



أَهْلُ الصِّفَةِ لِلدِّرَاسَاتِ النَّصَوِيَّةِ وَعُلُومِ التَّرَاثِ

مجلة علمية دولية، مُحَكَّمَةٌ
تعنى خفائق علوم الشريعة
ودقائق علوم الحقيقة

ردمد (النسخة المطبوعة): 4967 - 3062

ردمد (النسخة الإلكترونية): 4975 - 3062

المجلد الثاني - العدد الأول

ذو الحجة ١٤٤٦ هـ

يونيو ٢٠٢٥ م



الْبَيِّنَاتُ الْمَحْمَدِيَّةُ لِلنَّصَوِيَّةِ

تصدر عن أكاديمية أهل الصفة لدراسات التصوف وعلوم التراث
بمؤسسة البيت المحمدي المشهورة برقم (10684) لسنة (2017)

الأنساق الثقافية في التائية الكبرى بين العقل والإشراق

CULTURAL PATTERNS IN AL-TĀ'ĪYYA AL-KUBRĀ: BETWEEN REASON AND ILLUMINATION¹

شعبان أحمد بدير

أستاذ مساعد بقسم اللغة العربية بكلية العلوم الإنسانية، جامعة الإمارات، الإمارات
العربية المتحدة

Sha'ban Ahmad Bedir

College of Humanities, United Arab Emirates University

¹ Article received: Feb 2025; article accepted: April 2025

الملخص:

ثار الجدل بين العلماء والباحثين حول مصدر المعرفة عند الصُوفيّة، أهو العقل بمعطياته وبراهينه واستدلالاته، أم الإشراف الذوقي وملكاته الإلهامية والكشفية، كالقلب والنفس والروح؟ فنجد من الباحثين من عزّز دور العقل؛ ورأى أنّ الصُوفيّة لم ينكروا العقل إنكاراً تاماً، بل استعانوا به وبعلموه في بداية طريقهم وتربية أنفسهم تربية شرعية وعلمية، وهناك من أنكر العقل إنكاراً تاماً، وقال بأنّ المعرفة الصُوفيّة -وما تلاها من الحبّ الإلهي ووحدّة الشهود- معرفة إشراقية ذوقية. وغدّى هذا الجدل ما شاب التراث الصُوفيّ من الغموض والاعتماد على الرّمز والمصطلحات الصُوفيّة، والتداخل الثقافي والعقدي والفلسفي؛ ما جعل النصّ الصُوفيّ نصّاً إنسانياً عالمياً يحتوي على كثير من المضامين والأنساق الثقافية، وهذا يتطلّب الغوص في دلالاته وأخيلته، ومحاولة تفسير مصطلحاته ذات الحمولات المخاطلة، ومن ثمّ يتطلّب منهجاً تحليلياً خاصاً قادراً على اكتشاف القيم المتوارية خلف النصوص من خلال التحليل الجمالي والسياقي. ويهدف هذا البحث إلى المساهمة في فضّ الجدل حول المعرفة الصُوفيّة ومدى إنكار العقل أو قبوله، بالتطبيق على «التائبة الكبرى» لابن الفارض التي بلغت أبيتها واحداً وستين وسبعمئة بيت، أودع فيها ابن الفارض خلاصة منهجه الصُوفيّ، واحتوت على العديد من الأنساق الثقافية، المتوارية خلف الرّموز. وأبرزها: التسق المعرفي، ونسق الحبّ الإلهي، ونسق وحدّة الشهود. وانتهى البحث إلى العديد من النتائج. أبرزها: أنّ الصُوفيّة لم ينكروا العقل إنكاراً تاماً، بل استعانوا بمذكراته وعلموه في تربية أنفسهم تربية شرعية وعلمية في بداية سلوكهم، وأنّ «التائبة الكبرى» لابن الفارض نصّ شعريّ وفلسفيّ في الوقت نفسه، عكست منهج الصُوفيّة ومصطلحاتهم والجدل الذي ثار بين العقل والإشراف.

Abstract:

Scholars continue to debate the epistemological foundations of Sufism: whether Sufi knowledge derives from rational inquiry-

with its empirical data, logical proofs, and systematic argumentation- or from mystical illumination (*ishraq*) and its associated faculties of inspiration and revelation, including the heart, soul, and spirit. Some researchers advocate for reason's central role, contending that Sufis never entirely dismissed rational thought but instead employed it alongside its associated disciplines during their initial spiritual formation and religious-legal education. Others argue that Sufis completely rejected rationalism, maintaining that authentic Sufi knowledge: including divine love and the unity of witnessing (*wahdat al-shuhud*): emerges exclusively through illuminative, experiential realization. The inherent ambiguity of Sufi literature has intensified this debate, particularly its extensive use of symbolism, technical vocabulary, and complex cultural, theological, and philosophical interconnections. These characteristics transform Sufi texts into universal human documents encompassing multiple thematic layers and cultural patterns. Such textual complexity requires deep hermeneutical engagement with meanings and imagery, careful interpretation of semantically dense terminology, and specialized analytical methodologies capable of uncovering the values embedded within texts through aesthetic and contextual analysis. This study contributes to resolving questions surrounding Sufi epistemology and the role of rational versus illuminative knowledge through analysis of Ibn al-Farid's "Great Tā'iyya" (*al-Tā'iyya al-Kubrā*), a 761-verse composition that encapsulates his complete Sufi methodology. The poem contains multiple cultural patterns concealed within symbolic language, including the epistemological framework, divine love, and the unity of witnessing. The research demonstrates that Sufis did not categorically reject reason but rather integrated rational insights and methodologies into their early spiritual and scholarly

development. Ibn al-Farid's "Great Tā'iyya" functions as both poetic and philosophical discourse, embodying Sufi methodology, technical vocabulary, and the ongoing tension between rational and illuminative approaches to knowledge.

الكلمات المفتاحية: الأنساق، الثَّقَافِيَّة، التَّائِيَّة الكبرى، العقل، الإِشْرَاق.

Keywords: Cultural patterns, al-Tā'iyya al-Kubrā, reason, illumination.

المقدمة

الحمد لله الذي كشف لأولياؤه أسرار معرفته، وأشرق على قلوبهم بأنوار محبته، فاستضاءت بنور القرب أفئدتهم، وتهللت بنفحات الوصال أرواحهم، وصلاةً وسلاماً على سيد الواصلين وسراج العارفين، سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد:

يمثل الشعر الصوفي أحد أبرز تجليات التجربة الروحية والوجودية في التراث العربي، حيث تتضافر فيه اللغة والمعرفة والرؤيا لتشكيل خطاباً شعرياً يتجاوز حدود الجمال الفني إلى رحاب الكشف المعرفي والوجداني. ومن بين أعظم النصوص التي تجسد هذه التجربة «التائية الكبرى» لابن الفارض، إذ تُعد من أرقى القصائد التي تكثف الوعي الصوفي وتشتبك مع إشكالاته الكبرى، وفي مقدمتها مسألة مصدر المعرفة وأدواتها.

لقد انشغل الفكر الصوفي منذ نشأته بالسؤال عن ماهية المعرفة ومصدرها: هل هي نتاج العقل، بما يملكه من قدرة على البرهان والاستدلال، أم هي ثمرة إشراقات القلب وما يفيض به من نور داخلي وكشف وجداني؟ هذا الجدل لم يبق حبيس التنظير الفلسفي والنظري، بل انسحب إلى الحقل الشعري، حيث وجد في الشعر الصوفي أفقاً رحباً للتمثل والاختبار والتجلي.

في هذا السياق تتجلى أهمية المقاربة الثقافية للنص الصوفي، إذ يتيح النقد الثقافي الكشف عن الأنساق المضمرّة التي تشكّل بنية الخطاب الشعري، بما فيها الأنساق المعرفية والوجودية والجمالية.

وعليه، فإنّ هذا البحث يسعى إلى قراءة «التائية الكبرى» بوصفها نصّاً زاخراً بالأنساق الثقافية، متتبّعاً جدلية العقل والإشراق في تشكيل رؤيتها المعرفية والجمالية، والكشف عن تمثّلات نسق وحدة الشهود بين هذين القطبين.

أهمية البحث:

وترجع أهمية هذا البحث إلى عدّة أمور أبرزها:

1. المساهمة في بيان دور العقل في التجربة الصوفية جملة والأدبية منها بوجه خاص.

2. الوقوف على أهمّ الأنساق الثقافية للنصّ الشعريّ الصوفيّ، باعتباره منتجاً وجدانياً خيالياً تتداخل فيه الثقافات والعقائد.

3. الولوج للنصّ الشعريّ الصوفيّ في «التائيّة الكبرى» من مدخل مغاير، وهو مدخل المنهج الثقافيّ، والتّحليل الفلسفيّ؛ لاستنطاق ما يختفي خلف الرّموز والمصطلحات من أنساق مخاتلة؛ لكون «التائيّة الكبرى» أطول قصيدة صوفيّة عربيّة تجمع بين الخيال والفلسفة والإشراق.

وانبثقت فكرة هذا البحث من قناعة بأنّ «التائيّة الكبرى» لابن الفارض ليست مجرد نصّ جماليّ أو رُوحانيّ، بل هي حقل معرفيّ وثقافيّ يكشف تفاعل الأنساق الظاهرة والمضمرة.

أهميّة الموضوع:

وقد جاء اختيار هذا الموضوع استجابة لدوافع أهمّها:

4. أهميّة «التائيّة الكبرى» بوصفها من أبرز النصوص الصوفيّة في التراث العربيّ.
5. احتضان القصيدة جدليّة العقل والإشراق من حيث كونها إشكاليّة مركزيّة في الفكر الصوفيّ.
6. نقص الدّراسات النّقديّة الثقافيّة التي تكشف الأنساق المضمرة في الشعر الصوفيّ.
7. إسهام البحث في إثراء النّقد الثقافيّ الموجه للنصوص التراثيّة ذات البعد الرّوحيّ والفلسفيّ.

تساؤلات الدّراسة:

ثمّة تساؤلات عدّة تُطرح من خلال هذا البحث، يجدر -إن شاء الله- المطّلع عليه أجوبتها؛ أهمّها:

1. ما مصدر المعرفة الصوفيّة؟ هل هو العقل ببراهينه، أم القلب بإشراقاته وحنّسه؟
2. كيف انعكس هذا الجدل الفلسفيّ على بناء الشعر الصوفيّ ورويته؟
3. كيف تكشف «التائيّة الكبرى» عن الأنساق الثقافيّة المضمرة في التجربة الصوفيّة؟
4. إلى أيّ مدى يُعبّر التفاعل بين العقل والإشراق عن البنية الفكرية للقصيدة؟

5. ما دور التوظيف اللغوي والرمزي في إبراز هذه الأنساق الثقافية؟

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى ما يلي:

1. الكشف عن الأنساق الثقافية المضمرة في «التائيه الكبرى» لابن الفارض.
2. بيان طبيعة الجدل المعرفي بين العقل والإشراق في التجربة الصوفية.
3. تحليل أثر هذا الجدل في تشكيل البنية الفكرية والجمالية للقصيدة.
4. إبراز دور التوظيف اللغوي والرمزي في التعبير عن الأنساق الثقافية.
5. الإسهام في توسيع مقاربات النقد الثقافي للنصوص الصوفية والشعرية التراثية.

الدراسات السابقة:

لم أعتز -فيما تحيأ لي من البحث- على دراسة مخصصة للأنساق الثقافية في «التائيه الكبرى» لابن الفارض، وإن وجدت دراسات تناولت الأنساق الثقافية في الشعر الصوفي عمومًا والقراءات البلاغية والتقدية الحديثة لـ«تائيه ابن الفارض»، وأهمها ما يلي:

1. بولعشار مرسللي، «الشعر الصوفي في ضوء القراءات النقدية الحديثة - ابن الفارض أنموذجًا»، (رسالة دكتوراه بجامعة وهران بالجزائر، 1436هـ = 2015م).
2. موفق مجيد ليلو، «تائيه ابن الفارض الكبرى - دراسة بلاغية»، (رسالة ماجستير كلية الآداب بجامعة البصرة، 1431هـ = 2010م).
3. سمير الخليل، «الأنساق الثقافية في الخطاب الصوفي: كسر النمط الكتابي والعمى الثقافي»، (دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، ط1، 2024م).
4. سوهيلة بن عتسو، «الخطاب الصوفي بين جدلية التأويل ومفارقة الأنساق»، (مجلة التأويل وتحليل الخطاب، المجلد2، العدد2، 2021م).

ولتحقيق هذه الأهداف التي تقدمت اقتضت طبيعة الدراسة الاعتماد على المنهجين الثقافي والتحليلي؛ إذ يعتمد البحث على المنهج الثقافي، بوصفه مقارنة تكشف الأنساق المضمرة في النصوص، وتحلل علاقتها بالسياق الفكري والثقافي الذي نشأت فيه، مع الاستفادة من أدوات المنهج التحليلي في دراسة البنية المعرفية والجمالية للقصيدة.

خطّة البحث:

وقد جاءت خطّة البحث بعد مقدّمته على النحو التالي:

التمهيد، ويتضمّن الحديث عن:

1. الثّراث الصّوّفيّ بين الاستقراء العقلائيّ والحكمة الإشرافيّة.

2. الخطاب النّقديّ النّفائيّ وإشكاليّة قراءة الشّعر الصّوّفيّ.

3. عيّنة الدّراسة (التّائيّة الكبرى).

المبحث الأوّل: النّسق المعرفيّ بين العقل والإشراق في «التّائيّة الكبرى».

المطلب الأوّل: النّزعة العقليّة وأثرها في النّسق المعرفيّ في «التّائيّة الكبرى».

المطلب الثّاني: النّسق المعرفيّ الإشرافيّ في «التّائيّة الكبرى».

المبحث الثّاني: نسق وحدة الشّهود بين العقل والإشراق في «التّائيّة الكبرى».

الخاتمة: وقد اشتملت على أهمّ النّائج والتّوصيات الّتي توصّلت إليها من خلال

البحث.

فهرس المصادر والمراجع.

والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل

التمهيد

1- الثّراث الصّوّفيّ بين الاستقراء العقلائيّ والحكمة الإشرافيّة:

خضع الثّراث الصّوّفيّ في العقود الأخيرة لأسلوب استقراء عقلائيّ مطلق، تمّت على إثره محاكمة الثّراث العرفانيّ الصّوّفيّ بتهمة اللاعقلانيّة الظلاميّة، أو لنقل بعبارة أخرى: «بتهمة تدمير مدينة العقل في الإسلام؛ وهي التّهمة الّتي كلّفته عقوبة الطّرد الأبديّ من مدينة العقل الّتي يريد العرب المحدثون إعادة تشييدها»⁽²⁾.

وهذه القراءة الحداثيّة أدّت إلى تبني أحكام مسبقة على الثّراث العرفانيّ الصّوّفيّ جملة،

(2) جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي (وحدة العقل العربي الإسلامي)، (بيروت: دار الساقي، ط1،

2002م)، ص14.

وهذه الأحكام المسيقة ألتصقت "صفة «اللامعقولة» بالتصوف، وترسخت لدى الرأي العام والخاص فكرة مفادها أن العلم اللدني الصوفي مصدره إلهامي إشراقي، ولا علاقة له بالتصور المنطقي القائم على أساس العقل والبرهان"⁽³⁾، وأنه لا يمكن للعقل أن تصل إلى قبول علوم الأسرار إلا "بعد أن تتحرر من قيودها وتفك أسارها من غرورها وغلوها، وعليه فإن قابلية العقل لتحصيل العلم اللدني/الوحي ومعانقة المطلق الكلبي للأ محدود المفارق لأحكام الحس والمنطق، مرهونة بتحرر العقل من عقال نظره العقلي الذي يأسره داخل الحدود الإستمولوجية التي يرسمها بنفسه"⁽⁴⁾.

وفي مقابل النزعة العقلية تأتي «الحكمة الإشراقية» التي ينسبها المؤرخون إلى السهروردي المقتول، بينما يرى د. عاطف جودة نصر "أن الغزالي كان أسبق من السهروردي في تقديم مذهب فلسفي إشراقي، أهم جوانبه الجانب الأنطولوجي الذي يشرح ماهية الوجود، الإستمولوجي الذي يشرح ماهية المعرفة، والسيكولوجي الذي يشرح ماهية النفس"⁽⁵⁾. وتتصف الحكمة الإشراقية بأنها "الحكمة المؤسسة على الإشراق الذي هو الكشف أو حكمة المشاركة الذين هم من أهل فارس، وهو أيضاً يرجع إلى الأول؛ لأن حكمتهم كشفية ذوقية فنسبت إلى الإشراق الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على النفوس عند تجردها"⁽⁶⁾، وهذا النص يأخذنا إلى نتيجة مؤداها أن الحكمة/المعرفة عند الصوفية مصدرها الإشراق، وهو عملية إدراكية للنفس المستعدة للكشف.

وذهبت الصوفية إلى أن "مصدر المعرفة أمر آخر غير الحس والعقل، قد يكون الحدس وقد يكون الذوق، وقد يكون البصيرة، وقد يكون الإلهام، ذلك أن الصوفية لم يهتدوا بعد

(3) عبلة معاندي، اللامعقول الصوفي، نحو قراءة مغايرة، (مجلة التأويل وتحليل الخطاب، كلية الآداب والعلوم، جامعة عبد الرحمن ميرة، الجزائر، مج2، عدد2، أكتوبر 2021م)، ص66 - 70.

(4) المرجع السابق، ص72.

(5) عاطف جودة نصر، الخيال مفهوماته ووظائفه، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984م)، ص81.

(6) شهاب الدين السهروردي، حكمة الإشراق، مراجعة وتقديم: إنعام حيدورة، (ط. دار المعارف الحكيمة، 1430هـ = 2010م)، ص86.

إلى معرفة كُنْه هذه الحاسّة الغريبة، ولا إلى موضعها من الحياة الرُّوحية، ... فهي نوع ما من التّعقّل تُدرك وتُعرف، ومع ذلك ليست هي العقل الذي نعرفه وهي تنزع نحو موضوعها وتتعلّق به إلى درجة الفناء فيه؛ أي: إنّ فيها عنصرَي الإرادة والوجدان⁽⁷⁾.
ونفهم ممّا تقدّم أنّ المتصوِّفة جميعهم يرون أنّ وراء طَور الحِسِّ والعقل طَوراً آخر ينبغي اللّجوء إليه، والاعتماد عليه، ألا وهو الكشف أو الدّوق.

2- الخطاب التّقديّ الثّقافيّ وإشكاليّة قراءة الشّعر الصّوفيّ:

يُعَدُّ النّقد الثّقافيّ من المناهج النّقدية الحديثة الّتي نشأت في مرحلة ما بعد الحداثة، ويهدف إلى دراسة الأنساق الثّقافيّة وتحليلها وفُق الطُّروف المحيطة بالشّاعر والنّصّ، بهدف "فكّ الغزلة الثّقافيّة عن النّصّ، وإلى توريطة في لُجّة الصّراعات والأنساق والمؤسّسات؛ ليكتسب موقفاً في خريطة العالم، ولن يتأتّى ذلك إلّا بتقليص الاهتمام المفرط بالأدبيّة مقابل النّبش في حَقَرِيّات ما وراء الأدبيّة الّتي ترهن سلطة النّصّ في التّمثيل الثّقافيّ والإنتاج الثّقافيّ"⁽⁸⁾.

وجاء الاهتمام بالنّقد الثّقافيّ؛ نتيجة توجّه النّقّاد المعاصرين إلى البحث عن أدبيّة النّصّ وقيمه الفنيّة، وعزله عن محيطه الثّقافيّ والفكريّ، وحصر امتداداته الخارجيّة؛ ممّا أدّى إلى أن تعرّضت الدّراسات الأدبيّة، لتحوّل مفاجئ وعالميّ تقريباً عن النّظريّ؛ بمعنى التّوجّه نحو اللّغة من حيث هي لغة، وحقّقت تحوّلاً ماثلاً نحو التّاريخ والثّقافيّة والمجتمع والسياسة والمؤسّسات وظروف الطّبقة والجنس والسّياق الاجتماعيّ والقاعدة الأدبيّة.

ويركّز النّقد الثّقافيّ على دراسة (الأنساق) المضمرّة، سواء أكانت أنساقاً اجتماعيّة أم دينيّة أم أخلاقيّة، وتُعَدُّ من أكثر المصطلحات النّقدية انتشاراً، ويقصد بها: "مجموعة من

(7) محمود محمد علي، المنطق الإشراقي عند السهروردي المقتول، (القاهرة: مصر العربية للنشر والتوزيع، ط1. 1999م)، ص49.

(8) محمد بوصحابي، النقد الثّقافي ورهان تموضع النص في العالم، (الأردن: مجلة عمان الثّقافية، أمانة عمان الكبرى، العدد 138، كانون الأوّل 2006م)، ص44.

القيم المتوارية خلف النصوص والخطابات والممارسات" (9)، وتجلّى من خلال التحليل الجماليّ والسِّيافيّ للنصّ الشعريّ، وتُعدّ "إستراتيجية تتأسّس على الوعي بالبعد الثقافيّ للعنصر، بالإضافة إلى الوعي بالبعد الجماليّ للعنصر نفسه داخل النصّ" (10).

فالنسق والسِّياق لا ينفصل كلٌّ منهما عن الآخر؛ "إذا كان النقد الثقافيّ يحاول أن يكشف الدلالة النصّية التي تستخدم مفهومًا مجردًا بالغ الجدوى هو «الواقع»؛ أي: العالم الممكن «النسق الظاهر»، فإنّ التداوليّة تستخدم مفهومًا تجريديًا يدلّ على الموقف التواصليّ هو «السِّياق» ألا وهو «النسق المضمّر» (11).

ويُعدّ النصّ الصوفيّ نصًّا إنسانيًّا عالميًّا ذا حمولة معرفيّة وفلسفيّة، تداخلت فيه عدّة ثقافات، وفلسفات متنوّعة، فلقد "تجلّى تأثر الشاعر الصوفيّ بالفلسفة العربيّة من خلال توظيف بعض مقولات الفلسفة الرُّوحية والإشراقيّة القديمة كوحدة الوجود والاتّحاد" (12)، إلى جانب ما يكتنّز به النصّ الصوفيّ من ثقافات وديانات وعقائد سماويّة؛ كالإسلام والمسيحيّة، وغير سماويّة كالسيّخيّة والبوذية والمناويّة ... إلخ (13). وتسعى القراءة الثقافيّة إلى إعادة قراءة النصوص الأدبيّة ضمن سياقاتها التاريخيّة والثقافيّة، "حيث تتضمّن النصوص في بنائها أنساقًا مضمّرة ومخاتلة قادرة على المراوغة والتّفنّع، ولا يمكن كشفها/ أو كشف دلالاتها التّامية في المنجز الأدبيّ إلّا بإنجاز تصوّر كليّ حول طبيعة البنى الثقافيّة

(9) نادر كاظم، الهوية والسرد، دراسات في النظرية والنقد الثقافي، (الكويت: ط2، دار الفراشة للنشر والتوزيع، 2016م)، ص90.

(10) عبد الفتاح أحمد يوسف، إستراتيجية القراءة في النقد الثقافي، (الكويت: مجلة عالم الفكر 1/36، 2007م)، ص177.

(11) ديانا حسني، ويس محمد النجار، الأنساق الثقافية في شعر أحمد سويلم، (القاهرة: حوليات آداب عين شمس، المجلد 43، يناير - مارس 2015)، ص17.

(12) فوزي حمر، روح التفلسف لدى الشاعر العربي المتصوف -قراءة في نماذج شعرية صوفية قديمة (الجزائر: أوراق المجلة الدولية للدراسات الأدبية والإنسانية -مخبر الموسوعة الجزائرية الميسرة- جامعة باتنة 1 - مج 4 العدد 1، مارس، 2022م)، ص129.

(13) رضا عامر، الأنساق الثقافية في الشعر الصوفي: قصيدة تجلي المحبوب للأمير عبد القادر نموذجًا، (مجلة مقامات للدراسات اللسانية والنقدية والأدبية، ع 6، 2019م)، ص16 بتصرف.

للمجتمع" (14).

وذهب فوزي لحمر إلى أنَّ المتعمِّق في معاني ودلالات الشَّعر الصُّوفيِّ يجد أنَّ الشَّاعر الصُّوفيَّ كان يغرف من حقول معرفيَّة متنوِّعة، ممَّا جعل نصوصه متعدِّدة التَّأويلات والقراءات، "فتارة نجده حكيماً ورعاً، وتارة عاشقاً ولهفاً، وتارة عالماً متفلسفاً، حياته تتقلَّب بين حِلٍّ وترحال، وشوق وسُكر، وفناء ولقاء، وعروج إلى السَّماء" (15)، ممَّا انعكس على مضامين الشَّعر الصُّوفيِّ ودلالاته.

"ولعلَّ الشَّعر الصُّوفيَّ، وما قدَّمه للثقافة الإبداعية من إنتاج فكريٍّ إنسانيٍّ، بحاجة ماسَّة إلى إعادة قراءة نقدية أكثر وعياً من خلال مناهج نقدية تستطيع قراءة المضمر من الأنساق الصُّوفية، وفكَّ شفرتها العلامية تدريجياً من أجل تحديد ما يحمله النصُّ من تجارب بشريَّة، ومعارف سوسولوجية وثقافية باتت تشكِّل الأطر النصِّية للغة النصِّ الصُّوفيِّ ثقافياً" (16).

وهنا تتجلى أهميَّة النَّقد الثَّقافيِّ كمنهج قادر على سبر أغوار الشَّعر الصُّوفيِّ ودلالاته ومُحولاته الثقافيَّة، التي بقيت تصوِّر مختلف المشاهد الأنثروبولوجية والإثنية لمختلف المجتمعات والحضارات الإنسانيَّة، من خلال لغة النَّسق الثَّقافيِّ للنصِّ الصُّوفيِّ برؤية مغايرة، خصوصاً أنَّ لغة الشَّعر الصُّوفيِّ لغة رمزيَّة تُضمر أكثر ممَّا تُفصح، لرغبتهم في ستر أسرارهم وتجليات الحقِّ على قلوبهم عن العامة ومن لا يفهمون مقاصدهم.

وفي ذلك يقول ابن الفارض في «التائية الكبرى»:

وَعَيَّ بِالتَّلْوِيحِ يَفْهَمُ ذَائِقٌ
عَيَّ عَنِ التَّصْرِيحِ لِلْمُتَعَنِّتِ

(14) يوسف عليمات: النسق الثقافي قراءة ثقافية في أنساق الشعر العربي القديم، (الأردن: منشورات وزارة الثقافة، ط1، 2014)، ص11.

(15) فوزي لحمر، روح التفلسف لدى الشاعر العربي، ص135.

(16) رضا عامر، الأنساق الثقافية في الشعر الصوفي، ص14.

يَحَا لَمْ يُبَخْ مَنْ لَمْ يُبَخْ دَمُهُ، وفي الـ إِشَارَة مَعْنَى، مَا الْعِبَارَةُ حَدَّثَ (17)

وما أهدف إليه أَنَّ الرَّمز وما يتبعه من الغموض جعل الشِّعر الصُّوفيَّ شِعْرًا مَكْتَفٍ العبارة، يحمل في طياته أنساقاً مضمرّة، تحتاج إلى الغوص في لغة هذا الشِّعر ودلالاته وصوّره وأخيلته؛ لاستجلاء هذه الأنساق. وبقراءات مستفيضة في الخطاب الشِّعريّ للتائيه الكبرى لابن الفارض لاحظت أَنَّهُ خطاب ثريّ بالأنساق الثقافيّة، حيث تداخلت فيه الثقافات والرؤى والعقائد، ممّا أفرز ثلاثة أنساق رئيسة يتجاذبها الجدل بين العقل والإشراق، وهي:

1- نسق المعرفة.

2- نسق الحبّ الإلهي.

3- نسق الاتحاد الشُّهودي.

3- عَيْنَة الدِّرَاسَة: التَّائِيَة الكُبرى لابن الفارض:

ولإضاءة هذه النُّقطة بشكل أعمق، رأيت البحث في نصّ شعريّ صوفيّ له قدره الأدبيّ والفلسفيّ، وهو "التَّائِيَة الكُبرى" للشَّاعر الصُّوفيّ الكبير عمر بن الفارض (18) والمعروفة بـ«نظم السُّلوك»، ومطلعها:

سَقَتْنِي حُمَيَّا الْحُبِّ رَاحَةً مُقْلَتِي وَكَأْسِي حُمَيَّا مِنْ عَيْنِ الْحُسْنِ

(17) عمر بن الفارض، الديوان، تحقيق عبد الخالق محمود، (القاهرة: ط1، الأولى دار المعارف، 1984م)، ص129.

(18) أبو حفص عمر بن أبي الحسن بن المرشد بن علي. الحموي الأصل، المصري المولد والدار والوفاة، المعروف بابن الفارض نسبة إلى عمل والده. ولد بمصر في ذي القعدة سنة ست وستين وخمسمائة، فنشأ تحت كنف أبيه في عفاف وصيانة، وعبادة وديانة، وزهد وقناعة وورع، ولم يترك ابن الفارض أثراً عبر من خلاله عن تجربته الروحية سوى «ديوانه» الذي كان عبارة عن أنشودة حب رمزي لَوَح به عن حبه الإلهي بشاعرية ممتازة ومشاعر صادقة، حتى لقب بسلطان العاشقين.

راجع في ترجمته: ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، (بيروت: دار الميسرة، ط2، 1399هـ - 1979م)، 5/ 150؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، ت- إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، 1972م)، 3/ 454؛ ديباجة الديوان لسبطة الشيخ علي، ص197 - 228.

(19) الديوان، ص83.

ووقع اختياري على «التائية الكبرى»؛ لأنها "تلخص مذهب ابن الفارض في التصوف والشعر، فهو يورد فيها معظم الأفكار والمصطلحات الصوفية التي يؤمن بها الصوفية وبعض حياهم لتجسيدها في الواقع" (20).

ولقد مثلت «التائية الكبرى» قيمة فنية عالية؛ لما تتميز به من ثراء فني عالٍ على مستوى التشكيل والابتكار والبناء اللغوي والدلالي، وكذلك لما تكتنز به من رؤية فنية وفكرية، وهذا راجع إلى ما يتميز به شعر ابن الفارض، من رقة وعدوبة، وغنى فكري ودلالي.

و"يمثل ابن الفارض علامة مضيئة وقيمة محورية في مدونة الشعر الصوفي؛ لما امتلكه من قدرات عالية على مستوى التشكيل والابتكار والسبق الشعري، جعلت من شعره مرجعية مهمة، ليس على مستوى الشعر الصوفي فحسب، بل على مستوى الفكر الصوفي في جانبه الاعتقادي والتنظيري" (21). ومن المفترض أنها تعبر عن حالة إشرافية وحداسية، وليست عقلانية أو منطقية.

المبحث الأول

النسق المعرفي بين العقل والإشراق في «التائية الكبرى»

تتصل الأنساق الثقافية في الشعر الصوفي بنظرية المعرفة عند الصوفية، ويسعون من خلالها إلى معرفة الحقيقة الإلهية، "والإنسان دائماً مشدود إلى معرفة هذه الأسرار التي تجلّى بعض منها في الكون وما فيه من مظاهر؛ ولذا فإن نظرية المعرفة قديمة قدم التفلسف" (22). ويهدف الصوفية من المعرفة الوصول إلى الله، والاتصال به، والفناء فيه، والتحقق به؛ ولذلك ارتبطت بالحب الإلهي ارتباطاً كبيراً؛ فكلاهما:

-
- (20) ينظر: محمد عبد المنعم خفاجي، من تراث الأدب الصوفي، (القاهرة، دار غريب، 1980م)، ص228.
- (21) حمد محمود الدوخي، وآخرون، أنساق الخطاب الشعري عند ابن الفارض دراسة في ضوء النقد الثقافي، (مجلة جامعة تكريت للعلوم الإنسانية، المجلد 27، العدد 9، 1442هـ - 2021م)، ص57.
- (22) شعبان أحمد بدير، قضايا الشعر الصوفي بين الفكر والفن، دراسة تحليلية، (إربد: دار عالم الكتب الحديث، ط1، 2019م)، ص357.

"حالتان نفسيّتان تصطبغان بصبغة واحدة، وتلتزمان شروطاً واحدة، وترميان إلى غاية واحدة، وتكشفان عن حقيقة غلياً واحدة، حتّى كان المتحدّث بلسان الحال في إحداهما إنّما يعبر عن حقيقة الأخرى، وحتّى إنّ من يقول: «إنّه مُحبٌّ» يمكن أن يقول: «إنّه عارف»، ومن يقول: «إنّه عارف» يمكن أن يقول: «إنّه مُحبٌّ»؛ لأنّ الشُّروط والدَّواعي والأصناف والموضوع والغاية والطَّرِيق في كلّ من الحبِّ والمعرفة واحدة"⁽²³⁾.

ولقد كثر الجدل بين أنصار النّزعة العقليّة وأنصار الحكمة الإشراقيّة، وهل المعرفة مصدرها العقل، أم الحدس، أم هما معاً؟

المطلب الأوّل: النّزعة العقليّة وأثرها في النّسق المعرفيّ في «التائيه الكبرى»:

ذهب العديد من الباحثين إلى أنّ التّجربة الصّوفيّة تجربة رُوحية عرفانيّة يعانيها السّالك إلى الله تعالى "تبدأ من العزوف عن متطلّبات الجسد، إلى الفناء في الخالق جل جلاله. وهذه التّجربة الرّوحية فردية تخصّ كلّ سالك دون غيره، وتميّز عمّن سواه، فالغاية واحدة، ولكنّ السّبيل متعدّد بتعدّد السّالكين، ولما كانت السّبيل متعدّدة بتعدّد من يعاني التّجربة ويكابدها، فقد فهم من ذلك العديد من الباحثين قديماً وحديثاً أنّ التّجربة الصّوفيّة لا تؤمن بالعقل، ولا تعتدّ به"⁽²⁴⁾.

ويبدو أنّ هذه الأحكام اعتمدت على قراءات وتحليلات لبعض النّصوص التّراثيّة في الفلسفة الصّوفيّة، مثل قول ابن عربيّ: "فإنّ للعقول حدّاً تقف عنده من حيث ما هي مفكّرة، لا من حيث ما هي قابلة، فنقول في الأمر الذي يستحيل عقلاً: قد لا يستحيل نسبة إلهيّة، كما نقول فيما يجوز عقلاً قد يستحيل نسبة إلهيّة"⁽²⁵⁾.

وأرى أنّ ابن عربيّ لم يرفض العقل رفضاً تامّاً، ولكنّه وضع له حدوداً من حيث تفكيرها

⁽²³⁾ محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحب الإلهي، (القاهرة: دار المعارف، ط2، د.ت)، ص 236، 237.

⁽²⁴⁾ علي عبد الفتاح محمد عبده، العقل في التجربة الصّوفيّة بين النفي والإثبات، (مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بدمنهور، العدد الخامس، الجزء الرابع، 2020م)، ص 219.

⁽²⁵⁾ محي الدين بن عربي، الحقائق الإلهية في أشعار الفتوحات المكية، تح: عاصم إبراهيم الكيالي، (دار الكتب -العلمية، لبنان، 2008م)، ص 9.

وقدرتها على التحرُّر من عقالها، للوصول إلى الحقيقة المنشودة، لا من حيث قبولها واستقبالها للعلم، فالعارف يسير على هدى العقل في أوَّل طريقه، بسلوك طريق العبادة، والتَّخَلِّي عن هوى النَّفس، وقتها يحتاج إلى العلوم الَّتِي يتقبَّلها العقل نقلاً وتحليلاً، وهذا الرَّأي يتوافق مع تعريف الغزالي للعقل، حيث يرى أنَّ العقل مشترك لمعانٍ مختلفة؛ "فإنَّما أن يكون صفة للعلم الَّذي محلُّه القلب، أو المدرك للعلوم، فيكون هو القلب أو صفة للعالم" (26).

ونفهم من ذلك: أنَّ حدود العقل الَّتِي أشار إليها ابن عربي قاصرة على الإدراك المباشر لوجود الله سبحانه، وتقديم الأدلَّة والبراهين على إثبات الوجود والأسماء الإلهية، فالعقل "قادر على إدراك الألوهية، حيث إنَّ الله موجود وخالق، أمَّا الذات الإلهية فالعقل عاجز عن إدراكها وإن حاول؛ لأنَّ قدرته تقف في حدود ما هو محسوس، والله غيب الغيوب" (27).

ونستنتج من ذلك أنَّ العقل له مدلولان:

المدلول الأوَّل: يأتي من استسلام العقل لطبيعته الكسبية المنطقيَّة القاصرة الَّتِي يدرك بها العلوم الظَّاهرة.

وأما المدلول الثَّاني؛ فيعني: العقل الَّذي أستاذنس بنور الإيمان ومكتشفاته، وربَّما كان هذا ما أَراده بعض الصُّوفيَّة بقولهم: "كلَّما زيدَ في نور القلب، طفىَّ نور الرَّأس، حتَّى إذا استكمل نور القلب عاد نور الرَّأس ساطعاً وهَّاجاً" (28).

وهذا نفسه ما رآه السُّهرورديُّ بشيء من الإيضاح في قوله: «وقيل عقل الإيمان مسكنه في القلب ومتعمِّله في الصِّدر بين عيني الفؤاد»، الَّذي ذكرناه من كون العقل لسان الرُّوح —وهو عقل واحد، ليس هو على ضربين، ولكنَّه إذا انتصب واستقام تأيِّد بالبصيرة واعتدل، ووضع الأشياء في مواضعها.

(26) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي: إحياء علوم الدين، (القاهرة: دار نهر النيل، ب د)، ص 53 بتصرف.

(27) عطار خالد، العقل في الفكر الصوفي، (مجلة دراسات معاصرة، مخبر الدراسات النقدية والأدبية المعاصرة، تسميسيك الجزائر، مجلد 5، عد 1، 2021م)، ص 137.

(28) نقلاً عن: طلعت غنام، أضواء على التصوف، (القاهرة: عالم الكتب، 1979م)، ص 151.

"فالبصيرة تحيط بالعلوم التي يستوعبها العقل، والتي يضيق عنها نطاق العقل؛ لأنها تستمد من كلمات الله التي ينقذ البحر دون نفاذها، والعقل ترجمان تؤدّي البصيرة إليه من ذلك شطراً، كما يؤدّي القلب إلى اللسان بعض ما فيه. ومن استضاء عقله بنور الشرع تأيد بالبصيرة فاطّلع على الملكوت، والملكوت باطن الكائنات اختص بمكاشفته أرباب البصائر والعقول، دون الجامدين على مجرّد العقول" (29).

ولقد استعمل شعراء الصوفية العقل بصورتيه:

• الآلية.

• والمستضاء.

فأنكروا قدرة الأولى: على الوصول إلى الحقائق؛ فالمعرفة الحقّة عندهم "أنوار تُشرق، فإن أخذتها العبارة، فلسان لا يُعقل، وخطاب لا يُفهم" (30).

واستعملوا الثانية: في صورة الفكرة الخيالية المدعّمة بالإشارات الإلهية.

وبقراءة عميقة للتائفة الكبرى لابن الفارض نرى أنّ القصيدة حملت في مضمونها الجدل الفلسفيّ حول نظريّة المعرفة، وهل مصدرها العقل والحواس، أم الحدس والإشراق؟ فنراه يعبر عن رأي العقليين من أنّ المعرفة مصدرها الحواس، حيث تستعين النفس في حصولها على المعرفة ببعض القوى، بعضها ظاهر كالحواس الخمس: (اللمس، الشم، التذوق، البصر، السمع) (31).

وقد أشار ابن الفارض إلى هذه الحواس ودورها في الإدراك في قوله:

وَيُثْبِتُ نَفْيَ الْإِلْتِبَاسِ تَطَابُقُ الـ
مِثَالَيْنِ بِالْخُمْسِ الْحَوَاسِ الْمَبِينَةِ

(29) شهاب الدين يحيى بن أميرك السهروردي، عوارف المعارف، تحقيق الإمام الدكتور عبد الحليم محمود، والدكتور محمود بن الشريف، (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، 223/5.

(30) محيي الدين بن عربي، التجليات، تحقيق: أمّين حمدي، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 2002م)، ص98.

(31) راجع، ابن سينا، الشفاء، ت د. جورج قنواقي، وسعيد زايد ومراجعة د. إبراهيم مذكور، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1395 هـ = 1975م)، ص34.

وَبَيَّنَ يَدَيَّ مَرْمَايَ ذُونَكَ سِرًّا مَا تَلَقَّيْتَهُ مِنْهَا النَّفْسُ سِرًّا فَأَلْقَيْتَ (32)
ولكنه يعود ويوجّه سؤاله إلى أنصار العقل، مستنكراً عليهم استعانتهم بالحواس، في
قوله:

وَقُلْ لِي: مَنْ أَلْقَى إِلَيْكَ عُلُومَهُ وَقَدْ رَكَدَتْ مِنْكَ الْحَوَاسُ بَعْفُوهُ
وَمَا كُنْتَ تَذَرِي قَبْلَ يَوْمِكَ مَا جَرَى بِأَمْسِكَ، أَوْ مَا سَوْفَ يَجْرِي بَعْدُوهُ
فَأَصْبَحْتَ ذَا عِلْمٍ بِأَخْبَارٍ مَنْ مَضَى وَأَسْرَارٍ مَنْ بَاقِيَ مُدِلًّا بِخَيْرَةٍ (33)

فابن الفارض ينكر ما أنكره د. زكي نجيب محمود على أصحاب النزعة العقلية، في
زعمهم أنَّ الحواسَّ مصدر المعرفة في قوله:

«يقول أنصار المذهب العقلي ردًّا على ما يزعمه التجريبيون من أنَّ المعرفة مصدرها
الحواسُّ: إنَّ الحواسَّ كثيرًا ما تخدع، فكم مرَّة ترى العين ما يظنُّه الرائي رجلًا وهو ليس
برجل، وكم مرَّة رأى المسافر عبر الصحراء ما ظنَّه ماءً وهو سَرَاب؟! فإنَّ كانت الحواسُّ
مصدر معارفنا، فهذه المعارف —إذن— يحتمل فيها الخطأ؛ لاحتمال أن تكون الحواسُّ قد
نقلتها على صورة مالت بصاحبها نحو الخطأ في الحكم. هذا إلى أنَّ المعرفة الآتية عن طريق
الحواسِّ تفقد الشرطين الأساسيين اللذين يجعلان المعرفة معرفةً بمعنى الكلمة الصحيح، وهما
الضُّرورة وصدق التعميم» (34).

وهذا ما أقرّه الصُّوفيّة؛ فعلى الرُّغم من استعانتهم بالحواسِّ في الوصول إلى المعرفة، فإنَّهم
لا يعترفون بالحسِّ والعقل مصدرًا للمعرفة الحقّة؛ لأنَّهم يميّزون بين ظاهر الشّيء وحقيقته،
وبين الشّكل والمضمون، وهم في تميّزهم هذا قد ذهبوا إلى أنَّ المعرفة خاصّة بالمحسوسات،
وأنَّ العقلية خاصّة بالمعقولات الحاصلة عن المحسوسات.

"ولكن ثمة معقولات أخرى ليس مصدرها الحسُّ أو العقل، وهذه المعقولات الموجودة
والموجودات المعقولة لا يمكن إدراكها أو بلوغها لا بالحسِّ ولا بالعقل الذي يعتمد أساسًا

(32) الديوان، ص 131.

(33) الديوان، ص 164، 165.

(34) زكي نجيب محمود، نظرية المعرفة، (ط. مؤسسة هنداوي، د.ت)، ص 43.

على الحِسِّ، وهذه المعقولات تُدرك بالحِسِّ الصُّوْفِيِّ" (35).

يقول ابن الفارض مجرّداً العقل من القدرة على الوصول إلى كُنْه حقيقة المعرفة الحَقِيقَةِ؛ لأنّه ليس من طبيعته أن يحتوي على معرفة خاصّة به؛ لأنّ فكره مقلّد لخياله، وخياله مقلّد لحواسّه، وهذه القوى قاصرة محدودة، فيقول ردّاً على من ينكر على أهل الطريق سبيلهم: وَعَادَ وَجُودِي فِي فَنَا ثَنَوِيَّةِ الْوُجُودِ شُهُودًا فِي بَقَا أَحَدِيَّةِ

فَمَا فَوْقَ طَوْرِ الْعَقْلِ أَوَّلَ فَيْضَةٍ كَمَا تَحْتَ طَوْرِ النَّفْلِ آخِرُ قَبْضَةٍ (36)

فالعقل يصحبه في بداية سلوكه لطريق البحث عن الحقيقة، يُمُدّه بالعلوم الكسبيّة (الشّرعيّة والدنيويّة)، فيعرفه بوجود خالقه، ثمّ لما يصل إلى طريق المشاهدة والمكاشفة، فيصير العقل غير قادر على مواصلة الرحلة معه، يقول:

هَنَّاكَ، إِلَى مَا أَحْجَمَ الْعَقْلُ دُونَهُ وَصَلْتُ وَبِي مَيِّ اتِّصَالِي وَوُضَلَّتِي (37)

أي: إنني وصلت إلى مقام عجز العقل عن الوصول إليه، ولأنّ المقامات مكاسب، فهذا الاتّصال تحقّق باجتهادي ومجاهدة نفسي، بعد أن تخلّيت عن صفاتي الدنيويّة، وتخلّيت بصفات أهل العرفان، ولا يمكن الوصول إلى ما بلغه بالعلوم الثّقليّة والعقل المتقيّد، وهذا الوصول يستحقّ الفخر، لما علا فيه من مقام:

وَفُزُّ بِالْعُلَى وَأَفْخَرُ عَلَى نَاسِكٍ عَلا بِظَاهِرِ أَعْمَالٍ وَنَفْسٍ تَزَكَّتِ

وَجُزُّ مُثْقَلًا، لَوْ خَفَّ طَفٌّ مُوَكَّلًا يَمْنُوقِلِ أَحْكَامٍ وَمَعْفُولِ حِكْمَةٍ (38)

يقول شارح اللّيون: «وَجُزُّ مُوَكَّلًا بمنقولات الأحكام الشّرعيّة ومعقولات العلوم

(35) أبو العلا عفيفي، التصوف الثروة الروحية في الإسلام، (القاهرة: دار المعارف، 1963م)، ص 23.

(36) ابن الفارض، الديوان، شرحه وقدم له: مهدي محمد ناصر الدين، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط 1، 1410هـ = 1990م)، ص 62.

(37) الديوان، ص 147.

(38) ابن الفارض، الديوان، ص 117.

والحِكم العقلية، أي: ترقى عن مراتب علماء الأحكام الشرعية، وعلماء العلوم الرسمية والحِكم العقلية؛ فإنهم واقفون مع الغير، عابدون إلهًا مجهولًا لهم مظهرًا متوهمًا، قال تعالى: ﴿وَتُظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونًا﴾ (الأحزاب: الآية 10)».

فابن عربي وابن الفارض لم يرفضوا العقل مطلقًا، فلا معنى للفصل بين العقلانية والأعقلانية، بين المعنى واللامعنى، بين العقل والخيال، بين النظام والفوضى، ما دامت المرجعية في الأفقين معًا هي الوجود لا العقل، فإزاء الوجود: العقلانية والأعقلانية هما على حدٍ سواء. وهذا الرأي يتوافق مع الاتجاه الإشراقي.

ف"في الإشراقية لا يتحد النظر بالعقل فحسب، في المراحل الأولى لسلوك النفس وترقيتها في مدارج السمو الروحي، بل تجد اتحادًا أساسيًا بين العقل الموجد وفعل المعرفة، أو تطابقًا تامًا بين وسائل المعرفة ووسائل الإيجاد، فالشُعاع الذي يشيد الوجود هو الذي يحمل المعرفة للوجود الذي يُشرق عليه، وهكذا تنتظم الوجود نطاقات من الأشعة المشرقة التي تلقي المعارف على الموجودات التي تشرق عليها"⁽³⁹⁾.

فالمعرفة وفق هذه الرؤية إشراقية كشفية، وعلم المكشفة هو «العلم اللدني»؛ لأنَّ مصدره هو الله، "ومن هنا يعلن المتصوّف عن «منطق جديد» أو «عقل جديد» غير متطابق مع العقل البشري المألوف، وإنما يؤسس قوانينه التي لا تعترف بالحدود أو العوائق والموانع بعيدًا عن أنظار العقل الطبيعي"⁽⁴⁰⁾.

ولعلّ هذا ما جعل عبلة معاندي تنحو منحى جديدًا في التعامل مع مفهومي العقل والعقلانية، وهذا من خلال تبني فكرة التخلّي الكامل عن الفصل بين العقل والعواطف والاختبارات الشخصية.

ف"التأويلات التصورية التي أنتجها أهل العرفان، ما هي إلّا إضافات عقلية إلى التجربة

(39) محمد علي أبو ريّان، الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، (بيروت: دار الطلبة العرب، 1969م)، ص 299.

(40) خالد التوزاني، المتصوفة والعقل نصوص فوق العادة، (مقال إلكتروني، مجلة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، نوفمبر 2021م).

الرُّوحِيَّةُ بغرض فَهْمِهَا وإِفْهَامِهَا لِلآخَرِينَ، وَهِيَ بِذَلِكَ تَوْسِّسُ لِنَمَطٍ مُخْتَلَفٍ مِنَ الْعَقْلَنَةِ، تَمَّحِي فِيهِ الْحُدُودَ الْفَاصِلَةَ بَيْنَ الْمَعْقُولِ وَاللَّامَعْقُولِ، وَتَرْدَمُ الْهُوَّةُ الْغَائِرَةُ بَيْنَ الْعَقْلِ وَمَا يَفْتَرِضُ أَنَّهُ يَنَاقِضُهُ كَالْعَاطِفَةِ، وَالْوَجْدَانِ، وَالذُّوقِ، وَالْإِنْفَعَالِ⁽⁴¹⁾.

وَلَأَنَّ الصُّوفِيَّةَ ذُووَ إِحْسَاسٍ فَتَيَّ رَاقٍ نَزَاهِمُ يَذْهَبُونَ إِلَى أَنَّ الْعَقْلَ قَاصِرٌ لَا يَسْتَطِيعُ مَقَاوِمَةَ قُوَّةِ الْوَجْدِ الَّذِي يَأْتِي هَادِرًا عَلَى الْوَاصِلِينَ، وَهَنَا تَحَارَى قُوَى الْعَقْلِ، وَلَا يَبْقَى سِوَى الرُّكَائِزِ.

يقول ابن الفارض:

فَسِرَّتْ إِلَى مَا دُونَهُ وَقَفَ الْأَلَى وَضَلَّتْ عُقُولٌ بِالْعَوَائِدِ ضَلَّتْ

فَلَا وَصَفَ لِي، وَالْوَصْفُ رَسْمٌ، كَذَلِكَ الْإِسْمُ ثُمَّ وَسَمَ فَإِنْ تَكْنِي فَكُنِّي أَوْ أَنْعَتِ⁽⁴²⁾

يقول الشَّارِحُ: «وَأَمَّا نَسَبُ الْعُقُولِ هُنَا إِلَى الضَّلَالِ؛ لِأَنَّ مَقَامَاتِ السَّالِكِينَ أَكْثَرُهَا فَوْقَ مَدَارِكِ الْعُقُولِ»⁽⁴³⁾.

وَيَفْرُقُ الصُّوفِيَّةُ بَيْنَ نَوْعَيْنِ مِنَ الْعِلْمِ: إِنْسَانِيٍّ وَرَبَّانِيٍّ، وَالرَّبَّانِيُّ عَلَى وَجْهَيْنِ: أَحَدُهُمَا مِنْ خَارِجٍ وَهُوَ التَّحْصِيلُ بِالتَّعَلُّمِ، وَالْآخَرُ مِنْ دَاخِلٍ، وَهُوَ الْإِشْتَغَالُ بِالتَّفَكُّرِ، وَثَمَمِي الْعِلْمُ الَّذِي يَحْصُلُ عَنِ الطَّرِيقِ الرَّبَّانِيِّ الْبَاطِنِ بِ"الْعِلْمِ اللَّذَنِيِّ"، وَهُوَ عِنْدَ الْغَزَالِيِّ عِبَارَةٌ عَنْ "سَرِّيَانِ النُّورِ الْإِلَهِيِّ"⁽⁴⁴⁾، فَعِلُومُ الظَّاهِرِ إِنَّمَا تَتَحَقَّقُ بِالْعَقْلِ وَالتَّنْقُلِ وَالْبَرَاهِينَ الْمُنَاطِقِيَّةَ، وَأَمَّا الْمَعْرِفَةُ الْبَاطِنَةُ فَإِنَّمَا تُثَبَّتُ بِذَاتِهَا وَالْبَرِزْخُ بَيْنَهُمَا مَعْرِفَةُ الْمَعَارِفِ عَلَى حَدِّ قَوْلِ التِّلْمِسَانِيِّ⁽⁴⁵⁾.

(41) عبلة معاندي، اللامعقول الصوفي، ص 77.

(42) الديوان، ص 120.

(43) داود بن محمود بن محمد القيصري، شرح نائية ابن الفارض الكبرى، اعتنى به وعلق عليه أحمد فريد المزيدي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1425 هـ = 2004 م)، ص 82.

(44) الغزالي: الرسالة الدينية ص 6.

(45) راجع تعليق التلمساني على موقف النفري القائل: «إذا عرفت معرفة المعارف، جعلت العلم دابة من دوابك وجعلت الكون كله طريقاً من طرقائك». راجع: التلمساني، غيف الدين، شرح مواقف النفري، ت د. جمال المرزوقي، (ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2000 م)، ص 172.

ومن ثمَّ فَرَّقَ شعراء الصُّوفِيَّة بين الظَّاهر والباطن، يقول ابن الفارض (46):
وَفِي حَرَمٍ مِنْ بَاطِنِي أَمَّنْ ظَاهِرِي وَمِنْ حَوْلِهِ يُخْشَى تَخَطُّفُ جِيرَتِي
وقوله:

وَلَا فَلَكُ إِلَّا وَمِنْ نُورِ بَاطِنِي بِهِ مَلَكٌ يُهْدِي الْهَدَى بِمَشِيَّتِي

وَلَا قُطْرٌ إِلَّا حَلٌّ مِنْ فَيْضِ ظَاهِرِي بِهِ قَطْرَةٌ عَنْهَا السَّحَابُ سَحَّتِ (47)
فَعِلِمَ الظَّاهِرَ لَا يَعْنِي فِي مَفْهُومِ الصُّوفِيَّة مَا يَخْتَصُّ بِالظَّوَاهِرِ الْمَادِّيَّةِ فَحَسَبُ، وَلَكِنْ مَا
يَتَعَلَّقُ بَعِلُومِ الشَّرِيعَةِ أَيْضًا.

"والتَّجَرِبَةُ الدُّوْقِيَّةُ تُعْطَى الْأَوَلِيَّةُ لِلْحَقِيقَةِ عَلَى الشَّرِيعَةِ، إِنَّ مَنَهِجَ الشَّرِيعَةِ يَقُومُ عَلَى
وَضْعِ الْحُدُودِ عَلَى الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ، وَلَيْسَ فِي الدُّوْقِ حُدُودٌ، وَهُوَ يَتَجَاوَزُ الْأَمْرَ وَالنَّهْيَ؛ لِأَنَّهُ
هُوَ الْبَدَايَةُ الْمُسْتَمِرَّةُ الَّتِي تَسْبِقُ كُلَّ أَمْرٍ وَنَهْيٍ، وَحِينَ يَكُونُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالشَّرِيعَةِ أَوْ يَنْشَأُ
بَيْنَهُمَا تَنَاقُضٌ، فَإِنَّ الشَّرِيعَةَ هِيَ الَّتِي تَوَوَّلُ بِمَقْتَضَى الْحَقِيقَةِ، فَالْحَقِيقَةُ هِيَ الْأَسَاسُ، وَمِنْ
هُنَا تَوَكَّدَ التَّجَرِبَةُ الصُّوفِيَّةُ أَنَّ الشَّرِيعَةَ مُتَطَابِقَةٌ مَعَ الْحَقِيقَةِ بِالضَّرُورَةِ، إِمَّا بِنَصِّهَا وَإِمَّا
بِمَعْنَاهَا" (48).

وَالدَّلِيلُ كَذَلِكَ عَلَى عَدَمِ تَعَارُضِ الشَّرِيعَةِ مَعَ الْحَقِيقَةِ: أَنَّ الصُّوفِيَّةَ اسْتَعْدَمُوا أَعْمَالَ
الشَّرِيعَةِ فِي تَقْوِيمِ أَنْفُسِهِمْ، وَارْتَقَوْا بِهَا لِبُلُوغِ الْحَقِيقَةِ.
يقول ابن عَجَّيْبَةَ: «وَالْأَعْمَالُ عِنْدَ أَهْلِ الْقَرْنِ [الصُّوفِيَّةِ] عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ: عَمَلُ
الشَّرِيعَةِ، وَعَمَلُ الطَّرِيقَةِ، وَعَمَلُ الْحَقِيقَةِ. فَالشَّرِيعَةُ: أَنْ تَعْبُدَ. وَالطَّرِيقَةُ: أَنْ تَقْصِدَ.
وَالْحَقِيقَةُ: أَنْ تَشْهَدَ» (49).

وَقَدْ اسْتَعْدَمَ شُعْرَاءُ الصُّوفِيَّةِ الشَّرِيعَةَ فِي عُرُوجِهِمْ لِبُلُوغِ الْحَقَائِقِ، وَعَبَّرُوا عَنْهُ بَعْدَ ذَلِكَ

(46) الديوان، ص 136.

(47) المصدر نفسه، ص 138.

(48) علي أحمد سعيد، أدونيس، الثابت والمتحول، (بيروت: دار العودة، ط 3، 1982م)، 2/93.

(49) أحمد بن محمد بن عجيبة، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، (القاهرة، الحلبي بمصر، ط 1، 1402هـ = 1982م)، ص 11.

في أشعارهم؛ كمثل قول ابن الفارض:

وَإِسْرَاءُ سِرِّي عَنْ حُصُوصِ حَقِيقَةٍ إِلَيَّ كَسِيرِي فِي عُمُومِ الشَّرِيعَةِ⁽⁵⁰⁾

وقوله مخاطباً مريدَه:

مَنْحُتْكَ عِلْمًا إِنْ تُرِدْ كَشْفَهُ فَرِدْ سَبِيلِي وَاشْرَعْ فِي اتِّبَاعِ شَرِيعَتِي⁽⁵¹⁾

فجعل الشريعة طريقاً يسلكه للوصول إلى الحقيقة؛ حيث يرتقي بذاته، فيسري سرُه عن مقام خصوص الحقيقة، ويصبح متّحداً مع الذات العليا حتى يكون إخباره من ذاته إلى ذاته؛ لأنّ الوصول إلى الباطن يستلزم طريقة، "وللطريقة معنيان: الأول: سفر من الظاهر إلى الباطن، من الشريعة إلى الحقيقة، من العالم إلى الله. والثاني: تبدل في الصفات وتحول داخلي يهيئ النفس ويمكّننا من رؤية الله والاتصال به"⁽⁵²⁾.

فابن الفارض لا يختلف في اتجاهه مع أبي حامد الغزالي، الذي يرى أنّ نظرية المعرفة وإن كان طريقها الكشف، إلّا أنّ قوامها الشرع والعقل، كما يقول أبو الوفا التفتازاني: «فإنّ استخدام العقل عند الغزالي في ميدان الشريعة راجع إلى أنّ كلّ تكليف إنّما هو بشرط العقل، ثمّ إذا ترقّى السالك من مقام الشريعة إلى مقام الحقيقة استخدم منهج الكشف أو الذوق، فالكشف ثمره الشريعة، واستخدام العقل يكون في البداية»⁽⁵³⁾.

فالشاعر ابن الفارض يجعل اتّباع الظاهر سبيلاً لولوج الباطن، والهدف عنده الوصول

(50) الديوان، ص136.

(51) المصدر نفسه، ص117.

(52) أدونيس، الثابت والمتحول 93.2.

"قال الشيخ المحقق نجم الدين الكبري قسّ الله سرّه العزيز: «الشريعة كالسفينه، والطريقة كالبحر، والحقيقة كالدرّ، ومن أراد الدرّ ركب في السفينه، ثم شرع في البحر، ثم وصل إلى الدرّ، فمن ترك هذا الترتيب لم يصل إلى الدرّ؛ فأول شيء وجب على الطالب هو الشريعة». الكبري، نجم الدين، من عيون التراث الصوفي - رسالة في الشريعة والحقيقة، ت- نادي فتحي مجلي عبد الحميد، (مجلة أهل الصفة لدراسات التصوف وعلوم التراث، المجلد الأول - العدد الأول، 1446هـ = 2024م)، ص25.

(53) نقلاً عن عمر طرواية، الخطاب الصوفي والموقف الفلسفي منه: تأملات في التأصيل والتأويل. (الجزائر:

مجلة الإنسان والمجتمع، المجلد 7، العدد1، 2017م)، ص170.

إلى المواهب لا المكاسب؛ فهذا هو يشيد بهذا العلم الذي يُعدُّ لباب الشريعة، ويختفي وراء النقل وفوق مستوى العقل، يقول:

فَتَمَّ وراءَ النَّقْلِ عِلْمٌ يَدُقُّ عَنْ
تَلَقُّيْتُهُ مِنِّي، وَعَنِّي أَخَذْتُهُ
وَنَفْسِي كَانَتْ مِنْ عَطَائِي مُمِدًّا
مَدَارِكِ غَايَاتِ الْعُقُولِ السَّلِيمَةِ

وهذا العلم الذي وراء النقل وفوق قدرة العقل هو علم الحقائق أو الأذواق التي أشرقت عليها التجليات الإلهية، فصقلت مرآة القلب، وأضيئت صفحاتها، فانطبعت عليها المعارف الربانية، وصار العارف يتحدث بعلوم هو مصدرها، حتى إنه ليتعلم منها عندما يسمعها من نفسه.

ومن ثم تأخذنا هذه الرؤية التي تبناها ابن الفارض، وانعكست على «ديوانه» جملة، وعلى «التائية الكبرى» على وجه الخصوص إلى المبحث الثاني عن الأنساق الإشراقية.

المطلب الثاني: النسق المعرفي الإشراقي في «التائية الكبرى»:

يُعدُّ الإشراق من المذاهب الفلسفية القديمة التي تركز إلى تربية النفس بالمجاهدة والمكابدة، ويعني لغة: "الإضاءة والإثارة، فمثلاً يقال: «أشرقت الشمس في دخول شروقها»؛ بمعنى: أضاءت.

وقد عُرف هذا المصطلح في الفلسفات الشرقية القديمة التي تشتهر باتجاهها الذي يذهب إلى أن أداة ومصدر المعرفة هو النور الباطني أو الحدس الوجداني غير العقلي⁽⁵⁵⁾. إنَّ الإشراق لدى الفلاسفة كما لدى الصوفية هو ظهور الأنوار والكشوفات الإلهية العرفانية، نتيجة التجرد من شوائب الماديّات، فالمعرفة لديهم "فيضية، ذات طبيعة خفية، تتجاوز الحواس، ولا تعتمد عليها، وتخرج عن نطاق السبب والمسبب"⁽⁵⁶⁾؛ ذلك أمَّا ذوقية

(54) الديوان، ص165.

(55) رحيب أبو رغيف الموسوي، الدليل الفلسفي الشامل، (ط1، دار الحجة البيضاء، 1434هـ = 2013م)، 96/1.

(56) سفيان زدادقة، الحقيقة والسراب: قراءة في البعد الصوفي عند أدونيس مرجعاً وممارسة، (بيروت: الدار العربية للعلوم، 2008م)، ص139 - 140.

مصدرها القلب لا العقل.

ويسمّي السُّهرُورديّ (صاحب الاتجاه) كثيراً من آرائه المبتكرة ضوابط إشراقية، ويطلق عليها الدكتور النّشار: "المنطق الإشراقي" (57). ويرجع السُّهرُورديّ مصدر الإشراق إلى الدّوق، فيقول: «ولم يحصل لي أوّلاً بالفكر، بل كان حصوله بأمر آخر، ثمّ طلبت الحُجّة عليه مثلاً ما كان يُشكِّكني فيه مُشكِّك" (58).

ومعنى ذلك: أنّ الإشراق لم يحدث له بالفكر العقليّ، بل حصل بالدّوق والكشف؛ نتيجة الرّياضات والمجاهدات، ثمّ طلب البرهان والدّليل عليه بالفكر، حتّى لا يشكّك في حدوثه مشكِّك.

وهو بهذا يدعو إلى ضرورة توافُق الدّوق مع العقل أو المنطق؛ "فالعقل الذي يرى ويفكرّ وحده دون أن يكون له مؤيّد له من الدّوق، ليس من اليقّة فيه والاطمئنان إليه؛ بحيث يَنْتفي كلُّ شَيْءٍ فيه، وتزول كلُّ شبهة" (59). ووفق هذه الرّؤية فإنّ "النّصّ الصّوفيّ هو النّصّ الذي يعتمد على الإشراق وأساسه الحكمة الدّوقية" (60).

وهذه المعرفة الإشراقية والحكمة الدّوقية، محلّها القلب الذي يعرفه التّليّمسانيّ بأنّه: "لطيفة الإنسان المدركة" (61)، أو النّور الأزليّ الذي عدّه السُّهرُورديّ "أبابة" المخلوقات، وخلاصة الموجودات، وهو العالم بالله والمتقرّب إلى الله، والمكاشف بما عند الله، والذي نقلت إليه الصّوفيّة تجربة الوجود والمعرفة من إطار العقل والتّقل، وقلب الصّوفيّ مجرّد عن الأكوان أبقى سمعه، وشهد بصره، فسمع المسموعات، وأبصر المبصرات، وشاهد

(57) علي سامي النّشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطاليسي، (دار الفكر العربي، القاهرة، 1947م)، ص2.

(58) حكمة الإشراق، ص12.

(59) محمود محمد علي، المنطق الإشراقي عند السهروردي المقتول، ص57.

(60) صفاء أحمد فاضل، وسعدون حميد صالح، انفتاح التأمل ونشوة الإشراق بين ابن عربي وعبد الوهاب البياضي، (مجلة دراسات، العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 46، عدد2، ملحق2، 2019م)، ص555.

(61) شرح مواقف النفري، ص533.

المشهودات، لتخلّصه إلى الله تعالى واجتماعه بين يدي الله" (62).
والقلب بجانب كونه عضلة جسمانيّة فهو اللّطيفة الرّوحية الّتي يشبّها الكثير من الصّوفيّة بالرّوح، يقول التّلمسانيّ: «فعبّر عن الرّوح بالقلب. وكذلك ينسبون الإدراك للقلب، ونسبته في الحقيقة إلى الرّوح، فإذا هم يطلقون القلب على الرّوح وبالعكس» (63).
ويصل القلب إلى درجة الرّوحية هذه بالتخلّص من العالم الحسيّ الّذي يحجبه عن إدراك المناظر العلى المتأهّبة لإدراكات قلوب العارفين. ف"القلب عند الصّوفيّة هو محلّ الكشف والإلهام، وأداة المعرفة، والمرآة الّتي تتجلّى على صفحتها معاني الغيب، [وفي المقابل] يرى العقل الأمور على أكثر من وجه، ويرى الشّيء الواحد ونقيضه، ويدافع عن كلّ منهما بحجج متكافئة في القوّة والإقناع» (64).
ولقد تأثّر ابن الفارض بهذه النّظرية الإشرافيّة في المعرفة، إشارة إلى أنّ القلب والبصائر محلّ استقبال الواردات، بل الآلة الكاشفة، كما في قوله:

مَدَارِسُ تَنْزِيلٍ، مَحَارِسُ غَيْطَةٍ مَعَارِسُ تَأْوِيلٍ، فَوَارِسُ مَنَعَةٍ
وَمَوْقِعُهَا فِي عَالَمِ الْجَبَرُوتِ مِنْ مَشَارِقِ فَتْحِ لِلْبَصَائِرِ مُبْهَتِ (65)

أي: "ومظهرها الكائن في عالم الجبروت الطّالع من مشارق كشف الذات المبهت والمحير للأرواح والقلوب" (66).

وقد أطلق الصّوفيّة على هذه الحاسة المتعالية اسم «القلب» و«السّر» و«عين البصيرة»، وما إلى ذلك من الأسماء الّتي لا تعدو أن تكون رموزاً لحقيقة واحدة تفترض

(62) عوارف المعارف (الإحياء 49.5) وراجع الإحياء 3.3.

(63) شرح مواقف النفري، ص 230.

(64) محمد آيت حمو، ابن خلدون بين نقد الفلسفة والانفتاح على التصوف، (بيروت: دار الطليعة، ط 1، 2010)، ص 138.

(65) الديوان، ص 154.

(66) شرح تائية ابن الفارض، ص 152.

وجودها، ولا ندري من كُنْهها شيئاً⁽⁶⁷⁾.

ولقد ذكر ابن الفارض القلب في «تائيه الكبرى» إحدى عشرة مرة، تدل جميعها على أن القلب مصدر المعرفة، ومحل الكشف وشهود الحقائق الربانية، يقول:

أُمْتُ أَمَامِي فِي الْحَقِيقَةِ، فَالْوَرَى وَرَائِي وَكَانَتْ حَيْثُ وَجَّهْتُ وَجْهِي

يَرَاهَا إِمَامِي فِي صَلَاتِي نَظِيرِي وَيَشْهَدُنِي قَلْبِي أَمَامَ أَيْمَتِي

وَلَا غَرَوُ أَنْ صَلَّى الْإِمَامُ إِلَيَّ أَنْ ثَوْتُ فِي فُؤَادِي وَهِيَ قِبْلَةُ قِبْلَتِي⁽⁶⁸⁾

وهذا يعني: أن المعرفة الصوفية وجدانية، أدامها القلب الذي ينشد الصفاء؛ لأن "القلب الطاهر هو ينبوع المعرفة الحقة التي يبحث عنها الصوفية"⁽⁶⁹⁾.

ويعتقد الصوفي أن "قلب الإنسان مرآة يجب أن تتجلى فيها الصفات الإلهية كلها، وإذا انعدم ذلك فمرجه وجود الصّدأ في هذه المرأة، وواجبنا هو الجِدُّ والاجتهاد في سبيل إزالة الصّدأ والغبار عنها"⁽⁷⁰⁾، ونقاء مرآة القلب هو في عُرف الصوفية منوط بمُجاهدة الفرد أولاً، ثم بالفضل الإلهي خاصة؛ أي نتيجة للفيض الرباني الذي يُسمى في اصطلاحهم بـ«التّوفيق».

يقول ابن الفارض:

بِمِرَّةٍ قَوْلِي إِنْ عَزَمْتُ أَرِيكَهَا فَأَصْنَعُ لِمَا أَلْقَى بِسَمْعِ بَصِيرَةٍ

وَسِرُّ «بَلَى» لِلَّهِ مِرَّةٌ كَشَفَهَا وَإِثْبَاتُ مَعْنَى الْجُمُعِ نَفْيُ الْمَعِيَةِ

وَأَسْأَلُنِي زَفْعِي الْحِجَابَ بِكَشْفِي الدُّ نِقَابَ، وَبِي كَانَتْ إِلَيَّ وَسِيلَتِي

وَأَنْظُرُ فِي مِرَّةٍ حُسْنِي كَيْ أَرَى جَمَالَ وَجُودِي فِي شُهُودِي طَلْعَتِي

(67) أبو العلا عفيفي، التصوف الثرة الروحية في الإسلام، ص 21، 22.

(68) الديوان، ص 101.

(69) محمود محمد علي، المنطق الإشراقي عند السهروردي المقتول، ص 47 - 48.

(70) المرجع نفسه، ص 48.

وَكُنْتُ جَلَا مِرَاقَ ذَاتِي مِنْ صَدَا صِفَاتِي، وَمَتَّى أُحْدِثُ بِأَشْعَةٍ (71)

وَتُعَدُّ النَّفْس - كذلك - مصدرًا مهمًا من مصادر المعرفة عند الصُّوفِيَّة، فالنَّفْس أو الرُّوح جوهر مَادِّيٍّ من طبيعة إلهيَّة، "وهو لذلك -أي: الإنسان- ينزع إلى العودة إلى مبدئه يدفعه الشَّوْق والحبُّ" (72) والتَّطَلُّع الدَّائم إلى عالم المثل، والخلود بالارتفاع إلى حيز الأشياء الأزليَّة للوصول إلى النَّفْس الكليَّة. وترتقي النَّفْس إلى درجة النَّقاء والكشف بمجاهدة هواها، يقول ابن الفارض:

هِيَ النَّفْسُ إِنْ أَلْقَتْ هَوَاهَا تَضَاعَفَتْ قُوَاهَا وَأَعْطَتْ فِعْلَهَا كُلَّ دَرَّةٍ

وَنَاهِيكَ جَمْعًا لَا يَفْرُقُ مِسَاحَتِي مَكَانٍ مَقِيسٍ أَوْ زَمَانٍ مُوقَّتٍ (73)

ولا تنفصل النَّفْس عن العقل، بل بينهما ارتباط قويٌّ، فابن سينا والغزالي يقسمان النَّفْس إلى ثلاث درجات:

"أدناها: العقل الهَيُولَانِيُّ. وأوسطها: العقل بالفعل والمملكة. وأعلىها: العقل المستفاد؛ لأنَّ النَّفْس تنزع المعقولات المجرَّدة من المحسوسات الشَّخصيَّة بواسطة العقل الهَيُولَانِيَّ، ثُمَّ تنظمها بحسب ما في العقل بالمملكة من المعقولات الأولى، وما يستخرجه من المعقولات الثَّانية، لكنَّ العقل الَّذِي تشرق عليه المعقولات هو المستفاد. والعقل المستفاد هو الحَدْس، وهو أعلى درجات الاستعداد، ولا يحتاج صاحب هذا الاستعداد إلى وسيلة من خارج نفسه لتحصيل المعارف، بل يُلْهِمُ المعارف" (74).

(71) الديوان، ص 147.

(72) محمد مصطفى هذارة، النزعة الصوفية في الشعر العربي الحديث، (القاهرة، مجلد فصول، المجلد الأول، العدد الرابع 1981م)، ص 115. وراجع في تعريف النفس: الغزالي: إحياء علوم الدين 3.5. 38. والكاشاني، عبد الرازق، معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق: عبد العال شاهين، (القاهرة، مطبعة المنار ط 1، 1413 هـ = 1992م)، ص 115.

(73) الديوان، ص 158.

(74) نقلًا عن صابر عبد الدايم، الأدب الصوفي اتجاهاته وخصائصه، (القاهرة: دار المعارف، 1984)، ص 71.

وفي هذه الدرجات تأكيد لما يراه الصوفية أن النفس هي مصدر المعرفة، وأن العقل درجة من درجاتها وغير منفصل عنها، وأن المعرفة مطبوعة فيها مذ كانت رُوحاً تحيا في العالم العلوي؛ لأنَّ "النفس كانت قبل اتّصالها بالبدن في صُحبة الآلهة، ثمَّ ارتكبت إنمّا فهبطت إلى البدن، فهي إذ تشاهد الموجودات الخارجيّة أو أشباح المثل، تتذكّر المثل، فيتمّ العلم، وإذن فالعلم تذكّر، والجهل نسيان، فالمعرفة ليست مستمدّة من التجربة الحسيّة، وإنمّا التجربة الحسيّة فرصة تنبّه النفس، فتتذكّر المعاني الكليّة، وهي صور انطبعت فيها من عالم المثل" (75).

ويعرّ ابن الفارض عن ذلك في قوله:

وَفِي عَالَمِ التَّدْكَارِ لِلنَّفْسِ عِلْمُهَا أَلْ
مُقَدَّمُ تَسْتَهْدِيهِ مِنِّي فَنَيْتِي (76)

فالنفس كانت عالمة في الأزل بكلّ ما يظهر فيها من العلوم إلى الأبد، لكنّها دخلت عند اشتغالها بعالم الصّور والتّركيب المعبر عنه بعالم التّدكار.

ولقد تكرّر لفظ «النفس» في «تائية ابن الفارض الكبرى» مائة مرّة، وكلمة «الروح» مفردة وجمعاً اثنتين وثلاثين مرّة؛ ما يدلّ على أن هذه المعاني والمفاهيم أثر عن النفس والروح، وأتّهما معاً مصدر رئيس من مصادر تلقي المعرفة والعلم اللدنيّ.

فها هو ابن الفارض يعيد العلم إلى هذا التّدكّر النفسيّ الذي يأتي بعد كشف الحُجب وصقل المرآة، حتّى تُطبع عليها العلوم، ويتمكّن المكاشف من قراءة ما انطبع عليها، يقول:

فَحَذُّ عِلْمٍ أَعْلَامِ الصِّفَاتِ بِظَاهِرِ أَلْ
مَعَالِمِ، مِنْ نَفْسٍ بِذَاكَ عَلِيمَةِ

وَقَهُمُ أَسَامِي الدَّاتِ عَنْهَا بِبَاطِنِ أَلْ
مَعَالِمِ، مِنْ رُوحٍ بِذَاكَ مُشِيرَةِ

ظُهُورُ صِفَاتِي عَنْ أَسَامِي جَوَارِحِي
مَجَازًا بِهَا لِلْحَكِيمِ نَفْسِي تَسَمَّتِ

(75) الشنقيطي، فنجي، المعرفة، (القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة، ط3، 1962م)، ص74.

(76) ابن الفارض: الديوان ص172. ويشير محمد عبد المنعم خفاجي إلى قيمة هذا البيت بقوله: «وإني بهذا البيت أعدّ ابن الفارض مكتشف علم النفس كما عرّفه علم النفس في العصر الحديث». من تراث الأدب الصوفي، ص 176.

رُفُومُ عُلُومٍ فِي سُورِ هَيَاكِلٍ عَلَى مَا وَزَّاءَ الْحِسِّ فِي النَّفْسِ وَرَّتْ
وَأَسْمَاءُ ذَاتِي عَنْ صِفَاتِ جَوَانِحِي جَوَارًا لِأَسْرَارِ بِهَا الرُّوحُ سُرَّتْ
رُؤُوسُ كُنُوزٍ عَنْ مَعَانِي إِشَارَةٍ بِمَكْنُونٍ مَا تُخْفِي السَّرَائِرُ حُفَّتْ (77)

ولكن ابن الفارض يفرق بين المعرفة التي تفقد عن النفس والتي تفقد عن الروح، حيث إن المعرفة النفسية متعلقة بالأشياء المحسوسة التي تظهر عن الذات في العالم الخارجي، "على حين أن موضوع المعرفة الروحية هو أسماء الذات التي ليست في الحقيقة إلا الذات متمسمة بصفة" (78).

والروح وفقًا لطبيعة معرفتها هي "اللطيفة العائمة المدركة من الإنسان، وتصل إليها الأمور العجيبة التي تعجز أكثر العقول والأفهام عن إدراك حقيقتها، ومع ذلك فهي لا تنفصل عن العقل؛ فالعقل هو لسان الروح وترجمان البصيرة، والبصيرة للروح بمثابة القلب، والعقل بمثابة اللسان" (79)، ويتحقق العلم لأرواح العارفين بهذا الثور الإلهي الذي يشرق في أرجائها، فيخرجها من سيطرة النفس، يقول ابن الفارض:

فِي النَّفْسِ أَشْبَاحُ الْوُجُودِ تَنْعَمَتْ وَبِالرُّوحِ أَرْوَاحُ الشُّهُودِ هَمَّتْ (80)

فالنفس في حالة نزول دائمًا، والروح في حالة صعود وترقي؛ لأن "الأرواح لما عرجت من عالم الملك إلى عالم الملكوت اتسعت عليها دائرة العلوم، وفُتحت لها مخازن الفهوم، فأنفقوا من سعة غناهم جواهر العلم المكنون، ومن مخازن كنوزهم يواقيت السِّرِّ المصون، فاتَّسع لهم ميدان المجال، وركبوا أحياء البلاغة وفصاحة المقال" (81).

(77) الديوان، ص 149.

(78) حلمي، محمد مصطفى، ابن الفارض والحب الإلهي، ص 258، 259.

(79) السهروردي: عوارف المعارف، 217.5.

(80) الديوان، ص 131.

(81) ابن عجيبة: إيقاظ المهم، ص 79. ويقول ابن عجيبة: «إذا أردت أن يتسَّع عليك علم الأذواق فقطع عنك مادة الأوراق ... لا تحفر على كنزك أبدًا، فاقطع عنك المادة وافترق إلى الله تفيض عليك المواهب من الله». المصدر نفسه.

ومما يؤكد الامتزاج بين النفس والروح قول ابن الفارض:

فَدَا مُظْهِرُ الرُّوحِ هَادٍ لِأَفْقِهَا شُهُودًا بَدَا فِي صِيعَةٍ مَعْنَوِيَّةٍ
وَدَا مُظْهِرُ لِلنَّفْسِ حَادٍ لِرَفْقِهَا وَجُودًا عَدَا فِي صِيعَةٍ صُورِيَّةٍ (82)

فالروح جوهر معنويٌّ نُورانيٌّ، والنفس مظهر كثيف صوريٌّ يحيا بحياة القلب الذي يُمدّه بالمعرفة؛ لأنَّ "المعرفة ملك القلب، والقلب خزانة الله، وليس لأحد فيها مطلع لا الملائكة ولا أحد" (83).

فابن الفارض يؤمن بالمذهب الإشراقي ونظرية الفيض التي تتولَّى مَهَمَّتُها الأرواح الملائكية التي تُمدُّ العارفين بالعلم اللدني، كما في قوله:

وَرُوحِي لِلْأَرْوَاحِ رُوحٌ، وَكُلُّ مَا تَرَى حَسَنًا فِي الْكَوْنِ مِنْ فَيْضِ طِينَتِي
وَمَنْبَعُهَا بِالْفَيْضِ فِي كُلِّ عَالَمٍ لِفَاقَةِ نَفْسٍ بِالْإِفَاقَةِ أَثَرَتْ
وَجَاءَ بِأَسْرَارِ الْجَمِيعِ مُفَيْضُهَا عَلَيْنَا، لَهْمُ حُتْمًا عَلَى حِينِ فَتْرَةٍ (84)

فعندما يصل قلب العارف إلى إدراك حقيقة الوجود الذي هو في حقيقته تجليات للحق، تفيض عليه الأسرار والمعارف وفقَّ نظرية الفيض التي دعمها وغدَّى فلسفتها أفلوطين الإسكندريُّ.

ويُعدُّ الخيال أقوى ملكات المعرفة في الفلسفة الإشراقية، حيث "تمثَّلت الإشراقية الصوفية الخيال بوصفه ضرباً من المعرفة" (85)، وقد وصفه السُّهْرَوْدِيُّ بأنه "عالم المثل المعلقة، وهو بهذا الاعتبار عالم بَرَزَخِيٍّ وسط بين المعقول والمحسوس، ومرآة تعكس عليها صور جميع الموجودات المعقول منها أو المحسوس" (86).

(82) الديوان، ص 129، 130.

(83) الترمذي، آداب المريدين في بيان الكسب، تحقيق: عبد الفتاح عبد الله بركة، (مطبعة السعادة، القاهرة، د.ت). ص 36، 37.

(84) الديوان، ص 119.

(85) عاطف جودة نصر، الخيال مفهوماته ووظائفه، ص 81.

(86) المرجع نفسه، ص 83.

ومن ثمَّ فإنَّ الخيال عند ابن عربيٍّ ليس مجردَّ إدراك، بل "أداة المعرفة، وهو أحد علوم المعرفة عنده، بل هو العلم الأتمُّ لكلِّ العلوم" (87)؛ ومن خلاله يستطيع العارفون الوصول إلى المعارف التي يعجز العقل عن إدراكها أو الإحاطة بجوهرها. وعندما يتجاوز العارف عمليَّة الاختراق، ويتجسَّد المثال في خياله، متخيِّلًا عن «الأنا» ومتحدِّثًا بلسان «الأنت»، يخلِّق الخيال بجناحيه، فيلتقط جواهر المعرفة، ويودعها في خزانة تتجاوز حدود اللاشعور، حيث لا يبقى فيها جوهر إلَّا وقد ذاق من معيّن المعرفة. والتقت هذه النظرة الصوفيَّة عن الخيال مع الرومانتيكيّين الذين جعلوا الخيال أداة نافذة للحصول على المعرفة والحقيقة الكامنة وراء الظواهر؛ لأنَّ إبداعهم وليد إلهام البصيرة الخاصّة وتحت قيادتها، وتجلّى ذلك عند وردزورث الذي مثَّل الخيال عنده "أداة للمعرفة قادرة على تحوير الأشياء والرواية من خلالها حتّى ولو لم تكن أكثر من "زهور وضيفة" أو حمار ذليل أو صبيّ أبله" (88).

ولقد جمع ابن الفارض في «تائيته الكبرى» بين الرُّؤيتين الصوفيَّة والرومانتيكيَّة، فنراه مؤمنًا بالكشف والخيال الذي يسطع في نفوس العارفين لا في نفوس الفلاسفة. ويقدم لذلك بعض الأمثلة التي تؤيِّد نظريَّته في أنَّ المعرفة من النَّفس. فمنها حالة النَّائم والرُّؤى التي يراها الإنسان في نومه ويتساءل قائلاً:

وَقَدْ رَكَدْتُ مِنْكَ الْحَوَاسُ بِعَقْوَةٍ	وَقُلْ لِي مَنْ أَلْقَى إِلَيْكَ عُلُومَهُ
بِأَمْسِكَ أَوْ مَا سَوَفَ	وَمَا كُنْتُ تَدْرِي قَبْلَ يَوْمِكَ مَا جَرَى
وَأَسْرَارٍ مِنْ يَأْنِي مُدَلًّا بِخَبْرَةٍ	فَأَصْبَحْتُ ذَا عِلْمٍ بِأَخْبَارٍ مِنْ مَضَى
سِوَاكَ بِأَنْوَاعِ الْعُلُومِ الْجَلِيلَةِ	أَتَحْسَبُ مَنْ جَارَاكَ فِي سِنَةِ الْكَرَى

(87) سليمان العطار، الخيال والشعر في تصوف الأندلس، (القاهرة: دار المعارف، 1981م)، ص 34.

(88) روبرت جلكر، وجيرالد إنسكو: الرومانتيكية ما لها وما عليها: رينيه وليك، ت: أحمد حمدي محمود، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب 1986)، ص 290، 291.

وَمَا هِيَ إِلَّا النَّفْسُ عِنْدَ اشْتِعَالِهَا بِعَالَمِهَا عَنْ مَظْهَرِ الْبَشَرِيَّةِ (89)

يجيب عن سؤاله أنَّ هذه العلوم والآثار والأفعال بفعل النفس، عندما تسكن الحواس في النوم، تلقى إلى صاحبها علومًا ومعارف أرقى من تلك التي يحصل عليها، وهذه في حال اليقظة عن طريق الحواس، وهذه المعارف تتصل بأحداث الماضي والحاضر والمستقبل، استمدتها العارف من نفسه، وألقاها إلى نفسه بعد تجردها من مظهر البشريَّة (البدن) واشتغالها بعالمها العلوي الذي أهمها فيه الله كلَّ علم.

وللمعرفة الإشراقية أوعية بجانب القلب والنفس والروح ذكرها علماء الصوفية، وكررها ابن الفارض في «تائيه الكبرى» كثيرًا، مبينًا أثرها في الترقى وتلقي المعرفة، وأهمها (الدُّوق، الخيال، الحدس، الإلهام، الوحي)، ممَّا سيضيق مجال هذه الورقة عن ذكره والتفصيل فيه، ولكن أشير إليه في أسطر موجزة.

فالصوفية أولوا الدُّوق عناية خاصة؛ حيث اهتموا بتعريفه وعدوه أساس التجربة الصوفية، ومدار الصِّدق فيها، وقالوا: «إنَّه لا يُحسِّن التَّصَوُّفَ إِلَّا مَنْ كَانَ ذَا ذَوْقٍ يَنَالُهُ بِالرِّيَاضَةِ وَالْمُجَاهَدَةِ. وَالدُّوقُ عَلَى بَسَاطَتِهِ لَهُ خَطَرَةٌ كَبِيرَةٌ فِي بَيَانِ الْعِرْفَانِ الصُّوفِيِّ؛ لِأَنَّهُ عِنْدَهُمْ طَرِيقُ الْعِرْفَانِ، وَحَيْثُ إِنَّهُ لَا يُمْكِنُ مَعْرِفَةُ مَا يَنْتُجُ عَنِ الدُّوقِ إِلَّا بِالذُّوقِ، وَلَقَدْ انْحَصَرَتْ قَنَاعَةُ هَذَا الْعِلْمِ بِالذَّائِقِ» (90).

ولقد عبَّر ابن الفارض عن هذه المعاني في لوحة فنيَّة، فيجمع بين المشاهدة والدُّوق في قوله:

وَيَمْنَحُهُ ذَوْقِي وَلَمْسِي أَكْثُسَ الشِّدِّ شَرَابٍ إِذَا لَيْلًا عَلَيَّ أُدِيرَتْ
وَيُوحِيهِ قَلْبِي لِلْجَوَانِحِ بَاطِنًا بِظَاهِرٍ مَا رُسُلُ الْجَوَارِحِ أَذَّتْ

(89) الديوان، ص164، 165.

(90) سعاد الحكيم، المعجم الصوفي والحكمة في حدود الكلمة، (بيروت: دار دندرة للطباعة والنشر، ط1، 1401هـ-1981م) ص492، 493.

وَيُخَضِّرُنِي فِي الْجُمُعِ مَنْ بِاسْمِهَا شَدَا فَأَشْهَدُهَا عِنْدَ السَّمَاعِ بِجُمْلَتِي⁽⁹¹⁾

فالدُّوقُ الشُّهُودِيُّ يمنحه عِلْمًا رَاقِيًا، فقد شهد ابن الفارض المعاني الحقيقية بعين بصيرته بعدما نامت عين بصره، وَفَنِي في مقصوده سبحانه، فذلَّ العقل ووقف مشدوها؛ لأنَّه سمع من يقول: «كيف تريد أن تعرف بعقلك من عين مشاهدته عين كلامه، وعين كلامه عين مشاهدته، ومن هذا إذا أشهدك لم يكلمك، وإذا كَلَّمَك لم يشهدك»⁽⁹²⁾.

ولم يكتفِ ابن الفارض بالحديث عن الدُّوق، بل تَبِعَهُ بإبراز دور الإلهام وعلاقته بالإبداع الفَنِّي والمعرفي علاقة قديمة، فلا "قيمة للشعر - عند أفلاطون - إلا إذا كان صادرًا عن عاطفة مشبوبة وإلهام يعتري الشَّاعر فيه ما يشبه النَّشْوَةَ الصَّوْفِيَّةَ أو نَشْوَةَ النبوة أو وَجْدَ الحبِّ، فلا تكتفي الصَّنعة وحدها لخلق الشعر، إذ إنَّ شعر المرء البارد العاطفة يظلُّ دائمًا لا إشراق فيه إذا قُرِنَ بشعر الملهم»⁽⁹³⁾.

وهكذا يجعل أفلاطون مجال الفنِّ هو الوحي الإلهي الذي يدفع الموضوعات إليه عن طريق الشعر، وأنَّ الإلهام أجنحة تُحَلِّق إلى الأشياء السَّمَاوِيَّةَ. وللوهي والإلهام مكانتهما في النَّسَقِ الدَّلَالِيِّ والمعرفي في عدَّة مواضع من «نائية ابن الفارض»، يقول:

فَحَنَنْتَ لِتَجْرِيدِ الْخِطَابِ بِبَرَزَخِ اللَّهِ تُرَابٍ، وَكُلُّ آخِذٍ بِأَزْمَتِي
وَيُنْبِيكَ عَنْ شَأْنِي الْوَلِيدُ وَإِنْ نَشَا بَلِيدًا، بِإِلْهَامِ كَوْخِي وَفُطْنَةٍ⁽⁹⁴⁾

فناه يربط بين الوحي والإلهام باعتبار الإلهام أحد وسائل الوحي⁽⁹⁵⁾، وهذا واضح من

(91) ابن الفارض، الديوان، ص133.

(92) ابن عربي، التجليات، ص90.

(93) محمد ياسر شرف، إلهام الخلق الفني، (القاهرة، مجلة فصول، المجلد العاشر، أغسطس، 1991م)، ص38، 39.

(94) ابن الفارض، الديوان، ص169.

(95) راجع: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص "دراسة في علوم القرآن"، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب 1990م)، ص46 وما بعدها.

خلال قول الشعراوي السابق: «أما وحي الأولياء فيكون على لسان ملك بالإلهام». ولكن الغزالي يرى أن "الإلهام يختلف عن الوحي في أن صاحبه لا يرى الملك المفيد للعلم، أما الوحي فإن الأنبياء فيه يشاهدون جبريل حين يوحى به إليهم" (96). وبهذا يختلف الغزالي بعض الشيء عن ابن عربي والشعراوي في رأيهما أن الإلهام نوع من الوحي الإلهي، وإليه ينسب علمه وعلم الأولياء؛ لأن العارفين من أهل الله يكشف لهم طريق الإلهامات، فيكشف لهم بعض عجائب قدراته وبدائع آياته في الدنيا والآخرة، عن طريق الشعور الروحي وإشراق باطني يشع في جوانب القلب إشعاعاً يكشف عن هذه الحقيقة؛ ولذلك نسمع ابن عربي يقول: «إن جميع ما أكتبه في تأليفي ليس عن رؤية وفكر، وإنما هو نفث من روعي على يد ملك الإلهام» (97).

وبعير ابن الفارض عن رؤيته عن العلوم الإلهامية رابطاً بينها وبين الفيض، قائلاً:
وَمَنْبُغُهَا بِالْفَيْضِ فِي كُلِّ عَالَمٍ لِفَاقَةِ نَفْسٍ بِالْإِفَاقَةِ أَثَرَتْ

فَوَائِدُ إلهَامٍ، رَوَائِدُ نِعْمَةٍ عَوَائِدُ إِنْعَامٍ، مَوَائِدُ نِعْمَةٍ

وَيَجْرِي بِمَا تُعْطِي الطَّرِيقَةُ سَائِرِي عَلَى نَهْجٍ مَا مَيَّيَ الْحَقِيقَةُ أَعْطَتْ (98)

"إن إدراك النفس للأسماء الإلهية التي تجلّت عليها بإشارتها وعطاياتها الكاشفة مكن البصائر من إدراك حقائق الغيوب بما مدّت به من الثور في القلب، فأسرى سرّه من عالم الشهادة إلى عالم الملكوت، فاطّلع على مواضع تنزلات القرآن على قلوب العباد المؤمنين، وعلى مواضع غرس المعاني ومنبتها، كل ذلك بفعل الفيض والأعطيات الإلهية التي هي مواد حياة النفس، فألقى الحق تعالى في قلبه - بفعل الإلهام - نوراً فارقاً بين الفجور والتّقوى، فشرع بالسعادة لذلك، وحدث هذا لما سار على نهج الطريقة، وترقى في المقامات" (99).

(96) الغزالي: إحياء علوم الدين، 3، 19.

(97) الشرقاوي، حسن الشرقاوي، معجم ألفاظ الصوفية، (القاهرة، مؤسسة مختار، دار عالم المعرفة، ط2،

1992م)، ص62، 63.

(98) الديوان، ص153، 156.

(99) راجع: حاشية الديوان، ص153، 156.

وبجانب أن المعرفة الصُوفِيَّة معرفة ذوقِيَّة، فهي كذلك معرفة حُدُسيَّة؛ ف"الحُدُس معرفة تأتي عن طريق التَّصوُّر أو الإدراك الَّذي تفرزه المعرفة العقلِيَّة، وعن طريق الإحساس وهو نفسيٌّ ذاتيٌّ، ويتمُّ تفاعل الإدراك مع الحسِّ أو تفاعل التَّصوُّر مع الصُّورة عن طريق الحُدُس، ولكنَّ الحُدُس يبقى متميِّزاً كلَّ التَّميِّز عن المعرفة العقلِيَّة"⁽¹⁰⁰⁾؛ لأنَّ الحُدُس بجانب أنَّه تعاطف عقليٌّ يفتح مغاليق الموجودات، ويكشف عن مكنون الوجود والنَّفْس معاً، فإنَّه يبقى بامتلاك المرء لوجدانه وذوقه أيضاً.

ويمثِّل الحُدُس مكانة عند الرومانتيكيَّة الَّذين فسَّروا تجاربهم على نحو روحيٍّ حُدُسيٍّ، ونظروا إليها كلقاء مباشر بالمطلق في نقائه، وهيَّ ذلك بوجود لون من وَحدة الوجود عند بعض شعرائهم أمثال وردزروث⁽¹⁰¹⁾ وهذا فتح باب الحُدُس الَّذي عرَّفه كروتشه بقوله: «أما طبيعة هذا الحُدُس الَّذي هو أشبه بشعاع من نور يصبُّ على المجهولات، وهي في حالك الظَّلام فيكشف حقيقتها»⁽¹⁰²⁾.

وعلى نحو مشابه، نجد أنَّ التَّصوُّف يُولي الحُدُس منزلةً مركزيَّة في إدراك الحقائق، وهو ما يتجلَّى بوضوح في فلسفة الشُّهرُوردي الَّذي يرى أنَّ المعرفة لا تقوم على تجريد الصُّور كما يقرِّر المشاءون، بل تقوم على الحُدُس الَّذي يربط الدَّات العارفة بالجواهر الثُّوريَّة، "فعندما يكون الموضوع معروضاً للنَّظر، وتُرفَّع الحُجُب، يحصل للنَّفْس إشراق حضوريٌّ على المبصر؛ فتراه النَّفس بحضوره عندها، وليس عن طريق صورة صادرة عن الموضوع، ومُرتسمة في النَّفس؛ فالنَّفْس عندما تُضاء جوانبها بالإشراق تُدرك الموضوع الحاضر"⁽¹⁰³⁾. وهذا المعنى نفسه يؤكِّده ابن الفارض في تجرُّبته الصُّوفيَّة، إذ يشير في شعره إلى تجاوز الإدراك الحسِّيِّ والاعتماد على الحُدُس الصَّافي في إدراك الحقيقة، فيقول:

(100) بندتو كروتشه، علم الجمال، ترجمة نزيه الحكيم، ومراجعة بدیع الکسم (دمشق: المجلس الأعلى لرعاية الآداب والفنون والعلوم الاجتماعية، 1963م)، ص26.

(101) راجع: روبرت جلكر، الرومانتيكية ما لها وما عليها، ت: أحمد حمدي محمود، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1986م)، ص320.

(102) محمد ياسر شرف، إلهام الخلق الفني، ص40، 41.

(103) محمود محمد علي، المنطق الإشراقي عند السهروردي المقتول، ص49.

فَإِنْ كُنْتَ مِنِّي فَانْحُ جَمْعِي وَامْنُ فَرِّ قَ صَدْعِي وَلَا تَجْنَحْ لَجْنَحِ الطَّبِيعَةِ
فَدُونَكْهَا آيَاتِ إلهَامِ حِكْمَةٍ لِأَوْهَامِ حَدْسِ الْحِسِّ عَنْكَ مُزِيلَةٍ

ويؤكد ذلك شارح «الديوان» بقوله: «فإن كنت مِنِّي فاقصِدْ مقام جمعي، فإنه أصلك الذي منه تفرَّعت وتنزَّلت إلى عالم الكثرة في نظرك، ولا تمِلْ إلى ظلمات الطبيعة والهوى، فتبقى عينك عمية عن شهود جمالي، ...، وخذ يا أيُّها الطَّالِبْ دلائل حكمة إلهية فائضة على طريق الإلهام من الملك العلام؛ لرفع الأوهام الحاصلة لك من درك الحسِّ، أي الحواسِّ أو من إدراك المحسوسات» (105).

وبذلك يتجلى التقاطع بين الرؤية الرومانتيكية والصوفية للمعرفة الحُدسية، فكلاهما ينظر إليها بوصفها كَشْفًا مباشرًا للحقيقة يتجاوز الإدراك الحسِّي والعقلاني، ويعتمد على إشراق داخليٍّ يمنح صاحبه بصيرة نافذة إلى المطلق.

المبحث الثاني

نسق وحدة الشهود بين العقل والإشراق

الشهود في عُرف الصوفية هو: الحضور والرؤية الحقِّ بالحقِّ، ومنهم من يرى بأنَّ الشهود هو "العبور من الكثرات الموهومات الصورية والمعنوية والوصول إلى مقام التوحيد العياني ... عندها يرى العبد نفسه وجميع الموجودات قائمة بالحقِّ فتنتفي الغيرية ... من أمام بصره» (106).

وهذه المشاهدة هي مشاهدة إشراقية ذوقية وليست عقلية، ولا دخل للحواسِّ بها، وهذا يتَّضح من تعريف الكاشاني للذوق في قوله: «الذوق: هو أوَّل درجات شهود الحقِّ بالحقِّ في أثناء البوارق المتوالية عند أدنى كَبَث من التَّجَلِّي البرقيِّ، فإذا زاد وبلغ أوسط

(104) الديوان، ص163.

(105) شرح الديوان، ص171.

(106) أنور فؤاد أبو خزام، معجم المصطلحات الصوفية، مراجعة جورج متري، (مكتبة لبنان ناشرون،

1993م)، ص184.

مقام الشُّهُود سُمِّيَ مشرباً، فإذا بلغ النِّهاية سُمِّيَ ربّاً، وذلك بحسب صفاء البِرِّ عن لحوظ الغير»⁽¹⁰⁷⁾.

فالذُّوق وفقاً لهذا التعريف بداية للتَّجَلِّي والمشاهدة وشرط لهما، ومن ثَمَّ كشف للحقائق، ويستلزم المجاهدة. والكشف معادل للخيال الذي يمكن العُرْفاء من وُلوج ميدان الذُّوق.

ولذلك اعتمد الشُّهُورديُّ على الشُّهُود والإشراق في سلوكه المعنويِّ، كمصدر لتحصيل العلوم الحقيقيَّة⁽¹⁰⁸⁾، ولكنَّه في الوقت نفسه لم ينكر العقل وبراهينه، بل "استند إلى البرهان، واعتبره معيار الأمور. فهو يولي البرهان أهميةً أساسيةً مع اعتقاده بأنَّ العلم التَّجَرُّديَّ الاتِّصاليَّ والشُّهُوديَّ، يمثِّل أساس الحكمة؛ فالحكمة الإشرافيَّة قائمة على الفكر والشُّهُود، معتبراً أنَّ الشَّرَف الحقيقيَّ للإنسان في الحكمة، وأنَّ الحكماء هم المؤهَّلون للحكمة الإلهيَّة»⁽¹⁰⁹⁾.

فوحدة الشُّهُود -إذا- هي وَحدة نفسية، تسيطر على الصُّوفيِّ في حال الاتِّحاد. ولقد فرَّق العلماء بين وَحدة الشُّهُود، وَحدة الوجود، وأهمُّ هذه الفروق: أنَّ وَحدة الوجود كما يعرفها أبو العلا عفيفي: "عِلْمٌ ودعوى فلسفيَّة تحتاج البرهنة عليها، وبطالب الغير بتصديقها، أمَّا وَحدة الشُّهُود، فنوع من أنواع التَّوْحِيد؛ ولذا فرَّق الصُّوفيَّة بين "علم التَّوْحِيد"؛ أي: العلم بتوحيد الله، و"عين التَّوْحِيد"، وقصدوا بعلم التَّوْحِيد معرفة توحيد الحقِّ عن طريق العقل. أمَّا "عين التَّوْحِيد" فهي تلك الحال التي يعانيها الصُّوفيُّ حال وَحدة الشُّهُود، ومن ثَمَّ فوَحدة الشُّهُود "حال" أو تجرِّبة يعانيها الصُّوفيُّ لا عقيدة ولا علم؛ أي: إنَّها اتِّصال رُوحِيٌّ ومعرفة قلبيَّة أساسها المحبَّة المتبادلة بين العبد والرَّبِّ»⁽¹¹⁰⁾. ومن هذا التَّفريق يتَّضح أنَّ وَحدة الشُّهُود وَحدة وجدانيَّة شعوريَّة تُوحى لصاحبها بأنَّه

(107) معجم اصطلاحات الصوفية، ص 181. ود. سعاد الحكيم: المعجم الصوفي ص 493.

(108) حكمة الإشراق، ص X - X1 من مقدمة المحقق.

(109) المرجع نفسه، ص X - X1 من مقدمة المحقق.

(110) راجع في ذلك: أبو العلا عفيفي، الثورة الروحية في الإسلام، ص 185، 186، وطلعت غنام، أضواء

على التصوف الإسلامي، ص 217، 218.

اتَّحد مع المطلق، وتختلف عن توحيد الإيمان الذي نصّت عليه الشريعة، ويطلب الدليل عليه من العقل، بينما وحدة الشهود حال ذوقية نورانية، لا فكر فيها ولا اعتقاد. "فحال وحدة الشهود هي حال الفناء؛ وحال وحدة الوجود هي حال البقاء. والفناء والبقاء متلازمان، لا ينفك أحدهما عن الآخر؛ وكذلك وحدة الشهود ووحدة الوجود: فإذا كنت فانيًا عن شيء، فأنت لا بدّ باقيّ بغيره؛ أو إذا كنت باقيًا في شيء فأنت لا محالة فانٍ عن سواه" (111).

ولقد عبّر ابن الفارض عن تجربته في وحدة الشهود تعبيرًا ينم عن عدم انسجامه مع النظريات الفلسفية المعقّدة كنظرية وحدة الوجود، وتجلّت وحدة الشهود في «التائيه الكبرى» في شهود السالك للذات الإلهية شهودًا يرى فيه كلّ شيء على أنه عدمٌ في ذاته بالقياس إلى الوجود الحقّ الواحد، في مثل قوله:

فَبِالنَّفْسِ أَشْبَاخُ الْوُجُودِ تَنَعَّمَتْ وَبِالْأَرْوَاحِ الشُّهُودُ هَتَّتْ
وَحَالُ شُهُودِي بَيْنَ سَاعٍ لِأُفْقِهِ وَلَا حُ مَرَاعَ رَفْعُهُ بِالنَّصِيحَةِ
شَهِيدٌ بِحَالِي فِي السَّمَاعِ لِحَاذِي قَضَاءُ مَقَرِّي أَوْ مَرُّ قَضِيَّتِي (112)

فابن الفارض يحاول فكّ شفرة الوجود، وحلّ عقده من حوله، وكشف سرّه عن طريق النور والبصيرة، فأدّى به ذلك إلى وحدة الشهود، والوحدة المطلقة، حيث شعر الصوفيّ أنّه في ارتقائه في معراجهِ إلى درجة القرب من الله، وصل إلى درجة الاتحاد بالذات (113).

فلقد تكرّرت كلمة (شهود - أشهدتني) مثلاً ثمانياً وعشرين مرّة في «تائيه ابن الفارض الكبرى»؛ ممّا يوحي بأنّ وحدة الشهود غاية مراده، ليعبر عن أقصى حالات التجلّي.

فنسمعه يقول:

(111) غاد خياطة، التصوّف الإسلامي بين وحدة الشهود ووحدة الوجود، (مقال إلكتروني، موقع ديوان العرب، نشر 21 مايو، 2006م).

(112) الديوان، ص 130، 131.

(113) شعبان بدير، قضايا الشعر الصوفي، ص 163.

وَهَآنَا أَبْدِي فِي اتِّحَادِي مَبْدِي
وَأُنْهِى أَنْتَهَائِي فِي تَوَاضِعِ رَفْعِي
جَلْتُ فِي تَجَلِّيهِ الْوُجُودَ لِنَظَرِي
فَفِي كُلِّ مَرْتَبِي أَرَاهَا بِرُؤْيِي
وَأَشْهَدْتُ غَيْبِي إِذْ بَدَتْ فَوُجِدْتُ
هُنَالِكَ إِيَّاهَا بِجُلُودِ خُلُوتِي
وَطَاحَ وَجُودِي فِي شُهُودِي وَبُنْتُ عَنْ
وَعَانْتُ مَا شَاهَدْتُ فِي مَحْوِ شَاهِدِي
فَفِي الصَّخْرِ بَعْدَ الْمَحْوِ لَمْ أَكُ غَيْرَهَا
وَدَاتِي بِدَاتِي إِذْ تَحَلَّتْ بَحَلَّتْ (114)

فالشاعر يظهر مبدأ درجات الاتحاد ويُخبر عن نهاية مقام الارتفاع، فهو بين هبوط في السُّفَر من الحقِّ إلى الخلق، ثُمَّ ارتفاع من الخلق إلى الحقِّ بالحقِّ، فأشهدته المحبوبة حقيقة ذاته التي غابت عند تجلِّي محبوبته (التي يرمز بها للذات الإلهية) (115).

وكما يتَّضح من الأبيات السابقة أنَّ ابن الفارض يثبت وصوله إلى حال الشُّهود بعد التَّخَلِّي عن أوصافه الدُّنيوية الدِّميمة، والتَّخَلُّص من ثِقَل المادَّة الجسديَّة، والحو من الصِّفات الأرضيَّة، فالحو ضدَّ الإثبات، كما يَعْرِفه الكاشانيُّ في قوله مفصَّلاً الحو إلى درجات:

«محو أرباب الظَّاهر: رفع أوصاف العادة والخصال الدِّميمة، ويقابله الإثبات الَّذي هو إقامة أحكام العبادة، واكتساب الأخلاق الحميدة ... محو أرباب السُّرائر: هو إزالة العلل والآفات، ومقابلة إثبات المواصلات؛ وذلك برفع أوصاف العبد ورسوم أخلاقه وأفعاله بتجليات صفات الحقِّ وأخلاقه وأفعاله. كما قال: «كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ» (116) الحديث. محو الجمع والحو الحقيقي: فناء الكثرة في الوَحْدَة» (117).

فإذا وصل إلى الفناء بلغ مرتبة وَحْدَة الشُّهود، يقول ابن عَجِيبة الحَسَنِيُّ:

(114) الديوان، ص 109 – 110.

(115) شرح التائية الكبرى، ص 55. بتصرف.

(116) جزء حديث أخرجه البخاري في «صحيحه» (6502)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(117) الكاشاني، ص 99، 100.

«إنَّ الفناء هو أن تبدو لك العظمة، فتنسبك كلَّ شيء، وتغيَّبك عن كلِّ شيء، سوى الواحد الذي ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾» [الشورى: 11]، وليس معه شيء. أو تقول: هو شهود حقِّ بلا خلق، كما أنَّ البقاء هو شهود خلق بحقِّ ... فمن عرف الحقَّ شاهده في كلِّ شيء، ولم يرَ معه شيئاً، لنفوذ بصيرته من شهود عالم الأشباح إلى شهود عالم الأرواح، ومن شهود عالم الملك إلى شهود فضاء الملكوت. ومن فني به وانجذب إلى حضرته غاب في شهود نوره عن كلِّ شيء، ولم يثبت مع الله شيئاً» (118).

ولقد انعكس اعتقاد ابن الفارض بوحدة الشهود على معجمه الشعري، فنراه يوظف في «تائيته الكبرى» العديد من الإشارات والمصطلحات الصوفية ك(السُّكر، والبَسْط، والوجد، والتَّجَلِّي، والظاهر، والباطن، والفناء، والمشاهدة، والرجاء، والصفاء، والشهود، والرياضة، والغروج، والأحوال، والقَبْض، والتَّاسُوت، والألاهوت، والصَّخو، والحجاب)، وغيرها، بل اعتاد أن يحدِّث الكثير من المصطلحات في البيت الواحد أو المقطوعة القصيرة، مثل قوله:

وَأُشْهِدْتُ عَيْنِي إِذْ بَدَتْ فَوَجَدْتُني	هُنَالِكَ إِيَّاهَا بِحُلُوةٍ خَلَوْتُني
وَوَطَّاحٌ وَجُودِي فِي شُهُودِي وَبَنَتْ عَنْ	وُجُودِ شُهُودِي مَا حِيَا غَيْرَ مُثَبِّتِ
وَعَانَقْتُ مَا شَاهَدْتُ فِي مَخَوِّ شَاهِدِي	بِمَشْهَدِهِ لِلصَّخَوِّ مِنْ بَعْدِ سَكْرَتِي
فَفِي الصَّخَوِّ بَعْدَ الْمَخَوِّ لَمْ أَكُ غَيْرَهَا	وَدَائِي بِدَائِي إِذْ تَحَلَّتْ بِحَلَّتِ (119)

فإذا ارتفع الحجاب، وتمَّ الكشف وحصل العلم الشهودي استطاع الإنسان أن يشهد الوجود الواحد الحقَّ المتجلي في صور المراتب، وهنا تهني الأرواح بعضها بعضاً على وصولها إلى ما تريد من العالم المثالي عند مثول صورة مثال المحبوب في النفس. "حيث فناء الذات الشاعرة وتجليها في الذات المعشوقة، فالمعانقة تدلُّ على التَّوَحُّد والانصهار حتَّى اتَّحَتْ رُوح

(118) ابن عجيبة الحسني، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، ص296.

(119) المصدر نفسه، ص109، 110.

الشاعر بروح محبوبته، فاستحال تجليّه نشوة صوفيّة" (120).

ومن أجل إيصال هذا المعنى نرى كثافة من المصطلحات (الشهود - الغيبة - الجلوة - الخلوة - المحو - الإثبات - الصحو - السكّر - التحلي - التجلي). وهذا يدلّ على أنّ المعجم الشعريّ عند ابن الفارض نابع من تجربة شعوريّة ووجدانيّة صادقة، بل من معتقد وفلسفة يؤمن بها ويعيشها بكلّ كيانه.

ويعتمد السُّهْرَوْدِيّ في مذهبه الإشراقيّ في وَحدة الشُّهُود والطَّرِيق إلى الله على "الكشف الصُّوفيّ" وَحدّه، ويذكر في مواضع متعدّدة من «حكمة الإشراق» أنّه شاهد الأنوار العليا معاً بعد تجرّده عن بدنه "وأكثرهم صرّح بأنّه شاهداها في عالم النور، وحكى أفلوطين عن نفسه أنّه خلع الظلمات وشاهدها" (121).

وهنا يُبدي السُّهْرَوْدِيّ تأثّره بالأفلاطونيّة المحدثّة الّتي تأثّر بها صوفيّة المسلمين - كما يقول نيكلسون - في المعرفة أو العلم بلا واسطة النّاشئ عن الكشف والشُّهُود (122).

ويعرف الكاشانيّ المكاشفة في قوله: «المكاشفة ههنا: شهود الأعيان، وما فيها من الأحوال في عين الحقّ، فهو التّحقيق الصّحيح بمطالعة تجلّيات الأسماء الإلهيّة. ودرجتها في النّهائيات: شهود أحدىّة الذات في صُور الصّفات، في مقام البقاء بعد الفناء» (123).

وهذا الكشف عن عالم الغيب هو أوّل الإيمان؛ لأنّ "الإيمان نور شَعْشَعائيّ مزوج بنور الإسلام، فإنّه ليس له بؤخذته استقلال، فإنّه لما امتزج بنور الإسلام أُعطيّ الكشف والمعاينة والمطالعة، فعَلِمَ من الغيوب على قدره حتّى يرتقي إلى مقام الإحسان، وهو حضرة الأنوار" (124).

ويظهر في تجربة ابن الفارض الصُّوفيّة تأثّره العميق بالإشراق السُّهْرَوْدِيّ، حيث عبّر

(120) محمد الولي، الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 1990م)، ص39.

(121) أصول الفلسفة الإشراقية، ص302.

(122) المرجع نفسه ص 5 - 11.

(123) الكاشاني: معجم اصطلاحات الصوفية، ص346.

(124) ابن عربي، التجليات، ص57.

عن هذا التأثير بمفهوم "الكشف"، الذي يُعدُّ مفتاحاً جوهرياً في معرفته الحدسية، وقد كرَّره في «تائيته» مراراً مقروناً بالنور والمشاهدة. يقول في بعض أبياته:

وَمَا كَانَ يَدْرِي مَا أُجِنُّ وَمَا الَّذِي حَشَايَ مِنَ السِّرِّ الْمَصُونِ أَكُنْتُ
وَكَشَفْتُ حِجَابَ الْجِسْمِ أَبْرَزَ سِرِّ مَا بِهِ كَانَ مَسْتَوِراً لَهُ مِنْ سِرِّي
فَكُنْتُ بِسِرِّي عَنْهُ فِي حَقِيَّةٍ وَقَدْ حَقَّقَهُ لَوْهَنٍ مِنْ نُحُولِي أَنِّي (125)

وهنا يشير ابن الفارض إلى أنَّ إدراكه للحقائق لم يكن متاحاً عبر الحسِّ الظاهر، بل كان يتطلب تجاوز الحجاب الجسدي؛ للوصول إلى السِّرِّ المصون الذي تحتفظ به رُوحه. وهذا يتوافق مع التصورات الإشرافية التي ترى أنَّ المعرفة لا تتحقق إلا بكشف الحُجُب الظاهرة والباطنة "بعد كشف الحُجُب العقلية والنفسانية ومطالعة الأنفاس الروحانية، وأما الرِّبَاطِيّ—وهو أعلى أنواع الكشف—فيكون بطرق العروج أو التَّنَزُّل، وهذا هو أعلى التجليات". وهذا النوع الأخير يأتي من تقليد الرسول صلى الله عليه وسلم عن تجربة لا عن سماع، فيلهمه الله النور "أنَّ رؤية أولياء الله جل وعلا ليست كروية الأشخاص والأشباح والصُّور، وهي رؤية نور بنور لنور في نور، كما قال الحق عز وجل: ﴿لِلَّهِ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾» (126).

وهذا النور هو الذي أثار دَرْب ابن الفارض بعد أن تجاوز الحجاب الذي يلبس الحقائق الروحية بصُور العالم الحسِّي، وهو ما عبَّر عنه بقوله: «ويثبت نفى الالتباس». وهكذا تبرز تجربة ابن الفارض الصُّوفية ملامح تقاطعها مع الرؤية الإشرافية للشَّهْرُودِيّ، حيث يعتمد كلاهما على الكشف الداخلي باعتبارها وسيلة لتجاوز الإدراك الحسِّي والعقلي والوصول إلى المعرفة الحدسية المباشرة.

غير أنَّ ابن الفارض يُضفي على تجربته بُعداً وجدانياً وشعورياً، يجسِّد صراعاً داخلياً بين الروح والجسد، ممَّا يمنحها عمقاً خاصاً، في حين يقدِّم الشَّهْرُودِيّ رؤية فلسفية تقوم على النور والإشراق كنظام معرفي متكامل. وتتحقَّق المعرفة عند ابن الفارض من خلال

(125) الديوان، ص 87، 146، 167.

(126) رسائل إخوان الصفا 271.2، نقلاً عن الحب الإلهي في شعر محيي الدين بن عربي، ص 423.

معاناة رُوحِيَّة تُفضي إلى كشف إلهيٍّ، يزيل حُجُب الحسِّ والالتباس، ويمنح العارف بصيرة نافذة إلى الحقيقة المجرّدة.

الخاتمة

وتتضمن الحديث عن النتائج والتوصيات:

أولاً: النتائج:

وبعد هذه الجولة العرفانيّة، مع «التائيّة الكبرى» لابن الفارض، توصّل البحث إلى النتائج التّالية:

1- أنّ النّصّ الصّوفيّ نصٌّ إنسانيٌّ عالميٌّ تداخلت فيه الثّقافات والعقائد ويعتمد على الرّمز؛ ممّا جعله في حاجة إلى المناهج التحليليّة التي تسرُّ أغواره مثل المنهج النّقديّ الثّقافيّ.

2- أنّ الصّوفيّة لم ينكروا العقل إنكاراً تامّاً، بل استعانوا بمذكراته وعلومه في تربية أنفسهم تربية شرعيّة وعلميّة في بداية سلوكهم.

3- أنّ «التائيّة الكبرى» لابن الفارض نصٌّ شعريٌّ وفلسفيٌّ في الوقت نفسه، عكست منهج الصّوفيّة، ومصطلحاتهم والجدل الذي ثار بين العقل والإشراق.

4- استعان ابن الفارض بمعجم صوفيّ عرفانيّ في البناء الأسلوبيّ والدّلاليّ للتائيّة الكبرى تكرّرت فيه المصطلحات والرّموز؛ ممّا يعني: أنّه معجم مبنيٌّ عن منهج سلوكيّ، وليس مجرد خيال شعريّ.

5- أنّ ابن الفارض كان متأثراً بنظرية الشّهوَزديّ في الإشراق الصّوفيّ، فغلب الحسّ على العقل والدّوق على المنطق، وانعكس ذلك على دلالته وأخيلته.

6- توظيف بعض مقولات الفلسفة الرّوحيّة والإشراقيّة القديمة في «التائيّة الكبرى» كالإِتِّحاد، والكشف ووَحدة الشّهود.

7- أنّ ابن الفارض عبّر عن اتّجاهه في وَحدة الشّهود شهوداً يرى فيه كلّ شيء على أنّه عدَم في ذاته بالقياس إلى الوجود الحقّ الواحد، ممّا يَتِمُّ عن عدَم انسجامه مع

النَّظَرِيَّات الفلسفيَّة المعقَّدة كنظريَّة وَحدة الوجود.

التَّوصِيَّات:

1- ضرورة تطوير المنهجيات التحليليَّة المتخصِّصة لدراسة النُّصوص الأدبيَّة الصُّوفيَّة؛ للكشف عن الأنساق الثقافيَّة والرمزيَّة المتوارية فيها؛ مراعاة للسِّياق الجماليِّ والتَّاريخيِّ.

2- السَّعي إلى تضافر الجهود؛ لإحياء التُّراث الصُّوفيِّ من خلال تحقيقه ودراسته نقدياً على وَفق منهج النِّقد التَّاريخيِّ، بما يضمن فهمه في سياقه الرِّمزيِّ والثقافيِّ، وإبراز قيمه الفكريَّة والرُّوحيَّة؛ لتعزيز الحوار الثقافيِّ والفكريِّ المعاصر.

المصادر والمراجع

أدونيس، علي أحمد سعيد، الثابت والمتحول، (بيروت: دار العودة، ط3، 1982م).
بدير، شعبان أحمد، قضايا الشعر الصوفي بين الفكر والفن، دراسة تحليلية، (إربد، الأردن: دار عالم الكتب الحديث، ط1، 2019م).

بلقندور، هوارى، مقولة الغيرية وغائبة الخطاب الصوفي عند ابن الفارض، (الجزائر، مجلة حوليات التراث، ع6، 2006م).

بندتو كروتشة، علم الجمال، ترجمة نزيه الحكيم، ومراجعة بديع الكسم (دمشق: المجلس الأعلى لرعاية الآداب والفنون والعلوم الاجتماعية، 1963م).

بوصحابي، محمد، النقد الثقافي ورهان تموضع النص في العالم، (الأردن: مجلة عمان الثقافية، أمانة عمان الكبرى، العدد 138، كانون الأول 2006م).

الترمذي: آداب المريدين في بيان الكسب، ت د. عبد الفتاح عبد الله بركة، (القاهرة: مطبعة السعادة، د.ت).

التَّصَوُّف الإسلامي بين وحدة الشهود ووحدة الوجود، (مقال إلكتروني، موقع ديوان العرب، نشر 21 مايو، 2006 م).

التملساني، عفيف الدين، شرح مواقف النفري، ت د. جمال المرزوقي، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2000م).

- التوازني، خالد، المتصوفة والعقل نصوص فوق العادة، (مقال إلكتروني، مجلة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، نوفمبر 2021م).
- الحسني، أحمد بن محمد بن عجيبة، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، (ط 2، مصر، 1972م).
- حسني، ديانا، ويس محمد النجار، الأنساق الثقافية في شعر أحمد سويلم، (القاهرة: حوليات آداب عين شمس، المجلد 43، يناير - مارس 2015م).
- الحكيم، سعاد، المعجم الصوفي والحكمة في حدود الكلمة، (بيروت: دار دندرة للطباعة والنشر، ط 1، 1401هـ = 1981م).
- حلمي، محمد مصطفى، ابن الفارض والحب الإلهي، (القاهرة: دار المعارف، ط 2، د.ت).
- حمو، محمد آيت، ابن خلدون بين نقد الفلسفة والانفتاح على التصوف"، (بيروت: دار الطليعة، ط 1، 2010م).
- الحنبلي، ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، (بيروت: دار الميسرة، ط 2 - 1399هـ = 1979م).
- خالد، عطار، العقل في الفكر الصوفي، (تسمسيك الجزائر: مجلة دراسات معاصرة، مخبر الدراسات النقدية والأدبية المعاصرة، مجلد 5، عدد 1، 2021م).
- أبو خزام، أنور فؤاد، معجم المصطلحات الصوفية، مراجعة جورج متري، (مكتبة لبنان ناشرون، 1993م).
- خفاجي، محمد عبد المنعم، من تراث الأدب الصوفي - (القاهرة: دار غريب، 1980م).
- ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، ت - إحسان عباس، (بيروت: دار صادر، ب د).
- داود بن محمود بن محمد القيصري، شرح تائية ابن الفارض الكبرى، اعتنى به وعلق عليه أحمد فريد المزيدي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، 1425هـ = 2004م).
- الدماصي، عبد الفتاح، الحب الإلهي في شعر محيي الدين بن عربي، (القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، 1983م).

الدوخي، حمد محمود، وآخرون، أنساق الخطاب الشعري عند ابن الفارض دراسة في ضوء النقد الثقافي، (مجلة جامعة تكريت للعلوم الإنسانية، المجلد 27، العدد 9، 1442هـ = 2021م).

روبرت جلكرز، وجيرالد إنسكو: الرومانتيكية ما لها وما عليها: رينيه وليك، ت: أحمد حمدي محمود، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب 1986م).

أبو ريان، محمد علي، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، (بيروت: دار الطلبة العرب، 1969م).

زدادقة، سفيان، الحقيقة والسراب: قراءة في البعد الصوفي عند أدونيس مرجعاً وممارسة، (بيروت: الدار العربية للعلوم، لبنان، 2008م).

أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النص "دراسة في علوم القرآن"، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990م).

السهروردي، شهاب الدين أبو حفص عمر، الإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، (القاهرة: دار المعارف، ط2، د.ت).

السهروردي، شهاب الدين أبو حفص عمر، عوارف المعارف تحقيق الإمام الدكتور عبد الحليم محمود، والدكتور محمود بن الشريف، (القاهرة: دار المعارف، د.ت).

السهروردي، شهاب الدين، حكمة الإشراق، مراجعة وتقديم: إنعام حيدورة، (بيروت: دار المعارف الحكيمة، 1430هـ = 2010م).

ابن سينا: الشفاء، تحقيق: جورج قنواتي، وسعيد زايد ومراجعة د. إبراهيم مذكور) القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1395هـ = 1975م).

شرف، محمد ياسر، إلهام الخلق الفني، (القاهرة: مجلة فصول، المجلد العاشر، أغسطس 1991م).

الشرقاوي، حسن، معجم ألفاظ الصوفية، (القاهرة: مؤسسة مختار، دار عالم المعرفة ط2، 1992م).

الشنقيطي، فتحي، المعرفة، (القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، ط3، 1962م).

طرايشي، جورج، نقد العقل العربي (وحدة العقل العربي الإسلامي)، (بيروت: دار

- الساقى، ط1، 2002).
- طرواية، عمر، الخطاب الصوفي والموقف الفلسفي منه ... تأملات في التأصيل والتأويل.
(الجزائر: مجلة الإنسان والمجتمع، المجلد 7، العدد1، 2017م).
- عامر، رضا، الأنساق الثقافية في الشعر الصوفي: قصيدة تجلي المحبوب للأمير عبد القادر نموذجاً. مجلة مقامات للدراسات اللسانية والنقدية والأدبية، ع 6، 2019م).
- عبد الدايم، صابر، الأدب الصوفي اتجاهاته وخصائصه، (القاهرة: دار المعارف، ط2، 1984م).
- عبد، علي عبد الفتاح محمد، العقل في التجربة الصوفية بين النفي والإثبات، (مصر: مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بدمهور، العدد الخامس، الجزء الرابع، 2020م).
- ابن عجيبة، أحمد بن محمد، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، (القاهرة: الحلبي بمصر، ط1، 1402هـ = 1982م).
- ابن عربي، محيي الدين، التجليات، ت: أيمن حمدي، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002م).
- ابن عربي، محيي الدين، الحقائق الإلهية في أشعار الفتوحات المكية، ت: عاصم إبراهيم الكيالي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008م).
- العطار، سليمان، الخيال والشعر في تصوف الأندلس، (القاهرة: دار المعارف، 1981م).
- عفيفي، أبو العلا، التصوف.. الثورة الروحية في الإسلام، (القاهرة: دار المعارف، 1963).
- علي، محمود محمد، المنطق الإشراقي عند السهروردي المقتول، (القاهرة: مصر العربية للنشر والتوزيع، ط1، 1999م).
- عليمات، يوسف: النسق الثقافي (قراءة ثقافية في أنساق الشعر العربي القديم) (الأردن: س 9 منشورات وزارة الثقافة، ط1، 2014م).
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، الرسالة اللدنية، (القاهرة: 1328هـ).

- الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، (القاهرة: دار نهر النيل، د.ت.).
- غنام، طلعت، أضواء على التصوف، (القاهرة: عالم الكتب، 1979م).
- ابن الفارض، الديوان، شرحه وقدم له: مهدي محمد ناصر الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1410هـ = 1990م).
- ابن الفارض، عمر، الديوان، تحقيق عبد الخالق محمود، (القاهرة: دار المعارف، ط1، 1984م).
- فاضل، صفاء أحمد، وصالح، سعدون حميد، انفتاح التأمل ونشوة الإشراق بين ابن عربي وعبد الوهاب البياضي، (مجلة دراسات، العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 46، عدد2، ملحق2، 2019م).
- القيصري، داود بن محمود بن محمد، شرح تائية ابن الفارض الكبرى، اعتنى به وعلق عليه أحمد فريد المزيدي، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1425هـ - 2004م).
- الكاشاني، عبد الرازق، معجم اصطلاحات الصوفية، ت د. عبد العال شاهين، (القاهرة: مطبعة المنار بالقاهرة، ط1، 1413هـ = 1992م).
- كاظم، نادر، الهوية والسرد، دراسات في النظرية والنقد الثقافي، (الكويت: دار الفراشة للنشر والتوزيع، ط2، 2016م).
- الكبرى، نجم الدين (ت: 618هـ)، من عيون التراث الصوفي - رسالة في الشريعة والطريقة والحقيقة، ت- نادي فتحي مجلي عبد الحميد، (القاهرة: مجلة أهل الصفة لدراسات التصوف وعلوم التراث، المجلد الأول - العدد الأول، 1446هـ = 2024م).
- لحمر، فوزي، روح التفلسف لدى الشاعر العربي المتصوف - قراءة في نماذج شعرية صوفية قديمة- (الجزائر: أوراق المجلة الدولية للدراسات الأدبية والإنسانية - مخبر الموسوعة الجزائرية الميسرة - جامعة باتنة 1 - مج 4، العدد 1، مارس، 2022م).
- محمود، ركي نجيب، نظرية المعرفة، (ط مؤسسة هنداي، د.ت.).
- معاندي، عبلة، اللامعقول الصوفي، نحو قراءة مغايرة، (الجزائر: مجلة التأويل وتحليل الخطاب، كلية الآداب والعلوم، جامعة عبد الرحمن ميرة، مج2، عدد2، أكتوبر 2021م).

الموسوي، رحيم أبو رغيف، الدليل الفلسفي الشامل، (بيروت، دار المحجة البيضاء، ط1، 2013م).

النشار، علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام ونقد المسلمين للمنطق الأرسطاليسي، (دار. الفكر العربي، القاهرة، 1947م).

نصر، عاطف جودة، الخيال مفهوماته ووظائفه، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984م).

هدارة، محمد مصطفى، النزعة الصوفية في الشعر العربي الحديث، (القاهرة: مجلد فصول، المجلد الأول، العدد الرابع 1981م).

الولي، محمد، الصورة الشعرية في الخطاب البلاغي والنقدي، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 1990م).

يوسف، عبد الفتاح أحمد، إستراتيجية القراءة في النقد الثقافي، (الكويت: مجلة عالم الفكر 1/36، 2007م).

References:

"al-Taṣawwuf al-Islāmī bayna Waḥdat al-Shuhūd wa-Waḥdat al-Wujūd." Electronic article, Dīwān al-‘Arab website, published May 21, 2006.

‘Abd al-Dāyīm, Šābir. *al-Adab al-Šūfī: Ittijāhātuh wa-Khaṣā’iṣuh*. 2nd edition. Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 1984.

‘Abduh, ‘Alī ‘Abd al-Fattāḥ Muḥammad. "al-‘Aql fī al-Tajribah al-Šūfīyah bayna al-Nafī wa-al-Ithbāt." *Majallat Kullīyat al-Dirāsāt al-Islāmīyah wa-al-‘Arabīyah lil-Banāt bi-Damanhūr*, no. 5, part 4 (2020).

Abū Khazzām, Anwar Fu’ād. *Mu’jam al-Muṣṭalaḥāt al-Šūfīyah*. Reviewed by Jūrj Mitrī. Maktabat Lubnān Nāshirūn, 1993.

Abū Rayyān, Muḥammad ‘Alī. *Uṣūl al-Falsafah al-Ishrāqīyah ‘ind Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī*. Beirut: Dār al-Ṭalabah al-‘Arab, 1969.

Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. *Maḥmūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Cairo: al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, 1990.

Adūnīs, ‘Alī Aḥmad Sa‘īd. *al-Thābit wa-al-Mutaḥawwil*. 3rd edition. Beirut: Dār al-‘Awdah, 1982.

‘Afīfī, Abū al-‘Alā. *al-Taṣawwuf: al-Thawrah al-Rūḥīyah fī al-*

- Islām*. Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 1963.
- al-‘Aṭṭār, Sulaymān. *al-Khayāl wa-al-Shi‘r fī Taṣawwuf al-Andalus*. Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 1981.
- al-Damāṣī, ‘Abd al-Fattāḥ. *al-Ḥubb al-Ilāhī fī Shi‘r Muḥyī al-Dīn Ibn ‘Arabī*. Cairo: Dār al-Thaqāfah lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr, 1983.
- al-Dūkhī, Ḥamd Maḥmūd, and others. "Ansāq al-Khiṭāb al-Shi‘rī ‘ind Ibn al-Fāriḍ: Dirāsah fī Ḍaw’ al-Naqd al-Thaqāfi." *Majallat Jāmi‘at Tikrīt lil-‘Ulūm al-Insānīyah* 27, no. 9 (1442 AH/2021 CE).
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad. *al-Risālah al-Ladunīyah*. Cairo, 1328 AH.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*. Cairo: Dār Nahr al-Nīl, n.d.
- al-Ḥakīm, Su‘ād. *al-Mu‘jam al-Ṣūfī wa-al-Ḥikmah fī Ḥudūd al-Kalimah*. 1st edition. Beirut: Dār Dandarah lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr, 1401 AH/1981 CE.
- al-Ḥanbalī, Ibn al-‘Imād. *Shadharāt al-Dhahab fī Akhbār man Dhahab*. 2nd edition. Beirut: Dār al-Maysarah, 1399 AH/1979 CE.
- al-Ḥasanī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn ‘Ajībah. *Īqāz al-Himam fī Sharḥ al-Ḥikam*. 2nd edition. Egypt, 1972.
- ‘Alī, Maḥmūd Muḥammad. *al-Manṭiq al-Ishrāqī ‘ind al-Suhrawardī al-Maqtūl*. 1st edition. Cairo: Miṣr al-‘Arabīyah lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, 1999.
- al-Kāshānī, ‘Abd al-Razzāq. *Mu‘jam Iṣṭilāḥāt al-Ṣūfīyah*. Edited by Dr. ‘Abd al-‘Āl Shāhīn. 1st edition. Cairo: Maṭba‘at al-Manār bi-al-Qāhirah, 1413 AH/1992 CE.
- al-Kubrā, Najm al-Dīn (d. 618 AH). "Min ‘Uyūn al-Turāth al-Ṣūfī: Risālah fī al-Sharī‘ah wa-al-Ṭarīqah wa-al-Ḥaqīqah." Edited by Nādī Fathī Majlī ‘Abd al-Ḥamīd. *Majallat Ahl al-Ṣuffah li-Dirāsāt al-Taṣawwuf wa-‘Ulūm al-Turāth* 1, no. 1 (1446 AH/2024 CE).
- al-Mūsawī, Raḥīm Abū Raghīf. *al-Dalīl al-Falsafī al-Shāmil*. 1st edition. Beirut: Dār al-Maḥajjah al-Bayḍā’, 2013.
- al-Nashshār, ‘Alī Sāmī. *Manāḥij al-Baḥth ‘ind Mufakkirī al-Islām wa-Naqd al-Muslimīn lil-Manṭiq al-Aristūṭālīsī*. Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1947.
- al-Qayṣarī, Dāwūd ibn Maḥmūd ibn Muḥammad. *Sharḥ Tā‘īyat Ibn al-Fāriḍ al-Kubrā*. Edited and annotated by Aḥmad Farīd al-Mazīdī. 1st edition. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1425

- AH/2004 CE.
- al-Qayṣarī, Dāwūd ibn Maḥmūd ibn Muḥammad. *Sharḥ Tā'īyat Ibn al-Fāriḍ al-Kubrā*. Edited and annotated by Aḥmad Farīd al-Mazīdī. 1st edition. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1425 AH/2004 CE.
- al-Shanqītī, Fathī. *al-Ma'rifah*. 3rd edition. Cairo: Maktabat al-Qāhirah al-Ḥadīthah, 1962.
- al-Sharqāwī, Ḥasan. *Mu'jam Alfāz al-Ṣūfiyah*. 2nd edition. Cairo: Mu'assasat Mukhtār, Dār 'Ālam al-Ma'rifah, 1992.
- al-Suhrawardī, Shihāb al-Dīn Abū Ḥafṣ 'Umar. *al-Ishārāt wa-al-Tanbīhāt*. Edited by Sulaymān Dunyā. 2nd edition. Cairo: Dār al-Ma'ārif, n.d.
- al-Suhrawardī, Shihāb al-Dīn Abū Ḥafṣ 'Umar. *'Awārif al-Ma'ārif*. Edited by Imām Dr. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd and Dr. Maḥmūd ibn al-Sharīf. Cairo: Dār al-Ma'ārif, n.d.
- al-Suhrawardī, Shihāb al-Dīn. *Ḥikmat al-Ishrāq*. Reviewed and introduced by In'ām Ḥaydūrah. Beirut: Dār al-Ma'ārif al-Ḥakmīyah, 1430 AH/2010 CE.
- al-Tilmisānī, 'Afīf al-Dīn. *Sharḥ Mawāqif al-Niffarī*. Edited by Jamāl al-Marzūqī. Cairo: al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb, 2000.
- al-Tirmidhī. *Ādāb al-Murīdīn fī Bayān al-Kasb*. Edited by 'Abd al-Fattāḥ 'Abd Allāh Barakah. Cairo: Maṭba'at al-Sa'ādah, n.d.
- al-Tūzānī, Khālīd. "al-Mutaṣawwifah wa-al-'Aql: Nuṣūṣ Fawq al-'Ādah." Electronic article, *Majallat Mu'minūn bi-lā Ḥudūd lil-Dirāsāt wa-al-Abḥāth*, November 2021.
- al-Walī, Muḥammad. *al-Ṣūrah al-Shi'rīyah fī al-Khiṭāb al-Balāghī wa-al-Naqdī*. 1st edition. Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 1990.
- 'Āmir, Riḍā. "al-Ansāq al-Thaqāfīyah fī al-Shi'r al-Ṣūfī: Qaṣīdat Tajallī al-Maḥbūb lil-Amīr 'Abd al-Qādir Namūdhan." *Majallat Maqāmāt lil-Dirāsāt al-Lisānīyah wa-al-Naqdīyah wa-al-Adabīyah*, no. 6 (2019).
- Badīr, Sha'bān Aḥmad. *Qaḍāyā al-Shi'r al-Ṣūfī bayna al-Fikr wa-al-Fann: Dirāsah Taḥlīlīyah*. 1st edition. Irbid, Jordan: Dār 'Ālam al-Kutub al-Ḥadīth, 2019.
- Balqandūr, Hawwārī. "Maqūlat al-Ghayrīyah wa-Ghā'ibat al-Khiṭāb al-Ṣūfī 'ind Ibn al-Fāriḍ." *Majallat Ḥawlīyāt al-Turāth*, no. 6 (2006).
- Benedetto Croce. *Ilm al-Jamāl*. Translated by Nazīh al-Ḥakīm and reviewed by Badī' al-Kasam. Damascus: al-Majlis al-A'lā li-

- Ri'āyat al-Ādāb wa-al-Funūn wa-al-'Ulūm al-Ijtimā'iyah, 1963.
- Būṣaḥābī, Muḥammad. "al-Naqd al-Thaqāfī wa-Rihān Tamawtādu' al-Naṣṣ fī al-'Ālam." *Majallat 'Ammān al-Thaqāfiyah*, Amānat 'Ammān al-Kubrā, no. 138 (December 2006).
- Fāḍil, Ṣafā' Aḥmad, and Ṣāliḥ, Sa'dūn Ḥamīd. "Infītāḥ al-Ta'ammul wa-Nashwat al-Ishrāq bayna Ibn 'Arabī wa-'Abd al-Waḥḥāb al-Bayyātī." *Majallat Dirāsāt, al-'Ulūm al-Insāniyah wa-al-Ijtimā'iyah* 46, no. 2, supplement 2 (2019).
- Ghannām, Ṭal'at. *Aḍwā' 'alā al-Taṣawwuf*. Cairo: 'Ālam al-Kutub, 1979.
- Hadārah, Muḥammad Muṣṭafā. "al-Naz'ah al-Ṣūfiyah fī al-Shi'r al-'Arabī al-Ḥadīth." *Majallat Fuṣūl* 1, no. 4 (1981).
- Ḥammū, Muḥammad Āyt. *Ibn Khaldūn bayna Naqd al-Falsafah wa-al-Infītāḥ 'alā al-Taṣawwuf*. 1st edition. Beirut: Dār al-Ṭalī'ah, 2010.
- Ḥilmī, Muḥammad Muṣṭafā. *Ibn al-Fāriḍ wa-al-Ḥubb al-Ilāhī*. 2nd edition. Cairo: Dār al-Ma'ārif, n.d.
- Ḥusaynī, Diyānā, and Wīs Muḥammad al-Najjār. "al-Ansāq al-Thaqāfiyah fī Shi'r Aḥmad Suwaylim." *Ḥawliyyāt Ādāb 'Ayn Shams* 43 (January-March 2015).
- Ibn 'Ajībāh, Aḥmad ibn Muḥammad. *Īqāz al-Himam fī Sharḥ al-Ḥikam*. 1st edition. Cairo: al-Ḥalabī bi-Miṣr, 1402 AH/1982 CE.
- Ibn al-Fāriḍ, 'Umar. *al-Dīwān*. Edited by 'Abd al-Khālīq Maḥmūd. 1st edition. Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1984.
- Ibn al-Fāriḍ. *al-Dīwān*. Annotated and introduced by Maḥdī Muḥammad Nāṣir al-Dīn. 1st edition. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1410 AH/1990 CE.
- Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn. *al-Ḥaqā'iq al-Ilāhiyah fī Ash'ār al-Futūḥāt al-Makkīyah*. Translated by 'Āṣim Ibrāhīm al-Kayyālī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2008.
- Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn. *al-Tajalliyāt*. Translated by Aymān Ḥamdī. Cairo: al-Hay'ah al-Miṣriyah al-'Āmmah lil-Kitāb, 2002.
- Ibn Khallikān. *Wafayāt al-A'yān wa-Anbā' al-Zamān*. Edited by Iḥsān 'Abbās. Beirut: Dār Ṣādir, n.d.
- Ibn Sīnā. *al-Shifā'*. Edited by George Anawati and Sa'īd Zāyid, reviewed by Dr. Ibrāhīm Madkūr. Cairo: al-Hay'ah al-Miṣriyah al-'Āmmah lil-Kitāb, 1395 AH/1975 CE.

- Kāzim, Nādir. *al-Huwīyah wa-al-Sard: Dirāsāt fī al-Nazarīyah wa-al-Naqd al-Thaqāfī*. 2nd edition. Kuwait: Dār al-Farāshah lil-Nashr wa-al-Tawzī', 2016.
- Khafājī, Muḥammad 'Abd al-Mun'im. *Min Turāth al-Adab al-Šūfī*. Cairo: Dār Gharīb, 1980.
- Khālid, 'Aṭṭār. "al-'Aql fī al-Fikr al-Šūfī." *Majallat Dirāsāt Mu'āṣirah*, Makhbar al-Dirāsāt al-Naqdīyah wa-al-Adabīyah al-Mu'āṣirah, Tamsīk, Algeria 5, no. 1 (2021).
- Laḥmar, Fawzī. "Rūḥ al-Tafalsuf ladā al-Shā'ir al-'Arabī al-Mutaṣawwif: Qirā'ah fī Namādhij Shi'rīyah Šūfīyah Qadīmah." *Awrāq al-Majallah al-Duwalīyah lil-Dirāsāt al-Adabīyah wa-al-Insānīyah*, Makhbar al-Mawsū'ah al-Jazā'irīyah al-Muyassarah, Jāmi'at Bātnah 1, 4, no. 1 (March 2022).
- Ma'āndī, 'Ablah. "al-Lāma'qūl al-Šūfī: Naḥw Qirā'ah Mughāyirah." *Majallat al-Ta'wīl wa-Taḥlīl al-Khiṭāb*, Kullīyat al-Ādāb wa-al-'Ulūm, Jāmi'at 'Abd al-Raḥmān Mīrah, Algeria 2, no. 2 (October 2021).
- Maḥmūd, Zakī Najīb. *Nazarīyat al-Ma'rīfah*. Mu'assasat Hindāwī, n.d.
- Naṣr, 'Aṭīf Jūdah. *al-Khayāl: Maḥāḥimuh wa-Waṣā'ifuh*. Cairo: al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb, 1984.
- Robert Gleckner and Gerald Enscoe. *al-Rūmāntikīyah mā lahā wa-mā 'alayhā: René Wellek*. Translated by Aḥmad Ḥamdī Maḥmūd. Cairo: al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb, 1986.
- Sharaf, Muḥammad Yāsir. "Ilhām al-Khalq al-Fannī." *Majallat Fuṣūl* 10 (August 1991).
- Ṭarābīshī, Jūrj. *Naqd Naqd al-'Aql al-'Arabī (Waḥdat al-'Aql al-'Arabī al-Islāmī)*. 1st edition. Beirut: Dār al-Sāqī, 2002.
- Ṭarwāyah, 'Umar. "al-Khiṭāb al-Šūfī wa-al-Mawqif al-Falsafī minhu: Ta'ammulāt fī al-Ta'ṣīl wa-al-Ta'wīl." *Majallat al-Insān wa-al-Mujtama'* 7, no. 1 (2017).
- 'Ulaymāt, Yūsuf. *al-Nasaq al-Thaqāfī: Qirā'ah Thaqāfīyah fī Ansāq al-Shi'r al-'Arabī al-Qadīm*. 1st edition. Jordan: Manshūrāt Wizārat al-Thaqāfah, 2014.
- Yūsuf, 'Abd al-Fattāḥ Aḥmad. "Istirāṭījīyat al-Qirā'ah fī al-Naqd al-Thaqāfī." *Majallat 'Ālam al-Fikr* 36, no. 1 (2007).
- Zaddāqah, Sufyān. *al-Ḥaqīqah wa-al-Sarāb: Qirā'ah fī al-Bu'd al-Šūfī 'ind Adūnīs Marjī'an wa-Mumārasah*. Beirut: al-Dār al-'Arabīyah lil-'Ulūm, Lebanon, 2008.