الجمهوريـــة الجزائـــريـــة الديمقراطيـــة الشعبيـــة
République Algérienne Démocratique et Populaire
وزارة التعليـــــم العالـــي والبحـــث العلمـــي
Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique

المركز الجامعي لميلة

المعهد: الآداب واللـغات
القسم: اللغة والأدب العربي

المرجع: .....

بنية الزمن في شعر ابن الفارض

مذكرة معدة استكمالا لمتطلبات نيل شهادة الماستر

إعداد الطالبة:
فطيمة بن قويطن

إشراف الأستاذ:
بشير عروس

الشعبة :أدب عربي

التخصص :أدب قديم

السنة الجامعية: 2013/2012

﴿ ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ربنا و لا تحمل علينا إصرا كما حملته على الذين من قبلنا ربنا و لا تحملنا ما لا طاقة لنا به و أعف عنا و اغفر لنا و ارحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين ﴾

صدق الله العظيم.

(سورة البقرة الآية : 286)

الإهـــداء

أشكر الله الذي أكرمني بالتوفيق في إنجاز هذا العمل كما أرجو أن يكلله بالنجاح إن شاء الله. وأهدي هذا العمل المتواضع إلى: روح والدي الذي كان سببا في هذا العمل فهو من زرع في أعماقي في سنابل حب ووفاء ثم مضى فقد غادرنا تاركا فراغا كبيرا وكم تمنيت حضوره معي ليرى نجاحي.

إلى الغالية أمي دامت لها السلامة والعافية.

إلى جدتي، إلى إخوتي وأخواتي وأولاد أخي وزوجة أخي.

إلى أصدقاء الدراسة: نعيمة، سعاد، سامية، سهام، وسام، لبنى، سعاد،

إلى صديقة الطفولة آسيا، دون أن أنسى العزيزة زهرة فقد ساندتني كثيرا، إلى كل من وقف إلى جانبي في هذا العمل قلبا وقالبا دون استثناء وإلى كل من ساعدني من قريب أو بعيد.

شـــكر وعرفـــان

اللهم إني أسألك إيمانا دائما، وقلبا خاشعا، وعلما نافعا ويقينا صادقا ودينا قيما، وأسألك دوام العافية وأسألك الغنى عن الناس يا رب العالمين

وصلى اللهم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

قبل كل شيء نشكر ونحمد حمدا كثيرا طيبا مباركا للذي خلقنا وشق سمعنا وبصرنا

أن وفقني لإتمام وإكمال هذا العمل المتواضع الذي يعتبر قطرة من بحر

بعد شكر الله وحمده نتقدم بكلمة شكر وعرفان وكما قال الرسول عليه

الصلاة والسلام "من لم يشكر الناس لم يشكر الله"

أتقدم بالشكر الجزيل إلى أستاذي المشرف "بشير عروس" وأشكره على جهوده وتعبه معي فقد بدل مجهودا من أجل إخراج هذا العمل إلى النور من دون ملل ولا كلل، فقد ساهم في نجاحي كثيرا ولن أنس فضله علي وأشكره على كل مساعدة قدمها لنجاح هذا العمل، كما أتقدم بشكري إلى كل أساتذة المركز الجامعي بميلة ومجهودهم معنا طوال سنوات الدراسة متمنية التوفيق للجميع.

مقدمة:

يعيش الإنسان في طبيعة تبدو له بمشاهد ومناظر متنوعة، يتأمل البعض منها فيرتاح لها ويرمق البعض الآخر فيمقتها، وأمام هذا كله تتحرك أحاسيس الإنسان ويفيض وجدانه فيعبر عن ذلك متوسّلاً أقنعة مختلفة، حجَراً أو لوناً أو نغماً أو كلاما؛ فإذا ما اتخذ الألفاظ والكلمات أداةً لهذا التعبير، وبخاصّة في الشعر؛ كان في ذلك جَماع الكلّ بناءً وتصويراً وموسيقى وتعبيرا... ويطالعنا الشعر الصوفي بما فيه من خصوصيّة الموضوع الذي حاز مساحة واسعة في اهتمامات الفكر العربي والإسلامي، وسرى في وسائط عديدة ومتباينة من خاصّته والمنتمين إليه، وقد أدى هذا إلى التداخل والتشابك في تعريف الفكرة الصوفية إلى جانب طبيعتها المتحركة والضبابية التي تأبى التحديد والتعيين. وقد اعتمد الصوفية مصادر متعددة ومختلفة في تجاربهم الذوقية والعرفانية سعيا للتصفية الروحية الخالصة، وتوقا إلى التواصل مع المطلق بعد الانفلات من قيود الذات ودواعيها. ونظرا لأهمية التصوف، وبالتحديد الشعر الصوفي، نتساءل كيف هو هذا الشعر؟ وما مكانة الزمن فيه، باعتبار الزمن سلكا ناظما في الكلام؟ كلّ ذلك حدا بنا إلى دراسة الزمن في خضم التجربة الصوفية، لأن الزمن من القضايا التي شغلت الأدب والفلسفة على السواء، وهذا بسبب احتوائه ثنائيات خاصة بالكون والحياة والإنسان، لهذا راح المتصوف يقتفي تجلياته في الوجود عله يفهمه، وقد كان للمتصوفة زمن خاص بهم، وموضوع الدراسة ينصب حول الزمن والتصوف وبالتحديد الزمن الصوفي، إذ تناولت بالدراسة بنية الزمن في شعر ابن الفارض الذي كان قِبلة المجذوبين وترنيمة السالكين.

وقد وقع اختياري على هذا الموضوع بالذات نظرا للدراسات التي حظي بها التصوف والشعر الصوفي في الفكر العربي والإسلامي، إضافة إلى أن شعر المتصوفة وبالضبط شعر ابن الفارض غامض ومشوق في الوقت نفسه، فتعابيره موحية عميقة تستحق العناء، وتختلف عن باقي أنواع الشعر المعروفة. وموضوع هذه الدراسة يطرح الإشكال الآتي: ما هو الزمن وما علاقته بالتصوف؟ وكيف تعامل ابن الفارض مع هذا

الزمن؟ وللإجابة عن هذه الإشكاليات اعتمدت المنهج البنويّ، نظرا إلى أنني أحاول دراسة الزمن بنيةً، وقد اتبعت في ذلك خطة منهجية أرجو أن أكون موفقة فيها، وهي مكونة من ثلاثة فصول، بعد المدخل الذي سعيت فيه إلى تقصّي أصول المنهج البنيوي وروافده التاريخية، بدءا من المفاهيم وانتهاءً إلى الإيجابيات والسلبيات التي اعتورت المنهج. وعقدت الفصل الأول تحت عنوان ماهية الزمن، لينتظم فيه بحث مفهوم الزمن في اللغة والاصطلاح، وعلاقته بالمكان، وبالفلسفة، وبالشعر، وخلوصاً إلى الزمن الصوفي تخصيصا. ليأتي الفصل الثاني: التصوف وابن الفارض، دراسة في أصول مصطلح التصوف وعوامل ظهوره ومصادره، ومذهب ابن الفارض فيه، ومدى تمثيل شعره لمذهبه. ثم الفصل الثالث: الزمن الصوفي في شعر ابن الفارض، يتضمن دراسة تطبيقية في ديوان ابن الفارض، حاولت فيها بحث علاقة ابن الفارض بنظريات ومذاهب الحب الإلهي والحلول والفيض الإلهي أو ما يعرف بوحدة الوجود، وكذا علاقته بمذهب وحدة الشهود. ثم حاولت بحث الإحساس بالزمن عند ابن الفارض، وانصهار الأزمنة عنده في زمن محبّب، وغياب الزمن والاستتار؛ كل ذلك استجلاءً لما يَعرو المتصوّف الشاعر من حالاتٍ تنسحب على خصيصة الزمن في تعابيره.

وقد اعتمدنا على جملة من المصادر والمراجع نذكر منها: ديوان ابن الفارض بالإضافة إلى كتاب الزمان في الفلسفة والعلم ليمنى طريف الخولي.

ومن المتعارف عليه أن كل عمل له صعوبات ومعوقات فلقد واجهتنا بعض الصعوبات تمثلت في جمع المادة وضيق الوقت، لكن هذا لم يقف حائلا أما إكمالي للمذكرة والله ولي التوفيق.

مقدمة

مدخل

أصول المنهج البنوي

أصول المنهج البنوي:

I) النشأة والتطور: ظهرت البنوية اللسانية في منتصف العقد الثاني من القرن العشرين مع رائدها فرديناند دي سوسير من خلال كتابه" محاضرات في اللسانيات العامة"، الذي نشر في باريس سنة 1916م، وقد أحدثت هذه اللسانيات ابستمولوجية معرفية مع فقه اللغة أوالفيلولوجيا الدياكرونية، وكان الهدف من الدرس اللساني هو التعامل مع النص الأدبي من الداخل وتجاوز الخارج المرجعي واعتباره نسقا لغويا في سكونه وثباته[1] .

إذن فالمنهج البنوي أقرب مناهج الأدب إلى العلمية، وما يميزه هو اللغة باعتبارها وحدة لسانية لذلك نجد أن البنوية ظهرت أولا في علم اللغة ورائدها دوسوسير، وتركز البنوية على النص الأدبي من حيث بنائه وما يمكن قوله عن البنوية أنها انطلقت من حقل علم اللغة إلى حقل علم الأدب.

ويمكننا أن نعرف البنوية structuralisme بأنها مأخوذة من الكلمة اللاتينية struere التي تعني بناء structuration هي نسبة إلى كلمة بنية، التي هي ترجمة لكلمة structure وقد ارتبطت المدرسة البنوية باللساني السويسري دوسوسير بعد دعوته المشهورة إلى التميز بين الدراسات الثقافية والدراسات التزامنية، وتشديده على مفهوم البنية والنظام في اللغة.[2]

البنوية مد مباشر من الألسنية، علم اللغة linguistiques ويقف السويسري ديسوسير على صدارة هذا التوجه النقدي، وذلك منذ أخذ بتعريف اللغة على أنها نظام من

---

[1]– تامر إبراهيم محمد المصاروة، البنيوية بين النشأة و التأسيس، دراسة نظرية د.ط، د،ن،ص11

[2]– محمد محمد يونس علي، مدخل إلى اللسانيات، ط1، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، لبنان،2004،ص65

الإشارات (signs) هذه الإشارات هي أصوات تصدر من الإنسان، ولا تكون بذات قيمة إلا إذا كان صدورها للتعبير عن فكرة أو لتوصيلها، وهذا جعل ديسوسير يركز على البحث في طبيعة الإشارة من حيث هويتها ومن حيث وظيفتها[1].

وتنبثق البنوية من خلال هذه الأفكار اللسانية لتتصدر دراسة الأدب في فرنسا وأمريكا، وكذلك الأنثروبولوجيا، حيث درس ليفي شتراوس الأساطير بناء على مفهومات البنوية وكذلك علم النفس على يدي بياجيه، وتربط البنوية النص في رباط ممتد من العلاقات المتداخلة، لكنها تطبيق لمقولة مالارميه" إن الكتاب امتداد كامل للحرف" ولعل هذا التداخل المعقد هو ما جعل تعرف البنوية أمرا صعب التحديد حتى بدت وكأنها تصور دهني يستحيل تبيانه[2].

إن بنيوية دي سوسير تعني دراسة بنية (أو البنى) اللغة في حد ذاتها على نحو مستقل ليس فقط بعزلها عن التاريخ أو العالم الخارجي، بل أيضا عن نسيجها الاجتماعي التي تعيش فيه ولذا فمن المناسب جدا أن تكون الدراسات البنوية مقتصرة فقط في إطار اللسانيات[3].

وما نلاحظه أن الدارسين والنقاد اختلفوا في تبيان مفهوم البنوية لأن مفهومها واسع ولا يمكن حصره في تعريف واحد، ولكننا يمكن أن نقول أن البنوية تعنى بدراسة النصوص الأدبية من ذاتها وعزلها عن العوامل الأخرى، التي يمكن أن تدخل في تحليلها ونود أن نشير إلى أن البنوية في أول ميدان البحث اللغوي والنقد الأدبي، ونذكر من بين العلوم الإنسانية التي ظهرت فيها البنوية غير علم اللغة مجال علم الاجتماع وهذا عند كل

---

[1]– عبد الله محمد الغدامي، الخطيئة والتكفير، ط6، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب،2006،ص30

[2]– المرجع نفسه،ص32

[3]– محمد محمد يونس، المرجع السابق،ص68

من كلود ليفي شتراوس الذي قال أن جميع الأبحاث المتعلقة بالمجتمع تؤدي إلى بنويات وذلك أن المجموعات الاجتماعية تفرض نفسها، من حيث أنها مجموع وهي منضبطة ذاتيا،وعلم النفس عند كل من مشال فوكو وجاك لاكان حيث وقفا ضد الاتجاه الفردي في مجال الإحساس و الإدراك.

إذن فالمنهج البنوي هو نموذج تصوري مستعار من علم اللغة عند دي سوسير في المحل الأول بكل ما يلزم هذا النموذج من نظرة عليه تبحث عن العلاقات الآتية التي تشكل النسق، وتسلم كل التسليم بثنائيات متعارضة تعارض اللغة والكلام، والآنية والتعاقب وعلاقات الحضور والغياب[1].

فاللغة إذن هي المعيار الأول الذي نشأ عليه المنهج البنوي، واعتمد عليه وهذا من خلال تلازمها الوظيفي مع اللحظة التاريخية، لذلك تكون المعرفة اللسانية قد استوعبت الفكرة البنوية عموما.

ومازالت أفكار دي سوسير رائدة في اجتهادات الباحثين في تطوير البنوية، فقد سخر سوسير جهوده من أجل تأكيد أرائه التي جاءت فيها يخص اللسان وقد جاء ما يسمى بنوية دي سوسير والآراء التي وردت فيها:

1. نظرية النسق:

لقد سخر سوسير كل جهوده للبرهنة على نسقية اللسان واستعراض مظاهر هذه النسقية، حتى إن ذلك قد شكل الأكسيومة المركزية في لسانياته، وتبعه في ذلك بعض التابعين فلقد تكلفت مدرسة براغ بزعامة ياكوبسن Jacobson، وتروبتسكوي

[1]– ثامر إبراهيم محمد المصاروة، المرجع السابق،ص14

Troubetzkoy بالبرهنة على سلامة التصور، تصور اللسان بنية انطلاقا، مما توفره الأنساق الفونولوجية والمورفولوجية، بل وحتى التغيرات الشعرية وتوقفت مدرسة كوبنهاكن بزعامة هيلمسلف في تعميق أفكار سوسير البنوية وإخراجها في صيغة نظرية متكاملة[1]. فسوسير أعطى تصورا للسان على انه بنية، وهذا على احتوائه مما توفره الأنساق الفنولوجية أما مدرسة كوبنهاكن حاولت أن ترعى الأفكار التي جاء بها سوسير وإخراجها في صورة واضحة، ويمكن أن نشير أيضا إلى هدف البنوية بمختلف أوجهها اللسانية وغير اللسانية هي إضفاء صفة الرسوخ والثبات على الأشياء في مقابل التحول والتبدل.

كان القدماء يعرفون الشيء بناء على معرفة عناصره الجوهرية، أما مع البنوية فإن الشيء أصبح عبارة عن كيفية بنائه، فالذي يجمع بين الأسماء أو الأفعال ليس هو مقوماتها الجوهرية التي تقتصر في الاشتغال بها على التصنيف ولكنه الكيفيات التي تبنى عليها[2]. إن البنويين لا يركزون على جوهر الأشياء بقدر ما يركزون على طريقة ونمط بنائه، والبحث في الكيفيات والطرائق التي تبقى عليها هذه الأشياء وبالتالي فالبنوية تبحث عن العناصر الثابتة، وما يهمها هو البنية فالوجود هو عبارة عن بينيات مترابطة مع بعضها البعض.

2. الروافد التاريخية للبنوية:

إن الروافد التاريخية للبنوية تشير إلى أن البنوية قامت على الأفكار والمعطيات التي جاءت بها الشكلانية الروسية، فالشكلانيون الروس وضعوا حجر أساس الشعرية البنوية ثم طور أكاديميو دائرة براغ اللغوية هذا الأساس حتى صار نسقا أوليا للبنوية

[1]–محمد محمد العمري، الأسس الابستمولوجية للنظرية اللسانية البنيوية و التوليدية ط1، دار أسامة للنشر و التوزيع،الأردن، عمان 2012،ص66.

[2]– محمد محمد العمري، المرج السابق، ص67 .

الأدبية في القرن العشرين، والصلات الشخصية والنظرية بين المدرسة الروسية ومدرسة براغ معروفة جدا [1]. إذن فالبنوية لم تقم من فراغ بل قامت على أفكار الشكلانين الروس وجهودهم، ثم طوروا هذه الأفكار حتى أصبحت اليوم منهجا يعتمد عليه في الدراسات الأدبية.

3. جهود الشكلانيين الروس:

هناك الكثير من العلماء الدين أقروا بفضل الشكلانين الروس في إرساء القواعد الأولى للبنوية، ونجد هنا منظر براغ الأدبي " جان موكاروفسكي Jan mukarovsky" يقر بأن منظومة المفاهيم التي ينطوي عليها عمله الأساسي الأول دراسته لقصيدة مايو عام 1982م بدأت بدورها مع الشكلانيون الروس، وكذلك شكلوفسكي Shklovsky اعترف بفضل الشكلانية الروسية منذ إرهاصاتها.

لم تكن الشكلانية الروسية تمهيدا لنشأة البنوية فحسب، بل كانت مسقط رأس علوم أخرى وثيقة الصلة بالبنوية والسيميائية كالشعرية، والسردية ولشدة ارتباط هذه الشكلانية بالفكر البنوي لم يعد من الغرابة في شيء أن نجد بعض الدراسات ننعتها باسم "البنوية السوفياتية"[2].

كل ما تقدم يؤكد بأن فضل الشكلانية الروسية كبير لا حدود له خاصة على الأعمال والبحوث التي جاءت بعدها، وبالتالي تعد المدرسة الروسية القاعدة الأساسية فكل أعلام البنوية انطلقوا من أفكارها ولم يهملوها، ولا يوجد منظر إلا وأشار إلى قيمة أثار جهود الروس في أعماله.

---

[1] - مجموعة من الكتاب، البنيوية و التفكيك"مداخل نقدية"، ط1، أزمنة للنشر و التوزيع، عمان، الأردن، 2007،ص13

[2] يوسف وغليسي، مناهج النقد الأدبي، ط2، جسور للنشر و التوزيع الجزائر، 1430هـ _ 2009 م، ص 66.

فمدرسة الشكلانين الروس دعت إلى ضرورة التركيز على العلاقات الداخلية للنص ونادت بأن موضوع الدراسة التاريخية ينبغي آن ينحصر في ما اسماه ياكبسون Jacobsen "أدبية الأدب"، وهذه الأدبية تتمثل في الأساليب والأدوات التي تميز الأدب عن سائر الفنون الأخرى[1]. دون أن ننسى بأن الشكلانيين الروس درسوا النص بمعزل عن السياق التاريخي والاجتماعي، كما نادت بموت المؤلف أي عزل النص عن كل ما يمكن أن يكون قد أثر في انبعاثه وتشكله وتحليله بمفرده باعتباره بنية متكاملة.

إن البنوية لم تكن واضحة المعالم كما هي عليه الآن، ويتجسد هذا في عدم استعمال مصطلح "بنية" من قبل سوسير الذي استعمل مرادفات أو مصطلحات متشابهة كمصطلح نسق Contesd أو نظام System أما بخصوص المعنى المحدد لهذه الكلمة فلم يظهر إلى حيز الوجود إلا عام 1928م، وذلك في المؤتمر الدولي لعلوم اللسان الذي كان انعقاده في "لاهاي" بهولندا الذي ترأسه كل من ياكوبسون jakobsen وكارشتفسكي karcivesky وتروبتسكوي.troubestskoy [2]

فمصطلح بنية لم يكن متفقا عليه في البداية، فكان يعني نسق ونظام مع سوسير ثم بعد جهود مبذولة من قبل العلماء السْلاَفْ وأصبح المصطلح اليوم أي " البنية" يستخدم بهذا اللفظ حيث دعا العلماء إلى استخدام المنهج البنوي، باعتباره منهجا علميا يصلح لأن يكون مكتشف قوانين بنية النظم اللغوية.

---

[1]– ثامر إبراهيم محمد المصاروة، البنيوية بين النشأة و التأسيس دراسة نظرية،ص17

[2]–فيصل حميد اشكاليات تأصيل المنهج النقدي عند كمال أبوديب" رسالة ماجستير جامعة منتوري قسنطينة اشراف حسين خمري،2000-2001،ص48

II) البنية والدراسات البنوية:

1. مفهوم البنية:

أ/لغة: جاء في لسان العرب البِنْيَة والبُنْيَة ما بَنَيْتَهُ وهو البِنَى والبُنَى ويروى أحسنوا البِنَى قال أبو إسحاق إنما أراد بالبِنَى جمع بِنْيَة وإن أراد البناء الذي هو ممدود جاز قصر في الشعر، ابن الأعرابي: البِنَى الأبنيةُ من المدر أو الصوف وكذلك البِنَى من الكرم.

وقال غيره: يقال بِنْيَةُ، وهي مثل رِشوةٍ ورِشًا، كأن البِنْيَة الهيئة التي تبنى عليها مثل المِشْيَة والرِكْبَةِ.

يقال: بُنْيَةُ وبُنَى وبِنَى بكسر الباء مقصور مثل جِزْيَةُ وجِزَى وفلان صحيح البِنْيَة أي الفطرة.

والبِنَاءُ يكون من الخِبَاءْ، والجمع أبْنِيَةٌ، والبِنَاءُ: لزوم آخر الكلمة ضربا واحدا من السكون أو الحركة لا شيء أحدث ذلك من العوامل.

والبَنِيَةُ على فعيلة: الكعبة لشرفها إنها أشرف مبني.

وأبْنَيْتُهُ بيتا أي أعطيته يبني بيتا[1].

فالمفهوم اللغوي يدور حول مصطلح البنية وما نلاحظه أن لفظ بنية يتغير فمرة نجده بكسر الباء ومرة بضمها والبنية من البناء وهي نقيض الهدم.

[1] ابن منظور، لسان العرب، دار صبح واد يسوفت، بيروت، لبنان، 1427-2006م، ج1، ص 492.

ب/اصطلاحا:

إن المعنى الاصطلاحي لكلمة بنية كغيره من المصطلحات واجه مجموعة من الاختلافات، وهذا نظرا لاختلاف النقاد فكل ناقد يعرفه من وجهة نظر مختلفة ومصطلح بنية يتجلى في أشكال متنوعة[1]لذلك نجد "جان بياجيه" في كتابه "البنوية" يقر بأن إعطاء تعريف موحد للبنية رهين بالتميز بين الفكرة المثالية الايجابية التي تعطي مفهوم البنية في الصراعات، أو في أفاق مختلفة. فجان بياجيه يقدم لنا تعريفا للبنية باعتبارها نسقا من التحولات يحتوي على قوانينه الخاصة، علما بأن من شأن هذا النسق أن يظل قائما ويزداد ثراء بفضل الدور الذي تقوم به هذه التحولات نفسها، دون أن يكون من شأن هذه التحولات أن تخرج عن حدود ذلك النسق، أو أن تستعين بعناصر خارجية وبإيجاز فالبنية تتألف من ثلاث خصائص هي الكلية والتحويلات والضبط الذاتي.[2]

والنسق هنا هو ما كان على نظام واحد من كل شيء، والتنسيق هو التنظيم أما النسق عند البنويين فهو نظام ينطوي على استغلال ذاتي؛ أي يشكل الكل الموحد نفهم من هذا أن النسق أو البنية هي عناصر مكملة لبعضها تشكل في الأخير نسيجا منظما.

نلحظ من التعريف السابق للبنية أنها تتضمن جملة من السمات المميزة فهي نسق من التحولات الخارجية، وهذا النسق لا يحتاج لأي عنصر خارجي وبالتالي فالبنية تتضمن استقلالا خاصا بها.

---

[1] تامر ابراهيم محمد المصاروة، البنيوية بين النشأة والتأسيس، ص 04.

[2] ينظر، جان بياجيه، البنيوية، ترجمة عارف ميمنه وبشير أوبري،ط4، منشورات عويدات ، بيروت، باريس، 1985م، ص 08.

2. **خصائص البنية:**

أما عن خصائص البنية تتمثل في ثلاث خصائص كما حددها جان بياجيه هي: الكلية، التحويلات والضبط الذاتي.

1) **الكلية والشمول:** والمقصود بها خضوع العناصر المكونة للبنية لمجموعة من القوانين تميز المجموعة كمجموعة أو الكل ككل واحد[1].

إن هذه الخاصية تنطلق منها البنوية في نقدها للأدب اعتمادا على مقولة أن البنية تكتفي بذاتها، باعتبار النص الأدبي مكون من عناصر في الوقت نفسه التي تخضع فيه لقوانين تركيبية، وتركز أيضا على العلاقات القائمة بين هذه العناصر.

2) **التحويلات Transformations:** إذا اعتبرنا أن ميزة الجملات البنائية تتمسك بقوانين تركيبها تكون عندئذ بناءة structurantes بطبيعتها تفسر هذه الازدواجية الثابتة، أو بكلمة أوضح الثنائية القطبية القابلة لأن تكون دائما وبنفس الوقت بناءة ومبنية[2].

وما يمكننا أن نخرج به من هذه الخاصية أن البنوية ترى في النص الأدبي نشاط داخلي يقوم فيه كل عنصر بدور الباني والمبنى في الوقت نفسه، ونركز هنا على نقطة هامة وهي أن البنية لا يمكنها أن تظل في حالة سكون دائم بل العكس فهي دائمة التغيير وينشأ عن هذا أفكار جديدة في النص الأدبي وهذا منطقي كلما كان هناك تغيير كلما نتج إنتاج جديد ومشوق.

---

[1] جان بياجيه، مرجع نفسه، ص ن

[2] جان بياجيه، المرجع السابق، ص 11.

بالإضافة إلى الخاصيتين السابقتين هناك خاصية ثالثة مكملة وتتمثل في:

3) الضبط الذاتيL'autoréglage: إن الميزة الأساسية الثالثة للبنيات هي أن لا تستطيع أن تضبط نفسها هذا الضبط الذاتي يؤدي إلى الحفاظ عليها، وإلى نوعين من الانغلاق.[1]

إذن فهذه الخاصية الثالثة تجعل التحول الداخلي للبنية لا يستفد منها كثيرا، وإنما تنتج عناصر تنتمي إلى البنية نفسها ويمكننا أن نقدم مثالا بسيطا على خصائص البنية مثلا قسم طلبة الأدب العربي القديم يتكون من أشخاص بأعينهم فهم يمثلون بنية، هذه البنية تسمح بتنوع داخلها بين ذكور وإناث وحتى بين متزوجين وغير متزوجين وهو تنوع لا يعترف بالفوارق الطبقية لكن في الوقت نفسه لا يسمح بدخول أشخاص آخرين لا علاقة لهم، ويوجد داخل هذه البنية أو القسم قوانين تطبق على عناصرها، مثلا الغياب والحضور ويوجد بين هذه العناصر صفات وعلاقات مشتركة، وهذه هي النقطة التي ينطلق منها الناقد أو الدارس البنوي، والسمات الثلاث التي تؤسس الوحدة فتجعلها شاملة متحولة ومتحكمة في ذاتها هي هوية البنية التي تجعلها متميزة، بمعنى أنها مختلفة عن كل ما سواها.

3. تاريخ دراسة البنية: ذكرنا سابقا أن البنية ذات نظام موحد وهذا النظام يخضع لمجموعة من التغيرات التي يمكن أن تؤثر على الأعمال الأدبية، فما يخضع للتغيير ليس الأعمال الأدبية وإنما البنية هي التي تتغير وتحتل مكانة عليا في التراث. وما يمكن قوله أن التاريخ الأدبي البنوي يعتبر أن تطور الشعر حركة ذاتية تحكمها دينامية السلسلة الأدبية[2].

---

[1] جان بياجيه، المرجع السابق، ص 13.
[2] مجموعة من الكتاب، البنيوية والتفكيك، ص 36.

فقد تطرأ على البنوية عوامل خارجية سياسية واجتماعية يكون لها تأثير كبير عليها فتنتقل البنية الأصلية إلى التقليدية، وهذا بفضل اكتسابها للآلية والرقابة، وبالتالي الحاجة إلى البحث عن الحديث والجديد في الوقت نفسه، وهذا راجع إلى التوترات الداخلية التي تحتوي عليها البنية والذي يقوم بمتابعة هذه التغيرات هو المؤرخ الأدبي، فهو يتبع التغيرات التي تطرأ على البنية الأدبية والمقصود بهذا التغيير هو الذي يطرأ على التنظيم أو النسق، ومن الطبيعي أن تكون البنية في حالة حركة مستمرة.

إن المعايير التي تلعب هذا الدور يمكنها أن تؤثر في البنية الأدبية سواء كان هذا التأثير كبيرا أم صغيرا، وهذا ينشيء تصارعا بين الرومانسيين الذين يميلون إلى الذات الفردية الحداثيين الذين ينادون بالأدب الموضوعي؛ أي إبعاد الذات والنظر إلى الأدب من زاوية عامة دون التركيز على العوامل الذاتية التي يمكن أن تؤثر في صيرورة العمل الأدبي.

بعد الحديث عن البنية ومفهومها وتعرضنا لخصائصها وتاريخها وكيف أن البنية نظام يخضع للتغيير فهي دائما في حركة مستمرة، نواصل حديثنا عن البنية لكن هذه المرة نتحدث عن البنية الدلالية لهذا المصطلح الذي أدخله لوسيان غولدمان وكيفية تفسيره لمفهومها والبنية الدلالية ضمن البنوية التكوينية التي عالجها الكثير من العلماء كما ذكرنا: لوسيان غولدمان، جاك دويوا، ويون باسكاوي وغيرهم من الباحثين في مجال النقد الأدبي.

أ/ **البنية الدلالية:** إن مفهوم البنية الدلالية الذي أدخله غولدمان لا يتمثل في وحدة الأجزاء فقط. بل هو في نفس الوقت الانتقال من رؤية سكونية إلى نظرة دينامية، ومفهوم البنية الدلالية يشكل الأداة الرئيسية للبحث في أغلب الوقائع الماضية والحاضرة، ومع ذلك

هناك عدد من قطاعات الواقع التي يبدو أنها تقتصر على مفهوم البنية، لأننا لا نستطيع أن نفصل الجوهر عن الخارج أو العرضي[1].

واضح أن المفهوم الذي قدمه غولدمان أن البنية الدلالية واسعة المجال من حيث أنها تنتقل من حالة إلى حالة أخرى، وهذا ما يجعلها محط اعتماد في الكثير من الأحداث الماضية والحاضرة، كما أنها تملك ميزة خاصة من حيث أننا لا يمكننا أن نبعد الجانب الداخلي عن الخارجي، وفي الوقت نفسه إبعادها عن بنيات أخرى أوسع من مجالها.

إن اتجاه تشكل البنية نحو بنية جديدة، الخاص بالمؤلفات الفلسفية وبالمؤلفات الأدبية والفنية يعبر عن النظام وعن انسجام الموقف العام للإنسان اتجاه المشاكل الرئيسية التي تطرحها العلاقات القائمة بين الناس، والطبيعة في الوقت التي تفكك فيه البنيات يعبر عن المسافة التي تفصلها عن البنيات القديمة[2].

فالتغير الذي ينتج عن تغير البنية الخاص بالأعمال سواء كانت فلسفية أو أدبية أو فنية، إنما يعبر عن النظام والتناسق بين المشكلات التي تنشأ من العلاقة القائمة بين الناس والطبيعة، لأن الإنسان مرتبط ببيئة ومن الضروري أن ينشأ ترابط وبالتالي مشاكل تظل قائمة دائما لا يمكن إلغاؤها من الحياة، أما تفكك البنيات فناتج عن المسافة للبنيات القديمة.

ويمكننا أن تعتبر أن البنيات الذهنية والوجدانية والبنيات السلوكية هي دائما بنيات تاريخية ينشأ بينها تأثير متبادل وتدخل ضمن بنيات أخرى تحتويها وتندمج معها لتشكل معا بنيات جديدة قابلة للخضوع إلى التغيير، وهذا ما أشرنا إليه سابقا، فالواقع الإنساني

---

[1] لوسيان غولدمان، البنية التكوينية والنقد الأدبي، ط2، مؤسسة الأبحاث العربية بيروت لبنان، 1986، ص 46.
[2] المرجع نفسه، ص،ص 46، 47

يكون تبعا لعملية تشكل البنيات، وبالتالي العلاقة مقربة للعناصر والعلاقات، وقد اجتهد لوسيان غولدمان في إبراز هذه العلاقة.

فقد أوصى غولدمان النقد الأدبي لتبني منظور واسع لا يغفل التحليل الداخلي للنتاج واندراجه ضمن البنيات التاريخية والاجتماعية، دون إهمال السيرة الذاتية ونفسية الفنان وهو يدعو إلى إدخال النتاج في علاقة مع البنيات الأساسية للواقع التاريخي والاجتماعي[1].

إذن فغولدمان يرى أنه يتعين على النقد الأدبي ضرورة الاهتمام بالناتج وتحليله داخليا، ومعرفة العناصر الأساسية المكونة له دون إبعاده عن البنيات الخارجية سواء التاريخية أو الاجتماعية، مع الأخذ بعين الاعتبار السيرة الذاتية للمؤلف، لأن البنوية نادت بموت المؤلف وبضرورة عزل النص عن مؤلفه وعن السياقات الخارجية التي تؤثر عليه.

ب/ البنوية التكوينية:

إن الحديث عن البنوية يقودنا إلى الحديث عن امتداداتها فهي ككل منهج يتفرع عنها فصول وامتدادات، ونجد البنوية التكوينية، فكل المناهج النصانية تسعى إلى الاهتمام بالعمل الأدبي وإرساء قواعد تحليله، فقد سلط الضوء على الأعمال الأدبية وكل منهج يسعى إلى أن يكون الأحسن، وهذا شأن البنوية التكوينية فهي تسعى إلى إعادة الاعتبار للعمل الأدبي والفكري دون أن تفصل عن علاقته بالمجتمع والتاريخ، فهو منهج يساعد على مواصلة تعميق أسس الأدب والنقد، وما نلاحظه أن البنوية التكوينية فلسفة متكاملة تحاول تدعيم فكرة العلاقة القائمة بين الذات والموضوع، لأنه يوجد داخل كل بنية ثانية

[1] لوسيان غولدمان، المرجع السابق، ص 48.

مؤسسة تلغي البنية الأولى، فهي ككل منهج علمي يعتمد عليه في العمل وهو بدوره يتطلب أبحاثا وتجارب.

فالبنوية التكوينية للوسيان غولدمان تتضمن بداهة إيديولوجيا تصور العالم، ولكنها قبل كل شيء دليل منهجي لمقاربة النتاج لأن دراسة البنيات ليس بصورة سكونية بل العملية الجدلية لوظيفتها[1].

وما يمكن الأخذ به أن البنوية التكوينية عند غولدمان هي منهجية قبل كل شيء وهذا من أجل الموازنة بين النتاج الأدبي وما يقابله في المجتمع، فاللبنية تقوم على الوظيفة التي تؤديها.

ومن خلال غولدمان حاول أن يؤكد الطابع الاجتماعي للإبداع، وهذا يأتي نتيجة العلاقة بين النتاج والمجموعة الاجتماعية، وهذا يؤدي إلى وجود اتفاق بين البنيات الذهنية للمجموعة الاجتماعية والبنية التي ينشأ منها النتاج وتشكله، وهي علاقة متكاملة وتقريبية لكن أحيانا تبدو هذه العلاقة غير دقيقة لأن البنية في حالة تغير وحركة دائمة.

وكنتيجة عن البنية التكوينية فهي أساسا قامت كما ذكرنا سابقا على الطابع الاجتماعي للإبداع، ولا تعترف بالفردية إطلاقا كما أنا تهتم بالبنية الاجتماعية باعتبار أن البنية الفردية لا يمكن أن تعمل وحدها وهذا رأي الماركسيين.

إذا تقصينا تفرعات البنوية بحسب اختلاف الدارسين فإننا نجد أنتربولوجيا كلود ليفي ستراوس والتحليل النفسي عند لاكان وأركيولوجيا المعرفة مع فوكو والسيميولوجيا عند رولان بارث، والفلسفة الماركسية[2]. وهذه امتدادات البنوية وما نلاحظه أنها متشعبة

---

[1] المرجع نفسه، ص 43

[2] راجع هامش الصفحة رقم 01 ص 73 من كتاب الأسس الابستمولوجية للنظرية اللسانية.

ومتنوعة بتنوع الفلسفات والآراء، والسؤال المطروح هل استطاعت البنوية أن تؤسس لنفسها منهجا جديدا علميا كما كانت تطمح أم لا؟

إن هدف المنهج البنوي ككل منهج علمي هدفه الوصول إلى قواعد تطبيقية جادة سعيا إلى العلمية. وقد جاءت دراسات بنيوية في هذا المجال، فكل دراسة تعتمد على المنهج الأصلح لها للوصول إلى نتيجة مقنعة، وقد طبقت دراسات في المنهج البنوي وهي كثيرة وهذا راجع إلى أن الأدب واسع ولا يمكن حصره في مجال واحد، فما هي الآليات الإجرائية لهذا المنهج؟.

4. الإجراءات المطبقة في الدراسات البنوية:

إن أغلب الدراسات انطلقت من النص باعتباره مجموعة من البنيات وكل بنية تحتوي على مجموعة من العناصر تكمل بعضها، ومن الدراسات المطبقة في هذا المجال الافتراض الذي وصفه "جريماس" بين النص والعبارة، فقد شبه العبارة بعمل مسرحي مصغر واستقاه من العمل العمل الذي قام به بروب Propp الذي أنتج وظائف سميت "وظائف بروب"، والفيلسوف سوريو Souriau من خلال الفواعل التي تقوم بالأفعال وتشكل الأساس في التأثير النفسي الذي تنتجه الشخصيات.

وقد استخدم بارت هذه الفواعل في الإنسان الراسيني Racisian Man من حيث كونها واقعة ضمن محاور استبدال ثم تنظيمها في محاور تركيبية متنوعة[1].

والملاحظ أن كلا من بروب وسوريو اهتموا بالأفعال وبالشخصيات التي تقوم بها والأثر النفسي الذي تتركه في المتلقي أو المشاهد.

[1] مجموعة من الكتاب، البنيوية والتفكيك، ص 83.

وقد اجتهد بارت في الكشف عن طريقة التحليل أي الوظائف الرئيسية Cardinal Fonctions التي تفسر القص والمحفزات، هذه الوظائف تكشف عن جوهر الأفعال بدقة إضافة إلى المؤشرات.

وقد أعطى لنا بارت مستويين من التحليل حاول من خلالهما أن يفسر ما جاء به لدينا:

المستوى الأول: ويتضمن مجموعة من الوظائف والأفعال.

أما **المستوى الثاني:** فيتمثل في الأشخاص القائمين بالفعل Agents. وبما أن الشخصيات هي التي تقوم بهذه الوظائف والأفعال فقد جاءت دراسات حديثة بخصوص هذا الشأن. ومن أبرزها الدراسة التي قام بها "هامو" مكملا لأفكار بارت. والشيء الملاحظ أن الشخصيات Characters الموجودة على المستويين التركيبي والدلالي[1].

وما نستطيع أن نعلق به على ما تقدم أن بارت قسم الشخصيات إلى مستويين: مستوى يضم الأفعال، ومستوى يخص الأشخاص المنفذين لهذه الوظائف لأن الشخصيات لها دور فعال في تحريك الأحداث، ولا يمكن التحدث عنها دون تقديم تفسير واضح على دورها في العمل.

والناظر في كتاب بارت S/Z يجد أن الشخصيات منسوجة على هذا المنوال أي أنها قائمة بالفعل وهذا في قصة بلزاك وكتاب بارت. أما شخصيات بارت فتمثل الكوارث، ولا ننسى أن هذا الكتاب "S/Z " كان له صدى كبير في الدراسات القائمة بعده.

[1] مجموعة من الكتاب، البنيوية والتفكيك، المرجع نفسه، ص 84

وهذا ما يدل على ممارسة الأدب النقدية وهي ممارسة جدية باعتبارها علما حقيقيا في دراسة الأدب.

كانت هذه بعض الإجراءات المطبقة في الدراسات البنوية، وإن لم نوف حقها لكننا حاولنا أن نشير إلى بعضها لأنها دراسات معقدة وعلى الخائض فيها أن يدقق فيها، لأن كل مجال وله قواعده وأسسه التي يقوم عليها تميزه غن غيره.

وتجدر الإشارة إلى أن المنهج البنوي لم يتطور هكذا من فراغ بل كان وراء هذا التطور أعلام حاولوا قدر إمكانهم إرساء قواعد ونذكر على رأسهم فرديناند دي سوسير الذي اهتم باللغة واللسان ورومان جاكسبون وهو مؤسس البنوية الأدبية إضافة إلى كلود ليفي ستراوس عالم أنتروبولوجيا. وكانت جهودهم رائدة وجادة في هذا المجال.

بعد الخوض في المنهج البنوي والتطرق إلى أصوله وفروعه والحديث عن البنية وكل ما يخص هذا المنهج يتساءل سائل هل كان هذا المنهج صالحا من جميع أوجهه أم له عيوب يمكن أن تضر به، وهذا ما سنتحدث عنه فهو منهج كبقية المناهج الأخرى وضعه إنسان وطبقه إنسان وهذا يعني بالضرورة بأن له إيجابيات و سلبيات وسأحاول هنا أن أشير إلى إيجابياته و سلبياته ولو باختصار.

5. ايجابيات و سلبيات المنهج البنوي:

أما عن إيجابياته فسنلخصها باختصار في ما يلي: فهو يفرض على قارئ الأدب أن يكون ملما بقواعد اللغة، ومن الصعب على القارئ بأن يكون مجرد محب للمتعة ولهذا يتطلب منه أن يكون حاذقا لكي يستطيع أن يفك شفرات النص، وفي المقابل هذه العناية

من القارئ تجعله يشارك مشاركة فعالة في النص، وبإمكانه توقع الحلول للقضايا المطروحة.

وكما أشرنا سابقا فالبنوية تقوم على بنية النص ولا تهمها الدوافع والأثر، وهذا ما لاحظناه، فهي لا تهتم بالمعنى والمحتوى وما يهمها هو بناء النص وهنا تتجسد سلبياته فهي تستخدم لغة ومفردات معقدة وتتجاهل تماما التاريخ.

وبغض النظر عن هذه السلبيات فالمنهج البنوي كان له أثر قوي في الدراسات المقدمة حتى وإن أهملت جانبا من جوانب النص إلا أنها ركزت على بنائه وهذا شيء لا يمكن إنكاره.

الفصل الأول

ماهية الزمن

تمهيد:

يعد الزمن من القضايا التي شغلت الأدب والفلسفة على السواء منذ أرسطو وأفلاطون إلى أنصار محور العصر في الفنون عامة، بسبب احتوائه ثنائيات خاصة بالكون والحياة والإنسان، وما تحمل من دلالات تخص الوجود والثبات والحركة والحضور والغياب والزوال والديمومة، لذا راح الإنسان يقتفي تجلياته في الوجود عله يفقه ماهيته وخلال رحلته تلك وجد أنه متشعب الدلالات لا يخل منه مجال من مجالات المعرفة وكانت الفلسفة السباقة لتناول مقولة الزمن ضمن انشغالاتها، فاندفع الفلاسفة يقودهم العقل إلى التأمل في شتى تجلياتها اليومية والكونية والمنطقية وغيرها من التجليات المختلفة[1].

I) مفهوم الزمن:

1) لغة:

لقد اهتمت كتب التراث اهتماما كثيرا بمصطلح الزمن نظرا لتداوله في القرآن الكريم والحديث الشريف، وفي أشعار العرب باللفظ الصريح أو بمفرداته في المعنى والاستعمال[2]. فمصطلح زمان لقي عناية كبيرة في القرآن الكريم ومن قبل الشعراء، فهو مصطلح لا يمكن الاستغناء عنه. وأول من يطالعنا باستخدام هذا اللفظ هو"**ابن منظور**" في لسان العرب حيث ذكره تحت مادة زمن في قوله: الزمن والزمان اسم لقليل الوقت وكثيره وفي المحكم الزمن والزمان، العصر والجمع أزمن وأزمان وأزمنة، وزمن وزامن، شديد وأزمن الشيء طال عليه الزمان والاسم من ذلك الزمان والزمنة.

---

[1] الشريف حبيلة، الرواية والعنف (دراسة سوسيونصية في الرواية الجزائرية المعاصرة) ط1، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، 1431، 2010، ص 83

[2] باديس فوغالي، الزمان والمكان في الشعر الجاهلي، ط1، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع اربد 1429 هـ، 2008 م، 5500.

عن ابن الأعرابي وأزمَنَ بالمكان أقام به زمانا وعامله مزامنة وزمانا من الزمن وقال شمر: الدهر والزمان واحد، قال أبو الهشم أخطأ شمر الزمان زمان الرطُب والفاكهة، قال والدهر لا ينقطع قال أبو منصور: الدهر عند العرب يقع على وقت الزمان من الأزمنة، وعلى مدة الدنيا كلها والزمان يقع على الفصل من فصول السنة وعلى مدة ولاية الرجل وما أشبهَ والزمن والزمانة آفة من الحيوانات[1].

وما نلاحظه في النص أعلاه أن المعجم لم يفرق بين لفظتي الزمان والزمن كما أن الزمن مرتبط بالمكان، فقوله أزمن بالمكان أي أقام به زمنا وهناك من جعل الدهر والزمن شيء واحدا. ويمكننا إطلاق لفظ زمن على فصل من فصول السنة أي كل ما له علاقة بمدة زمنية.

في ختام الحديث عن مفهوم الزمن اللغوي، لابد من الإشارة إلى أن هناك مفردات أخرى تدل على الزمن أو جزء منه، تأتي كلها بمعنى واحد أو بمعان مختلفة تشير إليه ونعبر عنه.

ومن البديهي أن لكل مصطلح مفهوم لغوي واصطلاحي وفيما يلي نحاول أن نعرف الزمن من منظور يمكن أن يفهمه القارئ.

2) اصطلاحا:

1/ الزمان مفهوما وواقعا:

إن تحري مفهوم الزمان من خلال تطور مشكلاته وأصول النظرات المتعلقة به يكشف عن تنوع معانيه نظرا لتباين مذاهب القائمين على دراسته، والواقع أن فكرة الزمان كانت قد هيمنت منذ البداية على مجمل أنماط النشاط الثقافي التي مارسها الإنسان

[1] ينظر ابن منظور، لسان العرب، ط1، دار الصبح واديسوفت، بيروت-لبنان 1427 هـ، 2006م، ج6، ص 78.

في القديم وظهرت موضوعا أساسيا يتداخل في مختلف الأجناس الأدبية، والأعمال الفنية والبحوث النفسية والدراسات الفلسفية والنقدية في الوقت الحالي[1].

يتضح مما سبق أن مفهوم الزمن يتبلور من خلال تنوع استعمالاته، وبالتالي زيادة معانيه وتعددها بحسب الاستعمال، والملاحظ أن الزمان هيمن على مختلف الأنشطة التي قام بها الإنسان منذ وجوده، وبمرور الوقت أصبح الموضوع الرئيسي في شتى الأجناس والأعمال الأدبية فلا يمكن تجاوز الزمن في الدراسات القائمة حاليا.

وفي مقولات الفلاسفة نجد أن الزمان مظهر من مظاهر الكون، ومقدار للحركة وهو بالضرورة يقترن بالمكان، ويرى المتكلمون الأوائل من المسلمين العرب أن الزمان مدى ما بين الأفعال وهو تقدير الحوادث بعضها ببعض[2].

II) علاقة الزمان بالمكان:

إن الفلاسفة وحسب ما ورد سابقا ذهبوا إلى مقولة مفادها أن الزمان من مظاهر الكون ويتميز بالحركة عكس المكان، لكن الزمان والمكان مرتبطان منذ القديم ولا يمكن فصلهما، فالحوادث التي تحدث لها زمان في مكان وقوعها.

وكما ذكرنا سابقا أن الزمان والمكان مرتبطين لهذا نجد أرسطو حين وضع المقولات العشر كان ضمنها مقولة الزمان والمكان، فهما يتصدران أعم أجناس الوجود.

إن الزمان والمكان هما القالب الذي صب فيه هذا الوجود جملة وتفصيلا وانتظم بفضلهما، أي كون منتظم والمقصود هنا الكون الذي تتعامل معه الفيزياء الحديثة هو المادة التي تتحرك عبر المكان خلال الزمان[3].

---

[1] حيدر لازم مطلك، الزمان والمكان في شعر أبي الطيب المتنبي، ط1، دار صفاء للنشر والتوزيع عمان، 2010م- 1431 هـ، ص 21.
[2] حيدر لازم مطلك، المرجع نفسه، ص 21.
[3] يمنى طريف الخولي، الزمان في الفلسفة والعلم، د.ط، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب 1999، ص13.

والواضح أن مقولة الزمان والمكان ظلت سارية المفعول إلى أن أصبحت النواة التي يتواجد فيها الكون وينتج عن هذا كون له نظام موحد، هذا الأخير ــ الكون ــ تتعامل معه النظرية الفيزيائية التي تحدد المادة التي يتحرك عبرها المكان والزمان، وهي تضع هذه القوانين من حيث الانتقال من نقطة إلى أخرى.

وقديما أشار "**هيراقليطس**" إلى أنه لا وجود خارج إطارهما؛ أي المكان والزمان فهما إطار الوجود كله، ونفس الشيء بالنسبة للمعرفة فهما لا يتمان إلا في إطار الزمان والمكان، أي المعرفة بالكون ذاته وبظواهره[1].

وما نلاحظه أن الفلاسفة ربطوا الوجود بهذه المقولة واعتمدوا عليها في تحليل ظواهر الكون، وحتى المعرفة التي هي أساس الوصول إلى خفايا الكون وأسرار حدوث الظواهر.

إن تقولب كل وجود في قالب ما من الزمان والمكان، هو بؤرة من بؤر الوعي الإنساني في كل مستوياته من الحس المشترك إلى التفكير العلمي إلى الفكر الفلسفي، وفي كل عهوده من العصر الأسطوري الذي يتسم خط الزمان والمكان حيث تقع حوادث الأسطورة في إطار زماني غير منطقي، وتنتقل عبر أمكنة لا يمكن تصور الانتقال بينها حتى عصر النسبية[2].

إن وجود الكون في قالب الزمان والمكان هو تجلي وعي الإنسان في جميع المستويات، انطلاقا من الحس المشترك إلى التفكير العلمي حتى الفكر الفلسفي، وجذور

---

[1] ينظر يمنى طريف الخولي، الزمان في الفلسفة والعلم، المرجع نفسه، ص 14.
[2] المرجع نفسه، ص 17.

هذه المقولة تبدأ منذ عصر الأسطورة التي فيها خيال وتوقع إلى عصر النسبية واتصالها بالزمان والمكان التي تهتم بالكواكب والالكترونات وتحركهما.

إن الإحساس بالزمن شعور مشترك يتقاطع في التجاوب تأثيره كل الناس، إنما الذي يتفاوتون فيه هو نسبة درجة تلقي هذا الإحساس لكونه يرتبط ارتباطا وثيق الصلة ويتناسب طرديا حسب التغيير الفيزيائي وطبيعة المجتمعات، وكذا تحولاتها وانتقالها من حال إلى حال[1].

والنتيجة أن الزمن واقع موجود ويختلف تأثيره من شخص إلى آخر، وبالتالي التفاوت في درجة استيعاب هذا الإحساس، ويمكن أيضا الاختلاف في المجتمعات فكل مجتمع له قفزات نوعية هدفها التقدم والرقي، وهنا تتجلى قيمة الزمن فكلما كان هناك تباين واختلاف كلما حظي بمكانة عالية، وهذا سر الاهتمام بالزمن.

وكتدعيم لما سبق ذكره فالزمان قضية أساسية بل حقيقة حتمية لا يمكن الهروب منها، فهو حقيقة تعيها جميع الكائنات على مختلف مستوياتها وتدرجها التطوري. فجميع الحضارات على مختلف العصور والأزمان لم تهمل الزمن، بل على العكس أدركت قيمته وأهميته ولذلك اخترعت الأساطير والرموز لتصويره، وهكذا أصبح جزءا من حياتهم اليومية[2].

ومن الواضح أن الزمان ذو أهمية كبيرة في حياة الإنسان، وبرزت أهميته منذ العصور الأولى أين ظهرت الأساطير والخرافات، فكانوا في القديم ينسبون هذه الأشياء

---

[1] باديس فوغالي، المرجع السابق، ص 49.

[2] ينظر عبد اللطيف الصديقي، الزمان أبعاده وبنيته، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، 1415 هـ، 1995م، ص10

إلى الزمن على أنها زمن حقيقي حدث بالفعل، إن لم نقل أنه أحد دعائم الوجود الأساسية إلى جانب المكان والمادة.

وكتلخيص لما سبق ذكره أن الزمان والمكان كلاهما نظام ضخم من العلاقات فالزمان وحدة والمكان وحدة فأجزاء المكان ترتبط معا، كذلك الأمر بالنسبة لزمان فكله مدة معينة جزء منه، وهكذا نرى صور التمايز بين الزمان والمكان، لهذا نجد أن الزمان قد تفوق على المكان وله مكانة في عالم العلم. ومن خلال تعرضنا للزمن نلاحظ أنه يملك قضايا لا لأول لها ولا آخر، والبحث فيه طويل ولا يوجد فيلسوف إلا وخاض فيه.

III) الزمن في الفلسفة:

لقد اكتسى مفهوم الزمن مع تقدم التاريخ طابع العمق في المدلول تبعا لرقي الفكر الإنساني وعمق وعيه بالأشياء، والوجود ونظرته المتجاوزة لها هو مألوف وشائع تباينا مع الوسائل وطرق التعامل مع مظاهر الكون[1].

إذن فالزمن مر عبر مراحل ومع الوقت اكتسب طابع العمق، وهذا ناتج عن تطور التفكير الإنساني ونظرته العميقة للأشياء وإدراكه لها.

إن القيمة الفلسفية التي ينطوي عليها مفهوم الزمن ومظاهره وآلياته لقي اهتماما كبيرا من قبل الفلاسفة منذ القديم.

1) الزمان عند أرسطو:

صور أرسطو الزمان متصلا في الفعل وفي الحركة، لأن الحركة والزمان لا بداية لهما ولا نهاية والزمان، هو مقدار الحركة فهو متحرك ومستمر بدون توقف.

[1] باديس فوغالي، المرجع السابق، ص 59.

يعرف أرسطو Aristotle الزمن على أنه عدد أو سلسلة عددية موجودة في تصورنا نحن لأجزاء الحركة، سابقة وأخرى لاحقة، أي بعد وقبل. ويبقى هذا التعريف لكل حديث عن الزمن، فأرسطو لا يكتفي بهذا التعريف بل يربط فكرة الزمن بالإنسان بمعنى يتعذر في اعتقاده وجود الزمان بدون إنسان، فالزمان موجود أساسا في عقل الإنسان فحسب[1].

إن هذا التعريف يوضح أن الزمن لا متناهي وليس له حدود، فهو في حركة دائمة وحسب أرسطو فالزمن متعلق بوجود الإنسان فلا زمن بدون إنسان، أي الزمن راسخ في ذهنه ووفقه يكون النظام الذي يمشي عليه، إذن فهو وثيق الصلة بالإنسان.

2) الزمان عند أفلاطون:

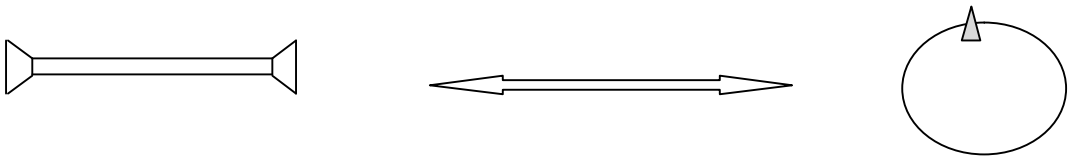
الزمان عند أفلاطون محصلة للماضي والحاضر والمستقبل، وتتابع هذه الحالات بصفة مستمرة ومتحركة ويضع هذا في مقابل مفهوم الدهر" **ETERNITY** ".

وبناء على النظرة الأفلاطونية فإن الزمن لا يمكن تصوره بدون الكون والعكس صحيح، هذا بالإضافة إلى المكان فهو مغاير تماما بالمسبة للزمن، فالأخير شرط أساسي للوجود ومن ثم سابق عليه، وهو الذي يؤدي إلى خلق الكون، فأفلاطون يؤمن بترابط الكون والزمن ويعتبرهما غير منفصلين[2].

[1] عبد اللطيف الصديقي، المرجع السابق، ص 10.
[2] عبد اللطيف الصديقي، المرجع السابق، ص 23، 24.

IV) أنواع الزمن:

لقد تعددت مفاهيم الزمن وبالتالي تعددت أنواعه، وبما أن الزمن يتضمن اللحظة والوهلة والآونة، فهده المفردات تتطلب نظام تسير وفقه، لهذا وضعت ثلاث نظريات ننجزها في الأشكال الثلاثة الآتية.



الزمن المغلق أو الدائري — الزمن المفتوح بلا بداية و لا نهاية — الزمن المتفرع

1) الزمان الدائري أو المغلق:

فقد ساد الفلسفة القديمة إذ كانت الروح اليونانية تنظر إلى الأشياء على أنها لابد أنت تكون متناهية أي تامة في ذاتها أو مقفلة على نفسها.

2) الزمان المفتوح:

بلا بداية ولا نهاية وهو الزمان العلمي أو على الدقة الزمان الفيزيائي.

3) الزمان المتفرع:

له دوره في علم التاريخ وفي أنساق فلسفية محددة[1].

كانت هذه الأشكال الثلاثة للزمن، لكن اليونان تمسكوا بالزمان الدائري فالأحداث فيه متكررة وتكون بشكل دورات متعاقبة، فقد تأثروا بما كان لدى البابليين وهراقليطس فهم يرجعون كل شيء إلى أصله.

[1] ينظر، يمنى طريف الخولي، المرجع السابق ص 44.

وهناك تقسيم آخر للزمن وضعه **أوغسطيس** حيث قسم الزمن إلى ثلاثة أنواع: حاضر الأشياء الماضية، حاضر الأشياء الحاضرة، وحاضر الأشياء المستقبلة.

بعض التعرض لأشكال الزمن الثلاثة يجدر بنا الآن أن نتحدث عن الأزمنة الأخرى التي جاء بها الفلاسفة وهي الزمان العقلاني واللاعقلاني.

4) الزمان العقلاني:

مثله "أرسطو" وهو الزمان العقلاني الموضوعي الكوزمولوجي الفلكي، وقد عرف أرسطو الزمان بقوله: "**هو مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر**"[1]. وأرسى أرسطو أسس الزمان العقلاني بالربط بينه وبين الحركة الخارجية، أما ماهية الزمان عند أرسطو تتجدد باستمرار، وهذا تبعا لاستمرار الحركة فالزمان متصل بواسطة الآن.

5) الزمان اللاعقلاني:

ومثله الفيلسوف المصري "**أفلوطين**" الذي أعطى إشارة البدء للتفريق بين الزمان الكوزمولوجي الطبيعي وبين الأبدية زمان النفس الكلية وجعل الثاني علة للأول. وألقى بالزمان في قلب التجربة الصوفية الحدسية، معرضا عن التصور العقلاني له ورافضا إياه رفضا باتا[2].

يعتبر أفلوطين هو الذي شق الطريق الفلسفي للزمان اللاعقلاني، فقد سار منحى آخر حاول من خلاله أن يوضح به ماذا يقصد بالزمان اللاعقلاني، وفي الوقت نفسه جعل الزمان في قالب الصوفية لأنها الأخرى تنحو منحى فلسفيا وهو ينكر تماما أي وجود للتصور العقلاني.

---

[1] يمنى طريق الخولي، المرجع السابق، ص 109.
[2] يمنى طريق الخولي، المرجع السابق، ص 79.

وقد ربط بين الزمان والحركة ولكنه لم يحل النظرة الصوفية محل النظرة العقلانية، ربط الزمان بحركة النفس الكلية، فالزمان هو نشاط النفس وأهم ما يميز نشاط النفس هو قدرتها على الحركة والانتقال وهذه الحركة هي حركة وانتقال الفكر[1].

إن أفلوطين يربط الزمان بحركة النفس بدلا من أن يربطه بأية حركة طبيعية فالنفس هي مكان نشأة ووجود الزمان الذي يعد امتدادا لها حيث يقول أفلوطين: "النفس هي أول شيء يستدعي وجود الزمان وهي التي تخلقه ونحتفظ به مع كل ما تقوم به من نشاط وأعمال."

V) الزمن في الفلسفة المعاصرة:

حين نصل إلى الفلسفة المعاصرة نجد الزمان حقيقة ذات بعد موضوعي وشكلا من أشكال الحس، وشرطا للحياة الإنسانية في الوجود فهو ظرف حيوي متحقق في كل تجربة حسية وإنما الذي يقصده الفلاسفة من موضوعية الزمان إنه واقعي وليس وهما، أو من نتاج الخيال ويحمل معنا روحيا للتاريخ فضلا عن كونه يرتبط بالمكان، وأيا منها يعكس حقيقة الآخر ويشكل نسيج الواقع[2].

إن الزمن تطور تطورا ملحوظا فبعد ما كان ينظر إليه من منظور ذاتي أصبح اليوم له بعد موضوعي، فهو يمثل الحياة التي يعيشها الإنسان فوجوده حقيقة وليس خيالا نتخيله إضافة إلى ارتباطه بالمكان، وهذا ما يؤكد واقعيته ولا يمكن تجاوز الزمن أو تجاوزه.

---

[1] يمنى طريق الخولي، المرجع نفسه ص 81.
[2] حيدر لازم مطلك، المرجع السابق، ص 22.

ونظرا لأهمية الزمن في حياة الشعوب وتقدمها في القديم وفي كل الزمان أقسم تبارك وتعالى به في العديد من الآيات، وذلك لما يكتسبه من قيمة عظيمة تتجلى في علاقة العبد بربه ووظيفته المنوطة به في الدنيا.

قال الله تعالى: " وَالفَجْرِ وَلَيَالٍ عَشْرٍ وَالشفْعِ وَالْوَتْرِ وَاللَيْلِ إِذَا يَسْرِ.[1]"

وقوله تعالى: "وَالشَمْسِ وضُحَاْهَاْ والْقَمَرِ إِذَاْ تَلاَّهَاْ وَالنَهَاْرِ إِذَاْ جَلاَّهَاْ واللَيْلِ إِذَاْ يَغْشَاْهَاْ. "[2]

وقوله أيضا: " واللَيْلِ إِذَاْ يَغْشَىْ والنَهَاْرِ إِذَاْ تَجَلَىْ."[3]

وما نلاحظه على أسماء الصور السابقة أنها تضمنت معان زمنية والألفاظ الزمنية الواردة فيها عبارة عن مقاييس زمنية لكل الأوقات الكبرى من ليل، نهار، ضحى.

VI) الزمن في الشعر عموما:

يعد الزمن في الشعر عنصرا أساسيا، ذلك أن التجربة الجمالية إن لم تكن زمانية تفتقر إلى الحيوية والإثارة، فضلا عن أن التعبير الشعري الذي لا يلبس طابعا زمانيا يتحول إلى موت، ولعل هذا يشير إلى الدور الرئيس للزمن في نتاج الشاعر الشعري بعده، أي الشاعر من أكثر المخلوقات التي تحس بالزمن لكونه صاحب إحساس مرهف ويشعر بما لا يشعر به غيره[4]. فالزمن ضروري في التجربة الشعرية لأن الشاعر يحس بالزمن إحساسا يختلف عن باقي الناس لذلك تجده يعبر عن المواقف بأسلوب رقيق وسلس.

---

[1] سورة الفجر، الآية 1، 2، 3

[2] سورة الشمس، الآية 1، 2، 3، 4

[3] سورة الليل، الآية 1، 2

[4] الدخيلي حسن علي عبد الحسين، الفضاء الشعري عند الشعراء اللصوص في العصرين الجاهلي والإسلامي، ط1، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان-الأردن 2011، ص،ص 147، 148.

والزمن في الأدب نوعان (نفسي وفكري). فأما الزمن النفسي فيرتبط بذات الشاعر ويتلون تبعا لحالتها الوجدانية، وينبثق منه الشعور بالوحدة والاغتراب وسوداوية الأيام. فيهرب الشاعر بناء على ذلك إما إلى ماضيه يبكيه ويتذكر أيامه السالفة، وإما أن يلجأ إلى المستقبل متطلعا إلى زمن أفضل يخلصه من جور الحاضر[1].

إذن فالزمن النفسي يظل مرتبطا بذات الشاعر وما يشعر به من مشاعر مختلفة، وتجد الشاعر هنا إما أن يتذكر ماضيه وأيام شبابه وإما يتطلع نحو المستقبل.

أما الزمن الفكري هو الآخر مرتبط بذات الشاعر ويصدر منه موقف تجاه الحياة والمجتمع، وما يطرأ عليه من سياسات وتغيرات جديدة تخص القيم والأخلاق. وهذا الزمن مندمج بالزمن النفسي فكلاهما يعبر عن موقف وجداني[2].

VII) الزمن الصوفي خصوصا:

يشكل الزمن مقولة أساسية في الأدب وهي مقولة تكشف عن طبيعته وتمنحه شكله الخاص ذلك أن عنصر الزمن يتخلل العناصر الأخرى، ويكون إطارا إلى ظهورها وتأثيرها بقدر ما يظهر هو نفسه من خلال تأثيره فيها. ومن هنا فإن تشكل النص الأدبي ــ على نحو أو آخرــ يتوقف إلى حد كبير على الكيفية التي يتم بها تقديم عنصر الزمن ومعالجته، لأن طريقة تجسيد الزمن لانعكاسها على العناصر الأخرى ستغدو تجسيدا للمشكلات التي يتناولها العالم الأدبي ومؤشرا على فهم خاص لها[3]. فالزمن أساسي في الأدب وهذا ما يجعله له طبيعة وشكل خاص، فعنصر الزمن يحتوي عناصر أخرى مكملة ويكون هو في الوقت نفسه إطارا لظهور هذه العناصر ويظهر هو بشكل خاص وهذا من

---

[1] المرجع نفسه، ص 198.
[2] المرجع نفسه، ص ن
[3] وفيق سليطين، الزمن الأبدي، الشعر الصوفي، الزمن ، الفضاء، الرؤيا، ط1، دار المركز الثقافي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 2007، ص 15.

خلال التأثير فيها. وهنا نتحدث عن بنية النص الأدبي وتشكله وهو يتركب ويتكون وفق الطريقة التي تقدم بها عنصر الزمن.

وبما أن النص الشعري الصوفي يقوم على تركيب الأزمنة وتداخلها فيحطم بذلك نسق التتابع المعتاد، أي الترتيب الكرونولوجي للزمن. ولتناول مفهوم الزمن في الشعر الصوفي يجب أن نقسم نصوصه من حيث هي نصا نموذجيا عاما إلى ثلاث لحظات زمنية أساسية هي:

أ. الزمن الطللي.

ب. زمن التجربة.

ت. الزمن المغلق.[1]

وما نلاحظه أن هذه اللحظات الزمنية الثلاث متشابكة بنيويا لأن هذه الأزمنة متداخلة في بعضها فقد يكون زمن داخل الآخر.

1) الزمن الطللي:

تعد الافتتاحية الطللية وحدة تكوينية أساسية في قصيدة التصوف، فالطلب ــبصورة عامةــ علامة على الماضي وتجسيد لزمنه وهو من جهة أخرى علامة على القوة المدمرة الذي يولدها الزمن من مروره على الأشياء، وعلى هذا النحو كان الطلل ينطق بمحنة الزمن وفجيعته. [2]

[1] المرجع السابق، ص 15

[2] وفيق سليطين، المرجع السابق، ص 16

إذن فالطلل يحمل في معناه أشياء كثيرة، فشعورنا بوطأة الزمن وكيف أنه يتركنا ويذهب أسيرين الماضي وفي الوقت نفسه يجعلنا حاضرين في قلب الزمان المغيب بجعلنا في مواجهة للزمن.

وما يهمنا نحن هنا هو بحث الخاصية الزمنية الذي يجسدها الطلل والمعاني التي تتركب وفقا لها اللحظات الزمنية داخله، وللتوضيح أكثر نستدل بأبيات للشاعر الصوفي ابن الفارض[1] يقول:

قف بالديار وحي الأرْبُع الدُرُســـا ونادها فعساها أن تجيبْ، عســـى

وإن أَجَنَكَ ليل من توحشهـــــــا فاشعَلْ من الشوق ظلماتها، قبْســـا

يا هل ترى الفقْرُ العادون عن كلف يُبيْتُ جِنْحَ الليالي، يرقُبُ الفلَسَاْ

فإن بكى في قفَارٍ خِلْتُهَا لَجَجًـــــا وإن تنفَسَ عادت كلـــــها يَبَسَاْ

بدأ الزمن اعتبارا من اللحظة التي يقف فيها بالديار وينتظر عودتها وينتهي هذا وعبر عن هذا بلفظة عسى، ونلاحظ أن زمن "عسى" يصبح مقترنا باللحظة الحاضرة فهو يود أن تحضر الآن وبذلك يلتقي مع زمن الفعل " تجيب". فالزمان هنا متغير لكن المكان ثابت أي الدال: الزمن والمدلول ثابت.

[1] الديوان، ص 177.

2) زمن التجربة

إذا كان الزمن الطللي هو زمن تداخل الأزمنة والتقائها، أو زمن استحضار هذه الأزمنة معا، بحيث يتسنى للصوفي أن يتحرك فيها أو أن ينتقل بينها ويسافر في أي اتجاه شاء. فإن زمن التجربة هو الزمن الخاص بحاضر الوجود الصوفي. ولا يعن ذلك أنه زمن متحد ومتجانس ومحكم الإغلاق، لأنه يرسم وفقا لما تمليه التجربة وتبعا لما تسفر عنه باعتبار أن مسار الزمن هو مسار التجربة في تفرجها، والتوائها وفي تقطعها وقفزاتها المفاجئة[1]. واضح أن هناك اختلاف بين زمن الطلل وزمن التجربة فالزمن الطللي هو تداخل وتشابك الأزمنة، في حين أن التجربة هو الزمن الخاص بالوجود الصوفي أي أنه منقطع وغير متجانس فهو يسير وفق التجربة الصوفية وما ينتج عنها، فهو ينتقل بصورة مفاجئة خالي من التداخل ولا يتضمن داخل زمن آخر، وما يمكن فهمه أن الشيء الوحيد الثابت في هذا التجربة هو حركتها الدائمة، وللتوضيح فإن التجربة هي تموضع الكائنات في الوجود وخروجها من الثبات إلى وجود آخر معين.

من هنا نجد أن التجربة هو زمن الصراع مع الزمن المؤسس لفعل الاغتراب ولهذا نجد نصوص الشعر الصوفي نقيض بوصف المعاناة وتنتهي في ترجمة شاعر الانسحاق والتمزق، وخير دليل على ذلك أشعار ابن الفارض ففيها كثير من المعاناة ورغم هذا لم تنته هذه المعاناة فكلما تذكر الإنسان الأوقات الأليمة كلما زاد ألما وحزنا.

وبتناولنا لزمن التجربة نتوقف عند خاصيتين هما: خاصية إيقاف اللحظة وتثبيت الزمن، وخاصية التقطع والتكسر.

[1] وفيق سليطين، المرجع السابق، ص 90

أ) خاصية إيقاف اللحظة وتثبيت الزمن:

إن زمن التجربة هو زمن المعاناة التي يحترق الصوفي بنارها وألمها، ولما كانت هذه المعاناة تقوم في الآن التي يثبت فيها واقع الهجر ويعمق الشعور بمرارة الانفصام، كان على الصوفي أن يتوقف عند هذه اللحظة ليؤس خبرته بها ولهذا نجد أن الزمن الشعري الصوفي يقوم في جانب منه بتجميد الزمن عند اللحظة الحاضرة، حيث يتطابق الزمن الصوفي الذاتي مع الزمن الموضوعي الخارجي في لحظة الانفصام[1]. فالتجربة التي يعيشها الشاعر الصوفي فيها معاناة وألم لهذا نجد الصوفي يتوقف عند هذه اللحظة ويعايشها ويحتفظ بها، وهو ملتزم بوصفها، وهنا تنمو المعاناة، لأن وقت وصفها وكأن الزمن يتوقف عندها وهذا ما يزيد من آلامه وجراحه ونستدل هنا بأبيات سلطان العاشقين[2]:

وقد سخنت عيني عليها كأنها بها لم تكن يوما من الدهر قـــــــرَتِ

فإنسانها، ميْتٌ ودمعي غسله وأكفانه ما أبيض حزنا لفرقتـــــــي

فللعين والأحشاء أول هل أتى تلا عَــائِدِيْ الآسي وثـــــالثَ تبت

إلى أن يقول:

وما جَزَعيْ بالجَزْعِ، عن عَبَثٍ ولا بدا ولَعاً فيها ولُوعيْ بِلَوْعَتِيْ

وهذه اللحظة الحاضرة هنا تضع الصوفي أمام مأساة وجها لوجه وهي في الوقت نفسه تبحث في العشق والرغبة إلى الرجوع إلى الماضي، ويتبين هنا أن تثبيت اللحظة هو

(1) وفيق سليطين، المرجع السابق، ص 91
(2) الديوان، ص ص 42، 43

تثبيت لألمها وعشق لهذا الألم الذي يريد الصوفي أن يلازمنه وينعم به، وهذا الشعور بالمعاناة يصل إلى ذات الشاعر الصوفي وتتيح لذاته إمكانية إثارة ضروب العشق والحب.

ب) خاصية التقطع وتكسير الزمن:

إن الثبات والاستقرار الذي يميز التجربة الصوفية، لا يعن أنها رهينة لهاتين الصفتان،لأن الحضور الذي يمنحها خصوصيتها هو حضور متحول بتحول المواقف، من هنا كان الصوفي "ابن وقته" أي ابن هذا الحضور المتحدة في لحظاته السريعة، والمميزة ولما كان الصوفي ابن هذا الوقت الذي يأخذه من نفسه كان زمن التجربة هو زمن هذا التقطع الحاصل بين الأخذ والرد[1]. فالصوفي لا يقف عند مقام واحد أوحال واحدة، وإنما في طور انتقال دائم، لهذا يكون تقطع في الزمن وانكساره وعدم ثباته.

إن التقلب المستمر من أحوال الوجدان المتعارضة يتيح للتجربة الصوفية أن تحتفظ بنشاطها وبحركتها المتجددة، التي تقطع اتصال الزمن وتخلخل استقامته باندفاعها الخاص بين لحظة وأخرى، ويتغير مسارها على نحو مفاجئ ودائم ديمومة الخلق الجديد[2] فقد يكون هذا الاندفاع في تكسر الخطوط بين اللحظات المتغيرة وقد يكون سببا في بقائها فالنهاية تتحول إلى بداية جديدة يقول ابن الفارض:

ولما انقضى صحْوى تقاضَيْتُ وصلْها ولم يغْشني في بَسْطها قَبْض خُشْيتيْ

وأَبْثْتهاْ ما بيْ ولم يك حـــاضـــري رقيبٌ لـــها حاظٍ بخلْوة جَلْوَتـــــــيْ

وقلت وحالي بالصبابة شاهـــــد ووجدي بها ماحـــــــي والفقد مثبتي

هَبي قبـــل يفني الحب منـــي بقيـــةٌ أراك بها، لي نظـــــــــرة المتلفت

[1] وفيق سليطين، المرجع السابق، ص 101
[2] المرجع نفسه، ص 106

إذن فالزمن المقدم في هذا الأبيات هو نسيج من اللحظات المتقابلة. هذه اللحظات عبارة عن ثنائيات وأزواج انقضى صحوي، تقاضيت وصلها، وكل لفظة مفردة تختلف عن الأخرى وهنا يؤسس الزمن نظامه الخاص.

3) الزمن المعلق:

إن ما يؤسس قيام التجربة واشتغالها هو رغبة الصوفي في تجاوز محدوديته، أي في تجاوز مبدأ الانفصام واستعادة وجوده الممكن في أبدية الأصل، لكن هذه الرغبة متلازمة في ذات الوقت مع رغبة الاحتفاظ بالتجربة. وهذا يحتم على الصوفي أن يواجه رغبته بنفسها، وبالطبع يؤدي هذا إلى تجاوز التجربة نفسها وهنا سينشأ تناقض ليصل إلى إخماد الرغبة الصوفية المتمثلة في الحب والحلم[1]. فالتجربة الصوفية تقوم على رغبة الصوفي ولكي تضمن بقاءها واستمرارها يجب أن يظل فيها جانب متوقع الحصول وبالتالي فهي تبتعد من الجاهز ونفهم من هذا أنها تنشد التحويل والتغير، يقول ابن الفارض:

قال ليْ حسْنُ كل شيءٍ، تجلى بي تملى، فقلتُ: قصْدي وراكا

لـــي حبيبٌ أراك فيه معنـــــى غُرُ غيري، وفيـــه ومعنًى أراكا

إن حوار الصوفي مع مظاهر الجمال يقوم أساسا على النظر إلى العالم من حيث يكون هو كلمات الله في الوجود ولهذا وجب أن يكون هذا الحوار على اختلاف أشكاله عاقلا وناطقا باعتبار ما ينطوي عليه من سر إلهي.

[1] ينظر، وفيق سليطين، ص 109

وما يمكن استخلاصه مما سبق هو أن الزمن الصوفي هو الزمن الذي يعيشه الشاعر أو الأدبي، الزمن الذي يخلق هؤلاء ويسمو بهم، هذا الزمن الذي يصرخ الشاعر من ويله ولوعته، وفي النهاية نجد أن الزمن ما هو إلا تعبير عن تجربة سواء زمانية أو مكانية أوكلاهما معا.

والآن ندرج بعض الخصائص المتعلقة بالزمن، فهناك خاصية "**الامتداد الزمني**" بمعنى إذا كانت هناك قمة وجود لشيء ما فإنه بالمقابل يمكن تصور عدم وجود أي شيء أيضا، أي أن الزمن هنا تقدمي لا رهبة فيه، لا يعيد نفسه[1]. فالزمن هنا متصل بالأشياء الموجودة ووجوده مرتبط بها، لأن عدم وجودها يعني حذف الزمن والسؤال المطروح كيف يمكن إلغاء الزمن؟ فالزمن خاصية ممتدة لوجود الأشياء فإذا وجدت هذي الأشياء وجد الزمن والعكس.

أما الخاصية الأخرى فيطلق عليها **الانفصال**، وهي التي تنص على أن الأحداث جميعها متباينة ولكن التغير هو أحد العناصر الضرورية لوجود الزمن وتباين الأحداث يعني "الآنية" والتغير إما أن يكون إيجابيا أو سلبيا، فإذا كان إيجابيا فإن الكون لا يعيد نفسه وإن كان سلبيا يحدث العكس وهنا تنعدم خاصية الامتداد[2] فالتغير عنصر أساسي في وجود الزمن، كما ذكرنا فالتغير يكون على صفتين إما إيجابي أو سلبي والكون مرتبط بهاتين الصفتين إما أن يعيد نفسه أولا يعيد نفسه. وما يمكن قوله أن الزمن يتأثر بالأحداث ويؤثر فيها.

---

[1] عبد اللطيف الصديقي، المرجع السابق، ص 110.
[2] المرجع نفسه، ص 111.

الفصل الثاني

التصوف وابن الفارض

I) في التصوف الإسلامي:

1) أصول مصطلح التصوف:

من الصعوبة بما كان أن يحاول المرء تصور مفهوم محدد وتعريف جامع للظواهر الاجتماعية والحركات الفكرية، وبتراكب هذه الصعوبة خاصة إذا كان المقصود موضوعا متحركا متداخلا جل علومه أحوال ومقامات من قبيل "ما يدرك ولا تحيط به الصفة". ولذلك فقد تعددت تعريفات التصوف وتكثرت تكثرا لافتا[1]. فهناك صعوبة في تحديد مفهوم دقيق سواء تعلق الأمر بالظواهر الاجتماعية أو الحركات الفكرية، لهذا نجد صعوبة في إعطاء مفهوم واضح للصوفية، ويرجع هذا إلى اختلاف اتجاهات الباحثين والمفكرين.

عني القدماء والمحدثون على السواء بالبحث في اشتقاق كلمة تصوف ونظروا فيما يتعلق بأصالة هذا المصطلح من الناحية الدينية ومدى صلته بالإسلام على صعيدي الشكل والمضمون وسواء كانت كلمة "صوفي" نسبة أم لقبا، فإن محاولة تحديد الأصول التي انحدرت منها والفترة الزمنية التي أخذت تشيع فيها يمكن أن يلقيا ضوءا على هذه النزعة الروحية في الإسلام[2].

إذن فقد لقي مصطلح التصوف عناية القدماء والمحدثون خاصة من الناحية الدينية سواء بالشكل أو المضمون، لهذا أشغلت النزعة الروحية عقول الباحثين على مختلف اتجاهاتهم، ورغم هذا لم يتوصل بعد إلى رأي يمكن الاطمئنان إليه.

---

[1] محمد علي كندي، في لغة القصيدة الصوفية، ط1، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بنغازي ليبيا. 2010، ص 50

[2] أمين يوسف عودة، تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، ط1، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد-الأردن، 2008، ص 03.

وكما ذكرنا فقد أثار مصطلح التصوف حفيظة الكثيرين من أهل السنة ووقفوا من دونه موقف الحيرة والشك، وهذا لا يخص التسمية فقط بل إنه يضم معه السلوك ونتائجه المترتبة عليه.

وكذلك يقال في سائر المصطلحات ذات الطابع السلوكي أو العلمي كالزهد والزهاد الذي يطلق على جماعة تنبذ الزخارف الدنيوية وتكرس جل وقتها في العبادة ابتغاء الفوز بنعيم الآخرة، والنجاة من عذاب النار. وهو مصطلح ذو طابع سلوكي فلا إشكال إذن من إطلاق التسميات على هذا النحو ما دامت مستفادة من الفعل أو الشيء، أو بما اقترن بهما من مستلزمات كاللباس والهيئة[1].

فالتصوف يتسم بطابع السلوكية كغيره من المصطلحات التي تتميز بهذه الصفة فهذه الجماعات تعمل للآخرة ابتغاء لمرضاة الله، وكل المصطلحات التي ذكرناها آلفا مقترنة بالفعل أو الأشياء الدالة عليها من هيئة ومكان وزمان، وكل هذه الصفات أدت بهم إلى التأمل والعبادة.

وعندما نتكلم عن الصوفية فإنما نقصد المعنى الاصطلاحي، أي الصوفية التي جاءت بكتب ومصطلحات خاصة فيها إشكالات، وبعد عن المنهج الإسلامي الصحيح أدت فيما بعد إلى أمور خطيرة مثل اتحاد الحلول.

وأما الذين يقولون: إنما نعني بالصوفية السلوك الإسلامي فيقال لهم أن يبتعدوا عن هذه الأشياء التي تثير الشبهات، فالزهد لم يذمه أحد، وقد ذموا التصوف[2].

---

[1] أمين يوسف عودة، المرجع السابق، ص 05

[2] ينظر، محمد العبده، طاريق عبد الحليم، الصوفية نشاتها وتطورها، دط، دار الأرقم الكويت، 1417-1997، ص 07

إذن فالتحدث عن الصوفية يعد بحثا طويلا وهذا نظرا إلى تضارب الآراء حولها،رغم هذا وضع الباحثون تعريفات خاصة لها، ومن هذه التعاريف التي نجدها تعاريف في بعض الكتب **القشيري ومذكرة الأولياء لـــ فريد العطار.**

ومن التعريفات أن بعض الباحثين يرى أن هناك صلة قوية بين لفظ صوفي ولباسهم الصوفي الذي كان يميزهم عن بقية المسلمين، ويعطينا بعض الباحثين تعريفا آخر بأن الأنبياء عليهم السلام كانوا رعاة للأغنام، وأنهم اتخذوا من أوبارها ملابس تقيهم البرد في الخلاء[1]. الباحثون يرون أن هناك علاقة التسمية واللباس وهذا واضح من خلال التعاريف التي وردت ويظل هذا المصطلح ــ التصوف ــ محل الخلاف بين الباحثين والقصد من هذا أننا لا نستطيع أن نلم بكل ما جاء في الكتب التي تتحدث عن الصوفية أو أقوالهم وآرائهم.

وكما ذكرنا فالصوفية ارتبطت ببعض المستلزمات من زمان ومكان وما شابه، ولنا في أهل الصفة مثالا عن التسمية المكانية وهو نعت سمي به فقراء المهاجرين الذين لم يجدوا مأوى لهم فلاذوا بصُفة مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم و سيوا إليها[2]. فقد انقطعوا للعبادة وملازمة مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم في المدينة عاشوا على صدقات الأغنياء آنذاك، وهكذا ظلوا منعزلين عن باقي المسلمين مكرسين حياتهم لخدمة الله تعالى.

وقد تداولت هذه الكلمة في القرن الثالث الهجري، ويقال: أول من استعمل لفظ صوفي هو **الجاحظ البصري** عندما كان يتكلم عن المساك في عصره **أن أبا هاشم الكوفي**

---

[1] عبد الحكيم عبد الغني قاسم، المداهب الصوفية ومدارسها، ط1، ط2، مكتبة مدبولي القاهرة، 1989، 1999، ص21.
[2] ينظر، أمين يوسف عوده، ص05

أول من لبس الصوف، وأطلق عليه متصوفا لأنه زهد في الدنيا وما فيها من متع وزخرف[1]. وعلى حد مقولة هؤلاء أول من استعمل لفظ صوفي هو الجاحظ البصري وأبا هاشم هو أول من لبس الصوف. وهذه الاستنتاجات قابلة للمناقشة لأن الصوفية لها أبعاد كثيرة وخاض فيها العديد من الباحثين، قد حاول بعضهم الربط بين كلمة صوفي العربية إلى كلمة صوفية اليونانية ومعناها الحكمة وهذا حسب **ذو النون المصري**.

ويرى "**معروف الكرخي**" (ت 200هـ) أن التصوف هو الأخذ بالحقائق والصحة مما في أيدي الخلائق من منصب أو مال أو جاه، فقال: " التصوف الأخذ بالحقائق واليأس عما في أيدي الخلائق"[2]. فالجزء الأول من التعريف يشير إلى الجانب المعرفي للتصوف، وهو معرفة حقيقة الأشياء وجواهرها وعدم الاكتفاء بظواهرها أما الجزء الآخر من التعريف فيشير إلى الزهد أي التخلي عما في أيدي الناس من أملاك رغبة في الله تعالى.

وكما قلنا فقد جاءت تعريفات وآراء كثيرة في التصوف فها هو ذا "**سمنون**" يقول في التصوف عندما سئل عنه فقال: أن لا تملك شيئا ولا يملكك شيء"[3]. فالعلاقة هنا علاقة تبادلية بين المالك والمملوك، فالمالك للشيء يكون مملوكا له كالمال فهو مملوك وفي الوقت نفسه مالك لقلب صاحبه ويده. وهذا يعني التحرر من الكون وتكريس الحياة لعبادة الله وحده.

وهناك تعريف آخر للتصوف أنه شوق الروح إلى الله، إنه الحب الإلهي المطلق المجرد من المنافع والغايات المادية، إنه معرفة تجريبية ودون لأحوال المعرفة. أي إنه

---

[1] عبد الحكيم عبد الغني قاسم، المرجع السابق ص 22
[2] عبد الحكيم عبد الغني قاسم، المرجع النفسه، ص 23
[3] أمين يوسف عوده، المرجع السابق، ص13

تحليل وتفسير لأسرار الحياة الروحية والشواهد على صحتها فالتصوف والزهد متلازمان متداخلان وليسا الزهد سوى مرتبة أولى ومرحلة مبدئية تؤهل للتصوف[1]. إذن فالتصوف شوق إلى الله تعالى ورؤيته فهو حب إلهي خالي من كل منفعة، أو غاية مادية يمكن أن تبعد العبد عن ربه، وذكرنا هنا الزهد وقلنا بأنه مرتبط بالتصوف لكن هناك فرق بينهما تحدث عنه **ابن عربي**، فالحياة الروحية تتضمن نوعين من المعرفة أحدهما يتكون من الحقائق العقائدية وقواعد الأخلاق الدينية التي تكشف للنفس ما عليها عمله لعبادة الله والثاني هو مجموع التجارب التي تصل إلى النفس بنور الإيمان، وهما في النهاية سبيل عبادة الله عز وجل.

ويمكننا بعد أن نورد تعريفا آخر للصوفية: الصوفية أصلها صوفي يقال إن النسبة فيها إلى الصوف لكن بعض المستشرقين يرون أن أصلها يوناني مأخوذ من كلمة "**سوفيا**"[2] وتعني **الحكمة**، ويرى آخرون أنها من الصفاء ونقاء السريرة.

المفاهيم كلها تقريبا تدور حول نقطة واحدة فيمنا يخص بأن الصوفية من لبس الصوف أو تقود للنقاء والصفاء وتكريس العبد وقته كله للعبادة والتأمل.

وخير ما نختم به في هذه اللمحة الوجيزة عن مفهوم الصوفية تسجيل بعض أقوال الصوفية أنفسهم التي تربط طريقهم وعلومهم بالقرآن الكريم، والسنة الشريفة وأخلاق الإسلام الرفيعة.

---

[1] محمد مجيد السعيد، الشعر في عهد المرابطين والموحدين بالأندلس، ط3، دار الراية للنشر والتوزيع، 2008م، 1429 هـ، ص315

[2] عبد الرحمان العكيمي، الاستشراق في النص، دراسة نقدية في استشراق المستقبل، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت لبنان، 2010، ص 80

قال **ذو النون المصري:** "من علامات المحبة لله عز وجل متابعة حبيب الله صلى الله عليه وسلم في أخلاقه وأفعاله وأوامره وسننه." وقال **الجنيد:** "الطرق كلها مسدودة على الخلق إلا من اقتفى أثر الرسول عليه الصلاة والسلام."

2) عوامل ظهور التصوف:

يرجع بعض الباحثين ظهور التصوف إلى عاملين:

أولهما: الذنوب التي يقترفها العاص المسلم ومحاولته محوها بطلب المغفرة من ربه، والعامل الثاني يتمثل في: الرعب الشديد الذي ينتاب العصاة من اليوم الآخر وما أعد فيه من عذاب شديد لهم، مما يجعلهم يطلبون التوبة من خالقه والزهد في الحياة[1].

فظهور التصوف كان وراءه أسباب أدت إلى ظهوره والأسباب السابقة كلها تنتهي عند نقطة وهي أن الإنسان ينعزل لعبادة الله تعالى راجيا منه المغفرة، والصفح عن الذنوب التي ارتكبها.

- **الأحوال الاجتماعية والاقتصادية:**

لقد كان للأحوال الاقتصادية والاجتماعية أثر كبير في ظهور التصوف، ففي القرن السابع هجري ظهرت طبقات اجتماعية عديدة كأهل الدولة والتجار، وأهل الفلح كما ظهرت طبقة الفقراء وهم جل الفقهاء وطلاب العلم.

من هذا التقسيم لطبقات المجتمع في هذا العصر، يتضح أن الشعب المصري أغلبه كان من الفقراء، من الفلاحين والعمال بينما الحكام وأهل الدولة كانوا يعيشون في نعيم.

[1] عبد الحكيم عبد الغني قاسم، المرجع السابق، ص21

ولقد أدى سوء الأحوال الاجتماعية في البلاد إلى سوء الأحوال الاقتصادية فانتشر الفقر وعمت البطالة، فقد كثر في هذه الفترة الفقر وجاع الناس، أضف إلى ذلك ما كان يفعله أهل الدولة من ظلم وسطو على الطبقة الفقيرة.

ومن المحتمل أن صورة سوء الأحوال الاجتماعية والاقتصادية والسياسية قد انعكست في نفسية أصحاب الطريق فنجد مظهرا لذلك من خلال أدعيتهم وأحزابهم المليئة بالعبارات التي تصور أحوالا سيئة من ناحية، ومن ناحية أخرى تتضمن ما يبث الطمأنينة في النفوس[1].

ولعل ذلك باعث نفسي على انتشار الذكر والتصوف، فالناس عادة تذكر الله كثيرا في أوقات المحن، وتدعه بكل صدق من أجل أن يرفع عنهم الظلم والشدة والخوف والفزع.

إن طائفة المتصوفين في هذا القرن لم يجدوا مخرجا سوى الاعتزال والذهاب بعيدا عن كل ما يحدث من مشاكل وماديات أدى بالكثير إلى الهلاك، لذلك فضل هؤلاء الوحدة والتعبد، ودعوة الله تعالى لأن الدنيا وما فيها في نظر المتصوفة زائلة والبقاء لله وحده لهذه الأسباب انتشر التصوف وبلغ درجة كبيرة إلى أن وصل درجة العشق الإلهي فالناس الضعفاء لا يملكون قوة ومالا لمواجهة الحكام، وأهل الدولة ففضلوا الذهاب في طريق أفضل لعلهم يجدون الراحة والسعادة.

[1] عامر النجار، المرجع السابق، ص 93

3) المصدر الإسلامي للتصوف:

ولئن كثر الجدل في اشتقاق التصوف فقد كثر الخلاف في مصادره على أن البحث هنا لن يدخل في معترك الخلاف بقدر ما سيحاول استخراج أركان إسلامية عامة تستحق أن تكون أصولا للتصوف، ولقد كان الصوفية الأوائل ولاسيما المعنيون بتاريخ التجربة الصوفية قد تصدوا لبين هذه المسألة، فاستخرجوا من مصدري التشريع الإسلامي الكتاب والسنة ما يؤكد شرعية التصوف وانتمائه الأصيل للإسلام[1]. ويمكننا أن نستنتج أصول التصوف من خلال مصادره وهي متابعة كتاب الله عز زجل والاقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم إضافة إلى التخلق بأخلاق الصحابة والتابعين، وأخيرا التأدب بآداب عباد الله الصالحين. فهذه الأصول الأربعة التي قام عليها التصوف كلها من كتاب الله عز واتباع سنة النبي صلوات الله عليه وسلامه.

أ) الديانات والثقافات الشرقية:

تعددت الآراء حول قضية مصادر التصوف الإسلامي ومنها أن التصوف قد ظهر في بادئ الأمر بخراسان، وهي إحدى مدن فارس القديمة حيث تلاقت فيها معظم الديانات والثقافات الشرقية، ولما دخل الإسلام نتيجة الفتح الإسلامي لها يقال أنها صبغت بعض المبادئ الإسلامية بالصبغة الصوفية القديمة التي كانت تؤمن بها خلال فترات تاريخها القديم[2].

إن هذا الرأي في قضية مصادر التصوف يبين أن الديانات والثقافات الشرقية لها علاقة بالتصوف، وهذا نتيجة امتزاج هذه الديانات بالإسلام وصبغته بالصبغة الصوفية.

---

[1] أمين يوسف عوده، المرجع السابق، ص 21

[2] عبد الحكيم عبد الغني قاسم، المرجع السابق، ص28

أما الرأي الثاني فيوضح لنا أن احتكاك العرب في شبه الجزيرة العربية بالمسيحية المجاورة لها، سواء كان ذلك أيام التجارة القديمة أو أيام الفتح الإسلامي بدول المنطقة المجاورة، أدى إلى دخول المسيحيين الإسلام ونقلوا معهم بعض الأفكار المسيحية عن الرهبنة إلى الزهد الذي تطور إلى التصوف[1].

هذا الرأي لا يختلف كثيرا عن الرأي الذي قبله، فالفكرة تدور كلها حول احتكاك العرب بغيرهم من الديانات، فدخول المسيحيين في الإسلام أدى إلى نقل أفكارهم إلى العرب فنشأت فكرة التصوف.

بالإضافة إلى الرأيين السابقين هناك رأي آخر لا يخرج عن إطار ما ذكرناه سابقا فالصوفية نقلت أفكارها نتيجة حركة الترجمة التي قام بها العرب المسلمون حين نقلهم للعلوم اليونانية القديمة.

ب) الدين:

إن مصدر التصوف الإسلامي القرآن الكريم وسنه الرسول الكريم فكل آية تذكر الفكر أو الذكر، أو الاستقامة أو الذاكرين أو المستغفرين أو العابدين وكل آية تصف الخوف أو الرجاء أو البشرى أو الإيمان أو المعرفة والصبر، وأقواله صلى الله عليه وسلم تشريع وتعليم، وثمرة أعماله إيمانا ويقينا، وذلك طريقه العملي وهو أصل طريق القوم[2].

إن موضوع القرآن الكريم هو الإنسان وهو محور نجاته وسعادته ومحور خسرانه، ويقدم لنا القرآن الكريم الآيات التي تثبت أن كل ما يدور في ذهن الإنسان من أفكار سطحية لا وجود لها، فهو قدم الدلائل والبراهين أما أقوال الرسول صلى الله عليه

---

[1] عبد الحكيم عبد الغني قاسم، المرجع نفسه ص ن

[2] عامر النجار، الطرق الصوفية في مصر،، ط1، دار المعرف بمصر، ص08

وسلم فهي ثمرة جهده وتعلمه ولأحواله هي معرفة القواعد التي تنتج الأعمال من طاعات وعبادات.

إن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم هي أعماله وأحاديثه، وقد وجدت الصوفية من أعمال وحياة وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم مرشدا لها، كما اتخذتها أساسا لحركتها وطريقها، فلا يوجد طريق أفضل من طريق رسول الله. فإذا قرأنا كتب سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم وجدناها حافلة بالحب والود والصبر وكل الصفات الحميدة التي يفترض على كل مسلم التحلي بها.

II) ابن الفارض شاعر التصوف:

1) علاقة الشعر بالتصوف:

ارتباط الشعر بالتصوف والتصوف بالشعر أثر في القصيدة العربية ونقلها من حالة الصناعة والبناء إلى حالة التجربة، يقول الدكتور **محمد بن عمارة** عن الأثر الصوفي في الشعر: " لم يعد هذا الجنس الأدبي مجرد نظم تتجلى فيه قواعد العروض والبلاغة، إن الشعر المتأثر بالتصوف هو شعر رؤيوي حي مضيء"[1]. فارتباط الشعر بالتصوف كان له الأثر الكبير في القصيدة العربية فقد انتقلت من حالة إلى أخرى وهذا يتضح في قول **محمد بن عمارة.** فتأثير التصوف في الشعر لم يعد ذلك النظم وفق قواعد يتبعها الشاعر وإنما أصبح الشعر الممزوج بالتصوف فيها رؤية أخرى نحو عالم يشع بالنور.

إن الإنسان منذ القديم كان دائم الحيرة اتجاه حقائق الوجود وأسراره وحالة التأمل التي كان يملكها يوظفها وفق إمكاناته، وراح يعبر عنها ولم يصل إلينا الكثير الديانات

[1] عبد الرحمان العكيمي، المرجع السابق، ص77

على مختلف أشكالها والأساطير والخرافات وبعض الطقوس التي كان يقوم بها الإنسان البدائي، فعقل الإنسان لم يتطور إلا تدريجيا لهذا كثرت تساؤلاته حول مظاهر الطبيعة ومعرفة أثرها عليه.

ولعل الشعر كان من أقرب الأشكال التعبيرية للنفس الإنسانية خيالا وعاطفة فالشعر بما فيه من أوزان، وإيقاعات وصور متخيلة يعد طقسا من الطقوس التي لها صلة قوية بطبيعة المشاعر الإنسانية من جانب، ومن جانب آخر بطبيعة المشاعر الدينية على أشكالها وليس أدل على ذلك من اقتران لفظة الشاعر بألفاظ ذات طابع ديني في القرآن الكريم، فالنبي صلى الله عليه وسلم وصفه الكفار بالشاعر والكاهن[1]، فإطلاق الكاهن والشاعر وأحيانا أخرى الساحر على النبي صلى الله عليه وسلم يشير إلى العلاقة بين الشعر والدين، وتشير أيضا إلى إن الجاهلية كانت على معرفة بالجوانب الغيبية خاصة المتعلقة بالتنبؤ، فقد وردت الإشارة إليه في قوله تعالى: "وأنه كان رجال من الإنس يعوذون برجال من الجن فزادوهم رهقا." الجن (06).

وتتأكد علاقة الشعر بالتصوف عندما يحدثنا **ابن عربي** عن الواردات الإلهية التي يتلقاها المريد في أثناء عروجه المعنوي على سلم المجاهدات في وارد إلهي يعبر عن مرتبة من المراتب الوجودية، يقول **ابن عربي:** رفع لك عالم التصوير والتحسين والجمال وما ينبغي أن تكون عليه العقول من الصور المقدسة والنفوس النباتية من حسن الشكل والنظام وسريان الضوء واللين والرحمة في الموصوفين بها، ومن هذه الحضرة يكون الإمداد للشعراء[2]، ويظهر من قول **ابن العربي** أن خضرة الإمداد للشعراء هي مرتبة وجودية تتصف بالتصوير والجمال وحسن الشكل، وهي مرتبة خاصة بالشعراء، هؤلاء

[1] أمين يوسف عوده، المرجع السابق، ص، ص 133، 134
[2] المرجع نفسه، ص 138

الذين يحسون بالجمال إحساسا منفردا يمتازون به عن غيرهم، ومفهوم الإمداد هنا يعادل الإلهام الذي طالما تغنى به الشعراء واعمدوا عليه، وما يمكن قوله أن التصوف في حد ذاته إعادة قراءة للمفاهيم السائدة وتحاور معا حالة قائمة على الصدام مع المسلمات والتواصل مع المطلق بكل أشكاله والوصول إلى جوهر العلاقات في الفن والإنسان والوجود بما عمن سواهم تواطؤا لأغراض لهم فيها من تقريب الفهم على المخاطبين بها أو تسهيلا على أهل تلك الصفة في الوقوف على معانيها بإطلاقها وهذه الطائفة.

يقصد بالصوفية: مستعملون ألفاظا فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم.[1] فالتصوف تصوف تواصل مع المطلق بكل أشكاله والبحث في جوهر العلاقات سواء الفن أو الإنسان، والمتصوفة لهم ألفاظهم الخاصة التي لا تفهم من القراءة الأولى بل تحتاج إلى تحليل عميق والغوص في مفهومها وهذا ما جعلها تنحوا منحى خاصا بها.

2) خصائص التصوف:

يرى كبار الباحثين في التصوف ومنهم عالم النفس الأمريكي **ويليام جيمس** أن للتصوف عدة خصائص هي[2]:

1/ أحوال إدراكية: وهي إلهامات تأتي للمتصوف وليس معرفة برهانية.

2/ أحوال وجدانية: يصعب نقلها إلى الآخرين في مضمون لفظي دقيق.

3/ بقاء هذه الأحوال وهي قصير في ذاكرة المتصوف.

4/ لا تحدث بإرادة المتصوف وأنها خاضعة لقوة خارجية تسيطر عليها.

---

[1] سحر سامي، شعرية النص الصوفي في الفتوحات الملكية لمحي الدين ابن عربي، دط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005، ص 53.
[2] عبد الحكيم عبد الغني قاسم، المرجع السابق، ص25

كانت هذه خصائص التصوف والمتأمل فيها يلاحظ أن المتصوف له عالمه الخاص فأحواله الوجدانية والإدراكية لا يستطيع أن ينقلها إلى غيره، لأنه يعبر بألفاظ معينة ويقصد معنى آخر لا تفهمه إلا بعد تحليل عميق وتركيز متواصل، كما أن الصوفي ينتقل من حال إلى حال، فأحواله متغيرة ولا يثبت على حالة واحدة زكما يقولون الصوفي ابن وقته.

إن كلمة التصوف وخصائصه من الكلمات الغامضة التي تعددت تعريفاتها ومفاهيمها وهذا نظرا لتداولها بين الديانات المختلفة وكل صوفي يخضع تغييره للتجربة التي عاشها بحسب أفكار عصره، والخوض في التصوف واسع جدا وإنما نحاول أن نكشف بعض الجوانب منه رغبة في الوصول إلى أشياء جديدة في عالم التصوف الكبير.

3) خصائص شعر ابن الفارض:

انتهج ابن الفارض في شعره من حيث الشكل الطابع القديم الذي لم يفرط فيه بعمود الشعر التقليدي، ولم يتجه للبديع اتجاها مسرفا كما هي الحال في عصره ومن مميزات شعره:

1/ ابن الفارض شاعر عاشق توزعت عواطفه بين عالمي المادة والروح وهو في أكثر أشعاره يعبر عن نفس أبية شريفة، كان لها تأثير في نفوس الناس إلى زمن غير قليل.كما أن شعره مزيج بين الفطرة والتكلف، فهو شاعر بالأصل ولكنه حاول أن يجاري شعراء العصر في نماذج شعرهم فوقع في بعض من التكلف أحيانا والصناعة أحيانا أخرى وخصوصا في استعماله لفنون البديع من جناس وطباق وتورية[1]. فشعره مزيج

[1] ابن الفارض، الديوان، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 2005م-1426 هـ، ص10

من الروح والمادة لهذا كان له أثر كبير في نفوس الناس كما أنه وظف في شعره فن البديع.

2/ اعتماده طريقة الألغاز مجاراة لأبناء عصره لذلك وقع أيضا في التكلف وجاءت أشعاره في الألغاز بعيدا عن مضامين شعره في الوجد والتصوف. كما أنه أكثر من استعمال التصغير في شعره، ولا تكاد تخلو قصيدة واحدة من هذا الباب وألفاظه في التصغير كثيرة نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: **أهيل**= تصغيرا لـــ **أهل، أمليح**= تصغير **أملح.**

3/ تتعدد أسماء الحبيبة في شعره، وإن كان المقصود فيها محبوبة واحدة هي الحضرة المحمدية فكان يكتبها بأسماء متعددة منها أمية مرخمة بأمي[1]. ويكثر في شعر ابن الفارض أوصاف الصفق والضنى، والتحول حتى أصبح هذا الأمر ميزة له تميزه غيره وصفة تغلب على شعره.

عمر ابن الفارض هو واحد من هؤلاء الصوفية الذين أذعنوا لسلطان العاطفة لاسيما أن حب الشاعر هذا الشاعر الصوفي مسألة من أدق المسائل وأشدها غموضا وتعقيدا اختلف الناس حولها في زمان الشاعر نفسه، واختلفوا فيها بعد زمانه، يقرأ بعضهم ديوانه على أن الشاعر يتغنى فيه حبا إنسانيا يدور حول معشوقة آدمية ويقرؤه بعضهم الآخر على أن ناظمه إنما يهتف فيه بالحب الإلهي[2]. فابن الفارض كان شاعرا صوفيا أحب الذات الإلهية، وسبح بجمالها تسبيحا طويلا ورتل أنشودة حبها ترتيلا جميلا، ولعل تاريخ الآداب الصوفية العربية لا يعرف شاعرا وقف حياته الروحية كلها على حب الله

[1] ابن الفارض، المصدر السابق، ص 10
[2] محمد مصطفي حلمي، ابن الفارض والحب الإلهي، ط2، دار المعارف، ص11

والتغني بجمال ذاته كما فعل ابن الفارض فشاعرنا من هذه الناحية يعد بحق سلطان العاشقين.

4) مذهب ابن الفارض في التصوف:

ومن شعراء الصوفية **ابن الفارض** الذي نشأ متعففا ثم مال إلى التصوف واعتزل الناس لذلك وله ديوان شعر أشهر ما فيه التائبة الكبرى[1]. وكان له مذهبه في التصوف وميز شعره خصائص جعلت شعره يختلف عن شعراء عصره.

كان يعيش ابن الفارض في عصر الأيوبيين، وهو عصر عرف بإحياء الفكر والثقافة العربية الإسلامية، بالإضافة إلى اهتمامه بإحياء السياسة، وقد اشتمل على إحياء العلوم الشرعية، والاهتمام بالقرآن الكريم والحديث النبوي وذلك العصر هو عصر تنازع النفوس فيه عاملان مختلفان: عامل التصوف والتقوى وعامل الفسوق والمجون. واتجه الشعر في مصر وفي غير مصر إلى هاتين الوجهتين[2].

إن العصر الذي عاش فيه ابن الفارض كان عصر إزهار الثقافة خاصة العربية الإسلامية كما ظهر الاهتمام بالقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف وهذا العصر تميز بعاملين عامل التصوف والتقوى الذي ينبذ الشهوات والماديات وعامل آخر وهو عامل الفسوق وهو انحلال الأخلاق وتحكم الشهوات.

وابن الفارض قد نشأ نشأة دينية وربي تربية صوفية، فلم يكن له بد من سلوك طريقة القوم في شعره فينظم في شعرة إشاراتهم ويصف مقاماتهم، ويكثر من نعت الخمر

[1] حنا الفاخوري، الجامع في تاريخ الأدب العربي-الأدب القديم، دط، دار الجيل، بيروت لبنان، 2005-1426 هـ، ص 859
[2] محمد علي أبو الحسنى، سلطان العاشقين ابن الفارض وخصائصه الشعرية، العدد الثالث، خريف سبتمبر 2011، ص24

وذكر الغزل، مريدا بذلك الذات الإلهية، فكان بذلك موجد الطريقة الرمزية في الشعر العربي، وهو أكثر الشعراء تفهما للكلام[1].

واضح أن نشأة ابن الفارض وسنة النبي صلى الله عليه وسلم وكان هدفه الذات الإلهية ويعتبر موجد الرمز في الشعر العربي واعتماده المحسنات البديعية.

وظف ابن الفارض نفش أشكال التعبير التي توسل بها رواد الشعرية العربية التقليدية، لكن مع اختلاف بين في الدرجة والوظيفة حيث كان الهدف لديه من الكتابة بعد خدمة الثقافة بصفة عامة تطوير المعرفة الصوفية، بعد وضع أصولها وثوابتها قياسا على ما قامت به حقول الثقافة في عصر التدوين وإنجاز صفحات خاصة من الإبداع الفني[2].

وما نلاحظ على شعر ابن الفارض تعداد أسماء الخمرة وأوصافها وما ذلك إلا تعبيرا عن حالات الغيبوبة والفناء كله. وتتعدد في شعره ألفاظ الحب وتختلف أسماؤه حتى زادت عن الخمسين ونذكر من الألفاظ التي دلت على الحب المحبة والعلاقة والهوى والصبوة والعشق والوله وغيرها، كما أن أكثر أشعاره كانت في الحجاز والحنين إليها[3].

اشتغل ابن الفارض بالشعر نحو أربعين سنة وذلك أمد طويل، ولكن شعره بقيمة معانيه وليس بقيمة ألفاظه، وقد اهتم علماء التصوف بشعر عمر ابن الفارض من وجهة نظر الصوفية وتعاليمهم وما تردد في هذا من المعاني الصوفية كالوجد ووحدة الوجود والعشق الإلهي. وقد عبر ابن الفارض عن الحب والوجد الإلهي بصور شتى من التعبيرات التي استعار بعضها من شعراء الحب العذري، لقد ملك الحب كل قلبه وغيبه عن كل شيء إلا عن محبوبه الذي قد لاقى في سبيل الاتصال به والاتحاد معه ما يحتمل وما لا يحتمل من أهوال و تباريح [4]. فالمدة التي قضاها ابن الفارض في اشتغاله بالشعر

---

[1] محمد علي أبو الحسنى، سلطان العاشقين ابن الفارض وخصائصه الشعرية، المرجع السابق، ص ن

[2] محمد زايد ، أدبية النص الصوفي بين الإبلاغ النفعي والإبداع الفني، ط1، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد-الأردن، 1432 هـ،2011، ص 121

[3] ابن الفارض، المصدر السابق، ص،ص 11، 12

[4] محمد علي أبو الحسنى، المرجع السابق، ص27

طويلة وتتجلى قيمة شعره في معانيه، ولقي اهتماما كبيرا من قبل العلماء ــ التصوف ــ ويبدو واضحا من خلال أشعاره فتعبيره عن الحب والوجد الإلهي يبين أن الحب ملك قلب ابن الفارض.

وقد لقب بـــ " سلطان العاشقين" لقوله:

يحشر العاشقون تحت لوائي وجميع الملاح تحت لواكا.

والعاشقون كناية عن أهل المحبة الإلهية واللواء كناية عن الروح. ومذهبه في الوحدة: وحدة المحب والمحبوبة ووحدة الله والعالم، وفد أطلق عليها اسم وحدة الشهود تمييزا لهما عما يعرف عند الفلاسفة وبعض الصوفية باسم وحدة الوجود، وذلك لأن ابن الفارض لم يكن يدرك هذه الوحدة إلا في حالة الشهود فقط[1] فهاتان الوحدتان هما اللتان اعتمدا عليهما ابن الفارض في تصوفه إلا أن مذهبه لقي قبولا واعتراضا في الوقت نفسه واختلف المؤلفون إلى مؤيدين ومعارضين، فما هي الآراء التي وردت بشأن هذا الخصوص؟

إن فهم مذهب ابن الفارض الصوفي انطوى على منازع فلسفية وموقف رجال الدين منه وتعصب بعضهم الآخر عليه، وانقسمت هذه الآراء إلى قسمين: قسم ينظر مؤلفوه إلى أن ابن الفارض من القائلين بالإتحاد والحلول ووحدة الوجود، وهو بهذا يكون خارجا عن تعاليم الكتاب والسنة، وقسم يأخذ مؤلفوه أنفسهم بالدفاع عن ابن الفارض ودفع الشبهة عنه ورد ما اتهم به من إلحاد وخروج عن الكتاب والسنة إما إلى سوء نية الخصوم وحملهم على الرجل وإرجائهم به لغرض في أنفسهم، وإما إلى سوء فهمهم لكلامه[2].

---

[1] محمد مصطفي حلمي، المرجع السابق، ص12

[2] المرجع نفسه، ص 25

وما نلاحظه أن مذهب ابن الفارض تعرض إلى نقد من قبل مؤلفيه فهناك من يعارضه بشدة، في حين نجد مؤلفين آخرين يؤيدون مذهبه مقدمين الحجج والبراهين على أقوالهم لأن المتأمل في شعره يجد أنه متمسك بالكتاب والسنة وتحقيقا لأحكامهما، فشعره يحتاج إلى الغوص في مفاهيمه و تذوق معانيه الدقيقة.

ولعل أوفى مصادر القسم الأول هما كتابا **البقاعي** والمسمى أحدهما " **تنبيه على تكفير ابن عربي**" وثانيهما " **تحذير العباد من أهل العناد ببدعة الإتحاد**" تناول البقاعي في كتابيه هاذين "فصوص الحكم" لابن عربي و"التائبة الكبرى" لابن الفارض فوازن بينهما وقابل بين ألفاظهما ومعانيهما، وإلى جانب هذا نرى البقاعي معنيا عناية خاصة بإثبات أقوال الفقهاء التي يستدل بها على تكفير كل من ابن الفارض وابن عربي[1]. فمن خلال هذين المصدرين يتبين كيف أن البقاعي عالج من خلال كتابيه معارضة المؤلفين، وهذا من خلال عرضه لعمل ابن العربي وابن الفارض بعدما درس ألفاظهما ومعانيهما أكد أن ابن الفارض لم يلتزم بقواعد الكتاب والسنة، في حين نجد السيوطي في كتابه "قمع المعارض بنصرة ابن الفارض" يدافع عن عمر ابن الفارض وهذه من أولياء الله الصالحين.

كانت هذه بعض المصادر التي اعتمدنا عليها في الحجج على الطرفين المؤيد والمعارض ويبقى هذا حال المتصوفة في حالة صراع من قبل العلماء والمؤلفين ومنهم من استغنى وبالأحرى أهمل دراسة التصوف الإسلامي لاعتباره لونا من ألوان الماديات.

[1] محمد مصطفي حلمي، المرجع السابق، ص 26

الفصل الثالث

الزمن الصوفي في شعر ابن الفارض

I) ابن الفارض والحب الإلهي:

من خلال أشعار ابن الفارض يتضح جليا أنه مغرم بحب الله تعالى ولفظة الغرام والحب الصوفي هو العلاقة بين الطارئ والأزلي، بحيث يصير موت القلب في حب الله هو الحياة الحقيقية، فالحب الإلهي هو الفناء في المحبوب[1]، أي حب الذات الإلهية ومذهب الشاعر في الحب هو معتقده فيه، وهو حب الله حتى لو فارقه يوما وهي الطريقة أو الشريعة في الدين بحسب تصوره.

حيث يصرح ابن الفارض:

وعن مذهبي في الحب مالي مذهب وإن ملت يوما عنه فارقت ملتي[2]

في القرآن الكريم الكثير من الآيات تتحدث عن حب الله وتدعو إلى ترك الدنيا وشهواتها، قال تعالى: "اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ ۖ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا ۖ وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ ۚ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ "[3] وقال تعالى " أَلا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللّهِ لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ "[4].

والمتأمل لشعر ابن الفارض يجد أن تعبيره لحبه الذات الإلهية ليس له حدود ففي كل مرة يعبر بطريقة مختلفة، ورغم تشابه الألفاظ إلا أن المعاني مختلفة.

وتجده في مواطن أخرى يعبر عن حبه الإلهي، فقد أحب الله حتى قبل خلق الوجود والعالم، دون أن يراه، فاتحدت نفسه به وأبقى حياته كلها من أجل مرضاته وأن حبه حال قديم وموهوب له منذ الأزل.

---

[1] محمد مصطفى حلمي، المرجع السابق، ص 189
[2] تظام السلوك، ص 52
[3] سورة الحديد، الآية 20.
[4] سورة يونس، الآية 62

يقول:

منحت ولاها يوم لا يوم قبل أن بدت عند أخذ العهد في أوليتي.[1]

بدأ الحب الإلهي مع رابعة العدوية، فهي جعلت من خلال الحب للكون بكل ما فيه، وتلك أعلى وأسمى ذروة الحب في تذوق الحياة وتولد من كل هذا حبها لكل ما يجري به القضاء والقدر لأنهما من أمر الله، وكل أمر من عند الله سبحانه وتعالى فهو خير لو فهمه الناس واستوعبوه[2] ، فرابعة العدوية تعد بحق صاحبة الحب الإلهي لأنها جعلت من الحياة أنشودة سماوية تهتف بحب الله لأن كل ما يصيب الإنسان من أشياء هو من قضاء الله وقدره. والمتتبع لسيرة رابعة العدوية يجد أن حب الله طريقها للتفاهم بين الناس وكل ما يحيط بهم من جمال ونبات، فمن اتقى الله خضع له كل شيء "اتق الله ترى العجائب" ومن أحب الله عاش حياة هنيئة ومن المؤكد أنه سيسعد في الآخرة وهذا ما يصبو المتصوفة من أجل تحقيقه.

أما ابن الفارض فكان له مذهبه في الحب الإلهي وقد مر بأطوار مختلفة وكان لكل منها غايته التي يرمي إليها. ففي الطور الأول يظهر حب ابن الفارض لله ناقصا مشوبا بشوائب الحس، إذ نرى أن المحب هنا لم يكن قد تحقق بعد بتمام سكره وكمال غيبته عن نفسه وحواسه، بل أنه يتعاقب على نفسه الصحو والسكر. ولعل أظهر ما يبدو في هذا الطور أن المحب ليس متجها بالحب إلى محبوبته من حيث هي، لكنه محب لنفسه متجه بحبه إلى إشباع رغبات هذه النفس وتحقيق حظوظها من المحبوب كميله إلى رؤيتها وسماعه كلامها[3].

---

[1] نظم السلوك، ص 61

[2] عبد الحكيم عبد الغني قاسم، المذاهب الصوفية ومدارسها، ص 102.

[3] محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحب الإلهي، ص 182.

في الطور الأول لم تكن نفس المحب قد خلصت بعد من إشباع رغباتها من المحبوبة هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الحب يؤثر في نفس المحب ويبلغ منها مبلغا كبيرا ويحملها ما لا طاقة لها به ورغم هذه المشقة إلا أن المحب راض عن كل ما يصيبه من أهوال المحبة وانظر إلى قول ابن الفارض مخاطبا محبوبته:

هبي قبل يفني الحب مني بقيـــــة أراك بها، لي نظرة المتلفت

ومني على سمعي بلن، إن منعت أن أراك فمن قبلي لغيري لــذت

فعندي لسكري فاقة لإفـــــــــاقة لها كبدي لولا الهوى لم تفتت[1]

نتبين في هذه الأبيات إلى أي حد الأثرة غالبة على نفسه حتى إنه كان يطمع من المحبوبة أن تمنحه رؤية وجهها أو تسمعه كلامها إن لم ترد رؤيته لها، وكما قلنا أن المحب راض عن المشقة التي يعاني منها، وأصبح يرى الألم لذة.

يقول:

ولم أحك في حبيك تبرما بها لاضطراب بل لتنفيس كربتي

ويحسن إظهار التجلد للعدى ويقبح غير العجز عند الأحبة

ويمنعني شكواي حسن تصبري ولو أشك للأعداء ما بي لأشكت[2]

في هذه الأبيات الثلاث يكشف لنا عن الصلة بين الحب والزمن، فالمحب راض بكل ما يفعله المحبوب، مما يجلب لذة أو يعقب ألما.

[1] نظم السلوك، ص 47.
[2] نظم السلوك، ص 50.

أما الطور الثاني تفني نفس المحب عن أوصافها فناء تستغرق معه في ذات المحبوبة، وينتهي بها هذا الاستغراق إلى أن ينكشف لها من الأسرار ما لم يكن ينكشف من قبل، وذلك لأن نفس المحب بتجردها عن أوصافها، وفنائها عن حظوظها من المحبوبة قد رجعت إلى حالتها الأولى من الصفاء الذي كان لها من قبل أن يتصل بالبدن فاستطاعت أن تشهد في حالة الفناء أنها عين محبوبتها.[1]

كما يدلنا على ذلك قول ابن الفارض في هذه الأبيات:

فأفنى الهوى ما لم يكن ثم باقيا هنا من صفات بيننا فاضمحلت

فألفيت ما ألقيت عني صادرا إليا ومني واردا بمزيدتي

وشاهدت نفسي بالصفات التي بها تحجبت عني في شهودي وحجبتي

وإني التي أحببتها لا محالـــــة وكانت لها نفسي عليا محيلتي[2]

نرى هنا كيف أن المحب فنى عن صفاته التي من قبل حائلا بينه وبين محبوبته وإلى هذا الفناء كيف كان سبيله إلى شهود نفسه ومحبوبته على أنهما شيء واحد.

وفي الطور الثالث تغير الحب الفارضي فقد أصبح المحب فانيا عن نفسه، باقيا بمحبوبته إلى الحد الذي أحس معه أن وجوده صار عين وجود محبوبته[3] فهو يتحد بالحقيقة المحمدية وهو هنا صاح بعد أن كان هناك (الطور الأول والثاني) سكران، وهو هنا قد أثبت لنفسه صحو الجمع بعد أن أثبت هناك سكر الجمع.[4] والصحو هو عقب السكر أن يميز فيعرف المؤلم من الملذ، فيختار المؤلم في موافقة الحق، ولا يشهد الألم بل

---

[1] محمد مصطفى حلمي، المرجع السابق، ص 187.
[2] نظم السلوك، ص،ص، 61،62.
[3] محمد مصطفى حلمي، ص 195.
[4] المرجع نفسه، ص 196.

يجد لذة في المؤلم، فالسكر هو أن يغيب عن تمييز الأشياء ولا يغيب عن الأشياء ويتجلى هذا في قوله:

وكل الورى أبناء آدم غير أني حزت صحو الجمع من بين إخوتي

فسمعي كليمي وقلبي منبأ بأحمد رؤيا مقلة أحمدية[1]

بالنظر إلى هذه الأطوار الثلاث نجد أن ابن الفارض قد مر بمراحل كثيرة قبل أن يصبح عاشقا لله تعالى فمن الحرص على إشباع الرغبات إلى التخلص منها، فنفس المحب لم تعد تقبل شيء ليصل به الأمر إلى الإتحاد وهو عكس التفرقة، لكن الاتحاد لم يكن آخر مراحل حبه الإلهي، لأن المتأمل في تائيته الكبرى يجد أن طريقه في المحبة الإلهية تجاوز حدوده إلى أن وصل إلى حد العشق وأصبح يرى كل شيء يحول بينه وبين محبوبته حيث يقول:

فنى الحب، ها قد بنت عنه بحكم من يراه حجابا فالهوى دون رتبتي

وجاوزت حد العشق فالحب كالقلى وعن شأو معراج اتحادي رحلتي[2]

فهو هنا قد أطلق نفسه عن الوقوف مع الحب والفناء والاتحاد لأن وقوفه معها والتزامه لها من شأنهما أن يحجباه عن مشاهدة الذات العلية، وهذا أقصى ما يمكن أن ينتهي إليه محب من كمال حبه.

---

[1] نظم السلوك، ص 76.
[2] نظم السلوك، ص 74.

1. الحلول:

مذهب ديني يعتقد أصحابه أن الله حال في كل شيء فيصبح أن يطلق على كل شيء أن الله تغليبا للاهوت على الناسوت.

وقال الله تعالى في حديثه القدسي: " **من عادى لي وليا فقد أدنته بالحرب وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي من أداء ما افترضته عليه، ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطيته ولئن استعاذني لأعيذنه وما ترددت في شيء أنا فاعله ترددى عن نفس المؤمن يكره الموت وأنا أكره مساءته**"

و في نظر الصوفية الحب الإلهي حل في كل شيء في أجساد الزهاد والعباد فهم أهل له، وهذا في سبيل كشف الحقيقة فهم أخذوا بهذا الحديث كتعليل لما ذهبوا إليه فالله سبحانه عندما قال "كنت سمعه الذي يسمع به" أي أن العبد عندما يدعوا الله يسمعه ويستجيب له .

ورأينا أن ابن الفارض وصل في حبه الإلهي إلى الاتحاد ويمكننا أن نطلق على هذه المرتبة الأولى من الاتحاد الفارضي اسم مرتبة "**أناهي**" أي المرتبة التي يقول فيها المحب " **أنا المحبوبة**"[1]

وقد استعمل ابن الفارض نفسه هذا التعبير فقال:

ومن أنا إياها إلى حيث لا إلى عرجت وعطرت الوجود برجعتي[2]

[1] ينظر، محمد مصطفى حلمين المرجع نفسه، ص201.
[2] نظم السلوك، ص 77.

وهذا من قبيل قول الحلاج:

أنا من أهوى ومن أهوى أن نحن روحان حللنا بدنا

غير أن الحلاج يثبت الاتحاد بينه وبين محبوبه عن طريق الحلول على حين أن ابن الفارض ينفي هذا الحلول وينزه عقيدته عنه فيقول:

ولي من أتم الرؤيتين إشارة تنزه عن رأي الحلول عقيدتي[1]

من خلال أشعاره يتضح أن الحب الإلهي موجود في هيئة الشاعر وكأنه حل بذاته وأصبح جزءا منه يشعر به فيقول:

فوصفي إذ لم تدع باثنين وصفها وهيئتها إذ واحد نحن هيئتي[2]

يقول أيضا:

وما حل بي من محنة فهو منحة وقد سلمت من حل عقد عزيمتي[3]

إذن فالحب الإلهي حل في جسد الشاعر ووصل إلى حد الذروة وهو المكان المرتفع إلى أن نزلت وأقامت به فيقول:

إذا ما أحلت في هواها دمي ففي ذرى العز والعلياء قدري أحلت[4]

فتعبير ابن الفارض عن حلول الحب الإلهي في ذاته كثير وفي كل مرة يأتي بمعنى جديد ونجده في مواضيع أخرى يتغني بالصور الجميلة الموجودة في الكون التي استمد منها من جمال المحبوبة الحقيقية.

---

[1] نظم السلوك، ص 73.
[2] نظم السلوك، ص67.
[3] نظم السلوك، ص50.
[4] نظم السلوك، ص57.

وكيف أن هذه المحبوبة تجلت وحلت في المظاهر الكونية كما يدلنا هذا في قوله:[1]

فمن بعدها جاهدت شاهدت مشهدي وهادي لي إياي بل بي قدرتي

وبي موقفي لا بل إلي توجهي كذاك صلاتي لي ومني كعبتي

ما نلاحظه على هاذين البيتين أن ابن الفارض امتاز برقة الشعور ودقة الحس فقد قضى حياته مقبلا على محبوبه مشوقا إليه مفنيا نفسه فيه وعبر بكل الطرق عن حبه إياها

2. الفيض الإلهي (وحدة الوجود):

قبل الحديث عن وحدة الوجود يجدر بنا التكلم أولا عن الفناء لأنه من خلاله يكشف لنا وحدة الوجود التي كانت عند ابن الفارض والفناء أنواع ثلاثة نذكرها باختصار:

أ/الفناء عن وجود السوى:

وهو فناء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود وأنه ما ثم غير الله، وأن غاية العارفين والسالكين الفناء في الوحدة المطلقة ونفي التعدد والتكثر عن الوجود بكل اعتبار، فهم يشهدون وجود العبد عين وجود الرب وفناء هذه الطائفة في شهود الوجود كله واحدا وليس عندهم فرق بين الله والعالم[2] .

وواضح أن الفناء عن هؤلاء القائمين بوحدة الوجود عندهم مطلق فهم لا يفرقون بين الله والعالم وجعلوا وجود العبد من وجود الإله.

[1] نظم السلوك، ص 69.
[2] محمد مصطفى حلمي، المرجع السابق، ص 189.

ب/ الفناء عن شهود السوى:

فهو الذي يشير إليه أكثر الصوفية المتأخرين ويعدونه غاية وليس مرادهم الفناء ما سوى الله في الخارج بل فناؤه عن شهودهم، وحقيقته غيبة أحدهم عن سوى مشهوده بل غيبته أيضا عن شهوده ونفسه[1]. والمقصود من هذا أن المحب يغيب بمعبوده عن عبادته وبمذكوره عن ذكره وبمحبوبه عن حبه، وقد يغلب شهود القلب لمحبوبه حتى يغيب المحب به فيظن أنه اتحد به وامتزج بل يظن أنه نفسه.

ج/ الفناء عن إرادة السوى:

وهو فناء خواص الأولياء وأئمة المقربين السالك فيه يفني بمراد محبوبه منه عن مراده هو من محبوبه، فضلا عن إرادة غيره، ويتحد مراده بمراد محبوبه[2]

ما يمكن أن نفهمه أن السالك أي الطريقة المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجود والمراد عند الصوفية عبارة عن المجذوب عن إرادته مع تيسر الأمور له فجاوز الرسوم كلها والمقامات من غير مكابدة.

هذه هي المعاني المختلفة للفناء، فمن أيها كان فناء ابن الفارض؟

والحق أننا حين نقرأ أبيات ابن الفارض التي يشير فيها إلى الفناء وما يصل إليه هذا الفناء من النتائج نلاحظ للوهلة الأولى أن فناءه لا يدخل في واحد من هذه المعاني دون غيره، ولكنه في الحقيقة يأخذ من كل معنى طرف، فانظر إلى قوله[3].

جلت في تجليها الوجود لنـــــاظري ففي كل مرئي أراها برؤيـــــــة

---

[1] محمد مصطفى حلمي، المرجع السابق، ص ن.
[2] محمد مصطفى حلمي، المرجع السابق، ص ن.
[3] نظم السلوك، ص، ص، 66، 67.

وأشهدت غيبي إذ بدت فوجدتنـــــي هنالك إياها بجلـــــــــوة خلوتي

وطاح وجودي في شهودي وبنت عن وجود شهودي ماحيا غير مثبـــت

وعانقت ما شاهدت في محو شاهدي بمشهده للصحو من بعد سكرتي

نرى في هده الأبيات أن الشاعر يحاول أن يقترب من وحدة الوجود يقول أن المحبوبة في حال تجليها وظهورها قد أظهرت لعينه الوجود، بحيث أصبح يراها في كل موجود، وأنه حين كشف عن باطنه الحجاب شهد أن ذاته هي نفسها ذات المحبوبة وأن وجوده انمحى في شهوده، وفي البيت الأخير يتحدث عن صحوه وسكرته وكيف أنه استطاع أن يمسك صحوه بعد سكره بما شاهده في باطنه.

وهو أن المحبوبة هي الوجود المطلق، وهذا ينتهي بابن الفارض إلى أن يصبح فناؤه من فناء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود، وبأن الرب الذي هو عند ابن الفارض المحبوبة عين الوجود أو أن وجود الرب هو عين وجود العالم. [1] والتساؤل الذي نطرحه الآن هل استعمل ابن الفارض لفظة الوجود بالمعنى الذي يستعملها فيه أصحاب وحدة الوجود أو أن لها عنده معنى يخالف معناها عند هؤلاء ؟

والمتأمل لقصيدة ابن الفارض المسماة بـــ "**نظم السلوك**" يجد أنه كان يمليها بعد إفاقته من الغيبة، وما أورده ابن الفارض في تائيته هذه لم تكن إلا صورة صادقة لما كان يشعر به ويشهده في حالة الغيبة من أن ذاته قد اتحدت بذات المحبوبة وبالتالي نصل إلى نتيجة مفادها أن كل ما في الوجود قد أصبح في نظره مظهرا من مظاهر هده المحبوبة فهو يرى محبوبه في كل الموجودات وكأنه ماثل أمامه.

[1] محمد مصطفى حلمي، المرجع السابق، ص 190.

إذا كان ابن الفارض قد ذكر في تائيته الكبرى رائحة وحدة الوجود، وهذه الوحدة ليست وحدة عقلية يثبت فيها العقل أن الله والعالم شيء واحد، أو أن وجود المخلوقات هو عين وجود الخالق ولكنها وحدة نفسية لا تدوم إلا بقدر ما تدوم الحالة النفسية المسيطرة على نفس المشاهد.[1] بمعنى أنه إذا زالت هذه الحالة زالت معها الوحدة وعاد المشاهد إلى مشاهدة ما كان عليه الوجود من تكثر مظاهره، وتعددها قبل أن يغيب عن نفسه وحسه يضاف إلى أن لفظة الوجود يمكن أن تفهم في شعر ابن الفارض بمعنى يلاءم طبيعة هذه الحالة النفسية، يقول ابن الفارض:

ومنذ عفا رسمي وَهِمتُ وهَمْتُ في وجودي فلم بكوني فكرتي[2]

ويقول أيضا:

أروح بفقـــــد بالشهود مؤلـــــفي وأغدو بوَجْد بالوجود مشتتي[3]

ويقول في موضع آخر:

وتظهر للعشاق في كل مظهر من اللبس في أشكال حُسن بديعة[4]

من خلال هذه الأبيات الثلاثة يتضح أن الحب الإلهي موجود في كل الموجودات.

ولعل ما وصل إليه ابن الفارض في نهاية اتحاده من إدراك الوحدة من حال الصحو كان دافعا للمستشرق الإيطالي الأستاذ **دي ماتيو** إلى الاعتقاد بأن ابن الفارض كان من الآخذين بمذهب وحدة الوجود، كما كان **ابن عربي**، لكن الأستاذ **نلينو** يعارض

[1] محمد مصطفى حلمي، المرجع السابق، ص 191.
[2] نظم السلوك، ص 50.
[3] نظم السلوك، ص68.
[4] نظم السلوك، ص70.

هذا الرأي حيث يقول أن ابن الفارض لم يكن من أصحاب وحدة الوجود بالمعنى الدقيق والدليل أن ابن الفارض لم يكن من مدرسة ابن عربي[1].

من خلال ما سبق يتبين أن ابن الفارض لم يكن من أصحاب وحدة الوجود بالمعنى الدقيق، فإدراكه للوحدة في الصحو لم يخرج عن كونه إدراكا لها في حال من الأحوال النفسية التي تتعاقب على نفس السالك، ورغم هذه الآراء إلا أن ابن الفارض في تائيته الكبرى يعبر عن وحدة الوجود في أبيات كثيرة حيث يقول:

فبالنفس أشباح الوجود تنعمـــت وبالروح أرواح الشهود تهنت[2]

ويقول كذلك:

وعاد وجودي في فنا ثنويـــة ال وجود شهودا في بقا أحديـــــة[3]

ويقول في موضع آخر:

لا وقت إلا حيث لا وقت حاسبٌ وجود وجودي من حساب الأهلة[4]

3. وحدة الشهود:

نظر ابن الفارض إلى الكون على أنه طائفة من المجالي التي تتجلى فيها الحقيقة الكلية، فتأخذ هذه الصور المرئية وهذه الأصوات المسموعة، هذا الأمر جعل الصوفي لا يرى شيئا إلا ويؤوله تأويلا رمزيا ويفهمه على أنه معنى من معاني الذات العلية ومظهر من مظاهر الحقيقة العلية.

---

[1] محمد مصطفى حلمي، المرجع السابق، ص 209.
[2] نظم السلوك، ص 84.
[3] نظم السلوك، ص 92.
[4] نظم السلوك، ص93 .

يقول ابن الفارض:[1]

فلو واحدا أمسيت أصبحت واحـــدا منازلة ما قـــــلته عن حقيقـــــــة

ولكن على الشرك الحفي عكفت لو عرفت بنفس عن هدى الحق ضلت

إلى أن يقول:

كذا كنت حينا قبل أن يكشف القطا من اللبس لا أنفك عن ثَنَـــــــــوية

فمن هذه الأبيات نرى أن ابن الفارض لم يكن ينفك عن إدراك الإثنينية قبل عن يكشف عن الحجاب، وأن فقدانه لوجوده عند شهود الذات كان سبيله إلى الجمع، وحالة ابن الفارض هي الصحو والسكر وهو متردد بينهما، فإذا رأى نفسه صاحيا قرت عينه بمشاهدة الذات في حال صحو الجمع، وإذا رآها لزم وجوده وعاد إلى عقله أدرك التفرقة.

والمراد أن الموحد في بداية حال الاتحاد قبل استقرار مقامه يحتاج في مشاهدة الذات إلى الغيبة عن الإحساس ونزول حال السكر، وكلما عاد من سكره وغيبته إلى الشهود والصحو، لم يبق له حال المشاهدة والاتحاد والشهود الذي هو من جملة المقامات صحو حاصل بعد المحو الكلي[2] .

يعني أن حالة الصحو ترتفع فيها الحجب بأسرها فلا يكون ظاهر الوجود حجاب الذات، بل يشاهد صاحب هذا الصحو بعين بصره جمال الذات الموصوفة باسمها الظاهر كما كان قبله في حالة السكر مشاهدا بعين بصيرته جمال الذات الموصوفة باسمها الباطن.

---

[1] نظم السلوك، ص 68.

[2] محمد مصطفى حلمي، المرجع السابق، ص203.

يقول ابن الفارض:

لما شاهَدَتْ مني بصائرهم سوى تخلل روح بين أثـــواب ميت[1]

ويقول أيضا:

يراها إمامي في صلاتي ناظري ويشهدني قلبي أمـــــام أئمتـــي[2]

ويقول في موضع آخر:

فجاهِد تشاهِدْ فيك منك وراء ما وصفت سكونا عن وجود سكينة[3]

في هذه الأبيات يتجلى لنا جمال هذه المحبوبة الحقيقية، فتجلي هذه الأخيرة في المظاهر الكونية قديم النشأة، حيث تراءت لأول مرة صورة المحبوبة الحقيقية لآدم في صورة حواء فكان ذلك أول حب للمظاهر بعضها ببعض.

ما تمتاز به الأذواق الروحية والمواجيد الباطنية هو اصطباغها بالصبغة الذاتية (الشخصية) التي تغلب عليها، مهما حاول أصحابها أن يلبسوها ثوبا فلسفيا من شأنه أن يوهم الواقفين عليها بأنها منطوية على أفكار بعضها مستمد من المشاهدة والواقع وبعضها الآخر مرجعه إلى العقل والنظر[4].

معنى هذا أن الاتحاد الذي وصل إليه ابن الفارض بين ذاته وبين ذات محبوبته الحقيقية لم يكن سبيل التجربة الخارجية، وإنما كان سبيل محاولة كشف حقيقته للغير، فقد اعتمد على المشاهدة والواقع.

---

[1] نظم السلوك، ص 50.
[2] نظم السلوك، ص 60.
[3] نظم السلوك، ص 69.
[4] محمد مصطفى حلمي، المرجع السابق، ص 214.

يمكننا أن نورد مثال عن الفرق بين الناظر إلى الأشياء بعين التفرقة والناظر إليها بعين الجمع:

يقول:

شهودي بعين الجمع كل مخالف ولي ائتلاف ضده كالمودة[1]

إن دراسة الأدب الصوفي دون مراعاة ما يطرحه من إشكالات وصعوبات جمة هو عبارة عن ضرب من التيه والعبث وأخص هذه الإشكالات هي استحالة الكشف نظريا عن حقائق الذوق الصوفي دون معاناة، فالذوق العرفاني محصلة تجربة في التأمل مع التخلي والتحلي بقيم محددة محسوبة تدعى مقامات وأحوالا لها بداية ونهاية تدعى الطريق[2].

II) ابن الفارض والإحساس بالزمن:

في أخبار العرب، وأشعارهم ما ينبأ بأن إحساسهم بجريان الزمن، وانقضاء الأعمار وتغير الأحوال جعلهم ينظرون إلى الماضي نظرة اعتبار وتقديس وإجلال.[3]

حيث يقول ابن الفارض:

ولا أختص وقت دون وقت بطيبة بها كل أوقاتي مواسم لذة[4]

يمكن القول أن الزمن تابع لنفسية الشاعر يتلون بإحساسه إزاء الوجود والإحساس بالزمن يكون تبعا للشاعر نفسه وفي هذا الصدد يقول:

وأبيت سهرانا أمثل طيفه للطرف كي ألقى خيال خياله[5]

---

(1) نظم السلوك، ص 83.
(2) محمد زايد، أدبية النص الصوفي بين الإبلاغ النفعي والإبداع الفني، ص 41.
(3) نوال مصطفي إبراهيم ، الليل في الشعر الجاهلي، د ط، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، عمان ـ الأردن، 2009، ص 47.
(4) نظم السلوك، ص 81.
(5) ما بين ضال المنحنى، ص 126.

ويقول كذلك:

علم الشوق مقلتي سهر اللي ل فصارت من غير نومي تراكا[1]

فإحساس الشاعر بالزمن جعله يعبر برقة عن هذا الشعور إضافة شوقه إلى رؤية الله تعالى ورغم المشقة التي يعاني منها، إلا أن روحه تتوق لرؤية ما يتمناه قلبه.

وقد عبر ابن الفارض عن إحساسه بطرق مختلفة وبمعاني جديدة ففي كل مرة يعبر عن شعوره بحيث أنك تلتمس معاني رقيقة وعذبة، يقول ابن الفارض:

ونومي مفقود وصبحي لك البقا وسندي موجود وشوقي نام[2]

وأحيانا نجد أن ابن الفارض يستوقف الزمن لحظة ليتذكر أيامه مع أحبته وينقل صورة لقائه معهم فقال:

يا حادي قف بي ساعة في الربع كي أسمع أو أرى ضباء الجزع[3]

وفي إحساسه بالزمن رهن النفس ومن يحضر في الزمن وفي هذا الصدد يقول:

أم تلك ليلى العامرية أسفرت ليلا فصيرت المساء صباحا[4]

ويقول في موضع آخر:

نعم أسفرت ليلا فصار بوجهها نهارا به نور المحاسن ساطع[5]

و المعنى الذي يمكن أن نستخلصه من هاذين البيتين أن الإحساس بالزمن قصير وكأن الوقت مضى وأصبح رهين النفس.

---

[1] ته دلالا، ص 159.
[2] أدر ذكر من أهوى، ص 163.
[3] يا حادي قف بي ساعة، ص 193.
[4] أوميض يرق، ص 123.
[5] ابرق بدا من جانب الغور، ص 209.

1. الصراع مع الزمن:

إن المتصوف الذي يبحث عن الحلول والاتحاد والرؤية والكشف يجد في الزمن عائقا فيحاول إزاحته أو بلوغ الأزلية التي لا يتحكم فيها مرور الزمن.

وما لاحظناه أن ابن الفارض يعيش حالة صراع مع الزمن، هذا الزمن الذي أصبح بمثابة عائق له و هو السبب في حالته النفسية التي يعيشها، يقول:

أصبحت فيك كما أمسيت مكتئبا ولم أقل جزعا يا أزمة انفرجي[1]

يقول كذلك: وكفى غراما أن أبيت متيما شوقي أمامي والقضاء ورائي[2]

من خلال هذه الأبيات يتبين أن الشاعر يصارع الزمن وهذا ما جعله مشوشا ومرتبكا، الذي أدى إلى صعوبة أمره، ويقول في موضع آخر:

إن ينقضي صبري فليس بمنقض وجدي القديم بكم ولا برحائي[3]

في البيت إشارة إلى أن حبه قديم منذ الأزل فمهما طال صبره لا ينسى وجده القديم ولا شوقه.

ويمكننا أن نرى أن الدهر أحيانا يشمت فينا، وقد عبر عن هذا ابن الفارض بأبيات في غاية الدقة ومعناها معبر عمها بداخلها، ويتجلى هذا في قوله:

غرامي أقم صبري انصرم دمعي انسجم عدوي احتكم دهري انتقم حاسدي اشمت[4]

---

[1] ما بين معترك الأحداق، ص 144.
[2] أرج النسيم، ص 122
[3] أرج النسيم، ص 118.
[4] نعم بالصبا قلبي صبا، ص 44.

ويقول:

ويا حسن صبري في رضى من أحبها تجمل وكن للدهر غير مشمت[1]

نجد في مقام آخر يعتب من الدهر وكيف أنه يجمع ويفرق ويعطي ويأخذ منه ما أعطاه، وقد عبر عن هذا ابن الفارض فيقول:

ما أعجب الأيام توجب للفتى منحا وتمنحه بسلب عطاء[2]

ويقول كذلك:

مغان بما لم يدخل الدهر بيننا ولا كادنا صرف الزمان بفرقة[3]

نرى في هذه الأبيات أن الشاعر يتعجب من الدهر وكيف يمكنه أن يشتت الشمل وباستطاعته التفريق بين الأحبة، وهذا ما يسميه أهوال الدهر مع أن الحديث الشريف ينهانا عن سب الدهر، "لا تسبوا الدهر فإن الله هو الدهر".

لكن في مواضع أخرى نجد أن ابن الفارض يتحدى الزمن ويواجه المصاعب التي تعترضه وهذا في سبيل الحبيبة وهو لن يتخل عن هدفه وهو نيل الرضا، فقال:

ولو أبعدت بالصد والهجر والقلى وقطع الرجا عن خلتي، ما تخلت[4]

إن الشاعر في صراع فأحيانا يفرح وأحيانا أخرى يتألم فالأيام تأتي بأحداث مؤلمة ويتمنى لو أن هذه الحوادث لم تأت، وفي هذا يقول:

ولا صبحتنا النائبات بنبوة ولا حدثتنا الحادثات بنكبة[5]

---

(1) نظم السلوك، ص 79.
(2) أرج النسيم، ص 122.
(3) نظم السلوك، ص 80
(4) نظم السلوك، ص 52.
(5) نظم السلوك، ص 81.

وبما أن الدهر فعل فعلته في ابن الفارض فضروري أن يطلب المساعدة من ذويه علهم يجمعون ما فرقه الدهر، فقال:

فاجمعوا لي هما إن فرق ال دهر شملي بالألى بانوا قصي[1]

ويقول كذلك:

ومتى يأمل راحة من عمره يومان يوم قلى ويوم تناء[2]

2. بلوغ الأزلية:

وابن الفارض في صراع مع الزمن كشف أن حبه لهذه المحبوبة كان قديما منذ الأزل منحه قبل أن تهبط روحه من عالم الأمر إلى عالم الحس، وهذا ما نسميه بـــ "الأزلية" وقد عبر عن هذا ابن الفارض في عدة أبيات فيقول:

وليسوا بغيري في الهوى لتقدم علي لسبق في الليالي القديمة[3]

واضح أن حب ابن الفارض قديم ولم يسبقه أحد إليه، وما زال يعبر عن هذه الأزلية بمعان مختلفة تصب في مجرى واحد فهو دائما يتذكر عهده القديم وما عاش فيه ويتجلى هذا في قوله:

تذكرني العهد القديم لأنه حديثة عهد من أُهَيْلُ مودتي[4]

فالأيام التي مرت بالأحبة حديثا ذكرته بمواثيقه القديمة.

---

[1] سائق الأظعات، ص 20.
[2] أرج النسيم، ص 119.
[3] نظم السلوك، ص 71.
[4] نعم بالصبا قلبي صبا، ص 33.

ونجده يحيي جمعه القديم الذي كان يجتمع به وباسترجاعه لهذا الجمع تخيل وكأن أيام الشباب عادت، يقول:

فَحَيِ على جمع القديم، الذي بـــه وجدت كهول الحي أطفال صبية[1]

كما يقول:

وحرمة الوصل والود العتيق وبال عهد الوثيق وما قد كان في القدم[2]

ويقول في موضع آخر:

وينسيه مر الخطب حلو خطابـــه ويذكره نجوى عهود قديمـــــــة[3]

في هذه الأبيات يتبين أن ابن الفارض كان وثيق الصلة بمحبوبه منذ القديم وها هو ذا يتذكر هذا الوصال أيام كان يحدث قلبه ويمضي وقته في العبادة.

III) انصهار الأزمنة في زمن محبب:

1. **صفة الزمان رهن بمن فيه وبما فيه:** والزمن المحبب هو زمان الوصل مع محبوبه وذلك رهن بمن فيه وبما فيه يتجلى هذا في التعبير عن زمن ونسبته إلى زمن محبب إلى قلب الشاعر، أي الوقت الذي يترك أثرا لدى الإنسان، يقول ابن الفارض:

إذا سفرت في يوم عيد تزاحمت على حسنها أبصار كل قبيلة[4]

ومن الأزمنة المحببة إلى قلب الشاعر ليلة القدر ويوم الجمعة وهذا تبعا لما تحمله من قيمة ومكانة. فليلة القدر هي أعظم ليلة وأشرف عند الله حيث بدأ فيها نزول القرآن

---

[1] نظم السلوك، ص 116.
[2] هل نار ليلي بدت ليلا، ص 129.
[3] نظم السلوك، ص 87.
[4] نظم السلوك، ص 80.

وفيها اختار الله محمدا صلى الله عليه وسلم أن يكون نبيا ورسولا ولا نتوقف عند هذا الحد بل أيضا نزول الوحي على النبي صلى الله عليه وسلم بواسطة جبريل عليه السلام ولعظمة هذه الليلة المباركة تنزل الملائكة بأمر ربها إلى الأرض بسلام، والخير بأحبتها بالصلاة والدعاء وقيام الليل: " **إنا أنزلناه في ليلة القدر (1) وما أدراك ما ليلة القدر (2) ليلة القدر خير من ألف شهر (3) تنزل الملائكة والروح فيها بإذن ربهم من كل أمر (4) سلام هي حتى مطلع الفجر (5)** ."[1]

يقول ابن الفارض:

وإن طرقت ليلا فشهري كله بها ليلة القدر ابتهاجا بزورة[2]

وقلنا كذلك أن الأيام المحببة إلى الشاعر يوم الجمعة وأكيد أن لهذا اليوم مكانة رفيعة.

قال ابن القيم الجوزية " وكان من هديه صلى الله عليه وسلم تعظيم هذا اليوم وتشريفه وتخصيصه لعبادات يختص بها عن غيره، وقد اختلف العلماء هل هو أفضل أم يوم عرفة." (زاد المعاد 375/1).

والمستحب أن يقرأ الإمام في فجر الجمعة سورة السجدة والإنسان كما كان النبي صلى الله عليه وسلم يفعل، ويستحب أن يكثر الإنسان في هذا اليوم من الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم لحديث أوس ابن أوس رضي الله عنه، عن النبي قال: " **إن من أفضل أيامكم يوم الجمعة فيه خلق آدم، وفيه النفخة وفيه الصعقة، فأكثروا علي من**

[1] سورة القدر، الآيات 1، 2، 3، 4، 5.
[2] نظم السلوك، ص 81.

الصلاة فيه، فإن صلاتكم معروضة علي " (أحمد وأصحاب السنن وصححه النووي وحسنه المنذري). يقول ابن الفارض:

وكل الليالي ليلة القدر أن دنت كما كل أيام اللقا يوم جمعة[1]

من خلال ما سبق ما يتضح جليا فضل ليلة القدر ويوم الجمعة وهما مقدسان ومحببان في نفس الوقت، ويقول كذلك:

وليلي فيها كله سحر إذا سرى لي منها فيه عرف نسيمة[2]

كما يقول في مقام آخر:

هي هواكم رمضان عمره ينقضي ما بين إحياء وطي[3]

ويريد الشاعر من هذا البيت أنه يقضي أيامه في حبهم كما يقضي شهر رمضان في السهر والصوم، ويقول كذلك:

وإن رضيت عني فعمري كله زمان الصبا طيبا وعصر الشبيبة[4]

فشعور الشاعر بالرضا يغير حياته ويصبح زمانه كله شبابا ومرحا.

ولاحظنا أن ابن الفارض يستعمل لفظة الأصيل كثيرا وهذا يدل على أن هذا الوقت محبب إلى نفسه، ويتجلى هذا في قوله:

نهاري أصيل كله إن تنسمت أوائيله منها برد تحيتي[5]

---

[1] نظم السلوك، ص 80
[2] المرجع نفسه، ص 81.
[3] المرجع نفسه، ص 08.
[4] المرجع نفسه، ص 81
[5] المرجع نفسه، ص 81

والأصيل هو ما بين العصر إلى المغرب وهذا الوقت محبب إلى قلب الشاعر فيمضي في العبادة ويتلذذ بالأعمال التي يقوم بها.

وتعلق الشاعر بمحبوبه جعله يتمنى رؤيته ومن المؤكد أنه سيفرح كثيرا وأيامه كلها أفراح، فيقول:

وعندي عيدي كل يوم أرى به جمال محياها بعين قريرة[1]

إن اليوم الذي يرى الشاعر فيه محبوبته هو يوم عيد، والعيد زمن جميل يمتاز بالفرح والسرور ونسيان الأحزان والهموم فهي جميلة كجمال وجهها، فيهدأ ويطمئن فلا عيد إلا في رؤيته إياها. ويقول في موضع آخر:

تلك الليالي التي أعددت من عمري مع الأحبة كانت كلها عرسا[2]

ويقول كذلك:

سقيا الأيام مضت مع جيرة كانت لياليا بهم أفراحا[3]

في هذا البيت أسف على الماضي وفي الوقت نفسه كان زمنا محببا إلى قلب الشاعر.

وبما أن الزمان مرتبط بما يحدث فيه فهو رهين بهذه الصفة، ويمكننا أن ندرج هذا العنصر في الأزمنة المحببة، مثلا الليل فيه ظلام وبالتالي أسرار وكأن الليل يستر ويغطي والصباح ظاهر وليس فيه أسرار وسر الليل يصبح شائع في النهار، يقول ابن الفارض:

---

[1] نظم السلوك، ص 80

[2] قف بالديار، ص 178.

[3] أوميض برق، ص 125.

وهل أردن ماء العذيب وحاجر جهارا وسر الليل بالصبح شائع[1]

ويقول:

أهل بدر ركب سريت بليل فيه بل سار في نهار ضياكا[2]

من خلال هاذين البيتين يتبين كيف أن ابن الفارض استطاع أن يلبس الزمان بصفته وهذا بذكره الليل والنهار كل واحد بصفته وهي صفة دائمة لا تتغير، وفي أبيات أخرى يعبر عن هذه الصفات ولكن بمعنى آخر فيقول:

ليهن ركب سروا ليلا وأنت بهم بسيرهم في صباح منك منبلج[3]

ويقول:

وإن ضُللتُ بليل من دوائبه أهدى بعيني الهدى صبح من البلج[4]

نفس الشيء يمكن أن نقوله عن هاذين البيتين فالليل معروف بظلامه والنهار نور يهدي من ظل طريقهم.

2. الزمن الجميل قصير:

إن الزمن الجميل عادة ما يكون قصيرا فلا تحس باللحظات الجميلة وكأنها لمح بصر على عكس اللحظات الحزينة لا تنقضي بسرعة تحس فيها بكل دقيقة وثانية، يقول ابن الفارض:

وعلى تفنن واصفيه بحسنه يفنى الزمان وفيه ما لم يوصف[5]

---

(1) أبرق بدا من جانب الغور، ص 166.
(2) ته دلالا، ص 160.
(3) ما بين معترك الأحداق، ص 147.
(4) المرجع نفسه، ص 145.
(5) قلبي يحدثني، ص 154.

ويقول:

هل نار ليلى بدت بذي سلم أم بارق لاح في الزوراء فالعلم[1]

نرى في هذه الأبيات أن الزمن مضى بسرعة، فحسن محبوبته لا يمكن وصفه ويمضي الوقت دون أن يفيه حقه.

ويقول أيضا:

أمنية ظفرت روحي بها زمنا واليوم أحسبها أضغاث أحلام[2]

وفي مواضع أخرى نجد أن ابن الفارض يعبر عن انقضاء الزمن وكأن العام أصبح يوما.

يقول: أعوام إقباله كاليوم في قِصر ويوم إعراضه في الطول كالحجج[3]

ومن مميزات شعر ابن الفارض التصغير وكان الهدف من استعماله هو الإحساس بقصر الزمان إضافة إلى التعبير عن الحب والفقد.

يقول:

وعل الليلات التي قد انصرمت تعود لنا يوما فيظفر طامع[4]

ويقول أيضا:

وذكر أويقاتي التي سلفت بها سميري لو عادت أويقاتي التي[5]

---

[1] هل نار ليلي بدت ليلا، ص 128.
[2] نشرت في موكب العشاق، ص 207.
[3] ما بين معترك الأحداق، ص 145.
[4] أبرق بدا من جانب الغور، ص 168.
[5] نعم بالصبا قلبي صبا، ص 44.

في كلا البيتين تصغير، فتصغير "الليالي" و "الأوقات" يدل على قصر الزمان، وهذا ما جعل ابن الفارض يحس بأن الليالي والأوقات تمضي والأنسب للتعبير عنها هو استعماله للتصغير.

3. تحول الكل إلى جزء:

وفي نفس الوقت يتضمن هذا التصغير تحول "الكل إلى جزء" والمعنى أن الليالي جمع وتحولت إلى مفرد بتصغيرها وبتطبيق هذا على كل ألفاظ شعره التي صغرها مثل: أصيحابي، أهيل.

IV) ابن الفارض وغياب الزمن:

قبل الحديث عن غياب الزمن يجب التعرض أولا لعنصر مهم لأنه يمهد لغياب الزمن.

1) الأسف على الماضي وطلب عودته:

إن الماضي يحمل الكثير من الذكريات والأحداث والمفاخر، لهذا نجد ابن الفارض يتحسر على ماضيه وذكرياته الجميلة ويتحسر على ما فات من أيامه ولياليه مع أحبته.

يقول ابن الفارض:

وهل لي بجمع الشمل في جمع مسعد وهل لليالي الحيف بالعمر بائع[1]

ويقول أيضا:

واحسرتي، ضاع الزمان ولم أفز منكم أهَيْل مودتي بلقاء[2]

كما يقول:

سقيا لأيام مضت مع جيرة كانت لياليا بهم أفراحا[3]

---

[1] أبرق بدا من جانب الغور، ص 168.
[2] أرج النسيم، ص 119.
[3] أوميض برق، ص 125.

في هذه الأبيات الثلاث تعبير واضح عن أسفه على ماضيه وأيامه التي كانت كلها فرحا وراحة أيام كان الشمل مجتمعا فهو يتأسف وعبر عن هذا في مواطن عديدة يقول:

واها على ذاك الزمان وطيبه أياما كنت من اللغوب مُراحا[1]

ويقول في موضع آخر:

آها لأيامنا بالحيف لو بقيت عشرا وواهًا عليها كيف لم تدم[2]

ولعل مثل هذا التكثيف الزماني للماضي يدل على حرص الشاعر على الاحتفاظ بحياته الماضية حية في القلب لتنير دروبا مستقبلية.[3]

يقول ابن الفارض:

وقد سخنت عيني عليها كأنها بها لم تكن يوما من الدهر قرت[4]

واضح من البيت أن الشاعر مشتاق للأيام واستعمال لفظة **سخنت** تعبيرا عن مدى حزنه الشديد وكأن هذه الأيام لم يعشها يوما وذهبت من دون رجعة.

ويمكننا أن نرى أن الشاعر يحاول مواجهة ذاته من خلال الزمان والمكان وهذا ما لاحظناه على قصائده فهو دائما يذكر المكان الذي أمضى فيه ذكرياته الجميلة، وقد عبر ابن الفارض عن تأملاته من فقدان وألم حملت سمة فلسفية.

يقول:

على فائت من جمع جمع تأسفي وود على وادي مُحسر حسرتي.[5]

---

[1] أوميض برق، ص 125.
[2] هل نار ليلي بدت ليلا، ص 129.
[3] حنان محمد موسى حمودة، الزمكانية وبنية الشعر المعاصر، ط 1، جدار للكتاب العالمي للنشر والتوزيع،عمان ـ العبدلي، 2006، ص 128.
[4] نعم بالصبا قلبي صبا، ص42.
[5] نعم بالصبا قلبي صبا، ص 43.

بالإضافة إلى أسفه على الماضي فهو يطلب عودته وابن الفارض يصرح بطلبه لعودة ذكرياته وأيامه فيقول:

آه لو يسمح الزمان بعود فعسى أن تعود لي أعيادي[1]

ويقول: وعل الليليلات التي قد انصرمت تعود لنا يوما فيظفر طامع[2]

كما يقول: أي ليالي الوصل هل من عودة ومن التعليل قول الصب أي[3]

ويقول: وذكر أو يقاتي التي سلفت بهـــا سميري لو عادت أويقاتي التي[4]

واضح كل الوضوح أن ابن الفارض يريد عودة ماضيه وهو يصرح بهذه العودة ويتمنى لو يسمح له الزمان بإعادة تلك الأيام والليالي والذكريات، فالماضي جزء من الإنسان فقد يحدث في الماضي ما لا يمكن حدوثه في الحاضر.

2/ غياب الزمن:

غياب الزمن في النص هو من أجل بلوغ مراتب علية في كينونة المتصوف لا يتحكم فيها الزمن حتى يتسنى له مشاهدة الحضرة الإلهية والوصول إلى أعلى درجات الحب الإلهي لأن هذا أكثر ما كان يتمناه ابن الفارض. وقد عبر لنا في قصيدة من قصائده عن تشوقه إلى مشاهدة الله سبحانه وتعالى فغاب فيها الزمن فيقول في هذا الصدد:

ولو خلوت مع الحبيب وبيننـــا سر أرق من النسيم إذا سرى

وأباح طرفي نظرة أملتـــــها فغدوت معروفا وكنت منكـــرا

فدهشت بين جمالـــه وجلالـــه وغدا لسان الحال عني مخْبرا[5]

---

[1] خفف السير، ص 133.
[2] أبرق بدا من جانب الغور، ص 168.
[3] سائق الأظغان، ص 25.
[4] نعم بالصبا قلبي صبا، ص 44.
[5] زدني بفرط الحب، ص، ص، 169، 170.

فأدر لحاظك في محاسن وجهه تلقى جميع الحسن فيه مصورا

لو أن كل الحسن يكمل صورة ورآه كـــــان مهللا ومكـــــبرا[1]

فالشاعر من خلال قصيدته يظهر وكأنه شاهد الله تعالى ولكن مراد الشاعر الرؤية في الآخرة بدليل قوله: "إذا" فإن "إذا" تدل على المستقبل لأن العبادة عند المتصوفة لا وقت لها محدد ولا يمكن حصره.

V) ابن الفارض والاستتار:

1/الليل والاستتار:

لقد اقترن مفهوم الزمن بالليل ولقي اهتماما كبيرا وهذا واضح في قصائد ابن الفارض فلا يخل شعره من ذكر الليل سواء بلفظه، أو بمعناه والليل كزمن مخصص هو أنسب للخلوة والعبادة وباستطاعة العابد الترقي في المقامات، فالليل بالنسبة للشاعر سكون وهدوء وفيه تلتقي روحه بمن يحب وهذا سبيل مرضاة الله تعالى، حيث يقول:

روحي بك يا زائر في الليل فدى يا مؤنس وحشتي إذا الليل هدا[2]

ويقول:

فإن طرقتْ سرا من الوهم خاطري بلا حاضر أطرقت إجلال هيبة

وكأن الشاعر يتحدث عن معشوقة آدمية حيث تأتي إلى بيت حبيبها تطرقه ليلا وهو من شدة خجله يطرق رأسه إلى الأرض. لكن الحقيقة غير هذا فمحبوبة الشاعر هي

[1] زدني بفرط الحب، ص 170.
[2] روحي فدى لك يا زائر، ص 192.

الذات الإلهية وحب الله سبحانه وتعالى، ويتضح أنه كان في حالة خشوع وعبادة وتأمل وجاءه ذلك النور الذي ينير ليله.

ويقول ابن الفارض:

آنست في الحي نارا ليلا فبشرت أهلي[1]

ويقول أيضا:

نوديت منها جهارا ردوا ليالي وصلي[2]

نرى أن الليل كزمن مخصوص هو زمن العبادة والعشق الإلهي لأنه الوقت الأكثر مناسبة للعبادة فلا شيء بتحرك ويجد المتصوف راحته في طلب المغفرة والصلاة.

كما أن ابن الفارض يرى في الليل اتصالا بالملأ الأعلى والدخول في بيت الظلمة الكونية ويتجلى هذا في قوله:

ما أطيب ما بتنا معا في برد إذ لاصق خده اعتناقا خدي[3]

وما يمكن استخلاصه من الأبيات المذكورة أن الليل يرخي سدوله على أغلب قصائد الشاعر. وهذا لما له من مكانة خاصة في قلبه وربما يعود هذا لإحساسه بالواقع الآني ونشوته به.

---

[1] أنتم فروضي، ص 175.
[2] أنتم فروضي، ص 175.
[3] ما أطيب مبيتنا، ص 187.

2/ استراق الزمن:

إن الشاعر يحاول أن يسرق من الزمن اللحظات والأوقات الجميلة، لأن الإنسان قد يغفو لكن الزمن لن يتوقف فحذار أن تطول الإغفاءة، فالزمن قد يسرق منك اللحظة الجميلة. لكن ابن الفارض يسرق أوقاته الجميلة وعبر عن هذا بأبيات كثيرة وقد صرح فيها بمحاولته استراقه الزمن.

يقول:

رعى الله أيامـــــا يظــل جنابهــا سرقت بها في غفلة البين لذتي[1]

ويقول:

ورعى ليالي الحيف ما كانت سوى حلم مضى مع يقظة الإغفاء

واها على ذاك الزمان ومــا حوى طيب بغفلـــــــة الرقبــاء[2]

والشاعر في هذه الأبيات الثلاث يصرح بسرقته للأوقات الجميلة والليالي والأيام فهو عاشق في غفلة الزمان والزمان زمان السلوك والمجاهدات النفسية.

ويقول أيضا:

وقل لي من ألقى إليك علومه وقدر كدت منك الحواس بغفوة[3]

والحواس هي التي سرقت تلك اللحظات الجميلة وواضح أنها سكنت في الأخير.

---

[1] نعم بالصبا قلبي صبا، ص 44.
[2] أرج النسيم، ص 121.
[3] نظم السلوك، ص 108.

ويقول:

وشفع وجودي في شهودي ظفي ات حادي وترا في تيقظ غفوتي[1]

وفي سرقة ابن الفارض للزمن حاول أن يصطاده كما يفعل الصياد ينتظر الوقت المناسب ويسحب صنارته وفي هذا يقول:

حبذا ليـــــلة بها صـــــدت إسرا ك وكان السهاد لي أشراكا[2]

وبهذا البيت الذي يصرح فيه بالسرقة نكون قد حاولنا أن نعرف مواطن سرقة ابن الفارض للزمن، وبهذه الطريقة عاش لحظات جميلة استطاع من خلالها أن يعبر على حبه وشوقه الإلهي الذي وصل به إلى حد العشق وهي ذروة حبه.

[1] نظم السلوك، ص 88
[2] ته دلالا، ص 159.

خاتمة

خاتمـة:

حاولنا من خلال هذه الدراسة المتمثلة في دراسة الزمن عند ابن الفارض أن نرسم بعض الخطوط الرئيسية لمفهوم الزمن، وتعامل ابن الفارض معه، ومن تتبعنا لشعر ابن الفارض استنتجنا نتائج نوردها فيما يلي:

- الزمن لم يأت من العدم، وهو غير مستقل عن الأشياء الأخرى، ولا يمكن تصور زمن مستقل بذاته ولا أشياء لا زمنية.
- الزمن الصوفي له طبيعة تمنحه شكل خاص، ويتجسد هذا في بنية النص الأدبي.
- النص الشعري الصوفي يقوم على تركيب الأزمنة وتداخلها، فهو لا يتبع ترتيبا زمنيا محددا وهذا ما بدا واضحا في شعر عمر ابن الفارض فقصائده متداخلة زمنيا، فقد يتحدث عن الماضي ليتضمن الحاضر والمستقبل في الوقت نفسه.
- قصيدة التصوف المحددة بالقرن السابع الهجري تشكل نصا عاما مكتمل الملامح له خصائص التشكيلية المميزة، مع ارتباط وحدتها بعضها ببعض.
- دراسة شعر عمر ابن الفارض يفرد جوانب الكلام على نشأة التصوف الإسلامي ومصادره، وأقوال المتصوفة، كما أن ابن الفارض جمع بين الحب الإلهي والحلول ووحدة الوجود ووحدة الشهود وبهذا يتضح لنا مذهبه في التصوف.

وفي دراستنا التطبيقية للزمن في شعر ابن الفارض وجدنا أن العناصر متداخلة فلا يكاد يمكن فصل عنصر عن آخر، تشكل هذه العناصر وحدة متكاملة يتحدد من خلالها الزمن عند ابن الفارض.

النص الفارضي فيه تعالي لغوي، فابن الفارض في محاولته بلوغ الذات العلية استعمل لغة راقية ليصل إلى أسمى الدرجات والمقامات، وهذا واضح في قصائده، فلا تخل قصيدة من تعالٍ لغوي، وربما هذا السبب في عناية الشراح والمفسرين لديوان ابن الفارض، فقد نال مكانة لامعة وعالية فهو شاعر صوفي بحق، ويصدق عليه لقب سلطان العاشقين، وهذا التعالي اللغوي قد يكون فاتحة موفقة لدراسات جديدة في مجال التصوف في الفكر العربي الإسلامي.

قائمة المصادر و المراجع

- **القرآن الكريم:**
- **الحديث الشريف:**

1. المصادر:

1- ابن الفارض، الديوان ط1، ط2، دار صادر بيروت لبنان، 1958، 2002م.
2- ابن منظور، لسان العرب، ط1، دار واديسوفت بيروت، لبنان ج1،ج6، 1427هـ ــ 2006م.

2. المراجع:

1- أمين يوسف عودة، تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية، ط1، عالم الكتب الحديث 2007.
2-باديس فوغالي، الزمان والمكان في الشعر الجاهلي، ط1، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، اربد للكتاب العلمي، عمان العبدلي، 1429هـ ــ 2008م.
3- ثامر إبراهيم محمد، المصاروة البنيوية بين النشأة والتأسيس، دراسة نظرية.
4- جان بياجيه، البنوية، ترجمة عارف ميمنه وبشير أوبري، ط4، منشورات عويدات، بيروت، باريس، 1985.
5- حيدر لازم مطلك، الزمان والمكان في شعر أبي الطيب المتنبي، ط1، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، 2010، 1431هـ .
6-حسين علي الدخيلي، الفضاء الشعري عند الشعراء اللصوص في العصرين الجاهلي والإسلامي،ط1 ، دار الحامد للنشر والتوزيع، عمان ــ الأردن، 2011.
7-حنا الفاخوري، الجامع في تاريخ الأدب العربي ــ الأدب القديم، د.ط دار الجيل بيروت ــ لبنان، 2005، 1426هـ .
8-حنان محمد موسى حمودة، الزمكانية وبنية الشعر المعاصر، ط1، جدار للكتاب العالمي للنشر والتوزيع، عمان العبدلي، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، اربد 2006.
9- سحر سامي، شعرية النص الصوفي في الفتوحات الملكية لمحي الدين ابن عربي د.ط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005.

10- الشريف حبيلة، الرواية والعنف" دراسة سوسيونصية في الرواية الجزائرية المعاصرة"،ط1، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، 1431هـ 2010م.
11- عامر النجار، الطرق الصوفية في مصر نشأتها ونظمها وروادها، ط5، دار المعارف.
12- عبد الله محمد الغدامي، الخطيئة والتكفير، ط6، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، المغرب،2006
13- عبد الحكيم عبد الغني قاسم، المذاهب الصوفية ومدارسها، ط2، مكتبة مدبولي القاهرة، 1989ـ 1999.
14- عيسى خليل محسن، أمراء الشعر الأندلسي، ط1، دار جرير للنشر والتوزيع عمان، 1428هـ ، 2007م.
15- عبد الرحمان العكيمي، الاستشراق في النص "دراسة نقدية في استشراق المستقبل ط1، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت ـ لبنان، 2010م.
16- عبد اللطيف الصديقي، الزمان أبعاده وبنيته، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، 1415هـ ـ 1995م.
17- لوسيان غولدمان، البنيوية التكوينية والنقد الأدبي، ط2، مؤسسة الأبحاث العربية بيروت ـ لبنان، 1986.
18- محمد علي كندي، في لغة القصيدة الصوفية، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة بيروت ـ لبنان، 2010م.
19- محمد العبده، طارق عبد الحليم، الصوفية نشأتها وتطورها، د.ط، دار الأرقم الكويت، 1417هـ ـ 1997م.
20- محمد مصطفى حلمي، ابن الفارض والحب الإلهي، ط2، دار المعارف.
21- مجموعة من الكتاب، البنيوية والتفكيك، ط1، أزمنة للنشر والتوزيع، عمان- الأردن، 2007.
22- محمد مجيد السعيد، الشعر في عهد المرابطين والموحدين بالأندلس، ط3 دار الدراية للنشر والتوزيع، عمان، 2008.

23- محمد محمد يونس علي، مدخل إلى اللسانيات، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة بيروت ــ لبنان، 2004.
24- محمد محمد العمري، الأسس الإبستيمولوجية للنظرية اللسانية "البنيوية والتوليدية" ط1، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن ــ عمان، 2012.
25- محمد زايد، أدبية النص الصوفي بين الإبلاغ النفعي والإبداع الفني، ط1 عالم الكتب الحديث اربد، الأردن، 2011.
26- نوال مصطفى أحمد إبراهيم، الليل في الشعر الجاهلي، د.ط، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، عمات ــ الأردن، 2010 ــ 1431هـ .
27- وفيق سليطين، الزمن الأبدي، ط1، المركز الثقافي للطباعة والنشر والتوزيع دمشق، 2008.
28- يمنى طريف الخولي، الزمان في الفلسفة والعلم، د.ط، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999.
29- يوسف وغليسي، مناهج النقد الأدبي، ط2، جسور للنشر والتوزيع، الجزائر 1430 هـ ــ 2009م.

4. الرسائل الجامعية:

1-فيصل حميد، إشكاليات تأمل المنهج النقدي عند " كمال أبو ذيب"، رسالة ماجستير جامعة منتوري قسنطينة، إشراف الأستاذ حسين خمري، 2000 ــ 2001.

المجلات:

1-محمد علي أبو الحسنى (سلطان العاشقين ابن الفارض وخصائصه الشعرية). "إضاءات نقدية فصلية محكمة، العدد الثالث، خريف سبتمبر 2011.

المخص

تتناول هده المذكرة دراسة الزمن في شعر ابن الفارض في مقدمة ومدخل وثلاث فصول وخاتمة. نتعرض في المقدمة إلى التصوف والزمن وكان التركيز في المدخل على أصول المنهج البنيوي أما الفصل الأول فقد عرضت دراسة للنقاط التالية: مفهوم الزمن وأنواعه وكذلك الزمن الصوفي وأنواعه أما الفصل الثاني فيحتوي على مفهوم التصوف وعوامل ظهوره ومصادره ثم ابن الفارض شاعر التصوف. وفي الفصل الأخير تطبيقا للمنهج البنيوي على الزمن وتعامل ابن الفارض معه اندرجت تحته عناصر الحب الإلهي والإحساس بالزمن وانصهار الأزمنة في زمن محبب وغياب الزمن و الاستتار أما الخاتمة فاشتملت على نتائج البحث.

Résumé

Faire face à ce sujet la note du temps d'étude dans la poésie d'Ibn Farde dans l'introduction à l'entrée des trois chapitres et une conclusion. Nous sommes exposés dans l'introduction à la mystique et le temps et l'accent a été mis dans le couloir sur les actifs du programme structurel Le premier chapitre a présenté une étude sur les points suivants: la notion de temps et de types, ainsi que le temps mystique et types Le deuxième chapitre contient la notion de mysticisme et de facteurs apparences et les sources alors je Farde mysticisme poète. Dans le dernier chapitre, en application de l'approche structurelle à temps et deal Farde avec lui est tombé dans sous les éléments de l'amour divin et un sens du temps et le temps à l'époque de la fusion granuleuse et le manque de temps et de se protéger Le inclus Conclusion pour les résultats de recherche.

فهرس الموضوعات

مقدمة. .....أ
مدخل: أصول المنهج البنوي 03
I. النشأة والتطور.....04
1. نظرية النسق.....06
2. الروافد التاريخية للبنوية.....07
3. جهود الشكلانيين الروس.....08
II. البنية والدراسات البنوية.....10
1. مفهوم البنية 10
أ/لغة 10
ب/ اصطلاحا 11
2.خصائص البنية 12
3. تاريخ دراسة البنية 13
أ/ البنية الدلالية 14
ب/ البنوية التكوينية 16
4. الإجراءات المطبقة في الدراسات البنوية 18
5. إيجابيات وسلبيات المنهج البنيوي 20
الفصـــل الأول: ماهية الزمن 22
I. مفهوم الزمن 23
1. لغة 23
2. اصطلاحا 24
II. علاقة الزمان بالمكان 25
III. الزمن في الفلسفة 28
1. الزمان عند أرسطو 28
2. الزمان عند أفلاطون 29
IV. أنواع الزمن 30
1. الزمان المغلق 30

2. الزمان المفتوح 30
3. الزمان المتفرع 30
4. الزمان العقلاني 31
5. الزمان اللاعقلاني 31
V. الزمن في الفلسفة المعاصرة 32
VI. الزمن في الشعر عموما 33
VII. الزمن الصوفي خصوصا 34
1. الزمن الطللي 35
2. زمن التجربة 37
أ) خاصية إيقاف اللحظة وتثبيت الزمن 38
ب) خاصية التقطع وتكسير الزمن 39
3) الزمن المعلّــق 40
الفصـــل الثاني: التصوف وابن الفارض 41
I. في التصوف الإسلامي 42
1. أصول مصطلح التصوف 43
2. عوامل ظهور التصوف 48
3. المصدر الإسلامي للتصوف 50
1) الديانات والثقافات الشرقية..... 50
2) الدين 51
II. ابن الفارض شاعر التصوف 52
1. علاقة الشعر بالتصوف 52
2. خصائص التصوف 54
3. خصائص شعر ابن الفارض 55
4. مذهب ابن الفارض في التصوف 57

الفصـــل الثالث: الزمن الصوفي في شعر ابن الفارض 61
I/ ابن الفارض والحب الإلهي 62
1. الحلول 67
2. الفيض الإلهي (وحدة الوجود) 69
3. وحدة الشهود 73
II/ ابن الفارض والإحساس بالزمن 76
1. الصراع مع الزمن 78
2. بلوغ الأزلية 80
III/ انصهار الأزمنة في زمن محبب 81
1. صفة الزمان رهن بمن فيه وبما فيه 81
2. الزمن الجميل قصير 85
3. تحول الكل إلى جزء 87
IV/ ابن الفارض وغياب الزمن.....87
1. الأسف على الماضي وطلب عودته 87
2. غياب الزمن 89
V/ ابن الفارض والاستتار 90
1. الليل والاستتار 90
2. استراق الزمن 92
خاتـــمة 95
المصادر و المراجع 98
الملخص.....
فهرس الموضوعات .....