التَّأْصِيلُ الْمَعْرِفِيُّ فِي الْمُنْفَرِجَةِ بَيْنَ النَّظَرِ الْعَقْلِيِّ وَالتَّصَوُّفِ الْفَلْسَفِيِّ

لأبي الفضل يوسف ابن النحوي (المتوفى سنة 513 هـ / 1119م)

حسين يوسف خريوش*

مُلَخّص

هذا البحث، يتناول بالدَّرْس والتَّحليل أبعاد "المنفرجة" لأبي الفضل يوسف ابن النَّحوي؛ وذلك انطلاقاً من الأبنية النَّصيّة الأسلوبيّة وكيفيّة توظيفها؛ إذ يُتَّخَذُ الحَدَثُ الصّوفيّ موضوعاً للدَّرْس، بَدَلَ أن يكون موئلاً للتجربة الوجودية. وعلى ذلك؛ ينبغي السعي وراء إدراك كيفية تفاعل البنية المعرفية وقدرتها على الكشف والإثراء، وهذا يبين أن لهذا التفاعل بعدين من الفاعلية؛ هما: البعد النفسي، والبعد الدلالي؛ أو الوظيفة النفسية، والوظيفة المعنوية.وهذا يقتضي أن نفرق بين نسقين من الصور: نسقٌ ذهني، أو "ميتافيزيقي"، ونسقٌ آخر إنفعالي أو حسي.

لا يسعى البحث إلى إشكالية التأويل في حد ذاتها، ولا إشكالية المعرفة الصوفية في حد ذاتها كذلك؛ إذ البحث يسعى -بتأنٍّ- في مدى قدرة النص الأدبي على كشف النقاب عن البنية المعرفية الصوفية، كما نبحث في مدى تمكّن هذه البنية من التأثير في صياغية أدبية النص وشعريته؛ فإنّا نحاول أن نلج عبر القصيدة عمق الفكر الصوفي، نستجلي أبعاده، ونتفهّم أحواله ومقاماته التي تجعل منه بنيةً معرفيةً مخصوصةً.

وعلى ذلك؛ فإن منهج البحث يقتضينا أن نسأل: لماذا كانت المنفرجة؟ هل هي وراء تأزّم الشيخ في شدته؟ وهل هي محاجّة للعقل في تأزّمه؟

أقول هذا؛ لأن التجارب العقلية المتواترة لدى بعض الفلاسفة – كالغزالي مثلاً- تستشعر أن وراء "إدراك العقل حاكماً آخر، إذا تجلّى كذّب العقلَ في حُكْمِه".

مقدمة البحث

1-1: تبنّت "المنفرجة" تحت إيحاءاتٍ نفسيةٍ عميقةٍ منظومةَ علم التَّصوُّف الفلسفيّ، وأحدث ذلك نقْلَةً نوعيةً في علم التصوّف "العملي" وإبداعات الشعراء الذين سلكوا هذا الباب. وهذا

© جميع الحقوق محفوظة لجمعية كليات الآداب في الجامعات أعضاء اتحاد الجامعات العربية 2007.

* قسم اللغة العربية، جامعة اليرموك، اربد، الأردن.

البحث يتناول بالدَّرْس والتحليل أبعاد "المنفرجة"، ويُعَمّقُ البَحْثَ النَّظَرُ في هذا الموضوع من خلال دراسة المحاور التالية:

1- المزاوجة بين النظر العقلي والقلبي "المَوْجدي" في المنفرجة.

2- التَّأَصيل البنائي والمعرفي للأسلوب الشرطيّ في المنفرجة (ويشمل الإيقاع الخارجي للمنفرجة "العمل القولي فيها ويشمل إيقاع اللغة"، وإيقاع الخطاب الخَفِيِّ في المنفرجة "الإيقاع الدّاخلي".).

3- هل تَتَرشّحُ "المنفرجة" لكتابة سيرة ذاتيّة للشيخ ابن النَّحْويّ؟.

قد يُنظر إلى منفرجة الشيخ ابن النحوي –كما يُوَضّح ذلك النَّص- على أنَّها بنية معرفية، قد تُدرس من ناحية الشكل النَّصّي، وقد تُسْبَرُ أغوارها كذلك عن طريق الخطاب؛ وذلك انطلاقا من الأبنية النّصيّة الأسلوبية وكيفية توظيفها؛ إذ يُتَّخَذُ الحدثُ الصُّوفيُّ موضوعاً للدَّرس، بَدَلَ أن يكون مَوْئلاً للتجربة الوجودية. وعلى ذلك ينبغي السَّعي وراء إدراك كيفيّة تفاعل البنية المعرفيّة من حيث حيوية الصوّرة وقدرتها على الكشف والإثراء؛ في الذّات المتلقية، وهذا يُبَيِّنُ أن لهذا التفاعل بُعْدَيِّن من الفاعلية، هما: البعد النفسي والبعد الدلالي؛ أو الوظيفة النفسية، والوظيفة المعنوية. وهذا يقتضي أن نُفَرِّق بين نسقَين من الصوُّر: نسق ذهني. أو "ميتافيزيقي"، ونسق آخر انفعالي أو حسّي.

فإذا نظرنا في الخاصيّة الأساسية في "المنفرجة"، وهي الاتجاه الروحي، نجد أنها تقف من عدّة وجوهٍ مهمّة في مواجهة المجال العقلي؛ ولذلك فقد أقام "الشيخ ابن النَّحْويّ" هذه التراكمات من الأحداث على أنها تعبير عن "القدرة الإلهية"؛ أي بوصفها علاماتٍ يمكن قراءتها للكشف عن تدبير الله سبحانه؛ ذلك أن القياس تعليلٌ؛ أي يقوم على اعتقاد ضمني، بأَنَّ في قدرة الفقيه اكتشاف أو كشف مقاصد الشّارع من الحكم النّازل بخصوص "حقيقة ما"، وأنّ ذلك يُهيِّئه لتوسيعه على كل الحقائق المشابهة التي لم يَرِدْ فيها "نصّ".

وعلى ذلك؛ فإنّ الشاعر الشيخ أحْكَمَ "التَّأصيل العقلي"، وتحرَّرَ "إلى حدّ ما"من سلطان التفلسف التصوّفي، مع مراعاة ما يتقيّد به "متصوّف" يعمل في إنشاءٍ تعليميٍّ؛ فكانت "المنفرجة" توازناًطريفاً بين الاقتضاء لقوّة العقل، واقتضاء التصوّف الدقيق، فقراءة هذا الطراز من "المنفرجات" تقتضي التنبّه إلى العوامل "المذهبية" التي تحكمت في إنشائها.

فمن الواضح، أن القصيدة تُيَمِّمُ شطر المعنى، انطلاقا من العلاقة التي هي موضع النظر، ومن هذه الجهة، يغدو تناولنا القصيدة ذا طابع جدليّ، سبيله اجتماع الظاهرة الأسلوبيّة الكائنة في (العبارة والجملة والتَّرْكيب والإيقاع والصُّورة) إلى الظاهرة المعنوية المتأدية بالأولى "وهكذا تبرز

قضايا عديدة تَستْتوجب التدقيق، من بينها إبراز نوعيّة العلاقة بين التركيب الشَّرْطيّ وبعض التراكيب الظَّرْفيةِ من جهة، وبين التركيب الشرطيّ والتركيب الطلبي من جهة أخرى". وذلك أن الإحكام الكامل بين الأدوات وعناصر التركيب الشرطي سيتخذ أحيازاً بعينها. يَنْظُرُ اليها البحث من منظور تصنيف الشرط كما هي مدونةٌ في القصيدة، وهو ما يُحَتّمُ علينا أن ننظر في أنواع أدوات الشرط ودلالاتها الخاصة بها؛ لأنها تُلزم اقتضاءات الشرط وتعمل على تحوّل مضمون الكلام وفق سياقات بعينها.

2-1 بنية التأصيل المعرفي للمنفرجة

لا يسعى البحث إلة إشكاليّة التأويل في حدّ ذاتها، ولا إشكالية المعرفة الصوفية في حدّ ذاتها كذلك، إذ البحث يسْعى –بتأنٍّ- في مدى قدرة النّصّ الأدبيّ على كشف النقاب عن البنية المعرفيّة للصوفيّة، كما نبحث في مدى تمكّن هذه البنية من التّأثير في صياغة أدبيّة النّصّ وشعريته، فإنّا نحاول أن نَلجَ عبر القصيدة عمق الفكر الصوفيّ، نستْجلي أبعاده، ونتفهّم أحواله ومقاماته التي تجعل منه بنيةً معرفيةً مخصوصة، وذلك انطلاقا من بنية النّصّ الأسلوبية بصفةٍ خاصّةٍ والعلاميّة بصفة عامة، فليست الدراسة مركّزة على الأسلوب التطبيقي فحسب، إنما تطمح إلى بلوغ الأسلوبية التأويلية. إذن نحاول أن نربط بين بُعدين يعملان جدلياً في القصيدة: هما البعد الموجديّ الذوقيّ –بالفهم الصّوفي- والبعد المذهبي من منظور معرفيّ.

2-1: فلسفة المنفرجة

إنها تُكَرِّسُ في مُجملها، معاناة الذّات، بفعلِ ما تَلْقاهُ من عَنَتٍ اجتماعي وكِوْنيّ. فثمّةَ –إذن- في هذه المنفرجة ذاتية طافحة، ولكنها في بروزها لا تُخْفي توجّه الشيخ ابن النحوي إلى الآخر "الاجتماعي" في مقام أول، والإنسانيّ الوجودي في مقامٍ أبعد، وتعلميّة المنفرجة، بادية للعيان، وهي تتنزل على مستويين:

فأما الأول، فيتمَثَّلُ في كثافة الأفعال الموجّهة السالك المريد، وأمّا المستوى الثاني، فيبدو واضحاً في تلك المقولات الصوفيّة، وتقريبها إلى الأذهان بواسطة التمثيل.

وبعد؛ فإنّ منهج البحث، يقتضينا أن نسأل: لماذا كانت المنفرجة؟ هل هي وراء تأزّم الشيخ في شدّته؟ وهل هي محاجّة للعقل في تأزمه؟أقول هذا؛ لأن التجارب العقلية المتواترة –لدى بعض الفلاسفة كالغزالي مثلا- تستشعر أن "وراء إدراك العقل حاكماً آخر إذا تجلّى كذّب العقل في حكمه"، فالمنفرجة؛ لو كانت كلها نهجاً صوفياً، لاتّخذت لنفسها منحىً يُجرّدها من قوةِ العقل والفكر، ولأعرض ذو العقل عما يحتاجه فيها إلى الفحص والتأمّل من النظر والاستدلال، ولكنها لا تخرج –أيضاً- عن مبدأ "الإرادة الإلهية" التي تصدر عنها فاعلية اقتران العلّة بالمعلول، فإن أدلة

الوجود تجعل الله سبحانه، علّة الموجودات وموجِد الكون، "إلاّ أن معرفته تعالى، لا تتمّ بالأدلّة العقلية، فالله ذاتٌ قائمةٌ بذاتها خارج الزمان والمكان" فكما أن عالم المحسوس، وعالم المعقول من الواقع، لا يمكن نكران التجارب الوجوديّة.

أولاً: ابن النّحوي

1-1

ترجم محمّد الأزهر باي، لابن النحوي في مقالٍ خاصٍ ضافٍ، أقام فيه الإطار الواقعي للشيخ وبيئته الثقافيّة، وللعصر الذي تَقضّت فيه حياته المليئة بالأحداث والتنقلات، وهو في كل ذلك يلخصُ أو يقتبس حرفيّاً من المصادر والمظانّ التي تناولته، ويستوي في ذلك الإشارات الدالّة، أو الأقوال الواضحة، أو الأوصاف الإجمالية الجوهرية التي كانت لدى من وصفوه في تلك المصادر والمظانّ.

وبذلك نفهم أن مذهب الشيخ ابن النحوي في هذا الاتجاه هو الأساس في حياته وفكره[1]. وأن هذا العمل الذي ننهض به ههنا، سيكون طبعا أهم المجالات، وهو التصوف بوصفه الغاية في كل ذلك. لكن العلاقة المتينة التي تجمع بينهما – بوصفها واسطة وغاية – تُسوِّغُ لنا أن لا نُباعد بينهما، تقول خاتمة تلك الترجمة: (تلك هي بعض ملامح شخصيّة ابن النحوي، ونبذة عن آثاره، وبهذا نكون قد ذلّلنا السبل أمام المهتم بهذا الأديب الفذّ والفقيه المتبحر والمتدين الورع، والمجتهد الموفق)[2]. ومع ذلك فإننا لا نعتقد أن تلك الملامح الشخصيّة تكشف عن مفاجآت تُغير الملامح الرئيسية الأوليّة التي يتضمنها هذا البحث، لأن المنهج والخطة – ههنا – يُعطياننا فكرة دقيقةً عن مذهبه في التصوف والزهد. فقصيدة "المنفرجة" خلاصة منهجيّة لكل مراحل الطريق، تتألف من تعريفات وأحوال للألفاظ الاصطلاحية فيها؛ وهي نوع من بيان قواعد التصوف، وتحت أبوابها الكثيرة تُسردُ القواعد والنصائح المتعلقة بالسالكين لتعليمهم تلك الكمالات، ثمَّ إنَّ جميع الأحوال الخاصّة بالمتصوفة قد روعيت بعناية، وكذلك ما يتصل منها بالمقامات، فضلا عن ما يتصل اتّصالا دقيقا بالحياة الروحية: مجاهداتٍ وشعائر ورياضات وصلوات؛ وأخيراً؛ فإن "المنفرجة" تزيدنا بياناً عن مذهب الشيخ ابن النحوي في التصّوف، فتصف المدارج المختلفة في التأمل الصّوفي، والاستعدادات المتعلقة به؛ والوسيلة المؤدية إلى بلوغ الغاية الروحية في الكشف والتوحيد، ومذهبه في الحب الصُّوفي والترجمة الذاتية. وعلى هذا الأساس سيكون البحث "المذهبي" متصلاً اتصالاً موثقاً بحياة ابن النحوي، مع الإشارة في كلِّ مسألةٍ من هذه المسائل إلى نص المنفرجة التي تؤيدها، وتستند إليها.

وإلى ذلك كله، لن ندخر وسعاً في هذا العرض المذهبي لابن النحوي، أن نضمن مقارنات موحية إلى مذاهب المتصوفة وأساليبهم الشّائعة في هذا الشأن.

2-1: إشكالية العنوان:

لا تكاد تخرج الإجابة لعنوان هذا البحث الذي يضعُ المنفرجة "بين النظر العقلي، والتصوف الفلسفي"، عن مبدأ نظريّة العلل، التي استوقفت الفلاسفة الأقدمين، (في أن السبب إما أن يكون داخلاً في قوام المُسبّب وجزءاً من وجوده أولاً. فإن كان داخلاً في قوامه، فهو ما يحقق وجوده بالقوّة؛ وتلك هي الهيولى، وما يحقّق وجوده بالفعل، وتلك هي الصورة – النفس–، وإذا لم يكن داخلا في قوامِهِ فهو إما من أجلهِ يوجد السبب، وتلك هي الغاية، أو يكون له شأن في وجوده، دون أن يكون داخلاً في قوامه، وتلك هي الفاعلية).[3] وعلى الفاعلية والغائية، تقوم فلسفة المنفرجة وتصوُّفها. ويتأكد هذا القول لدى الفلاسفة المحدثين، إذ إنّ "العلم والتصوُّف" يشكّلان "أعلى مكانة مرموقة، يمكن إنجازها في عالم الفكر".[4] ذلك أن "المبدأ الطبيعي – أو سيطرة القوانين العلمية على ظواهر الطبيعة – لا يتعارض مع الإيمان" "بحقيقة مطلقة" – أو الإيمان بالله – تلك الحقيقة التي تقع خارج – أو تجاوز عالم الزمان والمكان "تتوجه إلى الله"؛ فتنشأ مشاعر روحيّة تتفق وهذا المعنى "في إطار علاقاته التركيبيةِ والدلالية والمقطعيّة، ويشير إلى محتواه العام".[5] كل أولئك يلتقي جوهر العنوان الذي يشكل مضمون النّص. وقد أوضِحَ هذا "التجلّي الإلهي" "بالفيض المقدس" " كوْن الجود سبباً لحدوث أنوار الوجود في كل ماهيّة قابلة للوجود بلا انفصال من الله تعالى.[6]، فلما كان المتصوفة يعمدون البصيرة والحدس، ويثقون بالنشوة الروحية؛ إذ يرون الخيال هو القوّة التي تسمو بهم حتى تدنو من الحقيقة الإلهية؛ فإن التأصيل المعرفي عند هؤلاء – وعلى الأخص صاحب المنفرجة –، يقوم على حقائق أربع – كما ذكر ابن عربي–، ثلاث منها تختص بالذات الإلهيّة، وواحدة ترجع إلى الخلْق، "أما الثلاث التي ترجع إلى الحق: فحقيقةٌ ترجع إلى الذات المقدسة، وحقيقة ترجع إلى الصفات المنزهة، وحقيقة ترجع إلى الأفعال الإلهية، وأما الحقيقة التي ترجع إلى الخلْق، فهي الحقيقة التي ترجع المفعولات، وهي الأكوان والمكوّنات إلى حضرة الإمكان".[7] إلى تلك الألفاظ والمركّبات من المصطلح الصوفي، فإنّها لم تتوارَ عن جسم القصيدة، ولكنّه كان يبعثُ هذه المصطلحات عبر نهجٍ مخصوصٍ في الكتابة الصُّوفيّة، في مواضعَ متباعدةٍ، ولم يتكثّف حضورها إلاّ في أجواء خاصّةٍ من مقتضيات الأقوال والأحوال كالسلوك والكشف والتمكين.[8] فكانت هذه الاستشهادات هي الأقوى في هذه السبيل التي تهدي إلى أجواء القرآن الكريم، والتي تحمل استدلالات قويّةٍ بإشارات الشيخ ابن النحوي اللُّغويّة؛ مما قيّضَ له الإيجاز في الدلالة، والنفاذ إلى المراد الصوفي "وذلك منتهى ما يظهر للعارف بحسب استعداده من الحضرة الإلهية المتجلّية عليه"[9].

فهل يمكن لهذه القصيدة "المنفرجة" أن تنضوي تحت قاعدة فكرية من واقع إحياء علوم الدين للإمام الغزالي أيام المرابطين؛ إذ كان في "فاس" أيام التنديد بكتاب الإحياء، كإحدى "حيثيّات" الفتوى ضد هذا التأليف؟، "فوصل إلى هذه المدينة كتاب علي بن يوسف بن تاشفين بالتحريج على كتاب "الإحياء" وتحليف الناس بالأيمان المغلظة أن ليس عندهم، فانتصر أبو الفضل "ابن النحوي" لأبي حامد الغزالي، وكتب إلى أمير المسلمين في ذلك، وأفتى بأن تلك الأيمان لا تلزم، وانتسخ كتاب الإحياء في ثلاثين جزءاً، يقرأ كل جزءٍ منه في يوم من رمضان، وقال:(وددّت أنّي لم أنظر في عمري سواه)" [10]، فإن إحياء علوم الدين هو المنتهى في ذلك، ممّا يؤكّدُ عمق هذه القصيدة ومدى أصالتها في إنشاء خطابها على أسسٍ من النقد الفلسفي والتراث الاجتهادي الفقهي؛ ورغم ذلك، لم يمنعه في أن يرى في تصوُّف الإمام الغزالي الجديد موضوعياً ومنهجياً في آنٍ معاً، وعلى الأخص حينما التمس الغزالي أبوابا أخرى للمعرفة، ليست هي العقل بل هو القلب الصقيل الذي تتجلّى فيه الحقائق، انطلاقاً من باب الاجتهاد، بأن يتجاوز العلمُ العقل، ليكون العلم من ثمرات العمل وليس العكس. وليس في هذا قاصمةٌ من قواصم الفقيه أبي بكر ابن العربي.[11]

ثانياً: فلسفة المنفرجة

1-2

هذه الفلسفة تحمل رؤيةَ مذهَبِهِ الفقهي، على قواعد من استنباط العقل والاجتهاد الأصولي بعيداً عن تلك التأويلات؛ سواء المغرضة أو المدافعةِ عنهُ من الصُّوفيَّة التي أوردها "ابن القطان" وابن الزيات في كتابيهما "نظم الجمان" و "التشوّف"؛ فإنّ فلسفة "الإحياء" تُصادفُ هوىً لدى ابن النحوي في جانبها العملي المتصل " بسلطة الفقهاء لدى السّلاطين"، ذلك أن هذا المنهج العملي، كان وراء إدراك ابن النحوي لهذه الحقيقة "الإنفراجيّة".

وعلى هذا الأساس، فقد اختصّت الأبيات الأولى من القصيدة بهذا المسعى المعرفيّ، أنّ عالم الشّهادة، على ما تقع عليه الحواس؛ أي إلى ظواهر الأشياء "عالم الطبيعة"؛ وأمّا الأشياء في جوهرها، فتظلُّ دون استكناه، حتى لكأنّ العقل بهذه المدركات لا يستطيع تجاوزها؛ إذ "وراء العقل طورٌ آخر، تنفتح فيها عينٌ أخرى يُبْصِرُ بها الغيب، وما سيكون في المستقبل، وأموراً أخرى، العقلُ معزولاً عنها" [12]، وهو بهذا، يضع المعرفة العقليّة في مرتبة متميّزة داخل مراتب المعرفة، بحيث إنّ المرتبة التي تفوق العقل هي مرتبة "إدراك النبوّة"، "التي هي آخر مراتب المعرفة، انطلاقاً من الحسّ، فالتميّز، فالعقل" [13]. وهكذا، فالعقل لدى "ابن النّحوي"، لا يتعدّى ظواهر الأشياء، فالموقف النقدي موجود، إذن، عند ابن النّحوي، "وإلى ها هنا، مجرى العقل ومخطاه، وهو معزول عمّا بعد ذلك" [14].

هكذا هو اليقين العقلي عند ابن النَّحوي، لا يتخطاه، إلاَّ أنْ يُقِرَّ "بإثبات طورٍ آخر وراء العقل، تنفتح فيه عينٌ يُدرك بها مدركاتٍ خاصَّةً، والعقل معزول عنها كعزل السَّمَع عن إدراك الأكوان، والبصر عن إدراك الأصوا ت"[15]، وفي خطوة أخرى لاحقة، تنفذ إلى أعماق النفس، في نوازعها الدَّفينة، عندما يخطو نحو الغيبيّات، وخاصّةً "قاصرات الطَّرْف" – على ماسيأتي-؛ فإنّه يُوثّق صلات المريدين بهنَّ، اعتباراً من منازع هؤلاء الذّاتية، [16] وهو في الأثناء، لا يغفل هاتين القُوتَيْن "الإلهام والاكتساب"، وإنما يربط بينهما بقوّة، "فلم يُفارق الإلهامُ الاكتساب في نفس العلم، ولا في محلّه، ولا في سببه، ولكن يُفارقه من جهة زوال الحجاب؛ فإنَّ ذلك ليس باختيار العبد، فالإلهام قوةٌ للاكتساب والتعلّم، والمجاهدة بغيرهما لا تكتمل" [17]

2-2: شرعية البحث في أمر الاعتقاد

يأخذ بأدلّةٍ قوية من الطبيعة والعقل معاً؛ ويشرح ذلك بحسٍّ فلسفي بارع، وذلك أنَّ هذين الدّليلَين يَقِفَانِ النظر بما فيه الكفاية على طبعٍ صوفي عميق؛ ولذا يمكن القول هنا، بأنّه متصَوف عالم؛ كان يسعى إلى أن يوقظ أنفس مريديه، وأن ينقذهم من ظلمة النفس إلى نور الأرواح، من زاوية أنَّ منازع العلم، تتفرَّع إلى العلم الحِسِّي والعلم الخفيّ، فأحدهما وليد التجربة البدنيّة والعقل؛ والآخر وليد النُسك والإيمان يقول الغزالي: "إنّه يوجد للقلب بابان: بابٌ نافذ إلى الخارج، والآخر نأخذ إلى الباطن وإلى الملكوت، وهو الإلهام والاستكشاف والوحي" [18].

والفلسفة لهذه المنفرجة تكوّن في مجموعها فلسفة المتصوّفة في الوجود؛ إذ لا تخرج عن وصف أسرار الوجود علوِّه وسفله، وملكوت السّماوات والأرض؛ وإلى ذلك كلّه، فهي لا تعنى بعلوم المكاشفة، ولم تعكف على الكلام فيها، أو يُصَيِّرها علوماً ومصطلحاتٍ، أو تسلك فيها تعاليم خاصّة، وإنّما ترتّبت لها مظاهر في النفس والطبيعة على ما ينكشف للمتصوّفة، على سبيل الرمز والإيماء، ممّا لا يتجاوز الحسّ والعقل والخيال.

وهكذا؛ فإنَّ القصيدة، جسّدت نظرة العلم والفلسفة معاً، فكشفت عن خبايا الشيخ ابن النحوي النفسيّة، وأماطت اللّثام عن صدق تجربته، منتهجةً في ذلك روح التفلسف والتعقل – على ما تقدم -، ومتجرّدة من أيّ تمذْهبٍ لا يشهد بصحته الدين، وهي بذلك تبنّت تجربةً فريدةً ومتوحّدَةً، "ولمّا كانت هذه هي طبيعتها، وجب أن تحتوي على قوّتين: أمَّا القوّة الأولى، فهي التي تتجه بها نفس "السّالك المريد"، صَوْبَ عالم الملكوت، لتتلقى منه فيض الحقائق والعلوم؛ وأمَّا القوّة الثانية، فتتجه نحو البدن لكي تدبّره وتصرّفه، وهي التي يدرك بها الإنسان الحسن والقبيح والخير والشر" [19]. ويُطلق أبو حامد الغزالي على هذه القوة اسم "العقل العملي"، كما يطلق على القوة الأولى اسم "العقل النظري" [20]. "ولا تكتسب النفس المعارف عن طريق الحسّ

والتجريد من الأمور الخارجية الحسيّة، وإنما تتلقّاها من الملأ الأعلى، فليست المعرفة كسباً، ولكنّها فيضٌ إلهيٌ" [21].

ونحن هنا، لا يمكننا أن ينتهي بنا القول؛ بأن "المنفرجة" تصوغ لنا مذهباً بعينه، وإنّما تحاول أن ترسّخ وسائل للمعرفة؛ وأمّا المناحي القائلة "بوحدة الوجود"، والتي يمكن أن ينطوي عليها التصوّف فإنّ الغزالي "يرى أنّها تنشأ، على الخصوص، عن مقرّ في الله، ولا عن اتحادٍ أو اتصال به" [22].

يولّف إذن هذا الفهم للقصيدة؛ بياناً إجمالياً للتعليم الصّوفي والخلقي في مذهب ابن النحوي في أصله القرآني؛ وهذه الخلقيّة هي من مستلزمات "الفقه والفقهاء"، "وإخوان الصّفا وحدهم، - وهم الذين جعلوا أنفسهم موطّئين للعلم والمذهب بين الفلاسفة-، انتبهوا انتباهاً قوياً إلى علم الأخلاق، ووضعوا هذا العلم المرتبط بالتصوّف في ذروة الفلسفة [23]. وقد استُظْهِرَ هذا الجانب الأخلاقي على نحوٍ واضح، ابتداءً من الشيخ ابن سينا في كتاب "الأخلاق"، وانتهاءً بتهذيب الأخلاق الذي هو عنوان أحد مباحث كتاب "الإحياء" للغزالي [24].

وهكذا، فإنّ "المنفرجة"، وإن أخذت التصوّف إشارةً دالّةً، لا تحمل يقيناً مطلقاً، كالإمام الغزالي فيما يروى عنهم، أن أقام – في أخريات حياته – بجوار بيته مدرسةً للفقهاء، وخاناً للصّوفيّة. يقول الغزالي: "كل شيءٍ جماله وحسنه في أن يحضر كماله اللائق به والممكن له؛ فإذا كان جميع كمالاته الممكنة حاضرة، فهو في غاية الجمال، وإن كان الحاضر بعضها، فله من الحسن والجمال بقدْرٍ ما حَضَرَ"[25].

2-3: في المعرفة

كانت المناقشات السّابقة ذات صلة وثيقة بالكمال الأخلاقيّ، أي الولاية التي هي من شأن الصّوفية "الكُمَّل"؛ لأنّ الآية الصحيحة البيّنة، على أنّ الله يكرم "المتصوف" هو الولاية؛ وأنّ كلّ المقامات والأحوال تقترن بها درجات عالية من المعرفة الروحية والإلهيّة، "وهذه المعرفة تتميّز من المعرفة الطبيعيّة العلميّة أو النظرية، بطابع اليقين الثابت، والبيّنة الواضحة المباشرة، مثل إبصار العيون، أو شهادة إحدى الحواس"[26]. ومع ذلك؛ فإنّ ابن النحوي، يتسع به المقام، لبلوغ المتصوّفة هذه الموهبة الباطنة من المعرفة، بمقدار ما ترتقي إلى مقاماتٍ أعلى في الفضلِ والكمالِ؛ ذلك أن الكمالات النفّسيّة تعتمدُ أفعالاً مقصودةً بإيجاد الإنسان نفسه، وأفعالاً أخرى توجد فيه لا في غيره، "وهذه أفعال النفس الناطقة، ولمّا كانت النفس الناطقة جزئين: جزءاً عملياً وجزءاً علمياً، وجب أن يكون المطلوب الأول منه، هو أن يوجد كماله في هاتين القوتين"[27].

وعن هذا المعيار للانسجام أو التوافق الذي يصدر عنه ابن النحوي في الأحوال والمقامات؛ فإنّ جوهر الحال والمقام عنده يرجع إلى طهارة النيّة واستقامتها في ممارسة الفضائل، "وهذه الفضائل، وهي أوج الكمال، ثلاث: امتثال الأوامر الإلهية، والأنس بالله، والاتحاد مع إرادته، وسلسلة هذه الكرامات، وكلّها إشراقية، طويلة حافلة"[28].

ثبت المنفرجة:

1- اشْـــتَدّي أزْمَـــةُ تَنْفَـــرجِي قَـــدْ آذَنَ لَيْلُـــكِ بِالْبَلَـــجِ[29].

2- وَظَـــلامُ اللَّيْـــلِ لَـــهُ سُـــرُجُ حَتّـــى يَغْـــشَاهُ أبُـــو الـــسُّـــرُجِ.

3- وَسَـــحابُ الْخَيْـــرِ لَهَـــا مَطَـــرُ فَـــإذَا جَـــاءَ الإبّـــانُ تَـــجِ

4- وَفَوَائِـــدُ مَوْلانَـــا جُمَـــلُ لِـــشُرُوحِ الأَنْفُـــسِ وَالْمُهَـــجِ

5- وَلَهَـــا أَرَجٌ مُحْـــيٍ أَبَـــداً فَاقْـــصِدْ مَحْيَـــا ذَاكَ الأَرَجِ

6- فَلَرُبَّتَمَـــا فَـــاضَ المَحْيَـــا بِبُحُـــورِ المَـــوْجِ مِـــنَ اللُّـــجَجِ

7- وَالخَلْـــقُ جُمِيعَـــاً فِـــي يَـــدِهِ فَـــذَوُو سَـــعَةٍ وَذَوُو حَـــوَجِ

8- وَنُزُولُهُـــــمُ وَطُلُوعُهُـــــمُ فَإِلَـــــى دَرَكٍ وإِلَـــــى دَرَجِ

9- وَمَعَايِـــشُهُمْ وَعَواقِبُهَـــمْ لَيْـسَتْ فِـي الْمَـشْيِ عَلَـى عِـوَجِ

10- حِكَـمٌ نُـسِجَتْ بِيَـدٍ حَكَمَـتْ ثُـمَّ انْتَـسَجَتْ بالمُنْتَـسَـجِ

11- فَـإِذا اقْتَـصَدَتْ ثُـمَّ انْعَرَجَـتْ فَبِمُقْتَـــصِدٍ وَبِمُنْعَـــرجِ

12- شَـهِدَتْ لِعَجَائِبِهَـا حُجَـجُ قَامَـتْ بِـالأَمْرِ عَلَـى الْحِجَـجِ

13- وَرِضَـىً بِقَـضَاءِ اللـهِ حِجَـاً فَعَلَـــى مَرْكُوزَتِـــهِ فَعُـــجِ

14- وإذا انْفَتَحَـتْ أَبْـوابُ هُـدَىً فَاعْجَـــلْ لِخَزَائِنِهَـــا وَلِـــجِ

15- وَإِذَا حَاوَلْـــتَ نِهَايَتَهَـــا فَاحْـــذَرْ إِذْ ذَاكَ مِـــنَ الْعَـــرَجِ

16- لِتَكُـــونَ مِـــنَ الْـــسُّبَّاقِ إِذَا مَـــا جِئْـــتَ إِلَـــى تِلْـــكَ الْفُـــرَجِ

17- فَهُنَـــاكَ الْعَيْـــشُ وَبَهْجَتُـــهُ فَلِمُبْتَهِـــــجٍ وَلِمُنْتَهِـــــجِ

18- فَهِـجِ الأَعْمَـــالَ إذَا رَكَـــدَتْ فِـــإذَا مَـــا هِجْـــتَ إذَنْ تَهِـــجِ

19- وَمَعَاصِـــي اللـــهِ سَمَاجَتُـــهَا تَـــزْدَانُ لِـــذِي الْخُلُـــقِ الـــسَّمِـجِ

20- وَلِطَاعَتِـــــهِ وَصَبَاحَتِهَـــــا أَنْـــــوَارُ صَبَـــــاحٍ مُنْبَلِـــــجِ

21- مَنْ يَخْطُبْ حُورَ الْخُلْدِ بِهَا يَظْفَـــرْ بِالْحُـــورِ وَبِالْغُنْـــــجِ

22- فَكُـــنِ الْمَرْضِـــيَّ لَهَـــا بِتُقَـــىً تَرْضَـــاهُ غَـــداً وَتَكُـــونَ نَـــــجِ

23- وَاتْـــلُ الْقُـــرْآنَ بِقَلْـــبٍ ذِي حُـــرَقٍ وَبِـــصَوْتٍ فِيـــهِ شَـــــجِ

24- وَصَـــلاةُ اللَّيْـــلِ مَـــسَافَتُهَـا فَاذْهَـــبْ فِيهَـــا بِالْفَـــهْمِ وَجِ

25- وَتَأَمَّلْهَـــــا وَمَعَانِيَهَـــــا تَـــأْتِ الْفِـــرْدَوْسَ وَتِنْفَـــــرِجِ

26- وَاشْـــرَبْ تَـــسْنِيمَ مَفَجَّرِهَـــا لاَ مُمْتَزِجَـــــاً وَبِمُمْتَـــــزِجِ

27- مُـــدِحَ الْعَقْـــلُ الآتِيـــهِ هُـــدَىً وَهَـــوى مُتَـــوَلٍّ عَنْـــهُ هُـــجِ

28- وَكِتَـــابُ اللـــهِ رِيَاضَتُـــهُ لِعُقُـــولِ الْخَلْـــقِ بِمُنْـــدَرِجِ

29- وَخِيَـــارُ الْخَلْـــقِ هُدَاتُهُـــمُ وَسِـــوَاهُمْ مِـــنْ هَمَـــجِ الْهَمَـــجِ

30- وَإِذَا كُنْـــتَ الْمِقْـــدَامَ فَـــلاَ تَجْـزَعْ فِـي الْحَـرْبِ مِـنَ الْرَّهَـجِ

31- وَإِذَا أَبْـصَرْتَ مَنَـارَ هُـدَىً فَـاظْهَرْ فَـرْدَاً فَـوقَ الثَبَـجِ

32- وَإِذَا اشْـتَاقَتْ نَفْـسُ وَجَـدَتْ أَلَمَـــاً بِالـــشَّوْقِ الْمُعْتَلِـــجِ

33- وَثَنَايَـا الْحَـسْنَا ضَاحِكَـةٌ وَتَمَـامُ الـضَّحْكِ عَلَـى الْفَلَـجِ

34- وَعِيَـابُ الـسِّرِّ قَـدِ اجْتَمَعَـتْ بِأَمَانَتِهَـــا تَحْـــتَ الـــشَّـرَجِ

35- وَالْرِّفْـقُ يَـدومُ لِـصَاحِبِهِ وَالْخُـرْقُ يَـصِيرُ إِلَـى الهَـرَجِ

36- صَـلَواتُ اللـهِ عَلَـى الْمَهْـدِي الْهَـادِي النَّـاسَ إِلَـى الْنَهَـجِ

37- وَأَبِـي بَكْـرٍ فِـي سِيـرَتِهِ وَلِـسَانِ مَقَالَتِـهِ اللَّهِـجِ

38- وَأَبِـي حَفْـصٍ وَكَرَامَتِـهِ فِـي قِـصَّةِ سَـارِيَةَ الْخَلِـجِ

39- وَأَبِـي عَمْـرٍو ذِي النُّـورَيْنِ الْمُـسْتَحيِ الْمُـسْتَحْيَا الْبَهِـجِ

40- وِأبِـي حَـسَنٍ فِـي الْعِلْـمِ إذَا وَافَـى بِـسَحَائِبِهِ الْخُلُـجِ

1-3: مبدأ العلية: قوله

اشـتدي أزمـة تنفرجـي قـد آذن ليلـك بالبلـج

وظـلام الليـل لـه سُـرُجُ حتـى يغـشاه أبـو الـسُّرُجِ

وسـحاب الخيـر لهـا مطـرُ فـإذا جـاء الإبّـان تـجِ

وفـؤائد مولانـا جمَـلُ لـشروح الأنفـس والمهـج

ولهـا أرجُ محـى أبـداً فاقـصد محيـا ذاك الأرَجِ

فلرُبَّتمـا فـاض المحيـا ببحـور المـوج مـن اللُّجَـجِ

والخلْـقُ جميعـاً فـي يـدِهِ فـذوو سَـعَةٍ وذوو حَـوَجِ

ونزولهـم وطلوعهـم فإلـى درك وإلـى درج

ومعايـشهم وعواقبهـم ليـست فـي المـشْيِ علـى عِـوَجِ

" الاقتران بين ما يعتقد بالعادة سبباً، وما يعتقد مسببا – ليس ضروريا – كما يذهب الغزالي-، بل كل ذلك شيئان: ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا بإثبات أحدهما متضمن لإثبات الأخر ولا نفيه متضمن لنفي الآخر، وليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر(...) وإن اقترانهما لما سبق من تقدير الله سبحانه يخلقها على التساوق، لا لكونه ضروريا في نفسه غير قابل للفوت"[30].

تقف هذه المشكلة، حدا بين الظاهر في حقائق الأشياء، وبين "الضروريات العقلية"، فالسبب شيء، والمسبب شيء آخر؛ والإنكار لأحدهما لا يستوجب إنكار الآخر، ولقد أوقفت المعتزلة هذه "العلية" تحت "باب" قدرة "التولد"؛ ذلك أنها تحدث بإيقاع الإيجاب في الخلق، "أي أن طبيعة النار توجب إحراق ما يقبل الاحتراق" [31].

غير أن فلسفة هذه الأبيات أعلاه، والرؤية العميقة فيها؛ تأخذ بقوة رأي الغزالي؛ بأن الإحداث، هو محلّ إرادة الله. وهو ما يعرف "بالكسب" عندهم؛ ذلك أنّ الدلالات التركيبية العميقة لهذه الأبيات: اشتداداً وانفراجاً، وظلمةً وانبلاجاً، وإفاضةً وتفويضاً، واعترافاً بعبوديّة المخلوق

بالمزاوجة بين النظر العقلي والقلبي، فضلاً عن حقيقة الاقتدار والافتقار؛ هي أشياء أساسية في الكيان الصوفي؛ فقد ارتبطت – جميعاً- ارتباطاً وثيقاً، يمنع تفرّد إحداها عن الأخرى، ينزل الشرط منهما منزلة السّبب، والجزاء منزلة المسبّب، إذ ينظر إلى أوّلهما، أنّه القوة السّببية، والثاني تتحقق فيه قوّة المسبّب.

إنّ هذا التوجّه الأسلوبي، ينظر إلى التركيب الشرطي، على أنّه "وحدة نحوية، تحمل قضية تنحلّ إلى طرفين، ثانيهما معلّق بمقدمة يتضّمنها الاول، والعامل الذي تنعقد به القضيّة، قد يكون لفظاً صريحاً، وهو الأداة، وقد يكون مظهراً نحوياً في صلب التركيب، وهو سياق الطلب"[32].

ولنذكر هنا، أن الجانب الإيقاعي في الألفاظ والتراكيب، يحقق تناغماً وتسْجيعاً خاصين، تبعثهما أنساق إيقاعية أوسع، هي أوزان القوافي الكليّة "فالاتفاق في الوزن، لا يشمل الجرس فقط، بل يشمل أيضاً المدى والنّبرة وقوّة النطق وحدّته"[33]، "وفائدة هذه الطريقة، قوة الاختصاص".[34] يقول ابن عربي: "ليست الرموز والألفاظ مرادة لأنفسها؛ وإنما هي مرادة لما رمزت له، ولما ألغز بها" [35]، ويقول في علاقة اللفظ بالمعنى: "إن الألفاظ لا تتصف بالحسن والقبح، إلاّ بحكم التبعية لمعانيها الدالّة فيها؛ فلا اعتبار لها من حيث ذاتها؛ فإنها ليست بزائدة على حروف مركبة، ونظم خاص يسمى اصطلاحاً". [36]

فالأبيات المشار إليها أعلاه، تأخذ بالأسلوب الأمري الذي يحمل قيمة إنجازية عالية "وذلك لقدرته على تغيير نمط العلاقة القائمة بين المخاطبين: الآمر والمأمور في سياق لفظي معين" [37]

فالمصراع الأول – من البيت الأول –، نص حديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وطلبه من الأزمة الاشتداد، ليس مقصوراً على الحقيقة؛ وإنما المقصود طلب الفرج لنزول الشدّة، كما ثبت واستقر عنده - صلى الله عليه وسلم – بالوحي، أن الشدّة سبب الفرج؛ فالحدث يقتضي التحقيق والإنجاز؛ لإيراده في الخطاب النبوي الشريف؛ لأن "الأقوال الأمرية، ليست واصفة، بل هي فاعلة"[38]، فضلاً عن أن هذا الاستعمال الأسلوبي، يتضمن أسلوبا شرطيا في الأمر وجوابه؛ كما في قوله: اشتدّي أزمة تنفرجي؛ فمن مقتضيات الشرط – على ما سيأتي الحديث عليه -، أنه يربط الأسباب بنتائجها؛ فيجعلها حتمية الوقوع؛ بعيدة عن الإرجاء أو الفرار؛ إيحاءً بأنّ السّبيل مأذون له بالافراج، ومحمولٌ على الإيقان في التّحقيق؛ لارتباط هذا الحدث بالمجال التّلفّظي؛ فلو لم يكن ثمة مثل هذا التحكم في القول؛ لما كان القول أصلاً؛ ولما كان إنجاز الحدث.

فالإجمال في هذا لدى الشيخ ابن النحوي؛ يجهد نفسه، بالسّعي الحقيقي لحمل الآخرين – المريدين- الانخراط في هذا العمل والتصديق له؛ "لأنّ معنى تعليق الشيء على شرط؛ إنما هو وقوف دخوله في الوجود، على دخول غيره في الوجود؛ ولا يكون هذا المعنى فيما مضى"[39]

2-3: بين النّظر العقلي والتّصوّف الفلسفي: قوله:

حِكَـمُ نُـسِجَتْ بيـدٍ حَكِمَـتْ ثـم انتَـسَجتْ بالمُنْتَـسِجِ

فـإذا اقتـصَدَت ثـم انْعَرَجَـتْ فبمقتـصدٍ وبمنعـرجِ

شـهدت لعجائبهـا حُجَـجُ قامـت بـالأمر علـى الحِجَـجِ

ورضـىً بقـضاء اللـه حِجَـاً فعلـى مركوزتِـهِ فَعُـجِ

يقـول ابـن عربـي للمريـد:"وتحقـق أن مـا فـي الوجـود أحـدا إلاّ هـو "اللـه" وأنـت، فتخلّص ضرورة، وكبره بالتعظيم ومشاهدة عبوديتك"[40]، وهذه الفكرة العميقة، "هي الينبوع الذي يفيض عنه الشعور بالحضور الإلهي"[41]؛ إنه الإيمان، أو اليقين الباطن، أن الله يولي نظراته في كل لحظة إلى القلب الإنساني.

وفيما يتعلق بالباعث والهمّة "للمريد" أن يعلم حين يسلك الطريق "أن السّفر مبنيٌ على المشقة والمحن، والبلايا وركوب الأخطار والأوهام العظام" [42] "والآية الصادقة لمعرفة ما إذا كانت النفس صادقة العزم في عبادة الله، هي ترك الإرادة الخاصة؛ أي موت الغرور، والتّسليم التّام والثقة بإرشاد الشيخ، كسلم للصعود إلى الله" [43].

وهو في كلّ ذلك، يستقصي القول بالدّقة المتناهية، فيما يتعلق برياضة النفس، وتهذيب الأخلاق؛ "فإذا بلغ الصّوفي هذه الدرجة، صفت نفسه، وصارت كالمرآة الصقيلة" [44]، كما يقول ابن خلدون.

وهكذا؛ فإن فلسفة هذه المصطلحات، تعتمد مجموعات متباينة يرجع كل منها على أساس من التجربة الصّوفيّة، في أطوارها الثلاثة، بين مراتبهم، وهي: علم اليقين، وعين اليقين، وحق اليقين، وبين مراتب السالكين في اكتسابهم لأحوال العلم الصّوفي؛ وهي: المحاضرة والمكاشفة، والمشاهدة" [45].

فهذه التجربة، تجربة حقيقيّة، يثبت الاستدلال العقلي وجودها، وليست ضرباً مخادعاً، وفلسفة هذه الحالة في المعرفة "الإشراقية"، تعتمد الروح والمادة، فكلّما تخطّت الروح المادة، وضعفت أحوال الحسّ، قويَ جوهر الروح، وأمكن لهذا الجوهر الروحاني، الرجوع إلى عالمه الأصلي؛ وهنالك "ينكشف الحجاب"، ويتحصّل للصّوفي الاطلاع على "العلوم اللّدنية، والتعرض للنفحات الربانية"، وهو عندهم "الفتح الإلهي"، أو معرفة الله تعالى، وتلك هي السّعادة المتناهية لأهل الطريق؛ لمعرفتهم بحقائق الوجود، "فإذا كان في المعلومات، ما هو أجلّ وأشرف، وفي العلوم ما هو أتمّ وأوضح، وكان الشّوق إلى العلم به شديداً؛ فالعلم به ألذّ العلوم لا محالة، وليس

في الوجود أعلى ولا أشرف وأكمل من خالق الأشياء وموجدها ومرتّبها. وهل يُتَصَوّرأن تكون حضرةٌ في الكمال والجمال، أعظم من الربوبيّة التي لا يحيط بمبادئ جلالها وصف واصف؟ "[46]؛ فإنّ معرفة الله، هي أعلى أنواع المعارف وأكملها، على مايظهره البيت:

حكمٌ نُسِجَتْ بيدٍ حَكَمَتْ ثم انتسجت بالمُنْتَسِجِ

وأما قوله:

فإذا اقتصدت ثم انعرجت فبمقتصدٍ وبمنعرجِ

شهدت لعجائبها حُجَجُ قامت بالأمر على الحجج

ورضىً بقضاء الله حجاً فعلى مركوزته فعجِ

فهذه التراكيب قادرة على كشف مبدأٍ معرفيّ صَوفيّ أساسيّ؛ وهو التّوازن الذي يحصل "عند رؤية السّالك للحق" بين النظرة الناسوتيّة والنظرة اللاهوتية، وهو ما يعرف بصحو الجمع [47]؛ فحركات الخلائق وسكناتهم، صادرة عن القدرة الأزلية بالحكمة الإلهية، سواء تجلّت باقتصاد، (بسط وجمال واعتدال)، أو ما يراه العقل بتوسطها واعتدالها في السداد؛ أو تجلّت بانعراج (قهرٍ وجلالٍ وقبضٍ)، أو ما يراه العقل بميلها عنه.

وفي حالة استغراق الشيخ ابن النحوي في الصّفاء، تستوي عنده الأضداد؛ بمعنى،لا يعزفُ الحقَ في جهة، وينكره في الأخرى، بل وجه وجهه للذي فطر الأشياء، فيرى الحق "جل جلاله" في اقتصادها، باسمه الحليم اللطيف،ويرى الحقّ في حال انعراجها باسمه القاهر الحاكم العادل؛ فالأمر عنده سداد وصواب؛ لأنه صدر عن الحقّ المتصرّف في ملكه كيف يشاء ويختار. وفي ذلك رضىً للقدر (قدر الله وما شاء فعل).

3-3:

وإذا انفتحت أبواب هدىً فاعجل لخزائنها ولِجِ

وإذا حاولت نهايتها فاحذر إذ ذاك من العرج

لتكون من السباق إذا ما جئت إلى تلك الفُرَجِ

فهناك العيشُ وبهجته فلمبتهج ولمنتهِجِ

فهو لم يصم العقل بالتقصير؛ لانحصار دائرته في نطاق الحسّ، وعدم تجاوزه هذا النطاق لاعتماده عليه في الوصول إلى الحقيقة الألوهية، من عقلية، ونورها البرهان، إلى قلّبية، ونورها

البيان، إلى كشفيةٍ ونورها العرفان [48]؛ فإنّه "لا يحْدُث طورٌ من أطوار الدّين أو الدّنيا، إلا سبقته مقدّماته التي تمهّد لحدوثه، وجاء سريانه في العالم على وفاق لوازمه ودواعيه"[49]

وكذلك المريد في مجاهدته وعبادته "لا بد وان ينشأ له عن كل مُجاهِدَةٍ حالٌ نتيجةَ تلك المجاهدة، وتلك الحال؛ إمّا أن تكون نوع عبادة فترسخَ وتصير مقاماً للمريد؛ وإما أن لا تكون عبادة، وإنما تكون صفة حاصلة للنفس من حزن أو سرور أو نشاط أو كسل، أو غير ذلك من المقامات، ولا يزال المريد يترقّى من مقام إلى مقام، إلى أن ينتهي إلى التوحيد والمعرفة التي هي الغاية المطلوبة للسعادة"[50]؛ وبذلك نجد المحاسبة تشغل ابن النحوي في التدليل على الكمال الروحي؛ والغزالي هو الذي كرّس لهذا المفهوم أبواباً خاصّة في كتابه "الإحياء"، وكذلك في كتاب "التفكّر" من الإحياء، "فعرف أرباب البصائر من جملة العُبّاد، أنّ الله تعالى لهم بالمرصادَ وأنهم سيناقشون في الحساب ويُطَالَبُون بمثاقيل الذرِّ من الخطرات واللحظات؛ وتحقّقوا أنه لا ينجّيهم من هذه الأخطار إلاّ لزوم المحاسبة وصدق المراقبة، ومطالبة النفس في الأنفاس والحركات، ومحاسبتها في الخطرات واللحظات (...) فرابطوا أنفسهم أولاً بالمشارطة، ثمّ بالمرابطة، ثمّ بالمحاسبة، ثمّ بالمعاقبة ثمّ بالمجاهدة، ثم بالمعاتبة، فكانت لهم في المرابطة ستّ مقامات"[51]؛ فيكون حصول هذه الاستقامة – كما يقول ابن خلدون– ،"بعلاج خُلُق النّفس ومداواتها بمضادّة الشّهوة ومخالفة الهوى ومقابلة كلّ خلق يحسّ من نفسه هواه، والميل إليه والاعتداد به، بارتكاب ضّده الآخر، كمعالجة البخل بالسّخاء، والكبرياء بالتّواضع، والشّره بالكفّ عن المشتهى، والغضب بالحلم"[52].

1-4: التّعليمية

فهج الأعمال إذا ركدت	فإذا ما هجت إذن تهج
ومعاصي الله سماجتها	تزدان لذي الخلق السَّمِحِ
ولطاعته وصباحتها	أنوار صباح منبلج
من يخطب حور الخلد بها	يظفر بالحور وبالغنج
فكن المرضي لها بتقى	ترضاه غدا وتكون نج
واتل القرآن بقلب ذي	حرق وبصوت فيه شج
وصلاة الليل مسافتها	فاذهب فيها بالفم وج

يهدف ابن النحوي في هذا المقطع من الأبيات إلى ترسيخ هذه الروح التعليمية بالنظر إلى أصول التشريع والتقنين، فهو يمزج بين أصول الأشياء ونظائرها، فالمراد هنا تحقيق "توازنية"

ينظر إليها المريد نظراً يطلع به على المقصد والغاية؛ إذ هي تكمل بعضها بعضاً، خاصّة وأنّ "قوّة العقل لا تفي بالأمرين جميعاً في الغالب، فيكون أحدهما مانعاً من الكمال في الثّاني"[53].

وعلى ذلك، فإنّ المريد المتعبّد العالم تتحصّل له العلوم المكتسبة بالتجارب والفكر والإقتداء، "فإنّه إذا أدرك بالعقل عاقبة الأمر وطريق الصّلاح فيه، انبعث من ذاته شوق إلى جهة المصلحة، وإلى تعاطي أسبابها والإرادة لها"[54] كما يقول الغزالي؛ وأقصى الرّتب، رتبة البنيّ (صلى الله عليه وآله وسلّم) الذي تنكشف له الحقائق من غير اكتساب، وكذلك حال خلفائه الرّاشدين، "ومراقي هذه الدرجات، هي منازل السائرين إلى الله تعالى، ولا حصر لتلك المنازل، وإنما يعرف كل سالك منزله، الذي بلغه في سلوكه، فيعرفه، ويعرف ما خلفه من المنازل"[55]، فهاهنا، ثلاثة أمور: القلب، وحقائق الأشياء، وحصول نفس الحقائق في القلب، وحضورها فيه[56].

وهو يعمل على استخراج الأشكال، القياسيّة الحمليّة والشرطيّة (من القرآن الكريم مباشرة). ويدعو مُريده أن يعلم يقيناً أن هذا الميزان، هو ميزان معرفة الله تعالى، ولا يقف به هذا المنهاج حتى يكاد يستنفد الأمثلة كلّها على هذه الهيئة الشرطية.

وهكذا، فإنّ موادّ تلك التراكيب القياسيّة، دوماً في تلك الأساليب الشرطية، هي حقائق ضرورية، "تستند إلى العيان والبداهة الحسيّة، أو التجربة المكررة المقبولة، أو إلى القضايا البيّنة بذاتها أمام العقل، لا يكاد يشك فيها، فهي –كما يعبّر الغزالي- من غريزة العقل، أو من أوائل العقل"[57].

أمّا طريقة العقل؛ فتمثّلها الأبيات المتقدمة؛ وهي قائمة على النظر الطبيعي أولاً، ثمّ على العلاقة المثبتة بين أصول الفلسفة والعقيدة، وعلى القول في الإشارات وحقائق الأحوال، والانخلاع عن الحول والقوّة؛ وكلّها أسس منظمة للمتصوفة.[58].

وهكذا يمكن القول؛ بأنّ النظر العقلي والفهم الروحي، كانا قوّتين أساسيّتين في هذه القصيدة؛ بحيث أمكنهما أنّ تعبرا بجلاءٍ عن ماهية التجربة الصّوفية فيها، بأنها ليس فيها تمايز ولا اختلاف؛ وأن تلك "الإشارات الإلهية" ليست سوى تأويلات لها؛ وأن المذهب الفلسفي، وليس الديني، كان بالمعنى العميق، يملك بداخله وعياً صوفياً، هو أساساً، ظاهرة دينية.

وبذلك فإن ثنائية "العقل" و "الوجد"؛ تنزع بها منزعاً روحياً خالصاً؛ وهذا لا يحجب عنها إغراءات أخرى ذاتية بالاستمتاع بتجارب الوجد لذاتها فلا شك، أن الإغراء المستمر "للمنفرجة"، هو الإحاطة بتجارب الوجد لذاتها؛ والإنغماس "بالفهم الروحي للحقيقة الإيمانية"، وهو أشدّ ما يكون يقيناً، بأنّ "طريقة المنفرجة" هي الطريقة الوحيدة التي تمنح النفس اطمئناناً تاماً في إيمانها.

وأنّ هـذا الإحـساس، ليؤكـدّ أنّ التجربـة الـصّوفية، ليـست مجـرد ذاتيـة؛ وإنمـا هـي تتجـاوز الذاتية؛ فهي اتحاد مع الواحد، أو الذّات الكلّية التي هي أيضاً، المصدر الخالق للكون. وبعبارةٍ أخرى: "وهـذه التجربـة نفسها، نجـد مـصدرها فـي الواحـد، أو فـي الـذات الكليـة التـي هـي أسـاس العالم. ومن ثم، فإنّ القيمة الأخلاقية، ليست شيئاً بشرياً فحسب؛ وإنما هي تعكس طبيعة الكون، وتتأسّس في هذه الطبيعة. لهذا فإنّ النظرة المألوفة للمذهب الطبيعي التي تقول: إنّ العالم غير البشري محايد بالنسبة للقيم؛ أو هو لا يكترث بها، نظرة ترفضها الصّوفية"[59]؛ إذ إنّ قوى النفس تتوجه إلى الله، وتطبق على كل حركة من حركات الصلاة المعنى الروحي الذي يكمن فيها، وقد استغرق هذا الأمر الغزالي في كتاب الإحياء حيزاً كبيراً لحثّ النفس على الفيض الوجداني في ممارسة الصّلاة، ما لم تجرِ العادة بذكره في فنّ الفقه.[60]

ويستضاء بهذا (بما قاله الشاطبي في موافقاته)؛ من أن الاعتبارات القرآنية التي ترد على القلوب – الأفهام – "إنما ترد على وفق ما نزل له القرآن الكريم، وهو الهداية التامّة على ما يليق بكلّ واحد من المكلفين، وبحسب التكاليف وأحوالها لا بإطلاق؛ وإذا كانت كذلك فالمشي على طريقتها مشيٌ على الصّراط المستقيم؛ ولأن الاعتبار القرآني قلّما يجده إلا من كان من أهله عملاً به على تقاليد أو اجتهاد (...) فإنّه كله جارٍ على ما تقضي به العربيّة؛ وما تدلّ عليه الأدلّة الشرعية"[61] كما في قوله:

واتـــل القـــرآن بقلـــب ذي حُـــرَقٍ وبـــصوت فيـــه شـــج

وصـــلاة الليـــل مـــسافتها فاذهـــب فيهـــا بالفـــم وج

ونحن بذلك، لا نتأوّل مفاهيم فلسفيّة، أو نأخذ تأويلاتها على اصطلاحات بعينها، أو نعمل على إحالتها رموزاً إلى معانٍ فلسفيّة. ويكفي القول؛ بأنّ الاتجاه العقلي الخالص عند ابن النحوي، يمثّل قوّة عقليّة، تعتمد القياس والاستنباط أداتين واضحتين في معالجة آراء كثيرة في هذه القصيدة.

غير أنّ هاتين الرؤيتين – على ما تقدّم القول عنده – لا تكادان تتفقان بالقلب، فكلتاهما تميلان نحو العقيدة والسنّة؛ وإنّهما تذعنان لمستوجبات العقل، والاستعداد الخلقيّ للخشوع والإيمان ما يميّزهما؛ وهو بهاتين النّظرتين، "أهلٌ لأن يسفر عن الغزالي، الذي تعدّ شدّة الشّعور الخلقي فيه صفة مسيطرة" [62].

ثالثاً:

1-5: بنية الشرط في المنفرجة

تكاد "المنفرجة"، تستغرقها أساليب لغوية متباينة، وأخرى تراكيب نحوية، وقد اقتضى ذلك التفصيل تهيئة وسائل اشتراطية مختلفة، في تحقيق الأغراض المتوخّاة؛ ذلك أن المريد "في مجاهدته وعبادته، لا بدّ وأن ينشأ له عن كل مجاهدة حالٌ، هي نتيجة لتلك المجاهدة. وتلك الحالة: إمّا أن تكون نوع عبادة، فترسخ وتصير مقاماً للمريد؛ وإمّا أن لا تكون عبادة، وإنما تكون صفةً حاصلةً للنّفس، من حزنٍ أو سرور أو نشاط أو كسلٍ، أو غير ذلك" [63]؛ ذلك أن هذه البينة الشّرطية، لا تبرح حقائق ذهنية بعينها، إزاء قوّة الربط هذه: بين الوجود والجزع، وبين الإبصار والظهور، وبين تحرك النّفس إلى ما تميل إليه، وبين الشّوق الشديد الذي يعتلج بالأحشاء؛ ذلك أنّ هذه المسافات بينها، تمثّل حالة الوجوب التّام لمقتضى هذا العمل الطبيعي؛ كما في قوله:

وإذا كنـــت المقـــدام فـــلا	تجزع في الحرب من الرهج
وإذا أبـــصرت منـــار هـــدى	فـــاظهر فـــرداً فـــوق الثبـــج
وإذا اشـتاقت نفس وجـدت	ألمـــا بالـــشوق المعتلـــج

" فالبنية الشّرطية –إذن- بنية من مجموعة الأبنية اللّغوية تتميز بكونها تمثّل دلالات هذه الاقتضاءات الشّرطية، حسب تمثلها هذه البنية" [64]؛ فقد كان لأسلوب الشرط أثر بعيد في حياة ابن النحوي الفكرية، وكان معتمده في ذلك التعرض لبعض المباحث اللغوية كمدخل إلى ذلك الشرط؛ "لأن الجزاء، إنّما يتعلق بما هو على خطر الوجود، وهو الفعل، لا بالاسم الذي لا خطر فيه". [65].

2-5: "إن هذا الشرط والإنشاء النحوي"، يجعل الشيخ ينشئُ خطابه الأدبي، ويخلق لديه شعوراً بالقدرة على الفعل والإنجاز؛ ذلك أنّ هذه القضية المتعلقة بالبنية ودلالتها لأبعاد أوجه الاقتضاء هذا، "تؤخذ على أنّها متصلة بالمكون البلاغي؛ أي بالتحقيق البلاغي للبنية النحوية؛ وذلك بفضل بنيتها المشتملة على عناصر معجمية ذات صلة بالإحالة المقامية المباشرة"[66].

لذلك؛ فإن هذه الأدوات –كما اشرنا- بحكم تأويلاتها الرمزية، يصعب فهمها على ظاهرها، باجتزائها من "المنفرجة" بكلّيّتها، فضلاً عن أن "الفهم الجزئي" يبخس الدلالات المنوطة بها، ويجرّدها من إيحاءاتها الدالة؛ فمجالها "الفنّي" –سيكون حتماً- دلالات متكاملة في نظرة ابن النحوي، كما في ذهنيّة أهل الفلسفة من المتصوّفة فقد أخذ الشيخ بهذا الأسلوب الإنشائي، وهو راسخ الاعتقاد بالفكرة الإيمانية، ثمّ أضفى على ذلك كله صبغةً قويةً من فكره وعاطفته، وأخرج

هذه "الجزئية" التي تنعكس عليها شاعريته ونفسه، كما ينعكس عليها قبوله وحبّه لعظمة الإله سبحانه وتعالى.

أمّا إشتراط "إذا"، "فافتراضٌ يقدمه المتكلم للمخاطَبِ، طالباً منه أن يقبله وقتياً، إطاراً للمحادثة التي يوجد مضمونها فيما يسمّى الجوابّ، فمهما كان اختيار المتكلم في استغلال هذه العلاقة بين الاقتضاء والشرط؛ فهذه العلاقة موجودة في النظام لا في القول؛ فالفرق بين الشرط والاقتضاء، أن الشرط بنيةٌ تنجز البنيتين المتعالقتين في بنية واحدة"[67]؛ وفي هذا تأكيدٌ على أنّ مفهوم الشرط أشد التحاماً بصيغة الحدث منه بصيغة الأحكام العامة، أو التقارير الوصفية.[68]؛ فإنه مهما يكن المستوى التجريبي في هذه الأنحاء الاشتراطية؛ فإنّه يبقى لكل مستوىً اقتضاؤه الخاص.

وبهذه القوّة من الاستدلال، ينشئ الشيخ ابن النحوي، خطابه الأدبي من أجل الآخر "المريد"، المتقلب في المقامات والأحوال؛ إنما هو يخلق نفسه خلقاً مستديماً ويوطّنها على ارتياد منازل وجودية متجددة، تمتزج باقتضاء شرطيّ، تحتمله "إذاً"، في "ثنائية دلالتها"، "بين سياقين: سياق ظرفي صرف، وسياق شرطيّ لا يخلو من ظرفية؛ أمّا مقاييس التمييز فتبقى في مجملها دلالية عامة، وتتدقّق أحياناً بمعطيات تركيبيّة"[69].

3-5: الخاتمة

حقّقت "المنفرجة"، مقولة من مقولات المتصوّفة، الذين يرون أنّ معرفة النّفس طريقٌ إلى معرفة الحقّ؛ ولما كانت "المنفرجة" تطفح بالرمز؛ فإنها لم تحد عن تلك السمة؛ واتخذت من الإشارة القرآنية الخفيّة وسيلة للكشف عن دقائق سلوك الصّوفية؛ وأولى هذه الفضائل اتّباع الرسولِ (صلى الله عليه وسلم)؛ لأن الرسول (صلى الله عليه وسلم) نموذج لكلّ كمال؛ فالميراث المحمّدي "هو الخاتم والجامع لكلّ الحقائق والتّعاليم التي تضمّنتها المسالك النبويّة السابقة"[70]، وكذلك، الصّحابة رضوان الله عليهم،"وهم سادات العارفين، وأئمة الواصلين المقرّبين، وقدوة السالكين"[71]؛يقول الشيخ:

صلوات الله على المهدي	الهادي الناس إلى النهج
وأبو بكر في سيرته	ولسان مقالته اللهج
وأبي حفص وكرامته	في قصة سارية الخلج
وأبي عمرو ذي النورين	المستحي المستحيا البهج
وأبي حسن في العلم إذا	وافى بسحائبه الخلج

وأشير هنا؛ إلى أنّ هذا العمل، ليس من غرضه – في الأساس – أن يبحث عن عقيدة التصوّف الإسلامي الدّقيقة الثابتة؛ فلكي تظلّ "نظرتنا" حول الأصل الشعري للتصوُّف على الخصوص قائمة؛ يجب أن نقول: هل نردُّ هذا الرأي، إلى ميدان الفلاسفة، وعلى الأخص، الإمام الغزالي، أو كيف نُفسِّرُهُ، إذا كان هذا التوجّه مقصَدَنا؟؟، وهو لم ينشأ في الأساس عن نقدٍ لِوَسائِلِنا في المعرفة، بل عن شعورٍ بقلّة قدرتها؛ وفضلاً عن ذلك؛ فإن مزاولة ابن النحوي العلم والبحث. أيَّدت لدينا هذا الشعور، الذي لم يستطع الجُهدُ الخُلُقي أن يكبحه؛ ولذا، فإن تلك النظرة الفلسفية لم تنطوِ على شيءٍ من الاختيار!!.

رابعاً: 6-1: سيرةٌ ذاتية

على الرغم من أن ابن النحوي لا ينحو منحى المنقذ في اعترافاته؛ إلاّ أنه يكاد يوقظ فيه الكتابة الذاتية؛ فهو في هذا يحلّلُ أزمته الروحيّة تحليلاً يقرّبنا من المنقذ. ولعلّ هذا هو ما يفسّرُ إلحاح ابن النحوي المتمثّل في موقف المَغْرب المرابطي من الإمام الغزالي، وخاصّة من إحراق كتاب "الإحياء"؛ فقيمة هذه الإشادة، ليست في معناها؛ وإنما في المنهج الذي أحدثته.

هذا هو المنظور الذي يمكّننا من الاجتراء على ما في المنقذ من سيرة حياة فكرية تعقّبها ابن النّحوي في القصيدة قيد المعالجة.

من هذه الوجهة – إذاً – ينتهج ابن النحوي سُبُلاً مختلفةً في طلب اليقين؛ ليثبت أنّها تؤدي إلى معارف صادقة في ذاتها، وهذا لا يصدُق على البُعدِ الفلسفي وحده، وإنما على المعرفة الصّوفية التي قد تجرّ البعض إلى إنكارها؛ أو المنطق الذي قد لا يمثّلُ تلك البراهين والاستدلالات؛ عندما لا يحمل لهم تلك الرؤى الواضحة التي يعتنقونها.

تتضح لنا – الآن – قيمة الرؤية الفلسفية بالنسبة للمتصوّفة؛ إنها توضيح لوجهة النظر التي يرى منها ابن النحوي المعرفة المتوخّاة. لقد سبق لابن النحوي أن انتصر لأبي حامد الغزالي، وكتب إلى الأمير المرابطي في ذلك، وأفتى بأنّ تلك الأيمان لا تُلْزِمُ، وانتسخ كتاب "الإحياء"، على ما تقدُّم القول في ذلك.

إن هذا النوع من التأييد والوداد، هما ما يحاول الشيخ ابن النحوي، أن يجيب عنهما، لينبّه أن الفلسفة والصّوفيّة تصادفان هوىً لديه، وخاصّة في جانبهما العملي المتصل بحقيقة الفقه والفقهاء؛ ذلك أن هذا المنهج العملي الذي يؤسّس حقائق نظرية، لم يتجه ضدّ أفكارٍ، وضدّ معارف بعينها، ولكنه في الحقيقة، يسعى لتأصيلٍ معرفي توحيدي.

فهو، يَجْهَدُ – إذن – إلى قوّة الحجاج الفلسفي، وإلى براعة المتصوّفة في مجاهداتهم وأحوالهم أيضاً، ذابّاً عن مذاهبه؛ إذ يجعل جميع السّبل تتجه إلى المدرك المتعالي، فإنّ سائر الأساليب تقود لأصول الدين.

إنّ من يقتصر على النظر إلى "وحدة" الفلسفة، على أنها تمثل شرخاً في شخصيّة ابن النحوي، بعيداً عن أصالة الأفكار، وحياة الحقيقة لدى المتصوّفة، لا بد وأن يستخلص أحاديّة الرجل، ولكن مقابل هذه "الأحادية" التي تحصر معنى الخطاب وقيمته في حدود الجانب الفلسفي؛ يمكن أن نتحدث هنا عن رؤية فلسفية تربط المعرفة بالإنشاء النحوي الشّرطي؛ وتدخل في مقدمات القياس البرهاني، وتعتبر أنّ التوحيد إذا اشتهر وتمكّن؛ فإنّه يعمل على إرساء الحقيقة؛ وأنّ الأفكار تكتسب قوّتها من هذا الاستدلال الأسلوبي الذي يتخذ الشرط أساساً لتكوينه.

هذا الربط بين الفلسفة والتصوّف، يتجلى في بنية "المنفرجة"؛ ذلك أنّ ابن النحوي، أراد أن يصل بين الرؤيتين "العقل والقلب"، ويثبت آصرتهما في هذا التّوجيه؛إذ كان يدرك خطورة تراث ثقافي معرفيّ، تمتد أصوله إلى عمق إيماني؛ ذلك أنّ هذا التأصيل المعرفي، هو ما يعطي للمتصوّفة قوّتهم وسلطانهم؛ وهو المنهج الذي يؤمن به في مسيرته الفقهيّة، على أنها محاولة للارتفاع "إلى يفاع الاستبصار" كما يراه الإمام الغزالي؛ فإنّ القوّة المعرفيّة التي يرنو ابن النحوي إليها، ترى في التراث الصوّفي، فعالية تتجاوزه كتراث معرفي. ولكنّ المسألة الأكثر أهمية في هذا السياق، هي هذه الثنائية التي نسعى لإظهارها في شخصيّة ابن النحوي؛ فهذا الإثبات لقوّة العقل، وهذا الإلحاح على أهميّة النظر الوجدي، ورسوخ المعارف، هما ما يدفعان بابن النحوي أن يقرّرهما في منهج المنفرجة، التي هي السّيرة المتأصلة في حياته؛ فأفعال الشخص وأفكاره، لا تقدّم على أنها أصلية أو مخالفة؛ وإنما على أنها المؤدية إلى النجاة، وليس التميّز.

لا تخلو "المنفرجة" من دلائل وأسرار، تنحو بها منحىً يقودُ إلى الإنفراج؛ فهو يعرف خبايا الأنفس في مواجدها، ويستظهر غاية العلوم وأسرارها في هذا الفضاء الكوني، ويستشعر الأدلة العقدية، بأدق أحوالها، كما أرادتها الشريعة العملية.

لقد كان ابن النحوي يدرك – إذن- معنى إنشائه هو للمنفرجة بالذات، إنّه كان يعلم أنّ هذه "المنفرجة" لن يكون لها الوقع نفسه؛ لو أنها صدرت عن غيره، وكان يدرك مدى سلطان معرفة العقل، ومدى معرفة سلطان القلب، ويدرك إمامته واستجابة دعوته على من يناهضه. بناءً على ذلك؛ فهو يؤمن بوجوده، فكانت "المنفرجة" فتوىً فقهيّة في حقّ من يخالفونه!.

لا عجب –إذن- ألاّ نعثر في ثنايا المنفرجة على مختلف السّمات والخصائص التي انتحلها متصوّفو الحقب المتأخرة، أمثال ابن الفارض، وابن العربي، فالشيخ ابن النحوي، لا تخالج نفسه

المخالفة؛ بل، إنه لا يخالف حتى نفسه في أيٍ من أبيات منفرجته، بحيث يظهر في النهاية أن لا فرق بين سيرة حياته الفكريّة وبين مقام المتصوّف.

فالثنائية في بنية "المنفرجة" بين سلطة العقل، وسلطة الاتجاه الوجدي الصوّفي، لا تضع المعرفة في مستوى أفقي، وداخل زمانٍ دنيويّ محدود؛ فإنّ مفهوم التمّايز بينهما ينقلنا إلى مستوى النفاذ العميق، ويخرجها عن إطارها التاريخيّ، ويغيّر رؤاها، ليضع معرفة الشيخ، بل وحياته داخل تجليّات المتصوّفة في أرفع حالاتها.

حينئذ، لن ينظر إلى ما قيّدناه في مبتدأ هذا القول؛ بأنّ الشيخ استبصر رؤيةً دون أخرى؛ إذ سرعان ما تتبدّى له مقولة صاحب المنقذ، "بأنّ أدوية العبادات، مقدرة من جهة الأنبياء؛ لا يدرك وجه تأثيرها ببضاعة عقل العقلاء، بل يجب فيها تقليد الأنبياء، الذين أدركوا تلك الخواصّ بنور النبوّة، لا ببضاعة العقل"[72]، غير أنّ هذا التقدير الثاني، لا يحجب الأول، ولا ينأى عنه؛ فالتوتر بين الرؤيتين، يظلّ متأزماً في شخص ابن النحوي. هذا التوتر هو توتر بين قوتين، ترتفعان بصاحبهما نحو الإدراك الكلي، على مابين تينك القوّتين من اختلاف مصدري.

ولكن، ما طبيعة هذا البعد الفلسفي في "المنفرجة"؟ هل يعلو حقاً على البعد الوجدي، أو أنّه ينصرف أمام حالةٍ من حالات التجليّ؟؟

تلك مسالة، لم يستطع البحث أن يكشفها، "وغاية إفادته، تصّور الوجود على ما هو عليه، بأجناسه وفصوله وأسبابه وعلله، فيكمل الفكر بذلك في حقيقته، ويصير عقلاً محضاً، ونفساً مدركةً"[73].

The Cognitive Rehabilitation in the *Monfarejah* Between the Practical View and Philosophic Sophism

Hussien Khreawish, *Dept. of Arabic, Yarmouk University, Irbid, Jordan.*

Abstract

This research studies, through examination and analysis, the dimensions of the "*Monfarejah*" for Abi AI Fad) Yousef Bin Al Nahwi , commencing from the stylistic contextual structures and how to employ them, as the sophist episode is taken as subject matter of the study, instead of being a resort for the existentialism experiment. Accordingly, the manner in which the cognitive structure is interacted and its efficiency to demonstrate and enrich must be realized. This reveals that this interaction has two dimensions of effectiveness, they are: The psychological dimension and the indicative dimension, or the psychological function and the nominal function. This requires us to distinguish between two patterns of images: The first is the intellectual pattern and the other one is the emotional or perceptual pattern.

The research does not pursue the problem of interpretation in itself or the problem of sophist cognition, but it pursues- carefully - to reveal the extent of the literary context to unveil the cognitive structure of sophism; it also examines how far this structure can affect the literality and poetic coining; we tried to go , through the poet, into the depth of the sophist thought, to explore its dimensions and understand its conditions and positions, that make it a distinctive cognitive structure. Therefore, the research method requires us to ask: Why was the *Monfareja*? Is it behind the severity of the Sheikh? Is it an argument of the mind in its critical state? I say so, because the successive experiments of the mind-for some philosophers as Al Ghazali- perceive that 'At the back of the mind cognition, there is another dominator, if he is an unequivocal the mind fails in its judgment'.

قدم البحث للنشر في 2006/10/31 وقبل في 2007/3/14

الهوامش

(1) انظر: حوليّات الجامعة التونسيّة، العدد التاسع والعشرون، السنة 1988 (تحت عنوان: ابن النَحوي: حياته وآثاره. ص 173-187).

(2) حوليّات الجامعة التونسيّة: ص 183.

(3) يُنْظر في مبدأ نظرية العلل؛ ابن سينا، "الإلهيّات"، ج258/2، تحقيق الأستاذين: الأب قنواتي وسعيد زايد، القاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، (1380هـ - 1960م).

(4) يُنظر: برتراندرسل في كتابه: التّصوّف والمنطق ومقالات أخرى، لندن، لونجمان، عام 1921م، ص1، 4، 12. وانظر: التّصوّف والفلسفة؛ ولترسيتس، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، 1999م، القاهرة، مكتبة مدبولي، ص 27.

(5) هويّة العلامات في العتبات وبناء التأويل، شعيب حليقي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2004م، ص 12-11.

(6) كتاب شرح فصوص الحكم (سنة 1309هـ)، ص 16-17، والشارح هو الشيخ بالي أفندي، المتوفى (960هـ)، نقلاً عن كتاب الغزالي، ص 226، البارون كارادوفو، نقله إلى العربية عادل زعيتر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، 1984م.

(7) الفتوحات المكيّة، ابن عربي: ج2 / 379. دار صادر، بيروت. (د.ت).

(8) معراج ابن عربي؛ من الرؤيا إلى التعبير، عبد الحميد بن زيد، ص203، كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة، صفاقس، (د.ت).

(9) كشف السّر الغامض في شرح ديوان ابن الفارض، للشيخ عبد الغني بن اسماعيل النابلسي، القسم الأول، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مؤسسة الحلبي، القاهرة، ص 134، سنة 1972م.

(10) الأنوار المنبلجة من أسرار المنفرجة، أحمد النقاوسي، المقدمة، رقم "10"، وجذوة الاقتباس، رقم: 643.

(11) انظر: العواصم من القواصم، لأبي بكر ابن العربي، في موقفه من تصوّف الغزالي، فيما يراه ابن العربي تراجعاً من شيخه الغزالي، عن كل ما بناه، في الانغماس في التصوّف الذي أدّاه إلى تبني ما كان ينكره على التعليمية، من التأويل الباطني، وحمل النّصوص على غير ظواهرها.

(12) المنقذ من الضلال، الغزالي: ص 53.

(13) محمد زنيبر، من مقال: الغزاليّ والنّيّة، منشورات كلّية الآداب، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم "9"، ص 261.

(14) المنقذ: ص 59.

(15) المنقذ: ص 65.

(16) لعلّة في هذا، متأثر بالغزالي في كتابه: شرح عجائب القلب، الإحياء: 3/3-47، وهو من الفصول التي يقدّم فيها الغزالي نماذج دقيقة من تحليلاته النفسيّة.

(17) المنقذ: ص140.

(18) إحياء علوم الدين: ج 3 / ص 27، كتاب عجائب القلب، ضَبَطَ نصّه وخرّج أحاديثه محمد محمد تامر، مؤسسة المختار، القاهرة، 1424هـ - 2004م.

(19) في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، محمود قاسم، ط3، ص109، مكتبة الأنجلو المصرية، 1962م.

(20) انظر: الغزالي: مشكاة الأنوار ص42، طبعة مصر.

(21) في النفس والعقل: ص109.

(22) المنقذ: ص 42.

(23) الغزالي: ص 123. كارادوفو.

(24) الإحياء: كتاب رياضة النفس وتهذيب الأخلاق: 65/3. مؤسسة المختار.

(25) الإحياء: 4/ص112.

(26) ابن عربي، أسين بلاثيوس: ص 211.

(27) انظر: في النفس والعقل، محمود قاسم: ص 160، (وهذا في الأساس نظرية ابن رشد في الكمالات النفسيّة.

(28) ابن عربي: أسين بلاثيوس: ص 200

(29) المنفرجة، لأبي الفضل يوسف ابن النَحوي، شرح أبي الحسن علي البوصيري، تحقيق وتقديم أحمد بن محمد أبو رزّاق (أبو روح). المؤسسة الوطنيّة للكتاب، الجزائر، 1984م. (وقد عُني بها كثير من العلماء. فبعضهم تناولها بالتخميس والتضمين، ومنهم من تولّى شرحها، على تفاوت في ذلك. ومن ذلك تخميس أبي عبد الله المصري) (رحلة العبدري، المسمّاة: الرحلة المغربيّة: ص52)، وتخميس ابي محمد عبد الله بن نعيم الحضرمي القرطبي (عنوان الدراية فيمن عُرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تأليف أبي العباس الغبريني، ص 326).

(30) تهافت الفلاسفة: 277 – 278.

(31) مذاهب الاسلاميين، عبد الرحمن بدوي؛ ج1/ط1/ بيروت، سنة 1971، ط3، بيروت، سنة 1983م.

(32) الشرط في القرآن على نهج اللسانيات الوصفيّة: عبد السلام المسدّي ومحمد الهادي الطرابلسي، ص 23. الدار العربية للكتاب، ليبيا – تونس، 1985م.

(33) الإيقاع في السجع العربي، محاولة تحليل وتحديد، محمود المسعدي، ص 57-58، نشر وتوزيع مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله، تونس، 1996م.

(34) الكشّاف، الزمخشري، تحقيق محمد عبد السلام شاهين: ج66/1. بيروت، ط1، 1995م.

(35) الفتوحات المكيّة: ج1/ 188-189. مكتبة الثقافة الدينية.

(36) الفتوحات المكّية: ج3/ 499.

(37) مضارب التأويل: محمد بن عيّاد: ص 206.

(38) مضارب التأويل: ص 207.

(39) شرح المفصّل: ابن يعيش: ج8/ 155.

(40) انظر: رسالة في كُنْه ما لا بُدَّ للمريد منه: ص 45، القاهرة، 1328هـ.

(41) ابن عربي: أسين بلاثيوس: 161.

(42) رسالة الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار، ابن عربي، ص11 – 12، القاهرة، 1332هـ.

(43) ابن عربي: أسين بلاثيوس: ص 147.

(44) شفاء السّائل لتهذيب المسائل، ابن خلدون، ص 38. تحقيق الأب أغناطيوس عبده، سلسة بحوث ودراسات، عدد 11، بيروت، 1959م.

(45) شفاء السائل: 42- 43.

(46) شفاء السائل: 28.

(47) الصَحو: هو رجوع إلى الإحساس بعد الغيبة.

(48) هذه في الأصل هي نظريّة الإمام القشيري في المعرفة على تدرّج سيدنا إبراهيم (عليه السلام)؛ في الوصول إلى حقيقة الألوهية؛ إذ طلع عليه نجم العقول، فشاهد الحق بسرّه بنور البرهان، فقال: "هذا ربي" ثم يزيد في ضيائه فطلع له قمر القمر، فطالعه بشرط البيان "فقال: هذا ربي"، ثم أسفر الصبح ومَتَعَ النهار، فطلعت شموس العرفان من برج شَرَفها، فلم يبقَ للطلب مكان، ولا للتجويز حكم، ولا للتهمة قرار، فقال: "يا قوم إني بريءٌ مما تشركون"؛ "إذ ليس بعد العيان ريب، ولا عَقِبَ الظهور ستر".

(انظر: لَطائف الإشارات؛ المجلد الأول: ص 485، تحقيق إبراهيم بسيوني، الهيئة المصرية العامة، 2000م، ط3.

(49) انظر: حياة المسيح، عباس محمود العقاد، "كتاب الهلال"، العدد: 202، 1387هـ، 1968م، ص 120.

(50) مقدمة ابن خلدون، ص468، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الرابعة (د.ت).

(51) إحياء علوم الدين، "كتاب المراقبة والمحاسبة"؛ ج4، 47. (ويمكن مراجعات هذه المقامات وبيان حقيقتها وفضيلتها، وتفصيل الأعمال فيها، وأصل ذلك المحاسبة، ولكن كل حساب فَبَعْدَ مشارطة ومراقبة، ويتبعه عند الخسران المعاتبة والمعاقبة).

(52) شفاء السائل لتهذيب المسائل: ص35.

(53) إحياء علوم الدين:ج23/3.

(54) الإحياء: ج10/3.

(55) الإحياء: ج11/3.

(56) الإحياء: ج16/3.

(57) القسطاس المستقيم، الغزالي، ص115.

(58) التعرف لمذاهب أهل التصوف، لأبي بكر محمد الكلاباذي، ص120، تحقيق محمود أمين النواوي، ط1، مكتبة الكليات الأزهرية، دار الاتحاد العربي للطباعة، بمصر.

(59) التصوف والفلسفة، ولتر سيتس، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ص393، مكتبة مدبولي، سنة 1999، القاهرة.

(60) الإحياء: ج198/1، (كتاب أسرار الصلاة ومهماتها).

(61) موافقات الشاطبي: ج404/3. وانظر: التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي: ج32/2، 1381هـ/1961م. القاهرة.

(62) الغزالي، كارادوفو: ص29.

(63) مقدمة ابن خلدون: ج1098/3-1099.

(64) الشرط والإنشاء النحوي للكون: ج160/1، جامعة منّوبة، كلية الآداب – تونس 2002م.

(65) حروف المعاني بين دقائق النحو ولطائف الفقه، محمد سعد، ص349، منشأة المعارف بالاسكندرية، (د.ت).

(66) الشرط في القرآن، على نهج اللسانيات الوصفية: ص23.

(67) الشرط والإنشاء النحوي للكون: ج186/1.

(68) الشرط في القرآن: ص121.

(69) المصدر السابق: ص69.

(70) المعجم الصوفي، سعاد الحكيم "الحكمة في حدود الكلمة"، دندرة للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 1401هـ-1981.

(71) ابن تيمية: مجموع الفتاوى: ج370/2.

(72) المنقذ: ص45.

(73) مقدمة ابن خلدون: ج1009/3، تحقيق علي عبد الواحد وافي.

المصادر والمراجع

ابن العربي، أبو بكر: **العواصم من القواصم**. تحقيّق محبّ الدّين الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة، 1979م.

ابن النحوي، يوسف أبو الفضل: **المنفرجة**. شرح أبي الحسن علي البوصيري، تحقيق وتقديم أحمد بن محمد أبو رزّاق. المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984م.

ابن خلدون: **مقدمة ابن خلدون**، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة.

ابن خلدون، عبد الرّحمن: شفاء السّائل لتهذيب المسائل. تحقيق الأب أغناطيوس عبده. **سلسلة بحوث ودراسات**، عدد 11، بيروت، 1959م.

ابن زيد، عبد الحميد: **معراج ابن عربي من الرؤيا إلى التعبير**. كلية الآداب والعلوم الإنسانية، صفاقُس. (د.ت).

ابن سينا: **"الإلهيات"**، تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد. القاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية. 1380هـ- 1960م.

ابن عربي: **الفتوحات المكيّة**، دار صادر، بيروت. (د.ت).

باي، محمد الأزهر: "ابن النّحوي: حياته وآثاره". **حوليات الجامعة التونسية**، العدد التاسع والعشرون: السنة 1988م، (ص 173-187).

بدوي، عبد الرحمن: **مذاهب الإسلاميّين**، ط3، بيروت، 1971م.

بلاثيوس، آسين: **ابن عربي**، حياته ومذهبه. ترجمة عبد الرّحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979م.

الحبابي، محمد عزيز: مقال: إلى أي مدى تأثير الغزالي في الفكر الأوروبي، ضمن سلسلة: **ندوات ومناظرات**، رقم 9. 1988 "أبو حامد الغزالي".

الحكيم، سعاد: **المعجم الصُوفي** "الحكمة في حدود الكلمة"، دندرة للطباعة والنشر، القاهرة، ط، 1401هـ- 1981م.

حليقي، شعيب: **هويّة العلامات في العتبات وبناء التأويل**، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2004م.

دوفو، كارًا البارون: "**الغزالي**". ترجمة عادل زعيتر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، بيروت، 1984م.

الذّهبي، محمّد حسين: **التفسير والمفسرون**. "الجزء الثّاني"، القاهرة، 1381هـ- 1961م.

الزّمخشري، محمود جار الله: **الكشّاف**، تحقيق محمد عبد السّلام شاهين. ط1، بيروت، 1995م.

زنيبر، محمّد: الغزالي والنيّة. منشورات كليّة الآداب، سلسلة: **ندوات ومناظرات**. رقم 9، 1988 "أبو حامد الغزالي".

ستيس، ولتر: **التصوّف والفلسفة**. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999م.

سعد، محمد: **حروف المعاني بين دقائق النحو ولطائف الفقه**. منشأة المعارف بالاسكندرية.

الشريف، محمّد صلاح الدين: **الشرط والإنشاء النحوي للكون**. جامعة منوبة، كلية الآداب، تونس، 2002م.

العقّاد، عبّاس محمود: حياة المسيح. "**كتاب الهلال**"، العدد: 202. 1387هـ- 1968م.

عيّاد، محمد: **مضارب التأويل**. مطبعة التّسفير الفني، صفاقس، 2003م.

الغزالي، أبو حامد: **إحياء علومّ الدّين "كتاب عجائب القلب"**، ضَبَطَ نصّه وخرّج أحاديثه، محمد محمد ثامر، مؤسسة المختار، القاهرة، 1424هـ- 2004م.

قاسم، محمود: **في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام**. ط3. مكتبة الأنجلو المصرية. 1962م.

القشيري، عبد الكريم: **لطائف الإشارات**، المجلد الأول. تحقيق إبراهيم بسيوني، الهيئة المصرية العامة. 2000، ط3.

الكلاباذي، أبو بكر محمد: **التعرّف لمذاهب أهل التصوّف**. تحقيق محمود أمين النواوي، مكتبة الكليات الأزهرية، دار الاتحاد العربي للطباعة بمصير، ط1.

المسدّي، عبد السّلام و الطرابلسي، محمد الهادي: **الشرط في القرآن على نهج اللّسانيات الوصفيّة**. الدار العربيّة للكتاب، ليبيا – تونس. 1985م.

المسعدي، محمود: **الإيقاع في السجع العربي**، محاولة تحليل وتحديد. نشر وتوزيع مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله، تونس، 1996م.

النابلسي، عبد الغني بن إسماعيل: **كشف السرّ الغامض في شرح ديوان ابن الفارض**، "القسم الأول". تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. مؤسسة الحلبي، القاهرة، 1972م.