وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة الدكتور يحيى فارس بالمدية

كلية الآداب و اللغات

قسم اللغة و الأدب العربي

رمزية الخطاب الصوفي في رواية جبل قاف لعبد الإله بن عرفة

مذكرة تخرج مقدمة لنيل شهادة الماستر في ميدان اللغة و الأدب العربي
تخصص :أدب عربي حديث و معاصر

من إعداد الطالبين :

- يوسف سلمان
- عبد النور خداوي

الأستاذ المشرف :

بلال لكحل

السنة الجامعية :2022/2021

بسم الله الرحمن الرحيم

استفتاح

"اللهم انا نفتتح كلامنا بذكرك ودعائك استعطافا لك ليكون نصيبا منك بحسب تفضلك لا بحسب استحقاقنا، و نختم أيضا كلامنا بما بدأنا به رغبة في رحمتك لنا ،و تجاوزك عنا و رفقك بنا ،و اهدائك ما لا ندريه ولا نتمناه الينا"

أبو حيان التوحيدي ، الإشارات الإلهية ،ص 203

شكر وعرفان

نحمد الله ونشكره على نعمه التي لا تعد و لا تحصى ونصل ونسلم على الحبيب المصطفى عليه الصلاة و السلام ،

أما بعد .

نرفع أسمى آيات الشكر و الامتنان لأستاذنا المشرف:

بلال لكحل

اعترافا بفضله في توجيه مسيرة هذا البحث ، والذي لم يبخل علينا بتوجيهاته و إرشاداته و نصائحه القيمة التي ساهمت بكثير في انجاز هذا العمل المتواضع

دون أن ننسى جميع أساتذة قسم اللغة و الأدب العربي بجامعة الدكتور يحي بالمدية.

إهداء

إلى والدي حينما تسعفهما بلاغة الحب إنصافا ،ولا تسعفني بلاغة البيان وصفا

إلى البكائين في مخاض العتمة :أهل الوجود العارفين بالله في أي زمان ومكان .

إلى روح سيدي محي الدين ابن عربي ، والى أهل القران ما دامت السموات و الارضين.

الى كل الزملاء والأصدقاء كل باسمه وكل بمقامه.

المقدمة

المقدمة :

يعد التصوف من أهم الميادين التي تفاعل معها المبدعون العرب،شعراء او كتاب ،كما ان التراث الأدبي للصوفية يمثل حلقة هامة من حلقات الأدب العربي و مرحلة فكرية خصبة في التاريخ الإسلامي اذ انه حركة إيقاظ للقدرة التأويلية في التفكير الإنساني .

ان المغرب العربي من أهم البيئات التي وجد فيها التصوف كل مقومات الحياة ،اذ وجدت الرواية المغربية بالتصوف رافدا و منهلا يغذي الإبداع الأدبي الذي استوعب كل الأجناس و المعارف و الثقافات .

ونجد من بين الروائيين المغاربة من يلج بالرواية إلى العوالم الغرائبية العجائبية و إلى العالم الصوفي الغني بتجاربه و روحانياته من مقامات و كرامات التي تتجاوز الواقع لتحلق في عالم يأبى على الحدود فالروائي المغربي عبد الإله بن عرفة يدرك فاعلية التجربة الصوفية و الخطاب الصوفي و العرفاني، حيث أتقن توظيفه في الإبداع الأدبي،و بن عرفة يعي تماما حالة التناغم و التناسق بين هذين العالمين:عالم التصوف و عالم الرواية،فالخيال عنصر رئيسي في بنية كل منها ،و عليه مضى بن عرفة يصوغ مشروعه الروائي الخاص الذي أسسه برواية :جبل قاف ثم زاد عليه "بخر نون" و "بلاد صاد" ...الخ، وهي روايات تكشف عن مشروع عرفاني متفردة تأتي رواية "جبل قاف في مقدمة الروايات التي تعالج هذا العالم الغني برموزه و إيحاءاته فكانت قاف رمزا و إشارة لا يمكن للقارئ الإمساك بها ،فهي تتجاوز كونها صوتا أو حرفا ، إنها إشارة حرة تتوالد منها الدلالات عند كل قراءة ،ولفظة الجبل فهو يغادر دلالته المعجمية و الجغرافية المحدودة، فهي تكتنز بمواجيد و أسرار لا يمكن لقراءة ما أن تدعي أنها أحاطت بعوالمها و تأسيسا على ما تقدم فقد جاءت الدراسة الموسومة ب"رمزية الخطاب الصوفي في رواية جبل قاف لعبد الإله بن عرفة أنموذجا"،لأنها تمثل نسقا من انساق الأدب الروائي المعاصر الذي يشكل بنية عميقة ،وهي تسعى لتحليل وانارة جانب من جماليات هذا النص ،الذي اتخذ من سيرة ابن عربي رمزا من رموز الصوفية.

ومجالا للبحث و التقصي ،ومثلت شخصية ابن عربي رمزا وركيزة أساسية من ركائز البناء السردي، وقد تعددت الأسباب التي دفعتنا لدراسة هذا الموضوع بين ماهو ذاتي تمثل في :

رغبتنا في مدى معرفة تأثر التراث الصوفي في الأدب المعاصر

وبين ما هو موضوعي :إضافة هذا البحث إلى الدراسات الأكاديمية و إثراء مكتبة الجامعة الجزائرية .

كما حاولنا الإجابة عن كثير من الأسئلة التي شغلت بالنا رسمت إشكاليات البحث نذكر منها :

1-ما هو مفهوم التصوف والخطاب الصوفي اظافة إلى مفهوم الرمز؟

2- ما هي ابرز أنواع الرمز الصوفي ؟

3-كيف تجلت رمزية العدد في الرواية ؟ وكيف كانت لغة ابن عربي في الرواية ؟

4-ما هي مظاهر المقامات الصوفية في الرواية ؟

تضمن بحثنا مقدمة و فصلين و خاتمة وقائمة للمصادر و المراجع

في الفصل الأول تطرقنا الى مفاهيم كل من :التصوف والرمز و الخطاب الصوفي واصل التصوف اظافة إلى أنواع الرمز (الخمرة و المرأة والعدد) مع ذكر بعض الأمثلة

والفصل الثاني تطرقنا الى رمزية الخطاب الصوفي في الرواية اظافة الى المقامات الصوفية في الرواية ، في الاخير تطرقنا الى مجموعة من النتائج فيما يخص رواية جبل قاف .

خطة البحث :

الفصل الاول :الخطاب الصوفي المفهوم و الخصائص

المبحث الأول :الخطاب الصوفي

المطلب الأول :التصوف :مفهومه ،اصله ومعناه

المطلب الثاني :مفهوم الخطاب الصوفي

المبحث الثاني :الرمز الصوفي

المطلب الأول :مفهوم الرمز الصوفي

المطلب الثاني :أنواع الرمز الصوفي (الخمرة ،المرأة ،العدد)

الفصل الثاني :رمزية الخطاب الصوفي في رواية جبل قاف

المبحث الأول :الرواية و كاتبها

المطلب الأول :الكاتب عبد الإله بن عرفة

المطلب الثاني :ملخص الرواية

المبحث الثاني :الرمز في الرواية

المطلب الأول :رمزية العدد ،و لغة ابن عربي في الرواية

المطلب الثاني : مظاهر المقامات الصوفية في الرواية

الفصل الأول : الخطاب الصوفي

المفهوم و الخصائص.

الفصل الأول : الخطاب الصوفي المفهوم و الخصائص.

المبحث الاول : الخطاب الصوفي

المطلب الاول :التصوف ، مفهومه اصله و معناه

1-التصوف :

أ- لغة:

ورد في لسان العرب لابن منظور :الصوف للضأن وما أشبهه ،الصوف للشاة اخص من ابن سيده ،الصوف للغنم كالشعر للمعز و الوبر للإبل و الجمع أصواف ،وقد يقال الصوف للصوف للواحدة على تسمية الطائفة ،باسم الجميع [1]

كما جاء أيضا في معجم تاج العروس :صوف (الصوف ،بضم الضاد) معروف قال ابن سيده: الصوف للغنم كالشعر للمعز و الوبر للإبل ،و الجمع أصواف وقد يقال :الصوف للواحدة على تسمية الطائفة باسم الجميع حكاه سيبويه وقال الجوهري الصوف للشاة ومنه قول الشاعر :

حلبانة ركبانة صفوف تخلط بين وبر و صوف

ويقال لواحدة الصوف :صوفة ، ويصغر صوفية .[2]

قال ابن خلدون: الأظهر أن قيل بالاشتقاق أن من الصوف ،وهم في الغالب مختصون بلبسه ، لما كانوا عليه من لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف .

ب- اصطلاحا:

فالملاحظ أن مفهوم التصوف لا ترجع إلى أصول لغوية ثابتة ، فهو مجهول الاشتقاق و المصدر و لذلك اختلف علماء اللغة في أمرها على عدة أقوال أثارت حولها

---

[1] جمال الدين بن محمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي المصري ،لسان العرب ،دار صادر للطباعة و النشر ،بيروت لبنان ،ط1 ،2000،ص20.

[2] السيد محمد مرتضي بن محمد الخسني الزبيري ،تاج العروس من جوامد القاموس ،بيروت ،لبنان،ط1، ص307.

الجدل و اتسع من اجلها النقاش ،فقيل نسبه إلى الصف الأول ،و قيل نسبه إلى أهل الصفة ،وقيل نسبه إلى قبيلة من قبائل العرب في الجاهلية ، وهذا كله غير صحيح والرج حان اسم الصوفية مشتق من لبس الصوف [1].

فكما اختلف علماء اللغة في اشتقاق مفهوم التصوف و مصادرها ، اختلف أئمة التصوف في تحديد المعنى الاصطلاحي للتصوف أيضا ،و يرجع ذلك لتعدد المقامات و الأذواق و الأحوال التي يتقلب فيها المتصوفة أثناء سيرهم في هذا الطريق ، وعلى اثر ذلك لا يكاد ينضبط للتصوف معنى شامل يحدد ماهيته و غاياته ،كشأن جميع المعاني معلومة المصدر سليمة الاشتقاق ،أو المعاني التي ترجع إلى أصول شرعية معتبرة ثابتة بالدليل الصحيح من الكتاب و السنة والإجماع [2].

التصوف علم من العلوم الإسلامية ،وهو في حقيقة أمره روح الإسلام و جوهره ،لأنه تصفية القلب وتطهيره رجاساته عن غير الله ،و إخلاص العبود له ،و تحرير الجسد ونبذ الدنيا ،و هجر لذائذها ، والخشوع و الصمت والتأمل [3].

لقد بين بعض المتصوفة حقيقة التصوف بأنه خضوع لله ، وتصفية للنفس وليس مراد الناس في الملبس والمأكل و نمو المتظاهرين بالتصوف على غير حقيقة الزهد المعروفة في ترك الدنيا لأجل الله .[4]

ويعرف التصوف على انه "التصوف التخلق بالاخلاق الصوفية"[5]

مصطلح الصوفية susfismus او التصوف sufik هو اللفظ المستخدم للروحانيات mystik في الإسلام و المعرفة المراد كلمة mystik علينا أن ننظر أولا لمضمونها قمن نظر في الجذور اللغوية لكلمتي mystichو mysteruimاستنتج دلالتهما على

---

[1] علي بن السيد اخمد الوصفي ،موازين الصوفية ،دار الإيمان ،الإسكندرية ،مصر ،2001،ص36..

[2] علي بن السيد احمد الوصيفي ،موازين الصوفية ،ص37.

[3] صلاح مؤيد العقبي ،الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر تاريخها و نشاتها ،دار البراق ،ط1،2002،بيروت لبنان .

[4] نزار عبد الله العمور ،الزهد في الشعر العباسي ،دار الحامد للنشر و التوزيع ،ط1،2012،عمان الاردن ،ص117.

[5] عبد القادر الكشاني:معجم المصطلحات الصوفية ،دار صادر،القاهرة ،مصر ،ط1992،1م،ص174.

شيء مفعم بالأسرار لا يمكن بلوغه بالوسائل العادية او بالمجهود العقلي فهاتان الكلمتان مشتقتان من الكلمة اليونانية mycinبمعنى إغلاق العينين [1].

ان التصوف يوصف بأنه اكبر تيار روحي يسري في الأديان جميعها و بمعنى اشمل يمكن تعريفه على انه إدراك الحقيقة المطلقة ، فالتصوف يمكن أن يعرف بأنه الحب المطلق فبذلك الحب يتميز التصوف الحقيقي عن طقوس الزهد الأخرى

فالتصوف هو تصفية القلب عن موافقة البرية و مفارقة الأخلاق الطبيعية ،و إخماد الصفات البشرية ،و مجانية الدواعي النفسانية و منازلة الصفات الروحانية ،والتعلق بالعلوم الحقيقية ،و الصوفي عند المتصوفين هو من فان بنفسه باق الله تعالى مستخلص من الطبائع متصل بحقيقة الحقائق [2]

التصوف هو التعلق بعلوم الحقيقة واستعمال ما هو أولى على السرمدية و النصح لجميع الأمة و الوفاء لله تعالى على الحقيقة ،وإتباع رسول الله صلى الله عليه وسلم في الشريعة[3] ، وهذا يعني صفاء المعاملة مع الله تعالى و التفرغ من الدنيا و تزكية النفوس وصفاء القلوب و إصلاح الأخلاق و الوصول إلى مرتبة الإحسان

أصل ومعنى التصوف :

ولا يقل اختلاف الصوفية في اختلاف تعريف التصوف عن اختلافهم في أصله واشتقاقه بل ازدادوا تعرضا وتناقضا فيه كثيرا ،ولقد ذكر صوفي فارسي قطب الدين أبو المظفر منصور بن اردشير السنجي المروزي المتوفى سنة 491ه أكثر من عشرين تعريفا .

وكذلك السراج الطوسي ،والكلاباذي ،و السهرودي ،وابن عجيبة الحسني

وأما القشيري فقد ذكر أكثر من خمسين تعريفا من الصوفية المتقدمين .

---

[1] ماري شيميل الابعاد الصوفية في الإسلام و تاريخ التصوف ،ترجمة محمد اسماعيا السيد و رضا حامد قطب ،كلونيا (المانيا) بغداد ،ط1،2001،ص7.

[2] الشيخ عبد الله البستاني :الوافي معجم وسيط اللغة العربية ،مكتبة لبنان ساحة رياض الصلح بيروت ،طبعة جديدة ،1990،ص355.

[3] السيد ابي شريف علي بن محمد الجرجاني الحنفي ،دار الكتب العلمية بيروت ،لبنان ،ط2،2003،ص63.

ونختار من هذه التعريفات الكثيرة بعضها نموذجا للقراءة و البحث ، فيقول السراج الطوسي إن الجنيد سئل عن التصوف ، فقال :"إن تكون مع الله تعالى بلا علاقة " أي لا تضبطك مع الله سبحانه وتعالى عبادة معينة بل إن تجعل كل أمورك و تصرفاتك خالصة لوجهه ،قاصدا بها إرضاءه فالعلاقة التي تنشا بين العبد و ربه علاقة لا يحويها مكان معين ولا تختص بزمان محدد .

وقال سمنون في جواب سائل سأله :"إن لا تملك شيئا و لا يملك شيء "[1].

وقال أبو الحسن النوري :"الصوفي من لا يتعلق بشيء ولا يتعلق به شيء"[2]

معنى ذلك إن الصوفي يجب أن يتخلى عن زخرف الحياة الدنيا وملذاتها ،وينقطع عن شهواتها ،وان يكون راغبا عن نعيمها ،مدبرا عن مادياتها ،لان الأساس عند الصوفي هو الفناء في عالم الأرواح ولن يتأتى له ذلك إلا بالابتعاد عن عالم المحسوسات وكل ما يحويه هذا الأخير

و إن المتتبع لتعريفات كبار المتصوفة يدرك جيدا كيف تمت المفاهيم الصوفية و تطورت وتغيرت فقد أورد القشيري في رسالته مجموعة من التعريفات التي جمعها والتي تؤكد ما ذهبنا إليه و جاء معظمها أيضا في تذكرة مثال ذلك :يقول بشر الحافي "صوفي من صفا قلبه لله"

وقال أبو الحسن النوري "الصوفية قوم صفت قلوبهم من الكدورات البشرية و آفات النفوس و تحرروا من شهواتهم حتى صاروا في الصف الأول ،و الدرجة العليا مع الحق ،فلما تركوا كل ما سوى الحق ،صاروا مالكين ولا مملوكين "[3]

وقال الشيخ أبو العباس المرسي "اختلف الناس في اشتقاق الصوفي وأحسن ما قيل فيه انه منسوب لفعل الله تعالى به أي صافاه الله تعالى و صوفي فسموه صوفيا "[4]

---

[1] السيد شريف ابي الحسن علي بن محمد الجرجاني الحنفي ،ص53.
[2] المحمد العبدة طارق ،الصوفية نشأتها وتطورها ،ط2،الكويت ،ص37.
[3] موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي،المقدمة ،ص25 .
[4] د.محمد مرتاض ،التجربة الصوفية عند شعراء المغرب العربي في الخمسينسة الهجرية الثانية ،بن عكنون،الجزائر ص17.

وسئل أبو سعيد الخراز عن التصوف فقال :"الصوفي من صفى ربه قلبه فامتلأ قلبه نورا ومن حل في عينيه اللذة بذكر الله "[1]

إن هذه التعاريف صبت في مجرى واحد ألا وهو أن التصوف مشتق من الصفاء ،فالصوفي الصادق في تصوفه يصفو قلبه عما سوى مولاه عز وجل و هذا يجئ بالصدق في طلب الحق ،و الزهد في الدنيا و إخراج الخلق من القلب وتجرده و أيضا لصفاء أسرارها ونقاء أثارها .

وقد نقل عن الجنيد انه قال "التصوف نعت أقيم العبد فيه ،قيل :نعت للعبد او نعت للحق ؟ فقال : نعت الحق حقيقة ،ونعت العبد رسما "[2]

أي أن الحقيقة الوحيدة الثابتة في هذا الكون هي الحق جل جلاله– اما الإنسان او المخلوق فهو مجرد شكل و رسم لتجلي الحق سبحانه وتعالى في مخلوقاته بأوصاف مختلفة مردها كلها إلى الله تعالى

وعن أبي حمزة البغدادي انه قال :علامة الصوفي الصادق ان يفتقر بعد الغنى ،ويذل بعد العز ،ويخفى بعد الشهرة

قال الجنيد :"ما أخذنا التصوف عن القيل والقال لكن عن الجوع ،و ترك الدنيا ،و قطع المألوفات "[3]

ورد عن جعفر الخلدي قوله :"التصوف طرح النفس في العبودية ،والخروج من البشرية ،و النظر إلى الحق بالكلية "[4]

وذكر الهجويري أن الصوفي هو :"الفاني عن نفسه والباقي بالحق قد تحرر من قبضة الطبائع و اتصل بحقيقة الحقائق"

---

[1] محمد العبدة طارق عبد الحليم: الصوفية نشاتها وتطورها ،ط2،الكويت ،ص50.
[2] احسان اطهي :التصوف (المنشا-المصادر)،دار ابن حزم ،ط1، 2008 ،القاهرة ، ص55.
[3] رسالة القشيري .ص19.
[4] موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي ،المتتن،ص34.

من خلال هذه التعريفات نرى أن التصوف هو جعل نفس الإنسان مسخرة إلا لعبادة الله عز وجل والاستغناء عن مغريات الحياة الدنيا و التخلي عن زخرفها و تحرير النفس من شهواتها ،وقد تضاربت الراء القوم ،وتعارضت فيها أقوالهم ،إذ لا جمع بينهما و لا وفاق رغم ما ادعاه بعض المتأخرين ، وحاولوا التوفيق و لكن دون جدوى ،لان كل تعريف مستقل لاعن التعريف الآخر ،وحتى التعريفات العديدة التي صدرت عنة شخص واحد تباعد بعضها عن بعض كل البعد و هذا التباعد ظاهر جلي لكل من نظر فيها و قراها بتأمل و تدبر .

لقد عني المحدثين والقدماء على السواء بالبحث في اشتقاق كلمة تصوف و نظروا فيما يتعلق بأصالة هذا المصطلح من الناحية الدينية و مدى صلته بالإسلام على صعيدي الشكل و المضمون فان محاولة تحديد الأصول التي انحدرت منها والفترة الزمنية التي اتخذت تشيع فيها ،يمكن أن يلقيا ضوءا على هذه النزعة الروحية في الإسلام التي شغلت الباحثين على مختلف مشاريعهم و لم يتوصل بعد إلى رأي راجح يطمأن إليه ،و لعل من أهم النتائج المتوقع الحصول عليها من دراسة المصطلح دراسة اشتقاقية ،تتمثل فيما ينطوي عليه هذا الأصل من مفاهيم أصلية أو دخيلة ليصبح بعد ذلك رصد ثوابت هذه المفاهيم و متغيراتها

ليس هناك في الواقع تعريف واحد متفق عليه لظاهرة التصوف بين الصوفية أو بين المنشغلين بدراسة التصوف وهناك أكثر من مائة تعريف للتصوف تعبر كل منها في الغالب عن ناحية خاصة من نواحي التصوف أو تشير إلى وجهة نظر خاصة لصوفي معين ا والى حالة غالبة على صوفي في وقت من الأوقات ، كما يقول الطوسي "كل واحد منهم يتكلم من حيث وقته و يجيب من حيث حاله ويشير من حيث وجده "[1]

وينقل الكلاباني أبو بكر محمد الصوفي المشهور عن الصوفية أقوالا عديدة في أصل هذه الكلمة و اشتقاقها ،حيث قالت طائفة :إنما سميت الصوفية صوفية لصفاء أسرارها.[2]

التصوف :مشتق من الصفاء لا من لبس الصوف ،الصوفي الصادق في تصوفه يصفو

[1] موسوعة التصوف الإسلامي ، ص19.

[2] احسان الاهي ظهير،التصوف (المنشا –المصادر)،ص36.

قلبه عما سوى مولاه عز وجل و هذا يجئ بالصدق في طلب الحق [1]

ومنهم من ذهب إلى أن كلمة صوفي مشتقة من الصفاء وهذا يعني أن الصوفي يعد واحدا من خاصة أهل الله الذين طهر الله قلوبهم وصفاها من كدورات الحياة[2]

وهناك رأي الذي عليه غالبية الباحثين هو أن كلمة صوفي مشتقة من الصوف وقد قال أبو نصر السراج قديما "نسبوا إلى ظاهر اللباس لان لبس الصوف كان دأب الأنبياء عليهم السلام و الصديقين و شعار المتنسكين ،حين يقولون لبس فلان الصوف بمعنى تزهد و رغب عن الدنيا "[3]

وقيل هو المعروف انه نسبة إلى لبس الصوف وهذا الأصل "لبس الصوف" رجحه ابن تيمية لأنه هو المشاهد بينهم في عصره لأنهم كانوا يلبسون الصوف .[4]

أما الجوزي فنسبه إلى قبيلة صوفة .[5]

وقال بشير بن الحارث :"الصوفي من صفت لله معاملته ،وصفت له من الله عز وجل كرامته"[6]

وذهب آخرون إلى القول أن الصوفي نسبة إلى الصفة ،وهذا يعني أن أصل التصوف متصل بأهل الصفة وهو اسم يطلق على بعض فقراء المسلمين في صدر الإسلام الذين كانوا يأوون إلى صفة بناها إليهم الرسول عليه الصلاة و السلام خارج المسجد بالمدينة تكن لهم بيوت يأوون إليها [7]

وقال قوم "إنما سموا صوفية لأنهم في الصف الأول بين يدي الله عز وجل و جلب ارتفاع هممهم إليه و إقبالهم عليه ،ووقوفهم سائرهم بين يديه.[8]

---

[1]موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي ،المتن،ص180.
[2]محمود حمدي زقزوق،موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي ،دار نشر وزارة الأوقاف و المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ،القاهرة ،ص 19.
[3]مجموعة حمدي زقزوق ،موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي ،ص19.
[4]ليلى بنت عبد الله ،الصوفية عقيدة وأهداف ،دار الوطن للنشر ،الرياض ،المملكة العربية السعودية ،ط1،ص11.
[5]إبراهيم الدسوقي ،التصوف عند الفرس ،دار المعارف ،القاهرة ،مصر،1979،ص35.
[6]احسان الإلهي ظهير ،التصوف ،(المنشأ –المصادر)،ص36.
[7]محمود حمدي زقزوق ،موسوعة التصوف الإسلامي ،ص.19.
[8]احسان الاهي ظهير ،التصوف (المنشأ –المصادر)،ص36.

وفريق آخر قال :إن كلمة الصوفي مشتقة من الصف بمعنى أن الصوفي من حيث حياته الروحية في الصف الأول لاتصاله بالله.[1]

وقيل نسبة إلى الصف المقدم بين يدي الله .[2]

وذهب أبو الريحان البيروني قديما و بعض المستشرقين حديثا إلى لفظ الصوفي مأخوذ من أصل يوناني وهو كلمة (سوفيا)اليونانية و التي تعني الحكمة .[3]

نرى ان ابرز هذه التعاريف كان لها معنى واحد و هو أن التصوف أساسه لبس الصوف وهي صفة الاقتداء بالأنبياء و الأولياء الصالحين وصفة اللباس تخص الشكل ،كما يرى آخرون أن معنى التصوف مشتق من الصفاء أي تصفية النفس من الشرور و الآثام و الارتفاع إلى أعلى درجات الكمال الخلقي و صفاء النفس من أسرارها و طهارتها و تصفية القلوب من كل الضغون و الأحقاد.

لغة المتصوفة :

لا تزال لغة المتصوفة مثيرة لإشكالات عدة متصلة بخصوصيتها و دلالتها و مرجعيتها و مقاصدها و المعروف المتداول في كتب التصوف إنها وضعت على شاكلة مخالفة للمألوف فالتبست معانيها و تباينت شروحها و اختلفت المواقف إزاءها بين معترض و مدافع

يورد الكلاباذي في هذا الصدد "ما بالكم أيها المتصوفة اشتققتم ألفاظا غربتم بها على السامعين و خرجتم على اللسان المعتاد هل هذا الا طلب لتمويه او ستر لسلبيات المذهب"[4]

وفي استفهامه اعتراض على مثل هذه النزعة إلى العدول على المألوف في التعبير و اعتبارها تهربا لمواجهة الطعون الموجهة للتصوف ورجالها

---

[1]محمود حمدي زقزوق ،موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي ، ص 19.
[2]ليلى بنت عبد الله ، الصوفية عقيدة و اهداف ،ص19.
[3]محمود حمدي زقزوق ،موسوعة التصوف الإسلامي ،ص19.
[4]الكلاباذي أبو بكر محمد ،التعرف لمذهب اهل التصوف ،دار الكتب العلمية ،بيروت ،1980،ص88.

وقد عملت المقالات السلبية على تأكيد الطابع الفردي للغتهم و استعمالها لخوض التجربة و سعيهم إلى تقديم الإضافات في مجالات تاريخية و إحصائية و نفسية و غيرها لما يؤكد حجم إسهامهم و إدراك جملة من المفاهيم المركزية في التجربة الصوفية .

و يرى الكثيرون أن لغة الصوفي هي لغة رمزية وما دامت رمزية فان التأويل أمر لامناص منه في قراءتنا لكتابات الصوفية و ما فيها من شطح و سكر و قبض و بسط ومحو و مشاهدة و معاينة و توحيد ...الخ

يقول التوحيدي "التصوف يجمع أنواعا من الإشارة و ضروبا من العبارة فهو علم يدور بين إشارات الاهية و عبارات وهمية "

والتفسير الصوفي ينقل مفهوم ينقل مفهوم النص من الظاهر إلى الباطن بعبارة الفصح عما يشعره العارف في قلبه من أفكار متضاربة و أحاسيس متدفقة و احباطات متراكمة تأتت من وطأة الحياة الاجتماعية و أشكالها التي فرضت نفسها مع نمو التحضر ،وينقل المتصوفة أحيانا الباطن إلى العلي بعبارة "شطحا" ومن بين هذه الشطحات ما جاء على لسان البسطامي من القائل :"رفعني الله مرة فأقامني بين يديه وقال لي أبا يزيد يحبون ان يروك "

ومن لغة التصوف أيضا التعريفات المباشرة التي وردت لدى الطوسي و القشيري و ابن عربي و الفاشاني فيها من لغة التجديد الذي يختصر على رأي المتصوفة و يجمعه و يعبر عنه بأصدق العبارات و أوجز الآراء ،وقد جاءت هذه اللغة لغة شعور و تبديات و أحاسيس بعيدة عن المتعارف عليه عند أهل الدين واللغة ومن ذلك مثلا تعريفات ابن عربي[1]

الاصطلام :نعت وله يرد القلب فيسكن تحت سلطانه المعروف في اللغة أن صلم الشيء قطعه من أصله ،و الاصطلام و الاستئصال فالدلالة اللغوية تدل على معنى القطع و الحذف و التفريق التام و هذا الأمر عند المقاربة مع تعريف ابن عربي يبين

[1]رفيق العجم ،موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي ،ص22.

بجلاء انفصال الدلالة التام و هذا الأمر عن المعنى الصوفي فشتان بين حال نفسي ذوقي يشعر به الصوفي يهدا بعد حلوله و يبين القطع و الحذف

التجلي :"اختباره الخلوة و الإعراض عن كل ما يشغلك عن الحق "

تعرف لغة الجلاجلا القوم عن أوطانهم يجلون إذا خرجوا من ببلد إلى بلد و أمر جلي أي واضح ، و جلى الشيء كشفه وابن جلا الواضع الأمر ،كما ورد في القران الكريم :" والنهار إذا تجلى"

و بالتالي فان الدلالة اللغوية و القرآنية و المصطلحية تبين أن اللفظ يدل عل معنى الوضوح و الانكشاف و أحيانا على الخروج من مكان إلى آخره ،تاما التعريف الصوفي فقد ترك هذه الدلالة ولم يبق منها إلا اتصالا ضيق دار في إطار اتخاذ الخلوة مما يسمح في القول أن الخلوة تعبر عن انتقال مكاني بالابتعاد عن مكان الاجتماع و الانقطاع عنه ربما ليصل بها إلى الانكشاف او الكشف و الإعراض عن كل ما سوى الحق [1]

إن المصطلح في النهاية خير في تفسير عن حالة صوفية تمل من المعاناة الخاصة بالانفصال عن كل الوقائع و المعينات .

المطلب الثاني :مفهوم الخطاب الصوفي

الخطاب الصوفي :

يمثل الخطاب الصوفي بكل أنواعه (شعر،نثر،حكايات) أسمى تجليات الأدب العربي نظرا لما يحمله من أساليب تعبيرية و قوالب لغوية تقضي إلى دلالات توليدية و تفتح آفاق لمعان كثيفة تخوض في الكلام عن العلاقة بين الذات الإلهية و صلتها بالذات الإنسانية بكيفيات معمقة وبإسراف في التعامل مع المقدسات "الله تعالى،القران الكريم،الرسول صلى الله عليه وسلم ،السنة النبوية"الذي يفرض ويتطلب الحذر اثناء التعامل معه .

[1]المرجع نفسه ،ص23.

يمثل الخطاب الصوفي بصفة عامة قمة البلاغة و عمق الصدق وحرارة المشاعر "هو أدب حافل بالروح والبلاغة والضمير الحي والوازع الديني القوي والبناء أدب يصدر عن نفوس إنسانية يملا الحب جوانحها ،أدب عميق صادق يحكي التجربة الحية التي عاشها هؤلاء الصوفيون بين الحلم واليقظة ،بين الأمل والألم ،بين المحن والمنح ،وبين حر العبارات وبرد النشوات"[1]

انه خطاب يتميز بقوة التصور والتصوير و بلاغة اللفظ والتعبير و غرابة الرمز و الإشارة و الخيال ،خطاب يشتغل على النص الديني كالقران و السنة الذي يعتبر أساس السلطة و لكن بطرق مغايرة مفارقة لخطابات الثقافة الرسمية التي يمثلها رجال الدين و الفقهاء و المفسرين و ذلك سعيا منهم لتأسيس نمط جديد في التفكير و القول متنكرا بالقيود و الأغلال التي تفرض على المتعامل مع القضايا الدينية بصفة عامة

يتميز الخطاب الصوفي بالعمق الجدلي و ذلك نظرا للقضايا التي يطرحها والتي أحدثت خللا على مستوى الأفق الثقافي السائد ،انه خطاب تأسيسي يتوالى على تشييد تصور جديد متميز على أصناف التلقي الأخرى [2]

الخطاب الصوفي يملك خصوصية تجعله يتميز عن مجموع خطابات الثقافة الرسمية ويحقق قيمة فنية جمالية وفكرية حسية باعتباره يغوص في حقائق الذات الإنسانية من اجل فهم الذات اللاهية

إن أول خصائص التي كشفنا عنها ونحن بصدد هذا الخطاب المثير هي المفارقة التي تجعله يتماشى ويتنافى وأحكام الشريعة في الوقت نفسه فالخطاب الصوفي يقوم على مجموعة من القواعد تتماشى مع تعاليم الدين وتساير احكام الشريعة بشكل غامض ومبهم يتم الكشف عن هذه القواعد من خلال الغوص في أعماق و باطن هذا الخطاب والتي تتمثل في :

---

[1] محمد عبد المنعم الخفاجي ،الادب في التراث الصوفي ،دار غريب للطباعة ،القاهرة ،ص03.

[2] محمد الاشهب :تلقي المكاشف شروطه و حدوده ،ابن عربي انموذجا ،مجلة علامات ،1998،ص68،69.

-صفاء النفس و محاسبتها

- قصد وجه الله تعالى

- التمسك بالفقر و الافتقار

- تعويد القلب على المحبة و الرحمة

- التجمل بمكارم الأخلاق التي بعث الله بها النبي لإتمامها [1]

" لكن قارئ هذا الخطاب لا يستطيع الكشف عن هذه القواعد إلا إذا تمكن من اللغة الرمزية التي يحملها واستطاع أن يفك شفراتها و يحل أقفالها ،إن كان وعيه بهذا الخطاب ظاهريا وسطحيا فانه يضل في متاهات عديم الفهم و بالتالي إطلاق أحكام غبية تصل في بعض الأحيان إلى حد التفكير هذا ما يستلزم معرفة جدية و عميقة لهذا الخطاب الذي يعكس ذلك التناقض الذي بالقوة لهذا الخطاب التي قطباها وعي الكتابة و القراءة معا"[2] .

فالقارئ يجب أن يملك وعيا جديا و ذكاء خارقا و معرفة واسعة بقواعد الكتابة الصوفية و رموزها و دلالتها لكي يصل إلى تحقيق القراءة الواعية التي تنتج أحكام عادلة لا تدخل في دائرة الإلغاء و التضمين .

وقد ساهم هذا الخطاب كغيره من الخطابات في إثراء الرصيد اللغوي وتنويع التجربة الشعورية و الجمالية للأدب بوجه عام ،فقد استعان أصحابه بأساليب تنم عن تجربتهم المعقدة و العميقة وسعة خيالهم وقدرتهم البالغة على التلاعب بالألفاظ ،و إخراجها عن سياقاتها الأولى ،و ذلك عن طريق لغة رمزية مكثفة و مشفرة يصعب التواصل بها أحيانا و فهم غاياتها فالخطاب الصوفي باستراتيجياته المعقدة فيه يمتلك من سمات الإطلاق

[1] محمد الاشهب ،تلقي المكاشف شروطه و حدوده ،ابن العربي نموذجا ،مجلة علامات ،1998،ص 68،69.

[2] امنة بلعلى ،الحركة التواصلية في الخطاب الصوفي (من القرن الثالث ال القرن السابع هجريين)،دمشق ،2001،ص27.

واللاتحديد ،ما يجعله بمثابة الآلية الكاتمة التي تشكل وضعها في التلقي ،آليات انفتاحه و هو وضع تأويلي .[1]

فبفضل تلك اللغة التي المرنة التي تميز بها الخطاب الصوفي ،أضحى هذا الخير منفتحا على دلالات قابلة لقراءات متعددة و تأويلات متنوعة ،واللغة مبدأ القراءة الأحادية ، فأصبح هناك اخذ ورد في التواصل بين النص و المتلقي و تفاعل مستمر صمن النص

[1] امنة بلعلى ،تحليل الخطاب الصوفي في ضؤ المناهج النقدية المعاصرة ،منشورات الاختلاف ،الجزائر ،ط1،2010،ص21،

الفصل الثاني: رمزية الخطاب الصوفي في الرواية

المبحث الثاني :الرمز الصوفي

المطلب الاول :مفهوم الرمز الصوفي

2-مفهوم الرمز :

لغة :

ورد في تاج العروس للزبيري أن :(الرمز) بالفتح ويضم ويحرك الإشارة إلى شيء مما بيان يلفظ بأي شيء أو هو الإيماء بأي شيء اشر تاليه بالشفتين أي تحريكهما بكلام غير مفهوم باللفظ من غير إبانة بصوت ، أو العينين أو الحاجبين أو الفم أو اليد أو اللسان ،وهو تصويت خفي به كالهمس ،و في البصائر :الرمز :الصوت الخفي ،والغمز بالحاجب ،والإشارة بالشفة ويعبر عن كل إشارة بالرمز ،كما عبر عن السعاية بالغمز .[1]

وهو تصويت خفي باللسان كالهمس ويكون تحريك الشفتين بكلام غير مفهوم باللفظ من غير إبانة بصوت إنما هو إشارة بالشفتين ، وقبل

الرمز :إشارة و إيماء بالعينين و الحاجبين و الشفتين و الفم ،و الرمز في اللغة أيضا هو كل ما اشر تاليه مما يبان بلفظ بأي شيء اشر تاليه بيد او بعين ورمز يرمز رمزا [2]

وبذلك تستطيع القول بان الرمز في لغة العرب هو الإشارة ،و في كلامهم ما يدل على ان الإشارة أو الرمز عن طريق الدلالة ،فقد ترافق الكلام فتساعده على الإفصاح و الوضوح لان حسن الإشارة باليد أو العين من تمام حسن البيان .

كما أشار الجاحظ بدوره إلى مضمون الرمز غير انه أطلق عليه اسم الدلالة فقال :و جميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ و غير لفظ ،خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد :أولها اللفظ ،ثم الإشارة ،ثم العقد ،ثم الخط ثم الحالة التي تسمى نصبة [3]

---

[1]السيد محمد مرتضي بن محمد بن الحسيني الزبيري : تاج العروس من جواهر القاموس ،المجلد الثامن ، دار الكتب العلمية ،بيروت ،لبنان ،1971،ط1،ص87.

[2]ابن منظور ،لسان العرب ،ص222.

[3]الجاحظ ،البيان و التبيين مكتبة الخانجي للطباعة و النشر والتوزيع ،القاهرة ،مصر ،1998،ص76

وعن الإشارة يقول الجاحظ :فأما الإشارة فباليد ،وبالرأس ،وبالعين و الحاجب ،و المنكب ،اذ تباعد الشخصان ،و بالثبوت وبالسيف ،وقد يتهدد رافع السيف و السوط ،فيكون ذلك زاجرا و مانعا رادعا و يكون وعيدا و تحذيرا ،و الإشارة و اللفظ وما تغنى عن الخط [1]

ويعني أن ما ورد من إشارات سواء كانت أقوالا أم أبيانا إنها تمثل الرمز في صورته البسيطة

و الرمز هو الإشارة أو الإيماء و ربما أطلق الرمز على ما يشير الى شيء آخر ويقال لذلك مرموز إليه [2]

و يعني ذلك الدلالة على ما وراء المعنى الظاهري مع اعتبار الظاهر مقصود أيضا فهوز أسلوب يتضمن التلميح و الإشارة بدل الكلام ،كما انه (الرمز) هو المعنى الباطن المخزون تحت كلام ظاهر لا يفهمه ولا يعيه الا أهله

اصطلاحا :إن مصطلح الرمز من المصطلحات التي عرفتها العلوم النظرية قديما وكانت موغلة فيه ، حيث ظهرت في الفكر اليوناني و هي مشتقة من (SUMBOLEUM)وتعني الحزر و التقدير هي مؤلفة من (SUMM)بمعنى مع (BOLEUM) بمعنى حزر وهي تعني قطعة من خزف أو إناء ضيافة و قد اشتقت في الفعل اليوناني ،القى في الوقت نفسه أي الجمع في الحركة واحدة بين الإشارة و الشئ المشار إليه

و الرمز هو اللفظ القليل المشتمل على معان كثيرة بإيماء عليها أو لمحة تدل عليها و على وفق هذا المنطوق انه تم نقل تم نقل الرمز من معناه الحسي اللغوي إلى مصطلح أدبي ،إذ تطلق الإشارة (وهي معنى الرمز) على الإيجاز وقد جاء في كتاب نقد الشعر في وصف البلاغة : هي لمحة دالة ذلك بان إشارة المتكلم إلى المعاني الكثيرة بلفظ يشبه الدلالة بإشارة اليد.

---

[1] المرجع نفسه ،ص 77،78.

[2] الشيخ عبد الله البستاني ،الوافي المعجم الوسيط للغة العربية ،مكتبة لبنان ،بيروت ،لبنان 1990،ص 243 .

الرمز هو ما يتيح لنا أن تتأمل شيئا آخر وراء النص فالرمز قبل كل شيء معنى خفي ولإيحاء ،و البرق الذي يتيح للوعي أن يكشف عالما لا حدود له لذلك هو إضاءة للوجود المعتم و اندفاع صوب الجوهر

الرمز الصوفي :

لما كانت اللغة بوصفها أصوانا يعبر بها كل قوم عن أغراضهم فان كذلك للصوفية لغتهم الخاصة التي حاولوا من خلالها التعبير عن أغراضهم و المرامي الذوقية التي اختصوا بها و تعارفوا فيما بينهم على الدلالات الروحية للفظ الواحد فيها .

هذا الأخير اللفظ الذي يكتسب عند دخوله كتابات القوم مفهوما مغايرا لما درج الناس عليه ، أن القول بان للصوفية لغة خاصة يعني أن مفرداتهم شملت كافة نواحي الحياة لغة غلبت عليها سمات الرموز و الإشارة والتلويح

لان لغة العموم عندهم لا تفي بالتعبير عن معانيهم و عما يحسونه في أذواقهم و مواجيدهم ، إن الرمز أسلوب من أساليب الكتاب و التعبير الذي شاع عند الصوفية ،سواء نثرا أو شعرا،

أسلوب اتجاهاتهم إليه الحاجة فهم يكتبون عن مشاهد لا علاقة للغة بها فلهذا من الطبيعي أن يلجؤوا إلى هذا الأسلوب الذي يساعدهم و يعينهم بعض الشيء على نقل أفكارهم وتصوير أحاسيسهم [1]

فالرمز لا يستخدم عند الصوفية لذاته و إنما هو إشارة إلى معان مقصودة بذاتها و هو ينتمي إلى حقول بحث متعددة و مشبعة جدا ،بغض النظر عن كونه نتاج حالة إنسانية فريدة خارج الإدراك المباشر للقارئ و يعني ذلك ان للرمز معنى ظاهريا و مباشرا و آخر باطنيا و غير مباشر ،فهو ليس حقيقة ظاهرة بل هو برهان و دليل قائم بذاته على المعاني الخفية فتجاوز الظاهر أمر معروف عند الصوفية ، و المعاني التي يريدون قصدها أو قصدوها ما هي إلا صورة عن الباطن .

[1] حسان عبد الكريم ، التصوف في الشعر العربي ،نشاته وتطوره حتى اخر القرن الثالث الهجري ،القاهرة ،1954،ص 318.

ويبدو الرمز الصوفي اشمل من الرمز الأدبي فهو متغير من صوفي إلى آخر ومن مرحلة إلى أخرى وكذلك من سياق إلى آخر بصرف النظر على ان درجة الألغاز فيه أعمق و أعوز ،فالرمز الصوفي إذن له استقلاليته و خصوصيته فهو ليس تعبير عن شيء منفصل عنه ، بل هو جوهر يصعب تحديده ،انه لمحة من لمحات الوجود الحقيقي تصدر عن يقين باطني ،في حين إن الرمز الأدبي يبدو ذا إحالات محدودة قابلة للضبط والتحديد غير أن هذان الرمزان يشتركان في خاصية الإخفاء و الحجب والكلام الخفي الذي لا يفهم إلا تدبرا و تأويلا .

المطلب الثاني :انواع الرمز الصوفي

أ-رمزية الخمرة الصوفية :

تمثل الخمرة موضوعا بارزا حيث عرفها العرب في جاهليتهم متخذين لها عدة أسماء مبرزين مصادرها و أوصافها و ما تتركه من نشوة في النفوس إضافة ذكر و مكانة معاقرتها .

إن الخمرة عند ابن الفارض مبنية على إصلاح الصوفية ،فهم يذكرونها بأسمائها و أوصافها و لكنهم يشيرون بها إلى المعرفة و الشوق ،فالخمرة عند ابن الفارض هي رمز على الصحبة الإلهية بوصفها أزلية ، والمفردات الموظفة ترمز إلى الذات العليا ،فتلك الخمرة او المدامة لها تحولات رمزية ،حيث تبدو شمسا او بدرا ...،وقد استعان في ابراز صحبته الإلهية بأساليب الخمرة ،فذكر الخمرة يبرر الحزان ويهيئ لشاربها أسباب الغبطة.

إن الخمريات الصوفية لم تنطق من فراغ فقد استلهمت أساليب التراث الخمري ،غير أنها لم تستلهم ما حفل به مجون و إباحية رغم وجود هذه الظاهرة عند البعض [1] من المغالين والاباحيين من فرق الصوفية و القلندرية الذين كانوا يعاقرونها في الخفاء ،كما نجد البعض قد استبدلها ب "الحشيشة" التي انتشرت منذ القرن السابع و الموصوفة ب"خمرة الفقراء".

[1]السعيد بوسقطة ،الرمز الصوفي في الشعر العربي المعاصر ،ص123.

و الخمر الصوفي فيه اللذة التي لا حدود لها وهي المطلب الذي يتنافس من اجله الزهاد والعتاد ،باذلين كل ما في وسعهم بغية الظفر بسكرها الذي يلفون فيه نشوة بعد نشوة لذلك تراهم يذكرونها في خطابهم الشعري ، وفي جلساتهم الروحية التي يعقدونها [1]

للذوبان في عالم هذه الخمرة التي ليس لها قدح ولا كأس الى صفاء النور وعظيم الاستمتاع وجميل الاقتراب من المقصدية التي هي هدف الصوفية

للخمر وضع متميز في تراث الأدب الصوفي ،إذا كانت لديهم رمزا من رموز الوجود الصوفي ،و في هذا السياق ذهبت دائرة المعارف الإسلامية إلا أن الصوفية ألموا بلغة أسلافهم من المسيحيين و غير المسيحيين إذ كثيرا ما كان الوجد الصوفي يقارن بحالة السكر و الخمار [2]منذ عصر قيلرن السكندري أما الاباحيون فقد انعكست على لغتهم معاقرة الخمر ،هذا لا يمكن أن يصدق على الصوفية بشكل عام ، وهم الذين نشبوا على نقيض الاباحيين بأساليب الزهد و التطهر الروحي و لسنا على أي حال نرى هذا الرأي الذي يرد الخمريات الصوفية وما تضم من رموز إلى مجرد التأثر بلغة التصوف [3]

و المسيحي وغير المسيحي بمجرد أن فيلون السكندري كان يرمز للوجود الصوفي بحالة السكر و الخمار .و هذا أعنى الرغبة الملحة لدى بعض الدارسين في ان يردوا بعض الظواهر الروحية في التصوف الإسلامي ، أن الرمز الخمري قديم في تراث الصوفية حتى انه يرجع إلى القرن الثاني هجري .

ولما كان ميدان الغزل و الخمريات هو الميدان الرمزي الذي يحول فيه شعراء الحب الإلهي لأنه الأقرب صلة بمواضيعهم ،و الاخلق يمدهم بالمادة التي بها يعبرون بأنها نصوص الغزل الصوفي تعمر الى الرمز لمعاني الغزل الإنساني حين الكلام عن المحبوب اما حين الكلام عن الحب نفسه وبيان اثاره فتعمد الى الخمريات .

---

[1]محمد مرتاض ، التجربة الصوفية عند شعراء المغرب العربي في الخمسين الهجرية الثانية ، ص 52.

[2]عاطف جودت نصر ،الرمز الشعري عند الصوفية ،القاهرة ،ص357.

[3]المرجع نفسه ،359،358.

ولقد أفاد الصوفية من الشعر الخمري و الموا منه بمصطلحات سيطر عليها التقابل الوجداني مثل السكر و الصحو والبسط و القبض [1]

وفي تحليل الصوفية للوجد الذي رمزوا له بالسكر نتبنى شعورا بغيطة نفسية و عميقة وفرح و سرور غامرين تنشط فيه النفس ،تهتز وتجيش حركة وتوترا ،سكر يلفت الاسرار من عقالها ،فتتمخض شطحا قد تدفع الحياة ثمن كما كان شان الحلاج.

ويطالعنا الخطاب الصوفي موشحا بالرمز الخمري في نماذج عدة لعل أكثرها صببا ما نظمه الحلاج على وتيرة (الغزل) قال :

نديمي غير منسوب الى شيء من الجيف

دعائي ثم حياتي كفعل الضيف بالضيف

فلما دارت الكأس دعا بالنطع والسيف

ترجع بواكير الخمريات الصوفية الى النصف الأخير من القرن الثاني للهجرة ،و قد أفاد الصوفية من شعر الخمر الذي ازدهر في العصر الأموي حيث قاموا فيها بأعمال الخيال ومزجوها بالذوق الصوفي ،وبثوا فيها مواجيدهم و أذواقهم حيث أصبح وصفها ترجمة لحياتهم ورمز للمحبة الالاهية فاشتد إلى مسميات الخمر الحقيقية و متعلقاتها من السكر و الشراب و الصحو ليعبروا به عن ما يجدونه من ثمار التجلي ،و نتائج الكشوفات و أول ذلك الذوق ثم الشرب ثم الري فصفاء معاملاتهم يوجب لهم أدق المعاني ،ووفاء منازلتهم يوجب لهم الشرب و دوام مواصلتهم يقتصي لهم الري ،فصاحب الذوق متساكر و صاحب الشرب سكران ، وصاحب الري صاح ومن قوى حبه ؟؟ شربه و يعني السكر عندهم الغياب عن تمييز الأشياء لا غياب عن الأشياء وان لا يميز بين مرافقه وملاذه ،وبين أضداده في مرافقة الحق ،و الصحو الذي هو عقب السكر هو ان يميز فيعرف المؤلم و بهذا يكون الصوفيون قد تعمقوا في حقيقة الخمر ،واخذوا منها أثرها ،و تحولوا بها إلى رمز يعبرون به عن مواجعهم حتى عدوا حبهم شرابا .

[1] أسماء خوالدية ،الرمز الصوفي بين الاغراب و الغراب قصدا ،ص60.

وقد تقترن رمزية الخمر بالحب الإلهي او بالمعرفة أو الفيوضات الإلهية التي ترد على القلب ،متعقب إبداعا ذا قيمة يأتي في الغالب بعد صحو من غيبته و سكر بغير ندامة فالخمرة ما هي إلا رمزا من رموز الوجد الصوفي .

وقد استعمل الصوفية رمز الخمرة بمفهومات متعددة كان من بينها الإشارة إلى الذات الإلهية ،والإشارة إلى الأسرار و التجليات الإلهية والإشارة إلى حقائق الغيب و الإشارة الى التصوف أو علم الحقيقة و غيرها الكثير من المعاني وهذا يعني أن رمزية الخمرة عند الصوفية فوق مستوى الواقع ،ينسحب من خلالها الشعراء من العالم الحسي إلى عالم الحب الإلهي .

تقول رابعة العدوية في وصف الخمر:

كاسي وخمري والنديم :ثلاثة وانا المشوقة في المحبة رابعة

كاس المسرة والنعيم يديرها ساقي المدام على المدى متتابعة

فاذا نظرت فلا أرى الا له واذا حضرت فلا أرى الا معه [1]

وقد أورد القشيري في رسالته ان يحي بن معاذ الرازي كتب الى ابي يزيد البسطامي :" ها هنا من شرب كأسا من المحبة له يضما بعدها فكتب اليه أبو يزيد عجبت من ضعف حالك ، هاهنا من يحتسي بحار الكون وهو فاغر فاه يستزيد .."

وقد ساق صاحب اللمع المتوفي في القرن الثالث الهجري ابياتا من الشعر لم تنسب لقائلها للكنها تشير إلى قدم المطلح الخمري في الشعر الصوفي ومن هذه الأبيات :

كفاك بان الصحو اوجد كئابتي فكيف بحال السكر و السكر اجدر

جحدت الهوى ان كنت مذجعل الهوى عيونك لعين تغض وتبصر

[1] عبد الرحمان بدوي ،شطحات الصوفية ،ط3، 1978،ص 178.

نظرت الى شيء سواك وانما أرى غيرنا أحلام نوم تقدر [1]

الوارد :

لم تتخط كلمة وارد في القران معناها اللغوي الذي يفيد الماء الذي يورد

الورد :الماء الذي يورد ...و الورد :العطش...

والموارد :المناهل واحدها مورد ،و الورد وقت يوم الورد بين الضماين و المصدر الورود و رجل وارد و قوله تعالى :"وان منكم الا واردها "سورة مريم ،الاية 71

فسره ثعلب فقال :يردونها الكفار فيدخلها الكفار و يدخلها المسلمون ،ويقول إذا بلغت البلد و لم تدخله قد وردت بلدا كذا و كذا ، وفي اللغة : ورد بلد كذا وماء كذا إذا اشرف عليه ادخله أو لم يدخله[2] .

و في تنزيل العزيز "و نسوق المجرمين الى جهنم وردا"سورة مريم الاية 86

أما ابن عربي :"الوارد" هو ما يرد على قلب العبد من كل اسم الهي ثم ينصرف بعد ان يعطي المحل "علما"

هذا التعريف يفقد لعموميته الأهمية المرجوة من التعريفات لذلك يعطيه ابن عربي صفاته الذاتية الخاصة بحسب مراتبه أو كيفية وروده أو مضمونه أو قوته ،و في تخصصه هذا يكتسب الوارد أسماء مختلفة كالبواده و الهجوم .

تعريف الوارد :

الوارد عند القوم –الصوفية– و عند ابن عربي ما يردعلى القلب من كل اسم الهي ،فالكلام عليه بما هو وارد لا بم ورد ،فقد يرد بصحو و بسكر و بقبض ، و بامور لا تحصى و كلها واردات ، وكل وارد الهي لا يأتي إلا بالفائدة ، و الفائدة التي تعم كا وارد

[1] رسالة القشيري ،ص39.

[2] سعاد الحكيم ،المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة ،دندرة ،بيروت ،لبنان ،1981م،ص 1202.

، ما يحصل عند الوارد عليه من العلم من ذلك الورود ، ولا يشترط فيه ما يشره ولا ما يسوؤه ، فان ذلك هو حكم الوارد ، و إنما حكم الوارد ما حصل من العلم ،و ينصرف الوارد لا بد من انصرافه ،و يرحل بعد أداء ما ورد به (تاركا المحل للوارد الثاني)

وإنما عني بالعقلاء من كان على طريقهم (أي طريقة الأنبياء و الرسل) من الشغل بنفسه و الرياضيات ، و المجاهدات ،و الخلوات و التهيؤ لواردات ما يأتيهم في قلوبهم عند صفائها من العالم العلوي ، الصوفي من السماوات العليا .

فقد يرد (الوارد) بصحو و بسكر و بقبض و ببسط و بهيبة وبأنس و بأمور لا تحصى ، فإذا كان الوارد غير محدث عنه بارتفاع الوسائط بين الله و عبده

يرتبط الوارد في الفكر الصوفي بمفهومين متواليين هما السكر و الصحو و ذلك لان السكر كما يعرفه الصوفية الصوفية و ابن عربي غيبة بوارد قوي ، ولكنه يتميز عن كل أنواع غيبيات السلوك الصوفي من غيبة و فناء و صحو و غيره بنقطتين :

الأولى :ان السكر ليس غيبة عن الإحساس و إنما غيبة عن كل ما يتعارض و الطرب ، فهو يورث في الإنسان و الطرب و البسط و الادلال و إفشاء الأسرار الإلهية

الثانية :إن السكر يتبعه الصحو ،و كل صحو لا يكون الا عن كسكر متقدم مثل النوم مع اليقظة [1].

ومن كلام الأدباء و الصوفيين عن الوارد:

يقول ابن عجيبة كلها حركات لحركة القلب فالخاطر وارد والحال و المقام محلها واحد و هو القلب لكن مدام القلب تخطر فيه الخواطر و العلمانية و النورانية فسمي ما يخطر فيه واردا أو خالا فإضافة احدهما إلى الآخر إضافة بيانية وكلاهما و ليس ثابت [2]

السكر لغة:

نقيض الصحو جاء في القاموس (سكر) كفرح سكرا، وسكرن تقيض صحا .

[1] سعاد الحكيم ،المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة ،ص 1205،1203.
[2] ابن عجيبة الحسني ،كتاب ايقاظ الهمم في شرح الحكم ،2009م ،ص357.

و في اللسان سكر السكران :خلاف الصاخي و السكر نقيض الصحو ،والسكر ثلاثة :سكر الشباب ،سكر المال ،سكر السلطان .

الجوهري:

والاسم السكر بالصم و أسكره الشراب و الجمع سكارى و سكور[1] ،وقوله تعالى :"وترى الناس سكارى وما هم بسكارى "سورة الحج ،الآية 02 أي أن تراهم سكارى من العذاب و الخوف و ما هم بسكارى من الشراب ،وقوله تعالى "لا تقربوا الصلاة وانتم سكارى "سورة النساء ، الآية 43 قال ثعلب :إنما قيل هذا قبل أن ينزل تحريم الخمر و قال غيره إنما هنا سكر النوم .

كلمة السكر منفردة مثيرة للتقزز و لولا أنها ثقيلة التأويل لأبعادها من بحثنا و القينا إلى حيث شدت رجلها "ام قشعم " ولكن الذي يشفع لنا في الحديث عنها أنها جزء من قاموس الصوفية من وجهة ،و احد المباحث التي تتعلق بمشروع بحثنا من جهة أخرى ،و هي احد أحوالهم التي لا يبلغوها إلا بعد معاناة مع النفس ،وجهاد مع الهوى[2] ،حتى صارت الصفة ؟؟لطائفة الصوفية بعامة الى درجة ان من لا يستطيع الوصول الى هذا الحال فانه يكون قاصرا عن مدركها و اقل شان من الآخرين . يقول ابن الفارض :

و بالحدق استعنيت عن قدحي و من شمائلها لا من شمول نشوتي

ففي حان سكري حان شكري لفتية بهم تم لي كتم الهوى مع شهرتي [3]

الصحو :

و هو نقيض السكر و نقيضه في الآن ذاته ،لان لكل سكر صحو و لكل غيبوبة استيقاظ إلا غيبوبة الموت ،و هذا التعريف الذي نخوض فيه الآن ليس تعريفا صوفيا لان الصوفية يرون ان الصحو:هو رجوع العارف الى الإحساس بغد غيبته و زوال إحساسه و عكسه السكر ، و معناهما قريب من معنى الحضور والغيبة والفرق بين الحضور و

[1] عبد الرزاق الكاشاني ، اصطلاحات الصوفية القسم الاول و الثاني ،ص 355-356.
[2] محمد مرتاض ،التجربة الصوفية عند شعراء المغرب العربي في الخمسين الهجرية الثانية ،48.
[3] عاطف جودة نصر ، الرمز الشعري عند الصوفية ،ص501.

الصحو أن الصحو حادث و الحضور على الدوام ،و الصحو و السكر اقوى و اتم و اقهر من الحضور و الغيبة .

فالصحو في العرف البشري لا يكون إلا بعد السكر و انعدام إحداهما يغيب الآخر بيد الأمر معكوس عند الصوفية [1]

الصحو في اللسان :

الصحو :ذهاب الغيم ،و أصحت السماء فهي مصحبة ،انقشع عنها الغيم و قال الكسلني ،فهو صحو ،قال ،مصحية و الصحو ارتفاع النهار [2]

وقال السهرودي :كمن سمع بالبحر ثم دناه فيه ثم دخل فيه ،ثم أخذته الأمواج ،ويرى ابن عربي "رجوع إلى الإحساس بعد الغيبة بوارد و قوى".

يقول ابن الفارض :

ولما انقضى صحوي تقاضيت وصلها ولم يغشني في بسطها قبض خشية

وابثثتها ما بي و لم يك حاضري رقيب لها حاظ بخلوة جلوتي [3]

رمز المراة الصوفية:

تظهر دراسة ما خلف الصوفية من تراث شعري و تأملات صوفية و ما حفلت به بعض المذاهب الشيعة من اتجاهات عرفانية على تصور المرأة بوصفها رمزا للجوهر الأنثوي اشرب طبيعة الهية مبدعة و في محاولة البحث عن الأصول التاريخية لهذا الرمز في الثقافات القديمة [4]و السعي على التعرف على الينابيع الأولى لرمز المرأة فقد يهدينا هذا التعرف إلى الوقوف على جملة من الخصائص المتناظرة و إلى تبين ما انفرد به الصوفية وما أصفوه إلى بناء التركيبين للرمز من أفكار و تصورات ، وإننا لنظفر إلى

[1]محمد مرتاض ، التجربة الصوفية عند شعراء المغرب العربي في الخمسين الهجرية الثانية ،ص48.
[2]عبد الزاق الكاشاني ،اصطلاخات الصوفية ،ص 357.
[3]عاطف جودة نصر ،الرمز الشعري عند الصوفية ،ص 501.
[4]عاطف جودة نصر ،الرمز الشعري عند الصوفيين ،القاهرة ،ص124.

جانب تصور الجوهري الأنثوي مرتبطا بقصص بدء الخلق ،يتصور اخر اضفي اليه بواسطته طابعا الذكورة و الأنوثة على الآلهة الأسطورية في الديانات القديمة .

وقد تنوعت التصورات و تعددت الرموز الخاصة بالجوهر الأنثوي للآلهة القديمة في الثقافة المصرية العتيقة و لدى شعوب آسيا الصغرى و ثقافة مابين النهرين [1].

والحق ابن عربي و حلل هذا الجنون الصوفي و بين أسبابه و دواعيه و مراتبه ،أما سبب الجنون عند الصوفية ومرده الى قوة الواردات الإلهية مما يجعل الحال يغلب و يسيطر فيكون المجنون جسما يصرفه حاله لا حول له و لا تدبير ولا نظر الى نفسه [2]

الحديث عن كمال المرأة وبلوغها درجة الاتصال و هو بصدد الحديث عن رمزية الأنوثة على أنها الأصل في الأشياء ،و على أنها المخل المنفعل ، ا وان فيها أعظم شهوة و للحق أن موضوع علاقة ابن العربي بالمرأة و تجسد ذلك في فلسفته للمرأة من اصدق الأمثلة على ذلك ، فقد أحب ابن عربي المرأة و اتخذ منها رمزا للعشق الإلهي ، وأفضل ميدان للتجليات الإلهية كما كان له تصوره الفلسفي عنها ،و عن خلفتها وعن أنوثتها وعن مكانتها بين العارفين و بلوغها درجة الكمال [3]فدرس الأنثى في فكرة البدء من خلقتها و كينونتها البيولوجية ،فالعلاقة بين الرجل و المرأة مظهرها البيولوجي الوجودي وبعدها الرمزي و دلالتها الأعمق و الأبعد عن مدارك العامة ،سواء من حيث الجسد ومن حيث العاطفة أو من حيث التوالد و التناسل .

ويستمد ابن عربي كعادته القاعدة الأساسية لأرائه من النص قرانا و سنة و قد أعطى مقام الوحدانية و بهذا يقدم ابن عربي المرأة على الرجل في القرب من الذات الإلهية و قرب الرجل من الصفات و الأسماء لخلافته ،كما فسر أيضا حصة الأنثى في الميراث المساوية لحصة الرجل لأنها الأغنى و الأقوى فاللمراة الكمال ، بأنها لا تنسى إذا صلت رجعت للصواب و للرجل النقصان لأنه إذا نسي ضل وضاع الحق .

---

[1] المرجع نفسه ،ص125-133.

[2] خميس ساعد ، المزية و التاويل في الفلسفة ابن عربي ،أطروحة لنيل شهادة الدكتوراة ، جامعة منتوري قسنطينة ،قسم اللغة و الادب العربي ،2018/2017 ،ص 314.

[3] المرجع نفسه ،ص317-318.

يظفر دارس الأدب الصوفي بشعر وفير بدت فيه المرأة رمزا موحيا لا على الحب الإلهي ،و التعبير عن العشق في طابعه الروحي ، من خلال أساليب غزلية موروثة كان تتم تكوينها ونضجها الفني .

ومن بواكير الغزل الصوفي قول أب العباس احمد بن سهل عطاء :

غرست لأهل الحب غصن من الهوى ولم يك يدري ما الهوى أخد قلبي

فاروق أغصانا و اينع صبورة و اعقي لي مرامن التمر المحلي

وكل جميع العاشقين هواهم إذا نسبوه كان من ذلك الأصل[1]

وفي هذه الإشعار اتجاها قويا إلى الإهابة بالمرأة ،و بأحوال العشق الإنساني بوصفها رموزا صوفية ذات طابع غنائي لوح فيها الشعراء إلى عاطفة الحب الإلهي .

و لسنا نشك في أن رمزية المرأة على الحكمة الإلهية ، تمت بسبب قوي الى أصول تاريخية،في ديانات أسطورية و أخرى كتابية ،و إننا نظفر بهذه البواكير الأولى في ايزيس بوصفها شخصا رمزيا للحكمة و الثقافة و في مريم العذراء التي عددت رمزا للتقوى و الحكمة المقدسة التي انبثقت منها كلمة الله .

فجمال الجوهر الأنثوي سواء أو حي حي بالعفة و البراءة أو بالشهوة و الإثارة إنما هو مجاز ينكشف فيه بعد جمال حقيقي يتسم بالكلية والثبات .

و في التجربة الصوفية تظهر المرأة أو الأنثى بوصفها تجسيدا للحب الإلهي فهي عندهم أجمل تجليات الوجود ،و هي رمز النفس الكلية ورمز الرحم الكونية و بواسطة رمز المرأة مزج الصوفيون بين المادي و الروحي ،فهذه الأخيرة المرأة احتلت المكانة في تجسيد فعل الحب[2] فقد جعل الصوفي من الجسد الأنثوي ،قبسا من الجماليات الإلهية و بالتالي ا جمل و أعظم مظهر من مظاهر الالوهية المبدعة

[1] عاطف جودة نصر ،الرمز الشعري عند الصوفية ،ص194.

[2] عاطف جودة نصر ،الرمز الشعري عند الصوفية ،ص195.

كما أن صورة الأنثى المعشوقة في النصوص الصوفية تكون فاقدة لقيمتها إذا تدبرناها بأفق غزلي فحسب ،ذلك لان السياق الرمزي للأنثى الصوفية منزاح كلية عما رسخته القصائد الغزلية عذرية كانت أم إباحية ،إنها رمز للحكمة و الحب[1]

وان جمالها هو إمارة على الجمال الكلي الدائم ، فهو يعتبر مظهرا من مظاهر الجمال الإلهي ،و شكلا من أشكال السر الأنثوي في العالم فالمرأة تحصر باعتبارها شفرة توحد بين ما هو طبيعي وما هو روحي و بين الإله و الإنسان تحقيقا لتجل أكمل للألوهية فهي (المرأة) تتخذ رمزا للتعبير عن مواجيد المحبة الإلهية مجمل الجوهر الأنثوي سواء أو حي بالعفة و البراءة أو بالشهوة و الإثارة إنما هو مجاز ينكشف فيه البعد الذي يهدي الى جمال حقيقي يتسم بالكلية و الثبات .

رمزية العدد:

العدد في الأفق الصوفي هو علم قائم بذاته بل هو إشارة واقعية في الإنسان و الكون ،ولقد اهتم به الصوفية نشوءا و خواص و ترتيبا و نظما و صلة لمعرفة الموجودات .

وقد اعتبر الصوفية أن بعض الأعداد تكتنز أسرارا لا سيما تلك التي ذكرت في القران الكريم او الأثر او لتكرارها في منظومة الكون ،او لمقبلتها حرفا له خصائص و أسرار كونية لدى العارفين ، مثال الرقم 7 فهو عدد السموات و الأرض وعدد أبواب جهنم ، وهو كذلك عدد مرات السعي بين الصفا و المروة و هو عدد مرات الطواف حول الكعبة و عدد أيام الأسبوع ،نجد في القران الكريم ذكر اليوم السابع مثل ما ورد في العهد القديم ،اذ قال تعالى "الذي أحسن كل شيء خلقه وبدا خلق الإنسان من طين "سورة السجدة ، الاية7

كما نجد في سورة يوسف عليه السلام حضور لهذا العدد بقوله عزو وجل :"وقال للذي ظن انه ناج منهما :اذكرني عند ربك فأنساه الشيطان ذكر ربه فلبث في السجن بضع سنين"سورة يوسف الآية ،42

[1]أسماء خوالدية ، الرمز الصوفي بين الاغراب بداهة و الاغراب قصدا ،ص58.

لا نجيد عن النظر في العدد بما هو رمز صوفي بدءا بان أي عدد لا يشكل لذاته معنى إن لم يكن مقترنا علائقيا بمفهوم يحوله الى دلالة ،و قد خص الصوفية بعض الأعداد برمزية عالية ، وكانت الثلاثة والسبعة والأربعين هي الأوفر حظا و حضورا في مصنفاتهم مقارنة بغيرها من الأعداد

و ارتبط العدد سبعة في الإسلام بممارسات طقوسية ،إذ نجد لهذا العدد في الإسلام شانا انه يتكرر في الكثير من الطقوس حتى يكون الطواف بأنواعه الثلاثة حول الكعبة سبعة أشواط و الرمي سبعة حصيات والسعي بين الصفا و المروة سبع مرات ،و يتردد العدد سبعة كثيرا في القران الكريم ،و بالحسبان نجده يتكرر في القران الكريم ، و بالحسبان نجده يتكرر أربعة و عشرون مرة و لم يحدث لأي عدد آخر أن تردد مثله و لا حتى قاربه في الترداد ،مما يجعل حضوره القوي في القران دلالة خاصة [1].

أما في الاعتقادات الشعبية فان العدد سبعة وجد مجالا في ممارسة قداسته و تأثيره على النفوس ،إذ نجد مثلا الثعبان و الغول ذي الرؤوس السبعة ،و اللجؤ إلى التسبيع للوقاية من العين والحسد ،ونجد كذلك عجائب الدنيا السبع .

الواحد(1):

قد عبر الصوفي عند معنى الواحدية و الوحدة و الواحد و التوحيد بواسطة هذه الرموز العددية و في اصطلاحات الصوفية ،تتوحد الأسماء الحسنى في الاسم الأعظم يقول السهرودي :ما وحد الواحد من واحد إذ كل من وحده حاجة توحيد من ينطق عن نعته عارية بطلها الواحد توحيده و نعت لا ينعته احد "[2]

الاثنينية(2):

عند المتصوفة محيطة بأحوالهم و أخبارهم التي تتراوح بين السكر و الصحو والإثبات والمحو إذ تجربة السلوك الصوفي في أساسها هي تجربة ممتدة بين اثنينية متقابلة ،تبدو

[1]بن هدى زين العابدين ،ترجمة الرموز الدينية الولي الطاهر يعود الى مقامه زكي ،مذكرة لنيل شهادة الماجيستير في الترجمة ،جامعة احمد بن بلة وهران ،2015-2016،ص125.
[2]خديجة الشامخة مجلة البحوث و الدراسات العدد 14،2012،ص51.

في ظاهر الأمر متضادة يحركها الطمع في الوصول إلى غاية الكمال الصوفي التي لا تتحقق إلا بقمع الحس و إيقاظ الذوق المؤدي إلى صلة بالعالم الحسي تمهيدا من مرحبة الفناء في الله و إدراك العالم الذوقي المجرد [1]

الأربعين(40):

إن للرقم أربعين قيمة رمزية في الإسلام فأيام التأبين أربعون يوما وأيام الخلوة عند الصوفية أربعون يوما استنادا قول الرسول صلى الله عليه و سلم :"من اخلص لله أربعين صباحا ينابع الحكمة من قلبه على لسانه " وهناك أيضا ذكرى عن موسى ثم الخضر وأخيرا المسيح حيث ارتفع إلى الله بعد الفصح بأربعين يوما ،ومن أصحابه أنفسهم برجوعه إليهم بعد أربعين يوما ،و أورد القشيري أب حفص قوله "منذ أربعين سنة اعتقادي في نفسي أن الله تعالى ينظر الي نظرة السخط و أعمالي تدل على ذلك" [2]

[1] المرجع نفسه ،ص266.

[2] القشيري : الرسالة القشيرية ،بيروت 2000،ص192.

تمهيد:

تعد اللغة في صورتها الرمزية كيانا كامنا ،وتجربة يعاينها المتصوف كما يعاين سائر التجارب في عالم الوجود ،و اعتبارا من الموقف الرمزي اتجاهها ،اكتسب هوية مختلفة و صورة متميزة داخل منظوم العرفان الصوفي ، فهي تجربة داخل تجربة ، والتجربة هي معاناة فردية تتداخل فيها جملة من العناصر يصعب التمييز بينها ،فهي منبثقة عن ذات تعي شرطها الوجودي و تتجه الى ذات أخرى لغرض الفهم و التواصل ،تتحكم فيها شروط الوجود ،كيفيتها و طبيعتها و أسبابها ،و اللغة من هذا الباب كيان له وجوده الذي ينبغي الإحساس به عميقا داخل الوجود العام ،فلولا الإحساس باللغة لما وجد المعنى أصلا . و "اذ كانت اللغة هي أصوات يعبر بها كل قوم عن اغراضهم " فان للصوفية لغتهم الخاصة التي حاولوا التعبير من خلالها عن الأغراض و المرامي الذوقية التي اختصوا بها و تعارفوا فيما بينهم على الدلالات الروحية للفظ الواحد منها ،هذا اللفظ يكتسي عند دخوله كتابات القوم مفهوما مغايرا لما درج الناس عليه .

و تشكل هذه الاصطلاحات الصوفية الابجدية العامة في لغتهم، فهي ابجدية الاشارات و التلويحات المحتشدة في العبارات التي تكلموا بها ، و في الاثار المكتوبة التي بقيت عندهم .

المبحث الأول :الرواية و كاتبها

المطلب الأول :كاتب الرواية

كاتب الرواية "عبد الاله بن عرفة" :

عبد الإله بن عرفة :كاتب ،أديب روائي، و شاعر ، ولد ونشأ بمدينة سلا بالمغرب ، له اهتمام باللغة و التاريخ و الفلسفة و التصوف و الموسيقى والفنون .خريج جامعة السوربون في باريس ،أستاذ جامعي سابقا . يعمل حاليا خبيرا دوليا في مجال التراث و التنوع الثقافي و السياسات الثقافية .شارك وحاضر و أشرف على عدة مؤتمرات دولية و ندوات علمية في أكثر من أربعين دولة في القارات الخمس . حاز على عدة جوائز و تكريمات متميزة.

مشروع الأديب الروائي "ابن عرفة" فريد ومتميز ،فرض نفسه واحدا من الروائيين العرب المجددين في الكتابة الروائية .جمع أعماله بين التنظير النقدي و الابداع الأدبي ،وظف التاريخ والقضايا الحضارية و العرفان في أعماله الروائية بشكل ذكي ،و بلغة متينة و جمالية أسماها "الكتابة بالنور"،فيما أطلق بعض النقاد على مشروعه "الرواية العالمة "أو "الرواية العرفانية "

من إصداراته:

1. كتاب علم الدلالة(الفرنسية)،فرنسا1997
2. تحقيق و دراسة لمخطوط الشهاب لابن سيدبونة الخزاعي ،الأندلس 2006.
3. المشاركة في موسوعة "المكتبة الأندلسية "(بالإسبانية) 2007.
4. كتاب تاريخ التصوف بالأندلس (بالإسبانية).
5. أبحاث متنوعة منشورة في عدة مجلات مغربية و عربية و دولية.

رواياته:

1. **جبل قاف** ، دار النجاح الجديدة ،الدار البيضاء2002.
2. **بحر نون** ،دار الأمان ، الرباط 2007.
3. **بلاد صاد** ،دار الآداب ، بيروت 2009.
4. **الحواميم** ،المركز الثقافي العربي ،بيروت ،الدار البيضاء 2010
5. **طواسين الغزالي** ،دار الآداب بيروت ،2012.

المطلب الثاني:ملخص الرواية

ملخص الرواية : جبل قاف

يتحدث عبد الاله بن عرفة في روايته جبل قاف التي صدرت عن مطبعة عكراش في الرباط سنة 2002 م ، وهي أول إصدار له ، والتي تقع في ثلاثمائة وثمانين صفحة والتي تحوي واحدا و ستين مشهدا سرديا ، تبدأ من المشهد الأول بعنوان "قاف مرسية"حتى المشهد الأخير بعنوان "قاف النهاية "،تتحدث عن تجربة روحية عاشها الشيخ الأكبر "محيي الدين بن عربي" تتضمن ولادته و طفولته و مسيرته التي سخرها لخدمة القاف.

و قد بدأت أحداث الرواية في رمضان من عام 560 هـ . قبل ولادته بقليل في مدينة مرسية ، وكانت الأوضاع العسكرية آنذاك مضطربة ، كان والده "علي الدين بن عربي " قائدا عسكريا في جيش "ابن مردنيش" و بعد ولادة ابن عربي توالت الأيام في الفرح و السرور و أقيمت العقيقة للمولود في اليوم السابع، الخامس و العشرين من رمضان ، وسموه "محمد بن علي العربي " ،فاهتم ابوه بتربيته و تدريبه على الفروسية و الرماية منذ نعومة أظافره.

يكشف السرد الروائي عن مغادرة عائلة "ابن عربي"مرسية ، فقد باع "علي" ما تبقى له من الأملاك ، واستقر مع عائلته في اشبيلية و كان "محمد بن عربي" الذي صلب عوده يطوف بهذه المدينة العظيمة مع رفقائه أبناء الأعيان و يمضون وقتهم في التجول و الترف و اللهو فهاهم مرة في المتنزهات و أخرى في مجلس للسماع و أيضا يتعاطون فنون الفروسية إلى جانب الدروس التي كانوا يتلقونها في علوم القرآن و الفقه و الأصول و التوحيد و القراءات و التفسير و النحو و العربية و الأدب و غير ذلك و كانت الدروس تعطى في مسجد العدبس وهو اكبر مساجد اشبيلية.

و حدث له أن التقى بمفخرة المشرق والمغرب "ابن رشد" الذي كان صديقا لوالده و كان والده قد اخبره من قبل بما كان يقع لولده . و ما يراه في خلواته ، فعبر "ابن رشد " عن رغبته في لقائه ، و كان وقتئذ صبيا ، فلما دخل على ابن رشد قام تعظيما له و محبة لما

سمعه عن الصبي " ابن العربي" التي أتته في خلواته ،و ضمه إليه وقال له متسائلا :نعم؟ فأجابه :نعم ،فزاد فرحه به لفهمه له ، ثم سأله ابن رشد : كيف وجدتم الأمر في الكشف و الفيض الإلهي ؟(...) ، ثم طلب الاجتماع بي مرة أخرى ليعرض علينا ما عنده ، هل يوافق أم يخالف ما علمناه بالفتح على صغر السن و حداثة العمر ،ثم شكر الله في زمان رأى فيه من دخل خلوته وهو جاهل و خرج منها و هو من العارفين .

بدأ ابن عربي يقلل من الخروج مع رفقائه بقصد التنزه و اللهو ، و هنا بدأ لحظة جديدة من حياته ،اذ أخذ يقبل على دروس العلم و الحديث و القراءات و بدأ يختلي كثيرا في المقابر ، و اصبح يرافق الشيوخ.

و من هنا بدأت خلوات ابن عربي فكانت في البداية لا تتعدى بضع ساعات يلازم فيها الذكر بمختلف انواعه . و لم يكن حينها يعلم لفظة " التصوف" ، ولا بكتب الصوفية المتداولة بين ايدي أصحابه من تلامذة الشيوخ . وأول مرة سمع فيها عن التصوف كانت رسالة "القشيري " حينما أمره احد شيوخه وهو "أبو يعقوب يوسف الكومي " ،و هو من الذين أدبوه و علموه الرياضة و استمر ابن عربي يبحث في هذا الطريق ، على الرغم من أن أباه أراد منه ان ينال منصبا داخل البلاد ،و لا ينشغل بالتصوف ، لذا كلفه بمهمة تعد خطيرة في ديوان الإنشاء حيث أصبح كاتب السلطان أو كاتب وزير الدولة ،و يحتاج صاحب هذه الصناعة إلى أن يتميز في علوم اللسان و العربية ، وأن يكون كاتما للأسرار ،ووجد "ابن عربي " الفرصة ليتعلم في خزائن الملوك من خلال عمله في ديوان الإنشاء ،فلم يكن همه المراتب العليا كما كان يريد أبوه ،بل كان همه أن يطلع على خزانة الكتب التي يعتبرها البطل أعظم خزانات الدنيا.

أحضر له والده "علي" خادما كهدية له اسمه "بدر الحبشي " ،بعد ان انفرد " ابن عربي" بخادمه بدر أخبره بأن مجيئه إليه كان كرامة من كرامات ابي مدين فقد سمع الخادم أبا مدين يذكر أن في بلاد الأندلس الآن فتى سيكون له شان عظيم و يعتقد الخادم أن "ابن عربي " هو ذلك الفتى ، و بناء على ذلك قرر "ابن عربي " أن يكون "بدر" رفيقا و صاحبا له لا خادما ،و طلب منه أن يكتم عنه و يكون وفيا له و أن يرافقه لزيارة خزانة

القصر ،انها خزانة قاف العجيبة المليئة بالأسرار و الرموز و كان نعم الرفيق و الصاحب لا الخادم.

مرت السنوات في اشبيلية ، و قد تجرد مما يملك و كان يجالس الفقراء ، و استمر في خلوته ، و أخذ يدخل خزانة قاف مرة بعد أخرى حتى استكمل منازلها وتبين كنوزها.

استجاب "ابن عربي " لرغبة والدته في الزواج على الرغم من انه كان زاهدا في النساء، و اختارت له مريم ابنة الفقيه "ابن عبدون" ، فتزوج منها بعد سنة من الخطبة.

و كثرت سياحته في بلاد الأندلس لزيارة الشيوخ ،و كان على دراية بأنه سيرى المشرق ويعيش نصف حياته في هذه الأرض ، و كان في كل هذه السنين يكثر من مجالسة الفقهاء و العلماء المتصوفين ، وقد كان له مرائي و مبشرات عظيمة في خلواته كتلك التي أشهده الحق فيها أعيان رسله كلهم ، و لما بلغ "ابن عربي" الثلاثين من عمره ،و كان في بلاد تونس توفي والده فشعر بفراغ كبير و صار مسؤولا عن أختيه أم السعد و أم العلاء.

و كانت حياته مليئة بالمعارف و المشاهد و الأنوار و الأسرار ، فبدأ بكتابة "مشاهد الأسرار القدسية "ثم كتاب معراج روحي عبر منازل فواتح السور الأربع عشرة النورانية كما كتب في هذه المرحلة كتاب "تهذيب الأخلاق و التدبيرات الإلهية "و "كتاب الأسرار" ثم غادر الأندلس مرة ثانية نحو المغرب الأقصى.

في فاس بدأت سياحة أخرى نحو معراج الولاية ،ووقف هناك على حقيقة وراثته و ختميته المحمدية من خلال ذلك السفر ، و هو لم يبرح مكانه ، بعد هذه المكاشفات و المبشرات بدأ التحضير للرحيل إلى شرق البلاد الإسلامية لأداء فريضة الحج ،و هكذا قام برحلة كان يعلم أنها الأخيرة الى جزيرة الأندلس ،و كان يعلم أنها آيلة للسقوط و قبل أداء فريضة الحج مر بأمصار متعددة منها سلا و مراكش و تلمسان ،و بجاية و تونس ،فلإسكندرية التي بقي فيها يومين . و لما وصل الى طيبة ترجل عن دابته البراق و عقلها في خوخة ،ثم وطئ طيبة حافيا إعظاما و إجلالا لساكنها ،لان الرسول بين ظهرانيها ،ثم دخل المسجد النبوي فصلى ركعتين في الروضة الشريفة التي هي روضة

رياض الجنة ،بقي حتى العشر الأواخر من ذي القعدة في المدينة المنورة ثم توجه الى مكة بقصد الحج و دخلها في أول يوم من ذي الحجة محرما كان يطوف بالبيت الحرام ،فالتقى بالفتى الصامت الذي لا يكلم أحدا إلا رمزا،هذا الفتى الذي كان حروفه القاف و سورته الفجر و عرشه المحيط أخذ منه "ابن عربي "العلوم و الأسرار و أتم مناسك الحج . و بعد ذلك تعرف على الشيخ العالم الإمام الملازم لمقام إبراهيم عليه السلام "مكين الدين أبي شجاع زاهر بن رستم بن أبي الرجا الأصفهاني "و تزوج من ابنته العذراء و كان اسمها النظام ، و هناك كتب "ديوان ترجمان الأشواق ،و "كتاب الفتوحات المكية "، و كان له لقاءات مع كبار رجال الدولة السلجوقية . ثم تزوج بفاطمة بنت أمير الحرمين ،و أنجبت منه ولدا سماه محمد.

و بعد بضعة أشهر خرج برفقة مجد الدين من الحجاز صوب العراق حيث وصل الى بغداد عام 601هـ ،ثم خرج منها بعد ان مكث فيها اثني عشر يوما حتى وصل الموصل ثم مدينة قونية أو قنية ،و فيها كتب "رسالة الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار " كمت كتب "الِآمر المحكم" و "كتاب العظمة ". لم يمكث كثيرا في قونية ثم قفل راجعا إلى الشام و ارتحل صوب فلسطين و الخليل و بيت المقدس حيث كتب كتاب "اليقين بمسجد اليقين " ، ثم تنقل بعد ذلك بين القاهرة و مكة و الحجاز و الشام و بغداد ،و في عام 616هـ وصاه صديقه مجد الدين بن إسحاق المستشار لدى البلاط السلجوقي خيرا بأهله و ولده و أن يتزوج زوجته بعد و فاته ،و قد كان له بعد انتهاء العدة و استأذن الأمير في الزواج.

و أمام الأخطار المحدقة ، و كثرة ترحاله ووفاة صاحبه "بدر الحبشي " قرر "ابن عربي " الاستقرار في الشام خاصة أن تلاميذه كثروا و ترك هنا و هناك من يبلغ عنه .في دمشق وتحديدا جبل قاسيون ،جبل قاف و جبل القرآن توفي "ابن عربي" في أثناء تأدية صلاة المغرب و هو ساجد عندما كان يؤم المصلين في محراب القاف حيث دائرة البداية سلام عليك من ألبسته خرقة القاف

المبحث الثاني :الرمز في الرواية

المطلب الأول :رمزية العدد والمكان و لغة ابن عربي في الرواية

رموز العدد في الخطاب الصوفي :

"تحتل الأعداد الرقمية مكانة بارزة في كتابات الصوفية ، و ترتبط ارتباطا وثيقا بمفهوم " الكم " و " المقدار الزمني " ، هي السبل التي تقضي إلى التأمل و إلى تحصيل المعرفة الحقيقية ، فإضافة إلى "الواحد" "الأحد" الذي يحضر بقوة في نصوص المتصوفة ، بسبب التلازم بين الواحد (الخالق) و المتعدد (المخلوقات)، يرد الرمز "3" بشكل لافت للنظر في فكر ابن عربي ،اذ يستخلص هذا العارف من قوله تعالى "إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون " سورة النحل الآية 40: العناصر الإلهية الثلاثة :

. الذات الإلهية (الضمير في "قولنا")

. الإرادة الإلهية ("إذا أردنا ")

الكلمة الإلهية ("أن تقول له :كن")"[1]

كما تطغى فكرة "التثليث" في قصيدته " شموس في صورة الدمى " عبر مجموع أبياتها في قوله :

بذي سلم ،و الدير من حاضر الحمى ظباء تريك الشمس في صورة الدمى

ذكر لاماكن ثلاثة : "ذو سلم "(ترتع به الظباء)،و "الدير" (تعلق به الدمى:التماثيل)و " حاضر الحمى "(تسط عبه الشمس).

و في قوله :

فارقب أثلاثا ،و اخدم بيعة واحرس روضا بالربيع منمنما

فوقتا أسمى راعي الظبي بالفلا ووقتا أسمى راهبا و منجما

[1] الدكتور محمد ملياني ،مصطلحيات ،مجلةعلمية في قضايا المصطلح،2014،ص200.

إشارة إلى تحوله إلى راع يرعى الظباء بالمكان الأول ، والى راهب وسط الدمى (التماثيل)بالمكان الثاني ، و إلى منجم يتطلع إلى الشمس لاستطلاع الظواهر الفلكية

كما يحضر الرمز "4"بقوة في فكر الشيخ الأكبر

فالحكمة الالاهية قائمة على أربعة عناصر كامنة في النور :المشكاة و المصباح ،و الزجاج و الزيت.

و حملة العرش الإلهي أربعة كتب سماوية :هي :التوراة و الزبور ،و الانجيل و القران .

و شروط الخلوة أربعة هي : الصمت و العزلة و الجوع و السهر .

و مقامات التجلي أربعة هي :الذوق و الشراب و الري و السكر .

و يوظف ابن عربي هذا العدد في حديثه عن الأبحر الأربعة المؤدية إلى "البحر المحيط " الذي يرمز إلى علم الحقائق فيقول "قال السالك :أشهدني الحق الأنهار ،وقال لي :تأمل وقوعها ،فرايتها تقع في أبحر أربعة :الواحد يرمي في بحر الأرواح ،و الثاني يرمي في بحر الخطاب ،و النهر الثالث يرمي في بحر الشكر ،و النهر الرابع يرمي في بحر الحب ، و يتفرع من هذه الأنهار الأربعة ،و يتفجر من ذلك بحر المحيط "[1] .

غير أن جميع الأعداد مرجعها إلى الواحد كما أن كل المخلوقات تؤول الى الخالق ،يفسر ابن عربي التلازم بين الواحد و الكثرة تفسيرا رياضيا ،فيقول :

"المعبود بكل لسان و في كل حال و زمان إنما هو الواحد ،و العابد من كل عابد إنما هو الواحد فما ثم إلا الواحد ، و الاثنان إنما هو واحد و كذلك الثلاثة و الأربعة و العشرة و المائة و الألف إلى ما لا يتناهى ما تجد سوى الواحد ليس أمرا زائدا فان الواحد ظهر في مرتبتين معقولتين فسمي اثنين هكذا (II) مثلا ثم ظهر في ثلاث مراتب هكذا (III) مثلا فسمي ثلاثة زدنا واحدا فكان أربعة و واحد على الأربعة فكان خمسة ،كذلك أيضا

[1]ابن عربي ،رسالة شق الجيب ، ص 304.

كما أنشاه يفنيه بزواله عن تلك فتكون الخمسة موجودة فاذا عدم الواحد من الخمسة عدمت الخمسة وإذا ظهر الواحد ظهرت و هكذا في كل شيء .

فهذه وحدانية الحق فبوجوده ظهرنا ولو لم يكن لم نكن و لايلزم من كوننا لم نكن انه سبحانه لا يكون كما لا يلزم من عدم الخمسة عدم الواحد فان الأعداد تكون عن الواحد لا يكون الواحد عنها فلهذا تظهر به و لا يعدم بعدمها و هكذا أيضا فيما تناله من المراتب ان لم يكن هو في المرتبة المعقولة لم تظهر معا فتفطن لهذا الواحد و التوحيد و احذر من الاتحاد في هذا الموضع فان الاتحاد لا يصح فان الذاتين لا تكون واحدة و إنما هما واحدان

فهو الواحد في مرتبتين .[1]

إنها الاحدية التي دفعت أهل الطريق إلى إقصاء الثنوية و كل أشكال التعدد ،و القول بالاتحاد ، يقول ابن الفارض في هذا الموضوع :

ذا كنت حينا قبل أن يكشف الغطا من اللبس لا انفك عن ثنوية [2]

رموز العدد في الرواية (جبل قاف):

يتجلى الرمز الصوفي في الرواية و يتضح من وصف "الدواة " كما قدمها الروائي عبر الراوي الداخلي "ابن عربي " : أما الدواة فإنها كانت من الذهب الخالص ،مربعة الشكل ، و على كل واجهة ثلاثة أقواس ، يتوسطها واحد اكبر من صاحبيه و على سطح الدواة سبعة ثقوب استقبلت سبع محابر زجاجية ملئت بأنواع من الأحجار المختلفة الألوان ،وفي كل واجهة من واجهات الدواة المربعة نقشت آية قرآنية ، على الواجهة الأولى البسملة و على الثانية "ولو أن ما في البحر من شجرة أقلام" . إما الواجهة الثالثة فنقشت بما يلي : "و البحر يمده من بعده سبعة أبحر "، و أخيرا الواجهة

[1]ابن عربي ،كتاب الألف وهو كتاب الأحدية ،عن موقع مكتبة الكتب عن التصوف http //sufiegypt.org/libraryarabic.html:.

[2]عمر ابن الفارض ،ديوان ابن الفارض ، ص 68.

الأخيرة كملت بهذه الآية :"ما نفذت كلمات الله " .ثم وضعت قبة من الذهب المشبك المخلل بقطع من الزجاج الملون .و وضعت

مقابض على سطح الدواة لتمسك القبة عند الفتح و الإغلاق .

و على أركان القبة و ضع هذان البيتان :

حلفت من يكتب بي بالواحد الفرد الصمد

أن لا يعد مدة في قطع رزق لأحد

فكان منظر هذه الدواة عجيبا ،فالرائي يظنها قبة السماء فترت من ثغر الزمان الباسم بالدر و الاقاح و النسرين و الخيلي و الديدي و النرجس ، و أعجب من هذا تشخيص الدواة للآية فهناك أربع وحدات على عدد أركان الدواة كل واحدة مستقلة و مرتبطة مع أخواتها .فالأولى تبدأ بالبسملة والواجهة الثانية تتحدث عن الأقلام و الشجرة و هو داخل في الكتابة أما الواجهة الثالثة فتخبر عن الأحبار و هي المعبر عنها بالأبحر السبعة ،و لهذا جعلت تلك المحابر السبع على سطح الدواة لتستقبل أنواع الاحبار المختلفة . أما الواجهة الأخيرة فهي تشير بأصل الكتابة و إن مصدرها هو الكلام الإلهي الذي لا ينقد . أما الأقواس الاثنا عشر فهي أخبار عن عدد البروج و عدد الشهور " إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا يوم خلق السماوات و الأرض منها أربعة حرم ".

أما هذه الأشهر الحرم فقد رمز لها بالأقواس الوسطى و عددها أربعة و كذلك بأسطر البيتين .

كما أن القبة شكلت ناعورة مقسمة إلى ثمانية و عشرين قسما رمز لها بأحجار كريمة صغيرة الحجم عند الحروف العربية و وضع على رأس القبة درة بيضاء

كبيرة الحجم و هي ترمز لكوكب القمر الذي يقطع الشهر القمري ، و لهذا نقش على تلك الدرة حرف ألف لام :"لا" و هو تمام الترتيب الألف البائي المكون من تسعة و عشرين حرفا . و الذي يرمز للإنسان الكامل الذي هو المخاطب بالنطق و الكلام و الكتابة لأنه صاحب أنفاس ،كما أن هذا الحرف برزخ جامع بين الحق و الخلق أما الأحجار الثمان و العشرين فقد قسمت على أربعة أقسام :كل قسم من سبعة أحجار . و الغرض من ذلك الإشارة إلى أنواع الحروف من هوائية و ترابية و مائية و نارية .و روعي في كل قسم أن يكون لونه على لون هذه العناصر الأربعة .فكان قسم الحروف الهوائية بأحجار حمراء لان الغالب على الهواء الدم . أما الحروف النارية فجعلت من الأحجار الصفراء لان النار تهيج على الصفراء ، و الحروغ الترابية رمز لها بالأسود

لأنها تحرك السوداء. وأخيرا رمز للحروف المائية التي تهيج البلغم بالأبيض الشفاف على لون الماء.

فما أعجب صنع هذه الدواة التي جمعت الحكمة و المعرفة في ثوب من الرونق و الجمال الباهر ، لان الأساس في صنعها كان كلام الله الذي لم يزل قائلا متكلما [1]

فالكاتب حين يسترسل لا يسعى إلى الوصف من اجل الوصف ،بل انه يحدث تقاطعات مدهشة واقعية ورمزية تعمل على تنشيط وعي القارئ و تدخله في جدل معرفي مع النص ، و جدل عقلي يحاول من خلاله أن ينفذ إلى أعماق الرؤى المنغرسة في بنية النص .

و يمكن أن نبين من قراءة "الدواة " و رموزها قراءة ثانية ، فشكلها يوحي بالجهات الأربع و الرقم اثنا عشر يوحي بأسماء الله التي تبدأ بالقاف

(قدير ، قدوس ، قائم ، قريب ، قادر ، قهار ، قاهر ، قوي ، قديم ، قابض ، قائل)

و اما الرقم "7" فيشير الى الدوائر السبع المنبثقة من حركة القاف التي تشير بدورها الى فكرة الطواف و هي حركة دائرية على سبعة أشواط لتشكل سبع دوائر مرتبطة بالمركز و كذلك حركة الطواف حول القاف التي تبدو منبثقة منه و راجعة إليه و هو أمر يشير إلى فكرة أن الإنسان الكامل هو وسيط روحي بين الله و الإنسان ،بل انه سبب الوجود و سر الطبيعة و الحركة ، خصوصا إذ ما علمنا أن الفضاء الدلالي يشير إلى أن الرقم"7" ذو خلفية دينية تتعلق بفكرة خلق السماوات و الأرض و الاستواء التي شكلت في سبعة أيام .

لغة ابن عربي في الرواية :

اخترق الخطاب الصوفي لغة التداول والتواصل، لأنها أصبحت في نظر الصوفية لا تستجيب للمقامات والأحوال المعاشة، ولم تعد تعبر عن مكنونات هذه النفس، فمن الضروري عندهم أن تصير هذه اللغة هي ذاتها حجابا. فدأب الخطاب الصوفي على العمل لخلق لغة ثانية داخل اللغة الأولى "وهي لغة الرمز والإشارة"[2]

[1] بن عرفة ،جبل قاف،ص98،88.

[2] علي احمد سعيد ادونيس،الثابت و المتحول،دار العودة،بيروت،1970،ص67.

وهذه اللغة الرمزية هي التي ستتمكن من إخراج المعادل التخيلي داخل الخطاب الصوفي، لتنم عن تميز التجربة الصوفية في فهمها للوجود والمعرفة عبر السفر نحو الذات ونحو الله في آن واحد. وقد بلغت كمال صورها مع محي الدين بن عربي في القرن السادس الهجري، الذي استطاع أن يفجر كل التراكمات اللغوية والدلالية، بعد أن نفث فيها ضربا مميزا من الأساليب والمصطلحات كسا بها خطابه، ويمكن اعتبار هذا من باب الغربة الخطابية ذات البعد اللفظي بإرجاعها إلى دافعين:

-الدافع الموضوعي: وهو عجز اللغة التقليدية عن الوفاء بما يكفي الدلالة على المعاني التي حملها الخطاب الصوفي لما فيه من دقة وعمق

-الدافع الذاتي: الازورار عن مألوف الأساليب والمفاهيم اللغوية، لأجل الحفاظ على دقة الإشارات وعمق معانيها، حتى لا تصاب بتشويه فهمي، أو إنكار فهمي من طرف العوام غير المطلعين على دقائق هذا الخطاب

مستوى الذات واللغة:

لم تكن اللفظة مقصودة لذاتها، للتعمية عما يسميهم ابن عربي، "علماء الرسوم" وقد أورد ذكر ذلك في مقدمة رسالته "اصطلاح الصوفية" إذ يقول: "مع عدم معرفتهم بما تواطأنا عليه من ألفاظ التي بها يفهم بعضنا عن بعض كما جرت عادة أهل كل فن من العلوم[1]وقد أكد هذا القشيري في رسالته حيث أشار إلى "أنهم يستعملون ألفاظا فيما بينهم قصدوا بها الكشف من معاني أنفسهم والإجمال والتستر على من باينهم في طريقتهم، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب"فالظاهر أن اللغة التقليدية بتعابيرها وأساليبها لم تعد قادرة عن الإفصاح والكشف عن المواجد داخل الخطاب الصوفي لما يمر فيه من رموز وإشارات لم تستقر في غير عقول أهل الدراية بلغة التصوف.

إن رؤية ابن عربي للغة عبر دائرة اللفظ التي وضعها لنفسه، دعته إلى إعادة ترتيب العلاقة بين الذات واللغة ومحاولة مساءلتها، لا من باب الانفتاح على هذا الخطاب الصوفي

[1]ابن عربي ،اصطلاح الصوفية ،دتر الكتب العلمية،بيروت 2005،ص169.

لفهم نوازعه ومراميه، بل لإعادة بناء السياق العام للإشكالية. ويستمد ابن عربي هذا التصور الجديد باعتماد على طرح السؤال المعرفي الذي طالما راقب علاقة الديني بالمجتمع في جانبه السياسي والثقافي، إلى جانب مراقبته للصورة الكونية للتجربة الشعرية، التي ترسخت مع مختلف الممارسات النصية للخطاب الصوفي، التي سينسبه ابن عربي إلى دائرته الخاصة في المكان والزمان، لكن إبداعيا سيحاول أو يجعله صامدا خارج هذا الزمان والمكان من خلال رهانه على الاحتمال واللانهائي

وقد أورد زكي مبارك على لسان ابن عربي تعلقه بفتاة بمكة المكرمة قوله: "فملكت عليه أقطار روحه، وسارت به في شعاب الهوى العذري فلم يرجع إلا وهو أشلاء من الأسى والحنين.[1] ثم يطلق العنان للرجل يصف هذه الفتاة بقوله: "وفي خلقها الذي هو روضة المزن، شمس بين العلماء، بستان بين الأدباء، حقة مختومة واسطة عقد منظومة يتيمة دهرها، كريمة عصرها، سابغة الكرم، عالية الهمم... فكل اسم أذكره في هذا الجزء فعنها أكني، وكل دار أندبها فدارها أعني ."فلما أراد زكي مبارك أن يجد مخرجا لابن عربي لوصف الفتاة قال: "إن ابن عربي كان رجلا مقهور النزوات والأهواء، كان رجلا محبوسا عن اللذات الحسية، فاندفع يطوف حولها في رحال عقلية لها رونة ورواء... وهو المفزع لكل نفس طامحة ضاعت حظوظها في ميدان الحواس[2]"إن زكي مبارك رأى عالم الأخلاق عند الصوفية تقترب فيه الأرض من السماء، فتكون الظواهر مما يجزم بقوة الصلة الأرضية على حين تكون البواطن موصولة الأواصر بأقطار السماء. إلا أن وضع مثل هذا التصور، في دائرة العبور من اللغة التقليدية المتعارف عليه إلى سر لغة الغربة، أفلم يكن ابن عربي نفسه هو المعقب عن وصفه هذا بقوله: "ولم أزد فيما نظمته في هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهية، والتنزلات الروحانية، والمناسبات العلوية، جريا على طريقتنا المثلى، فإن الآخرة خير لنا من الأولى، لعلمها رضي الله عنها بما إليه أشير ولا ينبئك مثل خبير، والله يعصم قارئ هذا الديوان من سبق خاطره، إلى ما يليق بالنفوس الأبية، والهمم العلية المتعلقة بالأمور السماوية[3]"

[1]زكي مبارك،التصوف الإسلامي في الادب والأخلاق ،المكتبة العصرية،بيروت،ص116.
[2]المرجع نفسه،ص7.
[3]مقدمة شرح ديوان ترجمان الاشواق،ص118.

فاستخدام الرمز ولغة الإشارة أمر لا مناص منه في الخطاب الصوفي، لأنه تعبير عن المواجيد والأحوال الروحية، بعيدا عن أي تصور مادي كما سبق وأن أشرنا إليه، لأن هذه اللغة الاعتيادية قاصرة عن إدراك هذه التجارب العميقة في نظر ابن عربي،

المطلب الثاني : مظاهر المقامات الصوفية

تعد المقامات في التصوف من اهم المباحث الأساسية التي يدرسها الفكر الإسلامي فالمقامات مصطلح يستخدمه الصوفيون للدلالة على تدرج السالك الطريق الصوفي الطريق الصوفي من مكانه إلى أخرى وقد استعان الروائيون للتعبير عن هذه المجاهدات والشطحات العرفانية في نصوصهم الروائية

مقام الزهد

1-مقام الزهد:

من أهم المقامات مقام الزهد يقول أبو نصر السراج الطوسي في هذا المقام من خلال كتابه اللمع: "هو أساس الأحوال والرضية والمراتب السنية وهو وهو أول قدم قاصدين إلى الله عز وجل والمنقطعين إلى الله ،والراضين عن الله والمتوكلين على الله تعالى، فمن لم يحكم أساسه في الزهد لم يصح له شيئا مما بعده، لان حب الدنيا رأس كل خطيئة، والزهد في الدنيا راش كل خير وطاعة[1].

ويقسم الطوسي الزهاد إلى ثلاث طبقات، فمنهم المبتدئون، وهم الذين خلت أيديهم من الأملاك وخلت قلوبهم مما خلت منه أيديهم ومنهم المتحققون في الزهد، وهم الذين تركوا حظوظ النفس من جميع ما في الدنيا وإنما كان هذا زهد المتحققين، لان الزهد في الدنيا فيه حظ للنفس هو الثناء والمحمدة واتخاذ الجاه عند الناس ، فمن زهد بقلبه في هذه الحظوظ فهو متحقق في جهده أما الفرقة الثالثة فهي التي تزهده في الزهد،ويمثلها قول الشبلي الزهد غفلة لان الدنيا لا شيء والزهد في لا شيء غفلة [2]،

[1]ابي نصر سراج الطوسي ،اللمع،ص72.

[2]المصدر نفسه،ص73.

نجد في الرواية ابن عربي يصرح بقوله: "يا أمي انك تعلمين إني زاهد في النساء وليس ذلك رغبه عن السنة النبوية وإنما أنا رجل اخترت الآخرة على الدنيا فأخاف أن يشغلنني عما أنا فيه"[1]

وقوله أيضا: "كان أول لقاء مع مريم وصالحني مع بنات حواء ،وان كانت رغبتي فيهن زهدا معهودا"[2]

استجاب ابن عربي برغبته والدته في الزواج على انه كان زاهدا في النساء واختارت له مريم ابنه الفقيه ابن عبدون وتزوج بعد سنه من الخطبة

وفي موضع آخر يقول:فقلت بل هو العلم والسياحة والزهد يا حزقيال، لقد خرجت عن الدنيا قلبا وقالبا ووجهت وجهتي للذي فطر السماوات والأرض[3]

نلاحظ في الرواية أن السارد ابن عربي في زهده قد تجرد مما يملك وكان يجالس الفقراء واستمر في خلوته هذا من جهة إلا انه من جهة أخرى عند دراستنا للرواية نجد أن هناك تناقضا كيف يمكن لابن عربي أن يكون جاهدا في الدنيا مع أننا نجده عاش حياه مترفة وتقلد منصبا في دار الإنشاء وتزوج أكثر من امرأة.

2-مقام التوبة:

وهي أول مقامات المنقطعين إلى الله والأصل في التوبة قوله تعالى" ومن تاب وعمل صالحا فانه يتوب إلى الله متابا" سورة الفرقان الآية 71

ويعرف القشيري التوبة قائلا :وحقيقة التوبة لغة عند العرب الرجوع يقال تاب أي رجع، فالتوبة الرجوع عما كان مذموما في الشرع إلا ما هو محمود فيه، وسئل الجنيد عن التوبة فقال:" يا نسيان ذنبك"[4]

[1]ابن عرفة ،جبل قاف ،ص121.
[2]المصدر نفسه ،ص124.
[3]ابن عرفة ،جبل قاف ،ص223.
[4]القشيري ،الرسالة ،ص80.

والتوبة هي مقام من مقامات العارفين وهي الرجوع من الذنب في القول والفعل، و بعبارة أخرى ،هي تنزيه القلب عن الذنب والرجوع من البعد عن الله سبحانه وتعالى إلى قربه تعالى، أو الرجوع عن ما كان مذموما في الشرع إلا ما هو محمود فيه[1]

أما ذو النون المصري يقسمها إلى ثلاثة: توبة العوام وتوبة الخواص وتوبة الأنبياء توبة العام من الذنب وتوبته الخاص من الغفلة وتوبة الأنبياء من رؤية عجزهم عن بلوغه ما قاله غيرهم[2]

وهذا ما يتضح من خلال رواية جبل قاف، كمثال على ذلك ابن عربي في مقام التوبة يقول :"فالعبد يفر من الله إلى الله ،بعبارة أبين فانه، يفر من اسم الهي إلى اسم الهي أخر فيفر من القهار الرحيم ، وهكذا فهو في عهدتي أسمائه يشم عرف روائحها وطيب نشرها ،فما خرج عن حكم الله "[3]

نلخص إلى أن التوبة كمقام لا يمكن للمريد ان يتعداها صعودا إلى المقام الذي يليها بل هي تظل لازمة له كظله منذ باكورة سلوكه وحتى مراقبه النهائية، إذ انه حتى خواص الخواص من الأنبياء، يحتاجون إلى التوبة[4]

3-مقام الصبر

يرى الطوسي في كتابه اللمع مقام الصبر يقول:" والصبر مقام شريف وقد مدح الله تعالى الصابرين وذكرهم في القران فقال:" إنما يوفى الصابرون أجرهم بغير حساب "،وقد سئل عنه الجنيد فقال:"هو تحمل المؤمن حتى تنقضي أوقات المكروه"[5]

ويميل أكثر الصوفية إلى تفضيل الصبر على الشكر ،لان الصبر حال البلاء، والشكر حال النعمة،والبلاء أفضل لأنه على النفس أشق، وعند أكثرهم أن الصابر العارف أفضل من الشاكر العارف، لان الصبر حال الفقر والشكر حال الغنى ،فمن فضل الشكر على الصبر في المعنى كأنه قد فضل الغنى على الفقر، قال المكي: وليس هذا مذهب احد من

[1]ابي نصر سراج الطوسي ،اللمع ،ص68.
[2]السهرودي ،عوارف المعارف،ج2،ص271.
[3]ابن عرفة ،جبل قاف ،ص153-154.
[4]مجموعة من الاكاديميين ،جدلية العلاقة بين التصوف و العرفان فس الاسلام ،ص140.
[5]ابي نصر السراج الطوسي ،اللمع،ص76.

القدماء إنما هذه طريقه علماء الدنيا ... فان من فضل الغنى على الفقر فقد فضل الرغبة على الزهد والعز على الذل ،والكبر على التواضع، وفي هذا تفضيل الراغبين والأغنياء على الزاهدين والفقراء، ويخرج ذلك إلى تفضيل أبناء الدنيا على أبناء الآخرة ،وإنما فضلنا الصبر على الشكر في الجملة والمعنى، لان الصبر حال من مقامه البلاء وأهل البلاء هم الأمثل فالأمثل بالأنبياء ولان الصبر ابعد من أهواء النفوس واقرب إلى الضر والبؤس واشد في مكاره النفوس وانفروا لطباعها واشد مبينة لما يلائمها.[1]

ونجد السارد الذات في مشهد "انخناق القاف" عند رحلته إلى مكة في حادثه الوبائي والمجاعة الذي أصاب بلاد مصر بقوله:" أثناء دخولي للبلد رأيت الكثير من سكانه يخرجون طالبين بلدان أخرى، وكانت المراكب في الاسكندريه تقلع محملة بالهاربين إلى المغرب أو الشام أو الحجاز أو اليمن، وكانوا يستغربون ورودي على مكمن الداء والعلة وهم يفرون منه فرارهم من الزحف الأكبر"[2]

نلاحظ في هذا المشهد أن ابن عربي رغم المهالك والوباء والمخاطر التي تعترضه في مراده، نجده هنا صابرا على المشقة وماض في مبتغاه وفي موضع آخر في إحدى خلواته يقول:" قصدت الخانقات الذي كان يعرف في العهد الفاطمي بدار سعيد السعداء(...) ،وحمدت الله ثم صليت الفرض ونمت نوما عميقا رغم وخز حبال الحصير التي كانت تؤذي جنبي"[3]

4- مقام النور:

النور: وهو صفة من صفات الحق سبحانه وتعالى، ويعني "تجليه باسمه الظاهر أي الوجود الظاهر في صورة الأكوان كلها، وقد يطلق على كل ما يكشف المستور من العلوم الذاتية ،والواردات الإلهية التي ترد الكون عن القلب ،أي عندما ينكشف غطاء القلب تتجلى عظمة الخالق حينها يبصر إلى الموجودات، ويتأمل سرها، فيدرج هذا النور الذي يحيط بها، وهذا يتجلى لمن اصطفاهم فقط"[4]

---

[1] زكي مبارك ،التصوف الإسلامي في الادب و الاخلاق،ص503.
[2] ابن عرفة ،جبل قاف،ص165.
[3] المرجع نفسه،ص167.
[4] ينظر عبد الرزاق الكشاني ،معجم اصطلاحات الصوفية ،ط1،القاهرة ،1992،ص118.

ونجد ذلك في مشهد "قاف بلا قفا" في إشاراته الدينية ،ولقد ورثت من المصطفى في هذه المدينة **مقام النور**، وقد حدث لي هذا مع العصر وأنا أؤم الناس في المسجد الأزهر الكائن بحاره عين الخيل، وقد رأيت نورا عظيما وعلى اثر ذلك توحدت الجهة فصرت وجها بلا قفا، أي أرى من أمامي كما أرى من خلفي. أما صاحب الوجه بدون قفا فهو وجه لكل وجهة. ولهذا كانت صلاته أينما تولى لان الله في قبلتي أحدكم كما ورد، وقبلة صاحب هذا المقام كله جهة،" فأينما تولوا فثم وجه الله" سوره البقرة الآية 115، "ولهذا كان السيد الكامل يصلي النافلة حيث ما سارت راحلته ولم يكن يفعل ذلك في الفرض لأنه كان يشرع والمشرع متبوع ،إلا فان قبلته حيث وجه الحق، وأين وجهه؟ أي انه حيث ما توجهت وتوليت ولهذا جاء " فلنولينك قبله ترضاها"، التي يرضاها هي وجه "الحق تعالى" لا كما يتوهم أصحاب الرسوم فما البيت الحرام إلا كنايه عن الذاتي فافهم يرحمك الله"[1]

يقول أيضا :" والمتحقق بهذا المقام النوراني يصبح كالكرة والدائرة فأبعاده لكل جهة بنفس النسبة، ولهذا كنت أرى الداخل إلى المسجد،وكم أدرك معنا من الركعات ،فالذي يحق له أن يصلي النافلة حيثما ولت راحلته هو هذا المتحقق بهذا المقام لا غيره ،لان له وراثة من الشرب المحمدي"[2]

نلاحظ هنا توظيفه الواعي لكلمه النور التي يتوحد من خلالها مع الذات الإلهية ، فيتحول النور إلى حالة كاشفة تفرض رمزيتها على المكان فتتلاشى الجهات ،ولها دلالة خفية لوحده الوجود.

مقام القربة:

نجد تعريف لابن عربي لمقام القربة في كتاب المعجم الصوفي للدكتورة سعاد الحكيم حيث أشار إليه بقوله مقام القربة هو بين مقام "الصديقية" و"النبوة"، انه النبوة العامة لا نبوة التشريع، وهو المشار إليه بالسر يتحقق به (الإفراد)، وقد خصص ابن عربي رسالة لهذا المقام، بل أنكره بعضهم كالغزالي، ولن يتضح تماما هذا المقام إلا بمعرفه الأفراد ويقول:" هو مقام اتصاف المخلوق بصفات الحق"[3]

---

[1] عبد الإله بن عرفة ،جبل قاف ،ص152.

[2] عبد الاله بن عرفة ،جبل قاف ،ص153.

[3] ابن عربي ،الإسراء الى المقام الأسرى ،تحقيق و شرح سعاد الحكيم ،بيروت ،لبنان،1988،ص937-938.

كما وظف هذا المصطلح في الرواية حيث يواصل الذات وصف نفسه، بأنه حصل له حسب قوله:" في إحدى القرى أمر عظيم، حيث تحققت بمقام القربة وهو أعلى المقامات بين الصديقة والنبوة، حيث قال: والحقيقة أن مقام القربة أسمى من الصديقة ومن رجالها الخضر وله بالتعمل ،إما للقائم في آخر الزمان وأمثاله فهي له من باب الاختصاص من غير تعمل(...) والحق انه ليس هناك رجل بين أبي بكر والنبي عليه الصلاة والسلام، ولكن هناك مقام بين الصديقية والنبوة ،والصديق تابع في طريق الإمام ينكر ما أنكره متبوعة ويقر ما اقره لان حاله ذوقي، أما المقرب الذي هو في "مقام القربة" فله ذلك وله أيضا العلم بذلك(...) ولقد استوحشت في هذا المنزل لأني لم أر فيه أحدا غيري حتى رأيت أبا عبد الرحمن السلم يؤانسني ويخبرني باسمه لما كنت اجهله ،وقد مات عليه رحمه الله"[1]

في هذا المقطع نلاحظ حضور شخصيه احد كبار المتصوفة وهو عبد الرحمن السلمي صاحب كتاب طبقات الصوفية، وإخبار السلمي وهو ميت ابن عربي عن اسمه ومؤانسته له وحصول ابن عربي على هذا المقام المسمى في الراوي التي هو أعلى من مقام الصديقية حسب السارد الذات، والصديق يتبع النبي ذوقا فقط أما المقرب فله الذوق له العلم.

وفي موضع آخر يقول: "ثم الآن في القدس حيث السفر إلى مقام القربة ببراق القربى" في هذا السطر يتحدث عن البراق هذه الدابة العجيبة مطية الأنبياء التي يقع حافرها في منتهى طرفها، ومعلوم أن قصة المعراج لها شان عظيم عند الصوفية.

" فلا وصول إلى المعرفة الحقة إلا بالصلاة في حضره الأدنى التي تزج بصاحبها من مقام القربة حيث بيت الله الحرام". "وحيث خرجت من سلا مدينة الكمال المحمدي وصلت إلى مراكش مدينه التوحيد الإلهي، وبينهما في منتصف الطريق تحققت بمقام القربة أعلى مقامات الولاية، فافهم، فلا وصول إلا بالحضرتين المحمدية والإلهية وموصلك هو الإنسان الكامل عليه أزكى الصلاة وإنما التسليم"[2]

[1] ابن عرفة ،جبل قاف ،ص160.
[2] المرجع نفسه ،ص181.

6-مقام المعراج:

لفظ معراج:

من حيث المفرد، وجد الصوفية أن لفظ معراج يصور حركة الترقي، وهو ليس حصرا على الحركة الحسيه أي الترقي في السماوات، بل يحمل اللفظ معاني عقلية، كالتدرج في التطهر النفسي من ناحية، أو التدرج أو التحقق بالعلوم من ناحية ثانية.

واستخدم احمد بن عجيبة لفظ معراج يصور به فكرته القائلة" بان الكلمة الواحدة او الكلمة الصوفية على التخصيص، يعرج معناها من مقامات السالكين، فهناك معنا يفهمه إلا عامة ومعنى لا يناله خاصة الخاصة"[1]، وتتعدد المؤلفات التي تتبنى هذه الرؤيا المعنوية للفظ معراج والتي يجمعها قول ابن عربي في الفتوحات المكية فكل نظر إلى الكون ممن كان فهو نزول وكل نظر إلى الحق ممن كان فهو عروج، فمضمون المعراج قد حافظ على فكرته الصعود والحركة الحسية

رمز المعراج: وهو رمز مستلهم من إسراء النبي ومعراج إذ استوحى الصوفيون من هذا الأمر الكثير من القصص والنصوص خبراتهم الروحية وتصوراتهم الغيبية و كشوفاتهم و حدوسهم و تأويلاتهم الكثير من الإيحاءات الإنسانية

أما رمز المعراج في الرواية فهو ابن عربي في ذاته رمز لارتقاء الإنسان بعقله وقلبه وروحه إلى عالم الله والمثل وتحت رمز المعراج تنطوي رموز النص من الخيال إلى الواقع

" فلما بدأنا الصعود أخذنا في العروج فعرجنا عبر السماوات السبع والأسماء الحاكمة عليها حتى وصلنا الى القاعة الكبرى وهي كنايه عن سدرة المنتهى"[2]

" والى السماء منها تعرج الأرواح وتنزل الرحمات(...) فالكمال لا يكون إلا بالجمعية لما هو أفقي و وهو عمودي و بعبارة أخرى الوصول إلى الحقائق أما إسراء أو معراج أو هما معا"[3]

يقول السارد الذات : "ثم ها أنا مقبل على الطور الثاني المعراج من الرحلة . فإذا كنت دخلت خزانة جبل قاف ورأيت ما فيها من العجائب والغرائب والنفائس، رحله أخرى"

---

[1]ابن عربي ،الاسراء الى المقام الاسرى ،شرح سعاد الحكيم ،ص28.

[2]ابن عرفة ،جبل قاف،ص102.

[3]المرجع نفسه ،ص74.

انه معراج النبوة في فاس وضعت الأساس لسفر الأرواح بعدما خلعت قشره الأشباح أنا معراج النبوة فانه بالأشباح والأرواح معا

كانت زيارات لخزانة جبل قاف ومبشرات عظيمه كتلك التي أشهدني الحق فيها اعيان رسله كلهم من ادم إلى محمد صلى الله عليه وسلم في مشهد أقمت في قرطبة سنه 586 ولم يكلمني من تلك طائفة إلا هود عليه السلام[1]

" ومع ذلك أقول أن الشرق عند الاشراقيين يحولوا البعد الإسراء الأفق إلى بعد معراجي عمودي فالشرق عبارة عن عالم النور المحض آي عالم الملائكة المجرد عن كل كافه وفي اصطلاحها الغرب وعالم الظلام أو المادة(...)"[2]

7-مقام الفناء:

" الفناء هو تبديل الصفات البشرية حتى يصبح المرء بحيث يكون الحق سمعه وبصره"[3]

ذكر القشيري ثلاث معاني للفناء: الأول: فناء عن النفس وصفاتها والبقاء بصفات الحق والثاني: الفناء عن الصفات الحق بشهود الحق، والثالث الفناء بالاستهلاك في وجود الحق"[4]

إن كون الفناء من المقامات الصوفية يعني انه يستحصل بالجهد والرياضات والعبادات التي من خلالها تتخلصوا النفس من كثير من صفاتها وطبائعها الرديئة الحق الصوفية الفناء بالبقاء فبعد فناء الخلق لا بد من أن يبقى الخالق وبعد فناء الصفات البشرية لابد ان تبقى الصفات الإلهية "[5]

والفناء عند الطوسي: "هو فناء الجهل بالعلم وفناء الغفلة بالطاعات ويرى أن الفناء لا يعني كما يفهم بعضهم ترك الصفات البشرية، بشكل مطلق، وهو يلفت النظر إلى ضرورة التفريق بين البشرية والأخلاق البشرية فالبشرية لا تزول عند البشر إلا بزوال وجودهم

---

[1] المرجع نفسه172.
[2] المرجع نفسه ،ص133-134.
[3] الشبلي،الديوان،ص128.
[4] القشيري،الرسالة القشيرية،ص173.
[5] مجموعة من الاكاديميين ،جدلية العلاقة بين التصوف و العرفان في الإسلام ،ص177.

أصلا، بينما الأخلاق البشرية يمكن أن تبد وتغير بما يرد عليها من سلطان أنوار الحقائق.

صرت اذكر لا اله إلا الله بدأت في أول الأمر هادئا لم أتحرك ثم صرت أتمايل يمنة ويسرة، وبدأت أغيب عن حركة شيخي حيث فنيت عن حسي ولم اعد أبصر شيئا أو أحس بشيء، بل لم اعد أدرك أني اذكر كما لو أنني صرت مذكورا أو صار مذكورا بي ووجدتني بين نفي واثبات وكان جسدي يتحرك مع النفي إلى جهة اليمين مع الإثبات إلى جهة اليسار فكان مقطع "لا" في جهة اليمين و"اله" في جهة اليسار(...) ثم فنيت مره أخرى عني وكنت جالسا كما يجلس المصلي على أليتي ناصبا قدمي اليمنى ثانيا أصابعهما صوب القبلة خلال هذا الفناء الثاني او الثالث او لربما الرابع في زماني الذكر الذي لا يضبطه الا تلاحق الأنفاس بالأنفاس وجدتني قائما في سكرتي "[1]

وفي موضع آخر يقول:" كنت إذن في صلاه احمديه سرمدية أبديه أزليه لا تعرف الإثبات حيث زال ظلوا ان نفي فلم يعد إلا ضوء الشمس في واضحة النهار فأطفئ السراج حينها أفقت من فنائي على فنائي ومن فنائي على بقاء فانقطعت الانفاس وعقب ذلك انس لذيذ ولطف رقيق"[2]

مقام التوكل:

قال أبي نصر السراج الطوسي في كتابه اللمع عن التوكل انه" مقام شريف وقد أمر الله تعالى بالتوكل وجعله مقرونا بالإيمان لقوله تعالى" وعلى الله فليتوكل المتوكلون "التوبة الآية 51

وسؤل ذو النون عن التوكل فقال التوكل ترك تدبير النفس والانخلاع من الحول والقوه أما أبو بكر الواسطي يرى في أصل التوكل الفاقة والافتقار وان لا يفارق التوكل في أمانيه ولا يلتفت بسره إلى توكله لحظه في عمره"[3]

أبو تراب النخشبي عن التوكل هو طرح البدن في العبودية بالربوبية و الطمأنينة إلى الكفاية فان أعطى شكر وان منع صبر راضيا موافقا للقدر[4]

---

[1]ابن عرفة ،جبل قاف ،ص74-75.

[2] ابن عرفة ،جبل قاف ،ص75.

[3]ابي نصر سراج الطوسي ،اللمع،ص78-79.

[4]المصدر نفسه،ص72.

والتوكل حالة نفسية يعلم فيها المؤمن انه ليس وراء قدرة الله ولا وراء عنايته ولا وراء رحمته رحمته ،فبعلمه ذلك يتكل قلبه عليه وحده ولا يلتفت إلى غيره ولا نفسه ولا يلتفت إلى قوته وحوله فانه لا حول ولا قوه إلا بالله

إن المؤمن يعلم مع سعيه أن الأمر كله لله وليس له هو في حقيقته الأمر شيء والمتوكل لا يكون قلقا ولا منزعجا في سعيه لإيجاد الأسباب التي بها تتم الغايات وهو لا يأخذوا بالأسباب التي تكون محرمه او تكون فيها شبهة"[1]

نجد في رواية "جبل قاف" تجلي مقام التوكل يقول: الكاتب على لسان "ابن عربي":" وقد كان شيخي أبو العباس العريبي هو الذي أمرني بهذه الخلوة حتى فتح الله علي فقد قال لي حين حل باشبيلية لأول مره عامه 580 وذهبت إليه اطلب منه أن يوصيني فسألني: هل عزمت على طريق الله تعالى؟ فقلت :أما العبد فملازم لما كان الله هو العازم، قبل أن يراني ويتحقق من خلقتي: هذه همة عالية وشريفة يا ولدي سد الباب واقطع الأسباب وجالس الوهاب يكلمك من غير حجاب، فعلمت في هذه النصيحة فرأيت بركتها في خلوتي في جبل قاف بعد ذلك"[2]

وفي موضع آخر يقول السارد" فأقول على الله أتوكل لقد كان عدد هذه الأسئلة 157 لان الذي يستجيب عنها خاتم الأولياء الذي هو على قدم خاتم الأنبياء.

9- مقام ختم الولاية:

يعتبر ابن عربي ما يسميه الحقيقة المحمدية أو الروح المحمدي أصل الحياة الروحية في الوجود والمنبع الذي يستند منه الأنبياء والأولياء من لدن ادم إلى النبي محمد صلى الله عليه وسلم نفسه كما ظهر في صور الأولياء منذ وجدت الولاية، فجميع الأولياء والأنبياء صور أو مجال تجلت فيها الحقيقة المحمدية ،أو الروح المحمدي أو النور المحمدي كما يسميه أحيانا. وليس خاتم الأولياء سوى مجلي من المجالي التي لا تحصى بهذه الحقيقة[3]

---

[1] عبد الله حسن زروق ،قضايا التصوف السلامي ،2006،ص68.

[2] عبد الاله بن عرفة ،جبل قاف ،ص76.

[3] أبو العلاء عفيفي ،التصوف الثورة الروحية في الإسلام ،دار الشعب للطباعة و النشر ،بيروت ،ص298.

عند قراءتنا لعتباتي النص في الرواية اتضح أن ابن عربي هو خاتم الولاية المحمدية في وكررت ذلك في مواضع أخرى وذلك لتأكيد هذا والإثبات هذه المرتبة فما ختم الولاية وما أنواعها

بالعودة إلى مؤلفات ابن عربي نجد الكثير من النصوص التي تثبت هذه الفكرة فهو القائل "ومنهم أصناف الرجال الذين يحصرهم العدد رضي الله عنهم الختم وهو واحد لا في كل زمان بل هو واحد في العالم، يختم الله به الولاية المحمدية فلا يكون في الأولياء المحمديين اكبر منه ، وثم ختم آخر يختم الله به الولاية العامة من ادم الى اخر وليا وهو عيسى عليه السلام وهو ختم الأولياء"[1]

ويقوله الأولياء المحمديين يعني انه هناك أولياء لكن غير محمديين، ويتأكد هذا من قوله الولاية التي تحصل من الورث المحمدي التي لا تحصر من سائر الأنبياء ،فان من الأولياء من يرث إبراهيم وموسى وعيسى فهؤلاء يوجدون بعد هذا الختم المحمدي، وبعده لا يوجد ولي على قلب محمد صلى الله عليه وسلم هذا معنى خاتم الولاية المحمدية"[2]

يرى ابن عربي" في انه من الطبيعي أن تكون الولاية هي الأصل والنبوة هي الفرع و للنبوة دورة بدأت بآدم وانتهت بمحمد المكي الذي بظهوره اكتمل ظاهر الشريعة وأما دوره الولاية فهي مستمرة لأن الباطن لا يتوقف عند صورة واحدة ولكل نبي من الأنبياء جانبان يستمدهما من الحياة من الحقيقة المحمدية جانب النبوة التي تمثل المستوى الظاهر وجانب الولاية التي تمثل المستوى الباطن."[3]

ويؤكد هذا صراحة في قوله أعطاه العلم السكوت(...) وهذا هو أعلى عالم بالله وليس هذا العلم إلا لخاتم الرسل وخاتم الأولياء وما يراه احد من الأنبياء والرسل إلا من مشكاة الرسول الخاتم ولا يراه احد من الأولياء إلا من مشكاة ولي الخاتم حتى ان الرسل لا يرونه ما ذكرناه إلا من مشكاة خاتم الأولياء

" وقد وقفت هناك على حقيقة وراثتي فعلمت ختميتي المحمدية حين أشهدت ختمية عيسى للولاية العامة "[4]

---

[1]ابن عربي ،الفتوحات المكية،ج2،ص09.

[2]ابن عربي ،الفتوحات المكية ،ص49.

[3]نصر حامد أبو زيد،فلسفة التأويل ،دراسة في تأويل القران عند ابن عربي 1998،ص235.

[4]ابن عرفة ،جبل قاف ،ص153.

وقد اثبت ابن عربي هذه المكانة لنفسه حيث قال:

أنا ختم الولاية دون شك لورث الهاشمي مع المسيحي

وهذا الذي سعت إلى تأكيده رواية جبل قاف في عده مواضع ،فيقول السارد الذات مثلا: " وقد بشرت على إثرها باني ختم الولاية المحمدية"[1] . بما بما أن لما كانت ختم الولاية المحمدية– المزعومة– في نفس ابن عربي شان كبير، فان الأنبياء قاطبة اجتمعوا لتهنئته وسر ذلك هو تعظيم شان هذه المكانة في نفس القارئ، ويقول أيضا مدينه فاس مدينه مقام الختم استوقفتني كثيرا، فتح علي فيها بأمور كثيرة وجالست والتقيت أصلح الرجال على وجه الأرض وصلوا الغاية في درجات الولاية كالقطب والأوتاد الذين يحفظوا الله بهم العالم.

نلخص مما سبق إن المقامات الصوفية هي المنازل الروحية التي يمر بها السالك إلى الله فيقف فتره من الزمن إلى مقام ومن سام إلى أسمى وهذا الطريق يعتمد أساسا وغاية من القران الكريم والسنة النبوية الشريفة

[1]المرجع نفسه،ص134.

خاتمة

خاتمة:

بعد دراستنا لرواية "جبل قاف "و التي حاولنا فيها تقديم إجابة عن الإشكالات التي طرحناها في مقدمة البحث توصلنا الى جملة من النتائج أهمها :

كشفت الدراسة عن تحويل النص السردي من سيرة غيرية لابن عربي إلى عمل روائي خال على مستوى البنية الداخلية دفعت بالنص إلى أفق التأويل و التخييل.

المصطلح الصوفي مصطلح وعر ،لانه متعدد الدلالة فهو يعكس تجربة ذوقية لا عقلية ،فهو لا ينكشف على حقيقته إلا بعد التجريب الذوقي.

في رواية "جبل قاف "لعبد الإله بن عرفة هنا تقديس واضح لطريق العرفان وهناك حط واضح لطريق العقل .

وفرة النص الروائي على مجموعة من الرموز و العلامات التاريخية و الصوفية التي أكسبته بعدا يحتاج إلى آليات القراءة و الفهم .

إن رواية جبل قاف لعبد الإله بن عرفة تستمد وهجها من القران الكريم و بالتالي فوظيفتها الأولى إخراج القارئ من ظلمة التيه و الجهل الى نور الوجد و العلم ،و جاءت لتاكد فكرة القاف بكل تجلياته المعرفية.

تعتبر الرواية على مستوى البنية من اكثر النصوص تطورا على مستوى الخطاب العرفاني ،نظرا لارتباطها الرمزي بالمعجم الصوفي

ومن خلال دراستنا للمقامات الصوفية في الرواية تبين لنا : انه من مفهومها مصطلح يستخدمه الصوفيون للدلالة على تدرج السالك للطريق الصوفي من مقام الى مقام الى السمو الروحي ،و هذا الطريق يعتمد أساسا و منهجا و غاية من القران الكريم و السنة النبوية الشريفة .ومن بين المقامات في رواية "جبل قاف" نذكر منها :)(مقام الزهد ،مقام التوبة ،مقام الصبر ،مقام النور ،المعراج ،الفناء .....)

و في الأخير نرجو ان نكون قد وفقنا بالقليل و ذلك من اجل افادة غيرنا .

قائمة المصادر و المراجع

قائمة المصادر و المراجع:

1- ابن عربي ،رسالة شق الجيب ،.

2- احسان الاهي ظهير،التصوف (المنشا –المصادر)،

3- الدكتور محمد ملياني ،مصطلحيات ،مجلةعلمية في قضايا المصطلح،2014،.

4-إبراهيم الدسوقي ،التصوف عند الفرس ،دار المعارف ،القاهرة ،مصر،1979،

5-ابن عجيبة الحسني ،كتاب ايقاظ الهمم في شرح الحكم ،2009م ،

6-ابن عربي ،اصطلاح الصوفية ،دتر الكتب العلمية،بيروت 2005،.

7-ابن عربي ،الإسراء الى المقام الأسرى ،تحقيق و شرح سعاد الحكيم ،بيروت ،لبنان،1988،

8-ابن عربي ،الفتوحات المكية ،.

9-ابن عربي ،كتاب الألف وهو كتاب الأحدية ،عن موقع مكتبة الكتب عن التصوف

10:http //sufiegypt.org/libraryarabic.html.

11-أبو العلاء عفيفي ،التصوف الثورة الروحية في الإسلام ،دار الشعب للطباعة و النشر ،بيروت ،.

12-ابي نصر سراج الطوسي ،اللمع،.

13-أسماء خوالدية ،الرمز الصوفي بين الاغراب و الغراب قصدا ،

14-الجاحظ ،البيان و التبيين مكتبة الخانجي للطباعة و النشر والتوزيع ،القاهرة ،مصر ،1998،

15-السعيد بوسقطة ،الرمز الصوفي في الشعر العربي المعاصر ،

16-السهرودي ،عوارف المعارف،ج2،.

17-السيد ابي شريف علي بن محمد الجرجاني الحنفي ،دار الكتب العلمية بيروت ،لبنان ،ط2003،2،

18-الشيخ عبد الله البستاني :الوافي معجم وسيط اللغة العربية ،مكتبة لبنان ساحة رياض الصلح بيروت ،طبعة جديدة ،1990،

19-الكلاباذي أبو بكر محمد ،التعرف لمذهب اهل التصوف ،دار الكتب العلمية ،بيروت ،1980،

20-المحمد العبدة طارق ،الصوفية نشأتها وتطورها ،ط2،الكويت
21-امنة بلعلى ،تحليل الخطاب الصوفي في ضؤ المناهج النقدية المعاصرة ،منشورات الاختلاف ،الجزائر ،ط1،2010،
22-بن هدى زين العابدين ،ترجمة الرموز الدينية الولي الطاهر يعود الى مقامه زكي ،مذكرة لنيل شهادة الماجيستير في الترجمة ،جامعة احمد بن بلة وهران ،2015-2016،.
23-جمال الدين بن محمد بن مكرم ابن منظور الافريقي المصري ،لسان العرب ،دار صادر للطباعة و النشر ،بيروت لبنان ،ط1 ،2000،
24-حسان عبد الكريم ، التصوف في الشعر العربي ،نشاته وتطوره حتى اخر القرن الثالث الهجري ،القاهرة ،1954،
25-خميس ساعد ، المزية و التاويل في الفلسفة ابن عربي ،أطروحة لنيل شهادة الدكتوراة ، جامعة منتوري قسنطينة ،قسم اللغة و الادب العربي ،2018/2017 ،
26-د.محمد مرتاض ،التجربة الصوفية عند شعراء المغرب العربي في الخمسينسة الهجرية الثانية ،بن عكنون،الجزائر
27-رفيق العجم ،موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي ،
28-زكي مبارك،التصوف الإسلامي في الادب والأخلاق ،المكتبة العصرية،بيروت،.
29سعاد الحكيم ،المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة ،ص
30-صلاح مؤيد العقبي ،الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر تاريخها و نشاتها ،دار البراق ،ط1،2002،بيروت لبنان .
31-عاطف جودت نصر ،الرمز الشعري عند الصوفية ،القاهرة ،
32-عبد الرزاق الكاشاني ، اصطلاحات الصوفية القسم الاول و الثاني ،
33-عبد الله حسن زروق ،قضايا التصوف السلامي ،2006،.
34-عمر ابن الفارض ،ديوان ابن الفارض ،
35-ليلى بنت عبد الله ،الصوفية عقيدة وأهداف ،دار الوطن للنشر ،الرياض ،المملكة العربية السعودية ،ط1،
36-مجموعة حمدي زقزوق ،موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي ،

37-مجموعة من الاكاديميين ،جدلية العلاقة بين التصوف و العرفان في الإسلام ،.
38-محمد الاشهب :تلقي المكاشف شروطه و حدوده ،ابن عربي انموذجا ،مجلة علامات ،1998،
39-محمود حمدي زقزوق،موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي ،دار نشر وزارة الأوقاف و المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ،القاهرة ،
40-نزار عبد الله العمور ،الزهد في الشعر العباسي ،دار الحامد للنشر و التوزيع ،ط1،2012،عمان الاردن

فهرس المحتويات

شكر و عرفان

مقدمة.....أ

الفصل الأول : الخطاب الصوفي المفهوم و الخصائص.

التصوف لغة و صطلاحا.....06

أصل ومعنى التصوف.....08

لغة المتصوفة.....13

الخطاب الصوفي.....15

الفصل الثاني: رمزية الخطاب الصوفي في الرواية

مفهوم الرمز.....20

الرمز الصوفي.....22

أنواع الرمز 23

الرواية وكاتبها 37

رموز العدد في الخطاب الصوفي 45

لغة ابن عربي في الرواية 47

مظاهر المقامات الصوفية 50

خاتمة.....63