الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد خيضر –بسكرة

كلية الآداب واللغات
قسم الآداب واللغة العربية

تجليات المصطلح الصوفي في شعر محمد إقبال

– دراسة لنماذج مختارة–

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الآداب واللغة العربية
تخصص: أدب حديث ومعاصر

إعداد الطالبة:
– صفية قدور

إشراف الدكتورة:
- حكيمة سبيعي

السنة الجامعية: 1436هـ/1437هـ
2015م/2016م

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله تعالى:

﴿ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشۡكَوٰةٖ فِيهَا مِصۡبَاحٌۖ ٱلۡمِصۡبَاحُ فِي زُجَاجَةٍۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوۡكَبٞ دُرِّيّٞ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٖ مُّبَٰرَكَةٖ زَيۡتُونَةٖ لَّا شَرۡقِيَّةٖ وَلَا غَرۡبِيَّةٖ يَكَادُ زَيۡتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوۡ لَمۡ تَمۡسَسۡهُ نَارٞۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٖۗ يَهۡدِي ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَيَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡأَمۡثَٰلَ لِلنَّاسِۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمُۢ ٣٥ ﴾

سورة النور (الآية 35)

شكر وعرفان

الحمد لله الذي هدى إلى درب العلم والمعرفة وأعان على أداء الواجب ووفّق إلى إنجاز هذا العمل

اعترافا لذوي الفضل بفضلهم ووفاءً ،وتقديرًا ،واحترامًا للسراج الذي أنار دربنا، شكرنا الخالص للأستاذة المشرفة"**حكيمة سبيعي**" التي كانت الأم الروحية لنا ساندت، وقيمت هذا العمل بجدٍ، وصبر، وكانت النبع المتواصل للنصائح والتوجيهات تبث فينا الإرادة، والصبر كلما احتجنا إليهما، ولطالما وضعت أمامنا كل الأهداف، وساهمت في دفعنا إلى الرقيّ إليها

فمهما قدمنا لها من عبارات الشكر، والامتنان تبقى خفيفة الميزان لا تفي بجزء مما قدمت لنا.

كما نوجه الشكر للأستاذ الفاضل"**تومي لخضر**"على ما أفادنا به من مصادر قيمة، ساعدتنا في انجاز هذا العمل، ولكل الأساتذة الذين سعوا بكل ما لديهم على ترسيخ أنوار العلم في نفوسنا،وتثبيت الإرادة، ودفعنا للإبداع، والاجتهاد، والبحث.

مقدمة

شهِد التراثُ العربيُّ الإسلاميُّ اهتمامًا بارزًا، من قبل الدارسينَ سواءً كانوا من العرب، أو من الغرب، ويمثّلُ التصوف الإسلامي أحدَ هذه الاهتماماتِ، إذ ترجعُ نشأته لظروفٍ فكرية، واجتماعية، وسياسية سادت في العالم الإسلاميِّ قبل نهايةِ القرن الثامن الميلادي، والنصف الأول من القرن التاسع الميلادي، إذ كانت هذه الحقبةُ التاريخية مملوءة، ببذراتِ عدم الاستقرار السياسي، وقد تكاتفتْ هذه الأوضاعُ مع المذاهبِ الفلسفية الدخيلة، مما خلق نزعةً صوفيةً، تحمل بذرةَ الفناءِ، والحلولِ في ذات الله، وقد اعتنق بعض المتصوفة هذه النزْعةُ، فابتعدُوا عن واقع الحياة الإسلاميةِ، فتصدى لهم مفكرو النهضةِ الإسلامية، ومن بينهم ، العلامة المجددُ"**الشاعر محمد إقبال**"الذي أخذ أفكاره من القرآن الكريم، والسنّة، ودرس الفلسفة، واطلع على ثقافاتِ الأمم الأخرى وقد عاش في بيتٍ غلب عليه التصوف، وهذا ما انعكس في شعره، فتلونت مصطلحاته بصبغةٍ صوفية إسلامية، كما انزاحت عن الدلالة السطحية، التي يدركها مستعملوا اللغة بصفة عامةٍ، إلى الدلالة الباطنية، الذوقية، الإيحائية، وهذا ما نسعى للتوصل إليه في هذه الدراسة.

وبناءً على ذلك جاء موضوعنا؛ لتسليط الضوء على **تجليات المصطلح الصوفي في شعر محمد إقبال**، ومن الأسباب التي سقتنا، لاختيار هذا الموضوع نذكر منها:

1. هاجس الاطلاع على الجوانب المظلمة للعلامة محمد إقبال، والتعرف على ثقافته الروحية، وأثرها في نظمه.
2. كثافة المصطلح الصوفي في ثنايا قصائده.
3. حداثة الموضوع، والديوان، ولم يتم التطرق لهما في الدراسات السابقة.

وقد فرضت علينا الدراسة طرح عدة تساؤلات، تسوقنا للغوص في أعماق اللغة الصوفية: **فما هو التصوف؟ ما الفرق بين التصوف والزّهد؟ ما هو المصطلح الصوفي؟ ما هي أهم أبعاده؟ ما مصادره التي اغترف منها؟ ما مدى تجلي دلالة المصطلح الصوفي ورمزيته في متن، وعنونة القصائد؟**

وللإجابة على هذه التساؤلات المطروحة آنفًا، رسمنا خطة مكونة من:**مدخل** و**فصلين**، و**خاتمة**، وأتبعناهم **بمحلقٍ**، وقد جاءت على النحو التالي:

مدخل: معنون **بالتصوف مفاهيم وإضاءات** يضم المفهوم اللغوي، والاصطلاحي للتصوف ثم أشرنا إلى مراحل نشأة التصوف، والفرق بين الزهد والتصوف، كما ذكرنا أنواع التصوف، بعد ذلك جاء **الفصل الأول:يحمل عنوان قضايا المصطلح والمصطلح الصوفي** تطرقنا فيه للحد اللغوي، والاصطلاحي للمصطلح، وأشرنا إلى أهم الشروط الواجب توفرها فيه،وأهم مجالاته وكذلك وظائفه ،ثم عرضنا لعلم المصطلح، وأهم مجالاته وذلك لصلته بالمصطلح ثم تناولنا حد المصطلح الصوفي، وأشرنا لأهم أبعاده، وكذا منابعه، وطبيعته، وأهم الإشكالات التي تعترضه، ثم مراحل نشأته، وقد ركزنا على المصطلح الصوفي باعتباره اللبنة الأساسية التي تقوم عليها دراستنا.

وأما **الفصل الثاني:فكان بعنوان تجليات المصطلح الصوفي في نماذج من شعر محمد إقبال**، وقد ارتأينا تقسيمه إلى أربعة أقسام حسب النماذج المختارة، أولها:المصطلح الإقبالي في قصيدة"**الشكوى**"، ويتجلى في عنصرين هما:رمزية المصطلح الصوفي المفرد ورمزية المصطلح الصوفي المركب، ثانيا:المصطلح الإقبالي في قصيدة "**جواب الشكوى**" وقد درسنا فيها نفس العنصرين السابقين، وثالثا:المصطلح الإقبالي في قصيدة"**المناجاة**" كذلك توقفنا فيها عند العنصرين السابقين، رابعًا:المصطلح الإقبالي في قصيدة"**في الحضرة الإلهية**"، وقد سرنا وفق العنصرين السابقين، ثم قفيناهما بخاتمة وضحنا فيها أهم النتائج التي توصلنا إليها، ثم ختمنا هذه الدراسة **بملحق:**موسوم بمشاهد من سيرة الشاعر محمد إقبال، خصصنا فيه الحديث عن المراحل المهمة في حياة محمد إقبال، وكيف نضجت ملكته الشعرية، ثم انعكاس الظروف الثقافية، والتاريخية في شعره.

ونظرًا لغموض الشعر الصوفي، وعمقه، وكذا صعوبة تقفي آثار الرموز فيه اعتمدنا **المنهج التاريخي** لتتبع مراحل التصوف، وأيضا مراحل المصطلح الصوفي، وفي تقديم شذْرَاتٍ من سيرة الشاعر محمد إقبال، كما استعنا **بالمنهج الأسلوبي** في الفصل الثاني، فهو الملائم لإحصاء الرموز، وتحليلها باعتبار المصطلحات الصوفية منزاحة عن الدلالة السطحية إلى الدلالة العميقة.

ولتحقيق كل ذلك، اعتمدنا على مجموعة من المصادر والمراجع، والتي اخترناها من بين جملة من الإبداعاتِ، التي كان لها علاقة مع موضوع بحثنا، إلا أنّ المجال محدد لا يسعها جميعا وأهمها: ديوان محمد إقبال إعداد عبد الماجد الغوري، معجم الصوفية لممدوح الزوبي، الموسوعة الصوفية لعبد المنعم الحفنى، الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا لأسماء خوالدية، محمد إقبال فكره الديني والفلسفي لمحمد العربي بوعزيزي.

وقد واجهتنا في هذه الدراسة جملة من الصعوبات نذكر منها:

- الغموض الذي يلف الشعر الصوفي، وبالأخص المصطلح الشائك بالرموز التي تعمدها أهلها لحجب أسرارهم على الغير.
- سعة المجال للبحث، فلم نستطع الإحاطة به من كل الجوانب.

ولن يكتمل كلامنا دون تخصيص كلمات الشكر والعرفان للأستاذة الفاضلة **سبيعي حكيمة** التي لفتت نظرنا إلى هذا الموضوع المشوق، وعملت جاهدة على إضاءة دربنا بالنصائح القيمة المنيرة لزوايا البحث.

مدخل:

التصوف مفاهيم وإضاءات

1- مفهوم التصوف

أ- لغة

ب- اصطلاحا

2- نشأة التصوف

3- الفرق بين الزهد والتصوف

4- أنواع التصوف

أ- التصوف السني

ب- التصوف الفلسفي

تزخر الساحة الإسلامية بالعلوم، والثقافات، والحركات الدينية المتنوعة إذ وجدت في الدين الإسلامي ما تستند إليه، ومن بين هذه العلوم التي شبّت، وترعرعت في أحضان هذا الدين، وتشربت من منابعه الصافية من قرآن، وسنة "**التصوف**"إذ كان صافي النشأة منذ فجر الإسلام لكن سرعان ما امتزجت فيه الديانات الأخرى، فأصبح خليط يميل إلى الفلسفة أكثر، فهو يمثل« نزعة روحية عرفتها كثير من الديانات، والفلسفات، والحضارات المختلفة على مر العصور، وهو فلسفة حياة تعتمد على أنواع من المجاهدات البدنية والرياضات النفسية التي تهدف لتحقيق الكمال الأخلاقي، للوصول إلى الواحد المطلق والاتصال به ذوقا وعقلا...»[1]، وهذا يدل على أن التصوف لم يكن حكرا على الدين الإسلامي بل عرف حتى عند الأمم الأخرى، وإذا تتبعنا التصوف الإسلامي، فنجده « يشكل أحد التيارات الرئيسية في الحياة الروحية الإسلامية، وقد ظهر منذ فجر الإسلام [...]فهو روح الإسلام، وجوهره؛ لأنه تصفية للقلب، وتطهيره، وإخلاص العبودية لله وتحرير الجسد، ونبذ الدنيا، وهجر لذَّاتها، والخشوع، والصمت، والتأمل[...]إلا أنه كسائر العلوم الإسلامية أضيف إليه ما ليس فيه، ودخل فيه رجال ليسوا من أهله كالدَّجالين والمنحرفين، فوجدوا فيه مجالا لدجلهم، وخرافاتهم، وشعوذتهم، فأساءوا إليه لذا أصبح مظهر من مظاهر الفقر، والجهل، والضعف[...]لكن سرعان ما أعاد التصوف هيبته فهو عظيم النفع، أنواره لامعة...» [2].

هذا هو التصوف الإيجابي الذي دعى إليه الإسلام؛ إذ يحقق السعادة الروحية والكمال الأخلاقي، ومن ثمة العبادة الحقيقية، وكأي علم تتداخل فيه الآراء، وتتشعب إلى درجة الاختلاف أحيانا، وهذا أثر في تعدد اشتقاقاته، ومعانيه لدى العلماء، فلكل وجهة نظر تختلف عن الآخر، وهذا ما سنتوقف عنده بإيجاز: **فما التصوف، وما مراحل نشأته وما الفرق بينه والزهد، وما أنواعه ؟**

---

[1] إكرام محمد سكر:" لمحات من التصوف الإسلامي في الشعر الديني العبري الأندلسي دراسة في شعر موشيه بن عزرا "، كلية الآداب بجامعة حلوان، مصر، 2009م، ع 26، ص373.

[2] هدى فاطمة الزهراء، جمالية الرمز في الشعر الصوفي " محي الدين بن عربي نموذجا"،إشراف الدكتور محمد مرتاض، "ماجستير " قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، 1427هـ-2006م، ص19.

1- مفهوم التصوف

أ- التصوف لغة:

جاء في **لسان العرب** الجذر« (ص. و. ف)الصوف للضأن وما أشبهه؛ يقول "**الجوهري**":الصوف للشاة والصوفة أخص منه، وصوف البحر: شيء على شكل هذا الصُّوف الحيواني، واحدته صُوفةٌ، والصوفة: كل من ولي شيئا من عمل البيت وهم الصُّوفان، وقيل:صُوفةُ قبيلة اجتمعت من أفناء قبائل، وصافَّ عني شرُّه: عدل، وصاف السهم عن الهدف يَصُوفُ ويَصيفُ:عدل عنه»[1].

وما جاء في **المعجم الوسيط** الجذر«(ص. ا. ف)صاف الكبش صَوْفًا ظهر عليه الصُّوف، وكثر صوفه فهو أَصْوَفُ وهي صَوْفَاءُ، صوف النبات: ظهر عليه ما يشبه الصُّوف وفلانا جعله من الصُّوفية، تصوَّف فلان صار من الصوفية، والتصوُّف: طريقة سلوكية قوامها التقشف والتحلي بالفضائل؛ لتزكو النفس وتسمو الروح، والصوفي:من يتبع طريقة والعارف بالتصوف» [2].

وكذلك في **محيط المحيط** جذر«(ص. و. ف)الصوفي عند أهل التصوف من هو فانٍ بنفسه باقٍ بالله تعالى مستخلص من الطبائع متصل بحقيقة الحقائق، والتصوف مذهب كله جدٌّ فلا يخلطونه بشيء من الهزل»[3].

إضافة لما جاء في **الموسوعة الصوفية**:«**التصوف**:التخلق بالأخلاق الإلهية بالوقوف مع الآداب الشرعية، ظاهرا:فيرى حكمها من الظاهر في الباطن، وباطنا:فيرى حكمها من الباطن في الظاهر فيحصل للتأدب بالحكمين كمال» [4].

من خلال هذه التعريفات نستخلص ما يلي:

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان،ط3، 1414هـ-1994م، مج9، ص199 ،200. (مادة: صوف).

[2] إبراهيم مدكور وآخرون، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر،ط4، 1425 هـ-2004م، ص529. (مادة: صوف).

[3] بطرس البستاني، محيط المحيط، مكتبة لبنان، بيروت،د.ط،1987م، ص525.(مادة: صوف).

[4] عبد المنعم الحفنى، الموسوعة الصوفية، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر،ط1، 1424هـ-2003م، ص681.

- التصوف مشتق من الصوف.
- التصوف نسبة إلى قبيلة صوفة.
- التصوف طريقة سلوكية تقوم على الزهد وهو كذلك مذهب بعيد عن الهزل.
- الصوفي من يتخلق بالأخلاق السامية.

إذن نلحظ تدرج في دلالات مصطلح التصوف؛إذ ينتقل من الصوف والصوفة ليصبح أكثر تعمقا ليسمو طريقة ومذهب يسير عليه الصوفي.

ب- التصوف اصطلاحا:

«لم يقع في تعريف علم من العلوم ما وقع في التصوف إذ أَرْبَتْ تعريفاته على الألفين، ولم تزل تزداد؛ وقد يرجع ذلك إلى تنوع فهوم أهله، ومشاربهم إزاء موضوع تحكمه تجربة ذاتية؛ وهذه الأخيرة لا تنفك عن الملكات الإدراكية، والسير الروحي للمجرِّب»[1].

كما صرح أحد باحثي الغرب بأن«التعاريف المتعددة للصوفية، التي وردت في الكتب العربية، والفارسية، وإن كانت ذات فائدة تاريخية، فإن أهميتها الرئيسية في أنها تعرض الصوفية على أنها غير ممكن تحديدها»[2].

ولعل المتتبع للتعاريف المقدمة للتصوف يلحظ أن أجود هذه التعاريف هو تعريف "**أبو حامد الغزالي**"إذ أكد فيه صعوبة تحديد هذا المصطلح في قوله:«...وظهر لي أن أخص خصائصهم مالا يمكن الوصول إليه بالتعلم ،بل بالذوق والحال وتبدل الصفات [...]فعلمت يقينا أنهم أرباب أحوال لا أصحاب أقوال.»[3]؛أي أن حقيقة التصوف ما لا يدرك بالنظر، والقول بل ما يتجسد حقيقة عن طريق الذوق.

---

[1] محمد عامر المصطفى عزام، التواصل الصوفي بين المشرق والمغرب، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن،ط1، 2014م، ص104.

[2] سالم عبد الرازق سليمان المصرى، شعر التصوف في الأندلس، دار المعرفة الجامعية، الأزاريطة،د.ط،2007م، ص23.

[3] أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تقديم: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان،ط1، 1988م، ص58 ،59.

إذ يعرف التصوف في الشريعة الإسلامية **بعلم الباطن، أوفقه القلوب،أوعلم الآخرة ويلقبون كذلك بالجوعية، والسياحيين، والغرباء، والنورية**(*)[1].

وما يؤكد ذلك **قوله تعالى:**﴿ وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡ ﴾[2].

« فالتصوف منزع علمي، وعملي نزعت إليه الحياة الروحية الإسلامية يخضع إليه الإنسان نفسه لألوان من الرياضة، والمجاهدة، ويعد فيها قلبه لمعرفة الحقائق عن طريق الكشف والمشاهدة يقوم على الزهد والتنسك»[3]، وكما يعني عند المتصوفة:«الطريق الذي يسلكه الزاهد ليصل إلى المحبة الإلهية، والمعرفة الكاملة اللَّدُنِيَّة التي عندها يفنى خيال الوجود الشخصي في حقيقة الكائن الإلهي الشاملة لكل شيء »[4].

وهذا ما يؤكده"**ابن خلدون**"بقوله:« هو العكوف(**)على العبادة، والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال، وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة»[5]، ويعنى به كذلك« فلسفة حياة تهدف إلى الترقي بالنفس أخلاقيا وتتحقق بواسطة رياضات عملية معينة تؤدي إلى

(*) يلقبون بالجوعية، لاقتصارهم على القليل من الطعام، وبالسياحيين والغرباء لسياحتهم وغربتهم عن الأوطان، وبالنُّورية لأن الله نور قلوبهم بعد تركهم الدنيا، الطاهر بونابي، التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 و7هـ/12 و13م، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر،د.ط،2004م، ص36.

(1) ينظر: المرجع نفسه، ص34-36.

(2) سورة النساء، الآية [83].

(3) محمد الصالح آيت علجت، صحف التصوف الجزائرية من1838هـ إلى 1373هـ-1920م إلى 1955م، ديوان المطبوعات الجامعية بن عكنون، الجزائر،د.ط،1422هـ-2001م، ص31.

(4) نجلاء بوجة، التجليات الصوفية في ديوان عفيف الدين التلمساني، إشراف الدكتور العربي دحو، "ماجستير"، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر،2005، 2006م، ص22.

(**) الانقطاع إلى العبادة والاشتغال بها،عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: درويش الجويدي، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، د.ط ،1423هـ-2002م، ص449.

(5) المرجع نفسه، ص449.

الشعور في بعض الأحيان بالفناء في الحقيقة الأسمى والعرفان بها ذوقا لا عقلا، وثمرتها السعادة الروحية »[1].

ما تؤكده هذه التعريفات هو أن التصوف نزوع واعتكاف على العبادة لتحقيق المحبة والسعادة، ومن ثمة يصل الصوفي إلى تحقيق الهدف وهو المحبة الإلهية.

كما يسوق"**القشيري**"[*]في رسالته تعريف«"**عمرو بن عثمان المكي**"للتصوف وهو:أن يكون العبد في كل وقت بما هو أولى به في الوقت، وكذا تعريف"**بن علي القصاب**" وهو:التصوف أخلاق كريمة ظهرت في زمان كريم من رجل كريم مع قوم كرام»[2]،وكما يعرفه"**محمد عبد المنعم خفاجي**"بقوله:«التصوف في حقيقته إيثار وتضحية، باللذائذ، والشهوات، إيثار لما يبقى على ما يفنى، تضحية بالعاجل، وإيثار للآجل، مجاهدة للنفس ومغالبة لأهوائها»[3].

يعني أن الصوفي لابد أن يلزم وقته للعبادة، وأن يكون متخلقا بأخلاق المصطفى عليه السلام مجهدا في ذلك نفسه للابتعاد عن الشهوات.

كما يقدم"**يوسف زيدان**"تعريفا أكثر عمقا لأهم الجوانب التي يخدمها التصوف في الشريعة الإسلامية؛ حيث يقول:«التصوف(جانب)من أخصب جوانب الحياة الروحية في (الإسلام)؛لأنه تعميق لمعاني(العقيدة)واستبطان لظواهر الشريعة، وتأمل لأحوال الإنسان في(الدنيا)، وتأويل للرموز، والشعائر»[4].

---

[1] علجية مودع، النص الصوفي وفضاءات التأويل قراءة في تجربة" ابن الفارض" الصوفية من خلال قصيدته التائية، إشراف الدكتور صالح مفقودة ،"ماجستير"، قسم الآداب واللغة العربية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر، 2010-2011م، ص37.

[*] هو عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة النيسابوري القشيري من بني قشير ولد(377م) شيخ خراسان في عصره، زاهدا وعالما بالدين(ت465م)من كتبه الرسالة القشيرية ينظر:عبد الرحمن ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ص449.

[2] القشيري، الرسالة القشيرية، ج2، تحقيق: محمود بن الشريف، دار المعارف، القاهرة، مصر،د.ط،د.ت، ص441.

[3] محمد عبد المنعم خفاجي، الأدب في التراث الصوفي، دار غريب، القاهرة، مصر،د.ط،د.ت، ص33.

[4] يوسف زيدان، المتواليات دراسات في التصوف، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر،ط1، 1418هـ-1998م، ص188.

كما يقول"**ابن عجيبة**"التصوف:«علم يعرف به كيفية السلوك إلى حضرة ملك الملوك،أو تصفية البواطن من الرذائل، وتحليتها بأنواع الفضائل أوغيبة الخلق في شهود الحق مع الرجوع إلى الأثر »[1].

ويوضح"**عثمان حشلاف**" ذلك بقوله:« التصوف يمثل تيار الشطح[*]والأحلام ويعبر عن نزعة مثالية في الإنسان، وموقف كلي من الكون، والحياة ؛أي يعبر عن واقع الحلم »[2].

كلاهما يؤكد على الشوق الشديد لمشاهدة الحق سبحانه وتعالى، وهذا ما يدفع إلى التحلي بالأخلاق، والفضائل السامية ؛أي المثالية كما أشار إليها أفلاطون.

ويمثل كذلك«فلسفة الحياة الروحية كما ينشدها الإسلام من حيث أنه تحقيق كامل للحياة الصحيحة كما يطلبها دين الإسلام، أو هو العبادة الكاملة لله تعالى ظاهرا وباطنا من ناحية، وهو الكمال في الخلق مع الحق، والخلق ظاهرا، وباطنا من ناحية أخرى »[3]. وفي الموضع نفسه يقول:«"**الحسن النوري"(ت 295 هـ)**:الصوفية قوم صفت قلوبهم من الكدورات البشرية، وآفات النفوس، وتحرروا من شهواتهم حتى صاروا في الصف الأول والدرجة العليا مع الحق، فلما تركوا كل ما سوى الحق صاروا لا مالكين، ولا مملوكين»[4]؛ المقصود من ذلك أنه عند صفاء القلب باطنا، يتحرر الإنسان من كل القيود المادية التي تعرقله.

---

[1] ابن عجيبة (أحمد الحسني)، معراج التشوف إلى حقائق التصوف، تحقيق:عبد السلام بن عجيبة وعبد الصمد بن عجيبة، د.ن، تطوان،د.ط،1982م، ص25. نقلا عن:محمد عامر المصطفى عزام، التواصل الصوفي بين المشرق والمغرب، ص116.

[*] كلمات غير مفهومة لها ظواهر رائعة في وصف وجد فاض بقوته وهاج بشدة غليانه، عامر جميل شامي الراشدي، النص الصوفي دراسة تفكيكية، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن،ط1، 2014م، ص119.

[2] عثمان حشلاف، الرمز والدلالة في شعر المغرب العربي المعاصر(فترة الاستقلال)، منشورات التبيين الجاحظية، الجزائر،د.ط، 2000م، ص45.

[3] أحمد محمود الجزار، دراسات في التصوف قضايا وشخصيات صوفية، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر،د.ط، 2001م، ص99.

[4] محمد علي أبو ريان، الحركة الصوفية في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الأزاريطة،د.ط،2007م، ص21.

« فالتصوف إذا يجمع بين الذوق، والنظر كما هو الحال عند ابن الفارض، وابن عربي، وابن سبعين، وكأن التجربة الصوفية لم ترضى إلا أن تعبر عن نفسها في صياغات نظرية »[1].

كما حدد التصوف شعرا مثلما الحال مع«**ابن عربي، وأبو الفتح البستي، وأحمد بن عيسى الخراز**...الخ.

ومما قيل فيه:

عِلْمُ التصوُّف علمُ لا نفاذ له * عِلْم سنِيٌّ سمـــاويٌّ ربوبـــــي

فيه الفوائِدُ للأربـــابِ يعرفُـــها * أهلُ الجزالةِ والصُّنْع الخصوصِيْ»[2]

يعني أن علم التصوف، علم إلهي ليس له حدود وضوابط فيه فوائد جمة لكن لا يصل إليها، ولا يدرك معناها، إلا من كان عليما بها ومتذوقا لها.

ومن خلال هذه الحدود على اختلافها نستجلي مجموعة من النقاط المهمة وهي:

- التصوف يكون بالذوق والنظر معا.
- هو علم من علوم الباطن.
- يقوم على الزهد، والتنسك، والانقطاع للعبادة.
- يتحقق عن طريق رياضات عملية لتصفية النفس من الكدورات.
- هو إيثار، وتضحية، ومجاهدة، وسلوك، وخلق كريم.
- هو العبادة الكاملة لله، وتتجسد في الظاهر والباطن.

2- نشأة التصوف:

سنتتبع في هذه المحطة مراحل التصوف من القرن الثاني للهجرة إلى القرن العاشر للهجرة مع توضيح أهم التطورات التي تطرأ عليه في كل مرحلة كما سيأتي:« ذهب أحد الباحثين إلى أن التصوف يختلف عن بقية العلوم في نشأته وتطوره، وذلك أنه لم يعرف نهائيا بهذا الاسم، وبهذا العلم في القرن الأول؛ بل عرف باسم الزهد، والعبادة في القرن

---

[1] آمنة بلعلى: تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان،ط1، 1431هـ-2010م، ص23.

[2] أمين يوسف عودة، تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن،ط1، 1428هـ-2008م، ص25.

الثاني والثالث الهجري وأخذ حدوده وأبعاده في نهاية القرن الثالث، وظهر فيه التطرف والإفراط بعد ذلك، ودخل حيز الفلسفة ثم بدأ يتراجع ويقترن بالأخلاق والتربية في عصرنا الحاضر »[1].

فالتصوف ظاهرة شاعت في كثير من الأمم، وفي مختلف أزمنة التاريخ، فقد عرف عند الهنود، والصينيين، والفرس، واليونان، وعند اليهود، والمسحيين، والمسلمين، وذلك لضرورة اقتضتها طبيعة هذه الأمم، إما نزوعا لإكمال مطالب الروح، والمعرفة، أو لشعور بالضعف في فترات حياتها ما يدفعها إلى التأمل الروحي[2].

ونحن هنا سنخص التصوف الإسلامي على باقي الأمم الأخرى.

«يحاول المتصوفة أن يرقوا، بأصل طريقتهم إلى الرسول الكريم، ولا أحد يجادل في أنه صلى الله عليه وسلم قدوة في الزهد، والورع، والتواضع، فالقيم التي يعلنها، أعلام المتصوفة المعتدلون هي قيم إسلامية، وأخلاق نبوية، وهي غاية المؤمنين جميعا، وتجدر الإشارة هنا أن الصوفية لم تكن معهودة، ومتداولة طيلة الصدر الأول من الإسلام، وحتى القرن الأول الهجري »[3].

وعليه« فإن بداية ظهوره كاتجاه، أو نزعة في الحياة الروحية الإسلامية كان، في أواخر القرن الثاني الهجري؛أي النصف الثاني من القرن الثامن الميلادي في أعقاب تيار الزهد »[4].

إذ بدت حركة الزهد الأولى منذ عهد الرسول، وأخذت ترتسم رويدا رويدا في أفق الحياة الإسلامية حتى اكتملت معالمها في نهاية القرن الثاني للهجرة.[5]

---

[1] العيد علاوي:« التصوف من إشكالية الفهم إلى تيه الممارسة»، مجلة المخبر، جامعة محمد خيضر، بسكرة الجزائر، 2012م،ع8، ص134.

[2] ينظر:عبد الحكيم حسان، التصوف في الشعر العربي الإسلامي نشأته وتطوره حتى أواخر القرن الثالث الهجري، تحقيق:عقبة زيدان، دار العرب، دمشق، سوريا،د.ط، 2010م، ص34-36.

[3] محمد علي كندي، في لغة القصيدة الصوفية، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان،ط1، 2010م،ص48، 49.

[4] إكرام محمد سكر:« لمحات من التصوف الإسلامي في الشعر الديني العبري الأندلسي دراسة في شعر موشيه بن عزرا »، ص373.

[5] ينظر: محمد علي أبو ريان، الحركة الصوفية في الإسلام، ص27.

؛أي«أن التصوف الإسلامي كان تطورا متصلا، طبيعيا ابتداء من حركات الزهد في عهد الرسول، ثم الحسن البصري، وعبد الرحمن بن زيد، وإبراهيم بن أدهم »[1].

– **وأما المرحلة الأولى:**للتصوف تبدأ من القرن الثاني للهجرة، وهذا ما يؤكده"**ابن خلدون**":« إن هذا العلم نشأ مع بداية القرن الثاني للهجرة، ليتطور بعد ذلك إبان القرون اللاحقة، وهذا بعدما فشا الإقبال على الدنيا، والتمسك بزخرفها الخُلَّبِ، وبهجتها الزائلة ؛حيث اتجهت طائفة من المسلمين إلى العبادة، والزهد في الدنيا، فأطلقت عليهم تسمية الصوفية »[2].

وقد كان التصوف في هذه المرحلة«منحصرا في علوم الشريعة مركز على **القرآن، والسنة، وأحوال الصحابة، وأقوالهم** »[3]، ومن« أعلام التصوف في القرن الثاني الهجري، من بينهم:"**سعيد بن المسيب**"(ت 159هـ)، "**ويحي بن دينار**"(ت 131هـ) و"**رابعة العدوية**"(ت 185هـ) »[4].

– **وأما المرحلة الثانية:**فتبدأ من«القرنين الثالث والرابع الهجريين؛حيث اهتم صوفية هذه الفترة بالتوفيق بين التصوف، وتعاليم الإسلام، واتخذوا القرآن، والسنة ميزانا وعنوا بوجه خاص بناحية الزهد، والعبادة الأخلاقية في التصوف» [5]، وقد« حدد **مصطفى عبد الرازق** هذا التطور الذي لحق بالتصوف، فقال:[...] كان التصوف طريقا من طرق العبادة يتناول الأحكام الشرعية من ناحية معانيها الروحية، وآثارها في القلوب فهو يقابل علم الفقه؛ الذي يتناول ظواهر تلك العبادات، ورسومها، ثم انتقل التصوف فأصبح طريقا للمعرفة يقابل طريق أرباب النظر من المتكلمين »[6].

---

[1] يوسف زيدان، المتواليات دراسات في التصوف، ص189.

[2] محمد مرتاض، التجربة الصوفية عند شعراء المغرب العربي في الخمسية الهجرية الثانية، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر،د.ط، 2009م، ص10.

[3] سالم عبد الرازق سليمان المصرى، شعر التصوف في الأندلس، ص38.

[4] محمد عبد المنعم خفاجي، الأدب في التراث الصوفي، ص53.

[5] هتاف فؤاد أبو زكي، تجليات القناع الصوفي في الشعر العربي المعاصر بين الفكر والفن، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان،ط1، 2013م، ص43.

[6] أحمد محمود الجزار، دراسات في التصوف قضايا وشخصيات صوفية، ص187.

كما وضح هذا التطور"**نيكلسون**"**(Nicholson)**:« وقد وضع صوفية القرنين الثالث، والرابع نظاما كاملا في التصوف في ناحيتيه النظرية، والعملية، ولكنهم لم يكونوا فلاسفة، ولم يعنوا إلا قليلا، بالمشكلات الميتافيزيقية»[1].

ومن أشهر أعلام هذه المرحلة نذكر منهم:"**ذو النون المصري**"(ت245هـ) "**الحلاج**"(ت209هـ)، "**أبو علي الروزباري**"(ت322هـ)، و"**الشبلي**"(ت334هـ)[2].

– **وأما المرحلة الثالثة:**« تحدد بالقرن الخامس الهجري إذ يعتبر التصوف في هذه الفترة طريقا مقابلا لطريق المتكلمين»[3]كما يرى"**التفتازانى**"أن التصوف الديني الأخلاقي الذي سماه بالتصوف السني؛ هو الذي سيطر بوضوح على تصوف ومتصوفة القرن الخامس الهجري، ويعتبر"**الإمام الغزالي**"أكبر مدافع في الإسلام عن التصوف السني، وهو التصوف القائم على عقيدة أهل السنة والجماعة، وعلى الزهد والتقشف وتربية النفس وإصلاحها [4].

ومن أشهر أعلام الصوفية في هذه المرحلة« "**أبو القاسم القشيري**"صاحب الرسالة القشيرية(ت465هـ)، و"**الإمام الغزالي**"صاحب الإحياء(ت505هـ) ،"**عبد القادر الجيلي**" (ت 561هـ) »[5].

– **وأما المرحلة الرابعة:**تتمثل في القرنين السادس، والسابع الهجريين، وفي ذلك يقول"**مصطفى عبد الرازق**":التصوف في هذه الفترة أقرب ما يكون إلى الفلسفة، فقد توجهت همم أصحابه في تلك الفترة إلى الكلام في حقائق الموجودات العلوية، والسفلية على وجه لا يفهمه من لم يشاركهم في أذواقهم، ومواجيدهم[6].

وما يلاحظ في هذه الفترة اتجاه التصوف إلى التعمق في الماوارئيات، والتوجه للفلسفة، ويؤكد ذلك"**الطاهر بونابي**"بقوله:« تطور التصوف إلى علم، ونظام شديد في

---

[1] سالم عبد الرازق سليمان المصرى، شعر التصوف في الأندلس، ص39.

[2] ينظر: محمد عبد المنعم خفاجي، الأدب في التراث الصوفي، ص54–58.

[3] أحمد محمود الجزار، دراسات في التصوف قضايا وشخصيات صوفية، ص191.

[4] ينظر:أبو الوفا التفتازانى، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر،ط3، 1988 م، ص152.

[5] محمد عبد المنعم خفاجي، الأدب في التراث الصوفي ،ص58.

[6] ينظر: أحمد محمود الجزار، دراسات في التصوف قضايا وشخصيات صوفية، ص191.

العبادة، وصار اتجاها نفسيا، وعقليا، وسلوكا، وعملا، وعبادة، ويعد بوجه عام فلسفة حياة وطريقة معينة في السلوكات يتخذها المتصوف لتحقيق كماله الأخلاقي، وعرفانه بالحقيقة وسعادته الروحية »[1].

ومن أعلامه:"**السهروردى الشامي**"المقتول(ت587هـ)،"**محي الدين بن عربي**" (ت638هـ) و"**ابن سبعين الأندلسي**"(ت669هـ)، و"**ابن الفارض**"(ت 632هـ)[2].

-**وأما المرحلة الخامسة**:من القرن الثامن الهجري حتى القرن العاشر الهجري...[3] العالم الإسلامي في هذه المرحلة تغير كليا بتأثير الصوفية، ونشاطها في روحه، وخلقه، وفكره وخياله بل وفي سياسته وكانت مدارس السنة هي وحدها التي حفظت شيئا من الصلة بالموروث الإسلامي الثقافي[4]، ومن أشهر أعلام التصوف خلال هذه الفترة: **تقي الدين السبكي**(ت756هـ)، **ظهر شمس الدين الحنفي**(ت847هـ)، **السيوطي** (ت911هـ)، **الشعراني**(ت973هـ)[5].

وصفوة القول إن التصوف الإسلامي كانت جذوره إسلامية بحتة استقى تعاليمه وأحكامه من القرآن، والسنة، ومن أقوال الصحابة، وهذا يشير إلى أن السمة التي اتسم بها التصوف في القرون الأولى، سمة دينية أو سنية هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى تأثر التصوف بالتيارات والعقائد الأخرى، كانت نتيجته ظهور ما يعرف بالتصوف الفلسفي ومن ثمة خروج التصوف من حلقة الدين، لينفتح على ثقافات العالم،و خاصة الفلسفة؛أي البحث في عالم الغيبيات.

---

[1] الطاهر بونابي، التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 و7هـ/12 و13 م، ص38.

[2] ينظر: محمد عبد المنعم خفاجي، الأدب في التراث الصوفي، ص58 ،59.

[3] ينظر:علي الخطيب، اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي، دار المعارف، القاهرة،مصر،د.ط، 1404هـ، ص24.

[4] ينظر:محمد إبراهيم الفيومي، الشيخ الأكبر ابن عربي صاحب الفتوحات المكية، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر،ط1، 1998م، ص41.

[5] ينظر:عبد المنعم خفاجي، الأدب في التراث الصوفي، ص59.

3- الفرق بين الزهد والتصوف:

تشعبت فيه الآراء، ولا سبيل لحصرها في هذا البحث، وعليه لابد من الحديث أولا عن الزهد بما أنه هو أصل التصوف« لقد نشأ الزهد نشأة إسلامية خالصة، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم، وأصحابه مثالا للإيمان، والتقوى، والمجاهدة، وقدوة صالحة للتابعين الذين عرفوا بالزهد في الدنيا، والإعراض عنها، والإقبال على الله»[1]، فالمعروف أن الزهد هو:« الانصراف إلى العبادة، وترك الاستمتاع بلذائذ الحياة زهد في الدنيا»[2].

كما يعني«الزهد العزوف عن الدنيا، والزهد في المطعم، والمشرب، والملبس والزهد في الناس، وفي المنزلة، والرياسة، والجاه، والشرف، ولزوم قصر الأمل وقوامه الذكر وتلاوة القرآن وتدبر معانيه، واليأس مما في أيدي الخلائق كما يعتبر مقاما من مقامات التصوف»[3]؛أي التفرغ التام للعبادة، وتجنب كل ما يشغل النفس من ملذات.

وباعتبار الزهد الحركة الأولى للتصوف وجب التفريق بين الزهد والتصوف كما جاء في قول"**علي أبو ريان**":« فالزهد اتجاه سلوكي مضمونه التقشف، والانقطاع عن الدنيا، والاتجاه إلى الله عن طريق العبادات المعروفة في الدين، فغاية الزاهد إذن تمام العبادات، وكمالها على ما وضعه الشرف، وأما المتصوف، فهو الذي يسلك طريق التجربة الروحية، ويستعمل طرق المجاهدة، والرياضة الروحية لكي يصل إلى مرتبة تتكشف له فيها الحقائق العليا فيكون قد تخطى عتبة الدين الظاهر، والرسوم الشرعية»[4] يوضح هذا التعريف فرقا جوهريا هو أن الزهد سلوك، وأما التصوف هو تجربة روحية.

ولقد لاحظ هذا الفرق"**ابن الجوزي**"حيث يقول:« فالتصوف مذهب معروف يزيد على الزهد، ويدل على الفرق بينهما أن الزهد لم يذمه أحد، وقد ذموا التصوف »[5].

---

[1] نزار عبد الله الضمور، الزهد في الشعر العباسي، دار الحامد، الأردن، عمان،ط1، 1423هـ-2012م، ص20.

[2] عبد الحكيم حسان، التصوف في الشعر العربي الإسلامي نشأته وتطوره حتى أواخر القرن الثالث الهجري، ص37.

[3] حميدي خميسي، نشأة التصوف في المغرب الإسلامي الوسيط اتجاهاته، مدارسه أعلامه، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، الأردن،ط1، 1432هـ،2011م، ص13.

[4] محمد علي أبو ريان، الحركة الصوفية في الإسلام، ص27.

[5] طالب المعمري، الخطاب الصوفي في الشعر العربي المعاصر، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان،ط1، 2010م، ص27.

كما أشار إليه"**سعد بوفلاقة**"في قوله«...الفرق بينهما هو أن الزهد دعوة إلى الانصراف عن ترف الحياة ومباهجها، والاكتفاء بما يقيم الأوَدَ ويستر الجسم، فإن التصوف شَظَفُ، وخشونة، وجوع، وحرمان، وإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها...» [1].

كما أكد "**سالم عبد الرازق سليمان المصرى**" هذا الفرق في قوله« الزهد هو الخطوة الأولى، والأساسية التي تسبق التصوف، فكل متصوف زاهد وليس كل زاهد بمتصوف »[2].

يعني أن المتصوف بالضرورة يكون زاهدا لأنه مر بهذه المرحلة قبل عكس الزاهد. « فالصوفي هو العارف المتحقق بعلوم الصوفية، وهي علوم كثيرة، بينما الزاهد زهده سلوك»[3].

وقد جمع"**محمد عبد المنعم خفاجي**"هذه الفروق في قوله:« فالتصوف زهد في الدنيا لكسب رضاء الله، والزهد دخول في ثواب الآخرة، والتصوف دخول في جمال الملأ الأعلى وروحه ورحمته، والزهد دخول في مجال التقوى خوفا من عذاب الله، ونقمته وجبروته، والتصوف فلسفة روحية في الإسلام، والزهد منهج عملي من مناهج بعض المسلمين، له نظائر في الديانات القديمة»[4].

ويبقى كل من الزهد، والتصوف أحسن طرق العبادة كما تقول الباحثة الإسرائيلية "**حوَّا لَصْرُوسْ يافِيهْ**":« تعد حركتا الزهد والتصوف من أجمل الثمار التي أنبتها الإسلام وأهداها للحضارة الإنسانية، إلى الآن لا توجد حركة مثلها يمكن أن تشغل مكانة مهمة في تاريخ تطور العقيدة الدينية »[5].

---

[1] سعد بوفلاقة، في سيمياء الشعر العربي القديم، إتحاد الكتاب الجزائريين، الجزائر ،ط1، 1425هـ-2004م، ص209.

[2] سالم عبد الرازق سليمان المصرى، شعر التصوف في الأندلس، ص38.

[3] عبد المنعم الحفنى، الموسوعة الصوفية، ص621.

[4] محمد عبد المنعم خفاجي، الأدب في التراث الصوفي، ص07.

[5] إكرام محمد سكر:« لمحات من التصوف الإسلامي في الشعر الديني العبري الأندلسي دراسة في شعر موشيه بن عزرا » ، ص375.

يتضح مما سبق أن الزهد سلوك، وعمل يتجلى في أداء العبادات المعروفة كالصلاة، والصوم وغيرها ؛أي الأعمال الظاهرة، ومن ثمة، فهو تجرد من ملذات الدنيا لكسب ثواب الآخرة، وأما التصوف فهو معرفة، وعبادة روحية باطنية لا تتجلى في الظاهر إنما تتجسد في النفس عن طريق المجاهدة والهدف ليس نيل ثواب الآخرة بل الاتصال المباشر بالخالق شوقا إليه، ورغبة في كسب محبته ورضاه.

واستنادا للفروق التي أشرنا إليها فيما سبق، وسعيا منا للتوضيح نوجز ذلك فيما يلي:

- الزهد ذو نشأة إسلامية خالصة، وخير مثل على ذلك زهد الرسول الله صلى الله عليه وسلم.
- منهج عملي ظاهري هدفه تمام العبادة.
- يعتبر أقل درجة من التصوف في المجاهدات الباطنية.
- يرتبط بالدنيا، وذلك بتجنب المحرمات خوفا من العذاب.
- وأما بالنسبة للتصوف، فهو تجربة قلبية باطنية تسمو فيها النفس إلى مراتب الكمالات.
- يزيد عن الزهد؛لأنه لا يتوقف عند حدود الأعمال الظاهرة، كالرياضة والعذاب، والجوع بل يرقى إلى مقام الشهود.
- غايته السعادة الروحية، ورؤية جمال الخالق في كل الموجودات.

4- أنواع التصوف:

قسم الباحثون التصوف إلى قسمين هما:

أ- التصوف السني:

كما يرى"**محمد مرتاض**"هو:«الذي تقيد بالقرآن الكريم، والسنة النبوية والعناية بالتعبد والزهد، ويعمل على الملائمة بين الحقيقة والشريعة، ويعتمد في ذلك، آراء مشاهير علماء الصوفية وأقوالهم »[1].

[1] محمد مرتاض، التجربة الصوفية عند شعراء المغرب العربي في الخمسية الهجرية الثانية، ص13.

وكذلك«يعنى بالجانب التربوي، والإرشادي، ويهتم بالجانب الروحي، ويسعى إلى تزكية النفس بمراقبتها سرا وعلانية»[1]، ويرى"**عبد الحكيم حسان**"أنه ما:« يمثل الجانب العملي في التصوف؛أي ما يأخذ به الصوفية أنفسهم من ألوان المجاهدات من صلاة وصيام، وذكر، وتهجد، وقراءة، وعبادة، وما يلتزم الصوفي في سفره، وإقامته، وصحبته وانفراده، ونومه، ويقظته، وأكله، وكلامه، وسكوته، وتعامله مع إخوانه، وأساتذته »[2].

يعني أن التصوف خلال القرون الأولى يكون التزام بأوامر الله، ونواهيه، وقد تلخص في **مظهرين:أحدهما ظاهر** تمثل في ترك مظاهر الدنيا من مال، وجاه، وعيشة رغدة، **والأخر باطن** يتمثل في:مراقبة أفعال القلب الذي هو مصدر الأفعال، ومبدؤها وقد أطلق على هذه المرحلة اسم مجاهدة التقوى، ثم أصبح ينزع إلى كشف عن عالم الغيب كمعرفة صفات الله، ورؤية العرش[...]، وفي أثناء هذه المجاهدات كلها التي يمر بها التصوف السني، تطرأ على النفس صفات يتلون بها القلب، عبارة عن مواهب من الله كالسرور، والحزن...الخ [3].

إذن التصوف السني،أوالعملي،أوالتربوي هو ما يختص فيه الصوفي بأداء العبادات المتنوعة تقربا إلى الله تعالى؛أي ما يتجسد بالممارسة.

ب- التصوف الفلسفي:

إذ يرى"**حميدي خميسي**" أنه هو الذي«يعتمد على التأمل الباطني، والرؤية الفلسفية»[4]،كما أنه يجمع بين الذوق، والنظر كأن التجربة الصوفية لم ترضى إلا أن تعبر عن نفسها في صياغات نظرية[5]؛أي« يعمد أصحابه إلى مزج أذواقهم الصوفية بأنظارهم العقلية مستخدمين في التعبير عن ذلك مصطلحات فلسفية»[6]

---

[1]نور الهدى الكتاني، الأدب الصوفي في المغرب والأندلس في عهد الموحدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1 ،2008م، ص10.

[2] عبد الحكيم حسان، التصوف في الشعر العربي الإسلامي نشأته وتطوره حتى أواخر القرن الثالث الهجري، ص71.

[3] ينظر: الطاهر بونابي، التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 و7هـ/12 و13 م، ص38-40.

[4] حميدي خميسي، نشأة التصوف في المغرب الإسلامي الوسيط اتجاهاته، مدارسة أعلامه، ص04.

[5] ينظر:آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، ص23.

[6] إبراهيم محمد تركي، في الفكر الصوفي قضايا ومناقشات، دار الوفا لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر،ط1، 2006م، ص175.

وتعرفة" **نور الهدى الكتاني**":« هو ثمرة لمواهب روحانية، وتجليات إلهية »[1] كما يرى"**محمد مرتاض**"بأنه هو الذي ولج بقوة إلى عالم الغيبيات، ولم يرعو عن أن يثير بعض الحالات التي قد لا يوافق عليها العقل، وتتناقص مع الشريعة [...] ؛ حيث اشتهر البعض بنظرية الاتحاد بالله عن طريق الفناء ؛أي فناء النفس بآثارها وصفاتها، وحلول الله في مخلوقاته" **كالحلاج**"، أو إثبات وحدة الوجود"**كابن عربي**"[2].

ويرى"**الطاهر بونابي**"أن التصوف الفلسفي يهتم بعلوم المكاشفة رغبة لمعرفة الله والوقوف على حكمته، وأسراره، كذلك الرغبة في الإطلاع على حقائق الموجودات لذا ظهرت عدة نظريات صوفية فلسفية تهدف لتحقيق هذه الأهداف منها النظرية العرفانية التي تهدف لمعرفة الله، وغيرها بالإضافة لما ذكرنا سابقا[3].

من خلال ما سبق يمكن القول إن التصوف الفلسفي في جوهره يميل إلى الغيبيات وإعمال العقل أكثر هدفه الكشف عن أسرار الموجودات، والحقائق الإلهية، وقد سارت آراء العلماء في ذلك اتجاهات مختلفة منهم من قال بالفناء، أو الإتحاد، أو الاتصال مع الذات الإلهية، ومنهم من ذهب إلى القول بوحدة الوجود، وكلها رؤى فلسفية عميقة بعضها لا يتوافق مع الشريعة، ولذا ثار عليها العلماء من بينهم:**العلامة والشاعر**"**محمد إقبال**".

« كان محمد إقبال من بين الذين تصدوا بالنقد لهذه النزعة الهدامة، الحاملة لفكرة الاتحاد، والحلول، ووحدة الوجود الغريبة عن الإسلام، وقد تصدى لها إقبال في عصر بدأت فيه النهضة الفكرية المدعمة بالنظر العلمي تظهر إلى الوجود، لم يستسغ منذ البداية هذه النزعة الصوفية السلبية التي لا تؤهل الإنسان المعاصر لمواجهة التحديات التي لا ترحم[...]يرى أن التصوف السلبي الذي نشأ متأثرا في نموه بحياة ثقافية غير إسلامية، تسبب في تدهور الحضارة الإسلامية، إذا إنه لا يعبر عن شيء سوى عن

---

[1] نور الهدى الكتاني، الأدب الصوفي في المغرب والأندلس في عهد الموحدين، ص10.

[2] ينظر: محمد مرتاض، التجربة الصوفية عند شعراء المغرب العربي في الخمسية الهجرية الثانية، ص14.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص41 –43.

جانب نظري بحت أوجد نزعة صوفية متمردة على الفقهاء الأوائل»[1]؛أي الرفض التام للتصوف السلبي ،وعليه تتجسد دعوة محمد إقبال للتصوف الإيجابي.

« فالتصوف الذي يطالب به محمد إقبال تجربة حية، تبتغي تجديد العالم، والتأثير فيه، لا السكون والاستسلام لعوائقه، والهروب من الواقع، وبلوغ مقام الشهود[*]ليس نزهة ذاتية لا غاية من ورائها غير التعالي عن المادي المحسوس، بل رسالة يحملها الصوفي ويعود لكي يصفها للخلق[...] لذلك يكون الإقتداء بهذا النوع من التصوف الحي البناء هو المطلوب »[2].

وعليه تتجلى دعوة الشاعر للإقتداء بالتصوف الإيجابي، لبناء مجتمع حي يسعى للعمل، والكسب لا التواكل، والعزلة الدائمة بدعوى العبادة.

---

[1] الشريف زيتوني، محمد إقبال شذرات من فلسفته الإحيائية، ديوان المطبوعات الجامعة،د.ب،د.ط،2010م، ص128.

[*] ما يحضر القلب من أثر المشاهدة، وهو الذي يشهد له بصحة كونه محيطا من مشاهدة شهوده إما بعلم لدنى لم يكن له فكان أو وُجْد أو حال أو(تجل)أو شهود، وهو كذلك رؤية الحق بالحق،عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق:عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة، مصر،ط1، 1413هـ-1992م،ص170 ،171.

[2] الشريف زيتوني، محمد إقبال شذرات من فلسفته الإحيائية، ص139.

الفصل الأول:

قضايا المصطلح والمصطلح الصوفي

أولا: تعريف المصطلح لغة واصطلاحا

1- لغة

2- اصطلاحا

أ- شروط وضع المصطلح

ب- مجالات المصطلح

ج- وظائف المصطلح

ثانيا: علم المصطلح ومجالاته

1- تعريف علم المصطلح

2- مجالات علم المصطلح

ثالثا: المصطلح الصوفي تعريفه وأبعاده ومنابعه وطبيعته وإشكالاته

1- تعريف المصطلح الصوفي

2- أبعاد المصطلح الصوفي

3- مرجعية(منابع)المصطلح الصوفي

4- طبيعة المصطلح الصوفي

5- عوائق المصطلح الصوفي

رابعا: مراحل نشأة المصطلح الصوفي

للمصطلح دور أساسي في شتى مجالات المعرفة، إذ لا نستطيع فهم أي علم دون التسلح بالمعجم الخاص به، إذ يمثل هذا الأخير نقطة الضوء في كل العلوم.

« فالمصطلحات هي" **مفاتيح العلوم** "، على حد تعبير" **الخوارزمي**"، وقد قيل إن فهم المصطلحات نصف العلم؛لأن المصطلح هو لفظ يعبر عن مفهوم، والمعرفة مجموعة من المفاهيم التي يرتبط بعضها ببعض في شكل منظومة، وقد ازدادت أهمية المصطلح وتعاظم دوره في المجتمع المعاصر الذي أصبح يوصف بأنه"**مجتمع المعلومات**"...»[1].

ولقد كانت للمصطلح أهمية كبيرة حتى عند العرب قديما، وهي تشهد اليوم تزايدا مستمرا لا حد له « إذ الحاجة إلى المصطلح قائمة في كل لغة، وكل ثقافة ومرد ذلك ما يشهده العالم من تطورات، ومتغيرات كانت إفراز الجديد في ميادين العلم، والفن المختلفة مما خلق ضرورة احتواء، وتأطير مفاهيمها ضمن لغة اصطلاحية، وهذا ما يحتم بدوره على أهل الاختصاص تفعيل نشاطهم من أجل تهيئة الأدوات اللغوية اللازمة قصد التعبير عن هذه المفاهيم الجديدة »[2].

ونتيجة لذلك ظهرت العديد من المصنفات، التي حاولت جمع الكثير من المصطلحات نذكر منها:**التعريفات للجرجاني، كشَّاف اصطلاحات الفنون لمحمد التهاوني، اصطلاحات الصوفية لعبد الرزاق الكاشاني.**

ونظرا للأهمية الكبيرة للمصطلح، وتشعبه في كل حقول المعرفة، فنحن نسعى إلى إبراز أهم الجوانب التي تخص هذا المفهوم **فما المصطلح ؟ وما أهم وظائفه ؟ وما هو العلم الذي وضع القوانين لهذا المفهوم ؟ وما مجالاته ؟ وما المصطلح الصوفي ؟ وما هي أهم أبعاده ؟ وما السمة التي تميز بها عن غيره ؟**

---

[1] علي القاسمي، علم المصطلح أسسه النظرية وتطبيقاته العملية، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، د.ط،2008م، ص3-9. موقع: http://www.atida.org/index php?option=com /2015-11-15/ 14:47

[2] نجيب ربيعي، دراسة في حركية المصطلح النقدي مصطلح" النص" في كتاب: نظرية النص لحسين خمري أنموذجا، إشراف الدكتور أحمد موساوي،" ماجستير" قسم اللغة والأدب العربي، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، الجزائر، 2011م، 2012م، ص08.

أولا: تعريف المصطلح

1- لغة:

من المفاهيم اللغوية التي وردت حول لفظة"**المصطلح**"ما نجده عند"**مهدي صالح**"«الاصطلاح:الاتفاق على وضع الاسم على المسمى والتعارف باستعماله و(المصطلح)هو المصدر المبدوء بميم، والمسمى بالمصطلح الميمي من(اِصْطَلَحَ) بوزن (اِفْتَعَلَ)من الصُّلْح ،والاتفاق على الشيء الذي يراد تسميته »[1].

وقد فسر"**يوسف وغليسي**" كيف صُيِّر الفعل"اِصْتَلَحَ" إلى"اِصْطَلَحَ" قائلا:« ولعل السر الصوتي في هذا الإبدال يكمن في أن صيغة(اصْتَلَحَ)المطاوعة تبرز مجاورة شديدة بين صوتي التاء والصاد المتفقين في صفة الهمس، المختلفين في صفات أخرى(الصاد مطبقة وكثيرة الرخاوة، والتاء صوت شديد وغير مطبق)، وفي حالة مجيء فاء(اِفْتَعَلَ) صوتا مطبقا(كما هو في حال صاد"اِصْتَلَحَ"فإن الصوت المجاور له(التاء)يتأثر به؛ حيث تقلب التاء إلى نظيرها المطبق الذي هو الطاء، ومن ثمة يمكن القول(اصَّلَحَ) أو(اِصْطَلَحَ) »[2].

أراد القول إن صعوبة نطق الحرفين(الصاد،والتاء)مع بعضهما في الفعل"**اِصْتَلَحَ**" وبما أن اللغة تسعى إلى التيسير، فإنه تم الإتفاق على إبدال التاء بالطاء ليصبح الفعل "**اِصْطَلَحَ**"اختصارا للجهد وتيسيرا للنطق.

ومن التعريفات الواردة في المعاجم ما جاء **في لسان العرب** « الجذر(ص، ل .ح) **الصَّلاح**:ضد الفساد:تصالح القوم بينهم، والصُّلْحُ:السِّلْمُ وقد اِصْطَلَحُوا وصَالَحُوا واصَّلَحُوا وتَصَالَحُوا»[3]؛أي الاتفاق، والسلام، وتجنب الفساد.

---

[1] مهدي صالح سلطان الشمري، في المصطلح ولغة العلم، جامعة بغداد، العراق،د.ط،2012م، ص60.

[2] يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان،ط1، 1429هـ- 2008م، ص21.

[3] ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان،ط1417،6هـ-1997م، مج2، ص516 ،517. (مادة: صلح).

كذلك ما ورد **في المعجم الوسيط**«الجذر(ص، ل، ح)، صَلَحَ، صَلاَحاً وصُلُوحًا: زال عنه الفساد، واِصْطَلَحَ القوم:زال ما بينهم من خلاف، وعلى الأمر:تعارفوا عليه واتفقوا، وتَصَالَحُوا:اصْطلحُوا، والإِصْطِلاَحُ:مصدر اِصْطَلَحَ اتفاق طائفة على شيء مخصوص ولكل علم اصطلاحاته »[1].

ما جاء في المعجم الوسيط يتوافق مع ما جاء في معجم لسان العرب؛أي أن معاني الصلح تتمثل في الاتفاق بين طائفة وأخرى، كذلك الدعوة للابتعاد عن الفساد.

كما جاء في **معجم التعريفات باب الألف:**« الإِصْطِلاَحُ عبارة عن اتفاق قام على تسمية الشيء باسم ما ينقل عن موضعه الأول، وإخراج اللفظ من معنى لغوي إلى آخر لمناسبة بينهما، وقيل:الإِصْطِلاَحُ إخراج الشيء من معنى لغوي إلى معنى آخر، لبيان المراد، وقيل الإِصْطِلاَحُ لفظ معين بين قوم معينين»[2].

حاول" **الجرجاني**"أن يجعل تعريفه، للمصطلح شاملا يتناول جوانب متعددة تخص المصطلح وأول شيء يشير له هو التواضع على تسمية الشيء الذي لا اسم له، وذلك عندما ينقل من الأصل، وكذلك يمكن وضع اللفظ محل آخر شرط المناسبة؛أي التوافق في المعنى، وأيضا يمكن وضع الشيء محل آخر لتتضح الغاية ،وأخيرا أشار للدلالة على الخصوص؛أي لكل قوم لغتهم.

من خلال هذه التعريفات توصلنا إلى المعاني الآتية:

- الصلح ضد الفساد.
- الاتفاق والتعارف.
- مراعاة المناسبة بين الألفاظ.

نلاحظ أن هذه الدلالات متقاربة كلها تدل في مجملها على الاتفاق سواء بين البشر أو الكلمات فلولا اتفاق الجماعة اللغوية على شيء ما لما وُضع أصلا.

---

[1] إبراهيم مدكور وآخرون، المعجم الوسيط، ص520. (مادة: صلح).

[2] الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، مصر،د.ط،2004م، ص27. (باب الألف).

2- اصطلاحا:

قبل الشروع في تعريف المصطلح من الناحية الاصطلاحية، لابد من الإشارة إلى الفرق بين هذا المفهوم والكلمة« فالمصطلحات حاملة لمعرفة متخصصة؛أي أنها تنتمي إلى مجال محدد من مجالات المعرفة أو بتعبير آخر إلى لغة متخصصة وترتبط ارتباطا عضويا بمكونات المجال المعرفي الذي تنتمي إليه، أما الكلمات فإنها تنتمي إلى اللغة العامة، وتستقي قيمتها ليس من العالم الخارجي الذي تدل عليه، وإنما من العلاقة التي تربطها فيما بينها بمعزل عن العالم الخارجي الذي تدل عليه»[1].

يتضح من القول أن المصطلحات خاصة ترتبط بمجال معرفي محدد، وهي شديدة الالتصاق به لا تخرج خارج هذه الدائرة، أما الكلمات فهي عامة تستقي قيمتها من علاقة المجاورة مع بعضها، رغم دلالاتها على العالم الخارجي.

إلى جانب الكلمة ظهرت مجموعة من المرادفات لكن تعتبر أكثر قربا، من حيث الدلالة على"**المصطلح**"وهي:« تترادف على المحيط الدلالي لكلمة(مصطلحات)كلمات أخرى من طراز(اصطلاحات) و(الحدود) و(المفاتيح) و(الأوائل) و(التعريفات) و(الكليات) و(الأسامي) و(الألقاب)[...]وغيرها من المرادفات التي قد تنحصر دلالاتها وينعزل استعمالها أمام هيمنة كلمتي(مصطلح) و(اصطلاح) »[2].

وكما اختلف العلماء في جمع المرادفات الخاصة بهذا المفهوم، فإنهم اختلفوا كذلك في حصر التعريفات الخاصة به، وهذا ما سنوجز فيه القول فيما يلي:

يقول"**عمار ساسي**":« المصطلح بحق مفتاح العلوم، والمعارف كلها، فإذا أردت ولوج باب معرفة ما فبمفتاح مصطلحاتها»[3]؛أي أن لكل حقل معرفي اصطلاحاته الخاصة به التي تعتبر مفاتيح للدلالة على ذلك التخصص بل أكثر من ذلك، تمثل الضوء الذي ينير علوم المعرفة المختلفة.

---

[1] ماري كلود لوم، علم المصطلح مبادئ وتقنيات، ترجمة: ريما بركة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان،ط1، 1429هـ- 2008م، ص18.

[2] يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، ص25.

[3] عمار ساسي، المصطلح في اللسان العربي من آلية الفهم إلى أداة الصناعة، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 1429هـ-2009م، ص04.

ويعرفه كذلك بقوله:« المصطلح هو مفردة صيغت وفق خصائص اللغة للدلالة على ماهية شيء محدد ، وحصلت على اتفاق المختصين »[1].

فالمصطلح لابد أن تتم صياغته وفق قواعد، ويخضع لاتفاق المختصين في هذا المجال.

كما عرفه"**أحمد أبو حسن**"مشيرا إلى خروجه عن الدلالة المفردة إلى دلالات أخرى قائلا:« إن المصطلح عبارة عن كلمة أو مجموعة من الكلمات تتجاوز دلالتها اللفظية والمعجمية إلى تأطير تصورات فكرية، وتسميتها في إطار معين، تقوى على تشخيص وضبط المفاهيم التي تنتجها ممارسة ما في لحظات معينة، والمصطلح بهذا المعنى هو الذي يستطيع الإمساك بالعناصر الموحدة للمفهوم، والتمكن من انتظامها في قالب لفظي...» [2].

من التعريف يتضح أن المصطلح يتجاوز دلالة الكلمة؛أي الدلالة التي نجدها في القاموس إلى التصورات التي تنتج عند انتظامها بجانب بعضها البعض؛أي الدلالة السياقية.

كما عرفه" **ممدوح محمد خسارة** ":« المصطلح كلمة أو مجموعة من الكلمات من لغة متخصصة علمية أو تقنية يوجد موروثا أو مقترضا للتعبير عن المفاهيم،وليدل على أشياء مادية محددة »[3].

يعتبر المصطلح كمرادف للمفهوم، إذ يسعى للتقريب بينهما مؤكدا أن المصطلح يخضع للاتفاق سواء وجد أصلا أو جاء كدخيل، ومن ثمة فهو يدل على شيء معين ويحمل في طياته مفاهيم، أو تصورات ذهنية مختلفة.

---

[1] عمار ساسي، المصطلح في اللسان العربي من آلية الفهم إلى أداة الصناعة، ص94.

[2] أحمد أبو حسن، مدخل إلى علم المصطلح ونقد النقد العربي الحديث، مجلة الفكر العربي المعاصر، د.ب، 1989م، ع61/60 ص84. نقلا عن: بشير إبرير:« علم المصطلح وممارسة البحث في اللغة والأدب » مجلة المخبر، جامعة باجي مختار، عنابة، الجزائر،د.ط،د.ت،د.ع، ص02.

[3] ممدوح محمد خسارة، علم المصطلح، دار الفكر، دمشق، سوريا،ط1، 1991م، ص14. نقلا عن: مهدي صالح سلطان الشمري، في المصطلح ولغة العلم، ص59.

كما يشير"**يوسف وغليسي**" إلى عنصرين أساسين في تكوين المصطلح إذ لا غنى لأحدهما عن الآخر هما الشكل والمحتوى«المصطلح علامة لغوية خاصة تقوم على ركنين أساسين،لا سبيل إلى فصل دالها التعبيري عن مدلولها المضموني، أوحدها عن مفهومها، أحدهما:الشكل أو التسمية والأخر المعنى »[1].

كما قدم" **محمد حلمي هلّيل**" تعريفا حدد فيه خصوصية هذا المفهوم:« لفظ وافق عليه العلماء المختصون في حقل من حقول المعرفة، والتخصص للدلالة على مفهوم علمي»[2].

تحدث عن الحقل العلمي دون غيره إذ يتم فيه اختيار ألفاظ تناسب هذا المجال من طرف علماء الاختصاص، وهذا يدل على الصرامة في وضع المصطلحات في أي مجال، وتؤكد هذا الرأي"**ماري كلود لوم**"(Marie claude lom)بقولها:« وحدات معجمية ينظر إلى معناها ضمن إطار مجال تخصص؛أي ضمن مجال محدد من المعرفة الإنسانية، وهو غالبا ما يربط بنشاط اجتماعي مهني»[3]، فكل مجال له مصطلحاته فالطب مثلا له مصطلحاته، والإقتصاد له مصطلحاته،والقانون له مصطلحاته، ومن ثمة لا حياة لها بدون الوسط الذي ولدت فيه مثلها مثل الإنسان لا يستطيع العيش بمفرده بدون المجتمع.

ويعرفه"**محمد أمهاوش**"بقوله:« أما المصطلح فهو اسم مفعول من اِصْطَلَحَ القوم على الأمر؛أي اتفقوا عليه[...] وأبرز معانيه التي تعطى له اليوم- حسب السياق-ثلاثة هي:

أ. المصطلح: هو اللفظ الذي يسمي مفهوما معينا داخل تخصص ما...

ب.المصطلح: هو مجموع الألفاظ الاصطلاحية لتخصص ما...

---

[1] يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، ص27.

[2] محمد حلمي هليل:« المصطلح الصوتي بين التعريب والترجمة » مجلة اللسان العربي، مكتبة تنسيق التعريب، الرباط، 1983م،ع21، ص112.

[3] ماري كلود لوم، علم المصطلح مبادئ وتقنيات،ترجمة:ريما بركة ص18.

ج. المصطلح:هو العلم الخاص بالبحث في الظاهرة الاصطلاحية ومسائل الاصطلاح...» [1].

أراد القول إن المصطلح قد يعني أحد هذه الأمور إما هو كل لفظ تم الاتفاق عليه كذلك هو ما يشير إلى معنى معين في تخصص ما، ومن ناحية أخرى هو العلم الذي يعنى بالبحث في القوانين التي تحكم هذه الظاهرة.

كما يوضح"**علي القاسمي**" تركيب المصطلح بقوله:« المصطلح كل وحدة لغوية دالة مؤلفة من كلمة(**مصطلح بسيط**)أو كلمات متعددة(**مصطلح مركب**)وتسمي مفهوما محددا بشكل وحيد الوجهة داخل ميدان ما » [2].

فالمصطلح يمكن أن يكون مفردا، أو مركب يشير إلى مفهوم محدد داخل ميدان محدد مقتصرا على معنى دون غيره.

المتتبع لمجموع التعاريف السابقة يلحظ أنها تذهب إلى وجهة واحدة في تحديد المصطلح فهي لا تشير إلى كل الجوانب، وهذا ما تنبه له "**محمود فهمي حجازي**" محاولا ضبط تعريف شامل، ومتكامل للمصطلح في قوله:«الكلمة الاصطلاحية أو العبارة الاصطلاحية مفهوم مفرد أو عبارة مركبة استقر معناها أو بالأحرى استخدامها وحدد في وضوح، هو تعبير خاص ضيِّق في دلالته المتخصصة، وواضح إلى أقصى درجة ممكنة وله ما يقابله في اللغات الأخرى، ويرد دائما في سياق النظام الخاص بمصطلحات فرع محدد، فيتحقق بذلك وضوحه الضروري »[3].

وعليه فالمصطلح يمكن ضبطه أو تحديده بالجوانب التالية وهي:

- المصطلح مفردا وقد يرد مركبا.

---

[1] محمد أمهاوش، قضايا المصطلح في النقد الإسلامي الحديث، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن،ط1، 1431هـ-2010م، ص59.

[2] علي القاسمي، مقدمة في علم المصطلح، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة،ط2، 1987م، ص215. نقلا عن: أحمد مطلوب، في المصطلح النقدي، منشورات المجمع العلمي، بغداد،د.ط، 1423هـ-2002م، ص08.

[3] محمود فهمي حجازي، الأسس اللغوية لعلم المصطلح، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، مصر ،د.ط ،1993م، ص11، 12. نقلا عن:رشيد عزي، إشكالية المصطلح في المؤلفات العربية- تحليل الخطاب نموذجا- دراسة تحليلية نقدية، إشراف الدكتور بوعلي كحال،"ماجستير"، قسم اللغة العربية وآدابها، المركز الجامعي بالبويرة، الجزائر،2008، 2009م، ص11.

- يكون المصطلح خاص بمجال محدد، ومن ثمة غير عام أو متداول في كل الفروع.
- هو ما يكون واضحا إلى أبعد حدٍّ ممكن.
- أيضا يكون له مرادف في اللغات الأخرى(الأجنبية).
- وأخيرا يكون دائما مطابقا لنظام متجانس غير غامض، ويكون منسجمامع المصطلحات الأخرى.

أ- شروط وضع المصطلح:

وقد أشار"**عمار ساسي**"إلى شروط لابد من توفرها في المصطلح حتى نستطيع نقله من لغة إلى أخرى نذكر منها:

- وجود علاقة بين المعنى الأصلي، والمعنى الجديد، ولا يشترط أن تكون هذه العلاقة قد وصلت إلى حد المطابقة؛ بل يكتفي بأدناها.
- أن يراعي في وضع المصطلح الاهتمام بالمعنى قبل اللفظ؛أي بالمدلول قبل الدال.
- يستحسن أن لا يصطلح بألفاظ مختلفة للمعنى العلمي الواحد.
- يفضل المصطلح العربي على غيره ما أمكن إليه سبيلا.
- يستحسن تجنب الألفاظ التي ينفر الطبع منها إما لثقلها على اللسان أو لفحش دلالتها [1].

كما قدم"**أحمد مطلوب**"شروط أخرى مؤكدا في ذلك رأي عمار ساسي وهي:

« اتفاق العلماء عليه للدلالة على معنى من المعاني العلمية.
- اختلاف دلالته الجديدة على دلالته اللغوية الأولى.
- وجود مناسبة أو مشاركة، أو مشابهة بين مدلوله الجديد، ومدلوله اللغوي العام.
- الاكتفاء بلفظة واحدة للدلالة على معنى علمي واحد »[2].

هذه بعض الشروط التي تم الاتفاق عليها فيما يخص وضع المصطلح.

---

[1] ينظر: عمار ساسي، صناعة المصطلح في اللسان العربي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن،ط1، 2012م، ص96.

[2] أحمد مطلوب، في المصطلح النقدي، ص08.

ب- مجالات المصطلح:

تعددت الآراء حول هذه القضية، فلم يتفق حول مجالات محددة، وقد أشار"**محمد أمهاوش**"إلى هذه المجالات نذكر من بينها:

- علم من العلوم.
- فرع من فروع المعرفة.
- قطاع معرفي معين.
- تخصص ما.
- نظريات علمية، وفنية، وأدبية.
- فن من الفنون.
- ميدان ما.
- الاستعمال اللغوي الخاص.
- سياق النظام الخاص بمصطلحات فرع محدد...الخ[1].

ج- وظائف المصطلح:

يتميز المصطلح بجملة من الوظائف المهمة التي تغطي جوانب عديدة منها: **الوظيفة اللسانية، والوظيفة المعرفية، والوظيفة التواصلية، والوظيفة الاقتصادية والوظيفة الحضارية.**

- **أما الوظيفة اللسانية:**« للكشف عن حجم عبقرية اللغة، ومدى اتساع جذورها المعجمية، وتعدد طرائقها الاصطلاحية؛أي قدرتها على استيعاب المفاهيم في شتى الاختصاصات »[2].

هذه الوظيفة تبين طاقة اللغة، ومقدرتها في استقطاب العديد من المصطلحات من مختلف الاختصاصات، وتكييفها مع المصطلحات الأخرى.

---

[1] ينظر: محمد أمهاوش، قضايا المصطلح في النقد الإسلامي الحديث، ص62 ، 63.

[2] يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، ص42.

– **أما الوظيفة المعرفية:**«فتظهر من خلال قيمة المصطلح، ودوره في حفظ العلوم والمعارف، فالمصطلح تراكم مقولي يكتنز وحدة نظريات العلم ،وأطروحاته »[1].

فالمصطلح لا يتوقف عند كونه اللبنة الأساسية التي ترتكز عليها العلوم، بل يتعدى هذا الدور إلى التخزين.

– **الوظيفة التواصلية:**«كما أن المصطلح مفتاح العلم، فهو أيضا أبجدية التواصل، وهو نقطة الضوء الوحيدة التي تضيء النص حينما تتشابك خيوط الظلام...»[2]؛أي أن المصطلح يشكل نقطة التقاء الثقافات فهو"**مركز الإشعاع** ".

– **الوظيفة الإقتصادية:**« تتجلى هذه الوظيفة للمصطلح فيما يمنحه من طاقة استيعابية، وقوة تخزين لكمٍّ كبير من المعارف؛ بحيث يمكن التعبير عن عدة مفاهيم بلغة اصطلاحية تسهم في منحها الدقة، والاختصار، والاقتصاد »[3].

فسمة التخزين التي يتميز بها المصطلح تكمن في اختصار الوقت، وكذا الإيجاز ؛ بحيث تكون الألفاظ قليلة، والمعاني التي تحملها كثيرة.

– **وأخير الوظيفة الحضارية:**« اللغة الاصطلاحية لغة عالمية بامتياز، إنها ملتقى الثقافات الإنسانية، وهي الجسر الحضاري الذي يربط لغات العالم بعضها ببعض»[4].

إذن فالمصطلح يلعب دورا رئيسيا سواء من الناحية اللسانية إذ يعبِّر عن أهمية اللغة، وكفاءتها، أو من الناحية المعرفية إذ يشكل المركز الفكري في كل العلوم، وكذا يمثل نقطة الالتقاء، والتواصل بين الثقافات، كما أنه يختصر الحقول المعرفية، واللغوية بشتى أنواعها.

---

[1] نجيب ربيعي، دراسة في حركية المصطلح النقدي مصطلح" النص" في كتاب: نظرية النص لحسين خمري أنموذجا، ص11.

[2] يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، ص42، 43.

[3] نجيب ربيعي، دراسة في حركية المصطلح النقدي مصطلح" النص" في كتاب: نظرية النص لحسين خمري أنموذجا، ص11.

[4] يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد ، ص44.

ثانيا: علم المصطلح ومجالاته

1-تعريف علم المصطلح:

يشكل تعدد المصطلح ثورة كبيرة في مجالات المعرفة الإنسانية على اختلافها وهذا لغياب النظام، والقواعد التي تحكمه، ولكن باجتهاد المتخصصين في هذا المجال ظهر ما يسمى بعلم المصطلح الذي يسعى لضبط المصطلحات؛أي هو الذي يمثل« حقل المعرفة الذي يعالج تكوين التصورات، وتسميتها سواء في موضوع حقل خاص، أو في جملة حقول المواضيع »[1].

فهو حقل شامل يساهم في صياغة التصورات سواء لحقل واحد أو مجموعة حقول وكذلك وضع مسميات لها.

وقد أشار" **ممدوح محمد خسارة** "إلى قيمة هذا العلم، ودوره في صياغة المصطلح ؛حيث يقول:« هو أحدث فروع علم اللغة التطبيقي، يتناول الأسس العلمية لوضع المصطلحات، وتوحيدها[...]وكان"**فوستر**"**(Foster)**قد حدد مكان علم المصطلح بين أفرع المعرفة بأنه مجال يربط علم اللغة بالمنطق، وبعلم الوجود[...]وبعلم المعلومات وفروع العلم المختلفة »[2].

علم المصطلح يضع قاعدة أساسية، لضبط المصطلح، وتوحيده، وهو كذلك علم له علاقة مع علوم أخرى؛أي ليس علما مستقلا بذاته.

كما يمثل«العلم الذي يعنى بدراسة المفاهيم الخاصة بمجال علمي،أو تقني معين والمصطلحات التي تعبر عنها، وهو يهدف قبل كل شيء إلى البحث عن مصطلحات تستعمل في مجال محدد، ودراستها، وتحليلها، ووصفها، وإن اقتضى الأمر، إلى وضع مصطلحات جديدة للدلالة على مفاهيم استجدت »[3].

---

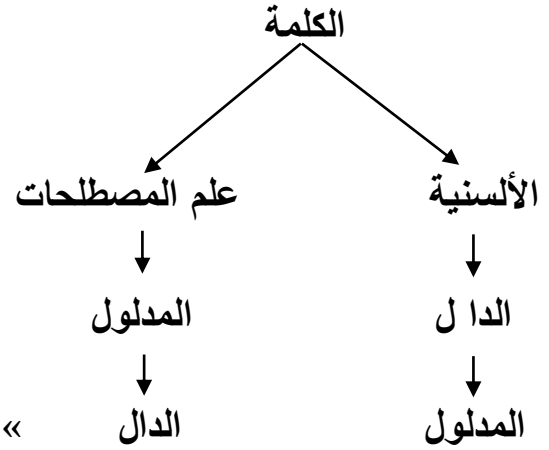
[1] يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، ص28.

[2] ممدوح محمد خسارة، علم المصطلح، ص15. نقلا عن: نجيب ربيعي، دراسة في حركية المصطلح النقدي مصطلح " النص" في كتاب: نظرية النص لحسين خمري أنموذجا، ص09.

[3] ماري كلود لوم، علم المصطلح مبادئ وتقنيات، ترجمة: ريما بركة، ص13.

تؤكد هنا"**ماري كلود لوم**"أن علم المصطلح ينطلق من المفهوم وصولا إلى المصطلح أو الدال، فالمصطلحات قوالب للمفاهيم، وكما يعنى بجمع المصطلحات الخاصة بحقل دون غيره، ولا يكتفي بمجرد الجمع بل يدرس، ويحلل، ويصف، وكما أنه يسعى إلى اختراع مسميات للتصورات المستحدثة؛أي في حالة عدم توفر المصطلحات للتعبير عن المفاهيم الجديدة، فإنه يسعى لوضع مصطلحات تناسب تلك المفاهيم.

كما وضح"**عمار ساسي**"المقصود من علم المصطلح مشيرا إلى الفرق بينه، وبين علم اللسان في قوله:«أما علم المصطلح، فهو بحث علمي، وتقني يهتم بدراسة المصطلحات العلمية والتقنية دراسة دقيقة، وعميقة من جهة المفاهيم، وتسميتها، وتقييمها وهو فرع من فروع علم اللسان؛ لكن نظريته هي على عكس النظرية الألسنية، أن هذه الأخيرة تهتم بدراسة الكلمة اللغوية ابتداء من الدال نحو المدلول، أما علم المصطلحات فيهتم بدراسة مصطلح علمي تقني ما من المدلول إلى الدال، وهذا ما يوضحه الشكل التالي:



» [1]

من خلال هذا الشكل يتضح لنا أن عمل الألسنية يختلف عن عمل علم المصطلح إذ يعمل هذا الأخير من المعنى وصولا للفظ، وأما الألسنية، فتعمل على الدال أو اللفظ وصولا إلى المعنى أو المدلول.

وكما يوضح"**علي القاسمي**" مهمة هذا العلم بشكل أدق ؛حيث يقول:« العلم الذي يبحث في العلاقة بين المفاهيم العلمية، والألفاظ اللغوية التي تعبِّر عنه »[2].

---

[1] عمار ساسي، صناعة المصطلح في اللسان العربي، ص94 ،95.

[2] علي القاسمي، علم المصطلح أسسه النظرية وتطبيقاته العملية، ص 5–9.الموقع:
http://www-atida- org/index php ? option= com/2015-11-15/14 :47

كما أشار إلى أن:«علم المصطلح يتناول ثلاثة جوانب متصلة من البحث العلمي والدراسة الموضوعية وهي:

يبحث علم المصطلح في العلاقات بين المفاهيم المتداخلة(**مثل:علاقات الجزء والكل، والنوع)**التي تتبلور في صورة منظومات مفهومية تشكِّل الأساس في وضع المصطلحات المصنفة التي تعبر عن تلك المفاهيم.»[1]؛أي يدرس نقاط التشابه بين المفاهيم.

« يبحث علم المصطلح في المصطلحات اللغوية، والعلاقات القائمة بينها ووسائل وضعها،وأنظمة تمثيلها في بنية علم من العلوم»[2]؛أي يعنى بالناحية اللغوية للمصطلحات، ومن ثمة عمله كعمل المعجم.

« يبحث علم المصطلح في الطرق العامة المؤدية إلى خلق اللغة العلمية، بصرف النظر عن التطبيقات العملية في لغة طبيعية بذاتها»[3]؛أي يسعى إلى تطوير اللغة وذلك بتكثيف الثروة المصطلحية.

كما حدد "**محمود فهمي حجازي**" موضوع علم المصطلح انطلاقا من فكرة "**فوستر**" إذ يقول:« يدرس طبيعة المفاهيم وخصائصها، وعلاقات بعضها ببعض،ونظمها ووصفها وطبيعة المصطلحات ومكوناتها، وعلاقاتها الممكنة،واختصاراتها والعلاقات والرموز الدالة عليها[...]وتوحيد المفاهيم والمصطلحات، ومفاتيح المصطلحات الدولية وتدوين المصطلحات ووضع معجماتها ومداخلها الفكرية من حيث تتابعها وتوسيعها»[4].

فموضوع علم المصطلح لا يتوقف عند دراسة المفاهيم، وما يتعلق بها من حيث الطبيعة، والخصائص، وأيضا العلاقة بل يهتم كذلك بالمصطلحات، وكل ما يتعلق بها من تراكيب، واختصارات، ورموز...الخ.

---

[1] علي القاسمي، علم المصطلح أسسه النظرية وتطبيقاته العملية، ص 5-9. الموقع:
http://www-atida- org/index php ? option= com/2015-11-15/14 :47

[2] المرجع نفسه، ص5-9.

[3] المرجع نفسه، ص5-9.

[4] محمود فهمي حجازي، الأسس اللغوية لعلم المصطلح، ص19، 20. نقلا عن: إبرير بشير، علم المصطلح وممارسة البحث في اللغة والأدب، ص1، 2.

كذلك عرفه"**فوستر**"بقوله:«العلم الذي يحكم نظام المعجم المختص بعلم من العلوم وحدد **سمات علم المصطلح في خمسة جوانب مهمة** هي:

- يبحث علم المصطلح في المفاهيم، للوصول إلى المصطلحات التي تعبر عنها.
- ينتهج علم المصطلح منهجا وصفيا.
- يهدف علم المصطلح إلى التخطيط اللغوي، ويؤمن بالتقييس والتنميط.
- علم المصطلح علم بين اللغات.
- يختص علم المصطلح غالبا باللغة المكتوبة »[1].

2- مجالات علم المصطلح:

لقد حدد العلماء لهذا العلم حقلين أساسين هما:

«"**علم المصطلح العام**":يتناول طبيعة المفاهيم، وخصائص المفاهيم،وعلاقاتها الممكنة، واختصارات المصطلحات، والعلاقات والرموز، وتوحيد المصطلحات ومفاتيح المصطلحات الدولية، ومعاني المصطلحات، والمداخل الفكرية ومداخل الكلمات[...]وهذه القضايا المنهجية لا ترتبط بلغة منفردة أو بموضوع بعينه، لهذا يطلق عليه علم المصطلح العام»[2].

فعلم المصطلح يتطرق لكل ما يخص المصطلح سواء ما يتعلق به كدال أو ما يرتبط به من معنى، وهذا لا يتوقف عند اللغة الواحدة، بل في جميع اللغات، والعلوم ولهذا يصطلح عليه بعلم المصطلح العام.

أما«"**علم المصطلح الخاص**":فهو تلك القواعد الخاصة بالمصطلحات في لغة مفردة مثل:اللغة العربية أو اللغة الفرنسية...» [3]؛هذا المجال يختلف عن المجال الأول فإذا كان الأول يهتم بكل جوانب المصطلح في أية لغة، فإن هذا الأخير يعنى بضبط القواعد لصياغة المصطلحات لكن في حدود اللغة الواحدة .

---

[1] علي القاسمي، علم المصطلح أسسه النظرية وتطبيقاته العملية، ص 5-9. الموقع:

http://www-atida- org/index php ? option= com/2015-11-15/14 :47:

[2] نجيب ربيعي، دراسة في حركية المصطلح النقدي مصطلح "النص" في كتاب: نظرية النص لحسين خمري، ص10.

[3] المرجع نفسه، ص10.

ثالثا: المصطلح الصوفي تعريفه وأبعاده ومنابعه وطبيعته وإشكالاته

1- تعريف المصطلح الصوفي:

لكل علم مصطلحاته، ونفس الشيء بالنسبة للتصوف له ألفاظ خاصة به يطلق عليها المصطلحات الصوفية، وقد تفاوتت آراء العلماء في ذلك، فقد عرفه"**محمد بن عمارة**" بقوله:« فالمصطلح الصوفي بهذا المعنى لفظه ظاهر لغوي يناله كل من يستعمل اللغة ويتداولها، ويتواصل مع غيره عن طريقها تواصلا أفقيا ظاهرا، وهو من جهة ثانية لفظ له باطن ذوقي؛ لا يظفر بإشارته ودلالته البعيدة إلا من تفرغ للسير في طريق الله (طريق السلوك الصوفي)» [1].

فهو يؤكد أن المصطلح الصوفي له صفتين، فهو من ناحية ظاهرة لغوية متداولة ؛أي ما يمثل الجانب السطحي الظاهر، ومن ناحية أخرى فهو ظاهرة ذوقية لا يعرفها إلا المتخصص بها؛أي ما يمثل الجانب الباطني، وهذا لا يتوفر إلا للصوفي.

ويذهب في نفس الوجهة"**حسن الشرقاوي**"مؤكدا على أن المصطلح الصوفي لا يدرك إلا عن طريق الذوق، وذلك في قوله:« إن هذه الألفاظ لا تعرف عن طريق منطق العقل والنظر، بقدر ما تفهم عن طريق الذوق والكشف، ولا يتأتى ذلك إلا لسالك يداوم على مخالفة الأهواء، وتجنب الآثام، والبعد عن الشهوات...» [2].

فالمصطلحات التي تستعملها الصوفية، لا تدرك عن طريق العقل، بل يتم إدراكها عن طريق الذوق، وهذا لا يكون لعامة الناس بل لسالك هذا الطريق.

كما يقصد بالمصطلح الصوفي أيضا:«تلك الألفاظ التي جرت على ألسنة الصوفية من باب التواطؤ، ويعني هذا أن العلاقة بين الدال والمدلول علاقة اصطلاحية تعود إلى طبيعة الصوفي وطبيعة الممارسة الذوقية ومن ثم، تصبح مصطلحات التصوف علامات سيميولوجية وإشارات رمزية دالة موحية لا يفهمها إلا السالكون المريدون والأقطاب

---

[1] محمد بن عمارة، الصوفية في الشعر المغربي المعاصر، الدار البيضاء، د.ب،ط1، 2000م، ص297. نقلا عن: ياسين بن عبيد، الشعر الصوفي الجزائري المعاصر(المفاهيم والإنجازات)، عاصمة الثقافة العربية، قسنطينة، الجزائر،د.ط، 2007م، ص44.

[2] حسن الشرقاوي، معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر، القاهرة، مصر،ط1، 1987م، ص07.

الشيوخ، والدارسون المتخصصون»[1]؛أي أن أهل التصوف يسعون لوضع قاموس خاص بهم لكن غير مباشر؛أي لا يفهمه عامة الناس إذ يحمل إيحاءات كثيرة وغامضة لا تتيسر إلا لمن كان له ذوق كما أنهم يوظفون الرمز بكثرة.

الكلمة الصوفية تتجاوز المعنى الظاهري الأول إلى المعنى الإنزياحي مثل كلمة "**الخمرة**"التي تتمثل في السكر، والخبث، والرجس لتأخذ دلالة ايجابية رمزية في المفهوم ؛حيث تحيل على الصفاء، والانتشاء، والامتزاج الوجداني، والاتحاد بين الذاتين:العاشقة والمعشوقة [2].

فالمصطلح الصوفي ينتقل من دلالة مباشرة إلى دلالة إيحائية رمزية غير مباشرة. ومن ثمة فالمصطلح الصوفي:«عبارة عن مفهوم تصوري يعكس مضمون التجربة الذوقية الوجدانية التي يعيشها المريد السالك في رحلته الروحانية من أجل تحقيق الوصال أو اللقاء الرباني عبر محطات ثلاث، هي التحلية، والتخلية، والوصال...» [3].

يعني هذا أن المصطلح الصوفي يسعى إلى تصوير ووصف هذه الرحلة الروحانية التي يعيشها أصحاب هذا الاتجاه، فهو بمثابة علامة لغوية مكونة من" دال ومدلول" وهذه تحيل على المرجع، وهو يمثل التجربة الروحانية التي يمر بها المريد[4].

ويرى"**عمار حلاسة**"بأن المصطلح الصوفي«يعد مركز ثقل النص الصوفي انطلاقا من اعتبارهم له الوسيط المؤهل للكشف عن معانيهم لأنفسهم، والإجمال والستر على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها » [5].

فهو يمثل اللبنة الأساسية التي تعبر عن التجربة الصوفية الحقيقية، وبدونها لا يتيسر فهم معانيهم، وأغراضهم.

ويوضح لنا "**ابن عربي**" سبب وضع هذه المصطلحات إذ يقول:« اعلم أن أهل الله لم يضعوا الإشارات التي اصطلحوا عليها فيما بينهم لأنفسهم، فإنهم يعملون الحق الصريح

---

(1) أسماء خوالدية، الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا، دار الأمان، الرباط،ط1، 2014م، ص79.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص 79.

(3) المرجع نفسه، ص79.

(4) ينظر: المرجع نفسه، ص79.

(5) عمار حلاسة:" تحليل سيميائي لقصيدة رباعيات آخر الليل"، محاضرات ملتقى السيمياء والنص الأدبي، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر،2006م،ع4، ص53.

في ذلك؛وإنما وضعوها منعا للدخيل حتى لا يعرف ما هم فيه شفقة عليه أن يسمع شيئا لم يصل إليه، فينكره على أهل الله فيعاقب »[1].

الصوفية وضعت مصطلحات لا يفهمها إلا أهلها فلا تريد لأحد منازعتها في سلوك هذا الطريق، كما أنها أرادت أن تمنع الدخيل الإطلاع على أسرارها.

إضافة إلى"**ابن عربي**" قدم لنا"**القشيري**"توضيحات أخرى صرح بها في قوله: «توظف هذه الطائفة ألفاظا فيما بينهم، قصدوا بها الكشف عن معانيهم،والإجماع والستر على من باينهم في طريقتهم لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع من تكلف أو مجلوبة بضرب تصرف »[2].

بالنسبة"**للقشيري**"يرى أن هذه الطائفة تسعى إلى منع تسرب أسرارها إلى الطرق الصوفية الأخرى، كما أنها شديدة الغيرة أن تصل أسرارهم إلى الغرباء عنهم إذ في نظرهم أن هذه المصطلحات لم يصلوا إليها بيسر؛ فلا هي مجرد صنعة، ولا مبتذلة لعامة الناس لذا، فهي حريصة أن تبقى مصطلحاتها في مجال ضيق، وكذلك يعمها الإبهام.

ومن ثمة فالتجربة الصوفية كما يرى"**عدنان العوادي**"« تجربة مجازية لا توصف إلا وصفا مجازيا عن طريق الإشارة إليها بالرموز، شأنها في ذلك شأن سائر التجارب الغيبية الأخرى[...]وقد اتخذ الصوفية لأنفسهم ألفاظا واصطلحوا عليها للتعبير عن عالمهم الرمزي هذا».[3] إذن ما يعيشه الصوفي من حالات، وتجارب ورحلات كلها لا يمكن التعبير عنها عن طريق الألفاظ العادية بل لابد من علامات، أو رموز عميقة تعبر عن أبعاد هذا العالم الروحاني.

---

[1] علي الخطيب، اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي، ص157.

[2] أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية،ج1، تحقيق:عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة، مصر،د.ط، د.ت، ص31. نقلا عن: ياسين بن عبيد، الشعر الصوفي الجزائري المعاصر(المفاهيم والإنجازات)، ص44.

[3] عدنان العوادي، الشعر الصوفي، وزارة الثقافة، العراق،د.ط،1986م، ص229. نقلا عن:عباس يوسف الحداد، الأنا في الشعر الصوفي ابن الفارض أنموذجا، دار الحوار للنشر، سوريا، دمشق،ط2، 2009م، ص44.

2- أبعاد المصطلح الصوفي:

للمصطلح الصوفي ثلاثة أبعاد أساسية وهي:

- «" **البعد العملي**": يتمثل في الممارسة السلوكية الذوقية.
- " **البعد الوجداني**": يتعلق بطبيعة التجربة الصوفية.
- " **البعد النظري أو الفكري أو المعرفي**": يقترن بالمذهب.

فالمصطلحات الصوفية تصف بشكل بارز ثلاثة موضوعات أساسية في مجال التصوف وهي:الطريق، والتجربة، والمذهب.

فأما الموضوع الأول يتمثل في"**الطريق**" يحيل على الرحلة والانتقال من عالم الحس والظاهر المادي المقترن بالدنيا إلى عالم التجريد النوراني، والوصال الأخروي»[1] ومن المصطلحات الدالة على ذلك:« **السفر، الرحلة، الحج، السلوك، السالك، المقامات الأحوال، المجاهدة، الوصول، المعراج، السائر...الخ** »[2].

وأما **الموضوع الثاني** فيمثل في«" **التجربة** "التي تشير إلى الممارسة الصوفية في شكل مجاهدات، ورياضات، ومقامات، وأحوال»[3]، ومن المصطلحات الدالة على ذلك نذكرمنها:« **الرؤيا، الكشف، المشاهدة، الوارد، النقر، الهواجس، والهواجم ،والتجربة...**الخ »[4].

وأما **الموضوع الثالث** فيتمثل في«"**المذهب**" يشير إلى التوجه النظري وتأسيس النسق المعرفي، والنظري العرفاني الذي يتكون من:**المريد، والشيخ، القطب، والدروس** التي تكمن في مجموعة من المقامات،والأحوال التي يتدرج فيها السالك حسب قدراته الاكتسابية، وما يسبغ عليه الله من فيوضات أخلاقية، ومواهب ربانية »[5].

ومن المصطلحات الدالة على ذلك نشير إلى بعضها وهي:

---

[1] أسماء خوالدية، الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا، ص80.

[2] جميل حمداوي، المصطلح الصوفي، ص4-6 الموقع:
http://www.minculture.gov.Ma/index. php/2016-1-31/10 :14.

[3] أسماء خوالدية، الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا، ص80.

[4] جميل حمداوي، المصطلح الصوفي، ص4-6 الموقع:
http://www.minculture.gov.Ma/index. php/2016-1-31/10 :14.

[5] أسماء خوالدية، الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا، ص80.

«**الإحسان، الإرادة، الحضرة، الفيض، الجذبة، الولاية، حقيقة الحقائق، أمهات السماء، الشيخ، المريد، القطب، الولاية، الإنسان الكامل، الغوث، قطب الأقطاب الطريقة**...الخ »[1].

من خلال تتبع هذه الموضوعات الثلاثة نلحظ أن الموضوع الأول"**الطريق**" والموضوع الثاني"**التجربة**"كلاهما يجسدان الجانب العملي السلوكي أين تظهر الممارسة الفعلية للصوفية، وأما الموضوع الأخير، وهو"**المذهب**" يكمن في اعتباره الجانب التنظري ؛أي الدروس، أو النهج الذي يسير عليه الصوفي في تجربته الوجدانية العرفانية.

3- مرجعية(منابع)المصطلح الصوفي:

تعددت المصطلحات الصوفية بتعدد جوانب الحياة العرفانية التي تتمثل في: الطريق أو الارتحال، والممارسة الوجدانية، والمذهب، والمقامات، والأحوال[...]وتبعا لذلك تنوعت مرجعياته منها:القرآن الكريم، والسنة النبوية، وعلوم اللغة، وعلوم الشريعة وعلم الكلام، الفلسفة...الخ[2] وهذا ما سنوضح كالآتي:

« فالمعاني والإشارات القرآنية التي تثيرها التجربة، وتعمقها في النفس، تختلف عن الواقع الحسي، أو المجرد الذي يحيل إليه التصور الذهني، كما هو الشأن في اللغة الطبيعية أو الفلسفية؛ إذ ينخرط الصوفي في سلوك عملي يمحص المفاهيم العقلية بواسطة فعل، وانفعال ينتجان فعلا أكمل من الأول، وانفعال أقوى[...]فتحول المصطلح أو العبارة إلى رمز أو إشارة، ومن هنا تعود القوة التعينية لكل مصطلح إلى درجة التجربة عند كل سالك »[3]؛أي أن المعاني التي نتجت عن التجربة الحقيقية التي يعيشها الصوفي أقوى من المعاني الموجودة في اللغة العادية أو الفلسفية؛ إذ تخضع المفاهيم العقلية للتجربة فتصبغ بصبغة إيحائية رمزية، وهذه الأخيرة تختلف من صوفي لأخر.

- «فمن المصطلحات التي نهلها المتصوفة من**القرآن الكريم**:الذكر، والسر، والقلب والتجلي، والاستمتاع، والاستقامة، والاستواء، والاصطناع، والاصطفاء، والإخلاص

---

[1] جميل حمداوي، المصطلح الصوفي، ص4-6 الموقع:
http://www.minculture.gov.Ma/index. php/2016-1-31/10 :14.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص4-6.

[3] محمد عامر المصطفى عزام، التواصل الصوفي بين المشرق والمغرب، ص94 ،95 .

والرياء، والرضا، والخلق، والعلم، والنفس المطمئنة، والسكينة، والتوبة، والدعوة، واليقين والله، والنور، والحق...الخ

- ومن المصطلحات التي أخذت **من الحديث**:الجلال، والخضر، والخوف، وأهل الذكر والرداء، والأبدال، والأوتاد، والغوث، والنجباء، والنقباء.
- ومن المفاهيم الصوفية التي استلهمت **من النحو**:الغياب، والحضور، والمعرفة والاسم والحال، والعلة، والصفة، والشاهد، والإشارة، والواحد، والجمع، والوصل، والفصل.
- ومن المصطلحات التي أخذت من**علم الكلام**:التوحيد، والعقل، والعدل، والعرض والجوهر، والذات، والصورة، والتنزيه، والقديم، والثبوت، والوجود، والأزل...الخ
- ومن المصطلحات الصوفية التي أخذت من**المرجعية الفلسفية** نذكر:العقل، النفس الحس، والعقل الأول، والفيض، والنفس الكلية، والنظر...الخ
- ومن المصطلحات الصوفية التي تنتمي إلى**المرجعية الفقهية**:الصلاة، والوضوء والطهارة، والزكاة، والحج...الخ
- ومن مصطلحات **المرجعية الكيميائية**:كيمياء السعادة، وكيمياء العوام، والإكسير والعقاقير، والتدابير...الخ
- ومن مصطلحات **المرجعية الفلكية**:كوكب الصبح، كون الفطور، واللوامع...الخ »[1].

4- طبيعة المصطلح الصوفي:

تتجسد المصطلحات الصوفية على خلاف المصطلحات المتداولة عند العامة إذ تعكس عالما مجردا، غيبيا باعتماد التلميح والرمز، وهذا ما يؤكده"**عبد الرزاق الكاشاني**" **(ت730هـ)**في قوله:« وأساس هذه الاصطلاحات الصوفية قدرة إنسانية خاصة هي: "**ملكة الرمز**"التي لجأ إليها المتصوفة عسى أن تساعدهم على الإيحاء بما يعتمل في نفوسهم، وما يسيطر عليهم من مشاعر تتأبى على اللغة المعتادة، التي عانوا كثيرا من قصورها عن البوح بمشاعرهم الوجدانية »[2].

---

[1] جميل حمداوي، المصطلح الصوفي، ص4-6 الموقع:
http://www.minculture.gov.Ma/index. php/2016-1-31/10 :14.

[2] عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، ص17.

فالصوفية لما رأوا قصور اللغة العادية على الكشف عما في نفوسهم، استعملوا لغة الرمز، والإيحاء لعلها تستطيع ترجمة تجاربهم العرفانية، والذوقية.

« فالمتصوفة يعتمدون على الذوق، والقلب في الوصول إلى الحقيقة الربانية عن طريق الحدس، والكشف العرفاني، وعليه فالمصطلح الصوفي له وجهان:**وجه ظاهري سطحي** يدركه عامة الناس عن طريق النص أو النظر العقلي، **ووجه باطني** لا يدركه سوى الخاصة من علماء الباطن، والسلوك الذوقي اعتمادا على العرفان، والقلب، والحدس وينتج عن هذا أن للمصطلح الصوفي دلالتين:دلالة حرفية لغوية ظاهرية، ودلالة إيحائية رمزية قائمة على الانزياح، والمجاز، وتستوجب هذه الدلالة الرمزية استخدام التأويل لشرح المعاني وتفكيكها »[1].

يمكن القول إن المصطلح الصوفي ذو طبيعة رمزية، إيحائية، غامضة، غير مباشرة، تتجسد عن طريق الذوق، والتجربة.

5- عوائق المصطلح الصوفي:

من خلال ما سبق يمكن الإشارة إلى أهم الصعوبات التي تعترض دارسي المصطلح الصوفي، وذلك استنادا لما صرح به"**الكاشاني**"« المصطلح الصوفي تتعدد دلالته، وتتنوع بحسب المقامات، أو ما يمكن أن نسميه في الدرس الدلالي بالسياقات مبتعدة شيئا فشيئا عن المدلول اللغوي العام؛ بحيث نرى المصطلح في بعض السياقات ذا صلة بالمدلول اللغوي العام بينما تكاد الصلة تتقطع في سياقات أخرى، وتبدو منقطعة تماما موغلة في الرمز في نوع ثالث من السياقات؛ ولهذا فإن المصطلح الصوفي لا يمكن أن يدرك معناه المحدد إلا من له ثقافة صوفية واسعة »[2].

فالمصطلح الصوفي ينتقل من الدلالة المباشرة إلى دلالة عميقة غير مباشرة تعتمد على المجاز، والرمز، ولذا يصعب في الدراسة والفهم.

إضافة إلى ما ذكره"**جميل حمداوي**"«هناك توسعا دلاليا بدلا من التخصيص والتضييق الدلالي؛أي إن الإنزياح يغلب كثيرا على المصطلح الصوفي، مما يجعل المعجم

---

[1] جميل حمداوي، المصطلح الصوفي، ص4-6. الموقع:
http://www.minculture.gov.Ma/index. php/2016-1-31/10 :14.

[2] عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، ص11 ،12.

الصوفي يعاني من التسيب، والمرونة الموسعة في الاصطلاح، والتأويل، كما يعود هذا المشكل إلى اللغة الإنسانية في تعبيرها عما هو وجداني، وحدسي، فتجد نفسها قاصرة وعاجزة عن التبليغ، والتعبير، لذا يعمد المتصوف إلى استخدام لغة الرموز والإشارات والعلامات، وهذا ما يجعل الخطاب الصوفي خطابا غير منجز، وغير كامل بسبب الإضمار والحذف، والإيجاز والتكثيف الدلالي »[1].

ومن ثمة على محلل الخطاب الصوفي، أن يستوعب هذه الرموز، ويفكك غموضها كذلك لابد من فهم المصطلحات الصوفية، وأبعادها المختلفة.

رابعا: مراحل نشأة المصطلح الصوفي

شهد المصطلح الصوفي نموا تدريجيا منذ بداية ظهور التصوف؛أي من القرن الثاني للهجرة، إذ لم يظهر دفعة واحدة بل« نما مع نشوء الفكر الصوفي وسيره، وتوسعه أغراضا، ومعاني، وهو ككل حقل للمعنى يبدأ محدودا بأغراض ومفاهيم أولية ما تلبث أن تتوسع، وتتعدد، وتطال مناحي، ومعاني عديدة[...]لقد بدأت اصطلاحات المتصوفة مع بواكير حركة الزهد، والتصوف الإسلامية منذ أوائل القرن الثاني للهجرة، معدودة المصطلحات محدودة المفاهيم، والمعاني والأغراض لها طابع معين وبعض السمات الخاصة، ولم تلبث إن فتحت آفاقا، ومفاهيم جديدة واستحدثت دلالات، فأخذت معانيها تغتني، وتغزر بأغراض، وأبعاد، ومجالات، وتابعت مسارها إلى أن بلغت عتبة النظرة الشمولية، والفلسفة الخاصة»[2].

وعليه يمكن القول إن المصطلح الصوفي قد تدرج من خلال المراحل الآتية:

المرحلة الأولى:وهي مرحلة الظهور، والنشوء وفيها كان المصطلح الصوفي محصور المعاني، والأغراض يدور حول الزهد والحب، والمجاهدة، والسلوك، فآداب النفس والخلق السامي؛حيث برزت مصطلحات مثل:إرادة، إيمان، إخلاص، جحيم، جنة، حب

---

[1] جميل حمداوي، المصطلح الصوفي، ص4-6 .الموقع:
http://www.minculture.gov.Ma/index. php/2016-1-31/10 :14.

[2] رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان،ط1، 1999م، ص13.

حرية، حياة روحية[...]وتمتد هذه المرحلة زهاء قرن ونصف تبدأ مع بداية القرن الثاني للهجرة [1].

كان المصطلح الصوفي خلال هذه المرحلة بسيطا لم يصل إلى درجة العمق والتعقيد.

و**أما المرحلة الثانية**:« تحقق في هذه المرحلة تبلور التصوف، ونضجه، وتطرق مصطلحاته، وأغراضه ومعانيه لمجالات فلسفية، وكشفية، فتبلور الشطح، وما حمله من وجد فاض به اللسان، وعبر عن آفاق، ومشاعر بألفاظ عذرها البعض واستهجنها البعض الآخر؛لغربتها عن الألفاظ المعتادة، إذ ظهرت مفاهيم فلسفية صوفية مثل:الحلول والاتحاد، والأنا، والهو، والعالم الصغير، والعالم الكبير، وحدة الوجود والشهود[...]وقد امتدت هذه المرحلة تقريبا إلى نهاية القرن السادس بعد أن بدأت من أواخر القرن الثالث الهجري»[2].

في هذه المرحلة شهد المصطلح الصوفي نضجا أكبر، واتصل بالفلسفة، كما اتسعت دائرته.

المرحلة الثالثة:اكتمل في هذه المرحلة المصطلح الصوفي وازداد نسبيا، وقد طوره ابن عربي وأغناه في هذه الحقبة، وقام بعملية جمعه ووعاه، وتتابعت عملية الجمع والوعي لدى"**الكاشاني**"،ورافق وضع الألفاظ،وضبطها إنشاء الأشكال، والدوائر، ومن المصطلحات التي ظهرت في هذه المرحلة:أبدار، أبدال، إتحاد، إشراق، أوتاد، برزخ، بروق[...]وقد امتدت هذه المرحلة وصولا إلى القرن التاسع الهجري[3].

في هذه المرحلة تم جمع المصطلحات في مصنفات خاصة بها، وكذلك وضع بعض الرموز، والأشكال.

المرحلة الرابعة:تتسم هذه المرحلة بجفاف الإبداع في الاصطلاح نسبيا، وتكرار ما سبق وشرحه، وتعتمد هذه المرحلة على استحداث مصطلحات تتعلق بالطرق والفرق وتسمياتها، كما تتخصص بزيادة التعريفات المعتمدة على النقل عن لسان أولياء

---

[1] ينظر: رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص13.

[2] المصدر نفسه، ص13،14.

[3] ينظر: المصدر نفسه، ص14 ،15.

التصوف، ومن المصطلحات البارزة في هذه المرحلة:أبدال سبعة، إخلاص المريدين خلع العادات، خليفة الذكر[...]وتبلغ هذه المرحلة مطالع القرن الخامس عشر الهجري تقريبا[1].

لم تقدم هذه المرحلة جديدا في المصطلحات، غير أنها أضافت بعض التعريفات والشروح.

يتضح مما سبق أن المصطلح هو المصدر المبدوء بميم، مأخوذ من الصَّلاَحِ الذي هو ضد الفساد، وكذا من التَّصَالُح الذي هو الاتفاق بين الجماعة أو القوم، ومن ثمة فالإِصْطِلاَحُ عبارة عن اتفاق قام على تسمية الشيء باسم معين.

- المصطلح بمثابة المفتاح الذي يميز التخصص سواء الأدبي، أو الاجتماعي أو الاقتصادي، وقد اختلف العلماء في ضبط تعريف للمصطلح، فمنهم من ركز على ناحية معينة نذكر منهم"**حلمي هلّيل**"، ومنهم من قدم تعريفا شاملا لكل النواحي نذكر منهم"**محمود فهمي حجازي**".
- وأما من شروط وضع المصطلح:وجود علاقة بين المعنى الأول والمستحدث الاهتمام بالمعنى قبل اللفظ، الابتعاد عن التعدد الدلالي للفظ الواحد، يفضل المصطلح العربي على غيره.
- كما أشرنا إلى أهم مجالات المصطلح كأن يكون: فرع من الفروع أو تخصص ما...
- ومن وظائف المصطلح:اللسانية، المعرفية، التواصلية، الاقتصادية، الحضارية.
- أما علم المصطلح يمثل أحد فروع علم اللغة التطبيقي، كما أنه يسعى إلى ضبط التصورات، ووضع المسميات، وهو ليس علما مستقلا بذاته، وأهم شيء فيه أنه ينطلق من المفهوم وصولا إلى المصطلح، ومن مجالاته:**علم المصطلح العام، علم المصطلح الخاص.**
- وأما المصطلح الصوفي:له وجهان وجه ظاهر يناله كل من يستعمل اللغة، ووجه باطني ذوقي لا يتوصل إلى دلالته البعيدة إلا أصحاب هذا الاتجاه، كذلك يعرف بأنه مفهوم تصوري يعكس مضمون التجربة الذوقية وقد ذكر ابن عربي،والقشيري أسباب

[1] ينظر: رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص15.

وضع هذه المصطلحات، وهي منع الدخيل التعرف على أسرارهم، وله أبعاد ثلاثة:بعد عملي يتمثل في الطريق، وبعد وجداني يتمثل في التجربة، وبعد نظري يتمثل في المذهب.

- وأما مرجعيات المصطلح الصوفي كثيرة نذكر منها:القرآن،السنة، الفلسفة، علم الكلام...الخ
- أما عن عوائق أو صعوبات المصطلح الصوفي فهي:تعدد الدلالة، وابتعاده عن المعنى اللغوي العام، كذلك خضوعه للتأويل، وأيضا قصور اللغة العادية عن التعبير عن الحالة الوجدانية التي يمر بها الصوفي.
- وقد مر المصطلح في نموه وفق أربعة مراحل بداية من القرن الثاني للهجرة إلى غاية القرن الخامس عشر الهجري، وقد شهد خلال هذه المراحل تطورا تدريجيا.

الفصل الثاني:

تجليات المصطلح الصوفي في نماذج من شعر محمد إقبال

أولا: المصطلح الإقبالي في قصيدة " الشكوى "

1- رمزية المصطلح الصوفي المفرد

أ- مناسبة القصيدة

ب- تعريف المصطلح الصوفي المفرد

ج- الدلالة والرمز

2- رمزية المصطلح الصوفي المركب

أ- تعريف المصطلح الصوفي المركب

ب- الدلالة والرمز

ثانيا: المصطلح الإقبالي في قصيدة " جواب الشكوى "

1- رمزية المصطلح الصوفي المفرد

أ- مناسبة القصيدة

ب- الدلالة والرمز

2- رمزية المصطلح الصوفي المركب

أ- الدلالة والرمز

ثالثا: المصطلح الإقبالي في قصيدة " المناجاة "

1- رمزية المصطلح الصوفي المفرد

أ- مناسبة القصيدة

ب- الدلالة والرمز

2- رمزية المصطلح الصوفي المركب

أ- الدلالة والرمز

رابعا: المصطلح الإقبالي في قصيدة " في الحضرة الإلهية "

1- رمزية المصطلح الصوفي المفرد

أ- مناسبة القصيدة

ب- الدلالة والرمز

2- رمزية المصطلح الصوفي المركب

أ- الدلالة والرمز

المتتبع لمسار المصطلح الصوفي يلحظ حركة دينامية متجددة، في بداية ظهوره إذ بدأ ينمو، ويتدرج من البساطة إلى التعقيد، وأضحى محملا بثروة دلالية، بل أصبح شائكا برموز غامضة لا يتوصل إلى كنهها إلا من له ذائقة متميزة، وبصيرة روحية ترقى إلى الكمال المطلق للحق سبحانه وتعالى، وكذلك أصبح هذا المصطلح يكتسي بحلل تختلف من صوفي إلى آخر، وطبعا يرجع ذلك إلى اختلاف الأذواق، والتجارب، ولذا ظهرت العديد من المصطلحات الصوفية، والملاحظ في تركيبها يجد تنوعا، فمنها المصطلحات المفردة، والتي تطغى كثيرًا على النماذج التي سندرسها في هذا الموضع، وقلَّ ما نجد المصطلحات المركبة، إلا أنّ ما يحتسب لهذا الشاعر أنه سعى إلى المزج بين هذين الصنفين، إذ ذكر في مواضع مصطلحات مفردة ذو دلالة صوفية عميقة، وفي مواضع أخرى ركب بين مصطلحين لتدل دلالة أخرى غير ما يدل عليه اللفظ المفرد، فكيف تجلى ذلك في شعره، وما رمزية، ودلالة هذا المصطلح؟

أولا: المصطلح الإقبالي في قصيدة "الشكوى"

1- رمزية المصطلح الصوفي المفرد:

أ- مناسبة القصيدة:

بما أنّ الشاعر محمد إقبال يتميز بالدعوة الإصلاحية، كان أشد تأثرًا لما يحدث لأمته من ظلم، وحرمان، ولذا نجده في نماذج كثيرة من شعره«يحث المسلمين على التضحية، والعمل كي يستعيدوا منزلتهم من المجد، والرفعة » [1].

وأما في قصيدة الشكوى « يصف مصائب المسلمين » [2].

ب- تعريف المصطلح الصوفي المفرد:

هو كل« لفظ مفرد بوصفه وحدة للمعنى بعيدة عن تقييدات الإضافة أو الوصف كالنور، والإشراق...الخ» [3].

---

[1] عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ج1، دار ابن كثير، دمشق، بيروت،ط3، 2007م، ص89.

[2] المصدر نفسه، ص89.

[3] ياسين بن عبيد، الشعر الصوفي الجزائري المعاصر(المفاهيم والانجازات)، ص54.

ومن خلال استقصاء مواضع المصطلحات الصوفية المفردة في القصيدة نجدها توزعت وفق المخطط التالي:

مخطط يوضح تجليات المصطلح الصوفي المفرد

ج-الدلالة والرمز:

1- النجوى:

وردت في اصطلاح الصوفية بمعنى«إخفاء الآفات عن اطلاع الغير» [1]؛أي كل ما يدخل في مجال" السر"، وقد نهى القرآن الكريم عن النجوى، واعتبرها من الشيطان لقوله تعالى:﴿ أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ نُهُواْ عَنِ ٱلنَّجۡوَىٰ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا نُهُواْ عَنۡهُ وَيَتَنَٰجَوۡنَ بِٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِ وَمَعۡصِيَتِ ٱلرَّسُولِ وَإِذَا جَآءُوكَ حَيَّوۡكَ بِمَا لَمۡ يُحَيِّكَ بِهِ ٱللَّهُ وَيَقُولُونَ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ لَوۡلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُۚ حَسۡبُهُمۡ جَهَنَّمُ يَصۡلَوۡنَهَاۖ فَبِئۡسَ ٱلۡمَصِيرُ ٨ ﴾[2].

[1] عبد المنعم الحفني، الموسوعة الصوفية، ص981.

[2] سورة المجادلة، الآية [8].

وكذلك في قوله:﴿ إِنَّمَا ٱلنَّجۡوَىٰ مِنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ لِيَحۡزُنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَيۡسَ بِضَآرِّهِمۡ شَيۡـٔٗا إِلَّا بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ وَعَلَى ٱللَّهِ فَلۡيَتَوَكَّلِ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ١٠ ﴾[1].

وقد وظف الشاعر محمد إقبال هذا المصطلح؛ ليرمز به للحيرة، والاضطراب بين إخفاء مشاعره أو البوح بها، وهو ما تجلى في نفس الشاعر، فأنشد قوله:

شَكْوايَ أَمْ **نَجْوايَ** في هذا الدُّجى ونجومُ ليلي حُسَّـدي أو عُـــوَّدِي

أمسيتُ في الماضي أعِيشُ كأنما قطع الزَّمانُ طريق أَمْسِي عن غَدِي[2]

نجد الشاعر في مطلع القصيدة في حيرة من أمره تارة يريد الجهر بأسراره يشكو حالة أمته لله سبحانه وتعالى، والناس جميعا، وتارة أخرى يقرر الصمت مناجيا ربه؛ كأنّه لا يريد مشاركة غيره في هذه المحنة، وهو هنا يستحضر حال الصوفي الذي يفضل الصمت، والخلوة مناجيا الله سبحانه فرارا من الناس، وبالتالي يكون إنسانا سلبيا، لكن هذه الحالة التي مرّ بها أصبحت من الماضي، وهذا ما صرّح به في صدر البيت الثاني « أمسيت في الماضي ».

2- البكاء:

المعروف عند الصوفية« البكاء من الله، وإلى الله وعلى الله؛ فالبكاء من الله لطول تعذيبه بالحنين، وولّه العقل، والتأوه، والوقوف بين يديه برقة الشكوى إليه، والتمرغ على بساط الذل زلفى إليه، ومخافة أن ينقطع الطريق، فيعسر الوصول إليه، وحياء منه»[3].

ووقوفنا عند حد البكاء من الله؛لأنّ له علاقة بحال الشاعر محمد إقبال، وقد اعتبره"**ممدوح الزوبي**":« مرتبة من مراتب التواجد؛ فللباكين عند السماع مواجيد مختلفة فمنهم من يبكي خوفا، ومنهم من يبكي شوقا، ومنهم من يبكي فرحا، وبكاء الوجدان أعز رتبة...» [4].

---

[1] سورة المجادلة، الآية [10].

[2] عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص93.

[3] عبد المنعم الحفنى، الموسوعة الصوفية، ص670.

[4] ممدوح الزوبي، معجم الصوفية، دار الجيل، بيروت، لبنان،ط1، 2004 م، ص67 (مادة: بكاء).

وكما جاء في القرآن الكريم:﴿ فَمَا بَكَتۡ عَلَيۡهِمُ ٱلسَّمَآءُ وَٱلۡأَرۡضُ وَمَا كَانُواْ مُنظَرِينَ ﴿٢٩﴾ ﴾[1].

وقد كانت حالة الشاعر تستدعي البكاء؛ لطول معاناته، وقد أشار بالبكاء تعبيرا عن اليأس، ورغبة للخلاص، إذ أصبحت نفسه المحطمة تتشوق للقاء المحبوب، فجاءت الدموع ضعيفة توحي على نفسيته المحطمة الحزينة، ولذلك أنشد قوله:

والطـيرُ صادِحَةُ[*] على أَفْنَانِـهَا **تبكـــي** الرُّبـــى بأنينـــها المتجِـــــدِّدِ

قد طالَ تَسْهِيدِي[**]و طالَ نشيدُها ومَدَامِعِي كالطلِّ[***] في الغُصْنِ النَّدِي[2]

فمعاناة الشاعر، لطول المصائب التي حلّت بأمته، ولّد لديه رغبة، وشوقا للخلاص من ذلك، ولم يجد من وسيلة سوى البكاء خشية ما سيحدث، فأصبح يعاني ويتعذب باستمرار، لهذا الوضع، وفي ذلك يشبه الطير الذي يرمز«للروح العارفة في تحنانها إلى كينونتها، ووطنها الأول » [3].

وهذا هو حال الشاعر، فقد تنبأ بالمصائب التي ستحل بأمته، ولذا كان دائم البكاء، والتوجع حاله كحال الصوفي.

3- الصمت:

كما عرّفه"**عبد المنعم الحفنى**"« من آداب الحضرة، وفيه السلامة، وهو الأصل يقول أبو بكر الفارسي: ومن لم يكن الصمت وطنه، فهو من الفضول، وإن كان صامتًا والسكوت في وقته صفة الصوفي، كما أنّ النطق في موضعه من أشرف خصال العارف وقيل:إنّ السالك لا يصح له أن يلزم نفسه الصمت إلا إذا دخل الخلوة، ولا يصلح له

---

[1] سورة الدخان، الآية [29].

[*] الصادح اسم فاعل، والقينة الصادحة المغنية، بشارة زين الشدياق، المعتمد المدرسي، دار صادر، بيروت، لبنان، ط4، 2012م، ص367.

[**] سهد سَهْدًا وتسهَّد الرجل:أرق ولم ينم أو قل نومه، وسهّده الوجع والهم: جعله قليل النوم، المصدر نفسه، ص317.

[***] الطَّلُ مصدر المطر الضعيف والندي، جمع طِلال، المصدر نفسه، ص414.

[2] عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص93.

[3] عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، المكتبة المصرية للتوزيع، القاهرة، مصر،د.ط،1998م، ص305.

التوجه حتى يلزم نفسه الصمت، والصمت لا يختص به اللسان لكنه على القلب والجوارح كلها» [1].

فالصمت من خصال المسلم، ولا يعني التحكم في اللسان إنما يعني سكون القلب والشعور بالطمأنينة، ولعل هذا الحال بالنسبة للصوفي يكون عند حضوره للتعبد خلوة كما يمثل الصمت« أحد أركان أرباب المجاهدة لتهذيب الخلق » [2].

أما بالنسبة للشاعر، فقد أخرج الصمت من الدلالة اللغوية بمعنى السكوت ليستدعي نقيضه" البوح "وأصبح محَمَّلاً برمزية عميقة؛ تتمثل في الثورة، والتمرد، والكشف الذي هو ضد الحُجُبْ[*]، وهذا ما جادت به قريحة الشاعر:

فإلى متَى **صَمْتِـــي** كأنِّـي زهـرةُ خَرْسَاءُ لَمْ تُرْزَقْ بَرَاعَةَ مُنْشِدِ
قَيْثَارَتي[**] مُلِئَتْ بأنَّــات الجَــوى لابُدَّ للمَكْبُوتِ مِنْ فيضــَانِ
صَعدَتْ إلى شَفَتي بلابلُ مُهْجَتِي ليَبينَ عنها مَنْطِقِي ولِسَانِي
أَشْكُو وفـي فمــي التُّــرَابُ وإنَّما أَشْكُو مُصابَ الدِّين للدَّيَّانِ[3]

نجد الشاعر ثائر، ومتمرد، فهو في موضع خارج الحضرة الإلهية، فلم يعد صمت الجوارح في نظره مجدِ بل أراد التخلص من هذه القيود، فهو يرمز للصوفي الثائر الإيجابي الذي يسعى للمجاهدة، ووسيلته هنا هو" اللسان" الذي يعني في عرف الصوفية « البيان عن علم الحقائق »[4].

وقوله أيضا:

قيْثَارَتِــي مكبوتةُ ونشــيدُها قد ملَّ من **صَمْتٍ** ومِنْ كِتْمَانٍ[5]

---

[1] عبد المنعم الحفنى، الموسوعة الصوفية، ص835.

[2] ممدوح الزوبي، معجم الصوفية، ص250.

[*] حائل يحول بين الشيء المطلوب، وبين طالبه؛أي يتعلق بالمدركات الباطنية كالعقل والسر، والروح، ينظر:عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، دار المسيرة، بيروت، لبنان،ط2، 1987م، ص74 (حرف الحاء).

[**] آلة للطرب من ذوات الأوتار، بشارة زين الشدياق، المعتمد المدرسي، ص627.

[3] عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص93.

[4] عبد المنعم الحفنى، الموسوعة الصوفية، ص392.

[5] عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص99.

؛أي أصبح الشاعر مثقلا بهذا السر لا يقوى على كتمه أكثر، فقلبه لم يستطع تحمل هذا السر لذا ما عليه سوى" البوح" الذي يعتبر« رمز المعرفة الكشفية التي يضطلع بها الصوفي، كما قد تتنزل على العارف، ولا يبوح بها، فمن شروطها الستر.»[1] فالشاعر لا يستطيع إخفاء هذا السر، فمعاناة الشاعر تشبه معاناة الصوفي في تحصيل العلوم الإلهية.

4- الرضا:

في عرف الصوفية يمثل«آخر مقامات السالك، وهو سكون القلب تحت جريان الحكم، قال **الدقاق**:ليس الرضا أن لا تحس بالبلاء، وإنما أن لا تعترض على الحكم والقضاء، ورضا الصديقين:هو سكونهم إلى الحق كلما ضاق بهم الطريق أثناء ترقيهم في الحضرة الإلهية، ورضاهم لا يدرك بالعقل، ولكنه أمر ذوْقي، وأما رضا المقربين، ففي رجوعهم من الحق إلى الخلق»[2]؛أي السكون، وعدم الاعتراض على قضاء الله، وقدره وهذا لا يكون إلا للأنفس الطاهرة المنيرة بالمعرفة الإلهية، وكذلك«فهو ثمرة من ثمرات المحبة، ومقام كريم من مقاماتها؛ فالرضا بجميع ما يفعله المحبوب، قدم في الحب راسخة... الخ »[3].

يسوق لنا الشاعر محمد إقبال جملة من الرموز التي يوحي لها مصطلح الرضا منها:السكون، والمحبة من العبد للحق سبحانه، والعدل من طرف الحق تعالى، وهذا ما صرح به في قوله:

أنا ما تَعدَّيْتُ القناعــة **والرِّضــا** لكنّها هــي قصــةُ الأشْجَــانِ
يشكُو لكَ اللَّهم قلبُ لمْ يَعِــشْ إلاَّ **لحمدِ** عُلاكَ في الأكْــوَانِ[4]

وقوله أيضا:

ومنِ الذي بذلَ الحياةَ رخيصةً رأى **رِضَاكَ** أعَزَّ شيءٍ فاشْترى[5]

---

[1] محمد كعوان، التأويل وخطاب الرمز (قراءة في الخطاب الشعري الصوفي العربي المعاصر)، دار بهاء الدين، قسنطينة، الجزائر،ط1، 2009 م، ص496.

[2] عبد المنعم الحفنى، الموسوعة الصوفية، ص768.

[3] رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص403.

[4] عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص93.

[5] المصدر نفسه، ص95.

كأن الشاعر يصرّح أنّه متسلح بالقناعة، وراضٍ بما حلَّ به، وهو مطمئن، وساكن لكن طول هذا الطريق؛أي الانتصار، والخروج من هذه الأزمة ليس هناك مانع من الشكوى، وهذا يشبه حال السالك، ففي ترقيه من مقام إلى مقام، ومن حال إلى حالٍ يحس بطول هذا الطريق فأحيانا يتوقف للبكاء، أو المناجاة.

5- الأيام:

ترى"**سعاد الحكيم**"«أن"الزمان"عند الصوفية يتبع"الحال" لذلك لا يقاس بالساعات والثواني، ولكن بتبدل"الحال" أو ثبوته؛ فالزمن يتحرك مع حركة الأعماق في تأثرها بالتجليات الإلهية، وهو عند ابن عربي يمثل"وحدة" الحال»[1]؛أي أن اليوم" الزمن" شديد الارتباط بالحال، والمعروف أن الأحوال غير دائمة إنّما تتأثر، وتتغير تبعا لما يحدث في النفس.

ويرمز كذلك«للتجلي الإلهي، فأيام الله، وأيام الحق:هي تجلياته، وظهوره تعالى بما تقتضيه ذاته من أنواع الكمالات، ولكل تجلٍّ من تجلياته سبحانه حكم إلهي يعبر عنه بالشأن، وما اختلاف الوجود، أو تغيره إنما هو أثر الشأن الإلهي الذي اقتضاه التجلي الحاكم على الوجود بالتغيّر.»[2] لقوله تعالى:﴿ يَسْـَٔلُهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ﴿٢٩﴾ ﴾[3].

وقد استوحى الشاعر هذه المعاني الصوفية؛ ليعبر عن الزمن"اليوم"بدلالات مختلفة توحي للنور، والحال، والتجلي الإلهي، وهذا في قوله:

قَد كانَ هذا الكونُ **قبـــل** وُجودِنـــا رَوْضًا وأزهارًا بغير شَمِيـمْ
والوردُ في الأكْمَامِ مجهولُ الشَّذَا(*) لا يُرْتَجَـى وردُ بغير نَسِيمِ
بَلْ كـــانَتِ **الأيَّـــامُ** قبـل وجودِنـــا **لَيْـــلاً** لظالمِـها وللمَظْلُـومِ
لمَّا أطـلَّ مُحَمَّـــدُ زَكَـتِ الرُّبَـــى واخضَـرَّ في البُسْتَانِ كلَّ هَشيْمِ

---

[1] سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان،ط1، 1981م، ص1253.

[2] عبد المنعم الحفنى، الموسوعة الصوفية، ص1015.

[3] سورة الرحمان، الآية [29].

[*] الرائحة الطيبة، بشارة زين الشدياق، المعتمد المدرسي، ص334.

وأذَاعَتِ الفِرْدَوسُ مَكْنُونَ(*)الشَّذَا فإذا الوَرى في نُضْرةٍ ونَعيمِ[1]

الشاعر أراد القول إن الكون بما فيه كان جامدا ساكنا، والأيام مظلمة بسواد الجهل، ولكن فجأة أشرق الزمان، والمكان، وأصبحا متجددين بتجلي نور الأنوار محمد- صلى الله عليه وسلم- إذ يعبر عند الصوفية على«الوجود الإلهي[...]هو صورة ربه فمن أراد أن يعرف الرب في صفاته، فليعرف محمد في صفاته»[2]؛أي أنّ محمد يمثل أحد التجليات الظاهرة لوجود الخالق.

6- التوحيد:

يعرفه"**عبد المنعم الحفنى**"بقوله:« معرفة معرفته الثابتة في الأزل، والأبد، وذلك بأن لا يحضر في شهوده غير الواحد جلّ جلاله .»[3]؛أي أنّ الحق له وجود ثابت وخالد في الكون وقيل:« عن الحلاج:أول قِدم في التوحيد فناء التفريد؛لأنّ القدم في التوحيد هو إنكار شريك لله، وفناء التفريد أن لا تكون الفردانية إلا له، والتوحيد الرحماني:هو أن يشهد الله سبحانه على توحيد نفسه، بإظهار الوجود إذ كل موجود مختص بخاصية لا يشاركه فيها غيره، وإلا لما تعيّن » [4]؛أي الوحدانية المطلقة للحق، وقد صرّح"**محمد إقبال**"برأيه في التوحيد« يعتبر إقبال التوحيد الركن الأول لبناء الأمة الإسلامية، فهو الإكسير الذي يحيل التراب ذهبًا والسر الذي يتجلّى منه الدين، والشرع، والحكمة، والقوة والسلطان، وهو الدواء الذي يميت الخوف، ويقضي على الشك، ويحي الأمل، ويقهر كل صعب » [5].

لقد وظف الشاعر التوحيد؛ ليرمز به للدواء الذي يميت الخوف، وكذا الإكسير حيث يقول:

(*) نبات له ورق كثيف على هيئة ورق الهندباء وزهرة صفراء، بشارة زين الشدياق، المعتمد المدرسي ، ص741.

[1] عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص93.

[2] عبد المنعم الحفنى، الموسوعة الصوفية، ص944.

[3] عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، ص52.

[4] عبد المنعم الحفنى، الموسوعة الصوفية، ص697، 698.

[5] محمد العربي بوعزيزي، محمد إقبال فكره الديني والفلسفي، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان،ط1، 1999م، ص203.

مَنْ كان يَهتِفُ باسم ذاتِكَ قَبْلَنَا مَنْ كان يَدعو الواحدَ القهَّارَا
عَبدُوا تَمَاثِيلَ الصُّخورِ وقدَّسُوا مِنْ دُونِكَ الأحْجارَ والأشجارا
عَبدُوا الكَوَاكِبَ والنُّجومَ جَهَالَةً لَمْ يَبْلُغُوا مِنْ هَدْيِـــهَا أنوارا
هَلْ أعْلَنَ **التَّوْحِيدُ** داعٍ قَبْلَـنا وهَدى الشّعُوبَ إليكَ والأنظارا
كُنَّا نُقَدِّمُ للسُّيُـوفِ صُدُورَنـــا لَمْ نَخْشَ يَوْمًا غَاشِمًا جَبَّارا[1]

لما تحدث عن التوحيد كان يخص فئة معينة، وكأنه يتحدث عن الصوفية ويخصها برفع راية التوحيد، إذ كانت الأسبقية لها، فقد اتخذت هذا الإكسير، والدواء للتخلص من الخوف، فأصبحت لا تخشى أي شيء، على خلاف الأمم الأخرى التي كانت على جهالة إذ عبدوا كل الموجودات حتى الجامدة منها.

وفي موضع آخر يشير إلى أثر التوحيد في نفوس المؤمنين، فهو يمثل القوة والسلطان والنور، ولا يدرك هذه التجليات إلا الإنسان المثالي أو الكامل«الذي يعشق الحقَّ في أقصى مداه، والذات في أوج مجدها.»[2]، حيث يقول:

توحيدُك الأعلى جَعَلَنَا نَقْشَه نُورًا يُضيءُ بِصُبْحِهِ الأزمانُ[3]

7- الرجاء:

يعتبر الرجاء في عرف الصوفية من مراتب السالك، حيث يقول"**ممدوح الزوبي**": «هو من مقامات بدايات السلوك، ويعني توقع النجاة من خلال رجاء الثواب بالاجتهاد في العمل»[4].

ويعني كذلك«إسكان القلب بحسن الوعد، وهو من جملة مقامات الطالبين وأحوالهم والرجاء على ثلاثة أقسام:رجاء في الله، ورجاء في سعة رحمة الله ورجاء في ثواب الله والخوف والرجاء هما كجناحي الطائر إذ استوى الطائر، تم طيرانه وإذا نقص أحدهما وقع فيه النقص[...] وهذين المقامين يلزمان المحب في أول سلوكه »[5].

---

[1] عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص94.

[2] المصدر نفسه، ص69.

[3] المصدر نفسه، ص95.

[4] ممدوح الزوبي، معجم الصوفية، ص180.

[5] عبد المنعم الحفنى، الموسوعة الصوفية، ص763.

تشكل هذه الثنائية"الخوف" و"الرجاء" مركز اهتمام الصوفية فمن تشبيههما بجناحي الطائر، هناك من أشار بهما لظلمة الليل، وضياء النهار«فالخوف له ظلم يتحيّر صاحبه تحته يطلب المخرج منه، فإذا جاء الرجاء بضيائه خرج إلى مواضع الراحة، فغلب عليه التمني، ولا ينفع حسن النهار إلا بظلمة الليل، وفيهما صلاح الكون فكذلك القلب مرة في ظلم الخوف أسير، فإذا طرق طوارق الرجاء، فهو أمير، والمحبة والخوف، والرجاء مقرون بعضها ببعض » [1].

فقد استوحى الشاعر المعاني العميقة، لهذا المقام رامزًا به للسفر الروحي؛حيث تراه مرة ملبي ومرة ساجدًا، ولكنه مطمئن القلب ينتظر الفرج؛أي الحصول على مقام القرب حيث يقول:

ندْعُو جِهارًا لا إله سِوى الَّذي صنعَ الوجودَ وقدَّر الأقدارَا
ورؤوسُنا يا ربِّ فوقَ أكفِّنا **نَرْجُو** ثوابَك مَغْنَمًا وجِوارَا[2]

فقد مزج الشاعر بين الدعاء، والرجاء؛لأنه في هذا الموضع خرج من حال الخوف فهو مطمئن الروح، مخلص الدعاء، ساعيا لنيل القرب، والجوار لمشاهدة الحضرة الإلهية.

8- التجلي:

من أكثر المصطلحات تداولا في عرف الصوفية فهو« حال فيه تشرق أنوار إقبال الحق على قلوب المقبلين عليه، وتؤثر عليها كي يكونوا أهلا لذلك، ويشاهدوا الحق في قلوبهم» [3]؛أي المشاهدة لا تكون بالعين، إنّما تتجلى في القلب، وتوضيحا لما سبق هو: « رؤية أهل التجلي لله بقلوبهم، وهي رؤية ليست عيانية، كذلك عبارة عن ظهور ذات الله، وصفاته وهذا هو التجلي الربّاني، وتجلي الروح...الخ» [4].

وقد استعان الشاعر بهذا المصطلح للإشارة إلى النور، والإشراق، والسعادة؛حيث تتجلى هذه الرموز في الموجودات كاهتزاز الأغصان، وإشراق الصبح...الخ ويظهر ذلك في قوله:

---

[1] أسعد السحمراني، التصوف منشؤه ومصطلحاته، دار النفائس، بيروت، لبنان،ط1، 2000 م، ص146.

[2] عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص95.

[3] ممدوح الزوبي، معجم الصوفية، ص77.

[4] عبد المنعم الحفنى، الموسوعة الصوفية، ص678.

يَا فَرْحَةَ الأيَّامِ حِين نَرَى بِهَا رَوْضَ **التَّجلِّي** وارفَ(*) الأغصانِ

ويعود محفلُنا بحسنك مسفرًا كالصُّبح فـي إشراقِـهِ الفَينَـانِ(**)[1]

أراد القول إن تجلي جمال الخالق يتجلى في مظاهر الكون، كجمال الروض وإشراق الصبح، فمن أراد مشاهدة الحق، يشاهد الموجودات، فيزداد الحب، والشوق لمشاهدة المحبوب، وهو في نظر"**محمد كعوان**"يؤجج نار الشهود، والكشف فتصحو همة الصوفي، للاستزادة، وهو شديد الارتباط بالقلب باعتباره موطنًا للحب الإلهي، فهو يكيف مظاهر الوجود باعتبار دلالتها الرمزية[2]؛أي أنّ مشاهدة جمال الكون يزيد من حرقة الحب، والشوق للحق.

9- القلب:

يعتبر موطن الأسرار، والحقائق الربانية، وهو« نوع من علم الباطن، أو البداهة حيث يصفه "**الشاعر الرومي**"(***) في عبارة واضحة فيقول:" إنه يتغذى بأشعة الشمس ويصل بيننا، وبين وجوه للحقيقة غير تلك الوجوه المتاحة لإدراك الحواس[...]وما يتحدث به القلب لا يكذب أبدًا إذا فسِّر على وجهه الصحيح.» [3]، فالإدراك يكون عن طريق القلب لا العقل، لذا تُوصف الحقائق التي يكون مصدرها القلب باليقين، ولذلك يعتبره الصوفية«...لطيفة ربانية روحانية لها تعلق بالقلب الجسماني كتعلق الأعراض بالأجسام والأوصاف بالموصوفات، وهو حقيقة الإنسان، فهو النور الأزلي، والسر العلي المنزل في الأكوان؛ لينظر الله تعالى به إلى الإنسان...» [4]؛أي يمثـل موضـع الشهـود في

(*) وارف: وُروفًا ووَرْفًا، ووريفًا ورفة الظُّل:طال وامتدَّ واتّسع والنبات نضر، واهتزَّ، بشارة زين الشدياق، المعتمد المدرسي، ص888.

(**) الفينان: ذو الأفنان طويل الأغصان،عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص100.

[1] المصدر نفسه، ص98، 99.

[2] ينظر: محمد كعوان، التأويل وخطاب الرمز (قراءة في الخطاب الشعري الصوفي العربي المعاصر)، ص490.

(***) هو جلال الدين الرومي أشهر وأكبر شعراء التصوف من الفرس ولد بمدينة بلخ سنة604هـ لأب من خيرة العلماء، رحل إلى الأناضول التي كانت تعرف ببلاد الروم ولذلك عرف بالرومي،عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص428.

[3] محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة:عباس محمود، دار الهداية، د.ب،ط2، 2000 م، ص24، 25.

[4] عبد المنعم الحفنى، الموسوعة الصوفية، ص915.

المخلوقات، وهذا النور أزلي حتى يفنى المخلوق لقوله تعالى:﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكۡرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلۡبٌ أَوۡ أَلۡقَى ٱلسَّمۡعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴿٣٧﴾﴾[1]؛ فهو لا يقصد العضو في حد ذاته إنّما يقصد الإدراك.

وأما" **ممدوح الزوبي**"، فيعتبره مرآة الحقائق حيث يقول:«القلب ما سماه الحكماء "بالنفس الناطقة"، ووظيفته، وعمله في الغالب الإدراك أكثر منه الإحساس[...]وإذا استنار القلب بنور الإيمان، والمعرفة يصبح مرآة تتجلى فيها المعارف الإلهية»[2]؛أي أن نور الإيمان يعكس صفاء القلب.

ولقد تجلى هذا المصطلح "القلب" في أكثر من موضع في القصيدة، وقد أشار به للقداسة والطهارة، والصفاء حيث يقول:

كانت شِغافُ[*] **قُلوبِنا** لكَ مُصْحَفًا يحوي جلالَ كتابِك المَسْطورِ

إن لـمْ يكـنْ هـذا وفـاءً صادقـًا فالخلقُ في الدُّنيا بغير شُعورِ[3]

وكذلك قوله:

إنَّ الجواهـر حيَّرتْ مـرآةَ هـ ذا **القلبِ** فهو على شفا البُركانِ[4]

أراد القول إن القلب لما برزت عليه أنوار الحق أصبح لا ينطق سوى الحقيقة وهذا ما تكشف عنه القلوب المحملة بالإيمان؛أي السالك لهذا الطريق، وهو دائم الغليان والشوق لاستقبال الحقائق، فهي تمثل الغذاء الروحي له.

---

[1] سورة ق، الآية [37].

[2] ممدوح الزوبي، معجم الصوفية، ص335.

[*] غلاف القلب وهو جلدة دونه كالحجاب، بشارة زين الشدياق، المعتمد المرسي، ص345.

[3] عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص96.

[4] المصدر نفسه، ص100.

10- العشق:

يعتبر عند الصوفية« من مقامات الحب الإلهي، وهو الحب المفرط الذي يخاف على صاحبه منه، وقيل هو أقصى درجات الحب الإلهي.»[1] كذلك يمثل العشق عند "**عبد المنعم الحفنى**"« أقصى درجات المحبة، وهو آخر مراحل الوصول، والقرب وفيه ينكر العارف معروفه فلا يبقى عارفا، ولا معروفا، ولا عاشقا، ولا معشوقا، ولا اسم، ولا نعت، ولا وصف؛ والعشق في ابتداء ظهوره يفني العاشق حتى لا يبقى له اسم ولا وصف، ولا رسم، فإذا انمحق العاشق وطمس أخذ العاشق في فناء المعشوق، فلا يزال يفنى منه الاسم ثم الوصف، ثم الذات...» [2]؛أي فناء العاشق حتى لا يدرك ما يحدث من حوله، ولا يرى سوى المحبوب.

الشاعر يعطي معنى عميق، وسامي للعشق محاولا توظيف مخزونه الثقافي، فمرة يتحدث عن الحب الحقيقي الذي يكون بين العاشقين، ومن ناحية يتعشق جمال الموجودات، وهذا يوحي لحال الصوفي، الذي يتشوق للمحبوب، وكل ما له علاقة به ويعكس هذه الرؤية في قوله:

مــازالَ قيس والغـــرامُ كعــهدِه وربــوعُ ليلى في ربيع جمالها
وهضابُ نجدٍ من مَراعيها المَهَا وظباؤُها الحفراتِ[*] ملء جبالها
والعشــقُ فيَّاضُ وأُمَّـــةُ أحمـدٍ يتَحفَّــزُ التاريــخ لاستقبالهــا[3]

يستلهم الشاعر تلك القصص الموجودة، في التراث العربي؛أي قصص الحب كقيس وليلى، لأنّه أراد أن يلفت انتباهنا إلى أن حال العشق الذي يعيشه العربي يشبه إلى حدٍ ما حال السالك أو الصوفي، ويذهب إلى أبعد من ذلك ؛حيث أن حالة العشق لا تتوقف على" الحق" فقط بل تظهر حتى في ملكوته كالهضاب، والظباء...الخ.

وفي موضع آخر يصف لنا العاشق الفاني الذي أصبح يتطلع للوصول، والاتحاد مع المحبوب حيث يقول:

---

[1] ممدوح الزوبي، معجم الصوفية، ص290.

[2] عبد المنعم الحفنى، الموسوعة الصوفية، ص872، 873.

[*] الأمنة، بشارة زين الشدياق، المعتمد المدرسي، ص170.

[3] عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص98.

يا طِيْبَ عَهْـدٍ كنتَ فيـه مَنَارَنا فبعثْتَ نـور الحقِّ مِنْ فَارانِ
وأسـرْتَ فيــه **العاشقين** بلَمْحَـةٍ وسقيتهم راحًـا بغــير دِنَــانْ
أحرقْـــتَ فيــه قلوبَهـم بتوقُّدِ الإيمـــان لا بتَلَهُّـب النِّيـرانِ
لم نبقَ نحن ولا القُلُوبُ كأنَّهـا لم تَحْظَ مِنْ نارِ الهوى بدُخَانِ
إنْ لمْ يُنَرْ وجهُ الحبيب بوصلِهِ فمكانُ حُزْنِ القلبْ كلُّ مكانِ[1]

أراد القول إن السالك يتشرب كؤوس المحبة الإلهية، فتزداد حرقة قلبه، وهو دائم الحزن ينتظر الوصل بالمحبوب، وفي ذلك يقول"**ابن عربي**":« اعلم أن مشاهدة المحبوب هي البغية، والمطلوب وهي أعز موجود، وأصعب مفقود، وعليك آداب في المشاهدة لها علامات منها:الثبات، وعدم الالتفات، والخشوع، والإقناع، والخضوع والارتياع.»[2]؛أي الفناء التام في المحبوب، كأنه في حالة سكر لا يهذي سوى بالحق، ولا يبصر غيره، وقد جعل إقبال جوهر النفس الحب حيث يقول:« جوهر الحياة هو الحب وجوهر الحب هو الذات»[3]؛أي غياب أحدهما يعني فناء الآخر فالحب غذاء الروح واستمرارية الحياة يعني سرمدية الحب.

11- الشوق:

أحد الأحوال التي تطرأ على النفس، وهو الذي يسبق العشق، ويعرف في اصطلاح الصوفية بأنه:« هيجان القلب عند ذكر المحبوب، وهو في قلب المحب كالفتيلة في المصباح، والعشق كالدهن في النّار، وقيل من اشتاق إلى الله أنس إليه، ومن أنس طرب، ومن طرب وصل، ومن وصل اتصل، ومن اتصل طوبى له، وحسن مآب والفرق بين الشوق، والاشتياق أن الشوق يسكن باللقاء، والاشتياق لا يزول باللقاء بل يزيد ويتضاعف»[4]؛أي أنّ "الشوق" ما يظهر للسالك في بداية الطريق، ويتضاعف، فإذا حدث اللقاء يتوقف وإذا لم يحدث اللقاء يتضاعف، ويزداد "الاشتياق" حتى يصل إلى أقصاه

---

[1] عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص98.

[2] ابن عربي، لوازم الحب الإلهي، تحقيق: موفق فوزي جبر، دار معد، دمشق، سوريا،ط1، 1998م، ص43. نقلا عن: أماني سليمان داود، دراسة في شعر الحسن بن منصور الحلاج، دار مجدلاوي، الأردن،ط1، 2002م، ص160.

[3] عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص66.

[4] عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، ص142.

ليسمى"العشق"، يورد الشاعر هذا المصطلح؛ ليرمز به للبعد عن الوطن"الحجاز"والحنين إليه حيث يقول:

أشواقُـنا نحـوَ الحجـازِ تطلَّعـت كحنينِ مُغْتربٍ إلى الأوطان

إنّ الطيورَ وإنْ قصَصْت جناحها تسمو بفطرتَها إلى الطَّيرانِ[1]

تتجسد هنا أحد السمات الأساسية التي يتصف بها الصوفي، وهي"الاغتراب"وما شوق الشاعر، وحنينه إلى بلاد الحجاز هذا المنبت الأصيل الذي تشرّب منه أصول الدين الإسلامي، واغترابه عنه يستدعي حال السالك الذي يتجرد من الأهل، والأحباب، والوطن فهو في سفر روحي، وغربة دائمة لذا يُطلق عليهم «غرباء لخروجهم عن الأوطان» [2].

ويؤكد هذه الرؤية"**عبد الحق منصف**"بقوله:« إن اغترب الصوفي عن أصوله يضعَه في اغتراب من نوع جديد؛ إنّه الاغتراب عن الآخرين، اغتراب الحكي الصوفي والتجربة التي يحكي عنها »[3]؛أي أن غربة الصوفي ليست روحية فقط، بل هو غريب عن الآخرين؛ لبعده عن مشاركة الناس، وكذلك هو غريب في كلامه لا يفهمه إلا من سلك نفس الطريق، وقد ورد الشوق في موضع آخر؛ للتعبير عن الألم الشديد حيث يقول:

والطُّور[*] يرتقبُ التجلِّي صارخًا بهوى **المشُوقِ** ولَهْفَةِ الحَيْرانِ

أكبادُنـا احترقتْ بأنّات الجَـوى ودماؤُنَا نهرُ الدُّموع القاني[**]

والعطرُ فاض من الخمائل والرُّبا وكأنَّه شكـوى بغيـر لسـانِ[4]

أراد القول إن الموجودات كالجبل، والعطر الفائض من الروض تعكس الرغبة الشديدة للقاء المحبوب، وهو ما يزيد النفس حرقة، وتأجُّجًا، وقد اصطلح عليها الصوفية: « بأواسط التجليات التي تجذب السالك نحو الفناء، وأوائلها البرق، وأواخرها الطمس في

---

[1] عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص99.

[2] عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، ص195.

[3] عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية (الحب- الإنصات- الحكاية)، إفريقيا الشرق، المغرب،د.ط،2007م، ص123.

[*] هو الجبل الذي تجلّى الله عليه لموسى- عليه السلام- عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص99.

[**] اسم فاعل وأحمر قانٍ ؛أي شديد الحمرة، أصله قانيء، بشارة زين الشدياق، المعتمد المدرسي، ص622.

[4] عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص99.

الذات» [1]؛أي ما يظهر للسالك في منتصف الطريق، فيزداد الشوق للقاء، وبعدها يكون الفناء إذا وصلت الذات إلى اللقاء.

12 الذوق:

يعرفه"**الجرجاني**"بقوله:« نور عرفاني يقذفه الحق بتجليه في قلوب أوليائه يفرقون به بين الحق، والباطل من غير أن ينقلوا ذلك من كتاب أو غيره» [2]؛أي أنّ الذوق لا يتوصل إليه إلا من يتطلع، للمعرفة الباطنية، وهو كذلك«كالشرب لكن الشرب لا يستعمل إلا في الراحات، والذوق يلائم الراحات، والمتاعب وأول التجليات الذوق ثم الشرب، وأما الذوق، فهو العرفان وهو عرفان حاضر ومن الاصطلاحات الصوفية المشهورة "**من ذاق عرف**"يعني من يجعل الذوق وسيلة المعرفة كان من العارفين» [3]؛أي عندما يتذوق الصوفي المعرفة، فإنه سيسعى للشرب ،وذلك بالتدرج عبر المقامات للوصول إلى مرتبة العارف.

لقوله تعالى:﴿ وَلَئِنۡ أَذَقۡنَٰهُ نَعۡمَآءَ بَعۡدَ ضَرَّآءَ مَسَّتۡهُ لَيَقُولَنَّ ذَهَبَ ٱلسَّيِّـَٔاتُ عَنِّيٓۚ إِنَّهُۥ لَفَرِحٞ فَخُورٌ ۝١٠ ﴾[4]؛ فالمقصود من الآية السعادة والراحة والطمأنينة.

فالخمرة لا يعرف مذاقها إلا شاربها كذلك المعرفة، لا يتلذذ بها إلا من تشوق لها وأدرك معناها ،كذلك بالنسبة للشاعر لما تذوق حلاوة الإيمان أصبح لا يستطيع مفارقة الدين الإسلامي، ولا العرب، وجعلهما بمثابة الخمرة، إذا فالذوق هنا يرمز لأصالة العرب وقوة الإيمان في نفس الشاعر، حيث يقول:

أسْمِعْهُمُو يا ربُّ ما ألهمْتَنـــي وأعِدْ إليهمْ يقظــةَ الإيمـانِ
وأذقهــمْ الخمــرَ القديمــةَ إنَّها عينُ اليقينْ وكوثرُ الرِّضوانِ
أنا أعجميُّ الدُّنِّ لَكِـنْ خَمْرَتي صُنْعُ الحِجَازِ وكرْمِها الفَيْنانِ
إنْ كان لي نغمُ الهنود ولحنُهم لكنْ هذا الصوتُ من عدنانِ[5]

---

[1] عبد المنعم الحفنى، الموسوعة الصوفية، ص717.

[2] الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، ص93 (باب: الذال مع الواو).

[3] عبد المنعم الحفنى، الموسوعة الصوفية، ص756، 757.

[4] سورة هود، الآية [10].

[5] عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص100.

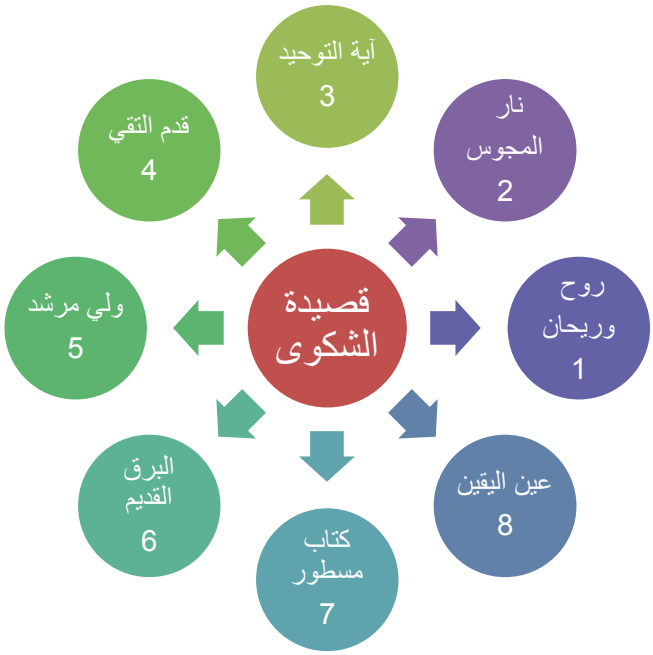
تشير هذه الأبيات إلى أن الشاعر لما تذوق الإيمان، وعايش العرب أصبح لا يطيق الفراق عن" الحجاز"، وهذا ما انعكس على نفسيته، فجادت قريحته بأنغام الهنود لعلها تصل إلى أسماع العرب، فتعيد إليهم يقظة الإيمان.

2- رمزية المصطلح الصوفي المركب

أ- تعريف المصطلح الصوفي المركب:

«هو الجمع بين مصطلحين مفردين، ليتولد مصطلح ثالث يتكون من مصطلحين معا يختلف مدلوله عن كل مصطلح مفرد منهما[...]والمصطلح المركب يكون في الغالب ذا معنى مجرد غير قائم في عالم الحس؛لأن لكل محسوس لفظة، فلما أراد العلماء الإشارة إلى ما وراء المحسوسات ركبوا تلك المفردات معًا، ليدلوا على صور ومعان لا تظهر عيانا.»[1]، وما توظيفهم للمصطلحات المركبة المجردة؛ وذلك حتى لا يتوصل الغريب إلى معناها فتبقى غامضة على الأجنبي واضحة لأهلها.

ولعل المتتبع للمصطلحات الصوفية المركبة التي وظفها الشاعر يجدها مستقاة من القرآن الكريم، وهذا ما يوضحه المخطط الآتي:



مخطط يوضح تجليات المصطلح الصوفي المركب

[1] وحيد بيمردي، اللغة الصوفية ومصطلحها في شعر ابن الفارض، إشراف الدكتور إحسان عباس، " ماجستير" قسم الأدب العربي، الجامعة الأمريكية، بيروت، لبنان، 1986م، ص124.

ب-الدلالة والرمز:

1- روح وريحان:

انطلاقا مما جاء في القرآن الكريم لقوله تعالى:﴿ فَأَمَّآ إِن كَانَ مِنَ ٱلۡمُقَرَّبِينَ ﴿٨٨﴾ فَرَوۡحٞ وَرَيۡحَانٞ وَجَنَّتُ نَعِيمٖ ﴿٨٩﴾ ﴾[1]، يرى"**عبد المنعم الحفنى**" « أنّ المقربون هم الذين قرّبهم الله بفضله، فلهم روح وريحان؛ والروح الاستراحة والريحان الرزق، أو الروح في القبر، والريحان في الجنة، ويقال أن المؤمن لا يخرج من الدنيا حتى يؤتى بريحان من رياحين الجنة، فيشمه فيطمئن أين سيذهب به، فالروح راحة عند الموت، والريحان في الآخرة » [2].

لقد استلهم الشاعر الدلالة من القرآن الكريم، وشحنها في هذا المصطلح؛ ليرمز به إلى اطمئنان النفس، والملاحظ أن المصطلح يحمل دلالة مجردة، وما يوحي به أيضا مجرد، حيث يقول:

وكأنَّ نيران المدافع في صُدُو رِ المؤمنينَ **الرَّوْحُ والرَّيحانُ**[3]

فقد شبه نيران المدافع التي تصيب الهدف، ولا تخطئه بالمؤمن(الإنسان المثالي) فثوابه على استقامة أعماله الراحة في القبر، والنعيم في الجنة، وهذا ما يتجسد في الصوفي الإيجابي على عكس الصوفي السلبي الذي يسعى، للعبادة فقط، ولا يبحث عن رزقه؛أي يتواكل.

2- نار المجوس:

من دلالات مصطلح المجوس يمثل« فرقة عبدوا الله من حيث الأحدية، فكما أنّ الأحدية مفنية لجميع المراتب، والأسماء، والأوصاف، فكذلك النار فإنها أقوى العناصر وأرفعها، فإنها مفنية لجميع الطبائع بمحاذاتها لا تقاربها طبيعة إلا، وتستحيل إلى النارية لغلبة قوتها، فكذلك الأحدية لا يقابلها اسم، ولا وصف إلا ويندرج فيها، ويضمحل فلهذه

---

[1] سورة الواقعة، الآية [88-89].

[2] عبد المنعم الحفنى، الموسوعة الصوفية، ص774.

[3] عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص95.

اللطيفة عبدوا النار وحقيقتها ذاته تعالى »[1]؛أي أنّ النار لها قوة تذيب كل شيء، وهي في نظرهم مقدسة تماثل الحق سبحانه وتعالى.

وبالنسبة لنار المجوس« توحي بالشدة، والاحتراق، والألم وكذلك تحمل مفهوم القدسية، واستمرارية الالتهاب، وكل هذه الدلالات، والإيحاءات الحافة ترمز إلى ما تتضمنه الحقيقة الإلهية المتجلية من قدسية، وقيمة كما ترمز إلى آثار تلك الحقيقة وبعدها في وجدان الإنسان الصوفي أثناء التجلي وبعده » [2].

فقد وظف الشاعر هذا المصطلح رامزًا به لتجليات الذات الإلهية، وذلك في قوله:

أَمَّنْ رَمى **نارَ المَجُوسِ** فأطفِئتْ وأبان وجْهُ الحقّ أبْلَجَ(*) نيِّـرَا ؟[3]

أراد القول إن النار أزلية، وخالدة كخلود الحق سبحانه وتعالى، وكأنه يؤكد أنّ هذه النار دائمة، ولا يوجد من يتصدى لها بما أنها مظهر من تجليات الذات المطلقة.

3- قَدَم التُّقــى:

يمثل القدم عند الصوفية«كل ما ثبت للعبد على علم الحق من باب السعادة والشقاوة[...]وإنّما يُكنّ عنها بالقدم؛لأن القدم آخر الشيء من الصورة، وهي آخر ما يقرب به الحق إلى العبد من اسمه الذي إذا اتصل به...الخ» [4]؛أي أن القدم تدل على الثبات والاستقرار.

وأما التُّقى هي« مشاهدة الأحوال على قدم الانفراد، أو أن لا ترى في قلبك سواه وللنفس لباس من التقوى، وهو بذل الجهد، والروح، والقلب، وهو صدق القصد بنفي الطبع، والتقيّة عند الصوفية:هي استواء السر والعلانية بالإجماع، وهي حرم المؤمن كما أن الكعبة حرم مكة »[5]، كذلك التقوى تعني الثبات على شيء واحدٍ دون تغيير؛فهو حصن المسلم لقوله تعالى:﴿ يَـٰبَنِىٓ ءَادَمَ قَدۡ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكُمۡ لِبَاسٗا يُوَٰرِى سَوۡءَٰتِكُمۡ وَرِيشٗا

---

[1] عبد المنعم الحفنى، الموسوعة الصوفية، ص940.

[2] قدور رحماني، بنية الخطاب الشعري في الفتوحات المكية لابن عربي،إشراف الدكتور حميدي خميسي،" دكتوراه " قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة الجزائر، 2005، 2006م، ص199.

[*] الحق ظهر، بشارة زين الشدياق، المعتمد المدرسي، ص49.

[3] عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص95.

[4] عبد المنعم الحفنى، الموسوعة الصوفية، ص909.

[5] المصدر نفسه، ص687.

وَلِبَاسُ ٱلتَّقۡوَىٰ(*) ذَٰلِكَ خَيۡرٞۚ ذَٰلِكَ مِنۡ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ لَعَلَّهُمۡ يَذَّكَّرُونَ ﴿٢٦﴾ ﴾[1]؛أي أن سترة المؤمن ليس اللباس بل الإيمان وقد استعمل الشاعر هذا المصطلح ؛ليرمز به لقوة الإيمان، وثباته في النفس المؤمنة لقوله:

والعبدُ والمَوْلى على **قَدَمِ التُّقى** سجدا لوجهِكَ خَاشعينَ على الثَّرى[2]

هنا أشار إلى أنّ السالك، والشيخ في طريق واحد في السر، والعلانية في الشقاوة والسعادة مع صدق التوجه، والخشوع للواحد الأحد.

4- آية التوحيد:

تشير الآية« إلى الجمع، والجمع هو شهود الأشياء المتفرقة بعين الواحدية الإلهية الحقيقية، والآيات عبارة عن حقائق الجمع، كل آية تدل على جمع إلهي من مفهوم الآية المتلوة» [3]؛أي اتحاد الأشياء المتفرقة، لتدّل على حقيقة واحدة مطلقة هي وحدانية الخالق ويؤكد هذه الفكرة "**محمد أحمد علي**"بقوله:« كل ما يكون من ناحية الله من قبيل الالقاءات يسمى الجمع...الخ»[4].

وأما التوحيد هو:«معرفة وحدانيته الثابتة له في الأزل، والأبد، وذلك بأن لا يحضر في شهوده غير الواحد جلّ جلاله»[5]؛أي لا إله غيره.

وظف الشاعر هذا المصطلح، للإشارة إلى وحدانية الخالق في الكون حيث يقول:

في كلَّ موقعةٍ رفعنا رايةَ للمجد تُعلنُ **آية التَّوحيد**[6]

أراد القول إن قلوب المسلمين في أرجاء العالم تدرك وحدة الخالق ومهما اختلف الزمان والمكان، فكل ذلك يعكس حقيقة واحدة هي وحدانية الخالق.

(*) الإيمان وثمراته، حسنين محمد مخلوف، كلمات القرآن تفسير وبيان، نور الإيمان، الأزهر،ط1، 2009م، ص72.

[1] سورة الأعراف، الآية [26].

[2] عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص96.

[3] عبد المنعم الحفنى، الموسوعة الصوفية، ص323.

[4] محمد أحمد علي، مقامات العرفان، الانتشار العربي، بيروت، لبنان،ط1، 2007م، ص26.

[5] عبد المنعم الحفنى، الموسوعة الصوفية، ص696.

[6] عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص96.

5 – الكتاب المسطور:

المقصود به« الوجود المشهود في الملكوت»[1]؛أي ما يظهر من الحقائق الربانية على المخلوقات كلها، وقد أشار الشاعر به إلى عظمة الخالق حيث يقول:

كانت شِغافُ قُلوبِنا لك مُصْحفًا يحوي جلالَ **كتابِكَ المَسْطور**[2]

فالقلب هو ملكة عن طريقها ندرك جمال الخالق، وذلك بتجليه سبحانه، وتعالى في الملكوت كإشراق الصبح، وشموخ الجبال، وجمال الظباء...الخ.

كلها تشهد على عظمة الخالق، وكل هذه الحقائق نتوصل إليها عن طريق الذوق والتجربة والقلب، وفي ذلك يقول"**غني قاسم**":«إنّ المعرفة عند الصوفية عمادها القلب لا العقل، والمنطق، والبراهين، فهي معرفة مباشرة بغير وسائط من مقدمات أو قضايا، إذ العلم عندهم ينبع من الداخل، ولا ينفذ من الخارج، ولا تحصل تلك المعرفة للإنسان إلا إذا بلغ القلب درجة من الصفاء، والنّقاء يصبح معها بمثابة المرآة التي تتجلى فيها المعارف الإلهية؛ذلك أن الإنسان لا يستطيع في منظور المتصوفة أن ينال المعرفة الإلهية بواسطة حواسه؛لأن الله ليس شيئا ماديا يمكن إدراكه بالحواس، ولا بالعقل؛لأن وجوده غير محدود...»[3]؛أي إذا أصبح القلب يتميز بالصفاء، والنقاء الروحي، فحينها تتجلى على صفحته الحقائق الإلهية التي ندرك من خلالها وجوده وعظمته.

6– ولي مرشد:

في عرف الصوفية الولي بمثابة النبي:«فالولي من يتولى الله سبحانه أمره فلا يكله إلى نفسه لحظة، ومن يتولى عبادة الله تعالى، وطاعته، فعبادته لله تعالى تجري على التوالي من غير أن يتخللها عصيان، ومن شرط الولي أن يكون محفوظًا، كما أنّ من شرط النبي أن يكون معصومًا، والولي:هو العارف بالله وصفاته، والفاني عن حاله الباقي في مشاهدة الحق»[4].

---

[1] عبد المنعم الحفنى، الموسوعة الصوفية، ص922.

[2] عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص96.

[3] غني قاسم، تاريخ التصوف الإسلامي، ترجمة:أحمد ناجي القيسي ومحمد مصطفى حلمي، مكتبة النهضة المصرية، د.ب،د.ط، 1970م، ص589. نقلا عن: محمد العربي بوعزيزي، محمد إقبال فكره الديني والفلسفي، ص345، 346.

[4] عبد المنعم الحفنى، الموسوعة الصوفية، ص1009.

فالولي غير مكلف بمهمة على خلاف الرسول، لكن عليه الحرص التام على تمام العبادة، ودوامها من دون انقطاع، وأما المرشد هو«الذي يصل على الطريق المستقيم قبل الضلالة »[1]؛أي الذي يترقى من مقام إلى مقام حتى يصل إلى الحضرة الإلهية، وقد كان الشاعر أكثر حرصًا على الطاعة، والعبادة للحق سبحانه، فهو الولي المرشد لا أحد غيره حيث يقول:

يا ربِّ ألهمنا الرَّشادَ فمالنا في الكَوْن غيركَ منْ **وليٍّ مُرْشِدِ**[2]

فقد كانت دعوة الشاعر واضحة هو اتباع سبيل الرشاد بنور الحق سبحانه وتعالى.

7- البرق القديم:

من أهم الدلالات التي أشارت إليها الصوفية؛ حيث يعتبر«أول ما يبدو للعبد من اللوامع النورية فيدعوه إلى الدخول في حضرة القرب من الرب للسير في الله» [3]؛ وكأنه إشارة من الحق لقبول العبد بجواره.

وأما القديم« يطلق على الموجود الذي لا يكون وجوده من غيره[...]الذي ليس وجوده مسبوقًا بالعدم، وهو القديم بالزمان، وكل قديم بالذات قديم بالزمان، وليس هذا سوى الله، والصوفية على الاعتقاد بأنّ الله تعالى قديم بالذات، وقديم بالزمان»[4]؛أي القديم سواء بالذات أو الزمان هو الحق وحده.

وقد وظف الشاعر البرق القديم ؛ليرمز به للحياة، والديمومة باعتبار الماء منبع الحياة، والتجلي الإلهي باعتباره من مظاهر الخلق التي تتميز بها الطبيعة، وتزداد جمالاً وهو مبعث السعادة في نفس الصوفي، حيث يقول:

أَشْرِقْ بنورِك وابعثِ **البرق القديمَ** بومضةٍ لفَرَاشـكَ الظَّمـْآنِ[5]

الشاعر يطلب استمرارية التجلي، وكأنّه أراد القول إنّ النفس دائمة العطش لكن ليس للماء إنما العطش للحب، وهذا ما تتطلع له نفس الصوفي، فهو دائما يعاني من عذاب الهوى، ولا تطمئن نفسه إلا بمشاهدة الحق، وقد« ربط ابن عربي بين التجلي

---

[1] عبد المنعم الحفنى، الموسوعة الصوفية ، ص951.

[2] عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص98.

[3] عبد المنعم الحفنى، الموسوعة الصوفية، ص667.

[4] المصدر نفسه ،ص910.

[5] عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص99.

الذاتي، والبرق لكون هذا الأخير يرمز إلى سرعة اللمعان، والزوال، والتجلي هو أشبه بوميض البرق الذي يخطف الأبصار»[1]، لذا يبقى الشوق، للمشاهدة، واللقاء يتضاعف يوما بعد يوم.

8- عين اليقين:

في عرف الصوفية كل« ما أعطته المشاهدة، والكشف» [2]؛أي ما يتحقق عيانا كما يقصد باليقين« التصديق بالغيب، بإزالة كل ظن، وقيل:هو المكاشفة، وهي على ثلاثة أوجه:مكاشفة العيان بالأبصار يوم القيامة، ومكاشفة القلوب بحقائق الإيمان بمباشرة اليقين بلا كيف، ولا حدٍّ، ومكاشفة الآيات بإظهار القدرة للأنبياء عليهم السلام بالمعجزات ولغيرهم بالكرامات، والإجابات»[3]؛وهو التصديق الجازم بما يظهر أمام الأبصار، أو ما يتجلى في القلوب، أو ما يتحقق بالمعجزات، والكرامات.

وترى "**سعاد الحكيم**"« بأن عين اليقين (عين:للمعاينة) وتعني أن لا تصح المعرفة بالله لأحد حتى يتعرف إليه، ويعرفه بظهوره، فيبصره من القلب عين اليقين بنور اليقين...الخ»[4]؛أي إدراك التجلي الإلهي، وهذا لا يكون إلا بالقلب، والذوق، وهو ما يمثل مسعى الشاعر، فتذوق الإيمان يوصل إلى جنة النعيم"عين اليقين"، وهذا ما أشار إليه بقوله:

وأذقهمُ الخمرَ القديمةَ إنَّهـا **عينُ اليقينِ** وكوثرُ الرِّضوانِ[5]

أراد القول إن المكاشفة تكون عن طريق القلب، فهو المدرك للحقيقة، فإذا تحققت المعرفة اليقينية سكرت الذات بكؤوس الإيمان، وهذا ما يُوصل إلى جنة النعيم.

---

[1] محمد كعوان، التأويل وخطاب الرمز (قراءة في الخطاب الشعري الصوفي العربي المعاصر)، ص364.

[2] عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، ص191.

[3] رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص1062.

[4] سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص1251.

[5] عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص100.

ثانيا: المصطلح الإقبالي في قصيدة "جواب الشكوى "

1- رمزية المصطلح الصوفي المفرد:

أ- مناسبة القصيدة:

نظم الشاعر هذه القصيدة، موجهًا كلامه للحق سبحانه وتعالى؛حيث أشاد « بآمال المسلمين»[1]وسعيهم لإعلاء كلمة الحق في كل أرجاء العالم، وهو كذلك« يتألم للذين ابتعدوا عن دينهم، وتأثروا بالمدينة الغربية، التي أعمت بصيرتهم عن الحقائق وتركتهم حيارى بين المذاهب الهدامة التي نشرتها بينهم، وألهتهم بالملاهي عن العبادة وطلب المعالي »[2].

ب- الدلالة والرمز:

لتوضيح دلالة المصطلح الصوفي المفرد، وما يشير إليه؛حيث نسعى لتتبع بعض النماذج كما يوضحه المخطط التالي:

مخطط يوضح تجليات المصطلح الصوفي المفرد

1- الصوت:

كما جاء في اصطلاح الصوفية«الصوت الحسن مخاطبات، وإشارات إلى الحق أودعها كل طيب، وطيبة، وهو روح من الله تعالى لقلب فيه حب الله تعالى...الخ» [3]؛أي إلهام من الله للنفس المؤمنة، وعادة ما يسمع هذا الصوت في المناجاة أين يكون العبد شديد القرب لمشاهدة الحق سبحانه.

---

[1] عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال ، ص89.

[2] محمد إقبال والشباب الإسلامي: www.alukah.net/literature-language/2016-02-29/10:59

[3] عبد المنعم الحفني، الموسوعة الصوفية، ص836.

وقد أشار الشاعر بهذا المصطلح"للمناجاة"حينما يوجه الإنسان خاطره لله، حيث يقول:

تحاورَتِ النُّجـومُ وقُلْـنَ **صـوتُ** بقربِ العَرْشِ مَوْصُول الدُّعاءِ
وجـاوبت المجَّـرة عـلَّ طيفًـــا سرى بين الكواكب في خفاءِ
وقال البـــدرُ هذا قلـــبُ شَـاكٍ يواصل شـــدْوهُ عنـد المساءِ
ولم يعرفْ سوى رِضوان **صوتي** وما أحـراهُ عنـــدي بالوفـــاءِ[1]

أراد القول إنّ عذوبة هذا الصوت، وصدقه جعلته يطرق أبواب السماوات؛أي ينتقل من العالم السفلي إلى العالم العلوي، أين تتواجد النجوم، والمجرّات، والكواكب...الخ وكأنهن ملائكة اجتمعت لسماع هذا النداء، وما قربه من العرش إلا دليل على خصوصية هذه الذات، ومكانتها، فالعرش في عرفهم:«مظهر العظمة، ومكانة التجلي، وخصوصية الذات، ويسمى جسم الحضرة ومكانها، ولكنه المكان المنزّه من الجهات الست...»[2] وكذلك جريان الصوت بين الكواكب التي تمثل« أول ما يبدو من التجليات، وقد يطلق على المتحقق بمظهرية النفس الكلية»[3]، وإن دلّ هذا على شيء، فهو قبول الدعاء والاستجابة.

2- الاتحاد:

يطلق هذا المصطلح في عرف الصوفية حين«تصير الذَّاتَانِ واحدة، وهو حال الصوفي الواصل »[4]؛أي اتحاد القلوب عن طريق المجاهدة، والرياضة، ومختلف أنواع العبادات التي يمارسها الصوفي للتقرب لله.

ويعرفه"**الكاشاني**" بقوله:« شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذي الكل به موجود فيتحد به الكل، من حيث كون كل شيء موجودا به معدوما بنفسه، لا من حيث أن له وجودًا خاصا اتحد به، فإنه محال »[5]؛أي أن الموجودات كلها تعود إلى خالق واحد فهي

---

[1] عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص101.

[2] عبد المنعم الحفنى، الموسوعة الصوفية، ص871.

[3] المصدر نفسه، ص929.

[4] المصدر نفسه، ص628.

[5] عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، ص49.

بدونه منعدمة لا حياة لها وتكون الصلة بين الخالق، والمخلوق روحية معنوية تتمثل في العبادة، والتقوى، لا اتحاد الأجسام.

وقد أشار الشاعر بهذا المصطلح إلى"وحدة القلوب لوحدانية الخالق"، وهو ما عبر عنه بقوله:

وفي التَّوحيــدِ لِلْهِمَمِ **اتحاد** ولنْ تبْنـوُا العُــلا متفرِّقينَا[1]

وقوله أيضا:

أعدْ من مشرقِ التّوحيد نورًا يتمُّ به **اتحــاد** العالِميـــنَا[2]

تتجلى دعوة الشاعر إلى توحيد العزم؛ لتحقيق المجد، والرقي، وكذلك الدعوة لإعلاء كلمة الحق؛لأن هذا وحده ما يوحد القلوب، فنور الله يسري بين القلوب جميعا حينها تقوى الصلة بين العبد وربه، وكذا بين العالمين.

3- النـــور:

وهو صفة من صفات الحق سبحانه وتعالى، ويعني«تجليه باسمه الظاهر؛أي الوجود الظاهر في صورة الأكوان كلها، وقد يطلق على كل ما يكشف المستور من العلوم الذاتية، والواردات الإلهية التي ترد الكون عن القلب» [3]؛أي عندما ينكشف غطاء القلب تتجلى عظمة الخالق حينها يبصر إلى الموجودات، ويتأمل سرّها، فيدرك هذا النور الذي يحيط بها، وهذا يتجلى لمن اصطفاهم فقط.

ويعرف كذلك« كل وارد إلهي يطرد الكون عن القلب»[4]؛أي يزيل الظلمة والهم والحزن ويبعث فيه الحركة والنشاط.

وقد أشار بهذا المصطلح إلى"الفتح والتجلي"، وهو ما تصل إليه النفس العارفة والحائزة على رضوان الحق، حيث يقول:

وكلُ طَريقنَا نَوْرُ[*] **ونــورُ** ولكــن مــا رأينــا السَّالكينا

---

[1] عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص103.

[2] المصدر نفسه، ص109.

[3] عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، ص118.

[4] محمود عبد الرازق، المعجم الصوفي (دراسة علمية في الأصول القرآنية للمصطلح الصوفي)، " دكتوراه " قسم دار العلوم، جامعة القاهرة، مصر،د.ت، ص1352.

[*] الزهر، عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص102.

ولم نجدِ الجواهرَ قابلاتٍ ضياءَ الوحي **والنُّور** المبينا[1]

يشير إلى تجليات الحق سبحانه، لعباده المقربين، فكل شيء واضح، ومكشوف بدون حجاب، وما انكشاف الغطاء على العالم العلوي، إلا دليل على رضاه، ولعله قصد الرحلة ما يسمى عند الصوفية« برمزية الإسراء والمعراج، كما وصفها"**ابن عربي**"هي: معراج أرواح لا معراج أشباح، وإسراء أسرار لا أسوار، رؤية جنان لاعيان، وسلوك معرفة، وذوق، وتحقيق لا سلوك مسافة، وطريق...»[2]؛أي سفر روحي، يتذوق فيها الصوفي المعرفة، ويطلع على ما خفي.

فمن خلال هذين البيتين تبدو الرحلة غير حقيقية بل روحية، ومن الوسائل التي استعان بها ذكره"الطريق"، وهو المعروف عند الصوفية«مراسم الله تعالى، وأحكامه التكليفية المشروعة التي لا رخصة فيها» [3]، وهو ما يسعى فيه الصوفي « لقطع المنازل والترقي في المقامات.»[4] ومن الوسائل التي استعان بها كذلك" السالك" وهو« السائر إلى الله المتوسط بين المريد، والمنتهى مادام في السير»[5].

4- الجهاد:

ويعرف في اصطلاح الصوفية هو:«صدق الافتقار إلى الله تعالى، بالانقطاع عن كل ما سواه، وبذل النفس في رضاء الحق؛أي فطام النفس عن الشهوات، ونزع القلب عن الأماني، والشبهات، والجهاد الأكبر مع النفس الأمارة»[6]؛ من كانت غايته التقرب إلى الحق عليه بممارسة ألوان من المجاهدات؛ لكبح النفس عن الشهوات وارتكاب الأخطاء وذلك بالقصد الصادق، وإخلاص العبادة له فقط.

وقد أشار الشاعر بهذا المصطلح إلى" الحياة المقدسة "، حيث يقول:

---

[1] عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال ، ص102.

[2] آمنة بلعلى، الحركية التواصلية في الخطاب الصوفي(من القرن الثالث إلى القرن السابع الهجريين)، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا،د.ط، 2001م، ص224.

[3] عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، ص168.

[4] عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، ص85.

[5] المصدر نفسه، ص119.

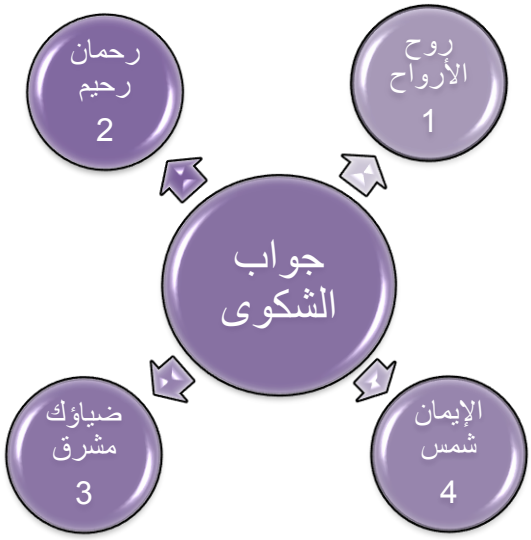
[6] عبد المنعم الحفنى، الموسوعة الصوفية، ص709.

جهادُ المؤمنين لهمْ حياةُ ألا إنَّ الحياةَ هيَ **الجهادُ**[1]

ربط الشاعر الجهاد بالحياة؛لأنّ الجهاد يتمثل في قتل الشهوات، للسمو بالنفس إلى الكمال؛أي اكتساب الصفات الإلهية، والحياة ليس لأجل البقاء، وإنما لأجل الفناء في الذات المطلقة، وتحقيق السعادة الأبدية، وهذه غاية الصوفي، وأما الحياة السرمدية للحق وحده.

2- رمزية المصطلح الصوفي المركب

نسعى لاستجلاء دلالة كل مصطلح موضح في المخطط الآتي:



مخطط يوضح تجليات المصطلح الصوفي المركب

أ- الدلالة والرمز:

1- روح الأرواح:

يطلق هذا الاصطلاح عند الصوفية على«روح القدس، وهو روح لا كالأرواح ؛لأنّه روح الله المنفوخ منه آدم، فروح آدم مخلوق، وروح الله ليس بمخلوق فهو روح القدس؛أي أنّه الروح المقدس عن النقائص الكونية، وهو المعبر عنه بالوجود الإلهي في المخلوقات، فهو متعين بكمال فيها»[2]؛أي تخصيص للذات المنزهة، المسيرة للكون

[1] عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص106.

[2] عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، ص115.

المتجلية في المخلوقات كلها وقد أخص الشاعر بهذا المصطلح"الذات العلوية" حيث يقول:

كلامُ **الرُّوح للأرواح** يَسْرِي[*] وتُدركُه القُلوبُ بلا عنـــاءِ
هتفتْ به فطـارَ بلا جنـــاحٍ وشقَّ أنينُه صدْرَ الفضـاءِ
ومعـدنُــه تُرابـــيٌّ ولكـــنْ جرتْ في لفظِه لغةُ السَّماءِ
لقد فاضتْ دموعُ العِشْقِ مِنِّي حديثًا كان عُلْوِيَّ النِّداءِ[1]

أراد القول إن الكلام خرج من قلب العبد العاشق إلى الذات الجامعة، للأرواح كلها؛أي"روح القدس"، والدليل قوله"هتفت به فطار"، وقوله كذلك "حديثا كان علوي النداء" وكأنه يتوسل جوابا لشكواه.

2- رحمـــــن رحيم:

صفة من صفات الحق سبحانه وتعالى، ويقصد بها« المتوّحد بالفضل، والنصرة وسماع الرحمة، ويوجب القربة، والإكرام والذي ينطق أو يسمع "**بسم الله الرحمان الرحيم**" يرد بين صحو، ومحو، وبقاء، وفناء، فإذا وجه خاطره إلى"**الرحمن الرحيم**" بنعت الإلهية يشهده الله جلّ جلاله، وعندئذ يكون حاله حال المحو، وإذا نعت رحمته تعالى يُشهِدُه جماله فيكون حاله آنذاك هو حال الصحو، وهو في"بسم الله الرحمن الرحيم" بين محو وصحو وبقاء، وفناء »[2]؛أي أنّ العبد يكون بين حالين:**حال المحو** عندما يناجي الله بالرحمن الرحيم يتوحد معه بقلبه **وحال الصحو** عندما يذكره جل جلاله، بهذه الصفة فيتجلى جماله في كل الموجودات.

وقد أشار الشاعر، بهذا المصطلح إلى"الوحدانية المطلقة لذات الحق"،وهذا واضح في قوله:

وَفَوْقَ الكُلِ **رحمــنُ رحيــمُ** إله واحــدُ ربُّ الأنـامِ[3]

---

[*] يجري، عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص101.

[1] المصدر نفسه، ص101.

[2] عبد المنعم الحفنى، الموسوعة الصوفية، ص766.

[3] عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص104.

الشاعر هنا في حال صحو تام؛ حيث ينعت الحق بصفة "الرحمان الرحيم"، وفي كلامه إيحاء لشموليته، وتجليه في جميع المخلوقات، باعتباره الذات الجامعة لعالم الملكوت، والغيب.

3- ضياؤك مشرق:

يعرف الضياء في اصطلاح الصوفية«يعني النور، لكن بالنسبة للصوفية يعني رؤية الأغيار بعين الحق، فإنّ الحق بذاته نور لا يُدْركْ ولا يُدْركُ به...»[1]؛أي تجلي الحقائق كلها وهذا لا يكون إلا للخالق سبحانه وتعالى، فهو نور يتجلى في الموجودات كلها، ويدرك كنهها، ويعني كذلك«الضوء الذي لا يكون معه الحجاب...»[2]، وهذا يوحي لقدرة الخالق إذ لا يخفى عليه شيء.

وأما بالنسبة للمشرق، يتمثل في التجليات الإلهية باعتبارها مفاتيح أسرار الغيب كما قيل:إنه مشارق شمس الحقيقة ؛أي تجليات الذات قبل الفناء التام[3]؛أي المقصود كشف أسرار الوجود كلها، وهذا لا يكون إلا للحق سبحانه وتعالى.

وقد أشار الشاعر بهذه الدلالات الرمزية للمصطلح إلى تجلي نور الحق الذي يكشف الحجاب عن حقائق الوجود، حيث يقول:

ضِيَاؤُكَ مُشْرِقٌ في كلِّ أرض لأنَّك غير محدودِ المكان[4]

يتضح في هذا البيت مسعى الشاعر، إذ يبرز تجلي الذات المطلقة في كل مكان ؛حيث لا يخفى عليه شيء، فهو مفتاح أسرار الغيب، يكشف الحجب عن كل أسرار الموجودات.

4- الإيمان شمس:

يرى علماء الصوفية أنّ«أصل الإيمان إقرار اللسان بتصديق القلب، وفرعه العمل بالفرائض، ويكون في الظاهر، والباطن:شيء واحد وهو القلب، والظاهر:أشياء مختلفة وأركان الإيمان عندهم أربعة:توحيد بلا حدٍّ، وذكر بلا بتٍّ، وحال بلا نعت، ووجد بلا

---

[1] ممدوح الزوبي، معجم الصوفية، ص260.

[2] رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص567.

[3] ينظر: ممدوح الزوبي، معجم الصوفية، ص379.

[4] عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص108.

وقت»[1]؛أي التصديق الجازم بالحق سبحانه، ظاهرا وباطنا، وذلك بشغل النفس بالذكر الدائم.

وأما الشمس فتمثل عند الصوفية في:« النور مظهر الألوهية، ومجلى لتنوعات أوصافه المقدسة النزيهة، فالشمس أصل لسائر المخلوقات، والله سبحانه جمّل الوجود مرموزا في قرص الشمس[...]وهي كناية عن الروح؛لأنّ الروح في البدن بمنزلة الشمس...»[2]؛أي أن الشمس ما هي إلا تجلٍ للروح، فإذا كان هذا الأخير مصدر الحياة فإنّ الشمس هي نور القلب، وهي تمثل مركز مشاهدة الحق لمخلوقاته.

وقد أشار الشاعر بهذا المصطلح إلى"نور القلبْ الدائم" الذي يعكس عظمة الخالق، حيث يقول:

وأرْسِلْ شعلةَ **الإيمَانِ شَمسًا** وصُغْ مِنْ ذرةٍ جبلاً حَصِينًـــا[3]

الشاعر في شوق إلى النور، وكأن فؤاده محجوب تحت غطاء الظلمة، ولذا كان يتوسل النور الأزلي، حتى يرى كل شيء حتى أصغر الأمور، وحتى يشعر بالأمان والطمأنينة، وهذا لا يكون إلا بقرب القلب من الله بالذكر، والإيمان المتواصل.

ثالثا: المصطلح الإقبالي في قصيدة " المناجاة "

1- رمزية المصطلح الصوفي المفرد

أ- مناسبة القصيدة:

نظم الشاعر هذه القصيدة مناجيا فيها الحق سبحانه وتعالى، يشكو فيها انعدام الخل والحبيب، ولذا قرر القيام برحلة روحية معراجية، لعله يرى فيه" خليله"متمنيا انقضاء أجله في السماء بجوار" الحق ".

ب- الدلالة والرمز:

نسعى لتتبع المصطلح الصوفي المفرد في قصيدة " المناجاة "، وذلك بتوضيح دلالته ورمزيته، بدراسة كل مصطلح على حدى، وهذا انطلاقا من المخطط الآتي:

---

[1] رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص128، 129.

[2] عبد المنعم الحفنى، الموسوعة الصوفية، ص816.

[3] عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص109.

مخطط يوضح تجليات المصطلح الصوفي المفرد

1- المناجاة:

يمثل عنوان القصيدة مصطلحا ذو أهمية كبيرة بالنسبة للصوفي، باعتباره من الحالات التي تطرأ على النفس، فهي تتمثل في«مخاطبة الأسرار عند صفاء الأفكار للملك الجبار، ومناجاته تعالى بالذكر والطاعات والعبادات، فلا يرى في نفسه إلا نور ربه [...]، وفي الكون من حوله إلا إبداعه تعالى، والجمال الذي حبا المخلوقات به والجلال الذي يكتنف الكون من جلاله تعالى » [1]؛أي أنّ المناجاة عادة ما تكون، ببوح الأسرار لله تعالى، وكذلك بالذكر، والطاعات المختلفة حينها تعكس مرآة القلب هذه الأنوار، فتنصرف الأنظار إلى تأمل عظمة الخالق قي الكون، وهذا حال شاعرنا، فهو ينطلق في تأمل تجلياته سبحانه في الموجودات كصمت البحر والصحراء، والجبال، ولمعان البدر، ووحشة النجوم، وطول الليل، أشعة الشمس، سرعة البرق...الخ، بعدها تسري المقارنة مع ما يحدث معه.

2- الإنسان:

يمثل في عرف الصوفية الصورة الجامعة لتجليات الحق سبحانه وتعالى، حيث يقول"**ممدوح الزوبي**":« هو الجامع لجميع، عوالم الإلهية، والكونية الجزئية، والكلية وهو الكتاب الجامع للكتب الإلهية، والكونية»[2]؛أي الصورة الكاملة التي تبين عظمة الخالق

[1] عبد المنعم الحفني، الموسوعة الصوفية، ص967، 968.

[2] ممدوح الزوبي، معجم الصوفية، ص41.

وقدرته كذلك«هو موجود ليس بجسم، ولا جسماني، والإنسان الكامل عند الصوفية أُريد به النبي محمد- صلى الله عليه وسلم-[...]وهو الذي يستحق الأسماء الذاتية، والصفات الإلهية استحقاق الأصالة والملك بحكم المقتضي الذاتي، فإنه المعبّر عن حقيقة خلق الله للإنسان»[1]؛أي المقصود هنا الإنسان المثالي الذي يتجرد من كل شيء، حتى يصبح مؤهلا لامتلاك الصفات الإلهية كالنبوة، والولاية.

فقد صدر الشاعر قصيدته بهذا المصطلح؛ ليرمز به لحقيقة الخلق الأولى والكمال حيث يقول:

إنّما **الإنسانُ** في دنيا السَّراب لا يني[*] عن نوحه شبه الرَّباب
شوقُه لِلْخِلِّ نــارُ تَضْطَـرِم رقَّتِ الشَّكـوى ومنها كـم علــم
عالمُ يحويه من ماءٍ وطين واله في الصَّدْرِ خَفَّاق الوتين[**][2]

يخص الشاعر هنا الإنسان المثالي الذي يبذل كل جهده، للتخلص من كل ما يحجبه عن مشاهدة الحق سبحانه، ومن ثمة التخلص من العزلة، ويحدث هذا لمن كان صادق التوجه يقِظَ الإيمان.

3- الوحشة:

تعتبر من أهم سمات الصوفي؛ حيث يعزل نفسه عن الآخرين مفضلا الخلوة حتى لا ينشغل عن العبادة، ومما قيل فيها«هي الخلوة، والهم، والانقطاع، وبعد القلب عن المودّات، واستوحش ضد استأنس؛أي وجد الوحشة أو شعر بها، ويقال إذا أقبل الليل استأنس كل وحشي، واستوحش كل إنسيّ، وقيل:أيضا الوحدة منية الصديقين والأنس بالله وحشتهم، وأهل المعرفة وَحْش الله في الأرض، لا يأنسون إلى أحد، والصوفية أخلاقهم السكون عند الفقر، والاضطراب عند الوجود، والأنس بالهموم، والوحشة عند الأفراح». [3] ؛أي البعد عن الناس، وتفضيل الاستئناس بالهموم تقربا إلى الحق سبحانه، وهي صفة عادة ما تظهر على الصوفية خاصة دون غيرهم.

---

[1] عبد المنعم الحفنى، الموسوعة الصوفية، ص656.

[*] لا يضعف، ولا يفتر، عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص139.

[**] عرق في القلب والمراد هنا القلب، المصدر نفسه، ص139.

[2] المصدر نفسه، ص139.

[3] عبد المنعم الحفنى، الموسوعة الصوفية، ص999، 1000.

وقد استلهم الشاعر هذا المصطلح، من قاموس الصوفية؛ ليشير به إلى ظلمة النفس بغياب أنوار الحق، وحاله هذا يشبه حال النجم الذي فصله الظلام، فبقي في عزلة عن بقية النجوم الأخرى، حيث يقول:

النُّجـــومُ فـــي السَّمـــاء عِـــــدَّةُ كلُّ نجْمٍ **أوْحشَتْـــهُ** وحْـدةُ !
مثلُنا المسكـيُن أمســى كـــلّ نجـم ضلَّ في الزَّرقاء مغشيًا بهم
ما أعـــدَّ الـــرَّكْبُ(*) زادًا للرَّحيـــل أهِ منْ تيهٍ ومن ليلٍ طويـــل
نحثُّ في الشَّكوى وما مَنْ مستجيب أينَ للإنسان خِلٌّ أو حبيب[1]

أراد الشاعر أن يلفت انتباهنا إلى أنّ العزلة قد تكون حتى مع الجماعة، وذلك عندما يكون القلب خاشعًا، فلا أنيس له سوى الهموم، والأحزان، وخاصة في الليل أين تزداد الوحشة حتى بين الموجودات الأخرى، وهو هنا يخص النجم، لوجود تشابه بينهما هي تقاسم الوحدة، والهموم.

4- الغيب:

من المصطلحات التي يحرص العلماء الابتعاد عنها، لارتباطها بالخالق سبحانه وتعالى، وإن كان الصوفية أكثر استلهاما لمصطلحاتهم من القرآن، وهذه من بينها وتمثل « ظرف لعالم الشهادة، وعالم الشهادة هو كل موجود سوى الله تعالى[...] مما وجد ثم ردّ إلى الغيب كالصور، والأعراض، وهو مشهود لله تعالى[...]ويطلقون اسم الغيب على مرتبة الجمع فقط، والملكوت على المجردات فقط، وعلى النفوس المدبرة فقط»[2]؛أي الغيب بمثابة الغلاف الذي يستر كل ما منعه الحق من المشاهدة العيانية؛أي ما يخصه هو فقط، ولا يسمح لأحد بالاطلاع عليه إلا المقرّبون.

ويرى"**عبد المنعم الحفني**" أن الغيب« كل ما ستره الحق منك لا منه، والحق تعالى له عوالم كثيرة وكل عالم ينظر الله إليه بواسطة الإنسان يسمى شهادة وجودية، وكل عالم ينظر إليه من غير واسطة الإنسان يسمى غيبا، وقد جعله الله نوعين[...]الأول يسمى غيبا وجوديا، وهو كعالم الملكوت، والثاني يسمى غيبا عدميا، وهو كالعوالم التي يعلمها

(*) الإبل والخيل، بشارة زين الشدياق، المعتمد المدرسي، ص245.
[1] عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص139.
[2] رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص695.

الله تعالى، ولا نعلمها فهي عندنا بمثابة العدم...»[1]؛أي هناك نوعين من العوالم الأول بواسطة تتمثل في الإنسان، والثاني بدون واسطة لا يكون إلا لله، وهذا هو الغيب وهو نوعين، غيب يتحقق في الوجود، وغيب لا يتحقق في الوجود لله وحده.

وقد وظف الشاعر"الغيب"؛ ليشير به للحجاب الذي يستر الحقائق، وهذا في مثل قوله:

إن أنارَ الرُّوح ومضُ منْ سَنَاه أصبحَ الصَّوْتُ كلونٍ إذ تراه

بدَّدَ(*) **الغيـــبَ** بنـــور قد بـدا وعلى الدَّهرِ سيبقى سَرْمَـــدَا[2]

المقصود هنا هو النوع الأول من الغيبيات؛أي الغيب الوجودي كالنور الذي يخترق النفوس الطاهرة؛ حيث نجد الشاعر يخص نور القلوب التي تخترق حتى الغيب فتكشف الأستار عن هذه الحقائق، وهذا النور سيبقى دائما يمثل تجليات الحق في الموجودات.

5- السكر:

يمثل السكر أقصى الحالات التي يصل إليها الصوفي، وذلك عندما تغمر محبة الله القلب، حينها يقع في حيرة، وهو ما يوضحه"**رفيق العجم**" في قوله:« حيرة بين الفناء والوجود في مقام المحبة الواقعة بين أحكام الشهود، والعلم؛ إذ الشهود يحكم بالفناء والعلم يحكم بالوجود[...]وهو استيلاء سلطان الحال، وقال بعضهم هو غليان القلب عند معارضات ذكر المحبوب»[3]؛أي إذا وصل الصوفي إلى مقام المحبة ؛حيث يتأجج القلب بذكر المحبوب حينها تتولد الحيرة بين الفناء أو الحفاظ على الوجود.

ويؤكد هذه الفكرة"**عبد الحميد هيمة**"بقوله:« السكر الصوفي ليس سكرًا ماديا يذهب العقل، ويثقل الحواس، وإنّما هو حال من الدهشة التي تعتري المرء؛ فتجعله يذهل عن كل شيء عدا المحبوب. » [4]؛فهو يلفت انتباهنا إلى أن السكر المقصود ليس المادي " الخمر" الذي يذهب العقل، إنما السكر المعنوي الناتج من فرط المحبة الإلهية.

---

[1] عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، ص197.

[*] بدَّد الشيء: فرقه، بشارة زين الشدياق، المعتمد المدرسي، ص31.

[2] عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص140.

[3] رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص471.

[4] عبد الحميد هيمة:" الخطاب الصوفي في الشعر المغربي القديم "، مجلة الآداب واللغات، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، 2006 م،ع5، ص249.

وقد وظف الشاعر هذا المصطلح؛ ليشير به للنور الإلهي، والمحبة التي يتوصل إليها العارف بعد تذوقه للمعرفة ،حيث يقول:

(علم الأسماء) سرٌّ من دَراه **أسكرتْ** مِنْ خمرِها أو مِنْ سقاه
أَجِّجِ النـــارَ بكأسي خمـرةً وبغضِّ الطَّرفَ هبنـي نظرةً
قدْ طلبنـــاكَ وما تبـــدو لنا إنَّما كـــانَ عمـــانا ذنبنـــا
وإذا العلمُ عن العِشقِ انفردْ مسرحًا أضحى لأفكارٍ تُعَد[1]

أراد القول أنّ المحبة تجعل المستحيل ممكنا، فكلما ازدادت النفس عشقا للعلم والمعرفة ازداد الطلب، فإذا وصلت النفس إلى أقصى درجات العشق تقع في حيرة بين الفناء، أو البقاء، وهذا ما يسمى بالدهشة، أو السكر حين تقع النفس في حيرة.

6- الجذب:

من الكرامات التي يهديها الحق لعباده الصالحين« الجذب، وهو حال يجذب فيه الله تعالى أحد عباده إلى حضرته، وهناك جذب الأرواح، وهو عبارة عن التوفيق، والعناية من أمثال سمو القلوب، ومشاهدة الأسرار، والمناجاة، والمخاطبة، وما يشكل ذلك مما يبدو على القلوب من أنوار الهداية بما يدل على مقدرا قرب العبد»[2]؛أي ما يخص به الله فئة من الناس كاملة العبادة، فيقربهم لحضرته؛ حيث يكون الاهتداء الدائم بأنواره.

ويرى"**الكاشاني**" بأن الجذب:« هو تقريب العبد بمقتضى العناية الإلهية المهيأة له كل ما يحتاج إليه في طي المنازل إلى الحق بلا كلفة، وسعي منه...»[3]؛أي تيسير من الله لعباده الصالحين في الرقي من مقام إلى آخر بدون تعب.

وأما بالنسبة« للمجذوب هو من ارتضاه الحق تعالى لنفسه، واصطفاه لحضرة أنسه، وطهّره بماء قدسية، فحاز من المنح، والمواهب، كما فاز بجميع المقامات والمراتب»[4]؛أي المقصود هنا من حظي بمقام القرب، والعناية الربانية، وهو مسعى

[1] عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص140، 141.
[2] ممدوح الزوبي، معجم الصوفية، ص108.
[3] عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، ص65.
[4] عبد المنعم الحفنى، الموسوعة الصوفية، ص703، 704.

الشاعر، إذ يريد الحصول على العناية الإلهية، والجوار والأنس بجوار الحق سبحانه بحيث يقول:

قدْ وُهِبْتُ العقلَ فامنحني الجنون وإهدِ هذا القلبِ **للجذبِ** الدَّفين[1]

يتضح في هذا البيت مطلب الشاعر، فهو يريد الحصول على الطهارة، والقرب من الحضرة الإلهية أين يسمو القلب؛ لمشاهدة الحقائق، والاهتداء بنور الحق تعالى حينها يطلق عليه " المجذوب ".

7- الغريب:

من الأحوال التي تعترض الصوفي في سفره الروحي، وأهم ما قيل في الغربة: « الانفراد عن الألفاء، ورقته الأولى:الغربة عن الوطن، والثانية:غربة الحال كالصديق بين المنافقين، والثالثة:غربة الهمة، وهي غربة طلب الحق؛أي غربة العارف »[2]؛أي البعد عن الأنس، أولها غربة الوطن، وثانيها غربة النفس، وآخرها غربة المعرفة.

وتطلق هذه الصفة على الصوفية خاصة، حيث يقول"**عبد المنعم الحفنى**" :« يسمى الصوفية غرباء، لخروجهم عن الأوطان، وما من بلد فيه من الصوفية أحياء أو أموات إلا وهم من الغرباء، والصوفي بطبعه ميّال للأسفار، ويسمونه طيّارا لهذا السبب وهو غريب، وإن كان قريبا؛لأن القرب من الله تعالى ليس من الأغيار...»[3]؛أي الصوفي يبقى غريبا حتى وهو بين الناس؛ لأن غربته روحية.

قد أشار الشاعر إلى غربة "الحال"فهو بعيد عن الخلّ والحبيب كحال النجم حيث يقول:

مثلُنا المِسْكِين أمْسَى كل نَجْمٍ ضلَّ في الزَّرْقَـاءِ مَغْشِيًّـا بهم[4]

وأيضا قوله:

إنّني في الكون ذيَّاكَ **الغريب** من بعيدٍ فلتقلْ إنِّي **قـــريب**[5]

---

[1] عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص141.

[2] رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص690.

[3] عبد المنعم الحفنى، الموسوعة الصوفية، ص890.

[4] عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص139.

[5] المصدر نفسه، ص142.

نجد الشاعر هنا يشتكي حزنه، وغربته، وكأنه يريد استبدال هذا الحال بالأنس والجوار، وهذا لا يتحقق إلا "**بالقرب**"، وهو ما يمثل في اصطلاح الصوفية« حال من أحوال عبد يشهد بقلبه القرب من الله، ويتقرب في الظاهر، والباطن إلى الله سبحانه عن طريق الاستمرار في ذكر الله بالطاعة، وجمع الهمة»[1]؛أي أن يجعل الإنسان قلبه يستكين بالطاعة دوما، لشعوره بالعناية الإلهية في الظاهر والباطن.

ويعني كذلك« شغل القلب بالله، بإزالة كل معترض، وهو ثلاثة:قرب العام، وهو فقد حسن الأشياء من القلب، وقرب الخاص، وهو سكون الضمير مع عالم الغيب، وقرب الأخص، وهو رفع الحجاب بينه، وبين الرب»[2]؛أي التوجه إلى الله بصدق النيّة والتسليم بكل ما ينزل بنفس مطمئنة، وهذا ما يزيده قُربا من الحق، حتى يصل إلى الحقائق التي سترها الحق، وهذا هو حال الشاعر رغم غربته، إلا أن هناك شعورا قويا بأنه سينال القرب من الحق وعنايته ،ولو من بعيد ؛أي يكون له حظ للمشاهدة.

9- الشيخ:

يمثل أحد أقطاب الطريقة الصوفية؛حيث يلعب دورًا أساسيا في تسيير شؤونها إذ يُعرف عند الصوفية«بالإنسان البالغ في العلوم الثلاثة، والتي هي:علم الشريعة والطريقة والحقيقة إلى الحد الذي من بلغه، كان عالما ربانيا مربيا، هاديا مهديا، مرشدًا إلى طريق الرشاد، معينا لمن أراد الاستعانة به على البلوغ إلى رتب أهل السداد، وذلك بما وهبه الله من العلم اللّدني الرباني، والطب المعنوي الروحاني...الخ»[3]؛أي هو الذي أحاطه الله تعالى بالعلم الإلهي، حتى وصل إلى درجة العرفان وبهذا النور العرفاني يهدي المريد والسالك إلى الطريق المستقيم، كما أنّه يشفي القلوب المريضة، ببعدها عن الإيمان.

وقد وظف الشاعر هذا المصطلح؛ ليشير به للعلوم الثلاثة السابقة كالشريعة والطريقة، والحقيقة؛ حيث عبّر عن يأسه منها، وذلك واضح في قوله:

قد يئستُ منْ **شيوخِ** الأقدمين ولديَّ عن غدي قولُ مبين[4]

---

[1] ممدوح الزوبي، معجم الصوفية، ص331.

[2] رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص755.

[3] محمود عبد الرازق، المعجم الصوفي (دراسة علمية في الأصول القرآنية للمصطلح الصوفي)، ص1236، 1237.

[4] عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص142.

؛أي أنّ الشاعر رغم تشربه من كؤوس المعرفة باختلاف أنواعها، إلا أنّه لم يصل إلى درجة السكر بها، فكانت نفسه تتشوق إلى الكلام المنزل الواضح؛أي القرآن فهو ما يأتي شاهدًا يوم القيامة، ومن ثمة يبقى التطلع الدائم إلى الكمال.

2- رمزية المصطلح الصوفي المركب

يمكن استجلاء دلالة المصطلح الصوفي المركب، وذلك من خلال دراسة النماذج الموضحة في الشكل الآتي:

مخطط يوضح تجليات المصطلح الصوفي المركب

أ- الدلالة والرمز:

1- ظلمة الروح:

ما نشير له هنا ليس نقيض الضياء، والنور، وإنّما هي معرفة خاصة، تتجلى للمقربين فقط وهي ما اصطلح عليها الصوفية« شقيقة العدم على أطراف العالم السفلي وقد تطلق على العلم بالذات، فإنها لا يُكشف معها غيرها»[1]؛أي ما يخص عالم الغيب وهذا الأخير من علم الحق فقط، وتعني كذلك«العلم بالذات الإلهية؛ إذ العلم بالذات يعطي ظلمة لا يدرك بها شيء، كالبصر حيث يغشاه نور الشمس عند تعلقه بوسط قرصها الذي هو ينبوعه؛ فإنه حينئذ لا يدرك شيئا من المبصرات »[2]عندما يغشى نور

[1] رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص588.

[2] ممدوح الزوبي، معجم الصوفية، ص269.

البصر، والبصيرة بالعلم الإلهي لا يدرك سوى الحق، ولا يرى سواه، وهذا حال من ينظر للشمس يصبح كل شيء أمامه معدوما.

وأما بالنسبة للروح فهو:«حصول الاستعداد من الصورة المسواة؛ لقبول التجلي الإلهي الدائم الذي لم يزل، ولا يزال، وهو بذلك مبدأ الاختلاف، وكثرة الصور في التجلي الواحد... »[1]؛أي هو وحي من الله لعباديه المقربين، لاستقبال العلم المقدس، الذي لا يستطيع أحد الاطلاع عليه، إلا بأمره ويوصف الروح كذلك بأنه« جسم مخلوق، وهي أمر من الله تعالى ليس بينها، وبين الله سبب، ولا نسبة، غير أنها من ملكه، وطوعه وفي قبضته»[2]؛أي أنّ الروح يمثل أحد عوامل الغيب تستقر في عباده بأمره، وتنقطع بأمره.

وقد وظف الشاعر هذا المصطلح؛ ليشير به إلى قدرة الخالق، وعظمته إذ يصطفي أحد عباده المقربين، ليطلع على الحقائق التي يملك مفاتيحها دون غيره ؛أي يسيّره بأمره حتى ينقضي أجله، حيث يقول:

أنت بـدرُ مرَّبـي فـــي مَخْدعـي **ظلمةَ الرُّوحِ** تأمَّلـــها معي

عِشتُ ما قد عِشْتُ لكن في الفراق أهدني ربَّاه مزرقَّ الرُّواق(*)[3]

يكشف الشاعر في هذين البيتين تطلع الذات العارفة إلى أنوار الحق طلبا، لتجليه أمام بصره، وهو يريد أن يكون سند في إدراك كنه هذا العلم الذي يختص به وحده، وهو يتمنى في حال انقضاء آجله أن يكون بجواره.

2- السر والستر:

من المتعارف عليه أن السرّ كل ما خفي في النفس؛أي بقي مكتوما، ولم يُجهر به، وأما في اصطلاح الصوفية«يدل على شيء يخص الله سبحانه وتعالى، كالعلم بتفصيل الحقائق... »[4]؛أي كل ما هو معدوم عند العبد، معلوم للحق فقط.

ويعرف كذلك بأنه« لطيفة مودعة في القلب كالروح في البدن، ونور روحاني هو آلة النفس، وهو محل المشاهدة كما أن الروح محل المحبة، والقلب محل المعرفة، وبدون

---

[1] سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص540.

[2] محمود عبد الرازق، المعجم الصوفي (دراسة علمية في الأصول القرآنية للمصطلح الصوفي)، ص755.

[*] السماء، عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال ، ص141.

[3] المصدر نفسه ، ص140.

[4] ممدوح الزوبي، معجم الصوفية، ص207.

السر تعجز النفس عن العمل ولا تفيد فائدة ما لم يكن السر الذي هو همة معها... »[1] هو ما يحث القلب على العمل، والاجتهاد والاهتداء، وبه يبصر تجلي عظمة الحق في الموجودات، وأما بالنسبة للستر فهو يمثل«الحجاب الدال على الحق، فهو مجلى الحق»[2]؛أي الغطاء الذي وضعه الحق لملكوته أو ما يسمى عالم الغيب.

وقد وظف الشاعر هذا المصطلح؛ ليشير به إلى "حجاب النور العرفاني"الذي غشاه الذنب، فظلمة القلب، لسواد الفعل، وهذا يحجب عنه النور، حيث يقول:

قدْ طلبنــاكَ ومــا تبـدو لنا إنَّمــا كــانَ عمـانا ذنبُــنا

وعن **السرِّ** أمِطْ **سترًا** خفاه أُؤْخُذِ الرُّوح التي ما إن تراه[3]

تتجلى هنا الدعوة إلى كشف الحجاب عن النور الربَّاني، فهو ما ينير القلوب التي اسودّت بالذنب، كما يظهر الإصرار على التضحية بالروح في سبيل مشاهدة التجلي النوراني.

3- الفكر والمقام:

يرى"**عبد المنعم الحفنى**"أن الفكر«هو إحصار معرفتين في القلب؛ليستثمر الصوفي منهما معرفة ثالثة، ومثاله أن يعرف أن الآخرة خير، وأبقى[...]والغرض من التفكر تحصيل العلم في القلب فيوجب ذلك حالا، وفعلا بهما نجاته، وهما من ثمرات العلم، والعلم ثمرة التفكر[...]وهو أحد مفاتيح الغيب»[4]؛وهذا يعني السعي لتحصيل العلم وحتى يتحقق ذلك لابد من موهبة، واجتهاد، وهو ما يوصل إلى الاطلاع على عالم الغيب.

وأما بالنسبة للمقام يعني«مقام العبد بين يدي الله عزّ وجل فيما يقام به من المجاهدات والرياضيات، والعبادات، وشرطه ألا يرتقي من مقام إلى مقام ما لم يستوف أحكام ذلك المقام[...]وهو ثبات الطالب على أداء حقوق المطلوب بشدة الاجتهاد وصحة النيّة، ولكل مريد مقام»[5]؛أي أن المقام ما يتحقق بالمجاهدة، وهذا يتطلب الصبر

---

[1] عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، ص129.

[2] سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص562.

[3] عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص141.

[4] عبد المنعم الحفنى، الموسوعة الصوفية، ص904.

[5] ممدوح الزوبي، معجم الصوفية، ص387.

والثبات، وتمام كل ما يتطلبه المقام من شروط، الفكر والمقام كلاهما ثابت يتطلب جهدًا وكذلك يرتبطان بالعلم، فهذا الأخير ثمرة الفكر وعلى قدر اكتسابه يرتقي المريد من مقام إلى آخر، وهذا يتطلب حبًّا، وإرادة.

وقد أشار الشاعر بهذا المصطلح إلى مكانة العلم في النفس، فبقدر تحصيله يصل الصوفي إلى الحضرة الإلهية، حيث يقول:

إنَّما للعلمِ في **الفِكْرِ المَقَام** عُشُّ ذاك العِشْقِ قلبُ لا يَنَام

وإذا العلمُ عن العِشْقِ انفردَ مسرحًا أضحى لأفكارٍ تُعَد[1]

يريد الشاعر إيقاظ النفوس، وتوجيه همتها إلى العلم، وكذا التذكير بصعوبة تحصيله إذ يتطلب الفناء في حبه، باعتباره يوصل إلى الاطلاع على أسرار الوجود، فكلما تذوق الإنسان العلم ازداد الطلب، وهذا هو المراد.

4- التجلي والعقل:

يرى"**الكاشاني**"أن التجلي«ما يظهر للقلوب من أنوار الغيوب»[2]؛أي أن القلب هو محل تجلي النور الإلهي، وكذلك يعتبر التجلي«إشراق أنوار إقبال الحق على قلوب المقبلين عليه»[3]؛أي اهتداء القلب، عن طريق أنوار الحق، وهذا لا يتحقق إلا للمقربين العارفين، لهذه التجليات الروحانية.

وقد أشار الشاعر بهذا المصطلح إلى سكون، واطمئنان الروح، وذهاب الرهبة ؛لظهور أنواره سبحانه، وهذا دليل رضاه لذا أرسل هذه الأنوار لقلوب أوليائه الصالحين حيث يقول:

بالتَّجلِّي عالِمُ القومِ اهتدى ما رماهُ الوهمُ في جوفِ الرَّدى

عيشُنا لولا **التَّجلِّي** سقمُنا **عقلُنا** مَسُ وجَبْرُ دينُنا[4]

وقد ارتبط هذا المصطلح، بمصطلح آخر هو العقل، إذ أنّ هذه التجليات والحقائق الإلهية تتشكل في العقل، وقد أشار به الشاعر إلى مكانة الدين، إذ هو محل تجلي

---

[1] عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص141.

[2] عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، ص173.

[3] عبد المنعم الحفنى، الموسوعة الصوفية، ص678.

[4] عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص141.

الأسرار والعلوم الإلهية المقدسة، وهو الحافظة للكلام المنزل، وهو ما عبر عنه الصوفية «هو محل تشكيل العلم الإلهي في الوجود؛ لأنّه العلم الأعلى ثم ينزل منه العلم إلى اللوح المحفوظ...» [1]؛أي أنّ شرف منزلة العقل، كان محل تجلي أنوار الحق ويعتبره الصوفية بمنزلة القلب، حيث يرى "**ممدوح الزوبي**"«أنّ الصوفية تستخدم العقل بمعنى المدرك للعلوم ؛أي مرادفا للمعنى الثاني للقلب»[2].

5- الغياب والحضور:

يعتبر من أكثر المصطلحات تداولاً في عرف الصوفية؛ لتعلقه بالحال، فأما الحضور«هو تنبيه خاص يطرأ على قلب العبد إلى أمر معين، فيحضر معه[...]وهو يختلف في مراتب ظهوره في الخلق فمنه:التام، وغير التام...الخ»[3] المقصود هنا تعلق القلب بالحق فقط، وتوجيه القصد إليه بالعبادة الكاملة دون انقطاع، وأما الغياب فإنه يمثل عند الصوفية« غيبة القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق؛ لاشتغال الحس بما ورد عليه، ثم قد يغيب عن إحساسه بنفسه، وغيره بوارد قوي[...]وهو من الأحوال.»[4]؛أي شرود القلب عن كل ما يحيط به، وقد يغيب الإنسان حتى نفسه، فلا يدرك ما يحدث معه.

يمكن القول إن الغياب، والحضور متلازمان، فغياب القلب عن الخلق، يعني حضوره مع الله سبحانه وتعالى، وهذا يماثل« ثنائية الهجر والوصل»[5]؛أي فالهجر يعني الغياب، والوصل يعني الحضور، وقد أشار الشاعر بهذا المصطلح إلى تغير الأحوال وعدم استقرارها، وهذا واضح في قوله:

جابَ آفاقًا وليسَ بالصَّبور لم يسرَّ **بغيابٍ** أو **حُضور**[6]

هنا إشارة إلى اضطراب النفس، سواء بحضورها مع الحق، أو غيابها عن الخلق فهي في حيرة تامة، وهذا حال من الأحوال التي تطرأ على النفس.

---

[1] عبد المنعم الحفنى، الموسوعة الصوفية، ص876.

[2] ممدوح الزوبي، معجم الصوفية، ص293.

[3] سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص328.

[4] المصدر نفسه، ص857.

[5] محمد كعوان، التأويل وخطاب الرمز (قراءة في الخطاب الشعري الصوفي العربي المعاصر)، ص405.

[6] عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص142.

6- الفاني والباقي:

تمثل هذه الثنائية الضدية ثروة دلالية عميقة عند الصوفية؛حيث تتجسد في الإنسان وما يتعلق به، وتعرف عند الصوفية بأنّ«الفناء، والبقاء حالان مرتبطان متلازمان يكونان للشخص في زمان واحد، ولكن من نسبتين مختلفتين:فالفناء نسبة الشخص إلى الكون، والبقاء نسبته إلى الحق، البقاء نسبة لا تزول، وهي نعت إلهي، في مقابل الفناء نسبة تزول، وهي نعت كياني»[1] .

يمكن أن نشير بهذه الثنائية إلى دوام العبادة، وانقطاعها، فالفناء بعد وهجر للعبادة؛حيث يغشى القلب غطاء عن الحق، وأما البقاء هو وصل دائم بين العبد وربه وهو في قرب دائم حتى يكشف له ما خفي، ويؤكد هذه الرؤية ما أشار إليه "**محمد كعوان**" بقوله« الفناء هو الحجاب الأخير الذي يحجب الصوفي عن التمتع، بالرؤية القلبية والبقاء في حضرة الجلال، وهو في درجته الأخيرة حين يتضاءل الشعور أكثر، وتزول الصفات البشرية يبدأ هذا التجلي »[2].

من خلال هذا القول يمكن أن نربطهما بالصفات، فإذا زادت الصفات المذمومة حجب القلب، وانقطعت العبادة، فإذا ارتقت النفس لامتلاك الصفات المحمودة حينها تظهر عليه أنوار الحق، ويمكن أن نرمز لها بالحياة والممات، وهذا مقصد الشاعر في قوله:

إنَّني **الفاني** فهبْ أنت **البقاء** وأنا الأرض اسكنِّي السَّماء[3]

يظهر هنا اصرار الشاعر على تجديد صلته، بالحق لعله يضمن الخلود لأفعاله وينال جواره في جنات النعيم الدائم، بعد انقضاء الأجل.

---

[1] سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص203.

[2] محمد كعوان، التأويل وخطاب الرمز (قراءة في الخطاب الشعري الصوفي العربي المعاصر)، ص399.

[3] عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص142.

رابعا: المصطلح الإقبالي في قصيدة " في الحضرة الإلهية "

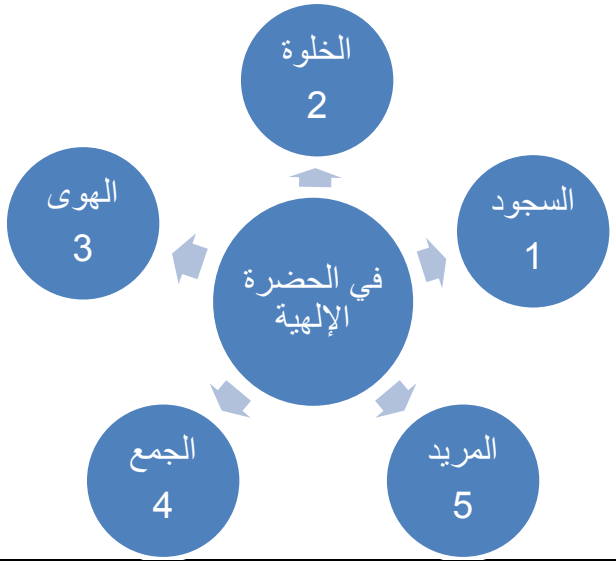
1- رمزية المصطلح الصوفي المفرد

أ- مناسبة القصيدة:

سعى الشاعر في هذه القصيدة إلى إتباع« سبيل المتصوفة في تضرعهم إلى الله ومناجاتهم له، والإبانة عما تموج به قلوبهم من عشق إلهي، هو غاية الغايات في سمو الروحانية، غير أنه يعارض المتصوفة في تهافتهم، وتوكلهم، واستكانتهم، وقطع الأسباب بينهم، وبين دنياهم ويرى في هذا ما ينافر واقع الحياة، ويحيد عن القصد، ويتجافى عن الصواب، ويصد عن فهم صريح القرآن، فالمؤمن الموقن يعمل لدنياه كأنه سيعيش أبدا وينهض بالبشرية إلى ذروة المثالية ،ويوائم بين دنياه، وآخرته » [1].

ب- الدلالة والرمز:

يحفل المصطلح الصوفي، بدلالات متعددة الوجوه، ونحن نسعى في هذه القصيدة لتتبع نماذج معينة، وفق ما يوضحه المخطط الآتي:



مخطط يوضح تجليات المصطلح الصوفي المفرد

1- السجود:

له معنى عميق عند الصوفية، فهو«أحد حركات الصلاة لكنه بالنسبة للصوفية يعني سحق آثار البشرية، ومحقها باستمرار ظهور الذات المقدسة » [2]؛أي مجاهدة النفس

---

[1] عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال ، ص411، 412.

[2] ممدوح الزوبي، معجم الصوفية، ص205.

للتخلص من الصفات المذمومة، والسعي لاكتساب الصفات المحمودة، للسمو إلى مرتبة الكمال.

ويطلق عليه "**الكاشاني**"« سجود القلب، وهو فناؤه في الحق عند شهوده إياه بحيث لا يشغله، ولا يصرفه عنه استعمال الجوارح» [1]؛أي توجيه النية، والإخلاص حتى يغيب القلب عن إدراك ما يحدث حوله، ومن ثمة يصبح جسده، هيكلا بدون روح وكأن الروح تخرج للقاء الحق، ومن ثمة فناؤها في الذات العلوية.

وظف الشاعر هذا المصطلح؛ ليشير به لحقيقة الإيمان، متسائلا هل هناك إدراك للسجود الحقيقي الذي يعني حضور القلب مع الله، أم هو مجرد ركن، حيث يقول:

لحيّ القلبِ هلْ تدْرِي **سُجُودًا** عليَّ أحَكَمُ بهذا مِنْ **سُجُودِي**

فُؤادِي كان قيد الكيفِ والكـم يرى لكن وراء البدرِ إن تـمْ[2]

الشاعر يلفت انتباهنا إلى نوعين من السجود، فأما الأول:ما جاء في الشطر الأول؛حيث يقصد به سجود القلب؛أي غياب الكون المشاهد، وانتقاله إلى عالم روحي ؛حيث يغيب الإحساس، وأما الثاني: يقصد به الحضور والصحو.

وتؤكد هذه الدلالة الرمزية(حقيقة الإيمان) في قوله:

على عتبـاتِ غيـرِ اللهِ وجـهُ تَغفَّرَ[*] لا يليق به **السُجودُ**

لـــي الداريــن إنـــي لا أريـد وحسبي فهمُ ما روحُ تفيـدُ

فهبني **سَجْدَتِي** فيها احْتراقِي ومنها الكون في وجدٍ يميدُ[**][3]

يوضح الشاعر الفرق بين السجود الظاهر الوارد في الشطر الثاني من البيت الأول، الذي يتمثل في تمرغ الوجه في التراب، والسجود الباطن الوارد في الشطر الأول للبيت الثالث، الذي يتمثل في الوصل مع الحق ؛أي فيه حرقة، وهنا يبرز المصطلح أكثر، فنشوة الحب التي تحرق القلب، جعلته ينصرف عن كل ما يحدث في الكون، وكأنه في حالة شرود، ووحدة تامة، وهذا يدل على صدق القصد نحو الذات المطلقة.

---

[1] عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، ص120.

[2] عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص423.

[*] تمرغ في التراب، المصدر نفسه ، ص426.

[**] يتحرك ويضطرب، المصدر نفسه، ص426.

[3] المصدر نفسه، ص426.

2- الخلوة:

من الحالات التي يسلكها المريد، وتتمثل في صفاء الفكر، والقلب من الهموم والأحزان تكثر فيها المناجاة، والذكر، وتعرف في اصطلاح الصوفية« بمحادثة السر مع الحق؛بحيث لا يرى غيره فهي ما يتوسل به إلى الله...»[1] في هذه الحالة لا ينشغل الصوفي بغير الحق، حتى إنه يفقد الإحساس بما حوله.

ويرى"**ممدوح الزوبي**"بأن الخلوة هي صفة أهل الصفوة، وتعني الأنس بالذكر والاشتغال بالفكر[2]؛أي يكون الصوفي بعيدًا عن الناس، متفرغ للذكر، وطلب العلم، وقد أشار بها الشاعر إلى" وقت العبادة "؛حيث يكون القلب شديد الصلة بالذكر والمناجاة ولابد من الحرص عليها، ولو في أصعب الظروف، وفي ذلك يقول الشاعر:

خَلاءٌ هَبْهُ حتَّى في سَعِير(*) **بِخَلْوَتِه** كفورًا(**) فهو يهتمْ[3]

فالخلوة منية الصوفي حتى لو كانت النار في شدة اشتعالها، فهذا الوقت مفيد حتى بالنسبة للجاحد للنعمة؛ فإنه ينشغل بالذكر، والدعاء، والتوسل طلبا للنجاة.

3- الهوى:

كما يعرف عند الصوفية هو:« ميل القلب بالكلية إلى وجهة المحبوب، والإعراض عما سواه، وتجريد القصد له في كل حين، وصرف الهمة إليه، وفي الهوى تستحكم المحبة، وتشتد صورتها وينبسط سلطانها، ويستولي لاعج الشوق، ويحدد النظر إلى الصور الجميلة، والمحاسن الرائعة النبيلة، والشمائل اللطيفة المعاني[...]والهوى نوعان: الهوى الرّباني، والهوى الإنساني، الأول:يميل بصاحبه إلى الجهة العلوية، والثاني:يميل به إلى الجهة السفلية»[4]؛أي شعور قوي يستولي على القلب، فيصرفه عن الاشتغال بأمور أخرى سوى المحبوب؛أي يصل إلى درجة الهذيان، ومنه ما يتجه نحو الجمال سواء في

---

(1) عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، ص180.

(2) ممدوح الزوبي، معجم الصوفية، ص155، 156.

(*) النار ولهيبها، بشارة زين الشدياق، المعتمد المدرسي، ص295.

(**) الجاحد النعمة، المصدر نفسه، ص654.

(3) عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص423.

(4) عبد المنعم الحفنى، الموسوعة الصوفية، ص992، 993.

الطبيعة أو الإنسان، ومنه ما يتعلق بالروح؛حيث يسمو إلى عشق العلم الإلهي وكل صفات الكمال المتعلقة بالحق سبحانه وتعالى.

وقد عبّر الشاعر على ذلك، وحتى يقدم دلالة قوية ضمّن أحد أبيات **عمرو ابن كلثوم**، وكأنّه أراد أن يفرق بين الهوى الذي يعني التغزل بالمحبوبة، والهوى الرباني الموجه لذات الحق، حيث يقول:

صبنتِ(*) الكأسَ عنـا أمَّ عمـرو وكان الكأسُ مجرَاها اليمينَا(**)

إذا ما كَانَ هذا دأبَ(***) عشقٍ بكأسكَ فاضربِ البيتَ المصونَا

أسيرُ هوى، على النفس انطواءُ به ألـم وَمـــا يجْـــدِي دَواءُ

عجيبُ أنْ تُكَلِّفنِـــي سُجُـــودًا خراجُ الأرض والأرض الخـلاء

بلا أمدٍ تراخـــى بي الطـــريق نثرتُ الحبَّ، أين لي الوريقُ(****)

مـن الآلام لا أخشـى ولكـنْ بهذا القـلبِ هبْ ألـمًا يليـق

سريع السكر لا تُرشِف شرابي وأبعد عن غريرٍ(*****)في ارتياب[1]

وظف الشاعر هنا الكأس، والمعروف أنّه ما يستعمل لشرب الخمرة، لكن ليس المقصود إنّما يقصد«العشق الإلهي»[2]المنزه عن العشق المعروف، أو التغزل بالمحبوبة ؛ليدل على أنّ النفس تعاني من نشوة الحب، وشدة الشوق، بل هي أسيرة تحترق ألمًا وتشتكي طول الطريق كما أنه يخشى أن ينازعه أحد، فيأخذ منه هذا الحب وخاصة من كان في بداية الطريق.

4- الجمع:

تشير الصوفية إلى أنّ الجمع هو:«ما يكون من قبل الحق، من إبداء معان وإسداء لطف، وإحسان فمن أشهده الحق سبحانه ما يوليه من أفعال نفسه سبحانه، فهو عبد

(*) صددت،وصرفت، عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص424.

(**)من معلقة عمرو بن كلثوم ، المصدر نفسه، ص424.

(***) الشأن والعادة، المصدر نفسه، ص424.

(****) الشجر الكثير الورق، المصدر نفسه، ص424.

(*****) من لا تجربة له، المصدر نفسه، ص424.

[1] المصدر نفسه، ص424.

[2] المصدر نفسه، ص424.

بشاهد الجمع، وإذا أصغى بسره إلى ما يناجيه به مولاه، واستمع بقلبه ما يخاطبه به فيما ناداه أو نجاه، أو عرفه، أو لوح لقلبه، وأراده، فهو بشاهد الجمع» [1]؛أي كل لحظة استمتع بها العبد بمشاهدة تجليات الحق، سواء في المناجاة، أو في حالة السكون، فهو هنا في حال الجمع، والوحدة، ويعرفه" **الكاشاني**" بقوله:« شهود الحق بلا خلق.» [2]

؛أي أنه متى ما تجلّت رؤية الحق سبحانه في الكون يحصل الجمع، والاتحاد عند مشاهدة هذه التجليات.

وقد أشار الشاعر بهذا المصطلح إلى" لحظة التجليات"؛حيث اللقاء، والوحدة إذ يقول:

وقومُ وحَّـــدوا عِنْـــدَ ابتهـالٍ أناروا الفجرَ مِنْ جوفِ الليالي
رأوا في الشمسِ صبحًا مستقرًا فأبدتْ نهجَ نجـــمٍ مِنْ رِمَـالِ
لحفلٍ فـــي الليالـي كنتُ زينا نقصْتُ وكنتُ بدرًا ذاقَ أينَا[*]
وفي هذا التغافل كَمْ أفاضـوا ولكني تركتُ **<u>الجمعَ</u>** وَهْنَا[**][3]

الشاعر في سفر روحي رفقة قومه، يشاهدون تجليات الخالق، في جوف الليل باعتبار هذا الأخير يمثل«وقت ابتداء وصول السالك إلى عين الجمع، ومقام البالغين في المعرفة.»[4]؛أي حيث بدأت التجليات تظهر، كبداية شروق الشمس، وكذلك رأوا تناثر النجوم على شكل نهج للسالكين، ولكنه فجأة شعر بالتعب، والضعف، فلم يواصل مشاهدة هذه التجليات؛أي لم يحدث اللقاء بل عاد إلى حالة الصحو.

---

[1] محمود عبد الرازق، المعجم الصوفي (دراسة علمية في الأصول القرآنية للمصطلح الصوفي)، ص1179.

[2] عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، ص67.

[*] التعب، عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص429.

[**] نصف الليل، المصدر نفسه، ص429.

[3] المصدر نفسه، ص429.

[4] رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص864.

5- المريد:

من أهم الأوصاف التي أطلقت عليه من طرف أهل هذا الاتجاه هي:« الكامل في إخلاصه، والذي تفتحت عليه أبواب السماء، ومن جملة المتوصلين إلى الله بوسيلة الاسم » [1].

وأما المعنى العميق لهذا المصطلح هو«من انقطع إلى الله تعالى عن نظر واستبصار، وتجرّد عن إرادته لما علم أنّه ما يقع في الوجود إلا ما يريده الله تعالى، لا ما يريده غيره، فيمحوا إرادته، فلا يريد إلا ما يريده الحق، ولا ينبغي للمريد أن يشغل نفسه في ابتداء أمره»[2]؛أي أن الذات مسيّرة من الله، وكل شيء بأمره، لا مجال لتوظيف الإرادة، والهوى سوى إخلاص القصد، والنية لله.

وقد أشار بهذا المصطلح إلى" الطاعة"، و" الخضوع" للحق سبحانه وتعالى، حيث يقول:

مريدُ قـــالَ عند الشَّيْـــخِ يومَا إلهـــي لَمْ يحِـطْ بالنـاسِ عِلْمَا

كَمِثْلِ العرقِ في عنقٍ قريبٍ وليسَ كبطنِنَا في القُربِ حَتْمًا[3]

أراد القول إن المريد في بداية دخوله، طريقة من الطرق الصوفية يسير على نهج الشيخ فهو بمثابة إله، وما على العبد سوى إتباعه، وهو يشبه العرق في العنق، كما أنّه شديد القرب من الشيخ، في إتباع الطريق، ولكن ليس قرب البطن؛أي ما يرمز عند الصوفية « للتدبر، والتفكير، والتأويل»[4].

---

[1] ممدوح الزوبي، معجم الصوفية، ص376.

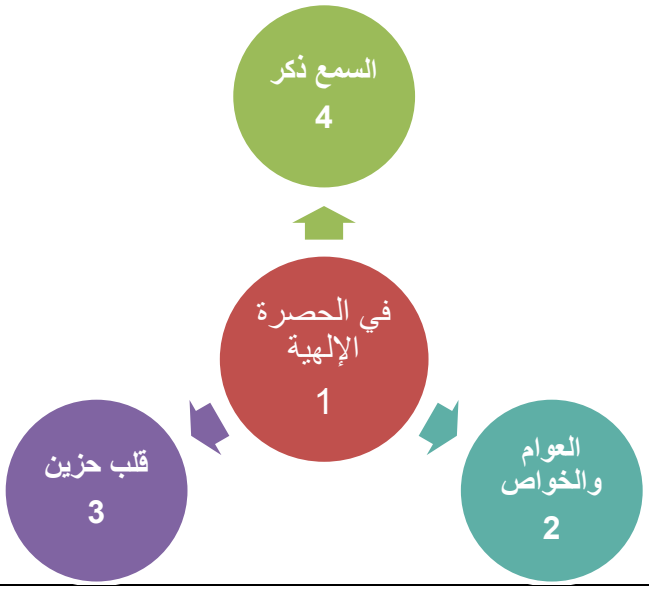
[2] عبد المنعم الحفنى، الموسوعة الصوفية، ص953.

[3] عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص430.

[4] عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، ص35.

2- رمزية المصطلح الصوفي المركب

نستجلي ذلك وفق المخطط الآتي:



مخطط يوضح تجليات المصطلح الصوفي المركب

أ- الدلالة والرمز:

1- في الحضرة الإلهية:

وهو ما يتجلى في عنوان القصيدة؛ حيث يشير لعظمة الخالق، إذ يطلق«على مظاهر، ومجالي للحقائق المنسوبة إلى الحق، أو إلى الكون، وتنحصر في أقسام منسوبة إلى الحق: كالإلهية، والرحمة، والوجوب، ومنسوبة للكون: كالفقر، والعدمية والإمكان...»[1]؛أي هناك صفات تنسب إلى الحضرة الإلهية" أبدية "، وهناك صفات تنسب للحضرة الإنسانية"معدومة"، وتشير"**سعاد الحكيم**" إلى هذين القسمين بشكل أكثر توضيحًا لما سبق، كما جاء في قولها:«...أما الحضرة الإلهية[معرفة]، فهي الذات الإلهية مع صفاتها، وأفعالها في مقابل الحضرة الإنسانية[مظاهر الحضرة الإلهية وتجلياتها]»[2]؛أي أنّ هناك نوعين من الحضرة **الأولى**:إلهية وهي "الحق" سبحانه و**الثانية**: إنسانية ؛أي تجليات الحق في الكون.

---

[1] رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص289.

[2] سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص327.

2- العوام والخواص:

يعرف العامة عند الصوفية:«هم الذين اقتصر علمهم على الشريعة، ويسمى علماؤهم علماء الرسوم » [1]؛أي توقفوا عند ظاهر الدين، كالأحكام، والأركان...الخ.

وقد أشار**عبد المنعم الحفنى** إلى المصطلحين معًا في قوله:«العامة من المؤمنين هم من أوجب الله عليهم الوفاء، إذا عهدوا، بألسنتهم عهدا، ويقابلهم الخاصة: وهم من أوجب الله عليهم الوفاء إذا عقدوا بقلوبهم عقدًا» [2]؛أي أن العامة هم المؤمنون الذين اتخذوا الشريعة نهجهم، فأخلصوا لها لكن لم يتعدوا ذلك إلى التأويل، والتعمق في الغيبيات، في حين الخاصة تجاوزوا ظاهر الدين إلى التعمق في الباطن.

وقد أشار الشاعر إلى هذين الصنفين ؛أي" المؤمن" و" الصوفي" وذلك في مطلع قصيدته، حيث يقول:

لقد سلبوا لنا قلبًا ومـرُّوا وكانوا شعلةً خمدتْ ومرُّوا

عوامّ القومِ عايشْهمْ رُويدا فإنّ **خواصهم** ثمِلُوا ومرُّوا[3]

الشاعر يميز هنا بين صنفين، فأما **الأول:**من تعامل مع الشريعة، لابد من إتباعهم، والاستفادة من القواعد، والأحكام التي يسيرون عليها، على خلاف الصنف **الثاني:**الذين تجاوزا هذه الأحكام واتخذوا نهجا خاصا بهم كالتأويل، والرمز؛بحيث لا تُعرف معانيهم.

3- قلب حزين:

هو حال يصيب النفس؛ لفقدان أعز الأشياء لكن عند الصوفية يعني خلاف ذلك وهو ما عبّر عنه"**الكاشاني**" في قوله:« الحزن على التقصير في الطاعة، والتورط في الجفاء، وضياع الأيام، وهو توجع القلب على فقدان الملكات الفاضلة، والفضائل الحميدة وكذلك الحزن على الجهل، واشتغال النفس عن شهود الحق، ودناءة الهمة » [4]؛أي قلب

---

[1] عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، ص125.

[2] عبد المنعم الحفنى، الموسوعة الصوفية، ص865.

[3] عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص423.

[4] عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، ص206.

بعيد عن طاعة الله يسكنه الجهل، والرذيلة، حينها يغطيه الظلام ويحجبه عن تجليات الحق.

وقد عبّر أهل هذا الاتجاه على هذا المصطلح بعبارة جلية هي:«القلب الحزين من لم تتجلى له الحضرة الإلهية، وهو الغافل عن الله تعالى المطرود من قرب الله تعالى»[1] ؛أي كل من حجبت عنه أنوار الحق.

وقد عبّر الشاعر على هذه الدلالة الرمزية " بحجاب أنوار الحق "، حيث يقول:

هَيَاجُ(*) مَاجَ(**) فِي مَاءٍ وطينْ بَلاَءُ العشق من **قَلْب حـزِينْ**

قـرَارِي بُرهَـةً حَقـًا حـرَامُ فَرِفْقاً، شَأْنُ قَلْبِي من شُؤونِي[2]

الشاعر يشبه حركة، واضطراب الماء، والطين بغليان العشق في القلب المحروم من لقاء ومشاهدة الحق، حينها أصيب بنكسة، وحزن شديد، فلم يجد من وسيلة سوى طلب الرأفة، والرحمة.

4- السَّمع ذِكْر:

تشير اصطلاحات الصوفية إلى أن السمْع:«هو سمع الباطن، فيه يدرك نطق لسان الحال وما من ذرة في السماوات، والأرض إلا ولها أنواع شاهدات لله سبحانه بالوحدانية »[3] ؛أي ليس المقصود السمع العادي، إنما المقصود سمع القلب، وهي صفة من صفاته سبحانه وتعالى"السميع العليم"، وقد اصطفى الله من عباده المقربين، وجعل أفئدتهم تدرك وتسمع وتبصر، وأما الذكر فهو: « الخروج من ميدان الغفلة إلى فضاء المشاهدة على غلبة الخوف أو لكثرة الحب، وهو بساط العارفين، ونصاب المحبين وشراب العاشقين، وحقيقته أن تنسى ما سوى المذكور وأقسامه: ذكر اللسان مستمد من القلب[...]وذكر الخواص وهذه هي المناجاة[...] وذكر السر غيبة للذاكر في المذكور...الخ»[4]؛أي أن الذكر من سمات الصوفي، وتعني التفرغ للعبادة خوفا من غضب الله، وكذلك شوقا إليه.

---

[1] رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص767.

[*] تحرك، واضطرب، وثار، بشارة زين الشدياق، المعتمد المدرسي، ص869.

[**] مَوَجانًا وموْج البحر: اضطربت مياهه وارتفعت، المصدر نفسه، ص751.

[2] عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص423.

[3] رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص483.

[4] عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، ص103.

وترى"**سعاد الحكيم**" أن الذكر هو:« حضور يورث الشهود، والفتح والكشف »[1] كما تشير له في موضع آخر بمعنى« الحضور مع الحق، والفناء فيه، والتحقق بالوحدة الذاتية معه »[2]؛أي فناء القلب بالذكر، وهذا ما يقربه لله فيكشف له أسرار، وحقائق لا يعلمها إلا هو.

وقد وظف الشاعر هذا المصطلح؛ ليشير به إلى اتحاد الذات المطلقة مع العبد وذلك في وقت المناجاة، حينها يصل نور الحق إلى قلب العارف، وهذا يعني تجلي الحضرة الإلهية، واتصالها بالحضرة الإنسانية، وهو ما عبّر عنه الشاعر في قوله:

من الأضلاعِ لي قلبُ يفرُّ تبقى صــورةُ معنـــاهُ سـرُّ

طريدُ البابِ يفضلني كثيرًا رآه اللهُ، لي في **السمعِ ذِكْر**[3]

يشير الشاعر في هذين البيتين إلى ما أوحى له في مناجاته، إذ اصطفاه الله تعالى؛ ليكون بجواره أين تتكشف له الحقائق، والأسرار الإلهية، وما يوحي لهذا الفتح توظيفه لمصطلح" الباب" الذي يعتبر« رمز للحجب التي تستر الحق تعالى، وهي نفسها حجب المعرفة اليقينية »[4].

يتضح مما سبق أن المصطلح الصوفي الإقبالي بنوعيه المفرد، والمركب متنوع وعميق من ناحيتين الدلالية، والرمزية، وهذا يدل على سعة اطلاع الشاعر، وتمكنه من المعجم الصوفي.

- غلبة المصطلحات الصوفية المفردة على المصطلحات الصوفية المركبة، وهذا يرجع لثقافة الشاعر؛ حيث يدعو لإحياء ذات الفرد وهذا ما انعكس في شعره.
- تنوع مرجعية المصطلح الصوفي عند الشاعر محمد إقبال لكن غلبة المصطلحات المأخوذة من القرآن الكريم كالقلب، والذكر، والروح، والنور، والسر...الخ.
- ما يميز المصطلحات الصوفية التي وظفها الشاعر محمد إقبال إغراقها في"الرمز والإيحاء" وهذه السمة لا تنفك عن أهل هذا العلم.

---

[1] سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص487.

[2] المصدر نفسه، ص489.

[3] عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص428.

[4] محمد كعوان، التأويل وخطاب الرمز (قراءة في الخطاب الصوفي العربي المعاصر)، ص381.

خاتمة

بعد هذه الجولة الاستطلاعية التي مكنتنا من الإبحار، في عالم المصطلحات الصوفية؛ حيث كان دليلنا الروحي في هذه الرحلة، ما نبعت به ملكة الشاعر محمد إقبال توصلنا إلى مجموعة من النتائج كانت كالآتي:

1. التصوف نزعة روحية نبعت من أذواق متنوعة، يقوم على الزهد، والتنسك، والانقطاع للعبادة.
2. التصوف إيثار، وتضحية، ومجاهدة، وسلوك، وخلق كريم، وهو العبادة الكاملة لله ؛حيث تتجسد في الظاهر والباطن.
3. التصوف يتحقق عن طريق الذوق، فهو علم من علوم الباطن.
4. التصوف يزيد على الزهد؛لأنّه لا يتوقف عند حدود الأعمال الظاهرة كالرياضة والعذاب، والجوع بل يرقى إلى مقام الشهود.
5. التصوف الفلسفي دخل في عالم الغيبيات مما آثار حوله الشك، والرفض على خلاف التصوف السنّي الذي تقيد بالقرآن، والسنة ومن دعاته الشاعر محمد إقبال.
6. المصطلحات مفاتيح العلوم، بل هي نقطة الضوء التي تنير ظلمة هذه الحقول المعرفية بتشعبها كالأدب، وعلم الاجتماع، والاقتصاد... الخ.
7. تعدد وظائف المصطلح: كاللسانية، والمعرفية، والتواصلية، والاقتصادية، والحضارية.
8. علم المصطلح يمثل أحد فروع علم اللغة التطبيقي، كما أنّه يسعى إلى ضبط التصورات، ووضع المسميات، وهو ليس علما مستقلا بذاته، وكذلك ينطلق من المفهوم وصولاً إلى الدال، ومن مجالاته:علم المصطلح العام، وعلم المصطلح الخاص.
9. المصطلح الصوفي مفهوم تصويري يحمل دلالتين:الأولى ظاهرة متداولة في الاستعمال اللغوي؛أي دلالة لغوية ظاهرة، والثانية: ظاهرة باطنية ذوقية إيحائية قائمة على المجاز، والرمز وتستوجب استخدام التأويل لشرح المعاني، وتفكيكها.
10. المصطلح الصوفي لا يتوصل إليه عن طريق العقل، بل بالذوق، والتجربة.
11. هو علامة سميولوجية، وإشارة رمزية عادة ما يكون غامضا حتى لا تتسرب معانيهم وخوفا على أسرارهم أن تعرف من غيرهم.

12. المصطلحات الصوفية وسائط لغوية، يستعين بها الصوفي؛ للتعبير عن عالمه الروحاني، وللكشف عن معانيه.
13. له ثلاثة أبعاد أساسية تتمثل في:البعد العملي؛أي الطريق، والبعد الوجداني، ويعني التجربة، والبعد الفكري، ويقترن بالمذهب، وعليه فالمصطلح الصوفي له جانبين أساسيين:عملي يقترن بالطريق، والتجربة، ونظري يتمثل في المذهب؛أي الدروس التي يسير عليها الصوفي.
14. تنوع مرجعيات المصطلح الصوفي منها: القرآن، والسنة، وعلم الكلام، والفلسفة...الخ
15. أساس الاصطلاحات الصوفية" ملكة الرمز" وسبب ذلك عجز اللغة العادية على تبليغ مقاصدهم.
16. تعدد دلالات المصطلح الصوفي، بحسب الأذواق، ومن ثمة هو يعاني التسيب والمرونة في الاصطلاح، والتأويل الذي يزيده غموضا، وربما يخرجه عن الغاية التي يرمي الوصول إليها.
17. تطور المصطلح الصوفي جاء موازنا مع مراحل تطور التصوف؛أي لم ينشأ مرة واحدة بل تدرج من البساطة إلى التعقيد، انطلاقا من القرن الثاني للهجرة حتى اكتمل في القرن الخامس عشر هجري.
18. المصطلحات التي وظفها الشاعر استقاها من مشارب متعددة لكن غلبة المصطلحات التي استقاها من القرآن:كالسر، والذكر، والقلب، واليقين، والنور، والحق، وكذا استلهم بعضها من النحو:كالحضور، والغياب، والجمع، ومن علم الكلام:كالتوحيد، والعقل والقديم...الخ
19. قصائده غنية بالمصطلحات الصوفية، وخاصة قصيدة الشكوى، وقصيدة في الحضرة الإلهية.
20. إغراق المصطلحات الصوفية التي وظفها الشاعر في الرمز، والإيحاء مما أدى بنا إلى التأويل في كثير من الأحيان.
21. غلبة المصطلحات الصوفية المفردة، على المصطلحات الصوفية المركبة؛ لأنّ الشاعر يدعو إلى إحياء ذات الفرد أولا، وهذا ما ينعكس على المجتمع.

22. يغلب على قصيدة الشكوى، وقصيدة المناجاة البعد الوجداني؛حيث نجد المصطلحات الصوفية تحاكي الروح كالبكاء، والرجاء، والعشق، والذوق، والوحشة، والسكر، والجذب ؛أي عمق التجربة الروحانية، فقد حاول الشاعر السير على نهج الصوفية.
23. وفي قصيدة جواب الشكوى، فقد تجلى البعد العملي كالجهاد، والإتحاد، والنور؛أي الطريق الذي يسير عليه السالك في سفره الروحي.
24. وقد تجسد في قصيدة في الحضرة الإلهية، البعد النظري، أو ما يسمى المذهب كالمريد، والخلوة، والسجود، والجمع، والسمع، والذكر؛أي ما يتعلق بالطريقة من أركان ودروس.
25. تحفل شخصية محمد إقبال بمشاهد عظيمة، انطلاقا من جذوره العميقة بالدين الإسلامي، ورؤيته الفلسفية، ونظرته للفكر الصوفي الحي، وكذا عالمه الثقافي والاجتماعي، والسياسي يمكن أن نصفه بدون مجاملة بالنور الذي كلما اعتقدنا الإحاطة به إلا، ويفلت منا.

وفي الختام نأمل أن نكون، قد أسهمنا في تقديم نظرة حول شخصية الشاعر محمد إقبال، وكشفنا الغموض عن بعض المصطلحات الصوفية المفردة، والمركبة التي كانت محل الدراسة مع العلم أن هذا الجهد، لم يكتمل بعد في انتظار من يواصل إنارة الجوانب المظلمة التي لم يتيسر لنا المجال لمواصلة البحث فيها.

وكما **قال الشاعر**:

اجْعَلَـنَّ عَقْلِـي ضِـيَّاءً ثَاقِـبًا يَصْدَعُ البَاطِلُ حَقًّا صَائِبا
واشْدُدَنَّ فِكْرِي بِصدْقٍ وسَدَادٍ واحْبُنِي التَّوْفيقَ فِي كُلَّ مُرَادٍ

ملحق:

مشاهد من سيرة الشاعر محمد إقبال

أولا: مراحل حياته

ثانيا: نبوغه في الشعر

ثالثا: انعكاس الظروف الثقافية والتاريخية في شعره

يعتبر النص الشعري معلم ولد من رحم الموهبة، تتقاذف فيه سهام الأفكار، وقد أبدع فيه الشعراء في جميع المجالات سواء السياسي، أو الاجتماعي أو التاريخي،أو الديني، وهذا الأخير يمثل شريان الحياة للأمم، فكل ما يمس العقيدة، والدين لا تسامح فيه، فهو منهل الشعراء، والمفكرين، وحتى الفلاسفة وغيرهم، فهناك من ضحى بنفسه من أجل الحفاظ على دينه، وخاصة من ارتقى إلى مراتب الإيمان والحق، وقصد الجنّة ونعني بهم فرقة الصوفية، كالحلاج، وابن عربي، والسهروردي... الخ.

وهناك من قلدهم، وسار على نهجهم كالشاعر، والمفكر"**محمد إقبال**" الذي غرف من الثقافة الإسلامية، وتشبع بأفكار المجتمع الإسلامي، فأصبح ابن هذه الأمة قلبا وعقلا لا يهدأ إذا تصدى لها عدو رغم جذوره التي تنبع من الهند إلا أنّه كرّس لسانه، وقلمه وأفكاره للدين الإسلامي وحده، ونظم فيه قصائد كثيرة بل آلاف القصائد، ولذا سنتوقف عند أهم المحطات التي مرّ بها لإضاءة الجوانب المظلمة لهذه الشخصية.

أولا: مراحل حياته

أسرته:ينحدر"**محمد إقبال**"من عائلة ذات أصل برهمي يدين بالهندوسية كانت تعيش في كَشْمِيرْ أحد أقاليم القارة الهندية، أسلم أحد أجداده على يد الشيخ الصوفي "**شاه همداني**"أحد أئمة المسلمين في عهد الدولة المغولية، التي قامت في الهند، وقد هاجر جد محمد إقبال إلى **البنجاب**، واستوطن **مدينة سْيَالْكُوتْ**[1].

« وقد كانت نزعة التصوف ظاهرة على هذه الأسرة»[2]، ويتجلى ذلك في قول محمد إقبال:« كان آبائي براهمة في الكفر، وزهادا في الإسلام، وعاشوا يفكرون في ذات الله»[3]؛ولد في بيت صلاح، وتقوى، وطهر، وقد عكف أبواه التقيان الشيخ " **نور محمد**" والسيدة "**إيمام بِيبي**" على تنشئته، وتربيته، وتعليمه[4].

---

[1] ينظر: محمد العربي بوعزيزي، محمد إقبال فكره الديني والفلسفي، ص59.

[2] الشريف زيتوني، محمد إقبال وشذرات من فلسفته الإحيائية، ص16.

[3] محمد حسين الأعظمي، الصاوي علي شعلان، فلسفة إقبال والثقافة الإسلامية في الهند وباكستان، دار الفكر، دمشق، سوريا،ط2، 1975م، ص12. نقلا عن: الشريف زيتوني، محمد إقبال وشذرات من فلسفته الإحيائية، ص16.

[4] ينظر: محمد العربي بوعزيزي، محمد إقبال فكره الديني والفلسفي، ص61.

وأما أبوه كان متصوفا، وعاملاً كادحًا عالم بأسرار الشريعة، ورموز الطريقة، وعلوم العقيدة، والسنّة منغمس في الأجواء الصوفية عمّر ما يناهز المئة سنة، وحضرته المنيّة بعد أن شهد نجم ابنه إقبال يلمع في دنيا العلم، والأدب، والسياسة، وأمّا أمه كانت تقية ورعة توفيت، وعمرها ثمان وسبعون سنة[1].

هذا فيما يخص الجذور الأولى التي تفرع منها الشاعر محمد إقبال، أما عن تاريخ ميلاده تختلف الروايات حول تاريخ ميلاده، فمنهم من يذكر أنّه، ولد في22 فيفري 1873م، والبعض يقول في سنة 1876م لكن بعد تحقيق أحد الباحثين انتهى إلى أنّ ميلاده كان في **09 نوفمبر1877م الموافق لـ:03 من ذي القعدة 1294هـ**[2].

وأما **مساره العلمي والعملي** فقد مرّ بمراحل عدّة هي:

بدأ تعليمه بحفظ القرآن" فقد حرص أبوه أن تكون قراءته كلمات تلقى، وآيات تتلى؛ حيث قال له:يا بنيّ اقرأ القرآن، كأنّه نزل عليك...الخ "، وكان يفعل ذلك كل صباح ثم انتقل إلى مدرسة سيالكوت، وما إن أتم دراسته الثانوية حتى التحق بكليتها؛حيث تلقى أصول اللغة الفارسية، والعربية على يد أستاذه"**مِيْر حَسَنْ**"، ولقد امتاز بذكاء حاد، وبديهة سريعة، علما بأن هذه المرحلة تمثل أصعب فترة مرّ بها وذلك لسببين هما:

- **الأول:** أنّ الهند في تلك الفترة، قد استسلمت للاستعمار الغربي.
- **الثانية:** الإسلام الذي سمع عنه صغيرا وتشرّبه معنى ومبنى.

بعدها افتتحت له **كلية لاهو**[*]وخاصة جمعية حماية الإسلام، منبرها ليذيع شعره ذا الروح الجديدة، والأسلوب الفريد، كما التقى بأستاذه الفيلسوف المستشرق **تُومَاسْ أرْنُولْدْ** (Thomas Arnold)، وهو من خيرة من درسوا الإسلام، والتصوف فرحب بميل تلميذه إلى الفلسفة، فكان له خير مرشد، ومعين[3].

---

[1] ينظر: محمد العربي بوعزيزي، محمد إقبال فكره الديني والفلسفي، ص61-64.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص68.

[*] لاهور مدينة باكستانية وعاصمة إقليم البنجاب، وتسمى" قلب باكستان " إذ تشكل مركزا ثقافيا وعلميا وتاريخيا، ينظر: الموسوعة الحرة: http://or.wikipedia.org/wiki/ لاهور / 2016-02-01/11:04

[3] ينظر: نجيب الكيلاني، إقبال الشاعر الثائر، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان،ط3، 1400هـ-1980م، ص24-29.

« ثم سافر إلى ألمانيا، فتعلم الألمانية، والتحق بجامعة ميونيخ ؛حيث أعد بحثه باللغة الانجليزية للحصول على درجة الدكتوراه بعنوان:"**تطور الماورائيات في بلاد فارس**" سنة1907 »[1]؛ بعدها« سافر إلى لندن؛حيث التحق بجامعة كامبردج، وأخذ شهادة عالية في الفلسفة، وعلم الاقتصاد، ومكث في عاصمة الدولة البريطانية ثلاث سنوات يلقي محاضرات في مواضيع إسلامية، كما تولى تدريس آداب اللغة العربية في جامعة لندن مدة غياب أستاذه "**توماس أَرْنُولْدْ**" »[2].

وبعد اطلاعه على الحياة الغربية، واكتشافه لكوامن الحضارة فيها، ونظره للحضارة الإسلامية توصل إلى أن الحضارة الأوروبية مادية، وأنّ سمات النهضة التي قامت عليها عقلية لا قلب لها، ولا روح فيها[3].

ثم أخيرًا«عاد إلى وطنه الهند سنة1908م، ولم تغيِّر إقامته بأوروبا من أخلاقه ولم تؤثر فتنة الغرب، وعلومه في إيمانه، وعقيدته »[4].

« كان وثيق الصلة بأحداث المجتمع الهندي حتى أصبح رئيسا لحزب العصبة الإسلامية في الهند، ثم العضو البارز في مؤتمر الله آباد التاريخي ؛حيث نادى بضرورة انفصال المسلمين عن الهندوس، ورأى تأسيس دولة إسلامية اقترح لها اسم باكستان» [5].

بعد هذه المرحلة التي حفلت بسعة العلم، والاطلاع نلقي الضوء على أهم رحلاته التي لها صدى كبير في تكوينه.

« عمت شهرة العلامة محمد إقبال المسلم أرجاء القارة الهندية؛حيث وُجهت له دعوات لإلقاء سلسلة من المحاضرات، فكان ينتقل من مدينة إلى أخرى، ويعتلي منبر الخطابة، ويبث الدعوة التي آمن بها»[6].

كما جاءته الدعوة للندن من طرف حكومة فرنسا، واسبانيا، وايطاليا، فزار القطرين الأخيرين، وألقى في" مجريط " محاضرات في الفن الإسلامي، وزار مسجد قرطبة وصلّى

---

[1] محمد العربي بوعزيزي، محمد إقبال فكره الديني والفلسفي، ص74.

[2] عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ج1، ص20.

[3] ينظر: محمد العربي بوعزيزي، محمد إقبال فكره الديني والفلسفي، ص75، 76.

[4] المرجع نفسه، ص78.

[5] محمد إقبال: http://ar-wikipedia.org/wiki/2015-10-12/08:50

[6] محمد العربي بوعزيزي، محمد إقبال فكره الديني والفلسفي، ص82.

فيه لأول مرة، وفي طريقه إلى الهند عرّج على القدس، واشترك في المؤتمر الإسلامي الشهير؛حيث أنشد قصيدته"**ذوق وشوق**"وفي سنة 1932م لبّى دعوة السلطان نادر خان ملك أفغانستان، وبعد وفاته زار قبره منشدًا قصيدة بديعة[1].

وهنا تتوقف مسيرة العلامة، والنابغة محمد إقبال بمرضه ووفاته.

ألمّ المرض بإقبال في سنوات عمره الأخيرة، فقد أصيب **بداء الزرقاء**، الذي كاد يفقده بصره، ثم تكاثرت عليه العلل، وفي عام1935م أصبح يعاني من بحّة في صوته كما كانت تناوبه آلام متكررة من تكوُّن الحصى في الكلى، إضافة لمرض القلب، وصار لا يقوى على الاحتمال رغم حرص الأطباء على شفائه، فقد كان يحس بدنوِّ أجله لكن لم يكن جزعًا[2]، وهو يجود بنفسه:"أنا لا أخشى الموت، أنا مسلم، ومن شأن المسلم أن يستقبل الموت مبتسمًا "؛ هذا آخر برهان على صدق إسلامه، لفظ نفسه الأخير في حجر خادمه القديم وغربت هذه الشمس التي ملأت حرارة، ونورا قبل أن تطلع شمس**21 أفريل 1938**م[3].

أما بالنسبة لما خلّفه الشاعر من آثار شعرية، ونثرية يتجلى فيما يلي:اختلف الباحثون في تقسيم دواوينه الشعرية بين اللغة الفارسية، والأردية، ومن خلال الملاحظة والاستقصاء سرنا على تقسيم محمد العربي بوعزيزي في كتابه محمد إقبال فكره الديني والفلسفي.

- **الدواوين المنظومة بالفارسية:**

- أسرار خودي:(؛أي أسرار الذاتية) سنة 1915م ترجمة عبد الوهاب عزّام.
- رموز بي خودي:(؛أي رموز نفي الذات أو إنكار الأنانية)سنة 1918م ترجمة عبد الوهاب عزّام[4].
- بيام مشرق:(؛أي رسالة الشرق) سنة 1923م ترجمة عبد الوهاب عزّام.
- زبور عجم:(؛أي أناشيد العجم) سنة 1929م ترجمة عبد الوهاب عزام.

---

[1] ينظر: عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ج1، ص23، 24.

[2] ينظر: محمد العربي بوعزيزي، محمد إقبال فكره الديني والفلسفي، ص92.

[3] ينظر: عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ج1، ص25.

[4] ينظر: محمد العربي بوعزيزي، محمد إقبال فكره الديني والفلسفي، ص127.

- جاويد نامه:(؛أي الكتاب الخالد أو رسالة الخلود)سنة1932م ترجمة المستشرق بوسامي(Baussami).
- مسافر: سنة 1934م
- بس جه بايد كرداي أقوام مشرق:(؛أي ما ينبغي أن تعملي يا أمم الشرق)سنة 1936م.

- **وأما الدواوين المنظومة باللغة الأردية:**

- بانك درا:(؛أي صلصلة الجرس) سنة 1924م.
- بال جبريل:(؛أي جناح جبريل) سنة 1935م ترجمة ميرزا سعيد الظفّار(Mirza said zafar).
- ضرب كليم:(؛أي عصا موسى) سنة 1937م ترجمة عبد الوهاب عزّام.
- وأما ديوان أرمغان حجاز:(؛أي هدية الحجاز)سنة1938م ترجمة محمد حسن الأعظمي، والشيخ صاوي شعلان منظوم باللغتين الفارسية والأردية[1].

- **وأما كتبه النثرية هي:**

- تطور الماورائيات في بلاد فارس(رسالة دكتوراه سنة 1908م).
- تجديد التفكير الديني في الإسلام(مجموعة ست محاضرات سنة1928-1929م)[2].
- « علم الاقتصاد باللغة الأردية سنة 1903م.
- رسائل إقبال إلى محمد علي جناح سنة 1944م طبع بعد وفاته.
- خطب إقبال وبياناته سنة 1944م
- رسائل إقبال سنة 1944م » [3].
- « الفلسفة- والقرآن عند إقبال » [4].

وأما فيما يتعلق بمنهجه، وفلسفته نوجز ذلك من خلال مايلي:

---

[1] ينظر: محمد العربي بوعزيزي، محمد إقبال فكره الديني والفلسفي، ص127-133.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص135، 136.

[3] سمر روحي الفيصل:" صورة الدكتور محمد إقبال في الأدبيات العربية " فصول"، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا،1407هـ-1987م،ع27، 28، ص04.

[4] عبد المنعم الحفنى، الموسوعة الصوفية، ص517.

منهجـــــه:

نهج إقبال خطة إصلاحية فريدة تشمل كل نواحي المجتمع الدينية، والثقافية والاجتماعية، والسياسية، فقد دعا إلى تقوية ذات الفرد المسلم، وتربيته على المنهج الإسلامي القويم، ودفعه إلى العمل من أجل إجبار الذات لتحقيق وجودها لتتبوأ المكانة اللائقة بين الذوات المغايرة، وهذه الرؤية الإقبالية تعرف"**بنظرية الذات**"، ففي المجال الديني، والثقافي حاول الكشف على مواطن الضعف التي يعاني منها المجتمع الإسلامي بصفة عامة، ومسلمو شبه القارة الهندية بصفة خاصة، فقد رأى الجهل يسيطر على النفوس، والعقيدة يعمّها الفساد، والتوحيد يتحول إلى وثنية، والتصوف السلبي يسيطر على الحياة، والناس يكفون عن العلم، لذا وضع نظرية الذات التي دعا فيها المسلمين إلى العودة إلى منابع الإسلام من قرآن، وسنة[1].

كما « دعا إلى إعادة فهم الإسلام تاريخيا، وفهم التصوف الإسلامي باعتباره الرافد الفكري الأصيل للاعتقاد الإسلامي » [2].

ويتجلى ذلك المقصد من خلال قوله:« ... ولهذا لابد أن يصاحب يقظة الإسلام تمحيص بروح مستقلة لنتائج الفكر الأوروبي، والكشف عن المدى الذي تستطيع به النتائج التي وصلت إليها أوروبا أن تعيننا به في التفكير الديني في الإسلام، وعلى بنائه من جديد إذا لزم الأمر» [3]؛ يتضح من خلال هذا القول الحرص على إعادة النظر في الوافد الأوروبي والاستفادة من النتائج الايجابية التي توصلوا إليها.

ولعل أهم أثر يلخص هذه الرؤية التحديثية لمحمد إقبال هو كتابة " **تجديد التفكير الديني في الإسلام** "، الذي يعبر فيه عن محاولته، لبناء فلسفة دينية إسلامية بناءًا جديدًا آخذًا بعين الاعتبار المأثور من فلسفة الإسلام، إلى جانب ما جرى على المعرفة الإنسانية من تطور في نواحيها المختلفة، كما عبّر فيه عن حرصه الشديد على يقظة، وتقدم الفكر الإنساني[4].

---

[1] ينظر: محمد العربي بوعزيزي، محمد إقبال فكره الديني والفلسفي، ص161، 162.

[2] عبد المنعم الحفنى، الموسوعة الصوفية، ص519.

[3] محمد العربي بوعزيزي، محمد إقبال فكره الديني والفلسفي، ص163.

[4] ينظر: محمد إقبال، التفكير الديني في الإسلام، ص04، 05.

وأمّا المجال الاجتماعي ركز فيه على بناء الذات المسلمة، ودعا إلى صقلها وتربيتها بالعمل الدؤوب، والجهد المستمر، فقد لاحظ تخلف المسلمين لاسيما في المشاركة الفعالة في تحقيق خلافة الله على الأرض؛أي أراد أن يدفع بالمسلمين إلى الحركة، كما شجع على تقوية العلاقة بين الذات، والمجتمع كما جاء في قوله:

هُوَّ بِالأُمَّـةِ قَلْـبٌ طَامِحٌ وَهُوَّ بِالأُمَّةِ سَعْـيٌ رَابِحٌ[1]

وأما المجال السياسي نتيجة الوضع المزري الذي يعاني منه المسلمون في الهند حاول محمد إقبال إنشاء دولة إسلامية لها سيادتها، ونظامها، وأخلاقها لتكون نموذجا تقتدي به الشعوب الإسلامية المغلوبة، ونتيجة لمواقفه السياسية الصلبة، والمدافعة على حقوق المسلمين تم انتخابه سنة 1926م في الجمعية التشريعية في بنجاب، وقد عمل في حزب الرابطة الإسلامية، ورأس الاجتماع السنوي في الله آباد سنة 1930م[2].

نلاحظ أنّ منهج إقبال ذو الرؤية الإصلاحية قد شمل جميع المجالات، وركز فيه على الأوضاع المزرية للأمة الإسلامية في الهند.

وتتجلى فلسفة محمد إقبال في" **الوجو**د "، باعتباره تصور حي، وعملي يعبر عن رؤية تجديدية في الفكر الإسلامي؛حيث يمكن الكشف عن هذا الوجود من خلال قوله حينما وجهت له ثلاث أسئلة وهي:**ما العالم، وما آدم، وما الحق** ؟ فأجاب "الإنسان سيف؛ والحق تعالى هو ضارب هذا السيف؛ أما العالم، فهو المشحذ الذي سن به هذا السيف"[3].

يتضح من خلال هذا أن فلسفة محمد إقبال تقوم على ثلاثة عناصر هي:العالم الإنسان، الله سبحانه وتعالى.

« وخلاصة مذهبه أنّه بالرؤية الصوفية وحدها نستطيع إدراك الحقيقة من خلال الذات الواعية بالوجود الإلهي، ومن خلال عشقها الروحي للجمال الكلي » [4].

---

[1] ينظر: محمد العربي بوعزيزي، محمد إقبال فكره الديني والفلسفي، ص170، 171.

[2] ينظر: الشريف زيتوني، محمد إقبال وشذرات من فلسفته الإحيائية، ص59-61.

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص69.

[4] عبد المنعم الحفنى، الموسوعة للصوفية، ص520.

ثانيا: نبوغه في الشعر

أما فيما يتعلق بشاعرية محمد إقبال، والتي تمثل مرحلة العطاء، والنضج في حياته سنقف عند هذه المحطة موضحين المراحل التي مرّ بها:

عرف إقبال بعبقريته، ونبوغه وهو لم يتجاوز اثنين وثلاثين عاما كان يقضي أكثر أوقاته، في قرض الشعر، وكان ينظم حفلات جمعية" حماية الإسلام "وينشد فيها قصائد ومنه "**العتاب والشكوى**" اشتكى فيها إلى الله ما حلّ بالمسلمين، كما أنشد "**النشيد الوطني**" و" **أنشودة المسلم**" وكلاهما كالمثل، ثم نشبت الحرب الطرابلسية في سنة 1910م، فأثرت في نفسية الشاعر، وحركت سواكنه، وهاج خاطره؛حيث جعلت منه عدوا لدودًا للحضارة الغربية، فنظم قصائد كلها دموع حارة في سبيل المسلمين منها"**البلاد الإسلامية**"، "**المسلم**" "**يا هلال العيد**"، " **الدين**"، ثم انفجر البركان الأوروبي سنة 1914م فتحول الشاعر داعيا مجاهدا، حكيما فيلسوفا يتكهن بالأخبار، ويروي الحقائق وينظم الحكم فجاش صدره وفاض خاطره بقصائد بديعة منها:"**حضر الطريق**"،"**الحياة**" ،"**الحكومة**"، "**الرأسمالية**" "**طلوع الإسلام**" ثم بدأ العهد الأخير الذي انتهى بوفاته[1].

وقد لخص صديقه أبو النّصر الحسيني الهندي المراحل التي مرّ بها شعر إقبال وهي:

أ. «**مرحلة الطلبة**:وتنتهي عام1905م يمتاز شعره، فيها بسعة الخيال، وابتكار المعاني ولكنه مجرد من دقة الفكر، والتعميق » [2]، ثم تلي المرحلة الثانية وهي:

ب. «**مرحلة الزمن**:التي عاش فيها في أوروبا غير أنّ طلب الروح، والجمال تبقى متجلية في شعره »[3]، ثم تأتي المرحلة الأخيرة وهي:

ج. «**المرحلة التي تلت عودته من أوروبا** ؛أي عام1908م أين حلّت السكينة والطمأنينة في روح الشاعر، محل الاضطراب، وقد جادت قريحته في هذه المرحلة فأصدر سبعة دواوين شعرية، كما تمكن من إبراز معالم فلسفته، وإيصالها إلى العالم أجمع »[4].

---

[1] ينظر: عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص20-22.

[2] سمر روحي الفيصل:" صورة الدكتور محمد إقبال في الأدبيات العربية "، ص03.

[3] المرجع نفسه، ص03.

[4] المرجع نفسه ، ص03.

يتضح« أنّ محمد إقبال قد بلغ في الإجادة، والبراعة في النظم في اللغتين الأردية والفارسية مع إحاطة بالتراث الإسلامي، والفكر الغربي، يضاف إلى ذلك تنويهه بقيمة الذات الإنسانية وتحفزه لشعوب الشرق على الحركة، والتقدم، ويقينه بمواهب هذه الشعوب، وقدرتها على الخلق، والإبداع، وأمله العميق بحريتها »[1].

كما يرى« أنّ الفن الصحيح هو الذي يبعث في النفوس القوة، والبهجة والأمل»[2] ؛ومن ثم أضحى الشاعر محمد إقبال، شاعر العالم الإسلامي، بلا منازع، فقد لمس بشعره كل الجوانب والمآسي التي تطرأ على الأمة الإسلامية في أنحاء العالم.

ثالثا: انعكاس الظروف الثقافية والتاريخية في شعر محمد إقبال

أما بالنسبة للظروف التي كان لها تأثير عميق في شعر محمد إقبال، وفي تكوين شخصيته هي:

أ- الظروف الثقافية:

*** أثر الثقافة الهندية:**

أول عامل أثر في شخصية إقبال هو الأسرة التقية المهتمة بالثقافة الإسلامية والمعروفة بالتصوف[3].

وكما تأثر أيضا بأساتذته المتضلعين في الأدب، والفارسية، والعربية من بينهم: "**مير حسن**"الذي وجهه إلى تحصيل العلوم، وشجعه على متابعة تجاربه الشعرية، ومن الشعراء الهنود الذين تأثر بهم"**مِيرْزَا بِيدَلْ**" Mirza Biddle(ت1721م) يعد من أهم شعراء الأسلوب الهندي في الأدب الفارسي،وأيضا"**ميرزا غالب**"Galleb Mirza (ت1869م) من شعراء الهند المسلمين أثر في التكوين الروحي لمحمد إقبال، كذلك من المتصوفين الهنود الذين نشؤا نشأة إسلامية، وخدموا الإسلام، والمسلمين بأعمالهم الفكرية والروحية والذين استلهم منهم إقبال بعض المبادئ التي ساعدته على تكوين رأيه في التصوف الايجابي من بينهم:"**أحمد السرهندي**"(ت1624م) الذي أحدث طريقة صوفية

---

[1] عبد الكريم اليافي:"صور من شاعرية محمد إقبال"، فصول، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا،1412هـ-1991م،ع44، ص01.

[2] أحمد محمود الجزار، (دراسات في التصوف) قضايا وشخصيات صوفية، ص225.

[3] ينظر: الشريف زيتوني، محمد إقبال وشذرات من فلسفته الإحيائية، ص17.

جديدة تختلف عن الطرق الصوفية الوافدة إلى الهند، والثاني"**شاه ولي الله الدهلوي**"(ت1763م) الذي يقول بوجوب تطهير المجتمع الإسلامي؛ ليتمكن المسلمون من تحقيق السعادة في الدنيا، والآخرة، وذلك بمحاربة التصوف السلبي[1].

وقد سار في هذا النهج محمد إقبال الذي يرى أن«التصوف الذي يصبغ به الشاعر دعوته الدينية هو" **الجذبة** "أو الجذوة الروحية حين تملأ الشعائر التي يتجه بها المسلم نحو الله في صلاته، وخاصة عند سجوده الذي تتزلزل منه الأرض، وترتعش منه الطواغيت » [2].

أراد القول إن العبادة الحقة تكون، بالنزوع الروحي نحو الله سبحانه وتعالى، وهذا ما يُبعد المسلم عن التصوف السلبي.

* **أثر الثقافة الإسلامية:** وتتجلى في العوامل الآتية:

- **أول عامل:**هو« الإيمان الذي لم يزل مربيا، ومرشدا له، ومصدر قوته، ومنبع حكمته »[3].
- أما **العامل الثاني:**هو القرآن الذي حفظ جزءا منه على أبيه لما كان طفلاً، ثم أكمل حفظه أثناء دراسته، ولذا تكونت لديه قاعدة علمية ثابتة، وثقافة واسعة[4].
- **والعامل الثالث:**«معرفة النفس، والغوص في أعماقها، والاعتداد بقيمتها والاحتفاظ بكرامتها.
- وأما **العامل الرابع:**كان يتصل بالطبيعة من غير حجاب، ويتعرض للنفحات السحرية ويقوم في آخر الليل، فيناجي ربّه، ويشكو بثّه، وحزنه إليه، ويتزود بنشاط روحي جديد، وإشراق قلبي جديد، وغذاء فكري جديد، فيطلع على أصدقائه، وقرائه بشعر جديد، يلمس فيه الإنسان قوة، وحياة، ونورا جديدا لأنه يتجدد كل يوم فيتجدد شعره وتتجدد معانيه »[5].

---

[1] ينظر: الشريف زيتوني، محمد إقبال وشذرات من فلسفته الإحيائية، ص20، 21.

[2] حامد طاهر وآخرون، دراسات عربية وإسلامية، ج36، دار الهاني، القاهرة، مصر،ط1، 1433هـ-2012م، ص15.

[3] عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص29.

[4] ينظر: الشريف زيتوني، محمد إقبال وشذرات من فلسفته الإحيائية، ص23.

[5] عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص36-40.

– وأما **العامل الأخير**، والمؤثر الأكبر في تكوينه هو:أنّه« رغم تأثر إقبال بأعلام الفلسفة الإسلامية، فإنّه لم يتأثر بهم مثلما تأثر **بجلال الدين الرومي**(ت1273م) صاحب "**المَثنوي المَعْنَوي**"[*]الذي كلما ذكر إلا، وذكر معه التصوف كمنهج فكري من مناهج التفكير والذي عُرف بمعارضته للفلسفة اليونانية، وشرحه لوظيفة العقل»[1].

*** أثر الثقافة الغربية:**

حاول محمد إقبال تشكيل نسقُهُ الفلسفي ببعض المفاهيم التي استمدها من الثقافة الغربية إذ أنه، وبعد معايشته لحضارة الغرب، واطلاعه على تراثها، وثقافتها ها هو يأخذ ما يراه مناسبا لتكوين رؤيته الفلسفية مثلما فعل **جُوتَه**(Goethe)الذي سماه"**شاعر الحياة**" حيث قال في مقدمة ديوان الشرق ردًا على جُوتَهْ:نظمت ديوان بيام مشرق لأجيب به عن الديوان الغربي لفيلسوف الألمان جُوتَهْ[2].

وأما«**نيتْشَه**(Nitzsche) فقد أعجب ببعض المفاهيم التي وردت في فلسفته كإرادة القوة، والإنسان المتفوق، وطورهما وفقا للمنظور الإسلامي » [3].

وكذلك **بِرْغْسُونْ**(Bergson)، فقد استمد منه محمد إقبال بعض الاصطلاحات والمواقف كفكرة الوثبة الحيوية التي اعتبرها برغسون مصدر الحياة، والمادة، كما لاحظ الألماني **فيشر**(Fischer)تشابها بين فكرة التطور الخلاق عند برغسون، وفكرة التطور التدريجي لمبدأ الذات عند محمد إقبال[4].

الملاحظ أن محمد إقبال قد تشرب من الثقافة الإسلامية، بل كان لها الصدى الكبير في حياته، فالقرآن الذي تلقاه في صغره، والإيمان العميق الذي غرس في روحه القوة، والصبر، فقد كان لهذه الثقافة الحظ الأكبر، فرغم ما وصلت له حضارة الغرب من تطور علمي، وتقني إلا أنّ ثقافته الروحية حفظته من شهوة المادة.

---

[*] المثنوي المعنوي: كتاب بالفارسية، فيه ثورة وجدانية، ونفسية شديدة ضد الموجة العقلية الإغريقية، ينظر: عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص41.

[1] الشريف زيتوني، محمد إقبال وشذرات من فلسفته الإحيائية، ص24، 25.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص31، 32 .

[3] المرجع نفسه، ص33.

[4] ينظر: المرجع نفسه، ص34.

ب- الظروف التاريخية:

شهدت شبه القارة الهندية نفوذًا أوروبيا متزايدا مع تدهور الدولة المغولية، إذ أفاد من ذلك البرتغاليون، والهولنديون، والفرنسيون، والإنجليز، فلقد حكم الإنجليز سيطرتهم التامة على معظم مراكز البلاد، وعمدت إلى التنكيل بأبناء الشعب الهندي، ونصّبت ولاة على الأقاليم فساسوها بالنار، والحديد، ولما عمت الفوضى بعد الثورة الكبرى كافة أنحاء الهند، وظهر تغيير كبير في البنية الاجتماعية، وانتشر الانحلال، والفساد، وتعددت جرائم القتل، وكان المسلمون ضحية لهذا الوضع، ولهذه العوامل انفعل إقبال وألهمته مبادئه وفلسفته، وحملته على المضي قدمًا في دعوته الإصلاحية، ونضاله السياسي من أجل قيام أمة مسلمة لها كيانها[1].

هذا بالإضافة إلى اطلاعه على غزو التتار الوحوش في القرن السادس الهجري في كتاب التاريخ واصفا لهم بالجراد المنتشر من الهمج لم يدمر البلاد العامرة المعمورة والمدن الزاهرة، والأقاليم الخصبة الغنية المنتجة للرجال النوابغ فحسب، بل إنه اكتسح الحضارة الإنسانية برمتها.

كما أنّه يرى أن من يملك القوة للسيطرة ما هو إلا داء، ومرض مثلما هو الحال مع قيصر، والإسكندر، وجنكيز، وهولاكو، وغيرهم لم يكونوا إلا مرضى هذا الداء العضال، داء السكر بالقوة المادية، ونشوة الحكم، والتفوق بالعظمة، وكانوا يقنصون الإنسانية[2]. يتضح أن الشاعر محمد إقبال انفعل كثيرًا، بالأزمات التي مرّت بها شبه القارة الهندية خاصة، وما تعانيه الأمة الإسلامية عامة من الاضطهاد، والقهر الذي يمارسه المستعمر.

من خلال رحلتنا عبر هذه المحطات التي حفلت بكثير من المشاهد، والإضاءات للنابغة، والعلامة، والمفكر، والفيلسوف الشاعر محمد إقبال، انطلاقا من جذوره الصافية مرورًا بمساره العلمي، والعملي، ووقفة في آثاره الشعرية، والنثرية، وكذلك منهجه الإصلاحي، ورؤيته الفلسفية الجديدة إلى أن غابت نور هذه الشمس، التي مهما حاولت الأقلام أن تتبع خطاه تعجز عن الإحاطة بها.

---

[1] ينظر: محمد العربي بوعزيزي، محمد إقبال فكره الديني والفلسفي، ص51-54.

[2] ينظر: عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ص53، 54.

قائمة المصادر

والمراجع

القرآن الكريم(برواية ورش عن نافع)مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، لبنان،ط5، 1432هـ-2011م.

أولا: المصادر:

1. إبراهيم مدكور وآخرون، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، مصر،ط4، 1425هـ-2004م.
2. بشارة زين الشدياق، المعتمد المدرسي، دار صادر، بيروت، لبنان،ط4، 2012م.
3. بطرس البستاني، محيط المحيط، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، د.ط، 1987م.
4. حسن الشرقاوي، معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر، القاهرة،مصر،ط1، 1987م.
5. حسنين محمد مخلوف، كلمات القرآن تفسير وبيان، نور الإيمان، الأزهر،مصر،ط1، 2009م.
6. ابن خلدون (عبد الرحمان بن محمد)، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: درويش الجويدي، المكتبة العصرية صيدا، بيروت، لبنان، د.ط، 1423هـ-2002م .
7. رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون،بيروت، لبنان،ط1، 1999م.
8. سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان،ط1، 1981م.
9. الشريف الجرجاني(علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني ت816هـ)، معجم التعريفات، تحقيق:محمد صدّيق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، مصر،ط1، 1987م.
10. عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق:عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة، مصر،ط1، 1413هـ-1992م.
11. عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، ج1، ج2، دار ابن كثير، دمشق، سوريا، ط3، 1428هـ-2007م.

- عبد المنعم الحفنى:

12. الموسوعة الصوفية، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر،ط1، 1424هـ-2003م.
13. معجم مصطلحات الصوفية، دار المسيرة، بيروت، لبنان،ط2، 1987م.

14. ممدوح الزوبي، معجم الصوفية، دار الجيل، بيروت، لبنان،ط1، 2004م.
15. ابن منظور(جمال الدين أبو الفضل بن مكرم الأنصاري ت 711هـ)، دار صادر، بيروت، لبنان،ط3، 1414هـ-1994م، مج9/ ط6، 1417هـ-1997م، مج2.

ثانيا: المراجع:

16. إبراهيم محمد تركي، في الفكر الصوفي قضايا ومناقشات، دار الوفا لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، مصر،ط1، 2006م.
17. أحمد محمود الجزار، دراسات في التصوف قضايا وشخصيات صوفية، منشأة المعارف، الإسكندرية، مصر، د.ط،2001م.
18. أحمد مطلوب، في المصطلح النقدي، منشورات المجمع العلمي، بغداد، العراق،د.ط، 1423هـ-2002م.
19. أسعد السحمراني، التصوف منشؤه ومصطلحاته، دار النفائس، بيروت، لبنان،ط1، 2000م.
20. أسماء خوالدية، الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصدًا، دار الأمان، الرباط، المغرب،ط1، 2014م.
21. أماني سليمان داود، دراسة في شعر الحسن بن منصور الحلاج، دار مجدلاوي، عمان، الأردن،ط1، 2002م.

- آمنة بلعلى:

22. الحركية التواصلية في الخطاب الصوفي(من القرن الثالث إلى القرن السابع الهجريين)، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا،د.ط،2001م.
23. تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان،ط1، 1431هـ-2010م.
24. أمين يوسف عودة، تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن،ط1، 1428هـ-2008م.
25. حميدي خميسي، نشأة التصوف في المغرب الإسلامي الوسيط اتجاهاته، مدارسة، أعلامه، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، الأردن،ط1، 1432هـ-2011م.

26. سالم عبد الرازق سليمان المصرى، شعر التصوف في الأندلس، دار المعرفة الجامعية، الأزاريطة، د.ط،2007م.
27. سعد بوفلاقة، في سيمياء الشعر العربي القديم، اتحاد الكتاب الجزائريين، الجزائر، ط1، 1425هـ-2004م.
28. الشريف زيتوني، محمد إقبال شذرات من فلسفته الإحيائية، ديوان المطبوعات الجامعية، د.ب، د.ط، 2010م.
29. طالب المعمري، الخطاب الصوفي في الشعر العربي المعاصر، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان،ط1، 2010م.
30. الطاهر بونابي، التصوف في الجزائر خلال القرنين6 و7هـ/12 و13م، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر،د.ط،2004م.
31. عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، المكتبة المصرية للتوزيع، القاهرة، مصر، د.ط،1998م.
32. عامر جميل شامي الراشدي، النص الصوفي دراسة تفكيكية، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن،ط1، 2014م
33. عباس يوسف الحداد، الأنا في الشعر الصوفي ابن الفارض أنموذجا، دار الحوار للنشر، دمشق، سوريا،ط2، 2009م.
34. عبد الحق منصف، أبعاد التجربة الصوفية(الحب، الإنصات، الحكاية)، إفريقيا الشرق، المغرب، د.ط،2007م.
35. عبد الحكيم حسان، التصوف في الشعر العربي الإسلامي نشأته وتطوره حتى أواخر القرن الثالث الهجري، تحقيق: عقبة زيدان، دار العرب، دمشق، سوريا، د.ط، 2010م.
36. عثمان حشلاف، الرمز والدلالة في شعر المغرب العربي المعاصر(فترة الاستقلال)، منشورات التبْيين الجاحظية، الجزائر،د.ط، 2000م.
37. علي الخطيب، اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي، دار المعارف، القاهرة، مصر، د.ط،1404هـ.

- عمار ساسي:

38. المصطلح في اللسان العربي من آلية الفهم إلى أداة الصناعة، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن،ط1، 1429هـ-2009م.
39. صناعة المصطلح في اللسان العربي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن،ط1، 2012م.
40. الغزالي(أبي حامد محمد ت 505هـ)، المنقذ من الضلال، تقديم: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان،ط1، 1988م.
41. القشيري (أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن النيسابوري ت 465هـ)، الرسالة القشيرية، ج2، تحقيق: محمود بن الشريف، دار المعارف، القاهرة، مصر، د.ط، د.ت.
42. محمد إبراهيم الفيومي، الشيخ الأكبر ابن عربي صاحب الفتوحات المكية، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر،ط1، 1998م.
43. محمد أحمد علي، مقامات العرفان، الانتشار العربي، بيروت، لبنان،ط1، 2007م.
44. محمد أمهاوش، قضايا المصطلح في النقد الإسلامي الحديث، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن،ط1، 1431هـ-2010م.
45. محمد الصالح آيت علجت، صحف التصوف الجزائرية من 1838هـ إلى 1373هـ-1920م إلى 1955م، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر،د.ط، 1422هـ-2001م.
46. محمد عبد المنعم خفاجي، الأدب في التراث الصوفي، دار غريب، القاهرة، مصر، د.ط، د.ت.
47. محمد العربي بوعزيزي، محمد إقبال فكره الديني والفلسفي، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان،ط1، 1999م.
48. محمد علي أبو ريان، الحركة الصوفية في الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الأزاريطة، د.ط،2007م.
49. محمد علي كندي، في لغة القصيدة الصوفية، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان،ط1، 2010م.

50. محمد كعوان، التأويل وخطاب الرمز(قراءة في الخطاب الشعري العربي الصوفي المعاصر)، دار بهاء الدين، قسنطينة، الجزائر،ط1، 2009م.
51. محمد مرتاض، التجربة الصوفية عند شعراء المغرب العربي في الخمسية الهجرية الثانية، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، الجزائر،د.ط،2009م.
52. محمد عامر المصطفى عزام، التواصل الصوفي بين المشرق والمغرب، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن،ط1، 2014م.
53. مهدي صالح سلطان الشمري، في المصطلح ولغة العلم، جامعة بغداد، العراق،د.ط، 2012م.
54. نجيب الكيلاني، إقبال الشاعر الثائر، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان،ط3، 1400هـ-1980م.
55. نزار عبد الله الضمور، الزهد في الشعر العباسي، دار الحامد، عمان، الأردن،ط1، 1423هـ-2012م.
56. نور الهدى الكتاني، الأدب الصوفي في المغرب والأندلس في عهد الموحدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان،ط1، 2008م.
57. ياسين بن عبيد، الشعر الصوفي الجزائري(المفاهيم والإنجازات)، عاصمة الثقافة العربية، الجزائر،د.ط،2007م.
58. يوسف زيدان، المتواليات دراسات في التصوف، الدار المصرية، القاهرة، مصر،ط1، 1418هـ-1998م.
59. يوسف وغليسي، إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد، الدار العربية للعلوم، بيروت، لينان،ط1، 1422هـ-2008م
60. هتاف فؤاد أبو زكي، تجليات القناع الصوفي في الشعر العربي المعاصر بين الفكر والفن، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان،ط1، 2013م.
61. أبو الوفا التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر،ط3، 1988م.

ثالثا: الكتب المترجمة:

62. ماري كلود لوم، علم المصطلح مبادئ وتقنيات، ترجمة:ريما بركة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان،ط1، 1429هـ-2008م.
63. محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة:عباس محمود، دار الهداية، د.ب،ط2، 2000م.

رابعا: المجلات والدوريات:

64. إكرام محمد سكر:" لمحات عن التصوف الإسلامي في الشعر الديني العبري الأندلسي دراسة في شعر موشيه بن عزرا"، كلية الآداب بجامعة حلوان،مصر، 2009م، ع26.
65. بشير إبرير:"علم المصطلح وممارسة البحث في اللغة والأدب"، مجلة المخبر، جامعة باجي مختار، عنابة، الجزائر، د.ط، د.ت، د.ع.
66. حامد طاهر وآخرون، دراسات عربية وإسلامية،ج36، دار الهاني، القاهرة، مصر، ط1، 1433هـ-2012م.
67. سمر روحي الفيصل:" صورة الدكتور محمد إقبال في الأدبيات العربية" فصول، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا،1407هـ-1987م، ع27، 28.
68. عبد الحميد هيمة:"الخطاب الصوفي في الشعر المغربي القديم"، مجلة الآداب واللغات، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر،2006 م، ع5.
69. عبد الكريم اليافي:" صور من شاعرية محمد إقبال "، فصول، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا،1412هـ-1991م، ع44.
70. عمارحلاسة:"تحليل سيميائي لقصيدة رباعيات آخر الليل"، محاضرات ملتقى السيمياء والنص الأدبي، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر،2006م،ع4.
71. العيد علاوي:" التصوف من إشكالية الفهم إلى تيه الممارسة"، مجلة المخبر، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر،2012م، ع8.
72. محمد حلمي هلّيل:" المصطلح الصوتي بين التعريب والترجمة"، مجلة اللسان العربي، مكتبة تنسيق التعريب، الرباط، المغرب،1983م، ع21.

خامسا: الرسائل الجامعية:

73. رحماني قدور، بنية الخطاب الشعري في الفتوحات المكية لابن عربي،الدكتور حميدي خميسي، " دكتوراه " قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة الجزائر، 2005، 2006م.
74. رشيد عزي، إشكالية المصطلح في المؤلفات العربية تحليل الخطاب نموذجا دراسة تحليلية نقدية، الدكتور بوعلي كحال" ماجستير"، قسم اللغة العربية وآدابها، المركز الجامعي بالبويرة، الجزائر، 2008، 2009م.
75. علجية مودع، النص الصوفي وفضاءات التأويل قراءة في تجربة"ابن الفارض" الصوفية من خلال قصيدته" التائية "، الدكتور صالح مفقودة " ماجستير"، قسم الآداب واللغة العربية، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، 2010-2011م.
76. محمود عبد الرازق، المعجم الصوفي(دراسة علمية في الأصول القرآنية للمصطلح الصوفي)، " دكتوراه " قسم دار العلوم، جامعة القاهرة، مصر، د.ت.
77. نجلاء بوجة، التجليات الصوفية في ديوان عفيف الدين التلمساني، الدكتور العربي دحو،"ماجستير"، قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، 2005، 2006م
78. نجيب ربيعي، دراسة في حركية المصطلح النقدي مصطلح " النص" في كتاب: نظرية النص لحسين خمري أنموذجا، الدكتور أحمد موساوي،" ماجستير"، قسم اللغة والأدب العربي، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، الجزائر، 2011، 2012م.
79. هدى فاطمة الزهراء، جمالية الرمز في الشعر الصوفي "محي الدين ابن عربي نموذجا"، الدكتور محمد مرتاص، " ماجستير" قسم اللغة العربية وآدابها، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر،1427هـ-2001م.
80. وحيد بيمردي، اللغة الصوفية ومصطلحها في شعر ابن الفارض، إحسان عباس، "ماجستير" قسم الأدب العربي، الجامعة الأمريكية، بيروت، لبنان، 1986م.

سادسا: المواقع الالكترونية:

81. جميل حمداوي، المصطلح الصوفي الموقع:
http://www.minculture.gov.ma/indesc.php/2016-01-31/10:14
82. علي القاسمي، علم المصطلح أسسه النظرية وتطبيقاته العلمية، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان ،د.ط، 2008م.
http://www.atida.org /indescphp?option.com/2015-11-15/14:47
83. محمد إقبال والشباب الإسلامي:
www.alukah.net/literature-language/2016-02-29/10:59
84. محمد إقبال: http://ar-wikipedia.org/wiki/2015−10−12/08:50
85 .محمد إقبال:
www.almasryalyewm.com/news/details/2016-01-27/09:54
86 .الموسوعة الحرة:
http://ar.wikipedia.org/wiki/ لاهور/ 2016-02-01/11:04

فهرس

الموضوعات

الموضوع	الصفحة
مقدمة	أ- ج
مدخل: **التصوف مفاهيم وإضاءات**	
1- مفهوم التصوف	7
أ- لغة	7
ب- اصطلاحا	8
2- نشأة التصوف	12
3- الفرق بين الزهد والتصوف	17
4- أنواع التصوف	19
أ- التصوف السني	19
ب- التصوف الفلسفي	20
الفصل الأول: **قضايا المصطلح والمصطلح الصوفي**	
أولا: تعريف المصطلح	25
1- لغة	25
2- اصطلاحا	27
أ- شروط وضع المصطلح	31
ب- مجالات المصطلح	32
ج- وظائف المصطلح	32
ثانيا: علم المصطلح ومجالاته	34
1- تعريف علم المصطلح	34
2- مجالات علم المصطلح	37

ثالثا: المصطلح الصوفي تعريفه وأبعاده ومنابعه وطبيعته وإشكالاته	38
1- تعريف المصطلح الصوفي	38
2- أبعاد المصطلح الصوفي	41
3- مرجعية (منابع) المصطلح الصوفي	42
4- طبيعة المصطلح الصوفي	43
5- عوائق المصطلح الصوفي	44
رابعا: مراحل نشأة المصطلح الصوفي	45
الفصل الثاني: **تجليات المصطلح الصوفي في نماذج من شعر محمد إقبال**	
أولا: المصطلح الإقبالي في قصيدة " الشكوى "	50
1- رمزية المصطلح الصوفي المفرد	50
أ- مناسبة القصيدة	50
ب- تعريف المصطلح الصوفي المفرد	50
ج- الدلالة والرمز	51
2- رمزية المصطلح الصوفي المركب	66
أ- تعريف المصطلح الصوفي المركب	66
ب- الدلالة والرمز	67
ثانيا: المصطلح الإقبالي في قصيدة " جواب الشكوى "	73
1- رمزية المصطلح الصوفي المفرد	73
أ- مناسبة القصيدة	73
ب- الدلالة والرمز	73
2- رمزية المصطلح الصوفي المركب	77
أ- الدلالة والرمز	77
ثالثا: المصطلح الإقبالي في قصيدة " المناجاة "	80

1- رمزية المصطلح الصوفي المفرد	80
أ- مناسبة القصيدة	80
ب- الدلالة والرمز	80
2- رمزية المصطلح الصوفي المركب	88
أ- الدلالة والرمز	88
رابعا: المصطلح الإقبالي في قصيدة " في الحضرة الإلهية "	94
1- رمزية المصطلح الصوفي المفرد	94
أ- مناسبة القصيدة	94
ب- الدلالة والرمز	94
2- رمزية المصطلح الصوفي المركب	100
أ- الدلالة والرمز	100
خاتمة	105
ملحق: مشاهد من سيرة الشاعر محمد إقبال	109
أولا: مراحل حياته	110
ثانيا: نبوغه في الشعر	117
ثالثا: انعكاس الظروف الثقافية والتاريخية في شعره	118
قائمة المصادر والمراجع	123
فهرس الموضوعات	132

الملخص:

عنوان المذكرة:

تجليات المصطلح الصوفي في شعر محمد إقبال– دراسة لنماذج مختارة–

يعد التصوف جانب من أخصب جوانب الحياة الروحية في الإسلام؛ لأنّه تعميق لمعاني العقيدة، واستبطان لظواهر الشريعة، وتأمل لأحوال الإنسان في الدنيا، وتأويل للرموز والشعائر.

وللتعرف على هذه الحياة الروحية، تطرقنا إلى أحد الوسائط التي تعكس لنا مضمون هذه التجربة، وهو "**المصطلح الصوفي**"، باعتباره مفهوم تصوري يعكس مضمون التجربة الذوقية الوجدانية التي يعيشها المريد السالك، في رحلته الروحانية من أجل تحقيق الوصال، أو اللقاء الرباني، بأبعاده الثلاثة: "**الطريق**"، و"**التجربة**"، "**والمذهب**".

وانطلاقا من هذا الجانب، كشفنا ثقافة الشاعر محمد إقبال صاحب الفكر الإصلاحي، والنهضوي؛ حيث نجد ثراءً، وتنوعا في قاموسه اللغوي، منه ما أُخذ من القرآن: كالنور، والذكر، والسّر، والقلب، والتجلي، واليقين... الخ.

ومنه ما أخذ من النحو: كالجمع، والوصل، والحضور، والغياب... الخ.

ومنه ما أخذ من علم الكلام: كالتوحيد، والعقل، والقديم، والصورة... الخ.

وهذا دليل على تشعب مرجعية المصطلح الصوفي عند الشاعر، وكذا سعة اطلاعه ومن ثمة، فالمصطلح الصوفي، وباعتباره الخطوة الأساسية، لفهم التجربة الصوفية، فإنه من الصعوبة الإمساك بدلالته الإيحائية، فهي دلالة زئبقية شديدة التغير.

Summary :

The Tittle of this Preparation is:

" Sufi Term in Mohammed Ikbal Poety " The study of some samples.

- The Mysticism of the most fertile spiritual aspects of life in Islam because it's to deepen and asitbtanto and hopes to obtain the rights in the world and the interpretation of symbols and rites.
- To know this spiritual, we have used one of the mediator which gave us the definition and the content of this escperiment. It's sufi term**:** It's the concept reflects the conceptual content of the gustatory escperience " Alojdnah " that Aspirant salek lives during his spiritual trip in order to achieve the lord's meeting and relation ship with its three distances**:** the way,and the escperiment and the Doctrine.
- And from this side, we discovered the culture of the poet Mohammed Ikbal who believes in thought reformist and renaissance. there are variety and wealth (rich) in his "Alghemos language ".

Some is taken from koran such as**:** Alnoor, Secret, Heart, Azakr... etc and some is taken from " As " (Grammar) such as addition (Plurals) presence, Absence... etc and some is taken from theology such as: Monotheism, Mindand picture.

- So, It's evidence of the complescity of the mystic of " Sufi Term " of the poet and his wide knowledge.

" Sufi Term" is a basic step to understand the sufi escperiments because it's difficult to constipate bedalah suggestive it'sa mercurial severe change.