مجلة العلوم الإنسانية عدد 41 جوان 2014، مجلد أ، ص.ص.237- 251

فلسفة الحبّ عند الصوفية

ملخص

تسعى هذه الورقة البحثية إلى كشف أهم المقولات التي تتأسس عليها تجربة الحبّ الصوفي، باعتبار هذا الأخير أساسا راسخا للحالة الوجدية الصوفية المتعالية، وما ينجر عنها من كتابة إبداعية تعكس الوعي الصوفي بكل تساؤلاته المعرفية، وفي المقابل تكشف هذه الدراسة أيضا عن ذلك التعارض الموجود بين التجربتين؛ الصوفية الإسلامية من جهة والغنوصية من جهة أخرى ، كما يقودنا الحديث عن هذه المفارقة بين التجربتين إلى استحضار أهم المقولات التي تتبني على أساسها فلسفة الحبّ عند الصوفية المسلمين ، كما حاولنا قدر الإمكان تعزيز هذه المقولات الفلسفية القديمة بما يلائمها من رؤى شعرية معاصرة، انطلاقا من إيماننا العميق بأن التجارب الشعرية المعاصرة هي تجارب صوفية وفلسفية بامتياز، وأنها تجسد وعي الذات الشاعرة لحظة استبطانها للمطلق

د. محمد كعوان

قسم الآداب واللغة العربية
المدرسة العليا للأساتذة
قسنطينة
الجزائر

Abstract

This research article attempts to shed light on the most famous sayings of the Sufism love experience which represents the basic foundation of transcendent Sufism love and what the latter produces as creative writing that reflects the Sufism consciousness of and reflection on knowledge. The research also uncovers the dichotomy between the two experiences of Muslim Sufism and old eastern Sufism on the one hand, basing the study on famous sayings on which the love philosophy is founded among Sufism Muslims. On the other hand, and starting from our belief that modern poetic experiences are authentic Sufism and philosophical experiences that reflect poetic self consciousness at the moment of exploring absolute knowledge, the study draws a parallel between the old Sufism sayings and modern poetic views.

مقدّمة

يعتبر الحبّ مصدرا خصبا من مصادر فلسفتنا الصوفية الإسلامية، إذ يعزى إليه فعل الخلق، وهذا ما تؤكده الفلسفة الصوفية الإسلامية عبر التاريخ، إذ تجنح معظم مقولات الصوفية إلى الاتكاء على فعالية الحبّ باعتباره المحرك الأساس لكل التجارب الروحية، فالحبّ الصوفي يتناقض مع الحبّ الغنوصي في كون هذا الأخير يتأسس على فكرة كره العالم باعتباره شرّا مطلقا، وأن الذات الإنسانية بامتلاكها لقوة غريبة تحاول استكمال نقصه التمكّن الكائن البشري من العودة إلى جزئه المفقود، والتوحد بمملكة الإله المتعالي وغير المعروف، لأن العالم هو نتيجة خطأ أو انحراف

©جامعة قسنطينة1، الجزائر2014

في بنية الكون،إنه مجرد صورة مشوهّة للعالم الأصلي والإلهي.[1] وهذه المفارقة بين التجربتين الصوفية الإسلامية والغنوصية هي التي قادتنا إلى طرح أهم المقولات التي تنبني على أساسها فلسفة الحبّ عند الصوفية المسلمين ، وحاولنا قدر الإمكان تعزيز هذه المقولات الفلسفية القديمة ببعض النماذج الشعرية المعاصرة ، لنبين بأن هذه العاطفة الربانية لا تغيرها الأزمنة ، ولا الأفكار الجديدة .

يعتبر الحبّ أسمى سمة موضوعاتية في الكتابة الصوفية، فهو يشكل حلقة الوصل بين ما هو إنساني، وما هو إلهي، وقد كان التداخل جليا بين الخطابات الشعرية الصوفية القديمة، و الخطابات الإبداعية التي راهنت على تصوير وكشف حالات عشقية مأزومة لشعراء عذريين، لذلك كان الحبّ العذري مدخلا للحب الإلهي في أسمى درجاته .

وقد عني الصوفية كثيرا بوضع أسس لهذا الحبّ تميزه عن غيره، إلا أن الحدود لا تزال متداخلة بينهما، حيث استعار الحبّ الصوفي ألفاظه من الحبّ العذري، بل إنه كان منطلقا خصبا لتجربة الحبّ الصوفي، ومقولات الصوفية بخصوص هذه الحال كثيرة، إذ لا يمكن بأي حال العثور على نص، شعريا كان أو نثريا، لدى الصوفية إلا ويكون الحبّ الصوفي مداره، فهو مركز الأحوال والمقامات كلها، حتى قيل: من صحّ حاله في الحبّ صحّت له جميع الأحوال التي بعده، ومن قطع الطريق أمامه عند الحبّ خاب مسعاه، وهو التوبة بالنسبة للمقامات .

وقد قسم السرّاج الطوسي المحبّة إلى ثلاثة أحوال:" فالحال الأول من المحبّة، محبة العامة... والحال الثاني .. يتولد من نظر القلب إلى غناء الله، وجلاله، وعظمته، وعلمه وقدرته، وهو حب الصادقين، والمحققين، وشرطها... هتك الأشياء، وكشف الأسرار... أما الثالث فهو محبة الصديقين والعارفين، تولدت من نظرهم ومعرفتهم بقديم حب الله تعالى لهم بلا علة، فكذلك أحبوه بلا علة "[2]، والحبّ بدون علة كان مذهب رابعة العدوية حين قالت :

أحبك حبين حب الهوى وحبا لأنك أهل لذاكـــا
فأما الذي هو حب الهوى فشغلي بذكرك عمن سواكا
و أما الذي أنت أهل له فكشفك للحجب حتى أراكا[3]

فالحبّ بدون علة أصبح شريعة في عرف الصوفية، فلما عرفوا قديم حب الله لهم أحبوه، قاصدين بحبهم هذا القرب منه، والتنعم بالنظر إليه، ليس خوفا من ناره ولا رغبة في جنته، يقول عثمان لوصيف في قصيدة "شريعة الحبّ"، معلنا هذا الحبّ الفياض نحو الذات الإلهية، هائما بالجمال المطلق:

أغرقت هذا الكون في صوفيتي فيضا لفيض...والهوى إبحار
ونسخت باسم الحبّ كل عبادة إلا الجمـال...وصحت يا قهار
هذي يدي بيضاء هذي خمرتي للعاشقيـن... و هذه الأزهار[4]

لقد علل الصوفية مذهبهم هذا بآيات من القرآن الكريم، قال تعالى :" سوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه " [المائدة 54] هذه الآية تبين حب الله السابق لحب العباد له، وقال

تعالى أيضا: " قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله" [آل عمران 21] وهي دعوة إلى اتباع طريق الرسول (ص)، وهو المحبّ والمحبّوب في الوقت ذاته، وللرسول (ص) "مقام المحبّة بكاملها، مع أنه صفي، ونجي، وخليل، وغير ذلك من معاني مقامات الأنبياء، وزاد عليهم أن الله اتخذه حبيبا، أي محبا ومحبوبا"[5].

ويدخل حال الحبّ في تكوين جميع الأحوال السامية، حيث لا يتحقق الفتح الإلهي إلا أساسها ، وقد قيل "المحبّة ما يكون في حبة القلب؛ يعني سويداء القلب، وسمى المحبّة محبة لأنها تمحو بها ما سواها من القلب ؛ فلذلك فضل الحبّيب على الخليل"[6]قال الله تعالى مشيرا إلى حب المؤمنين: (والذين آمنوا أشد حبا لله)" /165]، وأشار الغزالي في "المنقذ من الضلال": إلى كون المحبّة "أول حال رسول الله (ص) حين تبتل، حين أقبل إلى جبل حراء، حيث كان يخلو بربه ويتعبد حتى قالت العرب: إن محمدا قد عشق ربه "[7] وما جعل الحبّ من الأحوال إلا لأنه "محض موهبة ليس للكسب فيه مدخل "[8].

والحبّ حبّان؛ حب المحبّين، وحب المحبّوبين، وحب المحبّين دليله الترقي في المقامات وانتقال المريد من مقام إلى آخر أعلى منه، والسفر فيه يطول، أما حبّ المحبّوبين فطريقه محفوفة بإرادة الله وعنايته والعناية فيه مقضيه متحققة، والسفر فيه سريع، و"من أخذ في طريق المحبّوبين يطوى بساط أطوار المقامات، ويندرج فيه صفوها وخالصها بأتم وصفها، والمقامات لا تقيده ولا تحبسه، وهو يقيدها ويحبسها بترقيه منها، وانتزاعه صفوها وخالصها، لأنه حيث أشرقت عليه أنوار الحبّ الخاص خلع ملابس صفاتها ونعوتها"[9] .

وطريق المحبّوبين تطوى لهم، وتختصر اختصارا ويكون وصولهم مبكّرا، لأن الحبّ إذا استولى على قلب المريد كان دليله وأستاذه في رحلته، ولما كان الجمال الطبيعي آسرا لعقول وقلوب الناس لتجلي عظمة الله فيه، جعله الله بابا من أبواب جماله المطلق، وقد عبر الصوفيه عن هذه الفكرة بوحدة الوجود ، فجمال الله متجل في كل مظاهر الكون؛ من مظاهر الطبيعة الخلابة، إلى جمال الكائنات الحية، لذلك اعتبر التغني بجمال الكون بابا من أبواب التقرب إلى الله ، فهو عين تلك التجليات الكونية البديعة بحسب العرف الصوفي الإسلامي والمسيحي واليهودي، كما اعتبرت المرأة أفضل وسيط غنوصي لجمال الذات الإلهية، فعن طريقها يتم الانتقال من الأرضي إلى السماوي .

لقد استلهم الصوفية صور الحبّ العذري عند شعراء العرب قديما، ووظفوا تلك الصور في كتاباتهم، وكان أن جعلوا شهداء الحبّ ومجانينه رموزا دالة في كتاباتهم، كـ "جميل بثينة"، "قيس بن الملوح"، وجعلوا للحبيبة أسماء كثيرة منها الخمرة، أسماء، ليلي، بلقيس، ... وغيرها من المسميات . والمحبّوب دوما أنثى يحارون من جماله، فهم هائمون لشهودهم ذلك الجمال الأزلي .

ولما كان الحبّ الإنساني ممهدا للحبّ الإلهي، كان الجمال الطبيعي دليلا إلى ذلك، " فشأن الجمال أن يضيق درعا ببقائه مجهولا خلف النقاب "[10]، لهذا خلق الله الجمال في الكون وجعله محبوبا لذاته، ويذهب زكي مبارك إلى القول بأن الصوفية "قد ابتدأوا حياتهم بالحبّ الحسي ثم ترقوا إلى الحبّ الروحي"[11]، ويبرر هذا بكون الانتقال من الجمال إلى التصوف معقول، خاصة أثناء حدوث حالة الحرمان للمحب، فيكون حزنه، وعزلته وخيبته، أولى بدايات الطريق نحو الحبّ الروحي، ولعل ما حدث لمجنون ليلى هو من قبيل هذا إذ كان إذا سئل عن ليلى يقول: أنا ليلى، "فكان يغيب بليلى عن ليلى، حتى يبقى بمشهد ليلى "[12]، وذكر ابن عربي في فتوحاته أن "الحبّ سببه الجمال، وهو له؛ لأن الجمال محبوب لذاته، والله جميل يحب الجمال[13]. وقد عبر عن هذا الحبّ في الخطاب الشعري الصوفي العربي المعاصر بعدة دوال، هي في الحقيقة تشتغل رمزيا ضمن حقل المحبّة، كالعشق، والهيمان، والصبابة، الهوى الصوفي، الجوى، الهوى الأخضر، الغرام، طائر الحبّ، حقول الغرام، قيس الهوى، هينمات العشق، فراديس لهوى ،....الخ .

وبما أن العشق هو درجة عليا من درجات المحبّة، فقد نال قسطا وافرا من الحضور في خطابنا الشعري، يقول محجوب العياري :

لم يبق طير علــى كفي، ولا شجـر

إلا وأضحى بمــزن العشق مغتسـلا

للعشق كــل عنــاقيدي وأوردتي

كم ارتوى العشق من روحي، وكم نـهلا

العشق أن يبذل العشاق أنفســهم

ما عاشــق صادق إلا وقــد بذلا

لو كان لي ألف نفس كنت أشعـلها

في مذبح العشق نشوانا ومحــتفلا

آمنت بالعشق دربا ليـس يـوصـلني

فالعشق أعذبه أن لا وصول، ولا...[14]

إن العاشق دوما مشتاق، إذ لا يوصف طريق العشاق بأن له نهاية يستقر عندها، فلو جاز ذلك لكان الوصل دواء العاشق، فهو لا يطفئ نار العشق بقدر ما يؤججها، وقد عبر شعراؤنا عن قدم حب الله لهم، وقدم حبهم له، يقول محجوب العياري في قصيدة: "وجع النشيد " :

وأنا الذي علقتها، وعشقـتها

منذ القديم، من الوريد إلى الوريد

سميتها عشقي الأخير وقبلتي

ورسمتها خالا على خد القصيد

ما زلت أسقيها قديم مدامتي

وتصيح: هل في جرارك من مزيد[15]

فإذا كانت المدامة رمزا لقدم حب الله لعباده، فإن الشاعر قد عبر عن هذا صراحة، وذلك من خلال توظيفه لمجموعة من العلامات الرمزية: عشقي الأخير، قبلتي، عشقتها، قديم مدامتي، وهي رموز صوفية قديمة لا تزال طافحة بعبق الوجد الصوفي حيث تستحضر في كثير من الخطابات الشعرية لتعبر عن حال سام من أحوال الطريق الصوفي، الذي لا ينتهي أبدا، فلكل لحظة طريقها، ولكل مريد طريقه المخصوص . ولكن الثابت دوما هو ذلك الضمير الذي يحيل على ذات مؤنثة تكون غاية للصوفي الذي يستحضر كل مكوناتها الجمالية.

ولما كان الحبّ يقتضي الجمال والمشاهدة جعل الصوفية المرأة رمزا له "فهي ليست محلا للشهوة بذاتها، بل هي رمز لذلك الجمال الشامل، وطريق موصل إلى الحق إن جاز التعبير ، فإن بثها حبه وأشواقه فإنما هو في الحقيقة يعبر من خلالها إلى ما ترمز إليه؛ إلى الحق تعالى فالجمال المقيد المحسوس باب مفتوح على الجمال المطلق يعبر منه من لا يقف مع الرمز "[16]

إن المحبّ يرى محبوبه بعين محبوبه، لا بعينه هو، لأنه قد أفنى رؤيته، والمحبّوب يرى محبوبه بعين المحبّ، وقد قال الكمشخانوي في هذا الباب :"المحبّة سر في القلب من المحبّوب إذا نبتت قطعتك عن كل مصحوب "[17]، لهذا يرى الصوفية أن المحبّ لا يشهد غير محبوبه، فيه يرى ويفكر، والمحبّ شرطه أن تلحقه سكرات المحبّة، فإذا لم يكن ذلك لم يكن حبه فيه حقيقة. وكلام الشعراء في سكر المحبّة طريف، إذ يصور أدق خلجات النّفس في حنينها إلى المطلق، فالمحبّ الواصل يشهد الأشياء بعين الله لا بعينيه، فتختلط هنا الضمائر فالأنت أنا، والأنا أنت وهو دليل على امحاء الصفات وذوبانها في بعضها البعض، لأن المحبّة هي "دخول صفات المحبّوب على البدل من صفات المحبّ"[18]، وهذا مصداقا للحديث القدسي القائل "...فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها" .

لقد وصفت المحبّة بكونها شراب الله يسقيه أولياءه المحبّين، غير أن هذا الشّراب لا يروي أبدا، فكلما شربت ازددت عطشا حتى لو أنك شربت كل بحار الكون، لظل فاك فاغرا، وجعلت للمحبّة كأس كالتي للخمرة الحقيقية . يقول الكمشخانوي داعيا إلى الإدمان على شربها :" وأدمن الشّرب بكأسها مع السّكر والصّحو ،كلما أفقت أو تيقظت شربت، حتى يكون سكرك وصحوك به، وحتى تغيب بجماله عن المحبّة وعن الشّراب والشرب والكأس، بما يبدوا لك من نور جماله، وقدس جلاله، وأجل ما أخذت

أن لا تعرف المحبّة، ولا الشّراب، ولا الشرب، ولا الكأس، ولا الصحو، ولا السّكر، فنعمة المحبّة أخذت من الله قلب من أحب، بما يكشف له من نور جماله، وقدس كمال جلاله، وشراب المحبّة مزج الأوصاف بالأوصاف....فمنهم من يسكر بشهود الكأس ولم يذق بعد شيئا"[19]. يقول عثمان لوصيف في قصيدة "الطوفان" واصفا شربه لكأس المحبّة بغير أقداح :

صاعدا صاعدا إلى حيث تفنى في هواها حشاشة الأرواح

حيث تعرى النفوس من كل رجس شاربات خمرا بلا أقداح

غارقـات في نبـع زكـي جـانيات لذائذ التفاح[20]

إن الشّرب والريّ والخمر والكأس كل هذه الاصطلاحات كثيرا ما تحفل بها النصوص الشعرية وهي تدل على حصول حال السّكر إثر مباغتة الجمال لسرّ المحبّ، فأساس هذه الأحوال التي تصف المذاقات هو الحبّ، وغالبا ما نعثر على صفات كثيرة تشكل حال الحبّ، كالمعاناة، والسقم، والسهر، إلى غيرها من التحولات الفيزيائية التي تطرأ على بنية المحبّ. ويصف ابن عربي حاله في الحبّ قائلا :" وألطف ما في الحبّ ما وجدته، وهو أن تجد عشقا مفرطا، وهوى وشوقا مقلقا، وغراما، ونحولا وامتناع نوم، ولذة طعام، ولا يدري فيمن ولا بمن، ولا يتعين لك محبوبك، وهذا ألطف ما وجدته ذوقا "[21].

وللمحبة أقسام ومقامات كثيرة ينزل بها المحبّ أثناء ارتقائه في هذا الحال، لأن آخر المحبّة موت واستشهاد، وهي عشرة أقسام، "خمسة منها مقامات المحبّين السالكين، فأولها الألفة ،ثم الهوى ،ثم الشغف، ثم الوجد، وأما مقامات العشاق فأولها الغرام، ثم الافتتان ،ثم الوله، ثم الدهش، ثم الفناء...إلا أن المحبّ لا يخلو، فإما أن يستعمل المحبّة أو تستعمله، فإن استعملها وكان له فيها كسب واختيار سمي محبا اصطلاحا، وإن استعملته المحبّة بحيث لا يكون له فيها كسب ولا اختيار، ولا نظر إلى نفسه بما تصلحه فهو عاشق، فالمحبّ مريد والعاشق مراد "[22] وقد ميز الصوفية بين الحبّ والعشق، وقالوا بأن العشق مجاوزة الحد في المحبّة إذ لا يصح وصف الله بالعشق [23]، غير أن عبد الواحد بن زيد (ت 177 هـ)، " يؤثر استعمال كلمة العشق على كلمتي الحبّ والمحبّة "[24]، وأمثاله كثيرون إذ لا تخلو القصائد الموغلة في الصوفية من هذه الكلمة والتي تعبر عن الحد الذي وصلت إليه حال المحبّ، لأن المحبّة درجات، فالعاشق فان "" لا يسكن أنينه وحنينه حتى يسكن مع محبوبه"[25]على حد قول رابعة العدوية.

ويعد مصطلح العشق من أكثر الاصطلاحات شيوعا في التعبير عن غلبة الحبّ، وقد كثر حضوره في الخطابات الشعرية القديمة والمعاصرة، وهو بمدلوله المعتاد يشير إلى عدم تحمّل المريد العاشق لأشواقه الفياضة التي أنهكته، والعشق غالبا ما يؤدي إلى الشطح، لأن له سلطانا على العقل، فغالبا ما يصاب العاشق بهستيريا، هي أشبه ما

تكون بالجنون ، جنون العشق ، وهو ما استبكى الشعراء قديما وحديثا ، نظرا لما يتركه من آثار على عقل وقلب العاشق ، فلا يسلم المتيم من تبعاته التي قد تفضي إلى فقدان العقل، وفقدان لذة العيش ... إلخ ، بل قد يمتد ذلك إلى ذهاب روحه.

وقد قسم عبد القادر عيسى [26]، مراتب المحبّة إلى عشر مراتب جاعلا العشق في المرتبة السابعة، ويذكر بعده التتيم والتعبد والخلة، وهذه الأخيرة هي ""المحبّة التي تخللت روح المحبّ وقلبه، حتى لم يبق موضع لغير المحبّوب"[27].

ويعدّ الصوفية الحبّ حجابا إذا اقتضى الجهتين، وأما إذا قامت المحبّة بذاتها عند فناء جهتها، فإنها لا تكون حجابا، والحجاب،كما يعرفه القاشاني بأنه: " الوقوف مع الشيء كائنا ما كان "[28]، لأنك إذا استغرقت في المحبّة وجعلتها مبتغاك الوحيد أعمتك عن إتمام طريقك، فكانت حجابا بينك وبينه، ويقول أبو حامد الغزالي عن المحبّة وناكرها: " فكلما ازدادت المحبّة، ازدادت اللذة، ولا ينكر هذه المحبّة إلا من قعد به القصور في درجة البهائم، فلم يجاوز إدراك الحواس أصلا، وهيهات أن يدرك جمال الله كل إنسان "[29] .

والهوى عند ابن عربي تلازمه الحيرة، وهو عنده عبارة عن " سقوط الحبّ في القلب، في أول نشأة في المحبّ لا غير، فإذا لم يشاركه أمر آخر وخلص له وصفا يسمى حبا، فإذا ثبت يسمى ودا، فإذا عانق القلب والأحشاء والخواطر ولم يبق فيه شيء إلا تعلق القلب به سمي عشقا، من العشق؛ وهي اللبلابة المشوكة "[30].

والهوى أوله هزل وآخره جد، وغالبا ما يكون مصير العشاق الموت، وأحسن الموت لدى الطائفة؛ ما كان ناتجا عن عشق مفرط.

إن فداء الحبّيب بالروح والموت في سبيل الوصول إليه، هو من أعظم التضحيات التي يقدمها الصوفية فداء لحبهم، وقد عثرنا على كثير من النصوص والسياقات التي تشير إلى هذا النوع من التضحية، ففي قصيدة "صلاة" لعثمان لوصيف يقول:

مديّ يديك إنني ميّت هل هكذا يموت من يعشق ؟[31]

إنه بسؤاله هذا يريد استلطاف قلب حبيبه طالبا القرب منه، إلا أنه يُجابَه بهذا المجهول الذي هو خاتمة طريق العشّاق التائهين، ولهذا سمّي الصوفية بشهداء الحبّ الإلهي. فالحبّ أوله وجد، وأوسطه محو، وآخره صعق.

والعشق الصوفي هو نوع خالص من أنواع الطرق على الباب، ومن أدمن الطرق على الباب، أوشك أن يفتح له، ومن فتح له، فقد وصل، ومن وصل اتصل، وهي غاية من غايات التجربة الصوفية في الحبّ الإلهي، كما أن تجربة الحبّ والعشق الصوفيين هي تجربة فقد وفناء في الآن ذاته، لأن العاشق مغيّب، والمغيب هو الفاني عن نفسه، المتّصل بغيره .

الحب والتوالـج والتماس في فلسفة ابن عربي:

تشكل هذه الدائرة عند ابن عربي مصدرا خصبا لقيام التأويل لديه، حيث عزا إليها فكرة الخلق والظهور، فقد استحضر صورة تماس الرجل والمرأة في تأويله لاختفاء الواو من الأمر الإلهي: " كن"، حيث فسّر هذا الاحتفاء بالوصال السري يقول: "إذا التقى الرجل والمرأة لم يبق للقلم عين ظاهر، فكان إلقاؤه النطفة في الرحم غيبا لأنه سرّ"[32]، فقد رأى في انفصال حواء عن آدم ميلادا للشّهوة النكاحية التي عمّرت موضع الانفصال، وهذه الشّهوة هي الهواء الذي حلّت حواء محلّه، فانتقل إلى موضعها من آدم، فلمّا حنَّ الجزء الشهواني إلى موضعه الذي أخذته شخصية حواء، حرَّك آدم لطلب موضعه، فوجده معمورا بحواء، فوقع عليها، فكان هذا الوقوع صورة الكتابة في اللوح المحفوظ، لأنّ أساس العلاقة بين القلم واللوح هو النكاح، وصدور حواء عن آدم كصدور اللوح عن القلم، ذلك أن سبب انفصال حواء عن آدم والسعي إلى إيحاء المنفصل هو طلب الأنس بالمشاكل في الجنس، الذي هو النوع الأخص،[33]وبهذه الطريقة أوّلَ ابن عربي فعل الكتابة والخلق، والحبّ، وحنين الفرع إلى الأصل .

كما أن هذه الفكرة تعد من القضايا المسكوت عنها في الثقافة الإسلامية، ففي حدود اطلاعنا الضيق، لم تشر دراسة مستقلة إلى هذه المسألة باستثناء بحثين لكاتبين مغربيين.

البحث الأول بعنوان: الكتابة والتجربة لمنصف عبد الحق، هذا الأخير الذي وظّف مصطلحا لا يليق بالتجربة الصوفية، وهو الإيروتيكية، ونحن نرى بأن هذا المصطلح هو أقرب إلى الإباحية لارتباطه بالجنس ومظاهره، وقد أجهد الباحث نفسه في الحديث عن العلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة، وعلاقتها بآراء ابن عربي في كتاب الفتوحات المكية، كما ساق العديد من الآراء التي تحدثت عن علاقة الرجل بالمرأة، وأعضائهما الجنسية، أما البحث الثاني فقد قارب بين الكتابة الصوفية باعتبارها مظهرا من مظاهر الوجود وفعل التوالج المفضي إلى الخلق والوجود والكتابة في آن واحد، وذلك في كتاب خالد بلقاسم الموسوم بـ: الكتابة والتصوف عند ابن عربي، وتوظيف خالد بلقاسم لمصطلح التوالج هو توظيف مقبول إلى درجة كبيرة، لأنه حاول من خلاله التلطّف في التعبير، ومراعاة المقام، فالعلاقة الكائنة بين الإنساني والإلهي لا يمكن وصفها إلا بمصطلحات مستساغة ومقبولة .

ويمثل هذا المسكوت عنه في الخطاب الشعري العربي المعاصر قمة الكتابة الوجديةالشطحية، وقد تجلى في العديد من النصوص الشعرية، كما وردت دلالات التوالج في الخطاب الشعري الجزائري المعاصر، ممثلة في كتابات الشاعر: عبد الله حمادي بوجه خاص، كما برزت أيضا في نصوص الشاعر المصري المغضوب عليه من قبل علماء الأزهر: أحمد الشهاوي ، والشاعر المستعين بالرؤية الصوفية في غزواته الحداثية ؛ أدونيس.

إن التوالج هو الفعل الأساسي للفناء الصوفي، وقاعدته أيضا لدى الصوفية الأوائل والمتأخرين في آن واحد، لأنه إفراط في الحبّ بل إن المعبّر عنه بسكرات المحبّة في

قول القائل: شرط الحبّ أن تلحقه سكرات المحبّة، فهو يعبر عن " امتلاء كينونة الإنسان بهاجس الألوهية وشواهدها الذي يملأ الفراغ الوجداني الذي تولّد بفعل الإحساس بالاغتراب القديم والخالد ".[34]

اهتم بعض العلماء العرب قديما بالحبّ الإنساني، حيث صوروا مصارع العشّاق ونقلوا حكاياتهم وأخبارهم، وقد استلهمت تلك الأخبار من طرف الصوفية، حيث جعلوها منطلقا لهم في حبهم الإلهي، لأن الحبّ الإنساني هو باب للحب الإلهي، فقد ألّف ابن الجوزي (ت 597هـ) كتاب " ذم الهوى "، والوزير الفقيه الفيلسوف ابن حزم الأندلسي كتاب "طوق الحمامة في الألفة والألاف"، هذا الكتاب الذي ألّف منذ أكثر من تسعمئة سنة ، والذي فصّل فيه عناصر الحبّ وصفاته، ويضاف إلى هذا جهد علامة آخر وهو ابن قيم الجوزية (ت 751هـ) في كتابه " روضة المحبّين ونزهة المشتاقين"، وقد سما في كتابه هذا بالحبّ إلى مكانته الحقيقية ، وهي مكانة عليّة مقدّسة لا يدنّسها فهم كثير من الناس لهذه النعمة الإلهية . كما اهتم بعض مؤلفي كتب النوادر والأخبار، كجعفر أحمد القارئ سرّاج صاحب كتاب " مصارع العشّاق"، والأصفهاني (أبو الفرج) صاحب كتاب الأغاني. كما ألفت كتب أخرى في العصر الحديث، ولعل أهمّها كتاب زكي مبارك الذي وسمه بـ: " مدامع العشاق" ، وقد وردت في هذه الكتب عديد الأشعار والحكايات عن العشاق، ومآسيهم، وصفات المحبّين والمحبّوبين، وجلّ هذه الشوارد والنوادر بقيت رهينة بعض المكتبات، فقد أدرجت ضمن ما يسمىّ بالمسكوت عنه، أو الهامشي. هذا الأخير وجد صدى كبيرا في الدراسات النقدية الثقافية المعاصرة، فبعدما كان يحتل مكانا هامشيا أصبح محتفى به ، بل أصبح في المركز ، لأن نظريات ما بعد الحداثة أعلت من شأن الهامشي والمسكوت عنه، وراحت تبحث في الكيفيات التي تشكّل بها هذا النّسق .

أما إذا عدنا إلى الثقافة الصوفية الإسلامية، فإن حديث المتصوفة عن الحبّ قد أخذ مظاهر متعددة، إذ قسموه إلى صنفين، الأول وهو الحبّ الإلهي، وهو الدافع الأساسي إلى خلق العالم، كما أن الحبّ من هذا المنظور هو مقام إلهي، أي أنه صفة إلهية وصف الحق بها نفسه، أما الصّنف الثاني فهو الحبّ البشري ودافعه الأساسي هو: "حب الاتصال بالمحبّوب، كيفما كان ذلك المحبّوب".[35]

وقد قسّم ابن عربي الحبّ إلى ثلاث مراتب؛ الحبّ الطبيعي، والحبّ الروحاني، والحبّ الإلهي، كما أنه أفرد لكل مرتبة تحليلا خاصا وموسعا، فالحبّ الطبيعي ـ الحبّ السائد لدى العوام ـ وهو خاص بكل المخلوقات، وغايته السامية هي: " الإتحاد في الروح الحيواني، فتكون روح كل واحد منهما (المتحابين) روحاً لصاحبه بطريق الالتذاذ، وإثارة الشهوة، ونهاية من الفعل النكاح، فإن شهوة الحبّ تسري في جميع المزاج سريان الماء في الصوفة، بل سريان اللّون في المتلون".[36]

وهذا الحبّ الطبيعي هو حب مقدّس في كل الشرائع السّماوية، وليست له علاقة بالحبّ البوهيمي، كما أن هذا الحبّ هو حب أناني، لأن المحبّ فيه لا يحبّ محبوبه لذاته، وإنما لنفسه ـ تحقيقا لمبدأ اللّذة ـ

و في حالة وجود عائق في تحصيل مبتغى المحبّ، فإن ذلك سيزيد نار الحبّ اشتعالا، كما يستولي على ذات المحبّ شعور غريب يؤدي إلى مضاعفات كثيرة؛ ومنها: تضخم صورة المحبّوب في خيالة، وذاكرته، فتستولي كلّية على مشاعره وفكره استيلاءً تاما، وتلك هي العلامات الأولى لتحول الحبّ الطبيعي إلى حب روحاني، وهنا تستحضرنا صورة قيس بن الملوح حينما غيبه حبّه عن محبوبه ـ ليلى ـ وتنقل لنا كتب التراث أيضا قصص المحبّين حينما يغشى عليهم أثناء لقائهم بمحبوبهم، وهذا ما يعرف حديثا " بتثبيت الرغبة التي تتركّز حول موضوع واحد، فتتحوّل من كونها مجرد رغبة طبيعية متغيرة بتغير موضوعاتها، إلى رغبة نفسية متجذّرة في وجدان المحبّ".[37]

وقد عُبرّ عن هذه المظاهر النّفسية بغلبة الحبّ، حيث يؤدي ذلك بالمحبّ إلى الجنون، لأن مطلب المحبّة قد انتقل في وجدان المحبّ من رغبة طبيعية إلى رغبة روحانية.

أما الحبّ الروحاني فهو تعلق أسمى بالمعارف والأسرار لدرجة الاستماتة، إنه "حب الخواص، والعارفين الذين يتعلقون بالمعاني العامة والعلوم والحقائق الكلية"[38]، كما أن هذا الحبّ يولد في الكائن البشري ميلا نحو التسامي إلى المراتب العلوية للكون، واشتياقا دائما لتلقي الحقائق الروحية العليا، لأجل الالتذاذ بالمعارف.

والحبّ الإلهي هو درجة عالية للحبّ الروحاني، لذلك سعى الصوفية إلى خلق معجم دلالي يتماشى وطروحاتهم في هذا المجال، وتكمن غاية الصوفي في هذه الدائرة في السعي إلى التشبه بالحبّ الإلهي الأزلي الذي أشرق على الكائنات في حالة ثبوتها الأزلي، فأخرجها من بطونها إلى ظهورها الوجودي.[39]

ومن هنا فإن الحبّ الإلهي هو سعي إلى حقيقتين، الأولى متعلقة بحب الله للعالم والموجودات، أما الثانية فمتعلقة بحبّ الصّوفي لله، ومحاولة التعلّق بالألوهية. وحب الله للعالم والكائنات هو حبّ متعلق بالذات الإلهية نفسها، لأن الله لا ينظر إلا إلى نفسه المتجلية في كل المظاهر الوجودية، وحبّ المعرفة المرتبط بالذات الإلهية، " ولما علم الحق نفسه فعلم العالم من نفسه فأخرجه على صورته، فكان له مرآة يرى صورته فيها فما أحبّ سوى نفسه (...) لأنه لا يرى سوى نفسه".[40]المتجلية في أشكال الموجودات.

والحبّ الإلهي لدى الإنسان هو حبّ جامع، إذ لا يتعلق بموضوع معين كالحبّ الروحاني والطبيعي، إنه "جامع لكل مظاهر الألوهية والكون والإنسان، لذلك كان الحبّ الطبيعي والحبّ الروحاني مجرد مرتبتين جزئيتين للحبّ الإلهي الجامع لدى الإنسان، فيما هو صورة للألوهية يحب كل مظاهرها، وبما هو صورة للعالم يحبّ كل

مراتبه، وبما هو عنصر من عناصر الطبيعة سيتوجه حبّه أيضا إلى كل موضوعاتها وعناصرها"[41]فالحبّ الإنساني للألوهية حينما ينتح نحو كل مراتب الوجود ومظاهره يكون أتم من حب الصوفية الذين يحبون الألوهية لذاتها خارج هذا العالم، وقد احتجب الحبّ لدى شعرائنا بأسماء عديدة، كما تعدّدت مظاهر هذا الحبّ الذي هو في الحقيقة حبّ للذات الإلهية ممثلة في مظاهرها الوجودية، لأن الجمال محبوب لذاته، وهذه خلاصة ابن عربي في مذهبي؛ وحدة الوجود، والحبّ الإلهي، إذ تعود كل الأمور إلى مبدأ واحد مستمد من الإرادة الإلهية .

وتتقاطع مفاهيم الكتابة والكلام والحبّ والنكاح والخيال في فلسفة ابن عربي تقاطعا كبيرا، لكونها تعود إلى أصل واحد، فهي مشدودة إلى الفعل الأول، " فحديث ابن عربي عن الكلام يستحضر دوما " كن" الأولى، التي عن سماعها تكوّن العالم، قبل أن يتابع سفر الكلام الإلهي في الوجود والتباس الكلام الإنساني به، ومقاربة الشيخ الأكبر للحب تستحضر الحبّ الأول، الذي عنه صدر العالم، وتحتفظ به نواه في متابعة المفهوم، سواء اقترن بالطبيعة أو بالإنسان، والنكاح الإنساني ليس إلا مظهرا للنكاح الأول المقترن بـ"كن" فيما هو مقترن بما يسميه ابن عربي بالنكاح الساري في جميع الذراري، كما أن الخيال لا ينحصر في طرق الإدراك، وإنما له صلة بالوجود، ولعلاقة الله بالإنسان، ولا يشذ مفهوم الكتابة عن هذا التصور، فتأويل ابن عربي له، وممارسته للكتابة يستدعيان دوما الكتابة الأولى....ويستحضران تجلي العالم بوصفه كتابا خطَّ بغير الحروف الأبجدية".[42]

الحبّ وعلة الخلق :

يرى ابن عربي بأن أصل الوجود هو الحبّ، حب الخروج من الكنزية مصداقا للحديث القدسي: "كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبي عرفوني"[43]، وعن طريق هذا الإفصاح عن كرب الحبّ كان النّفس الإلهي، وعن هذا النّفس الرحماني ظهر العماء الذي انطوى على الصور الأولى-الأعيان الثابتة- وبسماع هذه الأعيان الثابتة للأمر الأول "كن" ظهرت في العالم[44]، فهذا الانتقال من حضرة الثبوت إلى حضرة الظهور تم نتيجة لحبّ الله القديم في أن يعرف، وهو سبب الخلق والإيجاد.

وقد ارتبط هذا الحبّ الأزلي بالحيرة، " فأول ما دل به الرسول صلى الله عليه وسلم على أينية الله هو العماء، ومن ثم دل عليه بموجود برزخي بين السماء والأرض، وفي البرازخ حارت الحيرات، فكيف المتحيرون كالخط بين الظل والشمس....فعادت الكلمة البرزخية إلى الحيرة بعينها، فما تم إلا الحيرة...فإن قلت هو هو فهو هو، وإن قلت ليس هوهو، فليس هوهو، وحارت الحيرة".[45]وترتبط أيضا هذه الحيرة الوجودية بالحبّ والمعرفة، لأن معرفة الله تثير دهشا وحيرة لدى العارف، فالحيرة قلق وحركة، والحركة حياة كما يرى الصوفية.

ويرتبط الحبّ أيضا بالاغتراب الصوفي، فهو حنين إلى الأصول الأولى للكائن البشري، وهو رد فعل إيجابي لاغتراب الذات الصوفية، ونزوع نحو طريق العودة،

كما أن هذا الحبّ يختلف اختلافا جذريا عن الحبّ الغنوصي، فتجربة الحبّ الصوفي الإسلامي ترى أن كل مشاهد العالم بمختلف مراتبه هي مظاهر للجمال الإلهي- وحدة الوجود- ولذلك، كان حب العالم حباً إلهيا، في حين يتأسس الحبّ الغنوصي على فكرة كره العالم باعتباره شرا مطلقا، وأن الذات الإنسانية بامتلاكها لقوة غريبة تحاول استكمال نقصها لتمكن الكائن البشري من العودة إلى جزئه المفقود والتوحد بمملكة الإله المتعالي وغير المعروف، لأن العالم هو نتيجة خطأ أو انحراف في بنية الكون، إنه مجرد صورة مشوهة للعالم الأصلي والإلهي.[46]

وقد دأب الصوفية على تأنيث كل الأشياء المحبّوبة، لذلك قيل: لا خير في شيء لا يؤنث، يقول ابن عربي: " وليس في العالم المخلوق أعظم قوة من المرأة لسر لا يعرفه إلا من عرف فيم وجد العالم، وبأي حركة أوجده الحق تعالى"[47]،وحب المرأة عند الصوفية يرتبط بنظرتهم الجمالية للكون والعالم، وتشكل المرأة أسمى مظهر للتجلي الإلهي لدى الصوفية جميعهم، باعتبارها أجمل المخلوقات على الإطلاق، ويعلل ابن عربي هذا التجلي في المرأة قائلا: " أحب صلى الله عليه وسلم النساء، لكمال شهود الحق فيهن ... فشهود الحق في النساء، أعظم الشهود وأكمله"[48].

وسبب هذا كله أن الله أشتق من ذات الإنسان –آدم- "شخصا على صورته سمّاه امرأة فظهرت بصورته، فحنّ إليها حنين الشيء إلى نفسه وحنّت إليه حنين الشيء إلى وطنه ،فحبّب إليه النساء، فإن الله أحبّ من خلقه على صورته وأسجد له ملائكته النوربين ... فإنها زوج أي شفعت وجود الحق كما كانت المرأة شفعت بوجودها الرجل فصيرته زوجا فظهر الثلاثة؛ حق ورجل وامرأة . فحنين الرجل إلى ربّه هو أصله حنين المرأة إليه، فحبّب إليه ربّه النساء كما أحبّ الله من هو على صورته...فلهذا قال " حبّب ولم يقل أحببت من نفسه لتعلق حبّه بربه الذي هو على صورته حتى في محبته لامرأته"[49].

فالفلسفة الصوفية الإسلامية تقوم على تجربة الحبّ كأساس لها، كما أن الكراهية تتولد من انتفاء الحبّ، فالأصل في الحبّ ثم انجرّ عنه فعل الكره ما دام منافيا له، وقوام الديانات السماوية كلها هو الحبّ الذي يظل دوما مطلب المخلوقات كلّها . والأساس الذي تدور حوله كل المقولات . فهو سبب الخلق والإيجاد ، وهو وسيط للرحمة التي يُدخل بها الله سبحانه وتعالى المؤمنين إلى جنّة الخلد ، ولولا الحبّ ما لانت طباع الناس، ولا رقت نسائم عواطفهم تجاه المخلوقات الأخرى .

هوامش المادّة العلمية

1 - ينظر: منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية، منشورات عكاظ، الرباط، المغرب، ط1، 1988، ص 364.

2 - الطوسي: اللمع، تح: عبد الحليم محمود و طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر/ ومكتبة المثنى، بغداد، 1960ص87/86

3 - نقلا عن: مبارك (زكي): التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ط1، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، صيدا، بيروت، لبنان.ص134.

4 - عثمان لوصيف: الإرهاصات، دار هومة للطباعة والنشر ، الجزائر 1997 ، ص 17/16

5 -ابن عربي: ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، متبع بالأمر المربوط في ما يلزم أهل طريق الله تعالى من الشروط، تح: محمد عبدالرحمن الكردي، 1968.، ص40.

6 -الطوسي: اللمع، ص155

7 - نقلا عن: إبراهيم بسيوني. نشأة التصوف الإسلامي. دار المعارف بمصر ، دت ، ص 174.

8 - السهروردي: عوارف المعارف، ص504.

9 -أبو الفيض المنوني: التصوف الإسلامي الخالص، دار النهضة مصر للطبع والنشر، الفجالة، القاهرة.، ص 142.

10 - عاطف جودة نصر: شعر عمر بن الفارض: دراسة في الشعر الصوفي، ط1، دار الأندلس، بيروت، لبنان،1982 ، ص198.

11 - ينظر: زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ط1، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، صيدا، بيروت، لبنان ، ط1 (جزءان).، ص 189.

12 - ينظر:الطوسي: اللمع، ص 437.

13 - ابن عربي: الفتوحات المكية ، دار الفكر ، دون تاريخ (4 مجلدات)مج2، ص 326.

14 - محجوب العياري: أقمار لسيدة الشجرات، مؤسسة الصقر للدعاية العالمية ، تونس ، ط1 ، 2000، ص36/35.

15 - محجوب العياري: أقمار لسيدة الشجرات، ص57.

16 - سعاد الحكيم: المعجم الصوفي، ص 305.

17 - الكمشخانوي: جامع الأصول، في الأولياء وأنواعهم وأوصافهم، دار الطباعة الأزهرية القاهرة 1331 هـ، ص36.

18 - الطوسي: اللمع، ص88.

19 - الكمشخانوي: جامع الأصول، ص 35.

20 - عثمان لوصيف: الكتابة بالنار، دار البعث للطباعة والنشر والتوزيع ، ط1982، ص 60.

21 - ابن عربي: الفتوحات المكية، مج2، 323/ 324.

22 - عبد المنعم الحفني: معجم مصطلحات الصوفية، ص 238.

23 - أنظر: الرسالة القشيرية، دار الكتاب العربي لبنان ، دت ، ص 145.

24 - إبراهيم بسيوني: نشأة التصوف الإسلامي، ص 133.

25 - السهروردي: عوارف المعارف، ص 507.

26 - عبد القادر عيسى: حقائق عن التصوف، ص 408.

27 - حقائق عن التصوف، ص 409.

28 - نقلا عن: عاطف جودة نصر، شعر عمر بن الفارض، ص267

29 -عبد الرحمن مرحبا: من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ط2، منشورات عويدات، وبحر المتوسط، بيروت، باريس 1981، ص702

30 - محي الدين بن عربي: ذخائر الأعلاق، ص9 /10.

31 - عثمان لوصيف: شبق الياسمين، ص 117.

32 - ابن عربي: الفتوحات المكية : تحقيق وتقديم : عثمان يحي ، تصدير ومراجعة ابراهيم مذكور ، الهيئة المصرية العامة للكتاب (14 سفرا)، س2، ص 301.

33 ينظر: خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، ص 45/44.

34 - منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية سابق، ص 370.

35 - منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفية، ص 376.

36 - ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2، ص 334، نقلا عن: الكتابة والتجربة الصوفية، ص 377.

37 - منصف عبد الحق: نفسه، ص 381/380.

38 - الكتابة والتجربة الصوفية، ص 384.

39 - ينظر: الكتابة والتجربة الصوفية، ص 386.

40 - الفتوحات المكية :ج2، ص 326، نقلا عن: الكتابة والتجربة الصوفية، ص 387.

41 - الكتابة والتجربة الصوفية، ص 388.

42 - الكتابة والتصوف عند ابن عربي، ص 26/25.

43 - حديث لا يعرف له سند: ينظر: نور الدين علي بن محمد بن سلطان، الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، المعروف بالموضوعات الكبرى، تج: محمد بن لطفي الصباغ، ط2، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1971، ص269.

44 - ينظر: الكتابة والتصوف عند ابن عربي، ص 34

45 - خالد بلقاسم: نفسه، ص35، وينظر أيضا: كتاب الجلالة، وهو كلمة الله ضمن-سائل ابن العربي، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، 1997، ص 64.

46 - ينظر: منصف عبد الحق، مرجع سابق، ص 364.

47 - الفتوحات المكية، ج2، ص 466.

48 - ابن عربي: فصوص الحكم : تحقيق أبو العلا عفيفي ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان ، ط2002 ، ص201/200

49 - إشارة إلى الحديث النبوي الشريف "حبب إلي من دنياكم ثلاث النساء والطيب وجعلت قرة عيني في الصلاة" قال الزركشي، رواه النسائي والحاكم من حديث أنس بدون لفظ ثلاث، وقال عنه السيوطي: إسناده صحيح، إلا أن فيه رجلا لم يسم، أنظر: الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، ص168. وقد علل ابن عربي انطلاقا من هذا الحديث الشريف تقديم الرسول للنساء على الصلاة بأن المرأة جزء من الرجل في أصل ظهور عينها، ومعرفة الإنسان بنفسه مقدمة على معرفته بربه، حيث استدل بحديث آخر للرسول يقول فيه: " من عرف نفسه فقد عرف ربه"، وهذا حديث قال عنه النووي ليس بثابث، وقال ابن تيمية: موضوع، وقال أبو المظفر بن السعاني في القواطع أنه لا يعرف مرفوعا، وانما يحكى عن يحي بن معاد الرازي يعني من قوله، وللحافظ السيوطي فيه تأليف لطيف سماه: القول الأشبه في حديث من عرف نفسه فقد عرف ربه: ينظر: اسماعيل بن محمد العجلوني: كشف الخفاء ومزيل الألباس تح: أحمد القلاش، ط4، مؤسسة الرسالة، بيروت 1985، ص343.