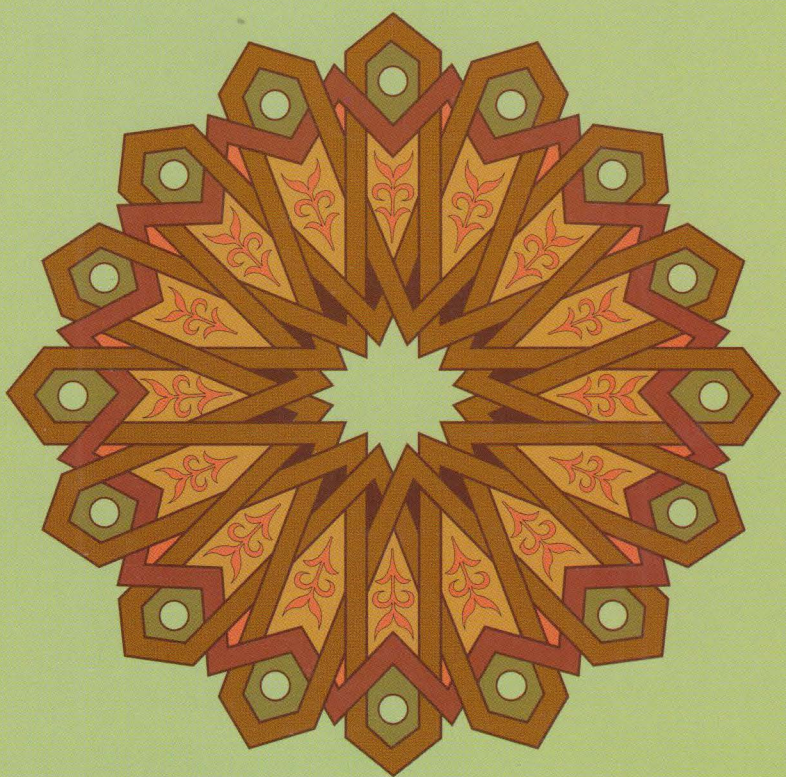
منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
دار الأمان
الرباط
منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

أحمد بلحاج آية وارهام

الرؤية الصوفية للجمال

منطلقاتها الكونية وأبعادها الوجودية



مكتبة
مؤمن قريش

دراسات في التصوف

الرؤية الصوفية للجمال

منطلقاتها الكونية وأبعادها الوجودية

طبع في لبنان

الرؤية الصوفية للجمال

منطلقاتها الكونية وأبعادها الوجودية

أحمد بلحاج آية وارهام

منشورات الاختلاف
Editions EHkhtilef

دار الأمان
الرباط

منشورات ضفاف
DIFAFPUBLISHING

طبعة منشورات ضفاف الأولى
1435 هـ - 2014 م

ردمك 978-614-02-1126-1

جميع الحقوق محفوظة

4، زنقة المامونية - الرباط - مقابل وزارة العدل
هاتف: 537723276 212+ - فاكس: 537200055 212+
البريد الإلكتروني: darelamane@menara.ma

منشورات الاختلاف
Editions EHkhtilef
149 شارع حسيبة بن بوعلي
الجزائر العاصمة - الجزائر
هاتف/فاكس: 21676179 213+
e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
هاتف الرياض: 966509337722+
هاتف بيروت: 9613223227+
editions.difaf@gmail.com

يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأيّة وسيلة تصويرية أو الكترونية أو ميكانيكية بما فيه التسجيل الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مقروءة أو أيّة وسيلة نشر أخرى بما فيها حفظ المعلومات، واسترجاعها من دون إذن خطي من الناشر.

إن الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي **الناشرين**

لوائح الإشادات

- "إن الله جميل يحب الجمال". (حديث نبوي)

- " أرتفعَ حُكمُ القبح المطلق من الوجود، فلم يَبقَ إلا الحسن المطلق، فما في العالم قبيح ".

الشيخ عبد الكريم الجيلي (ت: 508 هـ)

- " الغريب مَن غربت شمس جماله ".

أبو حيان التوحيدي (ت: 414 هـ)

- "جمال كل شيء هو بمرتبته، لا بصورته، وما من شيء في الوجود إلا وله مرتبة ترجع لاسم من أسماء الله تعالى، وبذلك يظهر جماله ويثبت كماله".

الشيخ محمد بهاء الدين البيطار (ت: 1328 هـ)

- "كن جميلا تر الوجود جميلا"

الشاعر إيليا أبو ماضي (ت: 1957 م)

- " لَوْلاَ ٱلْجَمَالُ بِصَفْوِ ٱلرُّوحِ وَٱلشِّيَمِ
يُغْرِي لَسَاخَتْ نُفُوسُ ٱلْخَلْقِ فِي ٱلْغَسَمِ"

المؤلف

فوائح الفواتح
في سؤال الجمال

سؤال الجمال مُؤَرِّقٌ لكل العقول، ولا يعني طرحه في هذا البحث التناول الفلسفي لماهية الجمال كما فعل الفلاسفة الذين أرَّقهم هذا السؤال، ولا البحثَ عن الأُسس التي ينبني عليها الجمال أهي كامنة في تحقق الانسجام الهندسي في الشكل؟ أم في التناسب العددي في الصوت والسماع ؟ أم أن الجمال متجاوزٌ كل ذلك، بحيث صار قيمة مطلقة عالية تصطفُّ في مَصافِّ القِيمِ العليا كقِيَم العدل والحق والحرية والخير ؟.

شهوة السؤال لا تجعلنا نخضع لإغراءات الخوضِ في مثل هذه الإشكاليات الفلسفية المتداولة، بل سنعبر منها إلى ضفة الاهتمام بتَحْيِينِ سؤال الجمال داخلَ نسيجنا الثقافي الصوفي، مستحضرين صوراً من تجليات الجمال تساعدنا على تَبيِينِ وظيفة الجمال، وضوابطه، وإشكالياته في مجتمعنا المعاصر. هذا الجمال الذي صار اليوم من المفاهيم التي يكثر اللجوء إليها لتَمرير مفاهيم أخرى مغايرة باسم الجمال، وبخاصة في الميدان العمراني والفني والأدبي والصناعي والإعلامي والتكنولوجي، والإشهاري، والتربوي، وهي مجالات تمس في الصميم حياتنا اليومية (1). ولذا علينا التعرف على مقام الإنسان بين الموجودات، باعتباره كائنا مُكرَّمًا ومحترمةً حياتُه، لا يجوز ضخُّ الدجل والتشويه فيها بأي ذريعة من الذرائع البراجماتية المهيمنة راهنًا .

1.

إن الشعور بالجمال ليس مجرد إحساس ساذج، أو استجابة عفوية لنزوات حيوانية نزقة تشترك فيها كل البهائم، وإنما هو شعورٌ يَشِي بتدرُّج في سُلم الإنسانية، ويُخَوِّل الإنسانَ أن يضفي على حياته وعلى العالم معنًى، وأن يصير هو نفسه مِرآة ينعكس عليها ذلك الانسجام الساري بين جنبات الوجود .

فمفهوم الجمال في الرؤية الصوفية هو مفهوم مرتبط بالضرورة بمفهوم الوجود. فالجمال هو الذي يُحيلنا على حميمية الوجود، وعلى التعرفِ الشامل بمقام الإنسان بين سائر الموجودات باعتباره مرآة عكست خلاصة معاني الجمال بعد أن التمستَه من أصله الإلهي الذي أضفى عليها مع ذلك جلالا. وهو ما يُفيد بقوة أن الجمال الإنساني قد تحول من منحة إلهية إلى مسؤولية إنسانية كبرى تتجسَّد في التفاؤل بالوجود والدفاعِ عنه، وعن جمالية الإنسان في هذا الكون وحَقِّهِ في السعادة، فنزولُه إلى الأرض "كان نزول كرامةٍ لا نزولَ إهانة " على حد تعبير أبي الحسن الشاذلي (2).

.2.

وإذا كان الجمال تركيبًا ثقافيا في الذهنية عامة، فإن مفاهيمَه في الحقل الغربي المعاصر تختلف عن مفاهيمه في الحقل الشرقي.فالغربيون يرون أن الجمال مفهوم غير عشوائي، وغير نابع من شهوات الفرد وذاتيته ونزوعه إلى الاختلاف المَظهري، بقدر ما هو منظومة قِيمٍ متجددة في الزمان والمكان .

ومن ثمة فإن الجمال له قوانين وضوابط نابعة من شرطه الاجتماعي. ففي المجتمعات الحديثة تُوجَد فروق حقيقية بين أهل الجمال من الذكور والإناث، وبين غيرهم في المكانة والأجور... لكن الجمال - عند كثير من خبراء الإنَاسَةِ والسوسيولوجيا المحتكِّين بالموضوع - يتغير بتغير الأزمنة والعصور، وبتغير الجغرافيا، فهذا ثابت وفق بعض الدراسات التاريخية، وإن كانت بعض العناصر في اعتبار الجمال مشتركة وكونية. فجمال الوجه مثلاً يُعتبر قيمة كونية مشتركة بين جميع الشعوب، وهذه القيمة تُرتبَط في الأغلب العام بقيمة أخرى هي قيمة جمال الروح، إذ العلاقة بينهما هي التي أنتجت

مقولة " كل جميل الوجه جميل الروح " وهي التي يؤكد عليها الحديث النبوي الذي يقول : " التمِسُواْ الخير عند حِسان الوجوه " (3). فهل حقا كلُّ مليحِ الوجه مليحُ الروح؟ هل صورة الظاهر تتحكم في صورة الباطن ؟ أم أن الباطن مستقل عن الظاهر ؟

وكيفما كان الحال فإن الجمال هو تركيب ثقافي في الذهنية الغربية المعا صرة، يتغير مع تغير الحركات الاجتماعية والفكرية والتيارات السيا سية والإيديولوجية. فتحت ضغط الحركات النسوية الراهنة تغير مفهوم الجمال، وتغيرت أنواعه ا ستجابة لدورة العمل أولاً، و دورة اقتصا د السوق ثانيا، و دورة الحرية والديموقراطية ثالثا، ثم دورة حُمَّى العولمة رابعا، مما أدَّى إلى حالةٍ من الهيستيريا و صفها المنظرون هناك ب "جمال العُري" لإخفاء وضع المرأة التعِسِ، ولإبقاء عبو ديتها لأخطبوط الا ستنزاف الما دي والروحي تحت شعار تحرير الجسد من الأ ساطير والوضعيات الميتافيزيقية(4)، وهذا ما دفع بعض النسا ء بالخصوص في المجتمعات غير المسلمة إلى التحجب، لأن الحجاب يُجرِّد المرأة، فيجعل من أنوثتها أمرًا ثانويا في الشارع والعمل، وفي الحياة العامة ويبرز بالمقابل كيانها كإنسانة لها إنسيتُها وإنسانيتها، و شخصيتها التي ترفض أن تكون موضوعا جنسيا وديكُورًا ترفيهيا. وهذا الوضعُ يُريح هؤلاء النسوة اللائي مَلِلْنَ من النظر إليهن دائما بمنظور الجنس والمتعة والربح، كما ترسخ ذلك السينما والفضائيات المشتعلة بالإ شهار التجاري(5)، فهل كل هذا الهوس خلق وعيًا بالحاجة الجمالية الحق؟.

.3.

إن الحاجة الجمالية هي حاجة أساسية عامة وشاملة، تأتي بعد الحاجات الانتفاعية كالمأكل والملبس والمسكن والعمل. وقد تطور وعي الإنسان بوعي هذه الحاجة في الزمان وفي المكان، ولا يُمكن لأي ناقد أو مُحللٍ أو دارسٍ لأي موضوع في الوجود الخاص والعام أن يتناوله بعيداً عن الوعي الجمالي الكائن في بنية المتناولِ نفسِه، وفي بِنية الموضوع المتناوَل. ولهذا يعود الاختلاف والتباين في مناهج مقاربات موضوعة الجمال، فالأفكار والتصورات الجمالية المنقولة إلينا بلغة الكلمة والتجسيم والنقش والرقش والنحت والرسم والنغمِ والتخطيط قديمة تَعود إلى النتاجات الإبداعية الدينية في الشرق، لاعتمادها مصطلحات جمالية من قبيل: التناسب والانسجام والتناسق والتناغم والتوافق، والتلاؤم والتنافذ، والتداخل والتعانق، وكذلك من قبيل: الكامل، الجميل، السامي، الفاضل، الرائع، السَّمْحُ، البهيّ، المدهش، مما يدل على وجود وعي جمالي يستخدم معانيَ مماثلةً للمعاني التي نستخدمها اليوم (6). وسواء أتم الاتفاق على هذا أم على خلافه، فإنه ينبغي أن لا نظن أن الحاجة الجمالية إنما تقاس بالمجهود وبالمَبالغ التي تُنفَق في سبيل كفايتها وإشباعها، بل ينبغي أيضا أن نأخذ بالحسبان الحاجات الجمالية التي لا يتيسر إشباعُها. فإذا كان ثمة مَنْ تتوافر لهم إمكانات عديدة لإرواء حاجتهم الجمالية المتعددة بصورة منتظمة دون أن يبالوا كثيرا بما يدفعونه في هذا السبيل، فإن هناك عديدين يتمنون لو تسعفهم إمكاناتهم فيعيشون عيشة مَلْأَى بمثل تلك الكفايات دون أن يضطروا إلى حرمان أنفسهم منها لأسباب محض اقتصادية وسياسية.

ثم إن لتقييم الحاجة الجمالية أوجهًا اجتماعيةً بالغةَ الخطورة إنْ نحنُ أخذنا بعين الاعتبار هذه الحاجات غير المشبَعة، أي إنْ نحن فكرنا بحالات البؤس والشقاء الناجمة عن نمطٍ في العيش رازح تحت وطأةِ القبح والبشاعة والحرمان مِنْ أي مَظهرٍ من مظاهر الجمال في إطار السعي والحياة.

فإيلاء الاهتمام لهذه الاعتبارات كلها سيجعلنا ندرك أن الحاجة الجمالية هي بكل تأكيد حاجة عامة، شاملة وعميقة ،وهي في بعض المجتمعات البشرية تأتي مباشرة بعد الحاجات الانتفاعية (7)، فعند كل واحد منا نوع من الاتجاه والنزوع نحو الفن، وفي مقابل الطلب المُلح للفن هناك دائما عَرْضٌ وافٍ وغزيرٌ يوافقه، بحيث أن موقف الإنسان بإزاء الأثر الفني يجب أَلاَّ يُفسَّر بطريقة مجردة عن الحاجة الجمالية.

فالحاجات الجمالية لمختلف المجتمعات، وفي مختلف الأوقات، قد تكون عديدة ومتنوعة كما هي الحالة بالنسبة إلى الفرد تماماً، فلربما توجهت الجماعات إلى الفنون باحثة فيها عن مشاعر الشجاعة والحماسة والنبل والأحاسيس الدينية أو الوطنية أو القومية أو الإنسانية، ولربَّما عَرَضَت لها فيها أنماط وأشكال من الحياة الأرستقراطية المرَفَّهة، أو استخلصت منها دروسا في الانسجام والاتزان والتروي، ولربما عثرت فيها أحيانا عن واقع متهِمٍ يائس، وعلى خطوط أولية لعوالم مستقبلية حيناً، ولربما كذلك كانت الفنون بالنسبة إليها مجال اتصالٍ حميم بحقيقة الواقع اليومي المَعيش، وطريقًا إلى إدراك الجديد وجوهره في عصر كاملٍ، وفي حقبة زمنية برمتها(8). فالحاجة الجمالية هي السِّمَة الراسخة التي تميز الكائن البشري. وهي أكثر حاجاته ثباتاً وقوة، ولا يصار إلى ممارستها في الميدان الخاص والمحدد للفنون فقط حيث

تجد؛ في الحقيقة؛ كفايتها الأكثر سُموًّا و صفاء وكثافة، وإنما تلقاها أيضا كقوة محركة وموجهة ومُتمِّمَة ومُشرفَة ومستشرفة معا، في مختلف ميادين النشاط الإنساني، كما تلقاها في الإطار العملي البحت، بمقدار ما تجدها في الإطار الروحاني والمعنوي الأسمى .

إن الحدث البالغ الأهمية، والظاهرة التي تستحق توجيه الاهتمام إليها، والمُعطَى الأساسي لمصير البشرية في المستقبل، إنما يَكمُن في وعي الإنسان بمسؤولياته الكونية في هذا الصدد. فالبشرية أخذت تملك قدرة عملية على أن تمسك بيدها زِمَامَ مصيرها، ومصير قسم من العالم الذي تسكنه. فالكرة الأرضية على المستوى الإنساني هي اليوم في متناول نشاطنا العملي، من حيث سرعة المواصلات، وإمكانات التوسع في تزيين البيئة أو التمنُّع عنه، وتحسين شروط السكَن، مما يتحدد به الآن المستوى الإنساني .

وهكذا يبدو جليا من هذه الأمور الجوهرية أن على الإنسان أن يأخذ بيده المسؤولية الجمالية لملامح الأرض التي يسكنها، مثلما يتحمَّل المسؤولية الاقتصادية والصناعية والسياسية والانتفاعية سواء بسواء، وإلا فإنه سيبقى شقيا مهما أُوتِيَ من رفاهة مادية، ما دامت عينه الجمالية مطموسة(9).

.4.

وأمام هذه الحقائق والتوجهات لا يسع المتأمل في المنحى الجمالي إلا أن يطرح الافتراضات الثلاثة التالية للاستنارة بها أثناء بحث الإشكالية الجمالية في راهننا :

الافتراض الأول: ينطلق من أنه ليس مستحيلا في عملية الصناعة والتعمير، وفي تقدير نتائج الاستخدام العملي للأشياء المصنوعة من كل نوع

إدخالُ الإحساس الجمالي في هذا الموضوع أو ذلك والتمتعُ بالقيم الحقيقية لهذا الإحساس.

الافتراض الثاني: ينطلق من أنه من غير المعقول، ومن العبث، ومن المؤسف عمليا، القضاءُ على الأشياء والمعطيات الإنسانية أو الطبيعية التي تحمل قيما جمالية واسعة، وإنْ يكن في سبيل منافع عملية ملموسة وآنية. كما أنه من المؤسف التغاضي عن التنبيهات والتحذيرات التي يُطلِقها الإحساس الجمالي ضدَّ أي هدم، أو إهمال، تقوم به إدارات الأملاك العامة، أو مؤسسات صناعية وتعميرية في أمة من الأمم، وضدَّ أي تفريط في تدبير الثروات الطبيعية والإنسانية الحقيقية بأي وجه من الوجوه.

الافتراض الثالث: ينطلق من أنه من الخطأ؛ الذي هو أفدح من الجريمة؛ تَصور أن بالإمكان الحيلولة دون العمل على إشباع الحاجات الجمالية الأكبر لقسمٍ من جمهور البشرية في الحاضر والراهن، أو في المستقبل القريب، بتركِ المحيط الإنساني يغوص في مظاهر القبح، أو ينحدر إلى هاوية التدهور الفني والعملي. إنه تَصورٌ لا يرى العقاب المتربص به (10) ولا المآل الفاجع الذي ينتظر كل تصور مثله يضرب بالعمق الروحي للجمال كأفُقٍ مشترك للإنسانية .

.5.

هذا الأفق الأوسعُ هو الذي يسعى هذا البحث إلى كشف إشكالياته، وإبراز تعالقاته وتنافذاته من خلال المنظور الصوفي الأرحب الذي تتقاطع فيه رؤى الألوهية مع رؤى الإنسان والكون، وتتوحد في نقطة تُسمَّى نقطة الجمال.

وقد جذبتنا هذه النقطة إليها في أوائل السبعينيات من القرن الماضي، حين نشرنا في إحدى الدوريات قصيدة بعنوان "لولا الجمال" وظل هذا الجذب يلازمنا، وينخسنا، ويقذف بنا في أعالي الرؤية الصوفية للجمال، ماحيا كل انشغالات الذات، وكافرا كل انكساراتها، بحيث أمسى همًّا سرّيا نُدمِنُه، وهاجساً يُطل علينا من بين كل الصحائف التي نمارس فيها لعبة الوجود الحق بعيداً عن انجراحات الكيان.

وهاهو هذا الجذبُ قد استوى اليوم على سُوقِه، وأصبح كتابًا خائضا في مجالٍ قَلَّمَا خاض فيه عِلمُ الجمال - على حد عِلمنا - فهو قد خاض في كل ضروب الحياة الجمالية من الوجهات: الدينية والتاريخية، والنفسية والاقتصادية، والاجتماعية والفنية، والتربوية والفلسفية، والصناعية والعسكرية، والأدبية والإيديولوجية... ولكنه لَمَّا أتى إلى الوجهة الصوفية انشطر إلى شطرين: شطر غَمْغَمَ، وشطر انخرسَ.

ولذلك عزمنا في هذا الكتاب على رفع الصمت المتواطيء ضد الرؤية الصوفية للجمال، وقد أدَرْنَا الحديث فيه على ثلاثة أقسام تسبقها فواتح، وتعقبها خواتم.

فالقسم الأول يدور حول الرؤيات للجمال والرؤية الصوفية له، والحديث فيه يتفرع إلى فصلين: الأول عن الرؤيات للجمال، والثاني عن الرؤية الصوفية له.

والقسم الثاني يتناول المنطلقات الكونية للرؤية الصُّوفية للجمال، ويستغرق القولُ فيه ثلاثة فصول؛ هي: الثالث عن الله، والرابع عن الإنسان والخامس عن العالم.

أما القسم الثالث فيتضمن الأبعاد الوجودية للرؤية الصوفية للجمال، والكلام فيه انشعب إلى ثلاثة فصول كذلك؛ هي: السادس عن البعد التوحيدي، والسابع عن البعد الحركي، والثامن عن البعد الوحدوي.

وقد ذيلنا الفواتح والأقسام والخواتم بالهوامش، كما ذيلنا الكتاب بثلاثة ملاحق موحية، وبالمصادر والمراجع والفهرست، آملين أن يكون هذا العمل من الصُّوَى المعرفية التي تُنقذ روحَ الإنسان في هذه القرية الكونية التي يسحقها القبح المتعولم بأوهام براقةٍ، متطاوسةِ المفاهيم، مجوَّفةِ القيم .

الجمعة 02 جمادى الآخرة 1428 هـ

96 يوليوز 2007م

مراكش

هوامش
الفوائح

1- د. عبد المجيد الصغير : قيمة الجمال في تداولها الإسلامي، مجلة (عوارف) تُعنَى بالخطاب الصوفي، العدد : 2 ، طنجة 2007م، ص : 81 .

2- علي سالم عمار: أبو الحسن الشاذلي، دار التأليف بمصر 1951 م، 1/106.

3- أحمد العزيزي: السراج المنير على الجامع الصغير، دار الفكر، بيروت، د.ت ، 1/330.

4- Sciences Humaines, Mensuelle, Directeur Jean –François Dortier N°162 Juillet 2005.

5- إلياس بلكا **Belga**: جولات في الدوريات الفكرية الفرنسية الكبرى، الكتاب رقم 1، سلسلة كشكول الرسائل والمسائل، ط1، مطبعة أنفوبرات، فاس 1428هـ/2007 م، ص: 71.

6- عبد الفتاح رَوَّاس قلعه جي : مدخل إلى علم الجمال الإسلامي، ط1، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1141هـ/1991 م، ص ص: 7، 8.

7- إِتْيَانْ سُورْيُو : الجمالية عبر العصور، ترجمة : د. ميشال عاصي، ط2، منشورات دار عويدات، بيروت – باريس 1982 م، ص : 17.

8- المرجع السابق، ص ص: 26، 27.

9- نفسه، ص ص : 315، 316.

10- نفسه، ص ص : 312، 313.

القسم الأول

الرؤيات للجمال
والرؤية الصوفية له

استهلال
ارتباط الوعي الجمالي
بالبُنى الاجتماعية

ارتباط الوعي الجمالي بالبنى الاجتماعية

إن الآثار والفنون القديمة من سومرية وبابلية وفرعونية وفارسية وسريانية وإغريقية وبيزنطية وصينية وهندية ورومانية ومسيحية وإسلامية وإفريقية تُظهِر وعيا جماليا مرتبطا بالبُنى الاجتماعية والدينية. ففي الفن الفرعوني مثلا تُطالعنا فكرة رَئيسةٌ هي طلبُ الخلود، والحاجةُ إلى الانتصارِ على الموت وقهر الفناء، كما تطالعنا في فنون ديانات ما بين النهرين فكرةُ القلق من الموت والبحث عن الخلود كما هو الشأن في ملحمة جِلْجَامِيشْ. وفي الفنون البيزنطية المسيحية نصادف ارتباط مفهوم الجمال بفكرة العذراء، وآلام السيد المسيح عليه السلام، حيث ازدهر فَنُّ الأيقونة، وتَكرَّسَ من أجل عناية روحية هي تَمثُّلُ هذه الآلام، والارتقاءُ عن طريق تَأمُّل المرئيِّ المشخَّصِ للوصول إلى درجة أعلى من الإيمان، حتى إدراك الجمال الأبدي المطلق الذي هو الله .

وقد رأى القديس أُوغِسْطِينْ (354 م – 430 م) أن هذا الجمال الأبدي يقع خارج الإحساس، ولذا لا يُمكن للفن أن يصوره، وإنما يجعل معانيَ إلهية هي موطن اللذة والبهجة الروحية، غير أن توماس الإِكْوِينِي (1225 م - 1274م) الذي تقصَّى مصادر الجمال في الأشياء رأى أن جمال العالم يحتوي على جوهر الجمال الإلهي(*). وكيفما كان ارتباط الجمال بالبُنى الاجتماعية والذهنية فإنه لا يخرج عن ثالث ثلاثة من القيم الخالدة؛ التي هي: الحق والخير والجمال .

فما هو هذا الجمال؟

إنه ما يُحرِّك حُسنُه القلبَ، وهو يتوقف على نظرة الناظرين إليه. فالجميل الحسن هو الذي يأخذ بالبصر عن بُعْدٍ، فإذا دنا لم يكن كذلك. والمليح هو الذي يأخذ بالقلب عن قُربٍ وبُعْدٍ، والفرق بين الجمال والملاحة هو أن الجمال لا يَحوزُه إلا مَنْ هو معتدلُ القوام، متناسبُ التقاسيم، مُشعٌّ بالفتنة، أما الملاحة فلا يَحوزُها إلا مَنْ هو خفيفُ الروح، عذبُ النفسِ، رشيقُ الحركة، معتدل التقاسيم، غير أنه لا فتنةَ فيه. وقد فطن الثعالبي إلى هذا الجانب الحسي والمعنوي من الجمال فقال في "فقه اللغة وسر العربية": إن الحسن في الوجه صباحة، وفي البشرة وضاءة، وفي الأنف جمال، وفي العينين حلاوة، وفي الفم ملاحة، وفي اللسان ظرف، وفي القدِّ رَشاقة، وفي الشمائل لباقة ... وكمالُ الحسن في الشعر.

ومع كل هذا يبقى الجمال نسبيا، يختلف إدراكُه باختلاف الشعور، واختلاف المدارك، واختلاف زوايا الرؤية إليه. ولهذا قررنا أن نُديرَ القولَ في هذا القسم الأول من البحث على فصلين:

الأول : عن الرؤيات للجمال

الثاني : عن الرؤية الصوفية له

الفصل الأول
الرؤيات للجمال

1- في الماهية الإبيستِيمُولُوجيَّةِ للجمال

يتعذر القبضُ على ماهية الجمال، وتسييجُها تسييجا منطقيا مُحكَما، بحيث يصبح تعريفها مستساغا ومتداولاً وقائما في الزمان والمكان، ولذا سنقتصر على مقاربتها من الوجهة اللغوية والقرآنية والصوفية، عسانا نتمكن من الخيط الرابط بين هذه الوجهات في تحديد الجمال .

1.1 لغة: الجمال في اللغة صفةُ تُلحظ في الأشياء، وتبعث في النفوس سروراً وإحساسا بالانتظام والتناغم، وهو أحد المفاهيم الثلاثة التي تُنسَب إليها أحكامُ القِيم: الحق والخير والجمال (1).

2.1 قرآنا: وردت لفظتا (جمال) و (جميل) في القرآن الكريم ثمان مرات؛ منها قوله تعالى : ﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۗ وَإِنَّ ٱلسَّاعَةَ لَءَاتِيَةٌ ۖ فَٱصْفَحِ ٱلصَّفْحَ ٱلْجَمِيلَ ﴾ (2)، وهي تشير إمَّا إلى صفات الجلال والعظمة، أو إلى الأنوار والألطاف، والرحمة والبشارة، والتجلي الكمالي(3).

3.1 تصوفا: تتشكل معاني الجمال في الا صطلاح الصوفي من المعاني القرآنية والحديثية كنواة أساسٍ، ثم تتشاكل هذه المعاني وتتنافذ وتتوالد وتتوالج وفق الحالات التي يمر بها الصوفي، والمقامات التي يحل بها، والرؤية التي تتكون لديه من كل ذلك، غير أنه يمكن ملاحظة أن هذه الرؤية الصوفية للجمال هي مُلاحَظَةٌ لعُمقِه المعنوي. فهو صفات الجلال إذا نُسِبَت إلى البصيرة المُدرِكة لها، ويسمَّى المتصف بها جميلا (4) وهو تجلي القلوب بالأنوار، والسرور والألطاف، والكلام اللذيذ، والحديث الأنِيس، والبشارة

بالمواهب الجِسَام، والمنازل العالية(5)، فيه نعوت الرحمة من الحضرة الإلهية باسمه الجميل، وله الجلال المشهود في العالم(6)، أي أنه نور الوجه من دون الحجاب(7)، فيه ملاحة الحق المشهودة في هياكل كل عالم التفاصيل (8)، وذلك لأن حقيقة الجمال هي ظهور ظَاهِرِ الحسن من الأسماء والصفات في الدنيا لأهله(9).

وإذا كان الجمال نعتًا للرحمة والرقة والرأفة والمحبة (10) فلأنه هو أول التجليات الإلهية الثلاثة :الجمال والجلال والكمال، فيه يرى الصوفي بعين قلبه أن كل ما في الوجود هو تَبَدِّيات للجمال الإلهي، ويشهد في كل المظاهر أثر جمال الله المطلق، وهنا يرتفع حكم القبح، ولا يبقَى غير حكم الحسن الشهودي بقوله : ما رأيتُ شيئا إلا ورأيتُ الله فيه (11) ومن ثمة يكون الجمال هو ظهورُ الله بنوره في الموجودات وسطوعه في قلوبها (12).

ويُستخلص من هذا كله أن الجمال راجعٌ إلى وصفين: العِلم واللطف، وأن الجلال راجع إلى وصفين: العظمة والاقتدار، وأن الجمال الظاهر للخلق إنما هو جمال الجلال، وأن الجلال إنما هو جلال الجمال لتلازم كل واحد منهما للآخر (13). ومن ثمة فلا معيار يمكن الركون إليه لتحديد أركان الجمال وضوابطه غير معيار الكمال الذي لا تشوبه شائبةُ نقصانٍ. وعليه فإن الجمال بهذا الاعتبار هو كمال الانسجام والتناغم والتوافق والتناسب في بنيات الكائن الظاهرة والباطنة، أيًّا كان نوعُه أو جنسُه أو فصيلتُه أو مرتبتُه في الوجود.

2- الوعي بالجمال :

والوقوف على هذا الكمال لا يأتي إلا بالوعي، إذ الوعي بالجمال هو قمة الوعي بالوجود، ولذلك ترَى الصوفية إلى الجمال من حيث هو أُسُّ الكون

والكينونة، قبل أن يكون ظاهرة كلية متعددة الظهورات والتجليات، ومتنوعة المعاني والإشراقات. فالشعور بتجليات الجمال عندهم يشمل الكون الرحب بكليته، ولهذا تراهم يزدادون تَلَذُّذًا بجمالية هذا الكون كلما أَوْغَلُوا في إدراك (المُلائِم أو المناسب أو المنسجم في المرئيات والمسموعات، أو في الأشكال والأصوات). فرصدُ مظاهر الجمال والحسن راجع في حقيقته إلى التشابه والتناسب، والتطابق والامتزاج، والانسجام، الممكن لدى الإنسان ولدى مفردات الكون، وإلى تناسبٍ عام متجلٍّ في جنبات الكون كله. إذ كل ما في الكون يُحيل بعضه على بعض في نوع من التناغم والانسجام.

فتعددُ الإنتاج الجمالي، وتَبَايُنُ أشكاله جعل الصوفية يوظفون مختلف الرموز والإشارات للإحاطة به وَسَبْرِ كُنهِه بعد فشل اللغة الطبيعية في ذلك، لأن الجمال في جوهره؛ سِرٌّ إلهي، ومَجْلًى من مجالي حِكمته، لا تُعانقها إلا لغة بِكرٌ لم يطمثها التداول النفعي للغة. فالرؤى الصوفية إلى الجمالية هي رؤى نابعة من علاقة قوامُها الحب ومعانقةُ الجمال المطلق، ومن ثَمَّ كانت رُؤًى ناضجة، وَسِعَتْ مفهومَ الجمال، بحيث صار يدل - ليس على التناسب والانسجام والتوافق الملاحَظُ في عالم الأشياء والأشكال والأصوات فقط - وإنما صار جمالُ كل شيء وحسنُه يتمثلُ (في أن يحضر كمالُه اللائقُ به، المُمكنُ له، فإذا كان جميعُ كمالاته المُمكنةِ حاضرةً فهو في غاية الجمال) (14) .

إن المحبة هي المنبع الذي يصدر عنه نزوع الإنسان لمعانقة الجمال في مختلف تجلياته، ومن هنا صارت الأنثى في الفكر الصوفي رمزًا للنفس الإنسانية المتطلعة إلى التعرف على الله، هذا التعرف الذي لا سبيل إليه إلا

بواسطة التعرف على النفس، والأنثى رمز لهذا الطريق الموصل إلى ذلك التعرف الجمالي والجلالي في نفس الآن (15) .

1.2 طريق الوعي بالجمال: يسير الوعي بالجمال في طريق ذي ثلاث شعب هي :

1 شعبة المعرفة والاكتشاف، ووَسيلتُها التفكُّر.

2 شعبة الإيمان، ووسيلتُها الإدراك.

3 شعبة الإبداع، ووسيلتُها الفن.

فبسلوك هذه الشُّعَب وامتطاء وسائلها يتحقق الوصول إلى ذروة الوعي الجمالي. فالشعبة الأولى وسيلتُها التفكُّر، والتفكر عبادة؛ ولو كان للحظة؛ وبخاصة إذا كان في جمال الملك والملكوت. فَمَهْمَا كان الجمال فإنه ليس مستقلاً بنفسه عن العين الرائية بَصَرِية كانت أو بصائريةً، معزولاً عن المُستَجمِل، إلا مطلق الجمال جل جلاله. وطالبُ الجمال يبلغ غاية الطلب حين يكون متفكرا بهذا الجمال، مُديمًا النظرَ فيه، فتثور في نفسه أسئلة المعرفة: معرفة تمظهرات الجمال وأسراره في الكون .

فتمامُ جمال الأحياء في كيفية خلقِها وتكوينِها وانسجام أشكالها وألوانها وحركاتها، وطريقة عيشها. وتمامُ جمال السماءِ في عِمارتِها الكونية من غير عَمَدٍ مرئيةٍ، تربطها قوانين دقيقة في التجاذب، والكتلة والسرعة، رغم ملايين السنين الضوئية التي تفصل النجوم عن بعضها. وتمامُ جمال الأشياء كلها في كيفية إيجادِها، وفي كيفية إدراكِ هذا الإيجاد تنكشف للإنسان مهمةُ هذا الخلق.

إن التفكر أرقى قيمةً من التأمل؛ الذي هو أقرب إلى الذاتي السكوني منه إلى الفعل الحَرَكِي الموضوعي، بدليل الآية: ﴿ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ (16)، ذلك أن في (التفكر) خطاباً بأمرين مخصوصين؛ هما :

أولا : الإنسان الباحث عن الحقيقة .

ثانيا : الحقيقة التي يجب أن يسعى إليها هذا الإنسان .

كما أن فيه كذلك قيمتين جماليتين تتجليان في:

✓ التذكر: والمقصود به عودةُ الإنسان إلى موقف الفطرة الأُولى التي فطره الله عليها؛ وهي الإيمان، حيث يَتَذكرُ الميثاق الأول والقديم بينه وبين الله.

✓ التواشج: والمراد به إقامة علاقة حركية إيجابية دائمة بين الإنسان كذات عاقلة والعالم كموضوع، بما فيه الإنسان كموضوع أيضا، وصولاً إلى إدراك كنه الخالق وغايته.

فالتفكُّر في الجمال إذن يحقق لذة جمالية عند المتفكر، كما يحقق له حرية أوسعَ من التفكير والتأمل. إنه فعل حَركيٌّ، حُرٌّ فاعلُ ونشيطُ، إذ عن طريقه يستوعب المتفكر الجَمالات الكونية مرتبطةً بوظائفها، فتُثير في نفسه حركة عقلية ووجدانية تُفْضِي به إلى ضرورة التفكُّر المؤدي إلى طريق اليقين. فجمالات الكون التي يتفكر فيها هي جمالات واقعيةُ، كُليةُ، ساميةُ، تُزوِّدُه لا محالة برؤية كونية، وليست جمالات خيالية وغرائزية أو ظرفية محدودة .

إن الجمالات الكونية ذات قيمة عُليا، تَحمِل إشارات معرفيةً، ينكشف الغطاءُ عن إشاراتها السِّيمْيُولُوجيةِ مع تقدم العلوم والمعارف الإنسانية، وإيغالِ

الرؤية الصوفية في الوجود كحركةٍ تَرَى الجمال بُعداً معرفيا يَرقَى به الإنسان إلى الكشف عن أسرارِ الخَلق، والاستزادة من العلوم والمعارف اللدُنّيةِ التي تنتهي به إلى معرفة الخالق (17) .

والشعبة الثانية وسيلتُها الإدراك، ونعني به إدراكَ وجود الخالق إدراكا صحيحا، والإيمانَ به إيماناً جميلا لائقاً به كمعبودٍ مطلق الجمال. فإذا انتهى المرء إلى هذا يكون قد جمع بين سعادتين: سعادة الجمال وسعادة الإيمان . فمعرفتُه للكليّ الجمال من خلال تفكره بجمالات الخَلْقِ، وإيمانُه بالحق مُبدعِ الجمالات الحق ترتدُّ ثانية إلى نفسه وإلى الأشياء ارتداداً إيمانيا، فيزداد وعيه الجمالي بها، ويُدرك جديد أسرارها الجمالية، ومن ثمة يراها أكثر حُسنا، لأنه يرى تجليات الخالق فيها، وجمالَ صنعه، وحُسنَ ألطافه، فيرتد هذا الوعي الجمالي الجديد المُسلحُ بالمعرفة المستنيرة ثانية إلى الأعلى الكلي الجمال فيزداد إيمانه.

وهكذا يكون المرء من خلال عمليات الارتداد الأرضية السماوية هذه في بحث دائم عن أسرار الجمال والكون، وتتحقق لديه سعادة الاكتشاف الجديد من خلال سعادة الإيمان. وهذه المسألة تزداد بحكم الصِّلة بين الإنسان والأشياء كروحين تتبادلان التوادَّ والمَرحمةَ، وتجتمعان على التسبيح، فكل الأشياء؛ وليس الكائنات الحية فحسبُ؛ ذات طبيعة روحية خاصّة بها ﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۗ ﴾ (18)، فالوعي بجمالِ النفس وجمالِ العالم يزداد بازدياد فاعلية الارتداد الإيماني، وتظهر تجلياتُه في جوَانِبَ عديدة من النفس والحياة. فمن ارتفعت نفسُه إلى مستوى النفس الجميلة استطاع أن يرى الجمال في الأشياء، واستطاع أن يصنع

الفعلَ الجميل، وقد ذَكَر القرآن نماذج من ذلك كـ ﴿السَّرَاحِ الجميل﴾ و ﴿الصفح الجميل﴾ و ﴿الهجر الجميل﴾ و ﴿الصبر الجميل﴾ (19)، فهذه أفعال جميلة ولَّدَها الإيمان، فهو وحده القادر على تحويل فِعلٍ هو في الأصل قبيح إلى فعلٍ جميل.

فالعلاقات الإنسانية من موضوعات الجمال ومظاهره، والإيمان وحده هو الذي يحافظ على استمرارها حتى في أَعْلَى درجات تأزمها، وذلك لأن الإيمان هو جوهر الإنسان الذي يجعل منه قيمة جمالية عليا في الكون، باعتباره مخلوقا في أعلى درجات الجمال "ولقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم"(20)، فكان بهذا هُوَ المؤهَّل ليصير خليفة لكليِّ الجمال في الأرض، لأنه بحكم فِطرتِه الأولى (كل مولود يُولد على الفطرة) مرتبطٌ بقيمتين جماليتين تجمعان النفس والحياة معًا؛ وهما :

* الإيمان

* والفعل الاجتماعي

فالإيمانُ وما ينجم عنه من منظومات أخلاقية نبيلة، وعلاقات حياتية، وَاللاَّإيمانُ وما ينجم عنه أيضا، قضية جمالية بقدر ما هي فكرة أيضا. ففي الإيمان يكون الجمال، وفي اللاإيمان يكون القبح، وَهُمَا حَدَّا الجمال: الإيجابي والسلبي، إذ لا بد لكل إنسان أن يومن بشيء ما، قضية ما، فكرة ما، ليكون لحياته معنى، ولنتاجه قيمة، وقِيمُ الجمال ونِسَبُه تختلف باختلاف ما يومن به الأفراد والجماعات، فالشرف والعفة والنزاهة مثلا في مجتمع يومن بالقيم الروحية هي أفعال جميلة، ولكنها في مجتمع لا يومن إلا بالقيم المادية أو الذرائعية تُعتَبَر أفعالاً متخلفة قبيحة، والدفاعُ عن الوطن، والمطالبةُ بالحق المشروع وبالحرية

هما حقًا فعلان جميلان في مجتمع يُعاني القهرَ والاحتلال والظلمَ، غير أنهما من وجهة نظر ومقَايِسِ المحتلِّ والمستعمرِ الغا صب فِعلان قبيحان .

وعليه؛

فإنه لابد من البحث عن وحدة قيا سية عامة ومشتركة، بها توزن جمالات الأشياء وتقاس. والإيمان وحده هو الذي يُعطينا هذه الوحدة القيا سية العامة المشتركة، فهي وحدة تكا د تكون واحدة في جميع الديانات (21).

2.2 التعرف الجمالي: ونَقصِدُ بِهِ تَوجُّهَ، وتنبُّهَ ويقظةَ حَواسِّ ووعيِ المُدرِكِ بأن المُدْرَك قائمُ خارجَه متميزٌ ومستقل عنه، وهو ثمرةُ التَّآزرِ بين القوى المدرِكة والحواسِّ المتلقية، وبين التلقائي والإرا دي، وبين الانفعالي والعقلي، وبين الخبرات الراهنة والخبرات الماضية. كما أنه كذلك ثمرة التآزر بين صفات المدرك وخصائصه وعنا صره من ناحية، و صفات غيره وخصائصه وعنا صره من ناحية ثانية. فالتآزرُ هو الأساس الأول للتعرف الجمالي، تتكامل فيه العلاقة بين الحواس المتلقية، فقد يُبصرُ المرء شيئا، وتستدعي حوا سُّه في ذات الوقت رائحةَ هذا الشيء، أو مَلمسَه، أو مذاقَه، أو صوتَه. فهذه القوة المتلقية والمستدعية محكومة في تطورها وطاقاتها بمستوى التطور التاريخي الاجتماعي، إذْ أن هذا التطور الذي لحق بالحا سة الروحية المتذوقة وبالشعور الجمالي لدى الإنسان جَعَلَ حوا سَّه الخارجية مُهذبةً بوا سطة النشاط العملي، و صقلَها، وانتقّل بها من ضيق الحاجات العملية الخشنة إلى ثراء الحالات الشعورية والأحا سيس الإنسانية. فإذا كان النشاطُ العملي للبشر أسا سًا لثقافتهم وتجاربهم، فإنه في نفس الوقت أساسُ لتطور حوا سهم من صُورها الغريزية البدائية إلى صورها الإنسانية الراقية. فالعين مثلا قد اكتسبت وظيفتها

الإنسانية حين استوعبت عملَها النفعي المباشر من نظرٍ ورؤيةٍ وإبصارٍ، وتجاوزَته إلى الملاحظةِ المتعمَّدة، والمراقبةِ المُدققَةِ، والرنوةِ المتأمِّلةِ أي أنها صارت عينا إنسانية حينما أصبحتْ وظيفتُها مصدرَ إمتاع وإشباع شعوري، وصارت الأذن أذناً إنسانية كذلك حين صقلت قدرتَها على نقل الموجات الصوتية، وعلى تعيين أنواعها ودلالاتها، وعلى هذا النهج تهذبت حواسُّ الشم، والذوق، واللمس ونَمتْ طاقاتُها على توصيل آثار المُنبِّهات الخارجية إلى المخ، فأمدت الإنسان بكثيرٍ من الخبرات عن عالمه (22). فالقناة التي يتم بها التعرف الجمالي هي الحواس المهذَّبة المتآزرة، إذ بها يصل الذهن إلى التجريد، والتجريد هو القدرة على تخليص الصفة المشتركة بين مجموعة من الجزئيات والأشياء والوصول إلى الكليات من خلال تحليل الجزئيات ومعرفتِها؛ أو هو انتزاع الكلي من الجزئي بتخليص المعنى من المادة. حيث يُمكن استحضار الشيء من غير أن يرتبط هذا الاستحضار بشروط الوجود المادي، وبشروط المكان والزمان، عكس التعميم الذي هو إطلاق هذه الصفات المستخلصة على كل الجزئيات والأشياء التي تشترك في تلك الصفة، مع اتساع هذه الصفة لِمَا يُستجدُّ من جزئيات وأشياء داخل نفس المجموعة (23)، فالتعرف الجمالي إذن هو حالة عقلية تختلف عن الحالة الوجدانية التي هي نابعة من الإحساس، فهو تعرُّفُ منتهٍ بمعرفةٍ، لا بِصلةٍ خاصةٍ بين المتعرِّفِ وعالمِه (24) .

3.2 العناصر المحققة للجمالية: وهذا التعرف لا يتحقق إلا بتحقق الأشياء التالية في الجمالية:

أولا: نوعٌ خارق من الانسجام والتساوق ناجمٌ عن دقة كاملة في الأحجام والنِّسَب، ويُقصد بذلك ضربٌ من سِحر الأعداد مَلِيءٌ بالحركة والحيوية، ومقاسٌ آنيا بكمال محسوس أو مطلقٍ يكشف بصورة داخلية من ذاته عن مُرَكّبٍ تامٍّ من الانسجام الرياضي.

ثانيا : النزعة الإنسانية التي لا تعني نوعًا من التشبيهية والتجسيمية **Anthropomorphisme** الإدراكية الخالعةِ صفات البشرية على الله تعالى، وإنما تعني أَخْذَ الإنسان مقياسا نسبيا للجمال، واستخدامَ جسمِه كجوهر للتعبير عن الجمالية، لأجل التخلص من كل ما هو غير إنساني وقبيح بجميع أشكاله ومظاهره، كما تعني أيضا استخدامَ عالِم الحيوان كوسيلة هامة للتعبير عَمَّا هو ربَّاني وإلهي، أو عن المدارك الأكثر نُبلاً .

ثالثا: الوقار البليغ الذي هو مزيج من النُّبلِ والاعتدالِ وهدوءِ العَظَمةِ... العظمةِ الأخلاقية والمعنوية قبل أن تكون عَظَمة مادية.

فهذه الأمور الثلاثة هي التي تُحقق الأعجوبةَ الجمالية للجمال، وتغدو أُفقًا دافقا بالحيوية، وبالأحاسيس العميقة الإيقاع، وبالاستجابة للرغبة في تجميد الحياة (25)، وذلك عن طريق الفعل والإبداع الفني. فالماهية الجمالية للفن تنشئ صِيَغًا للجمال قد تكون في الفن خاصة، وفي غيره من الظواهر والأحياء والأشياء. إذ الجمال أعمُّ من الفن، وهو موجود موضوعي في الواقع، وفي الطبيعة والمجتمع، ولكن صِلة البشر الجمالية بواقعهم تبقى صلة اجتماعية، لأنها مؤسسة على مستوى تطورهم العلمي والاجتماعي وعلى مستوى مُثلِهم الجمالي الأعلى.

إن الخصائص الجمالية في الطبيعة تتبدّى وجوداً حقا مستقلا عن إدراكِ البشر لها ووعيهم بها، فهي ليست صناعة بشرية، ولا رغبات بشرية، ولذا فإن البشر لا يعُون منها إلا بقدر تطورهم الفكري والعلمي والتقني والروحي. فالجمال في المجتمعات موضوعي، ولكنه ليس مصنوعاً جاهزاً للبشر، بل هو من صنعهم ومن خَلقهم، يتبدّى في حياتهم الروحية والفنية والنفسية والاجتماعية والأخلاقية، وهو ثمرة لمستوى تطورهم الفكري، ولعلاقاتهم الاجتماعية فالعلاقة بين الجمال في الطبيعة والجمالِ في المجتمع لا تَقلُّ موضوعية عن موضوعية كل منهما، وأساسُ هذه العلاقة هو كونُ الجمالِ في الطبيعة كان قائما قبل بُروزِ الإنسان ونُضجِ حساسيته الجمالية، غير أن هذا البروزَ كان - في الوقت ذاته - انتقالةً هامة في تَطور الجمال في الطبيعة، وبدايةً لنشأة الجمال في المجتمع. فالبشر تعرَّفوا على الجمال في الطبيعة، ومن ثمَّ صاروا يخلقون ماديا وروحيا جمالاً على نهج قوانين هذه الطبيعة، وعلى حسب تطورهم الفكري والروحي والاجتماعي، وهنا أصبح التعرف الجمالي متصلاً بعناصر جمالية مادية وروحية كذلك، لأنه لم يكن عملية بيولوجية، وإنما كان عملية اجتماعية تنهض على وعيِ البشر، وحواسِّهم المدرِكةِ والذائقة (26) .

4.2 أمران لتذوق الجمال: هذا بالنسبة لعامة الناس، وفي كافة المجتمعات، أما بالنسبة للحقل الصوفي فإن تَذوقَ الجمال يقتضي الجمع بين أمرين :

1. الإعجاب بالجمال
2. الخضوع للجلال

وهما أمران يَنتج عنهما تَلذذُ روحي لانهائي، وذلك لأن موضوعة الجمال هي بعينها موضوعة الجلال، تقوم بينهما علاقة جدلية تُفسِّر الوجودَ، وتُعمِّقُ الاستلذاذَ به ظاهراً وباطنا، بحيث تَرَى أنه لا بَرزَخَ بين الجمال والجلال "فلكل جمالٍ جلالُ، ووراء كل جلالٍ جمالُ" (27) وأن "الأنسَ بالجمال مربوطُ، والهيبةَ بالجلالِ مربوطة " (28)، فـ "الجلالُ يُثبت تقديس الحق، والجمالُ يُثبتُ رِفعةَ العبد" (29) ولهذا نجد الصوفية يربطون؛ في علاقة جدلية؛ بين مفاهيم الجمال والجلال، والكمالِ والحب، والحسن والخيال والمرآة لينتهوا إلى أن الكون في جُملته جديرٌ بالحب لكونه جاء في غاية الجمال، وأنه بذلك صار مرآة ينعكس عليها جمالُ الله وجلاله، وحُسنُ صفاته. وليس كالخيال وسيلة ناجعةُ للارتقاء من الإحساس بالجمال "الإنساني" إلى معاينة الجمال الكوني، ثم إلى مشاهدة الجمال الإلهي الذي هو عين الجلال. ومِنْ ثمةَ "فَمَنْ كَاشَفَهُ الحق تعالى بوصف جلاله أفناه، ومَن كاشفه بوصف جماله أحياه " (30)، وينجلي من هذا كله شيئان:

1 ـ تجذيرُ الإحساسِ الشديدِ الاتساعِ بالجمال في الإنسان من حيث هو إنسان، بصورة دقيقةِ الميزانِ، رَحْبَةِ التديُّنِ، لأنه بمثل هذا الإحساس سيتفتَّح وينمو في إطار الفنون، كما سينشط وينضج في ميادين أخرى كذلك. مما سيكفل له بلوغَ درجة عالية من القوة الروحية والمادية والشفوفية الخارقة، بحيث لا تغيب عنه مجالي الجمال في الكون والطبيعة في أي لحظة، فيصبح شغوفًا بها، متعبِّدًا لها باعتبارها إشارة من إشارات الحضور الإلهي تملأ النفس بالنِّعم الإلهية .

2. تقريبُ معنى التجلي الإلهي وروعتِه للنفوسِ في إطار من قدسية الجمال، حتى تَتَشرَّبَه وتَسْنَى بِهِ. فكل جمال خارقٍ يكفي لتبرير وجودِ ما

يُجسّده، وتبريرِ الإله الكوني على حدّ تعبير الشاعر "هِيزْيُودْ" (عاش في القرن الثامن قبل الميلاد)، و ذلك لأن الجمال هو سطوعُ الحقيقة المطلقة، و دليلُ وجودها.

3- الرؤيات للجمال:

تتعدد الرؤية إلى الجمال بتعدد زوايا النظر إليه، فهناك النظرة الدينية، والفلسفية، والتجريبية، والبنيوية المادية، والروحية، وما إلى ذلك من النظرات التي تُفرزِها التيارات والمذاهب الفكرية.

1.3 أقدم صياغة فلسفية للجمال: وأقدمُ صياغة فلسفية للجمال تعود إلى أفلاطون، وذلك في كتابه "الجمهورية" حيث اعتبر طبيعة الجمال والخير واحدة. جاعلاً الجمالَ صفةً في العقل، وليس في المحسوسات. فالجميل يغدو حقيقيا وأبديا كلما ارتفع عن الماديِّ الأرضيِّ باتجاه العُلويِّ - الروحي أي نحو المثال الذي هو أزلي. فالجمال الأَعْلَى كان موجوداً قبل الواقع، والإنسان في نشاطه العقلي والفني في حالة افتكار دائم لتلك الأفكار والمُتع الجمالية القبلية.

وفي سبيل تحقيق كمالِ الواقع بمطابقته للمثال ينصح أفلاطون بتربية الحس الجمالي بالرياضة والموسيقى، ويؤكد على أمرين:

1. العلاقة بين الفنون باعتبارها تجليات جمالية وبين الفضيلة والعفاف والخُلق الحميد.

2. العلاقة بين الجمال وفكرةِ الإنسان عن الألوهية، وبهذا يُخلصُ فكرةَ الألوهية من شوائب الأساطير التي تُعطي لها تَصورا خاطئًا كالتناقض والصراعات . فالله جميل لا يصدر عنه إلا كل ما هو خير (31).

وإذا كان أفلاطون يمثل النزعة المثالية العقلانية في الجمال فإن أريسطو يمثل النزعة المادية العقلانية فيه، فالوعي الجمالي عنده ينطلق من الإبداع الفني لليونان في عصرها الذهبي، وفي الموسيقى، والدراما، والنحت، والرياضة، والأسطورة والخطابة، إذ الصفة الجمالية عنده هي في الموضوعات والأشياء المادية، ومعرفتها هو تَحرّي ما فيها من تناغم وتناسقٍ وانسجام وتناسبٍ. أما الخير فهو تجليات النشاط الجمالي في الأفعال الإنسانية؛ ولهذا نجدُه ينظر إلى الفن على أنه محاكاةٌ مبدعةٌ للطبيعة الأصلية، قادرةٌ على خَلق متعةٍ معرفية . والشعر هو أرقى الفنون محاكاةً لأنه يروي الكُلّي (32) .

2.3 نظريات الجمال في الفلسفة الغربية:

وبعد أفلاطون وأريسطو جاءت مدارسُ فنية ونفسية واجتماعية، ومذاهب فكرية، كوّنت نظرياتها الخاصة عن الجمال استكمالاً لبِنْيتها الفكرية، وأطروحتها الفلسفية وتصوراتها عن الكون والوجود .

فَكَانْتْ **kant** صاحبُ العقلانية الخالصة يرى أنه ليس هناك عِلمٌ للجميل، وإنما هو نقد له، نافياً إمكانية قيامِ عِلمٍ حقيقي للجمال. وتنطلق أفكاره هاته من مفهوم الحيادية الجمالية، حيث يميز بين جمالية الطبيعة وجمالية الفن، مؤكداً على الجانب الوجودي الكينوني في الأولى، وعلى رفضِ الغائية الخارجية في الثانية بُغيةَ الوصول إلى حرية الفن التي هي شرط إبداعيته. فالفيلسوف كَانْتْ عمل على فك الارتباط الأفلاطوني بين الجمال وبين مفهومي الخير والمنفعة، فالجميلُ لديه ليس جميلا لأنه ممتعٌ، ولكنه ممتعٌ لأنه جميل، وجمال الشيء لا علاقة له بطبيعته، وإنما هو نتيجة اللعب الحر للخيال

والفهم، وهو بهذا يقف ضد العقلانيين المثاليين، والتجريبيين، والنفعيين في فهمهم للجمال .

فالنفعيون يربطون الجمال بما هو نافعٌ إسوة بأفلاطون الذي لم يَقبل في جمهوريته الرواة والشعراء، لكونهم لا يوظفون شعرهم لخدمة المدينة وخيرها، وقد تطورت هذه النظرة النفعية للجمال في الفلسفة البراغماتية التي انطلقت من نفي الواقع الموضوعي، واعتبرت الإنسان هو الذي يُعطي للعالم ملامحه، ومن ثمة ربطت الجميل بالنافع، وردَّت المنفعة لا إلى الخير وحده، وإنما ربطت الحقيقة بالنافع، ورأت أن كل النظريات والفلسفات والإبداعات هي جميلة، صحيحة يقينية، بمقدار ما هي نافعة.

ومن هذه الزاوية دعت البراغماتية إلى تَعدُّدِ الحقائق، فازدادت النفعية ضراوة، وانحدرتْ إلى نزعة ذرائعية تبريرية ضيقة، فأصبح الجميل في تصورها هو الذي يخدم مصلحة الأفراد والمجموعات، وأصبح الجمال بالتالي هو ذلك العبد الذي يُقدِّم النتائج العملية والقيمة النقودية والأرباحَ ... هكذا فَكَّر ويلْيَامْ جِيمْسْ رائدُ الذرائعية الأمريكية في فكرتي الجمال والحق، فهما عنده قيمتان نقديتان ليس إلا، وهكذا خرَّبت الذرائعية مفهومَ الجمال؛ وفي قمته الشعرُ؛ فأمسى خاضعاً لمقاييس السلالة النفعية، نازفاً تحت أحذيتِها، منفيًا من الحياة التي يُعدُّ جوهرَ جوهرها(33).

وإذا كان الجمال عند الذرائعيين يَكمُن في المنفعة، فإنه عند التجريبيين يكمُن في الإحساسات، وبخاصة في تجربتي اللذة والألم، فقد رَدُّوا المعرفة إلى التجربة الحسية، كما عند زعيمهم فخْنِرْ الذي بحث في قياس اللذة الجمالية الباطنية الشخصية عن طريق مؤثرات خارجية تُحدِث اللذة التي يُمكن قياسها ماديا.

ومن هذه الناحية كان التجريبيون على النقيض من الميتافيزيقين الذين أكدوا على النشاط الفكري المستقل، وسَمَّوْا له مَلَكَةً دعوها بالحدس الذهني، رَأَوْا فيها النشاط الجمالي الأعلى. وهذا الحدسُ المنتجُ للنشاط الجمالي يؤكده البِرْغْسُونِيُّونَ... لكنهم يَنْفُونَ إمكانيةَ تفسير النشاط الجمالي الناتجِ عنه وتحليلَه(34).

أما الماديون الجدليون فإنهم ينطلقون في دراسة الجماليات من الواقع، معتبرين أن الفكر الجمالي هو شكل من أشكال الوعي الاجتماعي. فالبحث الجمالي لا ينصَبُّ على الأثر الفردي، وإنما على مجموعات أو طبقات كبيرة من الأشياء الجميلة لمعرفة خصائصها المشتركة، ولا يكون الجميل جميلا إلا إذا تحققت فيه وحدة الظاهرة والجوهر، معتبرين أن تجليات القيم الروحية والدينية في الفنون والآداب ليست إلا مظاهر رجعية (35). وفي الاتجاه المعاكس سار البنيويون، حيث ميزوا بين الموضوع ووظيفته، وأَوْلَوْا أهمية بالغة لبنية الموضوع المدروس، باحثين عن جمالياته من خلال رصد منظومةِ روابطِه الخارجية والداخلية. وبهذا سَارُوا في سِكَّةٍ واحدة مع الجَشْطَالتِيِّينَ والشكلانيين على العموم (36).

وعلى أية حال فإن الجمال ظلَّ متضاربا بين التيارات الفكرية والفلسفية والمذهبية إلى أن جاء المفكر الجَمَالي الإيطالي بَنْدِيتُوكْرُوتْشِي؛ الذي عمل على تأسيس فلسفةِ الجمال؛ بما هي فلسفة للروح؛ منطلقا من الشؤون العملية إلى الفكر والمقولات، حيث صعَّد معنى النفعية العام، وارتفع به إلى مستوى الخير والحق والجمال.

فأصل الفن يكمن في تشكيل الصور، والجمال هو التشكيل الذهني للصور التي تتضمَّن ماهية الشيء أو جوهره، ففي علاقة المضمون بالصورة يرى أن الواقعة الفنية هي صورة، وأن الحدس هو معرفة، وأننا لا يمكن أن نجرِّد عالمَ الفن من التصور كمضمون له. وعلى هذا؛ فإن الفن هو معرفة و صورة، وهناك وحدة بين المعرفة الحد سية أو التعبيرية وبين الواقعة الجمالية أو الفنية. فَكْرُوتْشي يرى أن الجميل يُقدِّم لنا وحدة في الجمال، فالكاملُ يُمكن تعدا دُ مزاياه، لأنه كل متصلُ، وانسجام عُضوي تامٌّ. أما القبيح فيقدِّم لنا كثرة و درجات نستطيع من خلالها تَلمُّس عنا صر الجمال فيه، فإذا اكتمل القبح لم يعد قبحا لزوال التناقض، وانعدامِ أية مَزية جمالية فيه. وهو بذلك يرفض نظرية القبح المقهور الهيرونية(37)، ويخا صم هذه الهيرونية الاقتصا دية التي تستند إلى اللذة والألم، وتخلط المضمون بالمُتضمَّن، وتُنكِر النشاط الذهني غير معترفة إلا بانطباعات عضوية. وهذا الرفضُ من كْرُوتْشِي للهيرونية الجمالية هو رفضُ مثالي عميقُ التأثُّر والإعجابِ بهِيجْل إلى حد نفيِ أيةِ فلسفة جا ءت بعده، إذْ ليس من المنطقي الرفضُ البات لفكرةِ اعتبار النشاط الجمالي واقعةً شعوريةً، واعتبار الجميل كامنًا فيما يُلائِم السمعَ والبصر ويَلذُّ لَهُمَا.

فالجمال بالتأكيد له وجود موضوعي، توجَد عنا صره وخصائصه و صفاته وجودًا موضوعيا في ظواهر الطبيعة وأشيائها وأحيائها، وفي ظواهر المجتمع وعلاقاته وأنماط سلوكه ومُثله العُليا. وهذا الوجود لا يتوقف على الوعي به، لأنه وجود مستقل عن إرا دة الناس وإدراكهم ومعرفتهم، ولكنه لا ينفي وقائعَهم الشعورية وتمثُّلَها لِمَا يَدُورُ حولها. فالظواهر والأشياء والأحيا ء والعلاقات في الطبيعة والمجتمع تتضمَّن عنا صرَ وخصائصَ و صفات جمالة ما دية ومعنوية، بغض النظر عن إدراكها وتقويمِ الذوات المُدرِكة لها .

ففي كل طور تاريخي واجتماعي يقع وعيُ الناس على عنا صرَ وخصائص و صفات جمالية في الواقع الطبيعي والاجتماعي، ويرتبط هذا الوعي الجمالي بالتقويم الجمالي الذي يتغير من طور إلى طور. فالوعيُ والتقويم الجماليان يؤكدان موضوعية الجمالي في الواقع، و ذلك لأن الوعيَ المقُوِّم مرهون في صحة محتواه المعرفي بما يتضمنه من حقيقة ذلك الموضوع الجمالي .إذ الوعي لا ينهض بمجرد الفكر والتصور، بل باكتشاف خصائص موضوع المعرفة، ويتأسسُ على هذا أن مقولات: (الجميل، السامي، الجليل، الحسن، الرائع، القبيح، الوضيع، الدميم... الخ) إنما تشير إلى خصائصَ و صفات موضوعية (38). ومن هنا تدخل ماهية الفن بو صفها ماهية جمالية، فالفن لا يكون إلا إدراكا جماليا للواقع، وتشكيلا جماليا لموقفٍ ما من هذا الواقع. فالزاوية التي تُبرز ماهية الفن هي الزاوية الجمالية، وكل فن حقق الحاجة الجمالية فهو بالضرورة يكون قد حقق مجموعة من التوازنات الأخلاقية والسلوكية والنفسية والاجتماعية والروحية، ما دام الجمال في العُمق هو كمالُ التوازنات وجلالها، وما دامت الصلةُ الجمالية حقيقة من حقائق الوجود، تتبدَّى حقيقتُها في كيفية تعامل الناس مع عالمهم العام، ولذلك كان الجماليُّ أشملَ من الفني. فالفن نشاط جمالي مخصوص وفردي، أما الجمالي فهو مُتبدٍّ في الظواهر والأحياء والأشياء بعنا صره وخصائصه و صفاته، يعمل الفنيُّ في دائرتها، وكلما ارتقى في الوعي بهذه العنا صر والخصائص والصفات كان جميلا.

فالجمال مجموعةُ خصائصَ وعنا صرَ و صفات؛ من بينها: الإيقاعُ والتركيبُ والعلاقة والمُساوقةُ والموازاةَ والانسجام والإحساس والتجانُسُ والتماثلُ والصيغةُ والملازمةُ، ويدخل فيه الحُسنُ والملاحةُ، غير أن هناك فرقا بينهما، فالحُسن يكاد يكون في لون الوجهِ، أما الجمال فيكون في صُورِ

الأعضاء، والملاحة تَعُمُّ كليهما، فكل مليحٍ حسن وجميل، وليس كل حسن جميلا، ولا كل جميل حَسنًا، فالصلة الجمالية بالواقع تُثمِر معرفة جمالية بهذا الواقع. وهذه المعرفة الجمالية تحتوي على عناصر موضوعية أساسية تتصل بحقائق المُدرَكات من ظواهر وأشياء وأحياء وعلاقات، وذلك لأن سلامة التقويم الجمالي ليست هي التي تُوجِدُ الصفة الجمالية في المُدرَك، وإنما موضوعية الصفة الجمالية في المُدرَك هي التي تُوجِد سلامة التقويم الجمالي القائم على المعرفة، والمعرفة حَدَّدَ لها أرسطو ثلاث وظائف؛ مَدَارُها أن الناسَ يَطلبُون المعرفة إمَّا لأجل:

* أن يتطلعــوا
* أو أن ينتفعوا
* أو أن يبتدعوا

سواء أكانت هذه المعرفة معرفة مباشرة حدسية أو غير مباشرة، أو معرفة برهانية استدلالية، أو معرفة مشخصةً حسية، أو معرفة مجردةً عقلية، أو معرفة ذوقية عرفانية، والمعرفة الجمالية مرتبطة بصُوَر البناء الثقافي المختلفة، ومحكومةُ بما يسُود هذا البناءَ مِنْ تَشارك في التشييد والتغيير، ومتأثرةُ به ومؤثرةُ فيه، لكنها تنزَعُ دائما نحو الإفلات من الحَدِّ والتحديد، ونحو الاستقلال (39).

3.3 نظريات الجمال في الفلسفة العربية: وإذا كانت اتجاهات الرؤية الغربية للجمال هي هذه، فإن الصورة لا تكتمل إلا بعرض اتجاهات الرؤية الفلسفية العربية للجمال لتكون المقاربةُ أوضحَ، والمقارنة أَجْلَى. فالتذوق الجمالي هو نوع من الانجذاب والاندماج والاتحاد بين المتذوق وبين

المؤثر الجمالي، ذلك أن النفس تنزع عن الصور الجميلة في الطبيعة مادتها، فتستخلص جمالياتها مجردة، وتتحد بها، فتصير إياها، مثلما تفعل في المعقولات. وقد رُوِيَ عن أحد الصوفية أنه كان إذا سمع غناء إحدى الجواري "ضرب بنفسه الأرض، وتمرَّغَ في التراب، وهاجَ وأزْبَدَ، وتَعَفَّرَ شعره، وهات من رجالك من يضبطه ويُمسكه، ومن يجسُر على الدنو منه، فإنه يعَضُّ بنانَه، ويخمش بظفره، ويركلُ برجله" (40). فالجمال إبداع منبثق من العلاقة المتبادلة بين الطبيعة كقوة إلهية جميلة وبين الصناعة كقوة بشرية متجانسة، فالطبيعة التي تتقبل آثار النفس وتمتثلُ لأوامرها محتاجة إلى الصناعة التي تَستَمْلِي من النفس والعقل، كما أن الصناعة تعمل على محاكاة الطبيعة والقرب منها. ففي الموسيقى مثلا نرى أن "الموسيقار إذا صادف طبيعة قابلة، ومادة مستجيبة، وقريحة مواتية، وآلة منقادة، أفرغَ عليها بتأييد العقل والنفس لبوسًا مؤنقا، وتأليفًا مُعجبًا، وقُوَّتُه في ذلك تكون بموا صلة النفس الناطقة بواسطة الصناعة الحادثة" (41)، وإذن فاتحاد النفس بالصُّور الجميلة في الطبيعة هو الذي يُبرزُ سِرَّ الجمال، ويفتح للتذوق الجمالي مناطق التداول، وقد أدرك الفلاسفة العرب هذا، وحاولوا تَأْثِيلَه.

فابنُ سِينَا تحدَّث عن إدراك الجمال الأعلى بخلاصِ النفس من أسرها المادي، وعودتِها إلى المحل الأرفع، والسُّهْرَوَرْدِي إمامُ الفلسفة الإشراقية تكلمَ عن انسكاب الأنوار المعقولة على الأرواحِ وظهورِ الأنوار العقلية ولمعانِها وفيضانها بالإشراقات على النفس حين تَجرُّدِها، مَازِجًا الرؤية الفلسفية بالرؤية الصوفية، وتحدَّثَ الحروفيون عن الأسرار الكامنة في الحروف الهجائية معتبرين إياها أساسات الكون، ناسبين إليها قداسة خاصة، وقدرات خارقة، وناظرين إليها ككائنات تمثِّلُ قوى وأشخاصًا وأفكارا عرفانية وغيبية. ويُذكرنا ما

أعطوه لها من قيم عددية استسرارية بنظرية تناغم الأرقام مع مظاهر الحياة عند الفثاغوريّين(42). أما أبو حيان التوحيدي (ت414هـ) فيلسوف الأدباء فإنه عمل على استكناه الإدراك الجمالي عند الإنسان، واستجابات المرء لجماليات الوجود عامة، وذلك حين كتب إلى صديقه مسكويه متسائلا: "ما سبب استحسان الصورة الحسنة؟ وما هذا الولوع الظاهر، والنظر والعشق الواقع في القلب، والصبابة المتيمة للنفس، والفكر الطارد للنوم، والخيال الماثل للإنسان؟ أهذه كلها آثار الطبيعة، أم هي عوارض النفس؟ أم هي خالية من العلل الجارية على الهذر؟"(43). فهو يرى أن الصورة الجميلة الماثلة أمام المتذوق تُبعِد ما عداها فلا تماثلها صورة، لأنها وحدها تكون موضوع الذائقة الجمالية، وذلك أن الحس الجمالي (= الذائقة الجمالية) سيّال بسيلان محسوسه(= المؤثر الجمالي)، فإذا استَثْبتَ صُورة ثم زالت عنه وحضرت أخرى شغلتْه وثبَتَتْ بدل الأخرى، وبما أنه لا صورة جميلة تُماثل الأخرى؛ إذ لكل صورة خصوصيتها؛ فإن الانفعال الجمالي مختلف كذلك.

وقبل أبي حيان التوحيدي رأى أبو نصر الفارابي (260هـ-339هـ) الملقب بالمعلم الثاني أن القوة العاقلة المفكرة (=الفكر)؛ بوصفها أرقى قوى النفس غير المادية؛ هي التي تحكم على الخير والشر، وتَمُدّ الإرادة بأسبابها، وتُهيئ الفنون والعلوم. وبقوة التصور والتمثيل ترتفع النفس عن الموجودات الحسية لِترقى إلى القوة العاقلة المفكرة، وبها يتم بلوغ السعادة التي هي الخير المطلوب لذاته، ولكن بلوغ السعادة يحتاج إلى أفعال إرادية، وهذه الأفعال هي الأفعال الجميلة، وما يصدر عنها هو الفضائل ، والفضائل لا تأتي إلا عن طريق العدل لأنه خيرٌ في حد ذاته، وكل ما هو خير في حد ذاته يُعتبر جميلا.

لكن الكندي يرى أن المعرفة وإدراكَ الجمال تعودان إلى الإلهام الإلهي، عكس الفارابي الذي يُعطي الأولوية في إدراكهما إلى القوة العاقلة المفكرة التي تُوازن وتناسب بين الروحي والمادي في إدراك المعرفةِ ووعيِ الجمال، لأجل بلوغ الإنسان السعادةَ والجمالَ والعيشَ في انسجام مع العالم(44). ويُعالج ابن حزم الظاهري مسألة الجمال في كتابه "طوق الحمامة" من جانب الحب، فيقول: "إن النفس الحسنة تُولَع بكل شيء حسن، وتميل إلى التصاوير المتقنة، فهي إذا أرادت بعضها تَثَبَّتَتْ فيه فإن ميزت وراءها شيئا من أشكالها اتصلت وصحَّت المحبة الحقيقية، وإنْ لم تُميز وراءها شيئا من أشكالها لم يتجاوز حبُّها الصورةَ، وذلك هو الشهوة ، وإنَّ للصورة لتوصيلاً عَجَبًا بين أجزاء النفوس النائية" (45)، وذلك لأنه في العالم الأدنى قد غمرتها الحُجبُ، ولحقتها الأعراضُ فسترت كثيرا من صفاتها، وهذا ما يحول دون الاتصال الحقيقي بين النفوس، ولا بد للنفس من أن تتخلص مما يحجبها، ويَحصُل مثل هذا الاستعداد والتخلصِ لدى المُحِب والمحبوب، فيدرك كل منهما جمالَ الآخر، وتَتقابَلُ الطبائع التي خَفِيَت بما يشابهها، فيتم الاتصال الحقيقي بلا حُجُب، وتحصل المحبة .

وهكذا؛ فإن الحب هو اتصال بين النفوس في أصل عالمها العُلوي، وذلك ما يؤكده قول الرسول صلى الله عليه وسلم "الأرواحُ جنودٌ مُجندَة ما تعارف منها ائتلف، وما تنافر منها اختلف". وهذه الأطروحات التي أطلقها الفلاسفة العرب في الجماليات تُعتبر منطلقات أساسية لمقاربةِ الجمال، والعبور به إلى آفاق كونية روحية لا تنفصل عن شرطه الوجودي: التاريخي والثقافي والإنساني. فهي أطروحات تنبني على ثلاثة أُسُسٍ، لا بُدَّ منها في أية نظرية تتعرض للجمال ، وهي :

1. الجمالي التفكيري

2 ـ الجمالي الإيماني

3 ـ الجمالي الفني

فهذه الأسسُ الثلاثة تشكل بمجموعها ركنًا أساسًا في بناء كليٍّ متكامل للمعرفة، لأنها تقوم على جملةِ ركائزَ وأفكارٍ؛ منها ما هو جديد، ومنها ما جرى تطويره بما يتسقُ والعلاقة الجديدة بين الإنسان والسماءِ، والإنسان والأرض، أو بين الإنسان والعالم: الروحي والمادي، وبين الإنسان ونفسه أيضا.

فهي أطروحات جمالية ناتجة عن الوعي الجديد بعد أن استكملت البشرية رحلتها الطويلة من المحسوس إلى المجرَّد، خاصة بعد أن وضع الإسلام البشر أمام وعي جمالي جديد يجد تجلياته في الفكر واللغة والسلوك والفن والعمارة والحركة واللمسة والرنوة(46)، ومن ثمة تنوعت الجماليات الإسلامية وتعددت، استجابة لحاجيات الإنسان وتطورِ آفاقه الروحية والإنسانية، حيث ظهرت جماليات في تخطيط المدن ومرافقها الحيوية وبخاصة المساجد والدور والمدارس والمستشفيات والأسبلة والحمامات والمنتزهات والخانات، وفي صناعة السجاجيد والأبواب والشراجب والمنابر والحَفرِ على الخشب، وفي الخزفيات والنحاسيات والزجاجيات المعشقة والصناديق المطعَّمَة، وفي الرسوم والزخارف والنقوش على الجدران والسقوف والأواني والأدوات، وفي تَمويه الجدران والسقوف والأواني والأدوات، وفي تَمويِه الزجاج بالميناء المتعددة الألوان، وفي التطريز بالحرير والذهب والفضة والياقوت والمرجان والألماس وفي التشكيل بالخط بجميع أنواعه تشكيلاً شَريطِيًّا مُضَفَّرًا متشابكا، أو مُرَابعًا متشابكا، أو دَائريًا خَاتَميًّا، أو شَجَرِيًّا، أو

قَوسيًّا، أو نَافُورِيًّا، أو على هيئةِ طائرٍ، وفي الشعر والموسيقى والرقص وبالخصوص منها تلك التي تتعلقُ بالتواجُد الروحي، فهي زاخرة بالدلالات والرموز، وبالإيماءات والإشارات، مُشبَعةُ بالمعاني الجوانية، تبدأ من الإيقاع إلى الغناء، ثم إلى الرقص فالتواجدِ المشتعل عِشقًا إلى درجة الشعور بالصعود في عمود من نور إلى ما فوق الأثير، وما فوق عوالم المادة. إنها لحظة تشخيصية للجمال الروحي، عبَّر عنها المولى جلال الدين الرومي في "المَثْنَوِي" بقوله:

"إن أرواح البشرِ
قبل خلقِ الأيدي والأرجل
كانت لوفائها تُحلّق في جَوِّ الصفاء
وعندما قُيدَت الأرواح بأمره تعالى: (اهبطوا)
سارت أسيرةَ الغضب والحرصِ والرِّضَا."

4- هل تُرَحَّل الحقيقة عُلويا ؟:

ويبدو أن حقيقة الجمال المُنفتلة على الدوام قد حيرت المنشغلين بها، ورمت بهم في طرائقَ قِدَدٍ، بحيث يُلفِيهم المُتتبع لهم على ثلاث طوائف: طائفة الماديين ، وطائفة الدينين ، وطائفة الصوفيين.

1.4 طائفة الماديين: وتقوم تصورات الجمال وتمثلاته عندها على الصراع والثنائية، ويمثل هذه الطائفة إنسان المجتمعات الإغريقية والرومانية القديمة، وإنسان المجتمعات الغربية المعاصرة. فهي ترى أن الجمال وليدُ

صراعٍ وتَحَدٍّ منذ قام الإنسان بسرقة نارِ الآلهة (= المعرفة) في شخص بْرُومِيثْيُوسْ، فتأهلَّ ليكون مبدعًا للجمال، لأنه انقطع عن السماء وتدبّر أموره على الأرض مُكتفيا بذاته، ومن ثمة كان الجمال عندها ماديا، يوصل إليه بالحواس، ويدخل في نطاقِ النِّسْبِيِّ الشرْطِيِّ المتغير، الخاضع للمتغير الاجتماعي، والتابع للعادات والتقاليد الاجتماعية والطبائع البشرية والعوائد المحلية والمواضعات الثقافية.

2.4 طائفة الدينيين: وترى أن الجمال مثاليٌّ موضوعي، يوصل إليه بالعقلِ المجرَّدِ المستنير بالعِلة الأولَى لا بالحواس القاصرة المُضلِّلة، ولهذا فهو جَمال مطلقٌ سماويٌّ، ثابتٌ وغيرُ متغيرٍ ولا نِسْبِيٍّ، عكس ما تراه الطائفة المادية من كون الجمال نِسْبيًا، أرْضِيًّا متغيرًا، خاضعًا للمتغيرات الاجتماعية. فالدينيون يُضرُّون على أن ما يتراءى في عَالَمِ الأرض من حقائق وجمالٍ ما هو إلا محض أوهام واستيهامات ما دامت الأرض محكومة بشرط الفساد، ولذلك يُرَحِّلُون كل الحقائق؛ ومنها حقيقة الجمال؛ من عَالَمِ الفساد هذا إلى عَالَمِ الكمالِ العُلوي، ويعتبرون كل ما يَمُتُّ إلى دنيا الفساد دُنْيَوِيًّا فاسدًا ولا يستحق جهد المعرفة، بحُكم فقدانه لشرطي الماهية أو الجوهر، وهما الثبات والديمومة، فلا تصور لذات متناهية، إذ هنالك نوعٌ من التناقض يرفع الجمع بين الحدين وإلاَّ كيف تكون الذات متناهية وهي عين الجَوهَرِ؟! فالمتغير هو المفتقد لجوهر ثابتٍ. وهذا النوع من المُحاجَجَةِ المنطقية لم يبق حبيس الثقافة النظرية الثيولوجية، بل دفع حضارات كُبْرَى إلى إشاحةِ نظرها عن الطبيعة بوصفها مادة، الأمر الذي جعلها تتخلف عن السؤال العِلمي.

فقد سيطر عليها الغيبيُّ كأُقنُومِ الأقانيم كلها، وعطَّل لديها ثقافة النقلة من المعيارية إلى الواقعية، وتخلَّفَ بالتالي عندها فهمُ الإنسان لذاته امتهاناً لمُعطَى الحياة نفسها، بحيث صار ما بعد الحياة هو الحياة الأبقى. وأما الذات أو النفس أو الروح فعليها أن تتحرر مِنْ وَعْثَاءِ الجسد وتُفارقَه إلى العالم الأبقَى، ولأجل هذا انعدمَ الانْهِمَامُ الإيجابي بالذات المرشحَة هي عينُها إلى الإدانة المُفارِقة بخطيئة الوجود مُقدَّمًا .

فهذه الطائفة ليس سهلا على وعيها الغيبي الاعتقادُ بالمتناهي كما لو كان غاية في ذاته، فالمقدَّس الديني يؤكد أن المتناهي هو موطنُ النقص والسلب وصولاً إلى تحريم التعلق بغواياته (47).

3.4 طائفة الصوفيين: وتنهضُ حقيقية الجمال لديها على الوحدة والعشق والانسجام، فهي ترى - وعلى امتداد العصور- أن كل الحقائق؛ وضمنَها حقيقة الجمال، سماويةُ- أرضيةُ. فما يَظهر لنا أرضيًّا هو في باطنه سماوي، وما يَظهر لنا كذلك سماويا هو في باطنه أرضيٌّ، وذلك لأن العلاقة بين السماء والأرض هي علاقة محبة ووحدة. فالمعرفة هي هدية الله للإنسان (وعلَّم آدم الأسماء كلها) (48)، وبها تأهلَّ ليكون خليفةَ الله في الأرض، وصانعَ الجمال فيها، لأن دائرة العلاقة اكتملت بينه وبين الله بطاقة المعرفة التي هي عبادة.

وإذن؛

فالعلاقة هي معرفة ارتقائية جمالية، ولا وجود فيها لثنائية الصراع أو فكرة المقدَّس والمدنَّس. فالحياة لها سِمَةُ الدينامية، وهذه الدينامية تقتضي الحركةَ وتوليدَ الطاقة لاستمرار الحركة، وهذا لا يتم إلا بالاحتكاك والمُقَابَلَةِ،

وهذان لا يمثلان صراعًا وتضادًا، وإنما هما مجاهدة، والمجاهدة أمرُ داخلي يقوم في النفس بين نوازعِ الحق والسمو، وبين نوازعِ الضلال والهبوط، كما أنها كذلك أمر خارجي يقوم في المجتمعات بين الناس لمواجهة الانحرافات، فدينامية الحركة تنشأ من هنا، وتتولدُ منها طاقة خيّرة مستمرة، تَضمَن استمرارَ الحركة وتكاملها في إطارِ الوحدة التكاملية بين الأرض والسماء، وليس في إطار الثنائيات المتصارعة .

ففي إطار الثنائيات الصراعية يبدو طبيعيا التحدثُ عن ثنائيات: الشكل والمضمون، الله والإنسان، السماء والأرض، ولكن في إطار رؤية صوفية "أَحَديةٍ صمديةٍ" لا وجودَ لمثل هذه الثنائيات في الشكل والمضمون، والنفس والجسد، والمادة والروح، واللفظ والمعنى. فالرؤية لحقيقة الجمال أَحَديةُ صَمَدية، لا أُحَادية، لأنها التمامُ المطلق. فالأُحادية مقبرة للإبداع والحرية، أما الأحديةُ الصمدية فروحُ جمالية توليدية، تُولّدُ المتعدّدَ، ومن المتعدد تنبثق الإبداعاتُ والحريات فيوضاتٍ مُتتاليةً، ولهذا كان مُتعدّدُ الرؤية الصوفية واحدًا، وواحدُها هو التمامُ المُطلق الذي تتكامل وتتناغمُ فيه كل الإيقاعات المتعددة (49). ولأجل هذا نرى الصوفي يواجه الرؤية التشكيلية العامةَ للتاريخ والواقع والزمن برؤية تشكيلية جمالية تُزلزلُ الأُولَى وتُعَدِّلُها، وتُعيدُ خلقَها من جديدٍ بموازاةٍ رمزيةٍ تُبدي ما في جوهر الكون من جمال.

إن أداة الصوفي الوحيدة هي الرؤية المواجهةُ المُشكِّله لموقف جمالي، ولا تصحُّ الرؤية المُواجِهة إلا بشهود بصائري عالٍ، لأن صحتَها متوقفة على مدى استيعابها فيوضاتِ مُطلق الجمال. فالرؤية الصوفية للجمال هي قهرٌ للضرورة في الكون. وتمزيقٌ للحُجُب، للوصول إلى الحرية التي هي فهمُ

لقوانين الحِكمة التي يَسيرُ عليها الكون، وبذلك تتحول الضرورة التي كانت عمياء إلى ضرورة مبصرة، تتحول إلى حرية البشر، عندما يكتشفون تلك القوانين. فأعمقُ تحقيق للحرية هو في جوهره أكملُ معرفةٍ بالضرورة.

وبهذا المنحى تكون الرؤية هي (صُوفِيسْتَانْ = أرض الصوفي) التي ما ينفك يرتحلُ فيها، مُكتشفًا ما لَمْ يُكتشفْ بعد، وكاشفًا عَمَّا أَضْمَرَتْه الرؤياتُ الأُخْرَى لِتَسْيِيدِ براءاتِها، وتخصيبِ مَفَاعِيلِها في الأرض .

الفصل الثاني
الرؤية الصوفية له

1- الرؤية الجامعة للمتضادات:

يُعَدُّ الجمال إحساسًا إنسانيا متجذرا في جوانية الإنسان وبرانيته، ولأجل صفة "الإنسانية" هاته كانت له ضوابط عامة تَنْأَى به عن حضيض الإحساس الحيواني الساذج القائم على محض الشهوة والإشباع الغريزي. فهو تجربة إنسانية ونزوعُ إلى السمو يُعتبر ضربًا من أضرب اللغة، وشكلا من أشكل التواصل يستهدف دعوةَ الآخرين إلى المشاركة في نفس الإحساسِ وتَبَنِّي نفسِ الحكم المحمول على تلك الصورة الجميلة أو تلك اللغة الإشارية، ولا يُمكن للجمال أن تكون له هذه القيمة إلا في ضوء رؤية ترفعه إلى مستوى القيم الإنسانية الثابتة والمطلقة، شأنه في ذلك شأن سائر القيم المُثلَى التي تُنظِّم الوجود، وتجعلُه مُحبَّبًا.

ولهذا كانت لمفهوم الجمال حضورات متعددة، وتوسعات في معانيه وتجلياته، دخلت به إلى حَدِّ التضارب والغموض والالتباس، وحَدِّ التوظيف المناقض لماهيته(1) كما رأينا في الفصل الأول. وها نحن في هذا الفصل ندخل إلى رؤية مغايرة للجمال تضعُنا في بؤرة ماهيته، وعُمقِ تجلياته وصنوفه، ونقصد بها الرؤية الصوفية باعتبارها أرضًا مُطلقةً يُسافر فيها الصوفي بالقلب والعين والبصيرة والخيال وفقَ ميكانيزمات بَرْزَخِيةٍ تجمع بين الظواهر المتعارضة، وبين الدلالات المتغايرة، وبين الأمكنة والأزمنة الفيزيقية والميتافيزيقية وبين العدم المطلق والوجود المطلق. إنها الرؤيةُ الجامعة لكل الحقائق والمُمكنات، ولكل الجواهر والأعراض، فهي ذات تنظر بوَجْهَيْنِ، وتقوم على ساقِ التأويل.

1.1 الرؤية كميكانيزمٍ برزخيٍّ: يستمد مفهوم البرزخ عند الصوفية دلالاته المتعددةَ من المفهوم القرآني، ويُطورها إلى حَدِّ التضاد. فإذا كان المفهوم القرآني يعني بالبرزخِ: الفاصلَ والحاجزَ، والاتصالَ المكاني بين أمرين متقابلين، والجمعَ بين الظواهر المتعارضة والمتناقضة، وما إلى ذلك من الدلالات الخفية والحافَّةِ، فإنه أصبحَ لَدَى الصوفية يَحمِلُ مجموعةً من المعاني الخاصةِ.

2.1 الرؤية البَينية: وتَعني الفصلَ بين شيئين أو حقيقتين متقابلتين، بحيث يُصبح ميكانيزمُ الرؤية هنا ذا دلالة شاملة تتصف به كل أنحاء الوجود الطبيعية والروحية، الحِسية والمعرفية، الخيالية والميتافيزيقية. فهو يفصل بين الجواهر والأزمنة والأماكن، وبين الأفعال والأعراض، وبين الأحوال والأفكار والإحساسات، وبين كل الموجودات دون استثناء. وبهذا يصير مبدأً شاملا للخلق والتفسير والتأويل، غير أنه لا يَدخل كجزءٍ مُقوِّم في حقيقة الشيئين اللذين يفصلهما، ولا يُشارك في تكوينهما، بل يَظل محايداً وعلى مسافة وهمية. وهذه المسافة الوهمية هي التي تجعله فاصلا نوعيا بين هُويات تنتمي إلى الجنس الواحد نفسه. فبين المياه العذبة والمياه المالحة برزخ يمنع فساد أحدهما بالآخر، وبين الحياة والموت برزخ يَحول دون رجوع الميت إلى الحياة، وبين الليل والنهار برزخ يقف دون طغيان أحدهما على الآخر. وإلى جانب هذا الفصل المنطقي يَقوم البرزخ بمهمة أخرى تتمثَّلُ في الجَمْعِ، فيكون بهذا إمَّا ساحةً لالتقاء أمرين مُتَضادَّيْن، أو قضاءً لتوليد أمرٍ ثالث منهما. فمثلا في برزخ الفجْرِ يلتقي الليلُ والنهارُ، وفي برزخ النفس يلتقي الفجور والتقوى، وفي العالم يلتقي الوجود والعدم، وفي الإنسان يلتقي الحق والباطل.

3.1 الرؤية الحركية: وتعني أن البرزخ دالٌّ على كل لحظة انتقالية مؤقتة تُهيِّيءُ لتحولٍ قريبٍ للشيء إلى مقابله، أو على مَعْبَرٍ بين ضفتين متقابلتين. فالرؤية هنا تدل على معنى ينتمي إلى سياق التحول والصيرورة الدائم للموجودات، سواء أكان التحول داخل الشيء نفسه أم بين شيئين متقابلين، فهي في جميع الأحوال تشمل كل الموجودات المادية والروحية، الدنيوية والأخروية، بفضل حركية البرزخ الجامعة، فالفاتر برزخ بين البارد والحار، والإسماعُ برزخ بين المجاهرة والمخافتة، ومن ثمة تكون هذه الرؤية الحركية بميكانيزمها البرزخي ضرباً من الجمع بين المتناقضات، وقراءةً تأليفيةً لبواطنها.

4.1 الرؤية الفاعلية: وتعني أن البرزخ له قدرة وإمكانيات تسمحُ له بتجسيدِ المعاني وإلباسِها صوراً خيالية في عالم الرؤى والأحلام، أو في عالم الآخرة، كي تصبح قابلة للرؤية والرؤيا، فيتجسد مثلاً العِلمُ في صورة اللبَن، والموت في صورة كبشٍ. وهذه القدرة لا تخضع لمنطق العقل ولا لقوانين الحواسِّ، بل لدينامية الرمز والتأويل والتحويل، ولذلك فإن أفعال البرزخ في هذه الرؤية لا ترتبط بالزمن، لأنه يرمي بالحالم أو الرائي إلى عوالم الماضي السحيق أو آفاق المستقبل البعيد التي لا يحكمها الزمن الدقيق.

5.1 الرؤية الثباتية: وتعني أن البرزخ هنا يُشير إلى برزخ الرازخ الدال على العالم الميتافيزيقي القائِم بِذاته والشاملِ كلَّ الممكنات كالموجودات والأعراض والأفعال والأحوال والعبادات على شكل صُوَر خيالية. فالرؤية هنا بميكانيزمها البرزخي هذا تشتغل في عالم المثال أو عالم الخيال المنفصل الذي يصدر عنه العالم الطبيعي، وتمتدُّ إليه عين الصوفية لشهود صُور الأشياء والحوادث الآتية أو الماضية. وبهذا المعنى تكون هذه

الرؤية ذاتاً واحدة غير قابلة للانقسام، تنظر بوجهين: واحدٍ إلى العدم المطلق، وثان إلى الوجود المطلق، لأجل الجمع بين الوجود والعدم في خيطٍ ثابت(2).

فهذه الرؤية الجامعة؛ بكل تفرعاتها؛ يمثّلُ فيها ميكانيزمُ البرزخِ أو الخيالِ مَجْمَعَ الوسائط الأربعة التالية : الألوهة، العماء، الحقيقة الكلية، الحقيقة الإنسانية. فما مفهوم هذه الرؤية؟ وما درجاتها؟ وما وظيفتها؟ أكيدُ أنها رؤيةُ، ولكنها بميكانيزمٍ برزخي (=خيالي)، والبرزخ مفهوم واحدُ وإن تَمَدَّدَ معناه، لَهُ وجه واحدُ في ذاته غيرُ منقسم، يقابل الطرفين اللذين يتوسط بينهما بذاته الواحدة. ولذلك فهو يجمع بينهما بذاته إن لم نَقلْ يوحد بينهما، ومعنى ذلك أنه يؤدي وظيفة التوحيد بين المتقابلات، ولا يفعل ذلك بطريقة صناعية تمزج بينهما كما يمزج اللون الرمادي بين الأبيض والأسود، بل يَفعل ذلك بذاته، بوصفه الأبيض في ذاته والأسودَ في ذاته. وإذن "فحقيقة البرزخ أن لا يكون فيه برزخ، وهو الذي يلتقي ما بينهما بذاته، فإنْ التقى الواحد منهما بوجهٍ غير الوجه الذي يلقَى به الآخر، فلا بدَّ أن يكون بين الوجهين في نفسه برزخٌ يفرق بين الوجهين حتى لا يلتقيان، فإذًا ليس ببرزخ، فإذَا كان عينُ الوجه الذي يلتقي به أحدُ الأمرين الذي هو بينهما عينَ الوجه الذي يلتقي به الآخرَ، فذلك هو البرزخ الحقيقي، فيكون بذاته عينَ كلِّ ما يلتقي به فيُظهِر الفصل بين الأشياء. والفاصلُ واحدُ العين، وإذا عَلمتَ هذا علمتَ البرزخ ما هو. ومِثالُه بياضُ كلِّ أبيضَ، وهو في كل أبيضَ بذاته ما هو في أبيضَ ما بوجهٍ منه، ولا في أبيضَ آخرَ بوجه آخر ، بل هو بعينه في كل أبيض . وقد تميَّز الأبيضان أحدهما عن الآخر، وما قَابلَه البياض إلا بذاته، فعينُ الأبيض واحدُ في الأمرين ، والأمران ما هو كل واحدٍ عين الآخر، فهذا مِثالُ البرزخ الحقيقي، وكذلك الإنسانية في كل إنسان بذاتها، فالواحد هو البرزخ الحقيقي وما ينقسم

لا يكون واحداً، والواحد يَقسِمُ ولا يُقسَم أي لا ينقسم في نفسه، فإنه إنْ قَبِل القسمةَ في عينه فليس بواحد، وإنْ لم يكن واحداً لم يُقابِل كل شيء في الأمرين اللذين يكون بينهما بذاته، والواحد معلومٌ أنه ثَمَّ واحدٌ بلا شك، والبرزخ يُعلَمُ ولا يُدرَك، ويُعقَل ولا يُشهَد." (3) فالبرزخ هو الكليات المعقولة التي تستدعي إلى الذهن حقيقة الحقائق باعتبارها أحدَ مراتب هذا البرزخ، فهو موجود عقلي، وليس موجودا عَينيا حسيا، ولذلك كان مَعقولاً لا مُشاهَداً، معلومًا لا مُدرَكًا، أي أنه حَضْرَةٌ تتوسط بين حضرتين بالمعنى العقلي لا بالمعنى المكاني المحسوس، وهذه هي طبيعتُه الخاصة، أما وظيفته فهي الفصلُ بين الأمرين، والتوسطُ بينهما في نفس الوقت، يقوم بالفصل بينهما باعتبار وجوده العقليِّ الذهنيِّ المتميز، وبالتوسط باعتبار وحدتِه الخاصة ووجودِه بذاته في كلٍّ من الطرفين المتقابلين .

إن البرزخ بهذا المفهوم مُجردُ تصور ذهني واحدٍ في حد ذاته، يَقوم بوظيفتي الوصل والفصل، وهذا المفهوم هو الذي يُعطيه بُعداً وجوديا بالمعنى العقلي دون أن يقع في أي كثرة حقيقية بالمعنى الحسي العيني. وهو الذي بالتالي يُعطي للرؤية الناتجة عنه قدرتَها وفاعليتَها لِتَرَى الفاصل بين ذات الله وذات العالم من جهة، ولِتُؤكِّدَ من جهة ثانية التمايزَ والثنائيةَ، ثم تَوَسُّطَ البرزخ بين الذاتين، والتقاءَه بكل منهما بذاته وتَوْحِيدَهُمَا(4). فالبرزخ (= الخيال)؛ باعتباره من المعقولات الكلية؛ لا يتصف بوجود أو عدمٍ، ولا يصح عليه النفي والإثبات، فهو فاصلُ بين الوجود والعدم، وبين النفي والإثبات، وبين العلم والجهل، وبين... إلخ ذلك من الثنائيات. وبصفته هاته سُمِّي برزخا اصطلاحاً، وهو في نفسه خيالُ معقول "فإذا أدركتَه وكنتَ عاقلا تعْلمُ أنك أدركتَ شيئا وجوديا وقَعَ بصرُك عليه، وتَعلمُ قطعاً بدليلٍ أنه ما ثَمَّ شيء

رأساً وأصلاً. فما هو الذي أثبتَّ لَهُ شيئية وجودية ونفيتَها عنه في حال إثباتك إياها ؟ فالخيالُ لا موجودُ ولا معدومُ، ولا معلوم ولا مجهول، ولا منفيٌّ ولا مُثبَتٌ"(5)، وإنما هو قابل لكل الصفات المتقابلة، وجامعٌ لكل الثنائيات المتعارضة، فهو حقيقة كلية معقولة تتوسط بين كل ما يتفرع عن الثنائية الأولية؛ التي هي ذات الله وذات العالم؛ من ثنائيات فرعية أو ثانوية، باعتبار حقيقته العقلية، واعتبار اتحاده بحقيقة الحقائق. فهو من حيث وظيفته البرزخية الجامعة بين الأضداد يتوحَّد بالألوهة التي هي جُماع الأسماء الإلهية (6)، ولذلك كانت الرؤية المبنية عليه والناتجة عنه رؤيةً جامعة .

رؤية جامعة حقيقية معقولةُ خياليةُ برزخية، تتميز بكونها - حسب ابن عربي - مُكونةً من جانبين :

أ- **الجانب السيكولوجي:** الذي هو أداة إنسانية للمعرفة والإدراك، ويُسمَّى بالرؤية الخيالية المتصلة لأنه "يذهب بذهاب المتخيِّل (...) و (هُوَ) على نوعين: منه ما يوجد عن نخيّل، ومنه ما لا يُوجَد عن تخيّل كالنائم ما هو عن تخيل ما يراه من الصور في نومه، والذي يُوجَد عن تخيل ما يُمسكه الإنسان في نفسه من مِثل ما أحسَّ به أو صَورَتْه القوة المصورةُ إنشاء لصورة لم يُدركها الحسُّ من حيث مجموعها، لكن جميع آحاد المجموع لا بد أن يكون محسوساً"(7)، فهذا الجانب من الرؤية الخيالية المتصلة يرتبط بالمتخيِّل ويذهب بذهابه، والمتخيِّل في هذه الحالة هو الإنسان، والخيال المتصل هو الخيال بالمعنى السيكولوجي، قد يكون عن غير تخيل مثل الصور التي يراها النائم في نومه، والتي لا تتشكل بفعلٍ إرادي، وإنما تتم بطريقة عفوية حين تَسكن الحواس وتنشط هذه القوة في النائم بفعل النوم، وقد يكون عن تخيل

فيكون فعلا إراديا قادراً على الاحتفاظ بالصورِ المدركة بالحسِّ، أو التأليفِ بينهما، أو إبداعِ صور جديدة ليس لها وجودُ حسي، وإن انتُزِعت عناصرها المختلفة من الصور الحسية (8).

ب- الجانب الوجودي: المتمثل في الفيزيقي والميتافيزيقي، ويسمَّى بالرؤية الخيالية المنفصلة، لأنه "حضرة ذاتية قابلة دائما للمعاني والأزواج فتجسِّدُها بخاصيتها، ولا يكون غير ذلك. ومن هذا الخيال المنفصل يكون الخيال المتصل" (9). وبهذا الاعتبار يصبح الخيال المنفصلُ ممتدًّا ليشمل كلَ مراتب الوجود من أعلاها إلى أدناها لكونه خيالا مطلقا ميتافيزيقيا شاملا عالمَ الحسِّ وما وراءه. ومن ثمة تكون حضرتُه الذاتية حضرة دائمة مستمرة في الدنيا والآخرة بوصفها برزخ البرازخ.

إن هذه الرؤية الخيالية المنفصلة المطلقة تمثل الحضرة المعقولة التي تجلَّى فيها الحق بأعيان صُور الممكنات، فهي مرتبة التمثل الإلهي من الوحدة الذاتية المطلقة إلى التعيُّن المحدود بمراتبه المختلفة: الألوهة، العماء، حقيقة الحقائق، الحقيقة الإنسانية. ولهذا فإن حضرة الخيال هي أوسعُ الحضرات، لكونها تَقبَل كل شيء بذاتها، حتى المحال الذي لا يُتصور وجوده، إذْ هي وسيط كلي ينتظم الوسائط كلها التي يتجلى الحق من خلالها في صُور أعيانِ الممكنات، وليست هذه الوسائط سوى وسائط خيالية (= برزخية) باعتبار أن كلا منها يُقابِل الحق بذاته وعينه التي بها يُقابِلُ الخَلقَ "فما أوسعَ حضرة الخيال وفيها يظهر وجود المحال، بل لا يظهر فيها على التحقيق إلا وجودُ المحال، فإن الواجب الوجود وهو الله تعالي لا يَقبَل الصورة، وقد ظهر بالصورة في هذه الحضرة، فقد قبِل المحالُ الوجودِ الوجودَ في هذه الحضرة" (10).

ونعتقد تأسيسا على هذا أن الرؤية الخيالية المنفصلة المطلقة هي القوة الإلهية الخلاقة التي تُظهر المعقولات في صُورِ المحسوسات عن طريق التجلي الإلهي من خلال الوسائط المعقولة المختلفة. وفي ظل هذا الفهم لا تُصبح عملية الخَلق إيجاداً من العدم، وإنما هي نتاج التخيُّل الخلاق للذات الإلهية (11).

وعلى هذا الأساس تكون الرؤية الصوفية بجانبيها السيكولوجي والوجودي، وميكانيزمها البرزخي، أساساً لفهم العالم، حيث يمكن إدراكُ وجوده وجوداً علميا في العلم الإلهي على أنه حالةُ الاتصال المكنونة في مرتبة الأحَدية المطلقة التي لا كثرةَ فيها بأي حالٍ من الأحوال، بمعنى أن العالم كان موجوداً في الخيال المتصل الإلهي، ولَمَّا انفصل هذا الوجود الخيالي المتصل في مراتب التجليات المختلفة وغير المتميزة زمانيا تحوَّل إلى خيال منفصلٍ هو صورُ أعيانِ الممكنات بمراتبها المختلفة (12). مع اعتبار أن الفارق بين التمثل الخياليِّ الإلهيِّ والخيالِ الإنسانيِّ أن الأول منفصلُ ولا يَذْهَبُ ولا يَفنَى، لكون المتخيِّلِ نفسه باقٍ وأزليٌّ. أما الثاني فهو متصلُ ويذهبُ ويفنَى لذهاب وفناء متخيِّله. فالانتقالُ من حالة الاتصال في العلم إلى حالة الانفصال الوجودي يتم عن طريق التجليات أو التمثلات الخيالية الدائمة، وهذه التجليات هي التي تحفظ لهذه الصور الخيالية البرزخية دوامَها واستمرارَها، لأنها عمليةُ الخَلق الجديد الذي نَحْنُ في لَبْسٍ منه ، ولأنها شؤونُ الحق التي لا يُدرِكها سوى قلب العارف (13)، وهذا الإدراك هو المعبَّرُ عنه بالرؤية والمشاهدة، ولا يَحصُل إلا في مقامٍ معلومٍ، إذْ كل مقامٍ إلا وتَكون بينه وبين الصفة التي تؤدي إليه مناسبة تخصه "فالعين مثلا إذا وافقت على ما حَدَّ لها سبحانه فثوابُها المشاهدةُ، فإنْ أُعطيَتْ بدَلَ المشاهدة المناجاةَ تنعَّمت النفس من جهة السمع لا من جهة البصرِ، ويَبقى البصرُ غير متنعِّمٍ بشيء إذْ حقيقتُه

النظرُ ولا يَعرف المناجاة ولا الكلامَ ما هو (...) وإنْ جَوَّزنا عقلا أن يَسمعَ البصرُ فليس إذْ ذاك على التحقيق بصرُ وإنما هو سمعُ، وإنما هو بصرُ من حيث الرؤية والمشاهدة وإن كانت ذات الإدراك واحدة كما قال بعضهم : يَسمعُ بما به يُبصر، ويُبصرُ بما به يتكلم.(...) فإذا تقررَ هذا فأية فائدة تكون للعين إذا لم تَلتذَّ بالمشاهدة، (...) وإنَّ طيَّ الأرض للعبد في العالم الكبير إنما هو نتيجة عن طي العبد أرض جسمه" (14). فالسماعُ من الحق هو من منازل القلب، وله تعلقُ بحضرة السمع، حيث يَخرجُ الصوفي فيه على أن يَسمعَ من الحق، ولا يرى أن أحداً في الوجود يُخاطبُه سواه، فهو ممتثلُ لكل ما يُؤمرُ به، وممَّن تحقق له هذا المقامُ (خَيْرُ النسَّاج).

وكيفية التحقق في هذا المقام هو أن الإنسان الصوفي يريد أن لا يسمع شيئا من نفسه أصلا، ولا مما يَقوم في خاطره لكون ذلك الشيء من هواه، وقد قال ذو النون : كل فعلٍ لا يكون عن اثرٍ فهو هوى للنفس، لأنها ما تصرفت إلا بإرادتها وعن هواها، وليس ذلك عليها بشديد ، وإنما الذي يعظم عليها ويَعسرُ جدا انقيادُها لغيرها. فإذا صارت جاريةً على إرادته في أمورها صَعُب عليها ذلك واشتد. وهذا المنزل "هو للنفس موت من إرادتها، وحال الداخلين فيه على نوعين : منهم مَنْ يُبتلَى فيه، ومنهم مَن لا يُبتلَى، فمَن لَمْ يُبْتَلَ فيه فقد عصمه حاله واغتنى به، ومَن ابتُلِيَ فإن ابتلاءه يكون إمَّا اعتناءً وتتميماً وبِرًّا وارتقاءً، وإمَّا تردّيا وسقوطا"(15)، وصور الابتلاء كثيرة؛ منها أن يتعرَّض له مَنْ يأمرُه بفعلٍ مُحرَّمٍ عليه، فإنْ فَعَله عَصَى وتردَّى وإن أَبَى فِعلَه نَجَا وارتقى. فالصوفي الذي في هذا المقام يكون قصد قطع عهداً للحق على امتثال ما يخاطبُه به في كل حالٍ، ولا يرتكب مُحرَّما إن ابتلي به، بل يقول لِمَنْ يأمرُه بذلك لئلا ينكث عهده مع الحق : "هيهات بل أنا متحققُ في سماعي من الحق

من خارج لا من نفسي، ذلك أن الحق سبحانه وتعالى قد خاطبني وكلمني على لسان نبيه محمد صلى الله عليه وسلم أنْ لا أفعلَ ما ذكرتَ وقلتَ عند سماعي لهذا الخطاب النبوي (...) فأنا ما زلتُ في سماعي من الحق متحققا في مقامي (...) ولكن لما تحققتُ بهذا المقام في هذا السماع أو ادعيته أراد الحق أن يبتليني ليقف من ذلك على نفسي بما فيها فوجدني والحمد لله قائما بذلك العهد الذي كنتُ قد عاهدته عليه عندما سمعته منه (...) فلا أبرح عن هذا المقام ولا أخرجُ عن عهدي" (16)، وبهذا يكون قد جمع بين الخطابين المتناقضين : خطاب العِصمة من أُمِّ الكتاب الذي عنده، وخطاب الابتلاء من لوحِ المحوِ والإثبات إذ كل خطاب يخالف ما جاء على لسان المعصوم هو خطاب ابتلاء، وكيف لا والحقُّ قال (ما يُبَدَّل القولُ لدي). فالصوفي في هذا المقام يسمع ويمتثل ما يسمع في الأمور المباحات كلها، فيكون في ذلك خارجا عن هوى نفسه بامتثاله لذلك عن أمرِ غيرِه، وقد سُئِل بعضُهم؛ حين رُؤِيَ يمشي في الهواء : بِمَ نِلتَ هذه الكرامة ؟ فقال: تركتُ هوايَ بهواه فسخَّرَ لي هواه . ولا يصحُّ هذا إلا لِمَنْ ترك هواه فكان مُرادًا لا مريدًا .

فالرؤية الصوفية هي رؤية منفصلة مطلقة، تشتغل بميكانيزم برْزَخِي (= خيالي)، والخيال هو أصلُ الوجود، وأصلُ جميع العوالم بأسرها (17)، وعالمُه في نفسه عالمٌ تامٌ بالنظر إليه في عينه، ولكنه بالنظر إلى عالم الحسِّ والمعنى غير تامٍّ، باستثناء الصوفي فإنه بالنسبة إليه كاملٌ ومستقل بذاته، لأنه بمثابة آخرةٍ غيره من أهل الدنيا، مصونٌ عن طوارقِ العِلَلِ، محفوظٌ في غيبِ الأزل، مُباينٌ لخيالِ المحجوبين عن الشهود البصائري، فخيالُهم ذاك غير تام لكون الأمور العقلية والأحكام الطبيعية قد سكنتْ خزانة خيالهم، فانقطعوا بذلك عن الترقي إلى المعاني الإلهية (18).

وعليه؛ فإن الخيال - الذي هو ميكانيزم هذه الرؤية الصوفية للجمال - يُعتبَر هَيُولَى جميع العوالم. فهُوِيَّتُك التي أنت بها موجود هي بعينها التي تكون بها في البرزخ، وهي بعينها التي تكون بها في الآخرة، فأنت في الدنيا والبرزخ والآخرة بهذه الإنِّيَة، غير أن التفاوت بينهما يبدو في أن أمورَ البرزخ مَبْنية على الدنيا، وأمورَ الآخرة مبينةُ على البرزخ ،أما أمور الدنيا فإنها مستقلة عنهما، لكونها اختيارية (19) .

2- مصدر الجمال :

تُرجع هذه الرؤيةُ المنفصلةُ المطلقةُ إلى أصلٍ مُطلقٍ هو الله، وذلك لاعتبارين أَسَاسَيْنِ:

أولهما : أنه مصدرُ الموجودات

ثانيهما: أن وجوده هو مصدر كل جمال في الموجودات، فمن كُلِيِّ الجمال تستمِدُّ البشرية، وكذلك سائر الموجودات المادية والمعنوية جمالَها. فالكون بجميعِ مفرداته وموجوداته لا يستمدُّ جمالَه من جمالِ المُثُل العُليا الموجودة في السماء؛ كما تعتقد بعضُ الرؤيات المشار إليها في الفصل الأول؛ وإنما من صفات الخالق، إذْ كل ما في العالم الأرضي من موجودات يتشوق إلى جمال الله وكماله، ويَسْعَى إلى الاتحاد به، وهذا هو قمَّةُ الرؤية الصوفية للجمال على الإجمال، أمَّا على التفصيل فإن هناك وصفين لله ووصفين للإنسان الذي تلازمه حالتان ومَسْعَيَانِ، كما أن هناك أنواعًا ومراتب للجمال .

1.2 و صفان لله وو صفان للإنسان : فكلي الجمال الذي صدرت عنه الموجودات له المُطلقيَّةُ، ومن ثمة اختلفت أو صافه عن الموجودات التي

لها النسبية، ومن ذلك "أن الجلال والجمال و صفان لله تعالى، والهيبةَ والأنسَ و صفان للإنسان"(20)، بمعنى أن الإنسان والعالَم آتٍ جمالهما من مُباسَطَةِ الحق لهما بِجماله، وأن هذه المباسطة يقابلانها بالهيبة والأنسِ، فالحق ينزل في جماله مُباسَطةً مع الخلق برحمانيته، فيستوي بهذا الاسم على العرش الذي هو المعرفة العامة التي ينتهي إليها العارفون فينبسطون أو ينقبضون لِكَمالِها (21)، فإذا شاهدت حقائقُهم الجلالَ هابَت وانقبضَتْ، وإذا شاهدت الجمالَ أَنِسَتْ وانبسطَتْ. والمشاهدة؛ في جوهرِها، هي مَشهَدُ الذوات في تعيُّنِها دون إدراك أسرارها ومعانيها. إنها بعكس الكشف الذي هو رفعُ الحجابِ والاطلاعُ على ما وراءه من أسرارٍ.

إن المشاهدة تختص بالذوات، في حين يختص الكشف بالمعاني والأسرار، ومن ثمَّ كان الكشف أَتَمَّ وأَسْمَى من المشاهدة، وهو حين يَحدُث في فعلٍ واحد مع المشاهدة يكونُ حقيقتَها. وتتفق معه المشاهدة في أنهما يوصلان للمعرفة القابلة للانكسار والإقرار.لكن الكشف متميز بالإطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجوداً وشهوداً، ولذا كانت المكاشفةُ أتمَّ من المشاهدة وألطفَ، وكان لكل مشاهدة كشفٌ، إذْ ما مِنْ مشاهدة إلا وكشفُها أتمُّ فيها وألطفُ منها، وقد تُكشفُ ولا تُشاهَدُ، وقد تُشاهَدُ ولا تُكشَفُ(22). والمُشاهَد أو المكاشف في كل هذا تعتريه حالتان ملازمتان.

2.2 حالتان ملازمتان للرائي: فالهيبةُ والأنسُ من ثنائيات المقامات الصوفية السلوكية التي يصِل إليهما السالك بعد الخوف والرجاء كمرحلة أولى، وبعدَ القبض والبسط كمرحلة ثانية، ثم مرحلة ثالثة تتمثل في حالتي الهيبة والأُنسِ.

والهيبة هي حالُ عظمةٍ يجدُهَا الصوفي الرائي من تجلّي جلالِ جمالِ الحضرة لقلبِه، والأُنسُ حالُ القلب من تجلّي الجمالِ. فهما حالتان و صِفتان تلازمانه دائماً، وذلك لأن التجلي الإلهي دائم (23). وتحت ضغط هذا التجلي الدائم تنفتح للصوفي سبُلٌ ومَساعٍ؛ منها المسْعَى المعرفي والمسعَى الجمالي في الواقع والحياة.

3.2 المسعَى المعرفي والمسعَى الجمالي: فالصوفي هو قبل كل شيء بَشَرٌ مطالبٌ بالإحسان، والإحسان هو إعلاءُ قيمة الوجودِ، والرفعُ من وتيرةِ الخيرةِ في الحياة عامة، ولا يتأتّى له ذلك إلا إذا عرَفَ واقعَه، ثم عَمِل على تغييره. فالتغيير مؤَسَّسٌ على المعرفة، والمعرفة ثمرةٌ لمستوى تطور العلاقة بينه وبين واقعِه وعالمِه فَهْمًا وتمكُّنًا وتوجيهًا، وبينه وبين ربه امتثالاً وعبودية وعِشقا. وتدخل في هذا النطاق عمليةُ التعرف الجمالي لكونها أساسيةً في الحياة البشرية، ولكونها موضوعاً متعلقًا بالمطلق قائماً في الطبيعة وفي الحياة وفي الكون كله.

ويتم هذا التعرُّف الجمالي عبر مرحلتين :

- مرحلةِ الحصول والتعرُّف الأولي
- مرحلةِ الوصول والوعي بالحقيقة الجمالية

وعند هذه المرحلة تنهض الإشكالات الثلاثة التالية:

أولا : ما علاقة التعرف الجمالي بالإدراك العادي؟

معروفٌ أن العناصر والخصائص والصفات الجمالية ليست ثمرةً للوعي، وإنما هي وجود موضوعي يصلُ إلى الوعي عن طريقِ امتلاك بعض خصائصه

في كل طور تاريخي أو روحي. ولكن من زاوية المعرفة الجمالية ما هي العلاقة بين كل هذا ؟

ثانيا : ما هي خصيصة التعرف الجمالي؟

فإذا كان كل تعرُّفٍ جماليًّا كان أو غير جمالي يقوم على الحواس المتآزرةِ بخبراتها السابقة فإنه لا تُوجَدُ هناك حاسة محددة يتم بها التعرف الجمالي، بمعنى أن هذا التعرف الخاص ليست له أداة معرفية خاصة، فما الذي يميزه إذن مِنْ أي تعرُّف؟ وإذا كان أساسُه هو التقويم الجمالي، فما الذي يميز هذا التقويم مِن أيِّ تقويم ؟ بمعنى ما هي خصيصة التعرف الجمالي وخصوصية تقويمه ؟

ثالثا : ما قدْرُ الذاتية والموضوعية في التقويم الجمالي ؟

إن الناس يدركون الظواهر والأشياء والأحياء إدراكات متباينة وغير متطابقة، ويُحسونها إحساسات مختلفة، وينتهون إلى تقويمات جمالية متغايرة، فأين يكمن قَدْرُ الذاتية هنا؟ وقدرُ الموضوعية؟ وقدْرُ التاريخية؟ وقدْرُ الروحية؟ وقدْرُ العرفانية؟ وما صِلةُ كل هذا بالتقويم الجمالي؟ وهل يُمكن أن يُعَدَّ معياراً؟

لا مراء في أن وقْعَ الكونِ وإيقاعَ الحياة على الحواس يُنتج أفكارا وصوراً هي صورة هذا العالم التي حصلها الوعي ووصل إليها، وهي لذلك لا تطابق الموجودات الموضوعية واللاموضوعية في العالم، ولكنها ليست بعيدة عنها، بالرغم من أن صحة المعرفة لا تنهض بالصُّورِ والأفكار المجرَّدةِ، وإنما تنهض بقدر احتوائها على عناصر جوهرية من حقيقة الموجودِ المُدرَكِ الخارجِ عن الذات والمستقلِّ عن الوعي به. فالمُدرَك موضوعي، والوعي به

تتحقق موضوعيتُه بمقدار امتلاكِه عنا صرَ جوهرية من حقيقة المُدرك. وتَحدُّ هذا الْمِقْدَارَ وتُحدِّدُه مسألتان :

1- المعرفة بمستوى التطور الروحي والتاريخي للبشر، وبمستوى تَعامُلهم مع عالمهم الفيزيقي والميتافيزيقي.

2- التعرف على خبراتهم التي يرتبط بها التقويم الجمالي كأفقٍ مفتوح(24).

4.2 أنواع الجمال: ففي ظل هاتين المسألتين يكون الصوفي قد ميَّز أنواعَ الجمالِ التي هي نقطة من بحر تجليات كُليِّ الجمالِ. فهذه التجليات الجمالية لها وجهان: وجه جمالي ظاهري، ووجه جمالي باطني، وقلبُ الصوفي الذي هو عينُه لا يُفارق هذين الوجهين تأدُّبًا وتَهيُّبًا في حضرةِ جلال الجمالِ. غير أنه حين ينظرُ إلى أثرِ جمالِ الله في الإنسان والعالم لا ينشدُّ إلى جمال الظاهر لكونه مجردَ صَدَفَةٍ، وإنما يَنشدُّ إلى جمال الباطن الذي هو لؤلؤة الظاهر. ومن هنا يتضح لَنَا ذلك الوَلَعُ الصوفي بجمال الباطن، وبخا صة لدى الإنسان. فقد أرجعَ الشيخ سيدي أحمد الرفاعي الكبير أنواعَ الجمال إلى خمسة عشر نوعًا، فهي :

1. جمالُ القلب، ويكون بالخوفِ.
2. جمال العقل، ويكون بالفِكر .
3. جمال الروح، ويكون بالشكر .
4. جمال اللسان، ويكون بالصمت .
5. جمال الوجه، ويكون بالعبا دة .

6. جمال النية، ويكون بترك الخواطر .

7. جمال الفؤا د، ويكون بترك الحَسَد.

8- جمال النفس، ويكون بالمخالفة .

9ـ جمال السرِّ، ويكون بالصبر .

10ـ جمال الحال، ويكون بالا ستقامة

11- جمال السَّيْر، ويكون بالتسليم

11ـ جمال الخِدمة، ويكون بالأ دب.

12 ـ جمال الكلام، ويكون بالصدق.

13ـ جمال الطريق، ويكون بمراقبة الشرع .

14ـ جَمَالُ الكُلِّ، و يكون بتوفيق الله (25).

فكل نوعٍ من هذه الأنواع الخمسة عشر نوعًا يُقابلُه ما يؤ دي إليه ويؤثِّله، زيا دة على أنها بمجموعها تُكَوِّنُ منظومةً شاملة لجمال الظاهر والباطن، إذا توفَّرت في الإنسان سعِدَ، و سَعِدَ به العالم .

فالجمال لا يقاس؛ ظاهرًا كان أو باطنًا؛ بدرجة سطوعِه، وإنما بمرتبتِه. حيث أن جمال كل شيء هو بمرتبتِه لا بصورتِه، وما مِنْ شيء في الوجو د إلا ولَهُ مرتبة تَرجع لا سم من أ سماء الله تعالى، وبذلك يظهر جَمالُه ويَثبُت كَمالُه، طِبْقًا لقوله جلَّ جَلالُه: ﴿ قَدْ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا ﴾ (26)، وهذا القَدْرُ هو الجمال النفسي الذي انطوى عليه كل شيء لا الجمال الصُّوَري(27).

5.2 مراتب الجمال: وتأسيساً على هذا نقول إن الجمال في الرؤية الصوفية جمالان:

الأول: جمال تُحقَر به عند الناس، وإن ابتهجتَ به.

الثاني: جمال تُعز به عند الناس، وإنْ حقرتَ به نفسَك.

فالأولُ هو وضوحُ الحق لك عن عَيْنِ يَقينٍ، وانتهاجُك سُنَّتَه، وإنْ خالفك الناسُ وعادَوْك. وأما الثاني فهو انبلاجُ أنوار الحق عليك، حتى تُضيء أرجاءَ حقيقتك، فتُدرك مِقدارَ نفسك فتحتقرها، وتُظْهِرُ أنوارُ الحق للخلق فتُحتَرَم وتُعظَّم في أعينهم .(28)

3- الصوفي كعبة الأسرار :

وهذه الرؤية لا تَتأتّى إلا للصوفي الذي صَفَا وتحقق حتى صار كعبةً للأسرار الإلهية، بحيث تحجُّ إليه كل الحضرات والمواقف، وتَرِدُ عليه آلافُ الأسرار الملكوتية مادام في هذا المقام، منها أسرارُ ربانية لا مَدخلَ لها في حضرة الكون، ومنها أسرار كونية متعلقة بالسابقة، وذلك لِتَثبُّتِه في منزلِ المعرفة تَثبُّتَ الكعبةِ في روحِ الأرض (29)، وبصفته هاته يقف في نظرته إلى الجمال موقفَ الحائط بكنهِهِ ومَجاليهِ فيُعيدهُ إلى مَلَكةٍ جمالية عُليَا موازية للحدسِ الذهني، ويرفعُه مع الفنون إلى دائرة الفكر المطلق تأكيداً لخلوده، وذلك تحت تأثير حالة الانجذاب التي يتحصَّلُ له منها تكشُّفُ غيرُ عقليٍّ للحقائق فوق الحسية، مما يؤدي به إلى التعبير عنها بلغة خاصة ومتألقة تَتَنَافذُ مع جَسَدِ اللغة الكوني وإيقاعاتِه وسِيمْيُولُوجِيَّتِه.

1.3 لغة الجمال الصوفية: وبما أن الجمال رعشةُ سُموٍّ فائضة من كُلِّيِّ الجمال فإن الصوفية أبدعوا له لغة خاصة تَمثَّلَها الخطاب الجمالي وتداولها، بل إنهم خلعوا على هذه اللغة قداسةَ مواجدهم ومواقفهم وحالاتهم ومقاماتهم، الأمر الذي جعلها لغة لها نظامُها الإشاريُّ السيميائيُّ الخاصُّ بها وحقلها الترميزيُّ والاستعاري الخارجُ عن الحقول التي أَلِفَت اللغة حِراثَتها.

وهكذا نجد حتى الذين شمُّوا بعضاً من الذوق الصوفي في الجمال يتحدثون هذه اللغة، فابن القيم الجوزية مثلاً يتحدث عن جمال الظاهر والباطن، ويرى أن الجمال الباطن هو المحبوب لذاته، وهو جمال العلم والعقل والجُود والعفة والشجاعة والحِلم، وهو مَحلُّ نظرِ الله من عبده وموضعُ مَحبَّتِه. وأبو حيان التوحيدي المتوفَّى سنة 414 هـ كان من أوائلِ المتكلمين في الجماليات الإسلامية، الجامعين بين الفلسفة والأدب والتصوف. فهو قد فرَّق بين النفس والروحِ، حيث اعتبر الروح مشتركةً بين الكائنات الحية كلها ومُنبَثةً في الجسد، أما النفس الناطقة فهي جوهر إلهي انفردَ بها الإنسان، وهي فوق الزمان والمكان، ولذلك فهو يدعو الإنسان إلى معرفة نفسه، من أجل الوصول إلى معرفة ربه، ومَعرفةِ الآخرين، وإدراك طبيعةِ الحياة والتجليات الجمالية الإلهية في عالم الواقع، إلا أنه مع ذلك لا يُقيم الفواصل بين النفس والجسد والروح، فالنفس وإن كانت خارجةً عن الجسد فخُصوصيتُها لها لكونها المدبِّرةَ لأموره.

2.3 جسد اللغة الكوني: وإذا كانت النفسُ جوهرَ الجسد، والجسدُ جُزءاً من العالم غيرَ منفصلٍ عنه، فإن اللغة التي يتكلمها هذا الجيد تُصبِحُ بالضرورة جَسَدًا كونيًّا جماليًّا مُضَاعَفَ الرغبة. وعِلةُ ذلك أن الروح

مُنْبَثٌ في الجسد، ومن ثمَّة صارت النفسُ الشهوية (=اللذة) والنفسُ الغضبية (= الانفعال) أشدَّ التصاقا بالروح، ولا يستثنى من هذا إلا الإلهام الذي ينعكس بالبديهة (=الحَدس الذهني) فهو من النفس الناطقة أي الجزء الإلهي (30)، ف "البديهة تَحكِي الجزء الإلهي بالانبجاس، وتزيد على ما يغوص عليه القياس"(31)، وبهذا يكونُ الإلهام؛ بما فيه من عفوية؛ متكاملا مع الرؤية العقلية؛ بما فيها من كَدٍّ واجتهاد واستدلال واختيار، وبهما معًا يتحققُ تكاملُ الرؤية الصوفية للجمال في كافة مظاهره، وتبرزُ الذائقة الجمالية الصوفية لكل ما هو جميلُ، صناعيًّا كان أو طبيعيا، في دائرة التكامل، "فالذوق وإن كان طِبَاعيًّا فإنه مخدومُ الفِكر، والفكرُ مفتاحُ الصنائع البشرية، كما أن الإلهامَ مُستخدِمٌ للفكر، والإلهام مفتاحُ الأمور الإلهية" (32) التي هي جسدُ لغوي كوني جمالي.

هوامش
القسم الأول

استهلال

* عبد الفتاح رواس قلعه جي : مدخل إلى علم الجمال الإسلامي، ط1، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1141هـ/1991م، ص: 10.

الفصل 1

1- المعجم العربي الأساسي، ص: 264، مادة (جمل) - وانظر نفس المادة في: (لسان العرب) لابن منظور، و (القاموس المحيط) للفيروز آبادي، و(مُحيط المُحيط) للمعلم بطرس البستاني .

2- سورة الحجر / الآية 85 .

3- الراغب الإصفهائي : المفردات في غريب القرآن، المطبعة الخيرية، مصر 1306 هـ، ص: 230 - وانظر : محمد فؤاد عبد الباقي : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، ط2، دار الحديث، القاهرة 1408هـ/1988م، مادة (جمال).

4- أبو حامد الغزالي : المقصد الأسني في شرح أسماء الله الحسنى، دارسة وتحقيق: محمد عثمان الخشت، مكتبة القرآن، القاهرة، - د.ت، ص: 104 .

5- الشيخ عبد القادر الكيلاني : فتوح الغيب، بهامش قلائد الجواهر للتادِفِي، دار إحياء التراث العربي، مطبعة منير، بغداد 1984م، ص ص: 17، 18 .

6- ابن عربي : الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، د.ت، 2/133.

7- الشيخ كمال الدين القاشاني / مخطوطة شرح سؤال كميل بن زياد، مكتبة الأوقاف العامة، بغداد، رقم 7071، ورقة 86أ، صورة من المخطوطة في خزانتنا.

8- الشيخ علي البند نيجي القادري: مخطوطة شرح العينية، دار المخطوطات العراقية، رقم 17732، ص : 77، صورة من المخطوطة في خزانتنا.

9- المرجع السابق، ص: 76.

10- الإمام محمد ماضي أبو العزم: شراب الأرواح، مطبعة الأزهر القاهرة 1987م، ص: 19.

11- د. يوسف زيدان : ديوان عبد القادر الجيلالي، دار الجيل، ط 1، بيروت 1998م، ص :143.

12- محمد غازي عرابي : في مصطلحات التصوف، دار قتيبة دمشق 1958م، ص:81 .

13- الشيخ عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، قدّم له وضبطه و صححه وعلق عليه: الشيخ الدكتور عاصم إبراهيم الكيلاني، ط 2 جديدة بتحقيق جديد، دار الكتب العلمية، بيروت 1426هـ/2005 م، 1/55 .

14- أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، صُحِّح بإشراف الشيخ عبد العزيز عز الدين السيروان، دار القلم، بيروت، د.ت، 4/299، 298.

15- عبد المجيد الصغير : قيمة الجمال في تداولها الإسلامي، مجلة (عوارف) تُعني بالخطاب الصوفي، العدد 20، طنجة 2007م، ص : 21 .

16- سورة آل عمران / الآية 191.

17- عبد الفتاح رَوّاس قلعه جي: مدخل إلى علم الجمال الإسلامي، ط1، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1141هـ/1991 م، ص ص : 39، 37 .

18- سورة الإسراء / الآية 44 .

19- انظر على التوالي : سورة الأحزاب / الآية 28، و سورة الحِجْر / الآية 58، و سورة المزمل / الآية 10، و سورة المعارج / الآية 5 .

20- سورة التين /الآية 4.

21- عبد الفتاح رواس قلعه جي، مرجع سابق، ص ص : 42، 47 .

22- د. عبد المنعم تليمة : مقدمة في نظرية الأدب، ط 2، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1977م، ص: 15.

23- المرجع السابق، ص: 23 .

24- د. عبد المنعم تليمة : مدخل إلى علم الجمال الأدبي، ط2، منشورات عيون المقالات، الدار البيضاء 1987م، ص ص: 17، 16.

25- إِتْيَانْ سوريو: الجمالية عبر العصور، ترجمة : د. ميشال عاصي، ط 2 منشورات دار عويدات، بيروت – باريس 1982م، ص ص : 81، 80.

26- د. عبد المنعم تليمة : مدخل إلى علم الجمال الأدبي، مرجع مذكور، ص ص: 10، 9.

27- عبد الرزاق القاشاني : اصطلاحات الصوفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1981م ، ص: 40 .

28- ابن عربي : كتاب الجلال والكمال، حققه وضبطه وقدّم له : عبد الرحيم ماردیني، ط 1، دار المحبة بدمشق و دار آية ببيروت 2003م، ص: 41 .

29- المرجع السابق، ص:58.

30- أحمد بنعجيبة : شرح الفاتحة الكبير، تحقيق : بسام محمد بارود، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي 9991م، ط 1، ص ص: 363، 364.

31- عبد الفتاح رواس قلعه جي: مدخل إلى علم الجمال الإسلامي، مشار إليه، ص ص : 8،9.

32- المرجع السابق، ص: 9.

33- نفسه، ص :11.

34- نفسه، ص: 21.

35- نفسه، ص : 31.

36- نفسه: ص، 31.

37- نفسه، ص :12 .

38- د.عبد المنعم تليمة : مدخل إلى علم الجمال الأدبي، مذكور، ص ص : 10، 11.

39- المرجع السابق، ص: 27.

40- أبو حيان التوحيدي : الامتاع والمؤانسة، تصحيح وضبط و شرح: أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، د.ت، 2/166.

41- أبو حيان التوحيدي: المقابسات، تحقيق: حسن السندوبي، ط1، المطبعة الرحمانية، مصر 1347هـ، المقابسة رقم 19، ص : 163 .

42- أحمد بلحاج آية وارهام : الخط العربي وعلم الحرف، ط 1، دار البوكيلي للطباعة والنشر والتوزيع، القنيطرة 2007 م، ص: 45 وما بعدها .

43- أبو حيان التوحيدي : الهوامل والشوامل، تحقيق : أحمد أمين وأحمد صقر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1951م، المسألة رقم 54، ص : 140.

44- مدخل إلى علم الجمال الإسلامي، مذكور، ص ص: 81، 91.

45- ابن حزم : طوق الحمامة، مؤسسة نا صر للثقافة، بيروت، د.ت، ص :22.

46- مدخل إلى علم الجمال الإسلامي، ص :22.

47- مطاع صفدي : الذات أُقنوم أم مفهوم، مجلة (الفكر العربي المُعاَصِر)، مركز الإنماء القومي، بيروت/باريس، العدد : 138/139، شتاء 2007م، ص: 14.

48- سورة البقرة / الآية 31.

49- مدخل إلى علم الجمال الإسلامي، سبق ذكره، ص ص: 112، 111.

الفصل 2

1- عبد المجيد الصغير : قيمة الجمال في تداولها الإسلامي، مجلة (عوارف) تُعنَى بالخطاب الصوفي، العدد : 2/2007م، طنجة، ص :19.

2- محمد المصباحي: الرؤية البرزخية للوجود عند ابن عربي ،مجلة (ثقافات)، فصيلة تصدر عن كلية الآداب، جامعة البحرين، العدد: 19.20، السنة 2007م، ص ص: 22، 23 .

3- ابن عربي: الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، د.ت، 3/518 .

4- د. نصر حامد أبو زيد : فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند مُحْيِي الدين ابن عربي، ط، 4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/بيروت 1998م، ص :52 .

5- ابن عربي : الفتوحات المكية، مشار إليه، 1/304.

6- د.نصر حامد أبو زيد : فلسفة التأويل، مذكور ، ص : 53 .

7- ابن عربي : الفتوحات، 2/311.

8- د. نصر حامد أبو زيد، مرجع مذكور، ص: 54.

9- ابن عربي : الفتوحات، 2/311.

10- ابن عربي، المرجع السابق، 2/312.

11- د. نصر حامد أبو زيد : فلسفة التأويل، مذكور، ص : 56 .

12- المرجع السابق، ص : 56.

13- نفسه، ص :57 .

14- ابن عربي : مَواقع النجوم ومَطالع أهلّة الأسرار والعلوم، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، ميدان الأزهر، مصر 1384هـ/1965م، ص ص: 124، 125.

15- المرجع السابق، ص ص: 151، 152.

16- نفسه، ص : 153.

17- الشيخ عبد الكريم الجيلي : الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، قدّم له وضبطه وصححه وعلق عليه : الشيخ الدكتور عاصم إبراهيم الكيلاني، ط 2، جديدة بتحقيق جديد، دار الكتب العلمية، بيروت 1426 هـ/2005م، 2/221.

18- المرجع السابق، 2/262.

19- نفسه، 2/264.

20- ابن عربي: كتاب الجلال والكمال، حققه وضبطه وقدّم له : عبد الرحيم ماردِيني، ط 1، دار المحبة بدمشق ودار آية ببيروت 2003م، ص: 41.

21- المرجع السابق، ص: 43.

22- نفسه، ص ص : 91 ، 92 هامش 1.

23- نفسه، ص :41.

24- د. عبد المنعم تليمة: مدخل إلى علم الجمال الأدبي، ط2، منشورات عيون المقالات، الدار البيضاء 1987م ، ص ص: 12، 13.

25- السيد أبو الهدى الصيادي الرفاعي : قلادة الجواهر في ذكر الغوث الرفاعي وأتباعه الأكابر، دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت 1980م، ص : 149 .

26- سورة الطلاق / الآية :3.

27- الشيخ محمد بهاء الدين البيطار : النفحات الأَقدسية في شرح الصلوات الأحمدية الإدريسية، دار الجيل، بيروت، د.ت، ص :87.

28- الإمام محمد ماضي أبو العزائم: شراب الأرواح، مطبعة الأزهر، القاهرة 1978م، ص : 17 .

29- ابن عربي : مواقع النجوم، مذكور، ص :157.

30- أبو حيان التوحيدي : الإمتاع والمؤانسة، تصحيح وضبط وشرح: أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، د.ت، 2/113 .

31- أبو حيان التوحيدي : المقابسات، تحقيق: حسن السندوبي، ط1، المطبعة الرحمانية، مصر 1347هـ المقابسة رقم 55، ص: 238.

32- أبو حيان التوحيدي : الإمتاع والمؤانسة، مذكور، 2/134.

القسم الثاني
منطلقاتها الكونية

استهلال
اكتشاف معنى الجمال
في الرؤية الصوفية

اكتشاف معنى الجمال في الرؤية الصوفية:

يضعنا اكتشاف معنى الجمال في الرؤية الصوفية الموسومة بأبعادها المتعددة أمام موضوعة التأويل l'herméneutique التي تفتح عدستها، وذلك لأن هذه الرؤية رؤيةٌ خاصة منطلقة من تجارب و صِيغٍ متنوعة الاختلاف والمشارب على مستوى كل ذات صوفية في تَحوُّلِها من حال إلى حالٍ، ومن مقام إلى مقام. إذ الصوفي - في العُمق - مُتحول لا ثابت، متحرك لا ساكن، هاجسه الوصول إلى صورةٍ تجتمع فيها كل الأحوال، مخترقةً حدود التناهي الزمكانية واللغوية والجسدية، مادةً الجسورَ نحو اللامتناهي المطلَق.

وبهذا الهاجس ينقذف الصوفي في محنة تُفقده التوازنَ والهويةَ، وتُشعل فيه التوترَ، وتُطوِّحُ به في أعالي الاغتراب والغربة الغريبة، وفي التيه والحب قصدَ الوصول إلى الأصول المُطلقة التي تُناديه لغتُها، ولهذا تكون رغبتُه المحرِقَة في الاتصال بهذه الأصول رغبةً في الجمال، ورغبةً في الحياة الشامخةِ الكمال. وكلما تَوغَّل في سبُل اللانهائي تَحقق له الكشفُ؛ الذي هو أسمَى من العلم، لكونه فنَّ الإدراك (1) الشاملَ المُعتبرَ سِمةً لأهل الاختصاص؛ فيَقبَل الظاهرَ والباطن كبِنيتين وجوديتين منسجمتين لأن "الله قد ربط بكل صورة حِسية روحًا معنويا بتوجُّهٍ إلهي (....) الظاهر منه هو صورته الحسية، والروح الإلهي المعنوي في تلك الصورة هو الذي نُسمّيه الاعتبارَ في الباطن من عَبَرْتُ الوادي إذا جُزتَه، وهو قوله تعالى: فاعتبروا يا أُولِي الأبصار، أي جُوزُوا مما رأيتموه من الصور بأبصاركم إلى ما تعطيه تلك الصور من المعاني والأرواح في بواطنكم فتدركونها ببواطنكم" (2) وبهذا الكشف الشامل التامّ وفيه يتحقق الاعتبارُ (= التأويل) الذي هو سلوك معرفي تجاه

العالم والذات؛ هدفُه اكتشافُ ما يتخللهما من حقائق ومَعانٍ جماليـة وجلاليـة، وفهمُ إشاراتهما وعلاماتهما وما تُحيلُ عليه بطريقة مبا شرة أو غير مبا شرة، ومـن ثمة يُصبح عنده ما هو مَرئي غيرَ منفصل قطُّ عَمًّا هو غيرُ مَرئي، بل هو يرتبط بـه ارتباطَ الروح بالبدن، مما يُعطي لهذا الكشف دلالتين :

I- دلالة العالم على ذاته كشكل مـن الأشـكال الوجودية المنجذبة إلـى بعضها نَسقيا وجماليا ، وإلى المعنى الإلهي.

II- دلالة العـالم علـى المعـاني الإلهيـة المقدسـة التـي تتجلـى فيـه ومـن خلاله عُروشُ الحقائق.

ومن تَضَامٍّ وتَضَافُرٍ وتوا شج هـاتين الـدلالتين تولـد الدلالـة الأُونطولوجيـة للكائنات بو صفها أ شكالا وجو دية ، و دلالتها بو صفها صوراً ومرايا تتجلى فيها المعاني الإلهية **(3)**. ولهذا ترى كائنـات العـالم فـي اعتبـار الصـوفي مـا هـي إلا أ شكال وجو ديـة Des formes existentielles تـدل علـى معـانٍ وحقـائق خا صـة بها، دون أن تكون مستقلة بذاتها لكون المعاني الإلهية تتجلى فيها وتتخللهـا فـي كل طَرفةِ عينٍ، فهي بهذا الوضع كائنات رمزية تؤثث فضاءَ العالم، وتَجعل منـه فضاء صُور Des Images ومرايا تُحيل على صُور أخرى .

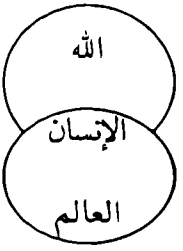
وعليه؛ فإن التفكير في الوجو د، وفي جماله، من خلال الحضور المادي للأشياء فيه دون سواها لن يُؤ دي مُطلقًا إلـى فهمـه، إذ لا بـد مـن ا ستحضـار الحضور الإلهي فيهـا، فحضـورُها محكـوم بهـذا الحضـور وفقًـا لجدليـة الظـاهر والبـاطن التـي تسـتدعي وتُحِيـل، تكشـف وتحجـب، بمعنـى أنهـا تنفـتح علـى الحضور والغياب، وتَجمع بين المبا شرة واللامبا شرة، بين المرئي واللامرئي ، و ذلك لخَلق المفارقـة ، لا كعـائق معرفـي، وإنمـا كمبـدإٍ مـن مبـادئ المعرفـة

مرتكز على ازدواجية الحَرَكَة : العبور من الظاهر إلى الباطن دون إلغاء الظاهر، ومن الباطنِ إلى الظاهر دون إلغاء الباطن . فالله "قد أظهر كل شيء لأنه الباطن، وطوى وجودَ كل شيء لأنه الظاهر" (4)، فظهور الأشياء كلها وحضورها خاضع لمقتضى اسمه الباطن الذي لا يشاركه في البطون شيء، وغيابها خاضع لمقتضى اسمه الظاهر الذي لا يشاركه في الظهور شيء، ولذلك لم يجعل لغيره وجوداً من ذاته، بل المكوَّنات جميعها عدم محضٌ ولا وجودَ لها إلا من وجوده . ف "الأكوان ثابتة بإثباته، وممحوةٌ بأَحديَّته"(5)، وإنما حصل لها الثبوت بإثبات الله أي ظهوره فيها، فالثبوت لها أمرٌ عَرَضِي، وهي بحسب ذاتها عدمٌ محضٌ، والثابت حقيقة إنما هو الله. وكذلك المحو حَصَل لها من جهة الأحَدية، فمن نظر إلى أحَدية ذاته لم يَجد للأكوان ثبوتًا، وإنما لها ثبوت في النظر إلى الواحدية، لأن الأحدية عند الصوفي هي الذات البَحْتُ أي الخالصة عن الظهور في المظاهر التي هي الأكوان، والواحدية هي الذات الظاهرة في الأكوان، وبهذا يكون للأكوان حينئذٍ ثبوتٌ باعتبار ظهورِ الحق فيها، ولأجل هذا يقولون بلسان الإشارة : الأحدية بحرٌ بلا موج، والواحدية بحرٌ مع مَوجٍ. فإنَّ الحق سبحانه عندهم كالبحر، والأكوان كالأمواج التي يُحركها ذلك البحرُ ، فهي ليست عينَه ولا غيره (6). فالمعرفة الصوفية بهذا التصور لا تختزل الإدراك إلى فعل الحواس فقط، وإنما تجعل منه نشاطا مُكثَّفا يمزج بين إدراكِ المرئي وكشفِ اللامرئي، بين تَحسُّسِ الدلالة الوجودية وملاحقةِ الدلالة الرمزية، بين الظاهر والباطن، أي أنها معرفة كشفية عبورية ترصد الجدلية القائمة بين الظاهر والباطن، وتقبض على الأسرار المختفية وراءها.

إن نشاط هذه المعرفة يقوم على كشف معاني باطنٍ خفيٍّ في الظاهر، ومعاني ظاهرٍ خفيٍّ في الباطن. وكل معنى اكتُشِف يتحول إلى ظاهرٍ له معاني أخرى باطنة، وهكذا تصبح العملية أشبه بدوائر متوا صلة با ستمرار تظهر حين الاقتراب منها، وتخفى حين الابتعا د عنها. فهذه الدوائر بهذا المفهوم الخاص هي التي تُجلّي جدلية الظاهر والباطن، ولا نهائيةَ المعرفةِ الصوفيةِ ولا نهائية الدلالة الرمزية الباطنة التي هي فضاء لا مُتناهٍ من المعاني في الكون وفي الوجو د.

فالصوفي حين يتأمل الجمالية في الكون؛ وضِمنَها جماليةُ الطبيعة والأنثى؛ إنما يتأملها من خلال دلالتها الوجو دية المبا شرة، أي من خلال ظُهورِهَا المشخَّص عبر كائنات الطبيعة، أو عبر مفر دات الكون كله، غير أن هذه الجمالية الخا صة بالشكل الوجو دي تَظهر له مجر دَ امتدا دٍ لجمالية أو سع هي بالضبط جمالية الذات الإلهية المتجليةِ عبر كل شيء، وحينذاك يكتشف المعنى الباطني للجمال. غير أن هذه القفزة من الدلالة الوجو دية المحدو دة إلى الدلالة الرمزية المطلقة لا تقف عند هذا الحد، بل تتجاوزه حين نرى الصوفي يسعى عبر هذه الدلالة الرمزية المكشوفة إلى اكتشاف دلالات أخرى أعمقُ وأبعدَ. فرمزية الجمال الإلهي ما هي إلا مَعْبَر لرمزية الجلال الإلهي ومظاهره، وهذه جِسرٌ للعبور إلى اكتشاف أسرار الحياة والقدرة والإرا دة والعلم وغيرها (7). وبهذا العبور الأقصى وفق جدلية الظاهر والباطن يتم اكتشاف الدلالات العامة والخا صة لجمالية الكون، والدلالات الرمزية المطلقة لمعنى الجمال. ومن كل هذه الدلالات ينتقل الصوفي إلى الدلالة الكُلانية للجمال الإلهي وجلاله بُغية مَعرفةِ السر الأعظم الذي انبثقت منه الحياة.

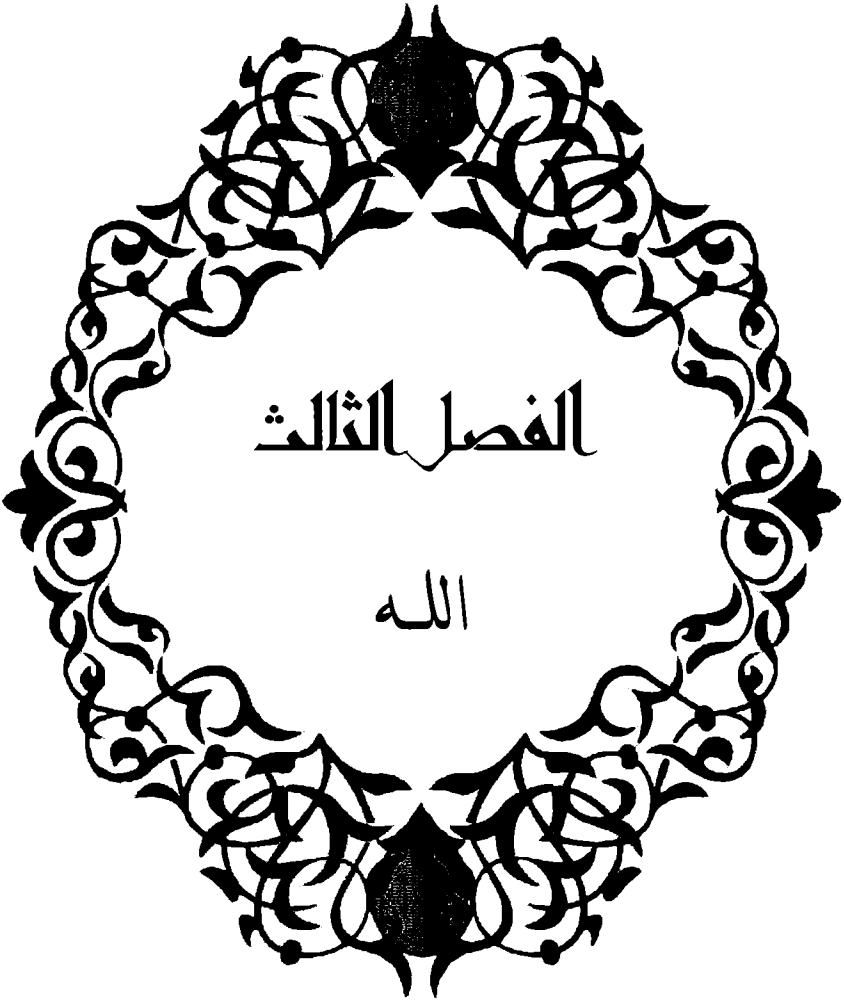
وهكذا يَبِين أن معنى الجمال لا ينكشف إلا عبر تَقاطعٍ دائري حَركيٍّ، ذاهبٍ من الظاهر إلى الباطن، ومن البَاطِنِ إلى الظَاهِر، كما هو مُجسَّدٌ في الترسيمة التالية :



اكتشاف معنى الجمال عبر جدلية الظاهر والباطن

وبناءً على هذا تكون مَعالمُ القسم الثاني من هذا البحث قد حُـدِّدت في ثلاثة فصول؛ هي:

* الفصل الثالث: وهو عن الله
* الفصل الرابع: عن الإنسان
* الفصل الخامس: عن العالم


الفصل الثالث
الله

1- جمال الألوهية أصلٌ وجودي للإنسان:

أول ما يُبادِهُنا في هذا الفصل هو الإقرار بأن الألوهية لدى الصوفي الواصل تتجاوز مبدأ إيجاد الكون لتشمل الأصل الوجودي للإنسان. فهي المنبع الحيوي لعنصره الروحي، ومن هنا كانت الحقيقة الإنسانية حقيقة مُبدَعة من نَفَسٍ إلهي، لا مِن عدمٍ محضٍ، وكانت علاقتها بهذا النفسِ قائمة على الحب والافتتان والانجذاب نحو سِحر الجمال الإلهي المطلق الذي يُنمّي في الإنسان إرادة التوحيدِ والعودةِ إلى أصله الإلهي المقدّسِ، وتجاوزِ الأعراض التي تخترق وعيه ووجوده الذاتي .

وهذا الحب يتخذ أشكالا عديدة كحب الحياة بكل مفرداتها الوجودية، وحبِّ الخلود والاستمرار خارجَ الحدودِ المغلقة للذات. فطاقة الوجود في أعماقه وتَبايُناته من طاقة الحب، إذ لولا الحب لَجَفَّ ينبوع ماء الحياة. وهذا الحب والافتتان بجمال الألوهية ليسا سوى انسحارٍ بجمال الحياة البدائية التي كان الإنسان فيها يستمتع بحرارة الأصل الإلهي، وذلك لأن الجمال الإلهي يفتن ويُدهش في مطلقيته، وفي تجلياته على الطبيعة والكون . ولأجل هذا تجد الصوفي دائما يرى في التعدُّدِ الجمالي الكوني مَجْلًى للوحدة الجمالية المطلقة.

وعلى هذا الأساس يكون الإنسان الذي لا يرى في الكون ولا في المخلوقات أيَّ جمالٍ إنسانًا مبتورَ الوجدان، مطموسَ البصيرة، محجوباً عن الجمال الإلهي، منفصلاً عن الوجود الحي، مُنقذِفًا في غَرَامٍ (= شِدّة) البغضاء والشقوة، مُستلذا هُوةَ التدمير، ولو كُشِفَ عنه الحجاب الظلماني لرأى الحب متدفقا في عروق الكون بإيقاعٍ غاية في اللذة والأنسِ، ولَعَلِم أن غاية هذا الحب هو الاتصال بمبدأ الحياة والخلود. فكل حب لا يتعشق المبدأ الحيوي الخالد

في المحبوب لن يكون سوى حب زائف، ما دام لا يوقظ في الإنسان الحنين إلى الأصل الإلهي والخلود، ومن ثمة يبقى مجرد رغبة قاصرة. فالحب الحقيقي هو الذي تكون رغبته في مطلق الجمال الإلهي الذي يتخلل كل مشهد، وكل كائن، ويستغرق الحياة الوجدانية للمحب بكاملها، وهذا ما رمى إليه سلطان العاشقين ابن الفارض في تائيته حين قال: (الطويل).

وَصَرِّح بِإِطْلاَقِ ٱلْجَمَالِ وَلاَ تَقُلْ ... بِتقييدِهِ ميلاً لِزُخْرُفِ زينةِ
فكلُّ مَليحٍ حُسنُهُ من جمالِهَا ... مُعارٌ لَهُ بل حُسْنُ كل مَليحةِ
وما ذاك إلا أن بَدَتْ بمظاهِرٍ ... فَظَنُّوا سِواهَا وَهْيَ فيها تجلَّتْ (1)

ورَمَى إليه كذلك الصوفي الفارسي شمس الدين المغربي (من شعراء القرن الثامن الهجري) بقوله:

(إِنَّ فِي كُلِّ حَبِيبٍ وَ صَدِيقٍ عَلاَمَةً لِحَبِيبي
أَرَى جَمَالَ وَجْهِهِ فِي وَجْهِ كُلِّ مَعْشُوقٍ
فَكُلُّ نَقْشٍ وَ صُورَةٍ رَمْزٌ لِذَلِكَ ٱلْحَبِيبِ
وَكُلُّ حُسْنٍ وَجَمَالٍ صُورَةٌ لِذَلِكَ ٱلْجَمَالِ
وَلاَ أَقْرَأُ سِوَى خَطِّ عَارِضِهِ فِي خَطِّ عَارِضِ كُلِّ مَعْشُوقٍ) (2)

فتاريخ الكون قَطْعًا مرتبطٌ بتجلي الجمال الإلهي المطلق، ومحكوم بقيم الحب الإلهي، وذلك لأن التجلي له تاريخ مرتبط بتاريخ النشأة والإيجاد، والحب كذلك تاريخه مطابق لتاريخ التجلي الإلهي، فهما معًا في تواشجٍ حسب رؤية ابن الفارض: (الطويل)

فَفِي ٱلنَّشْأَةِ ٱلْأُولَى تَرَاءَتْ لِآدَمٍ ... بمظهرِ حَوَّا قبل حُكْمِ الأُمُومَةِ

فَهَـامَ بِهَا كَيْمَـا يَكُـونَ بِهَـا أَبَـا ... وَيَظْهَرُ بالـزَّوْجَيـنِ حُكْـمُ البُنُـوَّةْ

وَكَانَ ٱبْتِدَا حُبِّ ٱلْمَظَاهِرِ بَعْضَهَـا ... لِبَعْضٍ ولا ضِـدٌّ يصُـدُّ بِبِغْضَـةِ

وَمَا بَرِحَتْ تَبْدُو وَتَخْفَـى لِعِلَّـةٍ ... عَلَى حسب الأَوقاتِ في كل حِقْبَةِ

وَتَظْهَـرُ لِلْعُشَّـاقِ فِي كُـلِّ مَظْهَـرٍ ... مِن اللُّبْسِ في أشكال حُسْنٍ بَدِيعَةِ (3)

فالحب الصوفي للجمال في أدنى وأَعْلاَ تجلياته ليس إلا انعكاسًا لتاريخ الحب الكوني الذي بدأ منذ نشأة العالم والإنسان، فهو في حركيته وفي أقصى نقطة له حُبٌّ للألوهية قديم بقِدمِ مبدئه الروحي، لا يرى في جوهر الألوهية إلا الحب، وذلك لأن اسم الله مشتق من فِعل "أَلِهَ يأَلَهُ" بمعنى "عشق يعشق" أي أنه تعشق الكون لعبوديته بالخاصية في الجري على إرادته والذلة لعزة عظَمَته (4). وإذن؛ فالعلاقة بين الله والإنسان والعالم علاقة عشق جدلية، فهو يحب خلقَه، وهم يعشقونه. ولذا كان عُمقُ الألوهية هو عُمقَ الحب الذي هو السر المطلق للجمال الساطع هنا وهناك عبر مَشاهِد الكون وكائناته الطبيعية، فالذوبان في الحب هُنَا يُعَدُّ:

أولا: ذَوَبَانًا في مبدأ كوني

ثانيا: غَوْصًا في الأعماق التي تحفظ الجوهرة المطلقة للجمال الإلهي، (5) وجلاله.

1.1 في مفاهيم الجلال: يختلف الجلال في المفهوم اللغوي عن الجلال في المفهوم الصوفي، وذلك لاختلاف النظرة والمنطلق عند كل من اللغوي والصوفي. فالأول هاجسُه دلالة التواصل، والثاني هاجسُه دلالة النعت والاحتجاب. وعلى أَيٍّ فإن الجلال لا يخرج عن هذين المحورين:

1. المحورُ اللغوي الدالُّ على العظمة والترفُّع والتنزُّه وقد ورد في القرآن الكريم مرتين؛ منها قوله تعالى : ﴿ تَبَارَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ ذِى ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴾ (6) .

2. المحور الصوفي، وهو ينطلق من المعنى اللغوي ليضيف إليه أبعاداً وظلالا أخرى تفوق الحصر . فهو والعظمة من أفعال الله تعالى يورثان الخوفَ المُقلِقَ، والوجلَ المُزعجَ، والغلبةَ العظيمةَ على القلب بما يَظهرُ على الجوارح (7)، كما أنه نعتٌ يعطي في القلوب هيبة وتعظيماً، به ظهر الاسمُ الجليلُ (8) ونعوتُ القهر من الحضرة الإلهية (9)، ولذلك كان الجلال أقواها إذْ به أقسمت الذات العلية باعتباره نعتًا من جهة، واحتجابا من جهة ثانية. فالحق احتجب بعزته عن خلقه بالجلال، بحيث لا يعرفونه بحقيقته وهُويته كما يعرف هو ذاته، لأن ذاته لا يراها أحدٌ على ما هي عليه إلا هو. ومن هنا كان الجلال عبارةً عن ذاته بظهوره في أسمائه و صفاته كما هي عليه على الإجمال، وأما على التفصيل فإن الجلال عبارة عن صفات العظمة والكبرياء والمجد والثناء. وكل جمال له فإنه حيث يُستشهَد ظهوره يُسمَّى : جمالا، كما أن كل جلال له هو في مبادئ ظهوره على الخلق يُسمَّى : جمالا . ومن هنا قال من قال : إن لكل جمال جلالا ولكل جلال جمالا، ولا يظهر للخلق من جمال الله تعالى إلا جمال الجلال أو جلال الجمال . أما الجمال المطلق والجلال فإنه لا يكون شهوده إلا لله وحده، وأما الخَلق فمالهم فيه قَدَمٌ (10)، ويلزم من هذا أن الجلال هو العظمةُ الذاتية المستلزمةُ لسلبِ جميع النقائص (11) والمتصفةُ بجميع الكمالات (12)، ولهذا ينبغي التمييز بينه وبين الجمال.

2.1 الفرق بين الجلال والجمال :

فالجلال اسم و صفة لله، يرجع معناهما منه إليه، ويمنعُنا من المعرفة به تعالى. أما الجمال فصفةٌ له يَرجع معناها منه إلى الخلق، ويُعطيهم هذه المعرفة التي عندهم به والتنزلاتِ والأحوالَ والمشاهدات، وله فيهم أمران: الهيبة والأُنس، و ذلك لأن لهذا الجمال عُلُوًّا و دُنُوًّا، فالعلو جلالُ الجمال "وفيه يتكلم العارفون، وهو الذي يتجلى لهم، ويتخيلون أنهم يتكلمون في الجلال (...) وقد اقترن معه منا الأُنس. والجمال الذي هو الدنو قد اقترنت معه منا الهيبة. فإذا تجلَّى لنا جلال الجمال انَسْنَا، ولولا ذلك لهَلَكنا، فإن الجلال والهيبة لا يبقى لسلطانهما شيء فيُقابَلُ ذلك الجلال منه بالأنس منا لنكون في المشاهدة على الاعتدال حتى نعقل ونرى ولا نذهل"(13)، فإن الجمال مباسطة من الحق لخلقه، والجلال عزته عنهم، فهم يُقابِلُونَ بَسْطَه معهم في جماله بالهيبة، وجلالَه بالأُنْس المانع من سوء الأدب في الحضرة، وليس الناس في هذا الموقف من الجلال والجمال صنفًا واحدًا، بل هم أصناف.

3.1 أصناف الخلق من حيث الجلال والجمال: فالله حين أَظهرَ الأرواح أَظهرَهَا من بين جماله وجلاله مكسوة بهاتين الكسوتين، ولكنه سَتَرَها؛ إذْ أنه لو كشفها لَسَجَدَ لها كل ما أَظْهَرَ من الكون، وهذه من أعظم مزايا الإنسان التي تُؤَثِّلُ كرامته وتشريفه. "فمن رَدَّاهُ الله برداء الجمال فلا شيء أجملُ من كونه في سِتْرِهِ ويظهر منه كلُّ دَرْكٍ وحذاقةٍ وفطنةٍ، ومَنْ رَدَّاهُ برداء الجلال وقَعَت الهيبةُ على شاهده، يَهابُه كل مَنْ لَقِيَه" (14)، وبهذا يظهر أن الخَلق قسمان : قسمٌ خلقه الله بِيَدٍ: إمَّا جمالٌ محضٌ أو جلال محضٌ . وقسمٌ خَلَقه بِيَدَيْنِ: الجمال والجلال، فهو الخليفة كآدم، يقول الله تعالى: ﴿ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾ (15)

فكل مَنْ جعله الله خليفة فهو مخلوقُ باليدين جسماً وروحًا، وله تسجد الملائكة كآدم (16). ولأجل هذا كان الناس أمام الجلال والجمال بين فناءٍ وحياةٍ خاصة، وأمام الجمال على ثلاثة أقسام عامة.

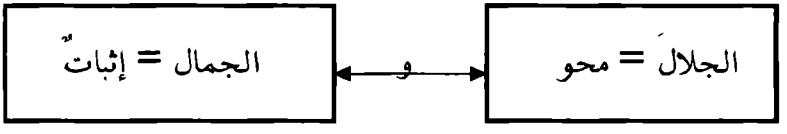
4.1 الجميل الجليل: وقد استمد الصوفية لفظَ الجلال من قوله تعالى ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴾ (17)، حيث أن الشيء الجليل هو العظيم؛ ومنه جلَّ فلان في عيني، وجلال الله هو عظمتُه. فالجليل هو المستحق لأوصاف العلو والرفعة، وأما الجميل فإنه يُمكِن أن يقال له الجليل أيضا. فالله يكاشف القلوب مرة بجلاله، ومرة بوصف جماله، فإذا كاشفها بوصف جلاله صارت أحوالها دهشةً واندهاشًا، وإذا كاشفها بجماله صارت أحوالها تعطُّشا وعطشًا. فالمُكاشَفُ بالجلال يَفنَى والمُكاشَف بالجمال يَحْيَا، لأن كشف الجلال يُوجبُ المَحْوَ والغيبة، وكشفَ الجمال يُوجبُ الصحو والقُربة. فالعارفون والمُكاشَفُون بالجلال يغيبون، والمحبُّون المُكاشَفون بالجمال يطيبون ، فالغائبُ مُهيَّمٌ، والطائب مُتيَّمٌ.

ولهذا السبب كان الناس أمام الجمال على ثلاثة أقسام؛ هي:

- الأول؛ ويُمثِّله مَنْ شهدوا الأفضالَ فبَذَلُوا نفوسَهم، بِمَالهُم مِنْ عَيْنِ اليقين.
- الثاني؛ ويمثله مَنْ شَهِدُوا الجلالَ فبَذَلُوا قُلوبَهم، بِمَالهم مِنْ عِلمِ اليقين
- الثالث؛ ويُمثله مَنْ شهدوا الجمالَ فبذلوا أرواحَهم، بِمَالَهُم من حقِّ اليقين.

5.1 آثار الجلال والجمال: وقد أتَى هذا الانقسامُ من جهة الرؤية والمشاهدة، فأنتَ إذا نظرتَ إلى الجلال تفرَّقْتَ، وإذا نظرتَ إلى الجمال اجتمعتَ. عند رؤية الجلال تخافُ وتَنْمحِي، وعند رؤية الجمال ترجو وتَثبُتُ (18).

فكلٌ من هاتين الصفتين (= الجمال والجلال) فيها من الصفة الأخرى، لأن الموصوف بها واحد فالجمالُ باطنُه جلال والجلال باطنه جمال، ولا يزال الأمر هكذا إلى أَبَدِ الآبدين و دَهْرِ الداهرين (19). وهذا التداخل بين الجلال والجمال هو الذي دفع بعضَ الصوفية إلى رؤية أبعدَ، فاعتبروا أنه؛ في الحقيقة؛ لا جلالَ ولا جمال من حيث الإطلاق. فالجلال المطلق والجمال المطلق : هو الكُنه الذي استأثر الله به، وهو الذات بلا اعتبار، فأَحَدِيَّة الله اقتضت أن كل ما يظهر من الجلال مَبطُونٌ فيه الجمال، وكلٌ ما يظهر من الجمال مبطون فيه الجلال، فلا يَخلُص الأمر لأحدهما بدون الآخر (20). فالإنسان المُشاهِد لهاتين الصفتين يَحصل له كشفُ ومكاشفات قلبية، وقد مَرَّ معنَا أن الله يكاشف القلوب مرة بوصف الجلال، ومرة بوصف الجمال، فإذا كَاشَفَها بالجلال صارت أحوالها دَهَشًا في دَهَشٍ، وإذا كاشفها بالجمال صارت أحوالها عطَشًا في عطش. فكشفُ الجلال يؤدي إلى الغيبة، وكشفُ الجمال يؤدي إلى الصحو، بمعنى أن :



وأن الجدَلَ بينهما قائم كما الجدلُ بين الفناء والحياة، وبين الغيبوبة والصحو (21). وعلى هذا يكون الكونُ الذي هو كتاب الله المنظور والقرآن الذي هو كونه المسطور مَحكومَين بهاتين الصفتين حُكمَ كمالٍ، يقول الشيخ الأكبر ابن عربي : "ما مِن آية في كتاب الله ولا كلمةٍ في الوجود إلا ولها ثلاثة أوجُهٍ : جلال وجمال وكمال. فكمالُها معرفةُ ذاتها وعِلة وجودها، وغاية مقامها. وجلالُها وجمالها : معرفةُ تَوجُّهِها على من تتوجه عليه بالهيبة والأنس،

والقبض والبسط، والخوف والرجاء، لكلِّ صِنفٍ شِربٌ معلوم" (22)، وهذا الحُكمُ عِلَّته التجلي. فما هو هذا التجلي ؟ وما هي أحواله، وأنواعه، وأقسامه؟.

2- في ماهية التجلي:

إن التجلي في الحقل اللغوي هو الانكشاف والاتضاح والظهور والبُروز، وفي الحقل الصوفي هو إشراق الذات العَلية و صفاتها، أو هو ما ينكشف للقلوب من أسرار الغيوب. وقد وردت هذه اللفظة في القرآن أربع مرات على اختلاف مشتقاتها؛ منها قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ﴾ (23)، ومن هذا الورود القرآني للفظة انطلقت الصوفية لاستشراف معاني التجلي، وكيفية تحققه، وأنواع التجليات ومقدارها، وثمارها ونتائجها، وأحوالها ومواقعها، وأوقاتها، والفرق بينها وبين الأحوال، وما إلى ذلك.

1.2 تجليات للذات: ففيما يتعلق بحقيقة التجلي نجد القطب الرباني أبا العباس أحمد التجاني يُبينها من خلال تقسيمه التجلي إلى قسمين : الأول هو الظهور وتجلي الحق بذاته في ذاته لذاته عن ذاته، وهذا التجلي هو مرتبةُ كُنهِ الحق، ولا اطلاع لأحد عليه. والثاني هو تجلي الحق لغيره في غيره بنفسه عن نفسه، وهذا التجلي هو الذي يدركه الخلق.

فتجلي المقادير الإلهية في صور الأكوان مطلقًا إنما يكون عن سببٍ وهو المشيئةُ و سبقُ الحكم منه تعالى وتَعلقُ كلمة (كُنْ). فهذا السبب هو الذي برزت به المقادير في صور الأكوان، وظهرت لا عن ذاتها بذاتها وإنما عن غيرها بغيرها، فهي بذلك السبب المتقدم عليها وُجدت. أما الذات فتجليها هو

منها وفيها ولها، لأنها لم يتقدمها شيء، ولأنها أجَلُّ مِنْ أن تكون منفعلة للمشيئة أو غيرها، بل هي فاعلة متجلية في نفسها وفي الخلق(24). "فمتى تجلّى عليك شيءٌ وعلمتَ في أول وهلة أنه نور الحق أو صِفته أو ذاته فإن ذلك هو التجلي" (25).

2.2 تعدد التجليات بتعدد المقامات : ومعنى هذا أن التجلي عند الصوفية يتعددُ بتعددُ أحوالهم ومقاماتهم ومشاربهم. فهو عند البعض تهذيبٌ للخواصِ (26)، وإشراقُ أنوارِ إقبالِ الحق على قلوب المقبلين عليه (27)، وإشارةٌ إلى رُتَبِ الحظ من اليقين ورؤيةِ البصيرة (28) .كما أنه عند البعض الآخر يُعتبر اسمًا دالاً على الغيب المطلق غير المتعيّن، تنكشف منه للقلوب أنوارٌ، منها ما يتعلق بأنوار المعاني المجرّدة عن المواد من المعارف والأسرار، ومنها ما يتعلق بأنوار الأنوار، ومنها ما يتعلق بأنوار الأرواح وهم الملائكة، ومنها ما يتعلق بأنوار الرياح ...الخ، فكل نور من هذه الأنوار إذا طلع من أفقٍ ووافقَ عين البصيرة سالمًا من العَمَى والغشي والصَّدْعِ وآفات الأعين كَشَفَ بكل نور ما انبسط عليه، وعايَنَ ارتباطها بصُوَر الألفاظ والكلمات الدالة عليها، وأعطته بمشاهدته إياها ما هي عليه من الحقائق في نفس الأمر من غير تَخَيُّل ولا تلبيس (29). فالتجلي إذن هو مبدأ التغير في المتجلّى له ينقله من حالٍ إلى حالٍ(30)، ومبدأ الإذن الإلهي بالتحرك لصدور الوجود عن عين الوحدة(31)، إذ في هذا الصدور ومعه يتم التجلي الإلهي الجلالي والجمالي في الأمكنة والأزمنة والقلوب(32).

3.2 انصباغ التجلي بحكم استعدادات القوابل: وهو وإنْ كان واحدًا؛ لأنه من هيولانية الوصف؛ فإنه ينصبغ عند الورود بحُكم

استعدادات القوابل، ومراتبها الروحانية والطَّبَعِيَّة، والمواطن والأوقات وتوابعها، كالأحوال والأمزجة والصفات الجزئية، وما اقتضاه حُكم الأوامر الربانية، فيظن الناظر لاختلاف الآثار أن التجليات متعددة بالأصالة في نفس الأمر مع أن الحقيقة غير ذلك. فالحق يتجلى على قدر استعداد الخَلق، فمن الناس مَن يتجلى له تَجلي غيب فيُعطيه الاستعداد الذي يكون عليه القلبُ، ومنه مَن يتجلى له تجلي شهادة فيَظهر له بصورة ما تجلَّى له(33)، فهو كالماء لا لون له ولا شكل، ويظهر بالأشكال والألوان حَسَبَ الأواني (34)، يتميَّزُ بالوحدانية، ولكنه يتم لكل شخصٍ على قدر طاقته، وعلى قدر ما تَسَعُه آنيةُ ذاته وحوصلته (35). ولا يعني هذا أن كل تَجلٍّ يُعدُّ مُعتبرا، إذ هناك من التجليات ما لا يُعتبر ولا يُعولُ عليه، مثل التجلي المتكرر في الصورة الواحدة، والتجلي الذي لا يُعطي العِلمَ بحقيقة(36). وإنما العِبرة بالتجلي الذي له ثمار ونتائج كتوريث الأُلفة مع الحق، وإسقاط الكُلفة (= المشقة) عن الخَلق(37)، والشُّربِ والسُّكْرِ والرَّيِّ. فالخواصُّ لهم دوامُ التجلي المُتضمِّنِ كمالَ الرَّيِّ، ومَنْ دونَهم في رُتبة التجلي، لهم كمالُ الشربِ، ومَنْ دونهم لهم كمالُ الذوق(38)، وهم كلهم لا تَعْدُو، أَحوالُهم ومقاماتُهم وأقسامُهم وأنواعُهم أَحْوَالَ التجلي وأقسامَه وأنواعَه.

4.2 أحوال التجلي وأقسامه: فالإنسانُ ينصبغ بصبغة التجلي ويتماهَى معها، ومن ثمة تكون رؤيته أشملَ ومعرفته أدقَّ، وبخاصَّةٍ حين تكون طاقة قابليته للتجلي أوسعَ وأقوى. إذ كلما قويت القابلية وانفسحتْ قَوِيَ التجلي وامتدَّ، وسَلَكَ بالمتجلَّى لَهُ خرائطَ تُفْضِي بِهِ إلى أحوالٍ وتضاريسَ لا نهائيةِ المعْنَى.

1.4.2 أحوال التجلي: فأحوال المتجلَّى لَهُ ما هي إلاَّ نَغْبَةُ طائرٍ مِنْ يَمِّ أحوال التجلي التي يُرجعُها الشيخ سهل بن عبد الله التستري إلى ثلاثة :

أ- حال تجلي الذات، وهي المُكاشفة

ب- حال تجلي الصفات، وهي موضع النور

ج- حال تجلي حُكمِ الذات، وهي الآخرة (39)

فالمتلقي للتجلي يتلقاه بالتدرُّج الأَحْوَالي هذا، فيصيرُ مؤهَّلاً لاحتضانِ الكون بجميع مُكوناته، لأنه نغمةٌ جمالية تصعَدُ بالعارف إلى الكليِّ الجمالِ. وأحوال التجلي الثلاثة هاته متضافرة في كل تَجَلٍّ سواء أَكَان خاصًّا أم عَامًّا .

2.4.2 أقسامه : لقد أفاض ابن عربي في الحديث عن التجلي، مُبرزًا خاصيتَه وكيفيتَه على مختلِف الصُّعُدِ الروحانية والرؤيوية، كما أرجع مختلِف أنواعه إلى قسمين:

أ- تجلٍّ إحَاطِي عام

ب- تجَلٍّ شخصي خاص

فالتجلي الإحاطيُّ العام هو التجلي الرحماني المذكور في قوله تعالى: ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾ (40)، والتجلي الخاص هو ما لكلِّ شخصٍ فَرْدٍ مِنَ العِلْمِ بالله، وبهذا التجلي يكون الدخول والخروج، والنزول والصعود والحركة والسكون، والاجتماع والافتراق والتجاوز . وفي كل الأحوال فإن التجلي الذاتي ممنوعٌ بين أهل الحقائق في غير مَظهَر، أما الذي يقع في صور المعتقدات والمعقولات والاعتبارات فإنه كائنٌ بلا خلاف (41)، غير أنه ينبغي

أن يقع في الاعتبار أن التجلي عامًّا كان أو خاصًّا لا يَصدر إلا من حيث الذات بأُلوهيتِها، وليس من حيث الذات بأحَديتِها، لأن ذلك مُحالٌ، إذ الذات الأحدية هي الوجود المُطلقَ عن الإطلاق والتقييد، لا ظهور لشيءٍ معها مما يُنافي أحديتها (42).

5.2 أنواع التجليات: ويتعيَّنُ هُنَا أَنْ نَرَى إلى الفرق الجوهري بين التجلي والحال، فالأول مبدأُ أساسٌ في التغيّر الذي يقعُ للمتجلَّى له وأمرُ إلهي. أمَّا الثاني فهو أمرٌ ناسوتي. ولهذا اتخذ الصوفية من هذا المبدأ عِمَادًا بَنَوا عليه نظرتَهم إلى الوجود والموجودات، وفسَّرُوا به الخَلق وكلَّ الظواهر، كما اعتبروه أُسَّ المعرفة العلمية الصوفية. وهو بالنسبة لمختلف فروعه دائرٌ في دائرتين: " دائرةِ تَجلٍّ يُفنيكَ عنك وعن أحكامك، ودائرةِ تَجلٍّ يُبقيك معك ومع أحكامك" (43). وعلامتُه هو أن لا يَشهَدَ السرَّ ما يتسلطُ عليه التعبيرُ ويَحويه الفهمُ، فمَنْ عَبَّر أو فهمَ فهو صاحبُ استدلالٍ لا ناظرُ إجلال (44)، وكل تجلٍّ تكون له مواقعُ عِلميَّة تقعُ في أربعِ صُور؛ هي: الماء، واللبنُ، والخمر، والعسل. فمن شرب اللبن يُعطَى العِلمَ بأمور الشريعة، ومن شرب الخمر يُعطَى العلم بالكمال، ومن شرب العسل يُعطى العِلمَ بطريق الوحي. والعِلم لا يحصل إلا باستعداد القابل، وكلما حصل استعداد لِعلمٍ برزَ استعدادٌ لعلمٍ آخر، وهكذا يكون المتجلَّى له في عطش دائم، ولهذا قيل: طالبُ العلم كشارب ماء البحر، كلما ازداد شربًا ازدادَ عطشا (45). ومن هذه الوجهة كان التجلي تجليات .

1.5.2 التجلي الخيالي: وهو على نوعين: نوعٍ على صُورة المُعتقَد، ونوع على صورة المحسوسات. فالتجلي الصوري منشؤه ومَحتدُه العالم

المثالي، وهو إذا اشتد ظهوره شوهدَ بالعين المجرَّدة محسوسًا، غير أن المُشاهدَ في الحقيقة هو عَينُ البصيرة، وذلك لأنه لَمَّا صار كله عينًا كان بصرُه مَحَلَّ بصيرته في هذا المشهَدِ. وهكذا يتغير المتجلَّى له عند التجلي الخيالي بحيث تصيرُ ذاته بجميع جوارحها عَينًا مفتوحةً تلتقط المَشَاهِدَ(46).

2.5.2 التجلي الوجودي: ويعني التعَيُّنَ والفيضَ، حيث أن العالم بأسره ما هو إلا صورٌ للتجلي الإلهي، من حيث الاسم الظاهر. فالحق يتجلى في الأشياء(= يَظهرُ) فيمنحها بهذا التجلي الوجودَ، ومن ثمةَ فهو تجلٍّ دائمٌ مع الأنفاس في العالم، وواحدٌ مُتكثِّرٌ في مظاهره لاختلاف استعداد المتجلَّى فيه، وذلك لأن الله "له التجلي الدائم العام في العالم على الدوام، وتختلف مَراتبُ العالم فيه لاختلاف مراتب العالم في نفسها، فهو يتجلى بحسب استعدادهم" (47)، لأنه الحق متجليا أبدًا في صور العالم، ولأن العالم منفعلٌ به، ما ينفك عن الفناء في ذاته والثبات في عدمه، بمعنى أن الحق دومًا في خلق جديد لتجلِّيه مع الأنفاس(48). وتَكثُّرُ وحدةِ التجلي هاته في المظاهر مَثَّلَ لها ابن عربي بالنور، فهو واحدٌ، ولكنه إذا انعكس على زجاج مختلِف الألوان يتكثَّرُ ويتعدَّدُ(=نور أحمر، نور أخضر، نور أصفر، نورٌ أزرق...) مع أنه نور واحد، وهكذا التجلي الوجودي. أمَّا تعددُ ألوان الزجاج فهو من قبيل الإشارة إلى استعدادات المظاهر (=المَجَالي).

وعليه؛ فإن التجلي الوجودي هو الذي يُكسِبُ الممكنات الوجودَ، وهو المعبَّرُ عنه لدى القوم بـ "الفيض الأقدس"، به تَخرجُ الممكنات من الغيب إلى الشهادة، ومن الغياب إلى الحضور، ويمكن تشبيه هذه العملية بالغرفة المُظلمة التي تحتوي على مجموعة من الأشياء، لكن الظلام يمنع من تمييزها، ويَجعلُها

مُتحدةً، فإذا أَنَرْنَا الغرفةَ ظهرت تلك الأشياء بأشكالها وذاتيتها وألوانها. فالنور يُظهر الأشياءَ، وهكذا التجلي الوجودي، فهو النور الذي أظهرَ محتويات الغيب وأَوْجَدَها.

3.5.2 التجلي الشهودي: ويُقصَدُ به "ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب"(49) فهو تجلٍّ متصلٌ بطبيعة المعرفة من حيث أنه نوع من أنواع الكشف يُفني المتجلَّى له ويُورِّثُه علماً، إذْ لا علْمَ بالله إلا عن طريقه. وهو وإن كان واحداً إلا أنه يتنوعُ باستعدادِ المحلِّ وقابليته، حيث "يَكشفُ الحق عن أعيُن البصائر والأبصار من الأغطية فتُدرك الأمورَ قديمَها وحديثها، على ما هي عليه في حقائقها وأعيانها"(50). فالتجلي الشهودي هو تجلٍّ مُفْنٍ عكسَ التجلي الوجودي الذي هو تجلٍّ مُبْقٍ ، أي أن بينهما تقابلاً :

التجلي الوجودي = حضور	#	التجلي الشهودي = غياب

وسواءٌ أكان التجلي تجليَ أَحَدِيَّةٍ الذي هو النور الوجودي أو تجليَ واحديَّة الذي هو الاستواء على العرش، فإن كلا منهما له أسرارُه. فمن أسرار تجلي الأحدية شهودُ كل شيء، وذلك بانكشاف التجلي الأول للقلب، فيَشهد الأحديةَ الجَمعيَّةَ بين الأسماء كلها، لا تصاف كل اسم بجميع الأسماء واتحادِها بالذات الأحدية، وامتيازِها بالتعيُّنات التي تَظهر في الأكوان التي هي صُوَرُها، فيَشهدُ كلَّ شيءٍ في كل شيء(51). ولهذا قيل : إن تجلي الأحدية هو بطلبِ انعدام الأسماء والصفات مع آثارها ومؤثراتها. أما تجلي الواحدية فهو بطلب فناء العالم بظهور الأسماء والصفات، فمن حيث تجلي الأحدية يُقال ما ثَمَّ وصفٌ ولا اسم، ومن حيث تجلي الواحدية ما ثَمَّ خَلْقُ

لظهور سلطانها بصُوَر كلِّ مُتصوَّرٍ في الوجود(52) فمَن تجلى له الحق حتى رآه لم يقدر أن يلتفت إلى غيره، ولم يقدر أن ينصرف عنه بشيء، ويقال في الإشارة عنه سبحانه وتعالى : مَن كشفتُ له عن صفاتي ألزمته الأدبَ ومَنْ كشفت له عن ذاتي ألزمته العَطَب(53)، فالذات متعددةُ مجالِي تجلياتها، فتجلي ذات الحق يمحق الكائنات، وتجلي صفاته يُوجِبُ الثبات، ولذلك لم تُطقْ رؤية الذات بالأبصار ولم يُدرَكْ كُنهُها بالعقول والأفكار(45). فالتجليات إنْ كانت مع ملاحظةِ معانٍ زائدةٍ على الذات تكون تجليات صفاتية، وإن كانت مع ملاحظة معانٍ غيرِ زائدة على الذات تكون تجليات ذاتية (55).

4.5.2 تجلي السماع: ويعني تَفتُّقَ الأسماع بنداء الأمر، حيث تُدرَكُ بالعَرْضِ نغمات الألحان والأصوات الكونية الحسان، فتتحركُ عن وَجْدٍ صادقٍ . فإذا وَجدَتْ خَمَدَتْ وحَصَّلَت لطائف الأسرار، وعوارفَ المعارف، ومِنْ ثَمَّ "تتصرفُ على قدر شهودها"(56) لهذا التجلي السماعي الذي هو نداء جاذبٌ للروح من طينها اللاَّرِب.

5.5.2 تجلي السمع: وهو الذي يتجلى فيه الحق تعالى على الإنسان بصفة السَّمعِ، فيسمع نُطقَ الجمادات والنباتات والحيوانات، ولُغاتِ جميع المخلوقات، بحيث يكون البعيد عنه كالقريب، وذلك لأنه لَمَّا تجلى له الحق بهذه الصفة سَمِعَ بقوة أَحَدِيَّتِها مُختلَفَ اللغات (57)، وحِكمةُ هذا التجلي تَنبِيهُ المتجلَّى له إلى الاهتمامِ والرأفة بكل مُكوِّنَات الكون على اختلاف أشكالها ولغاتها، حتى إنه إذا عثَرَ في حَجَرٍ أثناءَ سَيْرِهِ وَجَبَ عليه أن يعتذر له، لأنه مخلوقٌ مُسَبِّحٌ.

6.5.2 التجلي الشمسي: وهو تَجَلٍّ لا يَفْنَى الإنسان عن رؤية نفسه فيه، لأنه تجلٍّ أوسع، وقد شُبِّه بالشمس لقوته وسطوعه بحيث تَعُمُّ رؤيةُ المُشاهِد لَهُ المتجلِّي والمُتجلَّى فيه ولَه، عَكْسَ غير الأَوْسَع فإن المُشاهِدَ لا يُشاهِدُ غيره، ولا يَرَى نفسه ولا غيره، ولا يَعلَمُ شهوده ولا ما هو فيه حتى يعود إلى ذاته ويقع عليه الحِجَابُ، إِذْ "مَا ثَمَّ تجلٍّ يجمع فيما يكون عنه بين الضدين من أَلَمٍ ولذة إلا هذا التجلي، وهو كتجلي المحبوب للمحب يعانق غيره ويُقَبِّلُه، فهو من نظره في لذة، ومن نظره في أَلَمٍ" (58).

7.5.2 التجلي الصوري: وهو برزخٌ بين توحيدِ الأفعال وتوحيد الصفات (59)، حا صلٌ في السَّير في الآفاق بجميع أقسامه، وحا صلٌ في مرتبة علم اليقين (60).

8.5.2 تجلي المقابلة: وهو الذي تُقابِلُ فيه حضرةَ ذَاتِك(61) بذاتِك كما هي ذاتُك، فتراك عَالَمًا مُنطَوِيًا فِيهِ العَالَمُ الأكبرُ.

وهناك أنواعٌ أخرى من التجليات تعرَّضَ لها الصوفية، وتصبُّ كلها بتلميح أو بتصريح في سياق الرؤية الجمالية للكون، غير أن المقام لا يسمح با ستقصائها .

3- نظرة الإسكار ونضرة الإحراق :

إلا أنه يُمكن القول بأن مختلف هذه التجليات تُنتِج آثاراً في الكون والكوائن على مستوى التغيُّرِ والنظرة. فالمتجلَّى له يَكونُ بين نظرة السُّكر بالمشاهَدةِ ونَضْرَةِ التلذُّذِ باحتراقه الأبهى، وهما حالتان من الجمال عبَّر عنهما ابن عربي في هذه الأبيات : (مجزوء المنسرح)

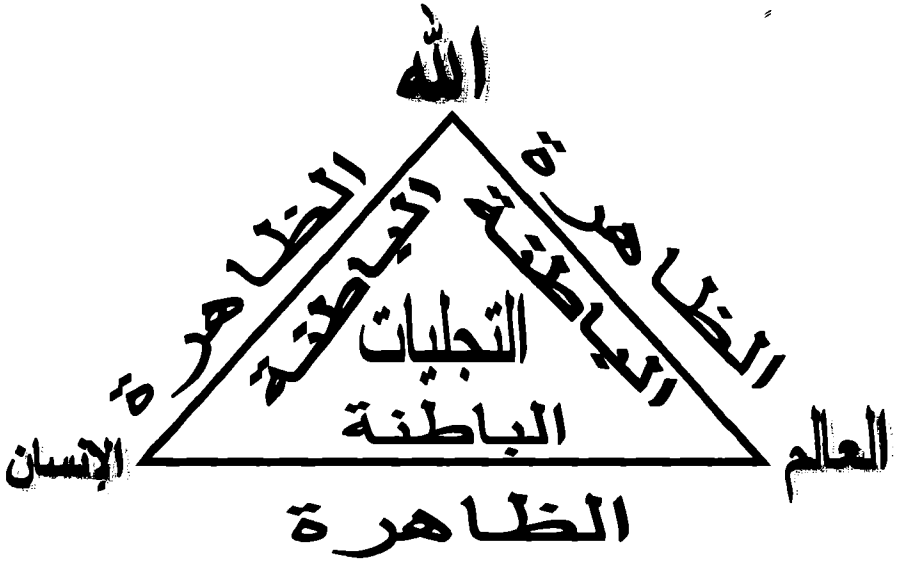
ظُهُورُكَ فِي فِكْرِي ❁ ونُورُكَ فِي ذِكْرِي

وأَنْتَ كَمَا تَـــدْرِي ❁ بِكُلِّكَ فِـي صَـدْرِي
ووَجْهُكَ فِي وَجْهِي ❁ وعَبْدُكَ لا يَـــدْرِي
وَحبُّكَ فِي قَلْبِـــي ❁ وأَمْـرُكَ فِـي أَمْـرِي
وَسِرُّكَ فِي جَهْـرِي ❁ وجَهْـرُكَ فِي سِـرِّي
وقَـدْرُكَ يَـا حَـقِّـي ❁ بِحَقِّكَ فِـي قَـدْرِي
ولُطْفُكَ فِـي قَهْـرِي ❁ وقَهْـرُكَ فِي صَبْـرِي
ويَومُـكَ فِي شَهْـرِي ❁ وشَمْسُكَ فِـي بَدْرِي
وَدُرُّكَ فِـي بَحْـرِي ❁ وبِـرُّكَ فِـي بَـرِّي
ورَوْحُكَ فِي حَـوْرِي ❁ وحُـورُكَ فِي قَصْـرِي
فَتَـرْفَـعُ أَثْقَـالِي ❁ وتَكْشِفُ عَنْ إِصْرِي(2)

ولا يَخفَى ما فيها من تمثُّلٍ با ذخ للتجليات الظاهرة والباطنة، ومن جمعٍ بينها على صعيد الشهود الجمالي والجلالي. فكل تَجلٍّ ظاهرٍ مقرون بتجلٍّ باطنٍ، والعارف هو البرزخ بينهما، وهو حلقةُ الاتصال والانفصال في نفس الوقت، الأمر الذي يجعل منه عينًا شهودية كبرى رائيةً للأكوان الفيزيقية والميتافيزيقية في حالتي المحو والإثبات، وذلك لأن في كل جنس من الأجناس محواً وإثباتًا، فإذا ارتفعت عن المَرْءِ مراتب المحو كُشِفَ له عن الفردوسِ، والكشف عن الفردوس كشفٌ عن حجب الجمال والجلال، وعن حقيقة الكلام والشهادة الإلهية، وعن فعله تعالَى، ومن ثَمَّ يكون هذا الفعل قد دخل "في قلب العبد مُجرَّداً عن صفاته، ونزلت شهادة الله تعالى في نفس العبد، فجعلتها شاملة شائعة في الحق، ووصل أمر الله إلى روحه، فجعل روحَه كائنًا في كل كونٍ له، نازلاً مِنْ كل كونٍ إلى كون له ..." (63).

فالتعرُّفُ على التجليات مشروط بارتفاعِ مراتب المحو لأجلِ إدراك كلِّ إشاراتها وأسرارها ، وارتفاعُ مراتب المحوِ هِبَةٌ إلهيةٌ لا دخل للإنسان فيها .

وعليه؛ فإن الإنسان قد يَتَلقَّى تجليا من التجليات ولكنه لا يَبلغُ عُمَقَ أسرارِه أَوْ دُرَّه؛ حسب ابن عربي؛ إلا إذا صَحِبَتْهُ هِبَةٌ ارتفاعِ مراتبِ المحو . فعلاقةُ الله بالإنسانِ والعالمِ هي علاقةُ تجليات وهِبَاتٍ، أما علاقة هذين به فهي علاقةُ تمثلاتٍ؛ هكذا :



جدلية العلاقة بين الله والإنسان والعالم

وتَتِمُّ هذه العلاقة الجدلية في عُمقِ قلب الكون عامة، وقلبِ الإنسان خاصة بوصفه بيت الله.

4- بَيتُ الله المُتحول:

فهذا القلب الإنساني؛ المُعبَّر عنه ببيت الله؛ هو بين أُصبعين من أصابع الرحمن إن شاء أقامه وإن شاء أزاغه. فإن أقامه فإنه يُبصر بيته الذي قال فيه :

"ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المومن"، فكيف إذن لقلبِ يَسَعُ القديمَ أن يُحسَّ بالمُحدَث موجوداً جماليًّا إذا لَمْ يُضَأْ بجَمَالِ القديم وتجلياته؟ إن شيخ الشيوخ أبا زيد البسطامي الذي تحقق من هذا المقام قال: لو أن العرش ومَا حواه مائةَ أَلْفِ أَلْفِ مَرةٍ في زاوية من زوايا قلب العارف لَمَا أَحَسَّ به.

ولأجل هذا اعتُبر القلبُ بيتَ الله، ومَوضعَ نظرِه، ومَعدَنَ علومه، وحضرةَ أسراره، ومهبطَ ملائكته، وخزانةَ أنوارِه، وكعبتَه المقصودةَ، وعرفاته المشهودة. هو رئيسُ الجسم ومليكُه، إذا سَلِم من الآفات وزالت عنه الموانع يقول للأمرِ كُنْ فيكون، "ليس لعضوٍ ولا جارحةٍ حركةٌ ولا ظهورٌ ولا كُمُون، ولا حكم ولا تأثير إلا عن أمره، وهو مَحَلُّ القبض والبسط، والرجاء والخوف، والشكر والصبر، هو مَحَلُّ القبض والبسط، والرجاء والخوف، والشكر والصبر، هو مَحَلُّ الإيمان والتوحيد، ومَحلُّ التنزيه والتجريد، وهو الموصوف بالسُّكر والصحو، والإثبات والمَحْقِ، والإسراء والنزول، هو ذو الجلال والجمال، والأنس والهيبة، والتجلي والمحق، هو صاحب الهِمّة والمكر، والحرية والوجود، وعينُ التحكيم والانزعاج، والعِلة والاصطلام، والتداني والترقي، والتدلي والتلقي، والوصل والفصل، والغيرة والحيرة. هو حامل المعاني ومُديرُ المغاني، كما أنه صاحب الجهل والغفلة والظَنِّ والشك (...) ومَحَلُّ الأوصاف المذمومة كلها إذا لم ينظر الله إليه ولا أَدناه منه (...) هو رسول الحق إلى الجسم فإمَّا صادقٌ وإمَّا دَجَّالٌ، فإن كان كريماً أُكرِمَ وَإِنْ كان لئيماً أُسْلِمَ،" (64) له أجنادٌ وسُفراءُ يُحرِّكهم ويُوَجِّههُمْ حَسَبَ ما هو عليه من كَرَمٍ أو لُؤمٍ. فإذا كانت الحالة الأولى وَجَّههُم من حضرته التي هي عَالَمُ الغيبِ إلى باديتِه التي هي عَالمُ الهدايةِ بِكُتبِ الاستقامة إلى أمرائه العشرة:

المَلَكُوتِيّين والمَلَكِيّين. فالأولون هم الأرواحُ كالروحِ الحيواني، والروحِ الخيالي، والروحِ الفكري، والروحِ العقلي، والروحِ القدُسي، والآخرون هو الحواسُّ كحاسة السمع، وحاسة البصر، وحاسة الشم، وحاسة الذوق، وحاسةِ اللمسِ. فإذا نفذ أمرٌ إلهي ما إلى القلب بَادرَ إلى إرساله لهؤلاء الأمراء العشرة عن طريق سُفرائه المُتمثّلين في الخواطر المشهورة قصد الامتثال له وتنفيذه على حقيقته (65). أما إذا كانت الحالة الثانية وهي اللؤم فإنه يوجههم من حضرة الغيب إلى بادية الكبر والنفاق والرياء والعُجب والشك والضلال فيكونُ قد أُسِلمَ هو وأجنادُه وأمراؤه وسفراؤه.

ونخلص من هذا إلى أن البيتَ المتحولَ هو الذي يُنتج ثقافة الأحوال، وثقافة التنزه في معارج الجمال، حيث الأولى تمكّننا من المقاربة بالتأويل، والثانية تسمح لنا بتمثل جمالِ الوجود من خلالِ تمثلِ الجليلِ ذي الجلال والجمال تخلُّقًا وتَعَشُّقًا.

1.4 ثقافة الأحوال: فكل مقاربة للجمال؛ في نِسْبيتِه ومُطلَقيتِه؛ ما هي إلا مقاربة للذات.. مقاربة بالتأويل لا بالتعريف، إذ هو الجوهرُ وليس هو كذلك تمامًا. فالتعريف حِجابٌ يُغلقُ موضوعَه، بينما التماعات الجوهر لا حَصْرَ لها زمانًا أو مكانا، ولهذا كان التأويلُ، فهو يُقَدّمُ الأحوالَ وثقافةَ الأحوال من داخل الذاتِ التي لها حكايات سردية، تُولَد في فُجَائِياتِ حَدَثانِها، ولا تكون متوقعة قبلها، ولا تُشكل ذاكرة خالصة لها وحدها بعد انقضائها. وإذن؛ فلا مناص من مقاربة الذات جماليا في أحوالها، لأننا نحتاج إلى الحياة كلها كيما نتعرف إلى الوجود (66)، ونعيش في جوهر جماله.

2.4 التنزه في المعارج: وجوهر جمال الوجود ما هو إلا قطرة فيض من الجليل ذي الجلال والجمال، تدفعنا إلى التنزه في معارج جماله، والتَّلذذ بأصوات كما له، والتخلُّق بسبحات جلاله، كما يقول الشيخ الأكبر والكبريت الأحمر ابن عرب: (الكامل) .

إنَّ الجليلَ لهُ الجلالُ الأعظَمُ ❁ والجُودُ والكرمُ العميمُ الأفخمُ

فإذا تَخلَّقَ عبدُهُ بجلالِهِ ❁ تَعنُو الوُجُوهُ لهُ ومِنهُ يعظَّمُ

هُو الذي سبق الجمالَ نَفَاسَةً ❁ فلهُ التقدُّمُ والمَقامُ الأقْدمُ

ولهُ التنَّزهُ في المعَارجِ كلِّها ❁ ولهُ التكرُّمُ والصِّراطُ الأقومُ

يبدو فيُظهِرهُ جمَالُ وُجودِهِ ❁ يعلو فيحْجُبُهُ الجلالُ المُعْلَمُ(67)

فهو الذي سبق الجمالَ جمالاً، فإذا بَدَا أظهره جمالُ وجوده، وإذا عَلاَ حجبَه جلالُه . وبين الدنو والعلو يكون الإنسان والعالم في بؤرة التملي الجمالي، ينجذبان نحوه باستمرار باعتباره مركزهما الأصلي.

3.4 قوى الجمال النازعة نحو المركز: فكل قوى الجمال الساطعة في الكون لها حنين ونزوع نحو مركز الجمال الأصلي، لا تهرب أبداً منه، بل تقترب منه من جديد كلما ابتعدت عنه. وتلك هي حال التأرجحات القوية التي تربك كائنا ما أَوْ أَيَّ مُكوِّن من مكونات الكون طالما أنه لا يبحث إلا عن مركزه هو، ولا يرى الحلقة التي يُشكّل هو جزءاً منها. وإذا كانت التأرجحات تُقلبُه فذلك لأن كل واحدة منها تتلاءم مع فردٍ حالُه يختلف عما يعتقده هو من حاله، ومن وجهة نظر المركز الذي ينجذب إليه، ويستمر في البحث عنه وسط غابات الأقانيم والمفاهيم. من هنا كانت أية هوية في أساسها

هديةً عارضة فُجائية، وأن سلسلة من الشخصيات يجب أن تمر على كل هوية، وذلك من أجل أن تجعلها فجائية الهوية أو فجائية السلسة (68) لتصل في النهاية إلى الهوية الجوهرية في مركزها الأصلي، والتي هي الهوية الجمالية المُطلقة التي انبثق منها الإنسان والعالم.

الفصل الرابع
الإنسان

1- الموجودات مظاهر جمال الحق :

إن الإنسان والعالم منبثقان من هوية جوهرية أصلية هي الهُوية الجمالية المُطلقة الجاذبة لهما والمُهيمنة على كل الهُويات. وذلك لأن الحق له امتدادات أسمائية وصفاتية لا نهائية، وهذه الامتدادات لها أثرٌ، وهذا الأثر مظهرٌ لجمالها أو جلالها أو كمالها.

فالمعلوماتُ مثلاً على العموم أثرُ أسمه العليم، فهي مظاهرُ عِلم الحق، وكذلك المَرحوماتُ مظاهر الرحمة، والمُسَلمَات مظاهر السلام، إذْ ما ثَمَّ موجودٌ إلا وقد سَلِمَ من الانعدام المحْضِ، وما ثَمَّ موجودٌ إلا وقد رحمه الحق إمَّا بإيجاده أو رَحِمَه خاصةُ بذلك، وما ثَمَّ موجود إلا وهو معلوم للحق، **فصارت الموجودات بأسرها من حيث الإطلاق مظاهر لأسماء الجمال** بأسرها، إذْ ما ثَمَّ اسم ولا وصف من الأسماء والأوصاف الجمالية إلا وهو يعم الوجود من حيث الأثر عموما وخصوصا؛ فالموجودات بأَسْرِهَا مظاهر جمال الحق، وكذلك كل صفة جلالية تقتضي الأثرَ كالقادر والرقيب والواسع، فإن أثرَه شائع في الوجود، فصارت الموجودات من حيث بعضُ الصفات الجلالية مظاهرَ الجلال، ولذا فإنه لا موجودَ إلا وهو صورة لجلال الحق ومَظهرٌ له. وعليه فإن كل أسماء الجمال تعُمُّ الوجود، وهذا سِرُّ الحديث القدسي " سبقت رحمتي غضبي"[1]. أما الجلال فهو أعلى تجليات ذات الحق، وهو أسبق إليها من الجمال، وقد وَرَدَ في الحديث القدسي: "العَظَمَة إزاري والكبرياء ردائي" (2)، ولا أقرب من الإزار والرداء إلى الشخص. وبهذا يتحقق أن صفات الجلال أسبقُ من صفات الجمال دون أن تكون في ذلك مُناقضَة للحديث المتقدِّم عن أولية الرحمة، لأن الرحمة السابقة

هي شرطُ العموم، والعموم من الجلال، زيادة على أن الصفة الواحدية الجمالية إذا استوفت كَمَالَها في الظهور أو قَاربَت سُميَت جلالاً لقوة ظهور سلطان الجمال. فمفهومُ الرحمة من الجمال وعُمومُها وانتهاؤُها هو الجلال، إذ كلُّ جمالٍ بلا جلالٍ لا يُعَدُّ جمالاً، وإنما هو في حُكمِ البَرْقِ الخُلَّبِ. فجميع أو صاف الجمال راجعٌ إلى وَصفَين: العِلمِ واللطفِ، وجميع أو صاف الجلال راجع إلى وصفين : العَظَمَةِ والاقتدارِ، ونهايةُ الوصفين الأولين إليهما فكأنهما وصفٌ واحدٌ. ولذلك قيل : إن الجمال الظاهرَ للخَلق إنما هو جمالٌ هو الجلال، والجلال إنما هو جمالُ الجمال لِتلازُمِ كل واحدٍ منهما للآخر(3).

ولأجل هذا التلازم كانت الرغبة مشتعلة في الإنسان على الدوام لتحقيقِ هُويته الجمالية الأصلية في العالم، وإشباعِها في هذا الصَّددِ بشتى الوسائل وبمختلِف الإيقاعات كالفنون ومعالِم الطبيعة .

1.1 إيقاعات مختلفة لإشباع الحاجة الجمالية: فهو قد يلجأ إلى الفنون تارة لإرواءِ هذه الرغبة، ولكن الفنون وحدها ليست هي ما يُشبعُ الحاجات الجمالية له، ومن ثَمَّ يتجه تارة أخرى إلى معالم الطبيعة؛ التي تنحدر وإياه من أصلٍ جمالي واحدٍ، باحثا عن مَشهدٍ لشروق الشمس أو غروبها في أمكنة أخرى غير الأَبنية ذات الطبقات الشاهقة، فضلاً عن فراره بعيداً عن التلوث والضجيج و جُؤَارِ العربات والآلات . وغالبًا ما يراوده؛ وبشكل عاطفي؛ الشعورُ بضرورة العيش في جَوٍّ آخرَ مُلَوَّنٍ بألوان الحفَلاتِ والمعارض والمكتبات والندوات والرحلات وغيرها. وهذا يعني أن حاجته الجمالية خاضعةٌ إلى إيقاعات نفسية وزمنية وتطورية، ومشروطةٌ بها.

فهل هذه الحاجات كثيفة مُلحةٌ؟

إن الحنين إلى السفر قد يكون إحساسًا جماليا في بعض اللحظات، وكذلك الحنين إلى التوحُّد في الطبيعة والإصغاء إليها. والحقيقة أن إشباع هذه الحاجات قد يقتضي عَمَلاً دقيقا ومهما، ألا وهو الرحيل إلى الباهظ التكاليف، غير أن التقدير الدقيق لكثافة هذه الحاجات الجمالية ليس في غاية البساطة ، فهناك بعض الوسائل التي تُمكننا من القيام به، كالجهد المبذول فعلاً لإكفاء حاجة من تلك الحاجات، والمبالغ المالية المصروفة في هذا السبيل، وغير ذلك من المقاييس . فكم نجد أنفسنا مثلا مضطرين إلى أن ندفع في الشهر ثمن بطاقات دخول إلى حفلة موسيقية، أو عرض سينمائي أو مسرحي، أو مشاهدة مباراة رياضية، أو في شراء كتاب من الكتب؟إن هذه القيمة تدلنا على أهمية حاجاتنا الجمالية الخاصة، وعلى الإيقاعات التي تحكُمُها(4) وكذلك الدوافع التي تُشعلها، وبخاصة الفنية منها .

2.1 دوافع فنية تُشبه الصلاة: فثمَّة حوار يقوم بين الفنون وبين طالبيها، هو الذي يحدو بالإنسان إلى التوجه نحو الأثر الفني ليبلغ منه غاياته ورغباته الإنسانية كإنسان منجذبٍ أصْلاً إلى مركزه الأصلي الجمالي. وهنا بالضبط؛ وعلى هذه النقطة الرئيسية التي هي حالة الانتظار أو ما يُشبه الصلاة عند المتأمل؛ يمر كثير من المنشغلين بإشكالية الجمال مرور الكرام وكأن المسألة لا تَعْدُو أن تكون رغبة عابرة لا رغبة جوهرية.

إن الإنسان يستفسرُ الآثار الفنية ومعالم الطبيعة ويستنطقها لكي يجد فيها كفاية لحاجاته الجمالية، وذلك تحت ضغطِ دوافعَ جماليةٍ شبيهةٍ بالتحليق جوانيا في طقس الصلاة. وهذه الدوافع قد تكون مختلفة وكثيرة بحسب حالات الناس ومشاربهم، غير أننا يمكن أن نقول إن أبرزها يتجلى في التالية :

أـ احتياج الإنسان إلى شيء من معايشة الفنون لكي يجعل حياته على قدر من الجمال والنبل والصفاء، ولكي يُضيف فُسحة مُشرقة؛ عن طريق احتكاكه المتكرر بآثار الفنون؛ على مسكنه المعنوي والأخلاقي البحت. فلُجوء الإنسان إلى الفن هو لُجوءٌ إلى مَلْجَإٍ مَعْنَى المعنى، وقد تنبَّهت الصوفية إلى هذا المنحى فسارت فيه برؤية جديدة ومخالفة للرؤيات المتحجرة المرتوية من عين "ميدُوزا" أو عينِ الفقة البدويِّ القَشْفَةِ ، أو عين "باخوس" البهيمية. و ذلك لأن الإنسان عندما تُطبِق عليه الهموم، وتحاصره انجراحات الحياة من كل جانب، لا يرى ملجأ يفر إليه منها سوى الفنون بكل أشكالها، لأنها تؤهله إلى الصعود في سماءٍ روحانية وتربطه بجَنَاحِ المطلقِ حيث يتحول إلى نبضٍ تَسْبِيحيٍ فاعلٍ في الوجود ومنفعلٍ به. وبهذا تكون الفنون خلوة حميمية تُنقذ الإنسان من الموت غمًّا على الأرض ، وتصقل روحه من صَدَأ الوجود.

ب- السعيُ إلى إقامة علاقات مع الآخرين عن طريق الفنون، و ذلك باتخاذ موضوعات منها للتحادث والتواصل خلال الاجتماعات العائلية أو الدولية، أو خلال رحلات السفر وما إلى ذلك، حيث يَتَأَتى للإنسان اكتشاف مسالك في علاقاته بالناس ليست مِمَّا تَعَوَّدَ عليه من كلامٍ عن الهموم الحياتية اليومية العادية، وعن الأزمات والحروب والصراعات والكوارث، مما يجعل من الفنون؛ كتجسيد للجمال؛ أفقًا للتعارف والتواصل ﴿ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ ﴾ وأرضًا لتخصيب التعايش والتسامح في إطار الاختلاف المنفتح على كل الهويات والمِلَلِ والنحلِ.

ج- الشعور بعطش وجوعٍ بالغين إلى الأحاسيس الملتهبة، وهو شعور أقربُ ما يكون إلى فكرة التطهير النفسي (= catharsis) الأرَسطِية، لكن من

وجهة نظرٍ تأملية خاصة . وهذا الدافع كثيراً ما يكون له الفضل في إدخال الأحاسيس النبيلة والمشاعر المتوقدة إلى حياة الذي تُعوِزُه في الوجود أمثالُ هذه المشاعر والأحاسيس.

د- البحث عن مشاعر غريبة من شأنها أن تفتح للإنسان أبوابَ كنوز عاطفية فيها من صفاء الجوهر وخصائِص السمو والعظمة ما يجعلها تُشيع في داخله خلال فترة معينة كل ما يود أن يراه ممتزجاً بلحمة وجوده وسَداه.

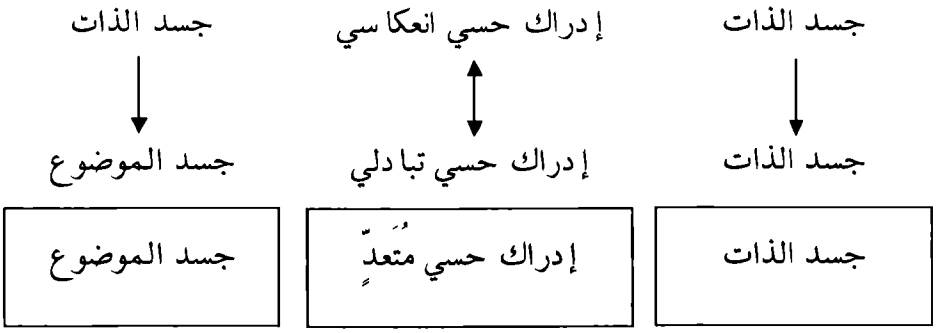
هـ- الرغبة في تلقي النصح والإرشاد، خاصة في فترات القلق والاضطراب والقلاقل وحالات الضعف. ففي مثل هذه الأجواء تكون الفنون وحدها هي القادرة على إمدادنا بنفحة من العون والشجاعة، وبرؤيةِ الجمال المتخفّي تحت ركام الفظاعات. ففي الحرب مثلا يُصبح الإنسان عاجزاً عن رؤية الجمال فيه وفي الآخر، مع أن الجمال يرانا قبل أن نراه حين تكون إنسانيتنا مكتملة الوهج ، ويهرُب منا كلما تضاءلت إنسانيتُنا، سواء أكُنّا جلادين أم ضحايا (5). فالفنون هي التي تُسعِفُ النفوس في الصراع الذي تخوضه، والأزمات التي تُعانيها، وتُمكّنها من التماسك، رغم أنها لا تتضمّنُ حَلاً للمشكلات بحكم طبيعتها الجمالية التي ليست نفعية أو تبشيرية أو تعليمية (6).

وهذه الدوافع الفنية الشبيهة في طقسها بطقس الصلاة هي التي يحفر فيها التصوف داخل الإنسان، باعتبارها أجنحة للطيران في سماء الجمال بِنِسْبِيته ومُطلَقيته، ولو لم يفعل هذا لَمَا كان تصوفاً من أجل الإنسان، ولَمَا كان قَلَبا يعكس نظام العالم .

3.1 قلب يعكس نظام العالم: فالتصوف؛ بالأساس، معرفةٌ حسية بالله أو بالحقيقة الجوهرية، ناتجة عن تجربة ذات شقين؛ هُمَا : المُثول Immanence والسُّمُو Transcendance . فالمثول يقوم على تأمل الذات أو مَا يسمَّى بالفلسفة الحضورية للو صول إلى انسجام مع الأشياء وامتلاكِ قلبٍ يعكسُ نظام العالم، أما السمو فيقوم على الوَجْدِ المتوجه نحو المطلق الحقيقة العُليا المتعالية، عن طريق الذوق، لا عن طريق اللغة والفكر (7)، حيث تكون الإشارة برزخ الرؤيا الذي تشتغل فيه سيمياء العواطف .

وسِيمِياءُ العواطف موضوعٌ يدعو إلى النظر من جديد في الأساس الحِسِّي للوجود، وإلى إعادة تركيب مساراته وفق الرؤية التي يقترحها التصوف. فهي سيمياء تسعى إلى الإجابة عن السؤال المركزي التالي : كيف تشتغل الذات على تحويل الحسي بو صفه موضوعا أوليا فيه الإدراكُ إلى موضوع معرفي ؟ وهل هناك مكان لأ صناف لا شعورية لفهم ما لم يفهمه الشعور من العالم؟ وهي من هذه الوجهة حقلُ للمعارف، بها تتمكَّن من معرفة الأساس الحسي في واقع إدراك المعْنَى، والمعنى ما هو إلا جسدٌ متحولٌ عبر قنواتٍ حركية، يقول مِيرْلُوبُونْتِي في هذا المجال : "جسدي إذا مسه جسدٌ آخر يشعر بأنه جَسَدٌ ذاتي، لكنه يؤكد في الوقت نفسه وجودَ الجسدِ الآخر . من ناحية ثانية إذا تَمَّ الشعور بتماسٍّ متبادلٍ فإن الجسد الآخر يُصبح صديقًا حميمًا، وتُولَد من هذا التَّماسِّ المحسوس ذواتٌ بَيْنِية Intersujets، بالمقابل إذا لم يتم الشعور بتماسٍّ مُشتركٍ فإن الجسد الآخر يُصبحُ موضوعًا"(8). فتَحويلُ الصوفي الحِسِّيَّ إلى جَسَدٍ معرفي خارقٍ للشعور، وتأويلُ هذا الجسَد لِفَهْمِ العالَمِ، ما هو إلا نتيجةُ توترات إزاء ما يحدث في الوجود من عدم

التوازن . ويُمثل التشجير التالي مختلف أنواع الجسد وقنوات الإدراك التي تصبُّ في جسد الموضوع :



فالشعور بالنقص في الوجود لدى الذات الصوفية خاصة هو الذي يعمل على خَلق توترات أولية Protensivite تَعملُ على جعلِ ذات الحِسِّ للعالم موضوعًا مقصودًا من خلال تأويلِ عدمِ التَّماثُلِ Dissymetries كنوع من عدمِ التوازن، وبالتالي إبراز مجموعة من العناصر المقاوِمة تتجلى في :

القيم الجمالية ← النقص

القيم العاطفية ← القلق

القيم الخُلقية ← عدم كفاية

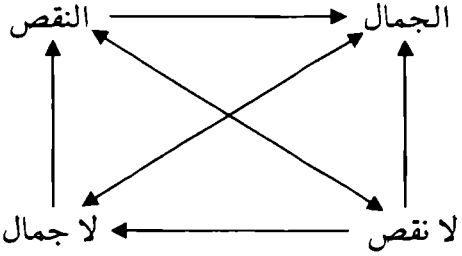
القيم الاتساقية ← تَبعثرٌ (9)

وفضاء التوترات هذا هو الذي يُحدِّدُ ويتحدد فيه الموضوع المستقصد من العناصر المقاومة، وهو النقص الذي لا يتعلق بنقص امتلاك Une manque d'avoir ، وإنما بنقص وجودي Une manque d'être، ذلك أن الصوفي لا يسعى إلى التقرب إلى الله تعالى قصدَ نيل عطاء مادي، بل قصدَ تحقيق وجوده الجميل من خلال وجود الله. وهذا التوتر هو الذي يؤدي كذلك إلى الشعور

بنوع من عدم التماثل بين ذاتين : ذات الله و ذات العالم، ومن ثمة ينهمك الصوفي في تأويل عدم التماثل عبر مجموعة من آليات المقاومة التي تتحدد في:

1- النقص الجمالي: الذي لا يتعلق بأبعاد فنية فقط، وإنما بأبعاد نفسية واجتماعية وإنسانية، مما يدفع بالصوفي إلى تأويل عدم التماثل من وجهة نظر جمالية، باعتبار ان صورة العالم كمخلوق مكتمل لا تُماثل صُورة الله تعالى .

2- النقص الخلقي: الذي تحكمه سِمتان هما : عدم الكفاية والإفراط، مما ينتج عنه توترٌ آخر يَتَجلى في اللاتوازن وتبعثر القيم، وفي الوجود السلبي الناتج عن نقصٍ وخيبةٍ، مِمّا يجعل تحققه مجرد صورة باهتة خادعة Simulacre تعمل على إعادةِ التوازن إلى مسار المعنى، وإعادةِ الذات إلى توازنها من جديد (10)، وهذه البِنية الحاكمة للتوتر وإعادة التوازن تشتغل وفق المُربّع التالي:



والصوفي في عمق هذه التوترات يبدو وكأنه قلبٌ يَعكِسُ نظامَ العالم، وينبض بنبضه، ويؤولُ توتراته الداخلية والخارجية لتنسجِمَ سِيمياؤه مع سيمياء الجمال الكُلاني في إطار روحي تحكمه نداءاتُ التوحُّدِ بالأسمى .

4.1 نداءات التوحد بالأَسْمَى: فالمتتبعُ لاتهمامات البشر بالجمال عبر تَجسُّداته في الطبيعة والفن سيجد أن تاريخ الجمال في صِلته بحياة الناسِ هو تاريخُ بُعْدٍ روحيٍّ بامتياز، لا تاريخ تحولات الذائقةِ وتعرجاتها. فالزاوية

الروحية هي الأكثر أهمية والأكثر نبلاً في حياة البشرية، وذلك لتجذُّر نداءات التوحُّد بالأسْمَى في عُمق عُمقِهم منذ الأزل. ومن ثَمَّ كان تقديرُ أهميةِ الحاجة الجمالية في المجال الروحي عند جميع الأُمم منذ نشأتها ووجودها حتى اليوم هو الذي يفسِّر لنا السرَّ الواقع وراءَ ظهور جميع الفنون من موسيقى، ورقص، وتماثيل، ومنحوتات، ومعابد، وهياكل، وقصور، ونُصُب، وأيقونات، ولوحات. فكل هذا الإبداع الفائق كان وما يزال هو الجوابَ الأبدي الخالدَ الذي تبدعه العبقرية الروحية للإنسانِ ردًّا واستجابةً لنداءِ عظيم، هو نداء الجمال المُطلَق، نداء التوحيد بالأسمَى والأكمل (11). وليست مختلف التعبيرات الفنية وحدها هي التي تُبرزُ هذه الاستجابة، بل إن هناك أفعالاً أخرى جمالية تؤكِّدُ ذلك، وفي مقدمتها الفعل الجنسي الذي هو أرفعُ واقعة كونية جمالية .

2- عبَادة كونية جمالية:

يعتبر الصوفية الفعل الجنسي (= النكاح) واقعة كونية غاية في الجمالية، تصل إلى درجة التقديس. ولذلك كان هذا الفعل عندهم متعدِّدًا وساميا، فمنه الإلهي، والروحاني، والطبيعي القائم بين الذكر والأنثى، ويُقصدُ بالأول توجُّه الأمر الإلهي إلى الكائنات بالإيجاد، حيث تكون النتيجة ظهورَ أعيان الموجودات وكلِّ مراتب العالم، إذ أن النكاح هو مبدأ الإيجاد والأصل في كل الأشياء، وما "ظهر العالمُ إلا عن هذا التوجُّهِ الإلهي (....)، فكان النكاحُ أصلاً في الأشياء كلها، فله الإحاطةُ والفضل والتقدمُ"(12). والثاني يُقصَد به النكاحُ المعنوي القائم بين المعاني والمعارف الناسجة للكون والمتوطنة فيه، فمثلا علاقة الليل بالنهار علاقةُ نكاح معنوي، وعلاقة العقل الكلي بالنفس الكلية

علاقة نكاح معنوي، وعلاقة السماء بالأرض علاقة نكاح معنوي كذلك. وعليه؛ فإن "النكاحَ سَارٍ في كل شيء، والنتيجة لا تنقطع في حق كل ظاهرِ العين (=الموجود)، فهذا يُسَمَّى عندنا النكاح الساري في جميع الذراري"(13). والثالث يُقصَدُ به تلك العلاقة التي تقوم بين الذكر الأنثى فترفعهما إلى مرتبة الكونية، حتى أنهما لا يكونان ماهيتين منفصلتين عن بعضهما البعض، وإنما عنصران لجسدٍ واحدٍ أصليٍّ هو جسد آدم . ومن هنا يغدو الفعل الجنسي عندهما خروجًا عن حدود الذاتية المحكومة بالتمايز، ودخولاً في التماهي والتوحُّدِ وفي حركة كونية تسري عبر كل موجود، هي حركة الحب والحياة التي تجعل الفعل الجنسي فعلا مُقدَّسًا وعبادةً للسر الإلهي، "فشُهُودُ الحق في النساء أعظمُ الشهود وأكملُه، وأعظمُ الوُصْلَةِ النكاحُ،وهو نَظيرُ التوجُّهِ الإلهي على مَنْ خلقه على صورته" (14) ولأجل هذا كان الفعل الجنسي مُقدساً باعتبار استعادته للفعل الأول الإيجادي للعالم(= النكاح الإلهي)، وكان بالتالي رافعًا الذكر والأنثى إلى مستوى الكمال الوجودي المطلق.

فالصوفي ينشد من خلال الفعل الجنسي الكمال المطلق، وهو كمالٌ لا يتحقق إلا بذوبان عنصري الذكورة والأنوثة في بعضهما البعض، أي عودتهما إلى الحالة الأصلية الأولى.. حالة الجسد الأصلي (=آدم) التي لا انفصال فيها، إذ أن هذا الجسد الذي سجد له الملائكة هو الذي يُوحِّدُ في سجوده بين الصلاة وبين الفعل الجنسي، بين العبادة والمتعة، بين التوجه إلى أعالي السماء، وبين التوجه إلى أعماق الأرض الطبيعية، وذلك في طقس جمالي يَرفع الأنثى إلى مَقام المطلق الإلهي، حيث يرى أنه "لو لم يكن من شرف النساء إلاَّ هَيْئَةُ السجود لَهُنَّ عند النكاح، والسجود أشرفُ حالات العبد في الصلاة" (15). وهكذا تصبح العلاقة الجنسية في الرؤية الصوفية حبًّا للكمال

المطلق وحركة كونية جماليةً هي المبدأ الأساس لكل حركةٍ وفعلٍ . فهذه الواقعة الجنسية لدى الإنسان تنتقل من كونها علاقة إنسانية يومية على مستوى الكون والألوهية إلى كونها تجربة متفردة واستثنائية تَنزَعُ بذاتها نحو الفرادة ونحو العُمق الأسطوري الراحل في البعيدِ البعيدِ من النشأة الأولى (16) ونحو تلك اللحظة الزرقاء التي تَمَازجَ فيها حب المرأة وحبُّ الطبيعة، وتلازما تلازمًا أزَلِيًّا في الوعي الصوفي المُضمَر داخل صُلب آدم .

1.2 تلازم حُب المرأة وحُب الطبيعة لدى الصوفي: وقد أعطى البعضُ تأويلاتٍ شتى لهذه النزعة أخرجَتها من مجالها الجمالي، وقذفَت بها في فضاءات بعيدة عن المنحى الصوفي الناشد للمطلق. لكننا هنا نريد أن نضعها في إطارها الجمالي الصرف وفي فلك أشواقها الإنسانية الملتهبة.

فالحب لدى الصوفي كيمياءٌ كونية، لها بلاغةُ التَّشمِيلِ التي ينصهر فيها الكل وتنصهر فيه، ومن ثَمَّ كانت قوته الإيروتيكية التي لا تقتصر على الأنثى فقط، وإنما تشمل الطبيعة والكونَ بأسره لأنه من جمال الله، ولذلك فإن حبه لمجالي الطبيعة والكون لا يُفهم على أنه مجرد تعويض عن حب المرأة المفقود والمكبوت، بل كجمالٍ متضمّنٍ السرَّ الإلهي المتجلّيَ عبرها، فعلاقته بها إذن هي علاقة معيشة ومُمارسةٍ ورَصْدٍ لكل مظاهر الجمال الإلهي فيها بوصفها جسَدًا حيا يَجولُ فيه، ويقرأ مفاتنَه ورموزه المُحِيلةَ على الواقع الترابي من جهة، وعلى الأصل الحقيقي للإنسانية قبل النزول إلى الأرض من جهة ثانية، وخلال هذه القراءة المزدوجة يكون قد رأى بعين البصيرة ما لم يُفهم من تجلياته . فطَابَعِ الازدواجية والمفارقة هذا هو الذي يحكُم حُبَّ الصوفي للطبيعة كما حَكَم حبُّه للألوهية . فهو مفتتن بجمال الطبيعة الأرضي ومشاهدها

ومحاسنها، وبجمال الكون ولطائفه وبدائع أسراره ، ووراء هذا الافتتان يكمن حنين آسرٌ إلى طبيعة أخرى مثالية ، تُعد الطبيعة الأرضية ظلا من ظلالها، ومقامًا عابرًا لا يُنسّيها، ولذا تَراهُ دائمًا في حالة انشداد إلى هذه الطبيعة الأخرى ، يَصْبُو ويُرَدِّدُ: (الرمل)

زفرات قد تعالت صُعُدا ❁ ودموع فوق خدّي سجام

حنت العين إلى أوطانها ❁ من وجى السير حنين المستهام

ماحياتي بعدهم إلا الفنا ❁ فعليها وعلى الصبر السلام (17)

فكلما سمع صوتا من أصوات الطبيعة إلا وتَنَمَّى فيه الحنين إلى هذه الطبيعة المثالية وتَقَوَّى، حيث يُذَكِّره بنغمات عَالِم الخُلد التي ما تزال تتردد أصداؤها في سمعه، وتتراءى له عبر مشاهد الطبيعة المتنوعة، كما يُذَكره بالنغمات الموزونة لحركات السموات في عالم الذَّرِّ وعالمِ ما قبل الولادة الذي كان مُعتادا عليه. ومعنى هذا كله أن روح الإنسان كانت قبل الانفصال عن الله تستمع إلى الألحان السماوية في لذةٍ وائتناسٍ، ولهذه العِلة كانت الموسيقى تثير فيها وَجْدَ الكونِ وتشحنُها بذكرياتٍ بعيدةٍ في لا نهائي البعيد (18). وهذا ما يفسر تلك الميولات الحارقة للصوفية إلى الرقص والموسيقى والجذب والتواجُد في حَلَقاتِ العِمَارةِ الفارهة بالانتشاء الروحي، وإلى الدخول في حالات يتحول فيها الجسد إلى حَاسَّةِ سمعٍ متفردة استثنائية تربط الإدراك السمعي بطاقة وجودية هائلة قادرة على استكناه خبايا كل صوت من أصوات الطبيعة وكائناتها .

إن حب الصوفي للطبيعة أو افتتانه بها ، وبكل عنصر من عناصرها، هو في الجوهر رمزٌ لحُبِّ الإنسان بالإطلاق لهذه الطبيعة، ولذلك اعتبِر حبًّا غير

عادي، لا يُجذّرُ في الصوفي الإحساسَ بالجمال فقط، وإنما يُنمّي فيه كذلك حسًّا فنيا عاليا ذا شفوفية ورهافة، وإرادةً قوية للاتصال، حتى أن كل أصوات العالم تبدو في أُذنية نغمة واحدة هي نغمةُ المجْدِ الإلهي، ونشيدُ عظَمتِه، وبناء على هذا "فإن أُولي الألباب والذين لهم آذان واعية لسماع الأسرار يسمعون نداءَ الله من كل شيء، ويتلقون صوت السماء من كل ذرّةٍ، ويشعرون بالحال والشوق والجذبة والوجد سواء أكَانَ أذان المؤذن أم صوت عابر السبيل، وسواء أكان ترتيلا للقرآن أم ترجيعًا للصّنج والرَّباب أم حفيفا للريح أم صوت الحيوانات أم خرير الماء أم ألحان طيور الرياض..."(19).

وليس هذا الحب للطبيعة لدى الإنسان عامة، ولدى الصوفي خاصة، إلا عبادة للسر الإلهي مُجرّدة عن كل تعلق روحاني أو انفعال عارض. إنه رمز لعودة الفرع إلى أصله الذي يعبِّر عنه بقوة فعلُ السجود في الصلاة الدالُّ على الرجوع إلى الأصل، فالعلاقة بالطبيعة إذن هي علاقة مزج بين الحب وبين العبادة وموت الذات لمشاهدة الأصل، فـ "السجود من كل ساجدٍ مشاهدة أصله الذي غاب عنه حين كان فرعا عنه، فلما اشتغل بفرعيته عن أصليته قيل له: اطلُبْ ما غاب عنك، وهو أصلك الذي عنه صدرتَ، فسجد الجسم إلى التربة التي هي أصله، وسجد الروح إلى الروح الكل الذي صدر عنه " (20) وسَجَدَ الذكر للأنثى باعتبارها رمزاً جامعاً لهذه المعاني .

وبالإجمال؛ فإن حبَّ الطبيعة لدى الصوفي هو حبٌّ جامعٌ لعنا صر العبادة والافتتان وإرادةِ الخلود والحياة، إضافةً إلى كونه حبا متميزا بخاصية فنية تتمثل في الإحساس بوجود فراغ في الوجود البشري ووعيه، وبالسعي إلى ملئه. من هنا كان كل تأمل أو افتتانٍ بمشاهد الجمال الطبيعي يعني في عمقه تعويضًا عن غياب مؤلم وملأً لفراغ ينخر كيان الإنسان ووجدانه. فهو (= الإنسان)

حينما يحب واقعًا ما، فلأنَّ ذلك الواقع يشكل روحًا أو مبدأ حيويا يَعود به إلى ماضٍ سحيق وقديم جدًّا، وهذا إشارة إلى أن ذلك الواقع يُمثل في حد ذاته ذكرى من الذكريات (21). ولذا فإن كل قراءة للإحساس الصوفي بالطبيعة ينبغي أن تنطلق من هذا المنطلق ، و ذلك لأنه إحساسٌ ناتج عن نظرة جمالية وإيروتيكية للعالم الناتج عن مبدأ الحب: حب مشاهدة الجمال الإلهي، وحبِّ اللهِ إجلاءَ وإظهارَ صفاته ومعاني ألوهيته ينطلق من إرادة الاتصال بالأصول الحية للروح والجسد، فإنه من ناحية أخرى يُغنِي الصورة التي يرسمها الصوفي عن الحب والجمال، فهي ليست صورة تصعيدٍ للحب الجنسي وللمكبوتات عن المرأة، بل هي صورة الحب الحيوي المفتون بالجمال الكامن في الكون كله والرامز لتجلي الجمال المطلق (22)، وما المرأة في هذه الصورة إلا تكثيف للجمال الكوني وترميزُ له، لا مجرد جسدٍ خاضع لمنطق الرغبة والمتعة الجنسية، فهي قبَسٌ من النور الإلهي، ومظهرُ أسمى للجمال الرباني كما يقول ابن الفارض : (الطويل)

وو صف كمال فيك أحسن صورة ❁ وأقومها في الخلق منه استمدت(23)

فحب الجمال طبيعة من طبائع الكائن، ونعتٌ إلهي عالٍ، فقد جاء في الصحيح أن النبي صلى الله عليه و سلم قال : "إن الله جمل يحب الجمال"(24)، فنبَّهنا بقوله (جميل)أن نحبه، فكان أن انقسم الناس في هذا الحب إلى قسمين :

❖ قسم نظر إلى جمال الكمال، وهو جمال الحِكمة فأحبَّه في كل شيء مُحكَمٍ وهو صنعة حكيم، وهؤلاء هم الصوفية.

❖ وقسم لم يبلغ هذه المرتبة، ولا عنده عِلم بالجمال إلا هذا الجمال المُقيَّد الموقوف على الغرض، فقيَّده به وهؤلاء هم عامة الناس(25).

وهذا الجمال الإلهي له مَعانٍ و صورٌ، فالمعاني هي الأسماء، والصفات، والأوصاف الإلهية. والصور هي تجليات تلك المعاني فيما يقع عليه من المحسوس أو المعقول. فالمحسوس كما في قوله عليه الصلاة والسلام: "رأيتُ ربي في صورة شاب أمردَ" (26). والمعقول كقوله عليه الصلاة والسلام: "أنا عند ظن عبدي بي"(27). وما كان من معانٍ و صور للجمال الإلهي فهو كذلك للجمال الكوني بالتجلي والاستمداد، مع فَارِقِ مطلقية الأولِ ونسبيَّة الثاني (28)، لأن ظهور الله بصُورة جماله باقٍ على ما استحقه من تنزيه.

والجمال من حيث هو هِبَة إلهية؛ لا يتجسَّد في الظاهر فقط، وإنما يمتد إلى الباطن ليكون صورة قُصْوَى للجمال الأسنى، وإلى السماع فيصير ماء تتطهَّر به القلوب، وتُهَيَّأُ لِوُلُوج باب الشهود .

2.2 باطن الجمال: فالكثيرون من الناس لا يَصرفون معنى الجمال إلا إلى الصورة الظاهرة دون غيرها، بمعنى أنهم مُنشَدُّون إلى صورة الجمال الظاهرة في اعتبارهم للجمال وكأنها الغاية، غير ملتفتين إلى الباطن هل تطابق صورتُه صورة الظاهر .

إن الجمال الباطن هو الصورة القُصوى للجمال الأَسنَى، فهو عِلمٌ بالنفسِ يَعرِفُ الإنسان به نفسه وربَّه والمخلوقات المعرفةَ التي تجعله يتصور رُسوم معاني الجمال والجلال والكمال الرباني، بقَدْرِ قابليته لاقتباس تلك الأنوار القدسية، واستجلاءِ تلك الأسرار في السر، حتى تكون معانيها مشهودةً شهادة يقين (29)، ويكونَ جمالُه الباطن جمالا جلاليا، ظاهرُه جمالٌ

وباطنُه جلالٌ كالشهوات (30). مما يؤهله للسماعِ من الحق ومن الخلق سماعَ جمالٍ مُنزَّهٍ عن كل غرَضٍ سوى ا ستكناه معنى الربوبية .

3.2 جمال السماع: وهذا النوع من الجمال هو الذي ا صطلح عليه بالسماع الصوفي، وهو ماءٌ جمالي تتطهَّر به القلوب من جَنَابَات الغفلة والحُوب واللُّغوبِ، وتُصقَل النفوس من شوائب الحظوظ والتهافت والتكالب على مالا يُغني عن عَلاَّم الغيوب، وتُهيَّأُ لدخول حضرة الشهود . يقول أبو الحسن الشستري (ت:866 هـ / 9621 م) عن هذا المنزَع : (الطويل) .

وطهـــر بيـوت الله من كـل صـورة ❁ فما البيت إلا القلب إن كنت ذا عقل

إذ بحصول هاته الطهارة يتحقق العبد بحقيقة العبو دية، ويستكنه ذوقًا معنى الربوبية، فتبدو عليه أَمَارات الطرَبِ، وعلامات الفرح، لاَ فرحًا بنفسه وتقواهَا، بل زهوًا بمولاه الذي ارتضاه عبدا ، كما عبَّرَ عن ذلك الإمام القاضي عياض اليَحْصُبي السبتي : (الوافر)

ومما زا دني فـرحـا وتيهـا ❁ وكـدت بأخمصـي أطـأ الثريـا

دخولي تحت قولك : يا عبا دي ❁ وأن صيـرت أحمـد لـي نبيـا

فعن هذا الزهو تصدر مو سيقى الصوفية بتعبيراتها الجمالية الباطنية التي تُسمَّى بالسماع، والتي ترمي إلى غايات روحية تتفق مع مَرَامِي التجلي الإلهي في الكون، وتبرز التجارب الروحية للقوم ومقاماتهم وأحوالهم وأذواقهم وأوقاتهم، وتُنبئ عن مسالك وجدهم وتجليات مكا شفاتهم، وعن طرائقهم في التربية والتأهيل. فبالسماع تصبو الروح المُبلَّلة بالسر الصوفي إلى معنى الجمال والكمال المطلق، وهذا النسغ الروحاني هو ما يُبلِّلُ تلاحين القوم

بالبهاء، حيث يَصيرُ للإنصات الدَّهِشِ عبيرُ الرقص الصوفي الملتهبِ في الحروف والكلمات، والمترقرقِ على الحناجر والأصوات ، أو في الأوتار المسبِّحة بِسِرِّ الوِتْرِ واللاهجةِ بذكر الحق، وبذلك يتحقق المراد الذي قال عنه أبو مدين الغوث : (الكامل)

لا تحسب الزمر الحرام مرادنا ❁ مزمارنا التسبيح والأذكار

إن السماعَ عبيرٌ غيبي ينبجسُ من اصطلام الأجساد وسط حلَق الذِّكْر، وحِلَقُ الذكر هي فراديس الأرواح التي تعبَق فيها المَحبَّة الشاملة لله ولمخلوقاته كلما انهمرَ ماء السماع، إذْ به تَحِنُّ الروح لأصلها في عالم اللطافة والأزل . ولقد سُئل الجنيد عن حالة الاضطراب التي تعتري المرء أثناء السماع مع أنه يكون هادئا قبلها، فقال : إن الله تعالى لَمَّا خاطب الذَّرَّ في الميثاق الأول بقوله: ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۛ ﴾ (31) استفرغَتْ عذوبة سماعِ الكلام والأرواحُ، فلمَّا سمعوا السماعَ حرَّكَهم ذكرُ ذلك (32). وهذا التحريك له آثار بالغة في نفسية المتلقي تختلف باختلاف قابليته واستعداده .

4.2 آثار تلقي الجمال: فالجمال له وقعٌ تتباين آثاره على النفس المدركة له وتختلف، إلى الحد الذي تُصبح فيه هذه النفس غائبة عن ذاتها، فانية في الجميل الذي استولى عليها.وأبرز مثالٍ لهذا الموقف النسوة اللائي قطَّعْنَ أيديهن لَمَّا نظرن إلى جمال يوسف، فالجمال حين يطالع عين الروح بالأسرار والبهاءات والكمالات والمحاسن يكون أقطع في تقطيع القلوب عن الأجساد ، حتى تصير سائحة فيه **(33)**.فمن استولى عليه الجمال انقلبت أحواله عطشا في عطش، مَهْمَا كان نوع الجمال الذي قهره، إذ الجمال فيه

أنواع، وله آفةُ هي الخُيلاء. وأكملُ الجمال وأعلاه هو الجمال الإلهي الذي يتنوع إلى نوعين :

الأول : معنوي ؛وهو - كما سلف- معاني الأسماء الحسنى والأوصاف العُلا ، وهذا النوع مختص بشهود الحق إياه، ولا يُدركه سواه.

الثاني : صُوَري؛ وهو هذا العالم المطلَق المعبّر عنه بالمخلوقات بكل تفاريعه وأنواعه، فهو جمالٌ إلهي مُطلَق، ظهر في مَجالِي الهيئة، وقد سُميت تلك المجالي بالخلق، وهي تسمية تُعَد أيضا من جملة الحُسْنِ الإلهي. فالقبيح من العالم كالمليح منه باعتبار كونه مَجلًى من مجالي الجمال الإلهي، لا باعتبار تَنوع الجمال، وذلك لأن من الحسن إبرازَ جِنس القبيح على قبحه لِحفظِ مرتبته من الوجود، كما أن من الحُسن الإلهي إبرازَ جنس الحُسْنِ على وجه حُسْنه لحفظ مرتبتِه من الوجود . فحِفظُ المرتبةِ هو نوعٌ من الجمالِ الذي لا تنظره إلا العين الصوفية، أما غيرها من العيون فإنها لا تراه.

ثُمَّ إن القبح في الأشياء ليس لذاتها أو لنفسها، بل هو للاعتبار فقط، إذْ لا يُوجَد في العالم قبح إلا بالاعتبار، ومن ثمة ارتفع حُكم القبح المطلق من الوجود، فلم يبق إلا الجمال المطلق. فما في العالم قبيح، بل كل ما خلق الله مليح بالأصالة، لأنه صُوَرُ حُسنِه وجمالِه "وما حدث القبيح في الأشياء إلا بالاعتبارات" (34).

3- الإنسان روح العالم: وبما أن الإنسانَ من جمالِ الله الصُّوَري؛ فإنه كذلك يُعتبر آخرَ مراتب الوجود وأرقاها من حيث المجلَى الجمالي الإلهي في نفس الوقت، وآخريَّتُه هاته لا زَمَنيةُ، لأنها جامعةٌ كل حقائق الكون ومُكمِّلةٌ دائرتَه، فهو على حدِّ قول الشاعر : (المتقارب)

أتزعم أنك جرم صغير ۞ وفيك انطوى العالم الأكبر

وإذا كان القلم؛ الذي هو العقل الأول؛ يمثّل المبدعَ الأولَ في العماءِ وأولَ مراتب الوجود، فإن الإنسان يمثل آخرَ هذه المراتب من الناحية الوجودية، فبوجوده اكتملت مراتب الوجود، واكتملت دائرة الكون . فإن الله لَمَّا أراد أن يَخلق خلقَ العقل أولاً "فهو أول الأجناس، وانتهى الخلق إلى الجنس الإنساني فكملت الدائرة. وما بين طرفي الدائرة جميعُ ما خلق الله من أجناس العالم بين العقل الأول الذي هو القلم أيضا وبين الإنسان الذي هو الموجود الآخر" (35). فالعالم إنسان كبيرٌ، والإنسان عالم صغير، والعالم إنسان متفرِّق الأجزاء، أما الإنسان فعالمٌ مجتمعُ الأجزاء. وإذا كان العالم والإنسان يمثل كلاهما ظهور الألوهة من حالة الكُمون، فالعالم يمثل الأسماء الإلهية الكثيرة، بينما الإنسان يمثل الألوهة في جمعيتها كما تتجلى في الاسم (الله) .

إن العالم بتفاصيله لا يُمكن أن يحيط به نظرُ الإنسان، والإنسان على عكس ذلك يمكن أن يحيط به النظرُ والإدراك ف "العالم ما في قوة إنسان حصره في الإدراك لِكبَرِه وعِظَمِه، والإنسان صغير الحجم يحيط به الإدراك من حيث صورتُه وتشريحُه، وبما يحمله من القوى الروحانية، فرتب الله فيه جميع ما سوى الله، فارتبطت بكل جزء منه حقيقة الاسم الإلهي الذي أبرزَتْه وظهر عنها ،فارتبطت به الأسماء الإلهية كلها لم يَشذَّ عنه منها شيء، فخرج آدم على صورة اسم الله، إذ كان هذا الاسم يتضمّن جميع الأسماء الإلهية، كذلك الإنسانُ - وإن صغر جِرمه - فإنه يتضمن جميع المعاني . ولو كان أصغرَ مِمَّا هو، فإنه لا يزول عنه اسم الإنسان "(36). وعليه فإن العلاقة بين الإنسان والعالم هي علاقة يحكُمُها نوع من التماثل ونوعٌ من الاختلاف، لكنه اختلاف

كيفي وليس كميا، فحقائق العالم تُوجَد بكاملها في الإنسان، والفارق هو أنها في الإنسان في حالة اجتماع، وفي العالم في حالة افتراق وتشتت. وهذه العلاقة تُوضَّح من خلال ثنائيات الروح والجسد، المركز والدائرة، الجمع والفرق، الصِّغَر والكِبَر، غير أن هذا التوضيح لا ينفي أن كلا من العالم والإنسان مُوازٍ للآخر، لكونهما معا يمثلان الصورة الإلهية أو صورة حقائق الألوهة وتجلياتها الجمالية. وهذه الموازاة تقربها المعادلة التالية :

الله // الإنسان // العالم

بمعنى أن الإنسان لا بد أن يتوسط طرفي المعادلة لأنه يُعَدُّ "برزخًا جامعًا للطرفين" (37)، و لا تصح هذه الموازاة إذا توسط العالم بين الله والإنسان، فالإنسان موازٍ لله أو هو على صورته، ولا يكون العالم موازيا لله أو على صورته إلا بوجود الإنسان "فالعالم بالإنسان على صورة الحق، والإنسان - دون العالم - على صورة الحق، والعالم دون الإنسان - ليس على الكمال في صورة الحق" (38). فالإنسان إذن؛ مساو للعالم ومساوٍ لله ... ولكن هذه المساواة أو الموازاة لا تنفي التغاير بين الله والإنسان من جهة، وبين العالم والإنسان من جهة أخرى . وإذا كان الإنسان هو روح العالم فإن من الواجب علينا أن نفهم العالم في ضوء هذه الموازاة على أنه يتضمن الإنسان، لا على أنه خالٍ منه، فهذا الإنسان الموازي للعالم ولحقائق الألوهة هو الإنسان الكامل الذي تجسَّدَت فيه الصورتان : الإلهية والكونية على أحسن وجهٍ، وهو الإنسان الذي يُعَدُّ آدم المَجلَى الأول له، والرسل والأنبياء تجليات مختلفة لحقيقته الروحية (39). وما دام الإنسان هو روح العالم فإن العالم لن يخلو أبدًا من مُمَثِّل لهذه الروح،

وخليفة لها يكُون مدارَ العالمِ، ويكون به مداره واستمراره، وهذا يستدعي منا أن نضع في الاعتبار أمرين أساسين؛ هما:

أولا: عدمُ اعتبار التماثل بين الإنسان والله تماثلا ذاتيا، بل هو تَماثلٌ مع صورة العالم الإلهي، بمعنى أنه تَماثلٌ مع حقائق الإنسان وحقائق الألوهة.

ثانيا: عدمُ اعتبارِ وجودِ الإنسان على الصورة الإلهية تطابقًا بين الحق والخَلق، فالرب ربٌّ والعبدُ عبد، وهذا لا يُلغي ثنائية الله والإنسان، وإنما يعني أن الثنائية بينهما قائمة على المغايرة والاختلاف، وليس على التطابق. وفي هذا تتوازى العلاقة بين الإنسان والله بمثيلتها بين الإنسان والعالم، وتتأكدُ الطبيعة البرزخية للوسط الإنساني .. تلك الطبيعة التي تُجلّي مقولة الظاهر والباطن تحت مشروطية التجلي الإلهي على ظاهر النفس وباطنها.

1.3 التجلي على ظاهر النفس... والتجلي على باطنها:

سبق الحديث عن التجليات الإلهية على الإنسان والعالم، وعن بعض أنواعها، حيث قلنا إن منها تجليات ظاهرة وأخرى باطنة، وذلك اعتبارًا لبرّانية الإنسان والعالم وجوّانيتهما. وقد أسّسَ الصوفية على هذا التقسيم للتجليات مقولة الظاهر والباطن التي هي مقولة جوهرية في الفكر الصوفي تحكُم كثيرا من تصوراته وتوجهها.

ففي مجال التجليات الإلهية نجد هذه المقولة تشتغل بفاعلية قصوى حتى فيما لا يتصور أن تشتغل فيه بهذه القوة والنفاذ، فالتجليات هي جمال إلهي، ونَفَسُ جلالي عند عامة الصوفية، غير أن منهم مَنْ يفرّق فيها بين التجلي إذا كان على ظاهر النفس، وبين التجلي إذا كان على باطن النفس. فالتجلي إذا

كان على ظاهر النفس "وَقَعَ الإدراكُ بالحس في الصورة في برزخ التمثل، فوقعت الزيادةُ عند المُتجلَّى له في علوم الأحكام إن كان من علماء الشريعة، وفي علوم موازين المعاني إن كان منطقيا، وفي علوم ميزان الكلام إنْ كان نحويا" (40). وإن كان التجلي على باطن النفس "وقع الإدراكُ بالبصيرة في عالم الحقائق والمعاني المجردة عن المواد وهي المعبَّر عنها بالنصوص، إذ النص ما لا إشكال فيه ولا احتمال بوجه من الوجوه. وليس ذلك إلا المعاني فيكون صاحب المعاني مستريحاً من تعب الفكر، فتقع له الزيادة عند التجلي في العلوم الإلهية، وعلومِ الأسرار، وعلوم الباطن، وما يتعلق بالآخرة"(41). فالتجليات الإلهية هي المَصدرُ الأمُّ لظهورِ الكون بكل مكوناته وكائناته، وللمعرفة التي يقذفها الله في قلبِ كلِّ مَنْ جَلاَ مرآة هذا القلب بتوجيه الهِمَّة إلى الله والانصرافِ عن كل ما سواه. إذ لا يمكن للقلب أن يمتلئ بالمعرفة الكاملة إلا بعد رحلة العارف الخيالية (=البرزخية) التي يخترق بها ظاهره وظاهر الكون وصولاً إلى باطنه وباطن الكون وحقيقتهما. ومعنى هذا أن هناك صنفين من التجلي بخصوص هذه الحالة :

- ❖ التجلي الوجودي للظهور في أعيان صور الممكنات
- ❖ التجلي الإلهي المعرفي على قلوب العباد.

وهذا التجلي الثاني لا يحدث إلا بعد رحلة الصوفي الصاعدة، حيث يتجلى الله له فيها، ومن ثمة تتجلى الحقيقة من باطنه، فيصبح قادراً على التأويل وفهمِ الباطن الحقيقي لظواهر الوجود. فالتجلي المعرفي على القلب يَرفعُ الحُجُبَ الكثيفة التي تُمثلها صورُ أعيان الممكنات، وذلك على أساس أن القلب هو بيت الله، وهو باطنُ الإنسان الذي يُقابل حقيقة الألوهة، وظاهرُه

هو جسده الذي يُقابل حقائق الكون (42). فالروح القدسي مَسكنُه القلبُ، وجميع الإدراكات التي يُدركها هذا المَسكَن ترجع إلى حقيقة روحية واحدة هي النور الإلهي، إذْ "لولا النور ما أُدرِكَ شيء لا معلوم ولا محسوس ولا متُخيَّل أصلاً، وتختلف على النور الأسماء الموضوعة للقوى، فهي عند العامة أسماء للقوى، وعند العارفين أسماءٌ للنور المُدرَك به، فإذا أدركتَ المسموعات سميت ذلك النور سمعا، وإذا أدركت المبصرات سميت ذلك النور بصرا، وإذا أدركت الملموسات سَميتَ ذلك النور المُدرَك به لمساً، وهكذا المتخيَّلات. فهو القوة اللامسةُ ليس غيره، والشامَّةُ والذائقة والمتخيِّلة والحافظة والعاقلة والمفكِّرة والمصوِّرة، وكل ما يقع به إدراك فليس إلا النور" (43) .

إن هذا التصور النُّوري للمُدرَكات، وحقائقِ الوجود، وقُوى القلب الباطنة والظاهرة هو الذي يُمكِّنُ من الربط بين جانبي المعرفة والوجود. فالنور الذي يُدرك به المُدرِك، وتَظهرُ به المُدرَكات للإدراك هو النور الوجودي الذي بسطته حقائق الألوهة على الموجودات بما فيها من حَواسِّ الإنسان الظاهرة وقواه الإدراكية الباطنة. وهذا يعني أن كل مُدرَك قابل للإدراك، وكل مُدرِكٍ يستطيع إدراك الأشياء والموجودات الكونية على ما هي عليه، وذلك من الناحية القابلية المحض، أما من الناحية العملية فإن القلب كثيرا ما تطرأ عليه راناتٌ وأصداء، وعلى الحواس موانع، وعلى الفِكر شُبَهٌ تعوق هذا النور الكامن فيها عن الإدراك الحقيقي. ومن هنا كان ضروريا اللجوء إلى تصفية القلب، وتقوية الفكر والخيال، وتجليةِ العقل وصولاً إلى المعرفة الحق، إذ حينذاك يُصبحُ القلب مرآة مجلوة قابلةً للتجليات الإلهية المختلفة الواردة عليه. والمقصود بالتجليات الساطعة على القلب تجليات باطن النفس، لا تجليات ظاهرها، فـ "الله جعل لكل شيء- ونفس الإنسان من جملة الأشياء-

ظاهرا وباطنًا. فهي تُدرك بالظاهر أموراً تُسمَّى عينا، وتُدرك بالباطن أمورا تُسمَّى علمًا. والحق سبحانه هو الظاهر والباطن فيه وَقَعَ الإدراك، فإنه ليس في قدرة كل ما سوى الله أن يدرك شيئا بنفسه، وإنما أدركه مما جعل الله فيه" (44).

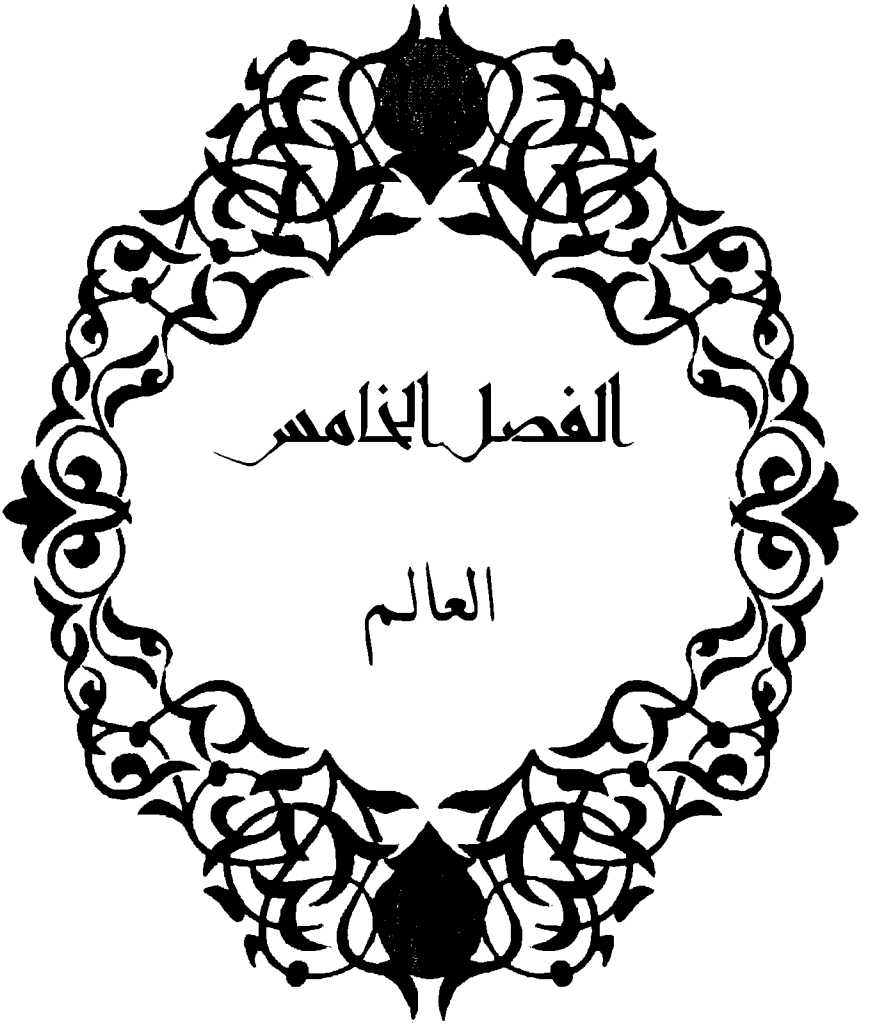
وهكذا يتحد التجلي الوجودي بالتجلي المعرفي، بفضل النور الإلهي الذي وقع في أعيان الموجودات فجعل لها ظاهراً وباطنًا، ووقع على ظاهر النفس فأدركتْ أعيانَ الموجودات، وعلى باطنها فأدركت علومَ الأسرار (45)، ومن هذه الأسرار إدراك الإنسان أنه مضاهٍ للحضرة الذاتية الإلهية، ومضاهٍ للعالم، وأنه في نفس الوقت نسخةٌ من العالم وبرزخٌ بين الله وبين هذا العالم الذي هو نسخة منه .

2.3 الإنسان نسخة من العالم: والمضَاهَاةُ المشارُ إليها على قسمين: ظاهرة وباطنة، فالظاهرة في الإنسان بما هو إنسان، والباطنة إنما هي في الإنسان، لا بما هُوَ فقط، بل بما هو نبي أو وَلِيٌّ وهذه المضاهاة الباطنة فيها تفاضل على حسب مقام ما يُعطيه مَقامُ ذلك النبي أو الوالي، فصاحب هذا المنزل من المضاهاة يطلعه الله على ما فيه من الأسرارِ من جهة الحق ومن جهة العالم على طريقةٍ ما، كَـ "أَنْ يُعرِّفه الحق إذا أَوْجَدَ أمرًا مَا، هل قبل ذلك وُجِدَ ذلك الأمر فيه أو بعده، أو معًا ؟ وهل مضاهاة العالم له في نفسه على الكمال ومضاهاة الحضرة الذاتية الإلهية ؟ أو هل هو قابلٌ لها على حَدٍّ معلوم فيكون فيه منهما بعضٌ، ويبقى له بعض سيُدركها إن تمَّمَ المقام ؟، ثم إذا أدركها هل يُدركها حتى لا يبقى له شيء في العالم ولا في الوجه الآخر ؟ أو يبقى له وإنما هو مستعدٌّ لقبول كل شيء على الدوام" (46). وهذا الاطلاعُ على الحقائق والأسرار المذكورة لا يعني أن المضاهاة هنا مطلقة، فهي أصلاً

لا تصح على الإطلاق في الإنسان، وإنما يصح فيه بعضها على حسب درجاته في مقام المضاهاة، وإن استوفاها كلها فلا يكون ذلك في زمن واحد، بل يُحصِّلها شيئا فشيئا، إذ هكذا هو سر الحقائق ومعناها، وهي في العالم موجودة كلها. وعليه فإذا سمعتَ أحداً من العارفين يقول: أنا نسخة من العالم، فليس معنى ذلك أن كل ما في العالم فيه في زمنٍ واحد، بل هو مستعد لقبول ما في العالم،لأن فيه أكثر العالم، بخلاف غيره من الموجودات، وإلاّ ف "إن في العالم أشياء هي في الإنسان. بما هو إنسان كالنباتات والبهائم والجمادات، ومنها ما هي فيه من حيث هو عبد مختص بالله تعالى كالملائكة وما أشبه ذلك، وهكذا في مضاهاة الكون في الإنسان" (47)، ولهذه العلة كانت العبادة بمختلف صنوفها غير خارجةٍ عن الحق، وكان كل من في الوجود عابداً الله بهذا الاعتبار، ومن ثمة فلا يوجد كافرٌ بالله رغم ما يظهر من اختلاف أشكال العبادة عند الخلق .

3.3 كل مَن في الوجود عابد لله: فالله قد خلق الموجودات لمعرفته وعبادته طبقًا للحديث القدسي: "كنتُ كنزًا مخفيا فأحببتُ أن أُعرَفَ، فخلقتُ الخلق، فبِي عرفوني". فهم مجبولون على ذلك، مفطورون عليه من حيث الأصالة، فما في الكون شيء إلا وهو يعبد الله بحاله ومقاله وفعاله، بل بذاته وصفاته، فكل ما في الوجود مطيعٌ لله عابدُ له: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ (48) مسبّحٌ بحمده: ﴿ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾. والعبادة والتسبيح تختلفان باختلاف مقتضيات الأسماء والصفات، لأن الله متجل باسمه المُضِلِ، كما هو متجلٍ باسمه الهادي، لِيُعْبَدَ. فظهرت المِلَلُ والنِّحَلُ، وذهبت كل طائفة إلى ما علمته أنه

صواب. فهو سبحانه يجزيهم على حسب مقتضى أسمائه و صفاته التي تجلى بها، فلا ينفعه إقرارُ أحدٍ بألوهيته وربوبيته، ولا يضره حجودُ مَنْ جحد بذلك، بل هو سبحانه يتصرف فيهم على ما هو يستحق لذلك من تنوع عباداته التي تنبغي لكماله. فكل من في الوجود باختلاف طوائفه عابد لله كما ينبغي أن يُعبد، لأنهم خلقهم لنفسه لا لَهُم، فهُم له كما يستحق، فقد أظهر في هذه المِلل والنحل حقائق أسمائه و صفاته، فتجلى في جميعها بذاته، فعبدته جميع الطوائف (50) ومِنْ ثمة فلا مَجَالَ لتفضيل تَجَلٍّ على آخر، واعتباره هو الصواب، فالله تجلّى بأسمائه و صفاته على أعيان الموجودات كما أراد هو، لا كما يريدون هم، وكل تجلياته حق. وعليه فإن الصراعات والحروب والتطرفات التي قامت وتقوم باسم الدين ما هي إلا أنانية ذاتية، وتشنجات إيديولوجية، قائمة على نزغات ونزعات استعلائية، وعلى جُرُف هارٍ، وكأنها تريد التحكُّم في الإرادة الإلهية المبذولةِ تجلياتُها لكل الخَلق حين تَدَّعِي صوابَ تَجلٍّ وأحقيته وأفضليته، وتَخطئَةَ التجليات الأخرى باسم الحقيقة. وما الحقيقة؟ إنها الجَوْهَرُ مُتَعَدِّدًا، والوجودُ بالاختلاف حَسَب ما تلقته الموجودات من التجليات، وعلى أساس هذا كله يرتفعُ منطق الصواب والخطأ، ومنطقُ واحديةِ الحقيقة، ويبقَى منطقُ التسامح والقبولِ بالآخر كطرفٍ فاعلٍ في الوجود هو الأَسْمَى، لأنه المنطق المستوعب لجمالِ التجليات الإلهية وأسرارِ جَلالِها في الذات وفي العالم .


الفصل الخامس
العالم

1- ارتفاع القبح عن العالم :

إن الماهية الإبيستيمولوجية للجمال؛ في الرؤية الصوفية؛ هي ماهية الأوصاف العليا والأسماء الحسنى لله تعالى . فجمال الحق - وإن كان متنوعا - نوعان: معنوي وصُوَري، وقد تقدَّمَ الحديث عنهما مفصَّلاً، حيث ذكرنا أن الأول هو معاني الأسماء والصفات، ولاَحَظَّ لأحدٍ فيه لأنه مختص بشهود الحق إياه. والثاني هو هذا العالم المُطلقُ المعبَّر عنه بالمخلوقات بكل تفاريعها وأنواعها، فهو حُسْنٌ إلهي مُطلَق ظهر في مَجالِي الإلهية، فسُميت تلك المجالي بالخَلق، وفي التسمية من الحُسْنِ الإلهي ما لا يخفَى ولا يُحصَى.

وإذن؛

فإن القبيح من العالم كالمليح منه - عكس ما يتوهمه الناس - وذلك باعتبار كونه مَجلى من مجالي الجمال الإلهي، لا باعتبار تنوع الجمال . فإن من الحُسن أيضًا إبرازَ جنسِ القبيح على قبحه لحفظ مرتبته من الوجود، وإبرازَ جنسِ الحُسن على وجه حُسنِه لحفظ مرتبته من الوجود. فالقبح في الأشياء إنما هو للاعتبار لا لنفسها، فلا يوجد في العالم قبح إلا باعتبار، ومن ثَم ارتفع حكم القبح المطلق من الوجود، فلم يبق إلا الحُسن المطلق. فقُبح المعاصي مثلا إنما ظهر باعتبار النهي، وقبحُ الرائحة المنتنة إنما ثبت باعتبارِ من لا يُلائِم طبعَه، وإلاَّ فهي عند الجُعلِ من المحاسِن، وكذلك قبحُ الإحراقِ بالنار إنما كان باعتبار مَن يهلك فيها ويتلف ، وإلاَّ فهي عند السَّمَنْدَلِ من غاية المحاسِنِ (= طير لا تكون حياتُه إلا في تلك النار) ، ورائحة الوردِ جميلة عند الناس باعتبار مُلاءمتها لطبعهم، ولكنها قبيحةٌ عند الخُنفساءِ باعتبار ما تُسبِّبه لها من

هلاك، والكلمة الحسنةُ في بعض الأحيان تكون قبيحةً ببعض الاعتبارات مع أنها في نفسها حسَنة .

ومن هذا كله يتضح أنه ليس في العالم قبيح، وأن كل ما خلق الله مليحٌ بالأصالة، وأن الوجود بكماله صورةُ حسنِه ومظاهرُ جماله. ويدخل في معنى كمالِ الوجود المحسوسُ، والمعقولُ، والموهومُ، والخيال، والأول والآخر، والظاهرُ والباطن ، والقولُ والفعل ، والصورة والمعنى ... إذ جميع ذلك صُورُ جماله وتجليات كماله (1) . وكل نظرة ترى غير هذا تكون غير شاريةٍ من عَيْنِ اللبِّ، وغير داخلةٍ في السِّرِّيِّ الذي تُسكِنُنا فيه الرؤيةُ الصوفية للجمال حيث نُشاهِدُ العالمَ منتفياً عنه القبحُ بالأصالة .

1.1 ارتفاعه بالأصالة: فالعالم بكل مُكوناتِه هو جمالٌ إلهي، يستحيل أن يكون فيه قبحٌ أو يتطرَّق إليه. فالقبح مُنتفٍ عنه بالأصالة، لأنه مَجلًى من مجالي كُلِّيِّ الجمال، وفي هذا يقول الشيخ العارف عبد الكريم الجيلي (767هـ / 3631 م -238هـ/ 8241 م): (الطويل)

تَجَلَّيْتَ فِي الْأَشْيَاءِ حِينَ خَلَقْتَهَا ❁ فَهَا هِيَ مِيطَتْ عَنْكَ فِيهَا الْبَرَاقِعُ

قَطَعْتَ الْوَرَى مِنْ ذَاتِ حُسْنِكَ قِطْعَةً ❁ وَلَمْ تَكُ مَوْصُولاً وَلَا فَصْلَ قَاطِعُ

وَلَكِنَّهَا أَحْكَامُ رُتْبَتِكَ اقْتَضَتْ ❁ أُلُوهِيَّةً لِلضِّدِ فِيهَا التَّجَامُعُ

فَأَنْتَ الْوَرى حقا وأنت إمامنا ❁ وَ أَنْتَ الَّذِي يَعْلُو وَ مَا هُوَ وَاضِعُ

وَمَا الْخَلْقُ فِي التِّمْثَالِ إِلاَّ كَثَلْجَةٍ ❁ وَأَنْتَ بِهَا الْمَاءُ الَّذِي هُوَ نَابِعُ

وَمَا الثَّلْجُ فِي تَحْقِيقِنَا غَيْرُ مَائِهِ ❁ وَغَيْرَانَ فِي حُكْمٍ دَعَتْهُ الشَّرَائِعُ

وَلَكِنْ بِذَوْبِ الثَّلْجِ يَرْفَعُ حُكْمُهُ ❁ وَيُوضَعُ حُكْمُ الْمَاءِ وَالْأَمْرُ وَاقِعُ

تَجَمَّعَتِ الْأَضْدَادُ فِي وَاحِدِ الْبَهَا ❁ وَفِيهِ تَلَاشَتْ ، وَهْوَ عَنْهُنَّ سَاطِعُ

فَكُلُّ بَهَاءٍ فِي مَلَاحَةِ صُورَةٍ ❁ عَلَى كُلِّ قَدٍّ شَابَهَ الْغُصْنَ يَانِعُ

وَكُلُّ اسْوِدَادٍ فِي تَصَافِيفِ طُرَّةٍ ❁ وَكُلُّ احْمِرَارٍ فِي الْعَوَارِضِ نَاصِعُ

وَكُلُّ كَحِيلِ الطَّرْفِ يَقْتُلُ صَبَّهُ ❁ بِمَاضٍ كَسَيْفِ الْهِنْدِ حَالاً مُضَارِعُ

وَكُلُّ اسْمِرَارٍ فِي الْقَوَائِمِ كَالْقَنَا ❁ عَلَيْهِ مِنَ الشَّعْرِ الرَّسِيلِ شَرَائِعُ

وَكُلُّ مَلِيحٍ بِالْمَلَاحَةِ قَدْ زَهَا ❁ وَكُلُّ جَمِيلٍ بِالْمَحَاسِنِ بَارِعُ

وَكُلُّ لَطِيفٍ جَلَّ أَوْ دَقَّ حُسْنُهُ ❁ وَكُلُّ جَلِيلٍ فَهْوَ بِاللُّطْفِ صَادِعُ

مَحَاسِنُ مَنْ أَنْشَأَهُ ذَلِكَ كُلُّهُ ❁ فَوَحِّدْ وَلَا تُشْرِكْ بِهِ فَهْوَ وَاسِعُ

وَإِيَّاكَ أَنْ تَلْفِظْ بِغَيْرِيَّةِ الْبَهَا ❁ إِلَيْهِ الْبَهَا وَالْقُبْحُ بِالذَّاتِ رَاجِعُ

فَكُلُّ قَبِيحٍ إِنْ نَسَبْتَ لِفِعْلِهِ ❁ أَتَتْكَ مَعَانِي الْحُسْنِ فِيهِ تُسَارِعُ

يُكَمِّلُ نُقْصَانَ الْقَبِيحِ جَمَالُهُ ❁ فَمَا ثَمَّ نُقْصَانٌ وَلَا ثَمَّ بَاشِعُ

وَيَرْفَعُ مِقْدَارَ الْوَضِيعِ جَلَالُهُ ❁ إِذَا لَاحَ فِيهِ، فَهْوَ لِلْوَضْعِ رَافِعُ

وَأَطْلِقْ عِنَانَ الْحَقِّ فِي كُلِّ مَا تَرَى ❁ فَتِلْكَ تَجَلِّيَاتُ مَنْ هُوَ صَانِعُ (2)

وَدَرْءاً لسوء الفهم الذي قد ينتج عن القراءات المتعجلة، وغير البا صرة، لهذه الأبيات من كونِ معانيها قد تُوحي إليها بأن الشاعر ينحو مَنْحَى فلسفة وحدة الوجود أو الحلول التي اتُّهِم بها زوراً كثير من الصوفية، نقول إن الأمر غير ذلك. فالجيلي نبَّه في النص إلى كيفية العلاقة بَيْنَ الحق والخَلق،

والوحدة والكثرة، وبيّنَ الحقائق الحقية والخَلقية بتفصيلٍ، وذلك حينما حصرها في أربع حقائق وجودية؛ هي : الحقيقة الإلهية، والحقيقة الكونية، والحقيقة المحمدية، وحقيقة الإنسان الكامل. وأصلُ هذه الحقائق، أو المجالي، أو التنزُّلات الأربعة، هو كُنهُ الذات الإلهية المطلقة عن التعيُّنِ والنِّسَبِ والإضافات الحقية والخَلقية، الفائضُ بجماله على كل الحقائقِ ظاهراً وباطناً. وبهذا يكون العالمُ فُسحةً إيروتيكية، وسماءً تلتقي فيها الروح برغباتها وأشواقها، لا مساحة إكراهات وانجراحات واضطرابات. فهو فيضٌ من فيوض كُنهِ الذات الإلهية ومَجلًى من مجالي جمالها .

2.1 جمالية العالم سماء لجمالية الروح: إن التعلق بالعالم هو تعلق إيروتيكي، والإيروتيكية Erotisme في البعد الصوفي الجمالي ليست هي تلك الإيروتكية الجنسية المتعارَفُ عليها ثقافيا وسلوكيا، وإنما هي إيروتيكية ذات دلالات دينية، أشار إليها جورج باطاي Georges Bataille حين قال إن المعنى الأصيل لهذا المفهوم سيهرب منا إذا لم نستكشف بُعدَهُ الديني، مثلما سيهرب منا البعدُ الأصيل للدين كذلك إذا لم نستكشف الرابط الذي يربطه بالإيروتيكية (3)، إذ هناك خيط خفي يربط السلوك الإيروتيكي بالدين، وخصوصًا في الثقافات التي امتزج فيها تَصورُ العالم والإنسان والطبيعة بمفاهيم دينية أو أسطورية أو ما ورائية، حيث تتمازج هذه المفاهيم وتتداخل وتتناسج وتتنافذ داخل هذه الثقافات.

إن السلوك الإيروتيكي سلوك فردي وشخصي، وتجربة يحضر فيها العنصر الجنسي بشكل معيش أو متخيل، كما تحضر فيه مشاعر وانفعالات واستيهامات تشده إلى أعماق تخييلية وسيكولوجية غائرة، غير أن كل هذا لا يسجنه في الدلالة الجنسية وحدها، وذلك لكون حمولة الدلالة الإيروتيكية

تتجاوزُ الحدودَ السيكولوجية الفرديةَ إلى حدود أخرى تكتسب فيها أبعاداً وملامحَ ثقافية وأسطورية ودينية وإناسيَّة كما هو مُشاهدٌ في الاحتفالات والطقوس الدينية التي يرتبط فيها الثقافي بالجمالي والأسطوري والميتافيزيقي الدفين في الذاكرة الجماعية. فهو إذن سلوك مُجَسِّدُ للعلاقة بين المقدَّس والمدنَّس، بين الإلهي والطبيعي، بين البشري والأسطوري، بين العبادة والسلوك الجنسي، ولكنه في المجال الصوفي الجمالي خاصَّة يجسِّد العلاقة بين الله وبين أعيان الموجودات في تلك اللحظة البعيدة الأولى التي كانت فيها رعشةُ الخَلق وانبثاق آدم على صورة الله، ومن هنا كان مَعْبَراً جماليا إلى المطلق الجمالي، وعبادةً كونية حميمية، لا مُتعة وشهوة فائرة. ولْنَستحضِرْ في هذا المقام حالة "نكاح النجوم" عند ابن عربي، فهي تنضح بدلالات أعمق وأَسْمَى وأنورَ من تلك الدلالة المبتذلة التي يُعطيها الفقهُ لهذا السلوك، فهو يعتبرُه مجردَ "مَبَالٍ في مَبَالٍ مُستَطَابٍ" لا غير، ولا اعتبارَ جماليا وإشراقيا له، مما يجعل المرأة فيه كائنا دونيا. أما الرؤية الصوفية لهذا الفعل فإنها بعكس ذلك، فهي في مختلف السياقات تَعُدُّهُ مَقَاماً من مقامات الجمال المُوَصِّلة إلى حضرةِ الكمال، تبرزُ فيها المرأة بأبَّهة قدُسية، تحملُ من الرمزية ما يجعل الصوفي ينصعق ساجداً لها وكأنه في محراب.

إن لهذا السلوك الإيروتيكي علاقة بالجوانب الداخلية للإنسان الصوفي، وهذه العلاقة في تعقداتها وتشابكاتها وتعالقاتها هي التي تفرض على المُقارب للرؤية الصوفية للجمال الالتفاتُ إليها، واستكناهها، والإنصاتُ إليها برهافة، لأنها الضوء الكاشف الذي يُحدِّد خرائطَ الجمال الكوني التي ترسمُها الصوفية للجمال. فالصوفي لا ينظر إلى العالم كامتدادٍ مادي لمختلف أعيانه

الوجودية، وإنما كرموز وصُور تتمتع بالصيرورة والفاعلية، وبالانسجام والتناغم، والحركية الجامعة بين المتضادات.

2- العالم فضاء لصور رمزية :

فنظرة الصوفي إلى العالم تختلف عن نظرة الناس إليه، فهم يرونه مجردَ امتدادٍ لأشكال وجودية لا اقل ولا أكثر، أما هو فإنه يراه فضاء لصُور رمزية، ويطلق عليه اسم "الخيال الوجودي"، لأنه ".. كلّه في صُور مُثُلٍ منصوبةٍ . فالحضرة الوجودية هي حضرة الخيال" (4)، الجامعةُ لمعان ظاهرة وباطنة يُدركها الكشف المؤسَّسُ على انعدام مبدأ التناقض، والداخلُ في حركة متوترة بين الفصل والوصل، بين المعرفة والجهل، بين الطبيعي واللاطبيعي، بين المرئي واللامرئي، بين المادي والروحي، وذلك لأن عالم الخيال هو الذي "يَظهر فيه الجمعُ بين الأضداد، لأن الحس والعقل يمتنع عندهما الجمع بين الضدين، والخيال لا يمتنع عنه ذلك" (5)، ولا يعني هذا أن الكشف المذكور داخلٌ في منطقة اللامعقول أو ما يُعبَّر عنه بالعالم المتخيَّل l'imaginaire، وإنما هو وجود حقيقي قائم الذات، تربط بينه وبين الوجود علاقة تتمثل في مفهوم الصورة الرمزية الجامعة لمختلف مظاهر الحقيقة وتجلياتها ظاهرا وباطنا. فهو كشفٌ يَرومُ الجمعَ بين المظاهر المتعددة؛ لا اختزال المظاهر المحسوسة لصالح مَعانٍ معينةٍ خفية؛ وبهذا تَتأتّى له المحافظةُ على الظاهر والباطن في توترهما الداخلي وجدليتهما الدائمة، وتتأتّى له كذلك عمليةُ احتواءِ هذا التوتر وهذه الجدلية، واستبطانِ كلِّ المظاهر المتعارضة فيهما لحقيقة الألوهيةِ والوجود.

إن دينامية الكشف الصوفي هاته تقوم على نوعين من الخيال؛ هما :

1ـ الخيال المتصل: وهو خيالٌ إدراكي يقوم با ستيعابِ كلِّ مظاهر الخيال الوجو دي وظيفيا ومَعرفيا، لأنه يتصلُ بكل مَلَكات الإدراك الإنسانية.

2ـ الخيال المنفصل: وهو خيال وجو دي لا يربط وجو ده بالإنسان، بل يتجاوزه إلى كل العالم بمراتبه، وكائناته المادية والروحية على السواء.

فهذان النوعان من الخيال هما جناحا الكشف ولحمتُه و سَدَاهُ، يعملان بالتقابل، وهو تقابلٌ بين الخيال كامتدا د موضوعي للوجو د، وبين الخيال كوظيفة معرفية. ومن ثمة فإن الكشف الصوفي بو صفه خيالا معرفيا يسعى إلى اكتشاف أ سرار الخيال الوجو دي (= العالم) في ديناميتها وجماليتها، لكن هذا الاكتشاف المعرفي ليس ذهنيا خالصًا، وإنما هو سلوك داخل العالم، وإمكانية إنسانية مُبدِعة تخرج بالإنسان من العلاقة البسيطة التي تربطه بالأ شياء - كالمنفعة والإحساس - إلى علاقة أرحب وأكثر حميمية، يصبح فيها مُنصتًا للغة الأ شياء، ومنفتحًا على لغة الوجود التي طمستها لغاتُ المؤ سسات، وبالتالي يتكلم لغتَه الخا صة عِوضَ أن يسمح لذوات أخرى بالكلام عِوضًا عنه، وبذلك تكون كينونتُه قد تحرَّرت، وتحدثت لغتَها الخا صةَ بها. فالوجود لغة، والموجودات كلمات يقرأ فيها الصوفي حضورَ التجليات الإلهية، ولأجل هذا لم تكن اللغة عنده مُجردَ أداة للتوا صل، ولا مجردَ نسقٍ من العلامات، بل هي لغة الكينونة التي تنا ديه، وتستدعيه، وتأمره، بالإنصات إليها، والصور الرمزية للوجود هي مكان هذا الإنصات. وكما حولت الصورة الرمزية اللغةَ إلى نداءٍ للكينونة ودعوةٍ للكشف والسلوك حوَّلت كذلك الأ شياء إلى علامات سيميولوجية ورموز إ شارية تُغري بالرحلة والسفر إلى عوالم ما انكشفت قط،

وما انفكت في خلق جديد (6). ولا شك أن تماهي الصوفي مع التجليات الإلهية هو الذي يؤجّج حضرةَ خياله، ويُضفي على كشفه صورةَ الغرقِ في الكون عشقا .

1.2 الغرق في الكون عشقا: فالباحثون عن الجمال بمختلف مظاهره واستسرارته قد وجدوا في العشق الصوفي للكون، وفي التعبيرات التي أبدعها هذا العشق وأحدثَها لغةً جديدةً بِكرًا، سواء في نظُمها الإشارية أو في ألفاظها وصورها ودلالاتها المنزاحةِ عن كل مألوف، والمنبثقةِ من الأحوال والمقامات والتنزُّلات وإيقاعات النفس العاشقة. إنها لغة تمثِّل كونًا جماليا لا يُضاهَى، ورؤيةً تسمو بالجمالِ إلى مطلقه الكلي، مما يجعل منها نقلة حداثية بعيدةَ المُرتقَى، تنشد ما هو باهرٌ وأخَّاذ، وحديث ومنفلتٌ، وجادّ وباقٍ، ومثرٍ لروح الكون، ومُعَلّمٌ الإنسانَ كيف يُصغي بقلب ساكن إلى الأصوات العديدة في الكون، ويتلقى منها الأسرار، فيدرك أنه ليس هناك شيء حقيقي اسمه الزمن يتحكّم فيه، وبذلك يتخلص من عذاباته وهمومه وشقاءاته. لأن الحزن في الزمن، وعذابات النفس والخوف والمصاعب والشرور كلها في الزمن، وحينما يرتفع عنها الإنسان إلى المطلق يكون قد تخلص من كل شيء إلا إرادة المطلق التي تُسمِعُه صوتَ الكمال والجمال في كل الوجود بآلاف الأصوات حتى يَغرق في الكون عشقًا، فيتناغم مع الوجود في وحدة تَرْقَى بالأرضيِّ إلى السماويِّ، وبه بعشقه الكوني إلى الذوبان في جمال الله. ومن ثمة يتحقق بأن ما يجري في الوجود ما هو إلا صورة من صورِ الجمال، وحقيقة من الحقائق، وأنه لا باطلَ في الوجود أصْلاً.

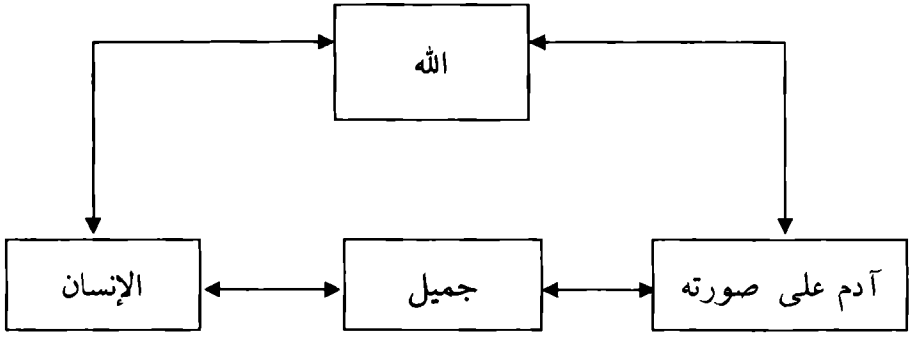
2.2 انعدام الباطل من الوجود: إن الباطل من حيث ألوانُه وأشكالهُ وتسمياته عدمٌ محضٌ، وإن الوجود من حيث تنوعاتُه وأشكاله،

وأعيانُه حق محضٌ. فليس في الوجود باطلٌ أصلاً، ولا يناقض هذا اعتراضُ العارضِ بأن الكذاب، والخائن، والمُرائِي، والكافرَ...الخ أقوالُهم باطلةٌ وهي في الوجود، وشائعة فيه، فذلك مُسلَمٌ من جهة "أن الحروف التي ينطق بها (هؤلاء) في الوجود هي حق فإنها قد وُجدت، وأما المعاني التي تحت هذه الحروف فعدمٌ، وهي مثلا أن لله شريكًا، وأنه في جهة، أو أن محمدا ليس بنبي فمعدومٌ، بل هو نبي وأن الله لا شريك له"(7)، ويُمكنُ القياس على هذا بأمثلة أخرى عديدة كفُلان قائم، أو مسافرٌ، وهو ليس كذلك. فالقيام عدمٌ، لأن الإخبار وقع بما لم يكن ولم يحصل في الوجود، فثبت بهذا أن الباطلَ عدم محضٌ، وإنما الناسُ "حُجِبوا بالألفاظ الدالة على العدم فتخيلوا أن الألفاظ بِحَمْلِهِم هي المعدوم" (8)، مع أن الأمر غير. فالحجبُ بالألفاظ هو الذي صرف الكثيرين عن رؤية الجمال الذي خَطَّهُ قلمُ النفخ وقلمُ الذِّكرِ في عالم الكون، وقلمُ القدرة في عالم الظاهر والباطن، وعن نكاح الحقيقة الكلية.

3.2 كتابة القلمِ النفخ وكتابة القلم الذِّكَر: فالناظر في عالم الكون بكل موجوداته الحيوانية والنباتية والإنسية والجمادية يجده حروفا مخطوطة خطَّها الله في لوح الوجود. والقلم المخطِّطُ لهذه الحروف؛ التي منها الإنسان؛ قلمان : قلمٌ يسمَّى النفخ، وقلمٌ هو الذكَر الذي كتب به أبو البشر في لوح أُمِّ البشر، وخَطَّه هَيُولَى من غير تشكّل ولا تصوير، وإنما هو كما قال الله تعالى: ﴿فَعَدَلَكَ﴾ وهذا هو حدُّهُ: ﴿وفي أيِّ صورة ما شاء ركبَكَ﴾ نسخةٌ بأثر القلم الإلهي الذي هو المتوسط، ويُعبَّر عنه "بالطبيعي الذي هو لتشكيل ما ألقاه القلمُ الذكر المحسوسُ هَيولائيًّا، وتفصيلِ ما ألقاه مُجملاً قَلَمُ النفخ فامتدَّ كالفتيلة، فخطَّ فيه القلم الإلهي الروحيُّ المعبَّرُ عنه بالنفخ. وهذا هو

الروح الحيواني ومنها مُخلّقة وغير مُخلّقة لتصح المشيئة لله تعالى في إيجاد العالم". (9). ومعنى هذا أن القلم رمزٌ لأمورٍ؛ منها: القدرة الإلهية، والمَلَك، والرَّجُل، زيادة على أنه أقلامٌ: القلم الذكر، القلم النفخ، القلم الإلهي.

وبما أن الفعل الجنسي عبادةٌ، وعمليةٌ قد تتشكل من خلالها السلالة فإن طرفي هذا الفعل هما : القَلَمُ واللوح، فالقلمُ الرجلُ، والوحُ المرأةُ، وقد يكون الرجل لوحًا للقلم المعبَّر عنه بالنفخ كما في حالة مريم وعيسى، وفي حالة آدم الذي خلقة الله وكتبَه على صورته. فعمليةُ الخلق (= الكتابة) التي هي الإيجاد تنطلق من الجمال وتنتهي إليه هكذا :



فدورة هذا التخطيط؛ في صعودها ونزولها؛ هي أشبه بعملية الكتابة التي يقوم بها القلم في اللوح، فهو ينزل كاتبًا واللوحُ يصعد إليه متلقيا، فتكون الكتابة حروفًا وجودية بؤرتُها ولحمتها وسداها الجمال. وأول حروف هذه الكتابة الوجودية آدم الذي هو على صورة الاسم (الله). فجسده المخطوطُ دالٌّ سِيميولوجيًّا على الكلمة (الله)، بمعنى أن الإنسان إذا تَمَدَّدَ على الأرض المجدول منها ورَفَعَ رجليه - ملتصقتين ببعضهما - على شكل أَلِفٍ، ويَدَيْهِ - منفصلتين عن بعضهما - على شكل لامَيْنِ إلى الأعلى، ثم ابرز رأسه فإن شكله

حينذاك لن ينفصل عن شكل اسم الجلالة. ومن هنا أتى تقديسُ الصوفية للجسد، لأن ما جَلَّ شكله جلَّ جوهره، وأتى كذلك انهمامُهم بتصعيد إيروتيكيته علُويا للاتصال بالحقيقة الكلية ونكاحها.

4.2 نكاح الحقيقة الكلية: فتحصينُ الجسدِ بالأسماء والصفات الجمالية هو الذي يُعطيه القوة على نكاح المعاني في سرير المُعامَلات. وهذه القوة تأتي على التدريج، وفي مَقامَينِ متتابعين : مقامِ التخلّق، ومقامُ التنزيه الذي يتم فيه نكاحُ الحقيقة الكلية. فمَنْ في هذا المقام "يشاهد هذه الحقيقةَ المجردةَ عن الوجود المختار، المعبَّر عنها بالحرفين(= كُنْ) التي هي سببٌ في الموجودات وعلةُ الكائنات، إذا قضى الله أمرا سلطها عليه وأَوْجَد الشيءَ عند تسلطها عليه وتعلقها به" (10).

وتنبني على هذا ملاحظتان:

أولاهما: أن الإنسان الصوفي الحالُّ بهذا المقام يطلعُ على جماليةِ التقنية الإلهية و سِرِّها المكنونِ بين الكاف والنون.

ثانيتهما: أنه يعرف أن السَّبَبِيَّةَ ليست هي أساس الخلق والإيجاد، وأن المخلوقات لم تكن نتيجة مقدمتين تَنكح إحداهما الأخرى فيتولد عنها أمرٌ زائد عليهما، وإنما هي نتيجة أمرِ إلهي لا غير. وما يتراءى للناسِ من الأسباب والمقدمات لا دخل لها في عملية الخلق والإيجاد، وإنما كانت من أجل حكمةٍ إلهية تستشعر منها الخلائقُ الفاقةَ والاضطرار في وجودها إلى من يُوجدها.

وإذن؛ فإن الصوفي إذا حصل على هذه المنزلة يكون قد استوى على عرش الكائنات، ومن ثمة لا يرى شيئا في الوجود موصوفًا كان أو صفة،

حَسَّاسًا أو غير حساسٍ نتيجةً لا عن مقدمتين، وإنَّما عن أمر "فالمولَّدات تنبعث بينهما (= المقدمتين) عُلُوّا وسُفْلاً فإنْ ذكرًا عُليا وإن أُنثى سُفْلَى ، غير أنَّ العبارات اختلفت بحسب أصناف المولَّدات ، فقيل هذا طفل بين رجل وامرأة ، وهذه نتيجة عن مقدمتين وفرعٌ عن أصلين "(11). ولذا كان العالَمُ بأسره نتيجة ازدواجٍ في الظاهر، ليصحَّ على كل جزء منه الإحساسُ بالفاقة والاضطرار إلى مَنْ يوجدُه، والإحساسُ كذلك بجمال ما وراء العِلَلِ والأسباب والمقدمات فينشدَّ إليه ويمارس أحاسيسه الجمالية الحقيقية .

3- ميدانان لممارسة الأحاسيس الجمالية: والإحساس الجمالي يجد له كفايات متعددةً في ميدانين أساسين؛ هما : الفن بمختلف ضروبه وتمظهراته، والطبيعة بشتى ألوانها الجوانية والبرانية، إذ في هذا المدى الموجود بين هذين الميدانين : الجمال الفني والجمال الطبيعي؛ وهو مدى مأهول بعالم من الكائنات الحية والأشياء المصنوعة؛ تسعَى أعدادٌ كثيرة من الناس إلى ممارسة أحاسيسهم الجمالية ممارسة حقيقية، وبطرق شتى .

وعندما نتحدث عن الإحساس الجمالي فينبغي أن لا ننسى أن هذا الإحساس يختلف باختلاف الأعمار والبيئات، فالأولاد مثلاً يحسون غالبًا وبقوة إحساساتٍ جمالية أمام قِطٍّ مُلَون، أو فراشة راقصة، أو عصفور مُغرد، أو شجرة مُضاءة، أو لعبة متنوعة التركيب، أكثر بكثير مما يحسونه أمام لوحة من اللوحات الفنية، أو أمام معزوفة عالية الدقة، لكنهم عندما يَكبِرون ويصبحون في سِنِّ الرشد تتبدَّلُ أحاسيسهم الجمالية بحيث تراهم يحسون كالبالغين بارتعاشات جمالية أمام أشياء مماثلة لتلك التي يحسها الكبار، فيتفضَّضُ انتباهُهم الثقافي ويتحدَّدُ، ويتكثفُ شعورهم الجمالي ويَرهُفُ.

ومن هنا ينطرح السؤال الإشكالية:

أيٌّ من الناس هو في الوضع الجمالي الأكثرِ واقعية، وليس في الوضع الأكثر إثارة فحسب، هل هو وضع الإنسان الذي ينظر بانتباه إلى عملٍ فني في سبيل أن يَجد كلامًا سَدِيدًا يقوله ؟أم ذلك الذي يأخذ بين يديه؛ وبمتعةٍ؛ آخر مبتكرات صناعة السلاح؟ ؟ أم ذلك القليل الثروة الذي تحوم رغبته حول أحدث طراز للسيارات الأنيقة وهو يشعر بالمرارة لكونه عاجزا عن اقتنائها ؟ أم تلك المرأة خادمة المنزل التي تتطلع مبهورة إلى المكنسَة الشفَّاطة التي اشترتها سيدة البيت، وجاءت بها تَوًّا إليه؟

الواقع أن مثل هذه الحاجات الجمالية الدقيقة والمحدَّدَة؛ وما أكثر أمثالها في حياة الناس؛ كانت موجودة في كل زمان، كما كان غيرها مما يتصل بالعلاقات الاجتماعية والروحية موجودًا كذلك، الأمر الذي يُشكِّلُ إطارًا هَامًّا للتمركز الجمالي خارج الفن. نشير هنا إلى بعض ملامحه :

أولا : تلك العلاقات أو المشاغل الجميلة التي وضعَها أفلوطين في مرتبة هامة من مراتب الأشياء الجمالية .

ثانيا : هاتيكم الانجذابات الروحية للطبيعة والكون وأسرار الماوراء التي وضعَها الصوفية في بؤرة الإحساس الجمالي، وجَسَّدوها في سلوكات تعبيرية راقية، وتواجدات سماعية مدهشة، واندغاماتٍ في الحياة مؤنسة .

ثالثا: ذلك التفوق الكلامي الذي يتجلى عند بعض الناس في اختيار التعابير، وفي أداء اللفظ، وفي طرائق إيرادِ مَثل أو حكاية أو أُطروفةٍ، مما يَمنح أصحابها شهرة، ويُرسخ قيمًا للتعامل الاجتماعي في أعمق معانيه

رابعا: آداب اللياقة والتهذيب والعادات الحميدة؛ التي تُجلي بشكل قاطع الإحساس الجمالي في ذروة مُمَارَسَاته على الصعيد الإنساني.

خامسا : ما يمكن أن يتصف به الناس من خصال تَضمن لهم البُروزَ، والمكانة الاجتماعيةَ، والنجاحَ في تحقيق شخصية متزنةٍ محبوبةٍ في الوجود وفاعلةٍ فيه، سواء على الصعيد الروحي، أو السياسي، أو الفني، أو الإبداعي، أو الفكري، أو الاقتصادي، أو الإنساني العام .

فكل عصر له أبطاله الصوفيون والسياسيون والمبدعون والمفكرون والماليون والعسكريون والرياضيون والمخترعون، وتقاليدُه الحميدة، وأشياؤه المستحبَّة، ومُثُلُه العليا في مجال العواطف والمشاعر. وأَلفِيتُنا الثالثةُ هاته ليست بشاذة عن سيرة كل العصور، إلا أن الحدثَ الكبير بالنسبة إلى التثميرات الحالية لذلك الإحساس الجمالي الواسع الانتشار، وإلى تلك الحاجات المتصلة بالإطار الفعلي لتجميل الحياة أكثر من اتصالها بالإطار التقليدي للفنون، هو الأهمية البالغة التي بدأت تتصف بها الأشياء المرتبطة بنشاطات العمل، لاسيما العمل الصناعي (12) الذي صارت مباهجُه البرَّاقة تتناقض مع مباهج الجمال .

4- التناقض بين مباهج الصناعة ومباهج الجمال:

فالصناعة بحُكم هَوَسِها بالسُّوق، وتسابُقها مع الزمن العالي الإيقاع، لا تفكر في الجمال كقيمة عُلْيَا بقدر ما تفكّر في المنافسة وعوامل الاكتساح التي تكفل لها الهيمنة على المستهلكِ بأية وسيلة من وسائل الإغراء. فتفكيرُها نَفْعِي آني ينشد الربح على حساب مظاهر الجمال في الطبيعة، وفي المحيط العام للبشرية، موظِّفا في ذلك كل آليات الإغراء والغواية التي تُظهِرُه كفكرٍ جمالي

مُساهمٍ في نشرِ السعادة وبَثِّ المباهج التي يتطلع إليها الإنسان على الأرض، ومستغلا جهل الكثيرين بمكَامِن الجمال في الوجود. والظواهر التالية تُبرزُ مدى الإخلالِ العميقِ الواقعِ بين الطرفين : الصناعة والجمال، والهوة الشاسعة بينهما:

1 ـ سيطرة العمل المصنوع آليا على العمل المصنوع يدويا.

2 ـ تكاثرُ النموذج الواحد وتضاعفُه إلى ما لا نهاية.

3 ـ انتفاء أية مبادرة شخصية من طريقة تنفيذ العمل .

4 ـ التراجع الجمالي من جميع مناخات الحياة في الأماكن التي تمارس فيها الصناعة، بسبب النمو المتسارع لهذه، وانتشار المداخن، والمعامل، والنفايات والمنشآت الكريهة، والمستودعات، والآليات الزَّأرةِ، واشتداد حدة التلوث، وغير ذلك من الظواهر والأسباب التي تزيد في تشويه جمال الطبيعة لتُحِل محله بهجة الجمال الصناعي.

إن الظواهر المشار إليها تؤكد التناقض المذكور، وتَضعُ المراقب الجمالي بين موقفين يصعب التوقف بينهما:

الموقف الأول: ويمثله الباحث الجمالي الذي يستنكر شراسةَ التقدم الصناعي على حساب الطبيعة والإنسان وتهافته على الربح ولو بتدمير الكون. فهو موقف ينطق باسم القيم الجمالية المهانة التي أساء إليها هذا التقدم، والتي لا خلاص لها إلا بالعودة إلى العمل الحِرفِي الذي يتوافق وحده مع إمكان المحافظة على الجمال و صيانته.

الموقف الثاني: ويمثله الصناعي الذي يستنكر الاهتمامات الجمالية التي لا تتفق مع التقدم الصناعي، ويرى الطبيعة والإنسان مجرد مُحرِّكين للإنتاج.

ولذلك لا يتوانى عن المطالبةِ بنوع من النفعية العقلانية التي تسمح بالقضاءِ على المساحات الخضراء، وبإزالةِ المباني القديمة التي تُعيق حركة تصوراته الصناعية، وبتعديل مناهج التعليم بحيث تكون فيها موا د العلوم الإنسانية تحتل حيزاً ضئيلا، إضافةً إلى الضغوط التي ما ينفك يُمارِسُها لتكون القوانين متمشية مع رؤاه.

وتجاوزُ هذا الخلاف الحا د بين مباهج الصناعة ومباهج الجمال لا يكون بالتوفيق بينهما، وإنما بفكر آخرَ حداثي يُدرك حقا أن طرحَ المشكلة بهذه الصيغة قد تخطاه الزمن بالطرق التالية:

1- دخول التقدم الصناعي في مرحلة تقنية محض، عالية الدقة والكفاءة. إذ هناك اليوم أشكال للعمل الصناعي لا تتنافى مع وجود نوعية جمالية مرموقة للمحيط البشري، بل قد تأكد أن إضفاءَ نوعية جمالية فريدة على ذلك المحيط من شأنه أن يساعد على إنتاج صناعي أحسن مما لو بقى المحيط غارقًا في مستنقع القذارة والقبح اللذين تُشيعُهما فيه بعض المنشآت والمراكز الصناعية.

2ـ تأكيدُ التقدم العلمي ؛ في ميا دين البيولوجيا والسوسيولوجيا وعلم النفس؛ على خطأ الفكرة البدائية القائلة بأن القيم الجمالية ليست أكثر من مجر د إضافات نافلةٍ، وتقليدٍ تواضُعِي غير ضروري، وبأنه يمكن عدم الاكتراث بتلبية حاجات الناس الجمالية .

4ـ إظهارُ الدرا سات الاقتصا دية الحديثة مدى تأثير بعض العوامل الجمالية على المنتجات الصناعية في السوق، والدفعِ بها إلى الأمام.

5ـ إجماع الباحثين الجماليين، والصوفيين والفلا سفة على أن وراء كل شيء في العالم طبيعي أو صناعي منطلقًا جماليا لا يمكن إنكارُه، ولذا فإن

مفهومي الفن والجمال؛ اللذين لا يهدفان إلى غاية عملية؛ يستجيبان بقوة لتدخل العامل الجمالي في صناعة الأغراض الصناعية، من غير أن تكون القيمة الجمالية منفصلة، أو متميزة، عن السعي من أجل تحقيق تلك الغاية الوظيفية للأغراض الصناعية (13).

فالعالم بكل مكوناته ما هو إلا امتداد لتجلي كليِّ الجمال، ومن ثمة كان النزوع الجمالي لدى هذه المكونات نزوعاً فطريا حتى في أحلك الحالات . وما قد يظهر لنا من تخريب للجمال في عدة مواطنَ من الطبيعة والنفس الإنسانية ليس سوى صحوةٍ لهذا النزوع وتجديدٍ لَهُ وفق نواميسِ التحولات الكونية التي تأبَى الركودَ والجمود، لأنها مبنية على الصيرورة، والصيرورة هي التي تضَعُ العالمَ والإنسانَ كل يوم في خلقٍ جديد، وفي شأن جديد. وهذه النظرة هي التي كثفَتْها الصوفية برمزية عالية حين اعتبرت كلَّ يوم من أيام الأسبوع مُخَصَّصاً بِسِرٍّ يُوجِّهُهُ له نبي من الأنبياء، ليتنعَّمَ العَالَمُ بالانسجام .

5- نبي لكل يوم من أيام الأسبوع :

إن التحولات في العالم هي مفاعيل أسرارٍ يُوجِّهُهَا الأنبياء إليه على مدى الأسبوع، فكل يوم له نَبِيٌّ، ينزِلُ على قلب المشاهدِ المحقق منه سرٌّ يلتذ به، ويعلَمُ من خلاله أمراً من الأمور التي يجب معرفتُها، ولهذا كان الصوفي مرآةَ العالم، لا تخطو قَدَمُه فيه إلا على أثَرِ قدمِ نبِيٍّ، ولا يشتغل فيه إلا بالسِّرِّ الذي يُوجِّهُه النبي المخصوص باليوم الذي هو فيه.

والأنبياءُ الذين يُوجِّهُونَ الأسرار إلى العالم طيلةَ أيام الأسبوع؛ وفقَ المشيئة الإلهية؛ هم حسب الترتيب الأسبوعي للأيام:

أ- إدريس وله الأحد : يُوجّهُ فيه سِرًّا، يكشف به عِلْمَ عِلَلِ الأشياء قبل وجود معلولاتها.

ب- آدم وله الاثنين: يوجه فيه سرًّا يُعَلِّمُ به ما السبب الذي لأجله تنقص المقامات وتزيد في حق الناس، كما يُعلمُ به السالكين أحوال الكشف.

ج- يحيى وله الثلاثاء: يوجه فيه سرا يُعلِّمُ به ما يضر وما ينفع من الموارد الطارئة عليه من الغيب.

د- عيسى وله الأربعاء: يُوجه فيه سرا يُعلم به تتميمَ المقامات وكيفية ختمها، وعلى يَدِ مَنْ يكون ذلك.

هـ- موسى وله الخميس: وفيه يوجه سرًّا يُعلم به المؤاخاةَ الدينية، وأسرارَ المناجاة.

و- يوسف وله الجمعة: وفيه يوجه سرًّا يُعلم به أسرارَ الترقي في المقامات، والحُكمَ وأين يُوضَعُ.

ز- إبراهيم وله السبت: وفيه يوجّه سرا يُعلم به مَداراة الأعداءِ كيف تكون ، وفي أي وقت تجب محاربتهم أو مسالمتهم (14) .

وهكذا تكتملُ دورة الأسبوع بأسرار الأنبياء التي يَعْلَمُ منها العالمُ ويتعلمُ ما يجعله في دائرة التجدد والصيرورة باستمرار.

هوامش
القسم الثاني

استهلال

1- ابن عربي : فصوص الحِكم، تحقيق: أبو العلاء عفيفي، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت 1980م، 2/49 .

2- ابن عربي : الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، د.ت، 1/5515.

3- عبد الحق منصف : أبعاد التجربة الصوفية الحب- الإنصات – الحكاية، ط1، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2006 م، ص : 22.

4- محمد خليل الخطيب النيدي: كشف الغطاء شرح وترتيب ونظم حِكم سيدي أحمد بن عطاء الله السكندري، ط1، دار البشير للثقافة والعلوم، طنطا 1425هـ/2004 م، ص : 36 الحِكمة 45.

5- المرجع السابق، ص: 37 الحكمة 47.

6- نفسه، ص: 37 الهامش 47.

7- عبد الحق منصف: أبعاد التجربة الصوفية، مذكور، ص: 42.

الفصل 3

1- ابن الفارض: ديوان ابن الفارض، المكتبة الثقافية، بيروت د.ت، ص: 37- وانظر : الشيخ العلامة داود بن محمود القيصري: شرح القيصري على تائية ابن الفارض الكبرى، اعتنى به وعلق عليه : أحمد فريد المزيدي،

ط1، دار الكتب العلمية، بيروت 1425هـ/2004 م، ص ص:62، 63، الأبيات:41، 42، 45 .

2- قاسم غني: تاريخ التصوف في الإسلام ، ترجمه عن الفارسية : صادق نشأت ، مكتبة النهضة المصرية، مصر 1970، ص : 785 .

3- ابن الفارض: ديوان ابن الفارض، مذكور، ص:38 - وانظر: كذلك شرح التائية للقيصري المشار إليه، ص: 64، الأبيات / من 247 إلى 251.

4- عبد الكريم الجيلي : الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، قدّم له وضبطه و صححه : د. عاصم إبراهيم الكيلاني ، ط2 جديدة بتحقيق جديد، دار الكتب العلمية، بيروت 1426هـ/2005 م، 1/52.

5- عبد الحق منصف : أبعاد التجربة الصوفية، مذكور، ص : 101.

6- سورة الرحمن / الآية 28.

7- الشيخ عبد القادر الكيلاني : فتوح الغيب، بهامش قلائد الجواهر للتادفي، دار إحياء التراث العربي، مطبعة منير، بغداد 1984م، ص: 17.

8- ابن عربي : الفتوحات المكية، 2/541.

9- ابن عربي : اصطلاحات الصوفية، ضِمنَ رسائل الشيخ الأكبر، حيدر آباد الدكن، ط 1، الهند 1948م ، ص : 5.

10- عبد الكريم الجيلي : الإنسان الكامل، 1/126 .

11- الشيخ شهاب الدين السهروردي : هياكل النور، قدّم له وحقق نصوصه مع تعليقات : د . محمد علي أبو ريان، ط2، دار النهضة العربية، بيروت، د.ت، ص : 95 .

12- الشيخ أحمد الدردير : الخريدة البهية، ط 1، مطبعة محمد علي صبيح، ميدان الأزهر، مصر 1935م، ص : 63.

13- عبد الكريم الجيلي: شرح الإسفار عن رسالة الأنوار فيما يتجلى لأهل الذكر من الأسرار، مطبعة الفيحاء، دمشق 1929م، ص: 173 .

14- الشيخ أبو عبد الرحمن السلمي : حقائق التفسير تفسير القرآن الكريم على الطريقة الصوفية، دراسة وتحقيق وإعداد : سلمان نصيف جاسم التكريتي، جامعة القاهرة، كلية العلوم 1975م، ص : 1521.

15- سورة ص / الآية 75.

16- د. عبد الحليم محمود: المدرسة الشاذلية الحديثة وإمامها أبو الحسن الشاذلي، دار الشعب، القاهرة 1986م، ص: 398.

17- سورة الرحمن / الآية 27.

18- الشيخ عبد القادر الكيلاني: الفتح الرباني والفيض الرحماني دار الكتب العربية، بيروت 1980م، ص ص : 108، 109.

19- عبد الغني النابلسي : أسرار الشريعة أو الفتح الرباني والفيض الرحماني، تحقيق : محمد عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت 1985م، ص : 190.

20- الشيخ محمد بهاء الدين البيطار: النفحات الأقدسية في شرح الصلوات الأحمدية الإدريسية، دار الجيل ، بيروت 1316هـ ، ص : 72.

21- د. إبراهيم بسيوني : الإمام القشيري- سيرته، آثاره، مذهبه في التصوف، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة 1972م، ص: 304.

22- أبن عربي : الجلال والجمال، ضِمن رسائل الشيخ الأكبر، حيدر آباد الدكن، المشار إليها، ص :16 .

23- سورة الأعراف / الآية 143.

24- الشيخ علي حرازم بن العربي برادة : جواهر المعاني وبلوغ الأماني في فيض سيدنا أبي العباس التجاني، ط. الأخيرة، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر 1382هـ/1963م، 2/153.

25- عبد الكريم الجيلي : الإنسان الكامل، 1/30.

26- الشيخ عمر السهروردي : عوارف المعارف (ملحقُ بكتاب إحياء علوم الدين للغزالي)، صُحح بإشراف : الشيخ عبد العزيز عز الدين السيروان، دار القلم، بيروت، د.ت، 5/249 .

27- الشيخ السراج الطوسي : اللُّمَع في التصوف، اعتنى بنَسْخِه وتصحيحه : رِنُولْدْ أَلَنْ نِيكُلْسُون، مطبعة بريل، ليدن 1914م، ص:363 .

28- الشيخ عمر السهروردي: عوارف المعارف، مذكور، 5/101.

29- ابن عربي : الفتوحات، 2/485 .

30- دة. سعاد الحكيم : المعجم الصوفي الحِكمة في حدود الكلمة، ص1 منشورات دندرة للطباعة والنشر، بيروت 1983م، ص : 266.

31- محمد غازي عرابي : النصوص في مصطلحات التصوف، دار قتيبة، دمشق 1985م، ص: 54.

32- السيد الشيخ محمد الكسنزاني: موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان، 24 مجلدا، ط 1 دار آية بيروت و دار المحبة بدمشق 1480 ميلادي محمدي / 1426هـ/2005م، مج 4/269 حرف الجيم.

33- ابن عربي: فصوص الحكم، مذكور، ص ص:120، 121.

34- عبد الكريم الجيلي : شرح الإسفار عن رسالة الأنوار، مذكور، ص : 75.

35- د.مارتن لنجز الشهير بأبي بكر سراج الدين: الشيخ أحمد العلوي الصوفي المستغانمي الجزائري، ط 1 درا الكتاب الجديد، بيروت 1973م، ص :168.

36- ابن عربي : رسائل ابن عربي، ط 1 جمعية المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، مطبعة جمعية دار المعارف العثمانية 1948م، 2/13،14.

37- الشيخ إسماعيل حقي البروسوي : تفسير روح البيان، المكتبة الإسلامية 1330هـ، 1/126.

38- الشيخ أحمد الكمشخانوي النقشبندي : جامع الأصول في الأولياء، تحقيق : أديب نصر الدين، ط 1، بيروت 1997م، ص:280 .

39- فاطمة اليشرطية الحسنية: مسيرتي في طريق الحق، أثر التصوف في حياتي، إشراف وتصدير الشيخ أحمد اليشرطي، ط1، بيروت، د.ت، ص 119.

40- سورة طه / الآية 5.

41- ابن عربي : الفتوحات، 2/606.

42- الشيخ عبد القادر الجزائري: المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، ط1، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر 1966م، 3/1169.

43- ابن عربي : الفتوحات، 4/45.

44- الشيخ عمر السهروردي : عوارف المعارف، مذكور، 5/245.

45- الشيخ إسماعيل حقي البروسوي : تفسير روح البيان ، مذكور، 8/507.

46- عبد الكريم الجيلي : الإنسان الكامل، 2/181.

47- ابن عربي : الفتوحات، 2/556.

48- دة. سعاد الحكيم : المعجم الصوفي، مذكور، ص :261.

49- الفتوحات، 2/132.

50- المرجع السابق، 1/133.

51- الشيخ كمال الدين القاشاني : اصطلاحات الصوفية، ص :101، أَوْرَدَهُ السيد الشيخ محمد الكسنزاني في "موسوعة الكسنزان" المشار إليها، مج 4/283.

52- الشيخ شيخ بن محمد الجفري : مخطوطة كنز البراهين الكسبية والأسرار الوهبية الغيبية، ص :061، 161، أَوْرَدَه الشيخ محمد الكسنزاني في "موسوعة الكسنزان"، مج 4/284.

53- الشيخ علي حرازم : جواهر المعاني، مذكور، 2/17.

54- لشيخ أبو المواهب الشاذلي : قوانينُ حِكَمِ الإشراق، ص : 11 أَوْرَدَتْهُ موسوعة الكسنزان، مج 4/299.

55- الشيخ عبد الله الحيدري : مخطوطة زبدة الرسائل الفاروقية، ص: 194، أوردته موسوعة الكسنزان، بالمعطيات السابقة .

56- ابن عربي: رسالة التجليات، ضِمنَ (رسائل الشيخ الأكبر) مشار إليها، 2/59.

57- عبد الكريم الجيلي : الإنسان الكامل، 1/94.

58- الفتوحات، 2/657.

59- الشيخ عبد اللطيف المقري القرشي : مخطوطة تحفة واهب المواهب في بيان المقامات والمراتب، ورقة 217 أ، عن موسوعة الكسنزان، مج 4/308.

60- الشيخ أحمد السرهندي : مكتوبات الإمام الرباني، ط 2 دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت ص: 83.

61- ابن عربي : رسالة التجليات، مذكور، 2/60.

62- ابن عربي : رسائل ابن عربي، شرح مبتدأ الطوفان ورسائل أخرى، درسها وحققها عن المخطوطة الوحيدة التي كتبها المؤلف بخط يده: قاسم محمد عباس وحسين محمد عجيل، ط 1، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة 1998م، ص :185.

63- المرجع السابق، ص:221.

64- ابن عربي : مَواقع النجوم ومَطالع أهلة الأسرار والعلوم، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، ميدان الأزهر، مصر 1384هـ/1965م، ص : 130.

65- المرجع السابق، ص: 131.

66- مطاع صفدي : الذات أقنوم أم مفهوم II أَنْسَنَة الذات، مجلة (الفكر العربي المعاصر) تصدر عن مركز الإنماء القومي، بيروت /باريس، العدد: 138/139، شتاء 2007م، ص: 11.

67- الفتوحات، 4/251.

68- جيل دولوز وفيلكس غتاري: الرأسمالية والفصام، أو ديب مُضادًا: الآلات الراغبة، ترجمة : علي مقلد إشراف ومراجعة : مطاع صفدي، مجلة (العرب والفكر العالمي) يصدرها مركز الإنماء القومي، باريس / بيروت، العددان : 21/22، شتاء 2007م، ص: 62.

الفصل 4

1 ـ الإمام البخاري: صحيح البخاري، باب قوله تعالى: ﴿ بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ﴾، حديث رقم 7114، 6/2745 ورواه أحمد في المسند عن أبي هريرة، حديث رقم 7297، 2/242، وحديث رقم 8945، 2/381.

2 - الإمام القضاعي : مسند الشهاب، حديث رقم 1464، 2/331، وقد رواه هكذا "الكبرياء ردائي والعظَمة إزاري".

3 - الشيخ عبد الكريم الجيلي : الإنسان الكامل، مذكور، 1/55.

4 - إِتْيَانْ سُورِيُو: الجمالية عبر العصور، ترجمة: د.ميشال عاصي، ط2، منشورات دار عويدات، بيروت/باريس 1982م، ص ص : 13، 12.

5 - فريد العاطفي: الإخوة الأعداء، الملحق الثقافي لجريدة الاتحاد الاشتراكي (فكر وإبداع)، العدد 8586، السبت/الأحد 16ـ 171 يونيو 2007م، ص: 16.

6 - إتيان سوريو: مرجع مذكور، ص ص:19، 20.

7 - ليلى أحمياني : التمفصل السردي والخطابي في الكرامة الصوفية، ضِمن كتاب (الكرامة الصوفية المغربية دراسات سيميائية)، تأطير وتقديم : حسن مسكين، ط1، منشورات جذور للنشر، الرباط 2006 م، ص : 65.

8 - عن نور الدين فريحة : البعد الاستهوائي في الكرامة الصوفية، ضمن كتاب(الكرامة الصوفية المغربية دراسات سيميائية)، تأطير وتقديم: حسن مسكين، ط1 ،منشورات جذور للنشر، الرباط 2006 م، ص : 68.

9 - نور الدين فريحة: البعد الاستهوائي، مذكور، ص : 69.

10 - المرجع السابق، ص ص: 70ـ 71.

11 - إتيان سوريو: مرجع مذكور، ص: 28.

12 - الفتوحات، 2/176.

13 - نفسه، 1/139.

14 - ابن عربي : فصوص الحكم، تحقيق: أبو العلاء عفيفي، مذكور، 1/217.

15 - الفتوحات، 3/256.

16 - عبد الحق منصف : أبعاد التجربة الوصفية، مذكور، ص: 152.

17 - ابن عربي: ترجمان الأشواق، دار بيروت للطباعة والنشر 1981م، ص:29.

18 - قاسم غني: تاريخ التصوف في الإسلام، مذكور، ص: 560.

19 - المرجع السابق، ص : 559.

20 - الفتوحات، 2/101.

21 - Gaston Bachelard: l'eau et les rêves, -Paris ; José, Corti, 1942, P : 157.

22 - عبد الحق منصف: مرجع مذكور، ص: 125.

23 - العلامة داود بن محمود القيصري : شرح القيصري على تائية ابن الفارض الكبرى، اعتنى به وعلق عليه : أحمد فريد المزيدي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت 1425هـ/2004م، ص: 21، البيت 71.

24 - الإمام مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري: صحيح مسلم، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت، 1/93.

25 - الفتوحات، 2/345.

26 - الشيخ عبد الله بن عدي بن عبد الله بن محمد أبو أحمد الجرجاني: الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق : يحيى مختار غزاوي، ط3، دار الفكر،

بيروت 1409هـ/1988م، 2/261. والحديث وَرَدَ مرفوعًا عن ابن عباس - انظر: اللآلىء المصنوعة، 1/102، الحديث رقم 137.

27 - الشيخ محمد بن حبان أحمد أبو حاتم التميمي البُستي: صحيح ابن حبان بترتيب ابن بليان، تحقيق: شعيب الأَرْنَؤُوط، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت 1414هـ/1993، 3/53.

28 - الإنسان الكامل، مذكور، 1/85.

29 - الإمام محمد ماضي أبو العزم: مذكرة المرشدين والمسترشدين، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة 1974 م، ص: 153.

30 - الإمام محمد ماضي أبو العزم: شراب الأرواح، مطبعة الأزهر، القاهرة 1978 م، ص: 19.

31 - سورة الأعراف /الآية 172.

32 - د. محمد التهامي الحراق: من أجل تَلَقٍ جمالي ذائق لسماعنا الصوفي المغربي، مجلة (الإحياء) فصيلة تصدر عن الرابطة المحمدية للعلماء، العدد 52، جمادى الآخرة 1428 هـ/ يوليوز2007 م، الرباط، ص ص: 134-135.

33 - الشيخ عبد الغني النابلسي: أعذب المشارب في السلوك والمناقب، مخطوط، مكتبة الأوقاف العامة، بغداد، رقم 4713، ص: 175، نسخة مصورة من المخطوط في خزانتنا.

34 - الإنسان الكامل، 1/124.

35 - الفتوحات، 1/125.

36 - المصدر السابق، 2/124- وانظر : عقلة المستوفز، ضمن (إنشاء الدوائر) المتضمّن كذلك (التدبيرات الإلهية في إصلاح الملكة الإنسانية) في مجلد واحد، تحقيق : نيبرج، ليدن 1339هـ، ص :47.

37 - ابن عربي : عقلة المستوفز، مشار إليه، ص :42.

38 - الفتوحات، 3/343.

39 - د. نصر حامد أبو زيد : فلسفة التأويل، ط 4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1998م، ص: 161.

40 - الفتوحات، 1/166.

41 - المرجع السابق بنفس المعطيات.

42 - فلسفة التأويل، ص: 220.

43 - الفتوحات، 3/276.

44 - الفتوحات، 1/166.

45 - فلسفة التأويل، ص: 223.

46 - ابن عربي: مواقع النجوم، مذكور، ص: 144.

47 - المرجع السابق، ص: 145.

48 - سورة الذاريات /الآية 56 .

49 - سورة الإسراء /الآية 44.

50 - الإنسان الكامل، 2/291.

الفصل 5

1 ـ الإنسان الكامل، 1/124.

2 - المرجع نفسه، 1/125.

3 - Georges Bataille: l'érotisme, Minuit, Paris, P : 38.

4 - الفتوحات، 3/525.

5 - الفتوحات، 4/325.

6 - عبد الحق منصف: مرجع مذكور، ص ص : 26، 27.

7 - ابن عربي: مواقع النجوم، ص: 144.

8 - المرجع نفسه، بالمعطيات ذاتها.

9 - نفسه، ص: 115.

10 - نفسه، ص: 118.

11 - نفسه، ص: 119.

12 - إِتْيَانْ سُورِيُو: مرجع مذكور، ص ص: 306، 307.

13 - المرجع السابق، ص ص: 311، 312.

14 - ابن عربي: مواقع النجوم، ص: 158.

القسم الثالث

أبعادها الوجودية

استهلال
نقطة الجمال

نقطة الجمال

إن حقيقة العِلم هي إدراك الشيء على ما هو به، فهي صفة ينكشف بها المعلوم انكشافا لا يحتمل النقيض بوجه من الوجوه تُدْرَكُ بها صورة الشيء في العقل، بمعنى أن العِلم ينصب على إدراك الكليات المُرَكَبة، ويَهتمُّ بِنِسَبِها، عكس المعرفة التي هي إدراك الجزئيات في بَسَائِطِها. ومن ثمة فإن سؤال الجمال يكون أبعد ما يكون من أن تقبض عليه يدُ العِلم، أو يدُ المعرفة المكتسبَة، لأنه سؤال مُمعنٌ في التخفي والتجدُّد والتجوهر، باعتباره سؤالَ الوحدة المتكثِّرة في الوجود، والتكثرَ الموحَّدَ لتعلقه بكلي الجمال.

فالجمال وحدةٌ أشبه بالنقطة، والنقطة - كما لا يخفَى - عبارة عن شيء لا يقبل القسمة بوجهٍ ولا حالٍ، إذ هي جزء لا يتجزأ، ولا ينقسم لا طولا ولا عرضًا ولا عُمقًا ولا بالعقل ولا بالوهم . فهي كالجوهر الفرد عند مَنْ يقول به، ولا تخالفه إلا بالعرضية لأنها تقال على ما تَتَماسُّ به الخطوط، ولذا اختلف فيها من جهات أربعٍ:

الأولى: تقول إنها من العدميات

الثانية : تقول إنها من الاعتباريات

الثالثة: تقول إنها من الكَمِّيات

الرابعة: تقول إنها الجوهر الفرد

وحيث أن العلم هو إدراك الكليات، والمعرفة إدراك الجزئيات، فإنهما لا يستطيعان إدراك الجمال إدراكًا حقيقيا، لأنه بمثابة نقطة الوجود الحاملة

للسر الأزلي، ولو كثَّرَا الآراءَ فيه بتوهمهما، وذلك لأن إدراكه متوقفُ على الموقع الذي تتم منه الرؤية إليه، هل هو موقعُ وحدةٍ سارية ؟ أم موقعُ كثرة متجزئة ؟ . فالرؤية الصوفية للجمال هي رؤية محدِّدُ موقعها، وهو موقع الوحدة السارية في الكثرة، ويُمثِّل لها بالواحد في المراتب العددية فإنه موجودُ فيها، مفقودُ صورةً عنها، وبالنقطة فإنها داخلة في الحروف كلها، ومُقومةُ لها، وسارية فيها، زيادة على أنها مَبدؤُها الأول، إذ كل حرف مَبدَؤُه نقطة سارية فيه، وفي غيره من الحروف والكلمات . "وإنما جُعلت النقطة دليلا لكونها تلتبس صورتُها بصورة ظلها، فيتخيل الكون أنه قام بنفسه، ولا يَعرف أنه ظِل... ولذلك كانت النقطة عينَ التوحيد، ورأسَ الخط، وحقيقة الوجود" (1) وهكذا الكون فهو واحدُ وإن تعدَّدَتْ مظاهره ومجاليه (2) . والمراد بنقطة الجمال نُقطةُ الوحدة السائرة في هذه المظاهر والمجالي، والتي هي قُطب رَحَى العِلم اللدني؛ الذي قال بعض أقطابه : (الطويل)

عِبَارَتُنَا شتَّى وحُسْنُكَ وَاحِدُ ❁ وَكَلٌّ إِلَى ذَاكَ ٱلْجَمَالِ يُشِيرُ (3)

فنقطة الجمال هاته هي التي يُعبَّر عنها بالجمال المطلق وهي التي قال عنها الشيخ عبد الكريم الجيلي : (الكامل)

مِرْآةُ مَعْنَى ٱلْحُسْنِ مَظْهَرُ مَا عَلاَ ❁ مَجْلَى ٱلْكَمَالِ عُذَيِّبُ ٱلْيَنْبُوعِ

قُطْبٌ عَلَى فَلَكِ ٱلْمَحَاسِنِ شَمْسُهُ ❁ لاَ آفِلاً، مَا زَالَ ذَا تَطْلِيعِ

كُلُّ ٱلْكَمَالِ عِبَارَةٌ عَنْ خَرْدَلٍ ❁ مُتَفَرِّقٍ مِنْ حُسْنِهِ ٱلْمَجْمُوعِ (4)

وقال الآخر في نفس المعنى : (الكامل)

وَعَلَى تَفَنُّنِ وَاصِفِيهِ بِحُسْنِهِ ❁ يَفْنَى ٱلزَّمَانُ وَفِيهِ مَا لَمْ يُوصَفِ (5)

كما قال غيره في نفس الاتجاه : (البسيط)

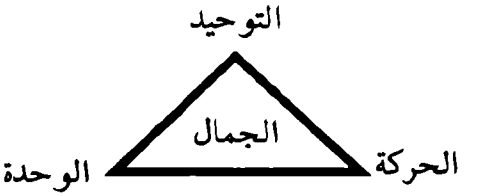
لاَ يُدْرِكُ ٱلْوَاصِفُ ٱلْمُطْرِي خَصَائِصَهُ ❁ وَإِنْ يَكُنْ سَابِقا فِي كُلِّ مَا وَصَفَا(6)

فهذه النقطة هي التي أشعلت رؤية الصوفية للجمال، وجعلتهم يتعبدون في محرابه بكل أشواقهم ومواجيدهم، وينهمِمُونَ به انهمامَ الفَرَاشِ بالنور، والغوّاص باللؤلؤ. ومن هنا كانت رؤيتهم له رؤية انزياحية، وسبْحًا طويلا في فضاء الاختلاف، تتأسّسُ على نَسَقٍ كونيٍّ ثلاثي متمثّلٍ في : الله//الإنسان// العالم، وتَرْصُدُ تفاعلاتِه وفاعلياتِه في أبعادٍ وجودية ثلاثة؛ لها نسقيتُها الخاصة والمحكومة بالانسجام، وهذه الأبعاد هي : التوحيد، الحركة، الوحدة.

وقد فصّلنا في القسم الثاني المنطلقات الكونية التي تنطلق منها هاته الرؤية الصوفية للجمال، أمّا في هذه القسم الثالث فإننا سنتطرق إلى الأبعاد الوجودية لهذه الرؤية في فصول ثلاثة؛ هي :

- الفصل السادس، ويتناول البعد التوحيدي
- الفصل السابع، ويهتم بالبعد الحركي
- الفصل الثامن، ويتضمن البعد الوحدوي

وذلك لأن المعرفة الصوفية عمومًا يتسم وعيُها الجمالي بتنويعات وتفسيرات وتحليلات وتقويمات للمنجز الجمالي في الكون بشقيه: الإلهي والبشري، فهي في جميع أطاريحها تَتَتَبَّعُ الجمالَ في نَسَقِه الثلاثي الأبعاد :



فالتوحيد هو الغاية التي يتحقق بها الانسجام في الكون، وعلى مستوى العلاقات بين مختلف مكوناته، وبينها وبين الله. والوحدة هي النظام في العالم. الذَّرِّي والاجتماعي، القائمُ على التوازن والتجاذب والصفاء الروحي. أما الحركة فهي الفاعلية الناسجة للعلاقة بين السماء والأرض، بين الإنسان والعالم، وبينهما وبين كلي الجمال. فمن تلازم هذه الأبعاد ينبثق الانسجام، ويَتَوَلَّدُ الجمالُ في كل لحظة ومع كل علاقة.

الفصل السادس
البعد التوحيدي

1- الانسجام بين السماوي والأرضي:

إن الرؤية الصوفية للجمال تتغيا البُعد التوحيدي منه، وهذا البُعد يُلخصه القسم الأول من الشهادتين "لا إله إلا الله"، لأن وحدانية الله هي الغاية من خلق الوجود، وهي الغاية من كل الديانات. فالتوازن والتناسب والانسجام بين السماوي والأرضي يستند إليها الإحساس الجمالي في هذا القسم من الشهادتين، أما القسم الثاني "وأشهد أن محمدا رسول الله" فهو يحمل استمرار السماوي في الأرضي، ويجعل العلاقة الجمالية نابعة من كونها بصائرية، فكرية، وواقعية معا.

فالجمال في الطبيعة يردك إلى الكلي المطلق الجمال، ويردك الكلي المطلق الجمال إلى إدراك تجلياته في الطبيعة، والارتدادُ في الحالتين يكون عبر عملية توحيدية تؤكد وحدةَ الفكر ووحدة الجمال، وتؤكد انتهاءَ التعددِ والتناقضِ بإحلالِ التنوع والتوزيع الهارموني مَحلهما، حيث تندمجُ فيهما المتعددات في كُلّي واحدٍ يفيض جماله الكلي على الخلق . فمفهوم الجمال في الرؤية الصوفية لا يخرج عن إطار هذه العلاقة، وما فيه من غنىً وتنوع هو تجليات يفيض بها العقل الإنساني الذي هو فيض جمالي عن الحق كُلي الجمال .

والوصولُ من الجمال المحسوس الجزئي إلى الكلي المجرَّد عبر فكرة التوحيد ليس محضَ فكرةٍ، بل هو شِنْشِنَةٌ قارة في وجدان البشر، وتظهرُ في موروثاتهم القولية وطقوسهم الروحية. فالجمال ليس إحساسا باللذة فحسب، وإنما هو إحساس صاعد نحو الأعلى، فعندما يُشاهد المرء وجهًا جميلا، أو زهرة بديعة اللون والرائحة، ويسمع خرير الماء يقول :هذا وجه نُورهُ يُوحِّد الله وهذه زهرة رائحتها تُسبّح الخالق، أو ذلك ماء صوتُه يُصلّي.

إن انقطاع هذه الصلة، وهذه الحركة الارتقائية، والاقتصار في المفهوم الجمالي على اللذة الحسية، وعلى النفعية الآنية، لَهُوَ الذي أدَّى إلى انعدام التوازن والانسجام، وانتهى إلى الخطيئة والقبح ،فعنا صر الجمال وعلاقاته في الكون والأشياء هي نُظُم سيميولوجية تشير إلى مبدع الجمال نفسه، فليس هنالك جمال قائم بذاته معزول عن دلالته أو مفصول عن اتجاه الإشاري ونسقه، فكل الجمالات في الكون قائمة بغيرها في إطار المفهوم الصرف للوجود، ومن الحق واجب الوجود بنفسه كليِّ الجمال والقدرة المثَلِ الأعلى ينطلق الخَلقُ واجب الوجود بغيره أي بالله، ومن الخلق تنطلق المُمكنات الجمالية في الصنائع والفنون .

فمن كلي الجمال لا يصدر إلا كل ما هو جميل وحقٌّ، وكمالُ الصفات الجمالية التي تدل عليها أسماؤه الحسنى ينطلق من الواحد الأحد المطلق الجمال والقدرة، ومنه تفيض هذه الأسماء والصفات على العالم صفات جمالية في الكون والإنسان والحياة متعددة بتعددها، لها تسميات مختلفة كالرحمة والرأفة والخير والمعروف. إنها صفات للجمال الواقعي نفسه تطبعه بالتنوع والإحاطة والشمول (1). ومن أسمائه الحسنى: الجميل وكل جمال في الوجود هو من آثار خَلقه، فله جمال الذات وجمال الصفات، وجمال الأفعال، وجمال الأسماء. (2) فمِنْ كمال التوحيد مَحبَّة الجمال، والسعيُ إلى إدراكه، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: "إن الله جميل يجب الجمال" (3) . فالحاجات الجمالية أساسية وإدراكها في الأعمال والأخلاق والفنون والسلوكات مَطلبٌ توحيدي مرتبط بالعقيدة، إذ في محبة الجميل لذة، وهي أمرٌ وجداني له تسميات مختلفة كالبهجة والسرور وطِيب النفس وقرةِ العين والنعيمِ والسلام . واللذة تنشأ عن إدراك المُلائِم ، والألمُ ينشأ عن إدراك

المُنَافِي(4)، ومنتهى اللذة رؤية وجه الله، والسبيل إلى إدراك هذه اللذة غير المتناهية هو التوحيد، والتوحيدُ كمال وانسجام ولذة، وارتباطٌ إروتيكي بالسماويّ ارتباطًا ينكشف به للأرضيّ جمالُ جريانِ القدرةِ في الأشياء.

2- جمال جريان القدرة في الأشياء : إن الجمال تجلٍّ إلهيٌّ في مظاهر شتّى، والتجلي تجليات؛ منها :

- **تجلي الذات** : ويكون مبدؤه من الذات من غير اعتبار صفةٍ من الصفات، وهو أكمل التجليات لتضمُّنه مُطلق الجمال المسمَّى عند الصوفية بالياقوت الأحمر.

- **تجلي الصفات**: ويكون مبدؤه صفة من الصفات من حيث تَعيُّنُها وامتيازها عن الذات، ولهذا سُمي بهذا الاسم.

- **تجلي الأفعال**: ويكون مبدؤه فعلا من الأفعال ومن هنا كان اسمه.

فتجلي الذات هو ما ينكشف لقلب الإنسان من أسماء الله، بحيث إذا تجلى له باسم من أسمائه اصطلم تحت أنوار ذلك الاسم وجماله، حتى إنه يصير إذا نُودِيَ الحَقُّ بذلك الاسم أجاب هو. وتجلي الصفات هو ما يُكشف للقلب من صفاته تعالى، بحيث إذا تدلى عليه بصفة من صفاته فَنِيت صفاتُه هو، وظهرت عليه إشارة تلك الصفة، كأَنْ يتجلى عليه الحق بصفة السمع مثلا فيصير يسمعُ نُطقَ الجمادات وغيرها. وتجلي الأفعال هو ما يُكشف للقلب من أفعال الحق، مثلا إذا تجلى عليه بفعل من أفعاله انكشف له جمالُ جريان القدرة في الأشياء، فينفي الشيءَ حيث نفاه الحق ويُثبتُه حيث أثبتَه، فيقول مع القائل : (الطويل)

إِذَا مَا رَأَيْتَ ٱللَّهَ فِي ٱلْكُلِّ فَاعِلاً ❁ شَهِدْتَ جَمِيعَ ٱلْكَائِنَاتِ مِلاَحَا

وَإِنْ لَمْ تَـرَ إِلاَّ مَظَاهِـرَ صُنْعِـهِ ❁ حُجِبْتَ فَصَيَّرْتَ ٱلْحِسَانَ قِبَاحَا (5)

كما يقول مع الآخر : (الوافر)

وَحَيْثُ ٱلْكُـلُّ مِنِّـي فَـلاَ قَبِيـحُ ❁ وَقُبْحُ ٱلْقُبْحِ مِنْ حَيْثِي جَمِيـلُ (6)

فتجلي الأفعال هو أول رتبة في التجليات، وتُسمَّى بعِلم اليقين، ويعده رتبة تجلي الصفات، وتُسمَّى بعين اليقين، ثم رتبة تجلي الذات، وتسمَّى بحق اليقين (7) . ومن هنا يتضح أن الرؤية الصوفية للجمال؛ في منطلقاتها الكونية وأبعادها الوجودية؛ تشتغل بثلاث آليات؛ هي :

آلية علم اليقين، وهدفها معرفة الشيء بالبراهين الواضحة التي لا يتزلزل معها يقينُ المرء بتشكيك المشكك، وتدليس المدلس.

♦ **آلية عين اليقين**، وهدفُها مشاهدةُ المرء الشيءَ عياناً دون عارضٍ أو حجاب.

♦ **آلية حق اليقين**، وهدفُها مشاهدةُ المرءِ الشيءَ بصراً وبصيرةً وذوقًا بِمَا هُوَ هُوَ ، أي في جوهره.

ولتقريب هذا كله نُعطي مَثلاً تتضح به طريقةُ اشتغال هذه الآليات، فعِلمُكَ بوجود مراكش هو عِلْمُ يقينٍ إذا بلَغَك وجودُها بالتواتر مِنْ جمعٍ يستحيل تواطُؤُهُم على الكذب، فإذا سِرتَ نحوها حتى أشرفتَ عليها وشاهدتَها ببصرك فذلك عين اليقين، وإذا دخلتَها وجُلتَ في أحيائها ودروبها وأزقتها وأسواقها وجميعِ مَعالِمِها، واطلعتَ على كل مكوناتها الظاهرة والباطنة، فذلك حق اليقين. وعليه؛ فإن الذي يُمكن استخلاصه من هذه الرتب هو أن الجمال نقطة ظاهرة خفية حتى لدى الصوفية، فالعارفون تجليهم

جمالي وجلالي، والمتوسطون منهم تجليهم أُنسٌ وهيبة، والمبتدئون تجليهم قبضٌ وبَسطٌ، فكلهم يُشاهدون الجمال المتجلي عليهم، وكلُّهم يَرونه وجوديا توحيديا، ولكنهم ليسو سواء "فالمبتدئون والمتوسطون أصحاب أحوال، لأنهم لا يدوم لهم ذلك التجلي وتلك المشاهدة، والعارفون أصحابُ مقامات، لأنهم راسخون وثابتون في حق اليقين" (8) . ومن ثمة كان لهم امتيازُ الرؤية : رؤية جمال سَرَيانِ القدرة في الأشياء، ورؤية الجمال الكامن خلف ستور الظاهر والباطن، وامتيازُ التأويل للتناقضات التي تقف وراء سوءِ فهمِ الوجودِ وتحولُ دون إدراكِ ما فيه من جماليات، إلى حَدٍّ تغدو فيه الكلمات السارية في الوجود حجاباً يمنع التقاء الظاهر بالباطن في لغة التكامل والانسجام التي هي لغة التوحيد .

1.2 الجمال الكامن خلف ستور الظاهر والباطن:

وقد عمل ابن عربي على إبراز هذه اللغة التي يلتقي فيها الظاهر بالباطن، حين رفع الحجاب المصطنعَ والمتوهَّم بينهما، ورأى أن الإنسان محجوب عن الحق بسبعين ستاراً، وأن الجمال الذي يتكلم هذه اللغة كامنٌ خلف ستارين من الستور السبعين؛ هما : الثامن والثلاثين والثالث والستين، فقال في (مشهد نور الستور بطلوع نجم التأييد): "أشهدني الحق بمشهد نور الستور وطلوع نجم التأييد، وقال لي : أتعرف بكَم حجبتُك ؟ قلت : لا، قال: بسبعين ستارا، فإن رفعتَها لم ترني، وإنْ لم ترفعها لم ترني . ثم قال لي : إنْ رفعتَها رأيتني، وإن لم ترفعها رأيتني (...)، ثم قال لي : ارفع الستور واحداً واحداً، فرفعتُ الأول : فرأيتُ العدم، ثم الثاني : فرأيتُ الوجودَ ن ثم الثالث : فرأيت الموجود (...)، ثم الثامن والثلاثين : فرأيتُ : الجمالَ (.....)، ثم الثاني

والستين : فرأيت الجلال، ثم الثالث والستين : فرأيت الجمال (.....)، ثم رفعت السبعين : فرأيتُ الكلَّ "(9)، أي الظاهر والباطن. بمعنى أن الجمال الأول المذكور في هذا النص هو الجمال الكامنُ في الوجود من حيث هو وجود ظاهر، والمحتاجُ إلى فهم واستكناه واكتشافٍ، وإلى عقلية بصائرية تنفذ إلى جوهره، لأنه جمال سريان القدرة في الأشياء، بدليل قول ابن عربي في الستارين السابقين على هذا : "فرأيتُ الامتزاج، فرأيتُ الأرواح" أي أن الجمال ممتزِج بالأرواح في الوجود. أما الجمال الثاني المشار إليه بعد هذا فهو الجمال الكامن في الوجود من حيث هو وجودٌ باطنٌ، وقد لازَمَ كُلاًّ منهما الجلالُ. وللجلال معنى يرجعُ من الحق إلينا، ويمنعنا من المعرفة به تعالى، إذ ليس لمخلوق في معرفة الجلال المطلق مَدخلٌ ولا شهود، لأنه الحضرة التي يُرى الحق فيها بما هو عليه، ولذلك انفرد به، ولو كان لنا مدخل فيه لأحطنا عِلماً بالله، وبما عنده .

ولما كان هذا هو شأن الجلال فإن الجمال الذي يُولِّدُه تكون له في الناس حالتان : حالة علو وحالة دنو، فالأولى تسمَّى جلالَ الجمال ويلازمها الأُنس على الدوام، والثانية تسمَّى جمالَ الجلال وتلازمها الهيبة على الدوام . وكثيرا ما يُكني الصوفية عن الجمال بالمَطْلع، ويعنون به حضرة الجمال أو حضرة الجلال، أو الحضرة الجامعة بينهما، وهي حضرة الكمال التي يتكلم فيها الظاهر والباطن لغة واحدة دون حجاب. ومن الذين تواترت عندهم هذه التكنية : ابن عربي ، وابن الفارض (675 هـ - 236 هـ) الذي يقول في تائيته المشهورة : (الطويل)

وَمَطْلِعِ أَنْوَارٍ بِطَلْعَتِكِ ٱلَّتِي ❁ لِبَهْجَتِهَا كُلُّ ٱلْبُدُورِ ٱسْتَسَرَّتِ

وَوَصْفِ كَمَالٍ فِيكِ أَحْسَنُ صُورَةً ❁ وَأَقْوَمُهَا فِي ٱلْخَلْقِ مِنْكَ ٱسْتُمِدَّت

وَنَعْتِ جَلَالٍ مِنْكَ يَعْذُبُ دُونَهُ ❁ عَذَابِي وَتَحْلُو عِنْدَهُ لِيَ قَتْلَتِي

وَسِرِّ جَمَالٍ عَنْكِ كُلُّ مَلاَحَةٍ ❁ بِهِ ظَهَرَتْ فِي ٱلْعَالَمِينَ وَتَمَّتِ

وَحُسْنٍ بِهِ تُسْبَى ٱلنُّهَى دَلَّنِي عَلَى ❁ هَوًى حَسُنَتْ فِيهِ لِعِزِّكِ ذِلَّتِي

وَمَعْنًى وَرَاءَ ٱلْحُسْنِ فِيكِ شَهِدْتُهُ ❁ بِهِ دَقَّ عَنْ إِدْرَاكِ عَيْنِ بَصِيرَتِي

لَأَنْتِ مُنَى قَلْبِي وَغَايَةُ مَطْلَبِي ❁ وَأَقْصَى مُرَادِي وَٱخْتِيَارِي وَخِبْرَتِي (10)

ففي هذه الأبيات الفارضية يتبدّى الحُسن، والجمال، والملاحة، والرقة، والعذوبة، وغير ذلك من مطالع الأنوار الإلهية التي ينالها المُطَّلِعُ الذي يُحصِّل الترقي بحسب صفاته، وبحسب رُتبته ونصيبه من القرب إلى حضرة العلاَّم (11) . وهذا معناه أن الحق إذا أَشْهَدَ العارف مشاهد النور، وجلَّى عنه الستور، أباح له الرؤية / الرؤيا في خلوة الرضا، كما يترجم ذلك الشيخ العارف محمد وفا على لسان الحضرة الإلهية : (الطويل)

فَأَحْبَابُنَا ٱخْتَارُو ٱلْمحبَّةَ مَذْهَبًا ❁ وما خَالَفُوا مِنْ مَذْهَبِ ٱلْحُبِّ شَرْعَنَا

وَقُلْنَا لِأَهْلِ ٱلْحُبِّ فِي خَلْوَةِ ٱلرِّضَا ❁ أَبَحْنَاكُمُ ٱلرُّؤْيَا تَمَلَّوْا بِحُسْنِنَا

فَلَو شَاهَدَتْ عَيْنَاكَ مِنْ حُسْنِنَا ٱلَّذي ❁ رَأَوْهُ لَمَا وَلَّيْتَ عَنَّا لِغَيْرِنَا

وَلَوْ لَاحَ مِنْ أَرْوَاحِنَا لَكَ لَائِحٌ ❁ تَرَكْتَ جَمِيعَ ٱلْكَائِنَاتِ لِأَجْلِنَا

وَلَوْ نَسَمَتْ مِنْ قُرْبِنَا لَكَ نَسْمَةٌ ❁ لَمُتَّ غَرِيبًا وَٱشْتِيَاقًا لِقُرْبِنَا

وَلَوْ ذُقْتَ مِنْ طَعْمِ ٱلْمَحَبَّةِ ذَرَّةً ❁ عَذَرْتَ ٱلَّذي أَضْحَى قَتِيلاً بِحُبِّنَا

وَلَوْ سَمِعَتْ أُذُنَاكَ حُسْنَ خِطَابِنَا ❁ خَلَعْتَ ثِيَابَ ٱلْعُجْبِ عَنْكَ وَجِئْتَنَا

مُحِبًّا مُطِيعًا خَاضِعًا مُتَذَلِّلاً ❁ لِنُعطِيكَ أَمْنًا فِي حَظِيرَةِ قُدْسِنَا

مَنْ جَاءَنَا طَوْعًا رَفَعْنَاهُ رُتْبَةً ❁ وَعَنْهُ كَشَفْنَا ٱلْهَمَّ وَٱلْغَمَّ وَٱلْعَنَا (12)

ففي داخل حضرة الرضا هاته تتاحُ للصوفي العارف فرصةُ رصدِ شواهد الجمال في مطلقيتها ونِسبِيتها، حيث يغدو كيانه كله عينًا واحدةً لاقطةً لهذه الشواهد ، ومرآةً عاكسةً لها .

2.2 شواهد الجمال: إن الرؤية الصوفية - في بعديها الكوني والوجودي - تتغيا رصدَ شواهد الجمال الإلهي كما تكشف عن ذاتها في الكون ، ومن ثمة فإن العالم لديها لا يُعدُّ موضوعا للمعرفة والكشف فقط، وإنما هو فضاء لتجلي جمالية الحق، ومجالٌ للعشق والحب والافتتان، تتحول علاقتها به وبالألوهية من علاقة معرفية إلى علاقة عِشقية تَفنَى فيها الذات عن نفسها، وتستغرق كلية في شهود هذا الجمال المطلق كما يتجلى عبر كل مشهدٍ من مشاهد الكون، وعبر كل مكوناته، فتفنَى فيه. وفناؤها هذا ناتجٌ "عن جمال ذلك الشهود، فإن الله جميل ويحب الجمال" (13)، وهو إذا تجلى لامرئ كَسَا باطنه بالجمال، بحيث أنه "لا يتجلى له إلا حبًّا لِمَا ظهر فيه من الجمال الخاص المُقيد به الذي لا يمكن أن يُظهِر ذلك الجمال إلا في هذا المحَل الخاص، فإنه لكل محل جمال يخصه، ولا يكون لغيره" (14) . فتحت هذه الكسوة وفيها ترى الصوفي متحركا باستمرار، ومنتقلا من مقام إلى مقام .

فهو ينتقل من مقام المعرفة إلى مقام الحب والعشق والفناء في الجمال حين ترتفع عنه الكثافة الرمزية التي تحجب معاني الجمال الإلهي فيتصل بها،

وتتغلغل نوراً فيه حتى يصير لا يُحس ولا يشعر إلا بالقيمة المطلقة للجمال، بحيث يكون حلمه هو الذوبان في كل مشاهد الجمال التي تتخلل العالم . وقد يتحقق له هذا حين يستغرق الحب الإلهي ذاته كلياً إلى درجة يصُمُّه فيها "عن كل مسموع سوى ما يسمع من كلام محبوبه، ويعميه عن كل منظور سوى وجه محبوبه، ويخرسه عن كل كلام إلا عن ذكر محبوبه و ذِكرِ مَنْ يُحب محبوبه ، ويختم على قلبه فلا يدخل فيه سوى حب محبوبه، ويرمي قفله على خزانة خياله فلا يتخيل سوى صورة محبوبه (.....) فيه يسمع وله يسمع، وبه يبصر وله يبصر، وبه يتكلم وله يتكلم"(15)، حتى تصير حساسيته البشرية متحولة ومتسامية نحو الجمال بعامة ، والجمال المطلق بخاصة، وتغدو متابعةً لهما في كل ثنايا العالم وفي أجواء الكون برمته، وعاملةً من خلال تَمَلِّيهما على بث إشارات تساعد البشرية على تغيير حساسيتها تغييرا يرقى بها إلى مستوى الصورة الجامعة لكل مظاهر الجمال الكوني (16). وبهذا تكون الرؤية الصوفية للجمال قد عملت على السمو بالحساسية البشرية من المحدودية إلى الشمولية، من الجمال النسبي إلى الجمال المطلق ، بمعنى أنها سعت إلى توصيلها بآثار الجمال الإلهي المتخللة لكل كائنات الطبيعة ومراتب الكون، لتكون مؤهلة للدخول في الدائرة المطلقة للجمال.

وإذن؛ فالرؤية الصوفية للجمال - إلى جانب شموليتها - تتسم بسِمَتَين أساسيتين؛ هما:

1 ـ تطويرُ الاتجاه المعرفي الرمزي عن الوجود إلى اتجاه جمالي كوني شاملٍ للإنسان والعالم والألوهية.

2 ـ تطويرُ نزعةِ الحب والعشق إلى نزعة إيروتيكية سامية بين الألوهية والطبيعة وكائناتها، يتولد عنها إحساسٌ بجمالية الكون في عمقه وجوهره .

فعن طريق هاتين السمتين وعبرهما يتم التحقق الأُونطولوجي داخل الدائرة المطلقة للجمال بشكل توتري تَجْدِلُ حبَله يدُ الاتصال والانفصال، ويَدا الحُلم والواقع، كما يتم كذلك البعد التوحيدي للجمال عبرهما (17) . غير أن هذا لا يعني شهودَ الجمال المعنوي وجلالَه، لأن ذلك مستحيلٌ بالنسبة للخلق، وإنما يعني شهودَ ظهورِ الجمالِ في الأسماء والصفات العُلا الفاعلة في الكون ، وجماليةَ العلاقة بين جمالها وجلالها .

3.2 جمالية العلاقة بين الجمال والجلال: فالجمال هو أو صاف الله العُلا وأسماؤه الحُسنى، والجلال ذاتُه الظاهرة في هذه الصفات والأسماء كما هي عليه. وكل جمال فإنه حيث يشتد ظهورُه يسمَّى جلالا، كما أن كل جلال له فإنه في مبادئ ظهوره على الخلق يسمَّى جمالا، وعليه فإن اشتداد ظهور الجمال هو الجلال، وظهور الجلال على الخلق هو الجمال، والعلاقة بينهما علاقة ترابط تَحبُّبِيٍّ وتأدبيٍّ وتَعشقيٍ . وإذا تَبيَّنَ هذا تَبيَّنَ معه أن صفات الحق وأسماءه من حيث ما تقتضيه حقائقُها على أربعة أقسام؛ وهي :

1. صفات جمال
2. صفات جلال
3. صفات مشتركة بين الجمال والجلال وهي صفات الكمال
4. صفات ذاتية

وقد تطرَّقَ الشيخ عبد الكريم الجيلي إلى هذه الصفات بأقسامها الأربعة، فذكر 54 صفة في القسم الأول، و 41 صفة في القسم الثاني، و 28 صفة في

القسم الثالث، و 10 صفات في القسم الرابع (18)، مما يؤشّر على أن صفات الجمال تتوقّلُ ذروةَ الصفات الإلهية، وتَفعلُ في الوجود بما تقتضيه حقائقُها. ومِمَّا تقتضيه هذه الحقائقُ أن شهودَها على ما هي عليه من كمالٍ خاص بالحق وحده، وأما مطلق الشهود لها فغير مختصٍّ به، لأنه لا بد لكلِّ من أهل المعتقدات أن يعتقد في ربه أنه على ما يستحق من الأسماء والصفات العُلا وغير ذلك، ولا بد لكلِّ شهودُ معتقَدِه، وتلك الصورة هي أيضا جمال الله، فصار ظهور الجمال فيها ظهوراً ضروريا لا معنويًّا، فاستحال أن يُوجَد شهودُ الجمال المعنوي بكامله لغير مَنْ هو له (19). ولم يبقَ للصوفي أمام هذه الاستحالة سوى ميكانيزم الخيال لتفسيرِ الطَّبِيعي وغير الطبيعي، وتوسيعِ أفق الوجود.

3- توسيع أفق الوجود:

فالخيال يتبوأ مكانَ الصدارة في المنظومة الصوفية، فهو أقوى من العقل في تفسيره لموضوعات إنسانية ووجودية وميتافيزيقية و دينية وجمالية، إذ هو حضرة الحضَرات عند ابن عربي. وبالخصوص الخيال البرزخي، فهو أداة إجرائية حاسمة لحل جملة من المعضلات والإشكاليات المتصلة بالموجودات والظواهر والأسرار الدنيوية والأخروية وتفسيرها، ابتداء من الأحلام والرؤى والنبوات إلى الوجود والعدم، كما أنه أداة تجسِّد المعاني والأغراض والأفعال والنيات والعبادات والتطلعات في صور حسية مجسَّمة للعين في النوم الأصغر والأكبر.

وبهذا لم يَعُد الخيال في هذه المنظومة الصوفية مجردَ استمرارٍ للجسم البشري، وقوةٍ نفسية داخلية يختلق بها الإنسان صورَ أحلامه ورؤاه وإبداعاته، وهو ما يُعرف بالخيال المتصل. وإنما صار قوة ميتافيزيقية منفصلة، وعالمًا مستقلا قائمًا بذاته، يضم صوراً مُجسِّمة لكل الأشياء المادية والمعنوية،

الحاضرة والغائبة الفيزيقية والميتافيزيقية، ويُعرف بالخيال المنفصل فبواسطته يتجاوز الصوفي أنموذجَ التجريد العقلي للحصول على المعاني والمبادئ المُمسِكة بنظام الكون، ويعوضه بأنموذج الرَّوْحَنَةِ والتجسيد قَصدَ إقامة جسر للتبادل والتحول بين عالم الطبيعة وعوالم ما بعد الطبيعة. وبهذا الصنيع يكون قد قام بتوسيع أفق الوجود بالإحاطةِ بكل مراتب الموجودات ، وتعميقِ نفاذ الرؤية إلى ما يُرى وما لا يُرى، فالعقل "ما أحاط بمراتب الموجودات، ولا عَلِمَ الوجودَ كيف هو، إذ لو كان المُحالُ كما حَكَمَ به العقلُ ما ظهر له وجود في مرتبة من المراتب، وقد ظهر، فليس لعاقل ثقة بما دلّهُ عليه عقله في كل شيء"(20). فالخيال البرزخي هو خيال إحاطةٍ وشمولٍ واختراقٍ لِما لا يخترق، وخَرْقٍ للتخوم والحدود، ولذلك فهو لا يعترف بالمحال، ولا بالتناقض، ولا باللدور المنطقي، بل كل شيء في حضرته يغدو مُباحاً، بحيث يصير المحالُ مُمكناً في الرؤى والأحلام، وتجتمعُ المتناقضات في الأعيان الثابتة نفسِها، ويتحولُ الزمان أزلاً، وتغدو الهُوِيَّةُ مُغايرة، وتَرجعُ النتيجةُ مبدأً (21). وبالفعل فإن هذه الرؤية الميكانيزمية هي التي تفتحُ أعيننَا على كثير من مواطن الجمال في الوجود، والتي لا تَظهرُ لنا إمَّا لخفائها، أو لأننا لا نعتبرها جميلة بحكم ثوابتِنا العقلية ومألوفِ عوائدنا. ولأجل هذا كانت الرؤية الصوفية للجمال رؤيةً مِنْ / في صَميمِ عُمقِ الوجود، ولا يَتأتّى فهمُه إلا بها ومن خلالها، لأنها نابعة من تجربة كونية لا محدودة؛ هي تجربة الأفُق الجمالي المفتوح على مُطلَقِ الجمال.

4- ردم الهوة بين الإنسان وبين أصوله :

ومن هذه الزاوية الكبرى ينبغي أن ننظر إلى الصوفية على أنها تجربة جمالية كونية، لا تجربة طقوسٍ للخلاص الفردي، أو تجربةَ انكماشٍ تقتصرُ

آفاقُها على الهامش الاجتماعي والمُعطَى الديني، إذ بذلك ستَتَبَدَّى لنا بكامل غِناها وثرائها وإنسانيتها الرحبة، وسندرك مدى إيغالها في الأعماق التاريخية والثقافية والدينية والأُونطولوجية للإنسان التي يتداخل فيها الواقعي مع الأسطوري، الطبيعي مع اللاطبيعي، العابر مع الأبدي، لتُشكل من كل ذلك علاقة حميمية بين الإنسان والدين، وتَصوراً خفيا عن المقدَّس الذي تنسج أصابعُه العالمَ في كل لحظة بخيوط رمزية لا حدود لها، مما يجعل من هذه التجربة أفُقا إنسانيا في العمق، وزمنًا متميزا خَاصًّا، لكونها منفتحة على الديمومة بالمعنى البِرغْسُونِي، وعلى دوائرَ خارجَ الحدودِ الضيقة لنفسية الإنسان عامة، ولأنها تشد هذا الإنسان إلى أصول وجودية ضاربةٍ في أعماق تاريخ الكون وتاريخه، ونعني بذلك الألوهية والطبيعة .

فالصوفية إذن حينما تَرىَ إلى الجمال والكون والإنسان والألوهية إنما ترمي إلى بُعدٍ توحيدي يُجسِّد الوعيَ بضرورة ردم الهوة الفاصلة بين الإنسان وبين أصوله الوجودية المُتمحورة أساسًا حول الألوهية وحول الطبيعة. فما دامت هذه الهُوة قائمة فإن الإنسان لا مَحالةَ لن يُشاهدَ الجمال الفصيحَ في الكون والكوائن والمُكوَّنِ، لأنها بمثابة حِجَابِ مَايَا MAYA، وبمثابة بُخارٍ صاعدٍ لا مِنَ المرآة، وإنما من الذات المنفصلة عن أصولها الوجودية. ولا ينزعُ ذلك الحجاب، ويمسح هذه الغشاوة إلا حُبٌّ العالم كما هو عليه، لا كما نريد أن يكون. وليس المقصود بالحب هنا ذلك التصور الجنساني البارزِ في الثقافة العالمة والشعبية بصور شتى، والمختزل في العلاقة الجنسية بين الذكر والأنثى، وإنما هو خروجٌ عن حدود هذه العلاقة إلى فضاء يغتني فيه بمفاهيم وتصورات ذات جذور عميقة في وجود الإنسان (22) .

الفصل السابع
البعد الحركي

1-مبدأ موحِّد للطبيعة والإنسان:

إن الطبيعة والإنسان في إيقاعهما وحركتهما تَحكُمهما وتُوحدُهما الرغبة كمبدأ أساس. فلا يوجَد أي تمايز للإنسان عن الطبيعة : فالجوهر الإنساني للطبيعة والجوهر الطبيعي للإنسان يتماهيان في الطبيعة كإنتاج أو صناعة، كما يتماهيان أيضا في حياة الإنسان النوعية وسياقاتها الجمالية. إذ لم تَعُد الصناعة في هذه الحال تؤخذ ضِمنَ علاقة منفعة ظاهرية، بل ضِمن تماهيها الأساسي مع الطبيعة كإنتاج للإنسان وبالإنسان، لا بصفته سيد المخلوقات، وإنما بصفته إنسانًا جماليا مَسَّته الحياة العميقة الكامنة في كل الأشكال وكل الأنواع، الإنسان المتكفِّل بتتبع الاتساق الجمالي في الكواكب وفي المخلوقات، والذي ما ينفك يربطُ آلةً عضوًا بآلةٍ- طاقةٍ، شجرةً بجسمه، ثَديًّا بفمه، الشمسَ بالأُسْتِ، إنه تابع أبدي لآلات الكون، ولذلك ليس هو والطبيعة مجرد كلمتين متقابلتين متواجهتين، حتى لو أُخذت العلاقة بينهما كرابطة سَبَبية، كرابطة فهمٍ وتعبير (= سبب - أثر - فاعل- مفعول)، بل كحقيقة وحيدة، ذاتية أساسية في المُنتج والمنتوج، فهو إنتاجٌ إلهي جمالي داخلٌ في سياق الكون وفي حركيته التي تتخطى كل المقولات المادية والمثالية، لتُشكل دورةً تستندُ إلى الرغبة كمبدأ ضِمنيٍّ كامنٍ وموحِّدٍ لِما لا تُوحِّده الآلات الراغبة (1)، بمعنى أنه برزخ تنتسج فيه العلاقات الجمالية بين الله وبينه من جهة، وبين الله وبينه والعالم من جهة أخرى، بحيث ترتفع إلى أفقِ توحيدي كما لي متحرِّكٍ.

2- حركية مختزلة للوعد بالحياة :

والأفق الحركي هذا هو ثاني الأبعاد الوجودية في الرؤية الصوفية للجمال، وذلك لأن الحركة الحية وعي جمالي، وجزءٌ من جمال أي موضوع، وعاملٌ في تكامل جماله. إنها حركة ليست مادية فحسب، وإنما هي جمالية أيضا، فالوردة يتكاملُ جمالُها باطراد حركة نموها، والنهر يبلغ غاية جماله بحركة جريانه، وسرُّ جمال الكواكب في حركة جريانها، وحركة الضوء من الشهب ذات قيمة جمالية من ناحية الزينة ومن ناحية الوظيفة، وذات قيمة تخييلية عُليا .

فالحركية هي مصدرُ المتعة الجمالية لدى المُستجمِل، لأنها تختزن الوعدَ بالحياة، ولكونها ينبوعَ قيمة وجودية لها دلالتُها ووظيفتها في نسَق الحياة. فكل ما في الكون مغمور بالحركة، ظاهرةً أو باطنة، مرئية أو لا مرئية، محسوسة أو معقولة، مادية أو نفسية، صوتية أو ضوئية، أو ما هو في مدى التقاط الحواس الأخرى وما تحتها وما فوقها. وعلى مستوى الأنظمة اللغوية، فإن اللغة أيضا هي حركة دلالية وجمالية ووظيفية، سواء أكانت إنسانية أم حيوانية. والقرآن يُجسِّد هذا عندما يريد تبيان دورةٍ متتابعة فيستعمل كلمة "يَسْبَحُونَ" للتعبير عن الحركة المستمرة الدائرية في قوله تعالى: ﴿ لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ ۚ وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾ (2)، وعندما يريد إفادة الانتهاء إلى غاية (= مستقر) يستعمل كلمة "تجري" كما في قوله تعالى: ﴿ وَٱلشَّمْسُ تَجْرِى لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴾ (3) ليكون لكل حركة مقابلها اللغوي . فالحركة بكل جمالياتها هي رمز الحياة الكونية المتجددة واستمرارها، والإشارة إلى انتهائها تعني انتهاء الحياة في موضوعها نفسها.

لكن الحركة الحية مبثوثة في كل الموضوعات : في الإنسان والحيوان والنبات والأشياء والكون، وهي إضافة جمالية أساسية لجمال الموضوع نفسه، والجمالُ في مشخَّص الموضوع صورة كان أو نحتًا لا يساوي أبدًا جمالَ الموضوع الأصلي مَهْمَا تناهى الفن في مُماثلته، لأن الأول يَحمل جمال المشخَّص خاليا من جمال الحركة الحية . ولذا اهتم كل الفنانين بالحركة الحية، وأدركوا قيمتها الجمالية، وحاولوا في إبداعاتهم أن يُضفوا عليها حركة انتقائية تُوحي بالحياة بعد فروغهم من مماثلة الموضوع الأصلي، غير أنها تبقى حركة جمالية جزئية ثابتة تفتقر إلى أهم شرط فيها وهو أن تكون حركة جمالية حية. ولن يستطيعوا ذلك مَهْمَا بلغوا العلياء في فنونهم، فَهُمْ لن يصلوا إليها قط، لأن هذه الحركة من اختصاص الخالق وحده، والقبض على جمالياتها في استسرارها هو ما تنشده الرؤية الصوفية للجمال (4)، وتبحث عنه في مختلف الخطط والصناعات ، وفي الكون عامة .

3- حركية في الخطط والصناعات:

إن المتأمل في المدينة داخل الإسلام سيجدها تُعادل الأمة (5)، فهي تنطلق من حاجات الإنسان الاجتماعية والنفسية والروحية والجمالية إلى حياة تتوفر فيها شروط الأمن والاستقرار والخدمات الاجتماعية والثقافية والمعيشية والعلاقات الروحية الجمعية. وتشكل بمركزها وأريافها وحدة تقع في إطار وحدة كلية في منظومة المدن في العالم الإسلامي، وبهذا تتميز عن غيرها، ويتجلى هذا التميز في خِطتها وعمارتها اللتين تنطلقان من وضع الحاجات الضرورية للإنسان موضع الاعتبار، ومن الوعي الجمالي بقيم الوحدة والتوحيد والحركة .

فخطة العمران في المنظور الجمالي الديني هي خطة استيطيقية وإيطيقية بالدرجة الأولى. فعندما تُنشأ المدينة أو القرية يُراعى أن يكون السوق في مكانٍ من الحي السكني تنتهي إليه دروبه من غير أن يكشف عورتَه، وأن تكون الحوانيت مفردة تتوزع في الحي للحاجات السريعة، بشرط أن لا يكون أي حانوت في مواجهة بيتٍ فيكشف حرماته . كما يُراعَى في تصميمها كذلك أن تكون الحمامات بمعزل عن السوق، لأن النساء يقصدنها نهارًا، وأن تكون قريبة من المساجد لأسباب الطهارة والعبادة، إضافة إلى ضرورة تقريب المرافق الحيوية الأخرى من مدارس وخانات ومصحات من الناس. فالتخطيط للمدينة ينبني على الروح الجمالية الدينية، وعلى نُشدانِ الربط بين الاقتصاد والرفاه والمعرفة والأمن والعدل، إذ من الظلم التطاول في البنيان، فهو يكشف حرمات المنازل الواطئة، ويدل على مظاهر الاستكبار المحرَّم ، ويُعمِّقُ الفروق الطبقية، ويؤذي المستضعفين، زيادة على أنه من علامات الساعة التي أشار إليها النبي صلى الله عليه وسلم. وكما يُمنع التطاولُ في البُنيان يُمنع كذلك فتحُ نوافذِ البيوت على الشارع العام ، وإنْ دعت الضرورة إلى ذلك فينبغي أن تكون ضيقة، وأن تكون في البوابات المتفرعة عن الشارع الكبير، فالبيوت تتضمن حرمات داخلية لا تُنتهك بأي وجه من الوجوه.

إن خِطة المدينة؛ داخل الإطار الديني المشبَع بالقيم الروحية؛ لا تَقوم على فكرة التناظر والشوارع المتعامدة المستقيمة مثلما هي عليه في المدن الهِيلينِيستِية القديمة، وفي المدن الحديثة شرقا وغربًا، وإنما تنحني وتتعرَّج جادّاتُها وأزقتها ومَحجّاتُها، وتكثر فيها الالتواءات والتعرجات والتفرعات والبوابات والسقائف لأغراض اجتماعية وبيئية وأمنية، وبما يُحقق مبدأ جمالية الحركة، ويُعطِي الحي أو المدينة إيقاعًا هَارمُونيا جماليا خاصًّا ومُحبَّبًا ومُفاجِئًا

فـي نسـيجها العمرانـي، يحـتفظ دائمـا بأسـرار ومفاجـآت للسـالك، وهـذه الإيقاعات في الأنسجة العمرانية للمدينة هي في روحها وجوهرها مستفادة من الإيقاعات القرآنية التي ما هي بالشعر ولا بالنثر (6)، والتي تأثرت بها تلك الإيقاعات العمرانية روحًا ووعيا، مما جعل من المدينة كمجموعة أحياء كُلاً واحدًا مُتوادًّا مُتراحمًا كالجسد الإنساني، ولهذا التوادِ العمراني خصائص تتجاوز الفرادة الجمالية إلى جعله مركزا حضاريا مُوحِّدا، وهو ما تفتقده المدن الحديثة القائمة خِطتها على أنظمة الفلسفات الجمالية الفردانية، وهو ما يجذب الكثيرين في الوقت الراهن إلى التهافت على السَّكَن في هذه المدن العريقة بعيدا عن بلدانهم ومدنهم الأصلية التي تَسَعُ كل شيء إلا النفس التي تنشد الطمأنينةَ والمحبَّة والجمال، والشعورَ بمتعة أن يكون الإنسانُ إنسانيًا في دائرة الوجود المتحركةِ وفق نسَقٍ روحاني مُشعٍّ بأسرار الجمال التي لا تستطيع لغةٌ القبضَ عليها. وهل في مكنةِ المسحور بالجمال أن يصفه ؟ وكيف؟ ومن أية جهةٍ؟ إن الجمال ساكنٌ في السرِيّ، وهذا السِّريُّ هو الذي ينادينا على الدوام لرصد حركيته في العالم .

4- حركية النفَس الرحماني :

إن العالم هو نَفَسٌ رحماني، جمالُه صادرٌ عن حب الله له ولموجوداته. فهو تعبير عن الإشراق الإلهي على الكائنات في حالة ثبوتها الأزلي أولا، ثم في حالة خروجها من بطونها داخلَ العِلم الإلهي إلى ظهورها الوجودي ثانيا، وبذلك جاء وجودها مَظهرا للجمال الإلهي الأزلي. فتجلي الله على العالم هو تجلٍّ جمالي ، والإنسان - باعتباره صورة للألوهية وللعالم - يتلقى حُبَّ الألوهية وتجلياتها عبر أشكال موجودات العالم وحركاتها، لأن

مراتب الكون الطبيعية والروحية مَجالِي للأسماء والمعاني الإلهية، وبما أن الحب "لا يقبل الاشتراك" (7) فإن الحب الإلهي لدى الإنسان هو حب جامعٌ لكل مظاهر الألوهية والكون والإنسان، ورغم تعدده مَظهراً فإنه متوحّد مَخبَرا بسرِّ الجمال الإلهي المطلق والمنفتح على كل مراتب العالم ومظاهره الوجودية (= طبيعية، روحانية، إنسانية) ولذلك كان حب جمال الطبيعة، وجمال المرأة وغيرهما جزءاً من حب الجمال الإلهي، فحب أفرادِ الجمال في الكون لا يعني التجزئة والتعدد، بل يعني انفتاحاً شموليا يجعل من الحب الإلهي حبا كونيا خاصا بالجمال الإلهي .

أليس الحبُّ سببه الجمال ؟ والجمال محبوب لذاته، والله هو مطلق الجمال ؟

إن النزوع نحو كونية الجمال وحركيتِه حاضرٌ في الرؤية الصوفية بكل أبعادها السلوكية والمعرفية والوجدانية... حضوراً منفلتاً من الأفُق الأخلاقي الضيق إلى آفاق أوسع وأرحبَ مُسربَلة بالرُّموزِ ذات الدلالة الكُلاّنية المُكثفة والإشارات الضارية في جمال الوجود اللا مألوف. وهذا الانفلات هو الذي أسّسَ لغةً للجمال خاصّةً، لم يعهدها المهتمون بالجمال من قبل .

5- لغة عُمق الوجود المتجدد:

لقد نقلت الرؤية الصوفية مفهومَ الجمال والحب من لغة الفلسفة والدين والأخلاق إلى لغة الإبداع والعشق والإشراق، وإلى لغة الرمز والإشارة والذوق، وذلك لإحساس الصوفية بقصور اللغة الأولى وابتعادها عن عمق الوجود المتجدد باستمرار تحت مظلة التجليات القدسية. إن هذه اللغة المغايرة هي التي تجعلنا نفهمُ السلوك الإيروتيكي الصوفي، لا كشبَق متوهج

دافق بالشهوانية، وإنما كنظرةٍ جمالية عامة للألوهية والإنسان والعالم، مختلفةٍ عن النظرة الأخلاقية التي تُخضع الواقعَ لنظام من القيم هَرَمِي التراتب، يُطَوِّق الوجود بمعايير ومَقَايِيسَ تُعطي لكل كائن قيمةً محدَّدةً سلفًا، وتسجنه في نظرة واحدة أشبه بالعَمَى. أما الرؤية الجمالية الصوفية فإنها تضعُ الإنسانَ خارج الحدود المغلقة للقيم، وتجعل علاقته بكل من الألوهية والعالم علاقةً فنية متجددةً، وفي لغة متجددة، تكشف له عن أسرار تشده إلى أعماق وجودية لم يألفها من قبل.

فرؤية الصوفي للطبيعة والمرأة والألوهية في إطار تصوره الجمالي لا تمنح تلك الموضوعات قيمًا أخلاقية مسبقة، بل تحاول أن تخرج بها من حدود النظرة الأخلاقية إلى آفاق الجمال اللانهائية، وذلك لـ "أن الله جميل يحب الجمال، وهو تعالى صانع العالم وأوْجَدَه على صورته. فالعالم كله في غاية الجمال ما فيه شيء من القبح، بل وقد جمع الله له الحُسنَ كله والجمالَ. فليس في الإمكان أجمل ولا أبدع ولا أحسن من العالم، ولو أوْجَدَ ما أَوْجَدَ إلى ما لا ينتهي، فهو مِثْل لِمَا أوجد لأن الحُسن الإلهي والجمال قد حَازَهُ وظهر به"(8)، فكونية الجمال الإلهي هي التي تفسر أنواع الحب الصوفي للجمال، وتُبَرِّرُ لغتَها الخلاقة. فالحب قدرٌ وجودي وحركة ضرورية ولا نهائية، ولذا "كانت الحركة التي هي وجود العالم حركة حب" (9)، إذْ "ما ثم حركة في الكون إلا وهي حُبِّيَّة" (10) تتعشقُ الجمال الساري فيه وفي الوجود. ومفهوم الوجود عند الصوفية لا ينفصل إطلاقا عن مفهوم الجمال، بل إنه يتأسس عليه، ففي المقدمة جمال الألوهية، ثم جمال العالم، وذلك لأن الأول مطلق وأزلي، والثاني مقيد ونسبي غير أن تقييده ونسبيته لا تنقصان من جماليته لأن مصدرها هو الجمال المطلق، فالله قد خلق العالم "في غاية

الجمال والكمال خَلقا وإبداعًا، فإنه تعالى يحب الجمال، وما ثَمَّ جميل إلا هو، فأحبَّ نفسَه، ثم أحبَّ أن يرى نفسه في غيره، فخلق العالم على صورة جماله، ونظر إليه فأحبَّه حبَّ مَن قيَّده النظر، ثم جعل عز وجل في الجمال المُطلَق الساري في العالم جمالا عَرَضِيا مُقيَّدًا يَفضُل آحادُ العالِم فيه بعضه على بعض بين جميل وأجمل ..." (11).

بهذا الشكل الحركي الحي تربط الصوفية بين رؤيتها الجمالية و سلوكها الإيروتيكي وبين رؤيتها للتجلي، حيث يتحدد مبدأ الحب كحركةِ افتتانٍ وعشقٍ للجمال الإلهي كما يتجلى عبر المحبوب طبيعيا كان أو روحانيا، وحركةِ افتتان بجمالية الكون . فالحس الجمالي يدفع الصوفي إلى الافتتان بكل الموجودات الطبيعية، ويجعل الفعلَ الجنسيَ عنده عِبادةً للسر الإلهي، ونزوعًا إلى الاتصال بمبدأ الجمال والحنينِ إليه على الدوام، لأن الاتصال هو مبدأ وجوده الأزلي داخلَ الأصل الإلهي (12)، وما المرأة في هذا الاتصال إلا قَبَسٌ من النور الإلهي، ومَظهرٌ أسمى للجمال، فهي- كما يقول ابن عربي - منتهى الحسن : (الخفيف)

إِنْتَهَى ٱلْحُسْنُ فِيكِ أَقْصَى مَدَاهُ ❁ مَا لِوُسْعِ ٱلْإِمْكَانِ مِثْلُكِ أُخْرَى (13)

فسرُّها الجمالي يوازي السر الجمالي للطبيعة، ولكنهما يتمازجان ويتماهيان، وينفتحان على كل مظاهر الكون والعالم والتجليات الإلهية، ولذلك كان حب الصوفي للمرأة كنورٍ مُتحرك حبا متجاوزًا وجودها الخاص، وحدود جنسها، لأنه حب يهدف إلى استكناه السر الغائب وراء أنوثتها، إذ أنه "ليس في العالم المخلوق أعظم قوة من المرأة لسرٍّ لا يعرفه إلا مَنْ عرف فِيمَ وُجِدَ العالم وبأيِّ حركة أَوْجَدَهُ الحق" (14)، وإذن؛ فالفعل الجنْسي بينها وبين

الذكر يُعتبر في نظر الصوفي واقعة كونية، وحركةً تسري عبر كل موجود، فهي حركة حب وحياةٍ، وحركةُ عبادة للسر الإلهي، ولأجل هذا اعتبر العارفون من الصوفية النكاحَ عبادة تُجددُ العلاقة بالألوهية، ومُتعةً تجددُ العلاقة بالمرأة، وافتتانا يجددُ العلاقة بالطبيعة ومشاهد الجمال (15) .

الفصل الثامن
البعد الوحدوي

1- الوجودُ علاقةُ وحدةٍ:

إن البعدَ الوحدوي في الرؤية الصوفية للجمال يستمد وجودَه من قوله تعالى: ﴿ مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ ﴾ (1). فالوحدة كانت في نظام الخَلق هي تمامَ الجمال في المخلوقات، وبرهانَ صدورها عن الواحد، ومن الطبيعي أن يصدر عن الواحد وحدة في كل المتعدِّدات، وحدةٌ في الكثرة. فأُسسُ الجمال في هذا النظام تقوم على التوازن والتجاذب والتناسب والانسجام والروح، فهو نظام كلي مشترك ينظم العلاقات في الذروة، وفي المجتمع وفي الكون.

إنه نظام أُسَري بما فيه من علاقات الجذب التي تَجمع الأطراف إلى المركز، إذ على أساسه تقوم العلاقات بين العناصر في العالم الأصغر الإلكتروني، والعلاقات الاجتماعية في الأسرة والمجتمع، والعلاقات بين العناصر في الكون الكُوسْمُولُوجي الواسع. فالآية: ﴿ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾ (2) تُشيرَ إلى احتواء المادة على خصائصَ فيزيائية وخصائصَ نفسية، وهذا الرأي لم يَعُدْ مستغرباً بعد أن اكتشفت البحوث العلمية عن حضور الروح في المادة (3)، مِمَّا جعل مدلول الروح يصبح مدلولا مركزيا في الفيزياء، وجعل مقولة الإلكترون الروحي l'électron spirituel تتخذ بُعداً جوهريا في دراسة المادة لا يُمكن التغاضي عنه، وبخاصة إذا عُلِمَ "أن كل المادة تُصبح حاملة للروح، وكل محاولة لإقامة تصور علمي؛ حتى ولو كانت محاولة البيولوجيا؛ إذا ما أقصت حقيقة الروح فإنها تصبح مُلفقة وغيرَ معتبرة. إن الموقف العلمي الحالي يقوم على

التمسك بأحسن نموذج تقدمه الفيزياء، وهو النموذج الذي يُقرُّ بوجود الروح في كل جُزَيْءٍ من جُزَيْئَاتِ المادة" (4). فالوحدة في نظام الخلق منتجةٌ لوحدة نستقرئها في كل الموجودات ، ووحدة النظام الكوني نفسها هي فيضُ الواحد الأحد الكلي الجمال ﴿ ٱلَّذِىٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَىۡءٍ خَلَقَهُۥۖ ﴾ (5).

فالإنسان قد اختص وحده بوعي جمالي يجعله موضوعًا وذاتا، فهو كموضوع جزء من نظام جمالي واحدٍ، وكذات قادر على أن يأخذ بوساطة وعيه الجمالي وفكره موقفًا خارجَ العالم أي خارج عالم الموضوعات، وعلى امتلاك القدرة في التصور والتفكر على القيام بالتراجع الكافي من أجل تأمل النسَق الجمالي في موضوعات العالم .

والكل في هذه الوحدة هو الذي يُعيِّن صفات الأجزاء، ويمنحها استقلاليتها الجمالية وخصوصيتها، فالأشياء تكتسب قيمتها الجمالية بما فيها من وحدة وتناسق وانسجام جوانيا وبرانيا، وبمدى ارتباطها بالكلِّي الجمال. إنها عناصر بسيطة في حدس توحيدي يُعمِّق معرفتنا وإيماننا بالجمال المطلق، وبالتالي فإن هذا الإيمان يرتدُّ ثانية ليزيد إحساسنا بالخصائص الجمالية لهذه العناصر. فالجمال الحقيقي هو المتصل بالجمال الأعلى، والجمال الخادع هو المنفصل عنه . فالجميل يجب أن يقدم لنا وحدةً في الجمال، وثنائيةُ الشكل والمضمون خارجةٌ عن منطق الثنائيات في الوجود، فالوجود هو علاقة وحدة، وعلاقة تكاملٍ في الظاهر والباطن. والرؤية الصوفية إلى الجمال هي رؤية تتجه في الأساس إلى الجمال الباطن المحجوب عن الأعين، لأنه هو المحبوب لذاته باعتباره مَحلّ نظرِ الله من عبده، وموضعّ مَحبتِه، يقول النبي ص: "إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم، ولكن ينظر إلى قلوبكم

وأعمالكم"(6)، فالجمال الباطن هو الذي يزين الصورة الظاهرة، وهو الأصل. أما الجمال الظاهر فهو زيادة في الخلق ﴿ يَزِيدُ فِي ٱلْخَلْقِ مَا يَشَآءُ ﴾ (7)، وذلك لأن جمال الباطن هو الذي يقوم بتعديلٍ إيجابي لِنسَبِ الجمال الظاهر بالنسبة للمتلقي، وقد سُئلت إحدى المتعبدات : لماذا تكثرين من العبادة ؟ فأجابت : لأنها تُحسِّنُ الوجه.

ففكرة خلود الجمال – المستندة إلى الإيمان باليوم الآخر- تشكل دافعا لطلب الجمال، وغايةُ المؤمن هي رؤية الجميل الكلي الجمال. هكذا تغدو الحاجة الجمالية عند الصوفية حاجة إيمانية أساسية، عامة وشاملة، عميقة ونبيلة، مرتبطة بحياة الناس الروحية والعملية في ظهورها الفني والعملي الحياتي. وإن تأريخها ليس تأريخا للذائقة وتحولاتها فحسب ، وإنما هو تأريخ للوظيفة الأبدية السامية للجمال (8)، والتي تؤكدها الموجوداتُ بوصفها مظاهرَ للأسماء الكمالية .

1.1 الموجودات مظاهر للأسماء الكمالية: فصفات الحق المشتركة بين الجمال والجلال والمسمّاةُ بصفات الكمال منها ما هو للمرتبة كاسمه الرحمن والمَلك والرب ومالك المُلك والولي والسلطان، فهي للعموم. والوجود بجملته مَظهر وصورة لكل اسم من هذه الأسماء، فالموجودات صورة لكل اسم من أسماء المرتبة، بخلاف أسماء الجمال والجلال فإن الموجود مَظهرٌ لكل اسم منها بوجه واحدٍ ووجوه متعددة منحصرة باعتبار أو باعتبارات منحصرة. ومنها ما يقتضي أن يكون الوجود بأسره مَظهره، ولكن لا من كل الوجوه كاسمه البصير واسمه السميع واسمه الخالق والحكيم.

ومنها ما لا يقتضي أن يكون ظهورُ الموجودات على صورتها كاسمه الغني والعَدْلِ والقيُّوم، فإنها ملحقة بالأسماء الذاتية، ولكن فيها رائحة الجمال والجلال.

فالإنسان وحده مَظهر الأسماء جميعها المشتركة وغير المشتركة، ذاتية كانت أو جمالية أو جلالية (9) وهو مطلوب من حيث الأسماء الإلهية لإظهار آثارها فيه، وتحقيق أَحديَّة الكثرة، لا أحدية العين الغَنِية عن العالم وعن الأسماء (10)، وعلى أيِّ نوعٍ كان تَعلقُه بها فهو سائر نحو الصواب، لأن مظاهرها تُعبِّرُ عنها الآيات والأحاديث باليدين للدلالة على المُدافعة والمُغالبة والمُشاقَقةِ حتى في الشخص الواحد .

2.1 المُدافعة بين مظاهر الجمال والجلال: إن المطاردة والمدافعة بين مظاهر الجمال والجلال لا تنفك دائما، كمطاردة الليل والنهار بالنور والظلمة (11)، الأمر الذي نَطَّلع من خلاله على التعرفات الجلالية؛ التي لا تَخرجُ عن ثلاثة أقسام: 1- عقوبة وطرد. 2- تأديب وتنبيه. 3- زيادة وتَرَقٍّ(12)، فنتعلم كيفية مواجهة الجلال، وكيف يَسهُل علينا، وذلك بمقابلته بضده وهو الجمال، فينقلب جمالا في ساعته. وذلك أن الحق تعالى إذا تجلى باسمه القابض في الظاهر، فقَابِلْهُ أنتَ بالبسط في الباطن، فإنه ينقلب بسطًا، وإذا تجلى لك باسمه القوي، فَقَابِلْهُ أنتَ بالضعف .... وهكذا يُقابَلُ الشيءُ بضده "قِياماً بالقُدرة والحِكمة" (13). وعند ذاك تكون في حضرة الجلال التي "ظهرت منها الألوهة، وعجز الخلق عن المعرفة بها(...) وما ثَمَّ في حضرة من الحضرات الإلهية من يكون عنها النقصان في العين الواحدة إلا هذه الحضرة، فهي العامة الجامعة التي تضمَّنت الأسماءَ كلها حَسَنَها وسَيئها، والجلال من صفات الوجه، فله البقاء دائما، وهو من أدلِّ دليل على أن كل ما في الدنيا

في الآخرة بلا شك"(14). فهذه الحضرة الجامعة على أي نوع كان التعلقُ بها فهو سائر نحو الصواب، وذلك إمَّا من جهة الاستحقاق، أو من قبيل المظاهر، أو مَفْهُومَ قولك :"كأنه هو، أو معي هو، أو أنا. وهذه كلها إلى الله وبالله، بل هي الله" (15)، ومن هذه المقابلة بين مظاهر الجلال من جهة ومظاهر الجمال من جهة أخرى يَبرُز التساندُ العضوي بين مُكونات الإطار الحيوي للبشرية في وحدة تناسقية.

2- التساند العضوي بين مكونات الإطار الحيوي للبشرية:

إن الجمالية ميدانُها مظاهرُ الجمالِ في بُعدها الوحدوي، وهي بهذا الاعتبار لا يمكن إلا أن تكون بؤرة للتساند العضوي بين كل ما من شأنه أن يُعَدَّ جزءاً من تنظيم وتجميل الإطار الحيوي للبشرية في زمن معين، وفي مجتمع محدد. فمن الملابس إلى المنشآت الهندسية الضخمة، ومن أشكال هياكل الطائرات والقطارات والسيارات والسفن واليخوت والدراجات والجسور والأبراج والقصور إلى أصغر الأشياء كالكتب والأدوات المنزلية والمكتبية، وآلات الهاتف وأثاث البيوت، ومن الآلات التي تعمل في المصانع، ومن المباني والسدود والمعامل، وآلات التحويل الكهربائي، والتحكم عن بُعدٍ، مما يفرض عملُها الصناعي بناءَ المنشآت وصنعَ أدوات للاستعمال اليومي، إلى آثار الفنون من رسم ونحت وموسيقى التي تولَد في صميم الإطار التجميلي، وفي قلب النشاط الإنتاجي والبنائي، مما يجعل الإطار الحيوي للحياة البشرية يَسيرُ في وحدة متناسقة الأسلوب، حَسَنَةِ التأليف والتجانس الإيقاعي.

ولعل هذا الهاجس هو ما يسمح لنا أن نبحث عن تبرير لبعض ظاهرات الفن الحديث والمعاصر التي نتبيَّن وضعها القلق، والشكوك المثيرة التي تحوم حولها فبعض تلك الظاهرات تجد تبريراً لها في التناسق الأسلوبي العام، وفي النسق الوحدوي المشار إليهما، وفي التساند العضوي القائم بين آثار الفنون كلها ، وبين السمات الحيوية لوجه الحياة الإنسانية. وهذا هو بالضبط ما يفسر الحدث الهام المتمثل في تثمير القيمة الجمالية والإحساس الجمالي في كثير من الميادين خارج الفن تماماً، كالأشياء المصنوعة والآلات المعدَّة لغايات صناعية ومنزلية، فالمسألة هنا ليست مسألة إحساس جمالي منحرف يتوجه بصورة لا طبيعية ولا شرعية إلى أشياء غريبة عن دنيا الفن، بل هي ببساطة مسألة تعميم الحاجة الجمالية، وجعلها حاجة كونية، وذلك حدث سعيد جدا من وجهة النظر الجمالية، ما دام لا ينتج عنه تركُ الفنون الجميلة، والتحولُ الكلي عنها وعن القيم الثقافية والروحية التي يجب أن تظل في عهدة التيار الإنساني في التربية والتعلُّم (16)، حتى تستمر الحياة في أفقٍ تناغمي تَجِدُ فيه التحولات والهِمَمُ ما تنشده مِنْ مقامات مادية وروحية. وبما أن النظرة الصوفية للكون هي نظرة جمالٍ، ونظرةُ نُشدانٍ لأعالي المقامات، فإنه لا بد من توضيح هذه المقامات و درجةِ هِمَمِ الطالبين لها.

3- مقامات الهمَم :

لقد سئل الشيخ أبو أحمد جعفرُ سَيِّد بُونَة : في أي شيء هي هِمَمُ المتعبدين، وهِممُ المريدين، وهمم العارفين ؟ قال : إن بين كل مقام من هذه المقامات لَدُهُوراً و سنين. أمَّا هِمَم المتعبدين فهي في نوافل الصلوات لينالوا بها الجزاء في الجنات، وهذه هي غايتهم، وهي عند أهل الطريق أضعف

المقامات. وأما هِمَمُ المريدين فهي في الذِّكر والسماع والاستقامة في الأحوال فتلُوح عليهم الأنوار، وتظهر على يديهم الكرامات، وتضطرب الأشباح بحلاوة رقة النعيم والإقبال، ويشربون كؤوسًا من لذيذ المحبَّة والوصال، جليسُهم مولاهم لا يشقى بهم جليس، شَغَلَهم الولهُ والذكرُ عن السؤال. وأما هِمَمُ العارفين فهي في مشاهدة جمالِ وجه رب العالمين لا يشغلهم عن حبيبهم شأن مالٍ ولا أهل ولا بنين، قد أفناهم عما سواهم بالكلية، فليس يشاهدون شيئا في الوجود سوى محبوبهم، "وإذا انكشف الغطاء عن المرآة الهندية ظهر المسمَّى وخفت الاسمية"(17) . وهكذا هِمَمُ الناس في الوجود، فمنهم الساعي إلى الجزاء، وفي سعيه يشقى به غيره. ومنهم الساعي إلى الاستقامة الذي يسعدُ في سعيه ويسعدُ به الآخرون. ومنهم الفاني في الجمال الذي لا يَرى إلا هو، لأنه "ترك الحروفَ وأَخَذَ المعنى، ولم يَبُحْ بالسر المَصُون، و صار في الوجود أَلِفًا لا تبصره العيون" (18) بسببِ انسحاقه تحت شمس الذات ، فهو في الوجود كواو الكون، زمانُه مُختفٍ بين الكاف والنون، منتظرٌ لأمرِ مَن قال : كن فيكون (19).

1.3 شمس الذات: إن الصوفية يرمزون للجمال المطلق بالشمس، وللجمال النسبي بأشعتها، حيث يعتبرون الشمسَ هي الذات الكونية، وأشعتَها هي الذوات الفردية، وقد عبر عن هذا شاعر صوفي حين قال : (الكامل)

رَبَّاهُ ذَاتُكَ فِـي سَمَـاءِ حَيَـاتِنَـا ❁ شَمْسٌ أَشِعَّتُهَا ذَوَاتُ ٱلنَّاسِ (20)

وقريب من هذا قول شوقي في معارضته لعينية ابن سينا : (الكامل)

يَـا نَفْسُ مِثْلُ ٱلشَّمْسِ أَنْتِ أَشِعَّـةٌ ❁ فِي عَـامِـر ، وَأَشِعَّـةٌ فِي بَلْقَـعِ

فَـإِذَا طَـوى ٱللَّهُ ٱلنَّهَارَ تَـراجَعَتْ ❁ شَتَّى ٱلْأَشِعَّةِ، وَٱلْتَقَتْ فِي ٱلْمَرجِعِ

وكذلك قول محمد إقبال : (الكامل)

أَتَظُنُّ تَبْقَى ٱلشَّمْسُ مُشْرِقَةً إِذَا ❁ هِيَ أَنْكَرَتْ هَذَا ٱلشُّعَاعَ إِلَى ٱلْأَبَدْ (21)

فشمس الذات هي التي تُجلّى الكونَ والكائنات، وتُدخلُها مدينةَ المعرفة المشيَّدة بالجمال لتكون فانيةً، وإذا فَنِيت كانت قَلَبَ المعاني .

2.3 مدينة المعرفة: إنها المدينة التي تَقطَعُ إليها الصوفية؛ على اختلاف مشاربها؛ أكبادَها وتحجُّ إليها في معقولها ومحلومها. لأنها مدينة تجلي ظلمةَ التغيُّر، وترفعُ الستور لمشاهدة كلي الجمال. فالمعرفة بالله مدينة، بَابُها التوحيدُ، وسُورُها المحبَّة، وخَيلُها القُربُ، وجنودُها الاتصالُ، وسِلاحُها الخُلّة، وآياتُها الدَّالةُ، وزادُها الفناءُ، وأميرُها العُدْمُ. فيها تكون النفوسُ مطمئنة، والأرواح آمنة، وإذا كانت الأرواح آمنةً كانت القلوب صافية، وإذا كانت القلوب صافية كانت العقول كاملة، وإذا كانت العقول كاملة كانت الأسرار عادلةً، وإذا كانت الأسرار عادلة كانت أسرارُ الأسرار فانية، وإذا كانت أسرار الأسرار فانية كان سِرُّ سِرِّ السِّرِّ مُنَعَّمًا بالمشاهدة والقُرب . ومن كان فانيا كان قلبَ المعاني، ومن كان قلب المعاني لم يرَ مع الحق ثانيا، ومَنْ لم يرَ معه ثانيا يقول : " سبحاني ما أعظم شأني" مقتبسًا النورَ من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية بلا تشبيه ولا حدٍّ ولا أيْنِيَّةٍ، وكان المتجلي فيه والناطقَ والناظرَ والسامعَ والفاعل ربُّ البرية ، وعقلَ سِرُّ النداء حين قال ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ ﴾ (22)، وأدرك أن الوجود كُلَّه منخرطٌ في وحدة هذا النداء ظاهرًا وباطنًا ، وسائرٌ تحت ظلِّ معناها بكل مكوناته، وبكل مظاهرها وحركاتها وأفعالها. إذْ لا ذرةَ في الوجود تخرج عن هذا النظام الوحدوي النابع من النداء القدسي الأزلي، ومن ثمة كانت كل التمظهرات الفنية

والجمالية للبشر تنظمها الوحدةُ في التنوع كمظهرٍ ومُجتلى لمدينة المعرفة المشار إليها.

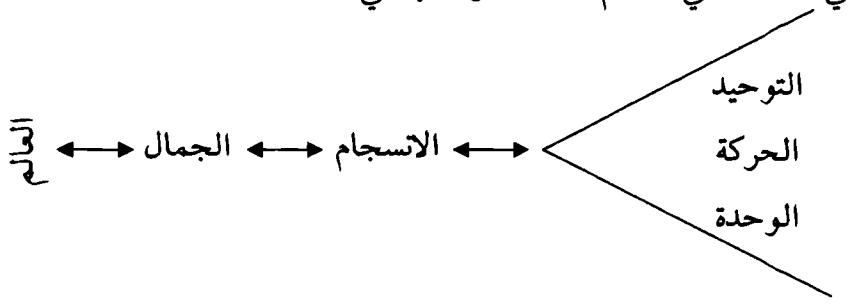
4- وحدة في التراث الجمالي :

لقد انبثقت الفنون بجماليتها التي تنظمها الوحدة في التنوع من البناء المعرفي الشامل والمُوحّد في مدينة المعرفة، فهو بناءٌ شامل للكون والإنسان. وقد التفت إلى هذا البُعد الوحدوي الوجودي في الفنون كثير من الدارسين؛ مثل : أُولِيغْ غْرَابَارْ في كتابه " تَكَوُّنُ الفن الإسلامي" الذي تعرَّض فيه للرقش العربي Arabesque بصفته فنا متميزاً بالعمق الوحدوي، وبَابَا دُوبُولُوسْ في كتابه "الإسلام والفن الإسلامي" الذي تحدَّث فيه عن فَنِّ المُنَمْنَمَاتِ Miniature كواحدٍ من أدق الفنون المعبِّرة عن جمالية الوحدة ووحدةِ الجمالية في بعديهما الكونيين والروحيين. غير أن فكرة الوحدة في التنوع لا تقتصر على هذين الفنين، وإنما تتجاوزهما لتظهر في مختلف أنواع الفنون الزخرفية والتصويرية والتطريزية والنقشية والتزجيجية، وفي الخط، وفي المعمار، وفي الفنون الصناعية، وفي الآداب، بحيث تُسبغ هذه الفكرة على الإبداع صفةَ الوحدة بالرغم من الاختلافات الأسلوبية الشكلية التي تُوجَد تحت مظلة حضارة ما (23).

ويُشير أُولِيغْ غْرَابَارْ إلى هذه الوحدة فيقول : "كلما تحدثنا عن التراث الفريد الذي خلفته الحضارة الإسلامية للعالم في صورة فنونها المتنوعة فإننا نُسلِّم بأن هذا التراث من الناحية الجمالية يُكوِّن وحدة شاملة متصلة أجزاؤها بعضها ببعض، وربما كنا على علم بالاختلافات الشكلية التي وُجِدت في الأقاليم المتنوعة التي تضمها الساحة الشاسعة لعالم الإسلام، ولكننا نظل نؤيد

الرأي القائل بأن هذه الوحدة تربط أجزاءَها بعضها إلى بعض خصائصُ عامة ذات طابع غالبٍ موحِّد"(24). ولم تتعرض هذه الوحدة للتبعثر والضياع إلا عندما انزاحَ المبدع عنها نحو تيارات آتيةٍ من غير ذاته، وهذا الانزياح الحضاري هو أخطر ما تتعرض إليه اليوم الجماليات بدعوى التطورِ العلمي والتكنولوجي، وتحقيقِ إبداعات عالية في الفنون والآداب والمعمار والطبخ واللباس، ومختلف أنواع المعارف الإنسانية المعاصرة .

إن الانزياح عن المكتسب الحضاري الجمالي المتجذِّر في البُعد الوحدوي لَهُوَ انزياحٌ نحو هوة المسخ الذاتي والاجتثاث الروحي والغربة في الوجود، وهذا ما حذَّرت منه وتُحذِّرُ الرؤية الصوفية للجمال حين رسمت الأبعاد الوجودية لكل ممارسة جمالية حتى لا تَقَعَ في الضياع. وهي الأبعاد التي فصلناها في القسم الثالث، ونكثفها في هذه الخطاطة :



فإذا اختل ركنٌ من هذه الأركان الثلاثة لن يكون هناك انسجامٌ في الوجود ولا جمالٌ، إذ الجمالُ انسجامٌ، والانسجامُ وحدةٌ وتوحيدٌ وحركةٌ حيَّة للإبداع والتجدُّد والتجديد.

هـوامـش
القسم الثالث

استهلال

1- ابن عربي: رسالة الباء، تحقيق: سعد عبد الفتاح، ضِمْنَ كتاب (مشاهد الأنوار القدسية)، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت 1426هـ/2005 م، ص: 133.

2- أحمد بن مُحيي الدين بن مصطفى الحسني الجزائري (ت 1320هـ): نثر الدُّرِّ وبسطه في بيان كون العلم نقطه، تحقيق : أحمد فريد المزيدي، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت 1425هـ/2004 م، ص : 9.

3- المرجع السابق، ص: 15.

4- نفسه، ص: 46.

5- نفسه، ص: 47.

6- نفسه، بالمعطيات ذاتها.

الفصل 6

1- عبد الفتاح رواس قلعه جي : مدخل إلى علم الجمال الإسلامي، ط 1، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1411هـ/1991م، ص ص: 24، 25.

2- ابن القيم الجوزية : روضة المحبين ونزهة المشتاقين، دار الكتب العلمية، بيروت 1983م، ص: 155.

3- الإمام مسلم: صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت1/93.

4- ابن القيم : روضة المحبين، ص: 155.

5- أحمد بن محيي الدين الجزائري: نثر الدر ويسطه، مذكور، ص: 68.

6- المرجع السابق، ص: 69.

7- نفسه، ص: 70.

8- نفسه، ص: 78.

9- ابن عربي: مَشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية، تحقيق وتقديم: سعيد عبد الفتاح، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت 1426هـ/2005 م، ص ص : 47، 49، 55، 58، 59.

10- داود بن محمود القيصري (ت 751هـ): شرح القيصري على تائية ابن الفارض الكبرى ، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت 1425هـ/2004 م، ص ص : 21، 22.

11- ابن عربي: مشاهد الأسرار القدسية، مذكور، ص: 15، 16 من مقدمة المحقق.

12 - أحمد بن محيي الدين الجزائري: نثر الدر ويسطه، مذكور، ص ص : 37، 38.

13- ابن عربي : الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، د.ت، 4/146 .

14- المرجع السابق بالمعطيات ذاتها .

15- نفسه، 325/2 .- وانظر: أحمد بلحاج آية وارهام (شجرة الماء الحي)، في الموقع الإلكتروني .www.awabbelhaj.Jeeran.com ، وكذلك مجلة (عوارف) الفصيلة، العدد 3، السنة 2007 م، فقد تضمنت المقالة المشار إليها.

16- عبد الحق منصف: أبعاد التجربة الصوفية الحب - الإنصات - الحكاية، ط1، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء 2006 م، ص: 38.

17- المرجع السابق، ص: 43.

18- عبد الكريم الجيلي : الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، قدّم له وضبطه و صححه : د. عاصم إبراهيم الكيلاني، ط 2، جديدة بتحقيق جديد، دار الكتب العلمية، بيروت 1426هـ/2005 م، 1/127 .

19- المرجع السابق، 1/125.

20- الفتوحات، 4/99.

21- محمد المصباحي : الرؤية البرزخية للوجود عند ابن عربي، مجلة (ثقافات)، فصيلة تصدر عن كلية الآداب، جامعة البحرين، العدد:19/20، السنة 2007م، ص : 24.

22- أبعاد التجربة الصوفية، مذكور، ص:71.

الفصل 7

1- جيل دولوز وفيلكس غتاري: الرأسمالية والفصام، أو ديب مُضادا، ترجمة علي مقلد، إشراف ومراجعة: مطاع صفدي، مجلة (العرب والفكر العالمي)، تصدر عن مركز الإنماء القومي، باريس/ بيروت، العددان : 21/22، شتاء 2007 م، ص :51.

2- سورة يس / الآية 40.

3- سورة يس / الآية : 38.

4- عبد الفتاح رواس قلعه جي : مدخل إلى علم الجمال الإسلامي، مذكور، ص ص :31، 34.

5- الفيروز آبادي : القاموس المحيط، طبعة بولاق 1289م، ج 4 مادة: مدن.

6- أحمد بلحاج آية وارهام : حضور النص القرآني في النص الشعري تناص أم اقتباس ؟، مجلة (التذكرة) يصدرها المجلس العلمي المحلي للدار البيضاء، مج 2 العدد : 7، سنة 1428هـ/2007م، ص : 17 وما بعدها - وانظر: الموقع الإلكتروني www.awabbelhaj.Jeeran.com

7- الفتوحات، 2/329.

8- المرجع السابق، 3/449.

9- ابن عربي : فصوص الحكم، تحقيق : أبو العلاء عفيفي، ط 2، دار الكتاب العربي، بيروت 1980م، 1/203.

10- المرجع السابق، 1/204.

11- الفتوحات، 4/269.

12- أبعاد التجربة الصوفية، مذكور، ص: 92.

13- ابن عربي: ترجمان الأشواق دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت 1981م، ص: 155.

14- الفتوحات، 2/466.

15- أبعاد التجربة الصوفية، ص : 147.

الفصل 8

1- سورة المُلك /الآية 2.

2- سبق تخريجها.

3- أحمد بلحاج آية وارهام : كون مَعرفِي في بِلَّور الصفاء الموقع الإلكتروني www.awabbelhaj.Jeeran.com

4- جان . أ . شارون : الإلكتروني الروحي l'électron spirituel ، مجلة (الثقافة العالمية)، العدد : 14، المجلس القومي للثقافة والفنون، الكويت .

5- سورة السجدة / الآية 7.

6- رواه مسلم في صحيحه.

7- سورة فاطر / الآية 1.

8- مدخل إلى علم الجمال الإسلامي، مذكور، ص ص: 29، 30.

9- الإنسان الكامل، 2/128.

10- مصطفى بن سليمان زاده (ت 1069 هـ): شرح فصوص الحكم لابن عربي، وضع حواشيه: الشيخ فادي أسعد نصيف، ط 2، دار الكتب العلمية، بيروت 1424هـ/2003م، ص: 132.

11- الشيخ الأمير عبد القادر الجزائري: المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، ط 2، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر 1966م، 2/498.

12- الشيخ أحمد بنعجيبة: إيقاظ الهِمَم في شرح الحِكَم، المطبعة الجمالية، مصر 1913م، 1/23.

13- المرجع السابق، بالمعطيات ذاتها.

14- الفتوحات، 4/252.

15- د. عبد الرحمن بدوي: رسائل الشيخ ابن سبعين، المؤسسة العامة للتأليف والأنباء والنشر، والدار المصرية للتأليف والنشر 1956م، ص: 23.

16- إتيان سوريو: الجمالية عبر العصور، ترجمة: د. ميشال عاصي، ط 2، منشورات دار عويدات، بيروت / باريس 1982م ص ص: 314، 315.

17- الشيخ الأوحدي أبو أحمد جعفر بن سَيِّد بُونَة: كتاب الشهاب موعظة لأولي الألباب، دراسة وتحقيق: د. عبد الإله بنعرفة، ط 1، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء 1426هـ/2005م، ص: 139.

18- المرجع السابق، ص: 144.

19- نفسه، ص : 116.

20 - محمد إقبال : ديوان جناح جبريل، صاغه شعراً: زهير ظاظا، ط. 2، منشورات دار المحبة للطباعة والنشر والتوزيع بدمشق، و دار آية بيروت 2003م /2004م، ص 45.

21- المرجع السابق، ص: 367، هامش 7.

22- كتاب الشهاب موعظة لأولي الألباب، مشار إليه، ص ص : 114، 115.

23- مدخل إلى علم الجمال الإسلامي، ص: 49.

24- أوليغ غرابار : تراث الإسلام، تصنيف وتقديم : شَاخْتْ وبُوزُورْتْ، ج 2، سلسلة (عالم المعرفة) العدد 11، المجلس القومي للثقافة والفنون والآداب، الكويت .

نوافح الخواتم
السلوك الصوفي فن للحياة

1- تطور الممارسة الجمالية

لقد تبدّى من خلال الإشكاليات التي عرضها هذا البحث أن الممارسة الجمالية بدأت مع الإنسان، وتطورت بمعزل عن التفكير الفلسفي، وبصورة مستقلة عنه تقريباً، لكن هذا لا يعني إطلاقا أن هذه الممارسة لا تنطوي في داخلها على تفكير جمالي، بل إنها تحققُ فعلي له. ومن ثمة ركزنا في التصور الصوفي للجمال على ماهيته المعرفية التي تنطوي على الوعي في ذاتها، ولهذا فإن تأسيس الجمال لذاته سيكون محكوماً برؤية واعية بهدفها ووسائلها، لأن كل ما هو معرفي لا بد أن يكون مشتقا من الوعي، والوعي يضمن للمعرفة وجودها (1)، ويجعلها فاعلة في الكون، وهذه الفاعلية هي التي تُنتج الاختلاف الخلاق. فالجمال كقيمة وجودية عُليا ظَلَّ مفهومُه منفلتا عن العقل، وظلت ماهيتُه مُستسرَّة في الزمن على غير الصوفي.

2- لا موضوع للإستيطيقا

فمفهوم الجمال مفاهيم؛ فبقدر ما يُوجَد من فلاسفة ومفكرين وصوفيين بقدر ما يُوجَد من مفاهيم للجمال مختلفة اختلافات جوهرية دقيقة. فعلم الجمال (= الإستيطيقا) ليس عِلماً ولا فلسفة في الحقيقة، وإنما هو عبارة عن تأملات وأحكام تنزع إلى المعيارية في أغلب الأحيان، وتُثير من الإشكاليات حول موضوعها ما يبدو غير قابل للحل. إنها تتحدث عن الجمال وحوله، ولا تتحدث معه أو فيه، فهي حوار داخلي، مشغول ببناء ذاته بعيداً عن موضوعه، فهو علمٌ للجمال، ولكنه يعجز عن تعريف الجمال، ومن ثمة كان لا موضوع له (2). فقد ورث عن الفلسفة ؛ باعتباره أصغر أبنائها ؛ مشكلاتها

التي من أهمها التعميمُ، ومعياريةُ التفسير التي لا تُفسر الجمال والفن من داخلهما وفي ذاتهما، وإنما من خارجهما (3). ولأجل هذا القصور جاءت الرؤية الصوفية بنظرية المجال الجمالي الموحد.

3- نظرية المجال الجمالي الموحد

لقد حارت البشرية في تفسير الكون فيزيائيا وجماليا، فالإغريق اعتقدوا أنه مصنوع من دقائق غير قابلة للانقسام، سَمّوها ذرات Atoms . لكن العلم أظهر خطأ ذلك، حيث اتضح أن الذرات قابلة للانقسام (4) وأن الكون أعمق وأبْهَى من كل التصورات الذرية، وهذا ما دفع آينْشتَايْنْ، وخاصة في سنواته الأخيرة؛ إلى الحث على الأخذ بما أطلق عليه نظرية المجال الموحد، وهي نظرية قادرة على وصف قوى الطبيعة والكون في إطار فيزيائي شامل ومترابط (5). وفيما يُشبه هذه النظرية ويقرب منها عملت الرؤية الصوفية للجمال، فهي قد بنت رؤيتها على أُسُسٍ تؤطر الجمال فيما يمكن أن يعتبر "نظرية المجال الجمالي الموحد" التي تصف جمال الكون وتفسره في إطار كوني شامل، مترابط وعميق يكشف عن أكثر عجائبه مصداقية رغم ما يسوده من اختلاف في حركة الروح .

4- اختلاف في حركة الروح

هل الاختلاف في أنواع الميتافيزيقا الاجتماعية بين الحضارات هو الذي أَدّى إلى الاختلاف في حركة الروح، وفي مشروع المعمار الفني، وتباينِ طبيعة " الخطاب الجمالي، وفي دلالات الرموز بين التعبيرات الفنية المتنوعة، مهما كانت التقنية واحدةً والتقليدُ في المظهر قويا، بين المبدعين عبر ثقافات متغايرة ؟

إن التساؤل هنا له أكثر من أهمية سواء فيما يعود إلى استكناه حقيقة الإبداع الجمالي وتحديدِ أبعاده العميقة، أو فيما يرجعُ إلى محاولةِ استجلاء

القوانين التي تتحكم موضوعيا في نجاح أو فشل عملية التبادل والمُلاقحة بين مبدعين من ثقافات ذات أصول متغايرة ومتفاوتة فيما بينها ،أو متناقضة فكريًّا أو روحيا في بعض الحالات (6)، وخاصة إذا كان الموضوعُ موضوعَ الجمال؛ الذي هو تجلٍّ إلهي - كما تراه الصوفية - قائمٌ بين عالم العلاقات وفلك الأسرار، وبين الفيزيقا والميتافيزيقا. حقيقته يلهث وراءها الفنُ والفلسفة والتصوف، إلا أن الفن يَبقَى شهادة عليها، وتبقَى الفلسفةُ بحثًا عنها، أما التصوف فإنه هُيامٌ بها. كلٌّ بتقنياته المختلفة، وشعوره الملتهب، يكدُّ من أجل الوصول إلى نفس الغاية متجاوزاً نفسَه، إذْ وراء كل فيلسوف، وداخل كل فنان، وفي وجدان كل صوفي يكمُن حتميا عاشقُ الجمال الذي يتصرف في كيمياءِ الجمال تبَعًا لاختلاف حركة الروح (7)، وتَبَعًا لاندياح دوائر الثقافة من مراكز حضارية متعددة، وذلك لإغناء التجربة الجمالية .

5- إغناء التجربة الجمالية

فكما تنداح الدوائر في الماء وتتصادم وتتداخل إذا ألقيتَ فيها بعدة حصيات متباعدة أو متقاربة في الماء، فإن دوائر الرؤية الصوفية للجمال تنداح من مراكز حضارية متعددة، متباعدة أو متقاربة في الزمان والمكان، لتتصادم وتتداخل بما يُغني التجربة الجمالية الإنسانية في مسيرة الخلق والإبداع. فما نلمحه من أوجه التقارب والتماثل بين أساطير الشعوب وآدابها وميثيولوجياتها وقَصَصِها الشعبي والديني وطقوسها الاحتفالية هو التجسد الحي لاجتياز ظواهر حضارات الشعوب وأنماط التفكير حدودَ المكان والزمان، وليس من قبيل عملية تأثر وتأثير فحسب، وإنما من قبيل عملية تكوينية تقوم بفعل عقليٍّ جمعيٍّ، إرادي أو عفوي، على الاكتساب الاصطفائي لما ينسجم وتتسع له

اللوحة الحضارية لشعب ما. وإن الحديث عن ثقافة أي شعب بمعزل عن الدوائر المنداحة لثقافات الشعوب الأخرى قد يكون غير مُنتج، في حين أن دراسة أثَر ما في إطار اللوحة الإنسانية الكونية دراسة مقارنة أو تحليلية سيكون أمرا بالغ الأهمية.

فالفعل الجمالي هو فعل حرٌّ، وما لم يقم الإنتاج المبدَع على أساس من التواصل مع الذات في جانبيها: المطلق والتاريخي، ومع الغير، في حركة ذاتية حرة متسقة مع الحركة الكلية المنبثقة عن المُطلَق الحق، المبدع، الكلي الخير والجمال والقدرة، فإن هذا الإنتاج الإبداعي سيكون نسبيا شرطِيًّا مفتقراً إلى المدرك الجمالي الثابت.

لقد طالت الرؤية الصوفية للجمال الكونَ كله وبجميع مكوناته، فأحدثت ثورة جديدة في منطلقات الجمال وأبعاده عند الإنسان، وزعزعت مستقرات وعيه الجمالي للشكل والمضمون ،وأعادت بناءه بِناءً معرفيا جديداً غير مُغلقٍ، وأزالت الأستار الحديدية عن الفكر والوجدان من موروثات عقائدية وتحريفات استيهامية، وعلى الأرض فصارت فضاءً مُنتجا للجمال ومُتقبّلا له، فالرؤية الصوفية للجمال؛ إذن؛ هي رؤية سيميائية تنطلق من الحاجة إلى التعبير عن مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار التي لا يمكن الإحاطة بها لفظا أو صورة ، كما لا يمكن لمن لم ينزل تلك الأحوال التي نزلها أصحابها أو يحل في تلك المقامات التي حلوها أن يدرك الجماليات التي وقفوا عليها، ولا الأطر الوجدانية والذوقية التي أطَّروهَا بها (8)، وبهذا تكون الصوفية في عُمقها السلوكي فنًّا للحياة يُغني التجربة الجمالية، ويُرهف الإحساس الجمالي في الوجود .

6- السلوك الصوفي فن للحياة

فهي من هذا المنطلق تعتبر الرمز حقيقةً كونيةً حاضرةً في كل شيء، حتى في الحلم والرؤية والسماع والحركة والرقصة، وهذه الحقيقة الكونية هي التي تجعل من سلوكها فنًّا للحياة منفتحًا على الانتهائي، زيادة على كونه إدراكًا ومعرفة، لأنه اندفاعٌ حيوي تجاه العالم والكائنات وكل مفردات الوجود (= كلمات الوجود) لتحسيس الإنسان بعلاقات جديدة مع العالم، ولإرجاعه إلى قلب هذا العالم وأشيائه، بعد أن انفصل عنهما، وانسجَن في لغة التمثُّل.

فالسلوك الصوفي يُبين لنا أن هناك فرقًا كبيرًا بين أن تعيش خارج العالم، أي داخل اللغة (= لغة الميتافيزيقا) وبين أن تعيش قُرب الأشياء، فأنتَ في الحالة الأولى تكون غائبا وتحل اللغة محلك لتُفصح عن ذاتها، وفي الحالة الثانية تكون حاضرا في الشبكة الرمزية للعالم، وحاضرًا باستمرار كذلك مع التجليات الإلهية أينما كانت، وما دامت هذه الأخيرة كونية، فإن عليك أن تحاول الارتقاء إلى مستوى هذه الكونية باعتبارك إنسانًا.

إن الصوفي يتمكن من اكتشاف الزمنية المتجددة للتجلي لكونه غير ثابت، وغير مستقر، فهو في سفر دائم ومنفتح على حِكمة الكون، لا تثبُت في وعيه إلا حقيقة واحدة هي التجدُّد واللانهاية. كل كشفٍ يَصلُ إليه يُفضي به إلى كشف آخر، ولكنه عبر سفره وسلوكه وكشوفاته لا يَخرج عن دوائر ثلاث:

الدائرة الأولى: وهي دائرة التقيد بالإمكان لا بالمطلَق ، فهو لا يَرقَى بذاته إلى مستوى الحقيقة الكونية المطلقة، بل ينظر إلى معارفه كمعارف نسبية وممكنة ما دام مجالها هو الإمكانُ ذاته، أي عالم الأعيان الوجودية.

الدائرة الثانية: وهي دائرة الأعيان الوجودية، فممارساته ومجاهداته وأسفاره الدائمة إنما تكون كلها داخل العالم، وحتى حينما يقصد اكتشاف أسرار الألوهية فإنه يربط تلك القصدية بمجال العالم وموجوداته (= كلمات العالم)، وعلى هذا الأساس يُكَونُ شكلا من أشكال التوحد مع العالم.

الدائرة الثالثة: وهي دائرة التحول والتجدُّد تَبَعًا لتجدد التجليات الإلهية، ومن هنا يكون انفتاحه ولا تناهيه، بحيث يغدو لا مكان له ولا وقت، فالمكان عنده متحركٌ ومتغير ومتجدد، لكل لحظة مكانُها، كما أن لكل صورة معانيها المتميزة، ولا تشابه مطلقًا بين الأمكنة تمامًا، كما أنه لا مِثْليةَ بين الكائنات والصور الوجودية. وبهذا الوعي يكون سلكوه سلوكا حداثيا، وفنا للحياة ممكنًا(9)، وتكون رؤيته رؤيةً جمالية مغايرة للرؤيات السائدة، لأنها تُوجِدُ اهتمامًا بما يقع وراء الكائن البشري، وبكيفيةِ تحقيقِ الإنسانية الكامنة للإنسان Potential Humanness، لخلقِ ثقافة (الأُومْ om) التي بوساطتها يمكن الجمعُ بين كل المعتقدات الدينية من أجل تشجيع السِّلم والروحانية في كل المعتقدات والأديان عن طريق التفاهم والتجاذب الجمالي (10)، ولا شك أن هذه الثقافة هي التي يحتاج إليها زماننا لتكون أرضًا يبني عليها إحساسه الجمالي.

7- الإحساس الجمالي لزماننا

إن مجموعة من القيم الجمالية التي فرضت نفسها تدريجيا مع الزمن قد أصبحت اليوم مرفوضة رفضا عنيفًا وكاسحًا من طرف الإحساس الجمالي الراهن، حيث أصبحت تُقابَل بالإنكار والإهانة، ويستعاضُ عنها بالتوحش والغباء والقبح والشذوذ، وبالفقر في التفكير، وبنوعٍ من البُؤْسَوِيَّة، وبطريقة في الإبداع فجَّة ومُوغلةٍ في سحق كل الثوابت مهما كانت مرجعيتُها، إنه

إحساسٌ مَرجعيتُه العدمية. وهنا لا بد من طرح السؤال المؤرق : ما النفع الذي يبقى من الكشف الدائب عن الوسائل التي تُعبّر بشكل من الأشكال عن التناسق الأروع في الجسم البشري، وفي الطبيعة والكون؟ وعن الأعماق النفسية التي تتكشف عنها هذه الوسائل؟ وما المنفعة التي تُرجى من تأمُّل جمال العالم والإعجاب به إذا كان إحساسنا الجمالي يَسعى لتدمير هذا الجمال مُفضّلا التّناتُوسْ (= الموت) على الإيروسْ (= الحب) ؟ ففي تاريخ البشرية، وفي تاريخ الفن والجمال، لم يحدث أن وقع انحراف في الإحساس الجمالي على مثل هذا العمق، أو رفضٌ في مثل هذا الشمول للقيم الموروثة عن الماضي، أو تصميمٌ كمثل هذا التصميم على العودة إلى الابتداء من لا شيء، كأنما المسألة هنا لا تعدو أن تكون حادثًا مستقلا بذاته، وعفويا، وليست نتيجة تفجرات خارجية، ومؤثرات تهديمية عنيفة، واجتياح متوحش. وقد تكون للنتائج السيئة والفظيعة للحروب، وللتغيرات الاقتصادية والسياسية العميقة يدٌ في تحول الإحساس الجمالي لدى الفرد والجماعة، ولكن لن تصل إلى الحد الذي تجعله فيه إحساسًا مُتَزرِّفًا (= متطلعا، مشرئبا) إلى التدمير (11).

فقسمٌ كبير من الناس اليوم مبتور وجدانُهم الجمالي من جراء هذا الانحراف، فهم يندمجون في هَوَسٍ جنوني عام، وفي خداعٍ وأوهام واسعة النطاق تُقدَّم لهم على أنها دُرَجُ (موضات) جمالية، في حين أنها لا تعدو أن تكون ظلالا للسراب وأقنعة للخواء والبؤس الداخليين. وفي مقدورنا أن نتساءل: هل هذا الانقلاب العميق في مجالات الفنون والصناعات والتعبيرات هو استجابة لتبدل الحاجات الجمالية للإنسان في الوقت الراهن ؟ أم أنه مجرد استجابة لحاجات هذه النخبة أو تلك؟ أم أنه فقط مجرد مِخلَبٍ عَوْلَمِيٍّ للتنميط والتفتيت، يُفرِغُ عليه الإعلام حُلةَ التمجيد والتقديس لغايات لا علاقة لها البتة بالجمال ؟

إن التطور ضربٌ من ضروب الوجود الحي، وضرورة حتمية في العمق، وكل انقلاب كبير في الحساسيات ما هو إلا استجابة لحركة ضرورية عميقة في الوجود، لا مفر منها، ولكنه - مهما كانت الظروف - لا ينبغي؛ بأي شكل من الأشكال وتحت أية ذريعة من الذرائع؛ أن يلغي منجزات الانقلابات السالفة، فالموجة في البحر قد تحل مَحلَّ موجة أخرى، غير أنها لا تُلغي ماءها، لأن من ماء الأمواج يَتَجَسَّدُ البحرُ، ولا بحر إن ألغَت كل موجةٍ أختَها. وهكذا كل حركة في الحياة فهي امتدادٌ لسابقتها، وتَضَمُّنٌ لها.

وإنه لمن المؤكد الآن أن كل المنابع الجمالية التقليدية لا تكفي لإشباعِ الحاجات الجمالية لألْفِيتنا الثالثة، وليس ذلك فقط لأن ثمة دوافع نحو اكتشاف منابع جمالية جديدة وإبداعات مستحدَثة، وأخرى ما تزال تتلمس طريقها إلى الظهور، أو التكوُّنِ، بل لأن ثمة أيضا قسماً من الإشباعات الجمالية تتوجه نحو أحاسيس الناس اليوم مَبعثُها أغراض وميادينُ غريبة تماماً عن الجمال والفن. فالواقع أن قِطاعاً من الناس الآن لا يشعرون أبدا بلذة جمالية حقيقية وكثيفة، بإزاء لوحة ما، أو تمثال منحوت، أو معزوفة موسيقية، أو قصيدة شعرية، أو مشهدٍ من الطبيعة نادرٍ في حياتهم، ولكنهم حين يقفون في مواجهة سيارة أنيقة، أو أمام آلة من احدث طراز، أو عند أقدام جهاز جديد في مجال اختصاصهم التقني أو العلمي، ينقلب كيانهم وتَسري فيهم لذة من نوعٍ خاص لا جمالية فيها، فمباهج التكنولوجيا أطفأت روحهم الجمالية. إنها لظاهرة تستلفت الانتباه بحدَّة لعبورها مناطق في النفس البشرية لم تكن تستطيع عبورَها من قبل. وإذا كان حقيقيا أن حاجات الناس الجمالية في كل الأزمنة تتجدَّدُ، فإنها في العقد الأول من هذه الألفية الثالثة أصبحت أكبرَ من حدود الفن، وأوسعَ من أن تشبعها آثاره، لأنها تبحث عن كفايات لها عبر أشياء،

كالملابس، والمراكب، والأسلحة، والمخدرات، والقصور، والأسهم والضيعات، والسندات، والأرصدة، فضلاً عن الخيول والكلاب مما لا يُمكن أن يكون من أعمال الفن، ومن الآثار الجميلة (12).

فهل يدفعنا كل هذا إلى التأمُّل في الكون الجمالي الذي يقدمه لنا التصوف كتجربة إنسانية كونية؟ وهل نحن في زحمة الانشغالات بالعابر وبالإيقاع القاسي للزمن علينا مستعدون للإصغاء إلى هذه التجربة، والاستفادة من رؤيتها؟ أكيدٌ أننا إن فعلنا ذلك سنتعرَّف على كينونتنا، وعلى قيمتنا الجوهرية في الوجود، ومن ثمة سنُحبُّه ونتمتعُ بجماله الذي أخفته عنَّا يَدٌ لا تُريدُ أن نكون كائنات جمالية متصلة بكليِّ الجمال.

هـوامش
النوافح

1- د. هلال الجهاد: جماليات الشعر العربي دراسة في فلسفة الجمال، ط1، سلسلة أطروحات الدكتوراه 65، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، يونيو 2007 م، ص: 43.

2- جان برتليمي: بحث في علم الجمال، ترجمة: أنور عبد العزيز، مراجعة: نظمي لوقا، دار نهضة مصر للطباعة والنشر بالقاهرة، ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر بنيويورك 1970 م، ص: 11 - وانظر: محمد علي أبو ريان في كتاب: فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة، دار المعرفة الجامعية، القاهرة 1980م، ص ص: 23، 75.

3- د. هلال الجهاد: مرجع مذكور، ص: 50.

4- برايان غرين: الكون الأنيق، ترجمة: د. فتح الله الشيخ، ط 1، المنظمة العربية للترجمة والمعهد العالي العربي للترجمة، بيروت، مايو 2005 م، ص: 21.

5- المرجع السابق، ص: 11.

6- عبد الله إبراهيم: بالذكاء وقوة الكلمة، ط 1، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1410هـ/1990م، ص: 10.

7- المرجع السابق، ص: 12.

8- عبد الفتاح رواس قلعه جي: مدخل إلى علم الجمال الإسلامي، ط 1، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1411هـ/1991 م، ص: 125.

9- عبد الحق منصف: أبعاد التجربة الصوفية، ط 1، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء 2006م، ص: 30.

10- تْشَاكْرَا فَارَاتِي رَامْ- بْرَاسَادْ: الصدع العظيم The Great Divide ترجمة : وفاء صالح خضر، مجلة (الثقافة العالمية)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 142، السنة 26، مايو /يونيو 2007 م، ص : 14 هامش 6.

11- عبد السلام بنعبد العالي: منطق الخلل، ط 1، دار توبقال، الدار البيضاء 2007 م، ص: 64 و 65، الفقرة 36، ففي هذه الفقره نحت المفكر المغربي بنعبد العالي مصطلح (التزرُّف) وأَصَّلَ معناه في الإطار الفلسفي المعاصر الذي يرى أن الفلسفة هي إبداعُ للمفاهيم .

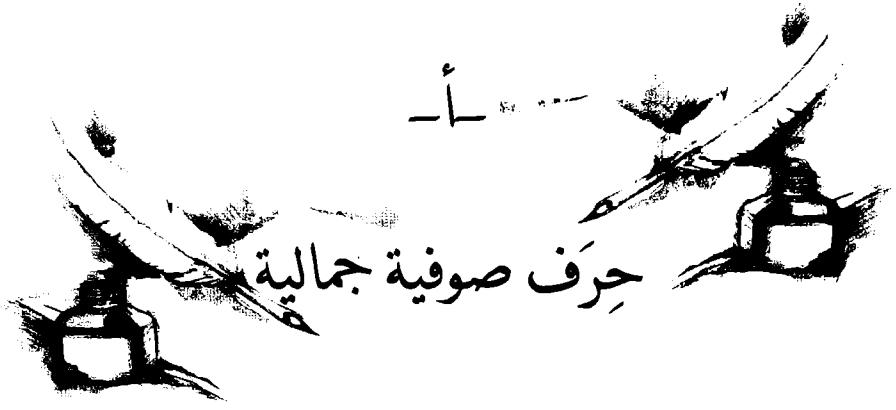
12- إتيان سوريو: الجمالية عبر العصور، ترجمة: د. ميشال عاصي، ط 2، منشورات دار عويدات، بيروت / باريس 1982 م، ص: 305.

الملاحق

أ- حِرَفٌ صوفية جمالية

ب- حُرُوفِياتٌ صوفية جمالية

ج- قرآن الجمال


ـأ ـ
حِرَف صوفية جمالية

الفنون لَمساتُ من لمسات الإبداع الجمالي، تعبِّر عن أحاسيس المبدع وخلجاته التقديرية والعرفانية نحو عظمة الكون الذي يعيش فيه، وعن انفعاله بما يدور حوله، وقد بلغت هذه الأحاسيس والانفعالات أَوْجَهَا وقمتها في الزخارف الهندسية، وفي العناصر النباتية، وفي نماذج الكتابة والخطوط العربية، وفي مختلف الحرف اليدوية، حيث أصبحت مَعينا لا ينضب للجمال، يوظفه الفنان بمهارة فائقة في التعبير عن إحساسه بالجمال في تجميل المساجد والقصور، وفي إخراج قِطع فنية من الأثاث والسجاد والنسيج والخزف، وفي التأنق في كتابة المصاحف والكتب وتجليدها وتذهيبها، وفي إبداع الثريات والمشاكي والشمعدانات والقناديل، وفي إنتاج التحف المعدنية والمصنوعات الزجاجية والبلورية، وفي المشغولات الفضية والصناعات الخشبية والجبصية متمثلة في الخرْطِ والحشو والتطعيم والتكفيت والتعشيق وغيرها.

وقد كان معظم الصوفيين منذ عُرف التصوف حِرفيين معروفين بسمو الذوق، ونضارة الخيال، ومهارة اليد، وأناقة المسعَى، ديْدَنُهم في ذلك ديْدَنُ الأنبياء الذين كانوا يمارسون حِرفًا يدوية شتى، ويصبون فيها من جمال أرواحهِم وعقولهم ما يجعلها مَنهجًا في الحياة مُحبَّبًا ومُتبعا. وتاريخ الصوفية يذكر أسماء دالة في هذا السياق كالنساج والعطار ، والجصَّاص والزَّجَّاج والحَرَّار، والدبَّاغ، والحلاج، وما إلى ذلك من أسماء الحِرف التي اشتغل بها الصوفيةُ فأَثْرَوْا الحياة، وعَلَّموا الناسَ كيف يكون العيش بكرامة. وصارت هذه الحِرفُ في ذِرْوة قدسية، ونظر الناسُ إلى أصحابها نظرة إجلالٍ وتكريم. ومازلنا نتذكَّرُ ذلك الاحترام الذي كان يُكِنُّه عَامَّةُ الناسِ للخَطَّاطِ الذي كان يكتب لهم بماء الذهب وبألوانٍ مختلفة كتاب " دلائل الخيرات"، أو للسَّفَّار

الذي يُسفّره بالجلد، أو للصّانع الذي يَصْنَعُ له حقيبة زاهية صغيرة من الجلد ذات حمالة، فيتقلدونه بفرحٍ وازدهاءٍ وكأنهم يَحملُونَ أبهجَ مَباهج الحياة وأَسْنَاهَا وأقدسها، هكذا كان الناس إلى عهد قريب ينظرون إلى هذه الحرف في بُعدِهَا الصوفي والجمالي، لا يشذ كبيرهم عن صغيرهم .

ومن أشهر هذه الحِرف المجسِّدَةِ للجمال في تسمياتها، وللروعة في إنتاجها الحِرفُ التالية :

1- البسُط: وتُقسَّم إلى: أ- بسُط ملونة ذات أشكال هندسية. ب - بسُط ملونة مزدانة بالكتابة. فالأولى تمتاز بموضوعاتها الزخرفية والألوان والصبغات، وبالأشكال الهندسية المتشابكة والزخارف النباتية، والفروع والبراعم المزهرة، والطيور والحيوانات المتحوِّرة، والثانية تمتاز بالكتابات الكوفية التي تنسق بطريقة زخرفية على هيئة أشرطة، وجامعاتٍ نَجميَّةِ الشكل أو مُربّعته ترمز إلى المناطق التي تُصنع فيها .

2- التحف المعدنية: وهي مصنوعة من المعدن كالأباريق ذات المقابض الطويلة المصنوعة من البرونز والمُكَفَّتَةِ بالذهب والفضة، والشمعدانات، والكراسي، وصناديق المَصاحف، والمحابر، والأبواب والحُلي كالعقود والخواتم والأقراط، والأطباق، والأمشاط، والأقفال، والمفاتيح، والمصابيح، والأوسمة، وصنابير المياه، والخناجر والسيوف، والقدور، والخودات. وكل هذه التحف كانت تزخرَف بالذهب والفضة ونباتاتٍ وحيوانات، وتُرصّعُ بالأحجار الكريمة وبالمِينا بطريقة النقر، والحشو، والتكفيت، والتعشيق، والترصيع.

3- التذهيب: ويُقصد به زخرفة المخطوطات باستخدام المداد الذهبي منفرداً أو مع غيره من الألوان ، وهو مرتبط بالخط وتطور أساليبه تطورا يهدف

إلى تجميله. ولم يقتصر التذهيب على الكتب فقط، وإنما استخدم في المُصوَّرة منها كالشاهنامة ومقامات الحريري وكتب الطب التشريحي والتاريخ الطبيعي من حيواني ونباتي. وتُستعمل في التذهيب التشكيلاتُ الهندسية أو التكوينات الزخرفية والتفريغات الورقية والزهرية والمَراوِحُ النخليَّة، حيث تمتد الزخارف فتشمل الصفحة كلها.

4- التزجيج: وأصله اللغوي التدقيق والتطويل، ويُقصَد به الاشتغال على الزجاج والبلور لإنتاج أشكال فنية جمالية. وقد تعددت المنتجات الزجاجية والبلورية، خاصة تلك التي عالجت الزجاج ذا البريق المعدني، والزجاج الملون من طبقتين. فقد كان الصناع يشكلون الأواني الزجاجية بنفخ الزجاج المُصوَّر في قَالَبَيْهِ الواحد بعد الآخر ، ويُطعِّمونها بالمِينا الجميلة .

5- التطعيم: والمقصود به التقوية والتحسين والتركيب للزخرفة والزينة. ويتمثل في تطعيم الخشب بالعاج أو بالعَظم أو بالصدَف لتشكيل مُنتجات كالصناديق والعُلب ورُقَع الشطرنج، وحَشَواتٍ تُجمَع وتلبس في الأبواب أو المقاعد أو الكراسي أو الدواليب أو إطارات الصور والمرائي كالبرونز والنحاس والفضة لإنتاج الصحون والأطباق والثريات والأباريق والمباخر.

6- التكسية: وهي استخدام لوحات القاشاني لكسوة الجدران، أو تغطيتها بالرُّخام المُزَجَّع أو الأبيض، وتُطلَق كذلك على تكسية المحاريب في المساجد بالرخام المُحلَّى بالنقوش الذهبية، وقد تستعمَل الأحجارُ الملونة من الداخل أو الخارج في تكسية أسطُح القباب والمآذن، وكذلك الحفر والنحت والتكسية بالبلاط الخزفي الملوَّن، وأحيانا الطوبُ غير المطلِيِّ في تقسيمات هندسية رائعة .

7- التكفيت: وهو الجمع والضمُّ والتقليب والتعليق ظَهْرًا لبَطنٍ وبَطنًا لظَهرٍ، ويكون بالحفر في المعادن ثم مَلْءِ الفراغ بالذهب والفضة. وقد استخدم في تزيين الصواني المعدنية والأباريق والشمعدانات والصناديق والمَحابِر بالأشرطة الذهبية والفضية وبالزخارف والكتابات.

8- النَّحْفَرة: وهو عمليةُ متداخلةُ تَجمعُ بين الحفر والنحت، يعتمد فيها الصانع الفنان على أدوات خاصة ، فإذا كان هَمُّه إزالة أكبر قدرٍ من الأرضية حول الشكل سُميَ النحت نحتًا بارزًا، لأنه يُبرز الصورة أو الشكل فوق الأرضية ليعالجه بالتهذيب أو التلوين، وإذا كان همُّه أن يحفر الشكل على الأرضية الملساء من خشب أو صخر أو معدن أو رخام سُمي النحت غائرا لأنه يُبرز الشكل محفورا غائرًا على الأرضية. وقد تكون الأشكال المُنَحْفَرَةُ حشوات للأبواب والشبابيك والمنابر والمحاريب والصناديق والعقود والمُقَرْنَصَات، تأتي في وحدات هندسية نَجميةِ الشكل أو سُداسيته أو مُضَلَّعته، أو تأتي على شكل زخارف نباتية أو حيوانية مُحوَّرَة تحويرًا هندسيا، وغالبا ما تكون الحشوات مُطعَّمَة بالعاج أو الفضة أو الذهب أو الصدف. ويتجلى هذا في الأبواب والنوافذ والكراسي والصناديق والمقاعد والفتحات الجِصِّيَّة ذات التخاريم المطعَّمَة بالزجاج المُلوَّن.

9- الخَرْطُ: وهو تدوير الخشب ليأخذ أشكالاً صغيرة أو متوسطة، تُركَّبُ على بعضها لتدخل في تطعيم المَشرَبيات والكراسي والنوافذ والمنابر بطريقة التعشيق.

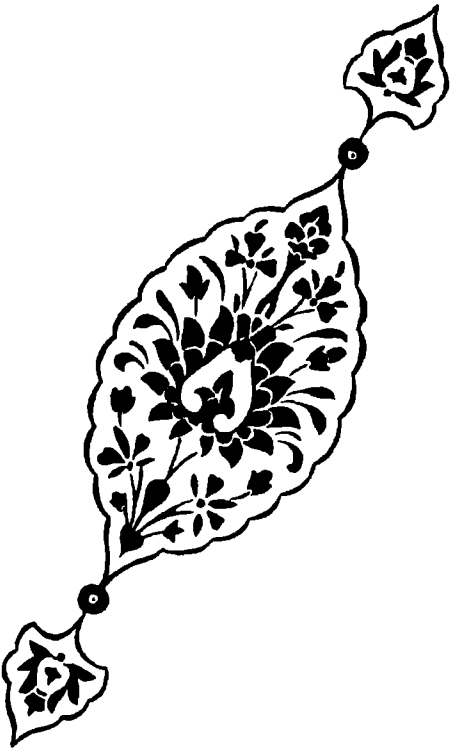
10- الخزف: ويُطلق على ما يُصنع من الأواني وغيرها من الطين، ثم يُشْوَى في النار فيصير خزفا، وهو نوعان: الخزف ذو الزخارف المحفورة

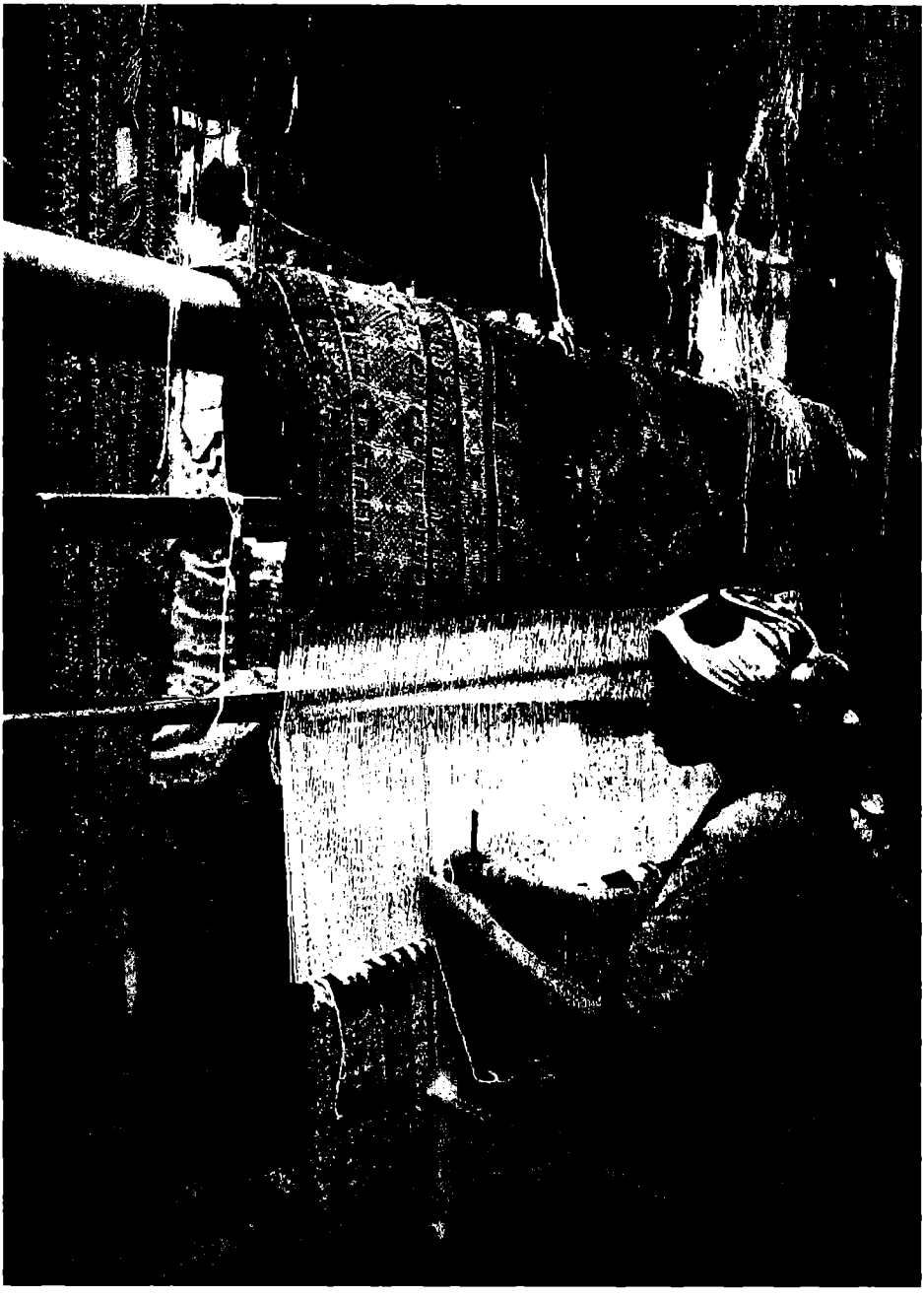
البارزة، والخزف ذو البريق المعدني الذي يتميز بصناعته وطلائه وزخرفته. والنوعان معًا يتميزان بالرسوم والزخارف ذات الدقة والمهارة الفائقة الدالة على التجريد والتبسيط والانفتاح على اللانهائي. كما يشملان كل أنواع الأواني من فناجين وأقداح وأباريق و صحون وكؤوس وقوارير وقُدور ومَسارِج (= مصابيح) وأَحْبَابٍ (= أزيارٍ) و شمعدانات ومزهريات .

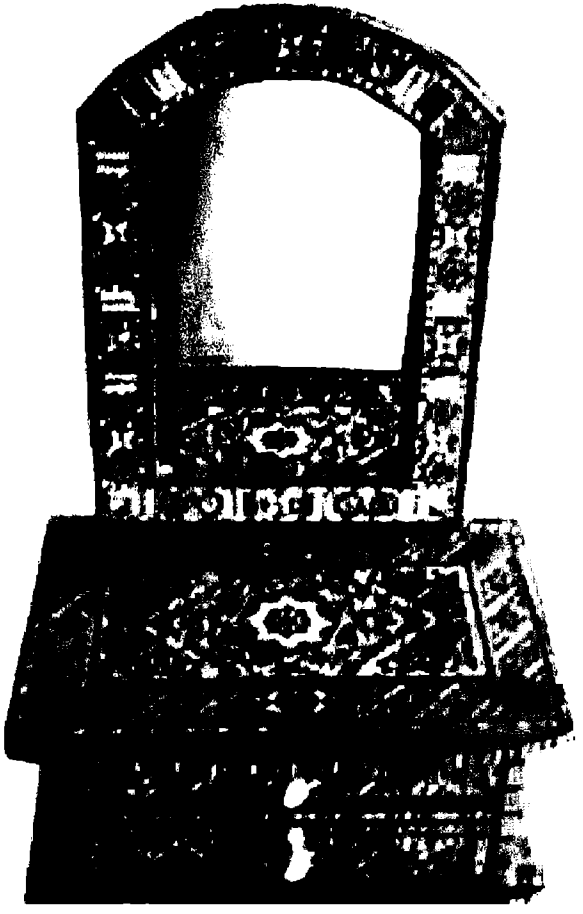
11- الزخرفة: وهي تطريز الأشياء وتطعيمُها وتحسينُها وتوشيتُها , وقد انصبَّت في أول الأمر عل المصحف فزخرفت غلافه، ثم تطورت بعد ذلك أساليبها فصارت تشمل الترصيع والتذهيب والتلوين والتخريم في أغلفة الكتب وفي السجاد، وفي أبواب المساجد والمباني المصنوعة من الخشب المصفّح بالنحاس.

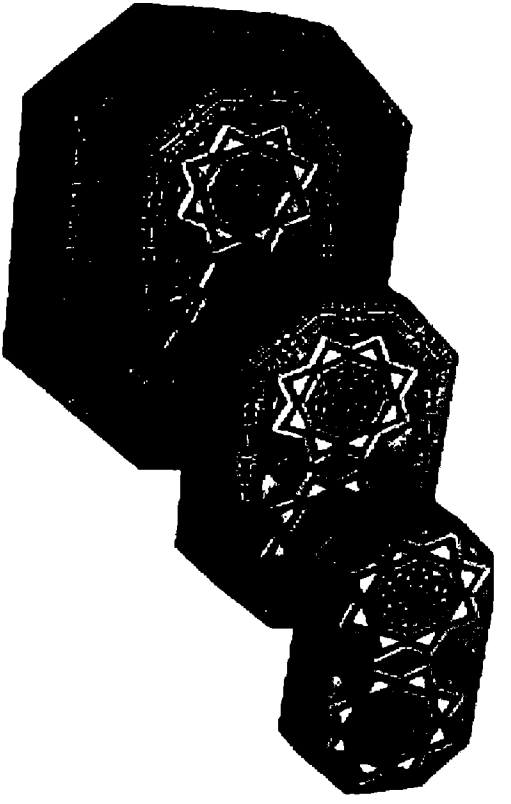
12- التوريق: وهو المشهور بالأَرابيسْك، ويعني استخدام الأوراق النباتية في زخرفة أعمال النحت على الرخام والمَرْمَرِ والحجَر والخشب، أو في الرسوم الحائطية، أو في تذهيب الكتب وجُلودِها،أو في الرسوم على الورق،أو في الحشوات الجِصّية. وأكثر أوراق النبات استخداما في أعمال التوريق هي المَراوِحُ النخيلية وأوراق العنبِ، وتتكون الوحدة الزخرفية من تفريعات نباتية تنبثق منها أشكال من المراوح النَّخِيلية أو أنصافها متجمِّعة أو متداخلة، وتُستعمل هذه الزخارفُ خاصة في تزيين تيجان الأعمدة. فزخرفة التوريق هي الزخارف المكوَّنة من فروع نباتية وجذوع مَثْنِية ومتشابكة ومتتابعة، وتبدو بسبب شِدَّة بُعدها عن الطبيعة كأنها رسوم زخرفية.

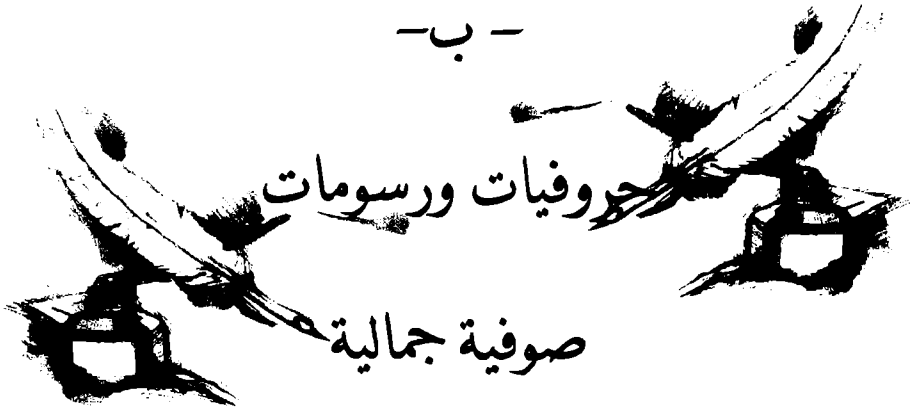
والصور التالية كافية لتوضيح الصبغة الجمالية الصوفية في هذه الحرف، وإظهارِ مَدَى براعةِ اليد التي تتحرك بالألق الصوفي في اتجاه الجمال :










- ب -
حروفيات ورسومات
صوفية جمالية

إن علينا جمعه وقرآنه
القرآن
وتعلموه

- ج -

قرآن الجمال

هذا نصٌّ شعري عن الجمال، وهو من قصيدة طويلة تُنيِّفُ عن أربعمائة (400) بيتٍ للشيخ عبد الكريم الجيلي، سَمَّاها (البوادر الغيبية في النوادر العَينية)، ونصَّ عليها في كتابه (الإنسان الكامل)، الجزء الأول، الفصل السابع، ص: 47، واستشهد بأبيات منها في الباب 31، ص: 29، والباب 32، ص: 421، وقد حققها وشرحها الشيخ عبد الغني النابلسي، وحققها الدكتور يوسف زيدان، كما حققها بعدهما الشيخ الدكتور عاصم إبراهيم الكيالي الشاذلي الدرقاوي.

ومن ثمة فلا صحة لما يقال بأنها للشيخ عبد القادر الجيلاني، كما تَوهَّم السيد نور الدين أبو الحسن علي بن يوسف بن جرير اللخمي الشطنوفي؛ الذي نسبها لَهُ في كتابه (فتوح الغيب)؛ وأَوْرَدَهَا في الصفحات 182 إلى 214؛ الموجود بها مش كتابه (مهجة الأسرار ومعدن الأنوار في بعض مناقب القطب الرباني عبد القادر الجيلاني. وهما في سِفْرٍ واحدٍ من القِطْعِ الكبير مطبوعٍ في مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، مُذيَّلٍ بتاريخ صفر الخير 1330 هـ.

وها هو النص: (الطويل)

فُؤَادٌ بِهِ شَمْسُ ٱلْمَحبَّةِ طَالِعُ ۞ وَلَيْسَ لِنَجْمِ ٱلْعَذْلِ فِيهِ مَوَاقِعُ

صَحَا ٱلنَّاسُ مِنْ سُكْرِ ٱلْغَرَامِ وَمَا صَحَا ۞ وَأَفْرَقَ كُلٌّ وَهْوَ فِي ٱلْحَانِ جَامِعُ

حُمَيَّا هَوَاهُ غَيْرُ قَهْوَةِ غَيْرِهِ ۞ مُدَامٌ دَوَامًا تَقْتَنِيهَا ٱلْأَضَالِعُ

هَوًى وَ صَبَابَاتٌ وَنَارُ مَحَبَّةٍ ۞ وَتُرْبَةُ صَبْرٍ قَدَّ سَتْهَا ٱلْمَدَامِعُ

تَمَكَّنَ مِنِّي ٱلْحُبُّ فَٱمْتَحَنَ ٱلْحَشَا ۞ وَأَتْلَفَنِي ٱلْوَجْدُ ٱلشَّدِيدُ ٱلْمُنَازِعُ

وَأَشْغَلَنِي شُغْلِي بِهَا عَنْ سِوَائِهَا ۞ وَأَذْهَلَنِي عَنِّي ٱلْهَوَى وَٱلْجَوَامِعُ

وَقَدْ فُتِكَتْ رُوحِي بِقَارِعَةِ ٱلْهَوَى ۞ وَأُفْنِيتُ عَنْ نَحْوِي بِمَا أَنَا فَارِعُ

تَحكَّمْ بِمَا تَهْوَاهُ فِيَّ فَإِنَّنِي ❁ فَقِيرٌ لِسُلْطَانِ ٱلْمَحبَّةِ طَائِعُ

فَكُلُّ ٱلَّذِي يَقْضِيهِ فِيَّ رِضَاكُمُ ❁ مَرَامِي وَفَوْقَ ٱلْقَصْدِ مَا أَنْتَ صَانِعُ

حَبَبْتُكَ لاَ لِي، بَلْ لِأَنَّكَ أَهْلُهُ ❁ وَلاَ لِيَ فِي شَيْءٍ سِوَاكَ مَطَامِعُ

إِذَا شَاهَدَتْ عَيْنِي جَمَالَ مَلاَحَةٍ ❁ فَمَا نَظَرِي إِلاَّ بِعَيْنِكَ وَاقِعُ

وَمَا هَزَّ مِنْ غُصْنٍ فَتًى تَحتَ طَلْعَةٍ ❁ مَنْ ٱلْبَدْرِ فِي شَيْءٍ سِوَاكَ مَطَامِعُ

وَلاَ سَلْسَلَتْ أَعْنَاقَهَا بِغَرَامِهَا ❁ تَصَافِيقُ جُهْدٍ خَطُّهُنَّ وَقَائِعُ

وَلاَ نَقَطَتْ خَالَ ٱلْمَلاَحَةِ بَهْجَةٌ ❁ عَلَى وَجْنَةٍ إِلاَّ وَحَرْفُكَ طَالِعُ

فَأَنْتَ ٱلَّذِي فِيهِ يَظْهَرُ حُسْنُهُ ❁ بِهِ، لاَ بِنَفْسِي مَالَهُ مَنْ يُنَازِعُ

وَإِنْ حَسَّ جِلْدِي مِنْ كَثِيفِ خُشُونَةٍ ❁ فَلِي فِيهِ مِنْ أَلْطَافِ حُسْنِكَ دَارِعُ

تَخِذْتُكَ وَجْهًا وَٱلْأَنَامُ بِطَانَةٌ ❁ فَأَنْجُمُهُمْ غَابَتْ وَشَمْسُكَ طَالِعُ

فَدِينِي وَإِسْلاَمِي وَتَقْوَايَ أَنَّنِي ❁ بِحُبِّكَ فَانٍ، لِٱئْتِمَارِكَ طَائِعُ

إِذَا قِيلَ: قُلْ لاَ قُلْتُ غَيْرُ جَمَالِهَا ❁ وَإِنْ قِيلَ: إِلاَّ قُلْتُ حُسْنُكَ شَائِعُ

أُصَلِّي إِذَا صَلَّى ٱلْأَنَامُ، وَإِنَّمَا ❁ صَلاَتِي بِأَنِّي لِاعْتِزَازِكَ خَاضِعُ

وَأَقْرَأُ مِنْ قُرْآنِ حُسْنِكَ آيَةً ❁ فَذَلِكَ قُرْآنِي إِذَا أَنَا رَاكِعُ

فَأَسْجُدُ كَيْ أَفْنَى وَأَفْنَى عَنِ ٱلْفَنَا ❁ وَأَسْجُدُ أُخْرَى وَٱلْمُتَيَّمُ وَالِعُ

وَقَلْبِي مُذْ أَبْقَاهُ حُسْنُكَ عِنْدَهُ ❁ تَحِيَّاتُهُ مِنْكُمْ إِلَيْكُمْ تُسَارِعُ

صِيَامِي هُوَ ٱلْإِمْسَاكُ عَنْ رُؤْيَةِ ٱلسِّوَى ❁ وَفِطْرِي أَنِّي نَحْوَ وَجْهِكَ رَاكِعُ

وَيَذْلِي نَفْسِي فِي هَوَاكَ صَبَابَةً ❁ زَكَاةُ جَمَالٍ مِنْكَ فِي ٱلْقَلْبِ سَاطِعُ

أَرَى مَزْجَ قَلْبِي مَعْ وُجُودِي جَنَابَةً ❁ فَمَاءُ طُهُورِي أَنْتَ وَٱلْغَيْرُ مَائِعُ

أَيَا كَعْبَةَ ٱلآمَالِ وَجْهُكَ حَجَّتِي ❁ وَعُمْرَةُ نُسْكِي أَنَّنِي فِيكَ وَالِعُ

وَتَجْرِيدُ نَفْسِي مِنْ مَخِيطِ ثِيَابِهَا ❁ بَوَصْلٍ وإِحْرَامٍ عَنِ ٱلْغَيْرِ قَاطِعُ

فَهَا أَنَا فِي تَطْوَافِ كَعْبَةِ حُسْنِهَا ❁ أَدُورُ وَمَعْنَى ٱلدَّوْرِ أَنِّي رَاجِعُ

وَمُذْ عَلِمَتْ نَفْسِي طَوَافَكَ سَبْعَةً ❁ فَأَعْدَادُ تَطْوَافِي جَمَالٌ سَوَابِعُ

أُقَبِّلُ خَالَ ٱلْحُسْنِ وَٱلْحَجَرَ ٱلَّذِي ❁ لَنَا مِنْ قَدِيمِ ٱلْعَهْدِ فِيهِ وَدَائِعُ

وَأَخْتِمُ تَطْوَافَ ٱلْغَرَامِ بِرَكْعَةٍ ❁ مِنَ ٱلْمَحْوِ عَمَّا أَحْدَثَتْهُ ٱلطَّبَائِعُ

وَأُوضِحُ بِٱلْمَعْقُولِ سِرَّ حَقِيقَةٍ ❁ لِمَنْ هُوَ ذو قَلْبٍ إِلَى ٱلْحَقِّ رَاجِعُ

❁❁❁

تَجَلَّى حَبِيبِي فِي مَرَائِي جَمَالِهِ ❁ فَفِي كُلِّ مَرْأًى لِلْحَبِيبِ طَلَائِعُ

فَلَمَّا تَبَدَّى حُسْنُهُ مُتَنَوِّعًا ❁ تَسَمَّى بِأَسْمَاءٍ، فَهُنَّ مَطَالِعُ

وَأَبْرَزَ مِنْهُ فِيهِ آثَارَ وَصْفِهِ ❁ فَذَالِكُمُ آثَارُ مَنْ هُوَ صَانِعُ

فَأَوْصَافُهُ وَٱلْإِسْمُ وَٱلْأَثَرُ ٱلَّذِي ❁ هُوَ ٱلْكَوْنُ عَيْنُ ٱلذاتِ، وَٱللَّهُ جَامِعُ

فَمَا ثَمَّ مِنْ شَيْءٍ سِوَى ٱللَّهِ فِي ٱلْوَرَى ❁ وَمَا ثَمَّ مَسْمُوعٌ وَمَا ثَمَّ سَامِعُ

هُوَ ٱلْعَرْشُ وَٱلْكُرْسِيُّ وَٱلْمَنْظَرُ ٱلْعَلِي ❁ هُوَ ٱلْفَلَكُ ٱلدَّوَّارُ وَهُوَ ٱلطَّبَائِعُ

بَدَتْ فِي نُجُومِ ٱلْخَلْقِ أَنْوَارُ شَمْسِهِ ❁ فَلَمْ يَبْقَ حُكْمُ ٱلنَّجْمِ وَٱلشَّمْسُ طَالِعُ

حَقَائِقُ ذَاتٍ فِي مَرَاتِبِ حَقِّهِ ❁ تَسَمَّى بِإِسْمِ ٱلْخَلْقِ وَٱلْخَلْقُ وَاسِعُ

فَيَا أَحَدِيَ ٱلذَّاتِ فِي عَيْنِ كَثْرَةٍ ❁ وَيَا مُوجِدَ ٱلْأَشْيَاءِ ذَاتُكَ شَائِعُ

تَجلَّيْتَ فِي ٱلْأَشْيَاءِ حِينَ خَلَقْتَهَا ۞ فَهَا هِيَ مِيطَتْ عَنْكَ فِيهَا ٱلْبَرَاقِعُ

قَطَعْتَ ٱلْوَرَى مِنْ ذَاتِ نَفْسِكَ قِطْعَةً ۞ وَلَمْ يَكُ مَوْصُولاً وَلَا فَصْلَ قَاطِعُ

وَلَكِنَّمَا أَحْكَامُ رُتْبَتِكَ ٱقْتَضَتْ ۞ أُلُوهِيَّةً، لِلضِّدِّ فِيكَ ٱلتَّجَامُعُ

فَأَنْتَ ٱلْوَرَى حَقًّا، وَأَنْتَ إِمَامُنَا ۞ وَأَنَّكَ مَا يَعْلُو وَمَا هُوَ وَاضِعُ

وَمَا ٱلْخَلْقُ فِي ٱلتَّمْثَالِ إِلاَّ كَثَلْجَةٍ ۞ وَأَنْتَ بِهَا ٱلْمَاءُ ٱلَّذِي هُوَ نَابِعُ

فَمَا ٱلثَّلْجُ فِي تَحْقِيقِنَا غَيْرُ مَائِهِ ۞ وَغَيْرَانَ فِي حُكْمٍ دَعَتْهُ ٱلشَّرَائِعُ

وَلَكِنْ بِذَوْبِ ٱلثَّلْجِ يُرْفَعُ حُكْمُهُ ۞ وَيُوضَعُ حُكْمُ ٱلْمَاءِ وَٱلْأَمْرُ وَاقِعُ

تَجَمَّعَتِ ٱلْأَضْدَادُ فِي وَاحِدٍ أُلْبَهَا ۞ وَفِيهِ تَلَاشَتْ فَهْوَ عَنْهُنَّ سَاطِعُ

فَكُلٌّ بِهَاءٍ فِي مَلَاحَةِ صُورَةٍ ۞ عَلَى كُلِّ قَدٍّ شَابَهُ ٱلْغُصْنَ يَانِعُ

وَكُلُّ ٱسْوِدَادٍ فِي تَصَافِيفِ طُرَّةٍ ۞ وَكُلُّ ٱحْمِرَارٍ فِي ٱلطَّلَائِعِ صَانِعُ

وَكُلُّ كَحِيلِ ٱلطَّرْفِ يَقْتُلُ صَبَّهُ ۞ بِمَاضٍ كَسَيْفِ ٱلْهِنْدِ حَالٌّ مُضَارِعُ

وَكُلُّ ٱسْمِرَارٍ فِي ٱلْقَوَائِمِ كَالْقَنَا ۞ عَلَيْهِ مِنَ ٱلشَّعْرِ ٱلرَّسِيلِ شَرَائِعُ

وَكُلُّ مَلِيحٍ بِٱلْمَلَاحَةِ قَدْزَهَا ۞ وَكُلُّ جَمِيلٍ بِٱلْمَحَاسِنِ بَازِعٌ

وَكُلُّ لَطِيفٍ جَلَّ أَوْدَقَّ حُسْنُهُ ۞ وَكُلُّ جَلِيلٍ وَهْوَ بِٱللُّطْفِ صَادِعُ

مَحَاسِنُ مَنْ أَنْشَاهُ ذَلِكَ كُلُّهُ ۞ فَوَحِّدْ وَلَا تُشْرِكْ بِهِ فَهْوَ وَاسِعُ

وَإِيَّاكَ لَا تَلْفِظْ بِغَيْرِيَّةِ ٱلْبَهَا ۞ فَمَا ثَمَّ غَيْرٌ وَهْوَ بِٱلْحُسْنِ بَادِعُ

وَكُلُّ قَبِيحٍ إِنْ نَسَبْتَ لِحُسْنِهِ ۞ أَتَتْكَ مَعَانِي ٱلْحُسْنِ فِيهِ تُسَارِعُ

وَلَا تَحْسِبَنَّ ٱلْحُسْنَ يُنْسَبُ وَحْدَهُ ۞ إِلَيْهِ أُلْبَهَا وَٱلْقُبْحُ بِٱلذَّاتِ رَاجِعُ

يُكَمِّلُ نُقْصَانَ ٱلْقَبِيحِ جَمَالُهُ ❁ إِذَا لاَحَ فِيهِ فَهْوَ لِلْوَضْعِ رَافِعُ

فَلاَ تَحْتَجِبْ عَنْهُ لِشَيْءٍ بِصُورَةٍ ❁ فَخَلْفَ حِجَابِ ٱلْعَيْنِ لِلنُّورِ لاَمِعُ

وَأَطْلِقْ عِنَانَ ٱلْحَقِّ فِي كُلِّ مَا تَرَى ❁ فَتِلْكَ تَجَلِّيَاتُ مَنْ هُوَ صَانِعُ

وَكُنْ نَاظِرًا فِي ٱلْقَلْبِ صُورَةَ حُسْنِهِ ❁ عَلَى هَيْئَةٍ لِلنَّفْسِ يَظْهَرُ طَابَعُ

❁❁❁

تَرَكْتُ لَهَا ٱلْأَسْبَابَ شُغْلاً بِحُبِّهَا ❁ وَوَجْدًا بِنَارٍ قَدْ حَوَتْهَا ٱلْأَضَالِعُ

وَأَشْغَلَنِي شُغْلِي بِهَا عَنْ شَوَاغِلِي ❁ وَفِيهَا فَإِنِّي لِلْعِذَارِ مُخَالِعُ

خَلَعْتُ عِذَارِي فِي ٱلْهَوَى وَزَهِدْتُ فِي ❁ مَكَانِي وَإِمْكَانِي وَمَا أَنَا جَامِعُ

وَأَلْقَيْتُ إِنْسَانِي فَأَلْفَيْتُ مُهْجَتِي ❁ وَجَافَيْتُ نَوْمِي بَلْ جَفَتْنِي ٱلْمَضَاجِعُ

وَسَلَّمْتُ نَفْسِي لِلصَّبَابَةِ رَاضِيًا ❁ بِحُكْمِ ٱلْهَوَى تَحْتَ ٱلْمَذَلَّةِ خَاضِعُ

وَفَوَّضْتُ أَمْرِي فِي هَوَاهَا تَوَكُّلاً ❁ لِيَقْطَعَ فِي حُكْمِي بِمَا هُوَ قَاطِعُ

فَأَنْزَلَنِي مِنْ أَوْجِ عِزِّيَ ذِلَّةً ❁ فَلِي بَعْدَ رَفْعِ ٱلْإِقْتِدَارِ تَوَاضُعُ

عَنِيتُ فَأَغْنَانِي عَنَائِي بِحُبِّهَا ❁ وَعِنْدِي أَمَانٍ نَحْوَهَا وَضَرَائِعُ

لَبِسْتُ لِبَاسَ ٱلْوَجْدِ فِيهَا خَلاَعَةً ❁ لِبَاسَ ٱلْهَوَى فِي ٱلْحُبِّ مَا أَنَا خَالِعُ

وَلِي فِي هَوَاهَا هَتْكَةٌ وَتَبَذُّذٌ ❁ عَلَى أَنَّ قَلْبِي فِي هَوَاهَا مُضَارِعُ

جَعَلْتُ ٱعْتِقَادِي فِي هَوَاهَا وَسِيلَتِي ❁ فَيَا ضَعْفَ مَشْفُوعٍ لَهُ ٱلْفَقْرَ شَافِعُ!

وَجِئْتُ إِلَيْهَا رَاغِبًا مُتَوَلِّهًا ❁ وَلَكِنْ بِهَا مِنِّي إِلَيْهَا أُسَارِعُ

المصادر والمراجع

I- بالعربية

أ- المخطوطة:

1- الشيخ كمال الدين القاشاني: مخطوطة شرح سؤال كميل بن زياد، مكتبة الأوقاف العامة، بغداد، رقم 7071، صورة من المخطوطة في خزانتنا.

2- الشيخ علي البند نيجي القادري: مخطوطة شرح العينية، دار المخطوطات العراقية، رقم 17732، صورة من المخطوطة في خزانتنا.

3- الشيخ عبد اللطيف المقري القرشي: مخطوطة تحفة واهب المواهب في بيان المقامات والمراتب، دار المخطوطات العراقية، رقم 17852، صورة من المخطوطة في خزانتنا.

4- الشيخ عبد الغني النابلسي: أعذب المشارب في السلوك والمناقب، مخطوط، مكتبة الأوقاف العامة، بغداد، رقم 4713، صورة من المخطوط في خزانتنا.

ب- المطبوعة:

* الكتب:

1- القرآن الكريم.

2- المعجم العربي الأساسي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.

3- ابن منظور: لسان العرب.

4- الفيروز آبادي : القاموس المحيط.

5- بطرس البستاني: مُحيط المحيط.

6- عبد الفتاح رواس قلعه جي: مدخل إلى علم الجمال الإسلامي، ط1، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 1411هـ/1991م.

7- الراغب الإصفهاني: المفردات في غريب القرآن، المطبعة الخيرية، مصر 1306 هـ .

8- محمد فؤاد عبد الباقي: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، ط2، دار الحديث، القاهرة 1408هـ/1988م.

9- د. مارتن لنجز الشهير بأبي بكر سراج الدين: الشيخ أحمد العلوي الصوفي الجزائري، ط1، دار الكتاب الجديد، بيروت 1973 م.

10- علي سالم عمار: أبو الحسن الشاذلي، دار التأليف بمصر 1951م.

11- أحمد العزيزي: السراج المنير على الجامع الصغير، دار الفكر بيروت، د.ت.

12- د.إلياس بلكا Belga: جولات في الدوريات الفكرية الفرنسية الكبرى، الكتاب رقم 1، سلسلة كشكول الرسائل والمسائل، ط1، مطبعة أنفوبرات، فاس 1428هـ/2007 م.

13- إتْيَانْ سُوريو: الجمالية عبر العصور، ترجمة: د. ميشال عاصي، ط2، منشورات دار عويدات، بيروت - باريس 1982م .

14- أبو حامد الغزالي: المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، دراسة وتحقيق: محمد عثمان الخشت، مكتبة القرآن، القاهرة، د.ت.

15- الشيخ عبد القادر الكيلاني : فتوح الغيب، بهامش قلائد الجواهر للتادفي، دار إحياء التراث العربي، مطبعة منير، بغداد 1984 م.

16- ابن عربي: الفتوحات المكية: دار صادر، بيروت، د.ت.

17- الإمام محمد ماضي ابو العزم: شراب الأرواح، مطبعة الأزهر، القاهرة 1978م .

18- د. يوسف زيدان: ديوان عبد القادر الجيلاني، دار الجيل، ط1، بيروت 1988م.

19- محمد غازي عرابي: في مصطلحات التصوف، دار قتيبة، دمشق 1985م.

20- الشيخ عبد الكريم الجيلي: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، قدّم له وضبطه و صححه وعلق عليه: الشيخ الدكتور عاصم إبراهيم الكيلاني، ط2 جديدة بتحقيق جديد، دار الكتب العلمية، بيروت 1426هـ/ 2005 م.

21- أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، صُحح بإشراف الشيخ عبد العزيز عز الدين السيروان، دار القلم، بيروت، د.ت.

22- د. عبد المنعم تليمة: مقدمة في نظرية الأدب، ط 2 دار الثقافة للطباعة والنشر 1977 م .

23- د. عبد المنعم تليمة: مدخل إلى علم الجمال الأدبي، ط 2، منشورات عيون المقالات، الدار البيضاء 1987م .

24- عبد الرزاق القاشاني: اصطلاحات الصوفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1981م .

25- ابن عربي: كتاب الجلال والكمال، حققه وضبطه وقدّم له: عبد الرحيم ماردیني، ط1، دار المحبة بدمشق و دار آية ببيروت 2003م.

26- أحمد بنعجيبة: شرح الفاتحة الكبير، تحقيق: بسام محمد بارود، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، ط 1، 1999 م .

27- أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، تصحيح وضبط و شرح: أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، د.ت.

28- أبو حيان التوحيدي: المقابسات، تحقيق: حسن السندوبي، ط1، المطبعة الرحمانية، مصر 1347هـ.

29- أحمد بلحاج آية وارهام: الخط العربي وعلم الحرف، ط1، دار البوكيلي للطباعة والنشر والتوزيع، القنيطرة 2007م.

30- أبو حيان التوحيدي: الهوامل والشوامل، تحقيق: أحمد أمين وأحمد صقر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1951 م.

31- ابن حزم: طوق الحمامة، مؤسسة ناصر للثقافة، بيروت، د.ت.

32- د. نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين ابن عربي، ط4، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت 1998 م.

33- ابن عربي: مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، ميدان الأزهر، مصر 1384هـ/1965 م.

34- السيد أبو الهدى الصيادي الرفاعي: قلادة الجواهر في ذكر الغوث الرفاعي وأتباعه الأكابر، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت 1980م.

35- الشيخ محمد بهاء الدين البيطار: النفحات الأقدسية في شرح الصلوات الأحمدية الإدريسية، دار الجيل، بيروت، د.ت.

36- ابن عربي: فصوص الحِكَم، تحقيق: أبو العلاء عفيفي، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت 1980م.

37- عبد الحق منصف: أبعاد التجربة الصوفية الحب - الإنصات- الحكاية، ط1، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء 2006 م.

38- محمد خليل الخطيب النيدي : كشف الغطاء شرح وترتيب ونظم حِكم سيدي أحمد بن عطاء الله السكندري، ط1، دار البشير للثقافة والعلوم، طنطا 1425هـ/2004م.

39- ابن الفارض: ديوان ابن الفارض، المكتبة الثقافية، بيروت، د.ت.

40- الشيخ داود بن محمود القيصري: شرح القيصري على تائيه ابن الفارض الكبرى، اعتنى به وعلق عليه: أحمد فريد المزيدي، ط1 دار الكتب العلمية، بيروت 1425هـ/2004م.

41- قاسم غني: تاريخ التصوف في الإسلام، ترجمه عن الفارسية: صادق نشأت، مكتبة النهضة المصرية، مصر 1970م.

42- ابن عربي: اصطلاحات الصوفية، ضمن رسائل الشيخ الأكبر حيدر آباد الدكن، ط1، الهند 1948م.

43- الشيخ شهاب الدين السهرودي: هياكل النور، قدّم له وحقق نصوصه مع تعليقات: د. محمد علي أبوريان، ط2، دار النهضة العربية، بيروت، د.ت.

44- الشيخ أحمد الدردير: الخريدة البهية، ط1، مطبعة محمد علي صبيح، ميدان الأزهر، مصر 1935م.

45- الشيخ عبد الكريم الجيلي: شرح الإسفار عن رسالة الأنوار فيما يتجلى لأهل الذكر من الأسرار، مطبعة الفيحاء، دمشق 1929م.

46- الشيخ أبو عبد الرحمن السلمي: حقائق التفسير تفسير القرآن الكريم على الطريقة الصوفية، دراسة وتحقيق وإعداد: سليمان نصيف جاسم التكريتي، جامعة القاهرة، كلية العلوم 1975م.

47- د. عبد الحليم محمود: المدرسة الشاذلية الحديثة وإمامها أبو الحسن الشاذلي، دار الشعب، القاهرة 1986م.

48- الشيخ عبد القادر الكيلاني: الفتح الرباني والفيض الرحماني، دار الكتب العربية، بيروت 1980م.

49- عبد الغني النابلسي: أسرار الشريعة أو الفتح الرباني والفيض الرحماني، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت 1985م.

50- د.إبراهيم بسيوني: الإمام القشيري - سيرته، أثاره، مذهبه في التصوف، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية، القاهرة 1972م.

51- الشيخ علي حرازم بن العربي برادة :جواهر المعاني وبلوغ الأماني في فيض سيدنا أبي العباس التجاني، ط الأخيرة، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر 1382هـ/1963م.

52- الشيخ عمر السهروردي: عوارف المعارف، (ملحق بكتاب إحياء علوم الدين للغزالي)، صحح بإشراف: الشيخ عبد العزيز عز الدين السيروان، دار القلم، بيروت، د.ت.

53- الشيخ السراج الطوسي: اللُّمَع في التصوف، اعتنى بنَسْخِه وتصحيحه: رِنولْدْ أَلَنْ نِيكلْسونْ، مطبعة بريل، ليدن 1914م.

54- دة. سعاد الحكيم: المعجم الصوفي الحِكمة في حدود الكلمة، ط1، منشورات دندرة للطباعة والنشر، بيروت 1983م.

55- محمد غازي عرابي: النصوص في مصطلحات التصوف، دار قتيبة دمشق 1985م.

56- السيد الشيخ محمد الكسنزاني: موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان، 24 مجلدا، ط1، دار آية ببيروت ودار المحبة بدمشق 1480 ميلادي محمدي/1426 هـ/2005 م.

57- الشيخ إسماعيل حقي البروسوي: تفسير روح البيان، المكتبة الإسلامية 1330هـ.

58- الشيخ إسماعيل الكمشخانوي النقشبندي: جامع الأصول في الأولياء، تحقيق: أديب الدين، ط1، بيروت 1997م.

59- فاطمة اليشرطية الحسنية: مسيرتي في طريق الحق، أثرُ التصوف في حياتي، إشراف وتصدير : الشيخ أحمد اليشرطي، ط1، بيروت، د.ت.

60- الشيخ عبد القادر الجزائري: المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، ط1، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر 1966م.

61- الشيخ كمال الدين القاشاني : اصطلاحات الصوفية، ص: 101، أوردته (موسوعة الكسنزان)، مج 4/283.

62- الشيخ شيخ بن محمد الجفري: مخطوطة كنز البراهين الكسبية والأسرار الوهبية الغيبية، ص: 160، 161، نقلا عن (موسوعة الكسنزان) مج، 4/284.

63- الشيخ أبو المواهب الشاذلي: قوانين حِكَم الإشراق، ص:11، نقلا عن (موسوعة الكسنزان)، مج4/299 .

64- الشيخ عبد الله الحيدري: مخطوطة زبدة الرسائل الفاروقية، ص: 194، نقلا عن (موسوعة الكسنزان)، مج 4/299.

65- ابن عربي : رسالة التجليات، ضمن رسائل الشيخ الأكبر.

66- الشيخ أحمد السرهندي: مكتوبات الإمام الرباني، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

67- ابن عربي: رسائل ابن عربي، شرح مبتدأ الطوفان ورسائل أخرى، درسها وحققها عن المخطوطة الوحيدة التي كتبها المؤلف بخط يده: قاسم

محمد عباس وحسين محمد عجيل، ط1، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة 1998م.

68- الإمام البخاري: صحيح الإمام البخاري، الحديث رقم: 7114.

69- الإمام أحمد: مسند أحمد، الحديث رقم 7297.

70- الإمام القضاعي: مسند الشهاب، الحديث رقم 1464.

71- ليلى أحمياني: التمفصل السردي والخطابي في الكرامة الصوفية، ضمن (الكرامة الصوفية المغربية دراسات سيميائية)، تأطير وتقديم: حسن مسكين، ط1، منشورات جذور للنشر، الرباط 2006م.

72- نور الدين فريحة: البعد الاستهوائي في الكرامة الصوفية، ضمن كتاب (الكرامة الصوفية المغربية دراسات سيميائية).

73- ابن عربي: ترجمان الأشواق، دار بيروت للطباعة والنشر 1981م.

74- الشيخ عبد الله بن عدي الجرجاني: الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق: يحيى مختار غزاوي، ط 3، دار الفكر بيروت 1409 هـ/1988م.

75- ابن حبان: صحيح ابن حبان بترتيب ابن بليان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت 1414هـ/1993 م.

76- الإمام محمد ماضي أبو العزم: مذكرة المرشدين والمسترشدين، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة 1974م.

77- ابن عربي: عقلة المستوفز، ضمن كتاب (إنشاء الدوائر) المتضمن كذلك (التدابير الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية) في مجلد واحد، تحقيق: نيبرج، ليدن 1339هـ.

78- ابن عربي: رسالة الباء، تحقيق: سعد عبد الفتاح، ضمن كتاب (مشاهد الأنوار القدسية)، ط1، دار الكتب العلمية بيروت 1426هـ/2005م.

79- أحمد بن محيي الدين الحسني الجزائري (ت 1320هـ): نثر الدر وبسطه في بيان كون العلم نقطة، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت 1425هـ/2004م.

80- ابن عربي: مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية، تحقيق وتقديم: سعيد عبد الفتاح، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت 1426هـ/2005م.

81- ابن القيم الجوزية: روضة المحبين ونزهة المشتاقين، دار الكتب العلمية، بيروت 1983م.

82- مصطفى بن سليمان زاده (ت1069هـ): شرح فصوص الحكم لابن عربي، وضع حواشيه: الشيخ فادي أسعد نصيف، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت 1424هـ/2003م.

83- الشيخ أحمد بنعجيبة: إيقاظ الهمم في شرح الحِكم، المطبعة الجمالية، مصر 1913م.

84- د. عبد الرحمن بدوي: رسائل الشيخ ابن سبعين، المؤسسة العامة للتأليف والأنباء والنشر، والدار المصرية للتأليف والنشر 1956م.

85- الشيخ الأوحدي أبو أحمد جعفر بن سيِّد بُونَة: كتاب الشهاب موعظة لأولي الألباب، دراسة وتحقيق: د. عبد الإله بنعرفة، ط 1، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء 1426هـ/2005.

86- محمد إقبال: ديوان جناح جبريل، صاغه شعرا: زهير ظاظا، ط 2، منشورات دار المحبة بدمشق و دار آية ببيروت 2003م/2004م.

87- أوليغ غرابار: تراث الإسلام، تصنيف وتقديم: شَاخْتْ وبُوزُوْرتْ، سلسلة (عالم المعرفة)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، الجزء2، العدد 11.

88- الإمام مسلم بن الحجاج: صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.

89- د. هلال الجهاد: جماليات الشعر العربي دراسة في فلسفة الجمال، سلسلة أطروحات الدكتوراه 65، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، يونيو 2007م.

90- جان برتليمي: بحث في علم الجمال، ترجمة: أنور عبد العزيز، مراجعة: نظمي لوقا، دار نهضة مصر للطباعة والنشر بالقاهرة ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر بنيويورك 1970م.

91- محمد علي أبو ريان: فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة دار المعرفة الجامعية، القاهرة 1980م.

92- برايان غرين: الكون الأنيق، ترجمة: د. فتح الله الشيخ، ط1، المنظمة العربية للترجمة والمعهد العالي العربي للترجمة، بيروت، مايو 2005م.

93- عبد الله إبراهيم: بالذكاء وقوة الكلمة، ط1 مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء 1410 هـ/1990 م.

94- عبد السلام بنعبد العالي : منطق الخلل، ط1، دار توبقال الدار البيضاء 2007 م.

95- نور الدين أبو الحسن علي اللخمي الشطنوفي: فتوح الغيب، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، صفر الخير 1330هـ.

96- نور الدين أبو الحسن علي اللخمي الشطنوفي: مهجة الأسرار ومعدن الأنوار في بعض مناقب القطب الرباني عبد القادر الجيلاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، صفر الخير 1330 هـ.

** الدوريات:

1- د. عبد المجيد الصغير : قيمة الجمال في تداولها الإسلامي، مجلة (عوارف) تُعنى بالخطاب الصوفي، العدد 2، طنجة 2007م.

2- مطاع صفدي: الذات أقنوم أم مفهوم، مجلة (الفكر العربي المعاصر)، مركز الإنماء القومي، بيروت / باريس، العدد 138/139، شتاء 2007 م.

3- محمد المصباحي : الرؤية البرزخية للوجود عند ابن عربي، مجلة (ثقافات)، فصيلة تصدر عن كلية الآداب، جامعة البحرين، العدد: 19/20، السنة 2007م.

4- جيل دولوز وفيلكس غتاري: الرأسمالية والفصام، أو ديب مضادا : الآلات الراغبة، ترجمة : علي مقلد، إشراف ومراجعة: مطاع صفدي، مجلة (العرب والفكر العالمي)، مركز الإنماء القومي، باريس /بيروت، العددان: 21/22، شتاء 2007م.

5- فريد العاطفي: الإخوة الأعداء، الملحق الثقافي لجريدة الاتحاد الاشتراكي (فكر وإبداع)، العدد 8586، السبت / الأحد 16/17 يونيو 2007م.

6- د.محمد التهامي الحراق: من أجل تَلَقٍ جمالي ذائق لسماعنا الصوفي المغربي، مجلة (الإحياء)، فصلية تصدر عن الرابطة المحمدية للعلماء، العدد 25 جمادى الآخرة 1428هـ/يوليوز 2007م، الرباط.

7- أحمد بلحاج آية وارهام: شجرة الماء الحي، مجلة (عوارف)، تعنى بالخطاب الصوفي ، العدد 3، طنجة 2007م.

8- أحمد بلحاج آية وارهام: حضور النص القرآني في النص الشعري تناص أم اقتباس؟، مجلة (التذكرة)، يصدرها المجلس العلمي المحلي للدار البيضاء، مج 2، العدد: 7، سنة 1428هـ/2007م.

9- جان. أ. شارون: الإلكترون الروحي l'électron spirituel، مجلة (الثقافة العالمية)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد:14.

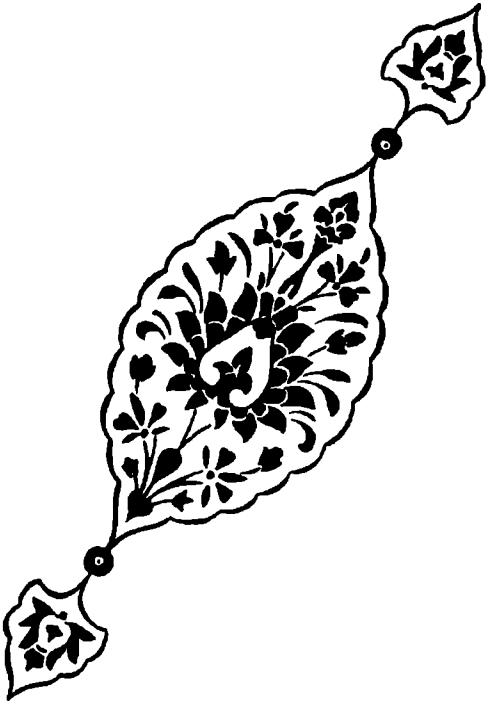
10- تْشاكْرَا فَارَاتِي رَامْ- بْرَاسَادْ: الصدع العظيم The great Dirvide ترجمة: وفاء صالح خضر، مجلة (الثقافة العالمية)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت العدد: 142، السنة 26، مايو / يونيو 2007م.

II-En Français

1- Sciences Humaines, Mensuelle, Directeur Jean –François Dortier N°162, Juillet 2005.

2- Gaston Bachelard : l'eau et les reves, Paris, José, Corti, 1942, P, 157.

3- Georges Bataille : l'erotisme, Minuit, Paris, P : 38.



محتويات الكتاب

لوائح الإشارات.....5
فوائح الفواتح : في سؤال الجمال.....9
هوامش الفوائح.....21

القسم الأول

الرؤيات للجمال والرؤية الصوفية له

استهلال: ارتباط الوعي الجمالي بالبُنى الاجتماعية.....27

الفصل الأول

الرؤيات للجمال

1ـ في الماهية الإبيستيمولوجية للجمال.....33
1.1 لغة.....33
2.1 قرآنا.....33
3.1 تصوفا.....33
2ـ الوعي بالجمال.....34
1.2 طريق الوعي بالجمال.....36
2.2 التعرف الجمالي.....40
3.2 العنا صر المحققة للجماليه.....41
4.2 أمران لتذوق الجمال.....43

3 ـ الرؤيات للجمال.....45
1.3 أقدم صياغة فلسفية للجمال 45
2.3 نظريات الجمال في الفلسفة الغربية 46
3.3 نظريات الجمال في الفلسفة العربية 51
4 ـ هل ترحل الحقيقة علويا؟ 56
1.4 طائفة الماديين.....56
2.4 طائفة الدينيين.....57
3.4 طائفة الصوفيين.....58

الفصل الثاني

الرؤية الصوفية له

1ـ الرؤية الجامعة للمتضادات 63
1.1 الرؤية كميكانيزم برزخي.....64
2.1 الرؤية البينية.....64
3.1 الرؤية الحركية.....65
4.1 الرؤية الفاعلية 65
5.1 الرؤية الثباتية.....65
2 ـ مصدر الجمال 73
1.2 و صفان لله وو صفان للإنسان 73
2.2 حالتان ملازمتان للرائي.....74
3.2 المسعى المعرفي والمسعى الجمالي.....75
4.2 أنواع الجمال.....77

5.2 مراتب الجمال.....79
3 ـ الصوفي كعبة الأسرار.....79
1.3 لغة الجمال الصوفية.....80
2.3 جسد اللغة الكوني.....80
*** هوامش القسم الأول**.....83

القسم الثاني

منطلقاتها الكونية

*** استهلال: اكتشاف معنى الجمال في الرؤية الصوفية**.....95

الفصل الثالث

الله

1ـ جمال الألوهية أصل وجودي للإنسان.....105
1.1 في مفاهيم الجلال.....107
2.1 الفرق بين الجلال والجمال.....109
3.1 أصناف الخلق من حيث الجلال والجمال.....109
4.1 الجميل الجليل.....110
5.1 آثار الجلال والجمال.....110
2 ـ في ماهية التجلي.....112
1.2 تجليات الذات.....112
2.2 تعدد التجليات بتعدد المقامات.....113
3.2 انصباغ التجلي بحكم استعدادات القوابل.....113

4.2 أحوال التجلي وأقسامه 114
1.4.2 أحوال التجلي 115
2.4.2 أقسامه 115
5.2 أنواع التجليات 116
1.5.2 التجلي الخيالي 116
2.5.2 التجلي الوجودي 117
3.5.2 التجلي الشهودي 118
4.5.2 تجلي السماع 119
5.5.2 تجلي السمع 119
6.5.2 التجلي الشمسي 120
7.5.2 التجلي الصوري 120
8.5.2 تجلي المقابلة 120
3 ـ نظرة الإسكار ونضرة الإحراق 120
4 ـ بيت الله المتحول 122
1.4 ثقافة الأحوال 124
2.4 التنزه في المعارج 125
3.4 قوى الجمال النازعة نحو المركز 125

الفصل الرابع

الإنسان

1ـ الموجودات مظاهر جمال الحق 129
1.1 إيقاعات مختلفة لإشباع الحاجة الجمالية 130

2.1 دوافع فنية تُشبه الصلاة.....131
3.1 قلب يعكس نظام العالم 134
4.1 نداءات التوحد بالأسمى 136
2 ـ عبادة كونية جمالية.....137
1.2 تَلازم حب المرأة وحب الطبيعة لدى الصوفي.....139
2.2 باطن الجمال.....143
3.2 جمال السماع 144
4.2 آثار تلقي الجمال 145
3 ـ الإنسان روح العالم 146
1.3 التجلي على ظاهر النفس والتجلي على باطنها 149
2.3 الإنسان نسخة من العالم.....152
3.3 كل مَن في الوجود عابد الله 153

الفصل الخامس

العالم

1ـ ارتفاع القبح عن العالم 157
1.1 ارتفاعه بالأصالة.....158
2.1 جمالية العالم سماء لجمالية الروح 160
2 ـ العالم فضاء لصور رمزية 162
1.2 الغرق في الكون عشقا 164
2.2 انعدام الباطل من الوجود 164
3.2 كتابة القلم النَّفْخ وكتابة القلم الذكَر 165

4.2 نكاح الحقيقة الكلية 167
3 ـ ميدانان لممارسة الأحاسيس الجمالية 168
4 ـ التناقض بين مباهج الصناعة ومباهج الجمال 170
5 ـ نبي لكل يوم من أيام الأسبوع 173
* هوامش القسم الثاني 175

القسم الثالث

أبعادها الوجودية

* استهلال : نقطة الجمال 193

الفصل السادس

البعد التوحيدي

1 ـ الانسجام بين السماوي والأرضي 201
2 ـ جمال جريان القدرة في الأشياء 203
1.2 الجمال الكامن خلف ستور الظاهر والباطن 205
2.2 شواهد الجمال 208
3.2 جمالية العلاقة بين الجمال والجلال 210
3 ـ توسيع أفق الوجود 211
4 ـ ردم الهوة بين الإنسان وبين أصوله 212

الفصل السابع

البعد الحركي

1 ـ مبدأ موحِّد للطبيعة والإنسان..... 217

2 ـ حركية مختزلة للوعد بالحياة..... 218

3 ـ حركية في الخطط والصناعات..... 219

4 ـ حركية النفس الرحماني..... 221

5 ـ لغة عمق الوجود المتجدد..... 222

الفصل الثامن

البعد الوحدوي

1 ـ الوجود علاقة وحدة..... 229

1.1 الموجودات مظاهر للأسماء الكمالية..... 231

2.1 المُدافعة بين مظاهر الجمال والجلال..... 231

2 ـ التساند العضوي بين مكونات الإطار الحيوي للبشرية..... 233

3 ـ مقامات الهمم..... 234

1.3 شمس الذات..... 235

2.3 مدينة المعرفة..... 236

4 ـ وحدة في التراث الجمالي..... 237

* هوامش القسم الثالث..... 239

* نوافح الخواتم: السلوك الصوفي فن للحياة..... 249

1 ـ تطور الممارسة الجمالية 251
2 ـ لا موضوع للإستيطيقا 251
3 ـ نظرية المجال الجمالي الموحد 252
4 ـ اختلاف في حركة الروح 252
5 ـ إغناء التجربة الجمالية 253
6 ـ السلوك الصوفي فن للحياة 255
7ـ الإحساس الجمالي لزماننا 256
* هوامش النوافح 261
* الملاحق 265
أ ـ حِرَف صوفية جمالية 269
ب ـ حروفيات صوفية جمالية 283
ج- قرآن الجمال 293
* المصادر والمراجع 301
الفهرس 317
إصدارات المؤلف 325

الدكتور أحمد بلحاج آية وارهام

(شاعر وناقد أدبي، باحث في التصوف الإسلامي، مفكر، وصحفي مهتم بحقوق الإنسان)

من مراكش/المغرب

- عضو اتحاد كتاب المغرب
- عضو بيت الشعر بالمغرب
- عضو رابطة الأدب العالمية
- مشرف عام على دورية كتاب أفروديت

العناوين الالكترونية:

Ahmed.ouarham@gmail.com
Ahmed.ouarham@yahoo.fr
ayahouarham@gmail.com
awabouarham@yahoo.fr

عنوان الموقع الشخصي على النت:

http://www.awabbelhaj.jeeran.com
21261344376

- يعتبر من شعراء السبعينيات الذين حفروا للقصيدة المغربية؛ مجرى مغايرا للمجرى الذي كانت عليه في الستينيات. كما ينأى بالشعر عن المناوشات التي يخلقها النقد بين الأشكال الشعرية وبين الأجيال وبين الأجناس الإبداعية الأخرى. فهو يؤمن فقط بالقصيدة بمعناها الفني والجمالي، سواء كانت عمودية أم تفعيلية أم "لاوزنية" (= نثرية).
- عانقت مسيرته الشعرية مختلف القضايا التي تهم الإنسان المغربي والعربي، وهكذا نشر إنتاجاته في شتى الصحف والمجلات على صعيد المشرق والمغرب مثل:
  - مجلة هنا لندن التي تصدرها إذاعة BBC
  - مجلة "إبداع"، "الأزهر"، "الهلال"، "منبر الإسلام"، "الطليعة" التي كان يرأس تحريرها لطفي الخولي، "الشعر" التي كان يرأس تحريرها عبده بدوي و"أخبار الأدب" بمصر.
  - مجلة "الثقافة الجزائرية"، "الأصالة"، و"الشهاب" بالجزائر.
  - مجلة "العربي" بالكويت.
  - مجلة "الشعر"، "الفكر"، "جوهر الإسلام"، "الحياة" بتونس. كما كان مراسلا ثقافيا لجريدة العمل التونسية التي يرأس تحريرها الأستاذ أحمد القديدي.
  - مجلة "الدوحة" بالدوحة.
  - مجلة "نزوى" بعمان.
  - مجلة "المنهل"، "الفيصل" بالسعودية.

- مجلة "الآداب"، "الأديب"، "الناشر العربي"، "الذخائر" و"المقاصد" بلبنان.
- مجلة "الأقلام"، آفاق عربية"، "الطليعة الأدبية"، و"الثقافة"، "فنون"، و"ألف باء" بالعراق.
- مجلة "الثقافة العربية"، "الفصول الأربعة"، "الشورى" بليبيا.
- مجلة "المعرفة" التي كان يرأس تحريها المرحوم محمد عمران، "المدى" التي يرأس تحريرها الشاعر الكبير سعدي يوسف، "الموقف الأدبي" و"الضاد" بسوريا.
- مجلة "الإخاء" الإيرانية التي كانت تصدرها دار اطلاعات، وكانت تنشر أبحاثه وقصائده بخط يده، أي بالزنكوغراف.
- مجلة "مشارف" التي كان يرأس تحريرها البهي الساطع المرحوم إيميل حبيبي، "فلسطين الثورة" بفلسطين.
- وفي المجلات التي تصدر بالعربية في فرنسا كمجلة "آفاق عربية"، "آفاق مغاربية" "الوحدة" التي كان يصدرها المجلس العربي القومي للثقافة.
- أما في المغرب فقد نشر في معظم الصحف والمجلات التي تصدر فيه، كمجلة "المناهل"، "آفاق"، "الثقافة المغربية"، "ضفاف"، "المدينة"، "اختلاف"، "المشكاة"، "مواسم"، "البوابة"، "الإحياء" وجريدة "الميثاق" اللتين كان يرأس تحريرهما المرحوم سيدي عبد الله كنون، وتصدرهما رابطة علماء المغرب.
- ومجلة "عوارف"، "حوليات كلية اللغة العربية"، "البيت"، "الملتقى"، "التذكرة"، "الفرقان"، "الموقف"، و"المجلس".
- وصحف "العلم"، "المحرر"، "الاتحاد الاشتراكي"، "الكفاح الوطني"، "المكافح"، "الراية"، "البيان"، "الاتحاد الوطني للقوات الشعبية"، "الكاتب المغربي" لسعيد يقطين، "أنوال"، والمنعطف.

- كما تُدَرِّس كل من كتبه التالية:
  - الشعر العربي المعاصر في المغرب (رهاناته ومنطقة تلاقي أشكاله) بجامعة القاضي عياض كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمراكش.
  - أنساق التوازن الصوتي في شعر محمود درويش بجامعة وهران.
  - جماليات الكتابة بالنسق الثلاثي (مقاربة منفتحة لشعر مليكة العاصمي) بجامعة القاضي عياض كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمراكش.
- عنده جانب خفي لا يعرفه الكثيرون، هو أنه أبدع القصائد بالأمازيغية وترجمها للعربية ونشرت بملحق "العلم الثقافي".
- كما ترجم الكثير من القصائد لشعراء فرنسيين وصينيين وروس...
- معظم دواوينه ودراساته كانت محل بحوث للإجازة، ورسائل وأطاريح الدكتوراه في عدة جامعات مغربية، فعلى مستوى بحوث الإجازة نذكر بحث عبد الرحيم كنوان الذي قدمه عن ديوان "العبور من تحت إبط الموت"، كما كان ديوان طائر من أرض السمسمة موضوعا للدراسات العليا في كلية الآداب بمكناس، قدمه الطالب الموريطاني عبد العزيز ولد محمدو تحت إشراف الدكتور الناقد بنعيسى بوحمالة.
- كما تقدم الطالب عبد الله صدوقي برسالة لنيل الماجستير من خلال بحثه "الأثر الصوفي في الشعر المغربي، شعر أحمد بلحاج آية وارهام نموذجا" تحت إشراف الدكتور المنسق عبد الوهاب الفيلالي. وذلك في كلية الآداب بفاس ظهر المهراز، وقد نوقشت الرسالة في أكتوبر 2012م.
- بالنسبة للطالب محمد باقدير فقد قدم بحثا لنيل الإجازة تحت عنوان"ظاهرة الغموض في شعر أحمد بلحاج آية وارهام.. ديوان حانة الروح نموذجا لعام 2012
- أما كتاب "الزاوية الرحالية" فقد قدم حوله بحثان لنيل الإجازة لعام 2006.

بعض الكتب التي تناولت شعره:

- كتاب "الشعر المعاصر في المغرب"، وهو أنطولوجيا أصدرها بيت الشعر في المغرب بإشراف الشاعرين: صلاح بوسريف ومصطفى النيسابوري.
- أطروحة الدكتور محمد الحسن التي قدمها في السربون تحت عنوان "شعر الطليعة في المغرب".
- كتاب "درجة الوعي في الكتابة" للدكتور نجيب العوفي.
- أطروحة الدكتور محمد بن عمارة عن "التجربة الصوفية في الشعر المغربي المعاصر".
- محمد هناوي في كتابه "الحصار الثقافي".
- الأستاذ محمد بن فرحي في رسالته الجامعية عن "الشعر المغربي المنشور في المجلات".
- "كتاب الشعر" الذي أصدرته مجلة "الطليعة" العراقية.1988
- "الفكر والأدب المعاصران في المغرب" في أواخر السبعينات وهو أنطولوجيا أصدرها المعهد الثقافي الإسباني بمدريد بالتعاون مع جامعة محمد الخامس بالرباط.
- "دهشة القراءة الأولى" لعلي شبيب ورد عن دار رند للطباعة والنشر دمشق 2010.
- كتاب "فخاخ المعنى" للشاعر الدكتور صلاح بوسريف
- "الموسوعة الشعرية" الكبرى للشعراء العرب من 1956 إلى 2006 أنطولوجيا بإشراف الشاعرة فاطمة بوهراكة.
- "كالنهر يصعد في الأزرق" كتاب أفروديت 2007.
- شارك في عدد من الملتقيات الفكرية والأدبية حيث وجهت إليه دعوات من كليات وإدارات ثقافية في المغرب؛ وفي بلدان عربية شقيقة، منها دولة الإمارات العربية المتحدة؛ موريتانيا؛ مصر؛ السودان السعودية، تونس، لبنان، الأردن، سوريا، لاهور بباكستان. فلوريدا، اسبانيا، كما زار العراق عدة مرات في مهرجان المربد الشعري وغيرها.
- وهو كذلك من الشعراء الذين ترجم لهم "معجم البابطين للشعراء المعاصرين".
- هناك قصائد عديدة للشاعر تضمنتها كتب لمؤلفين آخرين مثل "التأثير الإسباني في الشعر المغربي" للدكتور عبد الله جبيلو، و"سبتة ومليلية في عيون الشعراء المغاربة" لنفس المؤلف، "مراكش في الشعر العربي" و"ذكريات ووفاء" و"عبد الحق فاضل الأديب والعالم اللغوي" للباحث الأستاذ أحمد متفكر، و"مائة قصيدة حب من الجاهلية إلى القرن العشرين" لمنذر الموسوي.
- ترجمت أشعاره إلى الفرنسية والإسبانية والإنجليزية، وأيضا البلغارية والبولونية والمجرية على يد المستشرق شتوان دب DABI.
- كما ترجم كتابه "الخط العربي وعلم الحرف" إلى اللغة الفرنسية تحت عنوان:
- «Relation entre la lettre et L'astrologie» "العلاقة بين الحرف والتنجيم" ترجمه الأستاذ عبد اللطيف اليعقوبي، ونشرته مجلة:

Horizons Maghrébins le droit à la mémoire الصادرة عن جامعة: " Université de Toulouse le mairail" trimestre14 . 19984 eme année N°35/36,

بعض الجوائز:

- الجائزة الشعرية الأولى من جمعية مساندة الكفاح الفلسطيني بالرباط 1972
- شهادة التفوق الثقافي من المركز الثقافي المصري بالرباط
- جائزة لينين للأدب والثقافة الثانية في الوطن العربي التي نظمتها مجلة المدار (الصادرة عن وكالة نوفوستي) في الذكرى المئوية لميلاد لينين.
- جائزة الدولة في الشعر 2014

إصداراته:

الدواوين الشعرية

- زمن الغربة (1979)
- الكتابة على ألواح الدم (1984)
- العبور من تحت إبط الموت (1994)
- طائر من أرض السمسمة (1995)
- ولائم المعارج (2003)
- الخروج من ليل الجسد (2006)
- حانة الروح (2007)
- أطل علي (2012)
- لأفلاكه رشاقة الرغبة (2013)
- مصحف الأحوال يليه حديث الأشكال (2014)

الدراسات والبحوث

- شعرية الحمَّامات 1997
- المَنزع الصوفي عند ابن البنَّاء 1997
- خطاب الأحوال في التصوف المغربي 1999
- الكتاب: راهنه ومستقبله في عصر المعلوميات 2000
- موقف ابن رشد من إشكالية المعرفة الصوفية 2001
- الزاوية الرحالية: مؤسسها وأذكارُها 2006
- في تحولات الكتاب وجمالية التلقي 2006
- الخط العربي وعلم الحرف: جماليات وأسرار.. دلالات ورموز 2007
- جماليات الكتابة بالنسق الثلاثي: (مقاربة منفتحة لشعر مليكة العاصمي)2009
- الرؤية الصوفية للجمال: (منطلقاتها الكونية وأبعادها الوجودية) 2009
- أنساق التوازن الصوتي في شعر محمود درويش: (مقاربة وصفية تأويلية) 2010
- الشعر العربي المعاصر في المغرب: (رهاناته ومنطقة تلاقي أشكاله) 2010
- أوراق الرّباوي المكيّة : (مقاربة رصدية تأويلية لفضاءاتها وبنياتها) 2011
- كطعم العذارى: دراسات نقدية في شعر الشاعرة المغربية نجاة الزباير 2012
- يفكر وكأنه يصلي قراءة تحليلية تركيبية في فكر المفكر المغربي حامد بلخالفي 2012
- الجسد الروحي: فضاءات وأسرار : منشور ضمن مجلة عوارف الفصلية الفكرية المحكمة المتخصصة في الخطاب الصوفي، عدد 5/4، د.ت. مطبعة الطوبريس طنجة، المغرب. من ص: 210/179
- شرْحُ رَائِيَّةِ الجُنَيْدِ في التصوف للشيخ أبي العباس أحمد التجاني (1150 هـ - 1230 هـ/1815م)، ضبط وتحقيق، منشور ضمن مجلة الجذوة المحكمة التي يصدرها المجلس الأعلى بالمملكة المغربية، العدد الأول جمادى الأولى 1434 هـ/أبريل 2013
- أبجدية الوجود (دراسة في مراتب الحروف ومراتب الوجود عند ابن عربي) 2013
- أسماء استظللت بها (مقارباتٌ لألوان من الشعر المغربي المعاصر) (2014)

الرؤية الصوفية للجمال

منطلقاتها الكونية وأبعادها الوجودية

أحمد بلحاج آية وارهام

▪ كاتب من المغرب.

سؤال الجمال مُؤَرِّقٌ لكل العقول، ولا يعني طرحه في هذا البحث التناول الفلسفي لماهية الجمال كما فعل الفلاسفة الذين أرَّقهم هذا السؤال، ولا البحثَ عن الأُسس التي ينبني عليها الجمال أهي كامنة في تحقق الانسجام الهندسي في الشكل؟ أم في التناسب العددي في الصوت والسماع ؟ أم أن الجمال متجاوزٌ كل ذلك، بحيث صار قيمة مطلقة عالية تصطفُّ في مَصافِّ القيَم العليا كقيَم العدل والحق والحرية والخير ؟.

شهوة السؤال لا تجعلنا نخضع لإغراءات الخوض في مثل هذه الإشكاليات الفلسفية المتداولة، بل سنعبُر منها إلى ضفة الاهتمام بتَحْيين سؤال الجمال داخلَ نسيجنا الثقافي الصوفي، مستحضرين صورًا من تجليات الجمال تساعدنا على تبيين وظيفة الجمال، وضوابطه، وإشكالياته في مجتمعنا المعاصر. هذا الجمال الذي صار اليوم من المفاهيم التي يكثر اللجوء إليها لتمرير مفاهيم أخرى مغايرة باسم الجمال، وبخاصة في الميدان العمراني والفني والأدبي والصناعي والإعلامي والتكنولوجي، والإشهاري، والتربوي، وهي مجالات تمس في الصميم حياتنا اليومية. ولذا علينا التعرف على مقام الإنسان بين الموجودات، باعتباره كائنا مُكرَّمًا ومحترمةً حياتُه، لا يجوز ضخُّ الدجل والتشويه فيها بأي ذريعة من الذرائع البراجماتية المهيمنة راهنًا

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
editions.elikhtilef@gmail.com

دار الأمان
الرباط

منشورات ضفاف
DIFAFPUBLISHING
editions.difaf@gmail.com

جميع كتبنا متوفرة في موقع نيل وفرات.كوم www.nwf.com - www.neelwafurat.com