الفصل السادس

« فلسفة الاصطلاح الفنى فى المنطق الصورى »

أولاً : الطبيعة البنائية .

ثانيًا : الخصائص الاصطلاحية .

ثالثًا : فنون الاصطلاح الصوفى :

١ – الاصطلاح العرفانى .

٢ – الاصطلاح السريانى .

٣ – الاصطلاح الشطحى .

obeikandl.com

obeikandl.com

أولاً : الطبيعة البنائية

يَعرفُ التراث الصوفى صفة عِلْمِيته فى فلسفة فِكره ، مثلما يُحقق عِقْدَ نظمه الفنى فى طبيعة إبداعه ، فيُجاور بينهما ويَجْمَعُ بين صفاء فَيْضِهِمَا لتحقيق تطهيرية حكمته . وحين يشهدُ ينابيع فلسفته النُّورية يتخذ من الاصطلاح لسانًا له ، فإذا راودته منازل الرُّؤيا الحَقِّية فى حضوره وجَمْعِه ، كانت الصورة الأدبية ديوانًا له ، وترجمانًا لأشواقه . هذا الجَمْع العرفانى فى الوجود الجُوَّانى لايغربُ عن عين الراصد لأطيافه ، فى شعابه ومسالكه اللغوية والتأريخية والفكرية .

١ – من الوجهة اللغوية :

ومن المقولات التى تَرِدُ لبيان الماهية الاصطلاحية ، وهى تُؤَلِّفُ بين حَدِّ اللفظ والمواضعة عليه ، حين تتفق « طائفة على وضع اللفظ بإزاء المعنى » لقيام صلة دلالية بينهما [١] .

هذا الوضع الاصطلاحى من اللزوميات المنهاجية فى نظرية المعرفة الإنسية[٢] . وفى غيبته وفراقه ترى هذه الظلمة تحيط بطالبِ جوهرِ فَنٍّ رَحلَ فى تَقَصِّيه ؛ فاللُّغوى « المُبَرِّزُ فى الأدب ، إذَا تأمل كتابًا من الكتب التى صُنفت فى أبواب العلوم والحكمة ، ولم يكن شَدَا صَدْرًا من تلك الصناعة لم يَفْهم شيئًا منه ، وكانَ كالأُمِّىِّ الأَغْتَمَ عند نظره فيه »[٣] .

وهذا الضرب المعرفى يلزم الأديب اللطيف « الذى تحقق أن علم العربية آلةٌ لدراسة الفضيلة ، لا يُنْتَفَعُ به بذاته ما لم يُجْعل سَبَبًا إلى تحصيل هذه العلوم الجليلة ، ولا يستغنى عن علمها طبقات الكُتَّاب لصِدق حاجتهم إلى مُطَالعة فنون العلوم والآداب »[٤] .

ويُصنَّفُ المصطلح العلمى باعتبارين : أحدهما يتصل بالشكل والآخر بالمعنى ، ليُصور التصنيف الشكلى وَضْعية اللفظ فى صور أربع : فهو مشتق وجامد ورمزى ومركب ، أما التصنيف المعنوى فيدور حول الثبات والحركة[٥] .

---

(١) الجرجانى . التعريفات : (ب . الألف) .
(٢) التهانوى . كشاف اصطلاحات الفنون : جـ ١ ، ص ١ .
(٣) الخوارزمى . مفاتيح العلوم : ص ١٣ – ١٤ .
(٤) الخوارزمى . مفاتيح العلوم : ص ١٤ .
(٥) عبد الصبور شاهين . العربية لغة العلوم والتقنية : ص ١٢٣ – ١٢٤ .

هذه الرؤية اللغوية للتقنين الاصطلاحي يَجْتاز فَيَا فِيَها ويخرج عن أُودية قَفْرها المبدع الصوفي في خلقه لمعجمه الذاتي ، وقد حُمِّلَت الهياكل اللفظية المطروحة قرايين أسرار وجده ؛ فهو يصنعُ الفُلْكَ صنعةَ مجازٍ إشاري ؛ ليقف على باب فتحه ويَأْوي إلى حال إلهامه وفيضه .

٢ – من الوجهة التأريخية :

وقد قَنَّنَ فقهاء العربية لأسرار بيانهم منطقه ، حين رسموا حدوده وقيدوا سماته وأبرزوه خصائصه ، وهم يدركون ظواهره الصوتية والاشتقاقية وفلسفته النظمية . وفي هذا الفَلَك اللغوي كانت تأسرهم أقانيم تراثية يظعنون في طلبها ؛ فمنهم من نظر في صحائف ثقافات مُفَارقة ، عكف على استبطان رموزها ، وحَلِّ مشكلها ، فَجَعل قبلتَه في الوصل بين حضارة مَشْرِقه وآثار مَغْرِبه ، ليُقيم بين لسانٍ عربي مبين وآخر عجمي عَصِيِّ الإبانة . فهذا حال أهل الترجمة ومن شُغِل بالمعرَّب والدخيل في الفكر الإسلامي .

ويذهب فريق آخر يطلب بُغيته في المعرفة اللغوية ، بالجمع والرواية تارة والنقد والتنظير تارة أُخرى ؛ فتولد علومٌ وتثور أَقْضِيَةٌ وتنشأُ أحكامٌ بين البصريين والكوفيين وغيرهم ؛ وفي هذا تدور غائية النظر اللغوي حول المنطق العقلي وعلائق القضاء المذهبي .

وفي لُجَّةِ الخصومة وقهر الصراع بين هذه الفرق الظاهرية ، يطلع نجم العرفانية الصوفية ، وقد حَمل شيعتها حكمتهم حَمْلاً قلبيًا ، بين التَّقِية تارة والبوح تارة أُخرى ؛ فتقوم قيامة سَدَنة المعبد الظاهري ، وقد أَضحى أمرُ الحكيم المتأله في وَجْدِ معرفته بين رَدٍّ وقبول ، وأمسى بين نَقْضٍ وانتصار ، فإذا ما أظهرَ جواهرَ إشاراته وفصوصَ حِكَمِه ، قيل إنه « مِمَّن يَعْبُدُ الوثَنَا »[1] .

وهذا العقمُ الفكري جعل العارف يقف عند مقام سِتره ، قائمًا على تثقيف صنعته ، وقد أَلِفَ الكهفَ والرقيمَ في جمالية تجربته ، لا يفارق الحق إلى الخلق ، ولا يأوي إلى جبل السَّوَى – وقد امتُحِنَ بغَيْرِيَّتِه – ليُحقق استواء فنائيته ، وفي حقيقة فناء وجوده سِرُّ أسرار إنِّيَّتِه ، فما بعد اللَّيْس إلاَّ الأَيْس .

ومن ثم تُشرق على الذات المخلوقة أنوار الصفات وحقائق التجليات ، حيث لا رفثَ ولا فسوقَ ولا جدالَ ؛ فالصوفي قد تَخَلَّى عن كَسْبٍ عَبْدِيٍّ ليتحلى بشهودٍ أَحَدِيٍّ .

هذا اليراع الإبداعي يقضي دهره غريبًا في در هجرته ، لا يقربُ وطنهَ وَرَّاقٌ أو أديبٌ ،

---

(١) ابن عربي . التدبيرات الإلهية ... : ص ١١٣ .

لِغَيْضِ نَفْعِيةِ الحِسِّ عنه ، والقومُ لا أُنْسَ لهم ولا قِرَى فى حضارة عصرهم ، كصعاليك ليلٍ ضُيِّعُوا فى المَجَامع ! فكان حجابُهم عن عين الناقد البصير والأَلمعىِّ الخبير .

وفى ظل القهر الاجتماعى والمذهبى ، ظهر أعلامٌ من أنفسهم يحملون دلائل البيان لحل مُشكل لفظهم ومُتشابه كَلِمهم ؛ فصنف أقطابُ هذه الطائفة تصانيفهم ، وأَجْلَوا ما غَمُضَ من اصطلاحهم ، فكانت أسفار الأصبهانى و « السُّلَمى » و « الغزالى » و « القشيرى » و « المكى » و « الهُجويرى » ومن ذهب مذهبهم وأَلِفَ سُنْتَهم فى الإسراء الوجدانى ، حتى يلجَ فجرَ الحضور العرفانى صاحبُ الفتح المكى .

٣ – من الوجهة الفكرية :

ومن دلائل سيرورة الفكر ونَشْرِه بيانُ مصطلحه وإعرابه ؛ وهذه الظاهرة الاصطلاحية تَعْرِفُ كُلَّ عِلْمٍ ، وفى ظلِّها تُدرك خصائصه ، وتُشْتَق مذاهبه وتُحدُّ حدوده ، وتُقَوَّمُ فنونه وتُطلبُ أصوله وفروعه ؛ فعمدةُ التأسيس الفكرى فى أسرار لغته الاصطلاحية ورموزه الوَضْعِيَّة .

وحين يُصنفُ العقلُ الفلسفى علومَ معرفته فى صِنفين : حكمة نظرية غايتها الحق وأُخرى عملية يُبتغى منها الخير[1] . فإن هذا التصور العقلى يتحقق بإشارات اصطلاحية وتُنسق رمزية تحمل قانون إشراقه ، لتدل على مَاهيته فى « كمال وجوده الذاتى ، حتى لا يشُذَّ من المحمولات الذاتية شيءٌ إلاَّ وهو يُتَضمَّنُ فيه ... »[2] .

ومن ثم نشأت اصطلاحات العلوم فى نظرية المعرفة وفنونها العقلية والنقلية والجمالية ، ذلك أن « الحقيقة فى وضع الألفاظ إنما هى للدلالة على المعانى الذهنية دون الموجودات الخارجية »[3] . وهذه الصور التعبيرية تدل فى جوهرها على المعانى النفسية ، واختلافها لاختلاف أمزِجَة الألسنة ، لاختلاف الأهوية وطبائع الأمكنة »[4] . فالرمز اللغوى يعرف قوتَ وجوده بسر مَحْمولِه ، وإليه يُرد جوهر الصراع المذهبى . وقد وقف كل فريق ينتصر لأهله بعللٍ خارجةٍ عن سر الصناعة أو الجهل بمنطق العبارة[5] .

ومن أبرز صور الصراع الفكرى ما قام بين أهل الظاهر من الفقهاء وأهل الباطن من

---

(١) ابن سينا . ر . فى أقسام العلوم العقلية ، (تسع رسائل) : ص ١٠٥ .
(٢) ابن سينا . ر . الحدود : (م .ن) : ص ٧٣ .
(٣) العلوى . الطراز : جـ ١ ، ص ٣٦ .
(٤) الطوفى . البلبل ... : ص ٣٦ .
(٥) القارئ . شرح نخبة الفكر : ص ٢٣٩ .

الصوفية ؛ ورَأْسُ الأمر فيه مرجعه إلى دوائر الوجود اللغوى ، فالعبارةُ أَسيرةُ لفظها والإشارةُ ساريةٌ فى مَرايَا حُجُبِها ، وبينهما من أودية الوحشة وأوطان الغربة ما يَعِزّ عن عُبوره والوقوف على دقائقه ، فوضع الفقيهُ اصطلاحَ علمِه ، وذهبَ الصوفى فى غَيْرَتِه على أسرار عرفانه ، يُدَوّن إقليد كنوزه الكشفية ، وهو قائمٌ يتهجد فى محراب إبداعه ، فتتطور دلالاته عين تطور ذاته العارفة بين حاله ومقامه واغترابه وقراره .

وحين يصنف « ابن عربى » مراتب العلوم فى ثلاث : علم العقل البُرهانى ، وعلم الأحوال الذوقى ، وعلم الأسرار الفوقى[1] فهو يشير إلى خصائصها اللغوية وطبقات أربابها الفكرية ، ليظل منطق البيان بين العقل والمغامرة . « فَكُلُّ علمٍ إذَا بَسَطْتَه العِبارة ، حَسُنَ وفَهُمَ معناه ، أو قَاربَ وعَذُبَ عند السَّامِع الفَهِم ، فهو علم العقل النظرى لأنه تحت إدراكه ، ومما يَسْتَقِلُّ به لو نَظَر . إلاّ علم الأسرار فإنه إذا أُخذَتْهُ العبارة سَمُجَ واغْتَاصَ على الأفهام دَرْكُه وخَشُنَ ، وربما مَجَّتْه العقول الضعيفة المتعصبة ، التى لم تتوفر لتصريف حقيقتها التى جَعل الله فيها من النظر والبحث . ولهذا صاحب العِلم كثيرًا ما يُوصِله إلى الأَفْهَام بضرب الأمثلة والمُخاطبات الشعرية . وأما علوم الأحوال فهى متوسطة بين علم الأسرار وعلم العقول »[2] .

ثانيًا : الخصائص الاصطلاحية :

تُصنف مراتب الوجود الدلالى للإبداع اللغوى فى أربع : التحقق الذهنى ، والعَيْنى ، واللفظى ، والخطى . فالمرتبة الأُولى هى « الأصل وعليها تترتب الوجودات الأُخَر ، لأن الشيء إذا لم يكن له تَصورٌ فى الذهن وتَحَقُّقٌ ، فإنه لا يُمكن وجوده فى الخارج بحال ... وتارة يكون له وجود فى الخارج ، وهو سائر المُمكنات »[3] . أما التحقق العينى ، فهو ما كان له تحقق فى « الوجود الخارجى والتعين الوجودى »[4] وهما لا يفتقران إلى المواضعة لأنهما عقليان »[5] ليَحُل المنطق الوضعى بمنزلتى التحقق اللفظى والخطى[6] .

هذا التصور الفكرى لأطوار الوجود اللغوى ، يشير إلى الصلة الجدلية بين العطاء اللسانى والحمل الجوانى فى ذِهنيته وتعينه .

---

(١) ابن عربى . الفتوحات : س ١ : ص ١٣٩ – ١٤٠ .
(٢) ابن عربى . المصدر نفسه : س ١ :ص ١٤٦ – ١٤٧ .
(٣) العلوى . المصدر السابق : جـ ١ ، ص ١٢٢ – ١٢٣ .
(٤) العلوى . المصدر السابق : جـ ١ ، ن . ص .
(٥) العلوى . المصدر السابق : جـ ١ ، ن . ص .
(٦) العلوى . المصدر السابق : جـ ١ ، ن . ص .

وحين أدرك أهل المذاهب الإسلامية ذلك ، اتخذوا من البنية اللفظية والهيكلية الخطية مجالَ نَظَرٍ لهم ؛ فَتشَعَّبَ الأمرُ ، وتفنن القومُ ، وأدلى كُلُّ حزبٍ بما لديه فى أصول التفسير ومناهجه ، ومُشكل التأويل وحقائقه ؛ وفى سَوْرَة التلاحم المذهبى عَرفت قضية « اللفظ والمعنى » سيرتَها عند أهل المنطق اللغوى وسيرورتها عند شيعة النظر العقلى .

فالبليغ عند « الثعالبى » : « من يحوكُ الكلام على حَسَب الأمانى ، ويَخِيطُ الألفاظ على قدود المعانى »[1] ، وتبرز مقولات تشير إلى غاية اللفظ ومقامه ، فهو فى السَّمع كالصورة فى البَصر[2] ، وما اللسانُ إلاّ كاتبٌ للقلب ، « إذا أملى عليه شيئًا أبَانَه »[3] .

ويرى « الجاحظ » فى الخَطِّ : « لسانَ اليَد ، ولهجةَ الضمير ، ووحى الفكر ، وناقل الخَبر ، وحافظَ الأثر ، وعُمدةَ الدين والدنيا ، ولِقاح اللفظ والمعنى »[4] .

وفى التراث النقدى تُسفر أحكام الاصطلاح الفنى عن وجه لزومياته ، فـ « للشعراء ألفاظٌ معروفة ، وأمثلةٌ مألوفةٌ ؛ لا ينبغى للشاعر أن يعدوها ، ولا أن يستعملَ غيرها ، كما أن الكُتَّاب اصطلحوا على ألفاظٍ بعينها ، سَمَّوْهَا الكتابية لا يتجَاوزونها إلى سِوَاها ... »[5] .

« فابن رشيق » يشير إلى حدود حُدَّت وقواعد قُعِّدت ، لا سبيل للمبدع إلى تجاوزها ، وفى دائرة المحاكاة المعجمية للصنعة الفنية وطَنُه وقَصدُه .

هذا الطرح الفكرى يُحَمِّلُه شيعة التأويل الباطنى عِيَارَ مذهبهم ، وقانون فَيْضِهم فى بنية الهيكل الاصطلاحى والحرفى ؛ فالكلام عندهم « نُسخةُ الكتاب ، وأن الكتابَ لا يكون إلاّ بالهجاء ، وأن الهجاء لا يجوز بغير الأحرف ... »[6] وهى وَضْعِية خاصة لا يقربها إلاّ الراسخون فى علم الجَفْر ؛ أسرارها ذاتية ، حُجِبتْ عن الغيرية ، فى توحُّدِها وتفرُّدِها .

وفى اللغة الصوفية يشير سدنَتُها إلى طبيعتها الحَقِّيَة ، وصدورها عن أزلية الكلمة وأبدية كينونتها وديمومة مظاهر وجودها ، فهى فطرية النَّبع حين صار « القلبُ طَرْفًا للعِلْم ، والصدرُ طَرفًا للتَّصَاوير ، والفَمُ طَرفًا للتعابير »[7] .

---

(١) ابن رشيق . العمدة : جـ ١ ، ص ١٢٨ .
(٢) ابن رشيق . العمدة : جـ ١ ، ن . ص .
(٣) النهشلى . الممتع : ص ٢٩ .
(٤) المقدسى . الظرائف واللطائف : ص ١٩ .
(٥) ابن رشيق . المصدر السابق : جـ ١ : ص ١٢٨ .
(٦) جعفر اليمن . الكشف : ص ٩٢ .
(٧) الحكيم الترمذى . علم الأولياء : ص ١١٤ .

وهى مجازية الدلالة ، فقد جرى أصحابُها فى هذا النظر والاعتبار مجرى العرب فى كلامها من استعارات ، والمجاز بأدنى شَبه وأيسر صفة تجمع بينهما ... »[1] .

ومن خصائص الاصطلاح الصوفى ، ما يُشير إلى ذاتية مبدِعه ، وما تتراءى فيه المشاهد الظِّلية للمعنى ، ثم هذه العلائق الدلالية بين الذات والصورة ، لتمثل هذه الرؤية المحورية أطراف الشخصية الإبداعية فى سماتها النفسية والفنية والفكرية .

١ – الطبيعة الذاتية :

من ظواهر الابتكار الدلالى فى الإبداع الصوفى ، هذا التعين الذاتى الذى يَسِم الشخصية العرفانية بسماتها الخاصة الدالة على نبع روائها الوجدانى والفكرى ، ليقوم المعنى الجُوَّانى عندها بتصريف الفِكر ومناجاة القلب ، والنظر إليه عبر مرآة شهودها [2] .

هذه المرآة الذاتية النقية ، من أخص خصائص الاصطلاح الفنى عند المتصوفة ، وهى تقوم على الوحدة الوجودية فى الرؤيا الكشفية عندهم ، فلكل منزلته فى التجلى ومرتبته فى الخطاب الشهودى ، ولا يمكن « أن يجتمع مَخْلوقان فى مرتبةٍ من المراتب الإبداعية »[3] .

ولتحقيق ذلك وبيانه ، تراهم يختلفون فى الإعراب عن ماهية واحدة ؛ وهم راغبون فى ذلك فـ « لا تزال الصوفية بخير ما تنافروا ، فإذا اصطلحوا هَلكوا »[4] .

وسر ذلك يُرد إلى ديمومة التجلى وتجدد أسرار الكلمة الحقية فى الظهور والبطون ، فالكلماتُ الربانية لا ينفد مدد غيثها ، وما إدراكُكَ الشيءَ إلاّ « حصول صورته فيك »[5] .

وفى صفة أهل المعرفة نراهم وقد « فَقِهوا لِمَا بَصَروا من صور الأشياء فى صدروهم ، وعاينوا ما فى صور الأشياء من المعانى ، لأن المُبْتَغَى من صور الأشياء فى الصدور ، وجود ما فى الأشياء من المعانى ، فإذا طالعوا ما فى المعانى ، كان لهم الوجود فى المعانى »[6] .

ومن ثم فالإشارات الاصطلاحية صور معنوية لتعين المظاهر الوجودية ، وهى كذلك سوانح نفسية تُصور صلة الذات بالحَمْلِ الوارد عليها فى التَّلَقى ، وأطوارها الحَالِية والمقامية فى الترقى .

---

(١) ابن عربى . التدبيرات الإلهية : ص ١٠٩ .
(٢) الجرجانى . دلائل الإعجاز : ص ٣٤٢ .
(٣) الجيلى . شرح مشكلات الفتوحات : و ٣ أ .
(٤) محمد كمال جعفر . من التراث الصوفى لسهل التسترى : جـ ١ : ص ٣٩٨ .
(٥) السهروردى . شرح مقامات الصوفية : م . معهد المخطوطات : مج ٢٨ : جـ ١ ، ص ١٥٣ .
(٦) الحكيم الترمذى . المصدر السابق : ص ١٣٨ .

هذه الصَّيرورة الاصطلاحية تلمح آثارها فى الشخصية الصوفية بين حَالٍ وجْدِها ومقام معرفتها .

ومن ذلك ما يُبديه « الشِّبلى » عند تعريفه للتصوف بأنه « وَلَهٌ فى سُكْر ، والوَالِهُ لا يدرى ما يَطْلُب ، والسكران لا يعقل ما يقول »[1] . فهو يَصور عين غَيْبتِه لا غيره ، ويُشير إلى حال ذوقه لا سواه ، فإذا فارقه هذا الحال ، رُدَّ إلى جِبلَّته ، وقد أخذ بلُبابِ أخلاق شريعته ، ليرى التصوف فى « ضَبْطِ حَوَاسك ، ومُرَاعاةِ أنْفَاسِك »[2] .

وإذا كان الصوفى فى الرؤية الحلاجية « وَحْدَانِيَّ الذات ، لا يَقْبَل ولا يُقْبَل »[3] فهو عند « البسطامى » « مقهور تحت تصاريف الربوبية ، مستور بتصاريف الديمومية ... »[4] فالحلاج يَراه فى مقام التجريد والتَّوحد ، وقد أنكر الغَيْرية وعُدَّ من صَعاليك السِّوائية . أما صاحبه « البسطامى » فيعرفه عند مقام التجلى الجَلالى ، مقهورًا فى ذاته ، مستورًا فى معرفته ؛ فاليوح القُدسى لأسرار الوجد الحَقىِّ ، يُخرج صاحبَه عن دائرة كَشْفِه .

أما الشيخ الأكبر » فقد جمع بين الذاتية والصفاتية والظاهر والباطن فيما حَدَّ به ماهية التصوف بأنه « الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرًا وباطنًا ؛ وهى الخُلق الإلهية »[5] .

هذا الأنموذج الذاتى تتراءى فيه القسمات الابتكارية للشخصية الصوفية فى جمعها بين الأنا والأثر ، والحقيقة والشريعة ، والذاتى والموضوعى .

٢ – الرمزية الدلالية :

أما الرمز فهو ضرب من الإشارة ، وأصله « الكلام الخفى الذى لا يكاد يُفهم ، ثم استُعمل حتى صار الإشارةَ »[6] وهذا الوجودِ المجازى يكتسب عِلَّته فى السنة النقدية عند « ابن رشيق » فى قهر دلالة اللفظ لحَمْل المعنى ، فألفاظ « العرب أكثر من معانيهم ... »[7] .

هذا المأثور النقدى يَغْرُب عن عين الأديب فى معراج الرؤيا الجمالية وسعَتِها ، وضِيق العبارة ورسمها ؛ فما الألفاظ إلاَّ هياكل إحَاطِية لما ظهرَ من المعنى . ثم يرتد هذا النظر اللغوى ،

---

(١) محمد كمال جعفر . المصدر السابق : جـ ١ : ص ٣٩٥ .
(٢) محمد كمال جعفر . المصدر السابق : جـ ١ ، ص ٤٠٣ .
(٣) السهروردى . المصدر السابق : م . معهد المخطوطات : مج ٢٨ ؛ جـ ١ ، ص ١٦٠ .
(٤) محمد كمال جعفر . المصدر السابق : جـ ١ ، ص ٤١٤ .
(٥) ابن عربى . شرح الألفاظ : (م . تصوف) .
(٦) ابن رشيق . المصدر السابق : جـ ١ ، ص ٣٠٦ .
(٧) ابن رشيق . المصدر السابق : جـ ١ ، ص ٢٧٤ .

وتتداعى رسوم طَلَله ، ويَنْقَضُّ جِدارُ سِتْره ، حين يصدر صاحبه مقولته التى يذهب فيها إلى أن « المعانى أبدًا تترد وتتولد ، والكلام يفتح بعضُه بعضًا »[1] .

فهو مُدرك للتوليد المعنوى وجِدَّتِه ، وفتح إخصابه للتصوير المجازى .

فالصراع الوجودى بين صيرورة المعنى وطَيْفِيَّتِه ، وبقاء اللفظ وثباتيته ، يمثل نقضًا لما ذهبَ إليه فى شجرية اللفظ وغَلَبَتِه .

ومثلُ هذه الأحكام القائمة فى تراثنا النقدى ، مرجع أمرِها إلى سَطْوة الأقيسة للنطقية التى تَنظر إلى التعبير الفنى من خلال عيارٍ عقلى يَفِرُّ المبدعُ من أسْرِه . فقد كانت « شِدَّةُ الحجاب سببَ العقاب »[2] .

وفى التراث الصوفى يُقنن « ابن عربى » جوامع الكَلِم فى حقائق ثلاث . « ذات ، وحَدَث ، ورابطة »[3] .

أما حين ينظر إلى الطبيعة اللفظية ، فيراها دائرةً بين وَضْعِية الظاهر ، وحَقِّية الباطن . وهو يصنف الأولى فى أربعة أقسام : « ألفاظ متباينة : وهى الأسماء التى لم تَتَعَدَّ مُسَماها ، وألفاظ متواطئة ... وألفاظ مشتركة ... وألفاظ مترادفة ... هذه هى الأمهات فى عالم الألفاظ ، مثل البرودة والحرارة واليبوسة والرطوبة ، فى عالم الطبائع – وثَمَّ ألفاظ متشابهة ومستعارة ومنقُولة ، وغير ذلك . وكُلُّها ترجِع إلى هذه الأمهات بالاصطلاح »[4] .

أما الدائرة الأخرى فالألفاظ فيها كُلُّها متباينة وإنْ اشتركت فى النطق ، وكُلُّها مشتركة وإنْ تباينت فى النطق »[5] .

وإذا كان هذا الحكيم الصُوفِى يُطلعنا على ثقافته اللغوية ومنهاجه فى التنظير والتقعيد ، فهو يشير إلى أبجديته الإبداعية ومعجمه الذاتى فى التصوير الفنى ؛ ذلك أن فن الإبداع القولى فى جوهره قائمٌ على محاكاة صور التجريد الذهنى، وما الألفاظ إلاَّ إشارات ورموز حاملة لقرابين المعنى فى قُدس أقداسه، « فالمعانى لاتَتقيَّد ولا يَتَحيَّز ولا يتخيلُها إلاَّ ناقص الفِطرة، فإنه يُصَوِّر ماليس بصورة »[6].

هذه الكينونة الرمزية صادرة عن « إشارة تلوح فى الفَهْم ، وتلمع فى الذهن ، ولا تَسَعُها

---

(١) ابن رشيق . المصدر السابق : جـ ٢ ، ص ٢٣٨ .
(٢) النهشلى . الممتع : ص ٢٤٨ .
(٣) ابن عربى . الفتوحات : س ٢ : ص ٥٨ .
(٤) ابن عربى . الفتوحات : س ٢ : ٦٩ .
(٥) ابن عربى . المصدر نفسه : س ٢ : ص ٧٠ .
(٦) ابن عربى . المصدر نفسه : مج ٢ ، ص ١١٢ .

العبارة لدقة معناها »[1] فالشعشعة الجوانية وقد أدركها حاملُ سِرٍّ توقُّدِ جَذْوَتها ، ولُطْفِ نُوريتها ، لا يجد لتصويرها الفنى معادلاً موضوعيًا فى مَأثور لغته ، إلاّ هذا السياج الإشارى والنسق الرمزى ، الذى يُكنه بديع صنعته ، فهو « معنى باطن مخزون » تحت كلام ظاهر ، لا يظفر به إلاّ أهله »[2] .

هذا الظفر الوجدانى أمانة يحملها الصوفى ويرعى حقها ، فإذا ما أخَذَته سِنَةٌ من غَفْلة ، ضَاع مبنى إشارته ، وخرت كعبة عبارته ، فالحقيقة « شمس واحدة ، لا تتعدد بتعدد مظاهرها من البروج . المدينة واحدة ، والدروب كثيرة ، والطرق غير يسيرة »[3] .

فالصوفى فى تصويره الرمزى ، يشير إلى مدينة حكمته الأزلية ، وغاية غاياته التى ضلت قافلة العبارة رَصْد مسلكها فى ظعنها وإقامتها .

وهو يرى فى حِجابية منطق اللسان ، وظِلِّية الصورة ، سِتْرَ وحْدَتِها ، ورداءَ غَيْبَتِها ، فقد « حَجَبهم بالاسم فعاشوا ، ولو أبرزَ لهم علوم القدرة لطَاشُوا ، ولو كشفَ لهم عن الحقيقة لتلاشوا »[4] .

هذه المرآة الرمزية الغريبة ، هى قوت الطائى فى فتحه الإسرائى ، وعُمدة تجريده المَعْنَائى » لكون المعانى المجردة لا تقبلُ الغَلط ولا التأويل ، إنما هى بمنزلة النُّصوص »[5] ويصف عالم جوانيته الإبداعية فى مقولته » وإنما الحق سبحانه أعطانى قوة على تنزيل المعانى فى الصُّوَر وتقييدها فى أوْلَى الصُّور بِهَا ، بحيث لو تجسد ذلك المعنى فى حضرة التجسد ، لما وجدَ صورة هى أحق به مِن الصورة التى كَسَوتُها له ، ورمزتُ فى هذا الكتاب – الإسراء – بعضَ تلك المعانى بعبارَتى ، ليكون ذلك بمنزلة الرؤيا التى لا يَفُكها إلاّ المُعَبِّرُ العَالِمُ بأُصولها ، وإن كان الغيرُ يشاركه فى سماع الرؤيا ، لكن لا يعرف تأويلها إلاّ هو ومن يجرى مجراه »[6] .

ومن ثم يُسفر الرمز الاصطلاحى عند صاحبه ، عن مغامرة لغوية فى مناجاته لما تُكنه أسرار معرفته الظاهرة والباطنة ، وقد استبطن أغوار فطرتها ، وأذهب عنها جَفاء زَبدِها ، وحَرَّرَها من الرَّين والغَيْن ، لتَعرفَ فى طور تماميتها قدس البعث وأسراره البرزخية .

---

(١) الطوسى . المصدر السابق : ص ٤٤٨ .
(٢) الطوسى . المصدر السابق : ص ٤١٤ .
(٣) السهروردى . شرح مقامات الصوفية : م . معهد المخطوطات : مج ٢٨ ، جـ ١ ، ص ١٥١ .
(٤) أخبار الحلاج . (الأصول الأربعة) : ص ٥٤ .
(٥) محمود الغراب . الشيخ الأكبر : ص ١٩٣ .
(٦) محمود الغراب . المصدر نفسه : ص ١٩٣ .

٣ – الرؤية الفلسفية :

من الينابيع الجوهرية للطبيعة الفلسفية هذه الرؤية الجامعة لنظرية المعرفة فى حقائقها الغيبية والمدركة ، وقد اتخذت من المعرفة الإلهية والكونية والإنسانية دوائر تأمل لها ، لتمثل ذلك « التجاوز لمنهج العلوم ولموضوعاتها المحدَّدة ، إلى مُبدعات فكرية عظيمة ، تقرر الفلسفة قيامها فى عالم مُفَارقٍ للطبيعة .. كأسس وأصول لكل ماعداها ، وترى فيها الحقيقة بالذات أو الحقيقة القُصوى أو المبدأ الأول »[١] .

والفيلسوف جوهر حضارته وروح ثقافته وربيب عقيدته ، ما رَحل عنها إلاّ وعاد إليها بقوت فى فكره ومعرفته . وهو وحده « الذى يدرك حدود العلم كمعرفة ، كما يُدرك غموض الإيمان وإبهامه كمعرفة »[٢] .

هذه الوحدة الوجودية للمعرفة الفلسفية حين يقع المنطق الجاحظى عليها ، يرى فيها أداة الضمائر ، وآلةَ الخواطر ، ونتائج العقل ، ودلة لمعرفة الأجناس والعناصر وعلم الأعراض والجواهر ، وعلل الأشخاص والصُّور ، واختلاف الأخلاق والطبائع والسجايا والغرائز [٣] .

فالفلسفة إبداع فكرى وجمالى ، والحكيم يفر بطبعه من آفة الجمع وحرفة الوِراقة ، ليقفَ على نور الخَلْق وسراج خياله الابتكارى ؛ فهو يتشبه بالحق تعالى[٤] حين يفنى عن صفاته ليبقى بِه وَلَهُ ، فى خروجه من هيكل ظلمته إلى نور عشقه الأزلى .

(أ) فى الفكر الصوفى :

ومن الوجوه السافرة للفكر الصوفى نزعته الفلسفية ، « فالبيرونى » يرى التصوفَ معادلاً للحكمة ، وأهلَه حملةً لأسرارها ،[٥] وهذا العارف حكيمُ بأسرار صنعته ، مدركُ لجوهر فلسفته ، لا تغيب عن عينه دقائق علومها ورقائق لإشراقها ، فهو عاشق لشهوة معرفته النورية .

وهذا البصر ما فارق القوم ومازاغ عن عين أعيانهم ، ليقوم الصوفى شاهدًا على حضارته بين العقل والوجدان[٦] .

---

(١) محمد ثابت الفندى . مع الفيلسوف : ص ١٥ .
(٢) محمد ثابت الفندى . المصدر نفسه : ص ١٢ .
(٣) المقدسى . الظرائف واللطائف : ص ١٩ .
(٤) الرازى . السيرة الفلسفية (رسائل فلسفية) : ص ١٠٨ .
(٥) على سامى النشار . نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام : جـ ٣ ، ص ٤٢ .
(٦) عبد الحليم محمود . التفكير الفلسفى فى الإسلام جـ ٢ ، ص ٥ – ٧٢ .

وقد لزمت الصفة العلمية تراثهم الفكرى ، ليذهب « ابن خلدون » إلى القول بأن « هذا العلم من علوم الشريعة الحادثة فى الملّة »[1] . فهذه المقولة النقدية تثبت أمرين : أحدهما المنطق العلمى ، والآخر إبداعيته فى التأويل والتوليد العرفانى .

وفى صحائف التاريخ الإبداعى وفلسفة العلوم تطالعنا هذه العبقرية الصوفية اليتيمة فى دهرها ، ومن بين أعلامها : جابر بن حيان الصوفى وآثاره الصَّنْعَوية[2] ، وهو عديم النظير والقرين فى زمن توهجه[3] ؛ ومن طبقته « ذو النون » المصرى الذى « تَقَلَّد علم الباطن والإشراف على كثير من علوم الفلسفة »[4] ثم ترد أسماء لا يُنكَر أثرها ، ولا يُرَدَّ فَضْلها ، من أمثال عبد الرحمن بن عمر الصوفى الفلكى[5] وعبد السلام الجيلى الفيلسوف[6] وعمر الخيام الصوفى[7] ، ونصر الدين الطوسى[8] . هذه الجمهرة الصوفية تُصور صلة أصحابها بعلومهم ومعارفهم[9] ، وقد جمعوا بين صفاء القلب العارف وخِبرة الحكيم الحاذق ، فأحكموا العبارة ، واستبطنوا الإشارة ، ورغبوا فى تثقيف أجنحة الخيال وعناء الرؤيا الإلهامية الغريبة .

(ب) المذهب الحلاجى :

وقد ظهر من أعيانه من حَمل ميثاقه الفكرى وفلسته الصوفية ، كابن عربى ، وابن سبعين ، والششترى ، والسهروردى الإشراقى ، وعبد الكريم الجَيلى ، وعبد الغنى النابلسى .

فالسهروردى يُمثل ثورة فكرية فى حضارته ، وتَحمل شخصيته الصوفية دلائل حكمته الإشراقية ، فقد كان « أَوْحَدًا فى العلوم الحكمية ، جامعًا للفنون الفلسفية ، بارعًا فى الأُصول الفلكية ، مُفرطَ الذكاء ، جيدَ الفطرة ، فصيحَ العبارة ، لم يُنَاظِر أحدًا إلا بَزَّه ، ولم يُباحِث مُحَصِّلاً إلاّ أَرْبَى عليه ؛ وكانَ علمُه أكثَر من عقله »[10] .

---

(١) ابن خلدون . المقدمة : جـ ٣ ، ص ١٠٩٧ .
(٢) النديم . الفهرست : ص ٤٩٨ – ٥٠٣ .
(٣) عبد الحليم منتصر . تاريخ العلم : ص ١٥٦ – ١٦٠ .
(٤) القفطى . إخبار العلماء : ص ١٢٧ .
(٥) القفطى . المصدر نفسه : ص ١٥٢ – ١٥٤ .
(٦) القفطى . المصدر السابق : ص ١٦٢ – ١٦٣ .
(٧) القفطى . المصدر السابق : ص ١٦٢ – ١٦٣ .
(٨) على عبد الله الدفاع . نوابغ علماء العرب : ص ١٩٢ – ٢٠٤ .
(٩) الدَّيلمى . عطف الألف المألوف : ص ٢ – ٥ .
(١٠) ابن أبى أصيبعة . عيون الأنباء : ص ٦٤١ .

هذا الأنموذج الإشراقى لم يُفرط فى نور شِرْعَته وسراج عقيدته ونهج سنته ، فهو عند الشيخ الأكبر « مَمْلُوءٌ سُنَّةً من قَرْنِه إلى قَدَمه »[1] .

وفى الرؤية الشهابية لتجوهر المعرفة إسفارٌ لحقيقة تصورها فى معراجه الذاتى ، فيرى فيها ، « ارتسام الحقائق فى النفس ، بمقدار ما ترقى إليه طاقة البشر ، من ذات واجب الوجود سبحانه وتعالى ، وما يليق بصفاته وأفعاله ونظام صنعه ، وعالم الجبروت : وهو العَالم العقلى ، وعالم الملكوت : وهو العَالم النَّفْسانى ، وعالم المُلك : وهو عالم الأجرام ؛ وكيفية المعاد ونحوه »[2] .

وهذا الحكيم المتألِّه حين يصف صلة المعرفة بالمحبة ، يتخذ من النسق الفلسفى هيكلاً لإشاراته ، فـ« قد تتقدم المعرفة على المحبة ، وقد تتقدم المحبة على المعرفة . والمعرفة إذا كَمُلت أفضت إلى المحبة ، والمحبة إذا تَمَّت استدعت المعرفة ، ولكن كثيرًا من المُحبين يتلذذون بالأنوار ، ولا يعرفون حقائق العارفين .. وما أحسن ما قاله الجُنيد : لا تضُرُّ زيادة العلم مع نقصان الوَجْد ، وإنما تضر زيادة الوجد مع نقصان العلم »[3] .

أما الصوفى الإندلسى عبد الحق بن سبعين ، فقد كان صاحب « علم وحكمة ومعرفة ونباهة وبراعة وفصاحة وبلاغة »[4] .

فإذا ما اقتفينا أثر « عمر بن الفارض » سلطان العاشقين ، فإن المكنون الفلسفى فى تراثه الشعرى يَمْثُل فى البصيرة الناقدة رأى العين ؛ ليقوم الرمز الدلالى والإيحاء الإشارى والاصطلاح الفكرى بغائية جمالية تراوده حقائق التصوير الفنى فى تحقيقها .

فصاحبنا يرى فى تائيته فتحًا إشراقيًا يَعْدِل به الفتح المكى[5] الذى ادَّخَر فيه « ابن عربى » جَواهر معرفته ، وفرائد فَنِّه ، وخرائد خياله ، ليبقى حافظًا لها جَامِعًا لأفنانها .

فَلسفة ابن عربى الصوفية :

١ – فى المنطق التاريخى :

تُشير الدلالات التاريخية إلى فكر « الحاتمى » وثقافته ، « فالذهبى » صاحب الجرح والتعديل ، ونقد الرواية فى ظاهرها وباطنها ، لا يُنكر دائرة معرفته وتصانيفه العرفانية ، وإنْ

---

(١) المقرى . نفح الطيب : جـ ١ ، ص ٤١٥ .
(٢) السهروردى . شرح مقامات الصوفية : م . معهد المخطوطات ، مج ٨ ، جـ ١ : ص ١٨٢ .
(٣) السهروردى . المصدر نفسه : مج ٨ ، جـ ١ : ص ١٨٥ .
(٤) المقرى . المصدر السابق : جـ ١ ، ص ٤٢٥ .
(٥) شكيب أرسلان . الحلل السندسية : جـ ٣ ، ص ٥١٦ .

فَارَقه فى مذهبه ، فهو يذهب إلى القول بأن له « توسعًا فى الكلام ، وذكاءً وقوةَ خاطر وحافظةً ، وتدقيقًا فى التصوف ، وتواليفَ جَمَّةً فى العِرفان »[1] .

أما ابن ظَافر الأزدى « فيراه » من أكبر علماء الطريق ، جمع بين سائر العلوم الكسبية ، وما وَقَر من العلوم الوهبية »[2] . فغدير فيضه ونبعُ إشراقه لا يَبْلى ولا ينفد ، يعرف « الكيمياء ، بطريق المُنَازلة لا بطريق الكَسْب »[3] وحين نظر إليه السهروردى أبصَرَه « بحرًا للحقائق »[4] العرفانية ، فى إحاطته بها ، وتحققه بأسرارها .

وعَبْر أحداق هذه الرؤية الجامعة لشعاب المعرفة وأفنانها ، تراه « قد أحاط بالعلوم العقلية ، وسلك مناهجها التى عُرفت عند أهل النظر منذ أن أدرك العقل وجوده ورسالته ؛ ولكن هذه الوسائل العقلية ، كشفت له كثيرًا من أسرار الكون وخفايا الوجود ، وعجزت عن أن تَصِلَ به إلى الكُنْه الإلهى ، فلم يكتف بهذه الدرجة من العلم ، وَرَنَا بِكُلِّ كيانه إلى المعرفة اللَّدُنية »[5] .

هذه الشخصية الفلسفية يُنظَرُ إلى أثرها فى الفكر الأندلسى من خلال الابتكار والتجديد وسعة الرؤيا فى الإبداع الفنى والتأويل العرفانى[6] .

وفى الثقافة الإسلامية يذهب نفر إلى تأسيس قضايا جدلية لدحض فلسفته فى الوحدة الوجودية ، وهم يصلون بين عُرَاها وبين المذاهب الفلسفية الغابرة ، ليصبح أمره مَاثلاً بين الإيمان والرِّدة [7] .

هذه الأحكام العقائدية صادرة عن المُفَارقة الاصطلاحية بين لسان العبارة ورمز الإشارة ، وهى سر فراق الفقيه للصوفى ، والنظر العقلى للوجود القلبى فى أحواله وأسراره .

٢ – فى المنطق الذاتى :

يحمل التصوير الدلالى لمعجم صاحبه ، أصْدَاء عَقْله ، ونورية روحه ، وإشراقية سراج تحققه ، فهو عيارُ نقدى ، وإقليدُ بيانى . هذا الحَمْل الدلالى تُسفر عن طبيعته رؤية « الطائى » لماهية العِلم وفلسفة تصنيفه .

---

(١) المقرى . المصدر السابق : ج ١ ، ص ٤٠٥ .
(٢) المقرى . المصدر السابق : ج ١ ٤١٥ .
(٣) المقرى . المصدر السابق : ج ١ ، ص ٤٠٦ .
(٤) المقرى . المصدر السابق : ج ١ ، ص ٤١٥ .
(٥) محمد غلاب . المعرفة عند مفكرى المسلمين : ص ٣٥٢ – ٣٥٣ .
(٦) جيوم . الفلسفة والإلهيات (تراث الإسلام) : جـ ٢ : ص ٢٨٤ – ٣٠٥ .
(٧) عبد القادر محمود . الفلسفة الصوفية فى الإسلام . ص ٤٨٧ – ٦٠٤ .

فهو حين يُقنن للعلم حَدُّه ، ويضع له اصطلاحه لا ينأى به عن الصلة القَلْبية ولا يغادر جوهر الطبيعة الفلسفية ، ليقوم على تحصيل القلب لأمرٍ ما على حَدٍّ ما هو عليه ذلك الأمرُ فى نفسه ، معدومًا كان ذلك الأمرُ أو موجودًا ، فالعِلْمُ : هو الصفةُ التى توجب التحصيل من القَلْب ، والعَالِمُ : هو القَلب ، والمَعْلُوم : هو ذلك الأمر المَحَصَّل » وهذا « لقلبُ مرآة مصقولة ، كُلُّها وَجْهٌ ، لا تصدأ أبَدًا »[1]

فالصورة التى تبعثها رؤيته الفكرية قد استوتْ على جُودى القَلْب وعرشه ، وصاحبها يُملى من عين جُوانيته ، ويُسطر بمدادٍ شهودى أسفاره الغريبة ، ليصل إلى ماهية للعلم صافية نقية – وقد اجتازتْ أطوار الإحكام وأعراف الأحكام – تَمْثُل فى مقولته « هو دَرْكُ المُدْرَك على ما هو عليه فى نَفْسِه إذا كان دَرْكُه غَير مُمْتَنع ، وأما ما يُمتنع دَرْكه ، فالعلمُ به هو لادَرْكه[2] . هو إذًا يَفْرِق بين وجودٍ إدراكى وآخر غيْبى ، أو بين إثبات للعلة الوجودية ونَفْيها ، فى علة الموجودات وما بَرِىءَ منها .

أما تصنيفه للعلوم النورية فهو على صنفين : « علوم كَشْفٍ ، وعلوم برهانٍ بصحيح فكرٍ »[3] وهذه الفلسفة التصنيفية نابعة منّ مستويات التأويل الإشارى ؛ فالأول يمثل لوائح وطوالع إشراقية ذاتية ، تثير من ألوان الجدل وقضايا الخلاف حول تأويلها ما يخرج الفص الإبداعى عن حِكمة وجوده ، والآخر مرآته نقية صافية قد جَمعت بين صحة الفكر وتبيانية البرهان ، لتلجَ دائرة البرهان الفكرى .

وحين يقترب من بؤرة المنطق العقلى ، تراه يصف الفيلسوف « ابن رشد » بأنه « من أرباب الفكر والنظر العقلى »[4] مثلما يرى الصورة تُطلق على « الأمر ، وعلى المعلوم من الناس ، وعلى غير ذَلك »[5] فهو يأوى إلى فَلسفة الدلالة اللغوية يَستنطقها مظاهرها المجازية .

وهذا المنطق اللغوى فى مجازيته لا يُنْسِيه المُثُلَ العقلية ، وإنما يجعله يُفَرق بين المستويات الدلالية فـ« المِثْلِيَّة الواردة فى القرآن لُغوية لا عقلية ، لأن المِثْلية تَسْتحيل على الله تعالى »[6] .

فابن عربى يلج دائرة المغامرة اللغوية ، التى تنأى بذاتها عن عقال العقل ورسومه ، فالمِثْلية العقلية ضرب من الشِّرْكية ، و الشريك عَدَمٌ محض ، والوجود المطلق لايَقْبَل العدم »[7] .

---

(١) ابن عربى . الفتوحات : س ٢ ، ص ٨٢ .
(٢) ابن عربى . الفتوحات : س ٢ ، ص ٨٤ – ٨٥ ، ٣٨٩ ، ٣٧٢ ، ١١٤ .
(٣) ابن عربى . الفتوحات : س ٢ ، ص ٨٤ – ٨٥ ، ٣٨٩ ، ٣٧٢ ، ١١٤ .
(٤) ابن عربى . الفتوحات : س ٢ ، ص ٣٧٢ .
(٥) ابن عربى . الفتوحات : س ٢ ، ص ١١٤ .
(٦) ابن عربى . المصدر السابق : س ٢ : ص ١١٤ .
(٧) ابن عربى . المصدر نفسه : مج ٣ : ص ٧١ .

(د) أثر الاصطلاح الصوفى فى الفكر الفلسفى :

يبدو أثر اللغة الصوفية فى المذاهب الفلسفية فى هذه التشاكلية الاصطلاحية . وقد أخذ الحكيم لُباب لغة أهل الصفوة ، وأقام هياكله الفكرية على لَطائِف إشاراتها وأسرار بيانها . فهى عند « الكندى » و« الفارابى » و« ابن سينا » و« ابن رشد » ، وغيرهم من فلاسفة الإسلام ، العينُ الباصرة والفُلك العابرة والمرآة الكاشفة لدقائق حَمْل معرفتهم .

ويمثل « ابن سينا » قِرانًا لاقَرينَ له ، فى ذوقه الفنى وإدراكه لأشباح اللغة العِرفانية وأرواحها ، فى مُفَارقته لمفازة العقل ، وعروجه فى معارج الوجدان والرؤى الباطنية[1] لتُعرفَ حقيقة الحكمة فى فيض الإشراق والتجلى ، بعدما خَبُرَ الحكيم تجربة الحِسِّ ورسوم العقل وآفات النفس ، فأضمرَ وأظهَر ، ونَشَر وستَر[2] .

وفى هذا النسق التمامى لسيرة « الشيخ الرئيس » ، اتخذ من اللغة الصوفية ميثاقًا إشاريًا يُعلِّقُ فى أستاره جِيادَ خَلاصِه من رقِّ الغيرية ، وتطهيره بماء الكينونة القلبية[3] . وقد مكث يعانق المرايا البعيدة لفلسفته النورية ، ساريًا فى مَنطْقة الطَيْرى وقَرينه الفردوسية ، ليُحقق وصل عَلِمه الأصغر وجُرْم تجوهره بهذا العَالَم الأكبر ، فى فَضْله ووصله ، وبقائه وفنائه .

فالفيلسوف المَشْرِقى يعيش حالاً بين الأنا والوجود ليصل إلى تحقيق تِوَحُّدِه عَبْرَ هذه الثنائية الإنسانية والكونية ، فيعرف أحدية الحق ، حين يَفْرُغ من غيْرية النفس وكونية الكون ؛ حينئذٍ يتوحَّدُ بِمَعيَّته ، ويُخاطبه بلسان حَقٍّ وقُرْبٍ فى وِقْفَته .

والمتأمل لاصطلاح « أبى الوليد محمد بن رشد » لا يعدم دليل صلته وشواهد معرفته بالاصطلاح الصوفى[4] ، بل هو يَقْتَفى الأثر الصوفى فى تصنيف الطبقات الفكرية إلى عامة وخاصة ، والعلوم إلى ظاهرة ومحجوبة . فمقالته فى النفس تمثل علمًا لا سبيل إلى إفْشَائِه »[5] .

هذه الطبقية الفكرية من الأُسس البنائية للفلسفة الصوفية .

ولتحقيق هذه الصلة القائمة بين الاصطلاحات الحِكْمية والكلامية ، وضع « سيف الدين الآمدى » كتابه « المُبين فى شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين » وفيه يَحل الأثر الصوفى فى بنيته ومعناه عين ظهوره [6] .

---

(١) محمد عاطف العراقى . ثورة العقل فى الفلسفة العربية : ص ٢٠٥ – ٢٠٨ .

(٢) فتح الله خليف . فلاسفة الإسلام : ص ٢٧ – ٤٣ .

(٣) حسن عاصى . التفسير القرآنى واللغة الصوفية فى فلسفة ابن سينا : ص ٣٥ – ٦٥ .

(٤) ابن رشد . فصل المقال : ص ٨١ – ٩٠ .

(٥) ابن رشد . تهافت التهافت : ق ١ ، ص ٩٦ .

(٦) الآمدى . المُبين : ص ٦٩ – ٧٢ ، ٩٩ – ١٠٩ .

وقد وقع ثُلَّةٌ من النُّساخ فى أوهام تاريخية فى نِسْبة الأثر لصاحبه ، وعلَّتها صادرة عن الوحدة البنائية للغة الإبداعية عند الحكيم المتصوف والحكيم المتفلسف ، فَنُسِبَ ما للسهروردى لابن سينا [1] وأضحى كل منهما يحمل إصْرَ تِرْبه ، وضَلَّ الناظر فى التراث الاصطلاحى ضَلالاً بعيدًا ، حين تَوحَّدَت السمات اللغوية والفكرية بين منازل الصوفية ورُؤَى الفَلاسفة ، ولم تبق للنظر سوى ظلال الأشباه والنظائر .

تلك هى خصائص الاصطلاح الصوفى ، الذاتية والرمزية والفلسفية ، فهى ذاتية إبداعية ، ورمزية لغوية ، فلسفية وَضْعية . الأولى تدور حول التجربة الفنية ، والثانية تحمل العِلِّية الرمزية والـدلالات الإشراقية ، وثالثة الأثافى كَفِلَت مَعْنَائية المعنى فى تجوهر غائيته التطهيرية وحقائقه النورية .

وقد انبثق عن هذه السمات الثلاث ، وفاض عنها من الينابيع فنون ثلاثة :

- فن الاصطلاح العرفانى .
- وفن الاصطلاح السُّريانى .
- ثم فن الاصطلاح الشَّطحى .

ثالثًا : فنون الاصطلاح الصوفى :

١ – فن الاصطلاح العرفانى :

فى فلسفة التصنيف الأكبرية ، صُنفت العلوم فى ثلاثة : علم العقل ويأوى إليه سدنة النظر الفكرى ، وعلم الأحوال ويقف عنده أنصار الذوق الوَجْدى ، وعلم الأسرار ويحفظه الولى الحَقِّى [2] .

هذه الرؤية الفلسفية نراها ماثلةً فى تصنيفه لآثاره ؛ فهذه أسفار دَارِسة ، وتلك سائرة ، ثم حقائق محجوبة .

وفى أسفاره الدارسة والسائرة ، تبرز هذه الثنائية المنهاجية بين « علم الحديث » و علوم الحقائق »[3] .

أما التصانيف المحجوبة فيشير إليها فى مقولته « أما الكتب التى أُمرنى الحق تعالى بوضْعِها ، ولم يَأْمرنى إلى الآن بإخراجها إلى الناس وَبثِّها فى الخَلْق ... »[4] . فهو قد تجاوز طور النظر العقلى ، ليغدو إبداعه الأدبى بين علوم الأحوال وعلوم الأسرار .

---

(١) حسن عاصى . « رسالة كلمات الصوفية » : م . معهد المخطوطات : مج٢٨، جـ١، ص١٣٩ – ١٤٥ .
(٢) ابن عربى . الفتوحات : س ١ ، ص ١٣٨ – ١٤٧ .
(٣) ابن عربى . رسالة التصانيف : م . كلية الآداب . الإسكندرية ، مج ٨ ، ص ١٩٤ .
(٤) ابن عربى . المصدر نفسه : ص ٢٠١ .

هذه الدعائم المعرفية هى التى ينبثق من عين فَيْضِها النَّظرُ إلى فنون الاصطلاح الصوفى ، لتُعرف فى أنساق ثلاثة ، بين التفسير والتأويل والتقية الالتزامية .

ومن ظواهر التشكيل البنائى للاصطلاح الصوفى ، هذا النسق العرفانى ، الذى تتراءى فيه صلة الرؤيا الإبداعية بالإشارة الصوفية ، بين الوجود العَيْنى والقَلْبِى ؛ وهو على فنون :

(أ) الفن الظاهرى : وتبدو آثاره فى « شرح الألفاظ » ؛ وعِلَّةُ وضَعْهِ قائمة على طبقة من الفقهاء وعلماء الرسوم ، رغبوا فى النظر إلى التراث الصوفى[1] .

(ب) الفن التأويلى : ويحمل أحكامَه أهلُ الصفوة من أرباب الإشارات ، ونراه ماثلاً فى :

١ – البنية العنوانية للتصانيف الأكبرية[2] .

٢ – البنية العنوانية للفتوحات المكية[3] .

٣ – المعجم الفنى فى « ذخائر الأعلاق » .

٤ – المعجم الاصطلاحى فى شرح المشكلات الجيلية .

وقد اقتصرتُ فى هذا الفن على ذكر المعجم البنائى لشرح الجِيلى ، ثم أشرتُ إلى الاصطلاح الإبداعى فى « الذخائر » وأتممتُه بأنموذج بيانى يُصور تطوره الدلالى والتاريخى .

(أ) المعجم الاصطلاحى للفتح المكى فى شَرْح الجيلى[4] .

هذا ضرب من الشروح المذهبية ، صنفه « عبد الكريم الجيلى » ليحققَ من خلاله فلسفته فى « نظرية الإنسان الكامل » وليتخذَ منه العارفون منهاجًا لهم فى بيان المُشكل وتأويل المتشابه . وقد وقف فيه عند الباب العاشر[5] من الباب التاسع والخمسين وخمسمائة وهو « فى معرفة أسرار وحقائق من منازل مختلفة » جمعَ فيه « الحاتمى » لُبابَ فتوحاته وإشارات فيوضاته ، وكأنه جاء على نهج جامعة الجامعة لإخوان الصفاء وسُنتها .

وهذا الباب الجامع للفنون الفتحية ، قصدَ الجيلى شرحه ، لأنه « انْغَلقَ بالكُلِّيَة فَهْمُ ما جعله فى ذلك الباب ، على كثيرٍ من أُولى الألباب »[6] .

---

(١) ابن عربى . شرح الألفاظ : مخ . – ٩/مج ، و١٧٨ ب – ١٨٠ ب .

(٢) ابن عربى . رسالة التصانيف ... : ص ١٩٣ – ٢٠٧ .

(٣) ابن عربى . الفتوحات : س ١ ، ص ٧٥ – ١٣٦ .

(٤) الجيلى . شرح مشكلات الفتوحات المكية ... : رفاعة ؛ ١٧/ تصوف ؛ ٤٢ و .

(٥) ابن عربى . المصدر السابق : مج ٤ ، ص ٣٢٦ – ٣٢٩ .

(٦) الجيلى . المصدر السابق : و ٢ ب .

وسر تأويله الإشارى وعلته الوضعية راجعة إلى منازل الخطاب الصوفى فى الفتح المكى ؛ فابن عربى قد تكلم « بألسِنَةٍ كثيرةٍ ، وأوضحَ عن معانٍ غريبةٍ خطيرةٍن فَصَرح تارةً عن حالٍ ورمز أُخرى عن حالٍ ، وأفصحَ طورًا عن مَقْصودٍ ، وأدمجَ أُخرى عن مُرَادٍ فى المَقال ... »[1] .

وهذا النسق الاصطلاحى يمثل رؤية فريدة فى التأويل الصوفى .

ومن شواهده :

(ب)

١ – البُروق اللامعة : هى « عبارةٌ عن مَبادئُ ظهور أنوار التجليات ؛ وهى لأهل البداية » (٥ ب) .

٢ – البَسْملة : « هى عبارة عن كلمة » « كُنْ » ، لأن الله تعالى كما أظهرَ الموجودات بواسطة الكلمة ، كذلك أظهرَ كتابه العزيز بواسطة البَسْملة ؛ فالكتاب كلمةٌ نُسْخَةُ كُل الموجود ، والفاتحةُ نسخةُ الإنسان ، والبسملة نُسخة كلمة الحَضْرة » (٢٣ ب) .

٣ – البَشير : « الحقيقة المحمدية » (٣ ب) .

(ج)

٤ – التَّجْريس : « التَّعزير » (٢٠ ب) .

٥ – الجَسَد : « هو عبارة عن كل صورة يتشكل بها روحٌ من الصور الجسمانية » (٣٥ أ) .

٦ – الجِسم : « هو كُلُّ صورة مرئية قابلة للأبعاد الثلاثة : الطول والعرض والعُمق – حَالَةَ كونِها كثيفة الأصل طَبْعًا » (٣٥ أ) .

« وهو » كلمة الحق ؛ يعنى أنه نتيجةُ كلمة كُنْ .

« وهو » المُتعلق بكلمة الحَضْرة ، لكونه أتَم المجالى ظهورًا فى المراتب الكونية » .

ومن ثَمَّ كان الجسم مقعد الصدق « لأنه مَجْلَى ثابت مُتَمكِّن بَيِّنٌ من كل وَجْهٍ وبكل اعتبارٍ ونِسْبةٍ » (٣١ أ . ب) .

وهو « أصَلٌ فى كمال النور ، وأصلُ فى المُقَابلة » (٣٢ ب) .

---

(١) الجيلى . المصدر السابق : و ٢ أ .

٧ – الأحوال الحَاكِمة : « يعنى على المريدين ؛ كالشوق والوَلَهِ والقَلق والحزن والقبض والبسط ، وأمثال ذلك » (٥ ب) .

٨ – الحَرْف : هو « الاسم والصفة الإلهية » « ٨ ب » .

والحروف : « أصلٌ للمعانى الموضوعة فى اللَّوح المحفوظ » (١٣ أ) وهى على ثمانية أطوار :

(أ) حروف حقيقية : وهى أعيان الأسماء والصفات .

(ب) «عالية» : وهى ذَوات معلومات العلم الإلهى ؛ المُعَبَّر عنها بالأعيان الثابتة فى العلم الإلهى .

(جـ) حروف روحية : وهى الأرواح النورية ؛ أظهرَ الله بها هذا الوجود ، كما أظهرَ الكلمات بالحروف الملفوظة .

(د) حروف صورية : وهى جَوَانحُ هذا العلم الكُلِّى ، وجوارحُ الإنسان بالحُكْم الجزئى .

(هـ) حروف معنوية : وهى حركات الأشياء وتَشَكُّلاتها وسكناتها ، يَنْشأُ منها حروف ، يتركب من تلك الحروف كلمات مناسبة لحالِ ذلك المتحَرِّك ؛ كالإنسان فى حال قِيامه يتركبُ منه صورة الألف ، وفى حالِ منامِه صورة الياء ، إلى غير ذلك ؛ حتى إنه يتصرف صاحب هذا العلم بحركاتٍ جِسْمية ، كما يتصرف بالحروف إن كان عارفًا بكيفية التصرف لها .

(و) حروف حسية : وهى ما شُوهِد رقمًا وكتابةً .

(ز) حروف لفظية : وهى ما تَشكَّل فى الهواء ، من قَرْع الريح الخارج من الحَلْق على مخارج الحروف .

(ح) حروف خيالية : « وهى صورة تلك الحروف فى نَفْس الإنسان وتَعَقُّلِه لها » . وكلُّ نوعٍ من أنواع هذه الحروف ظَرْفٌ لِسِرٍّ إلهى » . (٨ ب – ٩ أ) .

٩ – الحقائق : هى « ما تقتضيه تلك الأسرار من الأوصاف والنِّسب الإلَّيَة الحقيقية » . (٣ أ) .

١٠ – الحقيقة المحمدية : هى « الكلمة التى لوجوده ، فى جَرَيانها فى كُلِّ نَبِىٍّ وَوَلِىٍّ بالعَيْنِ والشهود ؛ وفيما عدا هذين الوصفين – النذير والبشير – بالحُكم والوجود ؛ فهى على التحقيق روح الأرواح ... وهو النور الذى يقع به التَّميُّز » (٣ ب) .

(خ)

١١ – المخاطبات البَهِجَة : « التى هى لأرواح الملائكة من الحق تعالى ، فيما يخص كُلاً منهم على العموم ، ولأرواح عباد الله على لخصوص » (٦ أ) .

(ذ)

١٢ – الأذكار المُنتِجَة : « التى هى من أوراد الصوفية ، أهل الاستقامة على الطريقة والشريعة .. » (٦ أ) .

(ر)

١٣ – مَعْدن الأرفَاق : « المعانى الكمالية التى تَحْصُل للأرواح بسبب الجِسْم » (٣١ ب) .

١٤ – الرُّوح : « ويُعبَّر عنها » بالحقيقة المحمدية ، وبالعقل الأول ، وبالقلم الأعلى ، وهى أول مخلوق » (٣٠ ب) .

١٥ – القَابِلات الرَّوْعِيَّة : يُعنى بالقَابِل : الكون ، وبالرَّوْع : النَّفْس .

يريد بذلك : المظاهر الموجودة من نَفْس لحق تعالى فيه » . (٦ أ) .

(س)

١٦ – السِّر : هو « اللَّطِيفة الذاتية المُتَعَيِّنَةُ فى الصورة الجُزْئية بالكَمَالات الكُلِّية » (٦ ب) .

١٧ – الأسرار : اللَّطائف الإلهية التى أودعها فى ذوات الموجودات ، فاخْتُصَّ كُلُّ موجودٍ من الشأن الإلهى بلَطِيفَةٍ هى مَحْتِدُه من كمال الحق تعالى ، بها يرجع إلى ربه ، وهى الحاكمة على روحه وقلبه » . (٢ ب) .

١٨ – سر الإمام المُبِين : السِّر هو « الروح : وهو حقيقة الختم الإلهى ، وهو اللَّطِيفة » . (٦ ب) .

والإمام المُبين : « هو الروح الإضَافية » (٦ ب) .

وهو « اللوح المحفوظ » (١٢ ب) .

١٩ – سِرُّ الظَّرْف : هو « المعانى الكَمالية التى أودعَها فى الحرف » (٨ ب) .

٢٠ – الإشارات : « الموجودات الكونية التى هى آثار الأسماء والصفات » (٣٩ ب) .

٢١ – الشَّهادة : « عَالَمُ المُلْك » (٣٣ أ) .

(ص)

٢٢ – كُنوز المصَالِح : « الأعمال الصالحة من الأفعال والأقوال والعلوم والمعارف الإلهية الحاصلة للروح بواسطة الجَسد » (٣٣ أ) .

(ع)

٢٣ – العِبَارات : « الأسماء والصفات » (٣٩ ب) .

٢٤ – المعارف اللَّدنية : « للعارفين ؛ وهى العلوم الوَاردة من قِبل الحق بلا واسطة لأنها من لُدُنه تعالى » (٥ ب) .

٢٥ – العلوم الإلهية : هى « ما أدركه المحققون من المعلومات بحقيقة الاتصاف بالصفة العِلْمية الإلهية ؛ فهى من عين علم اللهِ بذاته وبمخلوقاته » (٥ ب) .

٢٦ – المعَاملات الأقْدَسِيَّة : هى « من شَأْنِ المَلامتية فى جميع أحوالهم وحركاتهم ؛ لأجل ذلك جعلها أقدَسِيَّة ، ولم يجعلها قُدْسية ، لأنهم ذَاتِيون . فَكلُّ ما يُنسبُ إلى الذاتِ من حيث هو ذات يُسمى قُدْسِيًا ، وكل ما يُنسب إلى ما يُنَزَّلُ عن التجلى الذاتى كتجلى الأسماء والصفات ، يسمى أَقْدَسِيًا » (٦ أ) .

(غ)

٢٧ – الغَيْب : « عَالم الملكوت » (٣٣ أ) .

(ق)

٢٨ – القَاضى : « هو » « العَقْل » (٢٠ ب) .

٢٩ – المقامات الراسخة : « للسالكين ، كالرضا والتفويض والزهد والمراقبة والمحاسبة ، وأمثال ذلك » (٥ ب) .

(ك)

٣٠ – الكثائِف : « المخلوقاتُ التى هى حُجُبٌ على صَانِعها » (١٩ أ) .

٣١ – اللَّطِيفة : « النَّفْس » وهى « ذات واجب الوجود » .

فالنفس هى : « روح العَالَم الإنسانى » ، والحق هو : « روح العَالَم الكُلِّى » (٢٠ أ) .

٣٢ – اللَّطائف : « حقائق الأسماء والصفات » (١٩ أ) .

(م)

٣٣ – المُلْكُ : « عبارة عن مرتبة الطُّور الجسمانى » (٣٤ أ) .

(ن)

٣٤ – النَّذير : « الحقيقةُ المحمدية » (٣ ب) .
٣٥ – المنازل : « أطوار المراتب المختلفة ؛ لأنه لا يمكن أن يجتمع مخلوقان فى مرتبة من المراتب الإبداعية » (٣ أ) .
٣٦ – المنازل المَشْهودة : « يَعنى مقامات الأولياء فى الله تعالى ، من الغَوْثِيَّة والفَرْدية والبدَلِية ... » (٥ ب) .
٣٧ – التَنزيه : « هو تنزيه الحق تعالى لنفسه ، كما يعلمه لِذاته » (١٤ أ) .
٣٨ – رموز النَّصَائح : « الاعتبار الحاصل للروح بواسطة حواس الجِسْم » (٣٣ أ) .
٣٩ – النَّفَثات الروحية : « التى هى من شَأْنِ سَادات الملائكة على التحقيق ، ونُودِىَ لهم أن يُلْقُوا على من أراد الله تعالى من عباده .
فالنَّفْثُ ، هو الإلقاء ، وهو للأنبياء ، وَحْى ، وللأولياء إلهام » (٦ أ) .
٤٠ – النُّور : « عبارة عن حقائق الكمال الظاهرِ فيه من تجليات الحق تعالى » (٣١ أ) .
٤١ – الأنوار : « الأسماءُ والصفات الإلهية » (٣٩ ب) .
« التى لا ظُهور لها إلاَّ بوجود الخَلْق » (٥ أ) .
٤٢ – الأنوار السَّاطِعة : وهى « البَوادِى والبَوادِه التى تَفْجَأُ العُبَّاد والزُّهاد ، من مُطالعات أنوار عجائب المَلكوت » (٥ ب) .

(و)

٤٣ – الوِسْوَاس : « الخَواطر الإلهية التى تَرِدُ على النفوس بالفِطْرة » (١٩ ب) .

٢ – المعجم الإبداعى فى تراثه الشعرى :

فى تراث الوجدان الحضارى للشخصية العربية ، ظهرت طبقات إبداعية ، عُرفَ منها عبيد الشعر ، وهم طرازٌ عبقرى بين أهل المدَر والوبَر ، أمعنوا النظرَ فى نَخْل بضاعتهم وتثقيف صنعتهم ؛ لتمكث القصيدة عند أحدهم حَوْلاً كريتًا فى مرآته القربانية ومعاييره النقدية ، فيُخرجها مُذَهَّبةً معَلَّقةً ، وقد استوت على ساقها ، وصارت ديوانًا نفسيًا له ولقومه .

هذه الصلة العشقية بين الشاعر القديم وفنه الإلهامى ، تَجَلَّت فى طورٍ جديد من أطوار المنازل الإبداعية عند الصوفى ؛ فعبيد الشعر إن وقفوا عند نَحْت اللفظ وتوليد المعنى عبر صلتهم بطبيعة مُفَارِقة ، فقد أقامَ أهل الحق جوهر رؤيتهم على خَيال ابتكارى ، كَشفَ لهم عن خفايا نفسية وجمالية محجوبة عن غيرهم .

ويبلغ المنطق الإبداعى عند الصوفى حقيقته ، حين تتآلف ذاتية معرفته ، وحضورية إلهامه ، وتصويرية إشراقه . ويحمل المعجم الفنى للذات المُبدِعة عينَ إصابةٍ ، وشهودَ دلالةٍ ...

وللشيخ « الحاتمى » تراثُ فيضٍ شعرى ، أودع شطرًا منه ديوانيه « الترجمان » و الكبير » ، وآخر جعله حِلْيَةً لأسفاره السَّائرة وفصوصه الذاخرة .

ولعل فى الإشارة إلى شذرات من المعجم الدلالى لديوانه « ترجمان الأشواق » ما يُسفر عن رمزية باطنية واصطلاحية عرفانية ، ابتغاها صاحبه ، وأقام حولها هياكل تصويره لبقائها وسيرورتها . وفى هذه الطبيعة الجوانية الشاعرة من إخْصاب الفكر النقدى والتصوير الجمالى ما يَعِزُّ دَرْكُه[1] . ومن ذلك :

(ب)

١ – البَرْق : يشير إلى « رؤية الحق فى الخَلْق والتجلى فى الصُّور »[2] .

٢ – البَارِق : التجلى الذاتى[2] .

(ح)

٣ – الحَاجز : العقل[3] .

٤ – الحُمْرَة : رمز للوجود الشَّهَوِى ، ومنه : القُبَّة الحَمْراء ، إشارة إلى محل الجمال والشهوة »[4] .

(د)

٥ – الدُّمَى : كناية عن النكتة الإلهية السليمانية النبوية »[5] .

---

(١) زكى نجيب محمود . طريقة الرمز عند ابن عربى ... (الكتاب التذكارى) : ص ٦٧ – ١٠٤ .

(٢) (١ – ١٧) ابن عربى . ذخائر الأعلاق ... : ص ٦٥ ، ٢٧ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٥ ، ٦٧ ، ٢٥ ، ٦٥ ، ٩ ، ١٨ ، ١٦ ، ٢٦ ، ٦٥ ، ٨–٩ ، ١٧ ، ١٠ ، ٢٨ .

(س)

٦ – السُّكْر : « المرتبة الرابعة فى التجليات ، لأن أولها ذَوْق ، ثم شُرب ، ثم رِىٌّ ، ثم سُكر ، وهو الذى يَذْهب بالعقل »[٦] .

٧ – سَلْمى : إشارة إلى مقام الحِكْمة السليمانية[٧] .

(ش)

٨ – الشَّرْق : موضع الظهور الكونى[٨] .

٩ – الشِّعْب : الطريق إلى القَلْب[٩] .

(ص)

١٠ – الصِّيَام : التحقق بصفة الصَّمدَانية[١٠] .

(ط)

١١ – الطريق : المعراج الروحانى[١١] .

(ظ)

١٢ – ظلام اللَّيل : حجاب الغَيْب[١٢] .

(غ)

١٣ – الغَرْب : كناية عن التجلى على القلوب ، « وهو تجلى الهُوية »[١٣] .

(ق)

١٤ – القَلْب : يشير إلى الإنسان الكامل « لنزاهَتِه عن التَّقْيِيد بالمقَامات »[١٤] .

(ك)

١٥ – الكَثِيب : مَحَلُّ المُشَاهدة[١٥] .

(هـ)

١٦ – الهَوَى : « عبارة عن سقوط الحُب فى القلب فى أَوَّل نَشْأَة فى قلب المُحبِّ لا غير ، فإذا لم يُشاركه أَمرٌ آخر وخَلُصَ له وصَفًا ، سُمِّى حُبًّا ، فإذَا ثَبتَ سُمى وُدًّا ، فإذا عانقَ

القلبَ والأحشاء والخواطر لم يبقَ فيه شَيءٌ إلاَّ تَعَلَّق القلب به سُمِّى عِشْقًا ، من العِشْق وهو اللُّبْلاَبة المشوكة »[١٦] .

(و)

١٧ – الأوقات : « أيامُ اللهِ » الذى يقول تعالى : ﴿كُل يومٍ هو فى شَأْن﴾ .[١٧]

obeikandl.com

٣ – التطور الدلالى للاصطلاح العرفانى :

الاصطلاح	التطور التاريخى	التطـــور الدلالـــى	مصـــادره
(ح) الحُرية	ق : ٣	بِشر الحافى : إن الله تعالى خَلَقك حُرًا : فكُن كَمَا خَلقَك ؛ لاتُرائى أهلكَ فى الحَضَر ، ولا رفْقَتَك فى السَّفَر ، اعْمَل لله ودع الناسَ عنك » (١)	(١) الطوسى . اللمع : ص٤٥٠
		الجُنَيد : (أ) « آخر مقَام العارف » (ب) لايكون العبد حقًا ويكون لما سوى الله مُسْتَرقًا » (٢) .	(٢) الطوسى . . . ن : ٤٥٠
		(جـ) « إنَّكَ لا تصل إلى صريح الحرية ، وعليكَ من حقيقة عبوديته بَقية » (٣) .	(٣) القشيرى . الرسالة : ١٧١
		الحلاج : (أ) « من أرادَ الحرية فَلْيَصِل العبودية » (ب) « إذا استوفىَ العبد مقامات العبودية كلها يصير حُرًا » (٤) .	(٤) القشيرى. م.ن.١٧١
	ق : ٤ .	السَّراج الطوسى : إشارة إلى نهاية التحقق بالعبودية لله تعالى ، وهو أن لايَملِكُكَ شىءٌ من المكَونَّات وغيرها » (٥) .	(٥) الطوسى. م . س : ٥٠ .
	ق : ٥ .	الدَّقاق ، أبو على : (أ) « أن لا يكون العبدُ تحت رِقِّ المَخْلُوقات ولا يجرى عليه سلطانُ المُكَوَّنات ، وعلامة صحته سقوط التمييز عن قلبه بين الأشياء»(١).	(١)القشيرى.م.س:١٧١

الاصطلاح	التطور التاريخى	التطـــور الدلالـــى	مصـــادره
		(ب) « حقيقة الحرية فى كمال العبودية » . وهو مقام عزيز . (٢)	(٢) القشيرى . م . س : ١٧١
	ق : ٠٧	ابن عربى : (أ) « عند الطائفة : الاسترقاق بالكلية من جميع الوجوه ؛ فتكون حُرًا عن كل ما سوى الله». (ب) « وهى عندنا : إزالة صفة العبد بصفة الحق » (٣) .	(٣)ابن عربى. الفتوحات: مج ٢ ، ص ٢٠٥
(ش) الشَّطح :	ق : ٠٣	الجُنيد : يرى فى تأويله لشَطْحيات البسطامى أن حاله قَلَّ من يعرفها ، ومعانيه بعيدة فى غَوْرِها ، فأمر بيانه يتعلق بحال الحامل والمحمول فى الدلالة (٤) .	(٤) الطوسى . م . س : ٥٩ .
	ق : ٠٤	الطوسى : « كلامٌ يترجمهُ اللسانُ ، عن وجْدٍ يفيضُ عن مَعْدنٍ مَقْرونٌ بالدَّعوَى ، إلا أن يكون صاحبه مُسْتَلَبًا ومحفوظًا » (٥) .	(٥)الطوسى.م.س:٤٢٢.
	ق : ٧	ابن عربى : (أ) « كلمةُ دَعْوى بحق ، تُفصح عن مرتبته التى أعطاه الله من المكانة عنده . أفْصَح بها عن غير أمرٍ إلهى لكن على طريق الفَخْر ؛ فَإذَا أُمِرَ بها ، فإنه يُفْصِحُ بها تَعْريفًا عن أمرٍ إلهى لا يقصد بذلك الفخر » (١) .	(١) ابن عربى . م . س : ٢ / ٣٨٧

الاصطلاح	التطور التاريخي	التطـــور الدلالـــى	مصـــدره
		(ب) « كلمة صادقة صادرة من رَعُونة نَفْسٍ ، عليها بقية طَبْعٍ ، تَشْهَدُ لصاحبها ، يُبعده من الله فى تلك الحال » (٢) .	(٢) ابن عربى . م . س : ٢ / ٣٨٨
(ش) المُشَاهدة	ق : ٣ .	– الجُنيد : وجود الحَقّ مع فقدانك » (٣) .	(٣) القشيرى . م . س : ٦٧ .
		(أ) « أول المُشاهدة زوايـ اليقين ، سطعت بكواشف الحُضور ، غير خارجة عن تَغْطية الغَيْب ، وهو التماس القلب دوام المحَاضرة لِمَا وَارَتْهُ الغُيوب » (٤) .	(٤) الطوسى . م . س : ٤١٢ .
		(ب) وهو يرى فيها ديمومةً لأنوار التجلى الواردة على القلب ، فيصبح صاحبها فى نهار لايغيب ، ولاتمكر بشهوده ظُلْمَةُ لَيل (٥) .	(٥) القشيرى . م . س : ٦٧ .
	ق : ٤	الحلاج :يَراها من المقامات السلوكية الأربعين (١) .	(١)الحلاج ، الطواسين: ٤١٢.
	–	السراج الطوسى : المُدَاناة والمُحَاضرة ، والمكاشفة والمشاهدة تتقاربان فى المعنى إلاَّ أن الكشف أتم فى المعنى » (٢) .	(٢) الطوسى:م.س:٤١٢ .
	ق : ٥	القشيرى : حضور الحَق من غير بقاء تهمة . فإذا أَسَحَّت سماءُ السِّر عن غُيوم السِّتر : فشمسُ الشهود مُشرقة عن بُرج الشَّرف » (٣) .	(٣) القشيرى.م.س:٦٧

الاصطلاح	التطور التاريخى	التطـــور الدلالـــى	مصـــادره
	ق : ٦	السَّهروردى ، شهاب الدين . هى « شروق الأنوار على النفس بحيث تنقطع منازعة الوَهم ، وقد خصه بعض الناس والصالحين بما يُرتَسَمُ من الصُّور الغيبية فى الحِسِّ المشترك، فَيَرىَ ظَاهِرًا مَحْسُوسًا » (٤) .	(٤) السهروردى : مقامات الصوفية١٨٣–١٨٤
	ق : ٧	ابن عربى : رؤيةُ الأشياء بدلائل التوحيد ، ورؤيتُه فى الأشياء؛ وحقيقتها اليقين من غير شك » (٥) .	(٥) ابن عربى . م .س : ٢ / ٤٩٥ .
(ص) الاصطلام	ق : ٤	الحلاج : عُرفَ عند شيعته بـ« المُصْطَلم » (٦) .	(٦) ابن باكويه. البداية والنهاية (الأصول الأربعة) : ص ٣٢ .
	–	السراج الطوسى : « نَعْتُ غَلبةٍ يَرِدُ على العقول فيَسْتَلِبها بقُوة سُلطانة وقهره » . وقال بعضُهم : « قلوبٌ ممتحنةٌ وقلوبٌ مُصْطَلَمة (١)	(١) الطوسى.م.س:٥٠ .
	ق : ٥	القشيرى : يتمثل الاصطلام فى طبيعة القَهْر الإلهى للقلب الصوفي » (٢) .	(٢) القشيرى : ترتيب السلوك : ٣٢ ، ٧٠

الاصطلاح	التطور التاريخى	التطـــــور لدلالـــــى	مصـــــادره
	—	الهجويرى : هو «غَلَبات الحَقِّ التى تجعل كُلِّيَةَ العبد مقهورة لها بامتحان اللُّطف فى نفى إرادته . وقَلْبٌ مُمتَحن وقَلْبٌ مُصطلم كلاهُمَا بمعنى واحد ؛ إلاَّ أن الاصطلام أخَصّ وأرق من الامتحان فى جَرَيَان عبارات أهل هذه الطريقة » (٣) .	(٣) الهجويرى. كشف : ٢ / ٦٣٥ .
	ق : ٧	ابن عربى : فى اصطلاح القوم : وَلَهٌ يرِدُ على القلب ، سُلطانُه قوى ، فَيسْكن من قامَ به تَحته . وهو أن العبد إذا تجلى له الحق فى سره صورة الجَمال ، أثَّرَ فى نفسه هيبةً ، فإن الجمالَ نعتُ الحق تعالى ، والهيبةَ نعتُ العبد . من أعجب حُكم الاصطلام الجمع بين الضِّدين. وقد كان هذا الاصطلام نعتُ الشبلى» (٤) .	(٤) ابن عربى . م . س : ٢ / ٥٣١ – ٥٣٢ .
(ط) الطوالع .	ق : ٤٠	الطوسىّ : أنوار التوحيد تطلع على قلوب أهل المعرفة بتشعشعها ، فيطمئن ما فى القلوب من الأنوار بسلطان نورها ؛ كالشمس الطالعة إذا طَلَعت يخفى على الناظر من سطوة نورها أنوار الكواكب وهى فى أماكنها » (١) .	(١) الطوسى . م . س : ٤٢٢ .
	ق : ٥٠	القُشيرى : أنوار قلبية « أبقى أثرًا ، وأقوى سلطانًا ، وأدْوَمُ مُكثًا ، وأذْهَبُ للظُّلمةِ ، وأنفَى للتُّهْمة ؛ لكنها موقوفه على خَطرِ الأفول » (٢) .	(٢) القشيرى : م . س : ٦٩ .

الاصطلاح	التطور التاريخي	التطـــور الدلالـــى	مصـــادره
	—	الهجويرى : طُلوع أنوار المعارف على القَلْب » (٣) .	(٣) الهجويرى : م . س : ٢ / ٦٢٨ .
	ق : ٧	ابن عربى : أنوار التوحيد تطلع على قلوب العارفين ، فتطمس سائر الأنوار ، وهذه أنوار الأدلة النظرية لا أنوار الأدلة الكشفية النبوية . فالطوالع تَطمس أنوار الكشف » (٤) .	(٤) ابن عربى . م . س : ٢ / ٣٨٨ .
(ك) الكشْف	ق : ٠٣	النُّورى : مكاشفات العيون بالأبصار ، ومكاشفات القلوب بالاتصال » (٥) .	(٥) الطوسى . م . س : ٤٢٢ .
	ق : ٤	الطوسى : بيان ما يستتر عن الفَهْم ، فَيُكْشَفُ عنه للعبد كأنه رَأى عين » (٦) .	(٦) الطوسى . م . س : ٤٢٢ .
	ق : ٥	القشيرى : حضور القلب « بنعت البيان ، غير مفتقر فى هذه الحالة إلى تَأَمّل الدليل وَتَطلُّب السبيل ، ولا مستجير من دواعى الرَّيْب ، ولا محجوب عن نَعْت الغَيْب » (١) .	(١) القشيرى : الرسالة : ٦٧ .
	—	الهجويرى : تطلق المكاشفة عنده على تحير السِّرفى خَطر العيان . وعلامتها : « دوام التحير فى كُنْه العظمة » (٢) .	(٢) الهجويرى . م . س : ٢ / ٦١٨

الاصطلاح	التطور التاريخي	التطـــور الدلالـــى	مصـــادره
	ق : ٦	السهروردى : حصولُ علمٍ للنفس إما بفكر أو حَدْس ، أو لسَانِحٍ غَيْبِيٍ مُتعلق بأمرٍ جُزئِيٍ واقع فى الماضى أو المستقبل » (٣) .	(٣) السهروردى . م . س : ١٨٣ .
	ق : ٧	ابن عربى : تطلق المكاشفة عنده : بإزاء الأمانة بالفَهْم ، وبإزاء تحقيق زيادة الحال ، وبإزاء تحقيق الإشارة . « والمكاشفة مُتَعَلَّقُها المعانى ، والمشاهدة متعلَّقُها الذوات ؛ فالمشاهدة للمُسَمَّى ، والمكاشفة لحُكم الأسماء . المكاشفة عندنا أتم من المشاهدة ، إلاَّ لو صَحَّت مُشاهدة ذات الحق لكانت المشاهدة أتم ؛ وهى لاتصح ، فلذلك قُلْنَا المكاشفة أتم لأنها ألْطفَ . فالمكاشفة تُلَطف الكثِيف والمشاهدةُ تُكَثِّف اللطيف » (٤) .	(٤) ابن عربى . م . س : ٢ / ٤٩٦ .
(ل) اللَّطيفة	ق : ٠٣	أبو حمزة الصوفى : اللُّطْفُ يُدركُ باللُّطْف » (١) .	
	—	أبو سعيد بن الأعرابى : الحق يُريدكَ لطيفةً من لَدُنْه ، تُدركُ بِهَا ما يُريدُ بِكَ إدراكُه » (٢) .	
	ق : ٤	الطوسى : إشارةٌ تلوحُ فى الفَهْم ، وتلمعُ فى الذهن ، ولا تسعُها العبارة لدقة معناها » (٣) .	(١ ، ٢ ، ٣) الطوسى م . س : ٤٤٨ .

الاصطلاح	التطور التاريخى	التطـــــور الدلالـــــى	مصـــــادره
	ق : ٧	ابن عربى : عند أهل الله يُطلق على معنيين : الحقيقة الإنسانية » ، و « كل إشارة دقيقة المعنى ، تلوح فى الفَهْم ، لا تسعها العبارة . وهى من علوم الأذواق والأحوال . وعنده : التَّحقق باسمه اللَّطِيف . (٤) .	(٤) ابن عربى . م . س : ٢ / ٥٠٣ .
(م) المكان	ق : ٤	الطوسى : هو لأهل الكَمال والتمكين والنهاية ، فإذا كَمُلَ العبدُ فى مَعَانيه ، تَمكَّنَ له المكان ، لأنه قد عَبَر المقامات والأحوال فيكون صاحب مكان » (٥) .	(٥) الطـــوسى.م. س: ٤١٢.
	ق : ٧	ابن عربى : نَعْتُ إِلَهِيَ فى العموم والخُصوص « وهو – عند القوم – : منزلةٌ فى البسَاط ، هى لأهل الكَمال الذين جَازُوا المقامات والأحوال والجَلال والجَمال ، فلا صفةَ لهم ولا نعتَ ولا مقام . فالمكانُ : ثُبوتُ فى المَكَانة » (٦) .	(٦) ابن عربى . م . س : ٢ / ٣٨٦ – ٣٨٧ .

٢ – فن الاصطلاح السّريانى :

إن النظر إلى الفلسفة السريانية فى طبيعتها وغائيتها فى التراث الصوفى يقوم على دعائم فكرية لتصورات ثلاثة : تصور لغوى ،وآخر ثقافى ، ثم تُتم الدائرة التصورية بالرؤيا الصوفية .

(أ) التصور اللغوى والثقافى :

هذه لغة من اللغات الحضارية البائدة ، يرى فيها بعض الإخباريين فى مأثوراتهم الفولكلورية أنموذجا للأرومة اللسانية الأولى[١] « فقد كانت صافيةً من آدم إلى إدريس ... فلما ذهب

(١) المسعودى . التنبيه والإشراف : ص ٨٤ – ٨٨ .

إدريس وقع التبديل والتغيير ... وجعل الناس ينقلونها عن أصلها ، ويستنبطون منها لغاتهم »[1] أما النديم » فتذهب روايته النابعة من أحبار أهل الكتاب وكهنتهم – إلى أن اللسان الآدمى الأول كان نبطيًا فصيحًا ،حتى عصر الخطيئة الروحية والبَلْبَلَة اللغوية ، فأخذ اللسان السريانى منزلته فى التطور الحضارى[2] .

هذا الزَّعم فى نَسَب سفر التكوين اللغوى إلى نبع سريانى ، تُرد أُصول علته إلى جوهر القهر الثقافى ؛ وفى دائرة العقم التاريخى هذه صُنِّفَت صبقات الأُمم ، وهى ناشئة عن حَمِيَّةٍ جاهلية ، وشَادِيةٍ بروح شعو بية .

١ – الخصائص اللغوية :

ومن خصائصها ما يمس النبية وما يَعْلَق بالفكر .

(أ) السمات البنائية :

السريانية هى إحدى اللهجات الآرامية[3] ، يتألف الكلام فيها من الحروف الهجائية . فكُلُّ حرف هجاء فى السريانية يدل على معنى مفيد ، فإذا جُمِع إلى مفيد آخر ، حَصُلَت منهما فائدة الكلام . وتختلف معانى الحروف باختلاف الحركات والسكون . والكلام فى لغةٍ غير السريانية ، يتركب من الكلمات لا من الحروف الهجائية »[4] .

وفى التراث الإسماعيلى نلمح إشارات إلى البنية السريانية ، فى ماذكره « جعفر اليمن » بأن « الكلامَ نُسخَةُ الكِتاب ، وأن الكتاب لا يكون إلاّ بالهجاء ، وأن الهجاء لا يجوز بغير الأحرف ، إما بالسريانية وإما بغيرها »[5] .

هذا المنطق الباطنى يعمد إلى رمزية مذهبية تتخذ من سر الحرف الفَوْقى والرياضى أُقنومًا لا يدركه إلاّ شيعة الجَفْر وعرفاء الكشف والتجريد .

وفى لزوميات التأسيس المنهجى للفكر العقائدى ، يُطرح البيان العِلّى للنَّسَب السريانى ، فى أُصوليته وشَرَف تَقَدُّمه ،لِتَثْبُتَ السريانية على عهد الخليل إبراهيم فى عبرانيته وسريانيته وأعجميته وعربيته ؛ فأهل التاريخ وإن بلغَ بهم الشِّقاق فى النسب الإبراهيمى ، فالإسماعيلى

(١) عبد القادر الجزائرى . ذكرى العاقل وتنبيه الغافل :ص ١٢٢ .
(٢) النديم . الفهرست : ص ١٨ .
(٣) مراد كامل . تاريخ الأدب السريانى : ص ١١ .
(٤) عبد القادر الجزائرى . المصدر السابق : ص ١٢٢ .
(٥) جعفر اليمن . الكشف : ص ٩٢ .

يُثبت سُريانيته على كُلِّ وَجْهٍ من أوجه الخِلاَف ،ويرى فى الألسن الأربعة دعائِمَ وَصْلٍ بين أفنانها ، إلا ماخُصَّت به السريانية حين « زادت فى الكلام ، الصَّفِير والزَّجْر والنَقْر والهَتْف . فمن عرف تفصيلها وتوصيلها ، فإن الكلام بها يُعرف ، وبها عُرِفَ منطق الطير ، ومنطق البهائم ... »[1] .

أما الخط السريانى ، فهو على ثلاثة أقلام :

« المَفْتُوح : ويسمى إسْطَرْ نِجَالا ؛ وهو أَجَلُّها وأحسنُها ، ويُقال له الخط الثقيل ، ونظيره قَلم المصاحف .

والتحرير المُخَفَّف : ويسمى إسْكُولِيثَا ؛ ويقال له الشَّكْل المُدَوَّر ، ونظيره قلم الوَرَّاقين .

والسرطـا : وبه يكتبون التَّرَسُّل ، ونظيره فى العربية قلم الرِّقَاع ... »[2] .

هذا الرسم المَأْثور وشرف لغته ، يعرض له « ابن خلدون » فى نقده التاريخى حين يقول : « وهو كتابة النبط والكلدانيين ، وربما يزعم بعض أهل الجهل ، أنه الخط الطبيعى لِقِدَمِه ، فإنَّهم كانوا أقدم الأمم . وهذا وَهْمٌ ومذهبٌ عَامِّىٌّ . لأن الأفعال الاختيارية كلها ليس شَىْءٌ منها بالطَّبْع ، وإنما هو يستمر بالقِدَم والمِرَان ، حتى يكون مَلَكَةً راسِخَةً ، فيَظُنُّها المُشَاهِدُ طَبِيعِيَّةً »[3] .

(ب) السمات الثقافية :

ضاع جُلُّ تراث السريانية الثقافى ، ولم تبق منه إلا شواهد طَلَلِية شَأْن الحضارات الغابرة ؛ وهذه الخاصية الفنائية تُصورها مقولة خلدونية يذهب صاحبها إلى أن « العلومَ كثيرة ، والحكماء فى أُمَمِ النوع الإنسانى متعددون ، وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وَصَل ... »[4] .

ومن الآثار العَقَدية لهذه اللغة ، تلك الترجمة السريانية للكتاب المقدس ، والتى اكتسبت رعايةً وقداسةً فى اللاهوت اليهودى[5] ، وبها كان لسانُ المسيح فى خِطَابه وعِظَته »[6] .

ومن المذاهب العقائدية والفكرية للحضارة الآرامية ،هؤلاء الصابئة الذين يزعمون أنهم

---

(١) جعفر اليمن . المصدر نفسه : ص ٩٢ .
(٢) النديم . المصدر السابق : ص ١٨ .
(٣) ابن خلدون . المقدمة : جـ ٣ ، ص ١٢٣٦ .
(٤) ابن خلدون . المصدر السابق : جـ ١ ، ص ٣٣٢ .
(٥) مراد كامل . المصدر السابق :ص ٦٨ – ٧٨ .
(٦) قاموس الكتاب المقدس : ص ٤٦٦ .

خَاصَّةً أهل العرفان من النصارى ، ولهم تأويلاتهم الدينية وطقوسهم الروحية ، ويعتقدون أن يوحنا هو عين المسيح الحقيقى ، وأن عيسى ادعى نبوته وسَلَبه حقه[١] .

كما ظهرت الدِّيْصانية وأورثَتْ حضارتها إبداعًا أدبيًا وفنيًا ، عُرِفَ فى خصائصه المذهبية وصُوره الفلسفية[٢] .

وحين تُذكر الترجمة العلمية القديمة يَردُ نَبَأُ مدرسَتَيْها فى « جُند يسابور » و « حَرَّان » ، وخَبَرُ أقطابها من حَملة الثقافة اليونانية[٣] . والمتأمل للمذاهب والمعتقدات السريانية يرصد طوالعها عند غلاة الإسماعيلية ، وكأنها صورة فكرية متناسخة .

ولهذه اللغة طبيعة ميثولوجية سِحْرية ، وطقسية إشارية عُرفت فى معتقدات أهلها[٤] ، فقد كان لهم « عنايةٌ بالسحر والنِّجَامة وما يتبعها من الطِّلاسم[٥] .

هذا المكنون الثقافى للحَمْل اللغوى فى أثره الاجتماعى والروحى[٦] ، جَعَلها ضاربةً فى جميع اللغات ، سَرَيان الماء فى العُودِ ، لأن حروف الهجاء فى كل كلمة من كل لغة قد فُسِّرَت فى السريانية ، ووضُعِت لمعانيها الخاصة »[٧] .

(ب) التَّصَور الصوفى :

وهو قائمٌ على فلسفة النظر المنطقى والتحقق العرفانى لها .

١ – الأُصول النظرية للحكمة السريانية :

وهى دائرة حول مظاهر ثلاثة : فِطرة الروح الإنسانى ، ومعرفة أسرار النسخ الشَّرْعى ، ومنزلة الولىِّ الصوفى .

(أ) الفطرة الروحية :

إليها يعود نبع الرؤية السريانية وجوهرها ، فالروح « ليس له كميةٌ فيقبلُ الزيادة فى جوهر ذاته ، بل هو جوهرٌ فَرْدٌ لا يجوز أن يكون مركبا ... ولولا ما هو عَاقِلٌ بذلك ... ما أقرَّ

---

(١) مراد كامل . المصدر السابق : ص ٢١ – ٢٢ .
(٢) مراد كامل . المصدر السابق : ص ٨٠ – ٩١ .
(٣) توفيق الطويل . فى تراثنا العربى الإسلامى :ص ٨٥ .
(٤) موسكاتى : الحضارات السامية القديمة :ص ١٨٣ – ١٨٧ .
(٥) ابن خلدون . المصدر السابق : جـ ٣ ، ص ١١٢٠ .
(٦) نجيب ميخائيل . مصر والشرق الأدنى القديم : جـ ٣ ، ص ٤٧٩ .
(٧) عبد القادر الجزائرى ، المصدر السابق : ص ١٢٢ – ١٢٣ .

بربوبية خَالِقه عند أَخْذِ الميثاق منه بذلك ؛ إذْ لا يُخاطب الحَقُّ إلاّ من يَعْقِلُ عنه خِطَابه . هذا هو حقيقة الإنسان فى نفسه »[1] .

فالحقيقة الإنسانية ماثلةٌ فى فطرة الروح ،وهى التى لَزِمَها التكليف حين تَلَقَّت أسرار الميثاق الأزلى ، فيصبح الإيمانُ عينَ الفطرة والكُفْرُ إنكارًا لها ، فمن آمن واتَّبع هَدْىَ نَبِيِّه فى دَهْرِه كان من شيعته ومُقَرَّبِه ، وَورِثَ علمَ مانُزِّل عليه . أما النبى الخَاتم فقد نَسخَ شرائع من قَبْلَه ، وأورثَ صَحْبَه وأولياءَه مشارب النَّبِيِّين ؛ لأنه الحاكمُ لأسرارها والفَاتِحُ لمغاليق علومها ، فمن عرفَ النور المحمدى أدركَ حقائقَ سِفْرَ النبوة ولَوْحَ رسالتها الأزلى .

(ب) النسخ الشَّرْعى :

ويُرد جوهر النسخ فى الشريعة إلى أمرين : أحدهما فى العِلَّة النفسية والآخر فى التَّحريف اللغوى .

١ – العِلَّة النفسية :

وهى خارجةٌ عن أمر الفطرة وسلطانها ، وقد حَلَّت بالشرائع القَبْلِيَّة حين حَرَّفَ أهلُها الكَلِمَ عن مواضِعه ، وذهبت أحكامُها بين أيدى سدنة الهيكل من الأحبار والرهبان . أما الشريعة المحمدية فيُصيبها النسخُ الظاهرى شأن غيرها ، حين زُيِّنَ لفقهاء السوء سوءُ عملهم ، فأضاعوا حَقَّ شِرْعَتهم بالتلبيس تارةً وبمفارقة الحدود والأحكام تارة أُخرى . فعينُ النسَّخ يكمن فى الجمع بين الأهواء النفسية والأُصول الشرعية ؛ وعمدة الأمر وسنامُه فى العَمَل والتعطيل ، لتكون كُلُّ شريعة لا يقوم أصحابها على الأمر والنهى والفِعل والترك والثواب والعذاب شريعةً منسوخةً[2] .

وهذا ضرب من التجديد الفقهى والاجتهاد فى تحقيق فلسفة الأحكام الأُصولية ، وهو قد أصابَ لُبَّ بُغْيَتِه .

٢ – التحريف اللغوى :

وعلةُ التحريف ناشئةٌ عن التَّعريب ؛ فَلَمَّا نُقِلَ الإنجيلُ إلى اللغة العربية ، عَرَّبوا أسماءَ تلك المقامات السريانية الإنجيلية ، فَسمَّوها : « الدَّيْر » ، و « الرَّاهب » ، و « البَطْرِيق » ، و « الشَّماس » ، و « القسيس » ، و « الخَمْرة » ، و « الكَأْس » و « الكنيسة » ؛ ولم يكن

---

(١) ابن عربى . الفتوحات : مج ٢ ، ص ٦٩٠ – ٦٩١ .

(٢) ابن عربى . المصدر السابق : مج ٣ ، ص ٧٠ .

هذا اللفظ فى الإنجيل ، ولكنه هناك بألفاظٍ غير هذه الألفاظ ، وهى أسماءُ الأسرار الإلهية والأحوال الربانية العرفانية ... »[1] .

ويُفرق « النابلسى » بين ظاهر الشريعة وباطنها فى النَّسخ ، أو بين العمل والاعتقاد ؛ فالنسخ المحمدى للتشريع القَبْلى متعلقٌ بالأعمال ، أما الأسرار العَقَدية القَلْبية ، فلا يَلِجُ النسخُ بَابها[2] .

(جـ) الروح الولائى والمنطق السريانى :

وتبرز صلة أهل الولاية بالظاهرة السريانية فى قضايا ثلاث : الطبيعة الإلهامية ، والطبقات الولائية ، وحكمة الكلمة العِيسَوية .

١ – الطبيعة الإلهامية :

يشير « ابن عربى » إلى مقام التَّلَقى الحَقىِّ وأحكامه فى قوله :

« إنَّ الإنسانَ إذا زَهَد فى غَرضِه ، وَرغبَ عن نَفْسِه ، وآثرَ ربَّه ، أقامَ له الحقُّ عِوَضًا من صورةِ نَفْسِه صورةَ هِدَايةٍ إلهية ، حقًا من عند حَقٍّ ، حتى يَرْفُلَ فى غَلائلِ النُّور ، وهى شريعةُ نبيه ورسالةُ رسوله ، فيُلْقَى إليه من ربه ما يكون فيه سعادته .

فمن الناس من يرَاها على صُورة نَبِيِّه ، ومنهم من يرَاها على صورة حَالِه ، فإذا تَجَلَّت له فى صورة نَبِيِّه ، فَلْيَكُن عينُ فَهْمِه فيما تُلْقِى إليه تلك الصورة لا غَيْر ، فإنَّ الشيطانَ لا يتمثَّل على صُورة نَبىٍّ أَصْلاً ، فتلك حقيقةُ ذلك النبىِّ وروحُه ، أو صورةِ مَلَكٍ مثله ، عَلِم من الله بشريعته ، فما قال له فهو ذَاك .

ونحن قد أخذْنَا عن مثل هذه الصورة أمورًا كثيرةً من الأحكام الشرعية ، لم نكن نعرفها من جهة العلماء ولا من الكتب ... »[3] .

تلك هى طبيعة الرؤيا الإلهامية عند الصوفية ، فالولىُّ يرى صورة إلهامه « فى اليقظَة ، والعامةُ ترى ذلك فى النَّوم ... »[4] .

٢ – الطَّبقات الولائية والمشارب النبوية :

وحين حَرَّفَ أهلُ الكتاب الكَلِم عن مواضِعه ، و « اشتروا بآيات الله ثَمنًا قليلاً » غَارَ الحَقُّ على مَشْرَب عيسى – عليه الصلاة والسلام – أن يَدَّعِيه من لَيْس هو فيه من الكافرين .

---

(١) النابلسى . رد المُفْترى عن الطعن فى الششترى :مخ – دار الكتب ؛ ٩/ مج ؛ و ٥٧٤ أ .
(٢) النابلسى . المصدر نفسه : ٥٧٤ ب .
(٣) ابن عربى . المصدر السابق : مج ٣ ، ص ٧٠ .
(٤) ابن عربى . المصدر السابق : مج ٣ ، ص ٧١ .

فكانَ هذا من جُملة الحِكم والأسرار ، فى جَعْل الأولياء فى هذه الأُمة على عدد مَشَارِبِ جميع الأنبياء – عليهم الصلاة والسلام – فى كل زمان[1] .

ومن ثم كان « فى الأولياء آدَمِىٌّ محمدىٌ ، ونوحىٌّ محمدىٌ ، وإدريسىٌّ محمدىٌ ، وعيسوى محمدى ... ومنهم المحمدى الجامع لجميع مشارب النبيين كُلِّهم ، ويُقَالُ له : خَاتَم الولاية المحمدى ، وهو فى كل زمان لا يتَعدَّد ، يكون خَاتمًا لأهل زمَانه ، على قَلْب خاتم النَّبيين »[2] .

٣ – فلسفة الكلمة العيسوية وحقيقة الولاية الصوفية :

وهذه السريانية إقْليدٌ فَتْحِىٌّ ، ليلج الصوفى فى تحققه المَشْرب العيسوى ؛ وسر ذلك فى أمرين : أحدهما التلقى الإلهامى والآخر القيام على حفظه .

(أ) التلقى الإلهامى فى المشرب العيسوى :

« فإن كان التجلى الإلهى عليه فى الحقيقة العيسوية المحمدية ، كان لِسَانُه فى ذلك المشرب لِسَانًا سُرْيَانيًا –يَعنى غير مُتَبَيَّن المعنى – وكتابه المُنَزَّل على صدره بَمَلكِ الإلهام لا بوحى النبوة كتابًا سُرْيَانيًا ومعنى إنْجيليًا ... وقد كانت حقيقة عيسى – عليه الصلاة والسلام –تُقررُ أحكام التوراة فى الأعمال الظاهرة ، وتُبين الإنجيل فيما لا يدخلُه نَسخٌ من الأسرار الباطنة ، وكان اصطلاح ذلك بتلك اللغة السريانية حيث كان لسان بنى إسرائيل »[3] .

(ب) الإحكام الصوفى والحضور الروحى :

وقد حَملَ الصوفى حقيقة هذه الكلمة حَمْلاً قلبيًا ، حين عرف أن سر الامْتِراء « حَاصِلٌ فى هذه الكلمة السريانية العيسوية ، فإذا تَكَلَّم بها المُحمدىُّ من المشرب العيسوى ظَهرَت سريانية كما كانت ، لأنه تعالى « لا مبدِّلَ لكلماته » ، والتبديل من النفوس ، والأولياء خارجون عن أحكام النفوس ، فهم تحت أحكام ربهم ... والنصارى الذين كَفَروا كانوا نَفْسَانيين لا ربانيين ، فحرَّفُوا الكَلِمَ عن مواضعه ... »[4] .

تلك هو التصور الصوفى للمنطق السريانى . وقد نظر العارف فى مرآة قلبه ، ورأى فيها سِرَّ إنِّيَةِ معرفته ، فى سُرْيَانِيةٍ وجودية بين الذات النبوية المُوحَى إليها والطبيعة الصوفية المُلْهَمة ؛ وحين يَسْرى ذلك السِّرُّفى الموجودات العاشقة ، وهى فى معراجٍ أزلى ،فَإنَّ ذلك يُمثلُ مَجَازًا للواجِد من مَشْرَبٍ إلى آخر .

---

(١) النابلسى . المصدر السابق : ٥٧٤ ب .
(٢) النابلسى . المصدر السابق : ٥٧٤ أ .
(٣) النابلسى . المصدر السابق : ٥٧٤ أ .
(٤) النابلسى . المصدر السابق :٥٧٤ ب .

ومن ثم فشيعة النور المحمدى فى تَمَامِية إرْثِهم وكَمَاليته ، يَسيرون فى معارجهم الروحية ، يحملون عرش الأمانة النبوية فى أطوارها الوجودية بين الآدمية والمحمدية ، وتسرى بينهم إشارات اصطلاحية خاصة لتحقيق حكمة الجَمْع النّبوى فى المحراب المحمدى .

(جـ) الأنموذج السريانى :

ومن الشواهد الدلالية للسريانية الصوفية ، تلك المأثورات والتصانيف التى وضَعها أعيان العارفين ، ومن بينهم : « عبد القادر الجيلانى » و « عبد الغنى النابلسى » .

وقد ذَكَرَا شطرًا من أطراف المعجم السريانى ؛ وجُلُّ ألفاظه معربة ، نحو : « دَيْر ، زِنَّار ،عيسى »[1] . ، و « كنسية »[2] ، و « بَطرْيق ، رَاهب ، شَمَّاس ، قِسِّيس »[3] .

أما إشارات « ابن عربى » السريانية فتبدو فى « ذَخائره »[4] و « فتوحه »[5] و « فصوصه »[6] .

وفى المعجم السريانى ما يُصور إبداعية بنيته وفنية اصطلاحه وجمالية غائيته . ومن ظواهر تطوره الدلالى ما يكشف عنه هذا الأنموذج الاصطلاحى فى مرآة كل من « الجِيلانى »[7] و « النابلسى »[8] .

---

(١) الجواليقى . المُعَرَّب : هـ ٦ ص ١٨٧ ، ١٧٢ ، ٢٣٠ .
(٢) قاموس الكتاب المقدس : ص ٧٨٨ .
(٣) المسعودى . مروج الذهب : جـ ١ ، ص ٩٥ – ٩٦ .
(٤) ابن عربى . ذخائر الأعلاق :ص ١٢ – ١٦ ، ٢٣ .
(٥) ابن عربى . الفتوحات : ب ٢٩٩ ، ٣٠٤ ، ٣٥٤ ، ٣٨٢ .
(٦) ابن عربى . فصوص الحِكَم : جـ ١ : ص ١٣٨ – ١٥٠ ، جـ ٢ : ص ١٧٦ – ٢٠٣ .
(٧) ديوان من كلام محمد البكرى وعبد القادر الجيلى ... مخ . – رفاعة ؛ ١٩/شعر ؛ و ٦٨أ – ٦٩ب .
(٨) النابلسى . رد المفترى عن الطعن فى الششترى . – مخ . – رفاعة ؛ ١٣٧/تصوف ؛ ٩ و .

الاصطلاح	شـــواهـــده	
	١ – عند « الجيلانى » : ق ٦ هـ .	٢ – عند « النابلسى » : ق ١٢ هـ .
البطريق :	« الخَاطر الربانى؛ وهو الإلهام الصحيح » .	« دُعِىَ بذلك : لخدمته لكبراء مِلَّته » (٣ب) .
الخَمْر :	« وجود ثمرة التَّعلق بالله».	« معانى التجليات الإلهية إذا تَحقَّقَ بها العبد » (٣ب) .
الخَمَّار :	« شهودُ الحق بالبصيرة ، خَالِقًا وفاعلاً لِكلِّ شىءٍ » .	« الذى يَسْقى الخمر الإلهية فى دير الأَزل » . أو « الشيخ الذى سَلَكَ على يَديه » . أو « رَبُّه سبحانه وتعالى ، من قوله تعالى : ﴿وسَقَاهُم رَبُّهم شَرَابًا طَهُورًا﴾ (٦أ) .
الدَّيْر :	« ذكر الأسماء . والدُّرُّ : حقيقة أوصاف الله». والدَّيار : « التَّجلى المُحيط من الله بالأشياء » .	« دَيْر الأَزل ؛ وهو الحضرة الإلهية الديمومية الأبدية التى يَشهدُها العارف ، بعد مَحْو الزمان والمكان والغَيْبَة عن الأكوان » (٥أ) .
الرَّاهب :	« الحضور فى التَّجلى الرَّهَبُوتى » .	« عُرِفَ بذلِك لخَوْفِ حقيقة القَيُّوم عليه » (٣ب) .
الشَّماس :	« كناية عن أهل الكَشْف » .	سُمِّىَ بذلك « لشُهوده شَمْس الأَزل » . (٣ب) .
القِسِّيس :	« هو المصطفى – ﷺ لأنه الأب الرحيم . ويُطلق على كُلِّ قُطْبٍ جَامِع » .	سُمى بذلك « لتحققه بمعرفة الروح الأعظم » (٣ب) .
الكَنِيسة :	« النَّفْسُ المطبوعةُ على الخَيْر » .	تُعرف بذلك « حين يكنسُها السالكون عن مَنَاسِك الأغيار ، فتَطْهُرُ عن لَوَثِ التَّصَرُّف والاختيار ، بالقوة والاقْتِدَار » . (٣ب) .

٣ – فن الاصطلاح الشَّطْحِى :

(أ) من الوجهة البنائية :

١ – البنية اللغوية :

تَضِنُّ الدلالات المعجمية فى الإعراب عن ماهية اللفظ وظواهره الاشتقاقية وأطواره التاريخية ، إلاَّ أن بعض صُوَرِه تُشير إلى طبيعةٍ حَرَكية تبدو فى مظاهر منها :

(أ) أن الشَّطْحَ « فى لغة العرب : هو الحَركة . فُيقال : شَطَحَ يَشْطَحُ ، إذَا تَحَرَّكَ . وشَطحَ الماءُ فى النهَّر ، إذا فَاضَ من حَافَتَيْهِ »[١] .

(ب) وقد يُخَصُّ به اللِّسان ، ليُقَال : شَطَحَ اللِّسانُ[٢] .

(جـ) وتُرَى فيه الدلالة على البُعْد والمُفَارقة والاغتراب فى الرُّؤْيَا[٣] .

(د) وفى عَرَبية المغرب المُعاصرة ، « تعنى الكلمة الرَّقْص »[٤] .

(هـ) ولعله « ينطوى على أَصْلٍ سُريانى »[٥] .

هذه الدلالات الباقية تدور حول صفة جامعة تُمثلها الدائرة الحَركية ، التى تتساوق و« حركة أسرار الواجدين إذَا قَوِىَ وَجْدهم ، فَعَبَّروا عن وَجْدِهم ذلك ، بعبارةٍ يَسْتَغْرِبُ سَامِعُها »[٦] .

وتلك مغامرة عرفانية ، يسلكها الصوفى فى بَوْحه بأسرار علومِ كَشْفِه ، وقد أَلْقى بِزارَتَقِيَّتِه ، وفَارقَ رسومًا تواضعَ عليها مفكرو عصره .

٢ – البنية الاصطلاحية :

وحين وضعَ الصوفى اصطلاحه ، اتخذ من أَنساق نظريته العرفانية نورَ هدَايةٍ له ، فَأَظْهَرَ لكلِّ طورٍ من أطوارها الظاهرية والذوقية والجُوانية صُورَته الاصطلاحية .

أما هذه الظاهرة الشطحية فتنطوى على أسرار مكنونة وعلومٍ محجوبة ، وحين أَبْدَاها نفرٌ من أعلامهم ، هَبَّ أهل التنظير الصوفى يَدْفَعون عن روح مذهبهم ، وينتصرون لحقائقه ،

---

(١) الطوسى . اللمع : ص ٤٥٣ .

(٢) الطوسى . المصدر نفسه : ص ٤٢٢ .

(٣) Dozy. Suppl 1; 757

(٤) ماسينيون . شَطْح (ائرة المعارف الإسلامية) : مج ١٣ ، ص ٢٩٢ .

(٥) ماسينيون . المصدر نفسه : مج ١٣ ، ص ٢٩١ .

(٦) الطوسى . المصدر السابق : ص ٤٥٣ .

بالتأويل تارة ، وبإسقاط العلة العقلية عن أهل البَوْح تارة أخرى ؛ وما صَدَرَتْ هذه المقولات الذَّرِيعِيَّة إلاّ تِقيَّةً من قهرِ فكرى يَسُودُ حضارتهم .

وهذا ما جعلهم يَنْسبون صاحبَ الشَّطْحِ إلى حال المُفارقة ويرفعون عنه إصْرَ العقل ، ليكون بين السُّكْر والجنون ، والدَّعْوَى وبداية الحَال . وهم فى هذا يَنْأَون به عن خُصومةِ الفكر وجَدَليته ، وسيف السلطان وعقوبته .

ومن ثَمَّ صار الشَّطْحُ : « عبارةً مستَغْرَبَةً فى وَصْفِ وَجْدٍ فَاضَ بِقُوَّتِه ، وهَاجَ بشدَّة غَلَيَانِه وَغَلَبتِهِ »[1] . وعُرفَ صاحبُه من أهل الدَّعْوَى الحَقِّيَة « إلاَّ أَنْ يكونَ مُسْتَلَبًا ومَحْفُوظًا »[2] .

هذا المَأْثور الصوفى المتواتر فى النظر إلى البوح العرفانى ، يصفه « ابن عربى » فى القرن السابع الهجرى بأنه « عِبَارةٌ عن كلمةٍ عليها رائحة رَعُونة ودَعْوَى ؛ وهى نَادرة أن تُوجد من المُحققين »[3] وفى هذا الإفصاح الوَجْدِى خُروجٌ عن أسرار التحقيق ، فالعارفُ أَباحَ بأمانة حَمْلِه « من غير إذْنٍ إلهى ، بطريقٍ يُشْعِرُ بالنَّبَاهَةِ »[4] .

أما حالُ صاحب الشَّطْح ، فهو يُشير إلى بدَايته ، ولا يلزم ذلك أَهلَ الكَمال « لأنهم مُتمكِّنونَ فى مَعَانيهم ... »[5] .

هذه الرؤية التراثية تتناسخ فى التَّصور الآنى ، ليبدو الشَّطْحُ « مُحاولةً لوصف مالا يُوصف ، والكلام فى الشَّطح على السُّكْر فلا يُؤَاخذ صاحبه . والشَّطح تعبير عن حالة اختلاط ، لا يمُيز فيها صاحبُ الطريقة الحَقَّ من الخَلْق ولا الباطن من الظاهر ، ولا المُسَمَّى من حقيقة الأَسماء ؛ فالحقُّ قريبٌ إلى دَرجة أنه لم يَعُد ثمة ما يفصله عنه ، وهو حقيقة كل سَارٍ ومتحرك . فكيف يحددُ الفَرْق وهو أدق من الدقيق ؟

فالله الذى تَجَلَّى فَسَدَّ الأُفقَ ، وأَخذَ على السَّالِك حتى أَنفاسه ، لا يُتِيحُ له مجالَ التَّميز وَرَدَّ الكَلماتِ إلى مدلولاتها .

والشطحُ حَالٌ قصير الأَمد ، ويقع عند الأَخْذ ، ثم يُرَدُّ صاحبه إلى وَعْيِه ، فيستغفرُ مِمَّا بَدَا منه فى حَالِ أَخْذِه وغِيَابِه »[6] .

---

(١) الطوسى . المصدر السابق : ص ٤٥٣ .
(٢) الطوسى . المصدر السابق : ص ٤٢٢ .
(٣) ابن عربى . شرح الألفاظ (الشطح) : إ ص . ١٦ .
(٤) الجرجانى . التعريفات (الشَّطْح) : ص ٧٣ .
(٥) الطوسى . المصدر السابق : ص ٤٥٨ .
(٦) محمد غازى . النصوص (شَطْح) : ص ١٧٥ .

وفى ظلِّ هذه الصورة التاريخية ، برزت خصائِص الشَّخصية الشَّطْحِية ، وسماتها اللغوية .

فقد عُرفت الظاهرة الشطحية بخصائص خمس :

« أولاً : شدة الوَجْد .

وثانيًا : أن تكون التجربة تجربةَ اتِّحاد .

وثالثًا : أن يكونَ الصُّوفِيُّ فى حَالِ سُكْرٍ .

ورابعًا : أنْ يَسْمَعَ فى داخل نَفْسِه هَاتِفًا إلهيًا يدعوه إلى الاتِّحاد ، فيستَبْدِل دَوْرَه بدوْرِه .

وخامسًا : أن يَتِم هذا كُلُّه ، والصوفى فى حَالٍ من عدم الشعور »[1] .

أما سمات الشَّطْحَةِ فهى : أن تبدو فى صيغة ضمير المُتكلم ، كما تظهر بمظهر الدَّعْوَى ، لأنها غريبةٌ فى ظَاهِرها ، صحيحةٌ فى بَاطِنها[2] .

(ب) من الوجهة الفكرية :

١ – المنطق الشَّطْحِى :

يُصنف « ابن خلدون » اتجاهات الخِطَاب الصوفى فى أربعة : أدب سلوكى يقوم على مجاهدات صاحبه ومقاماته التى يَحِلُّ بها ، وأدب كَشْفى : يصور رؤيته العرفانية فى خروجه من أسر الحُجب النفسية والغَيْرية ، ثم يعرج إلى دائرة الكرامات التى تُحيط بمنزل الولاية وصلتها بكعبة الكلمة الوجودية ودقائق أسرارها ، ليُتم هذه النُسق التكاملية للشخصية الصوفية بالظَّاهرة الشطحية ، التى يراها فى « ألفاظٍ مُوهِمَةِ الظَاهر ، صَدَرت من الكثير من ئمة القوم ، يُعبرون عنها فى اصطلاحهم بالشَّطحات ، تَسْتَشْكِلُ ظَواهِرُها ، فَمُنْكِرٌ ومُحَسِّنٌ ومُتَأَوِّلٌ »[3] .

هذه المقولة الخلدونية تثير فلسفة الصراع اللغوى بين المنطق الظاهرى والتأويى الباطنى ، أو مستويات النظم الفنى فى المُحكم والمتشابه ، مثلما تُثْبِتُ هذا الصدور الاصطلاحى عند أئمة القوم وفُحولهم ، ليصلَ بها صاحبها إلى المواقف النقدية الدائرة حول هذه اللغة الشطحية ، وقد انشطر الفكر النقدى فى النظر إليها بين طَرفيةٍ ووسَطية حتى بلغَتْ معايِيرُه هذا التثليث الحُكْمِى ؛ ففريقٌ أنكرَ ونقَض ، وآخر استحسنَ وقَبِلَ ، وثالث قَامَ ينشدُ البيانَ والتأويل .

هذا المُشكل فى لغة التصوير الشَّطحى ، وجَدَ مَنْ يدفع عنه ويَذُبُّ عن حِيَاضِه ، ومَنْ

---

(١) عبد الرحمن بدوى . شطحات الصوفية : ص ١٠ – ١١ .

(٢) عبد الرحمن بدوى . المصدر نفسه : ص ١١ .

(٣) ابن خلدون . المقدمة : جـ ٣ ، ص ١١١٢ .

يَهْوِى بأركانه وينقضُ عبارَته ، فهذا « مَفْتونٌ هَالِكٌ بالإنْكَار والطَّعْنِ عليها إذَا سَمِعَها ، وسَالِمٌ نَاجٍ برَفْع الإنكارِ والبحث عما يَشْكُلُ عليه منها بالسُّؤَال عَمَّنْ يَعْلَمُ عِلْمَها ، ويكون ذلك من شَأْنِها »[1] .

ومؤرخو الفكر الصوفى فى حَمْلِهم لتقيتهم المذهبية ، لا يُفْصحون عن علم الشَّطْح وأقداس مظاهره الإشراقية ، وإنما يطوفون حول الفَيْض الجُوَّانى وما يكتنفه من وجودٍ رمزى وإشارى ؛ فـ « المريدُ الوَاجِدُ إذا قَوِىَ وَجْدُهُ ولم يُطِقْ حَمْلَ ما يَرِدُ على قَلْبِه من سَطْوَةِ أنوار حَقائقه ، سَطَعَ ذلك على لِسَانه ، فيُترجِمُ عنها بعبارةٍ مُستغربةٍ مُشكِلَةٍ على فُهُومِ سَامِعيها ، إلاَّ مَنْ كان من أهلها ، ويكون مُتَبَحرًا فى عِلْمِها »[2] .

وإذا كان « السَّراج » قد أَلمحَ إلى التَّبحر فى علم الشطح – وهو عزيز على أهله – فلا تزال الغيبة الإلهامية تمكر بمراصد اطِّلاعِه ، ليكون المبدع الصوفى فى غَيْبةٍ عن حِسِّه تَملِكُه الواردات ولا يستوى على عَرْشِها ، تستنطقُه بعَيدًا عن إرادته وقَصْدِيَّته ؛ فهوَ صاحب غَيْبةٍ « غَير مُخَاطب ، والمَجْبُور مَعْذُور »[3] .

فالرؤية الخلدونية تُسفر عن فكر صاحبها الصوفى عَبْر تراثه ومَذْهبه ، وقد أَخذَتْهُ الحيرة الأزلية فى الصراع بين جَوْهَرٍ يُكِنُّه المَعْنَى ، ومَظْهَرٍ تَجَلَّى فى اللفظ ، وهَيْهَاتَ للمرآة صيْدَ سَقْطِ شُعَاعِهَا ! فالهيكلُ مَجالٌ إشْرَاقِىٌّ ، والنبعُ النُّورى خَارِجٌ عن الصُّورة والتَّصور ، وتلك ضَيْعَة العبارة ، وسَكْرَة الوجدان ، فى خَفاء ما بينهما وسَتْرِه ، فالعبارةُ « عن المَواجِدِ صَعْبَةٌ لفقدان الوَضْعِ لها »[4] .

٢ – التَّقية المَذْهبية :

وقد لَزِمَ العارف مكنون تقيته ، فإن أَباح بسَرائرها ، أُدركَ نِهَايته ، وحملَ خشبة صَلْبِه رغبةً فى تحقيق إنِّيَته وتَطْهِيره .

ولأهل البوح منطقُهم البَيانى وحُجَّتُهم السافرة ، فـ « مَنْ أُسكَرَتْه كَاسَاتُ التَّوحيد ، حَجَبَتْه عن عبارة التَّجْريد ، بل من أُسكرتُه أنوار التَّجريد نطقَ عن حقائق التَّوحيد ، لأنَّ السَّكْرَان هو الذى يَنْطِق بكلِّ مَكْتُوم »[5] .

---

(١) الطوسى . المصدر السابق : ص ٤٥٣ .
(٢) الطوسى . المصدر السابق : ص ٤٥٣ – ٤٥٤ .
(٣) ابن خلدون . المصدر السابق : جـ ٣ ، ص ١١١٣ – ١١١٤ .
(٤) ابن خلدون . المصدر السابق : جـ ٣ ، ص ١١١٤ .
(٥) أخبار الحلاج . (الأصول الأربعة) : ص ٥٧ .

وصاحبُ هذا الحمل الجُوَّانى ، يَبُوح ليُقْتَل ، ويُلْقِى بجَمَراتِه ليتحقَّق حَجَّةُ الأكبر فى ترنيمة عِشْقه :

اقْتُلونِـى يـا ثُقَاتِـــى إنَّ فى قَتْلِى حَياتِى[1]

هذا المقام الحَلاَّجى يُمثل طورَ تماميته ، وقد فَرَّ منه فى يَفَاعَتِه ويُكُورِيَّته حين أنشد :

مـن سَـــارَرُوه فَأَبْدَى كُلَّ مـا سَتَرُوا ولـــم يُرَاعِ اتِّصَـــالاً كانَ غَشَّاشَا
إذَا النفـــوسُ أذَاعتْ سِـــرَّ ما عَلِمَتْ فَكُلُّ ماحَملت مـن غَفْلِهَا حَاشَا[2]
لا يَصْطَفُون مُذِيعـــًا بعـضَ سِـــرِّهم حَاشَا وِدَادِهمُ مـن ذَالِكُم حَاشَا[3]

ويُسطرُ أرباب التقية العرفانية على جذع صَلْبِه :

لِيكُنْ صَدْرُكَ للأَسْرارِ حِصْنًا لا يُـرَام إنَّما يَنْطِقُ بالسِّرِّ ويُفشِيه اللَّمَامُ[4]

هذه الحكمة السائرة بين حنايا القوم ، يقف عندها الشِّهاب المقتول ، وقفة الشاعر القديم بطَلَلِه ؛ فالصوفى يُناجى كعبة سِرِّهِ مَاثلةً رأى العين ما غابَ عن حضور حقيقتها ، ليصور براع خَياله حَقَّ يقينه ، أما شاعر الاغتراب الوجودى فى رؤيته الدَّهْرِية ، فيعوج بآثار دَارِسَةٍ لطبيعة مُفَارِقة ، ما عَادَها مُزْنٌ ، ولا أَزْهَرَ لَهَا طَيْفٌ .

وفى قلب الرؤيا البَوْحِية يبدو قربان خَلاصه وقد تَعَلَّقَت أَرُومَتها بدَمِه وهَيْكلِه فى ديوان وَجْدِه حين يقول :

بالسرِّ إنْ بَاحُوا تُبَـــاحُ دِمَـــاؤُهُم وكذَا دِمَـــاءُ البَائِحينَ تُبَـــاحُ[5]

فالاصطلاح الشَّطحى بَاطِنى فى طبيعته ، إشراقى فى جَوْهره ، وهو قائم على علمِ أَسرارٍ محجوبةٍ لا يجوز الكَشْف عنها .

٣ – التأويل الشَّطْحى :

الشطح ظاهرة اصطلاحية يقف عندها الصوفى فى رؤيا التجلى الحَقِّى ، وعلة ذلك تُرد إلى نشوء الموقف التأويلى ، فَأَنَّى للعارفِ أن يُدركَ تأويل المقامات الشَّطحية وقد سُلِبتْ عنه أسرار إشاراتها ؟

---

(١) كامل الشيبى . شرح ديوان الحلاج : ص ١٦٦ .
(٢) كامل الشيبى . المصدر نفسه : ص ٢٢٦ .
(٣) ابن الجوزى . صفة الصفوة : جـ ٤ ، ص ٣٢٤ .
(٤) كامل الشيبى . المصدر السابق : ص ٣٤٩ .
(٥) ابن أبى أصيبعة . عيون الأنباء ... : ص ٦٤٤ .

فلا ريب أن للظاهرة الشطحية قانونَها الإشراقى ومِيزَاتَها الكَشْفى عند أهل المعرفة بها ، وقد ذَهَبوا فى تأويلها وافْتَنُّوا فى فَتْقِ رموز جُوَّانِيتها .

ومن ثَمَّ وضعَ « الطوسى » كتابه فى « تَفْسير الشَّطْحيات والكَلمات التى ظَاهِرها مُسْتَشنع وباطنها صحيح مُستقيم »[1] . ويَصف هذه الإشارات التأويلية بأنها ليست « مما يُكتب فى المصنفات ، لأنها ليست من العلوم المبثوثة عند العلماء ولكن رأيتُ الناس قد أكثروا الخوض فى معانيها ، فواحدٌ قد جعله حجة لباطله ، وآخر قد اعتقد فى قائلها الكفر ، والجميع قد غَلِطُوا فيما ذهبوا إليه[2] .

ومن أعلام الفن الشطحى : البسطامى ، والشبلى والنُّورى وغيرهم من أعيان المذهب وأقطابه .

وروح البيان التأويلى عند « السراج » صَادِرٌ عن لمحاتٍ لفقهاء المعرفة الصوفية . فالجُنيد يرى فى شطح « أبى يزيد » قُوةً وغَوْرًا وانتهاءَ معنىً ، وهو يغترف « من بَحْرٍ قد انفرَد بِه ، وجُعِلَ ذلك البحرُ لَهُ وَحْدَه »[3] .

وصاحب الشَطح الذى يغترف من بحر الأنوار وعلم الأسرار ، قد خرجَ عن العِلَّة ، ولو كان مَعْلُولاً ما أكبَّ « الجُنيد » النظرَ فى عِبَارة البسطامى والكَشْف عن دلائل الإبداع فيها [4] . وهذا المنطق الشَّطحى يقترب من عين رِوائِه « القَنَّادُ » فى قوله :

شَطْحُ الحقيقةِ والأحـــوال بينهما ... شَطْحٌ لِـــذَا البَيْنِ يَزْهُو بين هَاتَيْنِ
فالحالُ كالحالِ فى التَّلوينِ شَاطِحُها ... والعينُ تُدْنِى إلى شَطْحِ اللُّقَاءَيْنِ[5]

ومن آثار التأويل الشطحى ، هذه الإشارات التى دَوَّنَها الطوسى ومن على شَاكلته من أهل التصنيف الصوفى ، كما قامت تصانيف اتخذت منه فَنًا لها ، ومن أبرزها :

١ – ابن عربى ، محمد .

(أ) رسالة الانتصار[6] .

(ب) « كتاب » مفتاح أقفال الإلهام الوحيد وإيضاح إشْكال إعلام المُريد فى شرح أحوال الإمام البسطامى أبى يزيد[7] .

---

(١) الطوسى . المصدر السابق : ص ٤٥٣ – ٥١٥ .
(٢) الطوسى . المصدر السابق : ص ٤٦٠ .
(٣) الطوسى . المصدر السابق : ص ٤٥٩ .
(٤) الطوسى . المصدر السابق : ص ٤٢٣ .
(٥) الطوسى . المصدر السابق : ص ٤٢٣ .
(٦) ابن عربى . الرسائل : جـ ٢ ، ١٩ ص .
(٧) ابن عربى . رسالة التصانيف . م . كلية الآداب – الإسكندرية : مج ٨ ، ص ١٩٩ .

٢ – البَقْلى ، روزبهان .
شطحيات . مخطوط فى (شهيد على ؛ ٣٤٢ أ)[١] .
وقد نشرَ « ماسينيون » مقتطفات منه[٢] .
٣ – الجُنيد .
تفسير شطحيات أبى يزيد[٣] .
٤ – السَّهْلَجى .
النور من كلمات أبى طيفور[٤] .
٥ – الشعرانى ، عبد الوهاب (ت ٩٧٣ هـ) .
الفَتْح فى تأويل ما صدَر عن الكُمَّل من الشَّطْح .
« مختصر ؛ أوله : الحمد لله رب العالمين . مقيضُ ما شاءَ من أسراره »[٥] .
٦ – الغزالى .
مشكاة الأنوار .
٧ – الكُوراني .
المَسْلَكُ الجَلِيّ فى حُكْم شَطْح الوَلِيّ .
مخطوط فى (استانبول : مكتبة ولى الدين ، ١٨١٥ – ١٨٢١)[٦] .
٨ – النابلسى ، عبد الغني .
« رسالة » فى حُكْم شَطْح الوَلِيّ[٧] .

٤ – الشخصية الإبداعية والرؤيا الشَطْحِيَّة :

من دعائم النظر النقدي وأصوله فى التراث الفقهي ، الالتزام بالمنطق العَقْلى للحَمْل اللُّغوى ، فإذا ما طرقَ المُبدع بابَ أوابد المعنى وشوارده ، وأتى غَارَ وجُودِه ، فصنعَ معجمَ إبداعه ، وساوقَ فى خَلْقه الفنى بين استواء عُذْرية الرمز وبكارته وحداثة اللفظ وفطريته ، فى هذا الجَمْع الاستوائى نقشَ الصوفى صُورَ قلائِده ، وأخذَ لُبَّ تأمِلِه .

إذَا ما فعلَ ذلك رأيتَ نقدةَ عصره من فقهاء الظاهر يَصُدُّونَ عنه صُدُودًا ، ويفترنون حوله شيعًا وأحزابًا ، لتَبايُن الرؤيا واختلاف القَصْد والغاية .

---

(١) ماسينيون : م . شطح (دائرة المعارف الإسلامية) : مج ١٣ ، ص ٢٩٤ .
(٢) الحلاج . الطواسين : ص ٧٩ – ١٠٨ .
(٣) الطوسى . المصدر السابق : ص ٤٥٩ .
(٤) عبد الرحمن بدوى . شطحات الصوفية : ص ٤٩ – ١٨٧ .
(٥) حاجى خليفة . كشف الظنون : مج ٢ ، ع ١٢٣٣ .
(٦) ماسينيون . المصدر السابق : مج ١٣ ، ص ٢٩٤ .
(٧) عبد الرحمن بدوى . المصدر السابق : ص ١٨٩ – ١٩٩ .

وهذه البينونة المنهاجية تُصور طَرَفًا منها مقولةٌ « للذهبى » وقد وصف « ابن عربى » بأن « له توسعًا فى الكلام ، وذكاءً وقوةَ خاطرٍ وحَافظةً ، وتدقيقًا فى التصوف ، وتواليفَ جمةً فى العِرفان ؛ لولا شطحه فى كلامه وشعره . ولعلَّ ذلك وقع منه حَالَ سُكْرِه وغَيْبَتِه ... »[1] .

فالشطح الصوفى يُمثل صراعًا فكريًا وإبداعيًا بين الأنا والنحن الجمعى ، والفقيه حين تَضِلُّ عبارته فى الوصول إلى شعاب الإشارة الصوفية ومسالكها ، لا يملك الإسهامَ نَقْضِه وإنكاره ؛ فالمرءُ عَدُوُّ مَا جَهِلَ .

(١) المقرى . نفح الطيب ... : جـ ١ ، ص ٤٠٥ .

obeikandl.com

obeikandl.com

خـــاتمـــــة

وبعد ... فالفتوحات المكية من أظهر عيون التراث الأدبي فى الفكر الصوفى ، وهى تُمثل روح صاحبها فى نبع ثقافته وسر حضارته ، مثلما تصور لغتُها نسقًا بيانيًا ، فارقَ فيه مبدعه تواضعية العقل الجمعى ، وإلْفية المأثور الدلالى ...

هذا الخروج الفنى فى عيار صَنْعته ، وتقنين مسالك عبارته ، وفقه طرائق إشارته ، لا يغادر دائرة الاستبصار الجمالى التى يطوف الأديب بأحداقها ، فى رحلة صَيْدِه ، وإسرائية طَرْده ، فيستغرق رموز أوابدها ، وطقوس معابدها ، فى وصله بين الأنا العاشقة ، ووطن قَصْده الفتحى .

هذه العلاقة الاستطيقية بين مغامرة المبدع فى خَلْق لغته ، وقيام معالم فتحه فى كشفه وإشراقه ، هى التى بعثت فى الوجود الإبداعى مظاهره وصُوَره . وفى ظل هذه المرايا الغريبة تنشأ أحكام نقدية ، تبغى إحكام النظر فى البنية الدلالية للأنموذج الصوفى ، بتأصيل أُصوله ، وتقييد حدود ، وإدراك رسومه .

وتبدو هذه المعايير النقدية فى ظواهر أربع : الجوانية ، والرمزية ، والحضارية ، ثم الاصطلاحية . وهى قد تولدت عن العكُوف التأملى لذاتية النص الأدبى ، وما يُحيط به من صور البَسْط والقبض النفسى والغَيْرى . فهذه الأقيسة إذًا صادرةٌ من أغوار التصوير الفنى راجعةٌ إليه ، وقد حُمِّلَت بزادٍ جديد ، يُعينُها على رصد بَوْح التجربة ، والوقوف على منازل الإخصاب فى ابتكاريتها ، وأودية العُقم فى عدميتها .

فعيار الطبيعة الجُوانية يُعيِّنُ طور الهيولانية الوجودية ، ويُقيم تصورًا فكريًا ونَفْسيًا لدغدغَةِ الصراع الباطنى بين الدلالة اللغوية والعَوالم الخيالية .

وهذا الوجود الخيالى لا سبيل للصوفى فى التعرف على أسراره وحقائقه ، إلاّ عَبْر دلالة خاصة ، يَستدل بها ، ويَتَسلى بالاقتراب منها ، وفيها يُدرك تعادليته الجَمالية التى تُساوق بين دائرتى البوح والتَّلَقى . ولن يتحقق له ذلك إلاّ من خلال رمزيته العرفانية ، التى يُكتها طَيْفه وَوجْده وهو يَأنَس كذلك بدلالات التجريد الرياضى ، ويعتصر زيتَ مأثوره الثقافى ، لتتوحد لديه ينابيع المعانى ، فيأخذُ صَفْوتها ، وينتقى رقائقها .

وتلك البنية الرمزية فى مستوياتها الإيحائية والإشارية ، ترصد علاقة الحكيم بحضارته ، وقد

أبانَتْ عن حَاله ومقَامه ، وأنبأَت عن عزيز مَنْزلته وأَخبار صَعْلكته ، فغدَتْ ديوانًا لوجدانه ، وسفرًا لفرائد ذاته وفكره .

فالعيار الحضارى هو الذى تتشكل عند جِدَاره لغة الصوفى الرامزة ، وتبدو بين حنَاياها علامةُ القيد وأَثره ، وتُعطى فى تبيانها برهان التحرر وطلاقته .

وهذه المعارج الصوفية تبلغ تماميتها ، عندما يَلِجُ صاحبُها بابَ اصطلاحه ؛ وقد استودعه غريب معرفته ، واستحفظه تَحَرُّق وجده ، وأَفضى إليه بفيض كشفه ، وأَشهده سر شهوده .

فى هذه الدوائر الإبداعية الأربع يُعرف عمود الصنعة الفنية فى تراث المتصوفة الأدبى ، وهى لائِطةٌ بصاحبها لازمةٌ له فى مغامرته الدلالية ، لا يحيدُ عنها ولا تبيد عنده .