Dirassat & Abhath
The Arabic Journal of Human and Social Sciences

مجلة دراسات وأبحاث
المجلة العربية في العلوم الإنسانية والاجتماعية

EISSN: 2253-0363
ISSN : 1112-9751

رمز المرأة وأبعاده العرفانية في مقام الحب الإلهي

- المرأة في ترجمان الأشواق لابن عربي –

Women's code and Gnostic dimensions in lieu of divine love

— Women in Tordjuman Al Ashwak of Ibn Arabi-

رندة جنينة Randa Djenina محمد قريبيز Mohamed kribis
جامعة عمار ثليجي مخبر اللغة والأدب العربي – الأغواط Université Amar Thlidji Arabic literature and language laboratory - Lagouat
المؤلف المرسل: رندة جنينة Randa Djenina الإيميل: djeninaranda@gmail.com

تاريخ الاستلام : 2019-05-20 تاريخ القبول : 2020-02-06

ملخص:

احتلت المرأة في فكر الشيخ الأكبر مكانة متميزة حيث اعتبرها بمثابة تجلي جمال الذات الإلهية،فهي أسمى تجليات المطلق،وكان حبه للمرأة نقطة ارتكاز لفكره وخاصة في نظريته في الحب،وقد تمثلت هذه المكانة التي أولاها ابن عربي للمرأة إشكالية كبرى في الخطاب الأكبري بالنسبة لبعض قرائه، فالمرأة في جوهرها تمثل ينبوع الحب والجمال والرقة،وهي في فكر ابن عربي تجلي للمطلق الجميل، باعتبارها أيقونة لبهاء الحق وجماله ونضارته المطلقة الخالدة المفتوحة على ديمومة القدسية المطلقة، تسعى هذه الدراسة إلى معالجة إشكالية الرمز في الخطاب الصوفي، وكيف مثلت المرأة رمزا صوفيا مكثفا، يحمل دلالات عرفانية، يعبر عن تجليات إلهية في أسمى وأرقى أنواعها، وبيان مدى احتفاء الشيخ الأكبر بالمرأة وإعلاء شأنها في مقام عالي وهو الحب الإلهي.

الكلمات المفتاحية: الحب الإلهي، الرمز الصوفي، المرأة.

Abstract:

Women occupied in the thought of Ibn Arabi privileged position where as a manifestation of divine beauty, is the highest manifestation of the absolute, and his love of women was a focal point for the idea, especially in his theory of love, this place was given by Ibn Arabi women great Sufi discourse problematic for some Read, they essentially represent the fountain of love and beauty and tenderness, she thought of Ibn Arabi manifestation of absolute beauty, as an icon of the splendor of truth and beauty and youthfulness, Eternal Divine absolute open absolute viability.

This study seeks to address the problematic code in the Mystic discourse, and how women made a symbol of Sofia, holds the semantics defined me it, expresses a divine manifestation in the highest and finest types, and how to commemorate Sheikh valuing women caper in the denominator is high and divine love.

Keywords: Divine love; the Mystic symbol; women.

1. تمهيد:

ارتبط مفهوم الحب الإلهي في تاريخ الفكر العربي الإسلامي بالصوفيّة ، والواقع أن مفهوم الحب الإلهي لم يكن إبداعاً صوفيّاً من حيث المبدأ ، فقد ورد مفهوم الحب الإلهي أول ما ورد في القرآن الكريم، أفرد الصوفيّون مساحات واسعة من كتاباتهم لموضوع الحب الإلهي باعتباره من أجلّ أنواع السلوك التي يتوجب على المؤمن إتباعها إذا أراد أن يحوز على حب الله، وبدأت تظهر في عباداتهم وصلواتهم أشكال مختلفة من السلوك الإيماني الذي كان برأيهم يميزهم عن غيرهم من المسلمين. "يتعالى الحب عن التعريف و يستعصي عن التحديد،فلا يعرف إلا بصفاته وذلك لاستحالة تحيد كنهه وماهيته، فهناك من يصفه بكونه حالة عاطفية مركبة تشمل كيان الإنسان بكامله جسدا وعقلا وروحا".[1]

وهذا الوصف للحب يقتصر في كونه عاطفة إنسانية، والحب عاطفة تتعالى عن المنطق وأحكام العقل فيصبح هو في ذاته الجنون العاصف المتمرد على قوانين العقل وضوابطه،فلا وجود لحب بالعقل،" وعاطفة الحب تتصف ببعدين رئيسيين هما: الامتداد في

الزمان بمعنى دوام الحالة العاطفية واستمرارها عبر الزمان، والبعد الثاني هو الاشتداد وهو يدل على مدى عنف الحالة العاطفية وحدتها في لحظة زمنية".[2] هذا معناه أن عاطفة الحب تدوم مع مرور الزمن فهي ممتدة،والحب الحق لا يزول ولا ينقص بل يزداد ويحتد ويشتد رغم مرور الأيام وحتى السنوات، فالزمن يعد عامل قوي للزيادة قوة عاطفة الحب،و يساهم في دوامه وقوته وشدة عنفه، فالحب الذي ينقص ويزول مع مرور الوقت ليس حبا.

يقول ابن حزم الأندلسي : (الحب-أعزك الله-أوله هزل وآخره جد،دقت معانيه لجلالتها عن أن توصف،فلا تدرك حقيقتها إلا بالمعاناة،وليس بمنكر في الديانة ولا بمحظور في الشريعة،إذ القلوب بيد الله عز وجل).[3] وهذا معناه أن الحب محله القلب والقلوب بيد الله،من هنا نجد أن الحب عاطفة عليا أولها مزاح لتنتهي إلى جد،معانيه جليلة ورفيعة تستعلي عن الوصف،فهو عاطفة سامية لا يحرمها دين ولا تحظرها شريعة،فالحب يسمو بالقلوب ويرفعها ويحرر الأرواح من قيود أجسادها، فترتفع وترتقي حتى تصل إلى المطلق عز وجل.

ويقصد بالحب ميل النفس إلى ما تراه وتظنه خيرا،والحب عند العرب منازل ومراتب متعددة،وأول المراتب هو الهوى وهو الميل إلى المحبوب،ويليه الشوق وهو نزوع المحب إلى لقائه،ثم الحنين وهو الشوق ممزوج برقة،ويليه الحب وهو أول الألفة، ثم الشغف وهو التمني الدائم لرؤية المحبوب،ويليه الغرام وهو التعلق بالمحبوب لا يستطيع المحب الإخلاص منه،ثم التتيم وهو استعباد المحبوب للمحب يقال تيمته حب،ويليه الهيام وهو شدة الحب حتى يكاد يسلب المحب عقله،ثم الجنون وهو استيلاب الحب لعقل المحب.[4]

2. الحب الإلهي:

يعد الحب مقولة أساسية ضمن التصوف،ويعتبر أيضا حالا من الأحوال أو مقاما من المقامات،ذلك أن التجربة الصوفية تبنى على الحب فهو الدافع الأساس لخلق الوجود، ويقدم القشيري في رسالته عدة تعريفات للحب نأخذ منها قوله:(الحب مأخوذ من الحب جمع(حبة) وحبه القلب ما به قوامه،فسمي الحب حبا باسم محله) وقوله:(وهو مأخوذ من الحبة (بكسر الحاء)وهي بذور الصحراء فسمي الحب حبا لأنه لباب الحياة كما أن الحب لباب النبات).[5]

يدعو المتصوفة إلى التدبر في صفات الجمال والحب،ذلك باعتبار هذه الصفات هي أهم الصفات الالوهية الدالة على الإرادة الإلهية المطلقة،وهذا الكون الذي نعيش فيه هو تجلي وانعكاس لجمال الذات الإلهية ذلك الجمال المطلق، فالخلق كله ثمرة الحب الإلهي،هذا ما ذهب إليه "أبو العلاء العفيفي" في قوله "أن النزعة الصوفية تقوم على أن أساس أهم الصفات الالوهية هي ليست تلك الصفات التي تدل على الإرادة المطلقة والمسيطرة على كل شيء،بل الأهم هي صفات الجمال المطلق والحب المطلق المنبثين في سائر أنحاء الوجود،والعالم في نظرهم مظهر كم مظاهر الإرادة الإلهية،ولكنه فوق ذلك هو مرآة ينعكس على صفحتها الجمال الإلهي وصورة يتجلى فيها الحب الإلهي".[6]

وذهب بعض المتصوفة إلى القول أن الحب الإلهي هو سر الخلق،سر خلق الله للعالم،لأنه تعالى أراد الكشف عن سره جماله الأزلي ليظهره في صفحة الوجود،ليكون دليلا على جماله وذلك استنادا إلى قوله تعالى في حديث قدسي:(كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبي عرفوني).[7] فالحب هو سر الوجود وسر الخلق، فعن الحب صدر الخلق.

رغم كثرة تعريفات الصوفية للحب والمحبة، وتعدد أصحابها إلا أن كل التعريفات تتفق في كون أن ما يعنيه الصوفية من هذا التعريف أو ذاك هو " أن يأخذ الإنسان نفسه بالتصفية وقلبه بالتنقية،وأن يتخلى عم الصفات المذمومة، ويتحلى بالصفات المحمودة حتى ينكشف عن عين قلبه حجاب الحس، وينفتح من دون قلبه باب القدس، والمحبة عند بعض الصوفية هي الميل الدائم بالقلب الهائم،وهي عند البعض الآخر إيثار المحبوب على جميع المصحوب،وهي تارة محو المحب بصفاته وإثبات المحبوب بذاته،وتارة أخرى مواطأة القلب لمرادات الرب،وهي بهذا تحمل المعنى النفسي والمعنى الخلقي والمعنى الميتافيزيقي،والمتأمل في تعريفات (المحبة) عند الصوفية يجدها مستمدة من صور التعبير المجمل عنها والإشارة الموجزة إليها".[8] فتعدد تعريفا المتصوفة للمحبة والحب نابع من اختلاف و تعدد أحوالهم ومقاماتهم ومشاهداتهم، فبناء على ما يحدث مع الصوفي وبناء على خلجاته النفسية يصف الحب.

إلا أن كل تعريفات الصوفية للحب والمحبة تدور حول "محور أساس وترمي إلى غرض أسمى يتمثل في فناء الإنسان عن نفسه وإنكاره لذاته وبقاؤه في ربه وإثباته لربه،وهذا حتى تصح محبته ويصبح محبا لله على الحقيقة".[9] هذا معناه أن الحب الإلهي الحق يقوم على أساس قوي يتمثل في الفناء في الذات الإلهية وإثباتها.

والحب الإلهي يصح أن يطلق على حبين، " أحدهما حب الله للإنسان وثانيهما حب الإنسان لله،فأما الأول فهو إرادته لإنعام مخصوص عليه كالقربة و والأحوال العلية،أو مدحه أو ثناؤه عليه بالجميل،أو هو صفة من صفات فعل الله عز وجل،وإحسان مخصوص يلقى الله العبد به وحالة مخصوصة يرقيه إليها،والثاني حب الإنسان لله فهو حالة يجدها العبد من قلبه تلطف على العبارة،وتغلب عليه هذه الحالة فتحمله على تعظيم محبوبه وتقديسه،وإيثاره له،ورضاه عنه وقلقه عليه،وشوقه إليه،وأنسه به،وطول التغني بحبه و دوام الذكر له بقلبه".[10] فالحب الالهي قسمان حب الله تعالى للعبد وحب العبد لربه عز وجل.

وهو من جهة حب يستشعره المحب في قلبه،ويقبل فيه على محبوبه،لأن هذا المحبوب قد خصه بآلائه ونعمائه،فهو لا يسعه إلا يقابل إحسانه عليه بهذه النعماء. وحب "يتخذ فيه العبد المحب موضوعه من المحسن المنعم ذاته،لا من الإنعام ولا من الإحسان،فهو قد غلب عليه حب الله لذاته،لا خوفا من عقابه ولا طمعا في ثوابه،بل ابتغاء لوجهه،فهو حب يبرأ فيه قلب المحب من رغبات النفس وشهوات الحس ونزوات الهوى وغيرها من حظوظ العاجلة والآجلة".[11]

3. الحب في فكر محي الدين ابن عربي:

الحب عند "ابن عربي" مقام الهي، وهو كذلك عند أدبيات المتصوفين،وقد نسب الله تعالى الحب لنفسه فمن أسمائه (الودود) وهو (المحب)،وفي هذا يرى "ابن عربي" أن الحب "مقام الهي وصف الحق تعالى به نفسه،وتسمى بالودود وفي الخبر بالمحب،ومما أوحى الله تعالى إلى موسى في التوراة قوله:(يا ابن آدم خلقت الأشياء من أجلك وخلقتك من أجلي،فلا تهتك ما خلقت من أجلي فيما خلقت من أجلك،يا ابن آدم إني وحقي لك محب،فبحقي عليك كن لي محبا)،وقد وردت المحبة في القرآن والسنة في حق الله تعالى وفي حق المخلوقين وذكر أصناف المحبوبين بصفاتهم،وذكر الصفات التي لا يحبها الله وذكر الأصناف الذين لا يحبهم الله".[12] وهذا يؤكد قول أن الحب مقام الهي اتصف به الله تعالى، وخلق الله للإنسان كان نابع عن مقام الحب وأمر الإنسان أن يكون محبا له تعالى.

ويعرف الشيخ "ابن عربي" الحب بقوله : (اعلم أن الحب معقول المعنى وإن كان لا يحد،فهو مدرك بالذوق غير مجهول،ولكنه عزير التصور،فإن الأمور المعلومات على قسمين،منها ما يحد ومنها ما لا يحد،والمحبة عند العلماء بها المتكلمين فيها،من الأمور التي لا تحد،فيعرفها من قامت به ومن كانت صفته ولا يعرف ما هي،ولا ينكر وجودها، ولهذا قلنا:

الحب ذوق ولا تدري حقيقته ألـيس ذا عجب
والله والله.)[13]

يبين هذا القول استحالة تعريف الحب فهو عاطفة قوية متميزة تدرك بالذوق لا بالعقل،فكل يعرفها حسب ما طرأ عليه من أحوال تثبت له هذا المقام الإلهي.

ونجد "الشيخ ابن عربي" يعرف : (الهوى بأنه سقوط الحب في القلب في أول نشأة في قلب المحب لا غير.فإذا لم يشاركه أمر آخر وخلص له وصفا سمي حبا.فإذا ثبت سمي ودا،فإذا عانق القلب والأحشاء والخواطر لم يبقى فيه شيء إلا تعلق القلب به سمي عشقا،من العشق وهي اللبلابة المشوكة).[14] من هنا نجد أن عاطفة الحب تخلص وتصفو و تسمو وترتقي لتصل إلى درجة العشق، فالحب درجات عند ابن عربي، تبدأ بالهوى ثم تخلص لتصبح حبا، ثم تثبت في القلب لتصبح ودا،ثم تتعلق بالقلب لتكون العشق وهي أسمى درجات الحب.

والمحبة عند "ابن عربي" مقامها عزيز وشريف وهي أصل الوجود، فيقول:

وعن الحب صدرنا وعلى الحب جبلنا
فلذا جئناه قصدا ولهذا قد قبلنا[15]

والحب عند "ابن عربي" لا تدرك حقيقته، كونه حقيقة إلهية ، فهو من المعلومات التي ليس بالإمكان حدها والإحاطة بها، وإنما يدرك بالذوق، ولمقام الحب عنده أربعة ألقاب،أولها الحب وثانيها الود والثالث العشق، والرابع الهوى، وهو استفراغ الإرادة في المحبوب والتعلق به في أول ما يحصل في القلب.

و"الحب هو خلوص الهوى إلى القلب وصفاؤه عن كدرات العوارض،فلا غرض لمحب ولا إرادة مع محبوبه،فإذا خلص الهوى في تعلقه بسبيل الله دون سائر السبل،وتخلص له وصفا من كدرات الشركاء في السبل سمي حبا لخلوصه وصفائه".[16] فالحب هو خلوص الهوى وصفاؤه من كل ما يعكر صفوه من كدرات الأمور الدنيوية والعوارض البشرية.

والمحبة هي "ميل دائم بقلب هائم،ويظهر هذا الميل أولا على الجوارح الظاهرة بالخدمة وهو مقام الأبرار، وثانيا على القلوب الشائقة بالتصفية و التحلية،وهو مقام المريدين السالكين،وثالثا على الأرواح والأسرار الصافية بالتمكين،من شهود المحبوب وهو مقام العارفين،فبداية المحبة ظهور أثر الخدمة،ووسطها ظهور أثرها بالشكر والهيام،ونهايتها ظهوره بالسكون والصحو في مقام العرفان فلهذا انقسم الناس على ثلاث مراتب،أرباب الخدمة وأرباب أحوال وأرباب مقامات فبدايتها سلوك وخدمة ووسطها جذب وفناء،ونهايتها صحو وبقاء".[17] و الحب الإنساني هو السبيل للوصول إلى الحب الإلهي عند الصوفية.

ويذهب "ابن عربي" في ترجمانه إلى التصريح باعتناقه لدين الحب،فيقول:

لقد صار قلبي قابلا كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه فالحب ديني وإيماني[18]

نستشف من هذه الأبيات أن الشيخ "ابن عربي" اتخذ الحب دينه وإيمانه، فلا يوجد دين أعلى وأسمى من دين يقوم على الحب والمحبة والشوق والهيام لمن يدين له ويأمر به على غيب، وهذا ما جعل قلبه رحب يقبل كل الصور المتناقضة، فدين المحبة جعل قلب "ابن عربي" مرعى لغزلان وهم الأحبة السارحين فيه، وهو دير لرهبان وهي كناية عن الرهبانية، وصار هذا القلب بيت أوثان كناية على الجانب الدنيوي، فبدين الحب أصبح القلب يسع ويقبل كل التناقضات والاختلافات، فهو كعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن.

فالشيخ "ابن عربي" يدعو إلى دين متسامي أساسه المحبة والشوق حتى يتحقق الإيمان الصحيح القوي وتتحقق العبادة الحقة للمعبود الله سبحانه وتعالى، ونحقق تعايش الأديان، فها هي دعوة صريحة لدين المحبة الذي تتوجه ركائبه صوب هدف واحد وهو "حب الله" رغم اختلاف العقائد والأديان، فالحب في نظره يفني القلب الإنساني ويجعله يهيم في استغراقه في محبوبه كلية، وهكذا يكون الحب عنده هو أسمى الديانات وأعلاها مرتبة لا تحدها قوانين ولا عقائد ولا تقيده قيود.

4. الرمز في الخطاب الصوفي:

يمثل الرمز في الفكر الصوفي متنفسا يوظفه الصوفية إذا قصرت العبارة عن الإيفاء بالدلالة،وتعسرت الإحاطة بها فلا غنى للصوفي عن لغة الرمز،"لأن التجليات التي تنكشف في ذات الصوفي،هي مما لا يمكن للغة الاعتيادية الإخبار عنها بطريق الحقيقة،كما أن التجربة الصوفية هي ذاتها تجربة مجازية لا توصف إلا وصفا مجازيا عن طريق الإشارة إليها بالرموز".[19]

فالرمز في الفكر الصوفي بمثابة اللغز الذي يستوجب إعمال الفكر لحله،وبذلك يصبح قانونا تأويليا يجعل الرموز عبارة عن "كيانات سابحة في فضاء الإمكان والجواز، يحملها المؤول خواص دلالية لا تستقيم حقائق في كيانات المتقبلين إلا إذا ردت إلى سياقات انبثاقها بمقامات عرضها، وهذا الأمر هو الذي جعل بعض الدارسين يعتبرون المبدعات الصوفية محدثات لا تفهم،إلا إذا ردت إلى محمولاتها الفلسفية ومنابتها التعاقدية التي تبنى جهازها النظري ورصيدها المعجمي وتستبطن لطائف الإشارات".[20]

ومع عجز اللغة العادية التواصلية عن الوفاء بشروط التواصل الروحاني والتعبير عن المقامات والأحوال العرفانية، "حاول

الصوفية أن يتواصلوا مع جمهور المتلقين بأشكال تعبيرية منسوجة على مناول مترسبة في الذاكرة الجماعية للمتلقين، واستلهموا ما أفرزته الشعرية العربية من أساليب تعبيرية، فشحنوا أشعارهم برموز تقارب معانيهم الروحانية،وكان لإيجاد شكل تعبيري مناسب إشكالية كبرى في تاريخ التصوف في الإسلام،فاللغة التي يتحدث بها الناس العاديون، لم تكن قادرة على ترجمة معاني الصوفية".[21]

وعلاقة الرمز بما حوله ليست علاقة قائمة على التشابه والاختلاف ولا على روابط حسية لهم بموضوعها، وإنما مرجعها "إلى علاقات داخلية خفية ذات طبيعة خاصة لا يحيط بتفاصيلها حتى مبدعها، وإن أدرك بعض مكوناتها وأسباب تكوينها ولا ريب أن تلمس المتلقي لتلك العلاقات وكده من أجل إدراكها والكشف عنها سيضعه أمام إرث ثقيل من الأفكار والرؤى والأخيلة المتشابكة والمتداخلة،بوصفها مرجعيات نابعة من الأعماق وعلى مرور خبرات متعاقبة،كانت دافعا لإبداع النص على هذا النحو، ووجهت للاتكاء على رمز مخصوص دون غيره في متن المتاحات غير المتناهية، لتكون رموزا لذلك العصي عن الإبانة والإظهار".[22]

كما أن الدلالة الرمزية في الخطاب الصوفي تقع بين بعدين دلاليين بحيث تكون في "بعدها الوضعي العرفي تمثل مستوى المعنى الظاهر وتشير في الوقت نفسه إلى الدلالة الإلهية الباطنية، وهذا ما يفسر الإصرار على تأكيد أهمية البعد الظاهر وجوهريته للنفاذ إلى مستوى الباطن وإن الظاهر هو الرمز الذي بدونه يستحيل النفاذ إلى المرموز، من هنا يكون هجوم الفقهاء على تأويلات المتصوفة ناتج عن جهل منهجهم"[23] . وهذا الجهل أثر في الخطاب الصوفي فظل هامشا، ولم يتلقى وفق شروط إنتاجه التي يستدعي كفاءة تأويلية تنطلق من عمق التجربة الصوفية.

وقد شحن الصوفية مفردات اللغة بكم هائل من الدلالات العرفانية التي تدفقت بها قلوبهم، فجاءت خطاباتهم ولغتهم عميقة ومكثفة مشفرة، "تحمل بنيتين دلاليتين، الأولى ظاهرة والأخرى باطنة لا يكاد يفهمها إلا من أوتي ذائقة قوية للشحنات العرفانية، حيث اتخذ الصوفية لهم لغة خاصة بهم ومسميات لا يعرفها إلا هم ولكنهم فعلوا في اللغة كما فعل كل العلماء في اللغة العربية، فأخذوا الألفاظ العربية وأطلقوها على مدلولات خاصة".[24] وهكذا خلصوا مفردات اللغة العربية من حمولتها الحسية وأعادوا سبكها بدلالات ذوقية.

وكانت دواعي توظيف الرمز في الخطاب الصوفي كثيرة متعددة بتعدد التجارب الصوفية، إلا أن أهمها ما أوجزه "زروق الفاسي" في قوله:" داعية الرمز قلة الصبر عن التمييز لقوة نفسانية لا يمكن معها السكوت/../أو مراعاة حق الحكمة في الوضع لأهل الفن دون غيرهم، أو دمج كثير من المعنى في قليل من اللفظ لتحصيله وملاحظته وإلقائه في النفوس أو الغيرة عليه، أو اتقاء الحاسد أو جاحد لمعانيه أو مبانيه".[25]

وظاهرة الرمز في الكتابة الصوفية رافقت التجربة منذ ظهورها لأمرين:"يتمثل الأول في الغيرة على المعاني الصوفية من أن تقع في غير أهلها فيساء فهمها، والثاني يكمن في قصور اللغة التواصلية وعجزها عن احتواء تلك المعاني ومنحها اللبوس التعبيري الملائم كونها معاني تتجاوز حدود العقل والمنطق، فهي سليلة القلب ومقولاته، ومن ثم بات التعبير عنها محالا إلا إذا خرجت اللغة عن أطوارها الدلالية المعهودة، وذلك بتفعيل مخزونها الإشاري الخفي واستدعاء المتباعد المعنوي عله يظفر بأهلية احتضان العرفان".[26]

فلا يمكن للغة التعبيرية بمحدودية دلالاتها،التعبير عن الجمال المطلق، لذا كان لابد من تجاوز الظاهر وهذا ما فعله الصوفي الذي يسعى من خلال الرمز إلى دمج كل التجليات الجزئية الواقعة في النفس في نور الجمال المطلق،ويسعى إلى توضيح ظهور هذا الجمال المطلق وسريانه في كل التجليات الجميلة.

تعمد الصوفية إلى ابتكار معجم خاص يقوم على الرمز المشحون بخبايا اللغة الصوفية حتى لا يفهم لغته إلا أهل الذوق، "وهكذا استطاعوا ترويض اللغة على الطواعية للرموز والإشارات، فالرمز في لغة الصوفية يقوم على نقل تجارب المتصوفة، فهو رمز غني يروم التعبير عن ذات الصوفي،و تصوير خلجاته ورؤاه، وأشكال تفاعله مع الوجود والحياة من حوله، فهو المعبر عن خفايا التجربة الصوفية وعن الرؤى الخاصة بالصوفي، وهو المجسد لقراءة التجربة الذاتية لدى الصوفي".[27]

يوظف الصوفية رموزا ثرية موحية تبتعد عن الحسية التي تنطلق منها الصور، فتستحوذ على البعد الحسي وتدفع به إلى التجريد والكلية، "مما يجعله واسطة بين المحدود واللا محدود ومن هنا فإنه يحمل كليهما(المطلق المجرد والجزئي الحسي)، ويشير إلى اتجاهين في آن واحد إلى نظام مثالي لا يتاح إلا بواسطة الخيال، وإلى ما يعد قوام التجربة المادية، ويبدو هذا التعارض في شكل جهد مزدوج لا يفتأ يناضل ليصبح شيئا واحدا،وهكذا يصبح التعبير بالرمز من لوازم الخطاب الصوفي،مع تفاوته من حيث أساليب التوظيف في الخصب والثراء أو الغموض والتعقيد،لأن تعقد الرموز وغموضها يرجع إلى استخدام الكثير من الصور المتصلة والمتداخلة، وهي صور استيعارية على نحو جوهري".[28]

وقد ابتكر الصوفية أسلوب الرمزية يعبرون من خلاله على مكنون نفوسهم وأنات قلوبهم وحالات الوجد والشوق والغيبوبة التي تمر بهم لحظة المكاشفة ، يقول "جودة نصر":"إن الصوفي في رحلته الدائبة للاتصال بالذات الإلهية وما يحدث له فيها من معارف وأنوار وتجليات تكشف له عن بواطن الأشياء المستترة عن السواد الأعظم من الناس، يحاول إيصال هذه التجربة الروحية إلى المتلقي، فتعجز اللغة العادية عن التعبير عن هذه التجربة فيلجأ إلى الرمز الذي تتعدد دلالاته وإيحاءاته وتأويلاته،لأنه يشير إلى اتجاهين في آن واحد إلى نظام مثالي وإلى ما يعد قوام التجربة المادية."[29]

تظهر اللغة في الخطاب الصوفي رمزية بعيدة عن الأعراف اللغوية المعروفة الشائعة التي تواضعت عليها الذائقة الاجتماعية، التي تعودت على مطابقة الرمز إلى ما يرمز إليه- مطابقة الدال للمدلول- ولا يتعداه إلى احتمالات أخرى، فاللغة الصوفية مشحونة بدلالات مكثفة مما يجعل الخطاب الصوفي مغامرة في اللغة وباللغة.

5. المرأة رمزا عرفانيا - النظام نموذج تطبيقي في ترجمان الأشواق -:

احتلت المرأة في فكر الشيخ الأكبر مكانة متميزة حيث اعتبرها بمثابة تجلي جمال الذات الإلهية،فهي أسمى تجليات المطلق،وكان حبه للمرأة نقطة ارتكاز لفكره وخاصة في نظريته في الحب،وقد تمثلت هذه المكانة التي أولاها ابن عربي للمرأة إشكالية كبرى في الخطاب الأكبري بالنسبة لبعض قرائه، فالمرأة في جوهرها تمثل ينبوع الحب والجمال والرقة، ورمز الخصوبة وأساس استمرارية الوجود الإنساني،وهي في فكر ابن عربي تجلي للمطلق الجميل، وهي مرآة لكل ما هو محبوب وجميل ولكل ما هو نقي وشريف، باعتبارها أيقونة لبهاء الحق وجماله ونضارته المطلقة الخالدة المفتوحة على ديمومة القدسية المطلقة.

"المرأة والرجل" يشكلان محور الوجود عند "ابن عربي" فهو يسعى إلى "تفسير العلاقة بين الحق والخلق من خلال العلاقة القائمة بين الرجل والمرأة، والحديث عن المرأة يمثل محور العلاقة بين الذات الإلهية والخلق من خلال المحبة القائمة الموجودة في هذه العلاقة،ومثلت المرأة أكبر القضايا في فكر ابن عربي".[30]

ويذهب الشيخ "ابن عربي" إلى فكرة أن الله تعالى يتجلى لكل محب تحت حجاب محبوبه، فلا يكون حبه إلا بقدر حبه للخالق، ونجد (ديوان ترجمان الأشواق) خير مثال وضح فيه "ابن عربي" فلسفته في الحب، فنجده ينطلق تجاه المرأة من حب عظيم واحترام أعظم،وله احتفاء خاص بالمرأة ضمن نظريته للكون والوجود وعلاقته بالكمال الإنساني الذي يتحقق باتحاد المرأة والرجل.

يرتقي "محي الدين بن عربي"ويسمو بالحب الإنساني إلى الحب الإلهي، فيتخذ من حبه "**للنظام**" نموذج الحب الحقيقي الروحي المنزه عن الشهوات، باعتبارها الرمز العرفاني للذات الإلهية، وهي فيض من الجمال الإلهي وتجلي لأسمى وأعمق تجليات الجمال المطلق الكلي، فيسعى من خلال حبه لها أن يصل إلى الحب المطلق المتحرر من قيود الدنيا والجسد، فيقول في قصيدة **(مرضي من مريضة الأجفان)** :

"مرضي من مريضة الأجفان، عللاني بذكرها عللاني

هفت الورق بالرياض وناحت شجو هذا الحمام مما شجاني

بأبي طفلة لعوب تهادى من بنات الخدور بين الـغواني

طلعت في العيان شمسا، فلما أفلت أشرقت بأفـق جنـاني"[31]

لما مالت العيون أمالت قلبه فأصابه مرض العشق لهذه العيون وصاحبتها، فكانت العيون الذابلة علة قلب الشاعر ومرضه، فكلما تخطر الذكرى يشتعل القلب شوقا و ولها، فهذه الذكرى – ذكرى العيون الذابلة- يثير في الوجدان علل الحب و الشوق والصبابة فيميل القلب حنينا وتتصاعد أناته و زفراته، فتهفو الورق بالرياض دلالة على ما يكابده القلب من مشقات بسبب اشتياقه للحبيب، فكما تتساقط أوراق الأشجار في فصل الخريف تتساقط أوراق فرحه في فصل اشتياقه، وهذا يدل على شدة حزنه ووجده ، فتنوح الروح بسبب فراق الأحبة و ابتعادهم، فتنوح الحمامات مع قلبه بسبب أحزانه وهذا للمشاكلة بينه وبين الحمام دلالة على قوة الأحزان.

لينتقل إلى وصف المحبوبة فهي طفلة لعوب، والطفلة هي الناعمة حديثة العهد وهذا يؤكد أنه يقصد بوصفه هذا (عين الشمس النظام ابنة أستاذه)، وهذا ما نستشفه من قوله في مقدمة ديوانه:"وكان لهذا الشيخ رضي الله عنه، بنت طفيلة هيفاء تقيد النظر وتزين المحاضر والمحاضر، وتحير المناظر تسمى بالنظام وتلقب بعين الشمس والبهاء"[32]، وقوله (لعوب) بمعنى كثيرة اللعب والمرح وهذا بسبب حديث عهدها، فهي صغيرة شابة حديثة العهد تتحلى بالحيوية والنشاط، ويكمل أنها من (بنات الخدور) بمعنى متحجبة ومستورة لا تظهر للعيان فهي فتاة مصون أصيلة تحفظ جمالها وبهاءها من العيون الناظرة، فهي مصون بحجابها وهذا دلالة على الطهارة والستر، فكما تخفي هذه المحبوبة جمالها وراء الخدور ، تخفي الذات الإلهية أنوارها وراء الحجب المتمثلة في التجليات النورانية و التنزلات القدسية،فهي طفلة بكر في أول عمرها وفي ريعان شبابها، مبتهجة تبعث السرور في النفوس كثيرة الحركة والنشاط مستورة وراء حجاب الصون والنقاء وهذا يجعلها متفردة بين الغواني.

فإذا طلعت في العيان كانت شمسا وهذا دلالة على فضلها على العيان في العلم والأدب والأخلاق والدين وفصاحة اللسان وهو ذلك بقوله:(شمس بين العلماء، بستان بين الأدباء حقة مختومة، واسطة عقد منظومة، يتيمة دهرها، كريمة عصرها، سابقة الكرم، ...)[33] ،فقد جعل المحبوبة (شمسا) لأن فضلها على العلماء من العلم والفقه والأدب يضاهي فضل الشمس بضوئها على باقي الكواكب، فالشمس الكوكب المضيء يَمُدُّ العالم من أشعته فينيره، وأيضا المحبوبة تنير مجلس العلماء بنور علمها الغزير، وعندما تترك المجلس تشرق في جنان قلبه هذا لتعلقه الشديد بها وحبه الكبير لها فحتى عندما لا تكون أمام ناظريه تكون في قلبه قابعة، فذكراها مشرقة دوما لا تغرب من سماء قلبه، فالشاعر في مقام حب لطيف ولذا عبر عن اللطائف والرقائق الإلهية بكلمات غزل عفيف رقيق لرقة المقام.

ويردف قائلا:

"يا طلولا برامة دارسات، كم رأت من كواعب وحسان

بأبي ثم بي غزال ربيب يرتعي بين أضلعي في أمان

ما عليه من نارها، فهو نور، هكذا النور مُخْمد النيران"[34]

فهو يخاطب أطلال رامة المتغيرة عن أصلها الذي كانت عليه، فقد كانت مسكونة بها أهلها وأصبحت قفر خالية من أصحابها، طريق يمر عليه الركب ولهذا يقول (كم رأت من كواعب وحسان) بمعنى القوافل التي تحمل الكواعب والحسان أي الجواري الشابات الحسنوات، فالكاعب هي بداية الشباب والحسن بداية الجمال وهذا الكلام يعود على الطفيلات جمع طفلة، فالطفلة في بداية شبابها تكون كاعب حسناء.

فهو يفتدي هذا الغزال الربيب بأبيه وبنفسه، فالمحب يضحي بكل شيء في سبيل حماية حبه وإثباته، وفي سبيل المحافظة على محبوبه، والغزال كناية عن المتغزل به (الحبيب) فجعله غزالا لأنه في مقام غزل، ولأن هذا الحيوان اللطيف شارد يهوى الشرود ولا ينضبط ويحب القفر ويعيش في الخلاء فهو حيوان وحشي، وكذلك الحبيب الذي لا يمكن ضبطه وهو يرتع بين أضلعه في أمان فقد جعل قلبه روضة يرتع فيها الغزلان فهو مرعى لغزلان،

مرعى آمن للتجليات الإلهية، ولهذا ربط بين الأمان وقلبه لأن محبوبه سيكون في أمان في مرعاه، وذكر الأضلع لما فيها من انحناءات تُكَوّن حلقات تحمي هذا الغزال من كل خطر، ويقول (لا عليه من نارها فهو نور) فكأنما هناك من حذره من خطر النار على الغزال، فلا يجب أن يخاف نارها لأنه نور والنور هو الله عز وجل، بمعنى أن نوره يخمد النيران (هكذا النور مُخْمد النيران)، وبما أنه جعل الحبيب شمسا في البداية، والشمس كتلة ملتهبة نيرانها مشتعلة ولكننا نراها خامدة منيرة تضيء الآفاق المظلمة، كذلك يطفئ النور كل نار مشتعلة، فكأنما أراد من هذا الكلام أن تجلي النور عز وجل في صورة المحبوبة ورتعه كغزال شريد في رياض قلبه سيغمد نيران أشواقه ولوعة فراقه وتأجج عشقه، فهذا التجلي المشاهد يبعث الشعور بالوصل.

ويردف قائلا:

"يا خليلي عرجا بعناني، لأرى رسم دارها بعياني

فإذا ما بلغتما الدار حطا وبها صاحبي، فلتبكياني

وقفا بي على الطلول قليلا نتباكى، بل أبط مما دهاني"[35]

وها هو يذهب الحديث عن الأطلال، وهذا لما توقعه المقدمة الطللية في النفس من إثارة لمشاعر الحب والحنين والشوق، فوقوف الشاعر على الطلول الدارسة للمحبوبة تثير في قلبه الحب الدفين، فتتدفق الذكريات تدفق السيل العرم، فيخاطب الشاعر هنا الصحب وربما يقصد بالخليلين هنا (القلب والعقل)، فهو يدعوهما للميل ناحية أطلال المحبوبة حتى يستطيع رؤية رسم دارها الدارس بعينيه، وطلب منهما أن يحطا في دارها وأن يبكياه، فهاهو استوقف الصحب كما فعل السلف حتى وإن خالفهم في تأخير حديثه عن الأطلال إلى وسط القصيدة، من الشعراء فنجد امرئ القيس يقول في معلقته:

"وقوفا بها صحبي علي مطيهم يقولون لا تهلك أسى و تجمل"[36]

فها هو شاعرنا أيضا يستوقف الصحب ويستبكيهم على حاله، حتى يتباكى وقد غلب التباكي على البكاء لأنهما لم يفقد شيئا وإنما هو الفاقد فهو الباكي، ثم يضرب ب(بل) في قوله بل أبك مما دهاني من فقد الأحبة والوقوف على رسم الديار والمنازل الدارسة، حيث لم تبقى سوى الآثار ثم أخذ يصف حالة تحكم الحب به وبسلطانه، فيقول:

"الهوى راشقي بغير سهام، الهوى قاتلي بغير سنان

عرفاني إذا بكيت لديها، تسعداني على البكا تسعداني"[37]

الحب يرشقه في حالة البعد والفراق دونما نبال، يقتله في حالة الوصال والقرب من المحبوب بلا سنان، فهو في كلتا الحالتين هالك والحب مهلكه، وهذا يدل على أن أثر الحبيب لازم للمحب سواء في حالة البعد والفصال أو في حالة القرب والوصال، ثم اخذ يسأل صاحبيه هل سيقدمان له المساعدة عند البكاء؟ هل سيعزيانه ويصبرانه على فراق الأحبة و في أحزانه أم لا؟،ذلك أن البكاء من شدة الأحزان يكون بالدموع الحارة الخارقة لأنه سيبكي الأحبة بحرقة، فنار أشواقه موقدة في روحه من فراق الأحبة وبُعدهم ورحيلهم.

"واذكرا لي حديث هند ولبنى و سليمى، وزينب وعنان

ثم زيدا من حاجر وزرود خبرا عن مراتع الغزلان

واندباني بشعر قيس وليلى وبمي، والمبتلى غيلان"[38]

يطلب من صاحبيه تعزيته ومواساته بذكر أمثاله وقصص الحب لأشباهه، ولكن يؤثر ذكر المحبوبات إيثارا لذكرها حتى يرتاح بسماع ذكراها، فسماع حديث (هند ولبنى وسلمى وزينب وعنان) يلامس قلبه ويواسيه، فهو حديث قريب من حاله، ومن هنا يكون ذكرهم عزاء لقلبه وروحه، فيأنس بذكرهم لذكر الأحبة الراحلين، وطلب أن يزيدا من ذكر حديث حاجر وزرود لأنهما مراتع لغزلان ، وطلب أن يندباه بشعر المحبين مثله، وذلك للجمع

بين حال المحبة الذي حل به وحديث هؤلاء المذكورين لأنهم كانوا محبين، ذلك أن الحب في كل الأزمان والعصور لا يتغير فحال العشاق واحد. والحب العفيف الحقيقي الذي ينادي به "محي الدين بن عربي" هو حب كامل غرضه الحب والجمال وليس له غرض آخر حسي، بل هدفه الارتقاء من الأرضي إلى السماوات ومن الحسي إلى المجرد ومن الجزئي إلى المطلق، فهو حب يرتقي بالمتصوف من حب الجارية والغلام إلى حب الذات الإلهية فتتحرر الروح من الجسد لتحاول الوصول إلى هذا المطلق الكامل وتطلب وصاله وقربه.

يكمل حديثه واصفا شوقه لمحبوبته مصرحا بأوصافها، فيقول:

"طال شوقي لطفلة ذات نثر ونظام ومنبر وبيان

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

هي بنت العراق بنت إمامي، وأنا ضدها سليل يماني

هل رأيتم، يا سادتي، أو سمعتم أن ضدين قط يجتمعان"[39]

يبدأ الشاعر الحديث عن شوقه لمحبوبته (النظام) باعتبارها الصورة الكاملة لتجلي الذات الإلهية وكلامه يؤكد ذلك فها هو يقول أن (طال شوقه لطفلة ذات نثر ونظام ومنبر وبيان) هذا حديث صريح يُفهم منه أنه يقصد (النظام) وهو تصريح بحبه لها لأنه لا يجوز كتم الحب النقي، وهي من بنت الملوك لزهدها، فالزهاد هم ملوك الأرض، وهي فارسية الأصل عراقية الدار بنت إمامه الأصفهاني، فهي حجاب ساتر للذات الإلهية وأنوارها القدسية عذراء بتول عالمة من العالمات العظيمات، وهذا الكلام مقام غزل روحي للنظام من حيث بيان أصلها ودارها وقيمتها العرفانية والروحانية، فهي الرمز العرفاني والتجلي الكامل للحب الإلهي لدى الشاعر، وهي فيض من الجمال الإلهي.

رغم كونهما ضدين وهو دلالة على بعد المسافة، فهو من اليمن وهي من العراق، ولكنهما التقيا في مجالس العلم والمعرفة والأدب، واجتمعا في مقام الحب هذا المقام الرقيق اللطيف الذي يجمع بين الأضداد، فالحب هو الذي يولد الحكمة والفضيلة وهو أساس التكامل والكمال الإنساني، وهو مقام إلهي لطيف.

ثم يذهب لذكر حديث حب دار بينهما، فيقول:

"لو ترانا برامة نتعاطى أكوسا للهوى بغير بنان

والهوى بيننا يسوق حديثا طيبا مطربا بغير لسان

لرأيتم ما يذهب العقل فيه يمن والعراق معتنقان"[40]

ها هو الشاعر يذكر مقام محاورة خيالية حدثت بينه وبين محبوبته برامة، يتعاطون أكوس للهوى وهي درجة متقدمة من الحب حيث أصبح هناك فعل التعاطي لكؤوس المحبة وهو دلالة على مرحلة سكر بسبب الحب، فجعل الأرواح تلغي قيود الجسد ولذلك ألغى تناول الكؤوس بأصابع اليد، وهذا تنزيه وتقديس لأنه في مقام إلهي مقدس، فكان الهوى يسوق حديثا بينهما، حديثا جميلا طربا خاصا، تتجلى خصوصية هذا الحديث في كونه طيبا لا كلام فيه، فهو حديث محبة خالص وزكي منزه عن الحس، روحاني له لغته الخاصة وهي لغة الحب لغة آفاق، فكان هذا الحوار باطني مجرد روحاني حيث الهوى يتحدث والحبيبان سكوت، فعيون العشاق لها لغتها الخاصة المعبرة عما يخالج أرواح العاشقين، وما يذهب العقل في هذه الحالة هو عناق الأرواح رغم المسافات ورغم قيود الجسد، فكنى عنه بعناق (اليمن والعراق) لبعد المسافة بين البلدين وأيضا الفرق الذي يفصل بينه وبين المحبوبة، فهو شيخ عارف زمانه يرتدي ثوب الزهد والورع وهي فتاة لعوب هيفاء، فهو يمني الأصل وهي فارسية الأصل عراقية الدار.

ويكمل قصيدته قائلا:

"كذب الشاعر الذي قال قبلي، وبأحجار عقله قد رماني

أيها المنكح الثريا سهيلا ! عمرك الله كيف يلتقيان

هي شامية إذا استهلت وسهيل إذا استهل يماني"[41]

فهو يكذّب الشاعر الذي نفى النكاح بين الثريا وسهيل، ونفى التقاء المطلق مع النسبي، الشاعر يكذب هذه الفرضية العقلية لأنه في حال الحب لا يوجد سلطان العقل، فالحب حالة سكر يتخدر فيها العقل وحتى الحواس، لا يبقى سوى القلب واعيا فالثريا هي الكل وسهيل هو جزء من هذه الثريا ونوره إنما هو فيض جزئي من نورها، ورغم أن الثريا تشرق في الشام وسهيل يشرق في اليمن، إلا أنهما يلتقيان، فكما التقى "محي الدين بن عربي" بـ "النظام" التي هي فيض إلهي وصورة لتجلي المطلق، وكون الثريا سبعة أنجم وسهيل نجم واحد ظاهر، كذلك الشاعر جزء من المطلق المتجلي في المحبوبة، فهو يتحدث عن نكاح روحي لا يدركه العقل ولا يصدقه العاقل لأنه يخالف مبادئ العقل، فهو يتحدث عن حال لا وعي تدرك بالذوق عناق الباطن والظاهر.

6. الخلاصة:

من هذا المنطلق كانت "المرأة" في فكر الشيخ "ابن عربي" حاضنة الإلوهية المختزلة في كينونة "المرأة" وأنوثتها كل القيم الروحية الجميلة بشكل متميز،فصارت مختصرا لطيفا يختزن بداخله ما تنطوي عليه الالوهية من أبعاد، وكونا جامعا يلوح من خلاله الجمال المطلق العميق للحق وجاذبيته الفريدة،فالمرأة هي موطن التجلي الجمالي الروحي والطبيعي.

والحب العفيف الحقيقي الذي ينادي به "محي الدين بن عربي" هو حب كامل غرضه الحب والجمال وليس له غرض آخر حسي، بل هدفه الارتقاء من الأرضي إلى السماوات ومن الحسي إلى المجرد ومن الجزئي إلى المطلق، فهو حب يرتقي بالمتصوف من حب الجارية والغلام إلى حب الذات الإلهية فتتحرر الروح من الجسد لتحاول الوصول إلى هذا المطلق الكامل وتطلب وصاله وقربه.

7. قائمة المصادر والمراجع:

قائمة المصادر:

1. ابن عربي محي الدين، الحب والمحبة الإلهية، جم:محمد محمود الغراب، د ط، د ت.
- لوازم الحب الإلهي، تح: موفق فوزي الجبر، دار معد، دمشق سورية، ط1، 1998.
- ديوان ترجمان الأشواق، دار صادر، بيروت لبنان، ط 3، 2003.
2. الأندلسي علي ابن حزم، طوق الحمامة في الألفة والألاف، مؤسسة الهنداوي، القاهرة، ط1 ،2016.
3. الجيلي عبد الكريم بن إبراهيم، النادرات العينية مع شرح النابلسي، تح:يوسف زيدان، دار الجيل، بيروت لبنان، ط1، 1988.
4. الفاسي أحمد زروق، قواعد التصوف، تق: عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان،ط2، 2005.
5. القشيري أبو القاسم ، الرسالة القشيرية، دار الشعب، القاهرة، ط1، 1998.
6. الزوزني أبو عبد الله بن أحمد، شرح المعلقات السبع، بيت الحكمة، العلمة الجزائر، ط1، 2010.
7. بن عجيبة عبد الله أحمد، معراج التشوف إلى حقائق التصوف، تح:عبد المجيد الخيالي، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء.

ثانيا: قائمة المراجع:

1- أبو زيد نصر حامد، هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، د ط، 2002.
2- الشبعان علي، الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل- بحث في الأشكال والاستراتيجيات -، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت لبنان، ط 1، 2010.
3- العظم صادق جلال، في الحب والحب العذري، دار المدى، ط5، 2002.
4- العفيفي ابو العلاء، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، دار الشعب، بيروت، دط، دت.
5- حلمي محمد مصطفى، الحب الإلهي في التصوف الإسلامي، دار القلم، د ط، 1960.
6- ضيف شوقي ،الحب العذري عند العرب، الدار المصرية اللبنانية، ط1 ،1999.
7- نصر عاطف جودة ، الرمز الشعري عند الصوفية، دار الأندلس، بيروت لبنان، ط1، 1978.

ثالثا: قائمة المقالات:

1- الصديق حسين، مفهوم المرأة في فكر ابن عربي، التراث العربي،ع 80.

رابعا: قائمة المذكّرات:

صوالح نصيرة، أسئلة المعنى في الكتابة الصوفية، مخطوط دكتوراه، جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان،2012/2011.

7. هوامش:

1 . ينظر صادق جلال العظم، في الحب والحب العذري،دار المدى،ط2002،5،ص-ص،13و14.

2 . ينظر المرجع نفسه،ص،25.

3 . علي ابن حزم الأندلسي، طوق الحمامة في الألفة والألاف،مؤسسة الهنداوي،القاهرة،ط2016،1،ص،11.

4 . شوقي ضيف،الحب العذري عند العرب،الدار المصرية اللبنانية،ط1999،1،ص،15.

5 . أبو القاسم القشيري،الرسالة القشيرية،دار الشعب،القاهرة،ط1989،1ص،522.

6 . ابو العلاء العفيفي،التصوف الثورة الروحية في الإسلام،دار الشعب،بيروت،دط،دت،ص،191.

7 . المرجع نفسه،ص-ص،191و192.

8 . محمد مصطفى حلمي،الحب الإلهي في التصوف الإسلامي،دار القلم،د ط،1960،ص-ص،27- 30.

9 . المرجع نفسه،ص،32.

10 . المرجع نفسه ،ص-ص،35و36.

11 . محمد مصطفى حلمي،الحب الإلهي في التصوف الإسلامي ،ص-ص،35و36.

12 . ينظر محي الدين ابن عربي،الحب والمحبة الإلهية،جم:محمد محمود الغراب،ص- ص،11و12.

13 . ينظر المرجع نفسه،ص،26.

14 . محي الدين ابن عربي،ديوان ترجمان الأشواق،دار صادر، بيروت لبنان، ط 3، 2003، ص،14.

15 . ينظر محي الدين ابن عربي، الحب والمحبة الإلهية ،ص،13.

16 . محي الدين ابن عربي،لوازم الحب الإلهي،تح: موفق فوزي الجبر،دار معد،دمشق سورية،ط 1، 1998،ص،41.

17 . عبد الله أحمد بن عجيبة،معراج التشوف إلى حقائق التصوف،تح:عبد المجيد الخيالي،مركز التراث الثقافي المغربي،الدار البيضاء،ص،32.

18 . محي الدين ابن عربي، ترجمان الأشواق،ص-ص،43و44.

19 . عاطف جودة نصر،الرمز الشعري عند الصوفية، دار الأندلس، بيروت لبنان، ط1، 1978، ص:110.

20 . ينظر علي الشبعان،الحجاج والحقيقة وآفاق التأويل –بحث في الأشكال والاستراتيجيات-،دار الكتاب الجديد المتحدة،بيروت لبنان،ط 1، 2010،ص:356.

21 . عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي،النادرات العينية مع شرح النابلسي،تح:يوسف زيدان،دار الجيل،بيروت لبنان،ط 1، 1988، ص،05.

22 . ينظر عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية،ص:162.

23 . نصر حامد أبو زيد،هكذا تكلم ابن عربي، المصرية العامة للكتاب، مصر، د ط، 2002،ص-ص:141-142.

24 . المرجع نفسه،ص:143.

25 . أحمد زروق الفاسي،قواعد التصوف، تق: عبد المجيد خيالي،دار الكتب العلمية،بيروت لبنان، ط2، 2005، ص:124.

26 . ينظر نصيرة صوالح، أسئلة المعنى في الكتابة الصوفية، مخطوط دكتوراه، جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان،2012/2011، ص:98.

27 . نصر حامد أبو زيد،هكذا تكلم ابن عربي، ص:185.

28 . ينظر عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، ص:111.

29 . المرجع نفسه،ص:123.

30 . ينظر حسين الصديق، مفهوم المرأة في فكر ابن عربي، التراث العربي،ع 80، ص:47.

31 . محي الدين بن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، ص ص:78و79.

32 . المصدر نفسه-المقدمة-، ص:08.

33 . محي الدين بن عربي،ديوان ترجمان الأشواق،-المقدمة-، ص ص: 08 و09.

34 . المصدر نفسه، ص ص:80و81.

35 . المصدر نفسه، ص :81.

36 . أبو عبد الله بن أحمد الزوزني، شرح المعلقات السبع، بيت الحكمة، العلمة الجزائر، ط1، 2010،ص:08.

37 . محي الدين بن عربي،ديوان ترجمان الأشواق، ص:82.

38 . المصدر نفسه، ص ص:82 و83 .

39 . المصدر نفسه ، ص ص:83 و84.

40 . المصدر نفسه، ص ص:84 و85 .

41 . المصدر نفسه، ص :86.