الفصل الثالث

المصطلحات الصوفية ولغة الرقائق

المبحث الأول

المصطلحات الصوفية

الاصطلاح العلمي: تعريفه، ضرورته، شروطه

الألفاظ التي باعتبار ما وضعت له لا تسمى مصطلحات، وإنما تسمى كذلك إذا نقلت من المعنى الأصلي إلى معنى المقصود، أو وضعت ابتداء لمعنى غامض أريد شرحه وتفسيره، يقول ابن خلدون: الأوضاع اللغوية إنما هي للمعاني المتعارفة، فإذا عرض من المعاني ما هو غير متعارف اصطلحنا على التعبير عنه بلفظ يَتَيَسَّرُ فهمه منه[1].

ويعرِّف بطرس البستاني الاصطلاح بأنه: العرف الخاص، وهو عبارة عن اتفاق القوم على وضع الشيء، وقيل هو إخراج الشيء عن المعنى اللغوي إلى معنى آخر لبيان المراد منه، وذلك لمناسبة بينهما كالعموم والخصوص، أو لمشاركتهما في أمر، أو مشابهتهما في وصف[2].

وتفيد هذه التعريفات أنَّ الاصطلاح إما لفظ مستحدث أطلق على معنى معين، أو لفظ نقل من معناه اللغوي إلى معنى آخر يؤدي غرضًا علميًّا خاصًّا، وهو حينما ينقل يتسع معناه في المجاز عن الحقيقة اللغوية ولا خلاف على أن هذا النقل مجرد اتفاق بين العلماء في كل فن فهو عرف خاص؛ ولذا نرى أنَّه قد يتفق

---

(١) ابن خلدون: المقدمة ٣٩٩.

(٢) البستاني: دائرة المعارف ج٣: ٧٤٥.

عـــلماء فن ما على معنى معين ثم يتفق علماء فن آخر على اختيار نفس اللفظة لمعـــنى آخر، وفي كل لابد أن تكون هناك علاقة المناسبة أو المشاركة في أمر، أو المشـــابهة في وصف بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي لأية لفظة استعملناها مصطلحًا علميًا في أي علم من العلوم أو في عدة علوم.

كما يشترط أحمد بن زروق أن يكون الاصطلاح للشيء مما يدل على معناه، ويشـــعر بحقيقتـــه، ويناسب موضوعه ويعين مدلولـــه من غير لبس ولا إخلال بقـــاعدة شرعية ولا عرفية، ولا رفع موضوع أصلي أو عرفي، ولا معارضة فرع حكمي، ولا مناقضة وجه حكمي مع إعراب لفظه وتحقيق ضبطه[1].

والاصـــطلاح ضروري للعلم كالموضوع سواء بسواء، فلا يمكن الخوض في أي علم من العلوم ما لم تحدد مسائلـــه ومنهجه ومصطلحاته وغايته، وإنما كان المصـــطلح ضـــروريًا لوجـــود معان ذات سعة لو وضعت بحالها لا تصف العلم بالإطناب المخل، والخرج عن حد الإيجاز المطلوب، وأيضًا فإن المصطلحات لازمة لفهـــم المعـــنى، ودرك المبنى، ونفي الغلط، وهداية المتبصر وإعانة المتذكر، وإقامة الحجـــة، وتوضـــيح المحجة، وبيان الحق لأهلـــه والباطل في محله، ولبذل الفهم للطالبين.

فمن هنا عمد كل فريق من العلماء إلى إبراز مصطلحات علمهم وضبطها، وألفـــت المـــتُون والألفيات، والكشافات خدمة لعملية المصطلحات، والتصوف كعـــلم من العلوم الإسلامية مفهوم غير موهوم ولا ملتبس قد خضع كما خضع غـــيره من العلوم كالتفسير والحديث إلى عملية التقعيد ووضع المصطلحات؛ لأن

(١) زروق قواعد التصوف: ٥، ٢١.

اللازم فيها لازم فيه لاستوائها في الأصل والنقل[1].

وقد سبق الحديث عن فضل العلم، وما جاء فيه من نصوص شرعية، والعلم لا يعقل أن يراد إلا بمسائلـــه ومصطلحاته وغاياته فإطلاق العلم، ودعوة الكتاب والســـنة شاملة لكل المسالك التي يحصل بها ولا يتم العلم إلا بمصطلحات، وما لا يتم الشيء إلا به فهو منه، فهي من أهم مسائل العلم وخصائصه.

كما أن المصطلحات داخلة في الخير المذكور في قولـــه ﷺ: «**من يرد اللـــه به خيرًا يفقهه في الدين**»؛ لأنه نكرة في سياق الشرط، فهي تعم كالنكرة في سياق الـــنفي وأيضًـــا فالفقه علم بدقائق العلوم المستنبطة[2] ولما كان الأمر كذلك عَدّ القسطلاني والشرقاوي المعاملات والمكاشفات من العلوم الإسلامية، وذكرا كثيرًا من مصطلحات القوم.

ثم إنّ مصـــطلحات عـــلم الـــرواية كالمرفوع والموقوف والغريب وغيرها مستحدثات علمية غير منكورة، وبناء على هذا كلـــه فإنّ المصطلحات الصوفية ليست بمبتدعات ولكنها ضرورات علمية، ويهمنا بعد ذلك أن نبين متى ظهرت هذه المصطلحات؟ وما هي المصادر التي نبتت منها؟.

متى بدأت هذه المصطلحات؟

ظهر من دراستنا لحركة الحياة الروحية في الزهد، ولفصل التحول والمنبع أن عـــلم التصوف نشأ وتطور ومر بالأدوار التي يحتاجها كل علم في نفس الفترات الـــتي مـــرت بها العلوم الأخرى وأنه قد زاحمها نشوءًا وارتقاء، وأن مصطلحاته تبعت هذا النمو التدريجي.

---

(١) زروق: قواعد التصوف: ٥

(٢) القسطلاني: إرشاد الساري ج١: ١٧٩، ٤، ١٩٨ وفتح المبدي ج١: ٨٩ – ٩٠.

ويؤكد تلك الحقيقة ابن تغري الأتاكي إذا يقول في إخبار (١٤٣هـ) راويًا عن الذهبي: إن هذا العصر اعتبر عصر التدوين في الحديث والفقه والتفسير والتاريخ وأيام الناس وغيرها من علوم الملة، ويذكر في هذه الفترة أن كرز بن وبرة الكوفي الذي سأل الله الاسم الأعظم توفى (١٤٩هـ) بينما توفي شقيق البلخي (١٥٣هـ) وهو واحد من كبار مشايخ خراسان وله لسان في التوكل، وأول من تكلم في علوم التصوف وعلوم الأحوال بكورته[١].

وقرر السيوطي أن أول من تكلم بمصر في ترتيب الأحوال ومقامات أهل الولاية هو ذو النون المصري، كما تكلم أبو حمزة البغدادي (٢٦٦هـ) وأبو سيعد الخراز (٢٧٩هـ) في علوم ومصطلحات القوم ببغداد[٢]، وساق الخطيب البغدادي كثيرًا من هذه المصطلحات التي تعرض لها البغداديون في تلك الفترة مثل جمع الهمة، والشوق، والقرب والأنس[٣] إلى غير ذلك.

وأحب أن أقول: إن الحديث عن هذا العلم، أو التأليف فيه، أو الأولية لدى ذي النون وأبي حمزة، وأبي سعيد لا يعني كل هذا بداية وضع المصطلحات ونشأتها بل يجوز أن تكون سابقة في ظهورها ولكن واحدًا هنا أو واحدًا هناك هو أول من تكلم عنها مجتمعة، أو أول من تكلم عنها علنًا، أو أول من عرفها وهذبها ورتبها.

كما نؤكد على أنه من العسير أن نفترض أن هذه المصطلحات الصوفية قد نشأت دفعة واحدة، أو أن نتصور أن أبناء جيل بعينه قد انفردوا بوضع هذا الحشد الضخم من المصطلحات، بل الحقيقة شاهدة على أنها وجدت في الكتاب

---

(١) الأتاكي: النجوم الزاهرة ج١: ٣٥١، ج٢: ١١، ١٢.

(٢) البستاني: دائرة المعارف ج٦: ١٣٤.

(٣) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ج١٠ ترجمة أبي حمزة وأبي سعيد.

والسنة أولاً، ثم استعملها الصحابة والتابعون وتابعوهم مع إضافة، ثم تلقفها الصوفية بالترتيب والشرح مع الزيادة، أي إن الصوفية في القرن الثاني والثالث قد وجدوا كثيرًا من أمهات المصطلحات الروحية تحت أيديهم فاستعملوها في مواعظهم وتأليفهم.

وتركز اهتمامهم حول صياغة المصطلحات الكلية التي تضم مصطلحات جزئية تحت مفهومها كوضع الزهد والفقر والخوف والرجاء والشكر والصبر والتواضع تحت اسم المقامات، ووضع المحبة والشوق والقرب والوصل والتجلي تحت اسم الأحوال.

هذا مع التوسع اليسير في المصطلحات الجديدة التي لم يسبقوا بها اسمًا وإن سبقوا بها معنى وشعورًا وذوقًا وحالاً، وتأكيدًا؛ لذلك فإننا سننقب بين الآيات والأحاديث؛ لنستخرج الجذور الصحيحة التي قامت عليها أشجار المصطلحات، وتفرعت عنها أغصانها، ثم ننظر في أحوال الصحابة والتابعين وتابعيهم لنرى ماذا قدموا لنا في هذا السجل الحافل كشاهد على أن مصطلحات القوم نبعت من المصادر الإسلامية الأصلية، وأنها وجدت في البيئة الإسلامية منذ فجر الإسلام وشاعت بين معتنقيه قبل أن تنفصل الحياة الروحية بعلم خاص عن بقية العلوم الإسلامية الظاهرة وتَعَقُّبًا منا لمنابع هذه المصطلحات سننظر في اللغة وعلومها وماذا قدمت للتصوف في هذا الصدد؟ وأخيرًا ماذا قدمت العلوم الفلسفية من قواعد؟

المصادر الرئيسية للمصطلحات الصوفية

أولا: الكتاب والسنة وعصر السلف

لو وازنا بين مصطلحات التصوف وبين مصطلحات الحديث مثلاً لوجدنا أن علم الرواية قد اتسمت قواعده بالاتفاق التام بين علمائه و لم ترد مصطلحات كالمنكر والغريب والمنقطع وغيرها بين ألفاظ نصوص القرآن بالمعنى الذي أراده علماء الحديث، وبالمفهوم الذي اتفقوا عليه.

وأما علم التصوف فإن عُمَدَ مصطلحاته قد ذكرت بلفظها ومعناها الصوفي العملي والعرفاني في القرآن والحديث أو في أحدهما، وبهذا تميز علم التصوف عن بقية العلوم المستخدمة في الملة؛ نظرًا لاعتماد هذه العلوم على مصطلحات اتفاقية بحتة بخلاف علمنا فإن مصطلحاته وإن كانت اتفاقية لكنها منتقاة من الأصول الكبرى في الإسلام، وهي الحقيقة التي تظهر بوضوح من ثنايا العرض الذي نقدمه للباحثين هنا مع العلم بأننا سنقتصر على المصطلحات ذات الطابع الروحي والدقيق، ونستثني ما هو عادي ومعروف كسائر الفضائل وعموم الآفات والمهلكات، وأن ما نسوقه سيكون على سبيل المثال لا الحصر.

فنجد أولاً: ألفاظ الإلهام والكشف والتحديث والتكليم والفرقان والبرهان قد مرت في فصل المنهج بأدلتها ومعانيها.

ونجد لفظة **الأدب** تطلق على الوقوف مع مراسيم الشريعة والمستحسنات الدينية والعرفية، وعلى الفناء عن رؤية الخدمة، وعلى التمييز بين ما لله وما للعبد وفيه قال النبي ﷺ: «**أدبني ربي فأحسن تأديبي**».

وكان أبو بكر يتقنع بثوبه أثناء حاجته تأدبًا مع ربه واستحياء[1]، وأخذت كلمة الأنس من قوله صلوات الله عليه: **اللهم آنس وحدتنا** وبهذا حدثنا شميط بن عجلان من تابعي التابعين[2]، كما قال الخراز من الصوفية: الأنس استبشار القلوب بقرب الله وسرورها به، وهدوءُها في سكونها إليه، وأمنها معه[3].

وأطلق الصوفية مصطلح **البرق** على الكشف الخاطف آخذًا من الشبه بينه وبين البرق الحسي الوارد في قوله تعالى ﴿ يَكَادُ ٱلْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَٰرَهُمْ ﴾ [البقرة: ٢٠] ومن قول رسول الله ﷺ في حديث الصراط: «**فأولهم كلمح البرق**» فلما كان البرق آية كونية تبدو وتختفي سريعًا ناسب استخدامها في الآية الكشفية الواردة والذاهبة في لمح البصر.

والبوادي جمع باد وهو عند الصوفي ما يفجأ القلب من الغيب على سبيل الوهلة سواء أكان مفرحًا أم مُترحًا وهو مشتق من قوله سبحانه: ﴿ وَتُخْفِى فِى نَفْسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبْدِيهِ ﴾[الأحزاب: ٣٧]﴿ ثُمَّ بَدَا لَهُم مِّنۢ بَعْدِ مَا رَأَوُا۟ ٱلْءَايَٰتِ ﴾ [يوسف: ٣٥] ﴿ وَبَدَا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا۟ يَحْتَسِبُونَ ﴾[الزمر: ٤٧].

والتبرّي عند رجال القوم ترك كل غير وسوي كقوله سبحانه عن حال إبراهيم مع أبيه: ﴿ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُۥٓ أَنَّهُۥ عَدُوٌّ لِّلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ ﴾[التوبة: ١١٤] وكأمر الله لنبيه محمد ﴿ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ وَإِنَّنِى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ﴾[الأنعام: ١٩].

والبسط والقبض حالان من أحوال الصوفية الدالين على السرور والحزن

---

(١) أبو نعيم: الحلية ج١: ٣٤.
(٢) نفسه ج٣: ١٣٠.
(٣) السلمي: الطبقات: ٥٤.

الناشئين من الكشف والحجاب مسوقان من قوله سبحانه عن طالوت ﴿ قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُۥ بَسْطَةً فِى ٱلْعِلْمِ وَٱلْجِسْمِ ﴾[البقرة: ٢٤٧] وقوله: ﴿ وَٱللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُۜطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾[البقرة: ٢٤٥] ومن الأول الانبساط.

أما مصطلح البدل المشار به لتبديل الصفات الشريرة بالخيرة فمشتق من قوله جل جلاله ﴿ ثُمَّ بَدَّلْنَا مَكَانَ ٱلسَّيِّئَةِ ٱلْحَسَنَةَ ﴾[الأعراف: ٩٥]، ﴿ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا ۚ يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا ﴾[النور: ٥٥].

واستعار الصوفية كلمة **التيه** في معارف الحق من التيه في الأرض الوارد في الآية ٢٦ من سورة المائدة.

والثقة بالله في الفقر والفاقة، والركون إليه يشير إليه قول رسول الله ﷺ: «**أن تكون بما في يد الله أوثق منه عما في يدك**» ولقد استعملها أبو بكر بهذا المعنى[1].

والتجلي الذي هو نوع من أنواع الإلهام الصوفي يرد في القرآن والسنة بمعنى التجلي الصفاتي كقوله جل ثناؤه: ﴿ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا ﴾ [الأعراف: ١٤٣] وكقوله ﷺ في حديث الإسراء: «**فجلى الله لي بيت المقدس**»، وقوله مفصحًا عن صلة التجلي بالمعرفة الذوقية إفصاحًا لا يحتمل الريب، وذلك عندما رأى ربه في نعسة قال: «**فرأيته وضع كفه بين كتفي؛ حتى وجدت برد أناملـه بين ثديي فتجلى لي كل شيء وعرفت**» ويحدثنا ابن عباس عن التجلي الذاتي في رده على من ينكر الرؤية للنبي في المعراج فيقول: ويحك ذاك إذا تجلى

(١) أبو نعيم: الحلية ج١: ٣٥.

بنوره الذي هو نوره![1] وصرح ابن عمر بالتجلي في حديثه عن الفتن[2].

ولا يخفى علينا ما في القرآن من دعوة إلى **مجاهدة** النفس والعدو، وإلى **الاجتهاد** في العبادة، وتقرب صيغة **جمع** العبد بربه عند الصوفية من الجمع المراد في قوله: ﴿ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰ ﴾[الأنعام: ٣٥] وما يترتب على ذلك من الفتح كقوله: ﴿ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴾[القيامة: ١٧].

والحجاب عند القوم كل ما ستر مطلوبك عنك، نراه بنفس اللفظ في الآيات[الأعراف:٤٦، ص: ٣٢، فصلت: ٥، الشورى: ٥١] وكقوله سبحانه: ﴿ كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ ﴾ [المطففين: ١٥] وهو الذي نبه عبد الله بن مسعود على مداومة قرع باب الملكوت؛ حتى يرفع هذا الحجاب.

وتطلع الصوفية إلى **حظيرة القدس** واستعملوا تلك اللفظة في أحاديثهم أخذًا من قوله تعالى عن العبد الخائف: «**وإن خافني في الدنيا أمنته يوم أجمع فيه عبادي في حظيرة القدس**»[3].

والحرية مصطلح من مصطلحات الصوفية، ويقصدون به التحرر من رق الشهوات والدنيا بأسرهما، وأصله ما ورد على لسان امرأة عمران حين قالت: ﴿ رَبِّ إِنِّى نَذَرْتُ لَكَ مَا فِى بَطْنِى مُحَرَّرًا ﴾ [آل عمران: ٣٠] أي عتيقًا خالصًا لله تعالى مفرغًا لعبادة الله، محررًا من رق الدنيا وأشغالها، وهذا نذر الأحرار من

---

(١) أبو نعيم: الحلية ج٤: ٢٤٦

(٢) الحلية ج١: ٣١٠.

(٣) نفسه: ج١: ٢٦٩.

الأبرار كما قال القرطبي[1].

وتوسع الصوفية في معنى **الحضور** فجعلوه شاملاً لحضور العبد مع ربه في الدنيا على المن والفضل كما يشمل الحضور معه في ساحات العدل يوم القيامة الآيات [التكوير :١٤، مريم: ٦٨، الكهف: ٤٩].

واستندوا في مصدر **الحيرة** على الخبر الشهير «**اللهم زدني فيك تحيرًا**».

وحفزهم الآيات الدالة على أن الله هو الذي يحمل عن عبيده الإصر ويحمل عبيده بفضله في الفلك على وضع مصطلح **الحمل** الذي يفيد تطلع العبد إلى أن يكون محمولاً على الله في فعله وقوله؛ حتى لا يشاهد غير الله[2] والحمل والمحمول بمعنى الجذب والمجذوب (انظر تلك المادة في حمل ٢١٨ المعجم المفهرس).

والخطرات بمعنى الوارد على القلب أخذت من قوله ﷺ فيما يرويه عن ربه: «**أعددتُ لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر**» واستعملها محمد بن علي الباقر بهذا المعنى[3] مع اليقين.

والاستدراج يراد به عندهم إرداف النعمة مع المخالفة ومصدره قوله سبحانه: ﴿ سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الأعراف: ١٨٢].

والروح هو العلم الغيبي الملقى إلى القلب على وجه مخصوص يرجع إلى قوله جل جلاله ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ﴾[الشورى: ٥٢]

---

(١) القرطبي: التفسير: ١٣٠٨، ١٣٠٩.
(٢) طبقات السلمي: ٩٤.
(٣)الحلية ج٢: ١٨٠

وكم كان مالك بن دينار يحاول قطع الحجب ليصل إلى الروح تفضلاً من الله.

ورعاية الأسرار حفظها من الغير والسوى وفاء بعهده سبحانه وتحقيقًا لقوله: ﴿ وَٱلَّذِينَ هُمْ لِأَمَـٰنَـٰتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَٰعُونَ ﴾[المؤمنون: ٨].

والإرفاق هي العلل التي تزعج الفقير مردها إلى الآيات [النساء: ٦٩، الكهف: ٢٩، الكهف: ٣١].

والتزكية تنقية النفس من الآفات وتطهيرها من العلائق راجعة إلى قول المصطفى: «**اللهم آت نفسي تقواها وزكها أنت خير من زكاها**» وقوله سبحانه: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنفُسَهُم ﴾ [النساء: ٤٩].

وأما **الزاجر** فهو الواعظ الحق في قلب المؤمن، وأصله قوله سبحانه ﴿ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّنَ ٱلْأَنۢبَآءِ مَا فِيهِ مُزْدَجَرٌ ۝ حِكْمَةٌۢ بَـٰلِغَةٌ ۖ فَمَا تُغْنِ ٱلنُّذُرُ ﴾ [القمر: ٤، ٥].

والزوائد تعني زيادة الإيمان بالغيب واليقين مأخوذة من الآيات: [الأنفال: ٢، آل عمران: ١٧٣، الكهف: ٣، النساء: ١٧٣] وكقوله سبحانه: ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ زَادَهُمْ هُدًى وَءَاتَىٰهُمْ تَقْوَىٰهُمْ ﴾[محمد: ١٧] ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱهْتَدَوْا۟ زَادَهُمْ هُدًى ﴾[مريم: ٧٦]، **والتسليم والتفويض واللجا والنجا** كلها بمعنى شدة الركون إلى المولى سبحانه كما تشهد بذلك الآيات ﴿ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴾[النساء: ٦٥] وكذا الآيات التي تحث على إسلام الوجه لله [البقرة:١١٢، النساء:١٢٥، لقمان:٢٢] وكقوله: ﴿ وَأُفَوِّضُ أَمْرِىٓ إِلَى ٱللَّهِ ۚ ﴾[غافر: ٤٤] ﴿ وَظَنُّوٓا۟ أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ ٱللَّهِ إِلَّآ إِلَيْهِ ﴾[التوبة: ١٨] ﴿ مَا لَكُم مِّن مَّلْجَإٍ يَوْمَئِذٍ وَمَا لَكُم مِّن نَّكِيرٍ ﴾ [الشورى: ٤٧] وكقوله صلوات الله عليه: «**اللهم أسلمت نفسي إليك وفوضت أمري إليك وألجأت ظهري إليك رغبة ورهبة إليك لا ملجأ ولا منجى منك إلا إليك**».

والسر: إما سر العلم إزاء حقيقة العالم به، وإما سر الحال إزاء معرفة مراد الله فيه، وهو من قوله سبحانه **الإخلاص سر من أسراري**، ﴿ قُلْ أَنزَلَهُ ٱلَّذِى يَعْلَمُ ٱلسِّرَّ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ [الفرقان: ٦].

والسفر والمسافر يرجعان إلى قول النبي ﷺ: «**ما أنا إلا كراكب استظل تحت شجرة ثم راح وتركها**» وإلى أحاديث الهجرة الدالة على أنها لابد أن تكون لله سبحانه، ويعتبر أبو ذر أكثر من استخدم هذا المصطلح في السفر إلى الله، وضرورة التزود بالتقوى، والتشرف تطلع إلى القرب والوصال بدلاً من التشرف إلى الفتن التي حذرنا منها رسول الله صلوات الله عليه؛ حيث قال: «**من تشرف لها تستشرفه**».

والأشكال هم الأمثال والشاكلة من المخلوقين ممن يتعين على الفقير قطع النظر عنهم، ومرده إلى قوله سبحانه: ﴿ قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ ﴾ [الإسراء: ٨٤].

وحَوَّل الصوفية الشرب من المعنى الحسي إلى المعنى القلبي الروحي، وقد شجعهم على هذا النقل ما رأوه من استعماله معنويًّا مع الكفار كقوله تعالى ﴿ وَأُشْرِبُوا۟ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ ﴾ [البقرة: ٩٣].

والصعق ينتاب السالك عند مفاجأة الوارد أو التجلي كقوله سبحانه: ﴿ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ﴾ [الأعراف: ١٤٣].

واستعار الصوفية لفظة **الطلب والطالب** من الأمور الحسية إلى طلب الحق والفرار إليه. الآيات: [الكهف: ٤١، الحج: ٧٣].

وتحدث حذيفة بن اليمان وابن عمر عن ضرورة سلوك الطريق والتشبه

بطـــرائق الصحابة، وقد جاء الطريق في الآية (٣٠، الأحقاف) وساق الحق لفظة الطريقة في الآية (١٠٤، طه) والآية (١٦ الجن).

ودعا رجال القوم إلى التخلص من **العرض والأعراض** التي تشكل حجبًا بين العبد وربه كما جاء في قولـــه: ﴿ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْآخِرَةَ ﴾ [الأنفال: ٦٧] وكما جاء في الآيات [النساء: ٩٤، التوبة: ٤٢] كقولـــه ﷺ: «**ليس الغني عن كثرة العرض ولكن الغني غنى النفس**» ويمثل هذا حذر علي منها[1].

والعقبات أو العلائق كلها حواجز تحجب المسافر عن الوصول، ومرادها إلى قوله: ﴿ فَلَا ٱقْتَحَمَ ٱلْعَقَبَةَ ﴾ [البلد: ١١].

وأخـــذوا **عمارة الأوقات** من الآيات التي حثّت على عمارة المساجد وعمار المسجد الحرام بصفة خاصة [التوبة: ١٧، ١٨، ١٩].

واستندوا في مصطلح **الغُربة** إلى قولـــه ﷺ: «**اللهم آمن غربتنا** وقولـــه: **كن في الدنـــيا كـــأنك غريـــب أو عابـــر سبيل**» وأما الغشية فمردوده إلى الآيات: [الأحزاب: ١٩، محمد: ٢٠، الغاشية].

وأهـــل الغرّة من يستخفون بحدود اللـــه ودينه وقد حذر الصوفية من مثل هـــذا استنادًا إلى قولـــه سبحانه: ﴿ وَغَرَّتْكُمُ ٱلْأَمَانِيُّ ﴾ [الحديد: ١٤] ﴿ وَغَرَّتْهُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا ﴾ [الأنعـــام: ٧٠] وقولـــه سبحانه في الحديث: «**أبي يغترون أم عَلَيَّ يجترئون فبي أحلف لأبعثن على أولئك فتنة تدع الحليم منهم حيرانًا**» إشارة إلى من يلبس الدين بالدنيا وإذا حذروا من الغرة بالحدود فقد دعوا إلى الغيرة على حقوق اللـــه وحرماته وذاته لقول رسول اللـــه ﷺ: «**إن عمر يغار وأنا أغار واللـــه أغير**

(١) الحلية ج١: ٨٠.

مني» وقولـــه عن الله: «**ومن غيرته حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن**».

وحذروا أيضًا من **الفترة** وهي خمود المجاهدة أو الكسل عن الطاعة خصوصًا في الـــبدايات اشـــتقاقًا من قولـــه ﷺ: **مثل المجاهد في سبيل اللـــه كمثل الصائم القائم بآيات اللـــه لا يفتر من صلاة ولا صيام؛ حتى يرجع المجاهد في سبيل اللـــه** ومـــن قولـــه تعالى في وصف الملائكة: ﴿ يُسَبِّحُونَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ ﴾ [الأنبياء: ٢٠].

والفـــتوح مصطلح صوفي يراد به فتوح العبارة في الظاهر وفتوح الحلاوة في الباطن، وراجع إلى قولـــه تعالى ﴿ وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ [الأعراف: ٩٦] وإلى قولـــه ﴿ مَّا يَفْتَحِ ٱللَّهُ لِلنَّاسِ مِن رَّحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا ﴾ [فاطر: ٢].

ودعـــا الصوفية إلى **الفتوة** ورغَّبوا فيها بمعنى القوة في العبادة كقولـــه تعالى: ﴿ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ ءَامَنُوا۟ بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَٰهُمْ هُدًى ﴾ [الكهف: ١٣].

والـــتفْريد في التوحيد راجع إلى قولـــه ﷺ: «**سيروا سبق المفردون**» والفَوْت هو ما يخشاه الصوفي من فوات الحق خوفًا مما قالـــه الحق: ﴿ وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ فَزِعُوا۟ فَلَا فَوْتَ وَأُخِذُوا۟ مِن مَّكَانٍ قَرِيبٍ ﴾ [سبأ: ٥١].

وأخذ مصطلح **التقلُّب** من قولـــه سبحانه: ﴿ وَنُقَلِّبُ أَفْـِٔدَتَهُمْ وَأَبْصَٰرَهُمْ ﴾ [الأنعـــام: ١١٠] ﴿ قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِى ٱلسَّمَآءِ ﴾ [البقرة: ١٤٤] ﴿ قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِى ٱلسَّمَآءِ ﴾ [الشعراء: ٢١٩]، واستخدم أبو موسى الأشعري وأُبي بن كعب فكرة التقلب مبينين أن القلب كريشة بفلاة تقلبها الريح ظهراً لبطن[1].

---

(١) الحلية ج١: ٢٦١ – ٢٦٣.

والقُرْب الدال على تقريب الجذب راجع إلى قوله تعالى: ﴿ وَقَرَّبْنَٰهُ نَجِيًّا ﴾ [مريم: ٥٢] أما تقريب السلوك فيرد إلى قوله جل شأنه: ﴿ كَلَّا لَا تُطِعْهُ وَٱسْجُدْ وَٱقْتَرِب ۩ ﴾ [العلق: ١٩]، ﴿ وَيَتَّخِذُ مَا يُنفِقُ قُرُبَٰتٍ عِندَ ٱللَّهِ وَصَلَوَٰتِ ٱلرَّسُولِ ۚ أَلَآ إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَّهُمْ ۚ سَيُدْخِلُهُمُ ٱللَّهُ فِى رَحْمَتِهِۦٓ ﴾ [التوبة: ٩٩] وروى الشيخان من حديث أبي هريرة: «وإن اقترب إلي شبرًا اقتربت إليه ذراعًا» وقال حذيفة يمدح ابن مسعود: والله لقد علم المحفوظون من أصحاب محمد أنَّ ابن أم عبد هو أقربهم إلى الله زلفى ونهى ابن عمر قاصًّا يرفع يده قائلاً: ويلكم إنَّ الله تعالى أقرب مما ترفعون[1]، وعَرَّفَ سلمة بن دينار القرابة بأنها المودة[2].

والمقام ما يكون عليه العبد في تنفيذ حكم ديني، وأصله قوله تعالى: ﴿ وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ ﴾[الصافات: ١٦٤] ﴿ إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِى مَقَامٍ أَمِينٍ ﴾ [الدخان: ٥١] وساقه أبو حمزة المدني التابعي حين عنف الكسالى فقال لكل منهم: ما لك لا تنتبه من نعستك وتستقيل من عثرتك فتقول: والله ما قمت مقامًا واحدًا أُحيي له فيه دينا ولا أُميت له في باطلاً[3] وقال ابن مسروق في مقام التفريق بين علم الحال والمقام إن المقام أسمى وأرفع[4].

والقدم رتبة العبد التي يعطيها الله له أثناء السير قال سبحانه: ﴿ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْ ﴾ [يونس: ٢] ومعظم الآيات الناطقة بتثبيت الأقدام يراد بها تثبيت القلب. وبهذه المعاني تحدث عن القدم ذو

---

(١)الحلية ج١: ٣١٢، ج٤: ٢٤٤.
(٢)الحلية ج٤: ٢٤٤.
(٣)نفسه.
(٤) طبقات السلمي: ٥٦.

النون ورويم[1].

وإذا ادعى العبد حالاً فوق ما له عَنَّت له هيبة المشهد **فخرس وانقمع** ولم يثبت لضعف قدمه في الصدق، فلله مقامع يقهر بها الكفار ﴿ وَلَهُم مَّقَـٰمِعُ مِنْ حَدِيدٍ ﴾ [الحج: ٢١] وله مقامع من البوارق يخرس بها المدعين، فقد حول الصوفية المقامع الحسية لأعداء الله إلى مقامع شهودية تسكت المرائين.

وكذلك عرف الصوفية بطول المكابدة وشدتها وهي واردة من قوله سبحانه: ﴿ لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ فِى كَبَدٍ ﴾[البلد: ٤] وكان معاذ صاحب مكابدة وتحدث أبو رزين من أهل الصفة عنها، كما حث عليها الحسن البصري ومحمد بن المنكدر[2].

والتلقي أخذ العبد ما يرد عن الحق تطلعًا إلى ما ورد في القرآن ﴿ وَلَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ٱلصَّـٰبِرُونَ ﴾[القصص: ٨٠] ﴿ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ ﴾[النمل: ٦].

واللَّطُف كالتَشَفُّف والتَخَفُّف محاولة التخلص من الأحمال والأثقال المادية والشهوانية التي تعوق السالك نحو الله حسبما ذكر البصري ويوسف بن الحسين، ويرجع إلى قوله سبحانه: ﴿ فَلْيَنظُرْ أَيُّهَآ أَزْكَىٰ طَعَامًا فَلْيَأْتِكُم بِرِزْقٍ مِّنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ ﴾ [الكهف: ١٩].

والتمكين منحة الله لعبده في تلوينه من حال إلى حال؛ حتى يصل، ويأتي في القرآن بمعنى التمكين من شيء دنيوي [الكهف: ٩٥، يوسف: ٢١] كما يرد بمعنى التمكين الديني والروحي كقوله سبحانه: ﴿ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ ﴾ [النور: ٥٥].

---

(١) طبقات السلمي ١٠، ١١، ٤٢.

(٢) الحلية ج١: ٢٣٣، ٢٦٦ ج٣: ١٣٥، ١٤٧.

والنظر إما أن يراد به نظر اللـــه للعبد كقولـــه جل ثناؤه، ﴿ وَقُولُواْ ٱنظُرْنَا وَٱسْمَعُواْ ﴾ [البقرة: ١٠٤] ﴿ وَٱسْمَعْ وَٱنظُرْنَا ﴾ [النساء: ٤٦] وإما أن يكون بمعنى نظر العبد الشهود كحال أُبي بن كعب حينما ذهب إلى رسول اللـــه ﷺ فضرب النبي صدره وقال: «أعيذك باللـــه والتكذيب قال أبي: ففضضت عرقًا وكأني أنظر إلى ربي فرقًا»[1].

والهَمُّ يشبه القبض ومرجعه إلى حال رسول الله: كان إذا أهمه أمر رفع رأسه إلى الســـماء فقال: «سبحان اللـــه العظيم» ويقول ابن عمر: يابن آدم صاحب الدنـــيا بـــبدنك وفارقها بهمك[2] أي بعزيمتك وجهدك، كما قال عامر بن قيس واللـــه لأجعلن الهمَّ همًا واحدًا[3].

وأيضًا من مصطلحاتهم الغيـــب وهو ما ستره الحق عنك وعالم الأمر وهو ما وجـــد عن الحق من غير سبب ويطلق بإزاء الملكوت، وعالم الخلق، ويطلق بإزاء عالم الشهادة، ومنها: الحق والباطل والكون والدين والكمال والبرزخ والجبروت والعبودية والخلوة والجلوة والتحلية والرعونة وهي مصطلحات يشهد لها الكتاب والسنة.

تعقيب على المصدر الأول

لست بعد هذا العرض أدعي أنني قد أفيت المصطلحات وأتيت على آخرها، ولكن ما أقرره أنني قدمت أمهاتها التي إن أضيف إليها ما سبقت الإشارة إليه من الفضائل أو ألفاظ المعرفة، وما سيرد من فناء وبقاء وشهود وحلول واتحاد ووحدة نكون قد ألممنا لجل المصطلحات تعريفًا واستدلالاً هذا من ناحية.

---

(١) الحلية ج١: ٢٦١ – ٢٦٣.
(٢)الحلية ج١: ٣٠٦ ج٢: ٩٤.
(٣)نفسه.

ومن ناحية ثانية: فإننا قد وقفنا على الصلة القوية بينها وبين الكتاب والسنة، ورأينا كيف اعتمد الصوفية على المصدرين الرئيسيين في نقل وتحويل اشتقاق مصطلحاتهم، ونقول في نقل لأن بعض الألفاظ الاصطلاحية نُقِلَ كما هو من الآية أو الحديث إلى الرحاب الصوفي وبعضها حول من معنى حسي إلى معنى روحي، والبعض الآخر اشتق من الأفعال المذكورة في القرآن والحديث، وحتى ما لا يوجد له أصل لفظي قد وجد له ما يؤيده من ناحية المعنى كلفظة الملامة التي تعني ستر العمل عن العبيد؛ ليبقى سرًا بين العبد وربه فإن مصدرها المعنوي أو الضمني يكمن في قوله ﷺ: «**إن أغبط أوليائي عندي لمؤمن خفيف الحاذ ذو حظ من الصلاة أحسن عبادة ربه وأطاعه في السر وكان غامضًا في الناس لا يشار إليه بالأصابع وكان رزقه كفافًا فصبر على ذلك ثم نفض يده: فقال عجلت منيته قل بواكيه قَلَّ تراثه**»[1].

وهناك نقطة ثالثة في غاية الأهمية: وهي أن هذه المصطلحات نقلت من الكتاب والسنة وتداولها الصحابة بدلالاتها ومضمونها تداولاً لا يخلو من الشعور بمذاقاتها وغاياتها، بل هو مفعم بالعاطفة الحاسة والروح التي تغترف من فحوى هذه الألفاظ ومعانيها حتى قدموا لمن بعدهم تجربة نفسية وسلوكية بكامل أصولها الروحية وقوالبها الاصطلاحية، ودفعوا لمن خلفهم تيار الإسلام بأحكامه ومبادئه ونصوصه، وأسلوب التطبيق وحسه ولغته.

ولم يجرؤ سالكٌ جاء عقبهم على أن يدَّعي لنفسه حالاً أرق من حالهم أو لفظًا شيقًا عن لفظهم، بل تلقف الجميع ما ورثوه عن الصحابة بصدر مفتوح ونفس راضية، كما نؤكد على أن المصطلحات التي أنشأها الصحابة في المجال الروحي بالذات خلت تمامًا من النشاز، وانعدام التأثر بالألفاظ الأجنبية، أي

---

(١) رواه الترمذي بسند حسن عن أبي أمامة.

كانت تلكم المصطلحات إسلامية صرفة.

ومن ناحية رابعة: فإن التابعين وتابعيهم قد رددوا ما ورد إليهم عن الصحابة، وقاموا بإضافات ظلت محتفظة بالولاء الكامل للكتاب والسنة ؛ بحيث لو جمعنا ما قاله الصحابة: مثل حديث أبي بكر عن الأدب والرغبة والرهبة والمسافر والثقة بالله في الفقر والفاقة والتفكر والإرادة والنظر، وما قاله عمر في الاستغناء بالله والغشية والوجد والمحاسبة وبصر اليقين، وما ذكره كل من علي بن أبي طالب عن العوارض والبصيرة والمعاينة، وعبد الله بن مسعود عن رفع الحجاب وقرع باب الملك والفترة والاضطراب، وأبي الدرداء عن الاعتبار والذكر، ومعاذ عن المكابدة والنور والتقلب، وشداد بن أوس عن الغريب والغربة وحظيرة القدس، وحذيفة بن اليمان عن الطريق وسلوكه والسبق، وابن عمر عن الطرائق والهم والتجلي والبصر والقرب[1].

مع ما ورد إلينا عن التابعين وتابعيهم سواء ما قرروه وراء الصحابة أو ما استجد عندهم مثل تركيز الحسن البصري على التشوف والوله والومق والتلطف والكد، وكحديث أبي قلابة عن الولاية، وأقوال مسلم بن يسار في اللذة والتلذذ والخلوة، وأقوال مالك بن دينار عن المعرفة القلبية والروح وقطع العقبات واجتياز المهلكات، وما ركز عليه شميط بن عجلان عن الوحشة والأنس، وما أثاره علي بن الحسين عن عبادة الأحرار وما أكد عليه محمد بن علي الباقر من اليقين والخطرات والتوطن والوطنات والراحة والجدة[2].

لو جمعنا كل هذا لكان أساسًا صالحًا لمصطلحات القوم، ولخرجنا من ورائها بنتيجة هامة هي أن الألفاظ الاصطلاحية دوت في المحيط الروحي بين الصحابة،

---

(١) انظر الحلية الجزء الأول ترجمة من ذكرنا.

(٢) انظر الحلية ج٢، ج٣، وطبقات السلمي والشعراني.

وهدرت بها ألسن النساك والعباد من التابعين وتابعيهم خلال القرن الأول والثاني خلافاً (لآدم متز - ونيكلسون) ومن شايعهم من الباحثين الإسلاميين الذين يرون أن المصطلحات الصوفية هي نتاج القرن الثالث والرابع وما بعدهما فقط.

كما لا يخفى علينا من قراءة هذه العُجالة السريعة في المصطلحات أنها شاملة لكل جوانب التجربة الصوفية في السلوك والمعرفة والغاية ومذاقاتها ومحاولة القرب من الله سبحانه.

ثانيا: اللغة وعلومها

لا خلاف على قوة الصلة بين التصوف في مصطلحاته وبين اللغة وعلومها؛ حتى أولئك الذين يرون أن التصوف يرجع إلى عناصر أجنبية لا يستطيعون أن ينكروا أن الألفاظ الاصطلاحية جلها عربي صميم، والسر في ذلك يرجع إلى تمسك الذوقيين المسلمين على اختلاف أجناسهم وبيئاتهم باللغة العربية وحرصهم على إجادتها وسلامة اللسان بها، ومحاربة الأخطاء فيها مهما كلفهم ذلك من جهد في دراستها، ومهما وجدوا مشقة في نطق بعض حروفها كمكحول الدمشقي (١١٧هـ) الذي كان يبدل الحاء هاءً لصعوبة خروجها من حلقه، ومع هذا كان هو وغيره مع تلك الصعوبة يداومون على النطق بها.

حتى إن الجاحظ وضع الحسن البصري وهو من الموالي في مصاف الحجاج الثقفي براعة في اللغة وقوة في التعبير؛ ولهذا أحب الناس عبارة الحسن ؛ لقوتها مع رقتها.

ومثله محمد بن سيرين الذي بالغ في الضبط اللفظي ونطق المخارج خصوصًا في رواية الحديث، وكان الشعبي يحب أن يقرأ فيسقط أفضل من أن يلحن، أما أيوب السختياني فكان إذا لحن في حرف قال: أستغفر الله كأنما عد

الـــلحن ذنبًا اقترفه، ولا غرو فهو الذي اعتبر تعلم النحو رفعة وعلوًا، ولقد سار على منوال هؤلاء من جاء بعدهم من رجال القوم كما أكد تلك الحقيقة يوهان فك[1].

وأيضًـــا فـــإن غنى اللغة العربية ومرونة الاشتقاق فيه أعان الصوفية على أن يجدوا بين ألفاظها الوفيرة ما يتناسب مع أحوالهم المتقلبة والمتلونة وظلوا يقتطفون مـــنها ما يصلح لأشد الحالات الروحية؛ حتى قدَّموا لنا مجموعة من المصطلحات متعددة الاتجاهات تُعتبر ثروة لغوية في حد ذاتها.

وعـــلاوة على هذا فإنهم قد نقلوا بعض مصطلحات العلوم اللغوية بتعريفاتها وحولوها إلى معان روحية، وأدخلوها في إطار علم التصوف، وذلك مثل تعريف البلاغـــيين للبلاغة بأنها: مطابقة الكلام لمقتضى الحال، ويقول القزويني: ومقتضى الحال مختلف وبالتالي فمقامات الكلام متفاوتة[2] وهذا شبيه ما يقولـــه الصوفية من أن المقامات متفاوتة بعضها أرق من بعض، والأحوال متقلبة متلونة.

وتنحصر عناصر التشابه في أن الجوانب النفسية عند البلاغيين والصوفية هي منشـــأ الاخـــتلاف والتفاوت في الحال والمقام، وكذلك تحقق التشابه في الشكل والصـــورة بين حديث البلاغيين وبين أقوال الصوفية عما نحن بصدده مما يدعونا إلى القول بأن بحوث البلاغيين في هذا المضمار قد استفاد بها الصوفية في علمهم، ومع أن رجال القوم قد تحدثوا في المقامات والأحوال قبل تكوين علم البلاغة إلا أن الأقوال الخاصة بتفاوت المقامات وتلون الأحوال لم تظهر إلا بعد نشأة البلاغة وكلام البلاغيين عن هذين الاصطلاحين، واختلفت درجات كل منهما.

---

(١) يوهان: دراسات في اللغة واللهجات والأساليب ترجمة د/ عبد الحليم النجار ٣١ – ٣.
(٢) القزويني الإيضاح ج٣: ٣٦.

ومع وجود التشابه على هذا النحو إلا أن الصوفية اهتموا في المقامات بالتدرج السلوكي، واهتم البلاغيون بالتدرج الكلامي، والمقام يسبق الحال عند الصوفية؛ لأن الأخير ثمرة التحقق بالأول عندهم.

أما عند علماء البلاغة فإن الحال المتقلب من شك وإنكار يسبق المقام الكلامي، وهذا هو الفارق الجوهري والحقيقي.

ونرى مع هذا مصطلح **الجمع** عند البلغاء بمعنى الجمع بين شيئين أو أشياء في حكم واحد[١]، وعند الصوفية بمعنى الإشارة إلى الحق بلا خلق[٢]، فمما لا شك فيه أنه يجمعهما عنصر التلاشي الذي يسبب عدم اعتبار المتفرقات إلا من حكم واحد، وعدم النظر إلى الخلق حال حضورنا مع الحق.

والتفريق من وجهة نظر البلغاء إيقاع تباين بين أمرين من نوع واحد في المدح أو غيره[٣]، وهو عند الصوفية: إشارة خلق بلا حق، أو مشاهدة العبودية بكل ما ينسب إليها وما يليق بها[٤]، فعنصر التباين بين الأمرين وبين الحق والخلق موجود عند البلاغيين والصوفية.

والتجريد البلاغي أن ينتزع من أمر ذي صفة أمر آخر أو أكثر مثله[٥]. وعند الصوفية إماطة السوى والكون من القلب والسر[٦] فالانتزاع والإسقاط معتبران في اختيار الأمر البلاغي أو نقاء القلب الصوفي.

---

(١) القزويني ج١: ١٢٣.
(٢) ابن عربي: رسالة في المصطلحات الصوفية ضمن مجموع ٦
(٣) الإيضاح ج١: ١٢٦.
(٤) رسالة المصطلحات: ٦، والرسالة القشيرية: ٣٨.
(٥) الإيضاح ج١: ١٤٨.
(٦) رسالة المصطلحات.

والوصـــل عـــند عـــلماء البلاغة عطف بعض الجمل على بعض، والفصل تـــركه[1]، والوصـــل عند الصوفية إدراك الغائب، والفصل فوت ما ترجوه من محبوبك والتميز عنه، وفي الإدراك معنى العطف والضم، وفي الفوت معنى الترك.

والاتصـــال كمصـــطلح بلاغـــي يعـــني ربط جملتين لتشابههما والانقطاع انفصالهما، وهما من مصطلحات الصوفية، ويعني الأول القرب من المحبوب والثاني البعد عنه، والقرب رباط والبعد انفصال.

وقـــد استخدم في التشبيه ألفاظ **القريب والبعيد والغريب والمقبول والمردود** وكلها من مصطلحات الصوفية.

كما نقل الصوفية من مصطلحات علم النحو لفظتا **النعت والصفة**.

أي لم يـــأخذ رجـــال القوم من البلاغة وحدها بل ومن علم النحو أيضًا، خاصـــة إذا ما عرفنا أن مصطلحات الوصل والفصل وغيرهما مما تشابه فيه رجال الطريق مع علماء اللغة لم تنشأ فعلاً إلا في القرن الرابع بعد أن دُوِّن علم البلاغة، وذاعت مصطلحاته.

ثالثا: المنطق والفلسفة

على رغم ما قلناه من بزوغ المصطلحات الصوفية من الكتاب والسنة، ومن اللغة العربية بصفة خاصة إلا أن رجال التصوف الذين أُغرموا بالفلسفة قد أدخلوا بعض المصطلحات ذات الصبغة والمضمون الفلسفيين:

كالفَهْوَانِيَّة وهي خطاب الحق بالمكافحة في عالم المثال.
وكالْهُوَ المراد منه الغيب الذاتي الذي لا يصح شهوده.

---

(١) الإيضاح ج٣: ٣٤٤.

وكـالحدِّ وهو الفصل بينه وبينك، لتعرف من أنت فتعرف أنه هو كي تلزم الأدب معه.

وكـالعموم والخصـوص والأول يُراد به الاشتراك في الصفات، والثاني يعني الانفراد وهو أحدية كل شيء.

ومنها **الهُوية** وهي الحقيقة العينية.

والدرة البيضاء وهي العقل الأول.

والزمردة وهي النفس المنبعثة عن الدرة البيضاء.

والْغُرَاب والمراد به الجسم الكلي الذي هو أول صورة قبل الهواء.

والعقـاب وهو الروح الإلهي الذي ينفخ الحق منه في الهياكل كلها؛ ليبعث فيها أرواحها المحركة والمسكنة.

والْوَرْقاء وتعني النفس التي بين الطبيعة والعقل والتي هي دون النفس الكلية أو الطبيعية. أو المراد بالورقاء النفس الجزئية في مقابل الطبيعة التي هي النفس الكلية.

والعـنقاء هي الهباء الذي ليس بموجود ولا معدوم، ولا يخفى على الباحثين صـلة هـذه الألفـاظ وشروحها بالمنطق والفلسفة؛ ولذا لم توجد إلا في أقوال ومؤلفات الذين مزجوا الروحية بالعقلية كابن عربي والجيلي.

سمات المصطلحات والحكم عليها

مـن الإنصاف أن نبين أن المصطلحات الصوفية رغم كل من قلناه فيها من الإشـادة بها، وما رأيناه من خضوعها للكتاب والسنة واللغة إلا أننا نلحظ بصفة جـادة أنهـا مـرت بأدوار تكوينية ثلاثة، لكل دور سماته وخصائصه ووضوحه وخفاؤه:

أمـا الـدور الأول: فقـد اسـتغرق القرنين الأولين واعتمدت فيه عملية الاصطلاح على الكتاب والسنة، واتسمت بالسهولة والوضوح.

وظل **الدور الثاني** الذي ابتدأ مع القرن الثالث محافظًا على مصطلحات الدور الأول لفظًا ومضمونًا وسلاسة، وإن بدأت فيه بوادر التكلف والغوص في الألفاظ وذلك كعين الجمع، وجمع الجمع، والاصطلام، والتيه، والطيش، والاحتراق، والدَّهَش، والعطش، والاقتهار، والمنازلة، والضرورة.

وقد استمر هذا الدور بما حمل من ألفاظ سهلة، وبما استحدث من مبهمات يضيف لاحقه إلى سابقه بصورة جدية حتى نهاية القرن الرابع الهجري، وبصورة أقل مع شعور قوي بالمذاقات حتى عصر الأقطاب وهو القرن السابع الهجري، وبصورة تقليدية بحتة فيما بعد ذلك إلى يومنا هذا.

وأما الدور الثالث فقد ساير الدور الثاني في النشأة **والإغراق في المصطلحات**، وفيه جمع رجاله بين كل ما قاله الصوفية في الدور الأول والثاني من ألفاظ معتدلة سهلة ومن ألفاظ عميقة وبين انتداب بعض **الألفاظ الفلسفية**؛ لتعمل في الحقل الصوفي الروحي، واتسمت مصطلحات هذا الدور بالمزج والإيغال في الخفاء وتكلف التجريد، والبعد بين المعنى الحسي والمجاز الروحي، وكما انتقلت مصطلحات الدور الثاني كما هي إلى عصر الدراويش بعد القرن السابع وبقيت إلى عصرنا نحن فإنَّ سجِّل المصطلحات الصوفية قد تردد في أروقة الدراويش المتفلسفين بعد القرن السابع أيضًا وما زلنا نسمعه من أفواه بعض المدعين وإن كانوا قلة جدًّا بالنسبة لمجموع الدراويش الذين يقلدون روح ولفظ رجل الدور الثاني.

على أني أقول: إن حجم رجال هذا الدور المشبع ببخار التفلسف قليل ونادر منذ أن نشأ على يد الحلاج في اللاهوت والناسوت والحلول إلى أن جاء إلى السهروردي المقتول حتى ابن عربي في الألفاظ التي رأيناها في المصدر الثالث للمصطلحات الصوفية، وابن الفارض، وجلال الدين الرومي وابن سبعين ونجم

الدين بن إسرائيل وغيرهم إلى محمد بن علي بن وفا من عصر الدراويش.

ولا شك أنه ما دامت أدوار التكوين مختلفة العصور والاتجاهات فإنَّه لابد أن ينطبع ذلك على السمات العامة للألفاظ الاصطلاحية ولمشاعر الذين ينطقون بها وهذا يحدونا إلى تفصيل السمات من ناحية الكثرة والشمول والسهولة والغموض والحكم على كل منها.

السمة الأولى: السعة والكثرة

إن أول علامة يلحظها الباحثون هي تلك الكثرة الهائلة من التعابير التي استعملها الصوفية في علمهم بقصد وإرادة، أو في حال غلبتهم ووجدهم بحيث إذا وازنَّا بين ما لدى رجال الطريق من ألفاظ وما لدى أي علم من العلوم الأخرى وجدنا التصوف من أوسعها وأكثرها استعمالاً للمصطلحات المختلفة، ولربما لم يكن هناك طريقة علمية أخرى لها ما للتصوف من السعة في الألفاظ المستعملة استعمالاً اصطلاحيًّا.

ويرجع السبب في ذلك إلى الكتاب والسنة اللذين ساقا كثيرًا منها، وإلى اللغة ومرونتها والثروة اللفظية التي تضمها كما بينا، وهذه أسباب عامة.

أما الأسباب الخاصة فتعود إلى قوة الشخصية التي امتاز بها الصوفية، وإلى سعة الأفق العلمي لدى أرباب السلوك، ولعل هذا السبب هو الذي حدا الدكتور زكي مبارك أن يقول: واختلافهم في الألفاظ والتعابير من دلائل الحيوية وقوة الشخصية[1]، كما ترجع تلك الوفرة بصفة رئيسية إلى الحالات النفسية والتجارب الرياضية، التي تقلب فيها السالكون، وإلى الأحوال التي تعرض لها أرباب الأذواق.

---

(١) د/ مبارك: التصوف الإسلامي ج١: ٧٩، وانظر د/ قاسم غني تاريخ التصوف في الإسلام: ٥، ٦.

وقد ترتب عليها جميعًا أنهم لا يستقرون كثيرًا على وضع نفسي ثابت، ويرون أنفسهم أحرارًا من الأشكال والخلق، وأحرارًا من العبارات والكلمات، وبالتالي فالصوفي طليق يسبح في أجواء الروحية حسبما يَمُنّ عليه ربه، لا يقف عند لفظ واحد في مواقف مختلفة ولا يهتم كثيرًا بالتحديدات التقليدية، وإنما ينتقل بين العبارات مشيرًا إلى سبحاته ومطالعاته، ومتخلصًا من سائر القيود التي تحد اختياره وانتقاءه للفظ؛ ولهذا وصفت المصطلحات الصوفية بالمرونة والسعة على عكس أي مصطلحات علمية أخرى فقد كانت ذات صبغة ثابتة بالنسبة إلى الزمان والمكان والأشخاص.

السمة الثانية: الشمول

وأعني بهذا الشمول أولاً أن هذه المصطلحات قد صاغها الصوفية من أشكال حسية متعددة ومن عناصر كونية مختلفة، أو من تراكيب معنوية عقلية متنوعة؛ بحيث شملت عناصر النبات والحيوان والطيور والأرض والأفلاك والزمان والمكان والجماد، ومع هذا كله فإنها حملت طابعًا روحية صرفًا حتى رق المحسوس عن حسه، وشف الكثيف عن ماديته، ولطف العقلي عن خيوطه النفسية، وبدت الأكثرية في عذوبة قلبية شفافة.

كما أعني بالشمول من ناحية ثانية أن هذه المصطلحات لما كانت تعبيرًا عن شعور رقراق متسامٍ وجب أن تكون جامعة لكل ما يدور في النفس من المعاني والمكاشفات، وأيضًا لما كانت تعبيرات عن تجربة سلوكية تبتدئ من الإنسان والكون صاعدة إلى الغيب وإلى الحق وجب أن تكون صادقة على كل جوانب التجربة ومراحلها، ومن هنا شملت النفس والأخلاق كأنواع المقامات، وكمصطلحات التزكية، والتخلية والمكابدة والمحاسبة والمجاهدة والتلاشي والمحو والمحق، كما شملت العاطفة والوجدان كالأنس والشوق، والود، والوجد، والقبض والبسط، والوقت، والخوف، والرجاء، والتقلب والتلون، والاضطراب.

وأيضًا فقد ذكرت ما يدل على علاقة السالك بربه كالاتصال، والجمع، والبقاء، والتجلي، والكشف والإثبات، وعين اليقين، وحق اليقين والشهود، والمحاضرة، والإلهام والتمكين، وكذلك جاء فيها ما يستخدم للتعبير عن علاقة المريد بالشيخ وعلاقة الشيخ بالمريدين، وبهذا كله كان الشمول نتيجة مباشرة للكثرة.

السمة الثالثة: السلاسة وإمكان الفهم

علينا أن نتحلى بشيء من الواقعية ونحن نتأمل هذه الكثرة الشاملة لمصطلحات القوم إذ لا يعقل والحال أنها من السعة والوفرة، ونتيجة خطط سلوكية مرسومة، أو قواعد تربوية محررة، أو أذواق قلبية ممنوحة أن تكون كل التعبيرات الجامعة لهذه الجوانب ذات صبغة واحدة من السهولة فقط؛ ولذا لا ضير أن نقرر الحقيقة كما هي فنقول: إن الأكثرية منها اتسم بقرب الفهم، ودُنُوّ المعنى، والبعد عن الاستهجان، والخلو من الغرابة.

ومرد ذلك إما إلى طبيعة الألفاظ ذاتها باعتبارها سلسة قريبة المأخذ، وإما إلى شعور أصحابها بالحاجة إلى شرحها وتفسيرها، وبيان المشكل منها خصوصًا في المصطلحات ذات اللفظة الصعبة أو التي تبعد المسافة فيها بين المعنى الحقيقي المنقول منه اللفظ وبين المعنى المجازي المنقول إليه، وكأنهم أدركوا على وجه يقيني أن بقاء اللفظ مبهم وغير واضح المراد منه من شأنه أن يوقع الكثير في الحيرة حينما يدرسونه.

وللحيرة في تطبيق الاصطلاح من الأثر على البحث العلمي ما للضباب على الملاحة، بل هي أكثرها خطرًا؛ لأن الناس قلما يحسون بوجودها[1] ومن هنا يلزم على أرباب كل فن أن يقدموا للقارئ تعريفًا بمصطلحات علمهم وتحديدًا لها

(١) د/ تمام حسان: مناهج البحث في اللغة: ٨.

حسبما يؤكد شوخارت[1] وهو الأمر الذي لم يفت على الصوفية، بل عمد أرباب الأقوال ابتداءً من القرن الثالث الهجري إلى شرح ما جاء في عباراتهم.

كما قام المؤلفون مثل أبي نصر السراج في كتابه اللمع، والكلاباذي في التعرف والمكي في قوت القلوب، وسعيد بن أبي الخير في مقاماته، والقشيري في الرسالة، والهجويري في كشف المحجوب بشرح وتحليل مصطلحات القوم.

وقد أفرد الغزالي بعض الرسائل لهذا الغرض كروضة الطالبين ووضع ابن عربي رسالة خاصة في شرح الألفاظ الاصطلاحية، وقلما نجد مؤلفًا صوفيًّا ذا بال إلا وتحدث عن هذه المصطلحات شرحاً وتحليلاً، وكان من نتيجة ذلك كله أن تقبلها العلماء من خارج الطريقة الصوفية، وتغنى بها الشعراء ممن لا يسلكون الطريق كقول أبي محمد بن عبد الله بن القاسم بن المظفر ذي الشعر الرائق على نمط الصوفية.

لمعت نارهم وقد عسس الليـ ـل وملَّ الحادي وحار الدليل
فتأملتها وفكري من البيـ ـن عليل ولحظ عيني كليل

ومنها:

جئت كي أصطلي فهل لي إلي نا ركم هذه الغداة سبيل
فأجابت شواهد الحال عنهم كل حد من دونها مغلول

ومنها:

كم أتاهم قوم على غرة منها ورامـوا أمرًا فعز الوصول
وقفوا شاخصين حتى إذا ما لاح للوصل غرة ومحول

(١) نفسه.

وبـــدت رايـــة الوفـــا بيد **الوجـــد** ونـــادى أهـــل **الحقـــائق** حولـــوا
أيـــن مـــن كـــان يدعيـــنا فهـــذا الـــيوم فـــيه صـــبغ **الدعاوى** يحول

ويقول:

منـــتهى الحـــظ مـــا تـــزود مـــنه الـــلحظ والمدركـــون ذاك قلـــيل
جاءهـــا مـــن عرفت يبغي اقتباسًا ولـــــه **البســـط** والمـــنى والسئول

وعلـــق أحد مشايخ الطريق على هذه القصيدة قائلاً: ما نظم في الطريق مثل هـــذه الموصولية[1]. وأنشد أيضًا إبراهيم بن أحمد أبو اليسر الجوزي (٣٥٣هـــ) لأبي منصور طاهر:

يـــا أخـــي يا عديل روحي ونفسي وَصِـــفّي مـــن بـــين أهلي وجنسي
وحشـــتي بالـــبعاد منك على حَسَبِ ســـروري بالقـــرب منك وأنسي[2]

وهكـــذا ســـرت المصـــطلحات الصوفية لرقتها وعذوبتها على ألسن غير الصـــوفية، وانتشـــرت بين شعراء القرن الرابع، ولولا ما امتازت به من السلاسة والجـــزالة، ووضوح المبنى ما دخلت إلى رحاب الشعر خاصة؛ لأنه لا يرد مورده إلا الألفاظ التي تفيض شفافية وتسيل عذوبة، وتقطر جمالاً وإلا المباني التي تجيش بالعاطفة وتمتلئ بالحس الرقيق.

ولا أحب في هذا الصدد أن يفهم البعض أن تعدد الشرح والتفاسير من بعض المشايخ للفظة الواحدة، أو أن خضوع المصطلح الواحد لأذواق الكثيرين، واختلافهم في معـــناه يـــؤدي إلى الغموض، بالعكس إنَّ تَوارُدَ الشروح على تعبير معين يكسبه خصوبة وسعة في المعنى، وهما من أهم خصائص ومميزات أي لفظ اصطلاحي.

---

(١) ابن خلكان: وفيات الأعيان ج٢: ٢٥٣ – ٢٥٤.
(٢) البغدادي تاريخ بغداد ج٦: ١٢.

علاوة على أن المشايخ وإن عبر كل منهم عن حاله في شرح المصطلح فإننا نشم من أريج إشاراتهم معنى جامعًا يزيل النقاب عن هذا اللفظ المتداول، وما أدل على صدق ما نقول من استعمال تلكم التعابير الروحية لدى الشعراء كما بينا آنفًا.

ودعونا الآن نقرر: أن هذه الكثرة مع الشمول والسهولة قد دللت على أصالة علم التصوف، وعلى قوة استقلاله عن العلوم الأخرى، وتمتعه بالذاتية والاعتبار الحر، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن الإسلام لا يمنع وضع الألفاظ الاصطلاحية الكثيرة؛ طالما أنها مفهومة وتخدم غرضًا علميًّا صحيحًا، كما أنه لا يحجر على اللفظ فيقصره عن الامتداد إلى معان متعددة ولا يحتم وجود لفظ واحد للمعنى الواحد بل يجوز أن يكون للمعنى المعين عدة ألفاظ تعبر عنه وتفيد حقيقته.

فنرى أن القصص القرآني تكرر في عدة مناسبات بصيغ وفواصل متنوعة لإبراز قوة التصوير للتأثير على السامع، وأيضًا فقد وضع القرآن والحديث بإزاء كل فريضة لفظًا اصطلاحيًّا يناسب تلك الفرضية؛ حيث ساقا لفظة أقم وإقامة في جانب الصلاة الآيات: [١١٤، الإسراء: ٧٨، الحج: ٧٨]، ولفظة أتى وإيتاء مع الزكاة [الروم: ٣٩، الحج: ٧٨ أيضًا] ولفظ كتب في جانب الصوم [البقرة: ١٨٣] ولفظة أذّن، إزاء فريضة الحج [الحج: ٢٧].

ولا شك أن الله يريد منا على وجه الإلزام أن نفعل هذه الأركان الأربعة ولكنه نَوَّع في التعابير للمناسبة الجليلة بين اللفظ وأسرار الفريضة فكل سر فرضي له لفظ اصطلاحي، وهذا مثال؛ لتعدد المعاني ذات الاشتراك في الوجه مع تعدد المصطلحات.

وقد يكون المعنى واحدًا لكن القرآن يحدثنا عنه بعبارات كثيرة ليشير إلى وجوه المعنى واعتباراته كالآيات التي نزلت على رسول الله فمرة يسميها الله بالكتاب[البقرة: ٢] ومرة يسميها بالفرقان[الفرقان: ١] وثالثة يسميها بالقرآن[الأنعام: ١٩] ورابعة بالنور[النساء: ١٧٤] وخامسة بالروح[الشورى: ٥٢].

وليس هذا فقط بل قد تكون هناك لفظة واحدة تستخدم في عدة أغراض ككلمة النور فإنها تستعمل بمعنى الإيمان المقابل للظلمات بمعنى الكفر [البقرة: ٢٥٧] وبمعنى نور الله [النور: ٣٥] وبمعنى الهداية الخاصة [النور: ٤٠]، واستعملت بمعنى الضوء الحقيقي [الأنعام: ١].

وهذا التنويع في الألفاظ مع المعاني يدل على صحة ما ذهب إليه الصوفية في حسن انتقاء المصطلحات واختيارها، وتوجيهها إلى المعاني المتعددة. هذا بالإضافة إلى ما ذكرناه من أدلة لكل مصطلح على حدة حينما تحدثنا عن مصادر المصطلحات، الأمر الذي يجعلنا نؤكد مستريحين على أن علم التصوف من هذا الجانب من أوثق العلوم صلة بالإسلام وروحه.

السمة الرابعة: غموض البعض وبعده

ومع هذا الاتساق والسهولة ومع أن معظمها نبع من الكتاب والسنة نصًّا أو مقتضى، أو دل على جوازه تعدد التعابير القرآنية إلا أنه يجب التنبيه على أن بعض المصطلحات التي استحدثت في القرن الثالث و الرابع تشكل مع المنقولة عن الفلسفة تكلفًا في العلم وصعوبة في مادته بما لا يصح التغاضي عنه أو السكوت عليه؛ لأن من طبيعتنا أن نشيد بما يقره الكتاب والسنة ونغض الطرف عما لا يقرانه.

ولو أنه بمكنتنا أن ندافع عن رجال الطريق ممن صعبوا بعض التعابير بحجة أن

بعض ألفاظ القرآن مثل كلمة **كُبَّارا** وبعض ألفاظ الحديث مثل كلمة **مخموم القلب** قد جهلها الصحابة وسألوا عنها مستفسرين، فلا حرج.

والحال كذلك أن ترد بعض عبارات أو مصطلحات الصوفية تحتاج إلى طول أناة في الفهم، ولا مانع من أن تكون بين سجل علم التصوف؛ طالما أنه لا يستحيل فهمها، وما دام أربابها خففوا مؤنة البحث عن معناها فقاموا بتفسيرها وشرحها.

ونقول بعد ذلك: إن المصطلحات ذات الصبغة الفلسفية لا توجد إلا عند الصوفية الذين مزجوا الحلو بالعلقم و لم تدخل إلى الردهات الروحية العليلة، وأهل المزج قلة إذا قيسوا بأهل الصفو، والحكم على النادر ظلم للأغلبية ، فالأولى أن نعتبر مصطلحات هؤلاء نشازًا عن الألفاظ المنسجمة التي نظمها رجال التصوف السني، ونلوي رءوسنا عن النظر إليها والاهتمام بها.

والحق أنه مع جواز هذا الدفاع وسلامته إلا أننا نرى ألفاظ القرآن بصفة عامة قد اتسمت بالوضوح مع الإعجاز، وطبعت ألفاظ السنة بطابع السهولة والبعد عن الخفاء، وحثت على التيسير كما هو نص القرآن في قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ﴾ [القمر: ١٧] وأمر الله النبي أن يعلم أن لا يتكلف فقال: ﴿ قُلْ مَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُتَكَلِّفِينَ ﴾ [ص: ٨٦] وروى عبد الله بن مسعود عن رسول الله أنه قال: «**ألا هلك المتنطعون، ألا هلك المتنطعون، ألا هلك المتنطعون**».

لهذه الأدلة كان ينبغي -ومازال الأمر كذلك -على الصوفية وعلى كل مسلم أو مفكر إسلامي أن يراعي الآداب التي سنها الإسلام في الحفاظ على سهولة التعبير، وعدم الإيغال والتشدد في العبارات بغية إيصال النفع وحدوث

الفهـــم، ولا بأس بنا أن نسوق النص التالي للجاحظ مع طولـــه لأهميته الشديدة إزاء ما نحن فيه.

يقـــول: مـــتى شاكل –أبقاك الله– ذلك اللفظ معناه، وأعرب عن فحواه، وكان لتلك الحال وفقًا؛ ولذلك القدر لفقًا، وخرج من سماجة الاستكراه، وسلم من فساد التكلف كان قمينا بحسن الموقع وبانتفاع المستمع، وأجدر أن يمنع جانبه مـــن تـــناول الطاعنين، ويحمي عرضه من اعتراض العيابين، ولا تزال القلوب به معمورة، والصدور مأهولة.

ومـــتى كان اللفظ أيضًا كريمًا في نفسه متخيرًا في جنسه، وكان سليمًا من الفضـــول، بريئًا من التعقيد حبب إلى النفوس واتصل بالأذهان، والتحم بالعقول، وهشت إليه الأسماع وارتاحت لـــه القلوب، وخفَّ على ألسن الرواة، وشاع في الآفـــاق ذكره، وعظم في الناس خطره وصار ذلك مادة للعالم الرئيسي ورياضة للمتعلم الرّيض[1].

ويقـــول يحيى بن معاذ الرازي الصوفي المتوفى (٢٥٨هـــ): إن أحسن شيء كـــلام صحيح من لسان رجل رقيق[2] وأيضًا فإن الكلام الحسن حسن، وأحسن مـــن الكـــلام معناه، وأحسن من معناه استعماله، وأحسن من استعمالـــه ثوابه، وأحسن من ثوابه الرضا لمن يعمل به[3].

ولـــتلكُم الأســـباب والعلل المفيدة مع اللفظ الحسن، وللأضرار الناشئة من التعقـــيد هاجم الفخر الرازي وابن قيم الجوزية التكلف في الدين، والغموض في

---

(١) الجاحظ: البيان والتبيين ج٢: ٦.

(٢) نفسه.

(٣) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ج١٤: ٢٠٩.

الألفاظ الاصطلاحية ودعوا إلى السلاسة والرقة والسهولة وانتقاء اللفظ الواضح؛ لكي يعم النفع خصوصًا فيما يتصل بالدين[1] وبينا أن المصطلحات الصوفية لا مشاحة فيها ما لم تتضمن مفسدة، أو تحمل صور الاستشباع واستندا في ذلك إلى الآية السابقة، وإلى نص لابن مسعود وإلى أقوال الصحابة التي خلت من التشدد والخفاء، ومن الواضح جدًّا أنهما صبَّا هجومهما على بعض المصطلحات الغامضة لا على جميعها، وعلى بعض المتأخرين الذين مزجوا التصوف بالفلسفة لا على المتقدمين الذين أخلصوا دينهم لله رب العالمين.

(١) الفخر الرزاي في التفسير ج٧: ١٥٣، ومدارج السالكين ج٣: ٣٠٦، ٤٣٤، ٤٣٦، وانظر في ذلك أيضًا (البخاري تفسير سورة ص ج٦: ١٥٦ ومسلم ١٣١/٨ وتفسير ابن كثير ج٦: ٧٣ وأبي السعود ج٧ هامش تفسير الرازي ٥١١ وتفسير القرطبي ٥٦٧٥.

المبحث الثاني

أسلوب اللطائف الصوفية

نود الآن أن نلقي بعض الأضواء على اللغة التي عبر بها الصوفية عن أذواقهم ومواجيدهم، وعما يحسون به في عمق نفوسهم، وعما يمكن أن يَعِنَّ لهم من كشوف ومشاهدات فاصلين بين الصيغة التي استعملوها وبين المصطلح، على عكس ما فعله الدكتور قاسم غني والدكتور زكي مبارك اللذان خلطا بينهما، والحق يقال: إن الأسلوب مصطلح بمعنى وغير مصطلح بمعان:

أما أنه مصطلح فلأن اللغة المستعملة في أي علم من العلوم عامة وفي التصوف خاصة لها طابع متميز، وخصائص محددة، كما هو الحال عند رجال القوم؛ حيث يعمدون إلى الرقائق والأسلوب الخفي الصعب ويستخدمون الرموز الاسمية والفعلية والحرفية والعددية للدلالة على معان روحية، ومن هنا فإن الأسلوب لا بد أن يكون بخصائصه المستقلة اصطلاحًا عامًّا في جملته فإذا حكمنا عليه بأنه مصطلح فقد راعينا هذا الجانب ذا الطابع المتميز.

وأما أنه غير المصطلحات فلأن المصطلح كلفظ مفرد لا قيمة له إلا إذا احتوى معنى وعبرت عنه لغة بصيغة ما، وهو لا يؤدي ثماره إلا إذا كان داخل إطار لفظي ذي سمات واضحة بالنسبة لكل علم بمعنى أن الأسلوب يشبه الهيولي السيالة التي تحمل بين ثناياها المصطلحات أو الصور.

وأيضًا فإن دراسة الأسلوب بعيدًا عن الألفاظ الاصطلاحية يجعلنا أقدر على تحديد ألوانه واتجاهاته لا سيما إذا كانت اللغة غير عادية، وألفاظها لا تدل على معانيها دلالة مباشرة، ويكثر فيها استعمال الرمز بكل أشكاله كهذا الذي نجده في الأسلوب الصوفي.

التعبير استجابة حيوية

الكائن الحي يعبر عن إحساسه بما يتناسب مع طبيعته ومع المؤثرات الخارجية من حوله، وهذا التعبير يختلف من كائن إلى كائن، والإنسان من أرقى الكائنات التي تستطيع التعبير عن انفعالاتها بأنواع شتى.

منها **اللاإرادي** أو الفطري أو الطبعي، وهو شامل لجميع الأصوات والحركات غير المقصودة، والمصاحبة لمختلف الانفعالات السارة والأليمة كالصراخ والبكاء، وتفتح الأسارير، وانقباضها، وغيرها من الأمور التي تعبر عن قيام حالة وجدانية خاصة بالشخص الصادرة عنه[1] والتي نشأت من مؤثرات حسية أو شعورية أو تذكارية.

ومنها ما هو **إرادي وضعي**، وفيه يعمد الإنسان إلى إصدار إشارة أو صوت أو لفظ ليعبر به عن مكنون نفسه وعن المعاني التي تجول في خاطره حبًّا في التنفيس أو رغبة في إيقاف الغير على ما عنده[2].

وقد اصطلح على تسمية الأصوات المركبة باللغة ويعرفونها بأنها حدوث الموضوعات اللغوية ليعبر بها عما في الضمير، وهي أفيد من الإشارة والمثال وأيسر، وهي الألفاظ الدالة على المعاني[3].

ومعنى الوضع المذكور في التعريف هو جعل اللفظ دليلاً على المعنى[4] المراد، ولا يقصد ابن السبكي والإمام الرازي من تلك الدلالة إلى الوضعية الحاملة على

---

(١) د/ علي عبد الواحد: نشأة اللغة عند الإنسان والطفل: ١٣٠٧.

(٢) نفسه.

(٣) السبكي: جامع الجوامع، وشرحه للجلال المحلي وحاشية البناني على شرح الجلال ج١: ١٤٠ – ١٤٨.

(٤) نفس المراجع السابقة.

المعنى، أو الكافية لتوضيحه دون المطابقية، أو الذاتية أو المناسبية الرامية إلى تناسب اللفظ مع المعنى؛ لأنه لو كانت ذاتية ما اختلفت الألفاظ باختلاف الأمم، ولا اهتدى كل إنسان إلى كل لغة، وهذا بَيِّن البطلان، أما المعنى الموضوع له اللفظ فيرى والد ابن السبكي أنه معنى من حيث هو بلا تقييد بكونه ذهنيًّا أو في الخارج، على حين يشترط صاحب جامع الجوامع أن يكون في الخارج، ويحدده الرازي بكونه ذهنيًّا، والحق مع والد ابن السبكي؛ لأن الألفاظ اللغوية وضعت أصلاً لتدل على المعاني الكامنة في رءوسنا أو التي تطرأ من حولنا بشرط أن يكون المعنى قد استدعى لفظًا في كل من الحالتين بحيث يصح أن نقول: ليس لكل معنى لفظ بل كل معنى محتاج إلى اللفظ[1].

وهذه الألفاظ اللغوية الدالة على المعاني يذهب الأشاعرة إلى أنها توقيفية ويتجه المعتزلة إلى أنها اصطلاحية والتوقيف هنا ينصرف إلى ما وقفنا عليه وما نقل لنا فقط، والاصطلاح يعني عدم قصر اللغة على المأثور فحسب بل يجوز الوضع اللفظي للمعنى كلما عنت الحاجة أمام الناطقين بالعربية مثلاً في كل زمان.

وفي رأيي أن الخلاف بينهما لفظي لا حقيقي لاتفاقهما على جواز إدخال ألفاظ غير عربية، وعلى جواز التسمية للأشياء التي تحتاج إلى علم، ولكنهما مع هذا يقررون أن اللفظ الأجنبي معروف على أنه دخيل وبالتالي لم يذب بين الألفاظ العربية ذوبانًا يفقده مصدره الوارد منه، والأسماء المستحدثة لا بد أن تكون خاضعة لقواعد اللغة العربية.

ومن هذا الاتفاق جاز لنا أن نقرر أن الاختلاف ليس حقيقيًّا وإنما هو لفظي فقد؛ لأن الأشاعرة نظروا إلى أصول اللغة وكونها حكمًا على كل من يجدُّ والمعتزلة نظروا إلى الفروع وما يدخل من مستحدثات فحكموا بأنها اصطلاحية

(١) نفس المراجع السابقة.

لكونهـــا تســـمح بالاشتقاق والإدخال، فلما اتفقوا على أن قواعد اللغة وأصولها حاكمة على كل المشتقات ومحددة للدخيل كان هذا المعنى جامعًا للفرقتين.

ولمـــا اخـــتلفوا في الـــنظر إلى الموضوعات والمدخولات فقال الأشاعرة هي مردودة إلى أصولها فالعبرة بالأصل وقال المعتزلة إنها اصطلاح، كان الخلاف بهذه الحالة مجرد خلاف لفظي للاتفاق على الأصل.

والتعـــبير عـــن وجـــدان الإنسان بالألفاظ شامل للحسي والمعنوي بخلاف الإشارة والمثال فلا بد أن يكونا حسيين، كما أن الألفاظ شاملة للحقيقة اللغوية، وللمجاز الشرعي والعرفي.

صور التعبير عند القوم

إن الناظر في عبارات المشايخ والمؤلفات التي قام بوضعها بعضهم، وما خلفوه لـــنا من أشعار يدرك من أول وهلة أن الصوفية قد تطرقوا إلى كل أنواع التعبير ســـواء أكـــان فطريًا لا إراديًا أم كان إراديًا باللفظ الحقيقي أو بالمجاز أو بالمثل والإشـــارة والرمز، ونستطيع بسهولة أن نتبين صورًا ثلاثة أو طرقًا ثلاثة لرجال الطريق في التعبير عما يذوقون:

الصورة الأولى: عجز اللفظ عن الدلالة على الذوق

الذي يتضح أمامنا أن لطلاب الحقائق أحوالاً تؤثر على مشاعرهم وتستولي عـــلى إحساســـهم، وكل حال يطبع صاحبه بطابع وجداني يتناسب قوة وضعفًا ورقـــة ولطفًـــا مع درجة الحال ولطافته؛ ولذا فإنه عندما يكون الصوفي غارقًا في عـــنفوان وجده، أو سكرات حبه، أو جذبات شهوده واصطلام مكاشفاته فأكثر ما يصير في حالة الغلبة أو المحق.

وإذا غلبـــت علـــيه الواردات فقد لا يستطيع معها انتقاء اللفظ، ولا يتخير

العبارة أو الإشارة؛ لأن هذا العبد قد استولى عليه كشفه، وجمعه قربه، وأصبحت كل قواه مركزة في الوارد الذي طرقها والذي أطاش بذاتها، وأفقدها وسيلة للتعبير التقليدية، وفي ذلك يقول أبو العباس بن عطاء الآدمي.

إذا ما وجود الناس فات علومهم فعلمي لوجدي صاحب وقرين[1]

أي إن الوجود شيء وطريقة تحصيل العلم شيء آخر، والوجود الذاتي يباين قوى تحصيل العلم مباينة ليست من كل الوجوه، وبمقتضى هذا التفاوت بين الوجود والمعلومات ينفصل الشعور عن موضوع الإدراك انفصالاً يحقق للعالم الشعور بعلمه والتعبير عنه، وهذا في حالة الإنسان العادي والإدراك التقليدي، أما في حالة الوجد فالوجود والشعور والعلم والموضوع شيء واحد، والكل حالة واحدة سيطر عليها بارق الكشف وَوَحَّدهَا خاطر الحق، وفيها تعجز قوة التعبير عن تدبيج اللفظ والعبارة الحقيقية أو المجازية.

وبالتالي فإن الصوفي هنا إما أن يعبر عما يدور في أعماقه تعبيرًا لا إراديًّا كالاضطراب والغشية والهيام والبكاء والصراخ المقصود على مجرد الصوت المزعج، وإما أن يصمت لا يستطيع تعبيرًا ونحسبه في الظاهر جامدًا، وهو يمر ويتغير في الباطن مر السحاب على حد تعبير بعضهم، وإذا ما عادوا من غيبتهم وفاقوا من وجدهم أخبرونا أن التعبير عن هذه الدرجات والمقامات كما هو حقه غير ممكن؛ لأن العبارات إنما وضعت للمعاني التي وصل إليها فهم أهل اللغات، وأما المعاني التي لا يصل إليها إلا غائب عن ذاته فضلاً عن بدنه فليس يمكن أن يوضع لها ألفاظ فضلاً عن أن يعبر عنها بألفاظ[2].

وقد بين لنا عبد الله بن محمد الخراز وأبو محمد المرتعش النيسابوري، وأبو

---

(١) طبقات السلمي: ٦٣.

(٢) حاجي خليفة: كشف الظنون ج١: ٢٨٩.

علي الروزباري الأسباب التي من أجلها استعصت المعاني الصوفية على اللفظ والإشارة، فأرجعوها إلى رقة اللطائف ودقتها، وجعل أولهم العبارة للعلماء، والإشارة للحكماء واللطائف للشيوخ والسادة، وهي فوق كل لفظ ومثال وإشارة، بينما يرى الثالث سببًا آخر أن اللفظ والإشارة لا يخلوان من العلل، والعلل بعيدة عن عين الحقائق وأيضًا فإن أي تعبير مكشوف والمعاني مستورة، لذا لا بد من الكتمان، وأن ننشد مع النيسابوري:

سري وسرك لم يعلم به أحد إلا الجليل ولم ينطق به نطق[1]

وأن نوقن مع السهروردي أن المواهب الربانية والمنح الحقانية استعصت بكنهها على الإشارة، وطفحت على العبارة، وقادت الأرواح بدلالة التشاءم والائتلاف، وكرعت حقائقها من بحر الألطاف[2] وفوق هذا فإن أي إشارة أو عبارة يستجلبها السالك بعد مرور الحال، أو تغيره لا تَمثّل تلك الشعورية التي كان عليها هذا الصوفي ما دام حاله في تغير واضطراب مستمر، أو ما دام العرض لا يبقى على حالة واحدة في زمانين أو ما دام شعوره كنهر متدفق تختلف القطرة السابقة عن اللاحقة، فإن أي تعبير إذا لم يأت في نفس الحال فهو لا يصوره تصويرًا صحيحًا، ولا يقترب من معناه اقترابًا يفيدنا في الوقوف على الحالة النفسية التي كان عليها الصوفي آنذاك.

وسبق أن أشرنا إلى قوله ﷺ حينما خرج يومًا على أصحابه **لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلاً ولبكيتم كثيرًا** ولم يفصح لهم الرسول عن مدى العلم الذي يعلمه والذي يورث البكاء الكثير ولو كان من العلوم التي يجب تبليغها لبلّغها، وجاء في خبر آخر أنه قال لأنس «**اكتم علي سري**»، وحاولت أم أنس معرفته

---

(١) السلمي: الطبقات: ٦٩، ٨٧، ٨٦، ١٢٢.

(٢) عوارف المعارف: ٤٤.

فلم يقبل الابن أن يخبر أمّه وفاءً بعهد رسول الله.

وعلّم النبي صلوات الله عليه كلاً من حذيفة وعَلِيّ من علوم الأسرار، وأمرهم أن يكتموه وأن يصونوه، وفي هذا ما يدل على جواز كتمان علوم الأسرار إذا كانت لا تتصل بالتشريع ولا بالعلوم التي تتطلب عملاً، وتقتضي استجابة تطبيقية.

وعلاوة على ذلك فإن العبد إذا عجز عن التعبير عما يدور في نفسه، أو دقت عليه المسألة فإن أحدًا لا يلومنه على الإسرار خاصة إذا لم تكن هذه الخواطر من العلوم التي أمر العلماء بإظهارها.

الصورة الثانية: العبارة الإرادية وخصائصها

إذا قلنا في الصورة الأولى:

إن الصوفية كانوا في وضع نفسي لا يقدرون معه على التعبير الإرادي لغلبة الحال أو لكونهم في حال التلوين فإننا نراهم هنا وفي هذه الصورة أكثر تثبتًا وتمكينًا؛ ولذا فهم يعبرون عن أحوالهم تعبيرًا إراديًّا مقصودًا ومحددًا له غايته، وقد ابتكروا لأنفسهم أسلوبًا علميًّا في التأليف أودعوه بطون مصنفاتهم، ومنه ومن عبارات الشيوخ تكونت الثروة الحقيقية التي خلفها هؤلاء الصوفية، والتي مازلنا نشم نسمات أرواحهم وأذواقهم من بين رياضها وأزهارها.

ولا يخفى على كل ذي لب أن هذه الصور التعبيرية المرادة إنما صدرت من أصحابها لكونهم أرسخ قدمًا من غيرهم في فهم أذواق هذا العلم؛ ولأنهم استشعروا الحاجة الماسة في أن يبرزوا علمهم، وأن يظهروا أحوالهم في صورة تدوينية ليتذوقها من بعدهم، وليقف على حقائقهم من يبتغي ذلك.

كما لا يخفى كذلك أن صياغة العبارات الإرادية الدالة على المعاني الروحية عمل من صميم النشاط العقلي الذي يقوم به للترجمة عما دار في القلب، وعما ذاقته الروح.

ويمكن أن نطلق على التصوف إزاء هذه الصورة التعبيرية التي يقصد فيها المؤلف أو القائل الصوفي من وراء بسط العبارة أن يُحسَنَ فهم العلم، ويَعْذُب عند السامع معناه أنه علم نظري من هذه الناحية لاحتياجه إلى الإدراك والنظر اللذين يقومان بانتقاء العبارة وترتيبها على وجه مقبول وحسن.

وقبل أن نتحدث عن خصائص هذه الصورة التعبيرية نود أن نلقي نظرة على الحياة الأدبية العامة وزمانها ومكانها، فنرى أنه في النصف الثاني من القرن الثاني وفي البصرة على وجه خاص بدأت الأساليب البدوية الخشنة تفسح المجال للعبارات اللينة؛ نظرًا للامتزاج الذي حدث بين الشعوب المختلفة في الثقافة تحت لواء الدولة الإسلامية الناشئة، ومال الأدباء والشعراء إلى تقديم المعاني الرقيقة والعبارات والأخيلة الجميلة، ونبع في الناس حُبٌّ إلى الطرائف المستحدثة، وتقرير للَّفظ الحسن، وللصور البديعية التي تخالف المألوف، وكثر التصرف وانتشر التشبيه الجيد؛ حتى جيء بمعان ما خطرت على بال جاهلي ولا مخضرم[1].

وشملت الأساليب ما جَدّ في المجتمع من نواحٍ متنوعة ومختلفة، وكانت البصرة مسرحًا لهذه النهضة الأدبية كما هي مكان للتطور الصوفي، ففيها نشأ بشار: بن برد المتوفى (١٦٨هـ)، وأبو نواس المتوفى (١٩٥هـ)، وهما من عمد تطوير الأدب، ومن الذين عمدوا إلى اللطائف والإشارات والأخيلة والمحسنات؛ حتى قيل لبشار بم فقت أهل عصرك؟ قال: لأني لم أقبل كل ما تورده عَلَيّ قريحتي، ويناجيني به طبعي ويبعث به فكري، بل نظرت إلى مغارس الفطن ومعادن

(١) آدم متز: الحضارة العربية ج١: ٣٣٢ – ٣٣٣، ٣٥٧ – ٣٥٨، ٣٥٩ – ٣٧٣، ٣٦١.

الحقـــائق ولطـــائف التشبيهات فسرت إليها بفكر جيد وغريزة قوية، فأحكمت سبرها، وانتقيت حرها، وكشفت عن حقائقها واحترزت عن متكلفها[1].

وعـــلى هذا النحو سار أدباء وشعراء القرنين الثالث والرابع، وأما عن طبيعة هـــذه الحـــياة الأدبـــية فقد اهتم رجالها باستخراج أعمق ما في بطن الأشياء من أسرار، وبالكشف عن أدق حكمها سواء منها ما يتصل بنفس الإنسان وذاته أم مـــا يتصل بما حولـــه، وتعشق أرباب العقول والعواطف وصف الأشياء جميعها وصفًا دقيقًا خاصةً ما يتصل بالأخلاق وبيان محمودها ومرذولها[2].

وتمثلـــت مظاهر هذا النشاط العقلي والعاطفي في المقالة والعبارة والقصيدة. كمـــا أود أن أقول أنه في نفس القرنين الثالث والرابع بدأت الترجمة، وانتشرت المصـــطلحات والأساليب الفلسفية وذاعت وكان لكل هذا أثره على الأساليب الصوفية التي نُعَنى الآن بالحديث عن طبيعتها وخصائصها.

وبالـــنظر في هذا الجو العام الذي ساد بداية تطور التصوف وما فيه من جمال العبارة، ورقة الأسلوب، وفيما قالـــه بشار هو يعلل جودة إنتاجه خاصة ما يتعلق بكلمات الحقائق واللطائف والكشف، وفي المكان الذي نبع منه التسامي الأدبي، والـــرقي التعـــبيري، وفيما جاء على لسان الصوفية من عبارات أدبية ذات صبغة روحـــية نجـــد أن أقـــوال المشايخ في كثير من الأحيان كانت تأخذ اللب وتبهر السامع؛ لحسنها ودقتها، وكم من العبارات رقت وشفت لفظًا ومعنى؛ حتى بدت آية من آيات الإتقان والإبداع.

كمـــا أن لغة التأليف وفَّتْ بمقصودها من غير تعقيد ولا خلط ولا تكلف،

---

(١) نفسه.

(٢) نفسه.

هـذا إذا استثنينا بعض الغموض والتأثر بالأسلوب الفلسفي لدى الحلاج وعند الغزالي في بعض كتبه كالمشكاة والرسالة اللدنية، وعند السهروردي المقتول، ومن جاء بعد ذلك كابن عربي ومحمد بن علي الوفائي.

وليس بمستبعد أن يكون زهاد البصرة وخاصة الحسن البصري الذي امتاز بجمال الأسلوب والعبارة، وباكورة المتصوفة هناك، وما أحدثوه من مقالات لينة ورقيقة، واستعمالات رفيعة نمت عن رقة المشاعر والحس هم الذين هيَّئوا الجو الأدبي للانتقال من القديم إلى الجديد، وهم الذين حلقت أرواحهم في أجواء البصرة فعادت بنسائم الأساليب ولطيف العبارات وحسن المعنى، ونبل الغاية.

وانعكس ذلك على الشعراء كبشار وأبي نواس، ولقد اعترف بهذه الحقيقة فيليب حتى فقال: والحق أن أعلى ما ارتفع إليه الشعر والنثر في الإسلام سواء في ذلك اللغة العربية واللغة الفارسية واللغة التركية، في الأجواء الروحية كان على أجنحة الصوفية[1].

نضيف إلى ذلك امتزاج الثقافات المتباينة وقوة دفعها، وإنما كان للتصوف دور كبير في تطوير الأساليب وترقيق الحياة الأدبية؛ لأن هذا التقدم إنما يحدث عندما تجيش العاطفة، ويسمو الخيال، ويلطف اللفظ وتجمل المحسنات، وهذا كله يمكن أن يتحقق في ظل التسامي الروحي والنقاء القلبي، والصفاء النفسي الذي عمد إليه الصوفية من وراء سلوكهم ومجاهداتهم وعباداتهم، بل إن شفافية الأسلوب تصحب التصفية عند الصوفية أكثر منها عند تأمل الشعراء.

وأيضًا لا ريب في أن الخيال مع الحب الروحي أسمى منه مع الحُب الحسي، وأن رقة اللفظ عند ذوق المعاني الروحية الأعمق تجردًا أشف منها عند المعاني

---

(١) حتى: الإسلام منهج حياة: ١٤٠.

العقلية، وتأمل الجمال الإلهي يعود على صاحبه بثمار أعذب من تلك التي يأتي بها الجمال الحسي، تلكم الاعتبارات التي تجعل الحركة الروحية عاملاً فعّالاً وقويًّا في دفع الحياة الأدبية الخاصة والراقية والرفيعة على عكس ما يقوله آدم متز الذي اتهم أدب الصوفية وأسلوبهم بالشعبية، وقرر أنهم أثروا في الأوساط الجماهيرية أكثر مما أثروا في الأوساط الأدبية الخاصة، والرد عندنا من وجهين:

أولهما وأبسطهما أن التصوف بلغته ولطائفه هو علم الخاصة بل وخاصة الخاصة، وإشاراته وألغازه وعباراته تدق على كثير من الأفهام ويقف الناقد أمامها طويلاً.

وثانيهما أن آدم متز لم يتحر الدقة في الزمن الذي حكم عليه بحكمه السابق، إذ إن رأيه ذاك لا يصور الحياة الصوفية ولا الأسلوب الصوفي طوال القرنين الثالث والرابع وما بعدهما إنما يمكن أن يصور أسلوب الدراويش في أيامنا هذه وابتداءً من عصر الانحطاط الأدبي.

هذا ما كان عن خصائص الأسلوب واللغة التي استعملها الصوفية للتعبير عن أحوالهم، أما فنون هذه اللغات والموضوعات التي تناولها رجال القوم فإنه قد صورت الحياة النفسية تصويرًا بارعًا دقيقًا، وتحدثت عن أمراض القلب وعلله وحجبه، وجالت في ميادين التوحيد والواحدية والأحدية والتفريد، ونقلت إلينا كثيرًا من المكاشفات والمطالعات، ورسمت الطريق للسالكين وبين وِهَادَه ونجاده، وأفاضت في أسرار التنزيل ومعاني السنة، وكشفت عن الكثير مما يدور في المجتمع كشفًا يتسم بروح النقد والمصارحة والوضوح والرغبة في الاصطلاح.

وأشاد أدباء الصوفية بالأبطال المجاهدين في ميدان العدو والنفس، وبأهل الشجاعة والحماسة والفتوة من الجنود العاملين في ساحة القتال وساحات الطاعة

والعبادة والانتصار على النفس والشيطان.

وأمـــا طبيعة علاج هذه المسائل فقد امتازت عند الصوفية بالتحقيق والتدقيق والنظر إلى البواطن، والقصد إلى الغاية في الأمور الدينية والنفسية التي عالجوها[1] كما يقول الدكتور عزام.

ولا يخفى علينا أن جمال الأسلوب، وحسن انتقاء اللفظ، وجودة التعبير أمور دعـــت إليها السنة، وهي داخلة في القول الخيّر الذي حث عليه الرسول صلوات اللـــه عليه، وكان النبي يتخير اللفظ جمالاً وتناسبًا وينطق به مرتبًا بحيث: لو عده العادون لأحصوه.

والأســـلوب الواضـــح والرقيق يدخل تحت الحث على الدعوة ﴿ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ﴾ [النحل: ١٢٥] وتحـــت قولـــه سبحانه: ﴿ وَقُل لَّهُمْ فِيٓ أَنفُسِهِمْ قَوْلًۢا بَلِيغًا ﴾ [النساء: ٦٣].

وبالاستدلال الوجيز نرى أن الإسلام أمر بالتفكر والتأمل، ثم دعا إلى تحسين اللفظ وتجميله، وإلى حسن إلقائه كما هو وارد كلـــه في باب أدب الحديث مع السنة، ومن ينظر في أقوال العرب قبل الإسلام وأقوالهم بعده يدرك الفرق الكبير في اللفظ والصيغة، والمعنى، وذلك لتأثير الأسلوب القرآني وجوامع الكلم للنبي في ترقـــيق اللفظ والتسامي بالمعنى عند الصحابة، وللصفاء النفسي والارتقاء الروحي الذي صاروا إليه.

وأيضًا فإن التعبير في مثل هذه الحالات يكون في حالة الاطمئنان والتمكين، ويقصـــد بـــه تفهيم السامع لأمور تتصل بنفعه، وتعود عليه بالخير علمًا وعملاً،

---

(١) عزام: التصوف وفريد الدين العطار: ٦٧.

وغالبًا ما يتصل بالعلم الظاهر، وبالأسرار التي يحتاجها المسلم، ومن هنا فإن الرسول قد عبر عن أشد حالات الوحي رقة وسموًا، وهذا الطريق هو المتبع عند الأنبياء والعلماء والأولياء والمتمكنين.

الصورة الثالثة: التعبير الإشاري الإرادي

وهناك تعبير إرادي آخر يسمى بالرمز أو الإشارة، وهما في اللغة بمعنى الإيماء إلى المعنى بدل التصريح به، ولا يستعمل كل منهما إلا حسيًّا أي بلفظ محسوس، ويتعدى بإلى فيما نحن بصدده، وبعلى بمعنى أمره وبين له وجه المصلحة ودله على الصواب، ونقول: رَمُز أي ثَقُل، وناقة تَرمُز أي لا تكاد تمشي من ثقلها، ورجل يَرمُز أي لا يكاد يبين لفرط تكتمه وإسراره، ونقول: رَمَز بمعنى أشار وأومأ عندما يكون الرمز سهلاً[1].

والرمز في الاصطلاح هو معنى باطن مخزون تحت كلام ظاهر لا يظفر به إلا أهله[2] ويقول ابن عربي: الرمز واللغز هو الكلام الذي يعطي ظاهره ما لم يقصده قائله[3]، فهناك علم الظاهر، ولغته ما تدل عليه بصورة مباشرة، ومدلول اللفظ ما تبادر إلى الذهن من ظاهره، وهناك علم الباطن، وكثيرًا ما نستخدم فيه الرموز التي تومئ إلى المعنى وتحتاج إلى جهد لإدراك العلاقة بين الرمز والمراد منه، والإشارة إما أن ترد على اللسان في حال الغلبة، وإما أن ترد بصور إرادية مقصودة عندما تبقى في الصوفي بقية يستطيع معها اختيار اللفظ حسبما يشاء.

---

(١) سعيد الحوزي: أقرب الموارد ج١: ٦٠، ٣١، الرازي: مختار الصحاح: ١٢٦، ١٥٨.
(٢) اللمع: ٤١٤.
(٣) ابن عربي: الفتوحات ج١: ٢٢٥.

أسلوب استخدام الرمز

أولاً: لطافة المعنى: عندما يكون المعنى واضحًا وقريبًا من متناول العقول يسهل التعبير عنه بلفظ مطابق له، وأما إذا ثقل المعنى وغاص في التجريد، وبلغ الغاية في اللطافة وأثر على الشعور الإنساني؛ حتى أصبح من يحس بهذا الشعور لا يستطيع إبراز المعنى طبقًا للحالة التي عَنّت له في داخله، وصار يبحث في مقولات عقله وعباراته فلا يجد اللفظ المناسب والموضوع له لغة، أو تكون هناك فكرة يريد أن يخلصها من متشابهاتها عندئذ يلجأ الصوفي إلى الرمز الحسي الذي يبرز الحقيقة الداخلية أو الروحية بصورة ما، وعلى وجه مجازي أو اتفاقي.

أي إن المعاني كلما كانت أعمق في التجريد، وأدخل في الروحية كانت أقرب إلى الأساليب الإشارية منها إلى العبارات المطابقية، وذلك لتعذر العبارة وعدم إسعافها لصاحب الوجدان المفعم بالمعنى الرقيق.

ومن هنا يقول ذو النون المصري: إياك أن تكون بالمعرفة مُدّعيًا، أو تكون بالزهد محترفًا أو تكون بالعبارة متعلقًا[1] ويفسر عمرو بن عثمان المكي عدم التعلق بالعبارة بكون الوجد أخفى على العبارة؛ ولأنه سر الله تعالى عند المؤمنين الموقنين[2]، ورأى جعفر الخلدي الجنيد في منامه فقال له: أليس كلام الأنبياء إشارات عن مشاهدات؟ فتبسم وقال: كلام الأنبياء نبأ عن حضور، وكلام الصديقين إشارات عن مشاهدات[3].

وما أفهمه من تلك العبارة أن الصوفية كانوا يحسون بالورطة من جراء التعبير الإشاري، وكيف تكون مرتبتهم، أو كيف يصح منهم هذا الاستعمال والحال أن

---

(١) السلمي: الطبقات: ١٠، ٤٧.
(٢) نفسه.
(٣) نفسه: ٣٧.

الأنبياء أسمى وأرق حالاً ومع ذلك فهم يتحدثون بالعبارات، ويستخدمون الألفاظ، ونادرًا ما تأتي على ألسنتهم الإشارات اللهم إلا على سبيل التفهيم.

وردًّا على هذا التساؤل جاءت عبارة الجنيد في الرؤيا تدل على أن حال الأنبياء أثبت وأقوى؛ ولذا لم يتيهوا أو يتحيروا بل ظلوا في صحو كامل وحضور متثبت، الأمر الذي جعلهم يتكلمون عن علوم النبوة بأنباء وألفاظ، على حين أن الصديقين في مشاهداتهم: منهم من طاش وتحير، ومنهم من سكر، ومنهم من لم تسعفه مداركه لانتقاء الألفاظ الدالة على الرقائق فرمز وأشار، وهذا يؤدي إلى القطع بأن الأسرار والمعاني الروحية مهما بلغت من السمو فإذا وجدت الشخصية القوية صحبة اليقين المطمئن استطاعت أن تثبت أمام بريق المكاشفات، وأن تصوغ لها من العبارات ما يناسبها كحال الأنبياء وعصمتهم، وإن انتاب الضعف بعض من ذاق هذه المطالعات تحير وثقل عليه الحال فألغز واستعار.

وهذا يفسر لنا كيف أن كبار رجال الطريق من الشيوخ والأقطاب كانو أقل استعمالاً للرمزية من غيرهم، ولربما كان المكثرون من الألغاز الحسية هم أقل رسوخًا من مبرزي المقلين مما جعل بعض الشراح يتهمون المسرفين في الرمزية بالضعف الروحي وبالحسية والحب الجنسي، فليست الرمزية دلالة القوة الروحية، وليست العبارة دلالة الضعف في المنزلة السلوكية بل العكس هو الصحيح كما قلنا مهما بولغ في جمال الرمزية، وحسن التشبيه والاستعارة.

وإذا قلنا: إن العملية الرمزية تكثر عندما تهجم المشاهدات، وتَعِنُّ مكاشفات الأسرار لعبد لم يصل بعد إلى درجة التثبت الكاملة فإن هذه العملية تكثر أيضًا في كل علم له صبغة تجردية كالشعر والفن بجانب الدين والتصوف؛ لأن تلك هي المجالات التي تختلج فيها بالنفس أفكار ومشاعر يتعذر تعريفها بالحد العلمي الرياضي الحاسم، فيلجأ صاحبها إذا أراد التعبير عنها إلى تصويرها في مجسدات مما

تألفه العين والأذن وغيرها من الحواس[1].

ولنا أن نتساءل أيضًا ما قيمة التعبير الرمزي في هذه الميادين أيكون جميلاً عن العبارة مفيدًا عنها، أم العكس؟ وإذا كانت المعاني رقيقة خفية فهل ندل عليها بما يزيدها بعدًا عن الأذهان أو بما يقربها؟

وللإجابة على هذا فلابد أن نعلم أن الإشارة إنما قصد بها محاولة تقريب المعنى المتعذر إدراكه والذي هو فوق المدارك التقليدية، فهي تعبير يلزم ضرورة وجوده، إذ لولاه لانعدم التعبير أصلاً، وهي المرتبة التي تلي العدم مباشرة، والعبارة هي المرتبة القصوى في التفهيم، والتوضيح والدالة على المراد.

ثانيًا: الغيرة على الأسرار

ويتفق جمع من الصوفية منهم ابن عطاء الآدمي، والقشيري، والغزالي، وابن عربي على أن من أسباب استعمال الرمز هو الغيرة على علوم الحقائق والستر عليها دون رجال الظاهر ؛ حتى لا يقعوا في علماء الطريق خوفًا من الزلل وإنكار ما يجهلون، ولما قال أحد المتكلمين لأبي العباس بن عطاء: إنكم اشتققتم ألفاظًا أغربتم بها على السامعين، وما هي إلا ستر لِعُوَّار المذهب، قال الآدمي:

ما فعلنا ذلك إلا لغيرتنا عليه، ولعزته علينا كيلا يشربها غير طائفتنا، وأنشد:

أحسن ما أظهره ونظهره ... بادئ حق للقلوب نشعره

يخبر عني وعنه أخبره ... أكسو من رونقه ما يستره

---

(١) د/ زكي نجيب محمود: الكتاب التذكاري لابن عربي الفصل الثالث: ٦٩ وقد نقل ذلك من عبارة ابن عربي في حديثه عن طبيعة علوم الأسرار وأنها لا يعبر عنها إلا بضرب الأمثلة وبالمخاطبات الشعرية، الفتوحات ج١: ٤٠.

عـــن جـــاهلٍ لا يســـتطيع ينشـــره يفســـد معـــناه إذا مـــا يعـــبره
فـــلا يطـــيق اللفـــظ بل لا يشعره ثم يـــوافي غـــيره فيخـــبره
فـــيظهر الجهـــل وتـــبدو زمـــره ويـــدرس العـــلم ويعفـــو أثـــره[1]

ويحـــبذ القشـــيري والغـــزالي فكرة ستر المعاني عن وجه الأشرار، وكشفها لأربابها من الأخيار عن طريق الإشارة والرمز الدالين على اللوامع واللوائح؛ لأنه ليس الظلم في كف العلم عن أهلـــه بأقل منه في بثه إلى غير أهله[2].

ويكشف لنا ابن عربي عن المناسبة بين علوم الأسرار وبين استخدام الرموز، ويبين أن السبب الذي حدا بالصوفية إلى استعمال الرمز بصورة أكثر هو الخلاف الذي دب بين علماء الرسوم وبين علماء الحقائق، فمن أجلـــه عدل أصحابنا إلى الإشـــارات، كمـــا عدلت مريم عليها السلام من أجل أهل الإفك والإلحاد إلى الإشـــارة، وإنما سموا ما يرونه إشارات ليأنس الفقيه صاحب الرسوم إلى ذلك[3] لكونه لا ينكر هذه الإشارات المستعملة لغويًّا، ومع جواز هذا الاستعمال الرمزي أمـــام الصـــوفية وغيرهم إلا أن البعض اشترط ألا تدون الرموز في بطون الكتب مبالغة في الستر على غير معاصريهم[4].

ثالثا: اختلاف الأحوال

إذا كـــان الســـبب الأول يتصل بطبيعة العلوم ذاتها، وكونها مما يليق بالرمز والسبب الثاني يرتبط بالخلاف الناشب بين رجال الظاهر رجال الباطن، وبالخوف مـــن هجوم وتربص الأولين على الآخرين، فإن السبب الثالث وثيق الصلة بطبيعة

---

(١) الكلاباذي: التعرف: ٩٧.
(٢) القشيري: الرسالة ج١: ١٨٧، الغزالي: في مشكاة الأنوار: ٥، والرسالة الوعظية: ٥٩.
(٣) ابن عربي: الفتوحات ج١: ٣٦٤.
(٤) عين العلم وزين الحلم ج١: ١٥، ١٦، والسايح: بغية المستفيد: ١٣.

الحالة الذي يوصف به رجل الطريق، وكونه يتغير من فرد إلى فرد ولكل مقام بدء ونهاية، وبينهما أحوال متفاوته، ولكل مقام علم، ولكل حالة إشارة، ومع كل مقام إثبات ونفي، وليس كل ما نفي في مقام كان منفيًّا فيما قبله، ولا كل ما أثبت فيه كان مثبتًا فيما دونه.

وذلك كقول رسول الله ﷺ: «**لا إيمان لمن لا أمانة له**» فالمنفي هنا إيمان من لا أمانة له لا إيمان التصديق والعقد، فما نُفِيَ في هذا المقام غير منفي في مقام إيمان الصدق، أو إيمان الرضا مثلاً؛ ونظرًا لأن الصحابة يفهمون هذا التغير، وأن رسول الله مشرف على أحوالهم؛ لذا صرح بالعبارة نافيًا في مكان، ومثبتًا في آخر، بخلاف غير الصحابة كالصوفية فإنه إذا قال أحدهم قولاً يثبت مقامًا هو مثبت عنده، ولم يطلع على الآخرين ولم يشرف عليه جاز أن يكون ما أَثْبَتَهُ ينفيه آخر في نفس المقام لكونه غير ثابت في لسان العلم عنده خاصة، إما لأنه لم يرد هذا المقام أصلاً وإما لأنه لم يذق الأحوال الناشئة عنه فلما كان الأمر كذلك اصطلحت هذه الطائفة على ألفاظ في علومها تعارفوا بينهم ورمزوا بها فأدركه صاحبه وخفي على السامع الذي لم يحل مقامه، فإما أن يحسن ظنه بالقائل فيقبله ويرجع إلى نفسه فيحكم عليها بقصور فهمه عنه أو يسيء ظنه به فيهوس قائله وينسبه إلى الهذيان، وهذا أسلم له من رد حق وإنكاره[1].

الأسباب في الميزان

ولسائل أن يقول: هل هناك نصوص من الكتاب والسنة قصد بها الستر على البعض، أو اختصاص البعض بالعلم دون البعض كما هو الحال عند الصوفية في رمزياتهم؟

وللإجابة على هذا نرى أن الرمزية في القرآن والسنة جاءت أحيانًا توضيحيًّا

---

(١) الكلاباذي: التعرف ٨٨.

وشـــرحًا لفكـــرة عقلـــية أو روحية أريد إبرازها في ثوب حسي؛ لتثبيت المعنى وتقريـــبه، أو ليكون وقعه على السامع أقوى وأشد سواء وقع الرمز في السياق أم بدئ به.

كمـــا نرى في الأمثال الحسية التي ضربت للإنفاق وثوابه، ومضاعفة الأجر عـــند الإخلاص، وعدم المن والأذى إلى آخر المعاني التي سيقت لها الإشارات في ســـورة البقرة، ثم يختتمها الحق بقوله: ﴿ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْأَيَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴾ [البقرة: ٢٦٦].

وكما ساق اللـــه مثال الماء وإخراج النبات به من الأرض الميتة رمزًا للقدرة على إعادة الموتى ثم قال بعدها: ﴿ كَذَٰلِكَ نُصَرِّفُ ٱلْأَيَٰتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ ﴾ [الأعراف: ٥٨].

وأحـــيانًا أخرى ترد بعض النصوص التي تحمل الرمزية الحسية بقصد الستر عـــلى الـــبعض وإبطان المعنى الرقيق، إما لأن طبيعة الرمز يحتمل أكثر من معنى بـــاطني، ولـــــه صلة بمعان عقلية متعددة، وإما لأن المتحدث قصد الإبهام حقًّا لحكمة مثلما روت السيدة عائشة عن النبي قال: «**أسرعكن لحاقًا بي أطولكن يدًا** قالت فكن يتطاولن أيتهن أطول يدا، فكانت أطولنا يدا زينب؛ لأنها كانت تعمل بيدها وتتصدق»[1].

فقد رمز النبي لمن يريد من نسائه بطول اليد حفظًا لقلوب النساء، ولما ذهب هـــو أبـــو بكـــر يتحســـس أخبار قريش في غزوة بدر فوجد رجلاً فسألاه عن القرشـــيين، وطلـــب مـــنهما أن يعرفا بشخصيتهما إن هو أخبرهما قال النبي في الكشـــف عنهما للرجل بعدما حدثهما: «**نحن من ماء**» وأشار النبي وألغز سترًا

(١) التاج ج٣: ٣٨٤ رواه البخاري ومسلم.

لحال قومه.

وقال القسطلاني في أحد تعليقاته على بعض الأحاديث الواردة في البخاري تحت باب: من خص بالعلم قومًا دون قوم كراهية ألا يفهموا، فلا مانع إذًا أن يُخَصَّ بالعلم قوم فيهم الضبط والصحة في الفهم، ولا يبذل المعنى اللطيف لمن لا يستأهله، ومن يخاف عليه الترخيص والاتكال لقصر فهمه[1].

ولا يتناقض هذا مع قول رسول الله: «**حدثوا الناس بما يعرفون أتحبون أن يكذب الله ورسوله**»؛ لأن من العلم ما يجب بيانه بالعبارة الصريحة، أو المثال الواضح لتوقف العمل عليه، أو لضرورته عقيدة وشريعة، ومثل هذا النوع من العلم يجب فيه الإفصاح على قدر السامع، ومن العلم ما لا تتعلق به فرضية إيمان أو عمل شرعي، ولا ضرورة ترتبط به، وهذا هو الذي يجوز إسراره أو التعريض به ومما لا شك فيه أن لطائف الصوفية تدخل تحت هذا النوع من العلم.

توجيهات الصوفية لفهم الرموز

وضع الصوفية أمامهم اعتباران هامان:

أحدهما: أنه مهما قيل عن علمهم: إنه علم الخاصة، وعلم الأسرار واللطائف والحقائق التي تذاق ولا يعبر عنها إلا أنهم أرادوا أن يجعلوا منه علمًا قابلاً للشرح والتفسير، وللفهم والقبول وذلك بتعريف مقاماته، وأحواله، ومصطلحاته، ورموزه وإشاراته وبالحديث عن أدق الأذواق وأرقها، وبمحاولة التحليل الواسعة التي قام بها مؤلفو الصوفية إزاء كل نقطة صغرت أم كبرت.

وثانيهما أن ذلك الغير الذي يتمثل في علماء الظاهر، أو في كل من لم يسلك

---

(١) القسطلاني: إرشاد الساري: ٢٥٧.

الطـــريق، ولم يقـــف على أسراره لم يصرف الصوفية أنظارهم عنه نهائيًّا، وإنما وضـــعوه موضع التقدير بمحاولة تقريب علمهم من عقلـــه وموضع الخشية عليه من الإنكار والرد عليهم فقاموا بتفسير الخفي وتوضيح المبهم، وتفسير المشكل من علمهم؛ حتى يجنبوا غيرهم مواطن سوء الفهم.

ومـــن هذين الاعتبارين، وبالجهود التي تضافرت على علم التصوف شرحًا وتفســـيرًا لم يعد علم الحقائق هو العلم الخفي، ولم تعد أسراره مقبورة في قلوب أربابهـــا فقـــط، ولم يضرب الصوفية بآراء خصومهم، واعتراضاتهم، ووجهات نظرهم عرض الحائط بل كانوا محل عنايتهم ونصب أعينهم.

وفي المجـــال الرمزي الذي نحن بصدد الحديث عنه نلحظ أن الصوفية أحسوا أنهم إن أبهموا على غيرهم باستعمال الرمز كما سبق؛ ليسلم السر من الإنكار فإن ذلك الغير قد ينتقل اعتراضه من السر إلى الرمز نفسه وحينئذ يقع في خطر لا يقل عن خطر الإنكار في حد ذاته، ومن هنا نبه الصوفية إلى أمور، وحذروا من أمور؛ لكـــي يسلم الفهم للرمز، ويصح الوصول إلى المعنى، فلفتوا الأنظار إلى ضرورة صـــرف اللفـــظ عن الظاهر المحسوس غير المراد إلى المعاني الباطنة المقصودة، وإلى شريطة أن يسمع المستمع رموز القوم معنيًّا باستخراج ومشاهدة العلم على معاني صـــفات الحـــق، وأن يكـــون صاحب أهلية للنظر في الإشارات، والتشبيهات، والاســـتعارات، فـــإن لم يكـــن كذلك وجب التسليم، وعدم الخوض في القوم وعلومهم، وكناياتهم ومقالاتهم الخفية وأحوالهم الغريبة[1].

وحذر رجال الطريق من التفات الناظر في الرموز إلى الصوت، والتنغيم، أو ظاهـــر اللفـــظ، أو السماع على التشبيه والتمثيل أو الهوى، أو الانصياع لتأثير

(١) انظر قوت القلوب ج١: ٤٥ – ٦٤، إحياء علوم الدين ج١: ٣٢ مفتاح السعادة ج٣: ١٣، وكشف الظنون ج١: ٣٧، ٢٨٩.

البواطن المشحونة بالشهوات، والداعية إلى حمل اللفظ على ما يوافقها.

كل هذا حذر الصوفية منه، ونادوا بضرورة اجتذاذه من النفس قبل النظر أو السماع لألغاز القوم وإلا يخشى على المستمع أو الناظر أن يقع في خطر سوء الفهم أو اعتبار الرموز لمعانٍ حسية كما يبدو من وجهها، كما يخشى عليه الإلحاد أو اللهو إن هو لم يخضع لهذه التوجيهات التي وضعها أرباب السلوك على طريق فهم الرموز.

وأيضًا إذا لم يتبع هذه النصائح فلن يصل إلى فهوم صائبة في استعارات القوم، ولم يسلم من تجريح الرجال أنفسهم وبهذه التنبيهات والتحذيرات يستطيع الواحد أن يفهم ما يرد في الكتاب والسنة من أمثال وكنايات وتشبيهات كما سنبين قريبًا.

المبحث الثالث

أغراض الإشارة القريبة وخصائصها

تناول الصوفية بالتعبير الرمزي جميع المقاصد التي يهدفون إليها من وصف العقبات والدعوة إلى اجتيازها، ووصف الارتحال والنزول، ومواطن القرب، والتلقي، والحديث عن الأسرار والواردات، والحكمة، ولكن كما هي العادة في الشعر فمن الناس من يقوله في جميع الأغراض، ومنهم من يكتفي بأهمها، ومنهم المقل.

ونرى في الرمزية عند الصوفية من يشير إلى بعض أجزاء الطريق في عدة أبيات متفرقة، ومنه من يتحدث رامزًا إلى مراحل السير كلها كما فعل الغزالي في رسالة الطير، وابن عربي في ترجمان الأشواق، وابن الفارض في ديوانه عامة والتائية الكبرى بصفة خاصة، وجلال الدين الرومي في المثنوي، فنستطيع أن نستخرج من هذه الدواوين رموزًا تشمل مراحل السير من البداية إلى الوصول وما يرد فيه.

ولما كان الأمر كذلك فإننا سنقدم وصفًا للطريق الصوفي كما تصوره الرامزون من بدايته إلى نهايته، ثم نعقب بأهم ما يتميز به الأسلوب الإشاري مبتدئين بأغراض الإشارة حينما تكون سهلة مقبولة، أو في شكلها الأول الذي يتسم بوضوح وعدم الإغراق في الخفاء.

(أ) **البداية**: من الواضح أن التعبير الرمزي على لسان الصوفية ابتدأ من نقطة اليقين، والإقرار بالذات الإلهية، والتَّشَوُّف إلى معرفتها معرفة مباشرة، وهذا يعني مصاحبة الإشارة لحال الإيقان وبُعْدُها عن مرحلة الشك، وإلى تلك الحقيقة وهذه البداية أشار الغزالي في رسالة الطير قائلاً: وقد اجتمعت أصناف الطيور على اختلاف أنواعها، وتباين طباعها، وزعمت أنه لا بد لها

مـــن ملك، واتفقوا على أنه لا يصلح لهذا الشأن إلا العنقاء المستوطنة بلاد الغرب، ولا يغيب عنا أن المراد بالطيور هم السائرون، والمحلقون بأرواحهم، نحـــو الحـــق سبحانه، وأن العنقاء هي رمز السطوة والجبروت للملك، وأما الغرب فرمز البعد عن الإدراك بالحقيقة والكنه.

والمراد أن السالكين على اختلاف طباعهم اتفقوا أولاً على أن الحق سبحانه واحـــد موجود ذو غلبة وقهر، وأنه لا يدرك كنهه ولا حقيقته ثم تساءلوا كيف الوصول وما زلنا كما قال أبو الحسن علي بن المسفر الحكيم المعاصر لابن عربي:

أنـــا **عصـــفور** وهـــذا **قفصـــي** كـــان **ســـجني وقميصـــي** زمنًا[1]

ثم يصـــرخ فيمن حولـــه أن يهدموا الصور، والكنـــز والبيت، وأن يمزقوا القميص، ويذروا الطلسم؛ لأن حياة السجن والقيود وَسَن في عينيه، وموته حياة هي غاية المنى، وفيها نبصر الحق جهارًا بعد أن نكون قد تخلصنا من القوى المادية التي تشكل حجبًا أمامنا.

وإذا كـــان أبو الحسن هذا قد أحس في البداية بقسوة السجن فإن ابن عربي يؤكـــد عـــلى أن مـــثل هذه الحياة تفضي إلى الهلاك حقيقة لو استسلم صاحبها لأدوات الدمـــار الروحي فيها فيقول: هلك والله قلب تاه بين الصدر والورد، ونفـــس جالت بين البغض والود، عجبت لناصح غش، ولمالك أهلك، ولمصلح أفســـد، ولعزيـــز آذى ولقـــوي كاد، معاملة لا يقتضيها منصبهم، ولا يرتضيها حسبهم، ولكن ثم رموز وأسرار غطى عليها إقرار وإنكار[2].

فـــترى هـــنا ابن عربي يشكو نفسه وغشها، وإهلاكها وإفسادها، وإيذائها

---

(١) ابن عربي: محاضرة الأبرار ج١: ١٥٩ – ١٦٠.

(٢) ابن عربي: الرسالة السريانية (مجموع) ٥٨٨.

وكيدها مع أن المفروض هو العكس، وعلينا إذا كنا نريد للطير أن يسبح في أجواء القرب وأن نشم نسائمه، وإن كنا نريد للعصفور أن يغرد متنقلاً بين أفنان الوصل أن نحطم كل هذه الحواجز وأن نكسر القيود، وأن نحول النفس إلى صديق أمين ومخلص، ووفي، وصافٍ.

(ب) **الرحيل وزاده ومشقته**: وحتى يتم التحويل المنشود للنفس فإن السالك لا بد أن يقطع رحلة شاقة وصعبة يتعرض فيها لكثير من البلاء والعناء، ولا بد له من مضاعفة الجهود والترقي في الأشجان؛ كي يجتاز **المهامه الفيح والجبال الشاهقة والبحار المغرقة، وأماكن القر ومساكن الحر**[1].

والمهامه والجبال رمزان لحرقة المجاهدة وضراوة الرياضة، والبحار رمز للحيرة الشديدة والدهش البالغ وكثرة التعرض للمحن والفتن التي تشبه الأمواج العاتية، وهي أيضًا إشارة إلى حالة الحمل والسير بحذر، والقر والحر رمزان للتنقل من منزل إلى منزل، والقر موطن المكث في المقام فترة وهو رمز لحالة الثبات التي تنتاب السالك أحيانًا، والحر رمز الشدة والتقلب والتلون وعلى النفس أن تتشجع لتقطع هذه البادية المليئة بالوهاد والنجاد، والمحفوفة بالمخاطر والسباع الضارية من هوى وشيطان، ولا تتعثر عند المنزلق، ولا تقف عند الهاوية، بل ينبغي أن تمد العين إلى نهاية الصحراء لترى الوادي الفسيح الخصب المليء بالورود والرياحين، والظلال الوارفة، فإن ذلك يحملها على السير ويعينها على اجتياز الصحراء الجرداء، أو قطع العقبات المألوفات والعوائق يقول الغزالي أيضًا.

انظر إلى ناقتي في ساحة الوادي ... شديدة بالسرى من تحت مياد

إذا اشتكت من كلا ل البين أوعدها ... روح القدوم فتحيا عند ميعادي

---

(١) الغزالي: رسالة الطير ضمن مجموع: ٥٠ – ٥١.

لها بوجهك نور تستضيء به وفي نوالك من أعقابها حادي[1]

إن الراغبين هنا مازالوا بين مصاعب الطلب وبهجة الرغب، وحسن الموعد، وحادي الأرواح والبشائر والناقة رمز للنفس التي تحمل الإنسان والمياد الروح أوالقلب الندي، فإذا اشتكت النفس من كلال البين والبعد وطول السير والمجاهدة، وعمق السفر ناداها شعور القلب ورقته وإحساسه بلذة المطلوب، فتندفع في السير من جديد متحمسة متبصرة بوعد الله تغز السير، وتحث الخطا وصولاً إلى المحبوب، ولتعلم نفوس العشاق أنه لا قرار لها إلا بالوصول إلى المحبوب، ولا إناخة ولا راحة لها إلا على بابه، كما ينشد الغزالي في نفس رسالة الطير:

قوموا إلى الدار من ليلى نحييها نعم ونسألهم عن بعض أهليها

فقرب الذات مطلوبنا ومقصودنا لن نرضى بها بديلاً أو نحيد عن غايتها طلبًا، أو لن نجد عنها حولاً، والدار فناء القرب، وليلى رمز المحبوب، والأهل ما يرد من الذات إلى السائلين مما هو أهل لذات المحبوب ومن خصوصياته، ومما هو مرغوب القوم وليس غير، قال أبو حامد:

ولو داواك كل طبيب إنس بغير كلام ليلى ما شفاكا

وكيف أُشْفىَ بغير وسوى، وروحي قد هامت بحب الحق هيامًا أنساها ما سواها، وكلمات البيت رموز لمنح الغير والسوى الفانية، ولمواهب الحق الحَقيقية المرادة والمشتهاة، فهناك إصرار على الوصول، ومحاولات جادة لدرك المطلوب مهما طالت المسافة زمنًا ومكانًا، ومهما تكررت المحاولات وتنوعت وسائل السير من صوم وصلاة وقيام وذكر، يقول ابن عربي.

---

(١) نفسه.

أيـا ثـرى نجـد تباركت من نجد ... سـقتك سحاب المزن جودًا على جود
وحـياك مـن حـياك خمسين حجة ... بعـود عـلى بـدء وبدء على عود
قطعـت إلـيها كـل قفـر ومهمهٍ ... عـلى الـناقة الكومـاء والجمل العود
إلى أن تـراءى البرق من جانب الغضا ... وقـد زادني مسراه وجدًا على وجد[1]

ويفسر لنا ابن عربي هده الرموز على النحو التالي: ثرى نجد: مركب العقل، وسـحاب المـزن: هي المعارف، والجود على الجود: كناية عن توالي العلم بعد العـلم، طـوال الخمسين حجة: هي عمر الراكب أو الشاعر، والتحية هنا سلام الحق مردداً بلطائف الكوماء: هي الشريعة، والجمل العود: العقل المجرد، والبرق: هو المطلوب، والغضا: رمز الإشراق النوراني، ومسراه: لمعانه.

و لم ينس الصوفية أن يرمزوا إلى الزاد الذي يبلغ به المسافر نهاية الطريق ويظل ملازمًا لـه في حال حلـه وارتحاله، وحجابه وقربه ألا وهو الشرع، والأعمال الصالحة التي أشار إليها ابن عربي بقوله: خرجنا يومًا إلى السياحة في فلوات المعاني وتجردنا للسباحة في بحر المثاني[2] وينشد:

مـا رحلـوا يوم بانوا البزّل العيسا ... إلا وقـد حملـوا فيها الطواويسا[3]

والـبزل العيسا: الإبل المسنمة التي جُعلَت رِحَالها عليها، وهي رمز للأعمال الباطنة والظاهرة، والطواويس: كناية عن الأحبة، والمقصود الأرواح إذ لا يكون العمل مقبولاً ولا مرفوعًا ولا صالحًا ولا حسنًا إلا إذا كان نابعًا من روح، وإنما شبهها بالطاووس لتنوع الروح في الحسن والجمال كما يتنوع الطاووس.

---

(١) ابن عربي: محاضرة الإبراز ج١: ١٩٠ – ١٩١.
(٢) ابن عربي: الرسالة الاتحادية ضمن مجموع: ٥٨٠.
(٣) ابن عربي: زخائر الأعلاق: ٨.

وكذلك رمز الصوفية إلى الحال الذي يكون عليه السالك في فترة الرحيل، وأنه دائم التقلب والتلون، فلا حالة تثبت، ولا أرض تنبت، سماء تبكي ثم ترفع، وأرض تضحك وقتًا ثم تخشع[1] على حد ما رَمَزَ بِهِ — ابن عربي.

ولقد ظلوا كذلك؛ حتى رحلوا من محجة الاختيار فاستَدْرَجَتْهُمْ بحد الاضطرار، فهلك من كان من بلاد الحر في بلاد البرد ومات من كان من بلاد البرد في الحر، وتصرفت فيهم الصواعق وتحكمت عليهم العواطف؛ حتى خلصت منهم شرذمة قليلة إلى جزيرة الملك ونزلوا بفنائه واستظلوا بجنابه[2] أي إنه لن يخرجهم من العوائق والعقبات إلا حد الاضطراب، ونبذ الاختيار، والفناء عن الإرادة بأنوار الجذبات، بحيث يصير هالكًا فانيًا في كل واد، لا يحس ببرد ولا حر، أي إن من كان حاله القر والثبات هلك عنه ولم يستشعره، ومن كان حاله الحر والتقلب فني عنه، وهكذا أحرقتهم الصواعق، وعصفت بإرادتهم العواصف؛ حتى خلصوا إلى جناب الحق.

وهذه رموز إلى تمحيص الحق لهم، وتوليه لشئونهم؛ حتى صفاهم لذاته، إذ لا ينتقل العبد بين المراحل، ولا يقطع الفيافي والقفار الإلهية التي تخضع لأمره ﴿ تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا ﴾ [القمر: ١٤] وما كان لنا أن نتعرف على الله بذواتنا بل هو الذي نزل إلى قلوبنا فعرفناه وعرفنا به الأشياء، يا حكمةً ما أجلاها، وقطرة مُزْنٍ ما أعذبها وأحلاها، لولا الجمال ما اشتهيت المال، ولولا الرذيلة ما تُعُشِّقَت الفضيلة، ولولا النقص ما رغبت في الكمال، لهذه العلة جهلت الإشارات ولم تعرف العبارات[3].

---

(١) ابن عربي: الرسالة الإلهية مجموع: ٥٥٨.

(٢) الغزالي: رسالة الطير: ٥١.

(٣) ابن عربي: الرسالة الإلهية (مجموع): ٥٦١ — ٥٦٢.

(جـ) **الوصال والقرب**: ولأن المطلوب عزيز، والمسافة شاسعة والفاصل لا نهائي بين العبد وربه، والعقبات كئود؛ لذا رأينا الغزالي في النص السابق يقرر أن الذين خلصوا **شرذمة قليلة** وهم الذين وصلوا إلى فناء الملك، ونزلوا برحابه، وينشد:

فريد عن الخلان في كل بلدة إذا عظم المطلوب قل المساعد[1]

وهذا رمز وكناية عن صعوبة الوصال، وبعد نواله وتحقيقه، وإذا كان الحال بهذا الشكل قوة وعمقًا ومشقة فإنه ﴿ وَمَن يَخْرُجْ مِنۢ بَيْتِهِۦ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ يُدْرِكْهُ ٱلْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ ﴾[النساء: ١٠٠] وهم أحياء عند ربهم يرزقون، وفي:﴿ فِى مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍۭ ﴾[القمر: ٥٥].

أي إن الغزالي يلتمس لهم العذر لكون الحال صعبًا، ولا يصل إليه إلا الواحد بعد الواحد، أما من قصر عن السعي ورضي بالقعود فلا عذر له ويقال له: ﴿ وَلَوْ أَرَادُوا۟ ٱلْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا۟ لَهُۥ عُدَّةً وَلَٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ ﴾ [التوبة: ٤٦] فقد استخدم الغزالي هنا رموز قرآنية ترجع إلى عبارات في مناسبات تختلف عما نحن بصدده، ولكن نقلها من المعنى الأصلي إلى المعنى المقصود.

وحدثنا الصوفية بالأسلوب الرمزي عن نظرتين هامتين:

أولاهما ماذا يعنون بالوصال؟ ويجيبنا أبو الحسن علي بن المسفر منشدًا:

أشكر الله الذي خلصني وبنى لي في المعالي ركنا
فأنا اليوم أناجي مَلأً وأرى الحق جهارًا علنًا
عاكف في اللوح أقرأ وأرى كل ما كان ويأتي ودنا

(١) رسالة الطير: ٥١.

وطعـــامي وشـــرابي واحـــد وهـــو رمـــز فـــافهموه حســـنًا
فـــافهموا الســـر ففـــيه نـــبأ أي معـــنى تحـــت لفـــظ كمـــنا[1]

إنه يحمد اللـــه أن جعل لـــه مكانة من قربه؛ حتى صار يشهده بلا حجاب، ويقرأ من علمه بلا أسباب، وأضحى علمه العقلي والقلبي واحدًا.

ويقول ابن عربي واصفًا مجلسًا من مجالس القرب: أما ترى مجالس السرور قد احـــتفل، ووجه غلام الزمان قد بقل، والشراب المروق قد مزج بالتسنيم، والنعيم وقد ورد على النعيم، والنديم يغازل النديم، والحميم يناجي الحميم، والمدير قد شمر عـــن منصـــبه، ودار بكأسه على ندمائه وجلاسه، وأسرار أهل المجلس متناغية، وســـوق المهـــرجان قـــد قام على ساقه، والسماع في ارتفاع، والتواجد مطابق للإيقـــاع، والأيدي مبسوطة إلى المدير، العيون الناظرة إلى وجهه المنير، والمسمع فصيح والمحل فسيح، والعاشق قد أعلن بالتشريح يتمثل قول القائل:

ألا فاســـقني خمـــرًا وقـــل لي هـــي الخمر ولا تســـقني ســـرًّا إذا ما أمكن الجهر
وبُـــحَ باســـم من أهوى ودعني من الكنى فـــلا خـــير في اللذات من دونها ستر[2]

فقد رمز في النص النثري عن الساعات التي اقترب المحبون فيها من المحبوب، وطـــالعوا أنواره، وتوالت عليهم أسراره، سر تلو سر، وتغازل العشاق وتناجوا، وأدار الحـــق كـــئوس ريه العلمية ليروي جدب القلوب مما جعل العواطف ترق، والنفوس تتواجد، وتطلب المزيد من العلم والشهود وسماع القلب لأحاديث الحق، وتـــود لو زادها وزادها؛ حتى تنتقل من الوجد إلى السكر بخمر قربه ومعارفه، ثم تنـــتقل مـــن السكر إلى الشهود الذاتي فتصحو من الوجد ومن السكر، وتحيا في تمكـــين المعـــرفة الحقيقية التي توهب للعبد بعد أن يمر في أدوار الشرب، والتناغي

(١) ابن عربي: محاضرة الأبرار ج١: ١٥٩ – ١٦٠.
(٢) ابن عربي: الرسالة السريانية (مجموع) ٥٩٥.

والتنادم، والتلون والاضطراب بكل ما فيه.

ويبدو أن حال الصحو الثابت بعد هذه المراحل تتكشف فيه الحقائق تكشفًا يحب الواصل معه أن يطرح الكنى والرمزية؛ ليبوح بالأسرار على جليتها؛ حيث صار قادرًا على أن يضع للسر لفظًا صريحًا مطابقًا لمعناه كما هو حال الأنبياء الراسخين والمطمئنين، وتلك نقطة في غاية الأهمية توقفنا على أن الرمزية إنما يستخدمها أربابها في البدايات وفي أحوال التقلب والوجد والسكر، أما إذا وصل العارف إلى حال الوصل والقرب الذاتي ورسخ قدمه وهناك في عين الشهود استطاع أن يتعرف على الأسرار بصورة أكثر يقينًا وأن يضع لها الألفاظ المناسبة وأن يطرح الكنى ويبوح بمن يهوى لانكشاف الستر انكشافًا تنجلي معه الحقائق بعباراتها.

وسواء كان السالك في حال الوصل الصفاتي أو الذاتي فإنه ينفي نفيًا قاطعًا حينما يحدثنا عن.

النظرة الثانية: أن يكون الحق في جهة ونحو ومثال، أو أن يحل في عبد.

يقول الغزالي رامزًا:

بأي نواحي الأرض أبغي وصالكم وأنتم ملوك ما لمقصدكم نحو

ويقول:

إن السلامة من سعدي وجارتها ألا تحل على حال بواديها

الحكم والواردات: ونصل الآن مع الرمزية إلى نهاية المطاف الروحي لتصور لنا الحكم الهاطلة على الأولياء في ساعات القرب، ولتكشف عن طبيعتها بوجه عام، فنلحظ أن ابن عربي قدم للطالبين رموزًا في هذا المجال توصف بأنها واضحة

الصلة بين المعنى الأصلي المرموز إليه واللفظ المرموز به كما أنها تتسم بتنوع الألغاز ووضوح الدلالة.

وأيضًا نقول إنه عالج في هذه الرمزية وأشباهها أدق المسائل وأخفاها وأحوجها إلى العبارة لما تحتاجه طبيعة هذه الأمور من تحليل وتدقيق، وذلك مثل تقسيمه الحكمة إلى نفسية وإلهية، ثم بيان درجات الحكم الإلهية، فلنسمعه إذًا وهو يسوق هذا كله بأسلوب رمزي واضح وقوي يقول عن الحكم التي مازالت مشوبة بالهوى والمزاج و لم تصل بعد إلى درجة الصفاء والنقاء.

فكم عهدت ألا تحول وأقسمت ... وليس لمخضوب وفاء بأيمان[1]

يبين أن طبيعة الحكم النفسية الإلحاح، والطرْق والتردد والتحول رامزًا إلى ذلك بالشطر الأول من البيت، وموضحًا أنها لما كانت كذلك لجأت إلى العهد والقسم للوثوق بها في عدم التحول، وفي الشطر الثاني يرمز إلى أن الحكم المخلوطة أو المخضبة بالطلاء النفسي والطبيعي لا وفاء لها في أيمان، ولا عهد لها في ثبات ووضوح، وبالتالي فليست هي مراد القوم، وليست تلك التي يسعى إليها الصوفية؛ لأن الحجب لم ترفع عن معانيها رفعًا يكشف عنها كشفًا صريحًا جليًّا، أما الحكمة الإلهية فيقول عنها:

من كل فاتكة الألحاظ مالكة ... تخالها فوق عرش الدر بلقيسا

إذا تمشت على صرح الزجاج ترى ... شمسًا على فلك في حجر إدريسا

تلوارت لوح ساقيها سنا وأنا ... أتلو وأدرسها كأنني موسى

أسقفة من بنات الروم عاطلة ... ترى عليها من الأنوار ناموسًا

---

(١) ابن عربي: ذخائر الأعلاق: ٣٨.

وحشـــية مـــا بهـــا إنس قد اتخذت في بـــيوت جلوقا للذكر ناووسا[1]

والفتك: هو القتل، والمالكة: زمن السيطرة والاستيلاء، والعرش: هو القلب الـــنقي، وبلقيس: رمز لتولد الحكمة من العلم كما أن بلقيس من الإنس والجن، والمشـــي: هـــو السير، والصرح: صفحة القلب الشفافة، وإدريس: رمز الرفعة، والتوراة: إشارة إلى مصدر تلك الحكمة وهو النور؛ لأن التوراة من ورى الزند، والألـــواح إشارة إلى وجوه النور الأربعة كالمشكاة والمصباح والزجاج والزيت، والأسقف من بنات الروم العاطلة: رمز إلى الحكم العيسوية الخالية من كل نسبة إنســـية، وأمـــا الوحشية: المختلية التي سكنت الناووس أو قبر ملوك الروم فهذه رموز إلى أنها فريدة في قومها.

والمراد أن الحكمة الإلهية حكمة قوية تملك ببريقها القلوب والعقول، وتسيطر عـــلى صاحبها سيطرة قوية، وتقتلـــه عن شهود ذات نفسه وحسه، وإذا جاءت علمـــنا أنها من منبع الحكم المكنى عنه برفرف الدر في السماء الأولى، وإذا سرت على القلب الصفي أثمرت فيه أحوالاً حسانًا ومعارف مختلفة، وأحرقت دونها من المعارف الإنسية أو الحسية والعقلية، ولا تقف عند حد معين بل هي دائمة الترقي والسير من يقين إلى يقين.

وباعتـــبار هـــذه الألواح أو الأحوال والوجوه فإن القلب يتملى بإدراكها، وينعم بذوقها كما نعم موسى بتلاوة التوراة ولتلك الحكمة ميزة أخرى فوق هذه فـــإن من الخير المحض، ومن النسب الذاتي لا الأسمائي، وهي فريد في بابها مستقلة بـــنورها عـــن كل ما سواها كما استقل عيسى خلقًا عن معاصريه، وبالتالي فلا تنالها إلا أبر النفوس الشريفة.

---

(١)ابن عربي: ذخائر الأعلاق: ٨ – ١١.

ومن الواضح أننا نرى أن ابن عربي راعى عدة جوانب نبيلة ودقيقة منها: أن هذه الحكمة واردة عن طريق الشرع ﷺ عن طريق الإشراق والتأمل العقلي، ومن هنا عبر برمزيات دينية وبأسماء أنبياء، وأيضًا فإنه نبه على أن السالكين يمكنهم الوصول إلى حكم متفاوتة في الدرجة على تناسب مع رتبهم ابتداء من إدريس فعيسى فموسى في السماء الخامسة ولكن مهما بلغوا فلن يصلوا إلى عين حكم النبي فوق السماء السابعة وفوق سدرة المنتهى، بل هذا مقام – بكل ما فيه – لرسول الله لا يدانيه فيه إنس ولا جن ولا ملك.

وإشارته بألفاظ من الأديان السابقة تعني أن بإمكان العلماء والأولياء من أمة النبي ﷺ أن يصلوا إلى رحاب ومنابع حكم الأنبياء السابقين، ولا يخفى ما حملته تلك الرموز من دقة متناهية ومن ملائمة بينها وبين معانيها المقصودة من وراء الإشارات.

كما تأتي الدقة والملائمة هاتان كذلك عندما يستخدم رموزًا على أي شكل آخر كقوله عن الواردات: إن زمان الاعتدال قد طال، ووجه غلام الشباب قد بقل والأرض قد أخذت زخرفها وازينت، وأنبتت من كل زوج بهيج، قد تقابل الزهر بالزهر، والنور بالنور، فلا تعاين إلا حقائق في حدائق، ونغمات في رنات، إلى فنن مياس في رمة ميعاس، وجداول تناسب انسياب الثعابين بين فراديس الأرواح والرياحين[1].

وتمثل تلك الرموز الغضة الندية الروية الواردات الربانية والإلهية، في مقابل رموز القحط والجدب والبلقع والجرداء التي تمثل المنع والحرمان الروحي والقلبي.

---

(١) ابن عربي: الرسالة الإلهية: ٥٥٨.

أهم مميزات الإشارة في شكلها الواضح

إذا أردنا أن نتحدث عن الخصائص أو المميزات الدقيقة التي توصف بها العملية الرمزية عند الصوفية نلتقي:

أولاً مع الكثرة والتنوع سواء في تعدد الاتجاهات والأغراض التي قيلت فيها الإشارة، والتي شملت المقامات والأحوال والمذاقات التي هي الموضوعات الرئيسية لعلم التصوف، ولم تقتصر على الموضوعات المجملة أو الرئيسية وإنما تعدتها إلى الفرعيات وإلى التحليلات الدقيقة مهما صغر حجمها حسبما رأينا في النموذج الذي سقناه لبداية الطريق، ولعملية السفر وحال الوصال، وما يعود به على السالك من مكاشفات وحكم، أو سواء في كثرة الألفاظ الإشارية، والرموز الحسية التي لو أحصيت تمامًا لكان منها سجل عظيم النفع لغة ومعنى.

وقد انتقى الصوفية كناياتهم من مختلف عناصر الوجود، لا فرق بين صحراوية أو زراعية أو جبلية أو نباتية أو مائية أو أرضية أو سماوية أو فلكية أو دينية أو إنسانية وأقوى الدلائل على ذلك ما نراه في أشعارهم وعباراتهم بصفة عامة وما نراه عند الغزالي وابن عربي وابن الفارض والرومي والنابلسي وأضرابهم بصفة خاصة.

كما شملت الرمزية مع الكثرة اللفظية كثرة أخرى تتجلى في الإشارة الحرفية أو الرمزية بالحرف والعدد، كألف التأليف وباء التبوء وجيم الجود، ودال الدلال، وهاء الهوية، وواو الوصية، وزاي الزيادة، وحاء المحبة، وطاء الطوية، وياء اليتيمة، وكاف الكمال، ولام اللوم، وميم المجد، ونون النور، وصاد الصدق، وعين العين الذي لا يشهد، وفاء الفال النبوي، وضاد الضرب الوحيي، وقاف القوة، وراء الرؤية، وسين السناء، وتاء التمام، وثاء الثبات، وخاء الخيف، وذال الذلة، وظاء

الظلالات، وشين الشراب[1]: إلى آخر ما أكثر منه الشيخ الأكبر.

وباختصـــار تنوعت الرمزية غرضًا ولفظًا وحرفًا وعددًا، ونهل الصوفية من عالم الجماد، ومن عالم الحيوان والطيور، والطبيعة القاحلة والثرية والحياة البدوية والمتحضـــرة، والظواهر الفلكية، ومن عالم المعاني، وطوفوا في الآفاق وساحوا في الأرض يستخدمون ما فيها على سبيل الإشارة والرمز.

وترجع أسباب تلك الكثرة وهذا التنوع إلى سببين رئيسيين.

أولهما: تقلب الأحوال وتغيرها من فرد لفرد ومن وقت لوقت فكل فرد يعبر بمـــا يناسبه واقفًا على دفين نفسه، متعلقًا بمشهور مقامه[2]، أو ينقل شعور غيره الحسي إلى رقة حاله، ويدخل بين أعماق روحه عندما ينـــزلـــه منـــزل لغته، أو يجعل ذلك الغير بما قال لسان حال هذا الصوفي.

ثانيهما يمكن القول بأن قوة روح العصر الذي بدأ التصوف فيه يشق طريقه، ومـــا لهذه الروح من قوة أدبية ورقة لفظية وسمو في الخيال الشعري والنثري هي الـــتي أعانـــت الصوفية على أن يتقنوا هذا الفن بمهارة، وأن يكونوا مع هذا وفي نفـــس الوقـــت دعاة للحياة الثقافية المتقدمة التي سادت ابتداءً من النصف الثاني للقـــرن الثاني وما بعده بحيث إذا قرأنا قصائد الصوفية، وما ترنموا به من محسنات بديعية، وصور التشبيه والمجاز أدركنا قوة الدفع التي أعطاها الصوفية للأدب العربي الإسلامي.

ونظـــرًا لـــتكاتف الأدبـــاء والصوفية في مضمار تطوير الأدب فقد حدث الامتزاج بينهما بصورة واضحة، وقلما نجد شاعرًا صوفيًّا أو غير صوفي ليس لـــه

---

(١) ابن عربي: الرسالة السريانية: مجموع ٥٩٠.

(٢) الفرغاني: منتهى المدارك ج١: ٣.

علاقة بهذا الموضوع، ونتج عن هذين العاملين ما نلمسه من كثرة وتنوع وإبداع في الرموز التي استعملها رجال القوم كعلامة على أذواقهم وأحوالهم.

وأحب أن أقول في ختام هذه الخصيصة إن الصوفية لم يتركوا هذه الرموز على علاتها أو على حسيتها بل نقلوها إلى أذواقهم، ونبهوا على ذلك، وقاموا بوضع التفسير، والشرح لها كما قلنا سابقًا، وكما رأينا معًا ونحن نتحدث عن الأغراض، والغاية من وراء الشرح هو تعليم البادئ وتنبيه المنكر.

ثانيًا: كل رمز له مناسبة واحدة

وأعني بهذا أن الصوفية وإن اختاروا إشاراتهم الفسيحة وانتقوها من مواطن متعددة، وهم أرباب أحوال كثيرة ومختلفة إلا أننا لاحظنا أنهم قد اتفقوا على معنى معين للرمز الواحد، بحيث لو قال شاعر صوفي قصيدة ما أو نقل أحد السالكين بيتًا قيل في أغراض أخرى إلى رحاب الأغراض الروحية وجدنا رجال القوم ينزلون الرموز منازل روحية واحدة، ويحكمون الربط بين ألفاظها الظاهرة ومعانيها المكنى عنها، ولهذا كانوا يفهمون ما يقال دون الرجوع إلى الشروح ودون الاضطرار إلى التفاسير، وكانوا يعرفون أحوال الواحد منهم بما يسمعونه من عبارته أو شعره وإشارته.

ثالثا: مزج الحقائق بالرموز

إن الذي سهل مهمة فهم الرموز هو الجهد الذي بذله الصوفية من أجله، وأيضًا فإن الرموز بمعانيها أخذت بين الصوفية شكلاً اتفاقيًّا متعارفًا عليه، ومن ناحية ثالثة فإن كثيرًا من العبارات الرمزية أو الأبيات الإشارية قد تخللها بعض الحقائق والأذواق التي تشير من قريب أو بعيد إلى المعاني المقصودة من وراء الألفاظ المكنى بها، وبعضها يكون في وضع تركيبي ينبئ قطعًا عن عدم المراد من ظاهر اللفظ.

وكذلك فإن المعاني الباطنية في هذا الشكل الأول من الرمزية الواضحة التي نحن بصدد الحديث عنها قد تكون قريبة سهلة المأخذ، وقد تكون الدلالة بين المعنى المراد وبين اللفظ واضحة لا تحتاج إلى طول أناة، كل هذا سهل مهمة تناول الرمزية وجعلها في هذا الطور مقبولة شكلاً وجمالاً ومعنى وحالاً.

obeikandl.com

المبحث الرابع

الرمزية الغامضة

بعد أن تحدثنا عن الشكل الأول وأغراضه وخصائصه وما يمتاز به من ناحية الوضـــوح وقرب الدلالة نعرض الآن للشكل الثاني من أشكالها وهو اللون الذي نـــراه قد اتسم أحيانًا بصفة الغموض والإبهام، وبُعد الدلالة بين الرمز والمراد منه روحـــيًّا، أو اتصف بعدم اللياقة، وسوء اختيار اللفظ خصوصًا عند الحديث عن الذات الإلهية وعلاقتنا بها.

ولـــو أن الصـــوفية اقتصروا في رموزهم المشيرة إلى تلك العلاقة على ألفاظ الغـــرام والهيام والصد والصبابة والجوى، وتنويع الخطاب من المفرد إلى المثنى إلى الجمـــع ومـــن المذكر إلى المؤنث كليلى وسعدى وسلمى ومي وسعاد، ولو أنهم وقفوا عند إشارات الرشا والظبي والرامي الذي يغري الحشا بسهم لحاظه والتغني بالخمـــر، والاستجابة لسائق الظعان وحادي الركب إذًا لهان الأمر وقل الخطر، وقبلنا مثل هذا على مضض.

ولكـــن عـــندما تجـــرفهم عمليات الرمز إلى وضع الألفاظ التي تتغلب فيها الصـــورة الحســـية عـــلى التجريدية، وتتوارى المعاني تحت كثافة اللفظ، وتختبئ اللطـــائف تحت الألغاز المادية وتبدو عملية الانتقال من الجو الحسي للألفاظ إلى الجـــو المعـــنوي أو الـــروحي صعبة ثقيلة لقوة الشد، وسيطرة ظاهر اللفظ على تفكيرنا.

وعندما تتبدد خيوط الدلالة بين الرمز ومدلوله، وتصبح واهية لا تقدر على حملـــنا للعـــبور مـــن الشاطئ الحسي إلى الشاطئ الروحي عندئذ لابد أن تكون العملية الرمزية قد فقدت قيمتها الجمالية، وغايتها الإبداعية، واحترامها الأدبي لما

قامت به من إيغال في إظهار وتقريب الجانب الظاهري للغز عن الجانب الباطني.

ومن هنا فإنه يجب علينا أن ندرك أن الإشارات القرية من المراد، والتي توحي إلى السامع أو القارئ من قريب بالذوق المطلوب هي الأجدى والأنفع لكل طالب وسالك، وأن الألغاز الخفية جدًّا أو التي أخلت بعرف، أو أهدرت أدبًا أو نقضت قاعدة أخلاقية أو دينية أو عقيدية، هي التي يمجها الطبع وينفر منها العقل ويصد عنها القلب والشرع، ولا أود أن أكون متجنيًا على القوم إلا بشاهد من نصوصهم وبأدلة دينية تساندنا فيما نذهب إليه والتي سنؤخرها إلى مبحث قادم.

أما الشواهد الدالة على البعد والإخلال بالقواعد الدينية فنجدها على سبيل المثال عند ابن عربي كثيرًا وسنسجل بعضها كدليل على ما نقول فقط لا على سبيل الحصر.

خذ مثلاً ما يقوله الشيخ محيي الدين: ولقد بلغ بي قوة الخيال أن كان حبي يجسد لي محبوبي من خارج لعيني كما كان يتجسد جبريل لرسول الله ﷺ، فلا أقدر أنظر إليه، ويخاطبني وأصغي إليه وأفهم عنه، ولقد تركني أيامًا لا أسيغ طعامًا، كلما قدمت لي المائدة يقف على حرفها، وينظر إلي، ويقول بلسان أسمعه بأذني أتأكل وأنت تشاهدني[1] ويردد مثل هذا عمر بن الفارض إذ ينشد:

ولما تلاقينا عشاء وضمنا ... سواء سبيلي دارها وخيامي

وملنا كذا شيئًا عن الحي حيث لا ... رقيب ولا واش يزور كلامي

فرشت لها خدي وطاءً على الثرى ... فقالت لك البشرى بلثم لثامي

---

(١) ابن عربي: الفتوحات ج٢: ٤٢٩.

فما سمحت نفسي بذلك غيرة على صونها مني لعز مرامي

ويقول:

تثنت فخلنا كل عطف قهزه قضيب نقا يعلوه بدر تمام[1]

فإذا نظرنا إلى هذين النصين وجدنا الجو الحسي شائعًا مسيطرًا، مالكًا لزمام التفكير، ووجدنا الصور الحسية طاغية بالكلية على المعاني الذوقية ولم نكد نشم أريج الروحية من خلال هذا الدخان الكثيف، ومن بين السحب المادية القاتمة والمطبقة إلى درجة أن هذا الثوب الرمزي يلفنا بسداه وأعلامه، ويحصرنا في نطاقه الظاهري، ويسترنا عن لحمته وحقيقته الباطنية، وهو لا يحمل قرائن بارزة تصرف اللفظ عن حقيقته إلى المعنى المكنى عنه إلا بشق الأنفس، وبتكلف ممجوج.

وفوق هذا فإن النصين ساقا لنا كثيرًا من الموهمات، واقتربا عدة خطوات إلى التجسيم والتشبيه، مثل قول أولهما بالتجسيد الخيالي، وبالمخاطبة بجوار حرف المائدة، والسماع بالأذن يدل على حدوث الصوت الحسي لا الإلقاء في الروع، ولا ينفعه هنا الادعاء بأن صورة التجسيم خيالية لا واقعية، ولا ما ساقه من مثال جبريل؛ لأننا منعنا تمامًا من تصور الحق على أية صورة حسية، أو تناوله على وجه يؤدي إلى ذلك.

وأيضًا فإن الذي تجسد للنبي كان مخلوقًا ولا يصح قياس الخالق على المخلوق، وكذلك فاحت عبارات ابن الفارض بالتلاقي، والضم، والدار والخيال والميل والحي والرقيب والفرش والخد وغيرها وكلها تقترب من المحبوب الحسي أكثر بكثير من عروجها إلى المحبوب جل جلاله.

من يقبل إذاً قوله فرشت لها خدي على الثرى، أو تثنت بعطفها وراحت

---

(١) ديوان ابن الفارض١٠٢،١٠٣

تهزه، تعالى الحق عن ذلك علوًا كبيرًا، ولولا الحياء عن الخوض في مثل هذا صونًا لقلوبنا وألسنتنا وأيدينا عن كتابة مثل هذا لبينا كثيرًا من مفاسد هذه الأقوال.

وكيف نجاري واحدًا كابن عربي أيضًا في مثل هذا الموقف وهو يحدثنا في فص حكمة فردية في كلمة محمدية عن مشكلة الخلق رامزًا لها بعملية النكاح في عالم الصور العنصرية أو في عالم الأرواح النورية[1].

إن مثل هذه الإشارات لا تليق بالأدب مع الله، وهو اللون الذي تغنى به الصوفية كثيرًا وألزموا به أنفسهم في كل صغيرة وكبيرة؛ ولذا حاربها أبو طالب المكي وروى لنا قصة على لسان أحد أتباع سهل بن عبد الله قال: رأيت أحمد بن عيسى الخراز في المنام فقلت له: ما فعل الله بك؟ قال: أوقفني وقال لي: يا أحمد حملت وصفي على ليلى وسعدى لولا أني نظرت إليك في مقام لعذبتك، ثم أردف أبو طالب قائلاً: فهذا تخويف للسامعين على التشبيه، وللحائدين عن سمع أهل الفهم والتنبيه[2]، وكم نعجب من ابن عربي حينما نصح نفسه منشدًا:

إذا جاءهم حق أتوا ينكرونه فلا تضربوا لله بالفكر أمثالاً
وإن كان حقًّا ذلك المثل الذي أتاهم به لم يعرفوا فيه إشكالاً[3]

اتهام ورد

إن الغموض الذي انتاب الرمزية في هذا الشكل وإغراقها في الحسية وبعدها عن المراد بالإضافة إلى وجود علاقة فعلية بين ابن عربي والفتاة المسماة بالنظام بنب الشيخ مكين الدين أبي شجاع زاهر بن رستم، وإلى تفننه في وصفها الجمالي

---

(١) ابن عربي: فصوص الحكم: ٢٧١ – ٢٧٣.
(٢) المكي: قوت القلوب ج٢: ٤٥ – ٤٧.
(٣) ديوان ابن عربي: ٩٦.

والخلقي والعلمي، والذي أعلنه صراحة فقال: إننا قلدناهم من نظمنا في هذا الكتاب أحسن القلائد بلسان النسيب الرائق وعبارات الغزل اللائق، ولم أبلغ في ذلك بعض ما تجده النفس، ويثيره الأنس من كريم ودها، وقديم عهدها، ولطافة معناها وطهارة مغناها، إذ هي السؤال المأمول، والعذراء والبتول، إلى أن يقول عما نظمه من خواطر الاشتياق إنها أعربت عن نفس تواقة ونبهت على ما عندنا من العلاقة اهتمامًا بالأمر القديم، وإيثارًا لمجلسها الكريم، فكل اسم أذكره في هذا الجزء فعنها أكني، وكل دار فدارها أعني[1].

كل هذه الأسباب التي وجدت عند الشيخ محي الدين وابن الفارض قد دفعت بعض الباحثين كالدكتور زكي نجيب محمود أن يقول عن الشيخ إنه صدر في شعره عن حب حقيقي لفتاة حقيقية[2].

أي إن رموزه تعبر عن حب جنسي لا روحي، ودفعت الدكتور محمد مصطفى حلمي أن يقول عن ابن الفارض: إننا نلقى في ديوان ابن الفارض أبياتًا لا نستطيع أن نقف إزاءها مقيدين بقيود التلويح والإشارة، بل نحن مضطرون إلى أن نذهب في فهمها مذهبًا إنسانيًّا أو ماديًّا يجعل من الحب الذي يتغناه الشاعر فيها شيئًا حسيًّا، ومن المحبوب الذي يذكره مخلوقًا آدميًّا[3] خاصة وأن هذا الشاعر قد اتهم هو الآخر بحب فتى أمرد، ولكن هذا الاتهام لا يتفق مع الحقائق التالية:

(أ) إن ابن عربي كان صديقًا وتلميذًا لأسرة النظام وأخص عمتها وأباها؛ حيث أجازته عمتها عنها في جميع روايتها عن طريق أخيها بلا سماع؛ نظرًا للثقة

---

(١) ذخائر الأعلاق: ٣ ، ٤.

(٢) الكتاب التذكاري لمحيي الدين: الفصل الثالث: ٦٩ – ٧٤.

(٣) د/ حلمي: ابن الفارض والحب الإلهي: ١٥٣.

التي يتمتع بها عندهم، وأيضًا سمع على الشيخ مكين كتاب أبي عيسى الترمذي في الحديث، وفوق هذا فإن سر إعجابه بالنظام كان هو الجانب العلمي أساسًا، ثم أضيف إليه جوانب الجمال والطبع وهذا يعني أن العلاقة بين ابن عربي وأسرة النظام كانت علاقة علمية لا حسية ولو أنه قد هام بفتاتهم ما بقي الود، وما حدثت الإجازة، ولا كان السماع ولتعرض لنقدهم وأذاهم ولاشتهر ذلك وافتضح، ونقل إلينا شيء من آثاره.

(ب) ومن ناحية ثانية فإننا نرى أنه راعى في صحبتها كريم ذاتها[1] لا ما تثيره الفتاة الجميلة في الشاب من أشجان الحب الحسي والغرائز الجنسية، وأنه كان يتمنى أن يستفيض في بيان شمائل ذاتها ولكنه أحس بنقد أعدائه، أو خشي ذلك على نفسه فأعلن: لولا النفوس الضعيفة السريعة الأمراض، السيئة الأغراض، لأخذت في شرح ما أودع الله تعالى في خلقها من الحسن، وفي خلقها الذي هو روضة المزن، فقصر عن هذا خشية الاتهام، وحمل الرموز على الفتاة لا المحبوب المقدس جل جلاله.

(ج) إن ابن عربي وابن الفارض أعلنا صراحة أنهما لا يريدان بما قالا وجوهًا حسية، وإنما يعنيان المعاني الذوقية والتنزلات الربانية، يقول ابن عربي: لم أزل فيما نظمته في هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهية والتنزلات الروحانية، والمناسبات العلوية جريًا على طريقتنا المثلى، فإن الآخرة خير لك من الأولى، ولعلمها- رضي الله عنها- بما إليه أشير[2] وجميع الألغاز والرموز إلهية المحتد، ربانية المولد، روحانية المقصد[3] وهي تجري على

(١) ابن عربي: ذخائر الأعلاق: ٤.
(٢) ابن عربي: ذخائر الأعلاق: ٤.
(٣) ابن عربي: كتاب تاج الرسائل ومنهاج الوسائل: ٥٥٦ – ٥٥٧.

معارف روحانية وأسرار إلهية، ومشارب محمدية، وإشارات أحدية[1].

ويذكر في بداية كتاب ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق وفي نهايته أنه عمد إلى الشرح؛ لأن بدر الحبشي وإسماعيل بن سودكين من تلاميذه أخبراه أنهما سمعا بعض الفقهاء بحلب ينكران أن يكون ما جاء في ديوان ترجمان الأشواق من الأسرار الإلهية، ولا بد وأن الشيخ يتستر بذلك لكونه منسوبًا إلى الصلاح والدين؛ لذا شرحت ما نظمته بمكة المشرفة من الأبيات الغزلية في حال اعتماري في رجب وشعبان ورمضان، أشير بها إلى معارف ربانية، وأنوار إلهية وأسرار روحانية، وعلوم عقلية، وتنبيهات شرعية، وجعلت العبارة عن ذلك بلسان الغزل والتشبيب، لتعشق النفوس بهذه العبارات، فتتوفر الدواعي على الإصغاء إليها، وهو لسان كل أديب ظريف روحاني لطيف[2].

فقد أفصح صراحة أن الرموز والإشارات في ديوانه ترجع إلى الروحانيات وأن النظام لها أهلية ودراية بهذا الأسلوب، وأنها لا تحمله على ظاهره بل تدرك يقينًا أنه إيماء ولغز، ولولا ذلك لتغير الموقف كما قلنا.

ويعرب ابن عربي عن منبع رمزيته وأنه الله، وعن مُوَلِّدها وهو الرب وعن قصدها وهو الروحانية، كما بين أنه ما لجأ إلى الشرح إلاَّ بعد أن أُسيءَ فهم ألفاظه من الفقهاء، وليس لنا أن نتهم هذه المحاولة بأنها قلب الحسي إلى روحي، أي إنه قال شعره في مكة تغزلاً في فتاته فلما عوتب بحلب واتهم في ذلك عاد إلى مكة مختليًا وأخذ يحول الرموز الحسية إلى معان روحية ويضمنها ذلك بصعوبة طورًا أو بسهولة أطوارًا؛ لأنه يصح ذلك لو لم يضع قصيدة أساسية يؤكد فيها على أن كل ما يذكره من طلل، أو ربوع، أو مغان أوْ يا ، لا، وألاَ، أوْ مَا، أوْ

(١) نفسه.

(٢) ذخائر الأعلاق: ٥، ١٩٦، ١٩٨.

هو، أوْ هيَ،أوْ هُمُ، أو هُنْ، أو قد، أو السحب والزهر، أو النداء بحداة، أو ورق الحمـــاة، أو شموس، أو نبات أو برق، أو رعد، أو صبا، أو رياح أو جنوب، أو سما، أو طريق، أو عقيق، أو نقا، أو جبال، أو تلال،أو خليل، أو رحيل، أو ربا، أو رياض، وغياض، وحما، ونساء كاعبات إلى آخر ما يقول:

كـــل مـــا أذكـــره ممـــا جـــرى ذكـــره أو مـــثلـــه أن تفهمـــا
مـــنه أســـرار وأنـــوار جلـــت أو علـــت جـــاء بهـــا رب الســـما
لفـــؤادي أو فـــؤاد مـــن له مـــثل مـــا لي مـــن شـــروط العلما
صـــفة قدســـية علويـــة أعلمـــت أن لصـــدقي قدمـــا
فاصـــرف الخاطـــر عـــن ظاهـــرها واطلـــب الـــباطن حـــتى تعلما[1]

وشبيه به ما قالـــه ابن الفارض.

فـــلي ذكـــرها يحلو على كل صيغة وإن مـــزجوه غُـــزِّلي بخصـــام
شـــأني بشـــأني معـــرب وبما جرى جـــرى وانـــتحابي معرب بهيامي[2]

وقد أعانهما على هذا الاستخدام ما اتفقا عليه من أن تلك هي الطريقة المثلى للصـــوفية، وأنها لسان كل أديب ظريف محب للطائف، وصياغة الروحانيات بهذا الأسلوب الذي تعشقه النفوس يثير الدواعي ويحفز الهمم على دراسته وتتبعه، فإن كان الدارس من أرباب الطريق استعاد، وإن كان من غيرهم ووقف على أسرار هذه الرموز جاز لـــه أن يهتدي ويتوب كما رجع بعض المعترضين بحلب وتاب.

(د) وكأن ابن عربي تعمد وضع أسلوبه على هذا النحو الذي أكثر ونوَّع فيه من الرمزية اللفظية،والعددية،والحرفية؛ لغاية روحية وتربوية يرمي من ورائها إلى

(١) ذخائر الأعلاق: ٥.
(٢) ديوان ابن الفارض.

تدريب المريدين على هذا الأسلوب، ويوجههم إلى كشف المعاني والطريقة التي يصلون بها إلى الأسرار من خلف الألغاز، وينادي كلا منهم أن انظر في هذه اللطائف، وسر بين هؤلاء الطوائف، واستغنم هذه الطرائف، فعزيز أن يرى مثلي بربعك طائف، تحقق بهذه المعارف والإشارات، وانظر ما أومات إليك به خلف حجاب هذه العبارات، واسنح بها على ذاتك، وادخرها بعدكَ لبناتك[1]، ويقول للكل لا فرق بين مريد وغيره: على ذلك العلم فابحث عسى في روعك ينفث، تشهده ولا تعبر عنه، وتجده ولا تقدر الخروج منه، يحكمك لست تحكمه، ويعجبك ولست تعجبه[2].

ثم يضع الوسيلة الصحيحة التي يستطيع بها الخائض في الرموز أن يصل إلى عمقها وروحها، فيرى أنه لن يفك الطلسم، ويحل الرمز إلا عبد عرِج بقلبه إلى السماء، بهمة محمدية قد ورثنا ورثًا كليًّا، وبعزمة صمدية قوية، فبهما يقطع المنازل ويتدرج في المعارج؛ حتى يكاشف ويحل ويفك الألغاز، ويعرف المعاني في المغاني وهذه الأرواح في الأرواح وهذه الحقائق الجسام في الأجساد ما أعذب اللثم والعناق عند العشاق[3].

وفي هذا الصدد بدا ابن عربي شديد اللهفة على من يقوم على إشارته ويدرسها بعمق؛ لتنجلي له مراميها قائلا: يا ليت شعري هل فهمت العقول إشارتي؟ هل عرف ما وراء هذه الحروف؟ هل علم ما حوته هذه الظروف؟واهًا لسر مكتوم، ووعاء مختوم [4].

---

(١) ابن عربي الرسالة الإلهية: ٥٦٦.
(٢) ابن عربي الرسالة القدسية (مجموع) ٥٧٢.
(٣) ابن عربي: الرسالة الإلهية: ٥٦٣: ٥٦٧.
(٤) ابن عربي الرسالة الإلهية: ٥٦٣، ٥٦٧.

(هـــ) وبعد كل هذا الذي أبرزه ابن عربي للدفاع عن روحانية رمزيته وبعدها عن الحسي والجنسي يقول: فاقتنع أيها السائل بما جرى قلمي فإنه ما استقر به قدمي[1] و يدعو لمن يقرأ ديوانه أن يعصمه اللـــه من سبق خاطره إلى ما لا يليق بالنفوس الأبية، والهمم العلية المتعلقة بالأمور السماوية [2].

(و) **ورأيي في النهاية**: هو أن ما فعلته الفتاة في الشيخ الأكبر ينحصر في أنها أثارت شاعريته وفتقت عبقريته عن نظم بديع ، وشعر رصين، يسهل حينا ويصعب أحـــيانا، وإذا كان لكل شاعر حادثة تثير ربة الشعر في نفسه، وتدفعه لأن يـــنظم أحاسيســـه في قوالب شعرية فإن تلكم الفتاة كانت هي اللفتة التي حركـــت ســـواكن الـــنفس الشاعرية في هذا الشيخ الطائي، فانبرى ينظم شـــعوره، ووجـــده ،وأحوالـــه وأذواقه مبتدئًا من نقطة الانبهار والإكبار، والأخذ بجمال النظام الخلقي والذاتي، وسائرًا على نمطين:

نمط ظاهري يتمثل في اللفظ والقالب، وهذا الذي قد استعاره من الفتاة.

ونمـــط بـــاطني حقيقي يظهر فيما كان يحسه بالفعل في نفسه من تنـــزلات إلهية، وواردات ربانية.

ويشبه النمط الظاهري الصورة الخيالية المنعكسة على صفحة الماء السائر على شاطئه على حين يشبه النمط الحقيقي الصورة الجوهرية التي تحرك الأقدام، وتدفع الـــبدن، وتشعر وتذوق وتنظر، والذي يوصف بها هذا الذي يمشي حقيقة على الشاطئ، وأقوى الأدلة على ذلك ما نراه لديه عندما أعلن أن النظام أعربت عن نفـــس تواقة وأنها نبهت على العلاقة القديمة التي هي الحب الأزلي والروحي لا

---

(١) ابن عربي تاج الرسائل: ٥٥٨ .

(٢) ابن عربي: ذخائر الأعلاق: ٤.

الحب المحدث النفسي أو الجنسي، كما سقنا ذلك في أول هذا الجزء من الحديث ويقال مثل ذلك عن ابن الفارض.

ومع هذا الذي ذهبنا إليه وأنهما تغنيا بالحب الإلهي، والعشق الرباني وأن مرامي أشعارهما حقانية روحية إلا أن هذا لا يجعلنا نسلم لهما كل ما قالاه سواء في جانب الغموض وخفاء الرمز أم في جانب الإغراق في الحسية إلى درجة القرب من التشبيه والتجسيد، وأقول درجة القرب؛ لأنهما- كما سيظهر لنا في فصل الاتحاد ووحدة الوجود- من القائلين بالتنزيه ونفي التجسيم، وكان الأجدر بهما أن يظلا على ولاء للرمزية الواضحة القريبة كما هي عادة جل الصوفية، وألا يعمدا علينا رموزهما ويخفياها، خصوصًا وأنهما على علم شديد بأن الغموض في المجازات من معايب اللغة والاستعمال، وأن أبا منصور الثعالبي (٤٢٩هـ) عاب على أبي الطيب المتنبي الإيغال في الاستعارة، والخروج بها عن حدها المقبول لغة وفصاحة، كما عاب على الصوفية المبالغين كذلك[١].

ويرى الإمام الرازي في المحصول أن اللفظ الشائع لا يجوز أن يكون موضوعًا لمعنى خفي إلا على الخواص[٢]، فإذا خفي على العوام والخواص كان أبلغ في الرفض والإنكار، ويبين ابن عبد ربه أنه حينما يؤتى القائل من سوء فهم السامع أو يؤتى السامع من سوء بيان القائل فليس الكلام بلاغة، ولا صاحبه بليغ والكلام الذي يثقل على الآذان ويملؤها وحشًا هو المذموم صراحة.

وعلاوة على ذلك فإن الاستعانة بالغريب عجز والتشادق في غير أهل البادية نقص[٣]، والغرابة، ومخالفة القياس اللغوي، والتعقيد الذي يبتعد باللفظ عن المراد

---

(١) الثعالبي: يتيمة الدهر ١١٧-١٢٤ والإعجاز والإيجاز: ١٢٩-١٣٠.
(٢) الجلال على جمع الجوامع للسبكي وحاشية البناني على الجلال ح١: ١٦٤.
(٣) ابن عبد ربه: العقد الفريد ج٢: ٩٧، ١٩٧، ج١: ١٧٤-١٧٦.

منه لخلل في نظم الكلام، أو لعدم ظهور انتقال الذهن من المعنى الظاهري إلى المعنى الباطني، والتشبيه الغريب والبعيد كلها مخلة بفصاحة الكلام والمتكلم[1]، والتكلف في اللفظ والمعنى منهي عنه دينا[2]. وقد سبق أن وضحنا ذلك في الجزء الخاص بالمصطلحات ولقول الله سبحانه: ﴿ فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾[النحل:٧٤].

فيجوز لنا أن نضرب الأمثال للمواهب، وللمخلوقات، أما ذات الحق فلا يمثل لها ولا تتصور ولا تتخيل.

وأخيرًا فإننا نلحظ أن الذي ساق ابن عربي وابن الفارض إلى الخطأ فقط في الإغراب الرمزي، والذي لا يراد به الحسي أو الجنسي أو التشبيه أو التجسيد هو التأثر بالنزعات الفلسفية، وتطور الصراع المستعر بين الصوفية ورجال الظاهر مما اضطر معه هذان إلى الإغراق؛ حتى لا يفهم هؤلاء، ولما كانت النتيجة عكسية لجأ الطائي إلى الشرح والتفسير، ولا بأس أن نضع أيدينا على خيط مذهبنا فنقول لم يكن ابن عربي وابن القارض حسيين جنسيين ولم يذهبا إلى التجسيم والتشبيه في رمزيتهما، وكل ما وقعا فيه من خطأ هو الإغراب والغموض، وهما مذمومان لغة ودينا.

---

(١) القزويني: الإيضاح ج٢: ٩١-١١٠.

(٢) انظر أدلة النهي عن الغموض في المصطلحات.

المبحث الخامس

مصادر الإشارة

وبعد هذه الجولة الطويلة عبر الرمزية ينبغي أن نتلمس مصادرها الأولى وعمقها الأصيل ولكننا قبل أن نسبح مع نسائم الإشارات في الكتاب والسنة وفي أقوال السلف نصحح خطأ وقع فيه البعض وهو أن ذا النون أول من استعمل الرمز والإشارة ؛ لأنه دعا إلى نبذ العبارة وعدم التعلق بها[1]على حد ما ساقه السلمي، ويقول جامي في نفحات الأنس عنه: هو رأس الصوفية، وأول من استعمل رموز الصوفية.

أما عبد الله الأنصاري فيصرح بقوله: كان قبله مشايخ ولكن سبقهم في إيراد الإشارات والعبارات وتكلم عن هذا الطريق[2] واستند إلى هذه الأقوال كل من (آدم متز وفيليب حتى، وقاسم غني) فقرروا سبقه في مضمار الإشارات واستخدام استعارة القدح والخمر عند الكلام على التصوف[3] و الرد على هذا من وجهين:

الأول: قال أبو سليمان الداراني (٢١٥هـ): ما كان أضر شيء عليَّ من إشارات القوم لما في التكلم بدقائق العلوم من التمييز على الأقران[4] وبما أن الداراني أسبق من ذي النون وفاة بثلاثين عامًا وأثبت أن المشايخ قبله قد تحدثوا بالإشارات عن الدقائق، وسبق أن بينا أن الرقائق واللطائف قد تطايرت في أجواء البصرة في النصف الأول من القرن الثاني وفي نصفه الأخير؛ لذا نقول: إن

---

(١) السلمي: الطبقات: ١٠ طبقات الشعراني:٦٠.

(٢) الهجويري: كشف المحجوب:ج١: ٣١١، ٣١٢ ونفحات الأنس: ترجمة ذي النون.

(٣) حتى : الإسلام منهج حياة ترجمة عمر فروخ: ١٣٣.

(٤) وتاريخ التصوف في الإسلام: ٨٠ :٨٦.

استعمال الكنايات قد سبق ذا النون بكثير، و لم يكن هو أول السابقين إلى هذا الأسلوب.

والثاني: فإن هذا الاستخدام للاستعارات والرموز الحسية أمر تقره اللغة وفاضت به آيات القرآن و الأحاديث واستعمل كثيرًا على ألسنة السلف وهو ما سنفصله في هذا المبحث.

المصدر الأول: اللغة

ووجهة النظر التي تتفق مع الواقع هي التي تقضي بأن العرب عرفوا الرمز قبل الإسلام وبعده، وأن أشعارهم قد امتلأت بالقصص التي جاءت على لسان الحيوان والطير، واشتهرت لهم أمثال هامة من ثمار الاختبار الطويل، والعقل الراجح ، نقرأ عن الكثير منها عند الجاحظ، والبيهقي وابن عبد ربه[1].

ويقول أبو عبيد: الأمثال من حكمة العرب في الجاهلية والإسلام، وربما كانت تعارض كلامها، فتبلغ بها ما حاولت من حاجاتها في النطق بكناية غير تصريح، فيجتمع لها بذلك ثلاث خلال: إيجاز اللفظ، وإصابة المعنى، وحسن التشبيه[2] وهي وشي الكلام وجوهر اللفظ وحلى المعاني التي تخيرتها العرب[3].

واشتملت اللغة على كثير من صور هذا الأسلوب كالتمثيل على سبيل الاستعارة والمجاز المركب والاستعارة المكنية والتخيلية، وجميع أقسامها وأقسام التشبيه مما هو مقرر في علم البلاغة، ويرى علماء هذا الفن أن المتحدث لا يكون بليغًا إلا إذا أوضح المعنى بتوفية خواص التراكيب حقها وإيراد أنواع التشبيه

(١) الجاحظ : المحاسن والأضداد: ١٨٦: البيهقي: المحاسن والأضداد: ١١٦، ١١٧، ابن عبد ربه العقد الفريد ج١ :٢٦٢، ٢٦٧، ٢٦٨.

(٢) جرجي زيدان: تاريخ آداب اللغة العربية ج١: ٤٩.

(٣) ابن عبد ربه: العقد الفريد: ج١: ٢٦٧.

والمجاز والكناية على وجهها[1] وكل لفظ، أو خط، أو إشارة أو دلالة لـــه حظ من البيان، وموضع لائق من البلاغة، لا يجوز العدول عنه إلى غيره، والمتكلم الذي لا يـــوفي الكلام هذه الأغراض أو المؤلف الذي تنقصه هذه الجوانب فهو عريان عن الجمال، وروعة الأسلوب.

كما عاب الهمذاني على الجاحظ في جمله؛ لأن كلامه سهل، قليل الاستعارة، قريـــب العـــبارات، وصـــاحبه منقاد لعريان الكلام يستعمله، نفور من معتاصة يهمله[2].

وبهذه العجالة ندرك أن الإشارات والرمزيات أساليب بلاغية أو لغوية عربية أصـــلية،تداولها الـــناطقون بالعربية قبل الإسلام وبعده، ومازلنا جميعًا نتداولها لا فـــرق بين صوفي وغيره، ويكفينا أن نلقي نظرة واحدة على المؤلفات القديمة، أو الحديثة المعنية بجودة التعبير وسلامته؛ لنلمس بقوة تلك الثروة التعبيرية التي ضمتها بطـــون هـــذه الكتب وأمثالها، ولنعجب بهذه الإشارات والألغاز التي تجل عن الحصـــر، الأمر الذي ينطق بوضوح بأن الصوفية ليسوا هم أول الذين استعملوا -مخـــترعين- هـــذه الأســـاليب إنما جروا على عادة غيرهم من أدباء العرب وشـــعرائهم الذيـــن نهلوا جميعًا من موارد اللغة ومنابعها والتي تعتبر بحق المصدر الأول؛ لهـــذه الـــتعابير الكنائية، وإن كان لا يخفى علينا أنها ليست على درجة واحدة من القبول والحسن، بل من التشبيه ما هو مقبول ومنه ما هو مردود، ومنه مُيَسَّر ومنه مستشبع.

---

(١) القزويني: الإيضاح ج٢: ٢٢٠ إلى النهاية الجزء الثاني: ج٣: ٤٦.

(٢) متز: الحضارة العربية:ج١: ٣٤٥.

المصدر الثاني: القرآن

وبما أن القرآن الكريم جاء باللفظ العربي فإنه بلا شك حمل كثيرًا من الأمثال والتشبيهات والاستعارات، مما يعتبر معه المصدر الديني الأكبر المجوز لاستخدام هذه الأساليب في الحالات الدينية والروحية على اختلاف أنواعها، وقد جاءت لفظة الرمز في قوله سبحانه عن آية سيدنا زكريا ﴿ قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا ﴾[آل عمران: ٤١] وقال عن حال السيدة مريم: ﴿ فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا۟ كَيْفَ نُكَلِّمُ مَن كَانَ فِى ٱلْمَهْدِ صَبِيًّا ﴾[مريم:٢٩].

واعتبرت الإشارة في العقائد كحال الأمة الخرساء حين أشارت إلى السماء فقال النبي: «**اعتقوها فإنها مؤمنة**»؛ حيث فهم من إشارتها أنها توحد الله.

وجاءت الأحكام الفقهية مبنية على الإشارة كاللفظ مثلما أفتى مالك بأن إشارة الأخرس في الطلاق تلزمه، وبه قال الشافعي في الرجعة والطلاق، واشترط أبو حنيفة وضوحها؛ لكي تحتسب، ويقول القرطبي: وهكذا يجب أن تكون الإشارة عاملة في سائر الديانة وهو قول عامة الفقهاء[1].

وأيضا فالكنايات كالألفاظ والإشارات يعمل بها في النكاح والطلاق، ولا يخفى أنه مادام استعمال الرمز والإشارة بالآلات الحسية جائزًا فإنه يجوز أن يكون كذلك بالكلمة بل هي أقرب من الآلات كما يتضح أن الرمز في قصة زكريا والإشارة مع عيسى كانا في معرض الحديث عن معجزة وعن إرهاص وهما من الرقائق[2].

---

(١) انظر: الفخر الرازي: مفاتيح الغيب ج٢: ٤٥٠. وابن كثير في التفسير ج٢: ٣١ وتفسير القرطبي ١٣٢٣، والبخاري ج١ : ٣١(باب الإشارة في الطلاق).

(٢) نفس المراجع السابقة.

وساق الحق سبحانه كثيرًا من الأمثلة التشبيهية مضافة إلى ضمائر المفرد والمثنى والجمع والمذكر والمؤنث أو مقطوعةً عن الإضافة ومعرَّفة أو منكَّرة في مائة وستة وسبعين موضعًا، تناولت تشبيه المحسوس بالمحسوس (١٩٤ البقرة، ١١ النساء، ١٢٦ النحل، ١٣فصلت) وتشبيه المعقول بالمعقول كما في الآيات (١١٣ البقرة ،٨١ المؤمنون ، ٢٤إبراهيم) وتشبيه المعقول بالمحسوس (٢٣الذاريات، ١٠٩ الكهف، ٢٤يونس، ٢٤هود، ١٨ إبراهيم) وتشبيه الهيئة بالهيئة (١٧الرعد، ٥الجمعة) وكتشبيه التمثيل في قوله سبحانه عن المنافقين ﴿ مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ ٱلَّذِى ٱسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّآ أَضَآءَتْ مَا حَوْلَهُۥ ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ ﴿١٧﴾ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ ﴿١٨﴾ أَوْ كَصَيِّبٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فِيهِ ظُلُمَٰتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ ۚ وَٱللَّهُ مُحِيطٌۢ بِٱلْكَٰفِرِينَ ﴿١٩﴾ يَكَادُ ٱلْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَٰرَهُمْ ۖ كُلَّمَآ أَضَآءَ لَهُم مَّشَوْا۟ فِيهِ وَإِذَآ أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا۟ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَٰرِهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾[البقرة:١٧-١٩].

ووجه الشبه هنا منتزع من متعدد؛ حيث شبه حال المنافقين في إظهارهم الإقرار بألسنتهم وإعلان الإيمان وما ثبت لهم من أحكام شرعية باستضاءة صاحب الموقد بالنار، حتى إذا ارتفق بالضوء ذهب وخمد، وعاد المستضيءُ به في ظلمة وحيرة، وكذلك المنافق حينما يعاين أمر الله يعرف أنه قد خدع نفسه، وأنه قضى حياته في ظنون وغرور وضلال واستهزاء.

ومن المعلوم أن الصيب الذي هو المطر بما فيه من برد ورعد وبرق إنما رمز به إلى القرآن، والظلمات رمز للعمى الذي أصاب قلوب المنافقين فلم يروا الحق والهداية ، والرعد رمز لما في القرآن من وعيد وزجر، والبرق رمز الحجج القرآنية الباهرة، والصواعق رمز لما في القرآن من الدعاء إلى القتال في العاجل وإلى الوعيد

في الآجل، وقيل رمز للتكاليف الشرعية التي يكرهونا كالجهاد والزكاة[1].

والذين يقرءون القرآن يجدونه مليئًا بمثل هذه الرموز والتشبيهات كما جاء في سورة البقرة أيضا ابتداءً من قوله سبحانه ﴿ مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ ﴾ إلى قوله ﴿ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴾ [البقرة: ٢٦١: ٢٦٦].

في هذه الصور التشبيهية يرمز الحق برموز متعددة ؛ ليبين كيف يضاعف للمنفقين في سبيل الله ابتغاء وجهه أعمالهم، كما يضاعف الحبة إلى سبعمائة، كما يربي الجنة ويضاعفها بالوابل أو الطل.

أما المنفق رياء، أو من يُتْبع ما أنفق بالمن والأذى فإن الله يمحقه كما يفعل الوابل حينما ينزل على الصفوان فيتركه صلدًا، أو حينما يأتي الإعصار فيحرق الجنة بكل ما فيها.

ويقول سبحانه ﴿ وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِىٓ ءَايَٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا۟ فِى حَدِيثٍ غَيْرِهِۦ ﴾[الأنعام: ٦٨] فقد نقلت كلمة الخوض التي تكون أصلاً لخوض الماء إلى الدخول والحديث عن آيات الله تشبيها لها بغمرات الماء ومجاهل عمقه[2].

وفي معرض التدليل على قدرة الله على بعث الأجسام يقول سبحانه: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ ﴾[الأعراف: ٥٧، ٥٨] فكما أن الله تعالى قادر

---

(١) تهذيب الإيضاح للقزويني ج٢: ٧٩، وتفسير الطبري ج١: ٣٥٢ وتفسير القرطبي ١٩٠- ١٩٣.

(٢) تفسير القرطبي: ٢٤٤٨.

على إنـــزال المطر، وإحياء البلاد بعد خرابها فكذلك يحيي اللـــه الموتى، والمطر رمز لسر الإحياء، والريح المثيرة رمز للسير والحشر لنقف بين يدي رحمته، ويبين سبحانه أيضا أن المؤمن ينتفع بالقرآن، والكافر خبيث لا يستفيد، وقد رمز للأول بالأرض الطيبة التي تخرج النابت بإذن الله؛ لأن الهداية منه، ورمز إلى الثاني بالأرض السبخة التي لا تثمر شيئًا مهما عمها الماء، ولم ينسب الحق إلى ذاته هذا الفعل ليعلمنا التأدب معه وأن السيِّئة من نفوسنا، وإذا دعا الكافر إلهه لا يقبل منه أو ﴿ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُم بِشَيْءٍ إِلَّا كَبَاسِطِ كَفَّيْهِ إِلَى ٱلْمَآءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِبَٰلِغِهِۦ ۚ وَمَا دُعَآءُ ٱلْكَٰفِرِينَ إِلَّا فِى ضَلَٰلٍ ﴾[الرعد: ١٤].

قال القرطبي: ضرب اللـــه عز وجل الماء مثلاً ليئسهم من الإجابة لدعائهم؛ لأن العرب تضرب لمن سعي فيما لا يدركه مثلاً بالقابض الماء باليد[1].

والمعنى أنه إما أن يراد أن الذي يدعو إلـــهًا من دونه سبحانه كالظمآن الذي يدعو الماء إلى فيه من بعيد فلا يقدر على تناوله، ولا يقدر عليه بلسانه؛ لأن الماء لا يستجيب ولا يبلغ إليه، وإما أن يراد به أنه كالظمآن الذي يرى خيالـــه في الماء وقد بسط كفيه فيه ليبلغ فاه وما هو ببالغه، أو أنه كباسط كفيه إلى الماء فلا يعلق بهما شيء منه[2].

ويقول سبحانه: ﴿ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌۢ بِقَدَرِهَا فَٱحْتَمَلَ ٱلسَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًا ۚ وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِى ٱلنَّارِ ٱبْتِغَآءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَٰعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُۥ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ وَٱلْبَٰطِلَ ﴾[الرعد:١٧] فالماء رمز للعلم الإلهي وللهدى، والأودية رمز للقلوب، والزبد رمز للصدأ والرين.

كما نجد في القرآن رموزًا أخرى كالشجرة الطيبة والشجرة الخبيثة للكلمة

---

(١) تفسير القرطبي:٣٥٣.

(٢) تفسير القرطبي:٣٥٣.

الطيبة والخبيثة (٢١، ٢٥، ٢٦،) وكالتي نقضت غزلها كناية عن التفرق والاختلاف (٩٢ النحل) وكالسراب بقيعة الذي هو رمز لضياع أعمال الكفّار (٣٩ النور) إلى غير ذلك كثير في القرآن الكريم.

وما نلاحظه على هذا الأسلوب هو أنه يحتاج إلى اهتمام بالفهم وإلى عناية في التدبر، كما يقول سبحانه ﴿ وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ ﴾[العنكبوت :٤٣] فهي إذًا من علوم الخاصة أكثر من العامة، ولها مرام تدق عن أفهام الجماهير العاديين.

وأما مجال الرمزية فغالبًا ما يستعمل بعيدًا عن الذات الإلهية، وفي حدود والمنح والمواهب والأفعال، أما ضرب الأمثال للذات فقد نهى عنه الحق في الآية (٧٤ النحل) وكما قال سبحانه ﴿ ٱنظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا۟ لَكَ ٱلْأَمْثَالَ فَضَلُّوا۟ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا ﴾[الإسراء :٤٨] وذلك لأن الرمز إشارة حسية لمعنىً رقيق أو روحي أو نوراني، فلا يليق أن نستعمل المحسوسات مع المنـــزه جل جلاله؛ لأن الأمثال والألغاز مستوحاة من مداركنا الحسية والعقلية وذات علاقة بالمعنى المرموز والله لا تربطه علاقة مناسبة بالمخلوقات؛ اللهم إلا العلاقة الفاعلية ونحن لا نستطيع أن نحكم العلاقة بين الرموز ومعانيها الربانية لضعف عقولنا.

لهذا ينبغي أن يظلّ مجال الرمزية بعيدًا عن اللـــه أو الذات العليا، وإنْ كان من حق المولى أن يضرب المثل كما يشاء؛ لأنه يعلم ونحن لا نعلم فيخشى أن نقع في مهاوي الردى والضلال، أو أن نشبهه بخلقه، وإلى النهي ذهب الفخر الرازي والنسفي وأبو السعود[1].

---

(١) تفسير الفخر ج٥: ٣٣٣ وتفسير النسفي ج٢: ٢٩٤، وتفسير أبي السعود هامش الفخر ج٥: ٤٤٦-٤٤٧.

كما نُدرك أيضًا من الرموز القرآنية أنها تحتمل عدة معان؛ لشدة الخفاء فيها، وذلك كما رأينا عند الصحابة حينما تعددت فهومهم في الآية رقم (٢٦٦ البقرة) مما دعا مجاهد وقتادة والربيع أن يصححوا كل تفسير وكل محاولة لحل الرموز ما دامت المعاني الباطنة التي يأتي بها المفسر بينها وبين الرمز شبه قوي ويحتملها اللفظ، ومثل هذا القول يضع للوضوح حدًّا معينًا هو ألا تنقطع أواصر العلاقة بين الرمز والمعنى المرموز له، وأن يظل الشبه قويًّا وألا يختل المعنى أو الأدب اللازم.

وعلى هذا أكّد ابن عطية حسبما نقل عنه القرطبي[1] وقرره ابن كثير أيضًا، وكذلك يظهر لقارئ القرآن الكريم تنوع الرموز من طبيعية كالغيث والمطر والماء والبرد والوابل والطل، وهي تدل على الواردات والتنـــزلات الربَّانية، والجبل والتراب والصفوان والسراب والصواعق والبرق ويشار بها إلى الحرمان والمنع للبعد والزيع، إلى رموز نباتية كالزرع والشجر والسنابل والحرث وهي من النوع الثري المستخدم في الإعطاء، إلى رموز حيوانية كالأنعام والدواب والكلب والحمار والنعق،وإلى إشارات حشرية كالبعوضة والذبابة والعنكبوت، إلى جمادية كالمشكاة والمصباح والزجاجة والدري والنار، وغير هذا مما ورد في كتاب اللـــه مما يدل على صحة استخدام الصوفية لهذا الأسلوب.

المصدر الثالث: السنة

وقدمـــت لـــنا السنة كثيرًا من صور الرمزية منها اللفظي كاستعارة الأرض الطيبة التي تقبل الماء وتخرج وتنفع للمؤمن الذي قَبِلَ الوحي وعمل به ونفع غيره، وكالإشـــارة بالأرض التي تحفظ الماء فينتفع به الآخرون دون أن تستفيد هي، أو بـــالأرض القيعان التي لا تمسك الماء ولا تنبت الكلأ للقلوب التي تحفظ العلم ولا تســـتخرج منه أحكامًا؛ لعدم قدرتها على الفهم، وعدم رسوخها في العلم؛ حتى

(١) تفسير القرطبي : ١١٢٦- ١١٢٧ ، تفسير ابن كثير ج١: ٤٢٧.

توصِّل العلم الغير فينفع وينتفع بالاجتهاد والعمل، وللقلوب التي لا تحفظ ولا تفهم، كما جاء في قولهﷺ: «**مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل غيث أصاب أرضًا**» إلى آخر الحديث المشهور.

ورمز النبي بالأُتْرُجَّة للمؤمن الذي يقرأ القرآن، وبالثمرة للمؤمن الذي لا يقرأ، وبالريحانة للمنافق الذي يقرأ وبالحنظلة للمنافق الذي لا يقرأ[1].

ورمز بالحُطمة لعنف الوالي في قوله: «**إن شر الرعاء الحطمة**» واستعار الصحابة لفظة البحر؛ لسرعة جري فرس النبي حينما خرجوا على صوت فوجدوا الرسول قد سبقهم على فرسه فقالوا وجدناه بحرًا وساق أبو منصور الثعالبي في كتابه الإعجاز والإيجاز نماذج من الأحاديث التي فاضت بالإشارات الحسية كقولهﷺ: «**إياكم وخضراء الدمن**» «**لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين**»، «**الناس كإبل مائة لا تكاد تجد فيها راحلة**»، «**جنة الرجل داره**»، «**نعم الختن القبر**»، «**ملعون من هدم بنيان الله**»، أي من قتل نفسًا،وقال في طلاب الدنيا «**كل أم يتبعها ولدها**»[2].

وقد تظهر تلك الصورة وقد تخفى قليلاً كما قال رسول الله يسأل صحابته «**إن من الشجر شجرة لا يسقط ورقها مثل المسلم فحدثوني ما هي؟** قال ابن عمر فوقع الناس في شجر البوادي ووقع في نفسي أنها النخلة فاستحييت،ثم قالوا حدثنا يا رسول الله ما هي؟ قال: **النخلة**»[3] فنرى أنها دقت على الصحابة ثم قام النبي بتفسيرها كما يفعل الصوفية في رموزهم على غيرهم.

---

(١) صحيح مسلم (النووي) ج٢: ٤٥١، ج٥: ١٤٥.
(٢) أبو منصور: الإعجاز والإيجاز ج٢: ٢٤ والعقد الفريد ج١: ٢٦٨.
(٣) صحيح البخاري ج١: ٢٣.

وقد يشتد الخفاء كما قال رسول الله «**أي أنجشة رويدك سوقك بالقوارير**» وفي رواية «**رويدًا يا أنجشة لا تكسر القوارير**» ولإبهامه اختلف العلماء في تفسيره، فقال الهروي والقاضي عياض إن المراد بالكسر هو الخوف على قلوب النساء من حسن صوت أنجشة لا الكسر الحقيقي، وهذا أشبه بمقصوده وبمقتضى اللفظ، وقال آخرون بل الخوف على النساء منصب على الإرهاق نتيجة سرعة سير الإبل على حداء أنجشة، وإذا كان ذلك فلا عيب على الصوفية من اختلافهم حول رموزهم وإشارتهم.

وهناك صورة ثانية من صور الرمزية تكون الإشارة فيها تمثلاً بحالة حسية واقعية ملموسة كقوله ﷺ عندما أعلن عند دعوته: «**يا بني عبد مناف... إنما مثلي ومثلكم كمثل رجل رأى العدو فانطلق يربأ أهله فخشي أن يسبقوه فجعل يهتف يا صباحاه**»[1]. وكقوله: **أرأيتم لو أن أمامكم باب أحدكم نهرًا يغتسل منه خمس مرات أيبقى عليه درن** قالوا: لا قال: **فكذلك الصلاة**»[2] لا تبقى ذنوبا عالقة بالقلب، ومثل «**أنتم في الناس كالشعرة السوداء في جنب الثور الأبيض، أو كالشعرة البيضاء في جنب الثور الأسود**».

وأحيانا تكون الرمزية عملاً واقعيًا يدل على معنى كما روي سلمان فقال: كنت مع رسول الله تحت شجرة فأخذ غصنًا من أغصانها يابسًا فهزه؛ حتى تحات ورقه، ثم قال : **ألا تسألني لم أفعل هذا يا سلمان؟** فقلت: لم تفعله يا رسول الله؟ فقال: **إن المسلم إذا توضأ فأحسن الوضوء ثم صلى الصلوات الخمس تحاتت خطاياه كما تحات هذا الورق**،ثم تلا : ﴿ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيۡلِۚ إِنَّ ٱلۡحَسَنَٰتِ يُذۡهِبۡنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِۚ ﴾[هود:١١٤].

---

(١) صحيح مسلم (نووي)ج١: ٤٨٤

(٢) صحيح مسلم (نووي)ج٢: ٣١٣

وروى عبد الله بن مسعود قال: «خط لنا رسول الله يومًا خطًا ثم قال: **هذا سبيل الله**، ثم خط خطوطًا عن يمينه وخطوطًا عن يساره ثم قال: **هذه سبل على كل سبيل منها شيطان يدعو إليها**، ثم قرأ: ﴿ **وَأَنَّ هَـٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا** ﴾[الأنعام:١٥٣].

فهذه الرمزيات من جزل الكلام وفصيحه وصدقه الذي ينقاد له مسلم[١]، ويقول الإمام النووي: وفيها استحباب ضرب الأمثال لإيضاح المقاصد[٢] ويقول أيضًا: وهذا الاستعمال من أساليب العلم وضروبه[٣]، أما القسطلاني فيذكر عقب كثير من الأحاديث التي عبر فيها بألفاظ محسوسة عن معان عقلية قائلا: ما يشكل من المعقول قد يُردُّ إلى عبارة محسوسة؛ ليفهم، ويشبه به للعلمأو إنَّما يساق التمثيل لينكشف بالمحسوس ما هو معقول.

واستعمال المعاريض جائز إلا في المظالم فلا بد من التصريح[٤]، وبالتالي فإن السنة تمثِّل مصدرًا حيويًّا للرمزية التي نطق بها الصوفية وتبين أن الخفاء قد يتطرق إليها بشرط ألا يكون مستفحلاً أو متصلاً بالذات الإلهية؛ ولكن تبقى فروق جوهرية بين رمزية الكتاب والسنة وبين رمزية الصوفية سواء في حالة القائل، أم في غايته، أم في طبيعة الرمزية، فبالنسبة لحال القارئ فإن رمزية النبي قيلت في حالات اطمئنان كاملة وثبات يقيني، بخلاف الرمزية الصوفية فكثيرًا ما كانت تقال في حالات وجد أو حالات غلبة، وهذا الفرق يجعل النبي المتمكن قادرًا على أن يعبر عن أشد المعاني لطافةً بالعبارة واللفظ سواء بسواء ؛ لكونه مدركًا بوضوح العلاقة بين المعنى اللفظ، على حين يعجز الصوفي عن ذلك في كل حال

---

(١) صحيح مسلم (نووي) ج٤: ٤٩٤، ج٢: ٤٥٢ج٥: ١٤٥.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه.

(٤) إرشاد الساري ج١: ١٥٢ن ٤٤٢، ج٩: ١٣٤.

الوجـــد والـــتمكين؛ لأنه لا يصل في تمكينه إلى حال النبي، وبالتالي فالعجز عن التعبير سمته في الحالتين معًا.

وأما بالنسبة إلى الغاية من الرمزية فقد رأينا الصوفية استخدموها غيرة على الأســـرار وصونًا لها من غيرهم، ولكن بالنسبة للوحي من كتاب أو سنة فحينما تســـاق فـــيه فللتفهيم، ولبيان المعنى اللطيف وإبرازه، أو لتقريبه إلى السامع، أو لتحسين النطق به، أو لتأثير على البشر بموقع الكلام الجيد لا للتعمية.

وأمـــا الفـــارق في طبيعة الرمز فإنَّه على الرغم من أن بعض الرموز الدينية اتســـمت أحيانًا بالخفاء وحملت أكثر من معنى ؛ لكن السياق كان يحدد مسارها ويوضح مقصودها، ولم يكن اللفظ بعيد الصلة كل البعد عن المعنى المراد، كما لم يُخلَّ بآداب الحضرة الإلهية؛ حتى تلكم الرموز التي جاءت في سياق الحديث عن اللـــه مثلما رأي النبي ﷺ جبريل وميكائيل في منامه: فقال أحدهما الآخر: اضرب لـــه مثلاً فقال: إنما مثلك ومثل أمتك كمثل ملك بنى دارًا، ثم اتخذ فيها بيتًا، ثم جعـــل فـــيه مائدة ثم بعث رسولاً يدعو الناس إلى طعامه.... فاللـــه هو الملك، والدار هي الإسلام، والبيت الجنة، وأنت يا محمد رسول الله».

فهـــذا مثلٌ لائق بذات الحق يختلف تماما في الأدب عن رمزية ليلي وسعدى، بخلاف الرمزية عند الصوفية فإننا نجدها واضحة أحيانا، ونجدها غائصة في الخفاء حيـــنًا إلى درجـــة أن تســـاق القصيدة كلها تتحدث باللغة الحسية، ولا تحمل مؤشـــرات تقودنا إلى التفسير الرموز وشرحها، أو تحدد لنا غاياتها، وأحيانًا تبعد الصـــلة بين اللفظ والمعنى كإلياس رمز للقبض... ، والخضر رمز للبسط، والختم علامة الحق على قلوب العارفين، والريق محل الاعتدال في الأشياء، ومع كل هذه الفروق فتبقى المصادر الثلاثة السابقة أصولاً لرمزية وإشارات الصوفية المعتدلة.

المصدر الرابع: أقوال السلف

والدليل على جواز استخدام الرمزية بجانب ما ذكرنا وعلى أن استعمالها سبق ذا النون، وسبق العصر الذي سمي بعصر التصوف ما نراه من استعمال الصحابة لأسلوب الاستعارات والكنايات سواء أكانت لفظًا واضحًا، أو حادثة واقعة، أو قولاً منقولا من الغير يحمل على ذوق الناقل لا القائل، أم كانت إشارة خفية، كل هذا ورد على لسان الصحابة.

ففي الجانب الواضح يقول سعد بن أبي وقاص حينما طلبوا منه الخروج إلى الفتنة: أعطوني سيفًا له عينان بصيرتان، ولسان يحدثني عن الكافر فأقتله وعن المؤمن فأكف[1]، ولما راودوه مرة أخرى قال: مثالنا ومثلكم كمثل قوم كانوا على محجة الطريق البيضاء، فبينما هم كذلك جاءت، ريح عجاجة فضلوا الطريق، فذهب جماعة ذات اليمين فضلوا وأخرى ذات الشمال فضلوا، وقالت طائفة ننيخ على الطريق؛ حتى تهدأ الريح وتنقشع الفتنة، فنحن مع الذين أناخوا[2].

والمحجة رمز للاستقامة على الطريق المستقيم، والريح: الفتنة، والتفرق يمينًا وشمالاً رمز للفئتين المتقاتلتين، والإناخة رمز إلى المعتزلين.

وكتب سلمان إلى أبي الدرداء: يا أخي بلغني أنك قعدت طبيبًا تداوي المرضى، فانظر إن كنت طبيبًا فتكلم فإن كلامك شفاء وإن كنت متطببًا فالله الله لا تقتل مسلمًا فكان أبو الدرداء يتوقف بعد ذلك إذا سئل[3]، فالطبيب إشارة إلى البارع في الصنعة المجيد لفنه، المتقن لعلم الفتيا، والمرضى هم طلاب

---

(١) محاضرة الأبراز ج١: ١٦١.

(٢) نفسه.

(٣) إحياء علوم الدين ج١: ٦٢.

المعرفة، والمتطبب رمز لعدم التمكن من الفن أو العلم.

فنرى هنا استخدام الرموز لمعان معروفة واضحة عند الجميع، أو متعارف عليها فيما بينهم، وهي مع هذه الدقة ذات وحدات متنوعة، وكل وحدة حسية تعبر عن معنى عقلي أو روحي واحد، وكل وحدة لها طابع علمي مخصوص كالشرب أو الري الذي يتناسب مع الموارد العلمية حسبما استخدمها سلمان مع رجل من بني عبس[1]، ونفس هذا الاتجاه رأيناه عند الصوفية.

وأحيانًا ينقل الصحابي بيتًا قيل في غرض حسي إلى غرض روحي يتناسب مع ذوقه مثلما سمع عمر رجلاً ينشد للحطيئة:

متى تأته تعشو إلى ضوء ناره تجد خيرنا عندها خير موقد

فقال ذاكم رسول الله ﷺ[2]، وقد ينتاب الغموض أيضًا بعض إشارات الصحابة كقول أبي بكر طوبى لمن مات في النانات، قيل وما النانات قال جدة الإسلام فقد استعصت لفظة النانات على من يجلس حول أبي بكر من الصحابة وهم من العلم بالعربية بمكان.

وقد يتعمد القائل الإخفاء كقول سلمان يدعو على خصم له اللهم لا تمته يدركه حتى أحد الثلاثة وعني فتنة الدجال، وفتنة الأمير والشح، وقد تبعد الصلة بين الرموز والمعنى المراد كما قالوا لأبي الدرداء ادعُ لنا قال: لا أحسن السباحة وأخاف الغرق[3] ولكن البعد والغموض هنا غير عميقين ولا ينعدم التشابه بين اللفظ والمعنى بل تبقى أواصر الصلة قائمة.

---

(١) حلية الأولياء ج١: ١٨٨.

(٢) الجاحظ: البيان والتبيين ج٢: ٢٢.

(٣) أبو نعيم: الحلية ج١: ٣٣، ٢٠، ٢١٨، ٢١٩.

وأقوال الصحابة كما رأينا سابقة لما جاء به الصوفية في هذا المضمار، وتعتبر سندًا لها، ولا غرو فللصحابة عناية بالروحية ولغتها، واهتمام خاص بالأذواق التي مهدت لمذهب المتصوفة على هذا النحو من الرمزية وجميع المقامات والأحوال التي اعتنى بها رجال القوم، ولم نجد رمزية واحدة لدى الصحابة تخل بالأدب مع الله سبحانه، وأخيرا فإننا إذا رجعنا لما دوناه في القسم الأول على لسان التابعين وتابعيهم أدركنا كثيرا من الرموز التي وردت على لسان زهاد المدينة والبصرة والشام وغيرهم، وذلك على غرار ما قاله عطاء عن أستاذه عبد الله بن عباس وعن سعة علمه: ما رأينا بيتًا قطُّ أكثر وعاءً لماء وخبز من بيت عبد الله بن عباس[1]، وقد أكثروا من هذا الأسلوب حتى قال الجاحظ: سأتحدث عن نيف من كلام النساك ومواعظهم مع قلة كلامهم، وشدة توقّيهم، ورُبَّ قليل يغني عن الكثير، كما رُبَّ كثيرٍ لا يتعلق به صاحب القليل، بل رُبَّ كلمة تغني عن خطبة، وتنوب عن رسالة، بل رب كناية تربي على إفصاح، ولحظ يدل على ضمير، وإن كان ذلك بعيد الغاية، على النهاية[2].

وهكذا إذا وازنا بين ما لدى الصوفية وما لدى عصر السلف في مجال الأسلوب الرمزي وجدنا اتفاقهم في الرمزية الواضحة وتنويعها إلى قولية، وهيئة مركبة، وواقعية، ومنقولة صادفت حالاً ووجدنا بعضها غامضًا لدى الطرفين وينسع كل رمز من شعور ديني ويتجه إلى معنى روحي ولم يفترق الصوفية عمن سبقهم إلا في الإغراق وشدة الإبهام وضرب المثال مع الحق سبحانه، وهو ما ننبه على بعده، وننكر أن يكون ذلك أسلوبًا دينيًّا يعبِّر عن معان روحية إسلامية.

---

(١) أبو نعيم: الحلية ج١: ٣٢١.

(٢) الجاحظ البيان والتبيين ج٢: ٦.