Sufism Symbol (Mark) Between Concrete Basis And Spiritual Event

Dr. Maysaa Ali*
Ali Sletteen**

(Received 30 / 1 / 2024. Accepted 23 / 4 / 2024)

□ ABSTRACT □

A Human with his nature is a remarkable creator. He liked to hide his secrets and expressing his thoughts or believes through symbols he has found especially when these symbols function as a measurement for civilization and evolution on different levels. Thus they are divided in many direction where it's hard to gather its limits accumulated.
Symbols are not the same in one level or one way , they are different from age to another as well . Sometimes different are existed in the same period of time . They could be difficult , clear and easy also. So symbols could express sometimes what you can't say in clear and direct words especially in Sufism world where should be out of sorts and nature to reach that meaning of redemption through denial of existence and accept the real fact , which cause the different levels of symbols that hasn't noticed in human history . Those symbols are harmonized with the spiritual _ realized Sufist .
So, a word adopt a different meaning that replies to an abstract meaning which is different from the concrete one .

Key words : Sufism symbol _ Sufism symbol's level _ Sufism language .

Copyright **:**Tishreen University journal-Syria, The authors retain the copyright under a CC BY-NC-SA 04

* **Assistant Professor, Department Of Philosophy, Faculty Of Arts And Humanities, Tishreen University, Lattakia, Syria.**
** **postgraduate student, Department Of Philosophy, Faculty Of Arts And Humanities, Tishreen University, Lattakia, Syria.**

الرمز الصوفي بين الأساس المادي والبعد الروحي

د. ميساء يوسف علي*

علي سليطين**

(تاريخ الإيداع 30 / 1 / 2024. قبل للنشر في 23 / 4 / 2024)

□ ملخّص □

الإنسان بطبعه كائن رمزي ، فقد أحب إخفاء أسراره و التعبير عن أفكاره و معتقداته من خلال رموز أوجدها. حيث شكلت الرموز الإنسانية مقياس الحضارات و التطور على مختلف الأصعدة ، غير أنها متشعبة حيث يصعب الإلمام بجوانبها المختلفة و تحديد حدودها مجتمعة . فلا يكون الرمز في مجال معين بوتيرة واحدة، كما أنه يختلف من عصرٍ لآخر، وقد يمتد الاختلاف ضمن العصر الواحد . ثم أن الرموز تتراوح بين الصعبة والواضحة السهلة ، و بكل بساطةٍ يعبر الشخص عن مراميه بالوقت الذي عجزت الكلمات و التراكيب اللغوية المعتادة عن إيصال ما أراده وبالأخص في مجال التصوف حيث يلجأ الصوفي للرمز الخاص به بحيث لا يدرك مراميه إلا من تطهّر من لوث الصلصال وخلصت روحه من سجنها بالفناء عن الخلق والبقاء بالحق . لذلك كانت التراكيب اللغوية للصوفية محتوية على مستويات مختلفة من الرمز لم يشهدها الوجود البشري منسجمة مع السمو الروحي –المعرفي للصوفي . حيث الكلمة تحمل معنى يحلّق في غاية التجريد مغايراً لمعناها الدنيوي.

الكلمات المفتاحية: الرمز الصوفي، مستويات الرمز الصوفي، اللغة الصوفية

حقوق النشر :مجلة جامعة تشرين- سورية، يحتفظ المؤلفون بحقوق النشر بموجب الترخيص CC BY-NC-SA 04

***مدرس، قسم الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة تشرين، اللاذقية، سورية.**

****طالب ماجستير، قسم الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة تشرين، اللاذقية، سورية.**

مقدمة:

لا تستطيع الفلسفة بمفردها وضع قدمنا على الطريق الصحيح للمعرفة الحقيقية، كما أنها لا تبلغنا إياها بدون عملنا الروحي، وهذا يتطلب أن نعيش حالاً روحانية –زهدية تتجاوز المحسوس إلى اللامحسوس ، بغرض الوصول إلى اللامرئي الذي يتطلب بصيرة القلب فإن (العقل يقف عند حدود ما استقر ، أي ما صار ماضياً ، أما القلب فيُعني بما لم يأتِ ، بالمستقبل، القلب يحرر ، أما العقل يأسر)[1]

و بما لا يدع مجال للشك ،فإنَّ عمق و كثرة التجارب الروحيّة للصوّفي ، تجعله موغل في بحر المعرفة الرّبانيّة ، وعند ذلك تعجز اللغة عن احتضان نتاج قريحته فيأتي خطابه الصوفيّ خاص بعالمه الروحي ، يفهمه من نال حظّاً من معرفة أحواله و عظمة مقاماته المعرفيّة ، و بناءً على ذلك يأتي دور الأدب الصوفي الذي (يتجه اتجاهاً رمزياً في معالجة الظواهر الكونيّة ، و في التعبير عن التجربة الروحيّة التي يمارسها العارفون من الصوفيّة و لا يخترق تلك الأقنعة سوى بصيرة ثاقبة يغذّيها الذوق و الإلهام .)[2] ولا يفوتنا أن ننوه بأن القناع الرمزي للتصوف يرتقى و يتطوّر بارتقاء ذات الصوفيّ في الفناء بالمعرفة اللدّنية ، و يرتبط بالعصر الذي نشأ فيه أيضاً . فأول تجلي للصوفيّة كان بنزعة إنسانيّة خالصة ترفض الظلّم و تسعى لمساندة المظلوم رافضة الظالِم و أفعاله فقد (تأزم الزهاد بتوتر أكبر ، ففروا معلنين انسحابهم من المجتمع و زهدهم في كلِّ شيء ، لا زهداً بالحياة ذاتها ، و إنما زهداً بطبيعة الحياة)[3] لكنهم أدركوا إن هذا النوع من الزهد لن يجدي نفعاً تجاه الأحداث فاستبدلوه بالزهد المتجه نحو المجتمع ، و بدؤوا بإرساء دعائم علم التصوف في أعماق تجاربهم الذاتيّة ، فأفصحوا عن معارفهم الإلهامية أمام العامة ممن ليسوا أهلاً لها ، فاتهموا بالكفر و الإلحاد، وأقام خصومهم الحدَّ عليهم، و بدأ أهل الضغائن بزرع الفتن لقتلهم ، كالحلاج الذي أفصح عن فنائه عن نفسه و تحقيقه للفناء بالذات الإلهيّة و محبته الغير مشروطة بينه و بين الله ، فأنشد :

أنـــا مـــن أهـــوى ومـــن أهـــوى أنـــا نحـــــن روحـــــان حللنـــــا بـــــدنا

فـــــإذا أبصـــــرتني أبصـــــرته وإذا أبصـــــــــــرته أبصـــــــــــرتنا[4]

فما كان ذنب الحلاج إلّا أنّه استخدم دلالات المحبّة كرمز على الوجد الربّاني ، ، فكان مصرعه باتهامه بعقيدة الحلول، وكان صلبه عقاباً له لأنه دنّس الجواهر الإلهيّة الفائضة على قلبه ، بالبوح بها لغير مستحقيها، و بناء على ما سبق فإن وراء لجوء الصوفي إلى الصور المجازية عدّة أسباب قد تكون الأوضاع السياسية واحدة منها ، كما كان لطبيعة معرفته التي تجاوزت الحس دوراً كبيراً في ذهول العقول ، لذلك لجأ الصوفي للإيضاح بقدر مقام السامع فقال: (الإشارة أدق من العبارة ، و الرمز أدق من الإشارة ، فالعبارة توضح ، و الإشارة تلوح و الرمز يفرح)[5]

---

[1]– أدونيس : ***الثابت و المتحول بحث في الإبداع و الاتباع عند العرب*** ، ج 4 ، سوريا ، دمشق ، دار الساقي ، بلا تاريخ ، ص152.

[2]– خوالدية ، أسماء : ***الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة و الإغراب قصداً*** ، المغرب : الرباط ، دار الأمان ، ط1 ، 2014 ، ص 23

[3]– الراشد ، محمد : ***نظرية الحب و الاتحاد في التصوف الاسلامي*** ، سوريا : دمشق ، دار الأمان ، 2003 ، ص 30

[4]- الشيبي، كامل مصطفى: ***شرح ديوان الحلاج***، العراق: بغداد، منشورات الجمل، ط2، 2007،ص17

[5]–ابن عجيبة الحسني، أحمد: ***إيقاظ الهمم في شرح الحكم***، تقديم ومراجعة: محمد أحمد حسب الله، مصر: دار المعارف،بلاتا،ص198.

فاللغة الصوفيّة سواء كانت تعبيراً عن الانفعالات الوجدانيّة القلبيّة ، أوعن حقائق لدّنيّة إنها بالمجمل (تُناقض اللغة الدينيّة الشرعيّة ، فاللغة الصوفيّة تجليات لما لا يُقال ، و لما لا يوصف ..... لما تتعذر الإحاطة به ، فما لا ينتهي لا يُعبَّر عنه إلّا ما لا ينتهي. والكلام منتهٍ ، و المتكلم هو كذلك منتهٍ ، ستظل قدرة الكلام ، إذن إشاريّة ، و رمزيّة)[6]

أهمية البحث وأهدافه

ترجع أهمية البحث كونه يركز على الجانب الأبستمولوجي والروحي للرمز بخلاف الأبحاث التي تناولت الرمز من جوانبه الأدبية والتاريخية واللغوية، مما يساهم في فهم أعمق للتجربة الصوفية، ومن ثم صياغتها بطريقة فلسفية صوفية تحتمل التأويل والتفسير مما يزيد في غنى وتنوع المعاني، وبالتالي يسهم في توضيح ما تتمتع به اللغة الخاصة بالصوفي من فرادة وأصالة ، وإبراز البعد الروحي والجانب الباطني الخفي للفكر الصوفي.

منهجية البحث:

سوف نستخدم في هذا البحث المنهج التاريخي لتقصي بداية نشوء الرمز ومراحل تطوره عند المتصوفة، كما سيكون للمنهج التحليلي نصيباً كبيراً في تحليل الرموز والكشف عن معانيها العميقة ودلالاتها الروحية ، بينما سيرافقنا المنهج الوصفي في وصف التجربة الروحية بكل رموزها .

المناقشة والنتائج: يعمد البحث للإجابة على جملة الأسئلة التالية ومن أبرزها :

1-ما هو الرمز الصوفي وبما يختلف عن أنواع الرمز الأخرى؟

2-ما دور الرمز الصوفي في تشكيل اللغة الصوفية ؟

3-كيف يوظف الصوفي الرمز في صياغة تجربته الروحية وما الأسباب التي تدفعه إلى استخدام الرمز؟

الرمز الصوفي وأسباب ظهوره:

وظف الإنسان الرمز ليعبر عن مكنونات وأفكار أراد إيصالها للآخرين والرمز بالمعنى اللغوي يطابق الإشارة والايحاء فهو(تصويت خفي باللسان كالهمس و يكون تحريك الشفتين بكلام غير مفهوم باللفظ من غير إبانة بصوت ، و إنما هو إشارة بالشفتين ، و قيل الرمز إشارة و إيماء بالعينين)[7]

بينما تتوسع دلالات الرمز اصطلاحاً وتتعدى مفهوم الإشارة و الإيحاء ، لتصبح الرموز الكتابية كالرموز الرياضية والأشكال الأدبية المتعددة كالكتابة النثرية أو الشعرية تعبيراً عن أشمل لجمالية الرمز، بينما يمنح الرمز الجمال في الطبيعة كل الحيوية والتجدد، بحيث (يرتدي الجمال قيمة رمزية يمنح الروح المتعة المبكرة بهذا التوافق الحيوي هذه الوحدة بلا التباس هذا التركيز الأسمى الذي يكمل الطبيعة حتى يحقق الله) [8]

لا يفوتنا أن ننوه إلى الوجود المتعدد للرمز في نواحي حياتنا المختلفة فعندما صنف أرسطو العلوم فقال: (المنطق لا يعدو أن يكون تصنيفا رمزياً للمعرفة الصورية الخالصة، و الرمز الأخلاقي العملي يُعنى بالمبادئ و

---

2 – أدونيس ، *الصوفية و السوريالية* ، سوريا : دمشق ، دار الساقي ، ط3 ، بلا تاريخ ، ص 23-24 .

1-ابن منظور، أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم : *لسان العرب* ، بيروت ، دار صادر ، مجلد 5 ، لا تا ،ص 356

[8]– لالاند، أندريه: *موسوعة لالاند الفلسفية* ، تعريب : خليل أحمد خليل ، تعهد و إشراف : أحمد عويدات ، بيروت : منشورات عويدات ، ط 2،مجلد 3، 2001، ص 1399

القواعد التي تنظم السلوك، أما الرمز الاستطيقي فيُرَد إلى انطباعات ذاتية وأحوال وجدانية وهو الذي ينكشف في مجالات الإبداع الفني)[9]

وبسبب اختلاف المعاني و تعدد الآراء حول مفهوم الرمز فقد انقسمت الآراء لتنتظم في اتجاهين : 1-الاتجاه الأول يرى (الرمز أرضاً خصبة لتفتح الخيال و ازدهاره ، كما أنه دلالة لتجدد بل ولادة جديدة للمعنى الإنساني لأنه البرق الذي يتيح للوعي أن يكتشف عالماً لا حدود له) [10]

أما الاتجاه الثاني يخالف الرأي الأول معتبراً الرمز أداة جامدة غير قادرة على احتواء العلم ،كما أنه لا يعبر عن رؤية تجديدية للواقع ، فالرمز هروب لعالم لا يمكن التحقق به لأنه وهم و مرآة عاكسة لمشاعر الإنسان ويبررون موقفهم المعرفي كون الشاعر (يختار الرمز على هواه ليقوم مقام فكرة أو نسق أفكار ، و قد يوصف أنه نوع من القناع يفشي هذه الأفكار .....فلا يكون أبداً وسيلة لنقل مذهب أو فكر) [11]

الرمز الصوفي :

لقد شكل التصوف صدق التوجه إلى الله، فهو علم روحاني مُستقى من تجارب الصوفيين الباحثين عن الأسرار الإلهية انطلاقاً من ذاتهم والسعي لتحريرها من قيود الحس بصفاء قلوبهم وزكاء نفوسهم لتتصل بعالمها السماوي (حيث النور والصفاء، فهناك فقط تستوي المتناقضات و تتوحد ، و تحيى الأشياء جميعاً في اتساق أزلي خالد . إن هذه الحال لا تتحقق إلا عبر اشتياق عظيم لا ينطفئ و عبر رؤية جامعة لفناء النفس في الوجود الحق كما يحصل) [12].

وحرصاً من الصوفي على ذلك أوجد أسلوب مناسب للإخبار عنها بلغة (غلبت عليها سمات الرمز والإشارة والتلويح، ... و كلامهم بلسان الرمز و الإشارة إما ضناً بما يقولون على من ليسوا أهلاً له، و إمّا لأنّ لغة العوام لا تفي بالتعبير عن معانيهم ، فما يركنون إليه حقائق العالم الباطن) [13]

و بطبيعة الحال أنَّ الرمز الصوفي قد يشير لأكثر من مغزى يتراوح بين الظاهر والباطن، فأما باطن الباطن هو المقصود عندهم ، مثلما تتعدد معاني ومرامي الرمز تتعدد موضوعاته، فالرمز ليس حكراً على مجال دون آخر فهنالك (لغة اللون أولاً ، و لغة التخطيطات و الدوائر ... ثانياً ، و لغة الحركات و الرقص ثالثاً ، و لغة الترانيم التي تؤطره تلازم كل الأذكار) [14]

لقد ساهمت مجموعة من العوامل في ظهور ما يعرف بالرمز الصوفي حيث تراوحت ما بين عومل ثانوية تميزت بتأثيراتها المحدودة، وأخرى أساسية تقتضيها التجربة الصوفية.

3-نصر ، عاطف : *الرمز الشعري عند الصوفية* ، بيروت : دار الأندلس ، بيروت، ط 1 ، 1978 م ، ص19

[10]- أدونيس : *زمن الشعر* ، بيروت : دار الفكر ، ط 5 ، 1986 ، ص 160 .

[11]- الخضراء الجيوسي ، سلمى : *الاتجاهات و الحركات في الشعر العربي الحديث* ، ترجمة : عبد الواحد لؤلؤة ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ط 1 ، 2001 م ، ص 781 .

[12] - العوادي ، عدنان حسين : *الشعر الصوفي حتى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزالي*، العراق: بغداد، دار الرشيد،1979، ص27.

[13]- خوالدية ، أسماء : *الرمز الصوفي بين الإعراب بداهة و الإعراب قصداً* ، الرباط : دار الأمان ، ط 1 ، 2014 م ، ص 23 .

[14]- بوزيان، أحمد : *بلاغة الصمت في الخطاب الصوفي قراءة في مذاق البدايات* ، مجلة الأثر ،عدد18، الجزائر ، 2013 م ، ص 99_ 100 .

فأما العوامل الثانوية لنشوء الرمز الصوفي تتمحور حول:

1- التأثر بالفكر الأسطوري: في حالة المقارنة بين الفكر الأسطوري و التجربة الصوفية نجد أنهما يشتركان في رفض العالم الهامد، المليء بالأشباح و الأموات ، والإيمان بحياة زاخرة بالنشاط كالتي تتجلى في الإنسان _ الحيوان _ النبات _ صوت رعد ... الخ ، فالعامل المحرك لكل من الأسطورة والتجربة الصوفية هو(الحدس الذي ينوّع التجربة ويبسطها مستعيناً برمزية لغوية وأسطورية وفنية)[15]. وفي الوقت ذاته نرى الاختلاف بين الأسطورة التي استحضرت المقدس الغيبي وقيدته بعالم الحس، والتصوف الذي سما روحياً إلى العالم النوراني الكبير رغم أنه استخدم المحسوسات كرمز للامحسوس بل على العكس نرى أنه ارتقى بالمحسوس إلى العوالم الروحانية مثل ابن عربي الذي (يرجع المرأة إلى جوهرها الأنثوي باعتبارها مصدر للوجود، فهي الصورة المثلى من بين الصور المتعددة التي يُحَبُّ فيها الله)[16]

2- التفاوت العقلي-المعرفي للناس: يختلف البشر فيما بينهم خلال مرحلتهم الأرضية ، بمعنى أن البعض يبقى مقيد بحجب النفس و شهواتها أو الإيمان العام والالتزام بالطقوس الشرعية من صلاة وزكاة وحج ..الخ طمعاً بالجنة وخوفاً من النار، دون الولوج إلى باطن القلب. لذلك يبقون دون الكشف الرباني فحدودهم الظاهر، و لقصر فهمهم عن التجارب الروحية و لطفاً بهم وجب كتمان السر الصوفي عنهم بأسلوب رمزي .

3- التقيّة: لقد شكل الرمز عند الصوفية ردة فعل على الإقصاء الذي مارسه الفقهاء الذين حاولوا جاهدين القدح في سلامة إيمان الصوفية و تكفيرهم و تحريض الحكام و العامة عليهم .

4_تأثر الصوفية بالقرآن الكريم : لقد زخرت سور القرآن الكريم بالكثير من الرموز التي اشتملت على الحِكم و العِبَر التي تخبر عن قصص أقوام غابرة فتفصح عن قدرة الله وبنفس الوقت تقدم الوعظ للأقوام ، حيث نجد تفسيرات متعددة لآية قرآنية واحدة كقوله تعالى: (قَالَ رَبِّ اَجعَل لّيَ أَيَةً قَالَ: أَيَتُكَ أَلَاَ تُكَلّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيّامٍ إلّا رَمْزاً وَ اذكُر رَّبَّكَ كَثِيراً وَ سَبِّح بِالعَشِيّ وَ الإبكَارِ)[17] فالآية السابقة تتضمن الرمز بمعنى الإشارة والإيحاء، ووجوب الصمت الذي هو أرقى وأعظم أنواع الصيام الذي يتطلب الانقطاع عن الناس و مواصلة عبادة الله ، و التقرب منه .

أمّا العوامل الخاصة بالصوفي : يختلف الصوفية بعضهم البعض في استخدامهم للرموز لأنَّ المقام ليس واحداً عند الجميع، فحال الصوفي يتغير في المقام الواحد بحسب شدة و نوع الوارد الإلهي على قلبه ، فكيف يكون ذلك من صوفي لآخر ؟!

حيث تلعب الرياضات الصوفية والمجاهدات في الوصول إلى أعماق العواطف الروحية المستمدة من استبطان الذات، فلا يمكن للصوفي الركون إلى العقل بل للقلب المطمئن بالسكينة الإلهية .لذلك يحيى الصوفي حياة لا يمكن فهمها إلا ممن تذوقها بذاته ، أو من صوفي قرين له عاش التجربة بنفسه ، و حظيَّ بارتفاع الحجب عن قلبه كالجنيد البغدادي العارف الذي تذوق حلاة التوحيد والشهود والاتحاد بالذات الإلهية حلاة التجربة وشهد الأسرار الإلهية لذلك قال

4-نصر ، عاطف جودة : *الرمز الشعري عند الصوفية* ، لبنان : بيروت ، دار الأندلس ، ط1 ، 1978 ، ص 27

5-الهدى، بعلي نور: *"خطاب الأنوثة عند ابن عربي"* ،الجزائر: المسيلة، جامعة محمد بوضياف، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسم الفلسفة، 20019-2020، ص65

1-القرآن الكريم، *سورة آل عمران*، آية: ٤١

في وصف تجربة أبي يزيد البسطامي ووصفه: (... و إني نظرت في مناقب أبي يزيد ، فإذا فيه أشياء من حالاته وأوقاته و كلامه ما كلّت به الألسن عن نعته و صفته ،)[18]

خصائص الرمز الصوفي :

١_ احتواء المعنى الروحي : لقد أوجد الصوفي مصطلحات وتراكيب خاصة به عبرت عن مكنوناته الروحية، حيث استوعبت الألم و الشوق و الفناء والبقاء والشطح و..الخ وفي بعض الحالات كان للألفاظ المستخدمة مفهوماً مغايراً عما هو مألوف لأن الصوفي يفرغ أحاسيسه ومعارفه في تلك الالفاظ، فالفناء في اللغة العادية يعنى الموت بينما ينحرف الفناء عن معناه اللغوي ليصبح مرادفاً للحياة والولادة الجديدة.

حيث يؤكد كلام القاشاني ذلك فيقول موضحاً معنى الفناء:(باصطلاحهم قمع هوى النفس فإن حياتها به ، فإذا ماتت النفس عن هواها بقمعه انصرف القلب بالطبع و المحبة ، إلى علمه ، عالم القدس)[19]

٢_الوعي الذاتي: أدرك الصوفي أهمية تنظيم داخله بالالتزام بالعبادات و السلوك الأخلاقي القويم والوقوف على طبيعة النفس البشرية من أجل تهذيبها والسعي بها إلى اكتساب الفضائل حيث ساهم ذلك في وعي الذات الذي بدأ يترجمه الصوفي من خلال أنسنة الطبيعة وإضفاء الصبغة الروحانية على العالم المادي باعتبار العالم السماوي عالم النور الأكبر، و السعي الدؤوب للاتصال به تحقيقاً لوعي الذات والتي تنتمي بجوهرها الروحاني إلى العالم النوراني .إن هذه التشاركية الفعالة ما بين الإنسان أو العالم الدنيوي والعالم النوراني سمح للرمز بفرض سطوته الذي تمكن من تقليص المفارقة بين العالم العلوي والعالم الدنيوي وذلك من خلال احتواء الرمز المادي لمفردات العالم النوراني والعكس صحيح، فالذات الإلهية هي المحبوبة والمعشوقة والإنسان بكماله الخلقي والمعرفي هو الله بجمعية أسمائه وصفاته .

3-إدراك الصوفي عظمة السر : لعل العارف الصوفي انطلق من قول: لا تلقوا الأحجار الكريمة أقدام الخنازير فتدنسها، كما إن الحقيقة تفرض على الإنسان عدم البوح بها بشكل تلقائي لصعوبة التعبير عنها كما لا يمكن للعقل بحدود منطقه أن يحيط بالحكمة والسر الإلهي وهذا يتطابق مع قول القشيري: (يقولون :صدور الأحرار قبورُ الأسرار. و قالوا : لو عرف زِرّي سِرّي لطرحته)[20] ،وقد وهب الله سر التجليات الإلهية أشخاصاً اصطفاهم و أصفاهم لها ، كي لا تعطى لغير مستحقيها، وقد جعلت الصوفية قول السيد المسيح عليه السلام: (لا تضعوا الحكمة في غير أهلها فتظلموها و لا تمنعوها من أهلها فتظلموهم)[21] شعاراً تقتدي به في سلوكها ومعارفها فكان الرمز نتيجة لذلك الشعار .

2-البغدادي ، أبو القاسم الجنيد محمد ، *رسائل الجنيد* ، تصدير : د. عاطف العراقي ، تحقيق : جمال رجب سيد بي ، سوريا : دمشق ، دار اقرأ ، ط1 ، 2005 ، ص75.

1-الكاشاني، عبد الرزاق : *معجم اصطلاحات صوفية القسم الأول و الثاني* ، تحقيق و تقديم و تعليق : عبد العال شاهين ، مصر : القاهرة ، دار المنار ط1 ، 1992 ، ص 110.

2-القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان، *الرسالة القشيرية*، وضع حواشيه: خليل المنصور، لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية، 2001، ص125.

3-ابن عربي ، محمد محي الدين ، *ماهية القلب* ، تحقيق : قاسم محمد عباس ، سوريا : دمشق ، دار المدى ،ط1 ، 2009 ، ص42.

نماذج من الصور الرمزية الصوفية وتحليلها:

1- رمزية الماء:

يعتبر الماء أساس الحياة ، فقد جاء في الفلسفة الطبيعة أن الماء مبدأً لجميع الكائنات لأنها تعتمد عليه ، و يدخل في تركيبها ، كما ذكر في القرآن الكريم أيضاً "(وَ جَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيءٍ حَيٍّ)[22]. أمَّا عند الصوفية فقد استخدم رمزاً للمعارف الإلهية و الحياة الأبدية الخالدة ففي (الثيوصوفية الإسلامية امتزج عنصر الماء بتصورين أساسيين : الأول : الحياة المتغلغلة في الطبيعة بأسرها ..... و الثاني : تصور مشتق من لغة الوحي القرآني و فيما يتعلق بالتصور الأول . يعلن ابن عربي أن سر الحياة سرى في الماء ..... و أما فيما يتعلق بالتصور الثاني ، فأننا نلاحظ تداخلاً بين لغة الفلسفة و لغة الوحي . و تأويل رمزي من جانب الصوفية للتنزيل ، فالعرش الجسماني الذي يناظر في الغنوص الصوفي الفلك الأطلس ، تكوّن من الماء الذي طغى عليه و حفظه من تحته ، و هذا الماء هو المعبّر عنه إلى حدّ الإشارة بالبحر المسجور ، لأن الماء إنما يؤول للعقل الأول)[23]

كما استعان الصوفية كعادتهم بما يدل على الرمز الأساس بمفردات تدل على الماء كالمطر و النهر و البرق ...الخ ليعبروا عن الذات الإلهية و صفاتها كقول الحلاج: (فوقه غمامة برقت و تحته ، برقة لمعت ، أشرقت و أمطرت ، وأثمرت العلوم كلها قطرة من بحره ، و الحكم كلها غرفة من نهره ، الأزمان كلها ساعة من دهره)[24]

ويتميز رمز الماء بازدواجية التصوير فتارة يدل على عالم الخلود و الفيض الإلهي، وتارة أخرى يدل على الانغماس بالملذات الحسية و الظن بأنها قارب النجاة ، و الحق بأن اللذة هي لذة الانكشاف القلبي، يقول جلال الدين الرومي:

و لترحل من ذلك الماء الملح نحو ماء الحياة
و لترجع إلى صدر عالم الروح ، تاركاً موضع صف البغال
لتذهبي ، لتذهبي أيتها النفس ! و إننا أيضاً لقادمون؟
من عالم الفراق لعالم الوصال[25]

وقد استخدم الماء كرمز على ماء الحياة الإلهي التي نهلت منه الأرواح قبل تجسدها في عالم الفساد فأحياها فلابد لهذا الماء أن يحي تلك الأرواح في هذا العالم الدنيوي، وما هذا الماء إلّا العلوم اللدنية والإشراقات الفيضية على القلوب العاشقة.

شَـــــرِبتُ مـــــن مائـــــهِ بغيـــــر فـــــم و المـــاء _ مـــذ كـــان بـــالأفواه مشـــروب

لأن روحـــــي قـــــديماً قـــــد عطشَـــــتْ و الجســـم مـــا مسّـــه مـــن قبـــل تركيـــب[26]

4 - القرآن الكريم ، سورة الأنبياء ، أية 30 .

1- نصر ، عاطف جودة : *الرمز الشعري عند الصوفية* ، مرجع سابق ، ص273/274 .

2- عباس ، قاسم محمد : *الحلاج الأعمال الكاملة* ، لبنان : بيروت ، دار رياض الريس ، 2002 ، ص 163 .

25-غالب ، مصطفى : *جلال الدين الرومي*، لبنان : بيروت ، مؤسسة عز الدين للطباعة و النشر ، 1982 ، ص31 .

4-عباس ، قاسم محمد : *الحلاج الأعمال الكاملة* ، مرجع سبق ذكره ، ص .292

٢_ رمزية الأماكن:

شغل المكان دور مهماً في الأدب فالشعراء الذين وقفوا على أطلال المحبوبة إما تذكراً لأيام منصرمة أو شوقاً للقاء أو حزناً على الفراق ، أو تغنوا بالأمجاد من خلال التغني بأماكن لشاهدة على عظمة حكامها .....الخ .حتى في القرآن الكريم نجد ذكر لأماكن كعرفات و غيره من الأماكن المقدسة مهبط الوحي و موطن الرسول الكريم (لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَّبِّكُمْ فَإِذَا أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَاتٍ فَأذكُرُوا اللهَ عِندَ المَشْعَرِ الحَرَامِ وَ اذكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ وَ إِن كُنتُم مِّن قَبلِهِ لَمِنَ الضَّالِّينَ)[27]

ثم أنَّ المجال الصوفي لم يكن أقل اتساعاً لصور المكان والذي كان أعمق من نسج الخيال واستوعب الكثير من الصور المكانية التي تتضمن الدلالات الروحية والمعرفية المعبِّرة عن تجلي الذات الإلهية و فضلها على الأشخاص الذين خلعوا نعالهم عند أعتاب الحضرة المقدسة ليتسنى لهم انكشاف الباب للوصول لعين اليقين .وهذا واضح في قول ابن الفارض وذكره للأماكن التالية (ذي سلم ،الزوراء، نعمان، وجرة) ومزجها بالمعاني الروحية ك(نور الذات الالهية وماء الحياة والأرواح الطاهرة):

هـل نـارُ لَيلـى بـدّتْ لَـيلاً " بـذي سَـلَمِ " أمْ بـــارقٌ لاح فـــي " الـــزوراء " فـــالعَلَمِ

أرْواحَ " نَعمـــانَ " هَـــلّا نَســـمةٌ سَـــحَراً و مـــاءَ " وَجْـــرةِ " هَـــلَّا نهْلَـــة بِفَـــمِ [28]

و لقد تمكن ابن الفارض من المزج بين عناصر مختلفة كالمحبوبة و الأماكن و الماء وبذلك عكس بهذا المزج التناغم الروحي بين عالم النور الإلهي و عالم الإنسان من خلال ذكر أماكن تنقلنا لمقامات الأنبياء و الأصفياء الأولياء وبنفس الوقت الإشارة إلى إصرار و ثبات يقين العارف. بينما نجد ابن عربي قد وظّف عناصر الطبيعة لتكون رمزاً لاختلاف الناس والتعبير عن أنواع الموجودات الدنيوية والتي نوع معارفها متوقف على حقيقة صدقها الباطن، فمثلا من كان باطنه صافي أصلح الله برانيه، و من اهتم برعاية نفسه و صونها عن الشرور ارتفع مقامه مقام الانبياء مؤكد على أحدية الله تعالى. إذْ يقول ابن عربي:

بـــذي سَـــلَمِ و الـــديرِ مـــن حاضـــرِ الحِمـــى ظِبـــاء تُريـــك الشـــمس فـــي صُـــورَة الـــدُّمى

فارْقُـــــبُ أفْلاكـــــاً ، و أخْـــــدُمُ بِيعَـــــةً و أحـــــرُسُ رَوْضـــــاً بـــــالرّبيعِ منمنَمـــــا

فوقتـــاً أُسَـــمَّى راعـــيَ الظبـــي بـــالفلا ووقتـــاً أُسَـــمَّى راهبـــاً و منجِّمـــا

تثلّـــثَ محْبـــوبي ، وقـــد كـــان واحِـــد كمـــا صَـــيّرُوا الأقنـــامَ بالـــذّاتِ أُقنُمـــا[29]

1–القرآن الكريم ، *سورة البقرة* ، أية 198 .

2––ابن الفارض ، عمر بن الحسين بن علي : *ديوان ابن الفارض* ، شرحه و قدم له : مهدي محمد ناصر الدين ، لبنان : بيروت ، دار الكتب العلمية ، ط1 ، 1990 ، ص 185 _ 186 .

1–ابن عربي ، محمد محي الدين : *ترجمان الأشواق* ، اعتنى به : عبد الرحمن المطاوي ، لبنان : بيروت ، دار المعرفة ،ط 1 ، 2005 ص 64– 65

3-صور الطبيعة:

لقد أدرك الصوفي الطبيعة بما فيها كإدراكه لأعماق ذاته ، فلم ينظر الصوفي إلى عالم الجماد والحيوان على أنهما متناهيان بل على العكس من ذلك كانا بالنسبة إليه مفعمين بالحياة و الأسرار الإلهية، حيث تمكّن الصوفي من إلغاء مفارقة الله التامة للوجود الأرضي ، فتارةً محايث و تارةً أخرى مفارق نسبياً أو متعالي، ولكن الله يتجلى في الوجه الطبيعي للعالم أو الوجود فهو(مكافئ رمزي لأسرار غنوصية تدور على الحكمة المقدسة و التجلي الإلهي في الصور، و التصنيف بين الفعل، والانفعال، بنسق رمزي أشرب الكون تصوراً لواحدية الوجود ، سواء في شكلها الميتافيزيقي المجرد أو في مظهرها الوجداني المتدفق بالصور و المجازات) [30]

3-1-صورة الطير:

فقد استخدم الصوفي الطير رمزاً للسالك فكما تهاجر الطيور باتباعها القائد محلقة في أعالي السماء ، فإن نفس المريد تسمو عن رغباتها الدنيئة بالمجاهدة و اتباع توجيهات شيخها لتستطيع التحليق. ذلك نجده في منطق الطير للعطار ،حيث رأى في استماع و تحمس الطيور للطيران وراء الهدهد للوصول للطائر المنشود السيمرغ ، رمزاً للسالكين وراء المرشد ورمزاً للفناء بالذات الإلهية، وقد مثلت الأودية السبعة والقِفار التي اعترضت الطيور _ بطريق السالك المحفوفة بالمخاطر، و ربما حيرة الطيور الواصلة تعبر عن تعالي الله عن إدراك كليته و الإحاطة بصفاته ، فقد نسج العطار من سيرة الطيور قصةَ تعبِّر عن حقائق أزلية كأسبقية الروح على الجسد و عودتها إلى حقيقتها في عالم النور بعد أن (فنيت أرواح تلك الطيور فناء محضاً ، و ذلك من الحياء و الخجل ، كما أصبحت أجسادهم زرقاء كالتوتياء، و ما أن تطهرت جميعها من كل الكل ، حتى وجدوا أرواحهم جميعاً من نور الحضرة ، فعادوا عبيداً للروح الجديدة ، و تملكتهم حيرة من نوع جديد ، و انمحى من صدورهم كل ما صنعوه و ما لم يصنعوه ، و أضاءت من جباههم شمس القربة ، فأضاءت أرواح الجميع من هذا الشعاع ، و في تلك الآونة رأى الثلاثون طائر طلعة السيمرغ في مواجهتهم ، و عندما نظر الثلاثون طائرا على عجل ، رأوا أن السيمرغ هو الثلاثون طائرا ..... و أخيراً غرقوا جميعاً في الحيرة . وانخرطوا في التفكير بلا عقل ، و لا بصيرة ..... جاءهم الخطاب من الحضرة قائلاً بلا لفظ ، إن صاحب الحضرة مرآة ساطعة كالشمس ، فكل من يقبل عليه يرى نفسه فيه ، و من يقبل بالروح و الجسد ، يرى الجسد و الروح فيه)[31] و هناك العديد من الطيور التي استعان بها الصوفية للتعبير عن الذات الإلهية (كالعنقاء و الورقاء إشارة للنفس الكلية و الغراب إشارة للعالم الجسماني)[32] لنجد تلك الطيور أدت مهمتها كرسول حمل المعارف من عالم السموات باتجاه عالم الأرض. و تلك الطيور أخبرتنا بصيغتها العامة الشعرية (الورقاء و العقاب) ، ماهية النبي الأميّ ، كما استخدمها الصوفي الشيخ الأكبر ابن عربي للدلالة على نظريته في نظرية الفيض (الخلق) الفلسفي والتي تصوّر صدور الواحد أو ما يسمى با(الحقيقة المحمدية) عن الأحد ، حيث غلّف الشاعر الصوفي أفكاره بالرموز مستعيناً بمقولات دينية دون الوقوف على ظاهرها بل تعداها إلى ما هو أبعد من ذلك فنرى تداخل وتشابك أفكاره الفلسفية و الدينية والصوفية مشكلة صورة شعرية تُطرَب لها المسامع و تفرح القلوب بمعارفها .يقول :

---

[2]-نصر ، عاطف جودة : *الرمز الشعري عند الصوفية* ، مرجع سبق ذكره ، ص 289 .

[3]-العطار ، فريد الدين : *منطق الطير* ، ترجمة و تقديم : بديع محمد جمعة ، مصر : القاهرة ، آفاق للنشر ، 2014 ، ص421- 422.

4- الكاشاني، *معجم اصطلاحات الصوفية*، ص 150-148

أنـــــــا ورقـــــــاءُ المعـــــــاني مَسْـــــــــــكَني رَوضُ المعـــــــــــاني

أنـــــا عـــــينٌ فـــــي العِيـــــان وأنـــــــــا لســـــــــتُ بثـــــــــاني

فينـــــــــاديني يـــــــا ثـــــــاني وأنـــــــــا لســـــــــتُ بثـــــــــاني

ينتهـــــــي إلـــــــى وجـــــــودي كـــــــلٌّ شـــــــيءٍ فـــــــي الكيـــــــان[33]

و كما نعلم أنَّ بعض الطيور ليست بطائرٍ بحيث لا يتعدى طيرانها قفزات لا أكثر ، كفصيلة الدجاج ، وبالمقارنة بين الديك و الدجاجة نجد اختلاف تام ففي حين الأنثى دائمة التحرك، وتصدر أصوات خافتة و قوية تثير الضجة، بينما الذكر صياحه مع بزوغ الفجر، و مع كل آذان لإقامة الصلاة ، كما يلاحظ أنه قائد قطيع منظم أو قاض بين الدجاجات ، فتلك الحقائق يسقطها جلال الدين الرومي على الحقائق العرفانية ، فالدجاج رمز التعلق بالماديات والالتزام بمحددات الحس ، بينما الديك هو رمز العقل الروحي لطالب القرب من الملكوت النوراني الأعلى فيقول :

ذلك الدّيكُ الذي يدعوكَ إلى الله

ربّما يكون في إهاب طائر ، لكنّه على الحقيقة ناقوس تبشير

نشَر القمرُ جناحيه كالدّيك ، و النجمُ أمامَه و خلفه كالدّجاج[34]

3-2- **صورة البقرة** :استخدمت صورة البقرة كثيراً في التجربة الصوفية ربما يعود السبب في ذلك إلى استلهامها من القرآن الكريم الذي تضمن معنيين لنفس الصورة حيث جاء في القرآن تفسير نبي الله يوسف عليه السلام لسبع البقرات السمان بسنين الوفرة و البركة ، والبقرات العجاف بسنوات سبعة من القحط و الجفاف . كذلك اقتدى جلال الدين الرومي بصورة البقرة للتعبير عن النفس الشهوانية و بنفس الوقت للتعبير عن النفس المطمئنة فالإنسان هو رب رحلته إما أن يجعل سفينته تتجه للجحيم إذا كانت غايته إرضاء شهواته و إعطاء العنان لغرائزه فيكون الشيطان قائد السفينة ، أما إذا اقتفى أثر معشوقه باتباع والتزام سنن أنبيائه و أوليائه كان له الارتقاء و الخلاص.إذْ تعلّق أنا ماري شيمل على قول جلال الدين الرومي :("لا عجب في أن تحول الحيوان والبقر إلى أناسي ،فقد صبرت السرجين في البحر عنبرا" والحيوان الغريب المعروف على نطاق واسع بأنه بقر البحر يغدو ، من ثمّ ، رمزاً للنفس الشهوية " النفس الأمارة" التي تحوّلها الرحمة الإلهية إلى" النفس المطمئنة ") [35]

3-3-صورة الخنزير:

ولما كان الخنزير من أكثر الحيوانات تخريب و أذى و قذارة في أكله و شربه حتى في طريقة تزاوجه ، لذلك وجد الصوفي شبه بينه و بين البشر الغرائزيين الشهوانيين يقول جلال الدين الرومي :(حتى لو أن خنزيراً سقط في المسك وإنساناً في الروث، لعاد كل منهما إلى أصله بسبب الأرزاق والكفايات)[36]

1-ابن عربي، محيي الدين: *ديوان ابن عربي*، شرحه: أحمد حسن بسج، لبنان ،بيروت، دار الكتب العلمية،ط1، 1996،ص39-40.

2-شيمل ، آنا ماري : *الشمس المنتصرة* ، ترجمة : د. عيسى علي العاكوب ، سوريا : دمشق ، دار التكوين ، ط1 ، 2016 ، ص 215

1-شيمل ، آنا ماري : *الشمس المنتصرة* ، مرجع سبق ذكره ، 177- 178

2-شيمل ،آنا ماري: *الشمس المنتصرة* ،مرجع سبق ذكره، ص 178

أما الفئران فهي شبيهة بأولئك الناس الذين تمسكت قلوبهم بحب الدنيا، فمن أراد الارتقاء من البدنية عليه الفناء عما حوله واللحاق بأنفاس الصدر العارجة لعالمها الروحي و الذاكرة لخالقها الأبدي .يقول جلال الدين الرومي: (الفئران تجري في مخازن الحبوب، و هي شبيهة بأولئك الذين يظلون في تراب هذه الدنيا بحثاً عن الطعام ، آملين بالجبن والفستق و الشراب بدلاً من هجر هذا العالم المادي كالطيور . أولئك الذين يحاولون بصمت استراق بعض اللقيمات الروحية . يوبخون لأنهم " يختطون طريقهم نحو المطبخ في التراب والفئران ")[37]

4- الخمر وأبعاده المعرفية: لم تعد الخمرة هي ذاتها الخمرة الحسية التي تذهب العقل من المحرمات عند الصوفية لأن خمرتهم أصبحت خمرة معنوية حيث نقل الصوفي مفهومها من الحالة المادية العبثية إلى التعبير عن مفهوم عرفاني باطني عميق وهي كناية عن المعارف اللدنية والأسرار الإلهية ، والآثار التي تحدثها الخمرة الحسية كغياب العقل شبيهة بالآثار التي تحدثها الخمرة المعنوية بالفناء عن النفس والأنا والحياة بالمعرفة الروحية، وبذلك تكون تعبيراً عن النشوة المعنوية التي بها يفقد الصوفي الإدراك الكلي بمن حوله بعد استغراقه بشرب كؤوس المدامة من الحبيب الأزلي، لينقل حقائق و مقامات نورانية تكرم الله عليه بها . .يقول ابن الفارض:

سقتني حُمَيّا الحُبِّ راحة مُقلَتي ... و كأسي مُحَيَّا مَن عن الحُسن جَلَّت

فأوهمْتُ صَحبي أنَّ شُرْبَ شَرابِهِم ... به سُر سِرِّي ، في انتِشائي بنَظْرَةِ

و بالحَدَقِ استغنَيْتُ عن قَدَحي و مِن ... شمائِلِها ، لا مَن شَمولِيَ ، نَشوتي

ففي حانِ سكري ، حانَ شُكري لفتيةٍ ... بهِمْ تمَّ لي كَتْمُ الهوى مع شُهرَتي[38]

فالكؤوس هنا تشير للمعارف الإلهية، و الشرب : إلقاء المعارف في صدور العارفين ، والمدامة " الخمرة " هو علم الذات الإلهية " ،فطبيعة الخمرة الصوفية ميتافيزيقية لا حد يحدها ، و لا عقل يستطيع اكتنافها و الكون دائم الاشتياق لارتشاف كؤوس نبيذها المعتق . فالصوفي العارف وجد بالخمر تعبيراً مناسباً لغربة الروح في سجنها الطيني و سعيها للانعتاق منه _ بقدر اشتياقها لحقيقتها في عالم الذر. يقول ابن الفارض:

شَرِبْنَا على ذكْرِ الحبيبِ مُدامَةٌ ... سَكِرنا بها ، من قَبْل أن يُخلق الكَرمُ

لها البدرُ كأسٌ و هي شمسٌ يُديرُها ... هلالٌ و كمْ يبدو إذا مّزجَت نَجمُ

و لولا شذاها ما اهتديتُ لِحانِها ... و لولا سَناها ما تصوّرَها الوهمُ[39]

3-شيمل ، آنا ماري : *الشمس المنتصرة* ، ص 180 .

4- ابن الفارض ، عمر بن الحسين بن علي : *ديوان ابن الفارض* ، مصدر سبق ذكره ، 26-27.

1-ابن الفارض، عمر بن الحسين بن علي : *ديوان ابن الفارض* ، مصدر سبق ذكره ، ص179.

5-رمز المرأة : احتلت المرأة مكان الصدارة في التصوف الإسلامي كونها رمزاً للمحبوبة حيث تجاوزت الصوفية جسدها باعتباره مصدر إثارة الشهوة أو اللذة الجنسية ،والنظر إلى جوهرها الروحي وحقيقتها الأنطولوجية باعتبارها أساس الوجود الإنساني و استمراره ، فتحولت المرأة في التصوف لرمز عرفاني و كأن تجليات الله بالمرأة أكثر من أي كائن آخر. يقول ابن عربي:

مـــن كـــلّ فاتكـــةِ الألحـــاظِ مالكـــةِ تخَالهـــا فـــوق عـــرشِ الـــدُّرِّ بلقيســـا

إذا تمشّـــتْ علـــى صَـــرحِ الزّجـــاجِ تـــرى شمســـاً علـــى فلـــكٍ فـــي حجـــر إدريسَـــا

تُحيـــي إذا قتلَـــت بـــاللحظِ مَنطِقَهـــا كأنهـــا عنـــدما تُحيـــي بـــهِ عيســـى[40]

وطالما كانت الصفات التي وصف الله بها ذاته كالحب و العطف و العطاء واللطف و الجمال موجودة بالمرأة لذلك عبر العارف الصوفي عن حبه و عشقه لله وهيامه بمحبوبته المرأة والتي هي تجلي للجمال واللطف الإلهيين، و حال العاشق الصوفي كحال مجنون ليلى .كقول ابن الفارض:

و صـــرّح بـــإطلاقِ الجمـــالِ و لا تَقُـــل بتقييـــده مـــيلاً لِزخـــرُف زِينَـــةِ

فكـــلّ ملـــيح حُسْـــنُهُ مِـــن جمالهـــا مُعـــارٌ لـــهُ ، أو حُســـن كـــل مليحـــةِ

بهـا قـيسُ لُبنـى هـام ، بـل كـل عاشـقٍ كمجنـــون ليلـــى ، أو كثيـــرٍ عـــزةِ

فكـــل صـــبّا مـــنهم إلـــى وصـــف لَبْســـها بصـــورةِ حُسْـــنِ ، و لاح فـــي كـــلّ صـــورةِ

ففـــي النشـــأة الأولـــى تـــراءَتْ لآدم بمظهـــر حـــواء قبـــل حُكـــمِ الأمُومـــةِ[41]

لقد تجاوز الصوفي الحب الحسي إلى مستوى الحب الروحاني الذي يكون بين الأرواح التي تتجاذب محبةً وعشقاً بسبب ما ائتلف منها، لتكشف عن المحبة المتبادلة، فبقدر ما كانت الذات الإلهية تكشف عن جمالها ومعارفها في تجليات كثيرة بقدر ما كان يدرك الصوفي منها ذلك، فتكون روحه صورة لكل روحٍ عاشقة وكأن روحه اختصرت وجوه الحب بحيازتها رتبة الحب الإلهي. كقول ابن الفارض:

2- ابن عربي ، محمد محي الدين : *ترجمان الأشواق* ، مصدر سبق ذكره ، ص 30-31

1-القاشاني،عبد الرزاق بن أحمد: *كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدر" شرح تائية ابن الفارض* " ، تحقيق : أحمد فريد المزيدي ،بيروت: دار الكتب العلمية،2005، ص116-117.

بحكـــــــــم الاتحـــــــــاد بحســـــــــنها كمـــــالي بـــــدت فـــــي غيرهـــــا و تزيّنـــــتِ

بـــدّوتُ لهـــا فـــي كـــلِّ صـــبٍّ متـــيمَّ بـــــــأيَ بـــــــديعٍ حُســـــــنهُ و بأَيْنـــــــةِ

فكـــل فتـــى حـــبّ أنـــا هـــو ، و هـــو حـــبّ كُـــلّ فتـــى ، و الكـــلُّ أســـماءِ لُبســـةِ[42]

الخاتمة:

إن تباين مستوى الرمز في النص الصوفي جعل من لغة الصوفي لغة عميقة التأثير بحيث حافظت عليها من الاندثار فكانت لغة حيوية متجددة ومتجاوزة للزمان والمكان ، حيث استطاع الصوفي توظيف لغته الرمزية للتعبير عن الحرية الفكرية التي سعى إلى امتلاكها بعيداً عن أغلال الدين وقيوده من جهة أولى، ومن جهة ثانية لخدمة فكره الأبستمولوجي الذي كشف عن ارهاصات جديدة تمس بنية العقيدة الدينية من خلال إضفاء البعد المعرفي على بعض الموجودات الحسية كما ذكرنا أعلاه.

لقد تمكن الصوفي من أن يعكس موقفه السياسي والاجتماعي والفكري الثابت من غير مجابهة في طريقة ثنائية تتضمن الإخفاء كما الجمال و لا تنتمي إلى المألوف . كما كشفت اللغة الرمزية عن الحالات النفسية للصوفي وما احتملت من الأحوال المتناقضة، فأفضى القلق المعرفي كما الحب إلى السمو بالوجود الإنساني. فجاء النص الصوفي نموذجاً واضحاً للحرية الفكرية ، ومما لاشك فيه أنّ الكشف عن ألغاز التجارب الروحية –الصوفية من الضرورة التي تحثنا على مواصلة البحث بتفاصيل الرمز الصوفي من وجهات نظر مختلفة كفلسفة اللغة وتطبيقات استراتيجيات التفكيك وغير ذلك.

المصادر والمراجع:

1–القرآن الكريم.

2–ابن الفارض ، عمر بن علي بن المرشد . *ديوان ابن الفارض*، شرحه و قدم له ، مهدي محمد ناصر الدين ، بيروت : مكتبة لسان العرب ، ط1 ، 1990 ، عدد ص 240 .

3–ابن عربي ، محمد محي الدين . *ترجمان الاشواق* ،اعتنى به : عبد الرحمن المطاوي ، بيروت : دار المعرفة ، ط 1 ، 2005 م ، عدد ص 238 .

4–ابن عربي ، محمد محي الدين . *ديوان ابن عربي* ، شرحه : أحمد حسن بسج ، بيروت : دار الكتب العلمية ، ط 1 ، 1996 م ، عدد ص 448 .

5–ابن عربي ، محمد محي الدين. *ماهية القلب* ، تحقيق : قاسم محمد عباس ، دمشق : دار المدى للثقافة و النشر ، ط1 ، 2009 ، عدد ص 112 .

6– أدونيس ، *الصوفية و السوريالية* ، سوريا : دمشق ، دار الساقي ، ط3 ، بلا تا.

7–أدونيس ، *الثابت و المتحول بحث في الإبداع و الاتباع عند العرب* ، ج 4 ، سوريا ، دمشق ، دار الساقي ، بلا تا.

2–القاشاني ، عبد الرزاق بن أحمد : ***كشف الوجوه الغر لمعاني نظم الدر ،المرجع السابق نفسه*، ص18–19.**

8–أدونيس ، *زمن الشعر* ، بيروت ، دار الفكر ، ط 5 ، 1987 ، عدد ص 167.
9–البغدادي ، أبو القاسم الجنيد محمد. *رسائل الجنيد* ، تصدير : د. عاطف العراقي ، تحقيق : جمال رجب سيدبي ، دمشق : دار اقرأ ، ط1 ، 2005 ، عدد ص 295 .
10–الجيوسي ، سلمى الخضراء. *الاتجاهات و الحركات في الشعر العربي الحديث* ، ترجمة د. عبد الواحد لؤلؤة ، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ط 1 ، 2001 ، عدد ص 912.
11–الراشد ، محمد. *نظرية الحب و الاتحاد في التصوف الاسلامي* ، سوريا : دمشق ، دار الأمان ، 2003.
12–العطار النيسابوري ، فريد الدين . *منطق الطير* ، ترجمة و تقديم : بديع محمد جمعة ، القاهرة : آفاق ، ط 1 ، 2014 م ، عدد ص 463.
13–العوادي ، عدنان حسين . *الشعر الصوفي حتى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزالي*، العراق: بغداد، دار الرشيد،1979.
14–القاشاني ، عبد الرزاق بن أحمد. *كشف الوجوه العز لمعاني نظم الدرر " شرح تائية ابن الفارض* " ، تحقيق : أحمد فريد المزيدي ، بيروت : دار الكتب العلمية ، ط1 ، 2005 ، عدد ص 280.
15–القشيري ، أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن . *الرسالة القشيرية* ، وضع حواشيه : خليل المنصورة ، بيروت : دار الكتب العلمية ، 2001 م ، عدد ص 440 .
16–الهدى ، بعلي نور. *خطاب الأنوثة عند ابن عربي (مذكرة مكملة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة*) ، المسيلة : جامعة محمد بوضياف ، كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية ،قسم الفلسفة ،2019_ 2020 م ، عدد ص 144.
17–خوالدية ، أسماء . *الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة و الإغراب قصداً* ، الرباط : دار الأمان ط 1 ، 2014 ، عدد ص 198.
18–شيمل ، آنا ماري . *الشمس المنتصرة دراسة في أثار الشاعر الاسلامي الكبير جلال الدين الرومي* ، ترجمة: د. عيسى علي العاكوب ، دمشق : دار التكوين ، ط 1 ، 2016 عدد ص 816.
19–عباس ، قاسم محمد . *الحلاج الأعمال الكاملة* ، بيروت : رياض للنشر و التوزيع ، ط1 ، 2002 ، عدد ص 346
20–غالب، مصطفى . *جلال الدين الرومي* ،، بيروت : مؤسسة عز الدين للطباعة و النشر ، 1982 ، عدد ص 164
21–نصر ، عاطف جودة . *الرمز الشعري عند الصوفية* ، لبنان : بيروت ، دار الأندلس ، ط1 ، 1978.

المجلات و الدوريات:

1–بوزيان ، أحمد . *بلاغة الصمت في الخطاب الصوفي " قراءة في مذاق البدايات* " ، مجلة الأثر ، عدد 18 ، جوان 2013 .

المعاجم و الموسوعات:

1– ابن منظور ، أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم . *لسان العرب* ، بيروت ، دار صادر ، مجلد 5 ، لا تاريخ.
2–الكاثاني ، عبد الرزاق . *اصطلاحات الصوفية القسم الأول والثاني* ، تحقيق و تقديم و تعليق : عبد العال شاهين ، القاهرة : دار المنار ، ط 1 ، 1992 ، عدد ص 440.

3-لالاند، أندريه. *موسوعة لالاند الفلسفية* ، تعريب : أحمد خليل ، تعهد و إشراف: أحمد عويدات ، بيروت : منشورات عويدات ، ط2 ، مجلد 3 ، 2001 م ، عدد ص 1677.

Sources and references:

1-The Holy Quran.
2-Ibn Al-Fared, Omar bin Ali bin Al-Morshid, the collection of Ibn Al-Fared, explained and presented by him, Mahdi Muhammad Nasser Al-Din, Beirut: Lisan Al-Arab Library, 1st edition, 1990, No. 240
3- Ibn Arabi, Muhammad Mohiey eddin, Tarjuman al-Ashwaq, taken care of by: Abd al-Rahman al-Motwally, Beirut: Dar al-Maa'rifa, 1st edition, 2005 AD, No. 238.
4-Ibn Arabi, Muhammad Mohiey eddin, Ibn Arabi poetry works, explained by: Ahmed Hassan Basaje, Beirut: Dar Al-Kotob Al-Ilmiya, 1st edition, 1996 AD, No. 448.
5-Ibn Arabi, Muhammad Mohiey eddin, The Essence of the Heart, edited by: kassem Muhammad Abbas, Damascus: Dar Al-Mada for Culture and Publishing, 1st edition, 20
6- Adonis, The Time of Poetry, Beirut, Dar Al-Fikr, 5th edition, 1987, No. 167
7- Adonis: The Fixed and the Mutable: A Study of Creativity and Followership among the Arabs, Part 4, Syria, Damascus, Dar Al-Saky, without date.
8-Adonis, Sufism and Surrealism, Syria: Damascus, Dar Al-Saky, 3rd edition, undated.
09, No. 112.
9-Al-Baghdadi, Abu Al-Qasim El-Juneid Muhammad, El-Juneid's Letters, Forwarded by: Dr. Atef Al-Iraqi, edited by: Jamal Rajab Sidbi, Damascus: Iqraa Publishing House, 1st edition, 2005, No. 295
10-El-geoussy, Salma El-Khadra, trends and movements in modern Arabic poetry, translated by Dr. Abdel Wahed Lulua, Beirut: Center for Arab Unity Studies, 1st edition, 2001, No. 912
11-El-rashed, Muhammad, the theory of devot and union in Islamic mysticism, Syria: Damascus, dar-el-Eaman,2003.
12-El-Attar Al-Naysabori, Fared El-Deen, mantic El-Tair, translated and presented by: Badia Muhammad Gomaa, Cairo: Afaq, 1st edition, 2014 AD, No. 463
13-El-awady,adnan Hoseen,the Sufist poetry until the absence of the school of Bagdad and the renaissance of El-Gezly,
14-El-Qashani, Abd El-Razzaq bin Ahmad, Revealing the valuable deferent meanings of Nuzom El-Durar, explaning El-Taeiya of Ibn El-Fared, edited by: Ahmad Fared El-Mazidi, Beirut: Dar El-Kutob El-Ilmiyah, 1st edition, 2005, No. 280
15-El-Qusheiri, Abu El-Qasim Abdul Karim bin Hawazan, El-Ressala El-Qusheireya, footnotes: Khalil Al-Mansoura, Beirut: Dar El-Kutob El-Ilmeyah, 2001 AD, No. 440
16-El-Huda, Baali Nour, The Discourse of Femininity according to Ibn Arabi (a completing memorandum for obtaining a Master's degree in Philosophy), Masila: Muhammad Boudiaf University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy, 2019-2020 AD, No. 144
17-Khawalidiya, Asmaa, the Sufi symbol between apparent alienation and intentional alienation, Rabat: Dar el-Aman, 1st edition, 2014, No. 198
18-Schimmel, Anna Marie, The Victorious Sun, a study in the works of the great Islamic poet Jalal Adden el-Rumi, translated by: Dr. Issa Ali El-Akoub, Damascus: Dar El-Takween, 1st edition, 2016, No. 816.
19-Abbas, Qasim Muhammad, Al-Hallaj, Complete Works, Beirut: Riyadh Publishing and Distribution, 1st edition, 2002, No. 346.

20-Ghaleb, Mustafa, Jalal Adden al-Rumi, Beirut: Ezz Adden Printing and Publishing Corporation, 1982, No. 164.
21-Nasr, Atef Jouda: The poetic symbol of Sufism, Lebanon: Beirut, Dar El-Andalus, 1st edition, 1978

Magazines and periodicals:

1-Bozeian, Ahmed, The Rhetoric of Silence in Sufi Discourse, "A Reading of the method of the Beginnings," Al-Athar Magazine, No. 18, June 2013.

Dictionaries and encyclopedias:

1- Ibn Manzur, Abu El-Fadel Jamal El-Deen Muhammad Ibn Makram, Lisan El-Arab, Beirut, Dar Sader, volume 5, no date
2- Al-Kathany, Abed El-Razzak, Sufism Terminological dictionary, Part One and Two, edited, presented and commented by: Abed El-Aal Shaheen, Cairo: Dar El-Manar, 1st edition, 1992, No. 440.
3-Laland, Andre, Lalande Philosophical Encyclopedia, Arabization: Ahmed Khalil, underwriting and supervision: Ahmed Oweidat, Beirut: Oweidat Publications, 2nd edition, Volume 3, 2001 AD, No. 1677.