الجمهوريـة الجزائـريـة الديمقراطيـة الشعبيـة
République Algérienne Démocratique et Populaire
وزارة التعليـم العالـي والبحـث العلمـي
Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique

المركز الجامعي عبد الحفيظ بوالصوف لميلة
معهد الآداب واللغات
قسم اللغة والأدب العربي

المرجع: .....

الأبعاد العرفانية لخطاب الموت في شعر ابن الفارض

مذكرة معدة استكمالا لمتطلبات نيل شهادة الماستر

الشعبة: دراسات أدبية

التخصص: أدب عربي قديم

إعداد الطالبتين:

*- بوالبقيرات مريم
*- دانون سارة

إشراف الدكـتور:

زيناي طارق

السنة الجامعية: **2019/2018**

الجمهوريـة الجزائـريـة الديمقراطيـة الشعبيـة
République Algérienne Démocratique et Populaire
وزارة التعليـم العالـي والبحـث العلمـي
Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique

المركز الجامعي عبد الحفيظ بوالصوف لميلة
معهد الآداب واللغات
قسم اللغة والأدب العربي

المرجع: .....

الأبعاد العرفانية لخطاب الموت في شعر ابن الفارض

مذكرة معدة استكمالا لمتطلبات نيل شهادة الماستر

الشعبة: دراسات أدبية

التخصص: أدب عربي قديم

إعداد الطالبتين:

*- بوالبقيرات مريم
*- دانون سارة

إشراف الدكـتور:

زيناي طارق

السنة الجامعية: **2019/2018**

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمـــــــة

مقدمة

شكّل الأدب الصوفي بمختلف تجلياته تراثاً معرفياً متميزاً، ومتنفساً رحباً للبحث والدراسة، كما شكّل نصًّا لغوياً ودلالياً خاصًّا في الأدب العربي، وإذا كان الفكر الصوفي بتجلياته المختلفة يمثل نوعاً من الروحانية والترفع عن الفكر الحسّي إلى عالم روحاني خالص، في انعتاق شبه تام عن قيود الجسد الفاني البالي، فإن الشعر الصوفي بخاصة مثال لهذا الترفع والتجلي لتلك العاطفة فبعد أن تتمعن جيداً وتقرأ بعضاً من كتاباتهم، تدرك بأنك أمام تجربة روحية وأخلاقية متميزة، ألقت بظلالها على جميع نواحي الحياة، وشكلت توجهاً له سطوته وسلطته في الأدب والفكر، فتطرّق الأدب الصوفي إلى الحديث في العديد من القضايا المصيرية في حياة الإنسان، منها قضية الموت الذي شكّل هاجساً ومصدراً للخوف والقلق بالنسبة للإنسان، وتحدث عنه مختلف الأدباء والمفكرين، وبخاصة المتصوفة الذين كانت لهم رؤية أخرى لقضية الموت، ولتوضيح هذه الرؤية وقع اختيارنا على "ابن الفارض" على وجه التحديد كونه شخصية صوفية معروفة لقّب بـ "سلطان العاشقين" وبناءً على هذا الطرح وجدنا أنفسنا أمام إشكاليات عديدة أهمها:

– ما هي حقيقة الموت معرفياً وصوفياً؟ كيف تجاوز الصوفية "خطاب الموت" باعتباره مصيبة في القرآن الكريم، إلى اعتباره باباً مفضياً لحقيقة أخرى لطالما رغبت فيها روح الصوفي؟ كيف تجلى خطاب الموت من خلال شعر ابن الفارض؟

ولعل من أهم الأسباب الذاتية التي دفعتنا لاختيار هذا الموضوع هو الرغبة في التعرف على حقيقة الموت صوفياً وكيف استقبلته هذه الطائفة، أما الأسباب الموضوعية فهي قلّة الدراسات التطبيقية حول شعر ابن الفارض، وقلّة التفات الباحثين إلى دراسة قضية الموت في الأدب الصوفي.

وللإجابة عمَّا طرح من إشكالات جاء بحثنا موسوماً بـ "الأبعاد العرفانية لخطاب الموت في شعر ابن الفارض"، ومن أهم آفاق هذا البحث وفرضياته:

1- الوقوف على مفهوم الموت عموماً وبخاصة عند الصوفية.

2- إظهار صورة الموت في شعر ابن الفراض.

أمَّا الهدف الرئيسي من هذا البحث هو: الكشف عن حقيقة الموت عند ابن الفارض على المستوى الزمني وعلى المستوى الرمزي، وكيف تظهر علاقة الموت بالأنثى في شعره.

أما المنهج المتّبع في هذه الدراسة فهو المنهج الوصفي التحليلي مع الاستعانة بآليات التأويل والقراءة، حيث نأمل أن يجيب هذا المنهج عن الإشكال المطروح، ويوضح ما أثير من أفكار في هذا البحث.

وقد اعتمدنا على مجموعة من المصادر والمراجع نذكر منها: ديوان ابن الفارض (شرحه وقدمه مهدي محمد ناصر الدين، اتجاهات الأدب الصوفي (لبن الحلاج وابن العربي وابن الخطيب)، إتيقا الموت والسعادة (لعبد العزيز العيادي)، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف.

وفيما يخص المحاور الأساسية التي ارتكز عليها البحث فهي ثلاثة: مقدمة ومدخل وفصلين وخاتمة.

- مقدمة: تمّت الإشارة فيها إلى التحسيس بأهمية الموضوع، وبيان أهدافه، مع طرح الإشكال، وتحديد المنهج المتبع في الدراسة.

- المدخل: تطرقنا فيه إلى تحديد المصطلحات والمفاهيم من مفهوم الخطاب، مفهوم الموت، حقيقة الموت في الفكر الإنساني، وكذلك حقيقة الموت في المعطى الديني، وختمناه بنبذة عن حياة ابن الفارض.

- الفصول: اشتمل هذا البحث على فصلين:

– الفصل الأول: وعُنون "ماهية خطاب الموت في الفكر الصوفي"، حيث عالجنا فيه محورين أساسيين، المحور الأول وهو "الحضور الحقيقي لفكرة الموت في الفكر الصوفي"، وتطرقنا فيه إلى الموت بوصفه فناء، والموت بوصفه برزخاً، وصور من استقبال الموت الحقيقي عند الصوفية، أما المحور الثاني فجاء بعنوان "الحضور الرمزي لفكرة الموت في الفكر الصوفي" وتحدثنا فيه عن الموت بوصفه حالة تصوفية، الموت بوصفه لوناً، وصور من استقبال الموت الرمزي عند الصوفية.

– الفصل الثاني: وكان معنوناً "تمظهرات حضور الموت عند ابن الفارض"، وتناولنا فيه كذلك محورين أساسيين، الأول "على مستوى علاقة الموت بالزمن" وتطرقنا فيه إلى الحديث عن الموت والعتبة البرزخية، والموت ومفارقة الزمن الاسترجاعي، أما المحور الثاني فكان على المستوى الرمزي، وتطرقنا فيه إلى الموت الصوفي (الروحي) وعلاقة الموت بالرمز الأنثوي.

– الخاتمة: سجلنا فيها مختلف النتائج التي تمكنا من التوصل إليها من خلال هذا البحث، وبعدها قائمة المصادر والمراجع المرتبة ألف بائياً، وقد تبعت بملخص للبحث باللغتين العربية والفرنسية، وأخيراً فهرس الموضوعات.

وكأي بحث لا يخلو بحثنا من مجموعة من الصعوبات ومن بينها: صعوبة البحث في الأدب الصوفي وبخاصة الشعر الصوفي.

– صعوبة فهم اصطلاحات الصوفية حيث أن لغتهم تحتاج إلى بحث ودراسة أعمق وأدق، وكذلك نقص بعض المصادر.

وبتوفيق من الله –عز وجل–ثم مساعدات الأستاذ المشرف الكريم الذي ساعدنا كثيراً، استطعنا إنجاز هذا العمل المتواضع، والذي نتمنى أن يكون ذا فائدة وقيمة ينتفع بها الطلبة القادمون من بعدنا. والحمد لله أولاً وآخراً.

مدخل نظري

أولاً: مفهوم الخطاب.

1- في اللغة.

2- في الاصطلاح.

ثانياً: مفهوم الموت.

1- في اللغة.

2- في الاصطلاح.

ثالثاً: حقيقة الموت في الفكر الإنساني.

1- عند الغرب.

2- عند العرب.

رابعاً: حقيقة الموت في المعنى الديني.

1- في القرآن الكريم.

2- في السنة النبوية.

خامساً: نبذة عن ابن الفارض.

1- حياته.

2- تصوفه.

أولاً: مفهوم الخطاب

يعد الخطاب من المصطلحات التي تعددت مفاهيمها، ويرجع ذاك لتعدد الحقول المعرفية التي ظهر فيها، حيث برزت له تصورات متمايزة تارة، ومتكاملة تارة أخرى، ويرجع ذلك للتنوع في منطلقاتهم، واختلاف طريقة فهمهم وتعاملهم مع المصطلح، مما يؤدي إلى نتيجة حتمية وهي اختلاف مفهومه من باحث لآخر، لذلك وجب معرفة أصوله اللغوية أولاً، قبل التعرف أو التطرق لمفهومه اصطلاحاً.

1. الخطاب في اللغة:

– ورد في القرآن الكريم بصيغة " الفعل" في قوله تعالى: ﴿**وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلامًا**﴾[1] .

– و" المصدر" في قوله عز وجل في سورة النبأ: ﴿ **رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَنِ لا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا**﴾[2] .

– وجاء في لسان العرب: "الخِطَابُ وَالمُخَاطَبَةُ: مُرَاجَعَةُ الكَلَامِ، وَقَدْ خَاطَبَهُ بِالكَلَامِ مُخَاطَبَةً وَخِطَابًا، وَهُمَا يَتَخَاطَبَانِ، وَالخُطْبَةُ مصدر الخَطِيبِ، وَخَطَبَ الخَاطِبُ عَلَى المَنْبَرِ، وَاخْتَطَبَ يَخْطُبُ خَطَابَةً"[3].

–ووردت هذه اللفظة في المعجم الوسيط بمعنى: "الكلام والرسالة"[4].

كما يعرف الخطاب لغة بأنه: "مصطلح كلامي يحمل معلومات يريد المرسل (المتكلم) أن ينقلها إلى المرسل إليه أو (السامع القارئ)، ويكتب الأول رسالة يفهمها الآخر بناءً على نظام

---

[1]– الفرقان: (الآية 63).

[2]– النبأ: (الآية 39).

[3]– ابن منظور (لسان العرب)، مج4، نسقه وعلق عليه ووضع فهارسه علي شبيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1408هـ–1988م، ص 135.

[4]– إبراهيم مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، (د.ط)، 1989م، ص 243.

لغوي مشترك بينهما"[1].

من خلال ما سبق نجد أن مفهوم الخطاب لغوياً لا يكاد يخرج عن كونه يدل على الكلام أو التواصل، باللغة قصد الإيضاح والإبانة.

2. في الاصطلاح:

تعدد دلالات لفظة ((خطاب)) اصطلاحاً حيث:

*يعرفه بنفست (Benvest) بأنه: "كل عبارة تفترض متكلماً ومستمعاً، كما أنها تفترض نية المتكلم في التأثير على المستمع بطريقة ما"[2].

– أي أن الخطاب نظام من التلفظات تفترض وجود مرسل، ومتلق للرسالة، ويهدف للتأثير فيه على نحو ما.

* ويعرفه سعد مصلوح فيقول: "الخطاب هو رسالة موجهة من المنشئ إلى المتلقي تستخدم فيها نفس الشفرة اللغوية المشتركة بينهما، ويقتضي ذلك أن يكون كلاهما على علم بمجموع الأنماط والعلاقات الصوتية والصرفية، والنحوية والدلالية التي تكون نظام اللغة أي (الشفرة) المشتركة، وهذا النظام يلبي عملية الاتصال بيم أفراد الجماعة اللغوية، وتتشكل علاقات من خلال ممارستهم كافة ألوان النشاط الفردي والاجتماعي في حياتهم"[3].

– أي أن الخطاب هو مدونة كلامية مشتركة بين أفراد النوع الواحد، وهي ذات وظائف متعددة.

* والخطاب عند ميشال فوكو (M. Foucault) هو: "تلك الشبكة المعقدة من العلاقات

---

[1]– إيميل يعقوب: قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1987م، مادة خطب.

[2]– سارة مليز: الخطاب، تر يوسف بغول، منشورات مخبر الترجمة في الأدب واللسانيات، جامعة قسنطينة، (د.ط)، 2004م، ص 17.

[3]– نورالدين السد: الأسلوبية وتحليل الخطاب، دار هومه، الجزائر، ج2، (د.ط)، 2010م، ص 81.

الاجتماعية والسياسية والثقافية، التي أعيد إدماجها في عمليات تحليل الخطاب"[1].

من خلال التعاريف السابقة يتبين لنا أن دلالة الخطاب ليست واحدة بل هي متعددة بتعدد وجهات النظر، ولكنها تتداخل فيما بينها وتتقارب أحياناً كثيرة.

[1]– نواري سعودي أبو زيد: في تداولية الخطاب الأدبي المبادئ والأجواء، بيت الحكمة، الجزائر، ط1، 2009م، ص 15.

ثانياً: مفهوم الموت

لا شك أن آية الحياة والموت، شكلتا جزءاً كبيراً من وجود الإنسان، حيث احتل القلق والحيرة ذهنه، وهو يواكب هذه الديمومة الحياتية الرتيبة ما بين الحياة ومتطلباتها، وبين سطوة الموت، الذي هو نقيض لها، لما يكتنفه من غرابة تثير القلق والغموض في النفس البشرية، أو ما يطلق عليه الباحثون قلق الموت، فهاجس الموت لصيق بذهن الإنسان، الذي سعى جاهداً ومنذ فجر التاريخ لفك لغز الموت واكتشاف ماهيته، وهذا ما توضحه جهود الباحثين في هذا المجال وبالتالي نتساءل ما مفهوم الموت، وما هي حقيقته؟

1. في اللغة:

*جاء في لسان العرب: "المَوْتُ: خلق من خلق الله تعالى، غَيرهُ المَوْتُ وَالمَوْتَانُ ضِدُّ الحَيَاةِ، والمَوَاتُ بِالضَّمِ: المَوْتُ، مَاتَ يَمُوتُ وَمَوْتًا، وتماتُ وقالوا: مُتَ وَتَمُوتُ، والاسم من كل ذلك المِيتَةُ، والمَوْتُ هو السُّكُونُ، وكل ما سَكَنَ قَدْ مَاتَ، وهو على المثل ومَاتَتِ النَّارُ مَوْتًا، بَرَدَ رمَادُهَا، فَلَمْ يَبْقَ مِنَ الجَمْرِ شَيْء"[1].

* وجاء في تاج العروس: "الموت في كلام العرب يطلق على السكون، ومنها زوال القوة العاقلة، والجهالة كقوله: ﴿ **أَوَ مَن كَانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْنَاهُ** ﴾.

ومنها الحزن والخوف المكدر للحياة، ومنها المَنَامُ، وقيل: المَنَامُ: المَوْتُ الخَفِيفُ، وَالمَوْتُ النَّوْمُ الثَّقِيلُ، وقد يستعار الموت للأحوال الشاقة: كالفقر والدل والسؤال"[2].

*وورد الموت في المعجم الوسيط بمعنى: "مَاتَ الحَيُّ مَوْتًا: فَارَقَتْهُ الحَيَاةُ، وَمَاتَ الشَّيْء: هَمَدَ وَسَكَنَ، المَوَاتُ: مَا لاَ حَيَاةَ فِيهِ"[3].

---

[1]– أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، ج2، ص 92.

[2]– محمد مرتضى الحسيني الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، تح: مصطفى مجازي، ج5، مطبعة الحكومة الكويتية، الكويت، (د.ط)، 1969م، ص 99، 100.

[3]– إبراهيم مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط، ص 890، 891.

من خلال ما سبق نجد أن الموت لغة هو ضد الحياة، بحيث يطلق على كل ما سكن وليس فيه روح، أي فارق الحياة.

2. في الاصطلاح:

الموت ظاهرة إنسانية وجدت مع الحياة نفسها، فلا يطرح الإنسان قضية الخلق إلا وتبعها بقضية الموت، هذا الأخير الذي لطالما شكّل هاجسا في ذهن الإنسان، وكلٌّ فسّره حسب تصوراته لهذا كان الموقف منه يتخذ أشكالاً شتّى تبعاً لعوامل عديدة ووجهات نظر مختلفة، ومنها تعددت تعاريف الموت اصطلاحاً.

*يعرّف الموت في العلم الروحي الحديث بأنه: "خروج الجسم الأثيري من الجسم المادي، خروجاً لا رجعة بعده إليه، وذلك لانقطاع الحبل الأثيري الذي يصل ما بين الجسدين وفي هذه الحالة تحدث الولادة الجديدة للإنسان في العالم الآخر"[1].

ويقصد بالجسم الأثيري الروح، أي أن الروح تفارق البدن، والحبل الأثيري يفارق وينقطع اتصاله بالجسم المادي في حالة الموت.

*وعرّف الجرجاني الموت فقال: "إنه صفة وجودية خلقت ضدًّا للحياة"[2].

* ويعرّفه مراد وهبة بأنه: "انقطاع كلي وهو تعلق جوهر النفس بالبدن على ثلاثة أضراب الأول إذا بلغ ضوء النفس إلى جميع أجزاء البدن ظاهره وباطنه فهو اليقظة وإن انقطع ضوئها ظاهره دون باطنه فهو النوم أو بالكلية هو الموت"[3].

---

[1]– حسين نجيب محمد: الروح بين العلم والعقيدة "الحياة بعد الموت"، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 2005م، ص 132.

[2]– عبد العزيز العيادي: إتيقا الموت والسعادة، المغاربية للطباعة والنشر والإشهار، تونس، ط1، 2005م، ص 101.

[3]– مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، (د.ط)، 2007م، ص 630.

– ومما سبق ذكره نخلص إلى القول بأن ظاهرة الموت هو الفناء النهائي والتوقف الكلي عن الحياة، فالنوم والموت صفة واحدة، فنحن نموت كل يوم موتاً مؤقتاً لذلك فالنوم هو موت مؤقت، لأنه يعقبه حياة.

ثالثاً: الموت في الفكر الإنساني

1. عند الغرب: تختلف آراء الفلاسفة في الموت، وتتباين معالجتهم لهذا الموضوع وفقاً باعتقاداتهم في مصير الإنسان بعد الموت، رغم هذا الاختلاف إلا أنهم يؤكدون بأن الموت طبيعة كلية مطلقة فجميع البشر فانون، بقول زكريا إبراهيم: "إن الموت يتبع مع البشر سياسة ديمقراطية تقوم على المساواة المطلقة، لكنه رغم هذا الطابع الكلي المطلق يحمل طابع الشخصية الجزئية"[1]، فالموت حقيقة حتمية لا مفر منها، والناس سواسية أمامه.

ولم يخلُ عصر فلسفي دون أن يناقش فلاسفته مشكلة الموت، ولأن المقام لا يتسع لذكر هؤلاء جميعاً، سوف نقتصر على ذكر بعض النماذج، ومن ذلك موقف سقراط حيث أن الموت عنده خير من الحياة، فبعد أن أصدر القضاة حكمهم عليه بالموت (أثار موضوعاً لهم) قال: "لكني أشير أيها السادة إلى أن الصعوبة ليست في الهرب من الموت لكن الصعوبة الحقيقية هي في تجنب ارتكاب الخطأ"[2]، فما كان يهمه هو معرفة إذا كانت أفعاله على صواب أو خطأ، فهنا تكمن الصعوبة الحقيقة في نظره لا الهروب من الموت الذي قد يكون خيراً من الحياة.

* أما أفلاطون فيرى أن الموت هو انعتاق النفس من الجسد، حيث "ينظر إليها على أنها ذات أصل سماوي وأنها تقطن الجسم كما لو كانت سجينة، وبوسعها الهرب عند الموت واستعادة ألوهيتها"[3]. فالجسد عند أفلاطون يمثل سجن للنفس لابد لها من التحرر منه ولا سبيل لها إلى ذلك إلاّ بالموت، وبذلك يقول: "الجسم هو سجن النفس وأن الموت ليس النهاية، قد لا يكونها ولا يمكن أن يكونها"[4].

---

[1]– زكريا إبراهيم: مشكلة الحياة، دار مصر للطباعة، القاهرة، مصر، (د.ط)، (د.ت)، ص 184.

[2]– جاك شورون: الموت في الفكر الغربي، تر كامل يوسف حسين، عالم المعرفة، الكويت، 1984، ص 48.

[3]– المرجع نفسه، ص 53.

[4]– المرجع نفسه، ص 49.

– قال أفلاطون عن الفلسفة أنها "تأمل الموت"[1]، ويعني هذا أن الموت هو الوسيلة التي من خلالها يكون الفيلسوف قادراً على التفكير والتأمل ومن الفلاسفة الذين تطرقوا لموضوع الموت في الفلسفة الحديثة نذكر منهم:

– "هيجل" حيث كان يعي الموت على نحو مؤلم وعنيف، يقول "جاك شورون": "إن القمة التي ينبغي تجاوزها هي الموت، لكن سواء كان الأمر متعلقاً بموت شخص نحبه أم بنهايتنا الحتمية فقد أراد "هيجل" أن يتحلى بالشجاعة إزاءه، وكانت هذه الشجاعة بالنسبة له صفة ضرورية للفيلسوف الحق"[2]، فهيجل يرى في الموت الألم والمعاناة لأنه الشر الأعظم، ولكن بالرغم من ذلك نجده لا يخاف الموت، فالشجاعة صفة ضرورية عنده.

– أما "باسكال" فيرى أن أفضل ما في الحياة هو الأمل في حياة أخرى فيقول: "لا يكون المرء سعيداً إلا بقدر اقترابه من هذا الأمل، فكما أنه لن تقع ضروب من سوء الحظ لأولئك الذين يمتلكون خاصية اليقين القوي في الأبدية فكذلك ليست هناك سعادة لأولئك الذين لا يميلون إليها"[3].

2. عند العرب: لقد تنوعت آراء الفلاسفة العرب حول فكرة الموت، ومن بينهم "الإمام الغزالي" الذي يرى بأن: "الموت ليس موت النفس كما ظن الملحدون فأنكروا الحشر والنشر وعاقبة الخير والشر وإنما هو تغير حال الروح أما ذاتها فباقية بعد مفارقة الجسد وإنما تنقطع بالموت عن تصرفها به لأنه يخرج من طاعتها"[4]. كما يشير الغزالي إلى أن النوم واسطة بين الحياة والموت فيقول: "النوم نوع وفاة ومثل النوم بين الحياة والموت مثل البرزخ بين الدنيا والآخرة"[5]، فالموت والنوم من جنس واحد فنحن من خلال نومنا نموت موتتاً، والنوم همزة وصل

---

[1]– جاك شورون: الموت في الفكر الغربي، مرجع سابق، ص 56.

[2]– المرجع نفسه، ص 178.

[3]–المرجع نفسه، ص 136.

[4]–أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج4، مكتبة مصر، (د.ط)، 1998م، ص 477.

[5]– محمد عبد الرحيم الزيغي: حقيقة الموت بين الفلسفة والذين، دار اليقين للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2011م، ص 66.

بين الحياة والموت، والغزالي هنا يستمد رأيه من القرآن الكريم لقوله: ﴿**وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ**﴾ (الأنعام، الآية 60).

*أما ابن رشد فيقول: "إن العقل الفاعل العام من صفاته أنه مستقل ومنفصل عن المادة وغير قابل للفناء والملاشاة، والعقل الخاص المنفعل من صفاته الفناء مع جسم الإنسان"[1].

– فللإنسان حياتان حياة الدنيا وحياة يعيشها بعد الموت، فالعقل الفاعل من صفاته أنه غير متلاشي، أما العقل الخاص المنفعل هو العقل الذي يتميز بكونه غير خالد ويفنى مع فناء الجسم.

– كما يذهب ابن سينا إلى أن: "النفس لا تموت بموت البدن"[2].

– فالنفس عنده لا تفنى بفناء الجسد، لأن جوهرها أقوى من جوهر البدن كما جاء في موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب: "الموت والحياة نوعان جسداني ونفساني، والحياة الجسدانية ليست شيئاً سوى استعمال النفس الجسد، والموت الجسداني ليس شيئاً سوى تركها استعماله، كما أن اليقظة ليست سوى استعمال النفس الحواس، وليس النوم شيئاً سوى تركه استعمالها"[3].

– فالموت واحد عند جميع البشر مهما اختلفوا في أجناسهم وألسنتهم ومذاهبهم الفكرية إلا أن النظرة له هي التي تشكل العمالة التي تحتويه عند كل إنسان فالغرب نظروا للموت نظرة تشاؤم واعتبروا أن الألم هو الموت، والنفس تحمل صفات وسمات سماوية إلا أنها سجينة الجسد البالي الفاني بالموت ولا سبيل لتحررها إلا بالموت الذي يحمل الوجع، أما العرب فنظرتهم للموت نظرة معقولة وتستند للقرآن الكريم ولشواهد كان لها إثبات وجهة نظرهم له وأن بعده حياة أخرى نعيشها.

---

[1]– فرح أنطوان، ابن رشد، دار الفارابي للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2009م، ص 101.

[2]– ابن سينا: النجاة، مطبعة السعادة، مصر، ط2، 1357هـ، ص 185.

[3]– جيرار جهامي: موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1998م، ص 861.

رابعاً: حقيقة الموت في المعطى الديني

كان الإنسان وما يزال يعد مجابهة الموت قضيته المصيرية الأولى، وهي قضية صراع مرير وطويل اتخذ أشكالاً متعددة ومختلفة على مر الأجيال في تاريخ الحضارة الإنسانية، فبحث عن سبيل لردع الموت أو كما أسماه "إكسير الحياة" أو "جنة الخلد التي لا تفنى"، ولكن محاولاته جميعها باءت بالفشل وذهبت أدراج الرياح فالموت هاجس أرق تفكير الإنسان وأذهب نومه تناولته مختلف الأديان السماوية بدءاً باليهودية حيث لم تختلف نظرة اليهود للموت ولم تخرج من إطار تلك الأساطير الدينية القديمة التي نظرت للموت على أنه شيء اختياري قد اختاره الإنسان لنفسه وهم في ذلك يقصدون مسألة الشجرة ونبي الله آدم –عليه السلام– أما النصرانية فنجدهم يؤمنون بفكرة الموت انطلاقاً من مقولات المسيح عيسى –عليه السلام– والموت عندهم لديه معاني ثلاث فهناك الموت الطبيعي ثم الموت المعبر عن وضع الإنسانية خارج الإيمان المسيحي أما الموت الثالث الصوفي وهو عبارة عن مشاركة في الحياة الإلهية التي تجري بالفعل، أما الدين الإسلامي فحقيقة الموت تختلف عما سلف ذكره إنما هي مستمدة من القرآن الكريم، وتعاليمه وأن الموت حق على كل مخلوق على وجه الأرض.

1. في القرآن الكريم:

وردت مادة الموت في القرآن الكريم 165 مرة في 160 موضعاً دالة على الأمانة والانتقال من الحياة إلى الموت بقدة العلي القدير، فالموت في الدين الإسلامي كما يذكر الدكتور محمد أحمد بن عبد القادر: "ليس ذلك المجهول الذي يبث الخوف والرهبة في النفوس، ولكنه قضاء الله وحكمته في أن يعيش الإنسان عمراً زائلا في الدنيا ثم يعيش عمراً خالداً في الآخرة"[1].

–ونجد الله عز وجل يذكر الموت قبل الحياة في قوله تعالى: ﴿ **الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ**﴾[2] .

---

[1]– عبد العزيز العيادي: إتيقا الموت والسعادة، مرجع سابق، ص 83.

[2]– سورة المُلك: الآية 2.

– فالمتأمل في حقيقة الكون سيعلم بأن أصل الحياة في هذا الكون هو الموت الذي قدّره الله عز وجل علينا جميعا في سياق قدرته وعلمه، يقول عز وجل: ﴿**نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ، عَلَى أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لا تَعْلَمُونَ، وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الأُولَى فَلَوْلا تَذَكَّرُونَ**﴾[1] ، فهذه الآيات تبين عظم شأن خلق الله عز وجل وأن الموت الذي قدره علينا هو دليل قدرته عز وجل، والموت هو الموت بغض النظر عن زمانه ومكانه، وبغض النظر عن شخص الميت، سواء كان فقيراً أم غنيا، وضيعاً أم شريفا، فهو يأتيك أينما تكون وكيفما تكون، قال الله تعالى: ﴿**أَيْنَمَا تَكُونُواْ يُدْرِككُّمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُواْ هَذِهِ مِنْ عِندِ اللَّهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُواْ هَذِهِ مِنْ عِندِكَ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ فَمَا لِهَؤُلاء الْقَوْمِ لاَ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا**﴾[2] .

والشريعة الإسلامية تقسم الموت إلى قسمين أو نوعين هما:

*"الموت الإيجابي: للموت الديني ثلاث مظاهر هي أولا ما عبر عنه بلقاء الله، وثانيا الشهادة، وثالثا الموت المثبت"[3]، وهذا النوع هو ما تريده الجماعة الإسلامية وتطالب أفرادها بالإيمان به.

* أما النوع الثاني فهو: "الموت السلبي"[4] الذي يرفضه الدين الإسلامي مثل الانتحار، موت المشركين ...إلخ.

وعالم الموت في القرآن الكريم ينتهي يوم القيامة بالنسبة للمؤمن والكافر على حد سواء وفي الوقت الذي يعلمه الله عز وجل، يقول تعالى:﴿ **كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ** ﴾[5] .

---

[1]– سورة الواقعة: الآية 60–62.

[2]– سورة النساء: الآية 78.

[3]– رجاء بن سلامة: الموت وطقوسه خلال صحيحي البخاري ومسلم، رؤية للنشر والتوزيع، ط2، 2009، ص 80

[4]– المصدر نفسه، ص 102.

[5]– سورة البقرة: الآية 28.

2. في السنة النبوية:

إذا ما تأملنا السنة النبوية وجدناها تزخر بالأحاديث التي تحكي قصة الموت، وكيف هي نظرة النبي –صلى الله عليه وسلم–والصحابة–رضوان الله عليهم–للموت وما ذكر في باب الموت الذي كتب على كل بني آدم، والأحاديث الدالة على الموت في السنة النبوية الشريفة كثيرة.

"فعن عمر بن الخطاب قال: قال رسول الله –صلى الله عليه وسلم–: "أكثروا من ذكر هادم اللذات"، قلنا: يا رسول الله وما هادم اللذات؟ قال: "الموت""[1].

فالرسول صلى الله عليه وسلم وصفه بهادم اللذات لأنه يهدم لذة الإنسان في الحياة، ويكدر من صفو الحياة، فهو يورث الانزعاج عما في هذه الدنيا الفانية في نفس كل إنسان مما يقوده إلى التوجه في كل لحظة إلى الدار الآخرة الباقية والتي هي المستقر في نهاية المطاف.

وكذلك ما رُوي عن الإمام (جعفر رضي الله عنه) أنه قال: "الإنسان خلق من شأن الدنيا وشأن الآخرة فإذا جمع بينهما صارب حياته في الأرض لأنه نزل من شأن السماء إلى الدنيا، فإذا فرّق الله بينهما، صارت تلك الفرقة الموت، ترد إلى شأن الأخرى إلى السماء"[2].

وهو يقصد هنا أن الإنسان له حياتان واحدة في الدنيا، وواحدة في الآخرة، وهو فرق بين الجسد والروح فإذا اجتمعا معاً صار الإنسان في الدنيا، وإذا فرّق الله بينهما تصعد الروح إلى السماء، ويبقى الجسد في الأرض فيصير رفاتاً ويبلى.

والمتتبع للأحاديث النبوية الشريفة يلحظ دون أدنى شك بأن الرسول صلى الله عليه وسلم ذكر الموت وكل ما يحدث من بعده بدءاً بسكرات الموت وصولاً إلى ذكر القبور وأحوال الناس فيها فقيل: "ذكر عند النبي –صلى الله عليه وسلم–رجل فأثنى عليه، فقال صلى الله عليه وسلم: "كيف ذكره للموت" فلم يذكر منه، فقال: "ما هو كما تقولون" ثم قال: فتفكر يا مغرور بالموت وسكراته وصعوبة

---

[1]–محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج القرطبي: مختصر التذكرة: في أحوال الموتى وأمور الآخرة، اختصره وهذبه ومخرج أحاديثه فتحي بن فتحي الجندي، دار العاصمة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 1481هـ–1997م، ص 14.

[2]–حسين نجيب محمد: الروح بين العلم والعقيدة، الحياة بعد الموت، ص 129.

كّأسه ومرارته، فيا للموت من وعد ما أصدقه! ومن حاكم ما أعدله! فكفى بالموت مفزعاً للقلوب، ومبكيا للعيون، ومفرقاً للجماعات، وهادماً للذات، وقاطعاً للأمنيات، فهلا تفكرت يا ابن آدم في يوم مصرعك! وانتقالك من موضعك! إذا نقلت من سعة إلى ضيق، وفارقك الصاحب والرفيق، وهجرك الأخ والصديق، وأخذت من فراشك وغطائك إلى غرر، وغطوك من بعد لين لحافك بتراب ومدر، فيا جامع المال والمجتهد في البنيان، ليس لك من مالك والله إلى الأكفان، بل هي للخراب والذهاب، وجسمك للتراب والمآب، فأين الذي جمعته من المال، فهلا أنقدك من الأهوال! كلا بل تتركه إلى من لا يحمدك، وقدمت بأوزار على من لا يعذرك"[1].

[1]– محمد بن أحمد بن سالم بين سليمان السفاريني الحنبلي: البحور الزاخرة في علوم الآخرة، تح عبد العزيز أحمد بن محمد بن حمود المشيقح، دار العاصمة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 1413هـ-2009م، ص 37.

خامساً: نبذة عن ابن الفارض

1. حياته:

ترجم الكثيرون من المتقدمين والمتأخرين لابن الفارض، واختُلف حول ولادته وسنذكر بعض هذه الروايات ومنها:

– "هو أبو حفص بن عمر بن الحسن علي بن المرشد، كان حموي الأصل، مصري المولد والدار والوفاة، ونجد أن المؤرخين اختلفوا في تعيين سنة ولادته، ولكنهم أجمعوا على أنه توفي سنة 632هـ"[1]، وقد ورد في رواية أخرى نقلاً عن أحد معاصريه بقول ابن خلكان: "كانت ولادته في الرابع من دي القعدة (576هـ) بمصر، وتوفي بها يوم الثلاثاء الثاني من جمادى الأول سنة 632هـ، ودفن بسفح المقطم"[2].

– "نشأ ابن الفارض في عصر الأيوبيين وهو تنازع النفوس فيه عاملان مختلفان: عامل التصوف والتقوى لدوام الحروب، وتوالي الكروب والمجاعات، وعامل الفسوق والمجون والانحلال الأخلاقي وتحكم الشهوات، ونجد أن الشعر في مصر وفي غيرها اتجه إلى هاتين الوجهتين "وابن الفارض نشأ نشأة دينية وتربى تربية صوفية"[3].

– مكانته في عصره:

"وكان جميلاً نبيلاً حسن الهيئة والملبس، حسن الصحبة والعشرة، رقيق الطبع، عذب المنهل والمنبع، فصيح العبارة، دقيق الإشارة، سلس القيادة، بديع الإصدار والابرار، سخياً جوّاداً"[4].

---

[1]– نور سلمان: معالم الرمزية في الشعر الصوفي، رسالة ماجستير، الجامعة الإمبريالية، بيروت، لنان، 1945م، ص 27.

[2]– عاطف بودة نصر: شعر ابن الفارض (دراسة في فن الشعر الصوفي)، دار الأندلس للطباعة والنشر، ط1، 1981م، ص 56.

[3]– محمد علي أبو الحسن: سلطان العاشقين، ابن الفارض وخصائصه الشعرية، إضاءات نقدية، مجلة فصلية محكمة، جامعة هاقان، السنة الأولى، ع3، 2011م، ص 26.

[4]– سعد الدين محمد بن احمد الفرغاني: منتهى المدارك في شرح تائية ابن الفارض، ضبطه وعلق حواشيه عاصم إبراهيم الكيالي الحسيني الشاذلي الزرقاوي، المجلد الأول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2007م، ص 7.

"وكان إذا حضر في مجلس، يظهر على ذلك المجلس سكون وهيبة وسكينة ووقار، ورأيت جماعة من مشايخ الفقهاء والفقراء وأكابر الدولة من الأمراء، والوزراء والقضاة ورؤساء الناس يحضرون مجلسه، وهم في غاية ما يكون من الأدب والاتضاع له، وإذا خاطبوه وكأنما يخاطبون ملكاً عظيماً، وكان ينفق على من يرد عليه نفقة متسعة، ويعطي من يده عطاء جزيلاً، ولم يكن يتسبب في تحصيل شيء من الدنيا، ولا يقبل من أحد شيئاً"[1].

2. تصوفه:

مرّ تصوف ابن الفارض بثلاث مراحل أساسية هي:

- المرحلة الأولى:

"بدأ ابن الفارض حياته الصوفية بانقطاعه عن حياة الناس وتفضيله الخلوة والسياحة بعيداً عن الأنظار، فصار يستأذن أباه في السياحة، فيسيح في مكان يسمى واد المستضعفين بالمقطم"[2]، حيث كانت بداية رحلته التصوفية في واد المستضعفين يرتحل إليه ويبقى هناك زمناً سائحاً، ثم ما يلبث يعود إلى حياته ليتولى شؤون والده ومتطلباته، فيجلس في مقام والده العلمي مستمعاً ومستوعباً للدروس يقول: "كنت في أول تجربتي أستأذن والدي وأطلع إلى وادي المستضعفين بالجبل الثاني من المقطم، وآوي فيه وأقيم في هذه السياحة ليلاً ونهاراً ثم أعود إلى والدي لأجل بره ومراعاة قلبه، وكان والدي يومئذ خليفة الحكم للعزيز إليه ويلزمني بالجلوس معه في مجالس الحكم ومدارس العلم، ثم أشتاق إلى التجربة فأستأذنه وأعود إلى السياحة"[3].

---

[1]– مهدي محمد ناصر الدين: ديوان ابن الفارض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3، 1423هـ–2002م، ص 14.

[2]– مجدي كامل: أحلى قصائد الصوفية، دار الكتاب العربي، سوريا، دمشق، ط1، 1418هـ–1997م، ص 128.

[3]– بدر الدين الحسن بن محمد النوريني وعبد الغني بن إسماعيل النابلسي: شرح ديوان ابن الفارض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1424هـ–2003م، ص 12.

- المرحلة الثانية:

تبدأ هذه المرحلة عندما: "انتقل ابن الفارض إلى الحجاز، هناك في أرض الحجاز أودية مكة قضى خمسة عشر عاماً سائحاً منقطعاً لا يكاد يتصل بأحد، حين كان يأتي إلى الحرم الشريف مطوفاً به مصلياً فيه"[1]، وتعد هذه المرحلة أهم مرحلة في حياة ابن الفارض حيث برزت قدراته وإمكانياته وعبقريته الشعرية والصوفية فيقول: "وما برحت أفعل ذلك مرة بعد مرة إلى أن سئل والدي أن يكون قاضي القضاة فامتنع ونزل عن الحكم واعتزل الناس وانقطع إلى الله تعالى بقاعة الخطابة في جامع الأزهر إلى أن توفي، فعاود التجريد والسياحة وسلوك طريق الحقيقة، فلم يفتح علي بشيء فحضر يوماً من السياحة إلى القاهرة ودخلت المدرسة اليوسفية فوجدت رجلاً شيخاً بقالاً على باب المدرسة يتوضأ وضوء غير مرتب غسل يديه ثم رجليه، ثم مسح برأسه ثم غسل وجهه، فقلت له: يا شيخ أن في هذا الشيء على باب المدرسة بين فقهاء المسلمين وتتوضأ وضوءً خارجاً عن الترتيب الشرعي، فنظر إلي وقال يا عمر: أنت ما يفتح عليك في مصر وإنما يفتح عليك بالحجاز في مكة شرفها الله فاقصدها فقد آن وقد الفتح، قال: هذه مكة أمامك فنظرت معه فرأيت مكة شرفها الله فتركته وطلبتها فلم تبرح أمامي إلى أن دخلتها في ذلك الوقت وجاءني الفتح حين دخلتها فترادف ولم ينقطع"[2].

- المرحلة الثالثة:

وهذه آخر مرحلة من تجربة ابن الفارض الصوفية، وهي مرحلة توقفت فيها رحلة الكشف عنه، ولقد استغرقت رحلته بالحجاز قرابة خمسة عشرة سنة يقول: "وأقمت بوادٍ كان بينه وبين مكة عشرة أيام للراكب وكنت آتي منه كل يوم وبليلة، وأصلي في الحرم الشريف الصلوات الخمس ومعي سبع عظيم الخلقة، يصحبني في ذهابي وإيابي وينح لي كما ينح الحمل ويقول: يا سيدي اركب فما ركبته قط"[3].

---

[1]– وحيد بهمردي: اللغة الصوفية ومصطلحها في شعر ابن الفارض، رسالة مقدمة إلى الدائرة العربية في الجامعة الأمريكية في بيروت لنيل درجة الماجستير في الأدب العربي، (د.ط)، 1986م، ص 9.

[2]– بدر الدين الحسن بن محمد البوريني وعبد الغني بن إسماعيل النابلسي: شرح ديوان ابن الفارض، مرجع سابق، ص 12.

[3]– المرجع نفسه، ص 13.

الفصل الأول:

ماهية خطاب الموت في الفكر الصوفي

أولاً: الحضور الحقيقي (الواقعي) لفكرة الموت في الفكر الصوفي.

1- الموت بوصفه فناء.

2- الموت بوصفه برزخاً.

3- صور من استقبال الموت الحقيق عند الصوفية.

ثانياً: الحضور الرمزي لفكرة الموت في الفكر الصوفي.

1- الموت بوصفه رمزاً.

2- الموت بوصفه تصوفاً.

3- الموت بوصفه لوناً.

4- صور من استقبال الموت الرمزي عند الصوفية.

أولاً: الحضور الحقيقي الواقعي لفكرة الموت في الفكر الصوفي

تعددت الرؤى وتضاربت الآراء حول حقيقة الموت، هذا الأخير الذي يعتبر الوجه الآخر للحياة في صورته العديمة، والنهاية التي سيؤول إليها كل إنسان شكل هاجس ومصدر قلق لذات الإنسانية منذ فجر التاريخ، فاعتبره البعض نقمة ومصدر للألم والوجع، وهو ما يعكر عليهم صفو الحياة، والحاجز الذي يقف بينهم وبين التمتع بالحياة وملذاتها لأطول مدة ممكنة، الأمر الذي دفعهم إلى البحث عما أسموه بـ "إكسير الحياة"، أما البعض الآخر فكان الموت بالنسبة إليهم سبيلاً للخلاص والتحرر من قيود النفس والجسد البالي، إلا أن النظرة الصوفية للموت تتعدى حدود الطرح الظاهري عند كل أمة، إذ شكلت قضية الموت حجر الزاوية في الطريق الصوفي، فاجتهد المتصوفة أيما اجتهاد في تصوير مشاهد الموت وتفسيره انطلاقا من منظورهم العرفاني الخاص بهم، وهذا ما جعل من خطاب الموت عندهم يحمل دلالات عرفانية خاصة، بالتالي نتساءل عن حقيقة الموت في الفكر الصوفي؟ وما هي خصوصية النظرة الصوفية للموت؟

1. الموت بوصفه فناء:

يعد الصوفية من أبرز من تلقى خطاب الموت استقبالا مغايراً أو مختلفا كل الاختلاف عمن سبقهم من الحركات الفكرية، فكان بالنسبة لهم الضيف الكريم الذي لطالما انتظروا قدومه بفارغ الصبر ليخلصهم من الصراع الدائم الذي من شأنه أن يرجع عليهم بالشقاء والألم، وهو الطريقة الوحيدة للانعتاق من سجن الحبسة والسبيل الذي يوصلهم إلى محبوبهم الذي يبذلون في سبيل الوصول إليه كل طاقاتهم الفكرية والروحية حتى وإن كان الموت سبيلاً إلى ذلك، وهذا عند المتصوفة حال المحب الصادق، فمرحباً بالعذاب والموت إذ أمر بهما الحبيب، يقول أحدهم:

"لو قلت لي مُت متُّ سمعاً وطاعة وقلت لداعي الموت أهلا ومرحبا"[1]

[1]– آنا ماريشيمي: أبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، تر: محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، بغداد، ط1، 2006م، ص 155.

فقد ربط الصوفية بين المحبة والمعرفة والموت ربطاً وثيقاً، وهذا إن دل على شيء إنما يدل على أن مشكلة الموت قد ارتبطت بالنسق العام عندهم، كما أنه ليس هناك شك في أن موقف الصوفية من الدنيا يرتبط بشكل أو بآخر بمشكلة الموت الوجه الآخر لحقيقة الحياة، فربط الصوفية بين الدنيا والآخرة في رباط وثيق، فجاءت الآيات القرآنية لتحذر الناس من الانغماس في شهوات الدنيا، يقول عز وجل: ﴿ **قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيكُمْ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ**﴾.[1]

وها هو الإمام الغزالي يحذر من الغفلة، ووضح موقف الناس من ذكر الموت ويصنفهم إلى ثلاث فئات: "الناس إما منهمك وإما تائب مبتدئ أو عارف منتهِ، وهذا يزيده ذكر الموت من الله بعداً.

وأما التائب فإنه يكثر من ذكر الموت لينبعث به من قلبه الخوف والخشية فيفي بتمام التوبة وربما يكره الموت خفية من أن يختطفه قبل تمام التوبة وقبل إصلاح الزاد وهو معذور في كراهة الموت، ولا يدخل هذا تحت قوله صلى الله عليه وسلم: "من كره لقاء الله كره الله لقاءه"، فإن هذه ليس يكره الموت ولقاء الله إنما يخاف فوت لقاء الله بقصوره وتقصيره، وهو كالذي يتأخر عن لقاء الحبيب مشتغلا بالاستعداد للقائه على وجه يرضاه، فليعد كارها للقائه، وعلامة هذا أن يكون دائم الاستعداد له لا شغل له سواه وإلا التحق بالمنهك في الدنيا.

وأما العارف فإنه يذكر الموت دائما لأنه موعد لقاءه لحبيبه، والمحب لا ينسى قط موعد لقاء الحبيب، وهذا في غالب الأمر يستبطئ مجيء الموت، ويحب مجيئه ليتخلص من دار العاصين وينتقل إلى جوار رب العالمين"[2].

فأحوال الناس إزاء الموت تختلف على حسب الحال التي يكونون عليها، فالمرتبتين الأوليتين تختلفان عن المرتبة الأخيرة –العارف–الذي كان الحب والمحبة الكبيرة لمحبوبه هي المحرك والدافع

---

[1]– سورة الجمعة، الآية 8.

[2]– إصلاح عبد السلام الرافعي: إحياء علوم الدين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، مصر، ط1، 1988م، ص 39.

لتمني الموت في سبيل لقاء محبوبه، يقول عبد السلام الرفاعي موضحا هذا: "أعلى منهما رتبة من فوّض أمره إلى الله تعالى وصار لا يختار لنفسه موتاً ولا حياة بل يكون أحب الأشياء إليه أحبها إلى مولاه، فهذا انتهى بفرط الحب والولاء إلى مقام التسليم والرضا وهو الغاية والمنتهى"[1].

فكان الموت عند الصوفية هو محاولة لاكتشاف العنصر الروحي الكامن بداخله، وذلك من أجل فهم أفضل لمعنى الحياة والموت، فيظهر لهم أن الحياة الحقيقة إنما تكمن في الحضرة الإلهية "يمثل الموت الصوفي انبثاق الحياة، لحظة غياب وحضور معاً، تؤمن ضرباً من الانفتاح على المطلق، وهنا لابد من تمزيق حجاب النفس"[2].

فذاتهم تكون مستغرقة في الله ومع الله، وبالله، والموت الحقيقي ليس تغيراً مفروضا على الذهن ولا تشتتاً يجري على البدن، إنما هو مفارقة وانفصال النفس عن موطنها الإلهي وهذه الرغبة الملحة لذا المتصوفة في الوصول إلى الذات العلية من خلال استعذاب الموت واعتباره فناءً، والفناء يمثل جوهر ومضمون التجربة الصوفية، فهو عندهم: "سقوط الأوصاف المدمومة في مقابل البقاء: قيام الأوصاف المحمودة فيه"[3]، ويعني ذلك سقوط الصفات المحكوم عليها دينيا بالمدمومة، ووجود صفات محكوم عليها دينيا بالمحمودة، يقول الهجويري موضحا معنى الفناء: "المراد بالعدم والفناء في عبارات هذه الطائفة، فناء الحالة المدمومة، والصفة المرذولة في طلب الصفة المحمودة"[4]، فذات الصوفي تضمحل في تجربة الفناء، ويتلاشى معها ما سوى الله وهذا لا يعني إنكار الصوفي للوجود الحسي لمظاهر الكثرة والتعدد، وإنما يفقد وعيه وشعوره وإحساسه بها في خضم تجربته

---

[1]– إصلاح عبد السلام الرافعي، مرجع سبق ذكره، ص 390.

[2]– أبو عجيلة قويدر محمد: الخطاب الصوفي وتطويع اللغة، مجلة الباحث، عدد3، 2014، ص 244.

[3]– عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية، وضع حواشيه: خليل منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د، ط)، 2001م، ص 82.

[4]– أبو الحسن الهجويري: كشف المحجوب، دراسة وترجمة من الفارسية وتعليق: إسعاء عبد الهادي قنديل، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، (د، ط)، 1980م، ص 225.

الروحية "فحالة الفناء التي يصل إليها الصوفي في معراجه المعرفي (...) هي نوع من الموت الاختياري المؤقت"[5].

أي أن تجربة الفناء التي طغت فكرهم إنما هي تجربة ذوقية لاستعمالها العبارة، فقد ربط الصوفية معرفتهم بالله بفنائهم عما سواه، ذلك أن المعرفة اللدنية مبنية على الفناء عن الخَلق، وعن الرغبة في الأمور الدنيوية والتوجه إلى الحق، وهذا ما يقرره ابن الفارض بقوله: "بأن المرء لا يكون محباً لله حتى يفنى فيه، والفناء الذي يقصده هو أن يعتقد أن وجود العبد هو عين وجود الرّب، وإذا فني العبد في الله ظهر الله فيه–بزعمهم–فكان العبد مطهرا ومجلى لله تعالى:

فلم تهوني ما لم تكن فيَّ فانيا ولم تفنَ ما لم تجتلى فيك صورتي"[1]

فقمة الفناء عند الصوفية هي الاتصال بتجليات الجمال الإلهي، والاتصال هنا بمعنى تخلل النور الإلهي لذات الصوفية حتى يصير لا يشعر إلا بالقيمة المطلقة لهذا الجمال المطلق "وبمقدار ما تتضاءل ذاتية العبد وتتقلص يكون دنوه من حال الفناء، حتى إذا تلاشت هذه الذاتية نهائياً يكون الوصول إلى ذرى المشاهدة والمكاشفة"[2].

ولما كان الموت عندهم يعني فناء الصفات الجسدية وزوالها والقيام بإزالة الحجاب الذي يفصل بين الحبيب الأزلي والمحب المخلوق خلقاً مؤقتاً، نشأ عندهم صراع متواصل بين الرواح وذاتها، صراع من معنى الجبر إلى معنى الاختيار لهذا أثر عليهم قولهم "موتوا قبل أن تموتوا"[3] وهو القول الذي فتح أمامهم أبواو ومنافذ التفكير في أن يتخلصوا من الصفات الدنيئة التي تقف في وجه طريقهم إلى الحياة الروحية التي ينشدونها، فيقول الحلاج:

---

[5]– نصر حامد أبو زيد: دراسة تأويل النص القرآني عند ابن الفارض، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1998م، ص 200.

[1]– أحمد بنن عبد العزيز القصير: عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية، مكتبة الرشد ناشرون، المملكة العربية السعودية، الرياض، ط1، 1424هـ–2003م، ص 152.

[2]– عرفان عبد الحميد فتاح: نشأة الفلسفة الصوفي وتطورها، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1413هـ–1993م، ص 181.

[3]– زكريا عميرات: غرائب القرآن ورغائب الفرقان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج1، ط1، 1416هـ–1996م، ص 314.

"أقتلوني يا ثقافي إن في قتلي حياتي

ومماتي في حياتي وحياتي في مماتي"[4].

فحقيقة الموت صوفياً بهذا تكون أعمق وأدق من النظرة الدنيوية الضيقة التي جعلت من الموت اختياراً ولا يكون إلا من خلال: "قمع هوى النفس فإن حياتها به، فلا تميل إلى ذاتها وشهواتها ومقتضيات الطبيعة إلا به، وإذا مالت إلى الجهة السفلية حبذت القلب، الذي هو النفس الناطقة إلى مركزها فيموت عن الحياة الحقيقية العلمية التي له بالجهل فإذا ماتت النفس عن هواها لقمعة انصرف القلب بالطبع والمحبة الأصلية إلى عالمه، عالم القدس والنور والحياة الذاتية التي لا تقبل الموت أصلا"[1].

ولعل أحسن تصوير لهذا الهدف الذي يسمو إليه كل متصوف ما قدمه عبد القادر الجيلاني في كتابه "فتوح الغيب" في مقالته الرابعة والستين حين قال: "داق بي الأمر يوماً فتحرك في النفس فقيل لي ماذا تريد؟ فقلت: أريد موتا لا حياة فيه وحياة لا موت فيها فقيل لي: ما الموت الذي لا حياة فيه؟ وما الحياة التي لا موت فيها؟ فقلت: الموت الذي لا حياة فيه موتي عن جنسي من الخلق فلا أراهم في الضر والنفع، وموتي عن نفسي وهوائي وإرادتي ومنائي في الدنيا والآخرة، فلا أحس في جميع ذلك ولا أجد، وأما الحياة التي لا موت فيها: فحياتي بفعل ربي عز وجل بلا وجودي، والموت في ذلك وجودي معه عز وجل، فكانت هذه الإرادة أنفس إرادة أردتها منذ عقلت"[2].

فالجيلاني من خلال قوله هذا يبحث عن موت آخر، وهو الفناء عن كل شيء ماعدا عن الحق تعالى وهو غايته التي يصبو إليها، وبهذا يبطل شعوره بكل ما حوله فلا يدرك خارج نفسه شيئاً. "فالصوفية كلها تقوم على الاعتقاد بأن المرء إذا فقد ذاته وجد الذات الكلية ...، ومن هذا أمر

---

[4]– علي الخطيب: اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي، دار المعارف، القاهرة، مصر، (د، ط)، 1404هـ-1984م، ص 31.

[1]– عبد الرزاق الكاشاني: معجم اصطلاحات الصوفية، تج: عبد العال شاهين، دار المنار للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط1، 1992م، ص 110.

[2]– عبد القادر الجيلاني: فتوح الغيب، مكتبة ومطبعة مصطفى الباجي الحلبي وأولاده، القاهرة، مصر، ط2، 1973م، ص 145.

ووصية الصوفي: مُت قبل أن تموت"[3]، أي أن ممارسة الموت عند الصوفي تكشف له عن هشاشة ممارسة ما يظنه البعض حياة، لهذا كان المتصوف من القلة التي أدركت بأن الحياة الحقيقية تنبثق من جوف الموت، فهو بهذا يقوم باستبدال الأدوار والانتقال بها من الظاهر إلى الباطن، فالموت من هذا المنطلق هو من السلطة في تحديد طبيعة الأحياء والموتى، فهو خاضع لوعي الإنسان هذا الوعي الذي يكفل لصاحبه القدرة على النظر والتميز، فالإنسان يمكن أن يعيش حياة قد تبدو لغيره بائسة أو مترفة، في حين أنه ربما يموت في الحياة بعدد دقات عقارب الساعة، فالإنسان هو من يقرر ويعي حياته وموته بمعزل عن الآخرين، لهذا نجد بأن الموت عند المتصوفة ينتقل من معنى الجبر إلى معنى الاختيار، فكما أننا لم نختر حياتنا، فنحن كذلك لا يمكننا اختيار موتنا، يقول جيمس ب. كارتس: "وما يميز تصور الصوفية ويعطي قوة خاصة، هو هذا الطابع الإرادي المتميز للحياة، وهذا ما يجعلهم يفهمون الانفصال على أنه من عمل المرء، فالموت ليس عرضاً يحدث لي فقاً لهذا المفهوم، وليس هو قدراً مفروضاً علي، فلا يمكن للموت إلا أن يكون مختاراً، و أنا لا أموت إلا إذا اخترت أن أموت"[1].

فالصوفي يدرك بأن الموت حقيقة وأنه يتربص به من كل الجوانب حتى أنه يطلبه تقراً لذات العليا، على خلاف ما يفكر فيه البعض كما يقول سيغموند فرويد: "وبالاختصار أن الموت شيء طبيعي لا يمكن إنكاره ولا سبيل إلى الإفلات منه ومع ذلك فقد تعودنا أن نتصرف كما لو كان الأمر على خلاف ذلك، ونظهر من السلوك الواضح ما يُستشف منه أننا قد استبعدنا الموت من الحياة ووضعناه على الرف وأخرسناه"[2].

فعلى الرغم من معرفة الإنسان بأن الموت آت لا محالة بسبب منطلقات التحليل النفسي إلا أنه لا يردُّ بالاً لهذا الحدث المؤلم في حياته على عكس الصوفي الدائم التفكير والتمعن في الموت، يقول عدنان حسين العوادي موضحاً حقيقة الموت: "الموت لا يأتي للناس غيلة ولا يأخذهم على حين

---

[3]– جيمس ب. كارتس: الموت والوجود، دراسة لتصورات الفناء الإنساني في التراث الديني الفلسفي العالمي، تر: بدر الدين، المجلس الأعلى للثقافة، (د، ط)، 1998م، ص 92.

[1]– جيمس ب. كارتس، مرجع سبق ذكره، ص 83.

[2]– سيغموند فرويد: الحب والحرب والحضارة والموت، تر: عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، ط1، 1412هـ–1992م، ص 27.

غرّة، بل هو يسوق إليهم كل يوم نذيراً يذكرهم به، وواعظاً يؤكد مجيئه، ففي الجنائز التي تحمل كل يوم إلى التراب قريباً ما أو بعيداً، صغيراً أو كبيراً، يطويه عنا الموت مرغمين لا نملك أن نرد عنه شيئاً، لشاهد لا يكذب على أن الموت آت لا محالة على كل حال"[1].

ولما كان الخوف انفعال سلبي يوجد لدى الإنسان والحيوان، معاً، والإنسان بطبعه يميل إلى الخوف من المجهول، والغريب والخفي والغير متوقع فكل ما هو غامض يثير في نفسه فزعة الرهبة والخوف، والأمر بالنسبة للموت لا يختلف بتاتاً، إذ فيه جوانب كثيرة مجهولة وغامضة وغير متوقعة، فهو يثير القلق والخوف في نفس الإنسان الذي اعتاد على إيجاد الحلول لمختلف العلل التي تصادفه في حياته بطريقة أو بأخرى إلا أنه وقف عاجزاً أمام سطوة الموت: "أما الموت فليس كمثله شيء، إنه مرض الأمراض الذي لا شفاء منه أبداً، ولا علاج ناجحاً له مطلقاً.

والموت آخر علة يعتلها البدن العليل"[2].

ولكن هذا القلق لا ينطبق ولا يسري على الصوفي الذي يجد فيه السكينة والطمأنينة لأنه بين يدي محبوبه الذي وفي حضرته تزول كل مخاوفه وأحزانه، ينقل الكلاباذي عن إبراهيم بن شيبان قال: "وافاني بعض المريدين فاعتل عندي أياماً فمات فلما أن دخل في قبره أردت أن أكشف خذه وأضعه على التراب تدللاً لعل الله يرحمه فتبسم في وجهي وقال لي: تذللني بين يدي من يدللني قال: قلت: لا يا حبيبي أحياة بعد موت؟ فأجاب: أما علمت أن أحباءه لا يموتون ولكن ينقلون من دار إلى دار؟"[3].

---

[1]– عدنان حسين العوادي: الشعر الصوفي حتى أقوال مدرسة بغداد وظهور الغزالي، دار الرشيد للنشر، بغداد، (د، ط)، 1979م، ص 138.

[2]– أحمد محمد عبد الخالق: قلق الموت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (د، ط)، مارس 1987م، ص 12.

[3]– أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ضبطه وعلق عليه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1993من ص 175.

فحياتهم سفر من دار إلى دار أحسن منها بفعل الموت وفناء الصوفي عما سوى الحق "فمتى ما فنيّ السالك في الله اتحد معه، كالقطرة إذا سقطت في البحر تزول عنها ذاتية القطرة، وإذا ما فنيت في البحر ولم يبق شيء سوى البحر نستطيع القول حينئذٍ: (إنني أنا البحر)"[1].

ومن هنا كان الموت عند الصوفية ليس له نهاية، إنما هو الباب المفضي إلى الحياة الحقيقية، والحياة لم تعد في أن الإنسان يعمّر طويلاً، وإنما أصبحت قيمتها في المعرفة والاكتشاف، وهذه المعرفة الحقيقية لا تتم إلا بالاتحاد مع المطلق، وذلك بالانسلاخ عن شهوات النفس والقيم الدنيئة فيها والفناء عن الخلق للوصول إلى الحق: "إن الفناء هو أن تبدو لك العظمة فتنسيك كل شيء سوى الواحد الذي ليس كمثله شيء، وليس معه شيء، أو تقول هو شهود الحق بلا خلق، كما أن الفناء هو شهود خلق بحق ...، فمن عرف الحق شهده في كل شيء، ولم ير معه شيئاً لنفوذ بصيرته من شهود عالم الأشباح إلى شهود عالم الأرواح، ومن شهود عالم الملك إلى شهود عالم الملكوت، ومن فني به وانجذب إلى حضرته غاب في شهود نوره عن كل شيء، ولم يثبت مع الله شيء"[2].

فقد عدّ المتصوفة الموت قمعاً لهوى النفس، فإن حياتها به ولا تميل إلا لذاتها وشهواتها ومقتضيات الطبيعة البدنية إلا به، فإن ماتت النفس عن هواها بقمعه انصرف القلب والمحبة الأصلية إلى عالمه، عالم القدس والنور والحياة الذاتية.

فالتجربة الصوفية هي نشاط روحي يحدث في غياب النشاط العقلي لخطة الفناء والتي لا يدري أثناءها الصوفي في الوجود غير الحق، فيحدث الانفصال التام عن الواقع والاتصال الكلي بالمحبوب.

---

[1]– قاسم غني: تاريخ التصوف في الإسلام، تر: صادق نشأت، راجعه أحمد ناجي القيسي ومحمد مصطفى حلمي، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، (د، ط)، (د، ت)، ص 553.

[2]– أحمد محمد بن عجيبة: إيقاظ الهمم في شرح الحكم، مطبعة المعارف، الإسكندرية، ط2، 1392هـ–1972م، ص 296.

2. الموت بوصفه برزخاً:

حياة الإنسان وما يعيشه في الدنيا ينتهي بضيف ثقيل على نفسه وهو الموت الذي لا يعلم الإنسان متى يحل بداره، فلا أحد يعلم ساعة مماته ولا مكان مماته، فمتى وكيف لا ندري شيئاً، وبموت الإنسان تبدأ رحلته لدار غير الدار التي كان يقطنها، إلى عالم مختلف تماماً، ومنزلة فيه تكون بحسب أعماله وما قدم في حياته، وهذا المنزل الذي ينتقل إليه اصطلح عليه (عالم البرزخ)، الذي يتوسط كل من الدار الدنيا والدار الآخرة، الجنة أو النار، محطة مهمة من رحلة الروح، ونظراً لأهمية هذه المرحلة يجب أن نكشف عن حقيقة البرزخ، ونعرف ماهيته عند الصوفية خاصة.

- البرزخ في اللغة:

"البرزخ: الحاجز بين الشيئين، ما بين الموت والبعث، فمن مات فقد دخل البرزخ"[1]. ويعرف الجرجاني في معجم التعريفات بأنه: "العالم المشهور بين عالم المعاني المجردة، والأجسام المادية، والعبادات تتجسد بما يناسبها إذا وصل إليه وهو الخيال المتصل.

- البرزخ: هو الحائل بين الشيئين ويعبر به عن عالم المثال أعنى الحاجز من الأجسام الكثيفة، وعالم الأرواح أعني الدنيا والآخرة"[2].

- وبالتالي البرزخ لغة لا يكاد يخرج عن كونه الحائل والفاصل بين شيئين.

أما في القرآن الكريم فقد جاء ذكر البرزخ في ثلاث مواضع، في موضعين بمعنى الأرض الملموسة وهما:

- سورة الرحمان، قال الله تعالى: ﴿**مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ، بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ**﴾.[3]

---

[1]- إبراهيم مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، ص 49.

[2]- محمد السيد الشريف الجرجاني: معجم التعريفات، قاموس لمصطلحات وتعريفات علم الفقه واللغة والفلسفة والمنطق والنحو والصرف والعروض والبلاغة، تحقيق ودراسة: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، (د، ط)، (د، ت)، ص 41.

[3]- سورة الرحمان: الآيات 19-20.

– سورة الفرقان، قال الله عز وجل: ﴿**وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَٰذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَٰذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَحِجْرًا مَّحْجُورا**﴾.[1]

في حين جاء ذكر البرزخ في الموضع الثالث بمعنى عالم غيبي غير ملموس وذلك في سورة:

– المؤمنون، قال عز وجل: ﴿**لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِن وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ**﴾.[2]

فالقرآن الكريم استعمل لفظ البرزخ ليؤكد على وجود عالم آخر يفصل بين الدنيا والآخرة يمر به الإنسان.

وبالعودة إلى السنة النبوية فنجدها هي كذلك تؤكد وتقر بنفس الحقيقة وأنه الحد الفاصل بين حياة الإنسان في الدنيا وبين نشأته في عالم الآخرة ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: "البرزخ القبر وفيه الثواب والعقاب بين الدنيا والآخرة"[3].

– وفي حديث آخر: "عن عبد الرحمان ابن حماد، عن عمر بن يزيد قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) إني سمعتك وأنت تقول: كل شيعتنا في الجنة على ما كان فيهم؟ قال: صدقتك كلهم والله في الجنة، قال: قلت: جعلت فداك إن الذنوب كثيرة كبار؟ فقال: أما في القيامة فكلكم في الجنة بشفاعة النبي المطاع أو وصي النبي ولكني والله أتخوف عليكم في البرزخ؛ قلت: وما البرزخ؟ قال: القبر منذ حين موته إلى يوم القيامة"[4].

فالموت من خلال الرؤية الإسلامية بصفة خاصة ليس نهاية للحياة، فهي لا تنعدم به، بل الإنسان ينتقل بواسطة الموت من دار إلى دار أخرى، ومن عالم الدنيا إلى عالم آخر يسمى البرزخ، الذي يتوسط الدار الدنيا والدار الآخرة.

---

[1]– سورة الفرقان: الآية 53.

[2]– سورة المؤمنون: الآية 100.

[3]– علي إبراهيم القمي: تفسير القمي، تح: السيد الموسوي الجزائري، مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر، قم، إيران، ج1، ط3، 1404هـ، ص 19.

[4]– الكليني: الكافي، تح: علي أكبر العقاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، إيران، ج3، ط3، 1367هـ، ص 242.

والصوفية في معتقداتهم وأفكارهم لا يخرجون كثيراً عن الطروحات الإسلامية، ولكن تبقى نظرتهم للموت والبرزخ تختلف.

فالبرزخ هو اصطلاح قرآني استعاره الصوفي للتعبير عن طاقات الخيال المتحكمة في حركية الوجود بوصفه صورة للحق وتجلياته، فما من متقابلين إلا وبينهما برزخ وقد وظفه العارفون على هذا الأساس فهو كما يعرفه عبد الرزاق الكشاني: "الأعراف في ذوق أهل الكمال من جهة أنه النسبة إلى كل مقامين، فهو البرزخ الجامع بينهما"[1].

والصوفي في رحلته هي سمو وارتقاء من المجاز إلى ذروة الحقيقة، هذه الحقيقة التي ينشدها الصوفية، ذلك أن عالم الشهادة ما هو إلا خيال حقيقته متوازية في عالم الغيب، ولن يستطيع الإنسان الوصول إليه إلا بعد الموت، وفي هذا الوقت يكون بمقدوره مشاهدة الحقائق التي لم يستطع الوقوف عليها وهو في الحياة الدنيا، وإبن عربي من أكثر المتصوفة الذين تحدثوا عن الخيال وجعل منه برزخاً ويعرف البرزخ بقوله: "لما كان البرزخ أمراً حاصلاً بين معلوم وغير معلوم، وبين معدوم وموجود، وبين منفي ومثبت، وبين معقول وغير معقول، سمي برزخاً اصطلاحاً، فما من منزلة من المنازل ولا منازلة من المنازلات، ولا مقام من المقامات، ولا حال من الأحوال، ولا حضرة من الحضرات، ولا جنس من الأجناس، وإلا وبينهما برزخ"[2].

أي أنه يفصل بين كل متقابلين، وهو العالم الذي تتجلى فيه الحضرة الإلهية، وهو حسب رأي ابن عربي خيال متصل وخيال منفصل، فالخيال المنفصل: "هو حضرة البرزخ، الجامعة الشاملة، حضرة التضاهي الخيالي، وعالم الحقائق والامتزاج، فيها يتجلى الحق في الصور، أيا كانت الصور، وفيها تظهر الروحانيات من الملائكة والجان في التشكيل في الصور"[3].

---

[1]– عبد الرزاق الكاشاني: لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، تح: سعيد عبد الفتاح، دار الكتب المصرية، القاهرة، ج1، (د، ط)، 1996م، ص 278.

[2]– محمود محمود الغراب، الخيال عالم البرزخ والمثال من كلام الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي، دار الكتاب العربي، ط2، 1414هـ-1993م، ص 7.

[3]– المرجع نفسه، ص 56.

أما الخيال المتصل: "فهو القوة المتخيلة المخلوقة في الإنسان، وبها يدخل حضرة الخيال المنفصل في اليقظة والمنام"[1].

فكان هذا العالم –البرزخ–هو مستقر الذات والروح بعد الموت، فالصوفية اتخذوا من الموت سبيلاً وطريقاً تؤدي إلى الحضرة الإلهية، هذه الحضرة التي تتجلى لهم في عالم البرزخ.

[1]– محود محمود الغراب، مرجع سبق ذكره، ص 56.

3. صور من استقبال الموت الحقيقي عند الصوفية:

الأدب الصوفي أدبٌ متميز يعج بمظاهر تختلف عما هو موجود في التيارات الأدبية الأخرى، ففيه من البراعة والتفاني ما يعكس رقته وصدق المتصوفة اتجاه أدبهم، وبالعودة إلى خطاب الموت عندهم فنجد من الصور ما يكشف عن وقعه في نفوسهم وهذا يظهر من خلال هذه الصور ما روى إبراهيم ابن شيبان قال: "كان عندي في القرية شابٌ من أهلها متنسكاً ملازماً للمسجد، وكنت مشغوفاً به، فاعتل، فأتيت في بعض الجمعات البلد للصلاة، وكنت إذا جئت البلد أقيم عند إخواني بقية يومي وليلتي، فوقع على الانزعاج بعد العصر، فأتيت القرية بعد العتمة، فسألت عن الفتى، قالوا نظنه متوجعاً، فأتيته فسلمت عليه وصافحته، فخرجت روحه مع المصادفة، فتوليت غسله، فغلطت في مصب الماء، أردت أن أصب علي يمينه صببت على يساره، ويده في يدي، فانتزع يده من يدي حتى ذهب ما كان عليه من السِّدر، فغشي على من كان معي، ثم فتح عينيه فيَّ، ففزعت وصليت عليه، ودخلت القبر أواريه، وكشفت عن وجهه، ففتح عينه وتبسم حتى بدت نواجده وثناياه، فسوينا عليه، وحثينا عليه التراب"[1].

ويستدل لصحة هذا الحادث فقال: "يشهد لصحة ذلك ما حدثنا أبو الحسن علي بن إسماعيل الفارسي، حا نصر بن أحمد البغدادي، حا الوليد بن شجاع السكوني، عند خالد، عن نافع الأشعري، عن حفص بن يزيد بن مسعود بن خراش: أن الربيع بن خراش كان حلف ألا يضحك حتى يعلم أهو في الجنة أم في النار، فمكث لا يراه أحد يضحك حتى مات –فيما يروون–فأغمضوه وسجوه، وبعثوا إلى قبره ليحفر، وبعثوا إلى كفنه، فأوتي به، فقال ربعي بن فراش: رحم الله أخي، كان قومنا في الليل الطويل، فقال له أخوه، نعم وأصومنا في اليوم الحار! فقال فإنهم جلوس حوله، إذ طرح الثوب عن وجهه، فاستقبلهم وهو يضن حياة؟ قال: نعم إني لقيت ربي، وإنه تلقاني برَوْحٍ وريحان وربٍّ غير غضبان، وإنه كساني سندساً وحريراً، ألا وإني وجدت الأمر أيسر مما ترون، فلا تغترُّوا، فإن خليلي محمداً–صلى الله عليه وسلم–ينتظرني ليصلي علي، الوحىَ الوحىَ! ثم خرجت نفسه في آخر ذلك،

[1]– أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 175–176.

كأنها حصاة قذفت في ماء. فبلغ ذلك عائشة أم المؤمنين–رضي الله عنها–فقالت: أخويني عبس! رحه الله، سمعت رسول الله–صلى الله عليه وسلم يقول: "يتكلم رجل من أمتي بعد الموت من خير التابعين"[1].

ومن المشاهد ما روى عبد الكريم القشيري في رسالته قال: "سمعت الشيخ أبا عبد الله يقول: سمعت أبا جعفر بن قيس–بمصر–يقول: سمعت أبا سعيد الخراز يقول: كنت بمكة فجزت يوماً بابني شيبة فرأيت شاباً حسن الوجه ميتاً، فنظرت في وجهه فتبسم في وجهي وقال لي: يا أبا سعيد، أما علمت أن الأحباء أحياء وإن ماتوا، إنما ينقلون من دار إلى دار"[2].

[1]– أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي، مرجع سبق ذكره، ص 176.

[2]– عبد الكريم القشيري، مرجع سبق ذكره، ص 264.

ثانياً: الحضور الرمزي لفكرة الموت في الفكر الصوفي

1. الموت بوصفه رمزاً:

عَمِدَ العديد من الشعراء إلى استخدام الرمز في نصوصهم الأدبية، وذلك للتعبير عن أفكارهم بطريقة غير مباشرة، وقد اختلف علماء اللغة والبلاغة في وضع مفهوم دقيق للرمز، ومرد هذا العجز التي تعدد معاني الرمز ودلالاته واختلاف نظرة كل واحد لهذا المصطلح، ولكن وبالرغم من هذا الاختلاف في المفهوم إلا أن معظم التعاريف تصب في كأس واحد.

- الرمز لغة:

- جاء في لسان العرب: "رمز؛ الرمز: تصويت خفي باللسان كالهمس، ويكون تحريك الشفتين بكلام غير مفهوم باللفظ من غير إبانة بصوت إنما هو إشارة بالشفتين، وقيل: الرّمز إشارة وإيماء بالعينين والحاجبين والشفتين والفم، والرّمز في اللّغة كل ما أشرتَ إليه مما يبان بلفظ بأي شيء أشرت إليه بيد أو بعين"[1].

- وذهب ابن رشيق في العمدة إلى نفس المذهب حيث اعتبر أن: "أصل الرّمز الكلام الحفي الذي لا يكاد يفهم ثم استعمل حتى صار إشارة"[2].

- أما في القرآن الكريم فقد ذكر الرّمز بمعنى الإشارة وذلك في قوله عز وجل: ﴿**قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزًا وَاذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ**﴾.[3]

- فالرمز باتفاق جل المعاجم اللغوية وما ورد في القرآن الكريم فمعناه لا يخرج عن مفهوم الإيماء بالحواس وكذا الإشارة.

---

[1]- ابن منظور: لسان العرب، مادة رمز، ص 1737.

[2]- ابن رشيق القيرواني: العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تح: محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط5، 1981م، ص 300.

[3]- سورة آل عمران: الآية 41.

- الرمز اصطلاحا:

لعل ابن وهب هو أول من تكلم عن الرّمز بالمعنى الإصطلاحي، وقد عرّفه بأنه: "ما أخفى من الكلام، وأصله الصوت الخفي الذي لا يكاد بفهم، وإنما يستعمل المتكلم الرّمز، فيما يريد طيه عن كافة الناس، والإفضاء به إلى بعضهم فيجعل للكلمة أو الحرف اسماً من أسماء الطير أو الوحوش أو سائر الأجناس أو حرفاً من حروف المعجم ويطّلع على ذلك الموضوع من يريد إفهامه رمزه"[1].

أي أن الرمز واسع الدلالة يستوعب كل الأفكار والمعاني، ويستخدمه العديد كغطاء وحجاب يحجب على الآخرين المعنى الحقيقي والذي عبّر عنه الرّمز.

- أما أدونيس فقد استخدم لغة شعرية عالية في تعريفه للرّمز إذ يقول: "اللغة التي تبدأ حين تنتهي القصيدة التي تكون في وعيك بعد قراءة القصيدة، إنه البرق الذي يتيح للوعي أن يستنشق عالماً لا حدود له، لذلك هو إضاءة للوجود المفهم واندفاع صوب الجوهر"[2].

- كما يعرّفه محمد غنيمي هلال بقوله: "الرمز معناه الإيحاء أي التعبير الغير مباشر عن النواحي النفسية المستترة التي لا تقوى على أدائها اللغوي في دلالتها الوضعية"[3].

إذا فالرمز هو محاولة تجاوز وتغيير في اللغة العادية، هذه اللغة التي عجزت عن استيعاب تجارب الأدباء فاستبدلوها بلغة مشفرة أو لغة رمزية مكنتهم من التعبير والإيحاء.

أما الرّمز في اصطلاح الصوفية فهو يختلف، بحيث يعج الشعر الصوفي خاصة بالرّمز، ويجدون في الرمز متنفساً رحباً للتعبير عن خلجات أنفسهم التي لطالما سعت للوصول إلى الذات المطلقة، "فالصوفي يعاني حالات وجدانية على درجة من التجريد والغموض وينعتق من سيطرة الحس ليتحد بالجمال الإلهي الخالد"[4].

---

[1]- يعيش محمد: شعرية الخطاب الخمري (الرمز الصوفي عند ابن الفارض)، نموذجا، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سايس فاس، رقم1، 2003.

[2]- علي أحمد سعيد أدونيس: من الشعر، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 1983م، ص 153.

[3]- محمد غنيمي هلال: الأدب المقارن، دار العودة، بيروت، لبنان، ط3، 1983م، ص 43.

[4]- محمد فتوح أحمد: الرّمز والرّمزية في الشعر المعاصر، دار المعارف، مصر، (د، ط)، 1977م، ص 164.

فكانت ألفاظهم يسمها الغموض، مما جعل أدبهم ذو طابع متميز فكانوا في عزلة عمن سواهم، فكان لشدة الغرام، وقدة الحب الدافع الأكبر في تجنبهم للوضوح والتصريح والكشف عما يقصدون، وما كان أمام المريد لهذا الأدب إلا التعمق في أسرار لغتهم لمعرفة المعنى المراد من وراء كلامهم وتعابيرهم، "إن لكل طائفة من العلماء ألفاظ يستعملونها، انفردوا بها عمّن سواهم وتواطئوا عليها لأغراض لهم فيها من تقريب الفهم على المخاطبين بها، أو تسهيله على أهل تلك الصنعة في الوقوف على معانيهم بإطلاقها، وهذه الطائفة (يعني الصوفية) يستعملون ألفاظاً فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم والإخفاء والستر على ما باينهم في طريقهم، لتكون معاني ألفاظهم مشتبهة على الأجانب غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها إذ ليست حقائقهم مجموعة نبوع تكلّف أو مجاوية بضرب تصرّف، بل هي معان أودعها الله تعالى قلوب قوم واستخلص لحقائقها أسرار قوم"[1].

" يقول ابن الفارض:

وعني بالتلويح فهم فائق عني عن التصريح لمتعنت

بها لم يبح من لم يبح دمه في الـ إشارة معنى ما لعبارة حدث

فنرى ابن الفارض في هذين البيتين يقول في غير موازية أنه يلجأ إلى التلويح مبتعداً عن التصريح تاركاً فهم كلامه لأصحاب الذوق النافذ البصيرة، المتمعنين دقة الشعور، ورهافة الحس، فإنه لو صرح ربما أبيح دمه، وأنه اتهم بالكفر والزندقة كما حدث للصوفي الثائر: الحسين بن منصور الحلاج، هذا وأن الإشارة تتسع لأكثر مما تتسع له العبارة من المعنى"[2].

فاللغة العادية قاصرة عن إدراك معانيهم، كما لا يمكنها أن تستوعب بتجربتهم على اعتبار أن التجربة حية ومتجددة، وفي حياة الصوفي لا يمكن أن تكون تجربته صورة واحدة أو شكل واحد،

---

[1]– علي الخطيب: اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي، دار المعارف، كورنيش النيل، القاهرة، (د، ط)، 1404هـ، ص 156.

[2]– المرجع نفسه، ص 156.

فهي خلق جديد بحسب المقامات والأحوال "يقول أبو علي الروزباري في هذا المعنى: علمنا هذا إشارة فإذا صار عبارة خفي"[1].

والشاعر الصوفي يستخدم الرّمز والإشارة لإخفاء أسرار لا يجب البوح بها، أسرار تكمن خلف عباراتهم تعينهم حتمية العقاب من قبل السلطة، ولعل ينكلسون قد أشار إلى سبب استعمال المتصوفة للرّمز يقول أن: "الصوفية قد جعلوا من ذلك الأسلوب الرّمزي قناعاً يسترون به الأمور التي رغبوا أن يكتموها، وهذه الرغبة الطبيعية عند قوم يدعون أنهم خصوا دون غيرهم بمعرفة المباطن، وفوق ذلك فإن التصريح البين بها يعتقدون لعله أن يهدد حريتهم بل حياتهم"[2].

ومما يلاحظ على الرّمز الصوفي تعدد أنواعه تبعاً لتعدد مصادره، فلم يخل الأدب الصوفي والقصيدة الصوفية بشكل خاص من توظيف الرّمز، إن نجد بأن العديد من شعراء الصوفية تفننوا في استعماله، ومن أشهر تلك الرّموز نجد: رمز الخمرة، رمز المرأة، رمز الطبيعة، وكذا وظفوا الموت رمزاً، فوظفوه تبعاً لمفهومهم الخاص والذي يختلف من متصوف لآخر، يقول أدونيس: "في الحدس الصوفي تغير معنى الحياة والموت كما كان سائداً في الفلسفة الإسلامية التقليدية، لم يعد الموت نهاية، وإنما صار باب الحياة الحقيقية، ولم تعد الحياة أن يعمّر الإنسان طويلاً، وإنما صارت أن يعرف الحياة، اكتشاف ومعرفة، والمعرفة لا تتم إلا بالموت، فالموت إذن هو الحياة الحقيقية"[3].

ففي الصوفية كل شيء رمز لكل شيء، وقد يكون الشيء رمز لنقيضه مثل الموت الذي هو رمز للحياة بالنسبة لهم، لأن مفهوم الموت في المنظور الصوفي هو حياة أخرى، حياة تكمن في حضرة المحبوب الأزلي، فنظروا إلى أن الموت حكمة، إذ البقاء الأبدي لا يثير إلا بعد حصول الموت، "فالموت سبب الحياة الأبدية، والحياة الدنيا سبب للموت في الحقيقة، إذ الإنسان ما لم يدخل في هذا العالم لا يمكن له أن يموت، فإذا وجد الإنسان فتكون حياته شيئاً كموته، وموته سبباً لحياته

---

[1]– أبو نصر السراج الطوسي: اللمع في التصوف، تح: عبد الحليم محمود طه وعد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة ومكتبة المتن، (د، ط)، 1960م، ص 414.

[2]– محمد فتوح: الرمز والرمزية في الشعر المعاصر، ص 165.

[3]– أدونيس: مقدمة للشعر العربي، دار العودة، بيروت، لبنان، ط3، 1979م، ص 133.

الباقية أبد الآبدين"[1]، ورحلة الصوفي إلى العالم الأبدي العالم الذي يتواجد فيه مع محبوبه تبدأ بالموت في الحياة وعن شهواته الدنيوية، فهو يغوص في تجربة الموت حتى يحرر نفسه من شوائب هذه الحياة الفانية، ويربطها بتمني الحياة الآخرة، ليصبح الموت بذلك عندهم معنى آخر وهو: "الذوبان خوفاً من أنوار وسطوات الهيبة، كما يموت المحب ويقاسي الآلام بين طلب الوصل بالمحبوب وبين غرة المحبوب ومنعه"[2]، فقد اختاروا الموت لأن الموت هو السبيل الأقصر للقاء المحبوب، وفي هذا يقول ابن الفارض:

"إن الغرام هو الحياة، فمت به صبا، فحقك أن تموت، وتعذرا"[3].

فالصوفية هم الذين اختاروا الموت بمحض إرادتهم فهو عندهم اختياري، وهو الباب الذي بمقدوره أن يوصلهم إلى محبوبهم: "وكذلك فإن الأولياء لا يخافون الموت بل يطلبونه وينشدونه ابتغاء البقاء في حجر الرحمان، وكنف الله والعيش الرغد الذي وعدهم به الله تعالى، ورسوله في آيات عديدة وفي السنة المحمدية"[4]. فالحب الذي يكنونه لمحبوبهم دفعهم في ترك شهوات الدنيا وملذاتها حبا فيه ورغبة في وصاله.

وقتها كان رمز الموت في الأدب الصوفي ما هو إلا رمزاً للحياة التي ينشدونها فقد عمدوا إلى استعمال الرّمز لقصور اللغة الاصطلاحية في وصف تجاربهم الحسية وفي التعبير عن مشاعرهم، فكان لابد من لغة جديدة تعكس الوجه الحقيقي لمحنة الصوفي، فهذه التجربة الخاصة بهم هي تجربة قلب ووجدان معاً.

---

[1]– جيرارد جهامي: موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1998م، ص 603.

[2]– محمود محمد الغراب: الحب والمحبة الإلهية من كلام الشيخ محي الدين ابن العربي، مطبعة نضر، دمشق، سوريا، ط2، 1992م، ص 106.

[3]– ديوان ابن الفارض: شرحه وقدم له: مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1410هـ–1992م، ص

[4]– حسن الشرقاوي: معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1987م، ص 267.

2. الموت بوصفه تصوفاً:

ورد في مقدمة ابن خلدون أن: "أصل التصوف العكوف على العبادة والإنقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه والإنفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف، فلما فشا الإقبال على الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة"[1].

"والصوفي في الاصطلاح هو الفاني بنفسه، الباقي بالله تعالى، المستخلص من الطبائع، المتصل بحقيقة الحقائق، وهو من صفا قلبه لله لأنه في الصف الأول بين يدي الله عز وجل"[2]، فالتصوف هو التخلص من الماديات الطبيعية والإقبال على الله عز وجل حتى يتحقق البقاء الروحاني الصافي الله عز وجل، ويقول الجنيد عن التصوف: "التصوف أن تكون مع الله بلا علاقة"، وقال أيضاً: "هو أن يميتك الحق عنك، ويحييك به"، ويقول كذلك: "التصوف مبني على ثماني خصال: السخاء والرضى، والصبر، والإشارة، والغربة، ولبس الصوف، والسياحة، والفقر"[3].

فالصوفي هو من يجاهد نفسه في سبيل الله ويعطي بلا مقابل في سبيل طاعة الله ومحبته.

ومن بين القضايا والمواضيع التي جذبت اهتمام المتصوفة ولفتت انتباههم موضوع الموت، الذي لطالما شغل أذهان البشرية كلها ويقال: "أن الموت حالة الإنسان بدون اتصال الروح به"[4].

وجاء في القرآن الكريم العديد من الآيات القرآنية الكريمة في ذكر الموت، كقوله تعالى: ﴿**وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدتُّ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا**﴾ [5]، وقوله كذلك: ﴿**اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا**

---

[1]– عبد الرحمان بن محمد بن خلدون: المقدمة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، (د، ط)، 2007م، ص 393.

[2]– عبد المنعم الحنفي: معجم مصطلحات الصوفية، دار الميسر، بيروت، لبنان، ط2، 1987م، ص 157.

[3]– صادق سليم صادق: المصادر العامة للتلقي عن الصوفية عرضاً ونقداً، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1994م، ص 36.

[4]– سعاد الحكيم: المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة، دار ندرة للطباعة والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1981م، ص 1029.

[5]– سورة مريم: (الآية 33).

وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾[1]، وغيرها من الآيات التي تذكر الموت، والذي هو عبارة عن الانتقال من مرحلة إلى مرحلة، أو من العالم الدنيوي إلى العالم الأخروي.

"لا يحلو الكلام في الموت إلا عند الصوفية، فهم الطائفة الوحيدة تقريباً التي نظرت إليه باشتياق وحنين، ودغدغ وجدانها فترقّبَتْهُ فرحة وجلة"[2].

وقد عّف الموت في اصطلاح المتصوفة بأنه: "الحجاب عن أنوار المكاشفات والتجلي"، وفي موضع آخر: "الموت عبارة عن جمع أهواء النفس"[3].

"والموت عبارة عن الانتقال من منزل الدنيا إلى منزل الآخرة، ما هو (الموت) عبارة عن إزالة الحياة، فالموت انتقال خاص على وجه مخصوص"، "والموت لابد منه بأي وجه كان، ولست أعني بالموت إلا الإنتقال عن هذه الدار، فإن الشهيد منتقل وإن لم يتصف بالموت"، يقول ابن عربي في نص صريح بتأثير الأرواح بعد انتقالها:[4]

لله قوم وجود الحق عَيْنَهُمُ هم الأحياء إن عاشوا وإن ماتوا

لا يأخذ القوم نوم ولا سنة ولا يؤدهم حفظ ولو ماتوا

والموت هي تفريق لأجزاء الإنسان وردّ كل جزء إلى أصله وفي ذلك يقول ابن عربي: "جاء الموت بما فيه، فأخلد البلد وفرق بين الروح والجسد، ورد كل شيء إلى أصلح فالحق بالجسم مع أترابه بترابه، وذلك أن الحياة انقسمت قسمين: أحدهما الحياة المبصرة، وهي التأليف، والأخرى الحياة المطموسة، وهي حياة التفريق المسماة موتاً"[5].

---

[1]– سورة الزمر: (الآية 42).

[2]– سعاد الحكيم، مرجع سبق ذكره، ص 1029.

[3]– محمد علي التهانوي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تر: علد الله الخالدي، ج2، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1996م، ص 1669.

[4]– سعاد الحكيم: المرجع السابق، ص 1029.

[5]– نفسه، ص 1029.

"فإذا انقطع غذاؤها (النفس) ضعف حركتها، فحينئذ: ينقطع هواها، فإذا انقطع هواها (عنصر الهواء)، انقطعت نار (عنصر النار) شهواتها، فماتت، وموتها: كموتها في العظم الرميم، ككمون النار في الحجر، فكما أن النار كامنة في الحجر لا تخرج إلا بقدح الزناد، فكذلك الحياة الكامنة في العظم الرميم لا تخرج، إلا بالنفخة الثانية وهي: نفخة البعث"[1]، كما "يصور ابن عربي الجسم والروح –كالمدينة والقرية بالنسبة: لواليها، فهو (الوالي: الروح) المحكّم فيها، يدبر أمورها ويرعى مصالحها، والموت: عزل لهذا الوالي، وفي عزله: إطلاقه من قيد الحدود دون انقطاع أثره في الوجود، فما الموت إلا: انتقال مخصوص على وجه مخصوص"، يقول

"وليس الموت بإزالة الحياة، ولكن الموت: عزل الوالي".

"والموت فينا: فراغ لأرواحنا من تدبير أجسامنا"[2].

3. الموت بوصفه لوناً:

لجأ الصوفية إلى تصنيف الموت أصنافاً وتلوينه بألوان ليدل على معاني رمزية تختلف دلالتها من لون لآخر فمنها: موت أبيض، موت أسود، موت أحمر وموت أخضر.

– **فالموت الأحمر**: هو مخالفة النفس، ويستدلون بحديث النبي صلى الله عليه وسلم لما رجع رسول الله من جهاد الكفار قال: "رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر، قالوا: يا رسول الله، وما الجهاد الأكبر؟ قال: مخالفة النفس"، وقال عز وجل: "أومن كان ميتا فأحييناه"، ويعني: ميتاً بالجهل فأحييناه بالعلم.

– **الموت الأبيض**: الجوع، لأنه ينور الباطن، ويبيض وجه القلب، فإذا لم يشبع المالك بل لا يزال جائعاً، مات الموت الأبيض فحينئذٍ تحين فطنته لأن البطن تميته الفطنة، فمن ماتت بكنه حييت فطنته.

---

[1]– سعاد الحكيم، مرجع سبق ذكره، ص 1028.

[2]– نفسه، ص 1028.

– **الموت الأخضر**: ليس المرقع منه من الخرق الملقاة التي لا قيمة لها، فإذا قنع من اللباس الجميل بذلك، واقتصر على ما يستر العورة، ويصح فيه الصلاة فقد مات الموت الأخضر، لاخضرار عيشه، بالقناعة[1] ونظارة وجهه بنضرة الجمال الذاتي الذي حيي به، واستغنى عن التجمل العارض.

– **الموت الأسود**: هو احتمال أذى الخلق لأنه إذا لم يجد في نفسه حرجاً من أذاهم، ولم يتألم نفسه بل يتلدد به لكونه يراه من محبوبه، والموت الأسود أيضاً، هو الفناء في الله؛ لشهوده الأذى منه برؤية فناء الأفعال في فعل محبوبه، بل برؤية نفسه وأنفسهم فانين في المحبوب وحينئذٍ يعيى بوجوده الحق من إمداد حضرة الجود المطلق[2].

كما ذكر محمد علي التهانوي تقسيماً آخر للموت يقول: "الموت على أربعة أنواع، وكل واحد منها له لون، أحدهما: الموت الأحمر: وهو القتل بشدة كالسيف وغيره كما لو غرق بالدم، والموت الأسود: وهو الاحتراق بالنار، والموت الأصفر: وهو من كثرة الأمراض، والموت الأبيض: وهو الغرق بالماء"[3].

إذاً فالموت عند الصوفية يتجاوز الصورة الواقعية المتعارف عليها والمتداولة بين عامة الناس إلى صورة رمزية تحمل دلالات متعددة وتأويلات باطنية تجعل من النص الصوفي يتميز عن غيره من النصوص الأدبية الأخرى.

---

[1]– عبد الرزاق الكاشاني، مرجع سبق ذكره، ص 111.

[2]– نفسه، ص 112.

[3]– محمد علي التهانوي، مرجع سبق ذكره، ص 1669.

4. صور من استقبال الموت الرمزي عند الصوفية:

طريق الوصول إلى الله في نظر الصوفية يكون عبر طرق مختلفة ومن بينها الموت فالسالك لا يصل منه، فذات الصوفي تطالب الموت ومجاهدة النفس والإعراض عن كل ما سوى الله تعالى من أجل الوصول إلى الله عز وجل، ولقد كان للمتصوفة والعارفين أقوال كثيرة في الموت الرمزي، ومثال ذلك ما روي عن شيبان الصوفي رضي الله عنه أن: "أحد الصالحين نزل عنده ضيفاً فمات، فلما أدخله قبره، وضع خدّه على التراب تذللاً عسى الله أن يرحمه فتبسم الشاب في وجهه وقال له: تدللني بين يدي من يدللني؟ فقال شيبان: لا يا حبيبي ولكن ... أحياء بعد الموت؟ فقال الشاب: أما علمت أن أحياء الله لا يموتون؟"[1].

وفي نفس السياق يقول النفري في كتابه المواقف والمخاطبات: "أوقفني في الموت فرأيت الأعمال سيئات ورأيت الخوف يتحكم على الرجاء ورأيت الغنى قد صار ناراً لحق بالنار ورأيت الفقر حصماً يحتج ورأيت كل شيء ورأيت الملك غروراً ورأيت الملكوت خداعاً، وناديت يا علم فلم يجبني وناديت يا معرفة فلم تجبني، ورأيت كل شيء قد أسلمني ورأيت كل خليقة قد هرب مني، وبقيت وحدي، وجاءني العمل فرأيت فيه الوهم الخفي والخفي الغابر فما نفعني إلا رحمة ربي، وقال لي أين علمك فرأيت النار؛

وقال لي أين عملك، فرأيت النار؛

وقال لي أين معرفتك، فرأت النار؛

وكشف لي عن معارفه الفردانية فخدمت النار؛

وقال لي أن وليك، فثبت؛

وقال لي أنا طالب فخرجت.[2]

---

[1]– حسن الشرقاوي: مرجع سبق ذكره، ص 268.

[2]– النفري، مرجع سبق ذكره، ص 16.

وحسب ما جاء في شرح مواقف النفري لعفيف الدين التلمساني، يتبين أن النفري تحدث عن الوهم، والعمل عمل الله تعالى وحده، وكذلك المعرفة وقد عبر في هذا الموقف عن رؤية الفاعل الحقيقي الذي هو الله تعالى، فلا وجود لغيره تعالى، وهذا لعدم رؤيته غير الحق تعالى، وما نفعه شيء إلا رحمة ربّه، ومن وصل هذا المقام صارت معرفته معرفة الله تعالى، أي سمعه وبصره وجميع مشاعره ومداركه[1].

كما رُوي عن أبي بكر الخياط قوله: "رأيت كأني دخلت المقابر فإذا أهل القبور جلوس على قبورهم، بين أيديهم الريحان، وإذا أن بمعروف أبي محفوظ قائماً فيما بينهم يذهب ويجيء فقلت: أبا محفوظ ما صنع بك ربك؟ أوليس قد مِتَّ؟ قال: بلى ثم أنشأ يقول:

موت التقي حياة لا نفاذ لها قد مات قوم وهم في الناس أحياء[2].

[1]– عفيف الدين التلمساني: شرح مواقف النفري، دراسة وتحقيق: جمال المرزوقي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2000م، ص 222.

[2]– أبو النعيم احمد بن عبد الله الأصفهاني: حيلة الأولياء وطبقات الأصفياء، ج8، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1996م، ص 360.

الفصل الثاني:

تمظهرات حضور الموت

عند ابن الفارض

أولا: على مستوى علاقة الموت بالزمن.

1. الموت ومفارقة الزمن الاستراتيجي.

2. الموت والعتبة البرزخية.

ثانياً: على المستوى الرمزي.

1. الموت الصوفي (الروحي).

2. علاقة الموت بالرمز الأنثوي.

أولاً: على مستوى علاقة الموت بالزمن

يعدّ الشعر من بين أهم الوسائل التي لجأ إليها الإنسان منذ القديم للتعبير عن عواطفه وأحاسيسه وآماله وآلامه، فالشعر فكر ومصدر للمعرفة فهو بمثابة تجربة إنسانية تنقل التجارب التي عاشها معظم الشعراء الجاهليّين، فكان الشّعر في الجاهلية ديوان معارفهم وعلومهم فعمر بن الخطاب رضي الله عنه جعل الشّعر أصح علوم العرب، يقول: "كان الشعر علم قويم لم يكن لهم علم أصحّ منه"[1]، كما يقول أبو هلال العسكري: "كذلك لا نعرف أنساب العرب، وتواريخها وأيامها، ووقائعها إلاّ من جملة أشعارها، فالشعر ديوان العرب، وخزانة حكمتها، ومستنبط آدابها وعلومها"[2]، فصور الشعراء قضايا كثيرة في شعرهم، والموت من بين تلك القضايا التي أخذت حيزاً كبيراً في شعرهم، "ولقد كان الموت ومنذ أقدم العصور في تاريخ الإنسان، أهمية خاصة في الفكر الإنساني منبعها أمران، الأول كون الموت حقيقة مطلقة لا خلاص لأي كان من ملاقاتها، والثاني يتمثل في الغموض الذي يكتنفه باعتباره انتقالاً للمجهول الذي لا يعرف شيء عنه".[3]

إذن الموت من بين القضايا التي شكلت هاجساً لدى الشاعر العربي والتي نصادفها كثيراً في معظم أشعارهم، حيث كان الإنسان منذ الجاهلية أمام خطر الموت ويدرك حقيقة موته، وقد عبروا عن هذه الفكرة بطرق مختلفة، إذ لكل شاعر نظرته الخاصة للموت.

وفي ذلك يقول طرفة بن العبد:[4]

أرى العيش كنزاً ناقصاً كل ليلةٍ وما تَنقُصِ الأيّامُ والدّهرُ يَنفَدِ

لعمرُكَ إنَّ الموتَ ما أخطأ الفتى لَكالطِّوَلِ المُرخى وثِنياهُ باليَدِ

---

[1]– محمد بن سلام الجمحي: طبقات الشعراء، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ط)، 2001، ص 34.

[2]– يحيى الجبوري: الشعر الجاهلي خصائصه وفنونه، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط5، 1986، ص 130.

[3]– نائل حنون: عقائد ما بعد الموت في حضارة وادي الرافدين، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، ط2، 1986، ص 9.

[4]– أحمد بن حسين الزدزني: شرح المعلقات السبع، بيت الحكمة، الجزائر، ط2، 2013، ص 80.

فالموت حتماً لابد منه، ومصير كل إنسان مهما طال به الزمن فمآله إلى النفاذ، أمّا زهير بن أبي سلمى الذي كان هاجس الموت ظاهراً جلياً في أشعاره فيقول:[1]

سئمت تكاليف الحياة ومن يعش ثمانين حــولا لا أبا لــك يسـأم

ويرى عمرو بن كلثوم حتمية الموت وذلك في قوله:[2]

إنّا سوف تدركنا المنايا مقــدّرة لــنا ومقدّرينــا

إذا فالموت لابد منه، لا مفرّ، وأنا سوف تدركنا مقادير الموت قدرت لنا وقدرنا لها.

فالملاحظ في أشعار الجاهلي ونظرته للموت نرى بأنه كان يؤمن بالموت ويعتبره حتماً لابدّ منه، فهو يلاحقه وسوف يدركه مهما طال به الزمن فبمجرد التفكير في الموت كان يرهق فكر الإنسان الجاهلي، ويوقعه في حيرة وقلق الموت، كما اعتنى الجاهلي بالزمن لما له من دور مهم في نقل الأحاسيس ووصف الحوادث، فمن خلاله استطاع الإخبار عن أيام حروبهم وترحالهم وصيدهم واشتياقهم ولهذا نجده: "يعبّر تعبيراً صادقاً عن الزمان لا في صورته العدمية الهادمة أو المهلكة وحسب، بل في صورته الماضية، لأن الزمان الماضي والحسرة التي ترافق تذكره هي أيضاً سمة من سمات الشعر الجاهلي، وهذا ما يفسّر كثرة وقوف شعراء الجاهلية على الأطلال والدمن وبكاءهم لها"[3]، والشاعر العربي لا تهمه البدايات الأولى للزمن بقدر ما كان مهتماً بنهايته. "إذ لم يكن مهتماً بالتساؤل عن بداية الزمان وإنما كان مهتماً بنهايته من حيث أنها تمثل في شعوره مشكلة ذاتية هي مشكلة الموت".[4]

كما أفاض القرآن الكريم في ذكر الموت والتذكير به، لما له من عظيم الأثر في نفوس البشرية، يقول عز وجل: ﴿**وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**﴾[5]، وقال أيضاً: ﴿**أَيْنَمَا**

---

[1]– أحمد بن حسين الزدزني، مرجع سبق ذكره، ص 111.

[2]– المرجع نفسه، ص 155.

[3]– إبراهيم العاتي: الزمان في الفكر الإسلامي، دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1993، ص 198.

[4]– المرجع نفسه، ص 199.

[5]– سورة لقمان، الآية 34.

تَكُونُوا يُدْرِككُّمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ﴾[1]، فالموت غير مرتبط لا بزمان ولا بمكان فلا يدري الإنسان متى وأين ينتهي أجله، كما نلاحظ اهتمام الإسلام بالمستقبل عكس ما رأيناه في الجاهلية، فالماضي له أهمية كبيرة في الدين الإسلامي فهو مجرد فترة زائلة، بينما يكمن مستقبل الإنسان في آخرته، يقول عز وجل: ﴿**أَرَضِيتُم بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ**﴾[2]، ويقول كذلك: ﴿**تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِندَ اللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ**﴾[3]، تدل الآيات الكريمة على أن الحياة الدنيا ما هي إلا متاع الغرور، وقد فضل الله تعالى الآخرة على الحياة، "ولم يعد الزمان الماضي مثلاً في لاحس الإسلامي فناء ضائعاً مع الأيام، يثير مشاعر الفقدان والحسرة على ماضٍ فات ...، وإنما صار لكل ما تم من الأفعال في الماضي وجود ثابت، حيّ، محفوظ في كتاب الأعمال ليوم الحساب"[4]، يقول تعالى: ﴿**وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا (13) اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا**﴾[5]، فالزمن في الإسلام يختلف عن الزمن في الجاهلية، فالأول اهتم بالمستقبل ولكنه لم يهمل الماضي تماماً والثاني اهتم بالبدايات فقط، فوقف على الدمن والأطلال فبكى وأبكى.

وللموت معنى آخر في الصوفية يختلف عن الموت المعروف والحقيقي الذي عرفه الإنسان "فالصوفي يتغبط بالموت لأنه يخلصه من الجسد الذي يعوقه عن الاتحاد الأبدي بالله، فهو يجد في الموت ومفارقة الروح للجسد أسعد الأوقات وأمتعها لأن روحه ستبقى خالدة إلى الأبد في الذات الإلهية".[6]

---

[1]– سورة النساء، الآية 78.

[2]– سورة التوبة، الآية 38.

[3]– سورة النساء، الآية 94.

[4]– إبراهيم العاتي، مرجع سبق ذكره، ص 202.

[5]– سورة الإسراء، الآيات 13-14.

[6]– محمد شهاب العاني، محمد جبار: تأملات فلسفية في القيم الروحية للشعر الأندلسي، مجلة جامعة الأنبار للعلوم الإسلامية، كلية الآداب، ص 246.

1. الموت ومفارقة الزمن الاسترجاعي:

تعتبر مقولة الزمن من أكثر المقولات التي تركت رواسب، وخطوطاً عميقة في وعي الإنسان وتفكيره منذ القدم، فشعر الإنسان بضعفه أمامه فلا هو يستطيع الإمساك به، ولا هو يستطيع الإفلات منه، إذ يشعر به ولا يمكنه رؤيته، إنما يلمح أثر الزمن وما يخلفه من خلال ما يحيط به من الموجودات، وعلى نفسه هو بالدرجة الأولى، ومنها ظلت كلمة الزمن لا تشير إلى معنى دقيق يعينه، ولا إلى دلالة مخصوصة على الرّغم من تعدد مجالات تعريفها كما أشار إلى هذا يعيد يقطين حين قال: "مقولة الزمن متعدّدة المجالات ويعطيها كل مجال دلالة خاصة ويتناولها بأدواته التي يصوغها في حقله الفكري والنظري"[1]، وهذ إن دلَّ على شيء إنما يدل على صعوبة تحديد مفهوم موحد وشامل للمصطلح فكلٌّ دلى بدلوه فيه، من فلاسفة ومفكرين وأدباء ولكل طائفة رؤيتها الخاصة للزمن، وكذا هو الحال بالنسبة للصوفية الذين انفردوا برؤية خاصة ومميزة للزمن، وقبل الخوض في مفهوم الزمن وعلاقته بالموت عند هذه الطائفة، وجب أن نعرف ماذا يعني لفظ الزمن؟ وما هي علاقة الموت بالزمن الاستراتيجي عند ابن الفارض؟

أ. مفهوم الزمن:

- لغة:

- ورد ذكر الزمن في لسان العرب على أنه: "اسم لقليل الوقت وكثيره، والزّمن والزّمان العصر، والجمع أزمن وأزمان وأزمنة، وزمن زامن شديد، وأزمن الشيء طال عليه الزمان، والاسم من ذكر الزمن والزمنة، وأزمن بالمكان أقام به زماناً، والزمنة البرهة ولقيته ذات الزمين أي في ساعة لها أعداد، يريد بذلك تراخي الوقت، كما يقال: لقيته ذات العويم أي بين الأعوام".[2]
- كما ورد ذكر الزمن في المعجم الوسيط وأنه: "السنة أربعة أزمنة، أي أقسام وفصول".[3]

---

[1]- سعيد يقطين: تحليل الخطاب الروائي (الزمن-السرد-التبشير)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط4، 2005، ص 61.

[2]- ابن منظور: لسان العرب، الجزء الأول، باب الزاي، ص 554.

[3]- إبراهيم مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط، مادة زمن، ج1، ص 401.

– وذكر علماء النحو العرب الزمن فقالوا: "بأن الزمن لا ينبغي له أن يتجاوز ثلاثة امتدادات كبرى، الامتداد الأول ينصرف إلى الماضي، والثاني يتمحض للحاضر والثالث يتصل بالمستقبل".[1]

من خلال التعاريف المعجمية المختلفة للفظة الزّمن يتضح بأنه وبالرغم من الغموض اذي يكتسي هذا المفهوم وأنه غير مطلق، إلا أنه يملك معنى واحد على الرغم من اختلاف المصادر حديثة وقديمة، في تعريفها له، إذ يذل على الوقت قليله وكثيره.

– **اصطلاحاً:**

– يعرّف عبد المالك مرتاض الزمن فيقول: "الزمن هو الشبح الوهمي المتخوف الذي يقتفي آثارنا حيثما وضعنا الخطى، بل حيثما استقرت بنا النوى، حيثما نكون، وتحت أي شكل، وعبر أي حال نلبسها، فالزمن كأنه وجودنا نفسه، هو إثبات لهذا الوجود أولاً، ثم قهره رويداً رويداً بلا بلاء آخرا، فالوجود هو الزمن الذي يخامرنا ليلاً ونهاراً، ومقاماً، وصباً وشيخوخة، دون أن يغادرنا لحظة من اللحظات، أو يسهو عنّا ثانية من الثواني".[2]

أي أن الزمن يرافق الإنسان منذ البداية الأولى، يرافقه في حركاته وسكناته، في جميع حالاته حتى آخر لحظة من حياته يكون الزمن والإنسان جنباً إلى جنب.

– وهناك من شبّه الزمن الاصطلاحي: "بقطعة بيضاء من الورق سطرت بخطوط على مسافات متساوية تستطيع أن تكتب عليها تتابع إدراكنا الحسّي".[3]

وإذا ما تطرقنا إلى مستويات البنية الزمنية فنج بأن للزمن مستويان هما:

– الاسترجاع (ANALEPSE).
– الاستبــاق (PROLEPSE).

---

[1]– عبد المالك مرتاض: في نظرية الوراية، بحث في تقنيات السرد، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية، يصدرها المجلس الوطني للفنون والأدب، الكويت، 1998، ص 174.

[2]– المرجع نفسه، ص 171.

[3]– أ.أ مندولار: الزمن والرواية، تر: بكر عباس، دار صادر، بيروت، ط1، 1997، ص ص 76–77.

وبالتالي يتضح مدى صعوبة تحديد مفهوم موحد للزمن، بحيث نال الحظ الأوفر من الاهتمام ولا يزال كذلك، وفي مختلف المجالات سواء الأدبية أو الفلسفية أو الدينية.

ب. مفهوم الزمن عند الصوفية:

الأدب الصوفي أدب ثري من حيث توظيفه لجملة من المصطلحات، والتي أعطى الصوفية مفهوما لها، تيسيراً منهم على دارس هذا الأدب بغية فهمه لما يقولون، كون لغة الصوفية لغة تترفع عن اللغة العادية إضافة إلى أن العرفان الصوفي تطرق إلى العديد من القضايا الكونية العامة في حياة الإنسان وتكوينه، والزمن لأهميته وغموضه استحوذ على اهتمام الصوفية، فاتخذوا منه موقفاً خاصاً، وذلك بأنه يندرج ضمن المسكوت عنه في الإطار الفلسفي والمعرفي الخاص، أو يرجع لكون الصوفية قد تعمدوا ممارسة نوع من التهميش والإقصاء عليه، لاتصال الزمن بقضايا كونية وإيمانية معقدة، وبخاصة قضية الكلام عن الذات الإلهية، فكانت الرؤية اتجاه المصطلح–الزمن–غير واضحة، فتقاطعت عندهم المصطلحات بين الزمن والوقت والدهر، وكلها تدل على العلاقة التي تربط العبد بربه، فكان اللفظ الغالب على كتبهم هو لفظ الوقت.

– ويعرّف السهرودي الوقت فيقول: "الوقت عندهم ليس عبارة عن مجرد نور أو لذة، بل عبارة عن هيئة ملكية أوجبت هيئة للنفس الناطقة طرأت بطريانها وزالت بزوالها. فقالوا: الوقت سيف قاطع، والصوفي ابن الوقت، والوقت قرب هيئة أوجبت حالاً من غير تعب كثير وما عادت كسب كثير.

وهو على ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إن لربكم في أيام دهركم نفحات من رحمته ألا فتعرضوا لها) والأوقات موجبة النفحات"[1]

إذن فالوقت انطلاقاً مما أورد السهرودي لا يعد بالدقائق ولا بالثواني، بل هو حالة تُعَاش.

[1]– شهاب الدين السهرودي: كلمات الصوفية، تح: قاسم محمد عباس، دار المدى للثقافة والنشر، ط1، 2009، ص 106.

– كما عرّفه القشيري في رسالته نقلاً عن أبي النقاق قوله: "الوقت من أنت فيه، إن كنت بالدنيا فوقتك الدنيا، وإن كنت بالعقبى فوقتك العقبى، وإن كنت بالسرور فوقتك السرور، وإن كنت بالحزن فوقتك الحزن".[1]

فالزمن بهذا المعنى إنما هو خاضع للحالة الوجدانية والروحية التي يعيشها الإنسان، لهذا كان وقته يجري عليه بحسب ما اقتضاه عليه الله عز وجل، فإن كان منشغلاً بأمور الدنيا وما فيها من زينة فوقته مرتبط بعمل أهل الدنيا، وإن كان عمله الآخرة فأمره يكون مرتبط بأهل الآخرة، وكذلك هو الحال بالنسبة للسرور والحزن.

– **استرجاعات زمن التجربة الروحية:**

– الاسترجاع هو أحد التقنيات السردية الخاصة بالمفارقة الزمنية: "هو عملية سردية تتمثل في إيراد حدث سابق للنقطة الزمنية التي بلغها السرد"[2]، أي أن الاسترجاع هو العودة بعملية الزمن إلى الوراء–الزمن الماضي–لاستذكار واسترجاع أحداث ووقائع، فهو بهذا عكس الاستباق الذي يندفع نحو مستقبل آت، وإضافة الاسترجاع كتقنية سردية إلى الزمن الصوفي يجعلها تتجاوز وظيفتها التفسيرية الخاصة بملء "الثغرات السابقة التي نتجت من الحذف أو الإغفال، ELLIPSES في السرد"[3]، فتسافر إلى عالم عرفاني، عالم ترتبط فيه روح المتصوف بربه في الأزل، وذلك من خلال تلك العلاقة المميزة للتجربة الروحية للصوفي بالزمن المسترجع، وهذا الزمن الصوفي يتحرر من القيود المفروضة على الزمن عند الإنسان العادي، يقول وفيق سليطين: "إنّ ما يميّز الزمن الصوفي فالإنساني) هو تكسيره لحدود الزمن الطبيعي، ونقضه لحركة المطردة في تتابعها، فهو إذاً يرغم هذه الحركة على تغيير مسارها وعكسه، يخلق نظامه الزمني الخاص القابل للاستعادة على الدوام".[4]

---

[1]– عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية، وضع حواشيه: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ط)، 2001، ص 64.

[2]– سليم المرزوقي وجميل شاكر: مدخل إلى نظرية القصة، الدار التونسية، تونس، (د.ط)، (د.ت)، ص 80.

[3]– جير الدبرنس: المصطلح السردي، تر: عبد خزندار، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2003، ص 25.

[4]– وفيق سليطين: الزمن الأدبي (الزمان، الفضاء، الرؤيا)، دار فون للدراسات والنشر، 1997، ص 26.

وابن الفارض هو أحد كبار الصوفية الذين عاشوا تجربة الفناء، والوجد في الذات العلية، فالقراءة المتأنية لشعره يصادف دون أدنى شك هذه المفارقة الزمنية، والتي تظهر في كون أن هذه الاسترجاعات التي مارسها ابن الفارض تصب كلها في قلب عالم النثر ويتضح هذا من خلال شعره، إذ يقول في الثاني الصغرى: (هي البدر أوصافاً):

تذكِّرني العهدَ القديمَ لأنَّها حديثةُ عهدٍ منْ أهيلِ مودَّتي[1]

والعهد القيم هو قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى**﴾.[2]

"أي أن الصبا المكنى بها عن الروح الآمري متجددة حادثة مخلوقة، وإنما سميت روحاً من سرعة رواحها وذهابها وتجددها مع الأنفاس، فهي قريبة العهد من أهل مودتي وهم حضرات الأسماء الإلهية الحسنى التي من جملتها الوَدُودُ، أي الكثير التودد إلى عباده".[3]

ولفظَي العهد والميثاق عند الصوفية له ارتباط بالرجوع الزمني لقضية السماع في اللقاء الأزلي، "فقد سئل الجنيد رحمه الله: "ما بال الإنسان يكون هادئاً فإذا سمع السماع اضطرب؟ فقال: إن الله تعالى لما خاطب الذر في الميثاق الأول بقوله: ﴿**وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى**﴾، استفرغت عذوبة سماع كلام الأرواح، فلما سمعوا السماع حرّكهم ذلك"[4]، ولهذا كان السماع طقساً مهماّ في حياة الصوفي الروحية وله علاقة وطيدة بالاسترجاع الزمني خاصة.

ويقول أيضاً في مواضع تكشف عن جملة من الاسترجاعات الزمنية في شعره:

"مُنِحْتُ ولاهاً يومَ لا يومَ قبلَ أنْ بَدَتْ عند أخذِ العهْدِ، في أوّليّتي

---

[1]– ديوان ابن الفارض: دار صادر، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، ص 33.

[2]– سورة الأعراف، الآية 172.

[3]– بدر الدين الحسن بن محمد البوريني وعبد الغني بن إسماعيل النابلسي: شرح ديوان ابن الفارض، جمعه: رشيد بن غالب اللبناني، ضبطه وصححه: محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1، 1424هـ-2003م، ص 212.

[4]– عبد الكريم القشيري، مصدر سبق ذكره، ص 368.

فِنلــتُ ولاهــاً لا بسمــعٍ وناظــرٍ ولا باكتســابٍ واجتــلابِ جبلّــةِ

وهِمْتُ بها في عالمِ الأمرِ حيثُ لا ظهورٌ وكانت نَشوتي قبلَ نشأتي

فأفنــى الهـوى ما لم يكُنْ ثَمّ باقياً، هُنا، من صِفاتٍ بينَنا فاضمحلّتِ"[1]

"..... منّ الخطب حلو خطابه ويذكره نجوى عهود قديمة"[2]

"وليس ألست الأمس غير المن غدا، وجنحي غدا صبحي ويومي ليلتي

..... لله مرآة كشفها، وإثبات معنى الجمع نفي المعية"[3]

"فحيَّ على جمعي القديمِ الَّذي بهِ وجَدْتُ كُهُولَ الحَيّ أطفالَ صِبيَة"[4]

يقول:

"وحرمة الوصل والود العتيق وبالـ ـعهد الوثيق، وما قد كان في القدم"[5]

من خلال الأبيات المذكورة نلحظ استحضار ابن الفارض للواقعة التي ذكرت في الآية القرآنية الكريمة في سورة الأعراف، بمفردات وتراكيب زمنية مثل: العهد القديم، ميثاق الولاء، سابق عهد، يوم لا يوم، أخذ العهد، أوليتي، عالم الأمر، جمعي القديم، الشهادة، حرز، حرمة الوصل، العهد الوثيق، ما كان في القدم.

فابن الفارض عبر على واقعة واحدة بمفردات كثيرة وإن دل هذا على شيء إنما يدل على عمق إحساسه بثقل وزن هذه الحادثة في نفسه ومدى تأثيرها عليه، ورغب منه مكبوتة في العودة إلى ذلك اللقاء الأزلي الأول مع محبوبه، والتمتع بزمن لقاءه ووصله.

---

[1]– ديوان ابن الفارض، ص 61.

[2]– الديوان، ص 87.

[3]– الديوان، ص 93.

[4]– الديوان، ص 116.

[5]– الديوان، ص 129.

فالشاعر تجاوز تلك المرحلة الدينية التي أعطت صورة للواقعة، فجال بخياله واصفاً إياها ويظهر هذا جليا من خلال توظيفه لتراكيب السالف ذكرها، واصفاً لنفسه وهو في عالم الملكوت والذر في حركة استرجاعية، تبرز نبوغه وتمكنه من المعرفة اللذنية، التي خولت له العبور عبر الأزمنة ومكاشفة ما فيها وذلك في قوله: "منحت ولاها، فنلت ولاها، وهمت بها في عالم الأمر، وكانت نشوتي قبل نشأتي، فأفنى الهوى ما لم يكن ثم باقيا هنا".

والشاعر من خلال أبياته يعبر عن حالة فنائه وموته، وذلك من خلال قوله: "فأفنى الهوى ما لم يكن باقيا"، فالشاعر في حالة غياب عن شهود الكائنات، ومستغرق في عظمة الذات الإلهية كما يقول محمود مصطفى حلمي: "انحلال الجوهر الإنساني واستحالة وجوده إلى عدم أو صيرورة صفاته البشرية صفات إلهية"[1]، أي أن العارف يكتسب صفات الإطلاق واللازمنية على مقتضى مقولة الفناء عن السوى، ومعاني الموت أو الفناء اجتمعت لدى ابن الفارق، إذ يقول:

جَلَتْ، في تَجَلّيها، الوُجودَ لِناظري، ففي كلِّ مرئيٍ أراها برؤيةِ

وأُشهِدْتُ غَيبي، إذ بَدتْ، فوجدتُني، هُنالكَ إيّاها بجلوةِ خلوتي

وطاحَ وُجودي في شُهودي، وبِنْتُ عن وُجودِ شُهودي، ماحياً، غيرَ مُثبِتِ

وعانقتُ ما شاهدتُ في محوِ شاهدي بمَشهدِهِ للصّحْوِ، من بَعْد سَكرَتي

لِيجمَعَ شَملي كُلُّ جارِحةٍ بها، وذاتي بذاتي إذ تحَلت تجلَّتِ

فَوصْفيَ، إذ لم تُدْعَ باثنَينِ، وَصْفُها، وهيئتُهَا إذ واحدٌ نحنُ هيئتي

فإن دُعِيَتْ كنتُ المُجيبَ وإن أكنْ منادًى أجابت منْ دعاني ولبَّتِ

وإن نَطَقَتْ كنْتُ المُناجي، كذاك إن قصَصتُ حديثاً إنَّما هي قصَّتِ

[1]– محمد مصطفى حلمي: ابن الفارض والحب الإلهي، دار المعارف، ط2، 1985، ص 188.

فقـدْ رُفعــتْ تــاءُ المخاطَــبِ بيننــا وفي رفعِهَا عن فُرقةِ الفرقِ رفعتـي[1]

فمن خلال الأبيات الشعرية التي تظهر الموت والفناء جلية، مع بروز أكثر للغالي المشار إليه (الفناء عن وجود السوى).

والاسترجاعات الماضوية لابن الفارض وخوضه في تجربة روحية فني فيها عن الكائنات فني في حضرة الذات الإلهية التي ينشد وصلها، عبر أزمنة مختلفة يستطيع أن يتحكم في الزمان فبمقدوره أن يستدعيه، ويمكنه أن يسرعه، أو يبطئه أو حتى أن يوقفه، فهو بهذا التحكم اشتياقاً منه وحباً في محبوبه الأزلي يرجع آخره إلى أوله، وبقائه في فنائه.

2. الموت والعتبة البرزخية:

البرزخ في اللغة العربية كما سبق وذكرنا هو: "ما بين الشيئين"[2]، كما وردت لفظة البرزخ في القرآن الكريم وذلك في قوله تعالى: ﴿**حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ (99) لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِن وَرَائِهِم بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ**﴾[3]، فالبرزخ هو المدة الفاصلة بين الحياة الدنيا والآخرة فإذا مات الإنسان فقد انتقل إلى البرزخ، وبقي فيه حتى يبعث من القبور، "والبرزخ عند ابن عربي لم يقتصر على مجرد الحاجز بين الشيئين، يفصل بينهما أو يصلهما كالخط الفاصل بين الظل والشمس، بل الإنسان موجود في برزخ"[4]، فالعالم كله عبارة عن أشياء متصلة ومنفصلة فيما بينها والبرزخ هو ما توسط بين أمرين ففصل بينهما أو وصلهما، وسنحاول من خلال هذه الدراسة التطرق لمفهوم الموت عند "ابن الفارض" كبرزخ زمني بين الدنيا والآخرة، وبرزخ زمني رمزي بين الروح والجسد، فالملاحظ لأشعار ابن الفارض يجد أنه جاء بذكر الموت في العديد من الأبيات، يقول في تائيته الكبرى:[5]

---

[1]– ديوان ابن الفارض، ص ص 66–67.

[2]– ابن منظور، لسان العرب.

[3]– سورة المؤمنون، الآيات 99–100.

[4]– محمد عبد الظاهر خليفة: الحياة البرزخية من الموت إلى البعث، دار الاعتصام، (د.ط)، (د.ت)، ص 175.

[5]– ديوان ابن الفارض: شرحه وقدمه: مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1990، ص 34–35.

ولم تسعفي بالقتل نفسي بل لها به تسعفي، إن أنت أتلفت مهجتي

فإن صح هذا القال منك رفعتني وأعليت مقداري وأغليت قيمتي

وها أنا مستدع قضاك وما به رضاك، ولا أختار تأخير مدتي

فالشاعر من خلال هذه الأبيات الثلاثة يرى أنه لو أتلفت مهجته في سبيل هوى المحبوبة، لم تكن له ظالمة بل تقضي للنفس حاجتها بدلك القتل فالموت يحلي من نفس الشاعر وقيمته ويرفعه من حضيض عالم الرجس إلى أوج عالم القداسة، فالشاعر يطلب الموت ولا يختار تأخير مدة عمره حتى يتحقق له بذلك لقاء محبوبه، إذاً فالموت من خلال هذه الأبيات هو نقل الروح من عالم الماديات الطبيعية إلى العالم القدسي، فهو إذاً برزخ زمني ينقل الروح من الدناسة إلى القداسة.

ويقول أيضاً:[1]

ولم تسو روحي في وصالك بذلها لدي ليون بين صون وبذلة

نلاحظ أن الشاعر يجعل حقارة روحه في مقابل عزة المحبوبة، إذ أنه يخوض طريق الموت، لأنها الطريق أو السبيل الذي من خلاله يتحقق له اللقاء والوصل.

ويقول كذلك:[2]

وأني إلى التهديد بالموت، راكن ومن هوله أركان غيره هدّت

في هذا البيت نلاحظ أن الشاعر راكن خاضع للموت وراض به، فالموت بالنسبة له الباب المؤدي إلى الحياة الحقيقية ووصال المحبوب ولقاءه.

ويقول كذلك:[3]

وقد صرت أرجو ما يخاف، فأسعدي به روح ميت للحياة استعدت

---

[1]– الديوان: ص 34.

[2]– المصدر نفسه، ص 34.

[3]– المصدر نفسه، ص 35.

وبي من بها نافست بالروح سالكاً سيل الأولى قبلي أبوا غير شرعتي

فالشاعر هنا يرجو ويطلب الموت الذي يخاف منه، فالمحب يرضى على نفسه موته وفنائه لأنه يرى في موته حياته، ولعل الموت الذي تحدث عنه ابن الفارض يتقاطع مع الفناء الذي يتحقق له بعد موت نفسه وروحه، فتحيا وتسعد هذه النفس بهذا الفناء الكلي، فالشاعر هنا لا يقصد الموت الطبيعي بل الموت الإرادي الذي يطلبه في سبيل وصال محبوبه.

كما يقول أيضاً:[1]

تتيح المنايا إذ تبيح لي المنى وذلك رخيص منيتي بمنيتي

نلاحظ في هذا البيت الجناس المصحف بين تتيح وتبيح، والجناس الناقص بين المنى والمنايا، وجناس التحريف بين منيه بضم الميم وتسكين النون ومَنيه بفتح الميم وكسر النون، والمنايا جمع منية وهي الموت، وجاء جمع منايا لكثرة أنواع الموت عند الصوفية، كما سبق وذكرنا ذلك، فهناك: "الموت الأبيض وهو الجوع، والموت الأسود احتمال أذى الخلق، والموت الأحمر مخالفة هوى النفس، والموت الأخضر لبس المرقع من الخرق الملقاة التي لا قيمة لها لاخضرار عيشه بالقناعة"[2]، والمنى جمعها منية وهي المطلوب، في قوله: "ذاك رخيص مُنْيُتي بِمُنيَّتي" قد جمع في صدر هذا البيت مُنية وهو الطلب ومنيّة وهي الموت، فهو يطلب من المحبوبة أن تسهل عليه طريق الموت من أجل لقاء المحبوب.

فالشاعر في هذا البيت استعمل الموت بمعناه الحقيقي لا بمعناه الروحي الرمزي، فهو يقف بين شيئين، شيء يطلبه (المنى) وشيء يسعى للوصول إليه (المنايا).

ويقول في تائيته:[3]

وفيها تلافي الجسم، بالسقم، صحة له، وتلاف النفس نفس الفتوة

---

[1]– الديوان: ص 80.

[2]– عبد المنعم الحنفي، مرجع سبق ذكره، ص 250.

[3]– الديوان: ص51.

وهوتي بها وجداً، حياة هنيئة وإن لم أمت في الحب عشت بغصة

في البيتين نلاحظ استحسان الشاعر الموت، فكل شيء يهون عند الشاعر في سبيل الظفر بالحب والمقصود به هنا الحب الإلهي، فتراه يستحضر السقم والمرض وتلف النفس وهلاكها كفاصل بين الحياة المؤقتة التي يعيشها والحياة الباقية الخالدة.

كما يقول أيضا في الأبيات التالية:[1]

وكل الذي ترضاه، والموت دونه به أنا راض، والصبابة أرضي

ونفسي لم تجزع بإتلافها أسى ولو جزعت كانت بغيري تأست

وفي كل حي كل حي كميت بها، عنده قتل الهوى خير موته

كما يقر ابن الفارض بعناء الحب وذلك في قوله:[2]

وعش حاليا فالحب راحته عنا وأوله سقم، وآخره قتل

ولكن لدي الموت فيه، صبابة حياة لمن أهوى، علي بها الفضل

يرى أن الحب أوله سقم وآخره قتل، أما في البيت الثاني يصرح بأن الموت هو الحياة، به ينال الطالب ما يتمناه، ألا وهو لقاء ووصال محبوبه.

[1]– الديوان: ص 52.

[2]– المصدر نفسه، ص 162.

ثانيا: على المستوى الرمزي

من المعروف والمصادق عليه أن الخطاب الصوفي خطاب إبداعي رمزي، حيث ذهب الصوفية إلى استخدام الزمن لأن: "لغة المنطق قاصرة عن أن تعبر عن تلك المعاني الدوقية التي يدركها الصوفي في أحوال وجده فليس لديه إلا لغة الإشارة والرّمز ولغة الخيال والعاطفة يومئ بها إيماء تلك المعاني التي لا يدركها على حقيقتها إلا من ذاق مذاق القوم وجرّب أحوالهم".[1]

إن قصور اللغة الوضعية الاصطلاحية دفع بالمتصوفة إلى ابتكار لغة خاصة بهم للتعبير عما في خلجات النفس من أفكار وأحاسيس، فلا يمكن التعبير عن عوالم غير بادية باللغة العادية المتداولة بين عامة الناس، وقد عبر النفري عن عجز اللغة عن التعبير عن المعاني بقوله: "كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة"[2]، فالنفري يقرّ بعجز اللغة، وعدم قدرتها على حمل المعاني التي تدور في نفس الشاعر، فبعدما كانت اللغة كوسيلة للتواصل نجد بأن الشاعر الصوفي يعاني من قصور اللغة ولهذا نجدهم اتخذوا طرقاً أخرى كالصمت والرّمز والإشارة، يعبرون من خلاله عن مشاعرهم وأحوالهم، كما أنهم يعمدون أحياناً إلى الغموض والإشارة للتستر على أحوالهم حيث جعلوا الرّمز: "قناعاً يسترون به الأمور التي رغبوا أن يكتموها، وهذه الرغبة طبيعية عند قوم يدعون أنهم خصوا–دون غيرهم–بمعرفة الباطن فالصوفية قد اصطنعوا الأسلوب الرمزي، لأنهم لم يجدوا طريقاً آخر ممكناً يترجمون به عن رياضتهم الصوفية"[3]، إذاً فالصوفية جعلوا من الرمز قناعاً يتسترون خلفه، وإن إخفاء معاني كلامهم جعل التوحيدي يقول: "ما أحوجنا إلى عالم منطقي يكشف لنا كلام هذه الطائفة"[4]، ويقول الإمام القشيري في رسالته في باب بعنوان: "تفسير ألفاظ تدور بين هذه الطائفة"، "أنهم يستعملون ألفاظاً فيما بينهم، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والإجمال والتستر على من باينهم في طريقتهم، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرة منهم على

---

[1]– محمد بن بريكة: التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان، دار المتون، الجزائر، ط1، 2006، ص 40.

[2]– النفري، مرجع سبق ذكره، ص 51.

[3]– رنولد آلن ينكلسون: الصوفية في الإسلام، تر: نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط2، 2002، ص 102.

[4]– وردة مسيلي: لغة الخطاب الأنثوي وتجلياته في الشعر الصوفي، مجلة مقاليد المركز الجامعي ميلة، عدد 12، جوان 2017، ص 229.

أسرارهم أن تشيع في غير أهلها"[1]، وهذه الغيرة عند الصوفية جعلتهم يتسترون ويخفون معانيهم غيرة على لغتهم من غير طائفتهم، وهدفهم من وراء ذلك أن تبقى أفكارهم ومعانيهم في نطاق طائفتهم ولا تخرج عنها وتقرب فهم اللغة الصوفية للصوفية أنفسهم، وهم يعتمدون التعقيد للإبقاء على أسرارهم وأفكارهم.

يقول السهرودي:

وا رحمتا للعاشقين تكلفـوا ستر المحبة والهوى فضاح

بالسر إن باحوا تباح دماؤهم وكذا دماء العاشقين تباح

وإذا هم كتموا تحدث عنهم عند الوشاة المدمع الساح

وبدت شواهد للسقام عليهم فيها لمشكل أمرهم إيضاح

ولعل السبب وراء استخدام الصوفية للرمز راجع إلى الحملة القوية التي شنها الفقهاء عليهم، فاضطر الصوفية إلى الإشارة والرمز لأنهم لم يجدوا طريقاً آخر يترجمون به عن أحوالهم وأفكارهم ويعبر ابن الفارض من بين أهم الشعراء الذين تميزوا باستعمال وتوظيف الأسلوب الرمزي في خطابه الشعري الصوفي، فكان من أبرز من مارس "إعادة التشفير اللغوي في الشعر قديماً عن طريق نزع الدلالات الحسية والدنيوية لكلمات تتصل بمجالات الجنس والخمر وحالات النفس وإدراجها في أنساق رمزية جديدة".[2]

1. الموت الصوفي (الروحي):

يختلف الموت في المخيال الصوفي عن الموت في الفكر العام والذي هو بمثابة انتقال الإنسان من دار الفناء إلى دار البقاء، أما الموت عند الصوفية هو انتقال الروح إلى حياة روحية خالصة، فبموته يتخلص من جسده الذي يعتبره كحاجز بينه وبين الذات الإلهية، فالصوفي يطلب الموت

[1]– نصيرة صوالح: الصوفية من خطاب الفتنة إلى فتنة الخطاب، جامعة تلمسان، عدد2، 2004، ص 88.

[2]– صلاح فظل: أساليب الشعرية المعاصرة، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط1، 1995، ص 227.

ويتمناه في معظم الأوقات حيث يجد في موته ومفارقة الروح للجسد سعادة ونعيم، لأن روحه ستبقى خالدة في الذات الإلهية.

وكثيراً ما نجد لفظة الموت تتردد عند كثير من الشعراء الصوفيين ومن بينهم "ابن الفارض"، إذ نجده يستحسن لذة الموت في سبيل وصال المحبوب ويتخذ من الحب دلالة رمزية تجسد ذلك التعلق الدائم بالذات الإلهية، فالصوفي لا يهاب الموت ويختاره ويسير نحوه باعتباره عتبة الحياة، فالموت عنده ليس شغفاً زائلاً وإنما غاية يسعى للوصول إليها.

يقول ابن الفارض في لاميته:[1]

فإن شئت أن تحيا سعيداً، فمت به شهيداً، وإلا فالغرام له أهل

فمن لم يمت في حبه، لم يعش به، ودون اجتناء النحل ما جنت النحل

فالشاعر من خلال البيتين يرى السعادة الحقيقية تكون بالفناء والموت الروحي الذي يختاره الصوفي كطريق للوصول إلى الله تعالى، فالموت في سبيل الله حياة والتلاشي نعيم، ففي قوله: "فإن شئت أن تحيا سعيداً فمت شهيداً" إشارة إلى قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ**﴾[2]، فالشهيد لا يموت أبداً، بل هو حي يرزق عند ربّه بنعيم الجنة فالشاعر يرى الحياة السعيدة بقتل النفس والاستشهاد في سبيل المحبوب وإلا فالغرام له أهله الجديرون به، وقوله في البيت الثاني "فمن لم يمت في حبّه لم يعش به"، فالله هو مصدر الحب وأعظم حب في الوجود وهو المنبع الذي يستقي منه كل محب فيض مشاعره وأحاسيسه والموت في حب الذات الإلهية هو الحياة ففي موته حياته.

قوله في اللاّمية نفسها:[3]

وقل لقتيل الحب: وفيت حقه وللمدعي: هيهات ما الكحل الكحل

---

[1]– الديوان: ص 162.

[2]– سورة آل عمران، الآية 169.

[3]– الديوان: ص 172.

من واجب المحب الوفاء لمحبوبه ووفاء الحب لله في نظر الشاعر هو الموت في سبيله ووصاله، وقتيل الحب شهيد عند الله تعالى.

وقوله أيضاً في قصيدة له بعنوان نظام السلوك:[1]

وجانب جناب الوصل هيهات لم يكن وها أنت حي، إن تكن صادقاً مت

والوصل لا يتم للمحب الصادق إلى بالموت فهي علامة الصدق في الحب، ومدام المدعي للحب حياً فهو كاذب، والموت دليل الإخلاص في الحب وهذا البيت مقتبس من قوله تعالى: ﴿**فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ**﴾[2]، فالشرط الوحيد للوصول إلى المحبوب هو الموت الإرادي.

ويقول كذلك في التائية:[3]

ولما نقلت النفس من ملك أرضها بحلم الشرا منها، إلى ملك جنة

وقد جاهدت، واستشهدت في سبيلها وفازت ببشرى بيعها، حيث أوفت

سمت بها لجمعي عن الخلود سمائها ولم أرض إخلادي لأرض خليفتي

تسمو النفس وترتقي بالاستقامة والمجاهدة التي يقول فيها الرسول صلى الله عليه وسلم: "رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر"، وبتلك المجاهدة يقوى سلطان الروح وتتحرر النفس من الأدران الأرضية فتسمو وتصفو حتى تتطبع فيها حقائق العالم وأسراره"[4]، ويذهب ابن القيم الجوزية في قوله بأن: "هناك عقد إلهي بين الله وعباده ثمنه الجنة، فالله سبحانه وتعالى خلق عباده له، ولهذا اشترى منهم أنفسهم، وهذا عقد لم يعقده مع خلق غيرهم".[5]

---

[1]– الديوان: ص 34.

[2]– سورة الجمعة، الآية 553.

[3]– الديوان: ص 60.

[4]– عبد الله حسين: التصوف والمتصوفة، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، (د.ط)، 2017، ص 30.

[5]– المرجع نفسه، ص 37.

2. علاقة الموت بالرّمز الأنثوي:

لطالما كانت المرأة مدعاة للكتابة الإبداعية، وملهمة للشعراء، فمنذ العصر الجاهلي كانت الكتابة عن المرأة من الضروريات الشعرية، اليت لابد منها في حياة الشاعر الجاهلي، فكانت لا تخلو قصيدة جاهلية إلا وفيها ذكر للمرأة، بدءاً بمرئ القيس الذي افتتح معلقته الشهيرة قائلاً:

"قِفَا نَبْكِ مِنْ ذِكْرَى حَبِيبٍ وَمَنْزِلِ بِسِقْطِ اللِّوَى بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْ مَلِ"[1]

مروراً بالعصر الأموي، الذي تناول فيه الشعراء المرأة بالغزل، في حين أن العصر الإسلامي والذي سبق العصر الأموي قد أعطى مكانة هامة للمرأة ونهى عن التغزل بصفاتها ووصف تضاريس جسمها كما كان يفعل الشاعر الجاهلي بخاصة، فظهر في هذا العصر–الأموي–نوعان من الغزل: القول الفاحش الصريح وزعيمه هو (عمرو بن أبي ربيعة) في الحجاز، ونوع آخر هو الغزل العذري العفيف بزعامة (جميل بن معمر) وهو اتجاه مضاد لما شاع في التيار الأول من تصويرات حسية للمرأة، فإذا كانت المرأة حاضرة قلب الحياة الإنسانية، والشعر فلا يجب أن تكون المرأة حاضرة وبقوة في قلب القصيدة الصوفية، فمن أكثر الرموز تجليا في القصيدة الصوفية إلى جانب رمز الخمر، هور رمز المرأة، والتي بدت رمزاً دالاً على المحبوب–الله عز وجل–، إذ يعد الشعر الصوفي من هذه الوجهة شعراً غزلياً، ثم للصوفية فيه، التأليف بين الحب الإلهي والحب الإنساني: "إن صورة الأنثى المعشوقة في النص الصوفي تكون مربكة وفاقدة للقيمة إذ تدبرناها بأفق غزلي فحسب، وذلك لأن السياق الرمزي للأنثى الصوفية منزاح كلية عمّا رسخته القصائد الغزلية عذرية كانت أم إباحية، إنها رمز الحكمة، والحب، وإن جمالها ما هو إلا أمارة على الجمال الكلي الدائم"[2]، فالصوفية يعبرون عن العشق الإلهي في طابعه الروحي من خلال أساليب غزلية تم توارثها منذ القدم، حيث نالت المرأة ومازالت كذلك حظًّا كبيراً من الاهتمام والرعاية، وهذا إن دل على شيء إنما يدل على العلاقة الوجدانية بين المرأة والرجل، والتي تحولت

[1]– امرئ القيس: الديوان، شرح: عبد الرحمان المصطفاوي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص 14.

[2] أسماء خوالدية: الرمز الصوفي بين الأغراب بداهة والإغراب قصداً، دار الأمان، الرباط، ط1، 1435هـ–2014م، ص 58.

في الأدب الصوفي رمزاً لذات العلية، يقول صلاح الدين التجاني: "كما أن أعظم ظهور لله تعالى هو تجليه في المرأة للرجل، وفي الرجل إلى المرأة، وذلك أن الله أوجد هذا المخلوق المسمى إنساناً حبا له وتوداداً إليه، فهو الودود ثم ينفخ فيه من روحه فما اشتاق إلا لنفسه، ثم اشتق له منها شخصاً على صورته سماه امرأة، فظهرت هذه المرأة بصورة تشبه صورته فحن إليها حنين الشيء إلى نفسه، وحنت إليه حنين الشيء إلى وطنه".[1]

فإن كان الشعراء القدامى قد أسرفوا في وصف المرأة والتغزل بها وتفوقوا في هذا الغزل وتفننوا فيه بين تغزل بجسدها وبأوصافها، وتغزل عفيف عذري يأبى ذلك الوصف، فالصوفية حبهم متعلق بالله بذاته العليا، فكما أن المرأة تعتبر رمزاً للجمال، فهي عندهم تجلٍّ للجمال الإلهي المطلق والجمال هو سبب الحب عندهم.

ويعد ابن الفارض–سلطان العاشقين–من كبار الصوفية الذين وظفوا رمز الأنثى في أشعارهم، فقال:

"وسرّ جمال عنك كل مدحة به ظهرت، في العالمين، ونمت

وحسن به تسبى النهى دلني على هوى، حسنت فيه، لغرك، ذلتي

ومعنى وراء الحسن، فيك تنهدته به دقّ عن إدراك عين بصيرتي"[2]

"فأرواحهم تصبوا لمعنى جمالها وأحداقهم من حسنها في حديقة

وعندي عيدي، كل يوم أرى به، جمال محياها، بعين قويرة"[3]

وتتموضع في هذه الصورة عدة كلمات (جمال، محه، ظهرت، حسن، هوى، حسنت، الحسن، تنهدته، تصبوا، جمالها، أحداقهم، حسنها، حديقة، عيدي، أرى، جمال محياها) حيث تشكل ألفاظ

---

[1]– صلاح الدين التجاني: الكنز في المسائل الصوفية، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ط1، 1999، ص 130.

[2]– الديوان: ص 32.

[3]– المصدر نفسه، ص 52.

الحسن والجمال النسبة العالية، وتعضدها في ذلك ألفاظ المشاهدة والظهور، والرؤية، ومن هنا أصبح لهذا المقطع دلالة رمزية وإيجابية مركزة تعكس مشاعر وانفعالات الذات الشاعرة التي أذهلها هذا الجمال المطلق وملك عليها نفسها، حتى صار هذا الجمال يتجسد عندها في شكل حديقة ذات ألوان ومناظر تأسر الناظر.

ويقدر ابن الفارض أنه وبالرغم من المتاعب التي تعتري طريقه، فإنه لن يتخلى عن حبيبه بل سيظل سائراً في طريقه مستسلماً للموت، الذي هو السبيل الأقصر للقاء محبوبه، فيقول:

"لم أقض حق هواك إن كنت الذي لم أقض فيه أسىً، ومثلي من يفي

ما لم سوى روحي، وباذل نفسه، في حب من يهواه، ليس بمسرف"[1]

"بمثل ما أمسيت أصبحت مغرماً، وما أصبحت فيه من الحسن أمستِ"[2]

"منغمة أحشائي قبيل ما، دعتها لتشفى بالغرام، فلبت"[3]

"فغواصي القديم فيكم غواصي، ووادي كما عهدتم ودادي"[4]

"إن الغرام هو الحياة، فمت به صباً فحقك أن تموت، وتعذراً"[5]

فالشاعر يحاول أن يخفي ما بدر منه، ويستدرك ذلك بالتأكيد على تضحيته وتفانيه وإخلاصه لحبيبه ووفائه بالحب له (مثلي من يفي، ليس بمسرف، أصبحت مغرماً، دعتها لتشفى بالغرام فلبت، ووادي كما عهدتم ودادي، الغرام هو الحياة)، فالغرام عنده هو الحياة وكان من الواجب أن يموت عشقاً في محبوبه.

---

[1]– الديوان: ص 142.

[2]– المصدر نفسه، ص 67.

[3]– المصدر نفسه، ص 87.

[4]– المصدر نفسه، ص 132.

[5]– المصدر نفسه، ص 169.

فيقول:

"عتب لم تعتب، وسلمى أسلمت وحمى أهل الحمى رؤية ري

والتي يعنو لها البدر سبت عنوة، روحي، ومالي، وحمي

عدت مما كابدت من صدها، كبدي، حلف صدى والجفن زي

واجداً، منذ جفا بوقعها ناظري من قلبه في القلب، كي"[1]

إذ وظف الشاعر أسماء لمحبوباته (عتب، سلمى، ري)، كما وظف المفردات الأخرى الدالة على المكابدة في سبيل رؤية المحبوبات، فرؤية محبوبته غير متاحة له في الزمن الحاضر الذي يرجوها فيه، كما يحاول أيضاً استعراض محبوباته ليقارن بينهن وبين محبوبه الأزلي، فيقول:

"ففي النشأة الأولى تراءت لآدم بمظهر حوا، قبل حكم الأمومة

فهام بها، كيما يكون بها أبا ويظهر بالزوجين حكم النبوة

وكان ابتدا حب المظاهر بعضها لبعض وضد يصد ببغضة

وما برحت تبدو وتخفى، لعلة على حسب الأوقات في كل حقبة

وتظهر للعشاق في كل مظهر من اللبس في أشكال حسنٍ بديعة

ففي مرة لبنى، وأخرى بثينة وآونة تدعى بعزة عزتٍ

ولسن سواها وكن غيرها وما إن لها، في حسنها من شريكة"[2]

ففي هذه الأبيات تتضح الصورة أكثر (تراءت، بمظهر، حب المظاهر، تبدو وتخفى، تظهر في كل مظهر، اللبس، أشكال، آونة تدعى، لسن سواها، كن غيرها).

---

[1]– الديوان: ص 22.

[2]– المصدر نفسه، ص 70.

"فاتهامي بالحب حسبي وأني بين قومي أعد من قتلك

لك في الحي هالك بلا حبي في سبيل الهوى استلذ الهالكا"[1]

"بقيت به كما فنيت بحبه بشروة إيثاري، وكثرة إقبالي"[2]

"فحسبي أني فنيت، من الضنى بغيرك بل فيك الصبابة أبلت

جمال محياك المصون لثامه عن اللثم فيه عدت حيا كميت"[3]

تظهر في هذا الأبيات مفردات الموت والهلاك والفناء (هالك، فنيت، أبلت، كميت) مما يوحي باستحسان الشاعر للذة الموت مقابل اعتراف الحبيب بحب الشاعر له، وما يمثله من نشوة عارمة، ويضيف الشاعر، تمنياته للحب والتضحية في سبيل نبيل رضا المحبوب وإن أدى ذلك إلى الموت فيقول:

"وما بين شوقي واشتياق فنيت في تول بحظر، أو تجل بحضرة

فلو لغنائي من فنائك ردَّ لي فؤادي لم يرغب إلى دار غربة"[4]

"وإني إلى التهديد بالموت، راكن ومن هوله أركان غيري هدت

ولم تعسفي بالقتل بل لها به تسعفي إن أنت أتلفت مهجتي"[5]

"فأوردتها ما الموت أيسر بعضه وأتعبتها كيما تكون مريحتي"[6]

---

[1]– الديوان: ص 156.

[2]– المصدر نفسه، ص 172.

[3]– المصدر نفسه، ص

[4]– المصدر نفسه، ص 49.

[5]– المصدر نفسه، 34.

[6]– المصدر نفسه، ص 41.

"وموتي بها وجدا حياة هنيئة وإن لم أمت في الحب عشة بغصة"[1]

فابن الفارض يستعذب الموت والتضحية في سبيل المرأة الدالة على الذات الإلهية (أوردتها، أتبعتها، موتي حياة هنية، إن لم أمت في الحب عشت بغصة)، فهنا يتخذ ابن الفارض من الحب رمزاً يجسد من خلاله ذلك التعلق الدائم برؤية الذات الإلهية في موطنها الأصلي أين يستطيع التمتع بكل شيء عند مليك مقتدر، وحينها كل شيء يهوم عليه، لذلك نجده يستحضر الهلاك باعتبار الحد الفاصل بين هذه الحياة المؤقتة والحياة الأخرى الباقية، فهو يخوض غمار الموت حتى يحرر نفسه من شوائب هذه الدنيا الفانية، ويربطها بتمني الحياة الأخرى.

ويحاول ابن الفارض أن يربط بين حاله وحال الطفل الرضيع في علاقته بأمه قائلاً:

"إذا هام شوقاً بالمناغي، وهم أن يطير إلى أوطانه الأولية

يسكن بالتحريك، وهو بمهده إذا، ماله أيدي مربيه هزت

وجدت بوجدٍ، آخذي، عند ذكرها بتحيير قال، أو بألحان صيت

كما يجد المكروب في نزع نفسه إذا ماله رسل المنايا، توفت

فواجد كرب في سياق لفوقة كمكروب وجد شتياق لرفقة"[2]

فهو يربط حالة الطفل وحاله من أشرف على الموت (كما يجد المكروب في نزع نفسه) حيث يزاوج ابن الفارض بين حالة الطفل المتشوق إلى المناغي والوطن الأولي، وبين حالة الإنسان عند الموت، حيث من ألف الدنيا صعب عليه فراقها، ومن تشوق إلى الآخرة هانت عليه تلك اللحظة كما قيل "من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه".

فالمرأة عند الصوفية هي رمز للجمال الإلهي الذي يصبون للقائه، ولهذا ظل رمز المرأة في الأدب الصوفي: "رمزاً لطبيعة إلهية خالقة، فهي مصدر خصوبة وعطاء، وصورة المرأة في

---

[1]– الديوان: ص 78.

[2]– المصدر نفسه، ص 87.

القصيدة الصوفية، من أبرز صور التجلي، وقد كان لذلك انعكاس واضح في مرآة علاقة الصوفي بالله، فهي علاقة غنية بزخم عاطفي، انتقلت من عاطفة الرجل تجاه المرأة إلى عاطفة اتجاه الله، ومن ثم لم تعد المرأة سوى رمز للنفس التي تصبح معرفتها مدخلاً لمعرفة الله والكون".[1]

[1]– وضحي يونس: القضايا النقدية في النثر الصوفي حتى القرن السابع الهجري، مطبعة اتحاد الكتاب العرب، دمشق، (د.ط)، (د.ت)، ص 112.

الخاتمـــة

خاتمة

بعد أن أكملنا دراستنا لإشكالية البحث المتمحور حول: "الأبعاد العرفانية لخطاب الموت في الفكر الصوفي –ابن الفارض–أنمودجا""، فإننا نخلص إلى جملة من النتائج أهمها:

– يختلف موقف الصوفي للموت ويتجاوز الصورة الواقعية المتداولة والمتعارف عليها إلى صورة رمزية تحمل بين طياتها دلالات مختلفة.

– ابن الفارض من بين أهم الشعراء الذين ذاع صيتهم في الأدب الصوفي، إذ ظهر في شعره نفحات تأملية فلسفية عبّر عنها بأسلوب رمزي وهذا ما جعله يمتاز عن غيره من الشعراء الصوفية.

– اشتمل ديوان ابن الفارض على عدّة مواضيع مختلفة منها: التغني بلقاء المحبوب، وذكر الموت والاستعداد له.

– الموت عند الصوفية ما هو إلا انتقال من عالم سفلي مشوّه إلى عالم علوي حيث يتجلّى النور الإلهي.

– اتّخذ الصوفية من الموت رمزاً ليعبروا عن حبهم واشتياقهم للمحبوب.

– من بين أهم الأسباب التي دفعت الصوفية إلى استخدام الرّمز منع الدخيل من إدراك مغزى كلامهم، إضافة إلى عجز اللغة عن التعبير.

– سجّل موضع المرأة حضور مميّز في ديوان "ابن الفارض"، حيث جعل المرأة رمزاً للمحبّة الإلهية.

– الموت بالنسبة إلى الصوفي لا يشكل هاجساً كما هو عند الإنسان العادي، فالصوفي يعيش موتاً مكرّراً في كل لحظة ويسير إليه بإرادته.

قائمة المصادر

والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع من طريق الأزرق.

- ديوان ابن الفارض: شرحه وقدمه: مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1990.

I. المصادر:

1- ابن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده ترجمة، محي الدين عبد الصمد، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط5، 1981.

2- ابن سينا: النجاة، مطبعة السعادة، مصر، ط2، 1357هـ.

3- عبد الرحمان بن محمد بن خلدون: المقدمة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، (د، ط)، 2007م.

4- محمد بن سلام الجمحي: طبقات الشعراء، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د.ط)، 2001.

II. المراجع العربية:

1- إبراهيم العاتي: الزمان في الفكر الإسلامي، دار المنتخب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1993.

2- أبو الحسن الهجويري: كشف المحجوب، دراسة وترجمة من الفارسية وتعليق: إسعاء عبد الهادي قنديل، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، (د، ط)، 1980م.

3- أبو النعيم احمد بن عبد الله الأصفهاني: حيلة الأولياء وطبقات الأصفياء، ج8، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1996م.

4- أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، ضبطه وعلق عليه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1993.

5- أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج4، مكتبة مصر، (د.ط)، 1998م.

6- أبو نصر السراج الطوسي: اللمع في التصوف، تح: عبد الحليم محمود طه وعد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة ومكتبة المتن، (د، ط)، 1960م.

7- أحمد بن حسين الزدزني: شرح المعلقات السبع، بيت الحكمة، الجزائر، ط2، 2013.

8- أحمد بنن عبد العزيز القصير: عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية، مكتبة الرشد ناشرون، المملكة العربية السعودية، الرياض، ط1، 1424هـ-2003م.

9- أحمد محمد بن عجينة: إيقاظ الهمم في شرح الحكم، مطبعة المعارف، الإسكندرية، ط2، 1392هـ-1972م.

10- أحمد محمد عبد الخالق: قلق الموت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (د، ط)، مارس 1987م.

11- أسماء خوالدية: الرمز الصوفي بين الأغراب بداهة والإغراب قصداً، دار الأمان، الرباط، ط1، 1435هـ-2014م.

12- إصلاح عبد السلام الرافعي: إحياء علوم الدين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، مصر، ط1، 1988م.

13- بدر الدين الحسن بن محمد البوريني وعبد الغني بن إسماعيل النابلسي: شرح ديوان ابن الفارض، جمعه: رشيد بن غالب اللبناني، ضبطه وصححه: محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1424هـ-2003م.

14- حسين نجيب محمد: الروح بين العلم والعقيدة "الحياة بعد الموت"، دار الهدى للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 2005م.

15- رجاء بن سلامة: الموت وطقوسه خلال صحيحي البخاري ومسلم، رؤية للنشر والتوزيع، ط2، 2009.

16- زكريا إبراهيم: مشكلة الحياة، دار مصر للطباعة، القاهرة، مصر، (د.ط)، (د.ت).

17- زكريا عميرات: غرائب القرآن ورغائب الفرقان، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج1، ط1، 1416هـ-1996م.

18- سعد الدين محمد بن احمد الفرغاني: منتهى المدارك في شرح تائية ابن الفارض، ضبطه وعلق حواشيه عاصم إبراهيم الكيالي الحسيني الشاذلي الزرقاوي، المجلد الأول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2007م.

19- سعيد يقطين: تحليل الخطاب الروائي (الزمن-السرد-التبشير)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط4، 2005.

20- سليم المرزوقي وجميل شاكر: مدخل إلى نظرية القصة، الدار التونسية، تونس، (د.ط)، (د.ت).

21- صادق سليم صادق: المصادر العامة للتلقي عن الصوفية عرضاً ونقداً، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1994م.

22- صلاح الدين التجاني: الكنز في المسائل الصوفية، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ط1، 1999.

23- صلاح فضل: أساليب الشعرية المعاصرة، دار الآداب، بيروت، لبنان، ط1، 1995.

24- عاطف جودة نصر: شعر ابن الفارض (دراسة في فن الشعر الصوفي)، دار الأندلس للطباعة والنشر، ط1، 1981م.

25- عبد الرزاق الكاشاني: لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، تح: سعيد عبد الفتاح، دار الكتب المصرية، القاهرة، ج1، (د، ط)، 1996م.

26- عبد العزيز العيادي: إتيقا الموت والسعادة، المغاربية للطباعة والنشر والإشهار، تونس، ط1، 2005م.

27- عبد القادر الجيلاني: فتوح الغيب، مكتبة ومطبعة مصطفى الباجي الحلبي وأولاده، القاهرة، مصر، ط2، 1973م.

28- عبد الكريم القشيري: الرسالة القشيرية، وضع حواشيه: خليل منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (د، ط)، 2001م.

29- عبد الله حسين: التصوف والمتصوفة، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، (د.ط)، 2017.

30- عدنان حسين العوادي: الشعر الصوفي حتى أقوال مدرسة بغداد وظهور الغزالي، دار الرشيد للنشر، بغداد، (د، ط)، 1979م.

31- عرفان عبد الحميد فتاح: نشأة الفلسفة الصوفي وتطورها، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1، 1413هـ-1993م.

32- عفيف الدين التلمساني: شرح مواقف النفري، دراسة وتحقيق: جمال المرزوقي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2000م.

33- علي إبراهيم القمي: تفسير القمي، تح: السيد الموسوي الجزائري، مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر، قم، إيران، ج1، ط3، 1404هـ.

34- علي أحمد سعيد أدونيس: من الشعر، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3، 1983م.

35- علي الخطيب: اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي، دار المعارف، القاهرة، مصر، (د، ط)، 1404هـ-1984م.

36- فرح أنطوان، ابن رشد، دار الفارابي للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2009م.

37- الكليني: الكافي، تح: علي أكبر العقاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، إيران، ج3، ط3، 1367هـ.

38- مجدي كامل: أحلى قصائد الصوفية، دار الكتاب العربي، سوريا، دمشق، ط1، 1418هـ-1997م.

39- محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج القرطبي: مختصر التذكرة: في أحوال الموتى وأمور الآخرة، اختصره وهذبه ومخرج أحاديثه فتحي بن فتحي الجندي، دار العاصمة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 1481هـ-1997م.

40- محمد بن أحمد بن سالم بين سليمان السفاريني الحنبلي: البحور الزاخرة في علوم الآخرة، تح عبد العزيز أحمد بن محمد بن حمود المشيقح، دار العاصمة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 1413هـ-2009م.

41- محمد بن بريكة: التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان، دار المتون، الجزائر، ط1، 2006.

42- محمد عبد الرحيم الزيغي: حقيقة الموت بين الفلسفة والذين، دار اليقين للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 2011م.

43- محمد عبد الظاهر خليفة: الحياة البرزخية من الموت إلى البعث، دار الاعتصام، (د.ط)، (د.ت).

44- محمد غنيمي هلال: الأدب المقارن، دار العودة، بيروت، لبنان، ط3، 1983م.

45- محمد فتوح أحمد: الرّمز والرّمزية في الشعر المعاصر، دار المعارف، مصر، (د، ط)، 1977م.

46- محمد مصطفى حلمي: ابن الفارض والحب الإلهي، دار المعارف، ط2، 1985.

47- محمود محمد الغراب: الحب والمحبة الإلهية من كلام الشيخ محي الدين ابن العربي، مطبعة نضر، دمشق، سوريا، ط2، 1992م.

48- محمود محمد الغراب، الخيال عالم البرزخ والمثال من كلام الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي، دار الكتاب العربي، ط2، 1414هـ-1993م.

49- نائل حنون: عقائد ما بعد الموت في حضارة وادي الرافدين، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، العراق، ط2، 1986.

50- نصر حامد أبو زيد: دراسة تأويل النص القرآني عند ابن الفارض، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 1998م.

51- نواري سعودي أبو زيد: في تداولية الخطاب الأدبي المبادئ والأجواء، بيت الحكمة، الجزائر، ط1، 2009م.

52- نورالدين السد: الأسلوبية وتحليل الخطاب، دار هومه، الجزائر، ج2، (د.ط)، 2010م.

53- وضحي يونس: القضايا النقدية في النثر الصوفي حتى القرن السابع الهجري، مطبعة اتحاد الكتاب العرب، دمشق، (د.ط)، (د.ت).

54- وفيق سليطين: الزمن الأدبي (الزمان، الفضاء، الرؤيا)، دار فون للدراسات والنشر، 1997.

55- يحيى الجبوري: الشعر الجاهلي خصائصه وفنونه، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط5، 1986.

III. المراجع المترجمة:

1- أ.أ مندولار: الزمن والرواية، تر: بكر عباس، دار صادر، بيروت، ط1، 1997.

2- آنا ماريشيمي: أبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، تر: محمد إسماعيل السيد ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، بغداد، ط1، 2006م.

3- جاك شورون: الموت في الفكر الغربي، تر كامل يوسف حسين، عالم المعرفة، الكويت، 1984.

4- جيرالد برنس: المصطلح السردي، تر: عبد خرنتار، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2003.

5- جيمس ب. كارتس: الموت والوجود، دراسة لتصورات الفناء الإنساني في التراث الديني الفلسفي العالمي، تر: بدر الدين، المجلس الأعلى للثقافة، (د، ط)، 1998م.

6- سارة مليز: الخطاب، تر يوسف بغول، منشورات مخبر الترجمة في الأدب واللسانيات، جامعة قسنطينة، (د.ط)، 2004م.

7- سيغموند فرويد: الحب والحرب والحضارة والموت، تر: عبد المنعم الحفني، دار الرشاد، ط1، 1412هـ-1992م.

8- قاسم غني: تاريخ التصوف في الإسلام، تر: صادق نشأت، راجعه أحمد ناجي القيسي ومحمد مصطفى حلمي، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، (د، ط)، (د، ت).

9- نولد آلن ينكلسون: الصوفية في الإسلام، تر: نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط2، 2002.

IV. المعاجم والقواميس:

1- إبراهيم مصطفى وآخرون: المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، (د.ط)، 1989م.

2- أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور: لسان العرب، نقد وعلق حواشيه ووضع فهارسه: علي شبيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، مج4، ط1، 1405هـ-1988م.

3- إيميل يعقوب: قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1987م، مادة خطب.

4- جيرار جهامي: موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1998م.

5- حسن الشرقاوي: معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 1987م.

6- سعاد الحكيم: المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة، دار ندرة للطباعة والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1981م.

7- عبد الرزاق الكاشاني: معجم اصطلاحات الصوفية، تج: عبد العال شاهين، دار المنار للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط1، 1992م.

8- عبد المنعم الحنفي: معجم مصطلحات الصوفية، دار الميسر، بيروت، لبنان، ط2، 1987م.

9- محمد السيد الشريف الجرجاني: معجم التعريفات، قاموس لمصطلحات وتعريفات علم الفقه واللغة والفلسفة والمنطق والنحو والصرف والعروض والبلاغة، تحقيق ودراسة: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، (د، ط)، (د، ت).

10- محمد علي التهانوي: موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تر: علد الله الخالدي، ج2، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 1996م.

11- محمد مرتضى الحسيني الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس، تح: مصطفى مجازي، ج5، مطبعة الحكومة الكويتية، الكويت، (د.ط)، 1969م.

12- مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، (د.ط)، 2007م.

V. الرسائل الجامعية:

1- نور سلمان: معالم الرمزية في الشعر الصوفي، رسالة ماجستير، الجامعة الإمبريالية، بيروت، لنان، 1945م.

2- وحيد بهمردي: اللغة الصوفية ومصطلحها في شعر ابن الفارض، رسالة مقدمة إلى الدائرة العربية في الجامعة الأمريكية في بيروت لنيل درجة الماجستير في الأدب العربي، (د.ط)، 1986م.

3- يعيش محمد: شعرية الخطاب الخمري (الرمز الصوفي عند ابن الفارض)، نموذجا، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سايس فاس، رقم1، 2003.

VI. المجلات:

1- أبو عجيلة قويدر محمد: الخطاب الصوفي وتطويع اللغة، مجلة الباحث، عدد3، 2014.

2- عبد المالك مرتاض: في نظرية الوراية، بحث في تقنيات السرد، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية، يصدرها المجلس الوطني للفنون والأدب، الكويت، 1998.

3- محمد شهاب العاني، محمد جبار: تأملات فلسفية في القيم الروحية للشعر الأندلسي، مجلة جامعة الأنبار للعلوم الإسلامية، كلية الآداب.

4- محمد علي أبو الحسن: سلطان العاشقين، ابن الفارض وخصائصه الشعرية، إضاءات نقدية، مجلة فصلية محكمة، جامعة هاقان، السنة الأولى، ع3، 2011م.

5- نصيرة صوالح: الصوفية من خطاب الفتنة إلى فتنة الخطاب، جامعة تلمسان، عدد2، 2004.

6- وردة مسيلي: لغة الخطاب الأنثوي وتجلياته في الشعر الصوفي، مجلة مقاليد المركز الجامعي ميلة، عدد 12، جوان 2017.

VII. الدواوين:

1- امرئ القيس: الديوان، شرح: عبد الرحمان المصطفاوي، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط1، 2003.

فهرس الموضوعات

الأبعاد العرفانية لخطاب الموت في شعر ابن الفارض	الصفحة
مقدمة (أ – ج)	
مدخل نظري (6–21)	
أولاً: مفهوم الخطاب.	6
1– في اللغة.	6
2– في الاصطلاح.	7
ثانياً: مفهوم الموت.	9
1– في اللغة.	9
2– في الاصطلاح.	10
ثالثاً: حقيقة الموت في الفكر الإنساني.	12
1– عند الغرب.	12
2– عند العرب.	13
رابعاً: حقيقة الموت في المعنى الديني.	15
1– في القرآن الكريم.	15
2– في السنة النبوية.	17
خامساً: نبذة عن ابن الفارض.	19
1– حياته.	19
2– تصوفه.	20
الفصل الأول: ماهية خطاب الموت في الفكر الصوفي (24–48)	
أولاً: الحضور الحقيقي (الواقعي) لفكرة الموت في الفكر الصوفي.	24
1– الموت بوصفه فناء.	24
2– الموت بوصفه برزخاً.	32
3– صور من استقبال الموت الحقيق عند الصوفية.	36

ثانياً: الحضور الرمزي لفكرة الموت في الفكر الصوفي.	38
1- الموت بوصفه رمزاً.	38
2- الموت بوصفه تصوفاً.	43
3- الموت بوصفه لوناً.	45
4- صور من استقبال الموت الرمزي عند الصوفية.	47
الفصل الثاني: تمظهرات حضور الموت عند ابن الفارض (51-75)	
أولا: على مستوى علاقة الموت بالزمن.	51
1- الموت ومفارقة الزمن الاستراتيجي.	54
أ. مفهوم الزمن.	54
ب. مفهوم الزمن عند الصوفية.	56
2- الموت والعتبة البرزخية.	61
ثانياً: على المستوى الرمزي.	65
1- الموت الصوفي (الروحي).	66
2- علاقة الموت بالرمز الأنثوي.	69
الخاتمة	**77**
قائمة المصادر والمراجع	**(79 – 88)**
فهرس الموضوعات	**(90 – 91)**
ملخص باللغة العربية	**-**
ملخص باللغة الفرنسية	**-**

ملخّص:

يعّد الخطاب الصوفي من أبرز الموضوعات التي شّدت اهتمام الشعراء والأدباء والباحثين بوصفه شكلاً من أشكال الثقافة الإسلامية من جهة، وتنّوع مواضيعه وجمالية أسلوبه من جهة أخرى، ويسعى هذا البحث لتقديم قراءة أخرى في الشعر الصوفي وشعر "ابن الفارض" خاصّة، ومحاولة فهم موقف الصوفية من الموت وذلك من خلال أشعار ابن الفارض باعتباره من أشهر من وظّفوا الموت وجعلوا منه رمزاً لوصف شوقهم ووجدهم وهيامهم إلى المحبوب وطريقاً للوصول إليه .

Résume :

Le discours soufie est l'un des sujets les plus importants qui a attiré l'attention des poètes, des écrivains et des chercheurs en tant que forme de la culture islamique d'un part, et la diversité de ses positions et la beauté de son style d'une part.

On a l'intention par cet expose donne une autre lecture a la poésie soffite et la poésie de ‘’**Ibn El Faredh**’’.

Exceptionnellement est essayer de comprendre la position du soufisme concernant la morte à travers les textes poétique de ‘’**Ibn El Faredh**’’ comme l'un des poètes plus célèbres de ceux qui ont utilisé la morts comme un symbole pour décrire leurs nostalgie et les sentiments envers le bien aime et comme le seul moyen de la rejoindre.