Journal Of the Iraqia University (71-4) September (2024)

ISSN(Print): 1813-4521 OnIine ISSN:2663-7502
Journal Of the Iraqia University
available online at: https://www.mabdaa.edu.iq

دلالة الفعل في التجربة الصوفية ابن عربي نموذجاً

عبد الحكيم سبتي جمعة

جامعة الجنان طرابلس – لبنان

المشرف أ.د عبدالله جمال الدين فضل الله

جامعة الجنان طرابلس – لبنان

The significance of action in the Sufi experience by Ibn Arabi as a model

Researcher: Abdul Hakim Sabti Juma
Jinan University, Tripoli, Lebanon
ibgh09584@gmail.com
Supervisor Prof. Dr Abdullah Jamal al-Din Fadlallah
Jinan University, Tripoli, Lebanon
dr_youssefeid@hotmail.com

الملخص

يتناول هذا البحث دلالة الفعل التي تدخل ضمن التجربة الصوفية، لكن البحث يدرس تلك الأفعال من خلال دلالاتها في أدب ابن عربي خاصة. ويستمد البحث أهميته من خلال استخراج دلالات الأفعال من ديوان الشاعر وإيضاحها، وكان من أسباب اختياره ضرورة إلقاء الضوء على هذا النوع من التجارب الصوفية من الناحية الدلالية، أما المنهج المتبع فهو المنهج الوصفي التحليلي الذي يعتمد على ملاحظة الظاهرة واستقرائها وقد درس البحث مفهوم التصوف من الناحية اللغوية والاصطلاحية إضافة للحديث عن نشأة هذا المفهوم، مع تقديم نبذة عن العلاقة بين الشعر والتصوف، ومن ثم التعريف بابن عربي وسيرته وما يتعلق بها، ثم تناول البحث موقف العلماء من ابن عربي ودلالة الفعل في التجربة الصوفية الخاصة به، ليتم بعدها البحث في دلالة تلك الدلالات في شعر الشاعر. ثم خاتمة تتضمن أبرز النتائج التي توصل إليها البحث، وقائمة بالمصادر والمراجع التي استعان بها.

الكلمات المفتاحية: دلالة، فعل، الصوفية، ابن عربي.

Abstract:

This research deals with the significance of action that is part of the Sufi experience, but the research studies these actions through their connotations in Ibn Arabi's literature in particular .The research derives its importance from extracting the meanings of verbs from the poet's poetry and clarifying them. One of the reasons for choosing it was the necessity of shedding light on this type of Sufi experiences from a semantic standpoint. The method followed is the descriptive and analytical method that relies on observing and extrapolating the phenomenon.The research studied the concept of Sufism from a linguistic and terminological point of view, in addition to talking about the origin of this concept, providing an overview of the relationship between poetry and Sufism, and then introducing Ibn Arabi and his biography and what is related to it. Then the research dealt with the position of scholars on Ibn Arabi and the significance of the verb in his Sufi experience. Then, the significance of these connotations in the poet's poetry will be investigated. Then a conclusion includes the most prominent findings of the research, and a list of the sources and references it used.

Keywords: connotation, verb, Sufism, Ibn Arabi

مقدمة

إن الصرف العربي علم من علوم اللغة العربية، فهو ذو مكانة رفيعة ومرتبة شريفة، وقد جاء هذا البحث ليبحث عن قضية خاصة يتضمنها هذا العلم وهي دلالة الفعل، جاعلاً مادة بحثه التجربة الصوفية عند ابن عربي في محاولة للكشف عن دلالة الفعل التي جاءت في تجربة هذا الشاعر الصوفية.

أهداف البحث:

يسعى البحث إلى تحقيق بعض الأهداف ومنها:

١-شرح مفهوم التصوف.

٢-التعريف بالشعر والتصوف والعلاقة بينهما.

٣-التعريف بابن عربي وسيرته وموقف العلماء منه.

٤-بيان دلالة الفعل في تجربة ابن عربي الصوفية.

أهمية البحث:

يستمد البحث أهميته من خلال إلقاء الضوء على الدلالات الفعلية في كتابات شاعر ومفكر مهم في عصره

أسئلة البحث:

١-ما هو مفهوم التصوف وما نشأته؟

٢-ما دلالة كل فعل في تجربة الشاعر الصوفية؟

منهج البحث:

اتبعت الدراسة المنهج الوصفي من خلال:

١ -عزو الأقوال لأصحابها.

٢ -رد كل بيت شعري لمكانه في الديوان.

٣ -الاستعانة بالمصادر والمراجع التي اهتمت بموضوع دلالة الفعل ودراسته.

الدراسات السابقة:

استفاد البحث من مجموعة من الكتب والدراسة، كدراسة بعنوان (الخطاب الصوفي عند ابن عربي بين عمق التجربة وإشكالية اللغة) لـ بن حركات عبلة ومحمد بلعباسي في عام ٢٠٢٢. ورسالة دكتوراه بعنوان: (التجربة الجمالية في العرفان الصوفي عند محي الدين بن عربي) لمحمد خطاب في عام ٢٠١٠م. ورسالة دكتوراه عنوانها: (التأويل وإنتاج الدلالة في النص الصرفي -ابن عربي أنموذجاً-) لرشيد عمران عام ٢٠١٧م.

المبحث الأول: مفهوم التصوف ونشأته:

- المفهوم اللغوي للتصوف: تعددت الآراء واختلفت وجهات نظر الباحثين ومؤرخي التصوف في الأصل الاشتقاقي اللغوي لمفهوم التصوف، ولقد ورد مفهوم التصوف في معاجم اللغة تحت مادة (صوف) على عدة معان منها إطلاق كلمة (صوف) على الصوف المعروف من شعر الحيوانات[١]. ويؤكد الطوسي ذلك بقوله: "كذلك نسبوا إلى ظاهر اللباس، ولم ينسبوا إلى نوع من أنواع العلوم والأحوال التي هم بها متمرسون؛ لأن لبس الصوف كان دأب الأنبياء عليهم السلام، والصديقين وشعار المساكين المتسكعين"[٢]، فلبس الصوف خشن، وكانوا يؤثرون لبسه دليلاً على التقشف والخشونة. وقيل إن الصوفية ينتسبون إلى الصفاء، وأنهم سموا صوفية لصفاء أسرارهم وشرح صدورهم وضياء قلوبهم، وهذا يرجع إلى حال الصوفية، وليس إلى الاشتقاق اللغوي، ويرى القشيرى أن هذا غير صحيح؛ لأن نسبة الصفاء هي صفائي[٣]، وهذا رأي الكلاباذي فالصوفية ينتسبون إلى الصفاء، وأنهم سموا صوفية لصفاء أسرارهم وشرح صدورهم وضياء قلوبهم، صفاء القلب والروح والخلق، فالصوفية أكثر الناس صفاءً[٤]كما تنسب إلى أهل الصفة الذين نزلوا في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فهم الرعيل الأول من رجال التصوف، فقد كانت حياتهم التعبيرية الخالصة المثل الأعلى الذي استهدفه رجال التصوف، وكانوا من شدة عفافهم وغيرتهم وفقرهم يجعلون الصوف لباسهم، وأنها مشتقة من الصف الأول، لأن الصوفية يقفون فيه أمام الله جل وعلا لارتفاع همومهم إليه وتقربهم إليه، ووقوفهم بسرائرهم بين يديه[٥]. وتطلق التسمية أيضاً على نبتة زغباء صغيرة لا تحتاج إلى رعاية وعناية، كذلك الصوفية يعيشون حالة التقشف والزهد في الأكل والشرب[٦]. كما نسبت التسمية أيضاً إلى سوفيا اليونانية ومعناها الحكمة،

والقائلون بذلك حجتهم إن القوم كانوا طالبين للحكمة، حريصين عليها، فأطلقت عليهم الكلمة وعربت أو حرفت صوفية وصوفي[٧].ويرى القشيري أن لفظ الصوفية لم يرد في القرآن الكريم ولا في السنة النبوية ولا في اللغة العربية، فيقول: " وليس يشهد لهذا الاسم (تصوف) من حيت اللغة قياس ولا اشتقاق، والأظهر فيه إنه كاللقب، فأما قول من قال إنه من الصوف وتصوف إذا لبس الصوف فذلك وجه ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف، ومن قال إنهم منسوبون إلى صفة مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فالنسبة إلى الصفة لا تجيء على نحو الصوفي، ومن قال من الصفاء فاشتقاق الصوفي من الصفاء بعيد في مقتضى اللغة، وقول من قال إنه مشتق من الصف فكأنهم في الصف الأول بقلوبهم من حيث الحاضرة من الله تعالى، فالمعنى صحيح، ولكن اللغة لا تقتضى هذه النسبة إلى الصف، ثم إن هذه الطائفة أشهر من أن تحتاج في تعينهم إلى قياس لفظ واستحقاق اشتقاق"[٨].من هذه التعريفات وغيرها يتضح لنا الاختلاف في التعريف اللغوي لمفهوم التصوف، فلم يتم الاتفاق على تعريف واحد يكون جامعاً لهذا المفهوم.

- المفهوم الاصطلاحي للتصوف: مفهوم التصوف من المفاهيم التي لم يتفق على تعريفها لغة واصطلاحاً ، فمن الصعب أن نحصر تعريف جامعاً مانعاً للتصوف، لأن التصوف مر بالعديد من الأدوار والمراحل والتغيرات، فلابد أن يختلف مفهوم التصوف من عصر لآخر، بالإضافة أن التصوف تجربة روحية فردية، وهذه التجربة تختلف من شخص إلى آخر، فيختلف معنى التصوف من صوفي إلى آخر باختلاف تجاربه. "لقد اجتهد الصوفيون في تقديم التعريف الجامع المانع، وتفرقوا أو تنوعوا أكثر ما التفوا أو اتفقوا، وبثّوها مبعثرة ومعقدة، كما قدموا تعريفات بسيطة أو مبسطة مكثفة"[٩]، وفيما يلي سنورد بعض التعريفات الاصطلاحية للتصوف على سبيل المثال لا الحصر:

- يقول الجرجاني: "هو علم القلوب الذي يبحث في أحوال النفس الباطنة، ويسعى إلى تصفية القلوب والطهر والتجرد، ويؤدي إلى الاتصال بالعالم العلوي"[١٠].
- يقول الغزالي: "هو طرح النفس في العبودية، وتعلق القلب بالربوبية، فإن تصفية القلب عن مرافقة البرية ومفارقة الأخلاق الطبيعية وإخماد الصفات البشرية ومجانبة الدواعي النقائية ومنازلة الصفات الروحانية، والتعلق بالعلوم الحقيقية، وإتباع رسول الله صلى الله عليه وسلم في الشريعة"[١١].
- يقول ابن سينا: "هو ذلك الإنسان المنصرف بفكرة إلى قدس الجبروت، مستديماً لشروق نور الحق في سره"[١٢].
- يقول ابن خلدون: "العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة"[١٣].
- وعرف التصوف بأنه: "كل من قصد إلى سلوك الطريق وجعل معتمداً أمره الأعمال القلبية والبدنية فعلاً وتركاً، فهو من المهتدين إليه لا محالة، إن كل ممن هم أهل له، ومن وفق لهذه الأمور فهو من المؤهلين له، فإن الأمر المتفق عليه عند العارفين أنه لا وصول إلى الله إلا بالله، ولا حجاب للعبد عن الله نفسه، والنفس لا تجاهد بالنفس، وإنما تجاهد بالله، فإذا جوهدت بالله لم يتصور في طريق السلوك قاطع ولا مانع، لوجود حفظ الله وتأييده للمريد السالك بما شاء"[١٤]. فالتصوف هو "مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن العبارة عنها على التحقيق، بل تعلم بالمنازل والمواجيد، ولا يعرفها إلا من نازل تلك الأحوال وكل تلك المقامات"[١٥].

- نشأة التصوف: يعتبر التصوف الإسلامي امتداداً لحركة الزهد التي نشأت في القرنين الأول والثاني الهجريين، فالزهد إسلامي النشأة، والقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة حثا على الزهد بقوله تعالى: سمح زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلۡبَنِينَ وَٱلۡقَنَٰطِيرِ ٱلۡمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلۡفِضَّةِ وَٱلۡخَيۡلِ ٱلۡمُسَوَّمَةِ وَٱلۡأَنۡعَٰمِ وَٱلۡحَرۡثِۗ ذَٰلِكَ مَتَٰعُ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۖ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسۡنُ ٱلۡمَـَٔابِ ١٤سجى[١٦]، فهذه الآية الكريمة تحذر المسلمين من متع الحياة وملذاتها كالنساء والأبناء والذهب والفضة ؛ ألنها تبعد العبد عن إخلاص العبادة الله، فما عند الله أبقى والحياة زائفة.

يرى بعضهم أن مفهوم التصوف استحدث بعد عهد الرسول والصحابة، فابن الجوزي يؤكد على أن لفظ الصوفية استحدث ولم يكن معروفا والصحابة "كانت النسبة في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الإيمان والإسلام فيقال: مسلم ومؤمن، ثم حدث اسم زاهد وعابد، ثم نشأ أقوام تعلقوا بالزهد والتعبد فتخلوا عن الدنيا، وانقطعوا إلى العبادة، واتخذوا في ذلك طريقة تفردوا بها، وهذا الاسم ظهر للقوم قبل سنة مائتين، ولما أظهر أوائلهم تكلموا فيه، وعبروا عنه صفته بعبارات كثيرة"[١٧].وفي القرن الأول لم يعرف اسم التصوف؛ بل كان أهله يعرف باسم الزهاد والنساك والبكّائين، وليس باسم الصوفية، وكان اعتقادهم صافياً وما كان ابتعادهم عن الدنيا إلا لخوفهم من عذاب الآخرة، وهرعوا إلى الكهوف حيت الوحدة الصافية والانعزال عن صخب الحياة المادية[١٨].وقد ظهرت مجموعة من الزهاد الأوائل منهم الحسن البصري المتوفى ١١٠هجري، ومالك بن دينار المتوفي ١٣١هجري، وإبراهيم بن الأدهم المتوفي ١٦١هـ، وكانوا مثالاً لعد الزهد الممتد منذ عهد الصحابة، وكان "الحسن البصري أشهر هؤلاء الزهاد في العصر الأول،

وظهرت من بينهم طائفة عرفوا بـ (البكّائين) لفرط بكائهم تحسراً على ما اقترفوه من الذنوب، ولو كانت يسيرة، طمعاً بالله ورجاءً لغفرانه، فكانت السمات المميزة لتلك الحركة الزهدية العظيمة المبالغة في التعبد تقربا إلى الله بالنوافل والذكر وشدة العناية بالناحية الأخلاقية"[١٩].

المبحث الثاني: الشعر والتصوف وعلاقتهما

التصوّف والشعر تجربتان ذاتيّتان إنسانيّتان، لذلك "إذا ما نظرنا إلى روح التصوّف في جوانبه النظرية ولسلوكيّة وما يتحقق عبرهما، فإننا ولا شكّ واجدون نقاطاً تتقاطع مع روح الشعر وطبيعته"[٢٠]من ذلك أنّ غاية كل منهما هي السموّ بالإنسان والقضاء على منغّصات الحياة؛ فالشاعر كالصوفيّ "يسعى لإنهاء نقص العالم، والصلة بين التصوّف والشعر تنبثق من سعي كل منهما إلى تصوّر أكثر كمالاً من عالم الواقع، ومبعث هذا التصور هو الإحساس بفظاعة الواقع وشدّة وطأته على النفس وصبوة الروح للتماس مع الحقيقة التي تعذّب كياننا"[٢١]. فالشعر فنّ، و" الفنّ كما التصوف، يسعى إلى انتشال الإنسانية من السفل إلى العلو، من ظلام الأجسام إلى نور الأرواح"[٢٢]، لذلك نراهما يعملان جاهدَين للوصول إلى الحقيقة وتغيير هذا الواقع الفظيع، وهذه الوطأة الشديدة، وبناء على ذلك، "فإنّ التأمل بالوجدان والقلب وسيلة مهمة عند الشاعر والصوفي على حد السواء"[٢٣]، فالشعراء يميلون إلى التأمل في جمال الطبيعة في خلواتهم، ويعتريهم لذلك فيما يشبه الوجد الصوفي"[٢٤]. فهما يغوصان في جواهر وأسرار الإنسان والمخلوقات عامة والكون، ولا يكتفيان بالظواهر والأشكال. ولعلّ أحدهم استند إلى غاية كل من التصوف والشعر في قوله: "قد لا نغالي إذا ما رأينا في التصوّف فناً سماوياً محكوماً بالوسائل الإلهية التشريعية، وفي الفن تصوفاً أرضياً محكوماً بالأذواق الفردية والجماعية والرغبات الإنسانية التائقة إلى الانطلاق نحو فضاءات حرة ومطلقة"[٢٥]وفي مجال ولادة القصيدة في التجربة الشعرية، وما يلابسها من طقوس، تُطابِق واقع التجربة الصوفية، فقد ارتبط الشعر عند العرب وغيرهم بالإلهام منذ القديم، فالشاعر مهيّأ عندهم لصياغة الشعر، ومُعدّ إعداداً غيبيّاً، معتمداً على الإلهام في تعبيره، وهو ما يشترك فيه الصوفي والشاعر، ففي خلال لحظتي الإلهام في التصوف والشعر يتمّ نوع من الاتصال الإدراكي بموضوع التأمل يعبّر عنها بالتجلي أو الكشف في التصوّف[٢٦]، يقول عبد الحكيم حسان: "تشبه حالة الفناء في التصوف حالة أخرى يطلق عليها أحياناً اسم الإلهام، وأحياناً أخرى اسم الحدس، وقد عرفها الشعراء منذ القديم"[٢٧]أما فيما يخص ولادة القصيدة، "فإذا ما تتبعنا تجارب الشعراء في العصر الحديث، واطلعنا من خلالها على أجوائهم النفسية، وما يستشعرون به في أثناء كتاباتهم، فإننا سنكشف عن وقائع في التجربة الشعرية وعما يلابسها من طقوس وعادات، تكاد تكون مطابقة لواقع التجربة الصوفية"[٢٨]، فما يحدث للشاعر أثناء الإبداع، يشبه ما يحدث للصوفي في حالة غيابه وفنائه إضافة إلى ذلك نجد التقاطع بين التصوف والشعر في اللغة والرمز والغموض، فقد اعتمد الصوفية على الرمز والإيحاء والإشارة، فجاءت لغتهم مغلقة غامضة، ولعلهم رأوا أن اللغة عاجزة عن التعبير عن تجربتهم العميقة والواسعة "فكلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة"[٢٩]. والرمز والغموض من مظاهر الشعر، "فاللغة الشعرية الحديثة في حد ذاتها شبيهة بلغة المتصوّفة باعتبارها لغة منزاحة معجماً وتركيباً"[٣٠]، فالألفاظ عند الشاعر والصوفي تُفرغ من دلالاتها المألوفة، لتحمل دلالات أخرى جديدة وإيحاءات بعيدة، "إنها رموز غامضة لا يرقى إلى فهمها وإدراك بغيتها إلا من كان حاله شبيهاً بحال هؤلاء المتصوفة الذين يتكلمون لغة خاصة بهم، ويعيشون في جو خاص بهم"[٣١].ولعل هذا كله جعل أحد الباحثين يرى أنّ علاقة التصوف بالشعر تشبه علاقة اللفظ بالمعنى، حيث يقول: "يُحيل التصوف والشعر كل منهما إلى الآخر كما يُحيل اللفظ إلى المعنى والمادة إلى الصورة"[٣٢].

المبحث الثالث: سيرة ابن عربي (حياته، نشأته، وفاته، مؤلفاته)

هو أبو بكر محمد بن علي بنن محمد بن أحمد بن عبد الله الطائي[٣٣]، المعروف بابن عربي، وله ألقاب أخرى عرف بها كلقب الشيخ الأكبر[٣٤]، وابن أفلاطون[٣٥]، وعرف في الأندلس بابن سراقة[٣٦].ولد ابن عربي في "مدينة مرسيا جنوب شرقي الأندلس، في السابع عشر من رمضان ٥٦٠هـ/ ١١٦٤م"[٣٧]، ونشأ في كنفِ أسرةٍ غنيّة، ومعروفة بالعلم والتقوى[٣٨]، فكان ذلك جواً مثالياً لنشأة عالمٍ فاضل، ولمّا بلغ ابن عربي الثامنة من عمره انتقل مع أسرته إلى مدينة إشبيلية، بسبب اضطراب الأحوال السياسية في مرسيا، وأخذ هناك بدراسة الحديث والفقه وسائر العلوم الدينية[٣٩]، وانتقل بعدها إلى قرطبة حيث التقى بابن رشد أحد أعظم فلاسفة المسلمين والعالم، وكان يومذاك قاضي قرطبة[٤٠].ولمّا بلغ ابن عربي الثلاثين من عمره أخذ ينتقل في أرجاء العالم الإسلامي، ويلتقي بكبار المتصوّفة، ففي سنة ٥٩٣هـ وصل إلى فاس وعكف على الدراسة والمجاهدة هناك[٤١]، وتجوّل كثيراً في مدن المغرب العربي حتى عزم المسير نحو المشرق الإسلامي فوصل مكة ومكث فيها ما بين ٥٩٨هـ – ٦٠٠هـ[٤٢]، وتمتّع بالجوّ الهادئ والروحاني الذي امتازت بهما هذه المدينة، فكتب (مشكاة الأنوار فيما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من الأخبار)[٤٣]، بعدها تنقل بين بغداد والموصل والقاهرة، ليعود مرة ثانية إلى مكة المكرّمة، ثمّ استقرّ لأقل من عام في قونة في آسيا الصغرى، وكانت شهرة ابن عربي قد سبقته إلى بلاط حاكم قونية الذي خرج بنفسه لاستقباله بالإكبار والحفاوة، وحاول أن يستميله للبقاء في بلاده[٤٤].انتقل بعدها إلى بغداد، والتقى هناك بصوفي كبير هو شيخ مشايخ الصوفية في بغداد آنذاك (شهاب الدين السهروردي) صاحب كتاب (عوارف المعارف)، الذي وصف ابن عربي بأنه: "بحر

الحقائق"[٤٥].بعد بغداد زار مكة للمرة الثالثة، ثم انتقل إلى دمشق ليستقرّ فيها وبشكلٍ نهائي، وليصبح أمير دمشق أحد تلامذته وهو الملك المعظم ابن الملك العادل الذي توفي سنة ٦٢٥هـ، والذي تمتّع بصلةٍ وطيدةٍ بالشيخ ابن عربي وحصل على إجازةٍ منه بتعليم مصنفاته[٤٦].وحينما تحوّل ابن عربي إلى طريق التصوف سنة ٥٨٠هـ، عكف على قراءة الكتب، وتتلمذ على يد شيوخ التصوف، وقد صرّح بتلقيه التصوف خلال إقامته في إشبيلية على يد موسى بن عمران الميرتلي الذي كان على طريق المحاسبي[٤٧]، وقد تلقى منه ابن عربي كيفية تلقي الإلهامات الإلهية وقال عنه ابن عربي: "وهو أكبر من لقيته يقال له موسى بن عمران سيد وقته"[٤٨].وتعلّم ابن عربي من أبو الحجاج الشُّبربلي الاتصال بأرواح الموتى[٤٩]، فضلاً عن يوسف الكومي، وعبد الله بن المجاهد، وأبو عبد الله بن قيسون[٥٠]، ومن شيوخه البارزين في الزهد عبد الله المغاوري[٥١]، وقد كان أول مرشدٍ روحي لابن عربي هو شيخه أبي العباس المغربي الذي تعلّم منه نكران الإرادة طاعة لله، وقطع علائق الأهل لتستبدل مكانها علائق مع أهل الله[٥٢]، فضلاً عن عدد آخر من شيوخه قد ذكرهم الباحثون، وأكثر ما يستحق الذكر منهم هما شيختان صالحتان هما ياسمين الصوفية، وفاطمة القرطبيّة[٥٣].ومما تقدّم يتبيّن لنا كثرة شيوخ ابن عربي، وتنوّع طرقهم الصوفية، فكان لذلك الأثر البالغ في صقل شخصيّته الصوفيّة، واستفادته الكبيرة من هذا التنوّع في مجمل حياته.يُعرف ابن عربي بكثرة نتاجه العلمي، فهو يختلف عن كثيرٍ من علماء المسلمين بالكمّ الهائل الذي أنجزه في حياته، فقد ألّف نحو مائتين وتسعة وثمانين كتاباً ورسالةً[٥٤]، حتى أثار دهشة وعجب بعض المستشرقين، فقد وصفه المستشرق الألماني بروكلمان بأنه: "مؤلف من أخصب المؤلفين عقلاً وأوسعهم خيالاً"[٥٥] وذكر له نحو مائة وخمسين مؤلفاً، وذكر المستشرق لاوندو أنّ ابن عربي "كرّس حياته في المقام الأول للدراسة والتأمل والتدريس، ولاوي أنه ألّف نحو ثلاثمائة كتاب في التصوّف والإلهيات، والفلسفة، والسيرة، والشعر"[٥٦]، أما نيكلسون فرأى أنّ ابن عربي "وضع مؤلفاته العديدة في أسفاره ومحادثة المتصوفة وعددها حوالي الثلاثمائة، وقد اشتهر من هذه المؤلفات اثنان بصورة خاصة، وهما الفتوحات المكية، وفصوص الحكم"[٥٧].ونذكر من مؤلفاته: فصوص الحكم، الفتوحات المكية في معرفة أسرار المالكية والملكية، عنقاء مغرب في معرفة ختم الأولياء وشمس المغرب، كتاب العقائد، العقد المنظوم والسر المختوم، محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار، مشاهد الاسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية، ترجمان الاشواق في غزل والنسيب، جامع الاحكام في معرفة الحلال والحرام، تنزل الاملاك في حركات الأفلاك، الدرة الباضعة من الجفر الجامعة. وله عدد غير قليل من الرسائل: رسالة الأزل، رسالة الأنوار، رسالة الحجب، رسالة الروح القدس، رسالة القسم الإلهي، كتاب الفناء في المشاهدة، كتاب القربة، كتاب التراجم وغيرها الكثير[٥٨].

المبحث الرابع: موقف العلماء من ابن عربي

تباينت مواقف العلماء في ابن عربي، فمنهم من كفّره ووقف ضدّه وهاجمه، ومنهم من دافع عنه بحرارة ورأى أنه الشيخ الأكبر والكبريت الأحمر، "ويشهد على ذلك تلك الوثيقة المميزة التي طالعنا بها المؤرخ المصري السخاوي وأودعها كتابه عند ابن عربي وهي وثيقة جمعت طائفة من الآراء والفتاوى التي أصدرها أولو الأمر والعلماء إنصافاً للشيخ أو إدانة له وذلك على مدى ثلاثة قرون تقريباً، وهكذا جمع السخاوي في وثيقته هذه أكثر من ثلاثمئة فتوى تشهد للشيخ أو تشهد عليه ابتداء من سنة ٦٢٠هـ حتى سنة ٨٩٥هـ"[٥٩].فمنهم من كفّره كما فعل الإمام شمس الدين الذهبي متحدثاً عن كتابه الفصوص حيث قال: "فإن كان لا كفر فيه، فما في الدنيا كفر"، متّبعاً خطى شيخه ابن تيمية في كتابه (مجموع الفتاوى).وقد قال عنه ابن قاضي شهبة: "ناظر أتباع ابن عربي فعميت عليهم الأبصار ودمغهم بأبلغ حجة في الإنكار، وله فيهم غرر القصائد"[٦٠]، وله رسالتان في الرد على المتصوفة أتباع ابن عربي، وله كذلك: مرتبة الوجود ومنزلة الشهود[٦١].وممن وقف في وجه صوفية ابن عربي الحسين بن عبد الرحمن الأهدل الذي صنّف كتاباً أسماه (كشف الغطاء) جعله في الرد عليه[٦٢].وللشيخ عبد الوهاب الشعراني الحنفي (ت ٩٧٣هـ) دفاع عن عقيدة الشيخ المبرئة له من سوء الاعتقاد يقول فيها: "وجميع ما بم يفهمه الناس من كلامه إنما هو لعلو مراقيه، وجميع ما عارض من كلامه ظاهر الشرعيّة وما عليه الجمهور فهو مدسوس عليه كما أخبرني بذلك سيدي الشيخ أبو الطاهر المغربي نزيل مكة المشرفة، ثمّ أخرج لي نسخة الفتوحات التي قابلها على نسخة الشيخ التي بخطه في مدينة قونية فلم أرَ فيها شيئاً مما كنت توقفت فيه وحذفته حين اختصرت الفتوحات"[٦٣].أما السخاوي والأسيوطي، فتوقفا عليه ليس في عقائد والحكم عليها، بل في الحكم عليه؛ وهل مات على تلك العقائد أم تاب عنها؟[٦٤]وممن توقف في شأنه بالمخرمة حيث قال عنه: "ومن العلماء من يطعن فيه ويقدح، ومنهم من يعظمه ويمدح، والله أعلم بحقيقة حاله"[٦٥]

المبحث الخامس: دلالة الفعل في تجربة ابن عربي الصوفية

قسم النحاة زمنية الأفعال إلى ماضٍ وحاضر ومستقبل في حال الإفراد والتساوق وهو زمن فلسفي إذ يقول سيبويه: "وأما الفعل فأمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء، وبنيت لما مضى، ولما يكون ولم يقع، وما هو كائن لم ينقطع"[٦٦]، أي أن النحاة ركزوا على الزمن في صيغة الفعل وأهملوا السياق الذي ترد فيه. وقد انتقد بعض الباحثين المعاصرين ذلك القصور بقولهم: "كان على النحاة أن يدركوا أن الأفعال مجرد صيغ وألفاظ تدل على زمن

ما، هو جزء من معنى الصيغة لا على زمن معين، وان السياق أو الظروف القولية بقرائنها اللفظية والحالية هي وحدها التي تعين الدلالة الزمنية وترشحها لزمن معين"[٦٧].ولأهمية الفعل في اعتماد الدلالة عليه لتضمن صيغه على الأزمنة المتعددة صرفياً في الماضي والمضارع واقتران هذه الأزمنة بحدث معين يجعله ذا تكوين ثنائي وبنائي ودلالي في التركيب ، فإنه يعد مكوناً أساسيا "للجملة الفعلية ... وهو محط الإسناد والاقتران ألزماني والحدثي ، فهو مركب نحوي دال على قيمة صرفية نحوية دلالية تنتظم بإحكام مع سمات المركبات النحوية الأخرى في الجملة أي الأسماء الدالة على الفاعلية والمفعولية، ولذلك يرى فيه النحاة علاقة مقترنة بحدث وزمان في مقامات دلالية متنوعة ، وتقوم تلك العلاقة بالتميز المعنوي"[٦٨].

ويرى مالك المطلبي: "أن الصيغ في اللغة العربية تخلو من الدلالة على زمن في المستوى الصرفي .. وأنّ وقوع الصيغ المتغايرة في مستوى تركيبي واحد يعني تفريغ صيغة ما، دون غيرها من الزمن إذ تشير إلى وجه من وجوه دلالتها الحديثة، ومن هنا يكون من الخطأ إسناد الزمن إلى مثل هذه الصيغ بوصفها (شكلاً زمنياً) لان الزمن يكتسب من قرائن السياق اللفظية والمعنوية"[٦٩]ومن خلال ما ذَكر نجد أن هناك ارتباطاً بين الزمن الصرفي والنحوي إلا أن السياق هو الذي يضفي الدلالات الزمنية المختلفة على الأفعال.يقول ابن عربي:

"يراهُ العارفُ الخرّيت ليلاً بأجواز المَفازة عن بيدِه
يراهُ النائمُ اليقظانُ كَشفاً كرؤيةِ ذي التجهّدِ في هجوده
يراهُ الحائرون بلا دليلٍ كرؤيةِ ذي المقاصدِ في قُصوده
يراهُ ناظمُ المُرجان فيه من أسماءَ له سلكاً بجيده
يراهُ ناظمُ الألفاظِ بيتاً هو الروحُ المؤيّد في قصيده
يراهُ ناظمُ الأحجارِ عِقداً وذلكَ العِقدُ من أسْنى عُقوده
وحاذِر أنْ تمازِجَ بينَ ربٍّ وبين مَن اصطفاهم من عبيده
يراهُ مُطلقاً من كان أعمى كرؤيةِ ذي البصيرة في قيوده
تجلّى للبصائرِ من بعيدٍ تجلّيه كمَن في وَريده"[٧٠]

تبرز في النصّ مجموعة من التكرارات المتمثلة بتكرار الفعل (يراهُ)، حيث تتناوب فواعله في كل مرة (العارف، النائم، اليقظان، الحائر، ناظم المرجان، ناظم الألفاظ، ناظم الأحجار)، وهذه الفواعل رغم اختلافها في صفاتها تشير إلى فئة المتصوّفين الذين يطّلعون بقلوبهم إلى ما وراء الحجاب من المعاني الغيبيّة، والأمور الخفيّة فيحصل الكشف، وتحصل المشاهدة ويحصل الفناء، وكلّها أحوال ومقامات ترد على قلب العارف الذي يرى الله في كل شيء.فتكرار الفعل المضارع (يراهُ) يحمل بعداً دلالياً يعبّر عن مقصدية الشاعر في لغة رمزية تشير إلى مقام المشاهدة "ومن شاهد الله بقبله خنس عنه ما دونه، وتلاشى كل شيء وغاب عند وجود عظمة الله تعالى ولم يبق في القلب إلا الله"[٧١]، وعن المشاهدة تنجر حال الفناء وهو ما يعلنه في بيت من هذه القصيدة:

"فيَشهدُني وأشهدُ بنفسي فأفنى عن وجودي من شهوده"[٧٢]

فيشاهد قلب العارف الله مشاهدة تثبيت، فشاهده في كل شيء وشاهد الكائنات كلها به، وإلى هذا المعنى يشير الشاعر بقوله:

تجلى للبصائر من بعيدٍ تجلّيه كما هو في وريده

فالنصّ الشعري يصوغ معانيه في نسيجٍ لغوي شعري مبني على تكرار الفعل، مكتسباً دلالة إيقاعيّة حركيّة، وإيحاءً دلالياً، إذ يضيف كل مرة معنى إلى اللفظة المكررة (يراه)، كما وتظهر الكلمة باشتقاقها (كرؤية) في ثلاثة مواضع، وجاءت كلّها في سياق تثبيت المعنى وتعزيزه والإلحاح عليه. والمعنى المحوري الذي يدور عليه النص هو تجلّي الذات الإلهية في قلوب العارفين، عندما تصفى بالأذكار، فتقع المشاهدة التي هي حضور الحق في قلب العبد المؤمن.يقول ابن عربي:

"إذا ما ذكرت الله بالذكر نفسِه فما هو مذكورٌ ولا أنا ذاكرُ
وذاكَ أتمّ الذكرِ في كلّ ذاكرٍ إذا أنت لم تعلمه ما أنتَ خابرُ
فكُن عين ذِكرِ الذكرِ لا تكُ ذاكراً بوجهٍ سوى هذا فإنك ظاهرُ"[٧٣]

في الأبيات أعلاه تظهر المشاكلة اللفظية كملمحٍ أسلوبي، يسهم في بروز كلمة في النص أو جزء منه، وتعتبر بذلك نواةً صوتيّة دلالية، يتعلّق بها ذهن المتلقي، وتتعلق بها دلالات النصّ وإيحاءاتها، فيلتحم بذلك الدال والمدلول، حيث تبرز كلمة (الذكر)، إذ يبدأ النصّ بفعل (ذكرتُ) في سياق النفي المسبوق بأداة شرط، (إذا ما ذكرت الله بالذكر نفسه)، مما يحصر ويحدد معنى الذكر وهو (ذكر المتصوفين) أعظم أركان الرياضة التي يعرفها

المتصوف، وأكبر قربة يتقرّب بها العبد من ربه[٧٤]، وإلى ذلك تشير الآية القرآنية "ولذكر الله أكبر"[٧٥]. ويمنح ترديد كلمة (الذكر) باشتقاقاتها المتعددة النص حيوية وحركيّة، تكرّسها المقابلة بين (فما هو مذكور) و(لا أنا ذاكر)، وهي جواب للشرط الذي جاء في صدر البيت (إذا ما ذكرت الله بالذكر نفسه)، فمجيء الذكر في سياق النفي يومئ إلى استحالة وقوع الذكر إلا بالذكر الروحي، ففي البيت الأول يستند الفعل إلى ضمير المتكلم، ثم يلتفت في البيت الذي يليه إلى المخاطَب ليعظه ويعلمه الذكر الصحيح، لينهي الكلام بنصيحة في صيغة أمر كي يكون (عين ذكر الذكر)، ولا يكون (ذاكراً). هذه الأفعال بتغير صيغتها بين الماضي والأمر حققت تكثيفاً دلالياً، وأضافت معنى إلى معناها الأول، لتتدرّج المعاني من الإعلان عن الذكر من قبل المخاطب مع إبراز مكانته عنده، إلى أن تصبّ في الوعظ به للراغبين في التقرب إلى الله وهم (أهل الباطن)، إلى إخراجه من دائرة هؤلاء إذا لم يمتثل لأمره.يقول ابن عربي في موضع آخر:

"قف بالمنازل واندبْ الأطلال وسلْ الربوعَ الدارسات سؤالا
أين الأحبّة أين سارت عيسهم هاتيك تقطعُ في اليابِ ألا لا
مثل الحدائق في السرابِ تراهمُ الآل يعظمُ في العيون ألا لا
ساروا يريدون العذيب ليشربوا ماءً به مثل الحياة زلالا
فقفوت أسألُ عنهم ريح الصبا هل خيّموا أو استظلّوا الظلالا
قالت تركت على زُرودِ قبابهم والعيسُ تشكو من سَراها كلالا
قد أسدلوا فوق القباب مضارباً يسترونَ من حرّ الهجيرِ جمالا
فانهضْ إليهم طالباً آثارهم وارفلْ بعيسك نحوهم إرفالا"[٧٦]

تبدأ القصيدة بثلاثة أفعال للأمر بصيغة المفرد (قفْ، اندبْ، سلْ)، ويقتحمُ هذا الأمرُ خيال المتلقي من الوهلةِ الأولى، فالأمر الذي يستدعي من الشاعر استخدام هذه الصيغة يكشف عن درجة من حدة الشعور والانفعال، إذ يظهر أنّ المنازل أصبحت خاوية لا أحدَ فيها، والمنازل لا قيمة لها إلا بأهلها وسكانها، وكأنّ الشاعر يعيش لحظتين من الزمن: الزمن الحاضر والزمن الماضي، الزمن الحاضر ويمثّله خلو المنازل من نزلائها، والزمن الماضي وحال كانت عامرة بهم، ولعلّ المسافة بين الزمنين طالت أو قصرت توحي بأنّ تجربة الأطلال لم تكن واقعيّة، فلم يكن الشاعر فيها واقفاً فعلاً على الأطلال، بل هي تجربة تخييلية إبداعية، فالأطلال ليس بالضرورة أن تكون اعتباطية أو مفروضة من قبل التقاليد التراثية، بل إنها تمتلك قيمة رمزية لا تقل أهمية عن دورها الأساسي بالنسبة للتجربة.قد يُنظر إلى قصيدة ابن عربي على أنها بنية غزلية حسيّة، فقد تدرس من ناحية شكلها، وقد ينظر إليها على أنها بنية معرفيّة، وموئل للتجربة الصوفية والروحية، فتدرس بناء على البنية المعرفية، والحدث الصوفي؛ ولذلك يجب إدراك كيفية تفاعل البنية المعرفية من حيث حيوية الصورة وقدرتها على الكشف والإثراء[٧٧]. فإذا نظرنا إليها ضمن الخاصية المعرفية التي يمتاح الشاعر منها، فإننا أمام حمولات دلالية، ورموز لابدّ من فكّ شيفرتها، لتسير بالخط الموازي مع الاتجاه الروحي الذي يحتكم إليه ابن عربي، ولذا تصبح القصيدة علامات دالة للكشف عن قيوميّة الله في الأشياء، فالأشياء لم تكن لولا قيوميّة الله، والمنازل خواء لا قيمة لها لولا تلك القيومية، لذا تتجرّد من صفة المنازل وتصبح لا شيئاً، فالشاعر عندما احتجبت عليه تلك القدرة السارية في الأشياء، عقدَ العزم على البحث عنها، لأنها أصل حياته، فالذات في معاناة دائمة ما دامت محجوبة عن سرّ حقيقتها.يقول ابن عربي:

"إذا أشهدتَ فأثبت يا غلامُ يصحُّ لكَ المكانة والمقامُ
فَتشهدُه بعقلكَ في حجابٍ ومشهدهُ قويٌّ لا يُرامُ
وتَشهدهُ به في كلّ شيءٍ وليس له الوراء ولا الأمامُ"[٧٨]

إنّ المشاهدة في تجربة ابن عربي تعدّ مشكلةً جوهرية، ففي أقواله يقسّمُ المشاهدة إلى ثلاث مراتب، مشاهدة الخلق في الحقّ بمعنى رؤية الأشياء بدليل التوحيد، ثمّ مشاهدة الحق في الخلق بمعنى رؤية الحق في الأشياء، معناه انطواء جميع الأشياء في العالم على حقيقة الحق، ثمّ مشاهدة الحق بلا خلق، وتلك حقيقة اليقين بلا ارتياب. فتجربة المشاهدة عند ابن عربي كانت جزءاً لا يتجزأ من ميزاته الشخصية، حتى أصبحت منبعاً يستخرجُ منه المعاني والإبداعات والصور الشعرية.فتجربة الشهود كانت ضرورة وإبداعاً عند ابن عربي، فقد كان يعيش باستمرار تحت تأثير تلك التجارب فهو يعرف المشاهدة[٧٩] بقوله: "تطلق على رؤية الأشياء بدلائل التوحيد، وتطلق بإزاء رؤية الحق في الأشياء، وتطلق بإزاء حقيقة اليقين من غير شك"[٨٠].والمتتبع للأفعال الواردة في النص يجد أنها تحمل طابعا دراماياً مشهدياً يبعث على الحركة والتصاعد، هذا من جانب، ومن جانب آخر نجد

أنّ الأفعال المضارعة (يصحّ، تشهده، تشهده)، أفرغت من دلالتها بفعل السياق إلى الماضي إذ إن ورود عبارة (إذا أشهدت فأثبت يا غلام) أكسب الأفعال المضارعة إمكانات زمنية تضاف إلى دلالتها فقد ارتبطت دلالة الأفعال بالسياق الذي تتوجه دفته نحو الماضي.

خاتمة

تنبع أهمية ابن عربي في تراثنا العربي الإسلامي من كون آرائه في الفلسفة الإلهية، وعلم الكون، وعلم الإنسان، وعلم النفس، تشكّل مذهباً متكاملاً، وبهذا يمثّل نقطة انعطافٍ كبير داخل التراث الصوفي الإسلامي، لأنّ التراث الصوفي السابق عليه كان مقصوراً في مجمله على الوصايا والمواعظ العلميّة، فلا أحد استطاع أن يرقى إلى مكانة ابن عربي المعرفية، وعلى يده تحددت بوضوح وعمق مدلولات المصطلحات الصوفية المتداولة قبله مثل وحدة الوجود والإنسان الكامل، والحبّ الإلهي، فهو الشارع الأعظم للعرفان الإسلامي، والمعبّر عن البعد الباطني في الإسلام، حيث أبرز إلى حيّز الوجود معالم عالمه الروحي.وعليه لابد من تأكيد أهمية الدلالة المعنوية للأفعال داخل السياق وارتباطها بمعنى النص ودلالته النفسية والفكرية، فلا دلالة محددة زمنية للأفعال وخاصة في تجربة ابن عربي الصوفية. فالسياق الشعري عنده يعتمد على مستويين من الأفعال وهي أفعال مرتبطة بذهن الكاتب وأفعال مرتبطة بلحظة التأليف الشعري، بمعنى إن الشاعر وقبل أن يبادر في كتابة نصه الشعري يكون متنه مكتمل المعالم بمساراته وأفكاره وأفعاله المتسلسلة أي أن هناك زمناً يسبق لحظة الكتابة أما الفعل ضمن السياق الشعري فهو فعل يرتبط بالانحرافات السياقية والتوترات العاطفية والفكرية مما يؤدي إلى تداخلات بين ماضٍ يرتبط بذهن الشاعر وآني ومستقبلي يتعلق بمضمون السياق الشعري وهذا ما يحدو بالأفعال إلى أن تتخذ دلالة وضعية تختلف عن دلالتها الصرفية.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

١- ابن عربي حياته ومذهبه، آسين بلاثيوس، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، ١٩٧٩م.

٢- اسلام المتصوفة، محمد الطيب، رابطة العقليين العرب-دار الطلائع-بيروت، ط١، ٢٠٠٧م.

٣- الإسلام والعرب، ترجمة منير البعلبكي، روم لاندو، دار العلم للملايين، بيروت، د ت.

٤- الإشارات والتنبيهات، الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا، تحقيق: سليمان دنيا، د ط، ١٩٤٨م.

٥- اصطلاح الصوفية، ابن عربي، تحقيق: محمد عبد الكريم، جار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.

٦- أقسام الكلام العربي، من حيث الشكل والوظيفة، د. فاضل مصطفى الساقي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٧٧م.

٧- البدر الطالع، محمد بن علي الشوكاني، دار المعرفة، بيروت، د ت.

٨- بنية الجملة العربية بين التحليل والنظرية (مدونة المسعدي – الفارسي –المدني) المنصف عاشوران منشورات كلية الآداب بمنونة، ١٩٩١م.

٩- تاريخ الأدب العباسي، رينولد نيكلسون، ترجمة وتحقيق: صفاء خاوصي، منشورات المكتبة الأهلية، بغداد، ١٩٦٧م.

١٠- تاريخ الأدب العربي، كارل بروكلمان، د ط، د ت.

١١- تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، محمد لطيف جمعة، مطبعة المعارف، مصر، ١٩٢٧م.

١٢- التأصيل المعرفي في المنفرجة بين النظر العقلي والتصوف الفلسفي، حسين خريوش، مجلة اتحاد الجامعات العربية للآداب، مجلد٤، عدد١، ٢٠٠٧م.

١٣- تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، أمين يوسف عودة، جدارا للكتاب العالمي، عمان، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط١، ٢٠٠٨م.

١٤- التجربة الصوفية عند شعراء المغرب العربي في الخمسية الهجرية الثانية، محمد مرتاض، ديوان المطبوعات الجامعية بن عكنون، الجزائر، ٢٠٠٩م.

١٥- التصوف الإسلامي العربي، عبد اللطيف الطيباوي، دار العصر، القاهرة، ١٩٢٨م.

١٦- التصوف الإسلامي، نادر ألبير نصري، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، د ت.

١٧- التصوّف في الإسلام، عمر فروخ، بيروت، ١٩٤٧م.

١٨- التصوف في الشعر العربي نشأته وتطوره حتى آخر القرن الثالث الهجري، عبد الحكيم حسان، مكتبة الآداب، القاهرة، ط٢، د ت.

١٩- التعرف لمذهب أهل التصوف، أبو بكر محمد بن إسحاق البخاري الكلابادي، مكتبة الكليات الأزهرية-مصر، ط٣، ١٤٠٠هـ.

٢٠- التعريفات، عبد القاهر الجرجاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي-مصر، د ط، ١٩٣٨م.

٢١- تلبيس ابليس، ابن الجوزي، دار العلم للملايين-بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ.
٢٢- الحياة العاطفية بين العذرية والصوفية، محمد غنيمي هلال، دار النهضة، القاهرة، د ط، د ت.
٢٣- ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، محي الدين ابن عربي، مطبعة الإنسية، بيروت، ١٢١٣هـ.
٢٤- الرسالة القشيرية، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة أبو القاسم القشيري، دار الكتاب العربي-بيروت، د ت، د ط.
٢٥- الرسائل الصغرى للشيخ ابن عابد الرندي، نشر الأب بولس نويا اليسوعي، المطبعة الكاثولوكيه-بيروت، د ط، ١٣٥٧هـ، الرسالة السادسة عشر.
٢٦- روضة الطالبين وعمدة السالكين، أبو حامد الغزالي، دار السعادة-مصر، د ط، ١٩٢٤م.
٢٧- الزمن واللغة، مالك المطلبي، الهيئة المصرية للكتاب، مصر، ط١، ١٩٨٦م.
٢٨- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، أبو الفلاح عبد الحي الحنبلي، دار الكتب العلمية، بيروت، د ت.
٢٩- الشعر الصوفي، عدنان حسن العوادي، بغداد، د ت.
٣٠- شعر عمر بن الفارض- دراسة في فن الشعر الصوفي، عاطف جودة نصر، دار الأندلس، بيروت، ط١، ١٩٨٢م.
٣١- الصوفية والفقراء، ابن تيمية، دار المدني-القاهرة، د ت.
٣٢- طبقات الشافعية، ابن قاضي شبهة، تحقيق: الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ.
٣٣- غاية الأماني في أخبار القطر اليماني، يحيى بن الحسين بن القاسم (القسم الأول)، تحقيق: عبد الفتاح عاشور، مراجعة: محمد مصطفى زيادة، دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٨م.
٣٤- الفتوحات المكية، ابن عربي، أبو بكر محمد بن علي، ط٢، ١٢٩٣م، ج٢، ص١٧.
٣٥- فصوص الحكم، ابن عربي، تحقيق: أبو العلا عفيفي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٤٦م.
٣٦- القاموس المحيط، الفيروز آبادي مجد الدين محمد بن يعقوب، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط٨، ٢٠٠٥م.
٣٧- قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر، أبو محمد الطيب بن عبد الله بالمخرمة الشافعي الحضرمي، تحقيق: بو جمعة مكري، وخالد زواري، دار المنهاج، جدة، ط١، ٢٠٠٨م.
٣٨- الكتاب، سيبويه، أبي بشر بن عمرو بن عثمان بن قنبر، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣، ١٩٨٨م.
٣٩- اللمع، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق: عبد الحليم زطه سرور، دار الكتب الحديثة-مصر، ومكتبة المثنى-بغداد، د ط، ١٣٨٠هـ.
٤٠- مجموعة مؤلفين، ترجمة: محمد ثابت وآخرون، دائرة المعارف الإسلامية، القاهرة، ١٩٣٣م.
٤١- مقدمة العقد الفاخر الحسن في طبقات أكابر أهل اليمن، أبو الحسن علي بن الحسن الخزرجي، تحقيق: عبد الله قائد العبادي، ومبارك بن محمد الدوسري، الجيل الجديد ناشرون، صنعاء، ط١، ٢٠٠٩م.
٤٢- المقدمة، ابن خلدون، دار العلم للملايين-بيروت، ط٥، ١٤١٩هـ.
٤٣- الموت من منظور الذات – قراءة في جدارية محمود درويش، عبد السلام المساوي، عالم الفكر، مقاربات نقدية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد٤، مجلد ٣٥، أبريل ٢٠٠٧م.
٤٤- مؤلفات ابن عربي (تاريخها وتصنيفها)، د. عثمان يحيى، ترجمة: أحمد محمد الطيب، دار الصابوني، القاهرة، ط١، ١٩٩٢م.
٤٥- النزعة الصوفية في الشعر العربي الحديث، محمد مصطفى هدارة، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مجلد١، عدد٤، رمضان ١٤٠١هـ.
٤٦- نشأة الفلسفة الصوفية، عرفان عبد الحميد، نقلاً عن نيكلسون مؤلف دائرة معارف القرن العشرين، ط٨، د ت.
٤٧- النظريات في فلسفة الوجود والعقل والخير، أسئلة الأيسيات والمعرفيات والقيميات، علي زيعور، دار النهضة العربية-بيروت، ط١، ٢٠٠٦م.
٤٨- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، أحمد بن محمد التلمساني المقري، القاهرة، ١٢٧٩هـ.
٤٩- اليواقيت والجواهر في بيان عقائد أهل الكبائر، عبد الوهاب الشعراني الحنفي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٧٧م.

هوامش البحث

[1] ينظر: سورة النحل، الآية ٨٠.

(٢) اللمع، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق: عبد الحليم زطه سرور، دار الكتب الحديثة–مصر، ومكتبة المثنى–بغداد، د ط، ١٣٨٠هـ، ص٤١.

(٣) ينظر: الرسالة القشيرية، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة أبو القاسم القشيري، دار الكتاب العربي–بيروت، د ت، د ط، ص١٢٧.

(٤) ينظر: التعرف لمذهب أهل التصوف، أبو بكر محمد بن إسحاق البخاري الكلابادي، مكتبة الكليات الأزهرية–مصر، ط٣، ١٤٠٠هـ، ص٢٨.

(٥) ينظر: المصدر السابق نفسه، ص٢٩.

(٦) ينظر: القاموس المحيط، الفيروز آبادي مجد الدين محمد بن يعقوب، مؤسسة الرسالة–بيروت، ط٨، ٢٠٠٥م، مادة (ص و ف)، ص٨٢٩.

(٧) ينظر: نشأة الفلسفة الصوفية، عرفان عبد الحميد، نقلاً عن نيكلسون مؤلف دائرة معارف القرن العشرين، ط٨، د ت، ص١٠٨.

(٨) الرسالة القشيرية، القشيري، ص١٢٦.

(٩) النظريات في فلسفة الوجود والعقل والخير، أسئلة الأيسيات والمعرفيات والقيميات، علي زيعور، دار النهضة العربية–بيروت، ط١، ٢٠٠٦م، ص١١٥.

(١٠) التعريفات، عبد القاهر الجرجاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي–مصر، د ط، ١٩٣٨م، ص٤٦.

(١١) روضة الطالبين وعمدة السالكين، أبو حامد الغزالي، دار السعادة–مصر، د ط، ١٩٢٤م، ص١٤٣.

(١٢) الإشارات والتنبيهات، الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا، تحقيق: سليمان دنيا، د ط، ١٩٤٨م، ص١٧٤٥.

(١٣) المقدمة، ابن خلدون، دار العلم للملايين–بيروت، ط٥، ١٤١٩هـ، ص٤٦٧.

(١٤) الرسائل الصغرى للشيخ ابن عابد الرندي، نشر الأب بولس نويا اليسوعي، المطبعة الكاثولوكيه –بيروت، د ط، ١٣٥٧هـ، الرسالة السادسة عشر، ص١١٣.

(١٥) التعرف لمذهب أهل التصوف، الكلابادي، ص١٠٥.

(١٦) سورة آل عمران، الآية ١٤.

(١٧) تلبيس ابليس، ابن الجوزي، دار العلم للملايين–بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ، ص١٥٦–١٥٧.

(١٨) ينظر: إسلام المتصوفة، محمد الطيب، رابطة العقليين العرب–دار الطلائع–بيروت، ط١، ٢٠٠٧م، ص٣٤–٣٥.

(١٩) الصوفية والفقراء، ابن تيمية، دار المدني–القاهرة، د ت، ص١٥.

(٢٠) تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، أمين يوسف عودة، جدارا للكتاب العالمي، عمان، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط١، ٢٠٠٨م، ص١٣٥.

(٢١) الشعر الصوفي، عدنان حسن العوادي، بغداد، د ت، ص٢٩.

(٢٢) تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، أمين يوسف عودة، ص١٥٣.

(٢٣) النزعة الصوفية في الشعر العربي الحديث، محمد مصطفى هدارة، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مجلد١، عدد٤، رمضان ١٤٠١هـ، ص١٠٧.

(٢٤) الحياة العاطفية بين العذرية والصوفية، محمد غنيمي هلال، دار النهضة، القاهرة، د ط، د ت، ص٢٩٦.

(٢٥) تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، أمين يوسف عودة، ص١٥٣.

(٢٦) ينظر: السابق نفسه، ص١٣٨.

(٢٧) التصوف في الشعر العربي نشأته وتطوره حتى آخر القرن الثالث الهجري، عبد الحكيم حسان، مكتبة الآداب، القاهرة، ط٢، د ت، ص٧١.

(٢٨) تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، أمين يوسف عودة، ص١٤٠.

(٢٩) تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، أمين يوسف عودة، ص١٥٤.

(٣٠) الموت من منظور الذات – قراءة في جدارية محمود درويش، عبد السلام المساوي، عالم الفكر، مقاربات نقدية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عدد٤، مجلد ٣٥، أبريل ٢٠٠٧م، ص١٢٣.

(٣١) التجربة الصوفية عند شعراء المغرب العربي في الخمسية الهجرية الثانية، محمد مرتاض، ديوان المطبوعات الجامعية بن عكنون، الجزائر، ٢٠٠٩م، ص٥٢.

(٣٢) شعر عمر بن الفارض– دراسة في فن الشعر الصوفي، عاطف جودة نصر، دار الأندلس، بيروت، ط١، ١٩٨٢م، ص١٠٣.

[٣٣] ينظر: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، أحمد بن محمد التلمساني المقري، القاهرة، ١٢٧٩هـ، ج١، ص٤١٠.

[٣٤] مجموعة مؤلفين، ترجمة: محمد ثابت وآخرون، دائرة المعارف الإسلامية، القاهرة، ١٩٣٣م، ج١، ص٢٣٢.

[٣٥] ينظر: ابن عربي حياته ومذهبه، آسين بلاثيوس، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، ١٩٧٩م، ص٥.

[٣٦] التصوف الإسلامي العربي، عبد اللطيف الطيباوي، دار العصر، القاهرة، ١٩٢٨م، ص٩٩.

[٣٧] نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج١، ص٤١٠.

[٣٨] ينظر: التصوف الإسلامي، نادر ألبير نصري، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، د ت، ص١٢٠.

[٣٩] ينظر: دائرة المعارف الإسلامية، ج١، ص٢٣٢.

[٤٠] ينظر: التصوّف في الإسلام، عمر فروخ، بيروت، ١٩٤٧م، ص١٦٨.

[٤١] ينظر: ابن عربي حياته ومذهبه، آسين بلاثيوس، ص٤٣، ٤٤.

[٤٢] السابق نفسه، ص٥٦.

[٤٣] التصوّف في الإسلام، عمر فروخ، ص١٦٩.

[٤٤] ينظر: ابن عربي حياته ومذهبه، آسين بلاثيوس، ص٥٩-٦٦.

[٤٥] ينظر: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، أبو الفلاح عبد الحي الحنبلي، دار الكتب العلمية، بيروت، د ت، ج٥، ص١٦٩.

[٤٦] ينظر: ابن عربي حياته ومذهبه، آسين بلاثيوس، ص٨٥.

[٤٧] ينظر: تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، محمد لطيف جمعة، مطبعة المعارف، مصر، ١٩٢٧م، ص٢٩٤.

[٤٨] ابن عربي، أبو بكر محمد بن علي، الفتوحات المكية، مصر، ط٢، ١٢٩٣م، ج٢، ص١٧.

[٤٩] ينظر: ابن عربي حياته ومذهبه، آسين بلاثيوس، ص١٥.

[٥٠] ينظر: ابن عربي، أبو بكر محمد بن علي، ج٢، ص٢٠٩.

[٥١] السابق نفسه، ج٤، ص٦٧٥.

[٥٢] السابق نفسه، ج٣، ص٧٠٥.

[٥٣] السابق نفسه، ص٢٦.

[٥٤] ينظر: فصوص الحكم، ابن عربي، تحقيق: أبو العلا عفيفي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٤٦، ص٤.

[٥٥] تاريخ الأدب العربي، كارل بروكلمان، د ط، د ت، ص٤٤١.

[٥٦] الإسلام والعرب، ترجمة منير البعلبكي، روم لاندو، دار العلم للملايين، بيروت، د ت، ص٢٣٣.

[٥٧] تاريخ الأدب العباسي، رينولد نيكلسون، ترجمة وتحقيق: صفاء خاوصي، منشورات المكتبة الأهلية، بغداد، ١٩٦٧م، ص٢١١.

[٥٨] ينظر: تاريخ الأدب العباسي، رينولد نيكلسون، ص٢١٧.

[٥٩] مؤلفات ابن عربي (تاريخها وتصنيفها)، د. عثمان يحيى، ترجمة: أحمد محمد الطيب، دار الصابوني، القاهرة، ط١، ١٩٩٢م، ص٢٠.

[٦٠] طبقات الشافعية، ابن قاضي شبهة، تحقيق: الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ، ج٤، ص٨٥.

[٦١] ينظر: البدر الطالع، محمد بن علي الشوكاني، دار المعرفة، بيروت، د ت، ج١، ص١٤٤.

[٦٢] ينظر: مقدمة العقد الفاخر الحسن في طبقات أكابر أهل اليمن، أبو الحسن علي بن الحسن الخزرجي، تحقيق: عبد الله قائد العبادي، ومبارك بن محمد الدوسري، الجيل الجديد ناشرون، صنعاء، ط١، ٢٠٠٩م، ج١، ص٥١.

[٦٣] اليواقيت والجواهر في بيان عقائد أهل الكبائر، عبد الوهاب الشعراني الحنفي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٧٧م، ص١٨.

[٦٤] ينظر: غاية الأماني في أخبار القطر اليماني، يحيى بن الحسين بن القاسم (القسم الأول)، تحقيق: عبد الفتاح عاشور، مراجعة: محمد مصطفى زيادة، دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٨م، ص٥٦٦.

[٦٥] قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر، أبو محمد الطيب بن عبد الله بالمخرمة الشافعي الحضرمي، تحقيق: بو جمعة مكري، وخالد زواري، دار المنهاج، جدة، ط١، ٢٠٠٨م، ج٥، ص١٥٧.

[٦٦] الكتاب، سيبويه، أبي بشر بن عمرو بن عثمان بن قنبر، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣، ١٩٨٨م، ص١٧.

(٦٧) أقسام الكلام العربي، من حيث الشكل والوظيفة، د. فاضل مصطفى الساقي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٧٧م، ص٨٢ .

(٦٨) بنية الجملة العربية بين التحليل والنظرية (مدونة المسعدي – الفارسي –المدني) المنصف عاشوران منشورات كلية الآداب بمنونة، ١٩٩١م، ص٩٩-١٠٠.

(٦٩) الزمن واللغة، مالك المطلبي، الهيئة المصرية للكتاب، مصر، ط١، ١٩٨٦م، ص٥٢.

(٧٠) ديوان ابن عربي، ابن عربي، ص١٥٨.

(٧١) اللمع، الطوسي، ص٦٢، ٦٣.

(٧٢) ديوان ابن عربي، ص١٥٨.

(٧٣) ديوان ابن عربي، ص١٨٦.

(٧٤) ينظر: لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام، القاشاني، ص٢١٥.

(٧٥) سورة العنكبوت، آية ٤٥.

(٧٦) ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، محي الدين ابن عربي، مطبعة الإنسية، بيروت، ١٢١٣هـ، ص٦٩، ٧٣.

(٧٧) ينظر: التأصيل المعرفي في المنفرجة بين النظر العقلي والتصوف الفلسفي، حسين خريوش، مجلة اتحاد الجامعات العربية للآداب، مجلد٤، عدد١، ٢٠٠٧م، ص١٣٨.

(٧٨) الفتوحات المكية، ابن عربي، ص١٨٥.

(٧٩) المشاهدة هي حضور الحق من غير بقاء تهمة.

(٨٠) اصطلاح الصوفية، ابن عربي، تحقيق: محمد عبد الكريم، جار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠١م، ص٤١٢.