الآداب
المجلد:21، العــدد:01، ديسمبر 2021
الصفحات:211 - 234

ألفة المتناقضات / قراءة في فضاء الثنائيات الصوفية

The familiarity of contradictions \ A reading in the Sufi dualities space

د. علي كرزازي[1]

[1]كلية الآداب والعلوم الإنسانية فاس- سايس- المغرب، kkarzali@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2021/01/26 تاريخ القبول: 2021/06/02 تاريخ النشر: 2021/12/15

ملخص:

النص الصوفي نص بلوري تبنيه في الغالب شبكة من الثنائيات التي تبدو في ظاهرها ثنائيات ضدية، وهذا البحث يهدف إلى إثبات أن التجربة الصوفية تعمل على خلق نوع من التجسير العلائقي بين هذه الثنائيات، لتنصهر في بوتقة واحدة، ها هنا ينتفي التضاد، إذ يستطيع الصوفي أن يستكنه الوشائج الصامتة بين المتنافرات، فيتجاوز الظاهر ليتحقق بالباطن، ومن حال البقاء ينتهي إلى الفناء والتوحد بالذات الإلهية فتنمحي الفوارق بين الأنا والآخر وتزول تلك الحجب التي كانت في أساس الاغتراب الوجودي للصوفيين. على هذا الأساس صاغ الصوفيون منهجهم العرفاني المستند إلى الذوق والإلهام والكشف المؤسس بالثنائيات الضدية كالظاهر والباطن، الشريعة والحقيقة والعقل والقلب، فالظاهر جسر معرفي للوصول إلى الباطن والشريعة معبر لولوج صرح الحقيقة .

كلمات مفتاحية: التصوف ، الثنائيات الضدية ، الاتحاد ، الألفة ، الفناء ، محو الاغتراب

Abstract:

The Sufi text is a crystalline text that is mostly constructed by a network of dualities that appear to be contrastive dualities. This research aims to prove that the Sufi experience works to create a kind of relational bridging between these dualities in order to fuse into one melting pot; so, the contrast is eliminated. The Sufi can, then, accommodate to the silent links between the conflicting ideas; and so, transcends the apparent meaning to fulfil the inner one. From the state of survival, he ends in annihilation and unity with the divine self, so that the

المؤلف المرسل: علي كرزازي.

differences between the ego and the alter ego are erased and those veils that were at the basis of the existential alienation of the Sufis disappear.

On this basis, the Sufis formulated their mystical approach based on taste, inspiration and the well-founded disclosure of the contrastive dualities such as the apparent and the inner one (batin) the interior, sharia and truth, mind and heart, the phenomenon is a bridge of knowledge to reach the subconscious and the sharia is a transit point for access to the edifice of truth. On this basis, the Sufis formulated their customary approach based on taste, inspiration and the founding revelation of the opposite dualities such as the phenomenon and the interior, sharia, truth, mind and heart. The apparent is, then, is a bridge of knowledge to reach the inner and Sharia is a transit for access to the edifice of truth.

Keywords: Sufism; contrastive dualities; union; familiarity; annihilation; alienation erasure

مقدمة:

تحضر الثنائيات الضدية في التراث الصوفي بقوة وجلاء، فهي ليست مجرد حلية أسلوبية أو تنميق بلاغي، بل هي مرتكز من مرتكزات تجربة المتصوفة ككل، مازت مقاماتهم وأحوالهم فاضطروا طوعا وكرها إلى معايشتها، إذ الصوفي ينوس بين حضور وغياب، واتصال وانفصال، وصحو وسكر، يكابد تجربة اغترابه الوجودي، علّه ينجح في مسعاه إلى تجاوز الواقع ومتناقضاته والتحقق بالفناء في الذات الإلهية من خلال تزكية النفس والوصول الى درجة الصفاء الروحي.

منقادا بسعيه إلى تخليص المعرفة من أطر العقل وثوابت الحس، يحرص الصوفي على التوسل بمنهج يستند إلى الإلهام والذوق والبصيرة، فيما هو يسلك المتناقضات والثنائيات الضدية في نسق موحد يلغي تعارضاتها ومفارقاتها، وعلى هذا الأساس يكاد لا يخلو معجم جل المتصوفين – وبالأخص ابن عربي – من هذه المفاهيم المتقابلة، عدا عن كونها شكلت فاكهة مجالسهم وأسّ خطابهم اليومي مثل: (الأنا/الأنت، الاتصال/الانفصال، الحق/الخلق، الظاهر/الباطن، البقاء/الفناء، الخير/الشر، الإيمان/الكفر، الحياة/الموت، الكشف /الحجاب، الصحو /السكر، القرب /البعد،

الشريعة /الحقيقة، الظاهر /الباطن، القبض /البسط، الفناء /البقاء، الجمع /الفرق، الستر /التجلي، الهيبة /الأنس...الخ)

وسنعمل ضمن هذا البحث على مقاربة بعض هذه المفاهيم مركزين بالأساس على ثنائيتين مركزيتين هما: الأنا / الأنت (الآخر) والفناء / البقاء، ومن خلالهما سيتم استدعاء باقي الثنائيات التي تشتغل في الخطاب الصوفي.

1- الأنا والآخر:

تنزع التجربة الصوفية عموما إلى اعتبار "الأنا" مركز وحدة الوجود ولهذا جاءت النصوص الصوفية حافلة بتجلياتها، تلك "الأنا" التي لا تعي ذاتها ووعيها الفارق إلا من خلال مرآة الآخر، يقول **ابن عربي**:

إلهي إذا ناديتُ فالسمعُ أنتمُ ولبّاك من لبّاك أنت المترجمُ
توحّدت الأشياء إذا كنتَ عينها ما ثمَّ إلا سامعٌ ومكلمُ
بكنْ وهو قولُ الله والأمرُ أمرهُ قد جاء في القرآن معناه عنكمُ
أجرْهُ إذ يبغي سماعَ كلامنا فيتلو عليه التلاوةَ منكمُ
تقَسّم في الإحساس من هو واحدٌ عزيزٌ نزيهُ الذات لا يتقسّمُ
بإخبارهِ عن نفسِه لا بعقلنَا بحدّي بعيد والحدودُ يتوهمُ
إذا كان منْ سميتمُ الغيرَ عينه ففي نفسِه من نفسه يتحكّمُ [1]

إن ضمير المخاطب هاهنا ليس سوى صورة تفضي إلى الأصل الذي يوحد جميع الأشياء، فضلا عن الأنا تجد فيه حقيقتها الغائبة التي "لا تظهر في عالم التقييد بذاتها، ومع ذلك تتجلى في كل شيء وعلى كل شيء، إنها تلك الحقيقة الملغزة التي لا يستطيع الصوفي أن يمسك بها وهو لم

يزل يحاول الوصول إليها راغبا وجادا ليتحقق له الكشف والترقي والتمكن الذي يمكنه من إقامة علاقة مع جوهر الحقيقة العصي المتعالي"[2].

ويمضي **ابن الفارض** بدوره في تجلية جدل الأنا / الآخر، الظاهر / الباطن عبر هذه الأبيات العشقية التي يقول فيها:

بدوت لها في كل صبّ متيـم ... بأَيِ بديـع حُسـنهِ وبآيـةِ
وليسُوا، بغيري في الهوى لتقـدُّمٍ ... عليّ، لسبـقٍ في الليالي القديمةِ
وما القومُ غيري في هوَاها، وإنهَا ... ظهـرَت لهم، للبْس في كلِّ هيئةِ
ففي مـرّة قيْسـا وأخـرى كُثيـرا ... وآونة أبـدو جمـيـلَ بُثيْنـةِ
تجليتُ فيهم ظاهـرا واحتجبتُ في ... طنابهم فأعجبت لكشفٍ بسترةِ
وهنَّ وهُمْ، ولا هنَّ وهُمْ مظاهـرُ ... لنا بـتجلينا بحـبٍ ونظـرةِ
فكلُّ فتى حبٍّ أنا هو، هي حبـ ... ـب كل فتى، والـكل أسماء لبسهِ
أسامٍ بها كنت المسمى، حقيقـة ... وكنـت لي البادي بنفسٍ تخفّتِ
ومازلتُ إياهَا وإيَّايَ لم تـزلْ ... ولا فرق، بل ذاتي لـذاتي أحبَّتِ
وليسَ معي، في الملك شيءٌ سوايَ ... والمحبة لم تخطـر على المعيَّةِ[3].

يتعين الآخر في هذا النص في الضمير الغائب :"هي" (بدون لها، هواها، وما زلت إياها) الذي يحيل على محبوبة الشاعر، وهي قطعا مختلفة عن نمط المحبوبة الذي رسختها تجارب الشعراء العذريين، بما أنها حقيقة مجردة لا كينونة لها في الوجود، بل هي كل الوجود، وعدا عن ثنائية الأنا /الآخر استثمر الشاعر كذلك ثنائيات أخرى ك:التجلي الاحتجاب، الكشف /الستر، الظاهر/ الباطن، وهي ثنائيات أسعفته في إظهار خصوصية التجربة الشعرية الصوفية القائمة على المعاناة

والمكابدة لأجل مقاومة الشعور بالاغتراب والانفصال سعيا إلى الاتصال بجوهرة الحقيقة، وهذا الاتصال هو ما يرمز إليه التوحد والفناء في المحبوبة، مما يفضي في نهاية الأمر إلى انتفاء الضدية والاثنينية (الأنا/ الآخر) :

وما زلتُ إيّاها وإيايَ لم تــزلْ ولا فرقَ، بل ذاتي لذاتي أحبتِ.

لننصت **لابن عربي** وهو يجري هذه المناجاة على لسان الحق متوسلا بخيال إبداعي يجعل الصور المحسوسة تتشرب عمقا روحانيا يتجاوز كل الحواس ليؤالف بين العاشق/الأنا والمعشوق /الآخر فيما هو يؤشر لمسارب التوق إلى الذات الإلهية، يقول في **تجلي الكمال**:

"اسمع يا حبيبي أنت العين المقصود من الكون، أنت نقطة الدائرة ومحيطها، أنت مركبها وبسيطها، أنت الأمر المنزل بين السماء والأرض، لا تطمع أن تدركني بإدراكك نفسك، بعيني تراني لا بعين نفسك تراني. حبيبي كم أناديك فلا تسمع، كم أتراءى لك فلا تبصر، كم أندرج لك في الروائح فلا تشم وفي الطعوم فلا تطعم لي ذوقا، ما لك لا تلمسني في الملموسات؟ مالك لا تدركني في المشمومات؟ ما لك لا تبصرني..؟ ما لك لا تسمعني؟ ما لك ما لك ما لك؟ أنا ألذ لك من كل ملذوذ، أنا أشهى لك من كل مشتهى، أنا أحسن لك من كل حسن، أنا الجميل أنا المليح، حبني حبني، لا تحب غيري، اعشقني، هم في، لاتهم في سواي، ضمني، قبلني، ما تجد وصولا مثلي، كل يريدك له وأنا أريدك لك، وأنت تنفر مني يا حبيبي ما تنصفني، إن تقربت إلي تقربت إليك أضعاف ما تقربت به إلي، أنا أقرب إليك من نفسك ونفسك..."[4].

من خلال الرؤية التي تفصح عنها هذه اللوحة الإبداعية الصوفية، يتضح أن التجربة الصوفية في كليتها تقوم على محور أساس يتمثل في الكشف عن الطبيعة الضدية للعالم والأشياء، وهي الطبيعة التي يجهد الصوفي إلى مجاوزتها ودحرها، من خلال سعيه إلى التوحد بالآخر عبر تحقيق الاتصال به، وهو الاتصال الذي يؤكد لنا في نهاية المطاف، أن الآخر لا يأخذ صفة الغيرية بقدر ما

هو عين الأنا وذاتها، وعلى هذا الأساس نقول مع **كمال أبي ديب**: "وفيما يبدو التصوف حلولا وإلغاء للثنائيات وتجاوزا للحدود القائمة بين الأشياء، فان جوهر التجربة الصوفية هو أنها نزوع لأنها أصلا إيمان بوحدة انشطرت، أي أنها اعتراف بالفجوة بالحدود المنتصبة بحدة بين الأشياء ونزوع لتجاوز هذه الحدود، اعتراف بأن الأنا الإنسانية تقف على طرفي نقيض من الأنا الإلهية (بعد أن كانتا متوحدتين في أزل ما) لكنها تنزع إليها"[5].

وبعودتنا إلى عالم **ابن الفارض** نقف على هذا الرحيل الذي تستن الأنا شريعته في سبيل البحث عن العالم الحلم، حيث الاتحاد بالآخر/المحبوب / الحقيقة يكشف عن تفاصيل السلوك الصوفي الذي ينقل المريد من حال إلى حال آخر، من حال:

الهتك.....إلى.....النسك

الظاهر.....إلى.....الباطن

البسط .....إلى.....القبض

يقول **ابن الفارض**:

رجعـــــتُ لأعمالِ العبادة عادةً وأعددتُ أحـــوالَ الإرادة عُدَّتي

وعدتُ بنسْكي بعد هتكِي وعدت من خلاعةِ بسطي لانقباضٍ بعفّةِ

وصمـــــتُ نهاري رغبةً في مثوبة وأحييـــت ليلي رهبـةً من عقوبـةِ

وعَمـــــــرتُ أوقاتي بـواردٍ لواردٍ وصمتُ لسمتٍ واعتكافٍ لحرمةِ

وبِنْتُ عن الأوطـــان هجرانَ قاطعٍ مواصلة الإخوان واخترتُ عزلتِي

ودقَّقت فكري في الحـــلال تورعًا وراعيـتُ في إصـلاح قوتِي قوتِي

وأنفقتُ من يسرِ القنـــاعَة راضيًا من العيش في الدنْيا بأيْسرِ بُلغةِ

وهذَّبتُ نـــــفسي بالرياضةِ ذاهبا إلى كشفِ ما حجْبُ العوائدِ غطَّتِ

وجرّدتُ في التجريـــــد عزمي تزهُّدا وآثرت في نُســكي استجابةَ دعوتِي

متَى حلْتُ عن قولي: أنا هي، أو أقلْ وحـــــــاشا لمثلي: أنها فيّ حلّتِ[6].

إن الحضور الطاغي للأنا في هذا النص يجسده صوت المتكلم المعبر عنه نحويا من خلال ياء المتكلم: (هتكي- بسطي- نهاري- ليلي –أوقاتي-عزلتي- فكري-قوتي- نفسي...) وضمير المتكلم المتصل بالمفرد (رجعت-أعددت- صمت- عمرت- بنت- هذبت...)، مما يؤكد على مركزية الأنا في الوجود وهي مركزية مشروطة بتحقق الأنا في الاتحاد بالآخر/ الحقيقة ووعيه بها، وهو الاتحاد الذي ينفي الثنينية مثلما ينفي الحلول المستلزم للمعية والتعدد، وهذا الاستنتاج هو ما نستشفه من شرح **الكاشاني** للبيت الأخير من هذه القصيدة، اذ يقول:" أي متى تغيرت عن قولي أنا المحبوبة حتى أقول انها حلّت في، حاشى لمثلي أن يقول كذا"[7].

تلك هي تجربة الهامش الاجتماعي التي جعلت الصوفي ينفصل عن العالم ليتحد بالمطلق، بالذات الإلهية، ومن صور هذا الاتحاد نقرأ عند **الحلاج**:

يا حبيبي أنتَ سؤْلِي قد تراني في مكانِي

نُورك المبـــصرُ حقّا لِعـــيَانـي لِعقيَانِي

وتحققتُكَ فـاصنـعْ كل ماشئـتَ بشأنِي

أنا في الحُبِّ قـتيلٌ ومع الأحبابِ فـانِ[8].

هكذا تتبدد أبعاد الزمان والمكان، ينتفي الفرق والتفريق ليتوحد الأنا بالأنت، والخلق بالحق، إنها وحدة الوجود التي تروم إثبات التوحيد من خلال إثبات الوجود الحق، الواحد الأحد:

وكيـــفَ يثْبت ثـانِ وأنت يا فـــــــردُ فـردُ

فذاك قلبٌ للمعاني وليـــــس مـن ذاك بدُ

والشرك إثباتُ غيرٍ والشركُ لا شك جحْدُ[9]

تتطابق الأنا مع الآخر ليشكلا وجودا واحدا مستقلا، كما عند **ابن الفارض** في قوله :

فوصْفي إذ لم ندع بــاثنينِ وصفـها وهيئتُها، إذ واحـــدٌ نحن، هيئتـي

فإنْ دعيتُ كنتَ المجيبَ، وإن أكنْ منادى أجابت من دعاني، ولبَّتِ

وإن نطقتُ كنتَ المَناجِي كذاك إن قصصــتُ حديثا، إنمّا هي قصَّتِ

فقد رفعتُ تاءَ المخاطب بيننا، وفي رفعِها، عن فُـــرقة الفرْق، رفعتِي[10].

لا تمايز ولا فرق هنا بين الأنا والآخر، ورفع الكلفة المرموز إليه في النص برفع التاء المخاطب يؤشر إلى الحال اتحاد بينهما يفضي إلى تعيين حقيقة واحدة، وهي الحقيقة التي لا تدركها الأنا إلا من خلال مرآة الآخر، "فالأنا لا يكتمل وعيها بنفسها إلا من خلال آخر هو غيرها، أو هو إياها في حال انقسامها على نفسها لتكون هي: الأنا والآخر"[11].

إن آخر الصوفي غالبا ما يتحدد في المعشوق (ة) الذي يرمز إلى الحقيقة المطلقة، وهي الحقيقة التي يسعى دوما إلى الفناء فيها والبقاء بها وصولا إلى الاتحاد، وعلى هذا الأساس يسجل الآخر حضوره في النصوص الصوفية بشكل قوي وجلي، سواء على المستوى التركيبي أو الدلالي، انه المثال الذي يجهد الصوفي نفسه ليكونه، من هنا كان الخطاب الصوفي المتضمن لجدلية الأنا / الآخر متخذا شكل نداء / مخاطبة / مناجاة تعكس تجربة عشقية، يقول **ابن عربي** في مناجاة الإذن:

يـــــا مَنْ إليه تضَرُّعي كمْ ذا تريدُ تمنعـــِي

كمْ ذا طلبتُ وصالكُم بــتبتلٍ و تخشـــــعِ

كمْ ذا سمـــت تـنفس آهٍ يا فؤادُ تصـدعِي

قلبٌ يذوبُ وفـــــرة تعلُو لفرطِ تولـــعِ
يا عينُ بالنـــظر الذي قد تلت منْه تشَفعِي
واهمِي الدمـــــوعَ ببابه وتمـــــلَّقي وتصنَّعِي
يا نفسُ مـــــوتي لوْعـةً وعلى الحبيب تقطعِي[12].

إن الأنا هاهنا تقف موقف الشاكي المتضرع مما يكشف عن ضعفها وانكسارها إزاء الآخر/ الحقيقة، وما هذا الضعف وذاك الانكسار إلا ترجمة لحالة الاغتراب عن الحبيب والحنين واللوعة والشوق إلى لقائه، وهو ما نستشفه من تصدير **ابن عربي** للأبيات السابقة بقوله: "وقلت قارعا بابه قول من فارق أوطانه وأحبابه" كما نستشفه أيضا من معجم اللوعة والحب الذي يلون الأبيات ذاتها: (تضرع، تمنع، وصال، تصدع، قلب يذوب، زفرة تعلو، تولع، واهمي، الدموع، تملق، تصنع، موتي لوعة، على الحبيب تقطعي).

إن الصوفي وهو ينغمر في نار الحب يتخلص كليا" من ربقة الأنا، يتجاوز حد الثنائية ليدرك حقيقته، وهي أنه بدو للحق ليس له وجود مستقل عنه"[13]. يقول **ابن عربي**:

رأيتُ البدرَ في فلْك المعالي يشير إليَّ حالا بعـــد حـالِ
ويطلُبني ليلْبـــسنِي فـؤادِي فيحوجَنِي إلـــــى ذُلِّ السُّؤالِ
دعاني بالـغداةِ دعاءَ بلْوى إلى وقـت الظـــــهيرةِ والـزوالِ
فلما لم يجبهُ دعـــــاه حبًّا ووجدًا دائمـــــا أخرى الليالـي
فلم يكنْ غيرَ قلبي من دعَاهُ فـــــما ظفرتْ يدايَ من النوالِ
بشيءٍ غير نفسي إذْ أجابتْ فحرْتُ إلى الوصالِ من الوصالِ[14]

يزخر هذا النص بألفاظ المعاناة التي تكابدها الأنا في إطار علاقتها بالآخر/ الحق، حيث يؤشر الوجد والحب الذي يعتري الصوفي إلى الشوق الدائم للاتصال بالمحبوب والاتحاد به، ولعل أبيات **الحلاج** هي الأخرى تعكس هذا الاستغراق الكلي في المحبوب حيث ينمحي عالم الخلق ولا يبقى سوى الحق، ذلك الذي يراه الصوفي بحاسة ليست ككل الحواس، إنها عين القلب التي تماهي بين الدال والمدلول، يقول:

فيكَ معنى يدعو النفوس إليكَ ودليل يدل منكَ عليكَ

لـي قلـــــبٌ له إليكَ عيــونٌ ناظراتٌ وكله في يديكَ[15].

عموما يمكن القول إن الأنا كما تمظهرت في النصوص السابقة تحاول أن تتجاوز اغترابها وتفردها من خلال التوحد بالآخر / المطلق، هذا الأخير لذي يصبح لصيقا بالأنا وبتجربتها، إنهما لا ينفصلان: وجهان لعملة واحدة، ذلك أن الأنا لا تحقق معرفتها إلا من خلال الآخر عبر جدلية وجودية تمكنها من وعي ذاتها بذاتها ومن وعي عالمها الظاهري والباطني.

2- الفناء والبقاء :

وبانتقالنا إلى الثنائية المركزية الثانية المتجسدة في الفناء والبقاء نكون قد وضعنا اليد على نسغ أساس ومرتكز هام يختزل التجربة الصوفية في كل أبعادها، فحال الفناء بحسب اصطلاح الصوفية هو وحدة الشهود، أما حال البقاء فهو وحدة الوجود، نطالع في كتاب: "**إيقاظ الهمم في شرح الحكم**" **لابن عجيبة** التعريف التالي للفناء والبقاء:

"إن الفناء هو أن تبدو لك العظمة فتنسك كل شيء وتغيبك عن كل شيء سوى الواحد الذي "ليس كمثله شيء" وليس معه شيء، أو تقول: هو شهود حق بلا خلق، كما أن البقاء هو خلق بحق.... فمن عرف الحق شهوده في كل شيء ولم ير معه شيئا 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 كل شيء ولم يثبت مع الله شيئا"[16].

الحاصل إذن من هذا النص التلازم الوثيق بين حالي الفناء والبقاء، الذي تجليه جدلية التجاذب بين الغياب والتجلي بمعنى أن الفناء ليس سوى غياب للخلق في الحق فيما البقاء هو تجلي الحق في الخلق، وعليه يصبح الفناء والبقاء مظهران لحقيقة واحدة، يقول **أبو العلا عفيفي** في هذا: "فإن العبد إذا انكشف له شمول القدرة والإرادة الإلهية والفعل الإلهي، اضمحلت الرسوم والآثار الكونية في شهوده وتوارت إرادته وقدرته وفعله في إرادة الحق وقدرته وفعله، ووصل إلى الفناء الذي هو عين البقاء، لأنه يفني عن نفسه وعن الخلق ويبقى بالله وحده"[17].

نستهدي بهذا المعطى في مصاحبتنا لبعض النصوص التي تكشف عن غنى وحيوية هذه الثنائية التي تنطوي على تجربة وجودية استثنائية، يتعالى من خلالها الصوفي على شرطه الإنساني ليفتح أفقا جديدا للمعرفة أكثر رحابة واتساعا، إنه الأفق الذي يسمح له بتملي وشهود التجليات الإلهية في كليتها وإطلاقيتها، يقول **ابن عربي**:

أغيبُ فيفْني الشوقُ نفسي، فألتقي ... فــلا أشتفِي، فالشوقُ غيبًا ومحضرَا

ويحْدِث لي لقيَاه مـــــا لـــم أظنَّـه ... فكان الشفاءُ داء من الوجدِ آخـرَا

لأني أرى شخـــــصًا يزيدُ جمالُـه ... إذا مـــــــا التقينـا نفـرةً وتكبـرَا

فلا بد من وجـــــد يكـون مقـارنا ... لمـــــا زاد من حُسْن نظامًا مُحرّرَا[18].

إن النص يحكي معاناة الصوفي التي تتلخص في داء الوجد الذي لا شفاء منه إن بالفناء أو البقاء، وهو ما يعني اغتراب الذات الصوفية وهي تصطدم بعائق يحول دون تحقيقها لحلم الاتصال بمصدر الجمال الكوني، وإلى ذلك يرمز **ابن عربي** بقوله: "فلا بد من وجد يكون مقارنا لما زاد من حسن نظاما محررا" وتأكيدا لهذه الحقيقة يقول **منصف عبد الحق**: "إن تجربة الصوفي (...) لا

تحكي عن تحقق الفناء كاملا بقدر ما تحكي معاناة الصوفي وهو يحاول تحقيق ذلك الفناء "[19] ولعل خير ما يعبر عن هذه المعاناة هذه الأبيات **لابن الفارض** حيث يقول:

وما بين شوقٍ واشـــــتياقٍ فنيتُ في تـوَل بحظرٍ أو تجـــــــلٍ بحضرةِ
فلوْ، لفَنائِي من فنـــــــائكَ رُدَّ لي فـــــؤادي، لم يرغبْ إلى دارِ غربةِ
وعنوانُ شأنـــــــــي ما أبثُّكَ بعْضَهُ ومـــــــا تحته، إظهارهُ فوق قدرتِي
وأمسكُ، عجـــــــزا، عـن أمور كثيرةٍ بـــنطقي لن تحْصى ولو قلتُ قلّتِ
شفائي أشْفى بل قضى الوجدُ أن قضى وبـــــــرد غَليلي واجدُ حرَّ غُلَّتِي
وبالي أبلَى مـــــــــن ثياب تجَلُّدي به الذات، في الإعدام، نيطتْ بلذةِ
فلو كشف العـــــــــواد بي، وتحققوا مـــن اللوح، ما مني الصبابة أبقتِ
لَمَا شاهـــــــدتْ مني بصائرهُم سوى تخـــــلُّل روحٍ، بين أثواب ميّتِ [20].

ما بين الشوق والاشتياق والوجد والصبابة يتلظى الصوفي العارف بنار الحب الإلهي أملا في أن يحقق ذاته بالوحدة الإلهية، وأن يصرف وجوده كلية إلى مطلق الجمال، وذلك" لان الأمل أو الحلم ينميان فيه الحنين إلى الأصول ويملان فراغ الذات وقلقها الناتج عن الإحساس بالانفصام عن الأصول والوجود المغترب "[21]، ولعل هذا الحنين هو ما يجعله يستمرىء لوعة الحب وعذاب العشق لدرجة بلوغ عتبة الموت: (تخلل روح بين أثواب ميت)، إنها الرغبة في تدمير الذات وممارسة عنف الموت عليها، يقول **الحلاج**:

قضَى عليه الهوى ألا يذوقَ كرًى وبات مُكْتحِلا بالصَّاب لم ينمِ
يقول للعينِ جُودي بالدموع فـانْ تبْـــكي بجدٍّ وإلا فلنجُـد بدمِ
فمن شروطِ الهوى أن المحبَّ يرى بُؤس الهوَى أحـــلى من النعَمِ[22].

وينقل لنا **ابن الفارض** أيضا صورة الهوى الذي يوصل الذات إلى مرحلة تمني الموت قائلا:

وما أنا بالشانِي الوفاةَ على الهوى وشـــأني الوفَا تأبى سواهُ سجيتِـي

وماذا عسَى عني يُقال سوَى قضَى فلانٌ، هوى، منْ لي بذَا وهوَ بُغيتِي

أجلْ أجلِي أرضى انقضاهُ صبابـةً ولا وصلَ إنْ صحّتْ، لحبِّكَ نسْبتِي[23]

إن افتتان الصوفي بالموت على هذا النحو يجعلنا نتساءل عن طبيعة العلاقة بين الموت والفناء في التجربة الصوفية خاصة لدى **ابن عربي** الذي اهتم كثيرا بقضية الموت[24]، محددا أنواعها فيما يلي:

1- الموت الأصلي 2 - موت الصورة الجسدية 3 - الموت عن الحق4 - الموت عن الخلق 5 - الموت الأصغر 6 - الموت الإرادي.

وما يهمنا من هذه الأنواع هو الموت عن الخلق، لأن من خلاله ضاهى **ابن عربي** بين الفناء والموت، معتبرا أن كليهما يجسدان انقطاع صلة الإنسان بما سوى الله من المخلوقات والأكوان وحالة الفناء الصوفي هاته إنما تتحقق للعارفين الكمل عبر الحالات التالية:

الحالة الأولى: عندما يكثر الصوفي من فعل الطاعات حتى يصل إلى مرحلة يكون الله فيها سمعه وبصره ويده ولسانه، وهنا لا يشعر بوجوده فضلا عن وجود ما سوى الله فيكون بذلك ميتا عن الخلق والأكوان.

الحالة الثانية: عندما يتحقق الصوفي في مقام التوكل وهو من أعلى المقامات في طريق الوصول إلى الله، حيث لا يثق الصوفي إلا بالله باعتباره الفاعل الحقيقي لكل ما في الكون، بحيث لا يرى لذاته أو للمخلوقات أو الأكوان تدبيرا أو تأثيرا.

الحالة الثالثة: عندما يتوجه العبد بقلبه توجها كليا إلى الله سواء أكان ذلك في الصلاة أم في سائر العبادات والطاعات، فانه لا يشعر لا بالمخلوقات ولا بالأكوان وكأنما هو في حالة موت عنها[25].

هكذا يجد الصوفي نفسه مستغرقا في عظمة الخالق ومشاهدة الحق سبحانه، مما يجعله يعيش حالة من عدم الإحساس بكل ما سوى الله من المخلوقات والأكوان الظاهرة والباطنة، بما في ذلك ذاته نفسها، لنستمع **للحلاج** وهو يصور لنا فناء الذات وتلاشيها في دوام الحق:

أشارَ سرِّي إليكض حتى فنيتُ عنّي ودمْـــتَ أنتَ
وغاب عني حـــفيظُ قلبي عرفــت سرّي فأيـنَ أنتَ
أنتَ حياتي وســـــرُّ قلبي فحيثمـا كنتَ كنتُ أنتَ
أحطْت علمًا بكلِّ شـــيْءٍ فكـلُّ شـــيءٍ أراهُ أنتَ
فمُرْ بالعفوِ يـــــــا الهِي فـليس أرجُو سواكَ أنتَ[26]

إن المراد هنا بالعفو هو المحو أو الفناء حيث يجد الصوفي نفسه في تماس مع حقائق الأزل والأبد، فيتعطل إحساسه بذاته والعالم فيتوحد بالأنوار و الاشراقات الإلهية التي تفيض عليه، وهو ما عناه **الشبلي** بقوله لما سئل "متى يكون العارف بمشهد من الحق؟ قال: إذا بدا الشاهد وفني الشواهد وذهب الحواس واضمحل الإحساس"[27] وهو نفس المعنى الذي نستخلصه في تعريف أبي علي الجرجاني للولي إذ يقول: "الولي هو الفاني في حاله الباقي في مشاهدة الحق سبحانه تولى الله سياسته فتوالت عليه أنوار التولي لم يكن له عن نفسه إخبار ولا مع الله قرار" [28] يقول **ابن الفارض** في هذا الشأن:

وهمتُ بهـــا في عالم الأمرِ، حيثُ لا ظـــهور، وكانت نشوتي قبلَ نشأتِي
فأفنَى الهـــــوى ما لم يكـنْ ثمَّ باقيـا هنا، من صفاتِ بيْنِنَا، فاضمحلتِ
فألفيتُ مـــــا أبقيتَ عنّي صـادرًا إلـي، ومنـــــــــــي واردا بمزيدتِي
و شاهدتُ نفسي بالصفاتِ التي بها تحـــجَّبتَ عني، في شهودي وحجْبتِي

وإنّي التي أحـــــــببْتهَا، لا مـحالة وكـــــــانت لها نفسي على محيلتِي

فهامتْ بها من حيث لا تدر، وهي في شـــهودي، بنفس الأمرِ غير جهولةِ[29]

هو ذا نموذج مثالي للحب الإلهي الذي يترجم حنين الصوفي إلى العودة إلى أصله الإلهي عبر بوابة الحب والفناء المفضية إلى اتحاد ذات الصوفي / المحب بالذات الإلهية/ المحبوبة، يقول **ابن الفارض** دائما:

حليفُ غرامٍ أنت، لكن بنفسه وإبقَاكَ، وصفًا منكَ، بعضُ أدلتِي

فلم تهوني ما لم تكنْ فيَّ فانيًا ولم تفنَ ما لا تجتلي فيك صورتي.[30]

يقول **القيصري** في تعليقه على البيت الثاني :"(....) فلم تهوني مادام لم تكن بكليتك فانيا في ذاتي، ولم تفن ما دام لم تظهر ولا تتجلى فيك ذاتي بصورة من صور أسمائي وصفاتي.....وفي هذا البيت إشارة إلى أن المحبة الذاتية بكاملها لا تحصل إلا عند الفناء"[31]،وهو الفناء الذي يعكس هذا التماهي بين المتصوف والذات الإلهية وقد رصد **أبو العباس المرسي**- رضي الله عنه- أنواعا ثلاثة لهذا الفناء حينما قال : "إن الله عباد محوا أفعالهم بأفعاله وأوصافهم بأوصافه و ذواتهم بذواته وحملهم من أسراره ما يعجز عامة الناس عن سماعه، وهم الذين غرقوا في بحر الذات وتيار الصفات فهي إذا فناءان ثلاث: أن يفنيك عن أفعالك بأفعاله، وعن أوصافك بأوصافه وعن ذاتك بذاته ولذلك قال قائلهم:

وقومٌ تاهوا في أرض بقفرٍ وقومٌ تاهوا في ميدان حُبِّهِ

فأفنَوْا ثم أفنَـــوْا ثم أفنـَوْا وأبقَوْا بإبقاءٍ من قربِ قربهِ

فإذا أفناك عنك أبقاك به، فالفناء دهليز ومنه يدخل إليه فمن صدق فناؤه صدق بقائه، ومن كان عما سوى الله فناؤه كان بالله بقاؤه"[32]، ومن جهته يتحدث **ابن عربي** عما يسميه فناء البقاء قائلا: "إذا أفناك عنك في الأشياء أشهدك إياه محركها ومسكنها، وإذا أفناك عنك وعن الأشياء

أشهدك إياه عينا (...) وهذا هو فناء البقاء ويكون عن حصول تعظيم في النفس "[33].وفي المحصلة فان ابن عربي–كما ذهبت الى ذلك الدكتورة سعاد الحكيم– استطاع أن يخلص ثنائية الفناء والبقاء من إسار المنظور الأخلاقي وأسبغ عليها بعدا انطولوجيا،تقول:" الفناء والبقاء حالان مرتبطان متلازمان يكونان للشخص في زمان واحد ولكن من نسبتين مختلفتين، فالفناء نسبة الشخص الى الكون والبقاء نسبته الى الحق، البقاء نسبة لا تزول وهي تعت الهي في مقابل الفناء"[34] .

3– ثنائيات أخرى:

من الثنائيات الأخرى التي تواطأ عليها الصوفيون في بناء خطابهم، نجد ثنائية البسط والقبض وهما صفتان إلهيتان، يقول **عز وجل** (والله يقبض ويبسط)[35]، وتحتهما تنضوي كل من ثنائية الخوف والرجاء وثنائية الحجاب والكشف، فأما الأولى فتعد من معاني القبض والبسط، وهو ما يقرره ابن عربي بقوله:" فإن قلت ما البسط؟ (...) وإن قلت: وما القبض؟ قلنا: حال الخوف في الوقت"[36]، وأما الثانية فتعتبر من الدواعي المسببة لها، يقول **الهجويري** في هذا الصدد: "فالقبض عبارة عن قبض القلوب في حالة الحجاب والبسط عبارة عن بسط القلوب في حالة الكشف"[37]، ومن التعريفات الدالة التي تكشف عن علاقة البسط والقبض بالرجاء والخوف من جهة وبالفناء من جهة أخرى ما ورد في **الرسالة القشرية**:

" سمعت الشيخ عبد **الرحمان السلمي** يقول سمعت **الحسين بن يحيى** يقول: سمعت **جعفر بن محمد** يقول: سمعت **الجنيد** يقول: الخوف من الله يقبضني والرجاء منه يبسطني والحقيقة تجمعني والحق يفرقني، إذا قبضني بالخوف أفناني عني، وإذا بسطني بالرجاء ردني إلي، وإذا جمعني بالحقيقة أحضرني وإذا فرقني بالحق أشهدني غيري فغطائي عنه، فهو تعالى في ذلك محركي غير ممسكي وموحشي غير مؤنسي، فأنا بحضوري أذوق طعم وجودي فليته أفناني عني فمتعني أو غيبني "[38].

يمكن التمييز في هذا النص بين الثنائيات التالية: الخوف/الرجاء، القبض/البسط، الحقيقة/الحق، الجمع/التفريق، الحضور/الغيبة، الحركة/الإمساك، الوحشة/ الأنس. والملاحظ أن الصوفية غالبا ما يعرضون لحالي القبض والبسط إما من خلال لفظيهما منفردين، أو من خلال تداخلهما مع الرجاء والخوف وكذلك من خلال إيراد ثنائيات أخرى بدلالات تتضمن معانيهما كما هو الحال في هذا النص، لكن يبقى أن تجربة كل صوفي هي ما يحدد مفهومه الخاص لثنائية القبض والبسط باعتبار النسغ الذاتي والوجداني لهذه التجربة، **فالحلاج** مثلا يثبت نوعا من التداخل العجيب بين الحالين إذ يقول:

عجبتُ لكُلِّي كيفَ يحملُه بعضِي *-* ومن ثقلِ بعضِي ليسَ تحْمِلنِي أرضِي

لئنْ كان في بسطٍ من الأرضِ مضجعٌ*-* فقلبي على بسطٍ من الخلقِ في قبضِ[39].

إن البسط الذي يأتي من جهة الخلق هو ما يعكسه الظاهر في مقابل القبض الملازم للباطن، وبحسب رؤية **ابن عربي فان** هذا النوع من البسط والقبض إنما هو خصيصة مميزة للعارف الحق ن يقول:"وهذا مقام لا يكون إلا للعارفين، فهم مقبوضون في حال بسطهم، ولا يصح لعارف قط أن يكون مقبوضا من غير بسط ولا مبسوطا في غير قبض، وما سوى العارف إذا كان في حال قبض لا يكون له حال بسط، وإذا كان في حال بسط لا يكون له حال قبض، فالعارف لا يعرف إلا بجمعه بين الضدين (...)"[40].

لا شك أن الصوفيين حينما بنوا خطابهم على بنية الثنائيات الضدية، لم ينظروا إلى العلاقات القائمة بينها من خلال منظور التضاد وإنما ركزوا على الترابط الجدلي الناشئ بينها، وقد قدم **أبو علي الروذباري** صورة عاكسة لهذه الإستراتيجية الصوفية المنتجة للمعرفة من خلال هذا التشبيه المضمن في قوله: "الخوف والرجاء كجناحي طائر، إذا استويا استوى الطير وتم طيرانه، وإذا نقص أحدهما وقع في النقص، وإذا ذهبا صار الطائر في حد الموت"[41]. يقول الدكتور **أمين يوسف عودة** في سياق تعليقه على هذا التشبيه: "ومن المعلوم أن الوجود الثاني للأضداد بعامة مرتبط

بإمكانية المعرفة نفسها، أي بقابلية الحقائق لأن تدرك، فالشيء يعرف بنقيضه وبجدل النقيضين تنمو المعرفة"[42].

انطلاقا من هذا المرتكز صاغ الصوفيون منهجهم العرفاني المستند إلى الذوق والإلهام والكشف المؤسس بالثنائيات الضدية كالظاهر والباطن، الشريعة والحقيقة والعقل والقلب، فالظاهر جسر معرفي للوصول إلى الباطن والشريعة معبر لولوج صرح الحقيقة، وإذا ما أبنا إلى عالم ابن عربي الإبداعي وجدنا هذه الثنائيات ترتد إلى أصل واحد ومشكاة واحدة، تلك هي الحقيقة المحمدية – كما نظر لها ابن عربي– التي تنسج جدل العلاقة التفاعلية بين الحق والخلق بين الشريعة والحقيقة، بين الظاهر والباطن وبين النبوة والولاية، يقول **نصر حامد أبو زيد**: "إذا كانت الحقيقة المحمدية هي البرزخ الجامع بين الحق والخلق وجوديا، فهي البرزخ الجامع معرفيا بين الظاهر والباطن، وبين الشريعة والحقيقة، وبين النبوة والولاية وإذا كان الحق وجوديا هو الأصل فان الباطن والحقيقة معرفيا هما الأصل، وإذا كانت النبوة تمثل ظاهر الشرائع ومستواها العام، فإن الولاية تمثل الباطن والمستوى الخاص"[43] .لكن التساؤل الذي يبقى مشرعا هو: من المؤهل يقينا لإدراك هذه الحقيقة التي تؤالف بين المتقابلات؟ يجيب **ابن عربي** :إن "الإنسان الكامل صاحب المعرفة القبلية هو وحده القادر على إدراك الحقيقة في ثباتها وتنوعها ووحدتها وكثرتها، وذلك لأنه على صورة الحق يجمع بين صورة الحق (الروح) وكثرة الصور (الجسد)، ولذلك فهو المختصر الجامع والبرزخ بين الله والعالم، وهو من حيث برزخيته له وجهان : وجه إلى الحق ووجه إلى العالم، فهو القادر على الجمع بين المتقابلات فيدرك الوحدة في الكثرة والثبات في التنوع والجوهر الواحد في الصور الكثيرة"[44].

والأكيد أن وسيلة الإنسان الكامل لتحقيق هذه الغاية إنما تكمن في تبني منهج معرفي قوامه تخلية القلب من كل الشواغل وتحليته بكل الفضائل وصفات المشاهدة والمكاشفة للحق، ويلخص **ابن عربي** آليات هذه الوسيلة التي تقوم على رد الأشياء إلى أصولها وحقائقها الباطنية في قوله: "(....) وذلك بأن نفرغ قلوبنا من النظر الفكري ونجلس مع الحق تعالى بالذكر على بساط الأدب

والمراقبة والحضور والتهيؤ لقبول ما يرد علينا منه تعالى حتى يكون الحق تعالى يتولى تعليمنا على الكشف والتحقيق"[45].

يعتبر **ابن عربي** الإنسان الكامل الموازي الحقيقي لحقائق الألوهية من جهة وللحقيقة المحمدية من جهة أخرى، ولذلك فهو المجلى الأول والصورة الكاملة للوسيط القائم بين الذات الإلهية والعالم: " فلما كان له هذا الاسم الجامع قابل الحضرتين بذاته فصحت له الخلافة وتدبير العالم وتفصيله"[46].

واستنادا إلى هذا الأساس عمل الصوفيون من خلال تجربتهم على تقريب الشقة بين الله والإنسان من خلال ما اصطلحوا عليه بـ"الحلول" و"الاتحاد" و"اللبس"، وهو ما أدى بهم إلى أنسنة الإلهي وتأليه الإنسان في ذات الإنسان الجامعة بين الاثنين، و"هذه الثنائية التي تنشأ مع الإنسان منذ ميلاده على الأرض، ثنائية فيها من التقابل والاختلاف ما يبعدها عن الوحدة والاتحاد، ولكن الصوفي ومن خلال تجربته الصوفية، استطاع أن يخلق فعليا حركة مضادة تطوي المتنافرات والمتقابلات لتخلق منها خلقا مؤتلفا يؤدي إلى واحدية الواحد ويكون شاهدا على اتحاد الاثنين (الإلهي/ الإنساني)"[47] يقول **ابن عربي** :

يا طالبًا لوجود الحقِّ يدْركهُ ارجعْ لذاتكَ فيكَ الحَقَّ فالتزمْ [48]

هكذا إذن يستمد الإنسان –بحسب ابن عربي– وجوده من الله بما أنه مخلوق على الصورة الإلهية[49]، وإذا كان الله لا يدرك إلا من خلال ضديته أي جمعه بين للأضداد[50]: (الأول/ الآخر، الظاهر/ الباطن، القابض/الباسط..) فإن الإنسان ينطبع هو الآخر بهذه الضدية متى تحقق بمن هو على صورته "وبلوغ هذا التحقق يتأتى له التأليف بين التضاد الظاهر في الوجود ويتسنى له ملامسة الحجب التي تبني التنافر بين الموجودات والسعي إلى الجمع بين أعناق المتنافرات، انطلاقا من كشف الحجب التي تنظم العلاقة بين الأشياء، هو ما جعل الصوفية يخضعون حواسهم لمجاهدة صارمة، فقد راقب الصوفية حواسهم وسعوا إلى إفراغها مما يوجه الحس العام بغية الارتقاء إلى رؤية ما لا يرى،

وسماع ما لا يقال وتذوق المعاني واستكناه الوشائج الصامتة بين ما تكرس في العادة أنه تضاد"[51].ولعل هذا ما أومأت اليه الدكتورة سعاد الحكيم بقولها: "[...] ونرى كيف أن وحدة حكيم مرسية تؤلف الاضداد العينية، في كل حي يجمعها دون أن يلغي أحدها "[52].

خاتمة:

نخلص أخيرا إلى أن الصوفي نجح في توظيف الثنائيات الضدية واستطاع أن يخلع عليها سمة جديدة، لتفارق معناها اللغوي والبلاغي والأسلوبي وتكتسب بعدا بنائيا ودلاليا يندغم في المقاربة الصوفية للذات والعالم والأشياء، تلك المقاربة التي جاهد الصوفيون لأجل أن تستوعب تجاربهم الخاصة وتتبدى كهجس إبداعي له الفرادة والاستثناء.

خرق المألوف إذن يتوج تجربة استثنائية أرادها الصوفية أن تكون تجربة مغايرة لها الاغتراب والعزلة واختيار الهامش الاجتماعي، تترجمها ممارسة نصية تراهن على الخيال مادام هو الوسيلة المثلى لاستيعاب التضاد وتجاوز الثنائيات وبالتالي محو آثار الاغتراب. ومن ثمة ينبغي لكل باحث في التراث الصوفي أن يفطن إلى هذه الأبعاد الثرة التي تنطوي عليها الفاعلية الصوفية إن على مستوى التجربة أو الكتابة، وبالتالي الحرص على أن تكون قراءته له قراءة عاشقة في البدء والمنتهى.

الهوامش والإحالات:

1 – ابن عربي، الديوان، تحقيق أحمد حسن بسج، الطبعة الثانية دار العلمية، بيروت 2002م..ص 118

2 – عباس يوسف الحداد، الأنا في الشعر الصوفي: ابن الفارض أنموذجا، ط 1 دار الحوار للطباعة والتوزيع والنشر بيروت 2005 م. ص195.

3 – ابن الفارض، نقلا عن شرح القيصري على تائية ابن الفارض الكبرى للشيخ العلامة داود بن محمود القيصري، تعليق أحمد فريد المز يدي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة 2004/1ص: 202-203.

4 – ابن عربي، التجليات، حققه وضبطه وقدم له عبد الرحيم مارديني،ط1 دار المحبة دمشق /دار آية بيروت 2002م ص: 123-124..

[5] – كمال أبو ديب، في الشعرية، مؤسسة الأبحاث العربية، لبنان الطبعة 1 عام 1987.ص:103

[6] – ابن الفارض،الديوان، تحقيق عبد الخالق محمود دار المعارف القاهرة 1984م.ص:203

[7] – عبد الرزاق الكاشاني، كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدر،الجزء الأول القاهرة المطبعة الخيرية 1310هـ /ص 186.

[8] – الحلاج، ديوان الحلاج تحقيق مصطفى الشيبي، دار آفاق بغداد1984م، ص 79.

[9] – الحلاج، مرجع نفسه 42-43.

[10] – ابن الفارض، شرح القيصري .م. س. ص 201.

[11] – جابر عصفور عندما أوغل السندباد، مقال ضمن صحيفة الحياة لندن، العدد 11543 سبتمبر 1994 ص 18.

[12] – ابن عربي، رسائل ابن عربي وضع حواشيه محمد بن عبد الكريم النمري، ط1 دار الكتب العلمية، بيروت 2007م. ص 168.

[13] – سامي مكارم، الحلاج، م.س.ص160.

[14] –ابن عربي، الديوان، م.س.ص422.

[15] – الحلاج، الديوان، م.س.ص96.

[16] – أحمد بن محمد بن عجيبة الحسني، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، الطبعة 2مصر 1972ص 296.

[17] –أبو العلا عفيفي، التصوف، الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب، بيروت. ب.ت.ص 163.

[18] – ابن عربي، ترجمان الأشواق الطبعة الثانية، دار صادر بيروت2003 ص 186 وانظر كذلك قول ابن عربي: "كل محب مشتاق ولو كان موصولا" باب ترجمة المحبة ضمن كتاب "رسائل ابن عربي"، طبعة لونان م، س، ص 247.

[19] – منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية: ابن عربي نموذجا، ط1 منشورات عكاظ الرباط 1988، ص 343.

[20] – ابن الفارض، شرح القصيري م.س، ص 194.

[21] – منصف عبد الحق، م. س. ص 469.

[22] – الحلاج، الديوان، م. س، ص77.

[23] – ابن الفارض، شرح القصيري، م.س.ص197.

[24]– للاطلاع أكثر على مفهوم الموت عند الصوفية يمكن العودة إلى كتاب، فلسفة الموت عند الصوفية لإبراهيم محمد تركي، ط2003/1. الإسكندرية مصر.

[25] – إبراهيم محمد تركي، فلسفة الموت عند الصوفية، م.س.ص182.

[26]– الحلاج، الديوان، م.س.ص38-39.

[27]– أبو النصر السراج، اللمع، تحقيق، تقديم عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الجديدة مصر 1960/380، ص437.

[28]–عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، شرح أبي يحيى زكريا الأنصاري الشافعي، ط3 دار السلام للطباعة مصر2007م. ص142.

[29]– ابن الفارض، شرح القصيري، م.س.ص199.

[30]– ابن الفارض، م.س.ص196.

[31]– القيصري، شرح القيصري على نائبه ابن الفارض الكبرى م .س. ص 27.

[32]– نقلا عن ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود دار المعارف، مصر، الطبعة الثالثة، 2006 ص 45.

[33]– ابن عربي، التجليات، حققه وضبطه وقدم له عبد الرحيم مارديني، ط1 دار المحبة دمشق /دار آية بيروت 2002م. ص 140.

[34]– د. سعاد الحكيم، المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة" ط1 دار دندرة للطباعة والنشر بيروت 1981 ص 203.

[35]– الآية الكريمة 245 من سورة البقرة وقد ورد في شرحها في اللسان المعنى التالي: "إن الله يضيق على قوم ويوسع على قوم" لسان العرب، مادة: قبض.

36- ابن عربي الفتوحات، الجزء 2، دار صادر . بيروت، ب.ت ص 133.

37- الهجويري، كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق د. إسعاد عبد الهادي قنديل، دار النهضة العربية، بيروت، 1980، ص619.

38- القشيري، الرسالة القشيرية، م.س.ص41.

39- الحلاج، الديوان. م.س.ص 61

40 - القشيري، الرسالة القشيرية، م.س .ص41

41 - ابن القيم الجوزية، مدارج السالكين، ج2، تحقيق وتعليق محمد المعتصم بالله البغدادي، ط2 دار الكتاب العربي، بيروت1994، ص37 وأنظر كذلك الرسالة القشيرية. م.س.ص76.

42 - د. أمين يوسف عودة، تجليات الشعر الصوفي م . س.ص3.

43 - نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، ط5 المركز الثقافي البيضاء 2003م. ص 234

44- المرجع السابق، ص374-375.

45 - ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، دار صادر بيروت، ب.ت، ص89.

46 - ابن عربي، المرجع السابق، ج2، ص468.

47- عباس يوسف الحداد، الأنا في الشعر الصوفي، م.س.ص258.

48- ابن عربي، الفتوحات المكية، المجلد الأول، دار الفكر، م.س.ص77.

49- استنادا إلى الحديث النبوي الشريف، الذي ورد فيه: «وخلق الله آدم على صورته».

50- أحيل إلى جواب أبي سعيد الخراز حينما سئل: بم عرفت الله؟ فأجاب: بجمعه بين الأضداد، أنظر: فصوص الحكم: م.س.ص77.

51 - خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، ط1 دار توبقال للنشر البيضاء 2000.ص121.

52- د. سعاد الحكيم، المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة" ط1 دار دندرة للطباعة والنشر بيروت 1981 ص:27.

قائمة المصادر والمراجع:

مصادر عربية قديمة:

1- ابن عربي، محيي الدين، ديوان ابن عربي، شرح أحمد حسن بسج، الطبعة الثانية دار العلمية، بيروت 2002م

2- ابن عربي، محيي الدين، ديوان ترجمان الأشواق الطبعة الثانية، دار صادر بيروت2003م

3- ابن عربي، محيي الدين، لفتوحات المكية، تحقيق وتقديم د.عثمان يحيى، تصدير ومراجعة د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية للكتاب، الطبعة الثانية مصر 1985م.

4 – ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، الجزء الأول،دار صادر بيروت. ب.ت.

5 – ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية دار الفكر، المجلد الأول، بيروت.ب.ت.

6 – ابن عربي، محيي الدين، كتاب التجليات، حققه وضبطه وقدم له عبد الرحيم مارديني،ط1 دار المحبة دمشق /دار آية بيروت 2002م.

7- ابن عربي، محيي الدين، رسائل ابن عربي، وضع حواشيه محمد بن عبد الكريم النمري،ط1 دار الكتب العلمية، بيروت 2007م

8- ديوان ابن الفارض،تحقيق عبد الخالق محمود دار المعارف القاهرة 1984م.

9- ديوان الحلاج، تحقيق مصطفى الشيبي، دار آفاق بغداد1984م.

10-ابن القيم الجوزية، مدارج السالكين، ج2، تحقيق وتعليق محمد المعتصم بالله البغدادي، ط2 دار الكتاب العربي، بيروت1994.

11- ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن تحقيق الدكتور محمود عبد الحليم، ط 3 دار المعارف مصر 2006.

12-القشيري، الرسالة القشيرية، شرح ابي يحيى زكريا الأنصاري الشافعي، ط3 دار السلام للطباعة مصر2007م.

كتب عربية حديثة:

1-إبراهيم تركي، فلسفة الموت عند الصوفية، ط1 الإسكندرية، 2003م.

2-أبو العلا عفيفي، التصوف: الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب بيروت.ب.ت.

3- خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، ط1 دار توبقال للنشر البيضاء 2000م.

4 – عباس يوسف الحداد، الأنا في الشعر الصوفي: ابن الفارض أنموذجا، ط 1 دار الحوار للطباعة والتوزيع والنشر بيروت 2005م

5- سعاد الحكيم، المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة" ط1 دار دندرة للطباعة والنشر بيروت 1981.

6- منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية: ابن عربي نموذجا، ط1 منشورات عكاظ الرباط 1988م.

7- نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، ط5 المركز الثقافي البيضاء 2003م.

8-د.يوسف عودة، تجليات الشعر الصوفي: قراءة في الأحوال والمقامات، ط1 المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت 2001م.