الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة ابن خلدون - تيارت-

كلية الآداب واللغات

قسم الأدب العربي

الموضـوع:

ابن عربي بين ترجمان الأشواق وذخائر الأعلاق

مذكرة مقدمة ضمن متطلبات نيل شهادة الماستر في الأدب العربي

تخصص: أدب حديث ومعاصر

من إعداد الطالبتين:

- دردار منال
- قاضي سعاد

إشـــراف الدكتـــور:

- شريفي فاطمة

لجنـــــة المناقشـــــة

د.قوتال فضيلة	**أستاذ التعليم العالي**	**رئيســـــا**
د. شريفي فاطمة	**أستاذ التعليم العالي**	**مشرف ومقرر**
د. عزوز ميلود	**أستاذ التعليم العالي**	**مناقشـــا**

السنة الجامعية: 1441هـ/1442هـ- 2020م/ 2021م

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وتقدير

بسم الله والحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد..

فقد من علينا العلي القدير بنعم كثيرة لا تعد ولا تحصى، ومنه توفيقه لنا في انجاز هذا العمل المتواضع، فالشكر لله سبحانه وتعالى أولا نحمده كثيرا على أن يسر لنا أمرنا في القيام بهذا العمل.

كما نتقدم بالشكر الجزيل والامتنان الكبير إلى أستاذتنا المشرفة **"شريفي فاطمة"** على توليها الإشراف على هذه المذكرة، وعلى ملاحظاتها القيمة التي أضاءت أمامنا سبيل البحث، فجزاها الله عن ذلك كل الخير.

دون أن ننسى أن نتوجه بعظيم الشكر والتقدير والمحبة إلى الأستاذ **"عزوز ميلود"** الذي كان لنا خير سند منذ بدايتنا لهذا العمل ولم يبخل علينا بشيء، كل الكلمات لا توفيك حقك، فشكرا وألف شكر.

وكذا نشكر الأستاذ **"أحمد بوزيان"** صاحب عنوان مذكرتنا ونتمنى له الشفاء العاجل

كما نشكر كل من خصنا بنصيحة أو دعاء، نسال الله أن يحفظهم وان يجازيهم خيرا والى كل من ساهم في انجاز هذا العمل

إهداء

الحمد لله وكفى وصلي على الحبيب المصطفى وأهله ومن وفى أما بعد:

الحمد لله الذي وفقنا لتثمين هذه الخطوة في مسيرتنا الدراسية بمذكرتنا هذه ثمرة الجهد والنجاح بفضله تعالى، اهديها إلى من تعلمت منها الطيبة والحنان **"أمي الغالية"** حفظها الله لي

إلى اعز من روحي واقرب الناس إلى قلبي **"أبي الغالي"** أطال الله في عمره

إلى إخوتي الأعزاء، وئام، عبد القادر، سعيدة، إلى حياتي وعمري محمد تميم، إلى جدتي شفاها الله

كما اهديها إلى عائلتي الثانية التي لن انسي فضلها علي **"أمي الغالية"** و**"أبي العزيز"** حفظهما الله، إلى إخوتي: **"فاطمة، دنيا، عباد، محمد"**

إلى جدتي **"دنيا"** شفاها الله

إلى أخي العزيز مصطفى نعم الأخ ونعم السند، كما أني لن أنسى من كان له الفضل في إتمام دراستي **"عبد القادر"** حفظه الله

إلى رفيقات المشوار اللاتي قاسمنني لحظاته، ولا ينبغي أن انسي أساتذتنا ممن كان لهم الدور الأكبر في مساندتي، والى كل من كان لهم اثر على حياتي ومن أحبهم قلبي ونسيهم قلمي.

قاضي سعاد

إهداء

الحمد لله حمدا كثيرا طيبا مباركا، نحمدك اللهم أن وفقتنا في انجاز هذا العمل المتواضع

إلى اعز الناس وأقربهم إلى قلبي، إلى سندي وصديقي في الحياة، إلى اعز وأغلى ابتسامة في حياتي، إليك أبي **"عبد القادر"** دوما اهدي ثمرة جهدي هذا

إلى من تحت أقدامها الجنة، إلى من حملتني في بطنها وسقتني من صدرها وأسكنتني قلبها، إلى جنتي أمي الغالية **"فاطمة"**

إلى أختاي العزيزتان، أختي **"أسماء"** التي كانت قدوتي ومثلي في الحياة

إلى **"آية"** المدللة صاحبة الابتسامة الدائمة وفقك الله في مشوارك الدراسي

إلى كل من علمني حرفا في هذه الدنيا **"أساتذتي الأفاضل"**

والى صديقاتي رفيقات دربي

إلى كل هؤلاء وهؤلاء اهدي هذا العمل المتواضع.

منال دردار

مُقَدِّمَةٌ

مقدمـــــــة:

الحمد لله رب العالمين، نحمدك اللهم حمدًا لا تغيير له ولا زوال، ونشكرك يا رب شكرا لا تحوّل له ولا انفصال، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، والمبعوث رحمة للعالمين خير بني ادم والخلق أجمعين، وبعد:

التصوف ظاهرة اجتماعية ودينية، ظهرت منذ ظهور الإسلام، فالقرآن والسنة هما المنبعان الأساسيان له، وكان له أثر بارز في الشعر العربي، حيث مكّنهم من التعبير عما يتغلغل في داخلهم من مشاعر في قالب رمزي يخفي خلاله الشاعر الصوفي إحساساته ومشاعره وكذا حبه للخالق، ويحجب تلك المحبة الإلهية بأشكال متعددة من بينها: رمز المرأة، رمز الخمر، رمز الطبيعة...

ومن أبرز هؤلاء الشعراء الصوفيين رجل شغل الناس والدارسين عربا وأعاجم بتجاربه ونتاجه الإبداعي، ألا وهو الشاعر الكبير "محي الدين بن عربي" الذي كان يمثل ظاهرة إنسانية وثقافية في آن واحد حيث أنه قام بتوظيف الرمز في شعره وخاصة في ديوانه ترجمان الأشواق توظيفا فنيا جماليا في قالب متنوع، حيث أنه لجا فيه إلى الرموز والإشارات ومعاني الحب الإلهي التي لا يمكننا أن ندرك معناها إلا بالتأويل، متبعا في ذلك ما سبقه به الشعراء القدماء من غزل ووصف لمحبوبته "النظام"، ولكن بطريقته الخاصة التي دارت حولها التساؤلات واختلف حولها النقاد بين من رأى في ابن عربي الشاعر المتغزل، وبين من رآه المتصوف المحب للذات الإلهية.

وعليه جاء البحث موسوما بـــ: "ابن عربي بين ترجمان الأشواق وذخائر الأعلاق".

فالبحث عبارة عن دراسة لديوان "ترجمان الأشواق" وشرحه "ذخائر الأعلاق"، ولا شك أن هذا الديوان الشعري لابن عربي الذي انفرد بخصائص لغوية جمالية لا متناهية، فكلما قرانا الديوان ازددنا شوقا وشغفا، وتفاجئنا بقراءات مختلفة، وتأويلات جديدة، فضلا عن صاحب الديوان الرجل الذي جمعت شخصيته كل المتناقضات والثنائيات، فهو بحق يمثل ذروة التصوف الإسلامي،

أضف إلى ذلك شرحه ذخائر الأعلاق الذي اخذ هو الآخر حيزا كبيرا من الدراسات الشعرية، فقد بث من خلاله شخصية جديدة جعلت من ذخائر الأعلاق خطابا موازيا، كان الغرض منه إيضاح المعنى، ولكن يفاجئنا ابن عربي بدلالات مغايرة فتحت الترجمان والذخائر على عديد القراءات.

وكانت دواعي اختيارنا لهذا الموضوع، رغبتنا الملحة في الولوج إلى عالم التصوف وكشف عن جوانبه وخباياه وأسراره رغم أننا لا نرتقي إلى فهم عمقه، إلا أننا حاولنا جاهدين تذوق عذب نهره

أما الهدف من دراسة هذا الموضوع، هو محاولة الكشف عن المكامن الجمالية للخطاب الشعري الصوفي وخطابه الموازي المتمثل في الشرح.

أما الإشكالية التي حاولنا الوقوف عليها تمثّلت في: هل يمكن أن نعد ذخائر الأعلاق شرحا لترجمان الأشواق، أم هو تأويل له؟ وهل استطاع ابن عربي أن يزيل الفجوة بين خطابه وبين تلقي أهل الظاهر له؟ أم أنه عمق الدلالة وكانت الذخائر بمثابة خطاب موازٍ؟

وللإجابة عن هذه الإشكالية اعتمدنا خطة بحث اشتملت على مدخل وفصلين.

أما المدخل فقد أدرجنا تحته العناصر التالية: مفهوم التصوف لغة واصطلاحا، والذي القينا فيه الضوء على مفهوم هذا المصطلح من منظور العديد من النقاد والفقهاء، كذلك تطرقنا إلى مفهوم الأدب الصوفي ومفهوم الشعر، وكذا علاقة الشعر بالتصوف ماهية الشعر الصوفي، دون أن ننسى السيرة الذاتية لابن عربي.

وأما الفصل الأول والذي عنوناه بـــ: "الإتباع والإبداع عند ابن عربي"، حيث تعرضنا فيه إلى مظاهر الإتباع عند ابن عربي وكيف استقى ابن عربي مواضيع الغزل من التراث الشعري القديم، وتحدثنا فيه عن ملامح إبداع ابن عربي من خلال ديوانه.

وأما بالنسبة للفصل الثاني، فقد ضبطناه بـــ:"ترجمان الأشواق بين الظاهر والباطن" درسنا فيه موضوع الغزل والحب الإلهي عند ابن عربي، وكذا الرمز، فأشرنا إلى مفهومه واستخرجنا بعض النماذج الشعرية التي أتانا بها ابن عربي كرمز المرأة والطبيعة والخمر.

أضف إلى تطرقنا إلى موضوع التأويل والخيال في هذا الفصل وتأويلات ابن عربي من خلال كتابه ذخائر الأعلاق، مازجا ذلك بخياله الواسع.

وفي الأخير أنهينا بحثنا بخاتمة تحدثنا فيها عن خلاصة ما أنجزناه من هذا البحث.

أما فيما يخص المصادر والمراجع التي اعتمدنا عليها في بحثنا والتي كانت عوناً لنا في إعداد مذكرتنا نذكر منها: كتاب في لغة القصيدة الصوفية لمحمد علي الكندي، وكتاب الأدب في التراث الصوفي لعبد المنعم خفاجي، إضافة إلى ترجمان الأشواق لابن عربي، تحقيق عمر الطباع، ورسائل ابن عربي ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، دون أن ننسى اعتمادنا على الدراسات السابقة لبحثنا والتي استفدنا منها كثيرا، ونخص بالذكر بعض الرسائل والمجلات، أما فيما يخص الرسائل فكانت مذكرة بولعشار مرسلي الموسومة ب:"الشعر الصوفي في ضوء القراءات النقدية الحديثة" ومذكرة حاكمي لخضر الموسومة بـــ: "ترجمان الأشواق مقاربة أسلوبية".

إضافة إلى اعتمادنا على مقال الأستاذ الدكتور "ميلود عزوز" من مجلة القلم المعنون بـــ:"جدلية المقدس والمدنس في الخطاب الصوفي"، أيضا مقال بولعشار مرسلي التي كان موضوعها" الخصائص الفنية للرمز عند الصوفية"، متبعين في ذلك المنهج الوصفي التحليلي والذي ارتأينا انه المنهج الملائم لهذا الطرح.

أما الصعوبات التي واجهتنا والتي من شانها أن تعترض طريق أي باحث مبتدأ، ولعل من أهمها:

صعوبة إظهار المعنى بالشكل الصحيح وذلك لصعوبة الألفاظ الصوفية، كذلك توفر المصادر والمراجع الكترونيا فقط وليس ورقيا، أضف إلى ذلك صعوبة انتقاء وترتيب المعلومات والذي شكل لنا عائقا كبيرا.

وختاماً، نود أن نتقدم بالشكر إلى أستاذتنا الفاضلة "شريفي فاطمة" التي تفضلت بقبول الإشراف على هذه المذكرة، ومصاحبتها لنا ومتابعتنا بالقبول والنصح والإرشاد والابتسامة الدائمة.

دون أن ننسى الأستاذ "ميلود عزوز" والذي كان له الفضل الكبير في انجازنا هذا البحث المتواضع، فقد كان لنا نعم السند والمرشد في مذكرتنا، فجزاه الله عنا كل خير.

والحمد لله عل تتمة هذا العمل الذي لا ندعي فيه إبداعا وكمالا، إنما جد واجتهاد نطمح أن يكون فاتحة موفقة ولبنة تمهد لبحوث لاحقة، فنعتذر عن أي تقصير بدر منا، والحمد لله لنا شرف المحاولة، وان أصبنا فمن الله سبحانه وتعالى الموفق المستعين.

تيارت في 2021/07/11

الطالبـــة : دردار منـــال

الطالبـــة : قاضي سعـــاد

مدخـــل

نشأ الأدب الصوفي في حضن التصوف، انه الأدب الذي كتبه المتصوفة مجسدين فيه نزعاتهم الروحية وآيات عشقهم لخالقهم، سواء كان ذلك شعرا أو نثرا.

والتصوف الإسلامي حركة دينية انتشرت في العالم الإسلامي كنزعة ذاتية تأملية تدعو إلى الزهد والنسك والابتعاد عن كل يشغل دنيا الإنسان للفوز بحب الله والجنة، وسرعان ما تطورت هذه الحركة لتصبح نظاما له اتجاهات وأفكار، بل فرقا وطرقا وطوائف مميزة تعرف باسم "الصوفية"، فظهر المتصوفة وشاعت ظاهرة التصوف الذي يمثل مظهرا من مظاهر الزهد.

1/مفهوم التصوف:

لقد تعددت مفاهيم الصوفية واختلفت تعاريف التصوف، وتباينت الدلالات والاشتقاقات، حيث اختلف الباحثون في أصل كلمة "تصوف" إلى حد أصبح من الصعب أن تجد مدلولا جامعا شاملا.

فتعريفها لغة:

"التصوف نسبة إلى الصفاء في رأيهم قوم صفت نفوسهم من كدورات الدنيا وعلائقها، وهذا الرأي وان كان مقبولا من حيث المعنى إلا أن الكلاباذي والقشيري وشيخ الإسلام ابن تيمية رفضوا هذا الاشتقاق لعدم ملائمته مع قواعد اللغة... "[1] فإذا عدنا إلى الرسالة القشيرية نجد أن كلمة صوفي جاءت: "نسبة إلى الصوف كما يقال كوفي نسبة إلى الكوفة، وتصوف إذا لبس الصوف كما يقال تقمص إذا لبس القميص، وذلك وجه ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف، ويقال رجل صوفي، وللجماعة صوفية "[2] أما أبو بكر الكلاباذي المتوفى سنة (380 ه) " فقد جعل الباب الأول في نسب تسمية الصوفية صوفية، فذكر أن هذا الاسم مشتق عند طائفة من الصفاء،

[1] أبو الخير تراسون، التصوف في القرنين الثاني والثالث الهجريين وموقف الفقهاء الأربعة منه، رسالة دكتوراه، قسم العقيدة، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، م ع السعودية، ص: 3.

[2] القشيري أبو القاسم عبد الكريم، الرسالة القشيرية، تح: عبد الحليم محمود، دار الشعب، ط1، القاهرة، 1989، ص:464.

عند آخرين من الصف الأول "[1]، وفي نظر بشر بن الحارث " فالصوفي هو من صدق قلبه، وقال قوم : إنما سمو الصوفية لأنها في الصف الأول بين يدي الله تعالى لارتفاع همهم إليه، وإقبالهم عليه ووقوفهم بسرائرهم بين يديه "[2]، "كما ذكر البيروني أبو الريحان الذي نسب التصوف إلى كلمة صوفيا اليونانية، وتعني الحكمة نظرا لتقارب الآراء بين أراء الصوفية وحكماء اليونان القدماء ".[3] كما أورد فريق أخر من الباحثين إن" اسم الصوفي جاء من الصفويين ثم تطور فصار صوفيا، أو انه جاء من كلمة صفوي وصار صوفيا، ا وان اشتقاق الصوفي من الصف بمعنى أن الصوفي من حيث الروحية، ويعتبر في الصف الأول بين يدي الله تعالى أو لاتصاله به عز وجل..." [4]، وجاء في معجم الوسيط "صوف فلانا، جعله من الصوفية، وتصوف فلان، صار من الصوفية" [5]، وفي لسان العرب "هو من جذر كلمة صوف(ص–و–ف) هذا ما ورد في معجم لسان العرب لابن منظور حيث يقول: "الصوف للظأن وما أشبهه، أما الجوهري: الصوف للشاة والصوفة اخص منه، وابن سيدة يقول: الصوف للغنم كالشعر للمعز والوبر للإبل والجمع أصواف " [6].

أما في قاموس المحيط جاء: "صاف الكبش صوفا وصووفا، فهو صاف وصاف وأصوف وصائف، صوف كفرح، فهو صوف، ككتف، وصوفاني بالضم هي جهاء، إذا كثر صوفه "[7].

هذا فيما يخص المدلول اللغوي، أما فيما يخص **الاصطلاحي**: "ذهب معروف الكرخي (200ه) إلى أن التصوف هو الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق، أما أبو سليمان الدراني

---

[1] فلاح بن إسماعيل بن احمد، العلاقة بين التشييع والتصوف، رسالة دكتوراه، قسم الدراسات العليا، كلية الدعوة وأصول الدين، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، م ع السعودية، ص:64.

[2] عبد الكريم الخطيب، التصوف والمتصوفة في مواجهة الإسلام، دار الفكر العربي، ط1، 1980، ص:76.

[3] ليلى بنت عبد الله، الصوفية عقيدة وأهداف، دار الوطن، ط1، الرياض، 1410، ص:12، نقلا عن التصوف المنشأ والمصادر، إحسان الهي ظهير، ص:34/33.

[4] سميح قاطف الزين، الصوفية في نظر الإسلام "دراسة تحليلية"، دار الكتاب اللبناني، ط3، بيروت/ لبنان، القاهرة، 1985/1405.

[5] مجمع اللغة العربية، معجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، ط4 مصر، 2004/1425، ص:529.

[6] ابن منظور، لسان العرب، دار الصادر، مج9، بيروت/ لبنان، ص:199.

[7] فيروز أبادي، معجم المحيط، مؤسسة الرسالة، ط8، 2005، ص:829.

فقد قال: التصوف أن تجري على الصوفي أعمال لا يعلمها إلا الحق أن يكون دائما مع الحق على حال لا يعلمها إلا هو "[1]، وقول الجنيد: " التصوف أن تكون مع الله بلا علاقة، وقوله: التصوف

تصفية القلب من موافقة البرية، ومفارقة الأخلاق الطبيعية، وإخماد الصفات البشرية أو مجانبة الدواعي النفسانية، ومنازلة الصفات الربانية، والتعلق بعلوم الحقيقة، وإتباع الرسول في الشريعة"[2]، والتصوف "علم تعرف به أحوال تزكية النفوس، وتصفية الأخلاق، وتعمير الظاهر والباطن لنيل السعادة الأبدية.

-التصوف استعمال كل خلق سني، وترك كل خلق دنيء.

-التصوف كله أخلاق، فمن زاد عليك بالأخلاق، زاد عليك بالتصوف

-التصوف: علم يعرف به كيفية ترقي أهل الكمال من النوع الإنساني في مدارج سعادتهم"[3].

سعادتهم"[3].

ويعرفه الأمير عبد القادر الجزائري بأنه " جهاد النفس في سبيل الله، أي لأجل معرفة الله، وإدخال النفس تحت الأوامر الإلهية والاطمئنان والإذعان لأحكام الربوبية لا شيء أخر في سبيل معرفة الله "[4].

وبعد كل ما سبق، والتعريفات التي أوردناها في بحثنا هذا يمكننا القول بان مصطلح التصوف له مفاهيم متعددة، لذا صعب علينا أن نعثر على مفهوم جامع شامل للتصوف، فقد أورد الكتاب تعاريف كثيرة متباينة له، وقد أدرك هذه الحقيقة المتصوفة نفسهم " ذكر السراج الطوسي عن بعض أئمة التصوف، انه لما سأل عن حده فأجاب بأكثر من مائة جواب، وجمع في كتابه نحو من ثلاثين تعريفا، وجمع قريبا من ذلك الكلاباذي، بينما جمع القشيري نحوا من ستين تعريفا، أما

[1] فيصل بدير عون، التصوف الإسلامي الطريق والرجال، مكتبة سعيد رأفت، جامعة عين شمس، 1983، ص:19.

[2] أبو الخير تراسون، التصوف في القرنين الثاني والثالث الهجريين وموقف الفقهاء الأربعة منه، ص:14.

[3] محمود عبد الرؤوف القاسم، الكشف عن الحقيقة الصوفية لأول مرة في التاريخ، دار الصحابة، ط1، بيروت/ لبنان، 1987، ص:735.

[4] فؤاد صلاح السيد، الأمير عبد القادر الجزائري متصوفا وشاعرا، المؤسسة الوطنية للكتابة، الجزائر، 1985، ص:115.

السهر وردي فقد بالغ في ذلك فيقول : وأقوال المشايخ في ماهية التصوف تزيد عن الألف قول، بل ذكروا أن الأقوال المأثورة في حد التصوف زهاء الألفين" [1]

2/ الأدب الصوفي:

"الأدب الصوفي هو أدب الصوفية الذين كتبوه ودونوه وخلدوه في أثارهم، شعرا ونثرا، حكمة ونصيحة وموعظة ومثلا وعبرة "[2]، "وهو الأدب الذي أنتجه الزهاد والصوفية بمختلف اتجاهاته السنية والفلسفية ويبحث في النفس الإنسانية بعمق فلسفي يسعى لتطهير النفس والروح من حب الدنيا وزينتها وإدخال الطمأنينة إليها، ويطرح في أكمل صورة الفنية التجريبية كوامن النفس من حب وجمال وقيم أخلاقية ومعرفة، وفي مضمونه أيضا الخطوات التي يتدرجها السالك – المريد – في تطهير نفسه والبلوغ بها مرتبة الكشف"[3]

والأدب الصوفي واحد من الفنون الأدبية التي ظهرت في العصور الإسلامية، شعرا ونثرا وكان منبعه الأول الشعر الديني في الإسلام، ولكن سرعان ما اخذ الغزل بنوعيه العذري والصريح، أو ما يسمى بالحب الإلهي يشكل مصدرا مهما في هذا الأدب، فعبر من خلاله الصوفية عن أحوال خاصة تعتريهم في عشقهم للذات الإلهية، موظفين في بعض الأحيان (الرمز).

3/ مفهوم الشعر :

لقد تعددت مفاهيم الشعر واختلفت باختلاف الدارسين له، فلا يمكن إيجاد تعريف شامل له، فقد تعددت الرؤى ووجهات النظر حول هذا المفهوم، فالجاحظ مثلا عرفه في كتابه البيان والتبيين على أنه "وسيلة من وسائل البيان ومعرض من معارض البلاغة وله ميسم يبقى على الدهر في المدح والهجاء، وله أوزان لابد منها من القصد إليها، فمن جاء كلامه على وزن الشعر و لم يعتمد هوا

[1] أبو الخير تراسون، التصوف في القرنين الثاني والثالث الهجريين وموقف الفقهاء الأربعة منه، ص:14.

[2] محمد عبد المنعم خفاجي، الأدب في التراث الصوفي، مكتبة غريب، ص:66.

[3] الطاهر بوناني، نشأة وتطور الأدب الصوفي في المغرب الأوسط، حوليات التراث، ع2، 2004، ص:1.

هذا اللون فليس كلامه بشعر، فقد ورد في القران والحديث كلام موزون على أعاريض الشعر ولكنه لا يسمى شعرا "[1]

ومن هذا الكلام يتضح لنا أن الشعر اقرب الأشكال التعبيرية للنفس الإنسانية، فهو يعبر عن لحظة شعورية متميزة، لان الشاعر لا ينطق بالشعر إلا عندما يشعر بنفسه، وبما يحيط به من طبيعة وكون زاخرين بالجمال.

4/ علاقة الشعر بالتصوف

مر الشعر العربي خلال مسيرته بظواهر فنية عديدة، ساهمت في إثراء مضامينه وتجديدها، من بينها التصوف الذي ارتبط ارتباطا وثيقا بالشعر، " فالتصوف والشعر لا ينتميان لنسقين مختلفين بل هما من نسق واحد، مثلا: التجربة الصوفية والتجربة الشعرية على حد سواء، هما في حقيقتهما تجربة حياتية ونفسية شعورية تكشف عن واقع الحياة اليومية وما تبلور عنها من مشاعر في وجدان الشاعر"[2].

ونجد صلاح عبد الصبور يؤكد على علاقة الشعر والتصوف فيقول:" فإذا أتحدث عن الشعر

والتصوف أقول: إنني أحب التجربة الصوفية، ذلك لان التجربة الصوفية شبيهة جدا بالتجربة الفنية، إن كتابة قصيدة هي نوع من الاجتهاد قد يثاب عليه الشاعر أو لا يثاب، لذلك قال الصوفيون:

[1] الجاحظ، البيان والتبيين، مكتبة الخانجي، القاهرة، ج1، ط1، 1191، ص:11.

[2] بولعشار مرسلي، الشعر الصوفي في ضوء القراءات النقدية الحديثة ابن فارض نموذجا، رسالة دكتوراه، قسم اللغة والأدب العربي، كلية الآداب والفنون، جامعة وهران، ص:10.

إن الإنسان يمضي في طريق الصوفية يجتهد ويتعبد ولكنه قد لا يهبط عليه شيء أو لا يفتح عليه بشيء وهذا الفتح ليس إلا تنـــزلات من الله "[1]، ومنه "فالصوفي هو شاعر سواء نظم القول او نثر، فأداة الإدراك عنده هي نفسها وسيلة الشاعر"[2]

5/:ماهية الشعر الصوفي

لقد ظهر العديد من المتصوفة واشتهروا بأنهم يهيمون بحب الله، فهو عندهم الكمال، والجمال، وكل الحق، لذا عني بالكتابة في هذا الصدد شعرا ونثرا.

وقد مالوا إلى الشعر نظرا لقوة تعبيره عن أحاسيسهم، " فالقارئ للشعر الصوفي والمتمعن في جمال لغته وطريقته نظمه وتنوع أساليبه، يجد أن لغة التصوف في جماليتها المميزة لها، تخلق وحدة فنية، ومن ثم شعورية فكرية ترتفع بالمشاعر، وهي تعبر عن تجربة عرفانية فريدة، تكشف عن الدلالة عن وعي مرهف وحس وثاب، قائمة على القصدية، منفتحة على تصور شديد الخصوصية"[3].

والشعر الصوفي غزير غزارة النثر الصوفي أيضا، فقد برز فيه شعراء كثيرون أمثال رابعة العدوية، الحلاج، ابن فارض وابن عربي وغيرهم ممن أبدعوا في الشعر الصوفي، حيث لاقت أشعارهم إقبالا لدى الكثير من النقاد والفلاسفة على مر العصور.

"ولأن الشعر الصوفي تعبير عن تجربة كشفية ذوقية، فقد تميز عن سائر أنواع وأغراض الشعر بكونه ممارسة عرفانية ونصية في الوقت ذاته، اختلطت فيها حرارة الوجدان وصدق العاطفة، فأفرزت عبر تراثها تعددية في المعنى ولانهائية في القرارات".[4]

---

[1] صلاح عبد الصبور، حياتي في الشعر، دار اقرأ، بيروت/لبنان، 1981، ص:10.

[2] المرجع السابق، ص:20.

[3] المرجع نفسه، ص:9.

[4] شعوفي قويدر، جمالية الرمز والخيال في الشعر الصوفي دراسة تحليلية مقارنة بين الحلاج ابن عربي، رسالة دكتوراه، جامعة وهران، ص:7.

6/ سيرة ابن عربي:

أ/ مولده ونشأته:

"ولد أبو بكر محمد بن علي محي الدين الحاتمي الطائي (نسبة إلى حاتم الطائي)، ولد في السابع عشر (17) من رمضان عام 560 هـــ (الموافق 28 يوليو سنة 1165 م) بمدينة مرسية، وكان يعرف في الأندلس باسم ابن سراقة، أما في المشرق فكان يعرف بابن عربي من غير أداة التعريف تمييزا له عن القاضي أبي بكر بن العربي، وفي عام 568 ه أي بعد مولده بثمانية أعوام رحل إلى اشبيلية، حيث مكث بها ما يقرب من ثلاثين عاما، و لم يكن بقاؤه في اشبيلية عبثا، بل انه في هذه الفترة استطاع أن يلم بكل من الفقه والحديث، حيث أتم دراسته في هذين الفرعين في مدينة (سبته)، وقد قام ابن عربي في هذه الفترة بزيارة تونس عام (598 هـــ)، حيث سافر بعد ذلك وبغير رجعة إلى المشرق.

ونواصل مع ابن عربي رحلة حياته، فنجد انه زار مكة عام (601) ثم بغداد، ثم حلب والموصل، واسيا الصغرى، ثم كانت نهاية رحلته كلها في دمشق حيث توفي بها عام (638هـــ-1240م) حيث دفن في سفح جبل ماسيون"[1]، كذلك فقد ولد شيخنا الأكبر في ظل أسرة تقية ورعة مال أعضاؤها إلى طريق الزهد والتصوف، "فوالده الشيخ محمد بن علي من أئمة رجال الفقه والحديث، كان على قدم من طريق القوم، وقد ذكر سيدي محي الدين في فتوحاته بعض الكرامات التي وقعت لوالده يوم وفاته، وكان قبل أن يموت بخمسة عشر يوما اخبرني بموته وانه يموت يوم الأربعاء...، وأما والدته فهي السيدة (نور) وهل ينجب النور إلا النور ؟ لقد كانت من القانتات العابدات الصالحات، ومع عبير أنفاسها الطاهرة تصاعدت دعوات إلى الله تعالى أن يصطفى ابنها لحضرته.

[1] فيصل بدير عوف، التصوف الإسلامي الطريق والرجال، ص:266.

وفي محيط الأسرة الصالحة أيضا نجد جد محي الدين كان من قضاة الأندلس العلماء الورعين، أما عن الشيخ عبد الله بن محمد، فقد كان من أهل الكشف والمعرفة، وأما عن أخواله فقد سجل أصحاب الطبقات الصوفية لهم مناقب جليلة، فمن أخوال الشيخ الأكبر أبو مسلم الخولاني الصوفي الزاهد المجاهد الذي كان يقضي الليل قائما لربه، فإذا ما أدركه الإعياء ضرب رجليه قائلا: أنتما أحق بالضرب من دابتي...[1]، وعن احد أعمامه قال ابن عربي " كان لي عم اخو والدي شقيقه اسمه عبد الله بن محمد بن عربي، كان له هذا المقام (أي مقام شم الأنفاس الروحانية) حسا ومعنى، شاهدت ذلك منه قبل رجوعي لهذا الطريق في زمان جاهليتي" [2]، وتعرف على اللسان العربي المبين مبكرا في احد كتاتيب _اشبيلية_ على يد الشيخ أبي بكر ابن خلف فقرأ عليه القرآن فما أتم العاشرة من عمره حتى ظهر وتفوقه في القراءات وعلوم المعاني والإشارات، فدفع به أبوه إلى ثلة من رجال الحديث والفقه ليتبحر في هذه العلوم، ويبدو أنه كان متفوقا نابها، وفقا لبعض مشايخه، فقد كان جميل الجملة والتفصيل، محصلا لفنون العلم أخص تحصيل، وله في الأدب الشأو الذي لا يلحق، والقدم الذي لا يسبق، وقد سمع في بداياته من ابن زرقون، والحافظ ابن الجد، وأبي الوليد الحضرمي"[3].

وفي شبابه المزهر تزوج من مريم بنت محمد بن عبدون بن عبد الرحمان البحائي، وكانت امرأة صالحة من أهل الطريق، كما يحدث عنها ويشهد لها دائما، كانت نعم الأنيس ونعم المعين، مثالا في الكمال الروحي، والجمال الظاهري وحسن الخلق...وكان له ولدان، ابنه محمد المدعو سعد الدين الذي توفي بدمشق سنة (656هـ)، ودفن عند والده بسفح قاسيون، والأخر عماد الدين، وتوفي بالصالحية سنة (667هـ) ودفن كذلك بسفح قاسيون بجانب والده وأخيه، كما، كان له

[1] جودة محمد أبو اليزيد المهدي، بحار الولاية المحمدية في مناقب أعلام الصوفية، دار غريب، ط1، القاهرة، 1998/1418، ص:462.

[2] المرجع السابق، ص:268.

[3] محمد علي الكندي، في لغة القصيدة الصوفية، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2010، ص:62.

بنت اسمها زينب لا نعرف عنها شيء[1]، وتذكر التراجم أن محمد بن عربي مرض مرضا شديدا يتحدث عنه هنري كوربان فيقول: "في هذه الفترة بالضبط بدت على ابن عربي علامات القدرة الإستشراقية، وقد ألمّ به المرض، وأدخلته الحمى في حالة سبات وفتور عميقين، وخاله أهله ميتا فيما كان هو في عالمه الباطني يرى نفسه محاطا بمجموعة من الشخصيات الخطيرة ذات المظهر الجهنمي، لكن ظهر فجأة شخص ذو جمال رباني مضمخ بعطر عذب الرائحة فظهر بقوته الجبارة الكائنات الشيطانية، فسأله : من أنت ؟ فأجاب : أنا سورة يس، والحقيقة أن والده المسكين القلق على حياة ابنه كان يتلو تلك السورة بتلاوة خاصة بمن أتتهم سكرات الموت..."[2]، وكانت هذه الرؤية الغريبة والتجربة المرضية هما سبب تغير مسار حياة ابن عربي واتجاهه نحو عالم التصوف.

ب/ كتبه :

لابن عربي كم هائل من المؤلفات، وعلى الرغم من الاختلاف حوله بين مهاجم ومناصر إلا أن أحدا من الطرفين لم يختلف في المؤلفات سواء من حيث الكم والكيف، فقد كان من أغزر كتاب المسلمين علما وأوسعهم أفقا، كتاباته تتراوح بين الكتب والرسائل وحتى الأشعار، كلها تصب في واد واحد هو وادي التصوف الذي لازمه طول حياته، ومن أشهر مؤلفاته نجد كتاب" الفتوحات المكية "،" وعن هذا الكتاب قال بلاثيوس: وعلينا أن نقرر أن هذا الكتاب هو بمثابة الخلاصة الشاملة لكل مؤلفاته، حتى ليمكن أن يقال انه مادّتها جميعا، بما في ذلك القصائد، تقع في الأربعة ألاف صفحة تقريبا التي تستملها طبع "الفتوحات"[3]، ثم نجد له كتاب" فصوص الحكم" الذي يمثل خلاصة مذهبه، ويعرض فيه مذهبه في وحدة الوجود.

---

[1] فضيلة بن عيسى، شعرية الخطاب الصوفي ترجمان الأشواق لابن عربي نموذجا، رسالة دكتوراه، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب والفنون، جامعة وهران، ص:41.

[2] المرجع نفسه، ص:42.

[3] فيصل بدير عوف، التصوف الإسلامي الطريق والرجال، ص:272.

إضافة إلى مجموعته المميزة في الشعر الصوفي، على رأسها ديوانه " ترجمان الأشواق " – محل الدراسة – الذي نظمه في مكة بعد لقاءه بمحبوبته "النظام " وإعجابه بها، لكنه سرعان ما أورد شرحا لهذا الديوان بسبب الشبه الذي أحاط به، وسماه "ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق " وله دواوين أخرى منها : ديوانه الأكبر وديوان الأشواق وديوان المرتجلات.

ومن بين مؤلفاته أيضا : "مفاتيح الغيب – التعريفات – الإسرا إلى مقام الأسرى – التوقيعات – أيام الشأن – مشاهد الأسرار القدسية – إنشاء الدوائر – الحق – القطب والنقباء – كنه ما لابد للمريد منه – الوعاء المختوم – مراتب العلم الموهوب – العظمة – الإمام المبين – أسرار الخلوة

شجرة الكون – شرح الألفاظ التي اصطلحت عليها الصوفية – شرح أسماء الله الحسنى [1]"، هذا اختصار لمؤلفات الشيخ الأكبر ابن عربي، ولو أنها لم تجمع كلها، إلا أن هذا الكم والذي يمثل النصف فقط من موروث ابن عربي، استطاع أن يمثله ويجعل له مكانة إلى يومنا هذا.

أضف إلى ذلك أن محي الدين ابن عربي أشار إلى أن مؤلفاته ترد إليه في صورة إملاءات، فهو يقول "بأنه لا يعتبر نفسه مؤلفا بالمعنى المنهجي لان مؤلفاته ترد إليه في شكل إملاءات في النوم أو المكاشفة، و لم يكن التأليف مقصده".[2]

ثقافته:

لقد تأثر ابن عربي بمجموعة من المشايخ منهم "الغزالي" الذي استقى منه بعض الأفكار، ومن المصادر التي تأثر بها وأثرت في ثقافته وأفكاره : الفلسفة الأفلاطونية الحديثة، وبأفلاطون أيضا،

[1] موصدق خديجة السيدة عومر، تأويل النص القرآني عند ابن عربي من خلال تفسيره، رسالة دكتوراه، قسم الحضارة، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، جامعة وهران، ص:117.

[2] أمنة بلعلى تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية الحديثة، منشورات الاختلاف، ط1، 1431/ 2010، ص:261.

والفلسفة المشائية، كذلك الغنوصية المسيحية، وفلسفة فيلون اليهودي، وكما انتفع بمصطلحات الاسماعلية الباطنية، والقرامطة، وإخوان الصفا، ومتصوفة الإسلام المتقدمين عليه "[1]

د/ نظرياته ومذاهبه

يعد الشيخ ابن عربي من أشهر أعلام الفكر العربي، وأشهر أعلام الفكر الصوفي على مر عصوره ومراحله، وله في ذلك نظريات ومذاهب نذكر منها:

1/ وحدة الوجود:

يعد ابن عربي من اكبر دعاة مذهب وحدة الوجود، ومن الأوائل الذين استخدموا هذا الاصطلاح، فقد امن بها وسعى في نشرها بين المسلمين ولو كانت موجودة قبله، إلا انه يعد المنظر لهذا المذهب وحامل لوائه، وله في ذلك أقاويل كثيرة منها :" العارف من يرى الحق في كل شيء ن بل يراه عين كل شيء"، وكذا قوله : "الكون خيال وهو حق في الحقيقة"، وقوله: "فاثبت الكثرة في الثبوت، وانفعها من الوجود، وأثبت الوحدة في الوجود وانفعها من الثبوت"[2] "كما بثها في كتبه ورسائله التي تجاوزت 400 مؤلف، وهو بهذا أكثر الصوفية تصنيفا، ومن هذه المؤلفات : الفتوحات المكية – فصوص الحكم – إنشاء الدوائر- التنزلات الموصلية- الفناء- التجليات- ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق.

وقد كان ابن عربي في بداية أمره يشير إلى معتقده إشارات خفية، ويرمز له رمزا... وقد كشف ابن عربي في آخر عمره القناع عن مذهبه وجلى الناس عقيدته حينما ألف كتاب "فصوص الحكم" سنة 627 هـــ وهو في دمشق، فعرض فيه المذهب بصراحة وجرأة، وذكر الأدلة عليه" [3].

---

[1] صادق سليم صادق، المصادر العامة للتلقي عند الصوفية عرضا ونقدا، مكتبة الرشد، ط1، الرياض، 1994/1415، ص:388، 390.

[2] احمد عبد العزيز القصير، عقيدة الصوفية ووحدة الوجود الخفية، مكتبة الرشد، ط1، الرياض، م ع السعودية، 2003/1429، ص: 154، 156.

[3] المرجع نفسه، ص:158/157.

2/ الإنسان **الكامل**:

يقول ابن عربي:" إن الله لما أراد وجود العالم، انفعل عن تلك الإرادة حقيقة تسمى الهباء، وهو أول موجود في العالم"[1]، فنظرية ابن عربي الإنسان الكامل تتوافق مع ما ذهب إليه في وحدة الوجود، "ويقرر ابن عربي أن أول موجود في الهباء هو الحقيقة المحمدية...ثم خلق الله الملائكة، والمولودات من الجمادات والحيوانات" [2]

3/ وحدة الأديان :

لم يكن ابن عربي السباق في حديثه عن وحدة الأديان، فقد سبقه إليها متصوفون كثيرون أمثال "الحلاج" وغيره، فابن عربي في كتابه "فصوص الحكم" ينصح "بان لا يتقيد الإنسان بدين معين، لان ذلك يجعله يكفر بالأديان الأخرى، وهذا ما يفوت عليه نفعا كبيرا... ولهذا فان ابن عربي يجعل عقيدته الدينية (جميع المعتقدات) وذلك بقوله:

عقد الخلائق في ألآله عقائد وإنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه

وطالما أن عقيدته تلك جامعة لمعتقدات جميع الناس، فهي تشمل إذا ديانات السماء، وعقائد الأرض كلها بحيث لا يفرق بين وثنية قديمة، أو الحادية جديدة، ولا بين إسلام أو نصرانية أو يهودية، بل هو في آن معا مؤمن ووثني، ومتدين وملحد" [3].

وهكذا يمكننا القول بان ابن عربي وحتى في حديثه عن وحدة الأديان قد طغت عليه فكرة وحدة الوجود، والتي تظهر من خلال كلامه.

---

[1] يوسف زيدان، تراثنا الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجيلي وكبار المتصوفة، دار الأمين، ط2، مصر، 1998/1419، ص:120.

[2] المرجع نفسه، ص:121.

[3] سميح قاطف الزين، الصوفية في نظر الإسلام دراسة وتحليل، ص:471.

هـــ/ آراء العلماء فيه :

لقد اختلفت الآراء حول ابن عربي بين مؤيد ومعارض، منهم من يرى بأنه احد فلاسفة الإسلام، فهو عندهم إمام أهل الكشف وخاتم الولاية، وبان الفلسفة الصوفية اكتملت به، فأصبحت ذات منهج واضح، ومنهم من نظر إليه بان هراس الضلالة والإلحاد، وعلى رأسهم شيخ الإسلام ابن تيمية.

1/ المؤيدون لابن عربي :

ذكر المقري التلمساني في كتابه نفح الطيب مدح وثناء لابن عربي فقال: "الشيخ الأكبر ذو المحاسن التي تبهر سيدي محي الدين"[1]، أما سراج الدين المخزومي فيتضح دفاعه عن ابن عربي من خلال.

كتابه "كشف الغطاء عن أسرار كلام ابن عربي"، كذلك جلال الدين السيوطي يعد من المدافعين عن ابن عربي ومؤيديه، "فقد صنف الإمام جلال الدين السيوطي كتابا يردّ فيه على المنكرين على الشيخ الأكبر واسماه "تنبيه الغبي في تبرئة ابن عربي"[2]، ويدافع الإمام الشعراني عن الإمام محي الدين من خلال كتابه "تنبيه الأغبياء على قطرة من بحر علوم الأولياء"، وكذا كتابه "اليواقيت والجواهر" فيقول: "وجميع ما لم يفهمه الناس من كلامه إنما هو لعلو مراقيه، وجميع عارض من كلامه ظاهر الشريعة وما عليه الجمهور، فهو مدسوس عليه كما اخبرني بذلك سيدي الشيخ أبو الطاهر المغربي نزيل مكة المشرفة". [3]

[1] موصدق خديجة السيدة عومر، تأويل النص القرآني عند ابن عربي من خلال تفسيره، ص:123.

[2] جودة محمد أبو اليزيد المهدي، بخار الولاية المحمدية في مناقب أعلام الصوفية، ص:472.

[3] فضيلة بن عيسى، شعرية الخطاب الصوفي ترجمان الأشواق لابن عربي نموذجا، ص:50/49.

2/المعارضون له:

يأتي في طليعة المخالفين لآراء ابن عربي، والمعارضين له بشدة ابن تيمية،" فانه يصف أقواله بأنها من قبيل الكفر الصريح ويستشهد بأقوال أئمة الشيوخ المعاصرين له"[1]،ويعتبر ابن عربي رائد مذهب وحدة الوجود، وقد تولى ابن تيمية تفنيد هذا المذهب الضال، أضف إلى ذلك قول ابن تيمية " وصوفية وحدة الوجود، كصاحب الفصوص (ابن عربي)، وابن سبعين، وابن أبي منصور، وابن فارض، والقونوي وأمثالهم، فان قولهم وقول القرامطة من مشكاة واحدة"[2]، ويقف ابن خلدون ضد ابن عربي حيث قال :" هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين في الكشف وفيما وراء الحس توغلوا في ذلك، فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة كما اشرنا إليه، وملئوا الصحف منه مثل الهروي في كتاب المقامات له وغيره، وتبعهم ابن عربي وابن سبعين وتلميذيهما ابن العفيف وابن فارض"[3]. أيضا نجد من العلماء من لم يبد رأيه فيه، وربما يرجع ذلك لعدم فهم معانيه ومقاصده، أو لغاية لا يعلمها إلاّ أصحابها.

ي/ وفاته:

"توفي ابن عربي بدمشق ليلة الجمعة 22 من شهر ربيع الثاني عام 638 هـــ بدار القاضي محي الدين بن الزكي، وكان يحيط به أهله وأتباعه من الصوفية، وغسله الجمال بن عبد الخالق ومحي الدين، وكان عماد الدين بن النحاس يصب الماء عليه، وكان لجنازته يوم مشهود، ووقت مسعود، فقد شيعه صاحب دمشق راحلا مع جمهور الأمراء والوزراء والعلماء والفقراء، و لم يبقى احد بدمشق إلا وشيعه، وقيمت التعزية ثلاثة أيام، ودفن بجبانة محي الدين ابن الزكي بالصالحية دمشق بسفح جبل قاسيون.

---

[1] مصطفى حلمي، ابن تيمية والتصوف، دار الدعوة، ط2، القاهرة، ص:272.

[2] فلاح بن إسماعيل بن احمد، العلاقة بين التشييع والتصوف، ص:135.

[3] فضيلة بن عيسى، شعرية الخطاب الصوفي ترجمان الأشواق لابن عربي نموذجا، ص:51.

وقد بني على قبره السلطان سليم الأول مسجدا في24 محرم 924ه، وحضر الاحتفال بإقامة الصلاة أول مرة فيه كان ذلك بتاريخ 20 رمضان سنة 923 هـــ"[1]

وفي الأخير يمكننا القول انه ورغم كثرة الأقاويل حول ابن عربي، واختلاف العلماء حوله، وكثرة آراءه ونظرياته، إلا انه ولا شك يمثل أحسن تمثيل نضوج التجربة الصوفية ووضوح معالمها المعرفية والعاطفية، وكذا الكتابة الصوفية بكل زخمها.

[1] موصدق خديجة السيدة عومر، تأويل النص القرآني عند ابن عربي من خلال تفسيره، ص:105/104.

الفصـــل الأول

مواطن الإتباع والإبداع في ترجمان الأشواق

"يعد الحب من أرقى العواطف الإنسانية الفياضة التي تميز الكائن البشري وتضمن له الاستمرار في الزمن، وتسمو بنفسه وبذوقه وبحسه، وقد تغنى به الشعراء، وكتب عنه الفلاسفة، وناقشه علماء النفس والاجتماع على امتداد الحضارات والأزمان، ولا يستثنى من ذلك العرب شعرائهم وفلاسفتهم الذين أدلو بدلوهم في هذا الموضوع إذا عرف الشعر العربي شيوع غرض الغزل، وكانت هناك أيقونات عربية للعشق منها: جميل بثينة، وقيس ليلى، وكثير وعزة، وابن زيدون، كما حضر الفلاسفة والأدباء، والفقهاء كتبا ورسائل عن موضوع الحب، فضاهى العرب بكل هذا الإنتاج ما كتب لدى ثقافات أخرى، وفي ذلك دليل على المشترك الإنساني لموضوعات الحب"[1].

ويعتبر ابن عربي من الرواد والبارزين في هذا الاتجاه، إذ كان له في التغني بالحب ديوان معروف هو "ترجمان الأشواق" الذي أحدث به جدلا واسعا في أواسط النقاد والفقهاء، ولأن ابن عربي يعتبر الشعر وسيلة للتعبير عن أفكاره الصوفية وآراءه الوجودية، فقد كان له في ديوانه أن أظهر لنا شخصية جديدة بعيدة كل البعد عن ابن عربي المتصوف الزاهد، وهي شخصية ابن عربي الشاعر المتغزل العاشق.

مواطن الإتباع:

"يمثل ديوان "ترجمان الأشواق" رائعة من روائع الشيخ محي الدين بن عربي، فهو نموذج حي لشاعريته الوجدانية الصادقة، وشعرية جمالية خطابه العرفاني الروحي، خصصه لمدح وغزل "النظام" أو "قرة العين" كما تلقب بنت الشيخ أبي شجاع بن رستم الأصفهاني، التي عرفها في مكة سنة 598 هـ عندما قدم إليها أول مرة"[2].

[1]- نعيمة فراح، نظرية الحب لدى ابن عربي حقيقة نفي الأشواق في ترجمان الأشواق، ص 82.

[2]- فضيلة بن عيسى، شعرية الخطاب الصوفي ترجمان الأشواق لابن العربي نموذجا، ص 155.

وعبر كل هذا تتبادر إلى أذهاننا مجموعة من الأسئلة وجب الإجابة عنها وهي: ما هي دواعي تأليف ابن عربي لديوان ترجمان الأشواق؟ وما هي المواضيع التي جاءت في ترجمانه؟ وهل كان ابن عربي مجددا أم متبعا لسابقيه؟ كل هذا سنجيب عليه في مبحثنا هذا.

دواعي تأليف ترجمان الأشواق:

بالعودة إلى سبب تأليف "ترجمان الأشواق"، نجد أن محي الدين ابن عربي وبعد نزوله بمكة المكرمة سنة 598 هـــ تعرف جماعة من الفضلاء والأكابر، من بينهم زاهر بن رستم بن أبي الرجا الأصفهاني، وكان له بنت هيفاء، طفيلة، تقيد النظر، وتلقب "بعين الشمس والبهاء" و"اسمها نظام"، وهو يوضح ذلك في مقدمة ترجمانه قائلا :" كان لهذا الشيخ رضي الله عنه طفيلة هيفاء تقيد النظر، وتزبين المحاضر، وتحير المناظر، تسمى النظام، وتلقب بعين الشمس والبهاء من العابدات العالمات السابحات الزاهدات... ولولا النفوس الضعيفة السريعة الأمراض، السيئة الأعراض لأخذت في شرح ما أودع الله في خلقها من الحسن وفي خلقها الذي هو روضة المزن... فقلدناها من نظمنا هذا الكتاب أحسن القلائد، بلسان النسيب الرائق أو عبارات الغزل اللائق، و لم أبلغ في ذلك بعض ما تجده النفس ويثيره الأنس..."[1].

وبحسب ابن عربي فإن كل اسم يذكره في الديوان وكل دار يندبها، إنما هما اسم "نظام" ودارها، وهو الذي يوضح ذلك بقوله "فكل اسم أذكره في هذا الجزء فعنها أكنى وكل دار أندبها فدارها أعنى"[2].

بالرغم من كل هذا، إلا أنه وبالعودة إلى الكتب التي عرفت بابن العربي، نجد أن علاقته بالأنثى لم تكن إيجابية، وفي هذا يقول ابن عربي :"كنت من أكره خلق الله تعالى في النساء والجماع في أول دخولي إلى هذا الطريق، وبقيت على هذا النحو من ثماني عشرة سنة إلى أن

[1]- محي الدين ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ضبط نصوصه وقدم له عمر الطباع، دار الأرقم بن أبي الأرقم، ط1، بيروت، لبنان، 1417هـــ/1997م، ص 29.

[2]- محي الدين ابن عربي، رسائل ابن عربي ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، ص 24.

شهدت هذا المقام وكان قد تقدم عندي المقت لذلك، فلما وقفت على الخبر النبوي، وأن الله حبب النساء لنبيه، وهو أحبهن بتحبيب الله إليه زال عني ذلك المقت... وهذاك وأنا أكثر خلق الله رأفت بهن ومحبة لهن"[1].

وهكذا، ورغم العلاقة السلبية التي ربطت ابن عربي بالأنثى سابقا، إلا أنه ألف ديوان بكامله تحت شرفها، وهي التي كانت ملهمته في ذلك.

المواضيع التي جاءت في ترجمان الأشواق:

إن المطلع على القصائد الصوفية والشعر الصوفي عامة، يجد أن للشعر التقليدي نصيب منه، هذا الأخير الذي سمح لهم بأن يمارسوا فعل المعارضة بين حبهم للذات الإلهية، وغزلهم بالمحبوب. "ولقد استقى الشعراء الصوفية موضوعة العزل من رحم الموروث الشعري، فأقاصيص الغرام العفيف، وحكايات الحب العذري، قد اكتسبت دلالات جديدة من خلال إضفاء الشاعر الصوفي عليها من تلويحات، ورموز ألفت بين العشق الإنساني والعشق الإلهي، لما يجمع بينهما من ولع ووله، ووجد، واكتواء، وتطلع إلى الوصال، فالعلاقة بين العاشق والمعشوق مستتر خلف المعنى لنكشف عن وصال، وحي تصبوا إليه ذات الشاعر كما تصبوا قطرة الماء إلى الماء"[2].

وديوان "ترجمان الأشواق" يظهر من الوهلة الأولى لقارئه على أن قصائده قصائد غزلية بامتياز، متداخلة مع التراث الشعري العربي القديم، فابن عربي قد "مثل شعره الصوفي تطورا في الأسلوب الشعري، واستفادة من شكل القصيدة التقليدية في تشكيل ريته الصوفية"[3]، ومن هنا "نجد أن الغزل شكل الباب الذي يمكن منه العبور إلى ديوان "ترجمان الأشواق" فالغزل أي التعبير عن مشاعر الحب ووصفه الحبيبة هو الذريعة التي دعت ابن عربي إلى نظمه"[4].

---

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكية، تح: عثمان يحي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج8، القاهرة، 1972، ص 236.

[2]- عزوز ميلود، جدلية المدنس والمقدس في الخطاب الصوفي، مجلة القلم، العدد 23،جامعة ابن خلدون، تيارت، 2012، ص 275.

[3]- محمود شلال حسن القيسي، أدب الرمز والإفصاح في أساليب الصوفية، مجلة مداد الآداب، العدد 12، الجامعة العراقية، ص 17.

[4]- المرجع نفسه، ص 19.

ولنبين ذلك الشبه بين قصائد الديوان والموروث العربي القديم "لابد لنا من أن نشير إلى أن هناك اتجاهين في شعر الغزل عند العرب: الغزل العذري والغزل الحسي وكلا الاتجاهين له حضور في ديوان ترجمان الأشواق"[1].

ومن هنا كان لزاما علينا أن نستخرج من الديوان نماذج لمقارنتها مع نصوص في الغزل التقليدي، حتى نظهر من خلالها تقليد ابن عربي لسابقيه وإتباعه لهم في بعض الأحيان نجد ابن عربي من خلال القصيدة الآتية قد أسهب في ذكر العيون، آخذا ذلك من التراث الشعري الغزلي القديم، مبينا عمق أثرها في النفس وناعته محبوبته بفاتكة الألحاظ ومالكتها" حيث يقول:

من كل فاتكة الألحاظ مالكة تخالها فوق عرش الدر بلقيسا[2].

وبرجوعنا إلى الموروث الشعري السابق، نجد المتنبي قد استعمل نفس الصفة في قصائده وهو يقول:

مطاعة اللحظ في الألحاظ مالكة لمقلتيها عظم الملك في المقل[3].

ونجده أيضا عند جميل بثينة في قوله:

لها مقلة كحلاء نجلاء خلقة كأن أباها الظبي أو أمها مها[4].

ومن هنا يظهر لنا أن ابن عربي قد سار على نهج سابقيه في ديوانه "فقد توسع كثيرا في وصف المرأة بداية من العيون، ثم يشير إلى وجهها وكذا شعرها... وهذا ما يسمى عند الشعراء بالغزل الحسي".

[1]- حاكمي لخضر، ديوان ترجمان الأشواق لابن عربي مقاربة أسلوبية، رسالة دكتوراه في النقد المعاصر، كلية الآداب واللغات والفنون، جامعة وهران، 2012، ص 85.

[2]- أبو بكر محي الدين ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ص 90.

[3]- حاكمي لخضر، ديوان ترجمان الأشواق لابن عربي مقاربة أسلوبية، ص8.

[4]- جميل بثينة، الديوان دار صادر، ص 136.

وابن عربي في تغزله بمحبوبته "النظام" يشبهها بالشمس والقمر في قوله:

شمس ضحى في فلك طالعة غصن نقا في روضة قد نصبا.

ظلت لها من جذر مرتعبا والغصن أسقيه سماء صيا.

إن طلعت كانت لعيني عجبا أو غربت كانت لحيني نسبا[1].

وفي قصيدة أخرى يقول:

كأنها شمس ضحى في حمل قاطعة أقصى معالي الدرج[2].

وهي تشبه القمر في قوله:

تعاليت من بدر على القطب طالع وليس له بعد الطلوع أقول[3].

ويقول:

طلعت بين أذرعات وبصرى نبت عشر وأربع لي بدرا[4].

كل هذا شهدناه في شعر الغزل عند القدامى ونذكر على سبيل المثال "الشاعر الأموي عمر بن عبد الله بن أبي ربيعة، فقد كان السباق في تغزله بالمرأة، وحبه للنساء وجميع ما يتعلق بهن"[5]. وهو القائل في وصفها بالشمس والقمر:

كأنها الشمس وافت يوم أسعدها أو درة شوفت للبيع أو قمر[6].

[1]- أبو بكر محي الدين ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ص 39.

[2]- المرجع نفسه، ص 56.

[3]- المرجع السابق، ص 132.

[4]- المرجع نفسه، ص 82.

[5]- محمود شلال حسن القيسي، أدب الرمز والإفصاح في أساليب الصوفية، ص 22.

[6]- عمر بن أبي ربيعة، الديوان، دار القلم، د ب، د ط، د ت، ص 76.

ويقول:

لا صبر لي عنها إذا برزت كالبدر أو قرن من الشمس[1].

"وفي وصفه الحسي الدقيق لا يخرج –ابن عربي– عن معجم القيم الجمالية البدوية التي تعتمد على المحسوس في المحبوبة، حيث يوظف كل عناصر المال المادي والحسي، فيشبه معشوقته باللؤلؤة، ممشوقة القوام، ناصعة البياض، فاتكة الألحاظ، مضيئة الأسنان"[2].

فيقول:

لؤلؤة مكنونة في صدف من شعر مثل سواد السبح.

لؤلؤة غواصها الفكر، فما تنفك في أغوار تلك اللجج[3].

ويقول في موضع آخر واصفا محبوبته "بمعسولة المقبل":

لمياء لعساء معسول مقبلها شهادة النحل ما يلقى من الصرب[4].

وفي ذلك يقول ابن الخطيب[5] في وصف الشفاه:

ساحر المقلة معسول اللما جال في النفس مجال النفيس.

ويقول مجنون ليلى[6]:

هي الخمر في حسن وكالخمر ريقها ورقة ذاك اللون في رقة الخمر.

[1]– عمر بن أبي ربيعة، المرجع السابق، ص 112.

[2]– فضيلة بن عيسى، شعرية الخطاب الصوفي، ص 165.

[3]– أبو بكر محي الدين ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ص 55.

[4]– المرجع نفسه، ص 49.

[5]– نعيمة فراح، نظرية الحب لدى ابن عربي حقيقة نفي الأشواق في ترجمان الأشواق، ص 52.

[6]– المرجع نفسه، ص 54.

ووصف ابن عربي لمحبوبته لم يقتصر على الحواس فقط، بل تعداها إلى وصف الجسد وأعضائه، حيث قال:

تمايل سكرى كمثل الغصون ثنتها الرياح كمثل الشقيق.

بردف مهول كدعص النقا ترجرج مثل سنام الفنيق[1].

فوصف جسد المرأة من الصفات التي أحبها الشاعر الجاهلي وتغنى بها وفيذلك يقول الأعشى:

هيفاء قباء مصقول عوارضها عسراء عند التكيء حين تجتمر.

تكاد من ثقل الأرداف إن نهضت إلى الصلاة بعيد السبر تنبتر[2].

وختاما، وبعد قراءتنا لأبيات الديوان، يظهر لنا ذلك الحضور القوي للنص الشعري العربي القديم عبر مختلف العصور، وأنه "لا يمر بيت من الشعر الصوفي إلا ونقرأ فيه اقتباسا أو إيحاء بنص سابق أو تحولات، كمية بتمطيط نص أو اختصاره أو معارضته، وأن اتساع دائرة التفاعل مع الشعر تستغرق الإحاطة، بها فضاء أكثر مما مر من البحث فإننا نعتمد وتبعا للغرض المنهجي الذي يسير البحث على أهم الظواهر المجسدة لعملية التفاعل على الرغم من أن متصوفة القرن الثالث لم يكونوا شعراء بالمفهوم المتعارف عليه، فإنه أمكننا ملاحظة التأثير الذي مارسه شعراء آخرون عليهم وكتبوا مقطوعات من وحي ذلك التأثير"[3].

وأن ابن عربي قد حاول جاهدا أن يبتعد عن كل ما تبادر إلى الأذهان من سوء الظن، وبخاصة أصحاب النفوس المريضة، فإنه وجد نفسه مبهورا بها ومبهوتا أمامها، وهو ما ترك المجال واسعا أمام إمكانية فهم ديوانه فهما ظاهرا والاكتفاء به.

[1]- أبو بكر محي الدين ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ص 118.

[2]- المرجع السابق، ص 87.

[3]- آمنة بلعلى، الحركة التواصلية في الخطاب الصوفي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د ط، 2001، ص 290.

ولم يكن الغزل هو الوجه الوحيد الذي تشبه به ابن عربي بالقدماء، بل كان لطلل الحظ الأوفر في ذلك: يقول ابن عربي:

قف بالمنازل واندب الأطلالا وسل الربوع الدراسات سؤالا.

أين الأحبة أين سارت عيسهم هانيك تقطع في البياب ألالا[1].

وفي موضع آخر يقول:

درست ربوعهم، وإن هواهم أبدا جديد بالحشى ما يدرس.

هذي طلولهم وهذي الأدمع ولذكرهم أبدا تذوب الأنفس[2].

"هي أطلال، وآثار، ودمن ومنازل... يقف عليها ابن عربي عندما يراوده الشوق والحنين ليتذكر حبيبته ومعشوقته"[3].

بالرجوع إلى التراث الشعري العربي القديم نجد كل من امرأ القيس وطرفة بن العبد وغيرهم ممن قالوا معاني في الوقوف على الأطلال: قال امرأ القيس:

قفا نبك من ذكرى حبيب ومترل بسقط اللوى بين الدخول فحومل[4].

وقول طرفة ابن العبد:

لخولة أطلال ببرقة تهمد تلوح كباقي الوشئم في ظاهر اليد[5].

ولم يكتفي ابن عربي بالوقوف على الأطلال فقط، بل ذكر الأماكن وأسماءها، وهذا ما يمكن أن نجده في الشعر القديم كذلك، وفي هذا الصدد يقول ابن عربي:

---

[1]- محي الدين ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ص 125.

[2]- المرجع نفسه، ص 39.

[3]- فضيلة بن عيسى، شعرية الخطاب الصوفي، ص 162.

[4]- الزوزني، المعلقات السبع مع الحواشي المفيدة، تقديم وتح: محمد خير أبو الوفاء، راجعه: مصطفى قصاص، مكتبة البشرى، ط 1، بكستان، 2011، ص 11.

[5]- المرجع نفسه، ص 46.

وازحمني عند استلامي أوانس أتينا التطواف معتجرات.

حسرنا عن أنوار الشموس، وقلن لي تورع: فموت النفس في اللحظات.

وكم قد قتلنا بالمحصب من منى نفوسا أبيات لدى الجمرات[1].

ولعلنا من خلال هذه الأبيات نتذكر الشاعر الأموي عمر بن أبي ربيعة "الذي وصف الوافدات إلى الحج من عراقيات وشاميات ومدنيات، يفترش لهن الدرب شعرا وتولها موقضا ذاك الجانب المشرق النابض في مثل هذا التلاقي الإنساني الكبير"[2].

ومن خلال ما أوردنا من أبيات شعرية لابن عربي في مبحثنا هذا حول الغزل والطلل في ترجمان الأشواق، فإننا نجده قد أخذ من التراث القديم ما استطاع، و"يمكن القول أن لجوء المتصوفة إلى استدعاء بعض الموضوعات الموروث الشعري العربي القديم بشكله، لم يكن ليأخذ هذا الحيز الكبير من الأدب الصوفي لولا وجود مشابهة ومناسبة ظاهرة أو خفية بين موضوعات التراث الغزلي والخمري وبين موضوعات الشعر الصوفي، ولما عجز شعراء التصوف عن إيجاد لغة جديدة تلبي لهم حاجة التعبير عن مواجيدهم لجأوا إلى استعارة هذه الموضوعات المدنسة إلى الأجواء الروحانية المقدسة بغرض تشكيل لغة يشتركون فيها مع غيرهم من المتلقين ليقاربوا تجاربهم الوجدانية بلغة الغزل والحب والعشق والسكر"[3].

إن ابن عربي ومن خلال كتابيه "ترجمان الأشواق" و"ذخائر الأعلاق" قد تنقل بنا عبر رحلة طويلة من حال إلى حال، ومن مقام إلى مقام، فهو في ترجمانه له حال مخالفة لما سبقها ولما سيتلوها وهو حال الشاعر العاشق المشتاق، فكما قال الطوسي عن الحال:

[1]- محي الدين ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ص 52.

[2]- آمنة بلعلى، الحركة التواصلية في الخطاب الصوفي، ص 255.

[3]- ميلود عزوز، مجلة القلم، ص 280.

"ليس من طريق المجاهدات والعبادات والرياضات، بل هي تهجم على القلب كما أنها تزول عنه فجأة"[1].

أشرنا سابقا إلى أن ابن عربي، ومن خلال ديوانه ترجمان الأشواق قد أظهر لنا شخصية جديدة مختلفة عن ابن عربي الصوفي، ألا وهي شخصية الشاعر العاشق الذي شده الوله بمحبوبته "النظام" فنظم فيها أحسن القصائد. ولكن وبعد صحوته من هذه الشخصية، والانتقادات التي طالت ديوانه، حاول أن يقوم بدور المفسر الشارح لديوانه ليبتعد عن كل سوء ظن، وبخاصة أصحاب "النفوس الضعيفة السريعة الأمراض السيئة الأغراض"[2].

دواعي شرح "ترجمان الأشواق" بكتاب "ذخائر الأعلاق":

"وكان سبب شرحي لهذه الأبيات أن الولد بدر الحبشي، والولد إسماعيل بن سودكير سألاني في ذلك وهو أنهما سمعا بعض الفقهاء بمدينة حلب ينكران هذا من الأسرار الإلهية، وأن الشيخ يتستر لكونه مستويا إلى الصلاح والدين، فشرعت في شرح ذلك: وقرأ علي بعضه القاضي ابن عديم بحضرة جماعة من الفقهاء، فلما سمعه ذلك المذكر الذي أنكره تاب إلى الله سبحانه وتعالى، ورجع عن الإنكار على الفقراء وما يأتون به في أقاويلهم من الغزل والتشبيب ويقصدون في ذلك الأسرار الإلهية"[3].

كانت هذه الكلمات هي التي أوردها ابن عربي في سبب شرحه لترجمان الأشواق بكتاب أسماه "ذخائر الأعلاق"، ونذكر أن ابن عربي أنشأ ديوانه هذا بمكة شرفها الله وشرع في شرحه في مدينة حلب، ثم أعجله السفر، فأتمه في الأقصر.

[1]- فيصل بدير عوف، التصوف الإسلامي الطريق والرجال، ص 100.

[2]- محي الدين ابن عربي، رسائل ابن عربي كتاب ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، ص 23.

[3]- المرجع نفسه، ص 25.

وبالعودة إلى مقدمة الديوان، نجد أن ابن عربي سأل الله عز وجل أن "يعصم قارئ هذا الديوان من سبق خاطره إلى ما يليق بالنفوس الأبية، والهمم العلية، المتعلقة بالأمور السماوية، آمين بعزة من لا رب غيره **{والله يقول الحق وهو يهدي السبيل}** [سورة الأحزاب، الآية: 04][1].

كأنه كان على دراية بأن ديوانه هذا سيتعرض إلى الفهم الخاطئ، ويحمل ظاهره على باطنه، وأنه بعد عشرات السنين سيباشر في شرحه ليبين مقصده الصحيح.

مواطن الإبداع:

إن القارئ "لترجمان الأشواق" وكما أشرنا سابقا يرى مدى تشبه ابن عربي بالقدماء فيه، واستحضاره لموضوعات من الموروث العربي القديم، إلا أنه قد حاول من خلاله وبطريقة أخرى أن يقدم لنا موضوعات جديدة ويقدمها إلى الواجهة من خلال شرحه وتفسيره، ومن هذه الموضوعات نجد الحب الإلهي والحقيقة المحمدية ووحدة الأديان ووحدة الوجود.

وحدة الوجود:

يعتبر ابن عربي أول من وضع الركائز لفلسفة وحدة الوجود، "ومذهب الوحدة المطلقة لم يكن له وجود في الإسلام في صورته الكاملة قبل ابن عربي، فهو الواضع لدعائمه والمؤسس لمدرسته والمفصل لمعانيه ومراميه"[2].

فوحدة الوجود تعتبر من المواضيع التي أبدع فيها ابن عربي، فهو يرى "أن الوجود كله واحد، وأن وجود المخلوقات عين وجود الخالق، أما ما يظن أنه فرق بين وجود الخالق ووجود المخلوق، فيرى ابن عربي أنه أمر يقضي به الحسن الظاهر والعقل القاصر عن إدراك الحقيقة على ما هي عليه في ذاتهما من وحدة ذاتية تجتمع فيها الأشياء جميعا"[3].

---

[1]- محي الدين ابن عربي، المرجع السابق، ص 24.

[2]- عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل، ط 1، بيروت، 1413هـ/1993م، ص 266.

[3]- صهيب سعران، مقدمة في التصوف، دار المعرفة، ط1، دمشق، 1409هـ/1989، ص 79.

يقول ابن عربي:

لقد صار قلبي قابلا كل صورة فمرعى لغزلان ودير الرهبان.

وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح ثوار ومصحف قرآن.

أدين بدين الحب أني توجهت ركائبه فالحب ديني وإيماني[1].

من خلال هذه الأبيات ينطلق ابن عربي إلى أن الحب هو أساس كل شيء، وهو الحقيقة التي يصل بها إلى وحدة الوجود، فهو ينظر إلى الأديان على أنها تشترك في أصل واحد ألا وهو الحب.

يقول ابن عربي:

يا خالق الأشياء في نفسه أنت لما تخلقه جامع.

تخلق مالا ينتهي كونه فيك فأنت الضيق الواسع[2].

"إذ كان وجود الحق هو عين وجود الخلق، فقد فسر ابن عربي الفرق بينهما بأنه راجع إلى أن الإنسان لا ينظر إليهما من وجه واحد، لو نظر إليهما بعين واحدة، ومن وجه واتحد، أو على أنهما وجهان لحقيقة واحدة، لاستطاع أن يدرك حقيقتها الذاتية الواحدة، التي لا كثرة فيها ولا تفرقة"[3].

الحقيقة المحمدية والحب الإلهي:

سعى ابن عربي جاهدا إلى توضيح مقصده من قصائد الترجمان، وبأن القصد فيها كان الذات الإلهية والحب الإلهي.

[1]- أبو بكر محي الدين ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ص 149.

[2]- المرجع نفسه، ص 105.

[3]- صهيب سعران، مقدمة في التصوف، دار المعرفة، ص 79.

ويعتبر الحب الإلهي والحقيقة المحمدية من الموضوعات المستحدثة كذلك في شرحه "ذخائر الأعلاق".

يقول ابن عربي:

طال شوقي لطفلة ذات نثر ونظام ومنبر وبيان.

من بنات الملوك من دار فرس من أجل البلاد من أصفهان.

هي بنت الملوك بنت إمامي وأنا ضدها سليل يماني.

هل رأيتم يا سادتي، أو سمعتم أن ضدين قط يجتمعان[1].

من خلال هذه الأبيات يبدو أن ابن عربي واصفا البنت العربية الفارسية، مشتاقا لها، "لكن هيهات فابن عربي يخفي أسرار وراء هذه السطور ويحمل النعوت دلالات رمزية كثيفة تشير إلى حاله وحده وشوقه إلى الفيض الإلهي، والحقيقة الكاملة، فلقد نجح ابن عربي بامتياز في الجمع بين الحب الإنساني والحب الإلهي من خلال هذا التصوير الفني الرائع الذي استطاع به أن ينفذ من وراء جمال الجوهر الأنثوي إلى الجمال الإلهي، والنور الأبدي والحكمة الربانية"[2].

أما الحقيقة المحمدية فقد ارتبطت عند ابن عربي بوحدة الوجود، فهي كما تقول سعاد الحكيم :"أنها واقع الوجودي الذي يراه شيخنا الأكبر في وحدته والوصول إلى وحدة الوجود، وفي ذلك يقول ابن عربي "أن الحقيقة المحمدية هو ما عليه الوجود بما فيه من الخلاف والتماثل والتقابل"[3] ومن خلال هذا يظهر لنا أن ابن عربي يعتبر الحقيقة المحمدية أول ظاهر في الوجود لذلك ربط الوجود بالحقيقة.

[1]- أبو بكر محي الدين ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ص 159.

[2]- فضيلة بن عيسى، شعرية الخطاب الصوفي ترجمان الأشواق لابن عربي، ص 164.

[3]- بولعشار مرسلي، الشعر الصوفي في ضوء القراءات النقدية الحديثة ابن فارض نموذجا، ص 113.

ومن خلال هذه الأمثلة التي قدمناها سابقا، والتي جاءت في قالب الغزل، إلا أنها جسدت حب ابن عربي لله وحده، وبينت لنا طبيعة شخصية ابن عربي الشارح، وأن كل الصور المتعددة التي عددها في ترجمانه ما هي إلا طريقة للوصول وتبيان مدى عظمة مصورها الذي يعد الأحق بأن يحب أبدا، ويبقى حبه صادقا إلى الأبد.

كذلك لابد لنا من الإشارة إلى أن ابن عربي وبعد شرحه لقصائده قد ضحى بها من حيث جماليتها وحد من فرصة امتدادها وتمددها، وحصر معنى الشعر الوارد فيها، فهو في شرحه يقوم بدور القارئ "لترجمان الأشواق" كأي قارئ عادي "فالشيخ ابن عربي وإن كان يعتمد ما يسميه الباحثون في المفارقة "خداع الأداء" فإنه يقرر أن تلك الفتاة كانت على علم بمقصده الحقيقي الذي ضمنه في ترجمانه الغزلي الظاهر"[1].

وعليه "فالشيخ ابن عربي الناقد الشارح واحد من جملة قراء الديوان، الذين وقع عدد غير قليل منهم ضحية لبنيته الذكية وأسلوبه المراوغ، فالشاعر يصرح في مقدمة ذلك الديوان أنه قد أسس ديوانه على الكناية والرمز، والإيماء والتلويح" فكل اسم أذكره فعنها أكني...

وهو بهذا يفتح، ومنذ البداية أبواب التأويل وأفاق الاحتمالات، ثم تأتي محاولة الشرح والتأويل في كتابه "ذخائر الأعلاق" لتوجيه المتلقي إلى المعاني التي يرتضيها الشيخ، ويذهب أنه أنشأ ديوانه لأجلها، وهو يعلم أنه وجه من وجوه القراءة، واحتمال مقترح من احتمالات عديدة لقراءات أخرى"[2].

يقول ابن عربي وهو يشرح قصيدة الطلل الدارس التي يبدأها بقوله:

يا طللا عند الأثيل دارسا لاعبت فيه خردا وأوانسا[3].

[1]- محمد علي كندي، في لغة القصيدة الصوفية، ص 104.

[2]- المرجع نفسه، ص ص 309، 310.

[3]- أبو بكر محي الدين ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ص 94.

"ثم يقول شارحا: كنا قد نزعنا في شرح هذه القطعة وغيرها منازل مختلفة في مواضيع شتى على حسب ما يعطيه في وارد الوقت، فالآن أيضا أقول فيها أن السماع أعطى في قوله:

يا طللا عند الأثيل، الطلل ما بقي من أثر الديار بعد خلوها من ساكنيها، وأعلم أن الإنسان فيه منساب من كل شيء في العالم فيضاف كل مناسب إلى مناسبه، فأظهر وجوهه وتخصصه الحال والوقت والسماع بمناسب ما دون غيره من المناسب، إذ كان له مناسبات كثيرة الوجوه كثيرة يطلبها بذاته، فأقول أن الأثيل تصغير الأثر وهو الأصل، والطلل أثر طبيعي وهو ما بقي فيه من أثره الطبيعي، فالأثيل هنا الطبيعة التي هي الأصل، وقوله دارسا، يريد متغيرا بما يرد عليه من الأحوال، فيتغير من حالة إلى حالة، وإذا تغير إلى حالة ما فقد ذهب أثره من الحالة التي انتقل عنها حتى أعقبها غيرها، وقوله لاعبت فيه خردا وأوانسا، أراد بالخرد الحكم الإلهية التي يأنس بأنس الاطلاع عليها قلب العارف"[1].

وبالعودة إلى "ترجمان الأشواق" نجد أن ابن عربي يحدد في مقدمة شرحه لديوانه، ويورد قصيدة من ستة عشر بيتا يطلب من خلالها من القارئ أن يصرف نظره عن ظاهر الأبيات إلى باطنها.

فاصرف الخاطر عن ظاهرها واطلب الباطن حتى تعلما[2].

و"ظاهر هذه الأبيات تغزل بالمحبوبة، وذكر لمفاتنها ووقوف على الأطلال، وكلها معان مطروقة وبحسب ابن عربي فإن هذا المستوى من التعامل مع النص يمكن تسميته بلسان "أهل الأدب" الذين تعارفوا على مثل هذا النمط من الكتابة، لكن هناك مستوى آخر ظهر من خلال الشرح، وهو المستوى الذي يحتاج إلى إبانة وإعمال الفكر"[3].

[1]- محي الدين ابن عربي، رسائل ابن عربي ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، ص ص 116، 117.

[2]- أبو بكر محي الدين ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ص 31.

[3]- نعيمة فراح، نظرية الحب لدى ابن عربي حقيقة نفي الأشواق في ترجمان الأشواق، ص 96.

كما أننا نجد أنه وبعد شرح ابن عربي لديوانه، قد توالت الشروحات بعده "إذ ظهر فجأة بعد وفاة ابن عربي، شروحات لأمهات كتب التصوف، وخاصة فصوص الحكم وتائية ابن فارض ومنال السائرين لعبد الله الأنصاري، وتكاثرت بشكل كبير لم يسبق له مثيل"[1].

ويقول ابن عربي:

أسقفة من بنات الروم عاطلة ترى عليها من الأنوار ناموسا[2].

من خلال هذه الأبيات يبدو لنا أن ابن عربي واصفا امرأة ومتغزلا بها، إلا أنه من خلال كتابة "ذخائر الأعلاق" يتضح لنا مقصده الحقيقي حيث يقول :"إن هذه الحكمة عيسوية المحتد، ولهذا نسبها إلى الروم، وقوله عاطلة أي هي من عين التوحيد ليس عليها من زينة الأسماء الإلهية أثر، كأنه جعلها ذاتية لا أسمائية ولا صفاتية، لكن يظهر عليها من الخير المحض ما يكنى عنه بالأنوار، وهي السبحات المحرقة التي لو رفع سبحانه الحجب النورانية والظلمانية لأحرقت سبحات وجهه"[3].

وعبر كل هذه الأمثلة التي أوردناها من شرح لقصائد الترجمان، فإنه يتبين لنا أن ابن عربي في "ذخائر الأعلاق" كان تحت وطأة المقام، فالصوفية "يعتبرون الحال هو مقدمة المقام، فمثلا أول ما يبدأ الإنسان يشتغل بالذكر، يصل إلى طمأنينة مؤقتة للقلب لا يلبث أن تزول فهذا حال، فإذا تابع الإنسان الذكر وصل إلى طمأنينة دائمة للقلب فهذا مقام"[4] وهذا ما يفسر حال ابن عربي الشاعر، ثم انتقاله إلى مقام الشارح التائب الزاهد "فالمقام صفة لازبة في ذات الصوفي يرسخها بالمجاهدة... والحال صفة عارضة ترد ولا تدوم طويلا"[5].

---

[1]- نعيمة فراح، المرجع السابق، ص 99.

[2]- أبو بكر محي الدين ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ص 92.

[3]- محي الدين ابن عربي، رسائل ابن عربي ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، ص ص 34، 35.

[4]- محمود عبد الرؤوف قاسم، الكشف عن الحقيقة الصوفية لأول مرة في التاريخ، دار الصحابة، ط1، بيروت، لبنان، 1408هـ/1987، ص 379.

[5]- هادي العلوي، مدارات الصوفية تراث الثورة المشاعية في الشرق، دار المدى، ط1، سوريا، دمشق، 1997، ص 41.

يرى العديد من الدارسين لكتاب "ترجمان الأشواق" وكذا شرحه "ذخائر الأعلاق" أن ابن عربي لم يكن مضطرا إلى شرح ديوانه، وأنه وبالرغم من شرحه هذا إلا أن هناك من فضل أن يبقيه على ظاهره ويهمل باطنه، فنعيمة فراح مثلا ترى أن "ترجمان الأشواق نص لم يكن في حاجة إلى شرح من طرف ناظمه، ويمكن التعامل معه كمتن مستقل له قواعده وفهمه الذي تفرضه الكلمات المستعملة، ومدى استيعاب المتلقي لها، هذا الأخير هو الوحيد الذي له سلطة تصنيف الديوان، ووضعه في الخانة التي ينتمي إليها أصلا"[1].

ويقول د. زكي نجيب محمود "لو وقف ابن عربي في الحالتين: حالة كونه شاعرا... وحالة كونه ناقدا مفسر... موقفا واحدا لجاء سيره من الداخل إلى الخارج متطابقا مع سيره مع الخارج إلى الداخل، وإن اختلف اتجاه السير في الحالتين"[2].

كل هذه الآراء وردت لأن ديوان ترجمان الأشواق ألف في ظروف وسياقات جعلت اعتماد ظاهره أمر محتملا، فالشيخ، وكما صرح، فإنه ألف ديوانه هذا وصفا لفتاة معينة تعرف عليها أثناء مجاورته بمكة المكرمة، ومنه فإن ابن عربي ورغم شرحه لترجمانه إلا أنه لم يستطع إقناع القارئ بأن يهمل ظاهره من ألفاظ وما تحمله من عبارات غزلية، ويجعلنا ننظر إلى باطنه وما خلفه من معاني خفية.

[1]- نعيمة فراح، نظرية الحب لدى ابن عربي حقيقة نفي الأشواق في ترجمان الأشواق، ص 99.

[2]- محمد علي كندي، في لغة القصيدة الصوفية، ص 309.

الفصل الثاني

ترجمان الأشواق وذخائر الأعلاق بين الظاهر والباطن

الغزل والحب الإلهي عند المتصوفة:

يعتبر الغزل والحب الإلهي من المواضيع المهمة عند الصوفية، وقد عبروا عنه بطرق عديدة منها الشعر، فالشعر عندهم وسيلة للتعبير عما يجول في خواطرهم، "كما أن التجربة الصوفية تجربة عاطفية، وجدانية، نفسية، فردية، ترمي لتظهر النفس البشرية والسمو بها نحو منابر الأنوار الإلهية والعروج إلى الله بغية التعرف إليه والتوصل إلى محبته والاتحاد به، والاكتساب والرضوان، فالله هو المثل الأعلى، وليس من سبيل إلى الله إلا الحب، الحب الذي يمتلك عقل الصوفي وقلبه ويصل إلى حد الفناء في الذات الإلهية"[1] فالصوفية يعدون المحبة الأساس الذي يقوم عليه مذهبهم".

و"يعد الشعر الصوفي شعرا غزليا، ثم للصوفية فيه التأليف بين الحب الإلهي والحب الإنساني، والتعبير عن العشق في طابعه الروحي من خلال أساليب غزلية"[2]، فإنه وإن عدنا إلى خطاب المتصوفة الأوائل نجده بعيدا كل البعد عن الغزل، معبرا عن الأحوال والمقامات الروحية المعرفية، إلا أن الشعراء الصوفية المحدثون رأوا ضرورة استعمال العبارة بلغة ولسان الغزل مبررين ذلك بالضغوط التي تعرضوا لها وعدم قدرة الكلمة على إيصال ما يجول في خواطرهم.

"وليس غريبا أن يرتبط فعل الحب بالشعر عند المتصوفة، نظرا للتفاعل الكامن والتواصل الذي يضمنه فعل الحب والشعر، باعتبار أن وحدات الإخبار الشعري عناصر تسعى إلى تنظيم التركيب وضبطه وفق معايير وزنية وإيقاعية... وليس بعيدا أن يكون هذا الارتباط بين الحب والشعر إستجابة للتقليد الأدبي العربي، إذ لا غزل ولا حب إلا بالشعر وفي الشعر"[3].

وفي مبحثنا هذا سنتطرق إلى موضوع مهم من موضوعات الشعر الصوفي ألا وهو الغزل والحب الإلهي "الذي يعتبر موضوعا أساسيا في ترجمان الأشواق وشرحه ذخائر الأعلاق.

---

[1]- بولعشار مرسلي، الشعر في القراءات النقدية الحديثة ابن فارض نموذجا، ص ص 129، 130.

[2]- محمد علي كندي، في لغة القصيدة الصوفية، ص 150.

[3]- آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، ص 28.

أولا سنتحدث عن الحب الإلهي والذي بدأت فكرته في التصور الإسلامي" على يد رابعة العدوية (185هـ)، فهي أول من تغنى بالحب الإلهي شعرا ونثرا ولذا يقال أن بذور التصوف الحقيقي زرعت في زمن رابعة، وأتت أكلها في القرن التالي، وصارت المحبة بعد رابعة الهدف الذي يتجه إليه الصوفية جميعا"[1].

ويحدثنا عن الحب الإلهي وإرهاصاته، لابد لنا أن نتطرق إلى مفهوم كلمة "حب أو محبة" والتي حفلت كتب الصوفية بذكرها، والتي أرادوا من خلالها أن يحددوا ماهية الحب الإنساني والحب الإلهي، "فالمحبة عند بعض الصوفية هي: الميل الدائم بالقلب الهائم، وهي عند بعضهم الآخر إيثار المحبوب على جميع المصحوب، وهي تارة محو المحب بصفاته وإثبات المحبوب بذاته، وتارة أخرى مواطأة القلب لمردات الرب... وثمة تعريفات أخرى للمحبة وردت على ألسنة أصحابها من المتقدمين والمتأخرين... الحب معانقة الطاعة، ومباينة المخالفة (سهل ابن عبد الله التتري)، المحبة دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحب (أبو القاسم الجنيد)"[2].

وبالعودة إلى كتاب الله الكريم، نجد أنه حافل بالآيات التي تصف المحبة وتتحدث عنها، ومنها قوله تعالى :"إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين" وقوله تعالى :"ومن يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه" وقوله تعالى :"إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا"[3]، ومن خلال هذه الآيات الكريمة يتضح لنا أن الله تعالى هو الذي خاطب عباده ليبين لهم طبيعة العلاقة القائمة على الحب، فليس من سبيل إلى الله غير الحب "الحب الذي يمتلك عقل الصوفي وقلبه، ويصل إلى حد الفناء في الذات الإلهية، ولم يتردد المتصوفة في تسمية من لا يعرف الحب بأسماء وأوصاف قاسية، إذ وصفوهم حجرا قاسيا وأنعاما"[4].

[1]- عبد الجليل عبد الله صالح، لمحات من الشعر الصوفي بأم عسدان، دراسة وصفية تحليلية، الراوي للنشر والتوزيع، 2019، ص 106.

[2]- محمد مصطفى حلمي، الحب الإلهي في التصوف الإسلامي، دار القلم، ص ص 29، 30.

[3]- البقرة 222، المائدة 54، الصف 4.

[4]- بولعشار مرسلي، الشعر الصوفي في ضوء القراءات النقدية الحديثة، ص120.

وبناءا على هذا نجد العديد من الشعراء الصوفية تحدثوا عن موضوع الحب الإلهي بغية الوصول إلى الذات الإلهية والفناء في حضرتها، فموضوع الحب بالنسبة لهم موضوع واسع لم تطأه أقدام الشعراء من قبل، "وهكذا استطاع هؤلاء الشعراء الذين امتلأت قلوبهم ووجدانهم بأقباس الحب الإلهي أن يبدعوا عالما شعريا له مفرداته ورموزه وإيحاءاته وله معجمه الخاص الذي لابد من الإحاطة به لمن حاول الاقتراب من حدود عالمهم الشعري خشية أن يزل أو يظل"[1].

أما الغزل فنجد أنه كان المنفذ والمخرج الذي يعبر به الصوفية عن حبهم للذات الإلهية و"لقد استقى الشعراء الصوفية موضوعة الغزل من رحم الموروث الشعري، فأقاصيص الغرام العفيف وحكايات الحب العذري قد اكتسبت دلالات جديدة من خلال ما أضفاه الشاعر الصوفي عليها من تلويحات ورموز ألفت بين العشق الإنساني والعشق الإلهي لما يجمع بينهما من ولع ووله ووجد وإكتواء وتطلع إلى الوصال، فالعلاقة بين العاشق والمعشوق مستتر خلف المعنى لتكشف عن وصال روحي تصبو إليه ذات الشاعر، كما تصبوا قطرة الماء إلى الماء"[2].

فلغة الغزل كانت الملاذ الذي تتجسد فيه علاقة المتصوف بالله ذلك أن الصوفي الذي اختص بالكشف مكنه الله من أن يرى بعين البصيرة ما لا يدرك إلا بها، وما أن يصل حتى يرى المعاني الإلهية في صور المحسوسات، فتتجسد في الصور وكأنها هي، ومن هنا يمكن أن نفهم زمزمية الصور التي يجسدها الغزل"[3].

والمتصوفة لا ينسون أن يذكروا أتباعه بأن أقوالهم الغزلية من أوصاف المحبين وأخبارهم إنما هي رموز لمعان أخرى. "فالمعاني الحسية التي يستعملها الصوفيون في الدلالة على المعاني الروحية

[1]- بولعشار مرسلي، المرجع السابق، ص 131.

[2]- ميلود عزوز، مجلة القلم، ص 275.

[3]- آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، ص 70.

يرمزون بها إلى مفاهيم وجدانية على الرغم من الرداء المادي الذي تبدو فيه، ومن ثم استعمل الصوفيون الوصف الحسي والغزل الحسي والخمر الحسية، وأرادوا بها معاني روحية"[1].

الغزل والحب الإلهي عند ابن عربي:

يعد ابن عربي الأب الروحي لنظرية "وحدة الوجود" والتي من خلالها يتجسد لنا الحب الإلهي، والشيخ محي الدين يعتبر من أبرز المتصوفة الذين تغنوا بالذات الإلهية في أشعارهم، وديوان "ترجمان الأشواق" محل الدراسة، ويعتبر من أهم نتاجاته في الغزل والحب الإلهي "فلا يستطيع القارئ العادي في الكثير من الأحيان أن يحدد الدلالة الأصلية (المعاني الروحية) من الدلالة الشبيهة (المعاني الحسية) في موضوع الغزل في الشعر الصوفي، لأنه كثيرا ما تأتيان متوازيتان فإذا لم يصرف المعنى الظاهر إلى المعنى الباطن عدا الكلام في الغزل الحسي، ويختفي بذلك الخطاب المؤول"[2]، لأن ترجمان الأشواق يبدوا من الوهلة الأولى ديوان غزل يتغزل فيه ابن عربي بمحبوبته "نظام"، لكن وبعد الاطلاع على شرحه "ذخائر الأعلاق" تظهر لنا معانيه لخفية واللطيفة المتجسدة في الحب الإلهي، ووحدة الوجود ورؤيا ابن عربي: الإنسان والكون ولذلك فإن القراءة ا القادرة على الاقتراب من حمولات الترجمان الدلالية لابد لها أن تتحرك في الاتجاهين معا، وفي وقت واحد، بحيث تتراوح بين الظاهر والباطن، وتفتح آفاق النص على معاني متراكبة لا تنقضي حمولاتها، ولا ينقطع قراؤها، وهو ما ينسجم مع منهج الشيخ ابن عربي نفسه"[3].

ولعل بعض القصائد في الديوان عميت بشكل كبير إلى الحد الذي جعل المتلقي يميل إلى حملها على معناها الغزلي الظاهر فقوله:

طال شوقي لطفلة ذات نثر ونظام ومنبر وبيان.

[1]- محمد عبد المنعم خفاجي، الأدب في التراث الصوفي، مكتبة غريب، ص 182

[2]- ميلود عزوز، مجلة القلم، ص 277.

[3]- محمد علي كندي، في لغة القصيدة الصوفية، ص 362.

من بنات الملوك من دار فرس من أجل البلاد من أصفهان.

هي بنت العراق، بنت إمامي وأنا ضدها سليل يماني[1].

"تمثل هذه الأبيات الثلاثة نقطة رئيسية في القصيدة بل في الديوان بكامله، يمكن أن توضح العلاقة الجدلية "المتعارضة" التي ينطلق منها الشاعر في بناء هذا الديوان الذي أراد له أن يحمل تجربتين عميقتين، يذهب الشيخ إلى أن إحداهما مؤشرة الأخرى ودالة عليها، إذ يعتبر الحب الإنساني سبيلا إلى الحب الإلهي، كما سبق بيانه، وهو في هذه القصيدة يصرح بالتي ألهمته هذا النص الشعري، وما ضمنه إياه من المواجد والأشواق، ومن ثم صح له أن يسميه ترجمان الأشواق"[2].

ويتفادى ابن عربي سوء الفهم للأبيات التي ذكرناها لجأ إلى شرح ديوانه بكتاب سماه "ذخائر الأعلاق" وقال فيه "وشرحت ما نظمته بمكة المكرمة من الأبيات الغزلية في حال اعتماري في رجب وشعبان ورمضان، وأشير بها إلى معارف ربانية، وأنوار إلهية، وأسرار روحانية، وعلوم عقلية، وتشبيهات شرعية، وجعلت العبارة عن ذلك بلسان الغزل والتشبيب لتعشق النفوس هذه العبارات"[3].

ويتضح للقارئ من خلال الأبيات الآتية الذكر، أن ابن عربي يصف ما تعاقب على أحوال حبه من شوق وحزن ووجد ودمع، وهو القائل:

فما لا مني في هواها عذول ولا لا مني في هواها صديق.

ولولا مني في هواها عذول لكان جوابي إليه شهيق.

---

[1]- أبو بكر محي الدين ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ص 159.

[2]- المرجع السابق، ص 114.

[3]- محي الدين ابن عربي، رسائل ابن عربي كتاب ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، تح وتع: شعبان أحمد مروة، الانتشار العربي، المجلد السابع، ط 1، 2006، ص 25.

فشوق ركابي وحزني لباسي ووجدي صبوحي ودمعي غبوقى[1].

"وعلى هذا النحو من وصف أحوال الحب والوجد يمضي ابن عربي فيظهرنا على الناحية العاطفية لمذهبه في الحب الإلهي، وهي الناحية التي يمكن أن يقال عنها إن حبه الإلهي قد اتخذ بدايته منها، وإن هذه البداية كانت بداية إنسانية، ثم ما لبثت هذه الناحية العاطفية الإنسانية التي كانت موضوع الحب فيها هذه الفتاة التي عرفها ابن عربي بمكة، أن استحالت إلى حالة صوفية إلهية موضوع الحب فيها هو الذات العلية، والأوصاف التي يستفيض المحب في ذكرها وفي التغني بها إنما هي الصفات للذات الإلهية من جمال وجلال وكمال"[2].

ويعد ترجمان الأشواق ترجمة "حقيقة للحب الإلهي عند ابن عربي بصيغة غزلية وهو القائل فيه"

ليت شعري هل دروا أي قلب ملكوا.

وفؤادي لو درى أي شعب سلكوا!

أتراهم سلموا أم تراهم هلكوا؟

حار أرباب الهوى في الهوى وارتبكوا[3].

"يشير الشاعر في هذه الأبيات إلى القلب الكامل المحمدي الذي ملكته المناظر العلى، فإذا غابت عنه احتار في الوصول إليها حيرة أرباب الهوى والعشق الذي يتوقون إلى الاتصال واللقاء الرباني، فهو الحب بعينه وهو المحبوب كذلك، ويتجلى شعر الحب الإلهي في أغلب قصائده، حيث جعل هذا الحب حبا شاملا، حب الدين الكامل الذي ختم جميع العقائد، وحشد كل المذاهب، ووحد كل الأديان على اختلافها وتباينها"[4].

[1]- محي الدين ابن عربي، المرجع السابق، ص ص 118، 119.

[2]- محمد مصطفى حلمي، الحب الإلهي في التصوف الإسلامي، دار القلم، ص ص 129، 130.

[3]- أبي بكر محي الدين ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص 32.

[4]- فضيلة بن عيسى، شعرية الخطاب الصوفي ترجمان الأشواق لابن عربي أنموذجا، ص 63.

ويواصل ابن عربي إبرازه للحقيقة الإلهية المستترة وراء ذكره لابنة شيخه "نظام":

يا صاحبي بمهجتي خمصانة أسدت إلى أياديا وعوارفا.

نظمت نظام الشمل فهي نظامنا عربية عجماء تلهي العارف[1].

"نجده يتكئ من خلاله على الصورة القديمة "نظام" ليبرز حقيقة إلهية ألفها في سلوكه طريق الصوفية، فكانت هذه الحقيقة من أصله، مادام الميل يقع من الجانبين، ولذلك لم يجد بدا من أن يستحضر صورة النظام كونها منه وهو منها... وعليه فمن العدل النقدي ألا نتحاشى التربية الدينية لابن عربي منذ حداثة سنه، وهذا ما انعكس على قصائده الغزلية، التي أخذت طابع العفة وبعدت في معظمها عن الشهوانية"[2].

ومما سبق نخلص إلى أن ابن عربي قد جعل من وصفه للمرأة فضاءا جماليا يصف من خلاله آثار الجمال الإلهي في المخلوقات "فالشيخ ابن عربي في كتاباته لا يرى أن حب النساء من النقائض والعيوب، بل يراه سبيل للعارفين لإدراك تجليات الجمال الإلهي"[3].

"فالقارئ العادي لمثل هذه الموضوعات يظن نفسه أمام رائعة من روائع مجنون ليلى أو كثير عزة أو جميل بثينة، إذ لا شيء يصرف دلالتها الظاهرة إلى دلالة باطنية، وقد دعا ابن عربي متلقيه إلى اعتبارات الباطن من هذه الألفاظ المدنسة وعدم الاعتماد على ما تمده ألفاظ اللغة من دلالات سطحية"[4].

[1]- فضيلة بن عيسى، المرجع السابق، ص 109.

[2]- حاكمي لخضر، ديوان ترجمان الأشواق لابن عربي مقاربة أسلوبية، ص ص 37، 38.

[3]- محمد علي كندي، في لغة القصيدة الصوفية، ص 100.

[4]- ميلود عزوز، مجلة القلم، ص 275.

ويبدو من خلال "ترجمان الأشواق" أن الشيخ الأكبر قد علق الأمر فيه على النية، وأهمل ما ينصرف إليه ذهن المتلقي، لأنه وفي نظره على المتلقي أن يرتقي بذوقه إلى آفاق أهل الله، ويفهم الباطن من الترجمان.

قال ابن عربي:

لقد صار قلبي قابلا كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان.

وبيت لأوثان، أو كعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن.

أدين بدين الحب أني توجهت ركائبه، فالحب ديني وإيماني[1].

وابن عربي من خلال هذه الأبيات يبدوا لنا أنه يتكلم عن الحب الحسي الغزلي الذي نعرفه، إلا أن له مقصد آخر، فهو من هذه الأبيات يقول بأنه "جعل من الحب دينا، فنظر إلى مختلف الأديان على أنها على تعددها، واختلاف المرسلين بها، وتعاقب الداعين اليها، انها تشترك في اصل واحد هو الحب، وتخاطب في الانسان من حيث هو إنسان شيئا واحدا هو القلب"[2] وهذه دعوة صريحة منه على وحدة الأديان رغم اختلافها، وبأن جوهرها واحد هو الله.

أما بعد، ومن خلال ما سبق أمكننا القول أن ابن عربي عندما استعمل الغزل إنما استعمله ليصف به الذات الإلهية، وأن حبه ذاك كان لله في ذاته ولذاته.

"وبذلك أمكن القول عبر هذه القراءة أن الظاهر في ترجمان الأشواق مقصود، كما أن الباطن فيه مقصود أيضا، لأن العلاقة بينهما وتماسها هو ما يتغياه الديوان"[3] فابن عربي في حديثه عن حبه "لنظام" يعكس لنا تأويله، ويرجع هذا الحب إلى أصله وهو حب الله، وهو بهذا قد غير الاعتقاد

[1]- ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص 149.

[2]- محمد مصطفى حلمي، الحب الإلهي في التصوف الإسلامي، دار القلم، ص 132.

[3]- محمد علي كندي، في لغة القصيدة الصوفية، ص 363.

السائد حول المرأة منذ العصر الجاهلي، وأعادها إلى تصورها الجوهري الأنثوي الحقيقي لأنه جزء من صورة الخالق في خلقه.

"وهكذا يصبح فعل الحب عند المتأخرين رد فعل لوعي الوضع المتمثل في الإحساس التراجيدي بانفصال الذات عن أصلها النوراني، والحيرة والاغتراب اللذين يولدهما التروع نحو العودة إلى تلك الأصل، وبما أن الدافع إلى خلق العالم هو الحب، فكذا الدافع إلى العودة إلى الأصل لابد أن يكون هو الحب"[1].

الرمز:

إن مطلع على الأدب الصوفي عامة، والشعر الصوفي خاصة، يلاحظ أنه غني كل الغنى بالرموز والإيماءات، فهو من الأمور التي يصعب تفسيرها، ويتطلب الذوق لكي يفهم، وهذا ما لا نجده إلا عند الصوفية اصحاب الأدب الراقي.

وبالعودة إلى الرصيد الأدبي نجد أن المتصوفة الأوائل قد تركوا رصيدا ضخما من المعارف والمفاهيم "التي عبروا عنها بمصطلحات هي بمثابة الرموز التي تحيل إلى التجربة الصوفية، ولقد عارضت السلطة في القرن الثالث الرمز وأضعفت من قوته بقتل "الحلاج"، ولكنها لم تستطع إبادته مادامت قد أفسحت المجال واسعا للتعرض إلى هذه الرموز بالشرح والتأويل طيلة القرنين الرابع والخامس فكان الجو يوحي بتكوين مسار للتلقي يتكافأ مع الضغوط التي تعرض إليها الخطاب الصوفي في القرن الثالث"[2].

"وقد يكون واقع الحياة المؤلم، وما لاقاه المتصوفة الأوائل من اضطهاد، هو السبب الذي ساهم في تبلور هذا التروع المجرد عندهم إلى الترميز، لأن الرمز كان يمثل الملاذ بالنسبة لهم"[3].

[1]- آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، ص 72.

[2]- آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصر، ص 58.

[3]- صهيب سعران، مقدمة في التصوف، ص 28.

كذلك اللغة الراقية والأسلوب الراقي كانا سببا في لجوءهم للرمز، وذلك لعدم قدرة اللغة على التعبير عن أذواقهم "فأحيانا يكون سبب الرمز أن الأديب لا يتحدث بلغة العقل بل بلغة الروح والباطن والمشاعر الخفية، أو أنه يعبر عن معان عميقة لا يمكن أن يفهمها العامة ولا كثير من الخاصة"[1].

وبعد كل هذا فإن المبدع لا يجد أمامه غير لغة الرمز سبيلا للتعبير، بما فيها من سمات السعة والشمول، لذلك هي ما يناسب المبدع بعدما يقع تحت كل تلك الضغوط الهائلة.

كما عبر عبد الله الركيبي عن الرمز قائلا :"أصبح لا يوحي بشيء يمكن الاجتهاد في تفسيره لأنه يخضع تذوق المجاهدة وهو أمر لا يعرف إلا بالتجربة والمعايشة"[2].

فالرمز لغة من مادة رمز يرمز رمزا، ويعرفه ابن منظور قائلا :"الرمز تصويت جوفي باللسان كالهمس، ويكون بتحرك الشفتين بكلام غير مفهوم باللفظ من غير إبانة صوت وإنما هو إشارة بالشفتين وقيل الرمز في اللغة هو كل ما أشرت إليه، مما يبان بلفظ أي شيء أشرت إليه يبدأ بعين"[3].

"ويقول الزمخشري (ت 538 هـ): دخلت عليهم فتغامزوا وترامزوا... ويقول الطبري "وكان يكلم الأبطال رمزا"[4].

أما تعريفه اصطلاحا فهو :"الإيحاء أي التعبير غير المباشر عن النواحي النفسية المستترة التي لا تقوى اللغة على أدائها في دلالتها الوضعية"[5].

[1]- محمد عبد المنعم خفاجي، الأدب في التراث الصوفي، ص 184.

[2]- بولعشار مرسلي، الخصائص الفنية للرمز عند الصوفية، مجلة علم اللغة العربية وآدابها، العدد 5، 2013، جامعة الوادي، الجزائر، ص 166.

[3]- شعوفي قويدر، جمالية الرمز والخيال في الشعر الصوفي دراسة مقارنة بين الحلاج وابن عربي، ص 143

[4]- رشيد عمران، التأويل وإنتاج الدلالة في النص الصوفي ابن عربي أنموذجا، رسالة دكتوراه، علوم اللسان، قسم اللغة والأدب العربي، كلية اللغة والأدب العربي والفنون، جامعة باتنة 1، ص.17

[5]- المرجع نفسه، ص 74.

وهو كذلك :"الكلام الخفي الذي لا يكاد يفهم"[1].

"وقال ابن عربي: الرمز هو الكلام الذي يعطي ظاهره ما لم يقصده قائله"[2].

ويعتبر ابن عربي من أشهر الصوفية الذين اعتمدوا على الرمز ووظفوه في أعمالهم، وديوان ترجمان الأشواق –محل الدراسة– حافل: باللغة الرامزة والإيماءات، فتوظيفه للرمز في ديوانه لم يكن عبثا وإنما كان على دراية تامة بأهميته في نفس المتلقي، حيث أنشد قائلا:

وكذا إن قلت ها أو قلت يا وألا، إن جاء فيه أو أما.

وكذا إن قلت هي أو قلت هو أو همو أو هن جمعا أو هما.

وكذا أن قلت قد أنجد لي قدر في شعرنا أو أنهما[3].

ثم إن قيمة الرمز في شعر ابن عربي تظهر من خلال تجربته التي عايشها، فقد وظف رمز المرأة ورمز الطبيعة وكذا رمز الخمر العديد من أنواع الرموز في ترجمانه ليبني عليها بنيانه الفكري، ومن هنا نطرح السؤال التالي: ما هي الرموز التي استعملها ابن عربي في ديوانه "ترجمان الأشواق"؟ وهل استطاع ابن عربي فعلا أن يوصل ما يجول في خاطره عبر تلك الرموز؟

رمز المرأة:

للأنثى مكانتها في النظام الفكري الذي ينشده ابن عربي، وديوان ترجمان الأشواق حافل بذكرها، وهو الذي كان سبب نظمه أنثى تدعى "النظام"، حيث "يرى ابن عربي فيما يشبه لذة الاعتراف الصوفي بالارتباط المشيمي بالأنثى، فالمرأة دليل على الرجل"[4].

[1]– بولعشار مرسلي، الشعر الصوفي في ضوء القراءات النقدية المعاصرة، ص 144.

[2]– أحمد بن عبد العزيز القصير، عقيدة الصوفية ووحدة الوجود الخفية، مكتبة الرشد، ط1، المملكة العربية الشعودية، الرياض، 1424هـ/ 2003م، ص 275، نقلا عن: اللمع للطوسي، ص 414.

[3]– أبو بكر محي الدين ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ص 31.

[4]– رشيد عمران، خصائص الرمز الصوفي ابن عربي أنموذجا، جامعة العربي تبسي، تبسة، الجزائر، 2018، ص 202.

فالمرأة عند ابن عربي تعبير عن حبه لله وتجليات جماله في خلقه إذ يقول:

بنت عربية عذراء طفيلة هيفاء تفيظ النواظر وتزين المحاظر.

تسر المحاظر وتحير المناظر ساحرة الطرف عراقية الظرف.

إن أسهبت أتعبت وإن أوجزت أعجزت.

وإن أفصحت أوضحت يتيمة ظهورها كريمة عصرها[1].

وقوله:

لؤلؤة مكنونة في صدف من شعر مثل سواد السبح.

لؤلؤة غواصها فما تنفك في أغوار تلك اللجج[2].

"واضح جدا أن ابن عربي يستخدم لغة الرمز الطبيعي للارتقاء بها إلى عالم الحب الروحي ثم الإلهي وهذا الرمز يتجلى في كل شيء بل يتجلى أكثر في المرأة التي تساوي في شعر ابن عربي اللؤلؤة وسواد العين... إنه يجعل من الشخص نظام، بنت رستم الكيلاني التي أحبها حبا عميقا من العمق بحيث استطاع أن يصل به إلى ملامسة الوجود الحقيقي للأشياء ثم الارتقاء بهذا الحب إلى التعبير عنها بصورة رمزية، ثم الارتقاء بهذا الحب إلى مستويات رمزية موغلة في العمق تصل إلى حد تجاوز العاشق والمعشوق"[3].

وفي قوله:

طال شوقي لطفلة ذات نثر ونظام ومنبر وبيان.

من بنات الملوك من دار فرس من أجل البلاد من أصبهان.

[1]- أبو بكر محي الدين عربي، ترجمان الأشواق، ص 45.

[2]- أبو بكر محي الدين ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص 55.

[3]- شعوفي قويدر، جمالية الرموز والخيال في الشعر الصوفي دراسة تحليلية مقارنة بين الحلاج وابن عربي، ص 205.

هي بنت العراق بنت إمامي وأنا ضدها سليل يماني.

لو ترانا بترامة نتعاطى أكؤسا للهوى بغير بنان.

والهوى بيتا يسوق حديثا طيبا مطربا بغير لسان.

لرأيتم ما يذهب العقل فيه يمن والعراق معتنقان[1].

"تظهر هذه الأبيات إيحاءات صوفية رمزها (البنت العراقية) يشير إلى المرموز (العراقة والامتناع والقسوة، ويشير الرمز (يمانية) إلى اليمن والإيمان، كما تظهر في هذه الأبيات مجموعة من المتقابلات من الطباق والأضداد في المعشوق، هو اجتماع الصفات والأضداد في ذات الحق فهو الأول والآخر، الظاهر والباطن..."[2].

وها هو ابن عربي يظل كعادته ملاحقا هذه الجميلة العربية العجماء "التي شكلت رمز لأحواله ومكاشفاته... بحيث تداخل الأمر على الشيخ أهو يتوق إلى تلك المعارف واللطائف أم يشتاق إلى تلك الفتاة وقديم عهدها وكريم ودها؟ وعلى هذا فلا سبيل أمامه غير الترحال الدائب المستمر دون كلل أو قرار"[3].

حتى أسائل أين سارت عيسهم فقد اقتحمت معاطبا ومتالفا.

ومعالما ومجاهلا، بشملة تشكو الوجى، وسباسبا وتنايفا.

مطوية الأقراب أذهب سيرها بحثيثه منها قوى وسدايفا[4].

[1]- شعوفي قويدر، المرجع السابق، ص 159.

[2]- عزوز ميلود، مجلة القلم، ص 276.

[3]- محمد علي كندي، في لغة القصيدة الصوفية، ص 262.

[4]- ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص 110.

ومع اطلاعنا على قصائد ابن عربي في ديوانه، كان لنا أن نصرف المعنى إلى محبوبته "نظام"، كما كان لنا كذلك أن نصرفه إلى الأسمات والصفات الإلهية، فمن قصائده ما هو قريب للمعنى الأول، ومنها ما هو قريب للمعنى الثاني، ومنها ما يتساوى فيه المعنيان.

قال ابن عربي في كتابه ذخائر الأعلاق شرح ترجمة الأشواق :"... فكل اسم أذكره في هذا الجزء فعنها (أي الذات الإلهية) أكني، وكل دار أندبها فدارها أعني، ولم أزل في هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهية..."[1] إشارة منه إلى أن أقواله الغزلية تحمل في طياتها مقاصد أخرى هي رموز لمعان أخرى.

ويواصل ابن عربي في قصائده إشاراته التي تبدو غزلية، لكنها تعني الذات الإلهية، والحقيقة المحمدية، فقوله :

من كل فاتكة الألحاظ مالكة تخالها فوق عرش الدر بلقيسا.

من خلال هذا البيت يبدوا أن ابن عربي متغزلا بمحبوبته التي سلبت قلبه، إلا أنه وبعد إطلاعنا على شرحه في ذخائر الأعلاق تبين لنا أنه "يقول من كل حكمة إلهية حصلت للعبد في خلوته فقتلته عن مشاهدة ذاته، وحكمت عليه. فإذا رأيتها حسبتها فوق سرير الدر يشير إلى ما تجلى لجبريل والنبي عليهما السلام في بعض إسرآته في رفرف الدر والياقوت عند سماء الدنيا، فغشي على جبريل وحده لعلمه بمن تجلى في ذلك الرفرف الدري، وسماها بلقيسا لتولدها بين العلم والعمل"[2].

وابن عربي حين استعمل رمز المرأة في قصائده أطلقه بأسماء عديدة منها: زينب وسلمى وهند... وهو القائل:

[1]- محي الدين ابن عربي، رسائل ابن عربي كتاب ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، ص 24.
[2]- المرجع نفسه، ص 31.

"وناد بدعد والرباب وزينب وهند وسلمى ثم لبنى وزمزم"[1].

"إذ وصلت المنازل، فناد بأسماء هذه الحقائق الإلهية على اختلافها، حتى يجيئك منها ما هو لك، فتعرف عند ذلك مقامك منها ما هو، فكنى عنها بهذه الكنايات من أسماء محبوبات الأعراب"[2].

ويظهر لنا من خلال البيت السابق، أن ابن عربي قد استوحى من التراث الشعري العربي، فكان معجمه اللغوي تقليديا بعض الشيء، لأنه كان ينسج على منوال القدامى.

يقول ابن عربي:

"يا مسبما أحببت منه الحيا ويا رضايا ذقت منها لضربا.

يا قمر في شفق من خفر في خده لاح لنا منتقبا.

لو أنه يسفر عن برقعه كان عذابا فلهذا احتجبا"[3].

وعليه فإن ابن عربي يرى المرأة :"تجليا من تجليات المطلق في العالم فهي من المخلوقات التي يرى أنها محبوبة، ثم ألحق المتعالي في أبياتنا هي صورة الجمال سواء أكانت هذه الصورة حسية أو معنوية أم روحية، وهو في استخدامه للرمز إنما يرمز بالاسم إلى المسمى بالصورة إلى صاحبها"[4].

وبعد، فإنه ومن خلال كل ما سبق نرى أن ابن عربي قد اعتنى بالأنوثة عناية كبيرة، لإدراكه قدرتها على الإبداع بما تحيل به من إمتلاء"، فإن المرأة على رغم من حضورها في الشعر العربي منذ العصر الجاهلي، لم تكن حاضرة إلا باعتبارها ذلك الفضاء الذي ترسو فيه رغبة الرجل... ويرجع ابن عربي المرأة إلى جوهرها الأنثوي باعتبارها مصدر الوجود، ومنبع العطاء، فهي ليست مشتهاة

[1]- محي الدين ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ص 136.
[2]- المرجع السابق، ص 46.
[3]- أبو بكر محي الدين ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ص 33.
[4]- بولعشار مرسلي، الخصائص الفنية للرمز عند الصوفية، ص 295.

أو موضع حب، إنما هي الصورة المثلى من بين الصور المتعددة التي يحب فيها الله، لأنها ليست سوى مجلى من المجالي الإلهية"[1] وهو القائل عنها في فتوحاته المكية "ليس في العالم المخلوق قوة أعظم من المرأة لسر لا يعرفه إلا من عرفه فيما وجد العالم"[2].

رمز الطبيعة:

ينظر الصوفيون إلى الطبيعة نظرة عشق وافتنان، لأنهم رأوا من خلالها تجلي الجمال الإلهي، فالطبيعة هي أساس كل الوجود، وابن عربي من بين الصوفيين الذين تغنوا بالطبيعة في أشعارهم، فقوله في مقدمة ديوانه:

كلما أذكره من طلل أو ربوع أو مغان كلما.

وكذا السحب إذا قلت بكت وكذا الزهر إذا ما ابتسما.

أو بروق أو رعود أو صبا أو جبال أو تلال أوربا.

أو خليل أو رحيل أوربا أو رياض أو غياض أو حمى.

فاصرف الخاطر عن ظاهرها وأطلب الباطن حتى تعلما[3].

وقوله:

ومن عجب الأشياء ظبي مبرقع يشير بعناب ويومي بأجفان[4].

"يقول: من أعجب الأشياء ظبي يريد لطيفة الإلهية.

[1]- آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، ص 76.

[2]- ابن عربي الفتوحات المكية، ج 1، ص 604.

[3]- أبو بكر محي الدين ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ص 31.

[4]- المرجع نفسه، ص 149.

(مبرقع) يقول: محجوب بحالة نفسية، وهي أحوال العارفين المجهولة، فإن العامة تظهر بما تظهر الطائفة المحققة من الصور بخلاف أصحاب الأحوال، ولا يتمكن التصريح من أهل هذا المقام بأحوالهم فإنهم يكتبون لعدم الشاهد، ولكن يعرفون بالإشارة والإيماء"[1].

وكذلك قوله في لفظ الغزلان:

لقد صار قلبي قابلا كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان"[2].

"فمرعى لغزلان أي إذا وصفناه بالمرعى كنينا عن السارحين فيه بالغزلان دون غيرها من الحيوانات، لأن كلامنا بلسان وبالغزلان يقع التشبيه بالأحبة للمحبين في هذا اللسان: ولا شك أن عين الفرس سوداء مشعة ولكن ما وقع التشبيه إلا بعين الغزلان"[3].

ونجد ابن عربي قد وصف الطبيعة ببرقها ورعدها وسحابها وأغصانها اليابسة، لشعوره بقدرتها على التعبير وتجلي الذات الإلهية من خلالها، وهو القائل:

لمعت لنا بالأبريقين بروق قصفت لها بين الضلوع رعود.

وهمت سحائبها بكل خميلة وبكل ميادٍ عليك تمتد.

فجرت مدامعها، وفاح نسيمها وهفت مطوقة وأورق عود[4].

إن في قراءتنا لهذا البيت، نكشف كيف جسد ابن عربي مظاهر الطبيعة في ترجمان الأشواق، يقول:

إذا أسفرت عن محياها أرتك سنا مثل الغزالة إشراقا بلا غبر[5].

---

[1]- محي الدين ابن عربي، رسائل ابن عربي كتاب ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، ص 71.

[2]- أبو بكر محي الدين ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ص 149.

[3]- محمد زايد، أدبية النص الصوفي بين الإبلاغ النفعي والإبداع الفني، عالم الكتب الحديث، أزبد، الأردن، 2011، ص 183.

[4]- المرجع السابق، ص 60.

[5]- المرجع نفسه، ص 82.

"والغزالة هنا هي الشمس، وليست الغزالة المألوفة التي ينصرف إليها الذهن فور ورود هذا اللفظ، والقيد الذي يوجه إلى المعنى العميق دون المعنى السطحي المباشر، قوله (إشراقا بلا غبر)، فالإشراق من شأن الشمس"[1].

ولعل من أبرز النصوص التي استعملها الشاعر وهو رمز الماء في قوله:

فيا واردين مياه القلب ويا ساكنين بوادي العقيق[2].

وكذا رمز الحمامات الذي ورد بكثرة:

ألا يا حمامات الأراكة والبان ترفقن لا تصعفن بالشجو أشجاني.

وقوله:

ألا يا حمام الأراك قليلا فما زادك البين إلا هديرا.

وقوله:

ونوحك يا أيهذا الحمام يثير المشوق يهيج الغيورا"[3].

"أراد بالحمامات واردات التقديس والرضى والنور والتنزيه، فالتقديس والرضى الأراكة لأنه شجر يستاك به، وهو مطهرة للفم ومرضاة للرب"[4].

"هي عند ابن عربي رمز لواردات التقديس، وإذا كان الشيخ الأكبر قد وظف هذا الرمز بإفراد مرة وبالجمع السالم كرة أخرى..."[5].

---

[1]- محمد علي الكندي، في لغة القصيدة الصوفية، ص 154.

[2]- المرجع السابق، ص 117.

[3]- أبو بكر محي الدين ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ص 78.

[4]- محي الدين ابن عربي، كتاب ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، ص 92.

[5]- محمد زايد، أدبية النص الصوفي بين الإبلاغ النفعي والإبداع الفني، ص 182.

وأخيرا نخلص إلى أن ترجمان الأشواق قد أتانا حافظا بالكثير من رموز الطبيعة، التي بدأ أغلبها رمزا دالا على المحبوب وهو الله سبحانه وتعالى.

رمز الخمرة:

إن الحديث عن الرمز لا ينحصر في رمز المرأة والطبيعة فقط، بل يتعداها إلى رمز الخمرة أيضا، وهو رمز استعمله الشعراء الصوفية بكثرة تعبيرا منهم عن الحب الإلهي والفناء في حضرته إلى حد السكر، فقد "انتقلوا بها من الاستعمال للتعبير عن تلك التجارب الحسية المادية التي تلبي شهوة الإنسان إلى خمرة عرفانية روحية، فوظفوا المعجم الخمري، كعلامات جاهزة للدلالة بها على أحوال الصوفية العالية، فرمز الخمرة كان المتنفس للتعبير عن طريق الكناية والاستعارة، فيذكرون الألفاظ المصاحبة كالمدام، والعقار، الكرم والأباريق، الزجاجات، الكؤوس، الطاسات، النديم، السكر، الصحو، الكأس... والخمرة الصوفية هي خمرة المحبة الإلهية ويعبرون بذلك عما يجدونه من ثمرت التجلي ونتائج الكشوفات[1].

وابن عربي ممن ذكروا الخمرة في أشعارهم "فالخمر عند ابن عربي مباحة متاحة، بل لابد منها للعارف، لأنها مترعة بمعاني الشرب والحضرة والارتواء والغيبة"[2] فيقول:

شجاني فيك نواح طروب فوق مياد.

يذكرني ترنمه ترنم ربه النادي.

إذ سموت مثالها فلا تذكر أخا الهادي[3].

فالخمرة هنا تبدو للشاعر هجرة وسفر إلى الله، فهي التي تذكره بربه.

[1]- عزوز ميلود، مجلة القلم، ص ص 277، 278.

[2]- رشيد عمران، التأويل وإنتاج الدلالة، ص 84.

[3]- محي الدين ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ص 75.

أما في قوله:

والودق يترل من خلال سحابه كدموع حيث للفراق تتبدد.

واشرب سلافة خمرها بخمارها واطرب على غرد هنالك ينشد[1].

وهنا نجد ابن عربي "رمز بسلافة خمرها إلى العلوم الربانية والمعارف القدسية الإلهية، وهي العلوم التي يكون عنها السرور والابتهاج والفرح وإزالة الغموض والتجريد من الهياكل الظلمانية، وفي البيت الثالث ذكر هذه العلوم الخمرية ومرتبتها والتنبيه على أصلها، وأصل عطريتها وقيمها وأنها جنة المأوى، أي من الحضرة التي تأوي نفوس العارفين في أوان التربية"[2].

لم ترانا برامة نتعاطى أكؤسا للهوى بغير بنان[3].

يقول ابن عربي شارحا هذه الأبيات :"لو ترانا في مقام المحاورة، نتعاطى أكؤس المحبة، من قوله: (يحبهم ويحبونه)، وقوله (بغير بنان) تتريه وتقديس وتنبيه على أن الأمر معنوي عيني، خارج عن الحس والخيال، والصور والمثال"[4].

والمستفاد منه، وبعد اطلاعنا على أنواع الرموز التي جاءت في ترجمان الأشواق أمكننا القول: "أن الرمز الشعري في نهاية الأمر، جماع لحظة تاريخية فريدة مستقلة بطابع أماني موسوم بالمفارقة، وهو من هذه الوجهة بنية مركبة على نحو، كله توتر ومشاقة بين العابر الموقوت والأبدي الدائم"[5].

[1]- بولعشار مرسلي، المرجع السابق، ص 70.

[2]- بولعشار مرسلي، الخصائص الفنية للرمز عند الصوفية، ص 298.

[3]- أبو بكر محي الدين ابن عربي، ديوان الرحمان الأشواق، ص 160.

[4]- محي الدين ابن عربي، رسائل ابن عربي كتاب ذخائر الأغلاق شرح ترجمان الأشواق، ص 131.

[5]- محمد علي كندي، في لغة القصيدة الصوفسية، ص 252.

التأويل والخيال:

لقد تعامل المتصوفة مع مصطلح التأويل بشيء من الخصوصية، وذلك نظرا لفهمهم العلاقة بين الظاهر والباطن، و"لقد ظهر مصطلح التأويل مصاحبا للجهود الأولى التي بذلت لأجل فهم القرآن الكريم، واستجلاء غوامضه، بخاصة وأن القرآن وكما قيل (جمال أوجه)، وقد جاءت بعض آياته تحمل إشارة صريحة إلى هذا المصطلح، وتأمر المؤمنين عند التنازع في بعض المعاني والأمور بالرجوع إلى الله ورسوله لأنه صلى الله عليه وسلم الأولى بالتأويل والأقدر عليه"[1].

وبالعودة إلى تعريف التأويل لغة، نجده في لسان العربي يعني "الأول، الرجوع، آل شيء يؤول أولا أولا وآلا: رجع، وأول إليه الشيء: رجعه، آلت عن الشيء: ارتدت عنه"[2] وأما في أساس البلاغة للزمخشري فهو "آل الرعية يؤولها إيالة حسنة، وهو حسن الإيالة"[3]، و"إذا ما عدنا لهذا الأصل، نجده تفسير مال الشيء، وبيان عاقبته التي يصير إليها، ومنها تأويل الكلام، بمعنى تبيينه والكشف عن مراده، ويكون ذلك عادة في الكلام المتشابه أو منه يكون التأويل هو التفكير والتدبير فيما صعب التعامل معه"[4].

أما تعريفه اصطلاحا، فقد تناوله العديد من المفسرين والفلاسفة والمتصوفة والعلماء على اختلاف أصولهم، فقد عرفه الخليل بقوله "التأول، التأويل: تفسير الكلام الذي تختلف معانيه... وأما الطبري فيرى أن معنى التأويل في كلام العرب فإنه التفسير والمرجع والمصير، وذهب إلى هذا المعنى ابن تيمية بقوله: التأويل هو تفسير الكلام سواء وافق ظاهره أم لم يوافقه، وهذا هو التأويل

[1]- محمد علي الكندي، في لغة القصيدة الصوفية، ص 295.

[2]- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، (مادة أوول)، ص ص 32، 33.

[3]- رشيد عمران، التأويل وإنتاج العدالة، ص 2.

[4]- موصدق خديجة السيدة عومر، تأويل النص القرآني عند ابن عربي من خلال تفسيره، ص 4.

في اصطلاح جمهور المفسرين وغيرهم"[1] ومنه فالتأويل يأتي عند ظهور علة في المعنى الظاهر لشرحها وتبيان معناها الباطني الحقيقي.

أما في مفهوم الخيال، فإننا نقول عنه ذلك الشيء الذي يتخيله الإنسان من مخيلة فكره سواء في الصحوة أو المنام، والخيال في الأدب هو أحد أنواعه الذي يريد إحداث اختلاف غالبا ما توصف بأنها غريبة أو غير متصلة بالحياة الواقعية، كما ويقف هذا المصطلح في طليعة المصطلحات المهمة في مجال الإبداع، ولاسيما في الشعر، عند الشعراء والفلاسفة والنقاد القدماء والمحدثين، ثم إن الخيال عند الصوفية "يقوم على الاهتمام بالجانب الروحي، حتى أضحى طريقة يعيشها السالك إلى الله أو معراجا روحيا ينتقل فيه الصوفي من عالم الظاهر إلى عالم الباطن، أو سفر روحيا قوامها المجاهدة التي تسلم صاحبها إلى الكشف والإشراق"[2]، فالخيال إذن "هو الواسطة بين الظاهر والباطن، أو الشهادة والغيب، لذلك يسمونه البرزخ، ومصطلح البرزخ مأخوذ من أصل قرآني"[3] وقد مثل الخيال في فكر ابن عربي وسيلة المعرفة وموضوعها الذي يتبلور حول الوجود ووحدته والجمال والأخلاق وكل ما كان له صلة بالواحد، فابن عربي يرى الخيال "نور يدرك به كل شيء، أو أمر كان... فنوره ينفذ في العدم المحض فيصوره وجودا... وهو نور عين الخيال لا نور عين الحس"[4]، يقول ابن عربي في الاتصال بحضرة الخيال "جعل سبحانه عالم التخيل والبرزخ الذي هو تنزل المعاني في الصور الحسية، فليست من عالم الغيب لما لبسته من الصور الحسية، وليست من

[1]- موصدق خديجة السيدة عومر، المرجع السابق، ص ص 3، 4.

[2]- حسن صوالحية، بنية الخطاب الصوفي من خلال الفتوحات المكية لمحي الدين ابن عربي، رسالة ماجستير في اللغة (لسانيات الخطاب)، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2011، ص 102.

[3]- نصر حامد أبو اليزيد المهدي، فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 1983، ص 50.

[4]- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج4، ص 74.

عالم الشهادة لأنها معاني مجردة، وأن ظهورها بتلك الصور أمر عارض، عرض للمدرك لها لا للمعنى في نفسه، كالعلم في صورة اللين، والدين في صورة القيد، والإيمان في صورة العروة"[1].

وعليه، فابن عربي من خلال ترجمان الأشواق وشرحه ذخائر الأعلاق قد اعتمد في تأويله على الخيال بكل مستوياته ووظائفه، ذلك لوجود علاقة تمكن في خاصية الجمع بين وجود الشيء وعدمه.

يقول ابن عربي:

ناديت إذ رحلت للبنين ناقتها بأحادي العيس لا تحدو لها العيسا[2].

وقوله:

قف بالمطايا وشمر من أزمتها بالله، بالوجد والتبريج، يا حادي[3].

"فالناقة والمطايا والعيس مترادفات وتؤول بالهمم في أغلب المواطن، وبذلك تصبح الهمة معنى باطنيا للناقة، بيد أن هذا المعنى ينحرف قليلا أو كثير في بعض السياقات التي يلمس منها إضافة على المعنى الظاهر المتعلق بالناقة"[4].

أما المرأة في قصائد الترجمان، فتمثل المحور الأساسي الذي تدور حوله قصائد ابن عربي، و"للمرأة عند ابن عربي مكانة خاصة، ومعنى عميقا، فهي بلغة ابن عربي منصة يتجلى الحق في مظهرها، بصورة الاسم الجميل، لذلك فهو عندما يؤول المرأة، يرجعنا تأويله إلى كينونتها الأولى

[1]- ابن عربي، المرجع السابق، ص 50.

[2]- ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص 18.

[3]- المرجع نفسه، ص 68.

[4]- حلوي فتيحة، تجليات الرموز والتأويل في الشعر الصوفي القديم ديوان ترجمان نموذجا، جامعة محمد بوضياف، مسيلة، ص 646.

في عالم الغيب، وإلى ما قبل التجسد والظهور للعيان... أما تأويله لها فيدور في الأغلب الأعم، على معان من مثل، حكمة إلهية، حقائق إلهية، لطائف إلهية..."[1].

وعندما ذكر ابن عربي للمرأة في أشعاره، فإنه يذكر اسمها تارة، ويكني عنها بصفة جمالية تارة أخرى، فالمرأة عنده مظهر من مظاهر الجمال المنتشرة في الطبيعة.

يقول ابن عربي:

سلام على سلمى ومن حلى بالحمى وحق لمثلي، رقة، أن يسلما[2].

فسلمى في البيت الأول يتقيد معناها، وتنتقل من كونها حكمة إلهية، إلى حكمة سليمانية، يسوغ هذا الانتقال وجود المجانسة الصوتية بين سلمى وسليمان"[3].

وعليه، فإن عالم الخيال يمثل الكون بظاهره الحسي وباطنه الغيبي وما بينهما من اتصال أو انفصال، فالخيال "قابل لكل الصفات المتقابلة وجامع لكل الثنائيات المتعارضة وإذ كان ابن عربي —كما قلنا– ينطلق من ثنائية أولية بين الذات الإلهية والعالم، فإن الوسيط القادر على تلقي طرفي الثنائية بذاته هو الخيال، والخيال بهذا الفهم حقيقة كلية معقولة تتوسط بين كل ما يتفرع عن هذه الثنائية الأولية من ثنائيات ثانوية أو فرعية"[4].

وابن عربي لما قام به من عملية تأويلية شاملة لمكونات النص، تمكن من خلالها أن يبرز المعاني المستترة المضمرة التي ذهب إلى أنها المقصودة أصلا، مما يعني "أنه استعمل اللغة استعمالا مراوغا... غير أن هذه البراعة في استعمال اللغة بشكل مراوغ، ليس بالضرورة أن يقع ضحيته المتلقي للعمل الأدبي، بل إن مبدع النص قد يقع ضحية ما كتب، فيجد نفسه في وضع يحتم التدخل والتوضيح

[1]– أمين يوسف عودة، تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، عالم الكتب الحديث، ط1، أربد، الأردن، 1428هـ/ 2008، ص 115.

[2]– ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص 25.

[3]– المرجع السابق، ص 117.

[4]– نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، تأويل القرآن عند ابن عربي، ص 50.

كي لا يساء فهمه"[1]، فابن عربي يعمد إلى استعمال التأويل في أعماله بوصفه أداة فعالة في كشف خبايا تلك النصوص التي تبدوا واضحة للوهلة الأولى.

"إن المعنى الجذري الذي يؤسسه ابن عربي للخيال، يبدأ من فهمه الدقيق للنفس الإنسانية، ومعرفته لقدراتها غير المحدودة، ومن كونها مخلوقة على الصورة الإلهية المبدعة، وتبعا لذلك فإن الإنسان مبدع بالضرورة، ولكن بفضل الخيال الذي وهبه الله إياه"[2]، وعليه فبإبداع ابن عربي في ترجمان الأشواق وشرحة ذخائر الأعلاق نابع من قوة خياله وشساعته، خاصة المرأة التي كانت المحور المركزي في قصائده فابن عربي في نظره، ومن خلال الخيال يمكنه أن ينفتح على ضدين عالم الحس وعالم المعنى :كما وقد "عملت مخيلة ابن عربي القوية كما ينعتها، في إطار العلاقة القائمة بين الخيال المنفصل والمتصل، لتجسد له محبوبه أمام ناظريه، ويروي لنا في شرح هذه الحالة من نوعها: (وقد بلغ بي قوة الخيال أن كان حبي يتجسد لي محبوبي من خارج لعيني كما كان يتجسد جبريل لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فلا أقدر أنظر إليه، ويخاطبني وأصغي إليه وأفهم عنه..."[3] ومن خلال هذا يتضح لنا قوة تأثير الخيال على فكر ابن عربي وقناعته، فشعره يعتبر منبع لمخيلته وبه يستطيع إدراك ما لا يمكن إدراكه في الحقيقة.

ونخلص في الأخير إلى أن ابن عربي في تأويله لترجمان الأشواق قد اتبع كل الطرق، إلا أنه قد زاد الأمر تعقيدا وغموضا :"فقد أخضع اللغة بكل مستوياتها ونظمها وقواعدها لقانون تأويلي أنطولوجي ربط من خلاله بين اللغة والوجود، وتعامل مع اللغة على الأساس المعطى الموروث في التراث الصوفي (الظاهر والباطن)، كما استثمر الموروث اللغوي التقليدي من نحو وصرف وغيرهما وشكل منه منطلقا معرفيا ليقارب به معارفه الذوقية الكشفية من متلقيه الذين قصرت أذهانهم عن التعاطي عن هذه اللفتات العرفانية والتأويلات الذوقية... وما وقع بين أيدينا من آراء ابن عربي يعد

[1]- محمد علي الكندي، في لغة القصيدة الصوفية، ص 305.

[2]- أمين يوسف عودة، تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، ص 148.

[3]- المرجع نفسه، ص ص 152، 153.

نزرا قليلا بالمقارنة مع ما ترك هذا الرجل من تراث خصب لا يزال الكثير منه يحتاج إلى قراءة موضوعية تعيد له وهجه وتشرح تصوراته"[1]، فمن خلال شرحه قد ضحى بقصائده وجماليتها وحد من امتدادها وتمددها، وحصر معناها فيما شرحه.

[1]- ميلود عزوز، مجلة المعيار، التصور اللغوي في فكر ابن عربي، العدد 6، ديسمبر 2012، قسم اللغة والأدب العربي، كلية اللغات والآداب، جامعة ابن خلدون، تيارت، ص 149.

خاتمة

خاتمـــــة:

بعد هذه الرحلة المتواضعة في رحال" ابن عربي بين ترجمان الأشواق وذخائر الأعلاق" نحط عصى الترحال بتسجيلنا أهم النتائج التي توصلنا إليها من خلال دراستنا لهذا الموضوع، ومن أهمها:

1- من خلال ديوان ترجمان الأشواق نجد أن ابن عربي لبس الثوب القديم واستقى من الموروث العربي القديم، إلا انه قد خرق المضمون لان غزله كان لمن صور تلك المرأة المتمثلة في الذات الإلهية.

2- إن إبداع ابن عربي قد تخطى إتباعه، فوحدة الوجود عنده انطلقت من الحب، لان الحب عنده هو تحقيق للوجود الإلهي.

3- حضور الرمز بأنواعه كرمز المرأة التي تجلى الكمال الإلهي عندها.

4- كما ظهر جليا رمز الخمر الذي يدل على حالة الاستغراق في الحب الإلهي وحالة السكر التي تنتابه في لقاء الله والشوق إلى الفناء فيه.

5- التأويل عند ابن عربي مبني على مبدأ الظاهر والباطن، فكل شيء عنده متكون من ظاهر ليس هو المقصود، وباطن هو المقصود عند أهل الباطن.

6- وقد قدم عنصر الخيال دورا رئيسيا في تأويل ابن عربي فهو في نظره كمصدر لتجلي والسبب الحقيقي لوجود الكون بأكمله.

7- يمثل ديوان "ترجمان الأشواق" رائعة من روائع الشيخ محي الدين ابن عربي، فهو نموذج حي لشاعريته الوجدانية الصادقة وجمالية خطابه العرفاني الروحي.

قائمة المراجع

أولا: القرآن الكريم:

1- سورة البقرة

2- سورة المائدة

3- سورة الصف

قائمة المصادر والمراجـــع:

ثانيا: الكتب:

- أبو بكر محي الدين ابن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ضبط نصوصه وقدم له: عمر الطباع، شركة الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت/لبنان، ط1، 1997.

- احمد بن عبد العزيز، عقيدة الصوفية ووحدة الوجود الخفية، مكتبة الرشد، السعودية،الرياض،ط1، 2008/1428.

- أمين يوسف عودة، تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، عالم الكتب الحديث، اربد/الأردن، ط1، 2008/1428.

- الجاحظ، البيان والتبيين، مكتبة الخانجي، القاهرة، ج1، ط1، 1191.

- الزوزني، المعلقات السبع مع الحواشي المفيدة، تقديم وتحقيق: محمد خير ابو الوفاء، راجعه: مصطفى قصاص، مكتبة البشرى، كراتشي/باكستان، ط1، 2011.

- القشيري ابو القاسم عبد الكريم، الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحليم محمود، دار الشعب، القاهرة، ط1، 1989.

- آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية الحديثة، منشورات الاختلاف، ط1، 2002.

-آمنة بلعلى، الحركة التواصلية في الخطاب الصوفي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د ط، 2001.

-جودة محمد أبو زيد المهدي، بحار الولاية المحمدية في مناقب أعلام الصوفية، دار غريب، القاهرة، ط1، 1998/1418.

- سميح قاطف الزين، الصوفية في نظر الإسلام "دراسة وتحليل"، دار الكتاب اللبناني ودار الكتاب المصري، لبنان/القاهرة، د ط، 1985/1405.

- صادق سليم صادق، المصادر العامة للتلقي عند الصوفية عرضا ونقدا، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1994/1415.

- صلاح عبد الصبور، حياتي في الشعر، دار اقرأ، بيروت/لبنان، 1981.

- صهيب سعران، مقدمة في التصوف، دار المعرفة، دمشق، ط1، 1989/1409.

- عبد الجليل عبد الله صالح، لمحات من الشعر بأم عيدان دراسة وصفية تحليلية، الراوي للنشر والتوزيع، د ط، 2019

- عبد الكريم الخطيب، التصوف والمتصوفة في مواجهة الإسلام، دار الفكر العربي، ط1، 1980.

- عرفان عبد الحميد فتاح، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل، ط1، بيروت، 1993/1413.

- عمر ابن أبي ربيعة، الديوان، دار القلم، د بلد، د ط، د ت.

- فؤاد صالح السيد، الأمير عبد القادر الجزائري متصوفا وشاعرا، المؤسسة الوطنية للكتابة، الجزائر، 1985.

- فيصل بدير عوف، التصوف الإسلامي الطريق والرجال، مكتبة سعيد رأفت، د ط، 1983.

- ليلى بنت عبد الله، الصوفية عقيدة وأهداف، دار الوطن، الرياض، ط1، 1410.

- محمد زايد، أدبية النص الصوفي بين الإبلاغ النفعي والإبداع الفني، عالم الكتب الحديث، اربد/الأردن، ط1، 2011/1432.

- محمد عبد المنعم خفاجي، الأدب في التراث الصوفي، مكتبة غريب، القاهرة، د ط، د ت.

محمد علي الكندي، في لغة القصيدة الصوفية، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، 2010.

-محمود عبد الرؤوف القاسم، الكشف عن الحقيقة الصوفية لأول مرة في التاريخ، دار الصحابة، بيروت/لبنان، ط1، 1987.

- محمد مصطفى حلمي، الحب الالهي في التصوف الإسلامي، دار القلم، د ط، 1960.

- محي الدين ابن عربي، رسائل ابن عربي كتاب ذخائر الاعلاق شرح ترجمان الأشواق، تحقيق وتقديم: سحبان احمد مروة، دار الانتشار العربي، بيروت/لبنان، ط1، مج 7، 2006.

- محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية

- مصطفى حلمي، ابن تيمية والتصوف، دار الدعوة، القاهرة، ط2، د ت،

- هادي العلوي، مدارات الصوفية تراث الثورة المشاعية في الشرق، دار المدى، سوريا دمشق، ط1، 1997.

- يوسف زيدان، تراثنا الفكر الصوفي بين عبد الكريم الجيلي وكبار المتصوفة، دار الأمين، مصر، ط2، 1998/1419.

ثالثا: المعاجم:

ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت/لبنان، مج9.

فيروز ابادي، معجم المحيط، مؤسسة الرسالة، ط8، 2005.

مجمع اللغة العربية، معجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، مصر/القاهرة، ط4، 2004/1425.

رابعا: المقالات:

-الطاهر بوناني، نشأة وتطور الادب الصوفي في المغرب الاوسط، حوليات التراث، العدد2، 2004.

- بولعشار مرسلي، الخصائص الفنية للرمز عند الصوفية، مجلة علوم اللغة العربية وآدابها، العدد5، جامعة الوادي، 2013.

- حلوي فتيحة، تجليات الرمز والتأويل في الشعر الصوفي القديم ديوان ترجمان الأشواق لابن عربي انموذجا، مجلة البدر، جامعة محمد بوضياف مسيلة، 2018.

- رشيد عمران، خصائص الرمز الصوفي "ابن عربي نموذجا"، جامعة العربي التبسي، تبسة، 2018.

- محمود شلال حسن القيسي، أدب الرمز والإفصاح في الأساليب الصوفية، مجلة مداد الآداب، العدد12، الجامعة العراقية، د ت.

- ميلود عزور، التصور اللغوي في فكر ابن عربي، مجلة المعيار، العدد06، المركز الجامعي تيسمسيلت، 2012.

- ميلود عزوز، جدلية المقدس والمدنس في الخطاب الصوفي، مجلة القلم، العدد23، جامعة ابن خلدون-تيارت-، 2012.

- نعيمة فراح، نظرية الحب لدى ابن عربي حقيقته نفي الأشواق في ترجمان الأشواق، جامعة محمد الخامس، الرباط، 2015.

خامسا: الرسائل:

- بولعشار مرسلي، الشعر الصوفي في ضوء القراءات النقدية الحديثة ابن فارض نموذجا، رسالة دكتوراه، كلية الأدب والفنون، جامعة احمد بن بلة1، وهران، 2015.

- حاكمي لخضر، ديوان ترجمان الأشواق لابن عربي مقاربة أسلوبية، رسالة دكتوراه، كلية الآداب واللغات والفنون، جامعة وهران، 2012.

- حسن صوالحية، بنية الخطاب الصوفي من خلال الفتوحات المكية لمحي الدين ابن عربي، رسالة مقدمة لنيل درجة ماجستير في اللغة(لسانيات الخطاب)، كلية الأدب والعلوم الإنسانية، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2011.

- أبو الخير تراسون، التصوف الإسلامي في القرنين الثاني والثالث الهجريين وموقف الفقهاء الأربعة منه، رسالة دكتوراه، قسم العقيدة، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، م ع السعودية، 2002/1423.

- رشيد عمران، التأويل وإنتاج الدلالة في النص الصوفي ابن عربي نموذجا، رسالة دكتوراه، تخصص علم اللسان، قسم اللغة والأدب العربي، كلية اللغة والأدب العربي والفنون، جامعة باتنة1، 2017/2016.

- شعوفي قويدر، جمالية الرمز والخيال في الشعر الصوفي دراسة تحليلية مقارنة بين الحلاج وابن عربي، رسالة دكتوراه، جامعة وهران، 2018/2017 - فضيلة بن عيسى، شعرية الخطاب الصوفي "ترجمان الأشواق لابن عربي نموذجا" رسالة دكتوراه، قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب والفنون، جامعة وهران.

- فلاح بن إسماعيل بن احمد، العلاقة بين التشييع والتصوف، رسالة دكتوراه، قسم الدراسات العليا، كلية الدعوة وأصول الدين، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، م ع السعودية، 1411.

- موصدق خديجة السيدة عومر، تأويل النص القرآني عند ابن عربي من خلال تفسيره، رسالة دكتوراه، قسم الحضارة، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، جامعة وهران، 2018/1439.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

بسملة

شكر وتقدير

إهداء

مقدمة ..... أ/د

مدخل..... 2

الفصل الأول

ترجمان الأشواق بين الإتباع والإبداع

مواطن الإتباع: 18

دواعي تأليف ترجمان الأشواق:.....19

المواضيع التي جاءت في ترجمان الأشواق:.....20

دواعي شرح "ترجمان الأشواق" بكتاب "ذخائر الأعلاق":.....27

مواطن الإبداع:.....28

وحدة الوجود: 28

الحقيقة المحمدية والحب الإلهي: 29

الفصل الثاني

ترجمان الأشواق وذخائر الأعلاق بين الظاهر والباطن

الغزل والحب الإلهي عند المتصوفة:.....36

الغزل والحب الإلهي عند ابن عربي: 39

الرمز:.....44

رمز المرأة:.....46

رمز الطبيعة:.....51

رمز الخمرة: 54
التأويل والخيال:.....56
خاتمة 63
قائمة المصادر والمراجع 65
فهرس الموضوعات
ملخص

ملخص:

يمثل" ترجمان الأشواق" نموذجا لشاعرية ابن عربي، تلك الشاعرية ذات الوجدانية الصادقة التي شرحها بنفسه وسماها "ذخائر الأعلاق"، فقد كان ترجمان الأشواق هو ترجمة ما في حنايا ابن عربي، إذ كان المرقاة التي حلق بها ابن عربي فوق سماء العشق والحب، فالترجمان في ظاهره تعبيرات غزلية عن "نظام" بنت الشيخ بن زاهر، لكن ابن عربي يرمز من خلال أبيات الديوان إلى مقاصد وأبعاد ومعاني أخرى، وقدم تفسير لقصائد الديوان في مقام المعرفة والقرب والحب الإلهي، على الرغم من أن تلك التفسيرات بها شيء من الغرابة، ومع ذلك شروحات وأحوال الصوفية تظل خاصة بهم.

الكلمات المفتاحية: ابن عربي، ترجمان الأشواق، ذخائر الأعلاق، النظام، الظاهر، الباطن، الغزل، الحب الإلهي

Résumé:

"L'interprète des désirs" représente un modèle de la poétique d'Ibn Arabi, cette poétique avec des sentiments sincères qu'il expliqua lui-même et appela "Dhakher al-Alaaq". Le traducteur des désirs était la traduction de ce qui était dans la Hanaya d'Ibn Arabi, telle qu'elle était le présage qu'Ibn Arabi s'est élevé au-dessus du ciel de l'amour et de l'amour. Apparemment, des expressions coquettes sur Nizam, la fille de Cheikh bin Zaher, mais Ibn Arabi symbolise à travers les versets du Diwan à d'autres fins, dimensions et significations, et a donné une interprétation des poèmes du Diwan à la place de la connaissance, de la proximité et de l'amour divin, bien que ces interprétations aient quelque chose d'étrange, et avec cela les explications et les conditions des soufis restent les leurs.

Mots-clés : Ibn Arabi, l'interprète des désirs, les trésors des relations, l'ordre, l'apparent, l'intérieur, le ghazal, l'amour divin.