الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العـالي والبحـث العلمـي
جـامعة زيـــان عـاشـور بالجلفــة
كلية الآداب واللغات والفنون

مطبوعة دروس خاصة بمقياس :

مطبوعة دروس في الأدب الصوفي

دروس موجهة إلى طلبة السنة الثالثة ليسانس دراسات نقدية

السداسي: الخامس

إعداد الأستاذة : بوعافية حياة

السنة الجامعة : 2021/ 2022

السداسي: الخامس

عنوان الليسانس: الأدب العربي

الأستاذ المسؤول عن الوحدة التعليمية الاستكشافية

الأستاذ المسؤول عن المادة:

المادة:الأدب الصوفي

أهداف التعليم:

المعارف المسبقة المطلوبة:

محتوى المادة :

مقدمة السداسي الخامس	المعامل1	الرصيد 1
مفهوم الصوفية		
العقيدة الصّوفية		
التجربة الصوفية في الثقافة الإسلامية		
الخطاب الصوفي بين الإلهي والإنساني		
التجربة الصوفية ومراقي المعرفة		
تراتيبية الوجود وموقع الذكورة والأنوثة		
الرمز في الأدب الصوفي		
الرؤية الصوفية للجمال		
أعلام الأدب الصوفي		
خاتمة		

طريقة التقييم :يكون تقييم الأعمال الموجهة متواصلا طوال السداسي

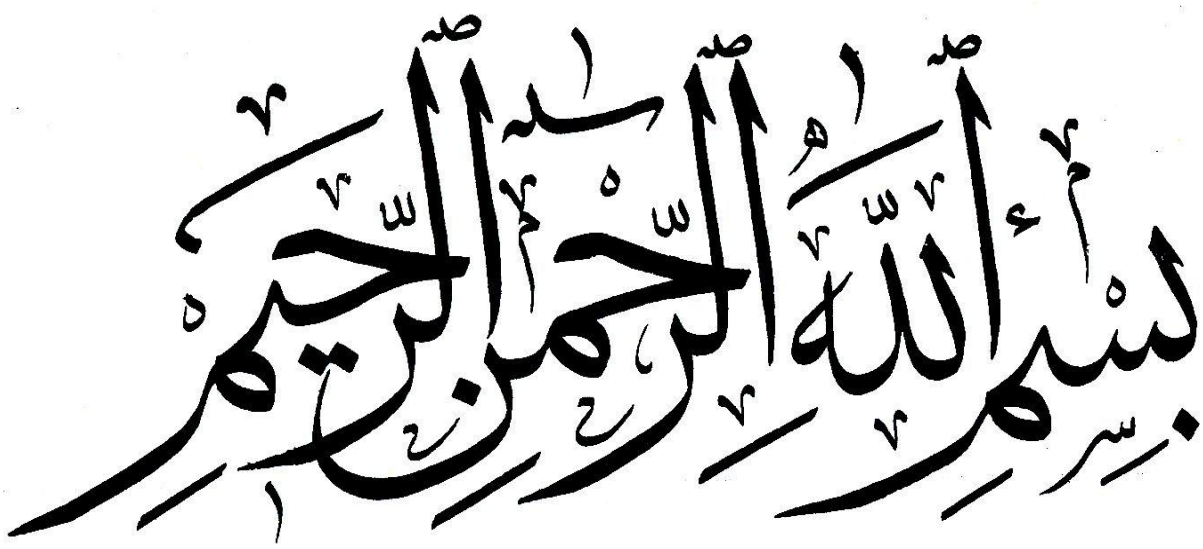
المراجع (كتب ومطبوعات ،مواقع انترنت..الخ)

1- التصرف في الشعر العربي نشأته وتطوره /عبداحكيم حسان

2- في التصرف الإسلامي وتاريخه-نيكلسون تر:أبو العلاء عفيفي

3- الأدب الصوفي اتجاهاته وخصائصه /صابر خفاجي

4- الأدب الصوفي في الشعر العربي المعاصر /محمد بن عمارة


بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة :

التصوف حركة فكرية دينية انتشرت في العالم الإسلامي في القرن الثالث الهجري كنزعات فردية تدعو إلى الزهد وشدة العبادة كرد فعل مضاد للانغماس في الترف الحضاري، ثم تطورت تلك النزعات بعد ذلك حتى صارت طرقا مميزة معروفة باسم الصوفية، ولا شك أن ما يدعو إليه الصوفية من الزهد والورع والتوبة والرضا, إنما هي أمور من الإسلام الذي يحث على التمسك بها والعمل من أجلها, ولكن الصوفية في ذلك يخالفون ما دعا إليه الإسلام حيث ابتدعوا مفاهيم وسلوكيات مخالفة لما كان عليه الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته, فالمتصوفة يتوخون تربية النفس والسمو بها بغية الوصول إلى معرفة الله تعالى بالكشف والمشاهدة لا عن طريق إتباع الوسائل الشرعية. وقد تنوعت وتباينت آراء الناس وتوجهاتهم نحو تلك الحركة لأن ظاهرها لا يدل على باطنها, ومن هنا تأتي أهمية طرحنا لهذا الموضوع الذي نجزم انه يستحق أكثر من ذلك لتشعبه وصعوبة الإحاطة بأطرافه.

فما هي الصوفية ولماذا سميت بهذا الاسم ؟ وكيف نشأت ؟ ما هي عقيدتهم ؟ وما موقف أهل السنة والجماعة منهم؟ ما رؤية الصوفية للجمال ؟ هل التصوف خمول وكسل أم ثورة وجهاد ؟ ما رؤية الصوفية للمرأة والأنوثة ؟ كيف يرى الصوفية الجسد وخاصة في النص الصوفي الجزائري؟ما هو موقف التيارات الفكرية الأخرى من الصوفية ؟

يخلط الكثيرون بين الزهد والتصوف ومن هنا كان تأثر الكثيرين بالتصوف, فالزهد ليس معناه هجر المال والأولاد,وتعذيب النفس والبدن بالسهر الطويل والجوع الشديد والاعتزال في البيوت المظلمة والصمت الطويل, وعدم التزوج ,لأن اتخاذ مثل ذلك نمطا للحياة يعد سلوكا سلبيا يؤدي إلى فساد التصور,واختلال التفكير الذي يترتب عليه الانطواء والبعد عن العمل الذي لا يستغني عنه أي عضو فعال في مجتمع ما, كما يؤدي بالأمة إلى الضعف والتخلي عن الدور الحضاري الذي ينتظر منها.

لم يتفق الكتاب من المتصوفة وغيرهم في تحديد الأصل الذي يمكن إرجاع اشتقاق لفظ التصوف إليه,وقد أحصوا ما يزيد عن ألفي تعريف للتصوّف كلّها تدور حول ثلاثة محاور وهي المحور الأول التّصوف بالمعنى التعبدي،والمحور الثاني التّصوف بالمعنى الأخلاقي،

والمحور الثالث التّصوف بالمعنى العرفاني،والصّوفية (التصوّف) كما يقول أهلها عنها هي درجة الإحسان التي أشار إليها النبيﷺ في الحديث المشهور عن الإسلام والإيمان والإحسان: « أن تعبد الله كأنّك تراه،فإن لم تكن تراه فإنّه يراك»[1]،وأرجع علماء الصّوفية والباحثون في التصوّف أصل الكلمة إلى عدّة مصادر أهما:

*التصوف نسبة إلى أهل **الصُفة:** حيث سموا بذلك نسبة إلى أهل الصفة وكان لقبا أعطي لبعض فقراء المسلمين في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ممن لم تكن لهم بيوت يؤول إليها فأمر الرسول صلى الله عليه وسلم ببناء فناء ملحق بالمسجد من أجلهم,وهذا يوضح ادعاء المتصوفة بربط التصوف بعصر النبي صلى الله عليه وسلم وانه أقر النواة الصوفية الأولى, مع العلم أن أهل الصفة ما كانوا منقطعين عن الناس لأجل الزهد الصوفي،الذين لم يكن لهم أهل،وعرفوا بملازمتهم المسجد، وبتفرّغهم للعبادة بالمسجد في عهد رسول الله ﷺ .

* **الصف الأول** : بعض الصوفية ينسبون أنفسهم إلى الصف الأول من المؤمنين في الصلاة, وهذا التعبير بعيد عن سلامة الاشتقاق اللغوي بالنسبة إلى الصف: صفي لا صوفي.

* **بني صوفة:** بعضهم ينسبون الصوفية إلى بني صوفة وهي قبيلة بدوية كانت تخدم الكعبة

في الجاهلية.

* **الصوف:** وفي هذا يذهب غالب المتصوفة المتقدمين والمتأخرين إلى أن الصوفي منسوب إلى لبس الصوف, وحرص معظم الصوفية إلى رد اسمهم إلى هذا الأصل يفسر تشوفهم إلى المبالغة في التقشف والرهبنة وتعذيب النفس والبدن باعتبار ذلك كله لونا من ألوان التقرب إلى الله، كما يرون أن لبس الصوف دأب الأنبياء عليهم السلام والصديقين وشعار المساكين المتنسكين، وإن كان القشيري ينفي اختصاص الصّوفية بلبسه،وقد ذكر بعض هذه النسب في رسالته واستبعدها لأنّها لا تستقيم لغة[2]، وممّا قيل فيه شعرا،قول أبي الفتح [3]:

تَنَازَعَ النَّاسُ فِي الصُّوفِي واخْتَلَفُوا فيهِ وظَنُّوه مُشْتَـقًّا مِن الصُّـــوفِ

ولَسْتُ أَمْنَـحُ هَذا الاسْمَ غَيرَ فَتًى صَافَى فَصُوفي حَتّى لُقِّبَ الصُّوفِي

وجمع أبو عليّ الروذباري، وهو أحد أعلام الصوفية،معاني التّصوف حين سئل عن الصّوفي فقال:« من لبس الصُّوف على الصّفاء، وَأَطْعم الهوى ذوق الجفاء،وكانت الدّنيا منه على الْقَفَا، وسلك منهاج المُصْطَفى» [4].

*نسبة إلى الصّفاء والصّفو؛لأنّ ما يسعى إليه المتصوّف هو تطهير نفسه من كلّ ما يعلق بها من أدران،ومن كلّ أمراض الباطن،أي يقوم بعملية التّخلية وبعدها التّحلية كما هو معروف عند هذه الطائفة من الصّوفية .

*نسبة إلى صوفيا التي تعني باليونانية الحكمة،وممّا يقول به الصّوفية أنّهم حين يبلغون درجة معينة ومقاما معلوما يؤتون الحكمة .

وعلى الرغم من تعدّد معاني كلمة التصوّف إلا أنّه يمكن أن ندرك من مجموع هذه الأقوال معنى يقربنا بصورة عامة من مفهومه وحقيقته،فهو تصفية الباطن والاتّصال بالله في كل وقت أي مراقبة الله تعالى التي هي درجة الإحسان، والزّهد فيما في أيدي النّاس،والتخلّي عن الرذائل والتحلّي بالفضائل،والإقبال على الله بإخلاص،وهو محبة الله والفناء فيه كما يقول آخرون .

نشأة الصوفية:

لا يعرف على وجه التحديد من بدأ التصوف في الإسلام ويقال بأن التصوف أول ما ظهر كان في الكوفة بسبب قربها من بلاد فارس, والتأثر بالفلسفة اليونانية بعد عصر الترجمة,يقول شيخ الإسلام ابن تيمية:" أن أول من عرف بالصوفي هو أبو هاشم الكوفي سنة 150هـ، وقد بلغ التصوف ذروته في نهاية القرن الثالث وواصلت الصوفية انتشارها في بلاد فارس ثم العراق ومصر والمغرب,وظهرت من خلالها الطرق الصوفية،ويمكننا تقسيم نشأة التّصوّف وبلوغهما بلغ في هيئته الأخيرة إلى مراحل هي :

أ- مرحلة الزّهد:

وفيها ظهرت مجموعة من الزهّاد عرفوا بالعلم والتّقوى والورع، كما نقل عنهم الحرص على عبادة الله والتزام تعاليم دينه،فقد آثروا الزّهد والتقشّف في الحياة الدنيا، وغلب عليهم الورع ومالوا إلى التعبّد من أجل نيل مرضاة الله في هذا العصر الذي بدأت فيه ملامح الترف في الحياة

والميل إلى اللهو والتلذذ بملذات الدنيا،وكان رواد هذه المرحلة من التّابعين في القرن الثاني للهجرة، ومن أشهر هؤلاء الحسن البصري الذي قال عنه ابن سعد في طبقاته:كان جامعا، عالما، رفيعا، فقيها، حجّة مأمونا، عابدا، ناسكا كثير العلم فصيحا،جميلا، وسيما[5] قال عنه الغزالي:" كان الحسن أشبه النّاس بكلام الأنبياء، وأقربهم هديا من الصّحابة "[6]،إضافة إلى هذه الأسماء أسماء أخرى زخرت بها كتب التّراجم والسيّر مثل عبد الله بن المبارك،قال ابن حنبل عنه:" لم يكن في زمانه مثله ولا أطلب منه للعلم ؟ وقال ابن معين : كان ثقة متثبتاً .

ب- مرحلة التصوف السني:

ظهر هذا النوع من التصوّف بعد مرحلة الزّهد في الدنيا واختيار حياة الورع والتقوى مقابل حياة اللهو والمجون والانغماس في ملذاتها،الذي شاع في الحياة العباسية بعد ذلك ،وقد عدّ هذا التصوّف سنّيا لأنّ أصحابه كانوا حريصين في أقوالهم على التزام الصّوفي بالكتاب والسنة. وكان همّهم أن يوفقوا في إصلاح الباطن والظاهر وينالوا حبّ الله لهم،ومن أهم الأعلام البارزين هو أبو الحارث المحاسبي الذي وضع أصول التّصوف، وتلميذه الجنيد من بين أقواله: ما أخذنا التصوّف عن القيل والقال لكن عن الجوع وترك الدّنيا،وقطع المألوفات والمستحسنات، لأنّ التصوّف من صفاء المعاملة مع الله سبحانه وتعالى وأصله التفرّق عن الدّنيا كما قال حارثة:عرفت نفسي في الدّنيا فأسهرت ليلي وأظمأت نهاري" [7]، والغزالي صاحب كتاب الإحياء الذي يقول عنه الصوفية: " من لم يقرأ الإحياء فليس من الأحياء"و أبو القاسم القشيري

المعروف بالرسالة التي تعدّ من أهم ما أُلِّف في التصوف،وعبد القادر الجيلاني المعروف بالقطب أو الغوث .

وفي هذه الفترة بدأ ظهور(العشق الإلهي)عند طائفة من الزهاد، وجعلوه طريقهم في الوصول إلى حب الله لهم ، ومن بين من عرفوا به يومئذ رابعة العدوية الملقّبة بشهيدة العشق.

ومن شعرها في الحب الإلهي:

أحبك حبين حب الهـــوى وحبا لأنك أهل لـــــذاك

فأما الذي هو حب الهـــوى فشغلي بذكرك عمن ســـواك

وأمـا الذي أنت أهـــل لـــه فكشفك لي الحجب حتى أراك

فلا الحمد في ذا ولا ذاك ليولكن لك الحمـــد في ذا وذاك

في أبياتها تفلسف حبّها لله،فهي تحب الله تعالى الذي أخلصت له فيه حبين؛ الحبّ الأول حب الهوى وذاك لأنّها تناجيه بذكره فيمتلئ قلبها بحبه ولا يهمها بعد ذلك سخط الخلق والحب الثّاني حب الشّاكرة التي تجلّت لها أنوار ربّها وعرفتها بقلبها ،فأوجبت عليها حبّه أيضا، فالعارفون، كما يقول الصوفية، يرون ما لا يراه غيرهم، لأنّ قلوبهم اتّصلت بخالقها فعرّفها به.

العقيدة الصوفية:

تختلف العقيدة الصوفية عن عقيدة الكتاب والسنة في أمور عديدة من أهمها مصدر المعرفة الدينية, ففي الاسلام لا تثبت عقيدة إلا بقرآن وسنة لكن في التصوف تثبت العقيدة بالإلهام للأولياء, وبعروج الروح إلى السماوات, وبالفناء في الله, وانجلاء مرآة القلب حتى يظهر الغيب كله للولي الصوفي, وبالكشف, وبربط القلب بالرسول صلى الله عليه وسلم حيث يستمد العلوم منه، وأما القرآن والسنة فإن للصوفية فيهما تفسيرا باطنيا حيث يسمونه أحيانا تفسير الإشارة ومعاني الحروف فيرون أن لكل حرف في القرآن معنى لا يطلع عليه إلا الصوفي المتبحر,المكشوف عن قلبه.

شريعة الصوفية في الحكم والسياسة والحروب والجهاد :

انقسم الصوفية إلى قسمين في موقفهم من جهاد العدو، موقف سلبي و آخر إيجابي :

الموقف الإيجابي للصوفية من مقاومة الاستعمار:

نرى في المقابل الآخر للصوفية، وقوفًا مع الجهاد والدفاع عن الإسلام، ومن أمثلة ذلك:

– **الحاج عمر بن سعيد الفوتي** وهو زعيم الطريقة التجانية في السودان الغربي والسنغال (المتوفى سنة 1283هـ) ، قد قاوم الاستعمار الفرنسي مقاومة شديدة.

وقد أدرك هذا التناقض أندري راسين فقال مستغرباً عند حديثه عن التجانية:« وأشهر من شهرها في السودان الحاج عمر، ومن الغريب أنها في الجزائر تنصح بالموالاة للفرنسيين،وفي السودان، ترفع راية الجهاد» [8].

– **الأمير عبد القادر الجزائري** بايعه الجزائريون بعد دخول الفرنسيين الجزائر، فقادهم إلى جهاد الفرنسيين طيلة سبعة عشر عاماً؛ ولكنه استسلم في آخر الأمر،وسلم نفسه إلى الفرنسيين، فنفوه إلى خارج البلاد، ثم أطلقوا سراحه، بعد أن اشترطوا عليه أن لا يعود إلى الجزائر،ورتبوا له مبلغاً من المال يأخذه كل عام، وزار باريس، ثم استقر في دمشق حتى توفي بها [9].

– **عز الدين القسام** (1354هـ)، حيث قاوم الاحتلال الفرنسي على سوريا عام 1918م، ثم طرد منها، وبدأ الجهاد في فلسطين، حتى قتله اليهود ودفن بحيفا [10].

– **عمر المختار** (1350هـ) أشهر مجاهدي طرابلس الغرب (ليبيا) في حربهم مع المستعمرين الايطاليين، وقد أعدم شنقًا على يد المحتلين [11].

– **الإمام شامل في الشيشان** والذي قاد الجهاد ضد البلاشفة الروس في ثلاثينيات القرن التاسع عشر.

– **عثمان دان فوديو** في نيجيريا والنيجر.

– يذكر صاحب كتاب «الطرق الصوفية والاستعمار الفرنسي بالبلاد التونسية» التليلي العجيلي أن: بعض طرق الصوفية قاومت المستعمر الفرنسي مقاومة شرسة كما فعلت التيجانية في منطقة الجهة، والرحمانية في منطقة الكاف، بينما تواطأت الطريقة التيجانية في منطقة الرس مع المستعمر، وكذلك فعلت الطريقة القادرية غير أن بعض أتباعها قاوم المستعمرين [12].

ويخلص الباحث العجيلي في كتابه إلى: أن موقف الطرق الصوفية من مقاومة المستعمر غير ثابت، وأن مواقفها –في تونس بالذات– تصدر غالباً عن اجتهادات فردية، لا عن قناعات ثابتة، ويدلل على ذلك بما يعتريها من التذبذب والتردد، ويشير إلى أن وجود احتمالات لدوافع أخرى غير الإيديولوجيا كالحفاظ على المكاسب والسيطرة على المدن التي لهم فيها وجود [13].

الموقف السلبي للصوفية من مقاومة الاستعمار :

الطرق الصوفية تبث روح الكسل والخمول، والتواكل بين المسلمين، وعدم الجد في أمور الدين والدنيا، وعدم الأخذ بأسباب القوة في مواجهة أعداء الإسلام.

فالتوكل – مثلاً– عند الصوفية هو التواكل،وقد جعله الغزالي في الإحياء أعلى المقامات، يقول:« الذي يفارق الأمصار والقوافل ويسافر في البوادي التي لا يطرقها الناس إلا نادرًا، ويكون سفره من غير استصحاب زاد فهذا ليس شرطًا في التوكل بل استصحاب الزاد في البوادي **سنة الأولين** ولا يزول التوكل به بعد أن يكون الاعتماد على فضل الله تعالى لا على الزاد... ولكن فعل ذلك جائزٌ وهو من **أعلى مقامات التوكل** ولذلك كان يفعله الخواص» [14]

ثم يقول: « والمتوكلون... على ثلاثة مقامات: الأول: مقام الخواص ونظرائه وهو الذي يدور في البوادي بغير زاد، ثقة بفضل الله تعالى عليه في تقويته على الصبر أسبوعًا،وما فرقه، أو تيسير حشيش له، أو قوت أو تثبيته على الرضا بالموت إن لم يتيسر شيء من ذلك» [15]،

و لهذا قال الإمام الشافعي: «أسس التصوف على الكسل» [16].

التثبيط من جهاد الكفار:

فبسبب دعوتهم للخمول والكسل عطلوا جهاد الكفار، وجعلوا أعلى الجهاد هو جهاد النفس، ويستشهدون على ذلك بحديث مكذوب على النبي صلى الله عليه وسلم وهو أنه لما رجع من غزوة تبوك قال: (رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر[17].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: « أما الحديث الذي يرويه بعضهم أنه قال في غزوة تبوك: (رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر) فلا أصل له، ولم يروه أحد من أهل المعرفة بأقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله، وجهاد الكفار من أعظم الأعمال؛ بل هو أفضل ما تطوع به الإنسان[18].

وهذا واضح جدًا في كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، أن أعظم القربات هو جهاد الكفار، وعلى ذلك تسابق الصحابة والتابعون لهم بإحسان.

ومن أمثلة وقوفهم ضد جهاد الكفار:

ما رواه صاحب كتاب (عوارف المعارف) عن داود بن صالح أنه قال.. قال لي: أبو سلمة بن عبد الرحمن: يا ابن أخي هل تدري في أي شيء نزلت هذه الآية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اصْبِرُواْ وَصَابِرُواْ وَرَابِطُواْ﴾ قلت: لا، قال: يا ابن أخي لم يكن في زمن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – غزو يربط له الخيل، ولكنه انتظار الصلاة بعد الصلاة، فالرباط لجهاد النفس، والمقيم في الرباط مرابط مجاهد لنفسه[19].

ويحتج بعضهم بالقدر وبعقيدة الجبر على أنه إذا غزا قومٌ ديارَهم فيُسلمون لهم؛ لأنه قضاء من الله، يقول الشعراني:« لقد أُخذ علينا العهد بأن نأمر إخواننا أن يدوروا مع الزمان وأهله كيفما دار، ولا يزدرون قط من رفعه الله عليهم، ولو كان في أمور الدنيا وولايتها. كل ذلك أدباً مع الله عز وجل الذي رفعهم، فإنه لم يرفع أحداً إلا لحكمة هو يعلمها»[20].

وكذلك عاش عمر بن الفارض (632هـ) ومحيي الدين بن عربي (638هـ) في إبان الحروب الصليبية ولم يرد في كتابات أحدهما ذكر لتلك الحروب[21].

وابن عربي وغلاة الصوفية لن ينتظر منهم نصرة للجهاد لأنه القائل:« أصبح قلبي انعكاساً لكل صورة، إنه مكان لدرويش ليرقص فيه، إنه دير لقس ليتعلم فيه إنه منزل للجميع للعبادة، إنه كعبة للحج، إنه الوصايا العشر التوراتية، إنه القرآن الكريم، إن ديني هو دين الحب وحيثما أوجه قلبي إنه حب الله»[22].

وحين أغار الفرنجة على المنصورة قبل منتصف القرن السابع الهجري، اجتمع زعماء الصوفية لقراءة رسالة القشيري! والمناقشة في كرامات الأولياء.

وفي الهند وبعد ثورة 1857م المشهورة التي قام بها المسلمون ضد الإنجليز , بعد هذه الثورة قتل من علماء المسلمين العدد الكثير ومنهم المحدث حسن الدهلوي، في هذه الفترة كتب أحمد رضا مؤسس الطريقة الصوفية **(البريلوية)** رسالة مستقلة باسم (إعلام الأعلام بأن هندوستان دار الإسلام) ووصفه لبلاد الهند بأنها دار الإسلام هو خدمة لبريطانيا حتى لا يقام فيها الجهاد ضد الكفرة ثم قال بصراحة: «إنه لا جهاد علينا مسلمي الهند بنصوص القرآن العظيم , ومن يقول بوجوبه فهو مخالف للمسلمين ويريد إضرارهم»[23].

كما كان الصوفية حجر عثرة أمام الجهاد وتأسيس الدولة المسلمة في البوسنة وقد اشتدت عبارات الرئيس علي عزت بيجوفيتش عنهم،واهتم بالرد على شبهاتهم في ذلك في كتابه الإسلام بين الشرق والغرب[24]،بل إنه يقرنهم بالباطنية في تسليمهم للكفار وعدم مقاومتهم فيقول: « الفلسفة الصوفية والمذاهب الباطنية تمثل بالتأكيد نمطاً من أكثر الأنماط انحرافاً»[25].

إلا أن حقيقة الموقف الصوفي كعقيدة يقلل من شأن جهاد الكفار،وإن حصل لبعض منهم مواقف طيبة في الجهاد، كما حصل في قتال المستعمرين، لذا قال عنهم ابن تيمية رحمه الله وهو العارف بهم وقد ناظرهم ورد عليهم في كثير من المواقف:« وأما الجهاد في سبيل الله فالغالب عليهم أنهم أبعد من غيرهم, حتى نجد في عوام المؤمنين من الحب للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والحب والتعظيم لأمر الله والغضب والغيرة لمحارم الله ما لا يوجد فيهم... حتى أن كثيراً منهم يعدون ذلك (أي الجهاد) نقصاً في طريق الله وعيباً ومنافيا للسلوك الكامل إلى الله»[26].

نبذة تاريخية عن التجربة الصوفية في الثقافة الإسلامية:

انتقل التصوف كتجربة فكرية(العرفان) إلى الثقافة العربية الإسلامية ضمن الموروث اليوناني،وكان من جملة العناصر الأولى (إلى جانب الكيمياء والتنجيم) التي انتقلت من هذا الموروث،كان المتصوفة الأوائل الذين ينسبون إلى هذا الموروث كذي النون المصري (متوفى 245 هـ) يمارسون التصوف العرفاني منه " والأخلاقي" كأفراد، فكان ذو النون" أول من تكلم بالإشارات"[27].

كما تأثرت التجربة الصوفية بالموروث الصوفي الفارسي الذي استوطن الكوفة والبصرة اللتين كانتا عاصمتين ثقافيتين قبل بناء بغداد،إلا أن الفكر الصوفي سينضج في البلاد الإسلامية وسيتقوى عوده وسيحصل على صورته الأصلية بعد انخراط المتصوفين في قضايا المجتمع ومنافستهم للفقهاء حول مشروعية وسلطة الخطاب،"فلقد مثل المتصوف في الإسلام بوضوح طرفا جديدا متميزا، دخل مبكرا إلى مسرح الحياة الفكرية والمجتمعية وصار خلافا لرجل السياسة يزاحم الفقيه في داره، ويشاركه بل ينازعه جوهر"سلطته المعرفية"[28]، لذلك فأصالة الخطاب الصوفي تعود إلى ظهوره كسلطة معرفية قوية،"إن التصوف على حد قول جوزيف شاخت"وحده الذي تمكن من الوصول إلى درجة من القول، مكنته من منافسة سلطان الشريعة على عقول المسلمين"[29].

إن مصدر قوة الخطاب الصوفي يعود إلى ارتكازه على النص الديني لإضفاء الشرعية على خطواته،فعجز الفقيه عن محاصرة انتشار الفكر الصوفي والحد من نفوذه وسلطته الجديدة ترجع إلى اتجاه هذا الأخير منذ البداية وبعكس ما فعله الفلاسفة،إلى أصل السلطة في الإسلام (القرآن والسنة) يستنطقه ويؤوله ويوظفه،كما يرجع ذلك إلى قدرته على التكيف مع البيئة الإسلامية[30]،انطلقت التجربة الصوفية من قراءة للواقع العربي الإسلامي، وانتبه المفكر

الصوفي إلى أزمة"الفرق وما يمكن أن تجره عليه من فشل في التكيف مع الواقع ومسايرته...وهو الشيء الذي دفع بكبار أقطاب الفكر الصوفي إلى التأكيد على أهمية مقام "الجمع" بين الواقع والمثال بين النموذج الفكري– الأخلاقي والواقع المجتمع[31]، فصفة الكمال تكمن في الوصول إلى مقام الجمع بين النموذج الأخلاقي والظروف الواقعية.

ارتكزت التجربة الصوفية في بناء معمارها الفكري وتأصيل فرادتها في إطار المشهد الفكري العام على لغة متميزة تختلف اختلافا جذريا عن اللغة الفلسفية العقلانية وعن اللغة الفقهية المباشرة،فقد اعتمد الصوفي على تفجير القوالب اللغوية الفقهية ،وتأسيس خطاب يتمرد على اللغة الطبيعية،ويؤسس لنمط جديد من القول، فالتعامل مع اللغة الطبيعية من طرف الصوفي الباحث عن الشرعية بل والطامع أيضا في نوع من السلطة، قد أحدث خللا اصطلاحيا باللغة المشتركة التي صارت القالب الرسمي الذي يحمله الفقيه.. وليس من الصعوبة أن نتصور أسلوب الإشارة وكأنه يقصد فعلا التحرر من هيمنة سلطة الفقيه وعمله الظاهر وتجاوز قضاياه ومصطلحاته،ومناسبة لإثبات تفوقه[32]،وتتأسس أفضلية التصوف ومكانته السامية بالمقارنة مع الأنظمة المعرفية الأخرى، على نظره في الذات الإلهية، فإذا كان موضوع النحو مثلا هو اللغة أو الكلام، وموضوع الفقه هو معاملات الناس واستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، فإن موضوع التصوف هو الذات الإلهية ومن ثم فإن التصوف لابد أن يتمتع في المجتمع الإسلامي وفي الثقافة الإسلامية بالسلطة العليا اعتبارا لطبيعة موضوعه الذي يتجه إليه مباشرة (الله) وتقديرا لقيمة واضع ذلك (الرسول)...

الخطاب الصوفي بين الإلهي والإنساني

تعني مفرد الخطاب في اللغة مراجعة الكلام"وقد خاطبه بالكلام مخاطبة وخطابا، كما ورد في لسان العرب"، إلا أن المفردة، وعلى وزن"فعال/خطاب" كما وردت في القرآن لها دلالة أخرى"قال بعض المفسرين في قوله تعالى:"وفصل الخطاب"، قال: هو أن يحكم بالبينة أو باليمين، وقيل: معناه أن يفصل بين الحق والباطل، ويميز بين الحكم وضده، وقيل، فصّل الخطاب: أما بعد؛ وداوود عليه السلام هو أول من قال:أما بعد[33]، ففصل الخطاب هو القدرة على التمييز بين الحق والباطل، بهذا المعنى يصبح الخطاب سلطة قادرة على الفصل بين الإيجابي والسلبي، ويقتضي الخطاب وجود علاقة تفاعل بين متكلم حريص على استعمال لغة متواضع عليها ومستمع منتبه ومستعد لتلقي الخطاب، فالخطاب هو"الكلام الذي يقصد به الإفهام" أو هو اللفظ المتواضع عليه، والمقصود به إفهام من هو مهيأ لفهمه[34]،ولكل خطاب وظائف اجتماعية ويرتكز على خلفية إيديولوجية، ويمكن تحديد تعريف للخطاب الصوفي في إطار وضعه في علاقة تقابلية مع الخطاب المباشر. إن الخطاب الصوفي خطاب غير مباشر فهو أقرب إلى الخطاب الضمني الذي يعارض الخطاب المباشر،ويفسر على ضوء هذا التعارض الذي يفترض قدرة حدسية بالمرجعية... فالخطاب الضمني توليد لمستويات التأويل إلى مالا نهاية... ويمتلك كل خطاب ضمني خلفية تحيل إلى الجماعة السوسيو– ثقافية المنتجة لخطابه[35].

ويعد ابن عربي من أكبر الصوفية في الإسلام فقد نجح في تأسيس تجربة صوفية متميزة وتأصيل كتابة فريدة، ولا نغالي إذا قلنا بأن ابن عربي هو الصوفي الوحيد الذي حاول التأسيس"للكتابة الصوفية، بكل أبعادها ومستوياتها،فتارة ينطلق من تجربته الإبداعية الخلاقة، وتارة يأتي بالايضاءات، وهو يقرأ خطاب الغير ممن سبقه من الصوفية[36].

وتتنوع محددات الخطاب الصوفي فهو من جهة خطاب معرفة لما يسعى إليه من نشر معرفة صوفية وتحديد للمتلقي الصوفي بوجه خاص، كما أنه خطاب سلطة ينطلق صاحبه من موقع هامشي معلنا ما هو الحقيقة وساعيا شحذ الأذهان وشرعنة ما هو هامشي قصد كسب الطاعة والتحكم...[37] .

يقوم الخطاب الصوفي كخطاب سلطة على خاصيتين أساسيتين فهو خطاب جدالي يقوم على الاعتراض على سلطة دينية مهيمنة يمثلها الفقهاء وعلماء الكلام والباطنية... ويعمل على كشف تناقضاتها ومزالقها وحدودها. وهو أيضا خطاب تأسيسي يتولى تشييد تصور جديد للتلقي متميز عن أصناف التلقي الأخرى، وأخيرا فإن الخطاب الصوفي هو خطاب رغبة من حيث سعيه لتحقيق هوية جماعية [38].

التجربة الصوفية ومراقي المعرفة:

استعمل الخطاب الصوفي لغة إشارية،رمزية كثيفة الاستعارات،مما خلخل قنوات التواصل بين المتصوف والدوائر الفقهية وجعل شروط الإدراك مستحيلة بينه وبين العوام، فلقد أثار ديوان ابن عربي«ترجمان الأشواق» حفيظة الفقهاء من أهل الظاهر، وكان ذلك باعثا له على كتابة" البيان التوضيحي"في مقدمة الديوان" لكشف الغطاء عن الرقائق واللطائف المعبر عنها بألفاظ تلتصق بالحسيات والماديات وما على القارئ إلا أن يحسن الظن بشاعرها، وأن يصرف الخاطر عن ظاهرها،فحسب الألفاظ الحسية أنها"ترجمان للأشواق والمواجيد الروحية[39]:

فاصرف الخاطر عن ظاهرها واطلب الباطن حتى تعلما[40]

ولعل الأداة السامية الكفيلة بتحقيق المعرفة هي القلب، فالقلب أساسا هو الأداة التي تمكن العارف الصوفي من التقلب مع تقلب التجليات الإلهية، وتقبل تنوعها،وذلك ما يعجز عنه العقل لأنه مقيد، وحتى يتحقق القلب بالحياة ويتهيأ لقبول العلم من الله يلزم صاحبه التخلي عن

كل ما يحجبه ويميته والتحزم بجهاد هوى النفس وإخلاء القلب من الفكر والانحلال من قيد النظر والكسب[41]،وفي هذا الإطار يتم التمييز بين علم يحصل بالعقل وهو العلم الكسبي وبين علم يحصل بالقلب وهو العلم الوهبي أو اللدني الذي يخلعه الله على العبد[42] ،يتجاوز القلب.

إذن كأداة للمعرفة الدوائر المقيدة للعقل في شكليه الفقهي الدوغمائي والفلسفي الصارم. ويستعمل القلب في سبيل حصوله على المعرفة أسلوب المكاشفة (الكشف) الذي يختلف عن الفهم والتأويل الحاصل بالفكر كما عند الفقهاء وأهل النظر. يقول ابن عربي:"ليس للفقهاء، ولا لمن نقل الحديث على المعنى(...) نصيب ولا حظ فيه، فإن الناقل على المعنى إنما نقل إلينا فهمه في ذلك الحديث النبوي ومن نقل إلينا فهمه فإنما هو رسول لنفسه .

نستشف من هذا المقطع تفضيلا للكشف كأداة للمعرفة على الفهم العقلي، ونقدا لاذعا للفقهاء الذين لم يستطيعوا تجاوز مستوى الفهم الظاهري لمعاني النص.

إن التجربة الفكرية للمتصوف ليست بالهينة ولا باليسيرة، إذ تستلزم قبل الوصول إلى أعلى المقامات تسلق مجموعة من المراقي، فتلقي المعرفة يكون بحسب الترقي وهو التنقل في الأحوال والمقامات والمعارف ولذلك يكون التلقي"ذوقا" وهو أول مبادئ التجليات الإلهية، وقد يكون "شربا" وهو أوسط التجليات، وقد يكون"ريا" وهو غاية التجليات في كل مقام[43].

تراتبية الوجود وموقع الذكورة والأنوثة:

يرى نصر حامد أبو زيد أن تراتبية الوجود في خطاب ابن عربي مبينة على سمو الذكر ومحوريته مقارنة مع هامشية الأنثى، ففي خطاب الصوفي الأندلسي يمكن تلمس رؤية العالم التي يمثل المذكر محورها بشكل لافت وذلك رغم ما يوحي به ظاهر هذا الخطاب من احتفال بالأنثى والأنوثة[44]،فحب المرأة محطة هامة نحو الحب الإلهي.

ويلح ابن عربي على فكرة أن "الحب الإنساني" هو الخبرة الأولى التي لا بد أن يتأسس عليها"الحب الإلهي" وأن"حب النساء" يعد من صفات الكمال الإنساني، مرتكزا في ذلك على

مرويات تنتسب للنبي(ص) مثل:"حبب إلي من دنياكم ثلاث: الطيب والنساء وقرعيني في الصلاة"[45]،ويذهب الباحث هشام علوي في الاتجاه نفسه معتبرا أن المرأة عند المتصوف معبر للتسامي،والتواصل مع جسد المرأة عبر النكاح اختبار للوصول إلى تجربة الفناء في الذات الإلهية، فتغدو المرأة موضوعا استعماليا،يطلبه السالك من أجل العبور إلى موضوع القيمة الحقيقي: الله ووصله بها (النكاح) هو ذروة عشقه لها الذي يعادل رمزيا، حنينه الأبدي للتوحد بالجسد السرمدي والفناء في حضرة الألوهية[46].

غير أن الباحث منصف عبد الحق يعارض هذا الطرح ويعتقد، على العكس من ذلك، أن الحب الصوفي"حاول أن يخرج بصورة المرأة من التصورات الفقهية والشعرية والايروتيكية الجنسية التي كانت متداولة في الثقافة العربية والإسلامية قديما والتي اختزلت صورة المرأة إلى مبدإ ثابت هو النهم الجنسي، وحاولت انطلاقا من ذلك تطويق الجسد الأنثوي بالأخلاق والقيم التي تقيده أكثر مما تعطيه إمكانية الحياة[47]،فالأمر لدى الصوفية يتعلق بإعادة النظر في علاقة الإنسان بمسألة الأنوثة كمسألة دينية–ثقافية أكثر مما هي مسألة اجتماعية، فأغلب النصوص الصوفية التي تعرض للمرأة خاضعة لمسحة دينية وليس بإمكاننا التخلص منها–غير أنها من جهة أخرى حاولت أن تخرج بصورة المرأة من الطرح الفقهي النفعي من ناحية، ومن الصورة السلبية التي نجدها لدى شعراء الغزل الذين يتغنون بالمرأة كوسيلة للمتعة وإشباع الرغبة الجنسية لا غير، ومن ثم يمكن القول إن المرأة في النصوص الصوفية أصبحت هي المظهر الأعلى للحياة بل هي مبدأ الحياة الإنسانية.

إن المرأة في صورتها الوجودية تكثيف للجمال الكوني وليست مجرد جسد يخضع لمنطق الرغبة والمتعة الجنسية[48]، فهي بالنسبة لجلال الدين الرومي قبس من النور الإلهي، إنها ليست ذلك الكائن الذي تتعطش إليه الرغبة الجنسية وتتخذه كموضوع لها، ولكنها أكثر من

ذلك كائن مبدع. إن ما يميز السر الأنثوي هو كونه مظهر أسمى للحب الإلهي، يقول ابن الفارض:

ووصف كمال فيك أحسن صورة وأقومها في الخلق منه استمدت

وينشد ابن عربي:

انتهى الحسن فيك أقصى مداه ما لوسع الإمكان مثلك أخرى[49]

غير أن نصر حامد أبو زيد ينفي أن يكون ابن عربي قد جعل "الأنوثة" عنصرا مساويا للذكورة في نسقه الفلسفي،وما يؤكد أن الأمر ليس كذلك، أن تصور تجربة الحب ذاتها يعتمد على توهم إيجابية الذكر وفاعليته في مقابل سلبية الأنثى وانفعاليتها، بمعنى أن العلاقة– سواء في جانبها النفسي أو الفيزيقي– لا تقوم على التفاعل المستند إلى التكافؤ، بقدر ما تقوم على "إلقاء" من جهة و"تلقي" من جهة أخرى[50]،ويستلهم ابن عربي فكرته عن هيمنة الذكورة على الأنوثة من عملية الخلق الأولى وخلق حواء من آدم، فالتوالد في النسق الفلسفي الفكري لابن عربي في جانبه الانطولوجي يعتمد على هيمنة عنصر"الذكر"لا على تفاعل حقيقي بين الذكر والأنثى، وهو بقدر ما يمتح من النموذج الأولي لعملية الخلق الأولي وخلق حواء من آدم يمتح من نموذج اللغة بنسق الوعي الذي حدد طبيعتها، كما يمتح من نموذج "الوحي" الذي يحدد دور المتلقي في مجرد التلقي والإبلاغ، أي نقل الرسالة من المرسل إلى المخاطبين[51]

ويدعم المستشرق الفرنسي هنري كوربان هذا الفهم قائلا:« يعد آدم الروحي Anthropos أو آدم الحقيقي أول مراقي الوجود المتعين، فهو يرمز إلى"العقل الأول" Nous أما حواء فتمثل طبقا للحكاية الدينية، الرتبة الثانية في الوجود...»[52].

غير أن الباحث منصف عبد الحق يعتبر أن الذكورة والأنوثة"لا يكونان ماهيتين منفصلتين عن بعضهما البعض في التصور الصوفي خلافا للكتابات الفقهية والشبقية الجنسية، إنهما فقط عنصران لجسد واحد هو الجسد الأصلي،جسد آدم الإنسان الكامل الذي خلق في

البداية، ثم حدث انفصام أولي داخل نفس الجسد فانشطر إلى عنصرين: عنصر الذكورة وعنصر الأنوثة،إن الجسد الأصلي جسد بدون رغبة لأنه يفتقد لشهوة النكاح والفعل الجنسي، ولكي يصبح جسدا جنسيا يفترض قبليا وجوه طرفين يحكمهما مبدأ الاختلاف والمغايرة هما بالضبط الطرف الذكوري والطرف الأنثوي"[53].

لقد جعل الصوفي من الجسد الأنثوي قبسا من الجماليات الإلهية وبالتالي أجمل وأعظم مظهر من مظاهر الألوهية المبدعة،يقول ابن عربي"فشهوده للحق في المرأة أتم وأكمل(..)،إذ لا يشاهد الحق مجردا عن المواد أبدا، فإن الله بالذات غني عن العالمين، وإذا كان الأمر من هذا الوجه ممتنعا، ولم تكن الشهادة إلا في مادة، فشهود الحق في النساء أعظم الشهود وأكمله وأعظم الوصلة النكاح، وهو نظير التوجه الإلهي على من خلقه على صورته [54].

إن الفعل الجنسي ليس مبدأ من مبادئ السيطرة الذكورية على الأنثى، بل إنه يسمو بالجسد الأنثوي إلى أعلى مرتبة في الوجود: مرتبة الكمال الوجودي،ولذلك يقول ابن عربي:« من عرف قدر النساء وسرهن لم يزهد في حبهن، بل من كمال العارف حبهن فإنه ميراث نبوي وحب إلهي...»[55].

الرمز في الخطاب الصوفي:

ارتبط الأدب الصّوفي بالرمزية في أغلب الأحيان خاصة ممّن اشتهروا بالعرفانيين،فهم يرون أنّ الصوفي لا يكتفي بما عليه عامّة الناس، بل هو يسمو بروحه إلى العلياء،ويخرج وهو في حالة سكره بالحبّ الإلهي من عالم المادة إلى عالم الروح،حيث تتجرد النّفس من ماديّتها،وتترقّى في المقامات والأحوال حتّى تصل عالم المكاشفة، وتكون الرؤية حينئذ بالقلب لا بالنّظر، وتتكشف الحجب،ويرى الصّوفي ما لا يراه غيره،وما يصعب عليه تحمّله أحيانا . فيعيش هذه الحالة التي يفترض فيها كما يقولون كتم ما رأى، غير أنّ ما رآه أكبر من طاقته على كتمانه، ويتغلّب عليه، وقد يضيق به صدره فينطلق لسانه ليعبّر عنه بكلام لا يستسيغه

الناس، يقول أبو نصر السّراج واصفا هذه الحال:" وبعد فإنّ الله تعالى فتح قلوب أوليائه ،وأذن لهم بالإشراف على درجات متعالية ،وقد جاد الحقّ تعالى على أهل صفوته والمتحقّقين بالتوجّه والانقطاع إليه بكشف ما كان مستترا عنهم قبل ذلك من مراتب صفوته،ودرجات أهل الخصوص من عباده، فكلّ واحد ينطق بحقيقة ما وجد، ويصدق عن حاله، ويصف ما ورد على سرّه بنطقه ومقاله،لأنّهم لا يرون حالا أعلى من حالهم حتّى يحكموها . فإذا أحكموها فعند ذلك يَسْمُون بهممهم إلى حالة أعلى من ذلك حتّى تنتهي الطرق والأحوال والأماكن إلى غاية ونهاية ، هي أعلى النّهايات وغاية الغايات".(56)

ولاستعمال الصّوفية الرمز في أدبهم ما يبرره عندهم ، نجملها في هذه المبررات :

1- اتّساع الرؤية وضيق العبارة،فلجوءهم إلى الرمز استبعادا لمساءلتهم وأخذهم بما يقولون ، فما رأوه أكبر من أن يعبّر عنه .

2- إنّ ما عاشه بعض الصّوفية نتيجة أفكارهم الغريبة عن المجتمع من تضييق ومحاكمة كما حدث للحلاج دفعهم إلى اتّخاذ الرمز وسيلة في التعبير عن أنفسهم حفاظا عليها،وفي ذلك يقول السهروردي(57) :

بالسّـر إن باحوا تُبَاح دِمَاؤُهُمْ وَكَـــذَا دِمَاء البائحيـن تُـــبَاح

وَإذا هم كتمـــوا تحـدث عَنْهُم عِنْد الوشـــاة المدمع السـحّاح

3- إنّ ما يعيشونه من وجد لا يمكن التّعبير عنه بلغة مباشرة،فيتّخذون بعض الأشياء رموزا تتجسّد فيها الحالات والمعاني التي يعيشونها كالخمرة أو المرأة أو الطبيعة وغيرها من الكائنات الأخرى.

أ- رمزية المرأة في الخطاب الصوفي :

لكي تتكشف لنا رمزية المرأة في الخطاب الصوفي لا بد لنا أن نتعرض لمقولة جوهرية هي مقولة الحب،حيث تتأسس تجربة الحب وتسمو عبر اجتيازها لثلاث اختبارات في مسار

تصاعدي،وتتضح هذه التجربة في تمييز ابن عربي بين ثلاثة أنواع من هذا الحب« فاعلم أن الحب على ثلاث مراتب، حب طبيعي وهو حب العوام وغايته الاتحاد في الروح الحيواني، فتكون روح كل واحد منهما روحا لصاحبه بطريق الالتذاذ وإثارة الشهوة ونهايته من الفعل النكاح (...) وحب روحاني نفسي وغايته الشبه بالمحبوب مع القيام بحق المحبوب ومعرفه قدره، وحب الهي وهو حب الله للعبد وحب العبد ربه...» [58].

ينتهي تصنيف الصوفية للحب إلى تصويره توحيدا بين الروحي والطبيعي، بين الإلهي والإنساني،وفي هذا التوحيد يتم تجاوز ثنائية الجسم والروح في أفق تركيب يبدو فيه الروحي والفيزيائي وجهين لحقيقة واحدة، وهذا التوافق بين الفيزيائي والروحي هو ما عبر عنه كوربان بأنه ديالكتيك الحب،ويلاحظ ابن عربي في هذا السياق أن أكمل المحبين من الصوفية هم الذين يحبون الله لذاته ولذواتهم في آن واحد[59].

نستنتج في هذا السياق أن حب الصوفي للمرأة تجربة ضرورية وامتحان عسير لابد من خوض غماره قبل ولوج تجربة الحب الإلهي والفناء في حضرة الله تعالى، فحب المرآة أداة للوصول إلى الحب الإلهي،إن الحب الإنساني بحسب ابن عربي شرط لتذوق الحب الإلهي، لذلك فالوعي بعملية اتصال الذكر بالأنثى من شأنه أن يثير وعي الإنسان بعملية الخلق الأولى ، فتكون الأنثى في هذه الحالة أداة من خلالها ينتقل وعي الإنسان من الإنساني الأرضي إلى الوجودي السماوي، فالمرأة تجلي من تجليات الله تعالى في موجوداته،حيث يذهب المتصوفة إلى القول بلا نهائية صور التجلي إذ ليس لها حد تنتهي عنده، وان الله في تجليه لا يتكرر،فلا يتجلى بصورة واحدة مرتين وأن كل تجلي يعطي خلقا جديدا ويذهب بخلق... في هذا الإطار تبرز المرأة بوصفها رمزا على الله المتجلي في شكل محسوس وصورة فيزيائية[60] ،بذلك يعي المحب محبوبه المتعالي في هذا الشكل الفيزيائي أو ذلك،وهنا يمكن أن نعاين التركيب المزدوج

للحب الذي يجمع بين الطبيعي والروحي،هكذا ينشط الخيال الإبداعي للمتصوف متجها في فعالية إلى التوحيد بين العلو المتجلي والصورة التي تجلى فيها[61].

إن جمال المرأة تجلي من تجليات الله تعالى،ومظهر من مظاهر عظمته، لذلك فإن حب المرأة ميزات نبوي وعشق إلهي إذ إن« شهود الحق في النساء أعظم الشهود وأكلمه،وأعظم الوصلة النكاح»[62]،تتكشف الأنثى بوصفها تجسيدا للحب الإلهي الذي يحيل إلى تجلي اللاهوت في الناسوت،وشفرة أستطيقية توحي بانسجام الروحي والمادي،والمطلق والمقيد في الأشكال المتعينة[63]وفي هذا السياق نلاحظ احتفاء الصوفية بالمرأة وحديثهم عن الأمهات الأوليات والآباء الأوائل والتوالج الحسي والمعنوي داخل إطار كوني حي،وكمثال على الإعلاء لمكانة المرأة يقول ابن عربي:« إن الإنسان ابن أمه حقيقة والروح ابن طبيعة بدنه وهي أمه الذي أرضعته ونشأ في بطنها وتغذى بدمها، وإن من وفقه الله وكرم عبوديته، رجع جانب أمه لأنها أحق به لظهور نشأته ووجود عينه، فهو لأبيه ابن فراش، وهو ابن لأمه حقيقة»[64].

تتجلى الأسماء الإلهية الجمالية في الأنثى، فالمرأة هي النموذج الأعلى للجمال الأرضي، وتأمل جمال المرأة بل وتمثل الجمال الخالد للمرأة عبر الحب سبيل إلى معرفة الله.

إن مغامرة الخطاب الصوفي في تجربة وصف جمال المرأة وحب الأنثى تبلغ منتهاها في بلوغ إدراك باطني للجمال الإلهي،إنها مسيرة شاقة تبدأ من النسبي المقيد والدنيوي وتصل إلى مراتب المطلق اللامتناهي والمقدس،ولهذا كان الشعر الصوفي في دروب جمال المرأة المقيد، عتبة للانطلاق نحو عوالم المطلق التي تدعو دعوة ملحة للاقتراب أكثر منه[65].

يمكن الجزم بأن الخطابين الفقهي والشبقي الجنسي يميزان بين الذكورة والأنوثة كماهيتين منفصلتين لكل ماهية خاصياتها الوجودية، فأهم خاصيات الذكورة هي العقل والوضوح والفطرة السليمة والاتزان والإرادة الخيرة الخ...وفي المقابل، نجد الخاصيات الأنثوية مضادة تماما وذات دلالة أخلاقية سلبية: فالمرأة صورة للشر المطلق.

إنها كائن شيطاني،وجسد للخطيئة والدنس لأنها أخرجت الرجل من جنة الخلد، وكانت سببا في شقائه ومعاناته، ولذلك تتحمل وحدها مسؤولية الخطيئة الأصلية.

في هذا السياق يورد الفقيه، ابن الجوزي نصيحة يوجهها الشيطان لموسى:«لا تخلون بامرأة لا تحلو لك فإنه ما خلى رجل بامرأة لا تحل له إلا كنت صاحبه(...)حتى أفتنه بها»[66] .

يبدو أن ما يميز التصورين الفقهي والشبقي الجنسي هو النظرة الأخلاقية المشحونة بالقيم والمعايير التي تسحب على الماهية الأنثوية كل الصفات السلبية،لذلك فإن النظرة الأخلاقية غير قادرة على اكتشاف ذلك العمق السري للتجربة الإنسانية في بعديها الأنثوي والذكوري، والتحول بالتالي إلى نظرة استطيقية لا تنظر للعالم على أساس النظرة المعيارية ولكن على أساس النظرة الجمالية التي تقصد اكتشاف ما هو سري داخل الواقع الإنساني لا اعتباره معطى رديئا ومدنسا[67]،وهذا ما حققته التجربة الصوفية في نظرتها للمرأة، فالمرأة صورتها الوجودية هي تجسيدللجمال الكوني وليست مجرد حس يخضع لمنطق الرغبة والمتعة الجنسية، يقول ابن عربي «وليس في العالم المخلوق أعظم قوة من المرأة لسر لا يعرفه إلا من عرف فيم وجد العالم وبأي حركة أو جده الحق تعالى»[68].

لذلك فإن فرادة النظرة الصوفية للمرأة لا تعكس إعجابا انفعاليا يخضع لمنطق الرغبة الجنسية فيزول بزوال المتعة، وإنما تعبر عن تجربة روحية عميقة توجه العاشق الصوفي في مساره التعبدي الذي يضع كغاية له الفناء في الذات الإلهي، وهذا ما ميز تجربة ابن عربي مع المرأة. إذ عاش ابن عربي حبا روحيا كمريد مع فاطمة بنت المثنى وأيضا مع الفتاة نظام التي شكلتموضوع كتابه:«ترجمان الأشواق» إن مباشرته للتجربة الصوفية وإدراكه أن الله حبب النساء إلى النبي(ص) شكل حافزا قويا لصياغة تصور جديد حول المرأة،فأصبح أكثر الناس حبا وعطفا على المرآة؛ لأنه يعتقد أن الله هو مصدر حبه للنساء[69].

ويقارن عبد الصمد الديالمي بين الأصولية والصوفية بخصوص موقفهما من المرأة والجسد والجنس،فيعتبر أن الأصولية لا تتجاوز دائرة الجسد الشرعي وتعيش فوبيا التطهير العصابي من الدنس،في مقابل الصوفية التي تدعو إلى تجاوز الطقسنة الخارجية للجسد مما يسمح بإمكانية فتح حوار إيجابي مع الأديان الأخرى،كما أن الصوفية بترسيخها للتعفف الجنسي كقيمة عليا، قادرة على صياغة إيديولوجية معارضة لإلزامية:الجنس–التسلية« sexe– divertissement»،فهي بذلك آلية دفاعية ضد اجتياح العقل المادي المتعي للحياة المعاصرة، والذي يطرح الجسد كموضوع مفضل للاستهلاك(70).

ب– الطبيعة:

إنّ من نظريات الفلسفة الصّوفية وحدة الوجود التي يرى أصحابها بأنّ الله يتجلّى من خلالها، فجمالها هو جماله ، فكأنها مرآة عاكسة لهذا الجمال، وكما جعلوا المرأة والخمر رمزين في شعرهم، فإنّهم أخذوا من الطبيعة أشياء كثيرة ورمزوا بها،ومن هذه الرموز الطيور والحيوانات والكواكب وغيرها من رموز الطبيعة .

إن حب الصوفي للطبيعة أو افتتانَه بها،وبكل عنصر من عناصرها، هو في الجوهر رمزٌ لحُبِّ الإنسان بالإطلاق لهذه الطبيعة، ولذلك اعتبِر حُبًّا غير عاديٍّ،لا يُجذِّرُ في الصوفي الإحساسَ بالجمال فقط، وإنما يُنَمِّي فيه كذلك حِسًّا فنيا عاليا ذا شفوفية ورهافة، وإرادةً قوية للاتصال، حتى أن كل أصوات العالم تبدو في أُذنية نغمة واحدة هي نغمةُ المجْدِ الإلهي، ونشيدُ عظَمتِه، وبناء على هذا "فإن أُولي الألباب والذين لهم آذان واعية لسماع الأسرار يسمعون نداءَ الله من كل شيء، ويتلقون صوت السماء من كل ذَرَّةٍ، ويشعرون بالحال والشوق والجذبة والوجد سواء أَكَانَ أذان المؤذن أم صوت عابر السبيل، وسواء أكان ترتيلا للقرآن أم ترجيعًا للصّنج والرَّباب أم حفيفا للريح أم صوت الحيوانات أم خرير الماء أم ألحان طيور الرياض..."(71).

وليس هذا الحب للطبيعة لدى الإنسان عامة، ولدى الصوفي خاصة،إلا عبادة للسر الإلهي مُجرَّدة عن كل تعلق روحاني أو انفعال عارض،إنه رمز لعودة الفرع إلى أصله الذي يعبِّر عنه بقوة فعلُ السجود في الصلاة الدالُّ على الرجوع إلى الأصل، فالعلاقة بالطبيعة إذن هي علاقة مزج بين الحب وبين العبادة وموت الذات لمشاهدة الأصل،" فالسجود من كل ساجدٍ مشاهدة أصله الذي غاب عنه حين كان فرعا عنه، فلما اشتغل بفرعيته عن أصليته قيل له: اطلُبْ ما غاب عنك، وهو أصلك الذي عنه صدرتَ، فسجد الجسم إلى التربة التي هي أصله، وسجد الروح إلى الروح الكل الذي صدر عنه "[72]وسَجَدَ الذكر للأنثى باعتبارها رمزًا جامعاً لهذه المعاني .

وبالإجمال؛فإن حبَّ الطبيعة لدى الصوفي هو حبٌّ جامعٌ لعناصر العبادة والافتتان وإرادةِ الخلود والحياة،إضافَةً إلى كونه حبا متميزا بخاصية فنية تتمثل في الإحساس بوجود فراغ في الوجود البشري ووعيه، وبالسعي إلى ملئه.

من هنا كان كل تأمل أو افتتانٍ بمشاهد الجمال الطبيعي يعني في عمقه تعويضًا عن غياب مؤلم وملأً لفراغ ينخر كيان الإنسان ووجدانه،فهو(الإنسان) حينما يحب واقعًا ما، فلأنَّ ذلك الواقع يشكل روحًا أو مبدأ حيويا يَعودُ به إلى ماضٍ سحيق وقديم جدًّا، وهذا إشارة إلى أن ذلك الواقعُ يُمَثل في حد ذاته ذكرى من الذكريات[73]،ولذا فإن كل قراءة للإحساس الصوفي بالطبيعة ينبغي أن تنطلق من هذا المنطلق،وذلك لأنه إحساسٌ ناتج عن نظرة جمالية للعالم الناتج عن مبدأ الحب: حب مشاهدة الجمال الإلهي،وحبِّ اللهِ إجلاءَ وإظهارَ صفاته ومعاني ألوهيته ينطلق من إرادة الاتصال بالأصول الحية للروح والجسد، فإنه من ناحية أخرى يُغنِي الصورة التي يرسمها الصوفي عن الحب والجمال، فهي ليست صورة تصعيدٍ للحب الجنسي وللمكبوتات عن المرأة، بل هي صورة الحب الحيوي المفتون بالجمال الكامن في الكون كله والرامز لتجلي الجمال المطلق[74]،وما المرأة في هذه الصورة إلا تكثيف للجمال الكوني وترميزُ له،لا مجرد

جسدٍ خاضع لمنطق الرغبة والمتعة الجنسية، فهي قبَسٌ من النور الإلهي،ومظهرُ أسمَى للجمال الرباني [75].

ثالثا: الخمر

تعاطى العرب الخمر منذ القدم،وعاقروها في جاهليتهم كما لم يعاقرها غيرهم،ولعلّ هذا سبب تدرّج القرآن في تحريمها، وإذا كان العرب ممّن عاقروا الخمر في جاهليتهم ، فإنّهم لم يكثروا في وصفها مثلما فعل بعض الشّعراء في العصر العباسي كأبي نواس شاعر الخمريات الذي تفنن في وصفها وذلك لعشقه لها، بل إنّه يجعلها الداء والدواء،فيقول [76] :

دع عنك لومي فإن اللوم إغراء وداوني بالتي كانت هي الدّاء

وإذا كان هذا المعنى قد سبقه إليه الأعشى حين قال :

وكأسٍ شربتُ على لذَّةٍ وأخرى تداويتُ منها بها

إنّ أبا نواس يذهب في وصفها مذاهب حتّى أنّه أحيانا يبدو وكأنّه يصف امرأة . كما أنّه يراها السّعادة ، فحيث تكون لا يكون الهمّ والحزن يقول في ذلك[77]:

صفراء لا تنزل الأحزان ساحتها لو مسَّها حجرٌ مسَّتهُ سرّاءُ

فنشوته وقمّة سعادته حين يشربها ويسري فيه مفعولها،وقد زاد بعض شعراء الأندلس على ذلك الربط بين الخمر والنساء والطبيعة،وتتداخل الأوصاف أحيانا حتى لا يدرى هل الشاعر يشبّه الخمر بالمرأة،أم هو يشبّه المرأة بالخمر،وكذلك مع الطبيعة،وكل هذا لأنّه ينتشي ويسعد حين يكون مع واحدة من الثلاث،ولعلّ بعض الشّعراء كانوا يعاقرونها نشدانا لعالم جميل وهروبا من الواقع الأليم .

وإذا كان شارب الخمر يتّخذها ملجأ يفرّ إليه من متاعب الحياة، فإنّ الصّوفي يسكر بها ويصحو في الوقت نفسه، فهو من ناحية يغيب عن واقعه فتنقطع علائقه بالخلائق، ومن ناحية أخرى يصحو حينما يجد نفسه في الحضرة الإلهية أمام الخالق،والمقصود بالخمرة عند الصّوفية

هي الشرب من حبّ الله حدّ الثمالة،وساعتها سيجد من شربها نشوة ولذة كالتي في الخمر الأخرى بالنسبة لشاربيها،فمتعاطيها ينتشي بها ولا يجد فيها الإثم والعار، بل الإثم في تركها . فليس لها إذن من هذه الخمرة إلا الاسم، يقول ابن الفارض[78]:

شَرِبْنَا على ذكْرِ الحبيبِ مُدامَةً سكِرْنَا بها من قبل أن يُخلق الكَرْمُ

لها البدرُ كأسٌ وهيَ شمس يُدِيرُهَا هلالٌ وكم يبدو إذا مُزِجَتْ نَجم

ولو لا شذَاها مااهتدَيتُ لِحانِها ولولا سَناها ما تصَوّرها الوَهْمُ

الرؤية الصوفية للجمال:

أ * الجزء الأول : الإنسان :

1- الموجودات مظاهر جمال الحق :

إن الإنسان والعالم منبثقان من هوية جوهرية أصلية هي الهُوية الجمالية المُطلقة الجاذبة لهما والمُهيمنة على كل الهُويات،وذلك لأن الحق له امتدادات أسمائية وصفاتية لا نهائية، وهذه الامتدادات لها أثرٌ، وهذا الأثر مظهرٌ لجمالها أو جلالها أو كمالها.

فالمعلوماتُ مثلاً على العموم أثرُ أسمه العليم، فهي مظاهرُ عِلم الحق،وكذلك المَرحوماتُ مظاهر الرحمة،والمُسَلمَات مظاهر السلام، إذْ ما ثَمَّ موجودٌ إلا وقد سَلِمَ من الانعدام المحْضِ، وما ثَمَّ موجودٌ إلا وقد رحمه الحق إمَّا بإيجاده أو رَحِمَه خاصةُ بذلك، وما ثَمَّ موجود إلا وهو معلوم للحق، فصارت الموجودات بأسرها من حيث الإطلاق مظاهر لأسماء الجمال بأسرها، إذْ ما ثَمَّ اسم ولا وصف من الأسماء والأوصاف الجمالية إلا وهو يعم الوجود من حيث الأثر عموما وخصوصا؛فالموجودات بأَسْرِهَا مظاهر جمال الحق،وكذلك كل صفة جلالية تقتضي الأثرَ كالقادر والرقيب والواسع،فإن أثرَه شائع في الوجود، فصارت الموجودات من حيث بعضُ الصفات الجلالية مظاهرَ الجلال، ولذا فإنه لا موجودَ إلا وهو صورة لجلال الحق

ومَظهرٌ له، وعليه فإن كل أسماء الجمال تعُمُّ الوجود، وهذا سِرُّ الحديث القدسي "سبقت رحمتي غضبي" أما الجلال فهو أعلى تجليات ذات الحق، وهو أسبق إليها من الجمال، وقد وَرَدَ

في الحديث القدسي:" العَظَمَة إزاري والكبرياء ردائي"[79]، ولا أقرب من الإزار والرداء إلى الشخص،وبهذا يتحقق أن صفات الجلال أسبقُ من صفات الجمال دون أن تكون في ذلك مُنَاقضَة للحديث المتقدِّم عن أولية الرحمة، لأن الرحمة السابقة هي شرطُ العموم، والعموم من الجلال، زيادة على أن الصفة الواحدية الجمالية إذا استوفت كَمَالَها في الظهور أو قَاربَت سُميَت جلالاً لقوة ظهور سلطان الجمال، فمفهومُ الرحمة من الجمال وعُمومُها وانتهاؤُها هو الجلال، إذ كلُّ جمالٍ بلا جلالٍ لا يُعَدُّ جمالاً، وإنما هو في حُكمِ البَرْقِ الخُلَّبِ. فجميع أوصاف الجمال راجعٌ إلى وَصفَين: العِلمِ واللطفِ، وجميع أوصاف الجلال راجع إلى وصفين : العَظَمَةِ والاقتدارِ، ونهايةُ الوصفين الأولين إليهما فكأنهما وصفٌ واحدٌ، ولذلك قيل: إن الجمال الظاهرَ للخَلق إنما هو جمالٌ هو الجلال، والجلال إنما هو جمالُ الجمال لِتلازُمِ كل واحدٍ منهما للآخر.

إن الإنسان يستفسرُ الآثار الفنية ومعالم الطبيعة ويستنطقها لكي يجد فيها كفاية لحاجاته الجمالية، وذلك تحت ضغطِ دوافعَ جماليةٍ شبيهةٍ بالتحليق جوانيا في طقس الصلاة. وهذه الدوافع قد تكون مختلفة وكثيرة بحسب حالات الناس ومشاربهم، غير أننا يمكن أن نقول إن أبرزها يتجلى في التالية :

أ – احتياج الإنسان إلى شيء من معايشة الفنون لكي يجعل حياتَه على قدر من الجمال والنبل والصفاء، ولكي يُضيف فُسحة مُشرقة؛ عن طريق احتكاكه المتكرر بآثار الفنون؛ على مسكنه المعنوي والأخلاقي البحت.فلُجُوء الإنسان إلى الفن هو لُجوءٌ إلى مَلْجَإٍ مَعْنَى المعنى، وقد تنبَّهَت الصوفية إلى هذا المنحَى فسارت فيه برؤية جديدة ومخالفة للرؤيات المتحجرة المرتويةِ من عين "ميدُوزَا" أو عينِ الفقة البدويِّ القَشْفَةِ،أو عين "باخوس" البهيمية،وذلك لأن الإنسان عندما تُطبِق عليه الهموم، وتحاصره انجراحات الحياة من كل جانب، لا يرى ملجأ يفر إليه

منها سوى الفنون بكل أشكالها،لأنها تؤهله إلى الصعود في سماءٍ روحانية وتربطه بجَنَاحِ المطلقِ حيث يتحول إلى نبضٍ تَسْبِيحيٍّ فاعلٍ في الوجود ومنفعلٍ به. وبهذا تكون الفنون خلوة حميمية تُنقذُ الإنسان من الموت غَمًّا على الأرض، وتصقل روحه من صَدَأ الوجود.

ب- السعيُ إلى إقامة علاقات مع الآخرين عن طريق الفنون، وذلك باتخاذ موضوعات منها للتحادث والتواصل خلال الاجتماعات العائلية أو الدولية، أو خلال رحلات السفر وما إلى ذلك، حيث يَتَأَتَّى للإنسان اكتشاف مسالك في علاقاته بالناس ليست مِمَّا تَعَوَّدَ عليه من كلامٍ عن الهموم الحياتية اليومية العادية، وعن الأزمات والحروب والصراعات والكوارث، مما يجعل من الفنون كتجسيد للجمال ؛ أفقًا للتعارف والتواصل وأرضًا لتخصيب التعايش والتسامحِ في إطار الاختلاف المنفتح على كل الهويات والمِلَلِ والنحَلِ.

ج- الشعور بعطش وجوعٍ بالغين إلى الأحاسيس الملتهبة، وهو شعور أقربُ ما يكون إلى فكرة التطهير النفسي (catharsis) الأَرَسطِية، لكن من وجهة نظرٍ تأملية خاصة . وهذا الدافع كثيرًا ما يكون له الفضل في إدخال الأحاسيس النبيلة والمشاعر المتوقدة إلى حياة الذي تُعوِزُه في الوجود أمثالُ هذه المشاعر والأحاسيس.

د- البحث عن مشاعر غريبة من شأنها أن تفتح للإنسان أبوابَ كنوز عاطفية فيها من صفاء الجوهر وخصائِص السمو والعظمة ما يجعلها تُشيع في داخله خلال فترة معينة كل ما يود أن يراه ممتزجًا بلحمة وجوده وسَدَاه.

هـ- الرغبة في تلقي النصح والإرشاد، خاصة في فترات القلق والاضطراب والقلاقل وحالات الضعف. ففي مثل هذه الأجواء تكون الفنون وحدها هي القادرة على إمدادنا بنفحة من العون والشجاعة، وبرؤيةِ الجمال المتخفِّي تحت ركام الفظاعات. ففي الحرب مثلا يُصبح الإنسان عاجزًا عن رؤية الجمال فيه وفي الآخر، مع أن الجمال يرانا قبل أن نراه حين تكون إنسانيتنا مكتملة الوهج ، ويَهرُب منا كلما تضاءلت إنسانيتُنا، سواء أَكُنَّا جلادين أم ضحايا .

فالفنون هي التي تُسعِفُ النفوس في الصراع الذي تخوضه، والأزمات التي تُعانيها، وتُمكِّنها من التماسك، رغم أنها لا تتضمَّنُ حَلاً للمشكلات بحكم طبيعتها الجمالية التي ليست نفعية أو تبشيرية أو تعليمية .

وهذه الدوافع الفنية الشبيهة في طقسها بطقس الصلاة هي التي يحفر فيها التصوف داخل الإنسان، باعتبارها أجنحة للطيران في سماء الجمال بِنِسْبِيته ومُطلَقيته، ولو لم يفعل هذا لَمَا كان تصوفًا من أجل الإنسان، ولَمَا كان قَلبًا يعكس نظام العالم .

3.1 – يعكس نظام العالم: فالتصوف؛بالأساس معرفةٌ حسية بالله أو بالحقيقة الجوهرية،ناتجة عن تجربة ذات شقين؛هُمَا:المُثول والسُّمُو، فالمثول يقوم على تأمل الذات أو مَا يسمَّى بالفلسفة الحضورية للوصول إلى انسجام مع الأشياء وامتلاكِ قلبٍ يعكسُ نظام العالم،أما السمو فيقوم على الوَجْدِ المتوجه نحو المطلق الحقيقة العُليا المتعالية، عن طريق الذوق،لا عن طريق اللغة والفكر، حيث تكون الإشارة برزخ الرؤيا الذي تشتغل فيه سيمياء العواطف .

وسِيمِياءُ العواطف موضوعٌ يدعو إلى النظر من جديد في الأساس الحِسِّي للوجود، وإلى إعادة تركيب مساراته وفق الرؤية التي يقترحها التصوف. فهي سيمياء تسعَى إلى الإجابة عن السؤال المركزي التالي:كيف تشتغل الذات على تحويل الحسي بوصفه موضوعا أوليا فيه الإدراكُ إلى موضوع معرفي ؟ وهل هناك مكان لأصناف لاشعورية لفهم ما لم يفهمه الشعور من العالم؟ وهي من هذه الوجهة حقلُ للمعارف، بها تتمَكَّن من معرفة الأساس الحسي في واقع إدراك المعْنَى،والمعنى ما هو إلا جسدٌ متحولٌ عبر قنواتٍ حركية، يقول مِيرْلُوبُّونْتِي في هذا المجال:"جسدي إذا مسه جسدٌ آخر يشعر بأنه جَسَدٌ ذاتي، لكنه يؤكد في الوقت نفسه وجودَ الجسدِ الآخر .

ب * الجزء الثاني : العالم

1- ارتفاع القبح عن العالم :

إن الماهية الإبيستيمولوجية للجمال؛ في الرؤية الصوفية؛ هي ماهية الأوصاف العليا والأسماء الحسنى لله تعالى، فجمال الحق – وإن كان متنوعا – نوعان: معنوي وصُوَري، وقد تقدَّمَ الحديث عنهما مفصَّلاً،حيث ذكرنا أن الأول هو معاني الأسماء والصفات، ولاَحَظَّ لأحدٍ فيه لأنه مختص بشهود الحق إياه،والثاني هو هذا العالم المُطلقُ المعبَّر عنه بالمخلوقات بكل تفاريعها وأنواعها،فهو حُسْنٌ إلهي مُطلَق ظهر في مَجالِي الإلهية، فسُميت تلك المجالي بالخَلق، وفي التسمية من الحُسْنِ الإلهي ما لا يخفَى ولا يُحصَى.

وإذن؛ فإن القبيح من العالم كالمليح منه – عكس ما يتوهمه الناس – وذلك باعتبار كونه مَجلى من مجالي الجمال الإلهي، لا باعتبار تنوع الجمال، فإن من الحُسن أيضًا إبرازَ جنسِ القبيح على قبحه لحفظ مرتبته من الوجود، وإبرازَ جنسِ الحُسن على وجه حُسنِه لحفظ مرتبته من الوجود،فالقبح في الأشياء إنما هو للاعتبار لا لنفسها، فلا يوجد في العالم قبح إلا باعتبار،ومن ثَم ارتفع حكم القبح المطلق من الوجود،فلم يبق إلا الحُسن المطلق. فقُبح المعاصي مثلا إنما ظهر باعتبار النهي،وقبحُ الرائحة المنتنة إنما ثبت باعتبارِ من لا يُلاَئِم طبعَه، وإلاَّ فهي عند الجُعَلِ من المحاسِن،وكذلك قبحُ الإحراقِ بالنار إنما كان باعتبار مَن يهلك فيها ويتلف، وإلاَّ فهي عند السَّمَنْدَلِ من غاية المِحاسِنِ (طير لا تكون حياتُه إلا في تلك النار)،ورائحة الوردِ جميلة عند الناس باعتبار مُلاءمتها لطبعهم، ولكنها قبيحةٌ عند الخُنفسَاءِ باعتبار ما تُسبِّبه لها من هلاك،والكلمة الحسَنةُ في بعض الأحيان تكون قبيحةً ببعض الاعتبارات مع أنها في نفسها حَسَنة .

ومن هذا كله يتضح أنه ليس في العالم قبيح، وأن كل ما خلق الله مليحٌ بالأصالة، وأن الوجود بكَمَالِه صورةُ حُسنِه ومَظاهرُ جماله.

أعلام الأدب الصوفي

برز في هذه المرحلة كثير من الأدباء الصّوفيين الذين حملوا أفكارا فلسفية،وقد لاقت هذه الأفكار معارضة حتّى من الصّوفية أنفسهم،كفكرة الاتّحاد والحلول التي حملها الحلاج وبقي مدافعا عنها حتّى إعدامه، وفكرة وحدة الوجود التي كان ابن عربي رائدها وتضمنته كل مؤلفاته ما كان شعرا منها أو نثرا.

أولا- ابن عربي:

هو محيي الدين بن عربي محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي، الملقّب بالشّيخ الأكبر،ولد بمرسية سنة 560، قرأ القرآن على أبي بكر بن خلف بإشبيلية، من أئمة المتكلّمين في كل علم،قرأ القراءات السّبع بالكتاب المذكور على أبي القاسم الشّرّاط القرطبي، وحدّثه به عن ابن المؤلّف، وسمع على أبي بكر محمد بن أبي جمرة كتاب التيسير للدّاني عن أبيه عن المؤلف، وسمع على ابن زرقون وأبي محمد عبد الحق الإشبيلي الأزدي وغير واحد من أهل المشرق والمغرب.

وكان انتقاله من مرسية لإشبيلية سنة 568هـ،فأقام بها إلى سنة 598هـ، ثمّ ارتحل إلى المشرق،وأجازه جماعة منهم الحافظ السّلفي وابن عساكر وأبو الفرج ابن الجوزي،ودخل مصر، وأنكر عليه أهل الديار المصرية شطحات صدرت عنه، فعمل بعضهم على إراقة دمه كما أريق دم الحلاج وأشباهه وحبس،فسعى في خلاصه علي بن فتح البجائي من أهل بجاية فنجا.واستقر في دمشق، وتوفي فيها وهو، كما يقول الذهبي: قدوة القائلين بوحدة الوجود.

ومات بدمشق سنة 638هـ.

وكان قد صحب الصّوفية، وأرباب القلوب، وسلك طريق الفقر،وحجّ وجاور،وكتب في علم القوم،وفي أخبار مشايخ المغرب وزهّادها، وله أشعار حسنة وكلام مليح،اجتمعت به في دمشق في رحلتي سنة 601،فأقام بها اثني عشر يوماً، ثم دخلها ثانياً حاجّاً مع الركب سنة 608، وأنشدني لنفسه:

أيا حائـــــــراً ما بين علـم ليتّصــلا، ما بين ضدّين من وصـــل

ومن لم يكن يستنشق الريح لم يكن يرى الفضل للمسك الفتيق على الزّبل

كان ظاهريّ المذهب في العبادات، باطنيّ النظر في الاعتقادات، وحكى المقريزي في ترجمة سيّدي عمر بن الفارض– أفاض الله علينا من أنواره – أنّ الشّيخ محيي الدين بن العربي بعث إلى سيّدي عمر يستأذنه في شرح التائية، فقال: كتابك المسمّى بالفتوحات المكيّة شرحٌ لها [80]،له نحو أربعمائة كتاب ورسالة، منها الفتوحات المكية عشر مجلدات،في التصوف وعلم النفس،ومحاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار في الأدب،وديوان شعر أكثره في التصوف، وفصوص الحكم ومفاتيح الغيب والتعريفات وعنقاء مغرب ومشاهد الأسرار وغيرها [81]

وهو صاحب فكرة وحدة الوجود، التي يرى أصحابها أنّ الوجود كلّه لواحد هو الله ، أمّا خلقه فهي موجودات يتجلّى فيها ومن خلالها الله تعالى.

ثانيا– الحلاج

وهو أبو مغيث الحسين بن منصور،وكنيته أيضا أبو عبد الله. من أهل بيضاء فارس ونشأ وكان جدّه مجوسيا اسمه محمي الصوفين نشأ بتستر، فصحب سهل بن عبد الله التستري. وصحب ببغداد الجنيد وأبا الحسين النوري، وعمرو بن عثمان المكّي وغيرهم. وأكثر الترحال والأسفار والمجاهدة[82].

وكان الحلاج قد أنفذ أحد أصحابه إلى بلد من بلدان الجبل ،ووافقه على حيلة يعملها فخرج الرجل فأقام عندهم سنتين يظهر النسك والعبادة وقراءة القرآن والصّوم، فغلب على البلد حتى إذا تمكّن أظهر أنّه عمي فكان يقاد إلى مسجده ويتعامى في كلّ أحد شهوراً [83]، فكان يحبو ويحمل إلى مسجد النّبيﷺفي النّوم، يقول أنّه يطرق هذا البلد عبد صالح مجاب الدعوة تكون عافيتك على يديه ودعائه، فاطلبوا لي كل من يجتاز من الفقراء أو من الصّوفية لعلّ الله تعالى أن يفرج عني،فتعلّقت النّفوس لورود العبد الصّالح، ومضى الجيل الذي بينه وبين الحلّاج فقدم البلد،ولبس ثياب الصّوف الرقاق،وتفرّد في الجامع فقال الأعمى:احملوني إليه، فلما حصل عنده، وعلم أنّه الحلاج قال له: يا عبد الله رأيت في النوم كذا وكذا فادع الله تعالى لي، فقال: ومن أنا وما تحكي؟ ثمّ دعا له ومسح يده عليه، فقام مبصراً صحيحاً، فانقلب البلد وكثر الناس على الحلاج، فتركهم وخرج من البلد، وأقام المتعافي المبرأ ممّا فيه شهوراً، ثمّ قال لهم: إنّ من حق الله عندي وردّه جوارحي علي أن أنفرد بالعبادة انفرادا أكثر من هذا،وأن يكون مقامي في الغزو،وقد عملت على الخروج إلى طرسوس، فمن كانت له حاجة يحملها،فأخرج هذا ألف درهم

وقال: اغز بهذه عني، واخرج هذا مائة دينار وقال: اخرج بها غزاة من هناك، وأعطاه كل أحد شيئاً فاجتمع له ألوف الدنانير والدراهم، فلحق بالحلاج وقاسمه عليها.[84]

ثالثا- ابن الفارض

هو أبو حفص وأبو القاسم عمر بن أبي الحسن علي بن المرشد بن علي،الحموي الأصل،المصري المولد والدار والوفاة، المعروف بابن الفارض،المنعوت بالشرف؛ له ديوان شعر لطيف،وأسلوبه فيه رائق ظريف ينحو منحى طريقة الفقراء؛ وله قصيدة مقدار ستمائة بيت على اصطلاحهم ومنهجهم، وما ألطف قوله في جملة قصيدة طويلة :

أهلاً بما لم أكن أهلاً لموقعـــه قول المبشر بعد اليأس بالفـــرج

لك البشارة فاخلع ما عليك فقد ذكرت ثم على ما فيك من عوج[85]

وكانت ولادته في الرابع من ذي القعدة سنة ست وسبعين وخمسمائة بالقاهرة(576هـ). وتوفي بها يوم الثلاثاء الثاني من جمادى الأولى سنة اثنتين وثلاثين وستمائة (632هـ) ودفن من الغد بسفح المقطم، رحمه الله تعالى.

نشأ بمصر في بيت علم وورع ولما شبّ اشتغل بفقه الشافعية وأخذ الحديث عن ابن عساكر،وأخذ عنه الحافظ المنذري وغيره. ثم حبّب إليه سلوك طريق الصوفية، فتزهد وتجرد، وجعل يأوي إلى المساجد المهجورة في خرابات القرافة (بالقاهرة) وأطراف جبل المقطم، وذهب إلى مكة في غير أشهر الحج، فكان يصلي بالحرم، ويكثر العزلة في واد بعيد عن مكة، وفي تلك الحال نظم أكثر شعره،وعاد إلى مصر بعد خمسة عشر عاما، فأقام بقاعة الخطابة

بالأزهر، وقصده الناس بالزيارة، حتى أن الملك الكامل كان ينزل لزيارته. مظفر، والصفار، من الكفر إلى القطبانية، وكثرت التصانيف من الفريقين في هذه القضية " وقال الذهبي: كان سيد شعراء عصره وشيخ " الاتحادية " وما ثم إلا زي الصوفية وإشارات مجملة،وتحت الزّي والعبارة فلسفة وأفاعي! (كذا)،وهو صاحب الاتّحاد الذي قد ملأ به التائية .فإن لم يكن في تلك القصيدة صريح الاتّحاد الذي لا حيلة في وجوده، فما في العالم زندقة ولا ضلال(86).

وهو ناظم التائية في السلوك على طريقة المتصوفة المنسوبين إلى الاتحاد، تُوُفّي ابن الفارضِ فِي جُمَادَى الأولى، ثاني يوم منه بمصر، وقد جاورَ بمكة زمانا.

خاتمة :

هناك حملات ضارية قديماً وحديثاً، ليس لها أساس من الدين ولا من العلم ولا من العقل السليم على الصوفية... والإنسان العاقل يحكِّم عقله في القضايا، فالقضايا يمنطقها بمقدمات تؤدي إلى نتائج، والإنسان الدارس في أي معهد علمي؛ يطبِّق المناهج العلمية على أي قضية علمية،ولو طبَّقنا المناهج العلمية؛ مثل: الملاحظة، والتجربة، والمشاهدة، وكيفية البحث العلمي السديد؛ نجد أن الأوربيين الذين تفوقوا على العالم كله في البحث العلمي يضعون قضية التصوف في مقدمة القضايا الثابتة علمياً؛ باعتبارها من التيارات الفكرية والتي يحتاج إليها الناس أجمعون للخروج من المشكلات وللتوازن النفسي ولإصلاح النفوس وزيادة مناعة الأجسام، ولتصفية القلوب، ولإعلاء شأن المثل والقيم التي يتوقف عليها سعادة المجتمعات. أشياء كثيرة أثبتوها وسجَّلوها وموجودة عند كبريات الجامعات العالمية، لكن الأبواق الضالة التي تنعق على الصوفية – بدون حجة ولا دليل ولا برهان ولا أي منطق مقبول عقلاً أو مثبوت نقلاً – لا ترى ذلك ! فيجب علينا وينبغي علينا أن نرد على مثل هذه الأمور بإعمال الفكر والعقل .

وعن هذا الطريق يقول ابن خلدون:" وقد كان الصحابة على مثل هذه المجاهدة، وكان حظهم من هذه الكرامات أوفر الحظوظ،لكنهم لم يقع لهم بها عناية.

وفي فضائل أبي بكر وعمر وعثمان وعلي كثير منها، وتبعهم في ذلك أهل الطريقة، ممن اشتملت رسالة القشيري على ذكرهم، ومن تبع طريقتهم من بعدهم،هذا فيما يتعلق بالطريق، أما فيما يتعلق بالموضوع، والشعور، والأحوال؛ فإن الصوفية – على وجه العموم – نبَّهوا في صورٍ حاسمةٍ إلى وجوب التزام الشريعة، يقول الإمام أبو الحسن الشاذلي :" من دعا إلى الله تعالى، بغير ما دعا به رسول الله فهو بِدْعِيٌ ويقول:" إذا لم يواظب الفقير على حضور الصلوات الخمس في الجماعة، فلا تعبأ به "،ومن أجمل كلماته في هذا:" ما ثَمَّ كرامة أعظم من كرامة الإيمان، ومتابعة السنَّة،فمن أعطيهما؛ وجعل يشتاق إلى غيرهما: فهو عبدٌ مفترٍ كذَّاب، أو ذو خطأ في العلم والعمل بالصواب.كمن أُكْرِمَ بشهود الملك على نعت الرضا؛ فجعل يشتاق إلى سياسة الدواب، وخُلَع الرضا ".

وكل الصوفية ينهجون هذا النهج، ومن هؤلاء مثلاً: أبو يزيد البسطامي، الذي يقول في قوة حاسمة، وفي نطق صادق " لو نظرتم إلى رجل أعطى من الكرامات، حتى يرتقي في الهواء فلا تغتروا به؛ حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي، وحفظ الحدود، وأداء الشريعة ".ولقد تحدث الإمام الجنيد – أكثر من مرة – فيما يتعلق بالتصوف والشريعة، ومما قاله في ذلك:"الطرق كلها مسدودةٌ على الخلق؛ إلا من اقتفى أثر الرسول واتبع سنته، ولزم طريقته " وقال أيضاً: "من لم يحفظ القرآن، ولم يكتب الحديث لا يُقْتَدى به في هذا الأمر،لأن علمنا هذا مقيَدٌ بأصول الكتاب والسنَّة ولقد كان الإمام الغزالي في سلوكه وقوله وفي حياته كلها يلتزم الشريعة، ويقول: " إن المحققين قالوا لو رأيت إنساناً يطير في الهواء!، ويمشي على الماء!، وهو يتعاطى أمراً يخالف الشرع، فاعلم أنه شيطان" والواقع أن المثل الأعلى للصوفية على بكرة أبيهم، إنما هو رسول الله، وهم يحاولون باستمرار أن ينهجوا نهجه، وأن يسيروا على منواله.فهو

إمامهم الأسمى في كل ما يأتون، وما يدَعون، وهم يتابعونه مهتدين في ذلك بقوله تعالى(لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيراً)

إن الصوفية لهم طريقٌ روحيٌ يسيرون فيه،وهذا الطريق يعتمد أساساً ومنهجاً وغايةً على القرآن الكريم والسنَّة النبوية الشريفة،.وهذا الطريق قد جرَّبَه الصوفية؛ فثبتت ثماره عن طريق التجربة أيضا،.وجوهر الطريق الصوفي هو ما سمَّاه الصوفية المقامات والأحوال،والمقامات هي المنازل الروحية التي يمر بها السالك إلى الله؛ فيقف فيها فترة من الزمن مجاهداً في إطارها حتى يهيئ الله له سلوك الطريق إلى المنزل الثاني؛ لكي يتدرج في السمو الروحي من شريف إلى أشرف، ومن سام إلى أسمى، أما الأحوال؛ فإنها النسمات الروحية التي تهب على السالك فتنتعش بها نفسه لحظات خاطفة، ثم تمرُّ تاركةً عطراً تتشوق الروح للعودة إلى تَنَسُّم أريجه.

الهوامش:

[1]– ينظر: محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري أبو عبد الله،الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه ، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، ط1 ،دار طوق النجاة ،ج3، ص243، الحديث رقم 4777

[2]– أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري: الرسالة القشيرية ، تحقيق خليل المنصور، دار الكتب العلمية ، بيروت، 2001 ، ص:311 وما بعده .

[3] – ديوان أبو الفتح البستي: تحقيق درية الخطيب ولطفي الصقال، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق 1989 ، ص:134

[4]– أبو بكر محمد بن أبي إسحاق البخاري الحنفي: التعرّف لمذهب أهل التصوّف، ط2، دار الخانجي، القاهرة ، 1994 ، ص:11 .

[5]– ينظر: أبو عبد الله محمد بن سعيد بن مطيع ابن سعد الطبقات الكبرى، دار صادر بيروت، ج7، ص:156

[6]– محمد بن محمد الغزالي أبو حامد:إحياء علوم الدين، ط1، دار ابن حزم، بيروت ، 2005م، ج1،ص:92 .

[7]– ينظر القشيري: الرسالة القشيرية، ص:48 .

[8]– أبو نصر السراج: تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب المصرية الحديثة ،1960م ، ص: 454 .

[9]– ابن خلكان: وفيات الأعيان : ج6، ص: 271

[10]– المصدر نفسه:ص :272

[11]– المصدر نفسه،ص: 273–274.

(12) – محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي، المركز الثقافي العربي، دار النشر المغربية، الطبعة الأولى،2001، ص: 430.

(13) – المرجع نفسه: ص: 431.

(14) –عبد المجيد الصغير: إشكالية إصلاح الفكر الصوفي في القرنين 18–19، ج1، دار الأفاق الجديدة، الطبعة الثانية، 1994، ص:11.

(15)– المرجع نفسه، ص: 11.

(16) – المرجع نفسه، ص:13.

(17) – المرجع نفسه، ص:14.

(18) – المرجع نفسه، ص 18.

(19) – أحمد الطريبق أحمد، الخطاب وخطاب الحقيقة (مبحث في لغة الإشارة الصوفية) فكر ونقد،ع1999،40، ص61–62.

(20) – المرجع نفسه، ص: 62.

(21) – المرجع نفسه، ص: 65.

(22) – المرجع نفسه، ص: 68.

(23) – محمد بالأشهب: التلقي المكاشف: شروطه وحدوده، ابن عربي نموذجا، علامات، العدد 10، 1998، ص: 68–69.

(24) – المرجع نفسه: ص:68–69.

(25) – أحمد الطريبق احمد، مرجع سابق، ص: 72.

(26) – ابن عربي، ترجمان الأشواق، دار بيروت للطباعة والنشر 1981م، ص11

(27) – محمد بالأشهب: التلقي المكاشف: شروطه وحدوده، ابن عربي نموذجا، علامات مرجع سابق، ص: 72.

(28) – مرجع نفسه: ص: 72.

(29) – ابن عربي: الفتوحات الملكية، ج3، دار صادر، بيروت (بدون تاريخ) ص:312.

(30) – محمد بالأشهب: مرجع سابق، ص: 73.

(31) – نصر حامد أبو زيد: دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة 2004، ص: 32.

(32) – المرجع نفسه : ص: 32.

(33) – هشام العلوي: الجسد بين الشرق والغرب، نماذج وتصورات، منشورات الجيب، مطبعة النجاح الجديدة 2004 ص: 31.

(34) – منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية (نموذج ابن عربي)، منشورات عكاظ، الرباط، الطبعة الأولى 1988،ص: 430.

(35) – المرجع نفسه: ص: 440.

(36) – المرجع نفسه:ص: 440.

(37)– نصر حامد أبو زيد: دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، مرجع سابق، ص: 33.

(38) – مرجع نفسه: ص:35.

(39)– عاطف جودة نصر:الرمز الشعري عند المتصوفة، دار الأندلس الطبعة الأولى، 1978، ص:140.

(40) – منصف عبد الحق: مرجع سابق، ص: 446.

(41) – ابن عربي: فصوص الحكم ج 1، دار الكتاب العربي، طبعة 2، 1980، بيروت، ص: 217.

(42) – ابن العربي : الفتوحات المكية ج 3، دار صادر، بيروت (بدون تاريخ)، ص: 140.

(43)– ابن عربي: الفتوحات المكية، ج2،دار صادر بيروت، ص:111.

(44) – عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند المتصوفة، دار الأندلس الطبعة الأولى،1978، ص:140.

(45) – المرجع نفسه: ص:143.

(46) – المرجع نفسه: ص:145.

(47) – ابن العربي : الفتوحات المكية، المجلد الثاني، ص190. ووردت في كتاب الحب بين الشرق والغرب، هشام علوي، مرجع سابق ص:31.

(48)– عاطف جودة نصر: مرجع سابق، ص:147.

(49) – ابن العربي :الفتوحات المكية، المجلد الرابع، ص247. ووردت في كتاب الرمز الشعري عند العوفية عاطف جودة نصر، مرجع سابق ص:149.

(50) – سليمان القرشي: الحضور الأنثوي في التجربة الصوفية بين الجمالي والقدسي، فكر ونقد عدد 40، 2004، ص:60.

(51) – أبو الفرح بن الجوزي، تلبيس ابليس، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية 1368، ص:31.

(52) – منصف عبد الحق، مرجع سابق، ص: 438.

(53) – ابن العربي : الفتوحات المكية، ج2، مرجع سابق، ص:466.

(54)– المرجع نفسه:ص :237

(55) – ابن عربي : فصوص الحكم، تحقيق: أبو العلاء عفيفي، مذكور،217/1.

(56) – ابن العربي : الفتوحات،ج256/3.

(57) – عبد الحق منصف : أبعاد التجربة الوصفية، مذكور، ص: 152.

(58) – ابن عربي: ترجمان الأشواق، ص:29.

(59) – قاسم غني: تاريخ التصوف في الإسلام، مذكور، ص: 560.

(60) – المرجع السابق،ص : 559.

(61) – داود بن محمود القيصري : شرح القيصري على تائية ابن الفارض الكبرى، اعتنى به وعلق عليه : أحمد فريد المزيدي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت 2004، ص: 21، البيت 71.

(62) – الإمام مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري: صحيح مسلم، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت،93/1.

(63) – الشيخ عبد الله بن عدي بن عبد الله بن محمد أبو أحمد الجرجاني: الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق يحيَى مختار غزاوي، ط3، دار الفكر، بيروت 1988م، ج261/2.

(64)– ابن عربي: عقلة المستوفز، ضمن (إنشاء الدوائر) المتضمّن كذلك (التدبيرات الإلهية في إصلاح الملكة الإنسانية) في مجلد واحد، تحقيق نيبرج ليدن، ص :47.

(65)– مرجع نفسه مشار إليه، ص :42.

(66)– ابن العربي :الفتوحات،ج343/3.

(67) – نصر حامد أبو زيد : فلسفة التأويل، ط 4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1998م، ص: 161.

(68) – ابن العربي : الفتوحات،ج166/1.

(69) – المرجع نفسه:ص :166

(70) – نصر حامد أبو زيد : فلسفة التأويل، ص: 220.

(71) – ابن العربي : الفتوحات، ج276/3.

(72) – ابن العربي : الفتوحات،ج166/1.

(73) – فلسفة التأويل، ص: 223.

(74) – ابن عربي: مواقع النجوم، مذكور، ص: 144.

(75)– شهاب الدين أحمد بن محمد المقري التلمساني: نفح الطيب، ج2ص162

(76)– خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس،الأعلام، ط15، دار العلم للملايين، 2002 م ، ج6، ص281

(77)– أبو نواس : الديوان ، أبو نواس الحسن بن هانئ ، الديوان ، مطابع مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط2006،1، ص 120

(78)– المصدر نفسه ، ج2، ص:141

(79) محمد بن مكرم بن على أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور: لسان العرب، ط3، دار صادر ، بيروت1414 هـ ، ج،4ص:6

(80)– ينظر:ابن خلكان ، وفيات الأعيان ج2، ص141 وما بعده

(81)– شمس الدين الذهبي ، سير أعلام النبلاء ، ج6، ص:590

(82)– أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني [ت: 852هـ]، لسان الميزان ،ط2 دائرة المعرف النظامية بالهند، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت، لبنان،1971 ، ج4 ص317

(83)– الذَهَبي: سير أعلام النبلاء ج22ص369

[84]– الصوفية المغربية دراسات سيميائية)، تأطير وتقديم : حسن مسكين، ط1، منشورات جذور للنشر، الرباط 2006 م، ص : 65.

[85]– نور الدين فريحة : البعد الاستهوائي في الكرامة الصوفية، ضمن كتاب(الكرامة الصوفية المغربية دراسات سيميائية)، تأطير وتقديم: حسن مسكين، ط1،منشورات جذور للنشر، الرباط 2006 م، ص : 68.

[86]– شمس الدين الذهبي: سير أعلام النبلاء ، ج6، ص:590

المصادر والمراجع المعتمدة:

1–ابن خلكان: وفيات الأعيان : ج6.

ابن عربي:

2– ترجمان الأشواق، دار بيروت للطباعة والنشر 1981م.

3–الفتوحات المكية، ج2،دار صادر بيروت.

4–الفتوحات الملكية، ج3، دار صادر، بيروت (بدون تاريخ).

5–الفتوحات المكية، المجلد الرابع

6–فصوص الحكم ج 1، دار الكتاب العربي، طبعة 2، 1980، بيروت.

7–عقلة المستوفز، ضمن (إنشاء الدوائر) المتضمِّن كذلك (التدبيرات الإلهية في إصلاح الملكة الإنسانية) في مجلد واحد، تحقيق نيبرج ليدن

8–أبو بكر محمد بن أبي إسحاق البخاري الحنفي: التعرّف لمذهب أهل التصوّف، ط2، دار الخانجي، القاهرة ، 1994.

9–أبو الفتح البستي: تحقيق درية الخطيب ولطفي الصقال، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق 1989.

10–أبو الفرج بن الجوزي، تلبيس ابليس،دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية.

11– أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني : لسان الميزان ،ط2 دائرة المعرف النظامية بالهند، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت، لبنان،1971 ، ج4.

12- أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري: الرسالة القشيرية ، تحقيق خليل المنصور، دار الكتب العلمية ، بيروت، 2001.

13- أبو عبد الله محمد بن سعيد بن مطيع ابن سعد الطبقات الكبرى، دار صادر بيروت، ج7.

14- أبو نصر السراج: تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب المصرية الحديثة ،1960م

15- أبو نواس الحسن بن هانئ ، الديوان ، مطابع مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط1 2006.

16- حسن مسكين: الصوفية المغربية دراسات سيميائية) ، ط1، منشورات جذور للنشر، الرباط ،2006 م.

17- خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس،الأعلام، ط15، دار العلم للملايين، 2002 م ، ج6

18- داود بن محمود القيصري : شرح القيصري على تائية ابن الفارض الكبرى، اعتنى به وعلق عليه : أحمد فريد المزيدي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت 2004..

19- شهاب الدين أحمد بن محمد المقري التلمساني: نفح الطيب، ج2 ، ص162

20- شمس الدين الذهبي ، سير أعلام النبلاء ، ج6.

21- عاطف جودة نصر:الرمز الشعري عند المتصوفة، دار الأندلس الطبعة الأولى ، 1978.

22- عبد الله بن عدي بن عبد الله بن محمد أبو أحمد الجرجاني: الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق يحيَى مختار غزاوي، ط3، دار الفكر، بيروت 1988م، ج2.

23- عبد المجيد الصغير: إشكالية إصلاح الفكر الصوفي في القرنين 18-19، ج1، دار الأفاق الجديدة، الطبعة الثانية، 1994

24- محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري أبو عبد الله،الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه ، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، ط1 ،دار طوق النجاة ،ج3.

25- محمد بن محمد الغزالي أبو حامد:إحياء علوم الدين، ط1، دار ابن حزم، بيروت ، 2005م، ج1. محمد بن مكرم بن على أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور: لسان العرب، ط3، دار صادر ، بيروت1414 هـ ، ج4.

26- محمد عابد الجابري: العقل الأخلاقي العربي، المركز الثقافي العربي، دار النشر المغربية، الطبعة الأولى،2001.

27- مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري: صحيح مسلم، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

28- منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية (نموذج ابن عربي)، منشورات عكاظ، الرباط، الطبعة الأولى 1988.

نصر حامد أبو زيد:

29- دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة 2004

30- فلسفة التأويل، ط 4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1998.

31- نور الدين فريحة : البعد الاستهوائي في الكرامة الصوفية، ضمن كتاب(الكرامة الصوفية المغربية دراسات سيميائية)، تأطير وتقديم: حسن مسكين، ط1،منشورات جذور للنشر، الرباط 2006 م.

32- هشام العلوي: الجسد بين الشرق والغرب، نماذج وتصورات، منشورات الجيب، مطبعة النجاح الجديدة ، 2004

المجلات:

33- أحمد الطريبق أحمد، الخطاب وخطاب الحقيقة (مبحث في لغة الإشارة الصوفية) فكر ونقد، ع40، 1999.

34- محمد بالأشهب: التلقي المكاشف: شروطه وحدوده، ابن عربي نموذجا، علامات، العدد 10، 1998.

35- سليمان القرشي: الحضور الأنثوي في التجربة الصوفية بين الجمالي والقدسي، فكر ونقد، عدد 40 يونيو، 2004

فهرس الموضوعات:

الموضوع الصفحة

مقدمة	04
مفهوم الصوفية	05
العقيدة الصّوفية	14
التجربة الصوفية في الثقافة الإسلامية	15
الخطاب الصوفي بين الإلهي والإنساني	17
التجربة الصوفية ومراقي المعرفة	18
تراتيبية الوجود وموقع الذكورة والأنوثة	19
الرمز في الأدب الصوفي	22
رمزية المرأة في الخطاب الصوفي	23
رمز الطبيعة في الأدب الصوفي	27
رمز الخمر في الأدب الصوفي	29
الرؤية الصوفية للجمال	30
أعلام الأدب الصوفي	35

خاتمة	39
قائمة الهوامش	42
قائمة المصادر والمراجع	47
فهرس الموضوعات	50