الشعروقضايا الحب في التصوف الإسلامي

poem and love cases in the Islamic mysticism

بلخضر نوال[1]

تاريخ الاستلام: 2021/06/14 تاريخ القبول: 2022/04/14 تاريخ النشر: 2022/07/01

ملخص:

إن التصوف في الفكر الإسلامي هو تعبير يعقل ذاته و يجعل منها موضوعا للفلسفة التي لا تملك ميدان علميا خاصا بها تكون فيه عند ذاتها وبالإمكان أن تصدر أحكامها الخاصة بشكل مستقيم، وأن هذا الوضع يصدق على الكيان الإنساني والروح والعقل الواعي،

انتهج التصوف منهجا وآليات تطورت بين المتصوفة واجتهاداتهم المعرفية في فهم الحقيقة وتجليها في الطريقة، التي اتسمت مع الطرق الصوفية بإضافات تمثلت في: توظيف الفن، في التجربة الدينية الصوفيّة وهي تظهر لدى المتصوف في نظرته إلى النص القرآني الذي له عمق، انه باطن مغطى بالظاهر، وله معنى سري، وحي مخبأ في حنايا المعنى الفلسفي، وهذا المعنى يكشفه الاستنباط، مع ظهور السلالات الأندلسية ظهرت الكثير من الطرق الصوفية قد صار لكل طريقة صوفية مُريدوها وأشعارها وأورادها الخاصة، وأسلوبها في الشعر وقضايا الحب نجد لهذا التراث أثرا عميق الحضور في الممارسات الصوفية وما يصاحبها من شعر ومختلف الفنون جعل المتصوفة بشكل عام يعرفون هذه أحيانا باسم **"الفن الإلهي"**.

كلمات مفتاحية: الخطاب الصوفي، التفسير الروحي، الشعر، الظاهر والباطن، الفن الإلهي، الحب، العرفان.

Abstract:

Mysticism has been so related with art especially poem and love as axmystical art. This relation has been originated from the division of religion into fact and law (sharia) or inside and outside .

Love stories have had an echo on poems and gratitude squares and mysticism before it has been formed and colored by the sufi teams, a mirror that reflect the internal human feeling and reactions through man history.

[1] كلية العلوم الإجتماعية والإنسانية، جامعة: ابي بكربلقايد "تلمسان"، البريد الالكتروني [ninawel9@gmail.com].

Terefore, poems and melodies wore the dressing of doctrines, religions, cultures and ideas that diversed and its people have done well to show it with different colors and spectrums to reach its perfection in the embrace of the oritical gratitude and practical behaviour that shaped it according to its buildings.

Love was one of the internal works that is why it was natural that it enters the circle of mysticismsince it resembles a different situation from sensual love which aims to achieve sex, but it is related with psychological love which is a sublime phenomenon that is higher than sensory phenomena.

Keywords: *Mysticism, Speech. Spiritual interpretation. Fact/reality. Divine art. Love. Poem. Gratitude.*

مقدمة:

طرحت التجربة الصوفية رؤيا فكرية جديدة على العقل الإنساني، إذ أنّ هذه التجربة تقوم على نبذ حطام الدنيا وتصفية القلب والتعلق بالمعبود وتربية الروح والاستغراق والذوبان في الإعتبارات الروحية، وهذا ما طرحه المتصوفة من خلال نتاجاتهم الفنية التي تعبر عن كل ما هو روحي بعيدا عن مظاهر الدنيا الفانية.

إن الصلة بين الفن والتصوف تعد المصدر الأساسي للحقيقة الجوهرية، حيث يؤكد أن التسامي فوق كل ما هو مادي؛ وهو النفاذ إلى عوالم خفية باطنية ذات مدلول روحي، وتبعا لهذه الصلة فان المتصوفة قد نبذا عالم التمظهرات الحسية والمادية، والتعبير عن ذلك بالتخلي عن التشخيص والتشبيه والميل نحو التبسيط والتسطيح والزهد في الكلمات والمشاعر، هذا ما دعا المتصوف إلى بيان نزعته الروحية للسطح الشعري الذي يعتبر واسطة للوصول إلى المطلق واللامتناهي في نشوته الصوفية .

وفي ظل تأثير الصوفية، تحولت أعمال المتصوف إلى البحث في المجال الروحي الفني من خلال التجريد، فلم يكن يركّز على مضمون الفن وشكله وحسب، وإنما يتخطاه لينظر في المعنى المعرفي للفن بحد ذاته، في الواقع، ويعدّ مفهومه لصناعة الاتجاه الفني شكلاً من أشكال الفن الجمالي الإسلامي الجديد بمبادئه التي تؤيّد إلغاء الفردية، فلم يكن يعِدُّ الفن عملية "خلق" وإنما "تأمّل"، إنه بطبيعة الحال تأمّل في مجد الله حيث تنحلّ الذات الفردية في الذات الأبدية، كما تبنى الصوفي فكرتين مجردتين، تؤدي إلى تغيب العقل وتنشيط دور القلب، بحيث مصدرهما العاطفة النابعة من القلب، وهذا ما جعله يذهب بالعقل ويعيش في عالم آخر بعيدا عن الواقع هو عالم اللاهوت الخيالي، وهنا نجد أن تلك الفكرتين تنطبق على الشعر وقضايا الحب عندما يريد المتصوف البحث عن الحقيقة المطلقة من خلال الواقع، فيشعر بالذوبان وتظهر انفعالاته الوجدانية والعاطفية على سطح الكلمات الشعرية ومن هنا يمكننا طرح الإشكال الآتي:

a- هل للقضايا الشعرية وقضايا الحب المفاهيمية منها والفلسفية أثرها الفاعل في تطبيق النزعه الصوفية ؟

b- أم أن للشاعر الصوفي دوره الذاتي الفاعل في بلورة هذه النزعه ؟ من خلال الجمع بين الذاتي والموضوعي في تأسيس لمثل هذا التوجه؟

c- هل يمكن وجود نزعه صوفية وفكرية وفلسفية تقف وراء آليات اشتغال الصوفية في الشعر؟

2. الشعروالحب في التصوف الاسلامي:

1.2 .تعريف الشعر:

يعرفه محمد بن سلام الجمحي: "وفي الشعر مصنوع مفتعل، موضوع كثير، لا خير فيه ولا حجة في عربيته ولا أدب يستفاد، ولا معنى يستخرج، ولا مثل يضرب ولا مديح رائع ، ولا هجاء مقذع، ولا فخر معجب، ولا نسيب مستطرف" (ابراهيم حمادة، 1967، ص112)

عرفه قدامة بن جعفر: "قول موزون مقفى يدل على معنى" (قدامة بن جعفر، 1302ه، ص33).

يعد الشعر أقرب الإشكال التعبيرية للنفس الإنسانية، فهو يعبر عن لحظة شعورية متميزة، وهو الصورة التي تبرز حقيقة الإنسان كإنسان وحقيقته كشاعر، لأن الشاعر لا ينطق بالشعر إلا عندما يشعر بنفسه، وبما يحيط به من طبيعة وكون زاخرين بالجمال والجلال مملوءين بالأحداث والمناسبات التي تلح عليه وتدفعه إلى نظم الشعر والنطق به (ينظر:سعيد أحمد غراب، 2007، ص09)

2.2. تعريف التصوف

a- لغة:

صفا: الماء ، يصفو صفوا، وصفاء عكس عكر ،الصفا: نقيض العكر والصفو: الإخلاص في المودة،الصفي الحبيب الصافي. (الشرتوني ، سعيد الخوري،ب ت ، ص 653.)

صاف،يصوف، صوفا فهو صوف، ظهر وكثر صوفه بان عليه الصوف، تصوف، يتصوف تصوفا، الشخص صار صوفيا واتبع سلوك الصوفية.(ابن منظور ، ص 575 .)

b- اصطلاحا:

- عرفه ذو النون الصوفي :" هم قوم آثروا الله عز وجل على كل شيء، فآثرهم الله عز وجل على كل شيء" (جميل صليبا ، 1977، ص 748 .)
- وعرفه السراج: "اسم مشتق من الصوف، بوصفه اللباس الغالب للمتصوفة ".(المعجم العربي الأساسي، 1989 ، ص 757 .)
- ويعرفه ابن عربي: "هو الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا ، وباطنا ، وهي الخلق الإلهية ، وقد يقال بإزاء إتيان مكارم الأخلاق، وتجنب سفاسفها " (نظلة الجبوري ، 1990 ، ص 154 .)
- عرفه الكيلاني: " التاء تعني توبة الظاهر بالرجوع عن الذنب وتوبة الباطن بتصفية القلب، وترك المخالفات الباطنية، والصاد صفاء القلب والسر من الكدورات، ومحبة ما سوى الله تعالى، والواو بلوغ مرتبة الولاية ، والفاء الفناء في الله تعالى" (عبد القادر الكيلاني، 2005 ، ص 27-28 .).
- ويعرفه الجنيد: "أن تكون مع الله بلا علاقة" (عبد الرحمن بدوي ، 1978 ، ص 15).
- ويعرفه احمد النقشبندي: "التخلق بالأخلاق الإلهية" (احمد النقشبندي، 1997، ص22)

- ويعرفه معروف الكرخي : "التصوف الأخذ بالحقائق واليأس لما في أيدي الخلائق"(المرجع نفسه،22)
- ويعرفه بشر الحافي "الصوفي من صفا قلبه"(امين علاء الدين ، 1988 ، ص 48).
- يعرفه الغزالي: "علم خاص بطريقة واضحة مجموعة من علمي الشرعي والعقلي"(محمد علي ، ب ت ، ص 32 .)
- ويعرفه الرجا: "هو الذي يزعم انه يستطيع أن يرتقي من المعطيات التجريبية والرموز الحسية إلى الكشف عن الحقائق الخفية " (السيد حسين الرجا، 2003 ، ص 27-28 .)
- ويعرفه أيضا: "هو الذي يزعم انه يستطيع إن يدرك الحقائق الإلهية بحدس متعال، إمّا بطريقة الإلهام، أو بطريق الأولياء وإما بطريق الوحي، وهو طريق الأنبياء "(المصدر نفسه ، ص 29 .)
- يعرفه الأمير عبد القادر:" جهاد النفس في سبيل الله، أي لأجل معرفة الله، وإدخال النفس تحت الأوامر الإلهية والإطمئنان والإذعان لأحكام تربوية لا شيء آخر في سبيل معرفة الله"(فؤاد صالح السيد، 1985،ص115)

ذكر برغسون في كتابه المشهور (ينبوعا الأخلاق والدين):" أنَّ الصوفية منفتحون على كل التجارب الدينية الإنسانية،متعاطفون مع سائر التيارات الروحية، مستشعرون للإخوة الإنسانية الجامعة بين الناس جميعا على اختلاف الأديان واختلاف الأزمنة والأمكنة "(عبد الرحمن بدوي ، 1429 هـ ، ص 74 .)

وخلاصة القول يمكن القول أن التصوف طريقة سلوكية قوامها التقشف والتحلي بالفضائل، لتزكو النفس وتسمو الروح والصوفي من يتبع طريقة التصوف، والصوفي العارف بالتصوف، وأشهر الآراء في تسميته، انه سمي ذلك لأنه يفضل لبس الصوف تقشفا" (ابراهيم مصطفى وآخرون ، ب ت ، ص 529.) ؛ومعنى ذلك إن التصوف هو الإرتقاء من المعطيات التجريبية ومظاهر العالم المادي والحسي إلى عوالم روحية مثالية تكشف عن الحقائق الخفية الكامنة في الأشياء .

3.2 الشعر في دائرة التصوف:

إن الكلمات الشعرية للمتصوفة ورموزها مأخوذة من البيئة الصوفية التي عايشها، حيث تميز في معالجة رؤيته الصوفية في إطار تجربته الشعرية، وهذا التميز يمكن النظر إليه على أنه تعبير عن تجربة ذاتية أكثر منه تعبيرا عن تجربة ثقافية إذا صدق هذا القول، وهذا يعني أنه لم يصغ تجربته بفعل القراءة في التراث الصوفي، وإن كان هذا التراث الرافد الذي غذى تجربته، وإنما عبر عن رؤيته الذاتية، وصور ما كان يعانيه فعلا من توتر في موقفه من الوجود الإنسان وما يرتبط به، باعتبار أن التجربة الصوفية قد تتشابه سماتها وملامحها العامة لدى معظم الشعراء، ولكن الذي يميز شاعرا متصوفا عن غيره هو ما يميز ذوقا عن آخر؛ ذلك أن التجربة الصوفية عمادها الذوق، وهو مختلف لأن ذوات الناس تتباين كما تتباين قدراتها على التعبير عما يخامرها من أشواق وغير ذلك، يرى كولن ولسون: "أن المعاناة الشعرية

والصوفية تتشابهان، وحتى لدى الشاعر المتشائم فإن المعاناة الشعرية، كما يؤكد، تظل معاناة صوفية جزئية"(كولن ولسون، 1979، ص293.)

باعتبار أن هذه المعاناة لدى شاعرنا تقترب من الصوفية بمفهومها العام الذي ينشده كولن ولسون، بل إن لحظات السكر الذاتي وما يتبعه من أنس وطرب وذوبان في الوجود، وهو ذوبان روحي، كان سيستمر لولا النزعة الجسدية التي تشده إلى عالم المادة.

4.2 الرمزالصوفي بشاعريته:

إن الشاعر الصوفي قد اكتسب ثقافة ومعرفة بالبيئة الصوفية بحيث لا يخضع للثقافة بقدر خضوعه للذات الشاعرة التي تمثلت تلك الثقافة، ومن ثم يمكن الشعور بالجو الصوفي وهو يغمر النسيج الشعري، ولكنه النسيج الذي يتعامل مع المصطلح الصوفي بفن، ويستخدم الرمز الصوفي بشاعرية منبعها التجربة الذاتية الصادقة التي تخصب الخيال وتحث على الحرية، ذلك أن الرموز الصوفية تتحول إذا ما استقر استخدامها لدى أجيال متعددة إلى علامات لا تختلف عن العلامات اللغوية إذا لم يشحنها الشاعر بدلالات من تجربته الخاصة، وهي دلالات لا تلغي الدلالات السابقة للرمز اللغوي، وإنما تضيف إليه ما يجعله رمزا فاعلا في واقع التجربة الجديدة، ونفس الأمر ينطبق على المتصوفة بحيث يكون لهم ألفاظ متداولة بينهم يرمزون بها إلى أحوالهم المختلفة، يقول نيكلسون: "ليس بين الأشياء التي ابتدعها الصوفية لتحريك وجدانهم الديني ما هو أقوى في تحقيق الغرض وأفعل من السماع أي الاستماع إلى الموسيقا والغناء"(عدنان العوادي، 1986، ص96.)

وقد تسرب الكثير منها إلى الشعر بفضل شعرائهم، لكن ما هو متعارف عليه وقد نجده عموما أن من الشعراء من لم يكتف بتلك الرموز لأنها تضيق عن المعاني التي يريدون التعبير عنها، ومن ثم استطاعوا أن يوسعوا من مجال رموزهم حتى تتسع آفاق التعبير أمامهم، وعلى هذا فنحن أمام مستويين من اللغة، الأول يشمل المصطلحات الصوفية ذات الطابع العرفاني، والآخر هو الرموز اللغوية التي أوجدها الشعراء من أجل توسيع نطاق التعبير وخوفا أيضا من سطوة الفقهاء، وهذان المستويان متداخلان في النسيج الشعري لدى كبار الشعراء، إلى جانب الباطن والظاهر والمطلق والمقيد الذي اعتمد عليه جل المتصوفة في بلوغ مراتب الكمال الروحي ولعل المستوى الآخر بدا أكثر غموضا حتى لدى المتصوفة أنفسهم، وهو ما دفع صوفيا كبيرا مثل ابن عربي إلى وضع شرح لديوانه "ترجمان الأشواق" يبين فيه التلويحات الرمزية التي كان يقصدها من رموزه الشعرية.

1.3 بذورالصوفية في رحاب الشعر:

إن أهم ظواهر التصوف هو إرجاع الإهتمام لما يجمع بيه وبين الشعر من علاقات وروابط جدية فالشعر والتصوف حقلان متقاربان في عالم معرفي واحد، وهو عالم الروح المتخفي وراء عالم الواقع وإنهما

يصدران عن روحية للعالم، فهما يتفقان في الأسلوب أي في الصورة والإيقاع واللغة،(سعيد بوقسطة، 2008، ص137.)

وانطلاقا من هنا نجد تفسير الكثير من الدارسين للخطاب الصوفي بأن التصوف أحد منجزات الفكر البشري التي تربطه بمختلف المعارف علاقات وطيدة، فالباحث عاطف نصر يقول بأنه "هناك وشائج قربى تجمع بين التصوف والفن، بشكل عام وبينه وبين الشعر بشكل خاص، هذه الوشائج تتمثل في أن كليهما يحيل إلى العاطفة والوجدان"(عاطف نصر، 1983، ص53.)

إن الحديث عن التجربة الصوفية يحيلنا إلى الحديث عن التجربة الشعرية فهما في حقيقتهما تجربة حياتية ونفسية شعورية تكشف عن واقع الحياة اليومية وما تبلور عنها من مشاعر في وجدان الشاعر،وبالتالي فالتصوف والشعر كليهما لا ينتميان لنسقين مختلفين بل هما من نسق واحد، فالنص الصوفي مثل النص الشعري يتميز بصدق التجربة لكونها وليدة معاناة، ذلك لان الصوفي عاشق ينفس عن مشاعره بكلمات تتسم بالرمزية التي تفرضها طبيعة المعاني الروحية، فهو لا يعبر بلغة العموم، بل يلجأ إلى لغة الخصوص، فالتجربتان الصوفية والشعرية مرتبطان، غير أن الشاعر قد لا يكون متصوفا أو لا يلزمه أن يكون متصوفا، لكن الصوفي لا يبعد أن يكون شاعرا؛ وهنا نجد تجربة عبد الصبور كمثال على ذلك حيث قال في كتابه حياتي في الشعر "فإذا أتحدث عن الشعر والتصوف أقول أنني أحب التجربة الصوفية، ذلك لأن التجربة الصوفية شبيهة جدا بالتجربة الفنية، إن كتابة قصيدة هي نوع من الإجتهاد قد يثاب عليه الشاعر أو قد لا يثاب، لذلك قال الصوفيون: إن الإنسان يمضي في طريق الصوفية يجتهد ويتعبد، ولكنه قد لا يهبط عليه شيء أو لا يفتح عليه بشيء وهذا الفتح ليس إلا تنزلات من الله" (صلاح عبد الصبور، 1981، ص10)

2.3 الشعر لدى الشخصيات الصوفية :

أكد الحلاج على قضايا الحب والشعر في جل أعماله الصوفية حيث كان يمتلك حدسا ومعرفة صوفية وحاول تأكيده باتحاد الذات الإنسانية بالذات الإلهية، وصولا بذلك إلى العشق الإلهي، أما الحب عنده ليس الطاعة المطلقة فقط، بل"الحب أن تقف أمام الحبيب إذا ما سلبت صفاتك، ويكون كمالك من كماله ."(انا ماري شيمل، 2006، ص85 .)

ويأتي شعر الحلاج ليبرز لنا تنوع التجربة الشعرية الصوفية لدى هذا الشاعر، فحين ننظر إليه نلاحظ منذ البداية رسما كتابيا مختلفا تماما، فمن مقدمة نثرية إلى أبيات عمودية إلى شكل الشعر الحر "شعر التفعيلة" ثم العودة إلى الشكل العمودي فالختام بالشعر الحر، هذا التنويع في الإيقاع يعتمد على المتقارب والرجز والبسيط ثم ينتهي بالرجز، قد نفسره بالقلق في شكل القصيدة حيث يتداخل مع المراحل القلقة التي أحاطت بحياة هذا الصوفي الشهير، وانتهت بمأساته الرهيبة، إن هذا التنويع المتداخل مع القلق قد يكون له صلة برؤية الشاعر التي أغرقها الوجد الصوفي في تلك الفترة، ويؤكد ما نذهب إليه

طبيعة الخطاب في هذه القصيدة، فإذا كانت قصيدة الغزالي قد بنيت على المخاطب، فإنه هنا يعتمد ضمير المتكلم، ولهذا دلالته من حيث التماهي الذي مزج روح الشاعر بروح تلك الشخصية.

في حين نجد ابن عربي قد مزج في كتاباته الشعرية وحتى النثرية بين الحقيقة والحكمة، لتحقيق وحدة الوجود كمضمون حقيقي لتجربته، فقد أكد بأن لا موجود في الحقيقة إلا الله عز وجل وكل ما سواه تجليات منه ومظاهر عنه وظلال له لا حقيقة لها في الوجود إلاَّ به (نظلة احمد نائل الجبوري، 2001 ، ص69) ؛ على اعتبار الكل غايته واحدة وهي الوصول إلى الله أما بالنسبة للحب فقد رأى فيه سمة تتسم بها جميع الأديان لذا سمي مذهبه (بدين الحب)، ويرى فيه علاقة تبادلية بين الإنسان والإله ، لذا يرتبط بالصلاة برهانا على الاتصال والديمومة بين الذات الإنسانية والذات الإلهية (سحر سامي، 2005م، ص95)

ونجد أيضا في هذا المنحى الغزالي الذي تأثر بالروح الصوفية فكانت أقرب إلى الدين منه إلى الفلسفة، ووجد أن الصوفية تؤدي إلى العلم ولا يمكن الوصول إلى العلم بالتعلم المجرد بل بالذوق وهو نور عرفاني يقذفه الحق بتجليه في قلوب أوليائه فيفرقون به بين الحق والباطل؛ حيث يرى أن المعرفة في القلوب أقرب إلى الحق،حيث إن إدراك القلب أفضل من إدراك العين، وهو بذلك ينظر من منظور صوفي، وهو أن تكون مع الله بلا علاقة.

إن الشعر عند الغزالي أضفى نوعا مميزا حيث يقوم بالنداء والإلقاء كأنما يخاطب شخصية أمامه وتوجيه الخطاب الشعري إليها ، وهو خطاب مفعم بالشكوى التي وصل الإفصاح عنها أحيانا إلى مرحلة الصراحة المرة وجلد الذات والملحوظ أن الغزالي يتكئ على المخاطب اتكاء يكاد يرسم بنيتها الرئيسة التي يهيمن عليها هذا المخاطب، بأداة النداء أو بكاف الخطاب، مما يرتبط بالمخاطب حتى تزيد من حضور الغزالي الذي يفيض، ترابطا على بنية النص، فهي بنية مشدودة إليه بقوة، ولا يستطيع الفكاك من أسره.

نجد أن غاية الغزالي في الشعر الصوفي هي المعرفة بالله ، وأداة المعرفة الصوفية عنده هي القلب وليست الحواس ولا العقل، وأنّ المعرفة بالله فطرية، فكل قلب صالح لمعرفة الحقائق بالفطرة، أما منهج المعرفة فهو الكشف وهو إدراك وجداني يختلف عن الإدراك الحسي والعقلي (جمال المرزوقي ، 2002 ، ص182-183 .)

ولعل استخدام الغزالي الشاعر لأسلوب النداء يذكرنا بمنجز البلاغة العربية في هذا المجال، فانتشار هذا الأسلوب في القصيدة على امتداد النص؛ وفي مثل هذه العبارات التي يتكرر بعضها: شاغل الناس، يا نديم النجوم، يا سليل المجد، له من الدلالات ما لا يخفى؛ حيث يشير هذا الأسلوب الإنشائي إلى إلحاح الشاعر على هذه الشخصية الصوفية، مما يؤدي إلى حضورها حضورا لافتا إلى أفق الشاعر مع احتفاظها بمكانتها السامية لديه من خلال ما تحققه أداة النداء "يا" التي يمكن تقديرها أيضا في منطقة الحذف من عبارة "شاغل الناس"؛ لأن سياق العبارة يفضي إلى ذلك، مع ملاحظة أن الوزن وهو البحر الخفيف التام، يمكن أن يستقيم باستخدام أداتي نداء القريب إذ يستطيع الشاعر أن يقول: أنديم النجوم، وأسليل

المجد، ولعل استخدام أسلوب النداء في القصيدة على هذا النحو يحقق دلالة مهمة تتواشج مع الرؤية التي يتغياها الشاعر.

إن الواقع المادي يؤكد الانفصال بين الشاعر وهذه الشخصية، يؤازره تسامي الغزالي ، على أن ذلك الانفصال وهذا التسامي الظاهرين في مجمل خطاب الشاعر الغزالي لا ينفيان المنزع البلاغي في أسلوب النداء بأن المراد من "يا" هو نداء القريب لأن استدعاء شخصية من الأعماق، إلى اللحظات التي كتب بها الشاعر قصيدته، يجعلها قريبة مما يستوجب الميل إلى الدلالة البلاغية في نداء القريب بأداة هي في الأصل لنداء البعيد، فهو قريب لأنه مستقر بحميمية أفق الشاعر، ويقول الغزالي "إنّ الذين لا يعرفون الله حق معرفته يقتصر حبهم على الموجودات الحسية، فالذي يحب الله ليؤثر لذة حبه على كل لذة أخرى لأن اللذات الباطنة اغلب على ذوي الكمال العقلي من جميع اللذات الظاهرة المدركة بالحواس"(مصطفى غالب، 1968 ، ص151 .) وما الانفصال والتسامي اللذان عبرت عنهما أداة النداء حسب الأصل إلا البيان أنواع من المقابلة بين تلك الشخصية وعصرها وبين آلت إليه أحوال الأمة في واقعها المأزوم وبذلك فهو ميز بين طائفتين من الظواهر الجمالية، طائفة تدرك بالحواس وهي تتعلق بتناسق الصور الخارجية وانسجامها، والطائفة الثانية هي ظواهر الجمال المعنوي التي تتصل بالصفات الباطنية، وأداة إدراكها القلب (ينظر: محمد علي، ب ت ، ص23 .) نجد الغزالي جمع بين كل من الشعر والحب في التصوف .

ومن هنا يمكن القول أن وجود التجربة الشعرية ضمن تلك التفصيلات الصوفية التي أشرنا إليها، تكون انطلاقا من ذلك الوجد الذي يلم بالصوفي قد يكون عند ذكر مزعج أو شوق إلى غائب والأمران جليان في بنية الشعر، فالانزعاج من الحاضر والشوق إلى الماضي يهيمنان على سياق النص، وكأن الوجد الصوفي مرآة تتكشف من خلالها تداعيات الواقع المتأزم الذي أزعج الشاعر الصوفي، فاهتز وجدا منه كما عانق الأفق الذي حمل له مجموعة من الإشراقات، وهذا ما عبر عنه هؤلاء حيث أذاعوا بعض الوجد، وكنى عن بعضه الآخر؛ ليؤكدا بذلك الملمح الخاص لتجربتهم الشعرية في عدد قصائدهم الصوفية أو ذات الطابع الصوفي، فالتجربة الصوفية إذا كانت ضربا من الكشف فإنها لم تغفل لديهم كشف علاقتهم بواقعة شعورية، هذا الشكل الدائري المهيمن على بنية القصيدة في جانب من نتاج الشعري(جودة نصر عاطف ، 1978، ص 143.)

3.3 تجليات الشعر في الحقيقة الصوفية المطلقة:

إن الشعر عند الفنان الصوفي يشمل الحديث عن الحقيقة المطلقة ، ويبدو "القلب" ذا إشارة لافتة هنا؛ لأنه يعمق مفهوم الرحلة الذوقية، فهو القبلة والكعبة والبيت، وهذه مفردات تتآزر في البيئة الصوفية من أجل تقديم دور القلب على ما سواه، بخاصة أن مفهوم البيت عندهم يكاد يكون قادرا في علاقته بالقلب(أنور فؤاد أبي خزام، 1993، ص55.)

وإذا ما تأملنا في السياق النصي بما شرحه ابن عربي من شعره ، وجدنا أن الشعر كان ينطلق من معطيات الظاهر إلى الباطن، ويلعب التناض دورا كبيرا في تجربة الشاعر الصوفية، ولعل هذه جل

أشعارهم كان مثال جيد الكشف عن هذا العنصر المهم الذي يصدق فيه قول الناقد الحديث: "لا ترتبط الكتابة الكلام بمرجع ولكن بكتابة أخرى" (محمد خير البقاعي، 1996، ص135.)

والحقيقة أن الأمر ليس على إطلاقه، فالكتابة ترتبط بمرجع ولكن الذي يسيطر على تشكيل هذا المرجع هو بعض الدوال والتراكيب التي عبرت عنه، واشتبكت في أفق الشاعر مع مخزونه من مراجع أخرى قد تكون قريبة من منطقة الرؤية التي يراد التعبير عنها حتى وقد تكون بعيدة، يقول بريون:"إن الفن التجريدي كما يبدو لي أكثر مقدرة من الفن الشعري على التعبير عن روحانية عميقة وعالية ، ذلك لأنه لا يرتبط بالشعر الصوفي، وإنما يستطيع من دون وساطة هذا الشكل يثير مباشرة ، حالات عاطفية وانفعالية أكثر من تلك التي يثيرها الشعر العادي"(عفيف بهنسي، 1998 ، ص 258 .)

4.3 الحب في النص الصوفي :

ارتبط الحب بالتصوف عند الكثير من المسلمين، هذا الارتباط نشأ في أذهانهم من تقسيم الدين إلى حقيقة وشريعة، أو باطن وظاهر، فالحقيقة والباطن في مصطلحهم هو التصوف، والشريعة والظاهر هي العبادات الظاهرة، ولما كانت المحبة من أعمال الباطن، كان من الطبيعي أن تدخل ضمن دائرة التصوف، أكد هذا الارتباط حرص المتصوفة على الاشتهار بلقب أهل المحبة والنسبة إليها، فكيف استأثر التصوف بمقام المحبة، بل بمقامات القلوب؟ على اعتبار أن العنصر العرفاني في الحب هو أكثر العناصر غموضا وأعسرها تمييزا.

إن الحب في النص الصوفي هو التجلي الأكمل للألوهية، بوصفه مبدأ أساسي وهو فطري؛ أي فطرة الله التي فطر الناس بها وفطرة الله هي التوحيد المتأصل في طبع الإنسان الذي لا يمكنه الإبتعاد عنه؛ وبالتالي لا يعبد إلا الحقيقة الواحدة وهي الله ويستدل على ذلك والمعنى؛ أن على الإنسان ألا يعبد إلا الله، وهنا تكمن القضية الحقيقية في تكوين دين الفطرة فالدين الحقيقي هو التقييد بعقيدة واحدة.

و هكذا لا فرق بين الحبيب والمحبوب من حيث هو الموصوف بالروحانية والحبيب من حيث هو الإنسان الذي يبحث عن ذات الله في ذاته فلا نجد فرقا بينهما، وفي ذلك يبرر "ابن عربي والحلاج وابن سبعين وغيرهم " شطحاتهم التي تعبر عن حقيقة واحدة أن الإنسان يبحث في ذاته عن المطلق الذي هو نفسه الإنسان الكامل لأنه هو سيد هذا الكون وهو الذي أبدع ذاته عن طريق خلافة الإنسان في الأرض، وهو الأجمل في العالم والأكمل في وجوده، وابن عربي يطمئن الناس على أن لا حقيقة غير الحقيقة التي وصل إليها وذلك بالرياضة والمجاهدة في المعرفة القلبية وعن طريق تجربة حدسية لا تأملية لأن التأمل يبعد المريد عن حقيقة كونه يبحث عنها ويصل إليها أما المتأمل فهو يقوم بتجربة ذهنية قد تصله إلى مبتغاه وقد لا توصله(ابن عربي ، الباب الثامن والسبعون بعد المائة في معرفة مقام المحبة)

عبر ابن عربي عن حبه الإلهي من خلال القول (أن الحب الغاية القصوى لكل المقامات، لابد له أن يرتقي إلى أعلى درجات السمو و الروحانية كي يكون رمزا نبيلا عن الحب الصوفي وأكد على ذلك من خلال

"أن الله تعالى يتجلى لكل محب تحت حجاب المحبوبة التي يعشقها إلا يقدر ما يتجلى فيها مشابهة للألوهية"(اسين بلاثيوس، 1965م. ،ص238)

من خلال نظريته في الحقيقة الوجودية من حيث هي حقيقة جامعة للحق والخلق"إن الحب الطبيعي والحب الالهي، والحب الروحاني بينهما" (ابن عربي، 1992-1412، ص171)

ترى سهيلة عبد الباعث "إن الحق فيها يعبر الوحدة أما الخلق فيعبر عن الكثرة في صورها وتعيناتها وهي عبارة عن تجلي أسماء وصفات الحق، فكل صفة وجودية ندركها في الأشياء لها مجال خاص من مجالات الصفة الإلهية المطلقة أو الإسم الإلهي كالحب وإن المحبوب مجلى في صورة المحبوب المطلق وهو الحق"(سهيلة عبد الباعث، 1422/2002هـ،ص441)؛ وقد تكلم ابن عربي عن حبه لله تعالى في قوله "ولقد بلغ في قوة الخيال إن كان حبي يجسد لي محبوبي من خارج لعيني، فلا أقدر أنظر فيخاطبني وأصغي إليه ويفهمني"(ابن عربي، 1863م ص429)

ويضيف على ذلك التعبير عن محبوبه بقوله "أن الله يحب قوما بسبب تقربهم منه بالعبادة والنوافل والفرائض "(المصدر نفسه.ص435) وبالتالي تعد المحبة من لوازم المعرفة، وإن كانت المعرفة قليلة، وكل معرفة تتوجب محبة وإن كانت محبة خفيفة، كَمَّلت النفس بهما وذلك نور على نور المحبوب دون تعب، فلا يصير أهلا إلا بالمعارف والمكاشفات العظيمة، وقد تتقدم المعرفة على المعرفة أو العكس، والمعرفة إذا كملت أفضت إلى المحبة، والمحبة إذا تمت استدعت المعرفة " استعمل ابن عربي النظرية الميتافيزيقية في الحب الإلهي، القائمة على المعطيات الحسية للحب، إن الحديث على بعض الممكنات فيه مثل الهوى وهو الميل العاطفي إلى الحبيب"، والهوى إذا نشأ من العيون يكون أشد تأثير وإذا نقلنا إلى المستوى الإلهي فهو الذي يتولد في النفس من الإيمان بكلمة الله أما الدرجة الثانية فهي الحب وهو مثل الهوى أما الدرجة الثالثة فهي العشق من حيث هو افراط المحبة الذي يأسر النفس ويستولي عليها وبالتالي لا يمكننا النظر إلى غير المحبوب (ينظر: ابن عربي ،2005، ص266) ؛ لأن للذهن قواعد ثابتة والتجربة الصوفية لا يمكن أن تخضع لأية قواعد أو لأية إثبات فهي رهينة الصدفة لأن الله لا يكشف سره لجميع خلقه وإنما يكشف لأصحابه سر وجوده فيقدم لهم إمكانية شهوده، هذه دعوة ابن عربي في حظوته بالحق وفي نظرته بعينه وجهل الجميل بالوجود الكامل له متجليا له وهذا الأمر ليس بعيدا عن المنال فإن أي إنسان لو سلك الطريق التي سلكها الشيخ الأكبر لأستطاع الوصول ولأمكن الحصول على الكشف وبذلك تصبح أمامه الحقائق واضحة جلية وهذه هي المحبة التي يدعي ابن عربي الوصول إليها.(ينظر: ابن عربي، ، 1946. ص120)

قيل عن الصوفي أنه "عندما وصل إلى الحب الإلهي أدرك أن الله هو خالق جميع الكائنات كما أنه عالم بجميع المعتقدات، هو يحب خلق الله لأنه يحب الله، وهو خلق هؤلاء الخلائق الذي يحبهم الصوفي ومحبته لهم تعني مسالمتهم وعدم ايذائهم، وبالتالي محبة خلق الله ناجمة عن محبة الله فالأولى ما بين الصوفي والخلق والثاني حب عمودي ما بين الصوفي والله" (ابراهيم ياسين، 2006، ص61)

وبالتالي يمثل الحب عند المتصوفة حالة تختلف عن الحب الحسي الذي هدفه تحقيق الجنس وبقاء النوع وهذه أيضا مرتبطة بالحب النفسي الذي هو ظاهرة سامية تعلو ظواهر الحس، إن بقاء النوع خطوة كبرى في سبيل الخلود الإنساني على هذه الأرض والخلود الإنساني هو مطمح الإنسان وغاية وجوده لأنه موجود ليبقى، وإن البقاء الفردي مستحيل وإن كان يعمل الإنسان جاهدا ليتوج الوجود الفردي خلودا لم يستطع حتى الآن أن يحقق هذا الهدف ولا أظن أنه قادر على تحقيقه لأن الوجود الإنساني كحادث لابد أن يكون له نهاية طبقا على المستوى الفردي ونهايته الموت والموت فناء، ويعتقد الإنسان أنه لابد أن يعيش حياة ثانية يمني نفسه أنها ستكون حياة أفضل من حياته في هذه الدنيا ولقد ركزت الديانات السماوية والوثنية أن الحياة الثانية آتية بعد لموت وتحدثت أيضا بعض الفلسفات عن شكل من إشكال الحياة الثانية وهذه الحياة الثنية طموح الإنسان وتطلعه نحو الخلود (ينظر :آمنة بلّعلى ،2001 ،ص27)

إن المحبة الإلهية محبة خالية من كل طمع، إنه يتغنى بعشقه دون أية رهبة ولا خوف فبالمحبة أوجد الله الخلق فتعرفوا عليه، وجعل الحب هو القانون الإلهي، والحب الصوفي أكثر رفعة وسموا من الحب الحسي لأنه حب نفسي يقع في موقع القلب مصدر كل العواطف السامية، لقد أحب العاشقون من النساء الجميلات ولكن المحبوب الصوفي هو الأسمى و الأشرف والأجمل والأكمل وهو الله الذي إذا وصف الجمال فينسبه إليه وإذا وصف الكمال فهو الكمال الذي يضم في ربوعه الجمال وغيره من القيم فكل قيم الحق تنطوي تحت قيمة الكمال فالحق وحده هو الموصوف بالكمال، ويقول ابن عربي "فالله لا يحب في الموجودات غيره، فهو الظاهر في كل محبوب لعين كل محب وما في الوجود إلا محب فالعالم كله محب ومحبوب، وكل ذلك راجع إليه" (المصدر السابق، ص323)

والمقصود هنا أن الحق وحده هو المحبوب والحق وحده هو كل شيء فدرجة الحق هي الأول ومظهره الآخر وحقيقته الباطن وصورته الظاهر وعلمه علم الكمال علّم الإنسان ما لم يعلم وأنزل عليه الكلمة الأولى التي هي بداية الخلق وأنعم عليه بمعرفة الحق ومن عرف الحق حق معرفته وجد نفسه مرآة الحق وصورته ،فالحب الإلهي أساس الحب وهي الطريقة الصوفية في الوصول لله وخير من عبّر عن الحب الإلهي الشاعر الصوفي ابن عربي من خلال قوله السابق.

إن حب الله يجعل من المتصوف يفعل ما لله بأخلاق حميدة" فجوهر المحبة إثارة المحبوب على كل ما عداه، وفي إثارة الصوفي لله ترتكز صفاته الأخلاقية كلها"(ابو العلاء المعري، 1463،ص231) وفي هذا الصدد لابد الرجوع إلى قول الغزالي الذي أكد على فكرة أساسية تكمن في المحبة كجزء لا يتجزأ من الأخلاق والتصوف لقوله "إن المحبة هي الغاية القصوى من كل المقامات الصوفية والدرجة المبتغاة من العلي من الدرجات"(الغزالي، ب ت، ص294)

وهكذا كانت جهود ابن عربي في تنصيب السلوك الأخلاقي على الجانب النظري والعملي بالإضافة إلى وضع قواعد لها وإن اعتمد على الكثير من أراء الفلسفة اليونانية والإسلامية في ذلك.

4. خاتمة:

إن نتاجات الفن الإسلامي تتمثل بكل ما هو روحي من خلال الجمال الكلي الذي يتعلق بالذات الإلهية، فهو يعبر عن اللامتناهي والمطلق، الذي هو أصل الموجودات ومصدرها، لذلك تبلورت فكرة التجريد لدى الفنان المسلم، متمثلة بفن الشعر مثلا، فيرتقي بالكلمات على ما هو حسي من خلال التكرار والتتابع والتنوع والحركة .

إن القيمة الوجدانية المميزة للحب تقع فيما وراء كل من السعادة والشقاء، لأنها تمثل وجدانا من نوع آخر، أو عاطفة ذات رتبة مختلفة، لكن هل تكون قيمة الحب مقصورة فقط على ما هو وجداني باعتباره ميلا أو نزوعا أو اتجاها وجدانيا؟ ألا يمكن أن يكون أيضا شكلا من أشكال المعرفة ؟ وإن كان معظم الناس يجيبون سلبا في ذلك، إلا أن العنصر المعرفي في الحب يتميز بالغموض والتعقيد، وإلا كيف يمكن للحب أن يتحرك صوب القيمة المثالية للشخصية ، بل كيف له أن يوجد حقيقة للإنسان إن لم يكن في استطاعته أن يفهم ذلك الوجود أو أن يدرك بوجه ما من الوجوه ؟ في حين أن أي فهم وجداني أو إدراك عاطفي، بحاجة إلى معرفة أو استدلال أو وعي، على اعتبار أن الحب كخبرة أو وعي خلقي يتطلب معرفة، ذلك إذا ما أردنا فهم حقيقي وإدراك وجداني للقيم.

وبالتالي نجد في الفن الصوفي تمثيل الأفكار روحيا وخاصة تيار الرومانسية من خلال العاطفة والخيال والانفعالات الوجدانية، والحركة التجريدية استمدت من الجانب الروحي وذلك، بالابتعاد عن تسجيل الواقع الحسي بمدياته الزمكانية، عن طريق الاختزال والتجريد والزهد والسمو، ليست حياة الحب الصوفي سوى حياة روحية يقضيها الإنسان في التعرف على ما هو جدير حقا بالمعرفة، أي أنها حياة مشاركة يتعلق فيها الإنسان بأسمى وأرفع ما في الإنسان، يتعلق فيه بما يمنحه عمقا ومعنى وقيمة، وبما يكسبه اتجاها وقصدا وغاية.

النتائج المتوصل إليها:

1- إن العلاقة بين التصوف والفن أو بين التجربة الصوفية والتجربة الفنية تجعل الفنان المتصوف يعمل على تحريف وتشويه أشكال العالم الخارجي بعيدا عن التشبيه والتشخيص،والاتجاه نحو التجريد.

2-هناك تداخلات وتمثلات صوفية في نتاجات الفن ولا سيما الشعر بشكل خاص، إذ إن هذه التمثلات ظهرت في اغلب اتجاهات الفنية ذات المنحى الروحي، لذلك وجد الباحث من الضروري دراسة وتقصي النزعه الصوفية المتواجدة في نتاجات الشعر وقضايا الحب ومختلف الفنون الأخرى.

3-أن العلاقة بين قضايا الحب والتصوف لم تكن ضمن نطاق الغير فقط، بل تنوعت بين من يعتبر الحب قيمة أخلاقية نبيلة، وبين من يحاول تأكيد الإقصاء والنبذ والاختلاف.

4-إن قول الصوفي بالحب والتعبير عما يخالجه من مشاعر حب بمعطيات شعرية كانت لإبراز التجلي الأكمل للألوهية؛ وبالتالي لا يعبد إلا الحقيقة الواحدة وهي الله ويستدل على ذلك بالمعنى.

5-إن علاقة التصوف والشعر والحب قائمة على المعطيات الحسية للحب، باعتبارها حديث على بعض الممكنات فيه مثل الهوى وهو الميل العاطفي إلى الحبيب ليس الحبيب هنا هو شخص معين سواء ذكر أو أنثى وإنما الحبيب هو الله وهو الحقيقة المطلقة عند الصوفية، والهوى إذا نشأ من العيون يكون أشد تأثير وإذا نقلنا إلى المستوى الإلهي فهو الذي يتولد في النفس من الإيمان بكلمة الله.

5. قائمة المراجع:

1- ابراهيم حمادة،(1967) كتاب ارسطو طاليس في الشعر، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة.
2- ابراهيم ياسين،(2006) المدخل إلى التصوف الفلسفي، مكتبة الاسراء، المنصورة.
3- ابن عربي،(1412/1992) الحب والمحبة الالهية، تأ:محمود محمود الغراب، مطبعة الكتاب العربي دمشق،ط2.
4- ابن عربي،(1863) الفتوحات المكية ، دار صادر، بيروت، لبنان، ،ج2، ط2.
5- ابن عربي،(2005) ترجمان الأشواق، تص:عبد الرحمن المصطاوي ،دار المعرفة، بيروت.
6- ابن عربي،(1946) فصوص الحكم، تر: أبو العلا عفيفي، دار إحياء الكتب العربية، مصر .
7- اسين بلاثيوس،(1965) ابن عربي حياته ومذهبه، تر:عبد الرحمن بدوي، مكتبة الانجلومصرية القاهرة.
8- آمنة بلّعلى،(2001) الحركيّة التواصليّة في الخطاب الصّوفي ، دراسة من منشورات اتحاد الكتّاب العرب دمشق.
9- امين علاء الدين (1988)، ما هو التصوف ، تعريب : محمد احمد ، بغداد ، دار العربية .
10- انا ماري شيمل(2006)، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، تر: محمد اسماعيل السيد، رضا حامد قطب، منشورات الجمل، كولونيا(المانيا)، بغداد، ط1.
11- جودة نصر عاطف(1978)، الرمز الشعري عند الصوفية. دار الأندلس، بيروت ، ط1.
12- سحر سامي(2005)، شعرية النص الصوفي في الفتوحات المكية لمحي الدين بن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة.
13- سعيد أحمد غراب(2007)، شعر المناسبات الدينية ونقد الواقع المعاصر، العلم والإيمان للنشر والتوزيع، كفر الشيخ، مصر، ط1.
14- سعيد بوقسطة(2008)، الرمز الصوفي في الشعر العربي المعاصر، منشورات بونة للبحوث والدراسات، ط2.
15- سهيلة عبد الباعث(1422/2002)، نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي، منشورات مكتبة خزعل، لبنان، ط1.
16- السيد حسين الرجا(2003)، التصوف في البداية والتطرف في النهاية ، مؤسسة الفكر الإسلامي للنشر ، بيروت .
17- صلاح عبد الصبور(1981)، حياتي في الشعر، دار إقرأ، بيروت، لبنان.
18- عاطف نصر(1983)، الرمز الشعري عند الصوفية، دار الأندلس، الإسكندرية، ط1.
19- عبد الرحمن بدوي(1978) ، تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني ،الكويت، ط2 .
20- عبد القادر الكيلاني(2005)، سر الأسرار ، دار الكتب العالمية ، بيروت . .
21- عدنان العوادي(1986)، الشعر الصوفي. دار الشؤون الثقافية، بغداد .
22- عفيف بهنسي (1998)، الجمالية الإسلامية في الفن الحديث ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ..
23- فؤاد صالح السيد(1985)، الأمير عبد القادر شاعرا ومتصوفا، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د ط.
24- قدامة بن جعفر(1302ه)، نقد الشعر، مطبعة الجوانب، قسطنطنية، ط1.

25- كولن ولسون (1979) الشعر والصوفية، ترجمة عمر الديراوي. دار الآداب، بيروت، ط2.
26- محمد علي (ب ت)، فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية .
27- مصطفى غالب(1968)، فلاسفة من الشرق والغرب ، بيروت ، منشورات احمد ، ط1 .
28- نظلة احمد نائل الجبوري(2001)، خصائص التجربة الصوفية في الإسلام ، بيت الحكمة ، بغداد .
29- نظلة أحمد نائل الجبوري(1990) ، نصوص المصطلحات الصوفية في الإسلام ، ط1 ، بغداد .

المجلات:

1- محمد خير البقاعي(1996)، مجلة علامات، النادي الأدبي بجدة، المجلد 5، الجزء 19.

المعاجم والموسوعات:

1- احمد النقشبندي،(1997) معجم الكلمات الصوفية ، جامع الأصول في الأولياء ،دار الانتشار العربي ، لبنان، ج3 .
2- أنور فؤاد أبي خزام(1993)، معجم المصطلحات الصوفية. مكتبة لبنان، بيروت، ط1.
3- جميل صليبا(1977) ، المعجم الفلسفي ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية ، القاهرة،ج1.
4- عبد الرحمن بدوي(1429ه)، موسوعة الفلسفة، ذوي القربى،ط2 ، ج3 .