الاستلزام في اللغة الصوفية

(دراسة وصفية دلالية)

البحث الجامعي

قدم الباحث للحصول على درجة سرجانا (S١) فى كلية العلوم الإنسانية والثقافة

فى قسم اللغة العربية وأدبها

بإعداد :

زين العابدين (٠٦٣١٠٠٣٥)

تحت إشراف

أحمد خليل الماجستير

قسم اللغة العربية و أدبها

كلية العلوم الإنسانية و الثقافة

الجامعة الإسلامية الحكومية مولانا مالك إبراهيم مالانج

٢٠١٠

الجامعة الإسلامية الحكومية مولانا مالك إبراهيم مالانج
كلية العلوم الإنسانية والثقافة
قسم اللغة العربية وأدبها

تقرير المشرف

إن هذا البحث الجامعي الذي قدمه:

الاسم : زين العابدين

رقم القيد : ٠٦٣١٠٠٣٥

العنوان : الاستلزام فى اللغة الصوفية (دراسة وصفية دلالية)

قد نظرنا وأدخلنا بعض التعديلات والإصلاحات اللازمة ليكون على الشكل المطلوب لاستيفاء شروط المناقشة لإتمام الدراسة والحصول على درجة سرجانا لكلية العلوم الإنسانية والثقافة بقسم اللغة العربية وأدبها بجامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية بمالانج للعام الدراسي ٢٠٠٩ – ٢٠١٠ م.

تحريرا بمالانج، ١٧ أبريل ٢٠١٠

المشرف

أحمد خليل الماجستير

رقم التوظيف: ١٩٧٠١٠٠٥٢٠٠٦٠٤١٠٢١

لجنة مناقشة البحث الجامعي للحصول على درجة سرجانا (S ١)
قسم اللغة العربية وأدبها
جامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية بمالانج

أجريت المناقشة على البحث الجامعي الذي كتبه الباحث:

الاسم : زين العابدين

رقم القيد : ٠٦٣١٠٠٣٥

العنوان : الاستلزام فى اللغة الصوفية (دراسة وصفية دلالية)

وقررت لجنة المناقشة بنجاحها واستحقاقها على درجة سرجانا (S ١) في كلية العلوم الإنسانية والثقافة قسم اللغة العربية وأدبها بجامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية بمالانج في العام الدراسي ٢٠٠٩ – ٢٠١٠ م.

تحت إشراف الأساتذ المناقشين:

١. سلامت داريني الماجستير ( )
٢. رضوان الماجستير ( )
٣. أحمد خليل الماجستير ( )

تحريرا بمالنج، ٥ مايو ٢٠١٠
عميد كلية العلوم الإنسانية والثقافة

الدكتورأندوس الحاج حمزوي الماجستير
رقم التوظيف: ١٩٥١٠٨٠٨١٩٨٤٠٣١٠٠١

وزارة الشؤون الدينية

الجامعة الإسلامية الحكومية مولانا ملك إبرهيم مالانج

كلية العلوم الإنسانية والثقافة

تقرير الكلية

قد استلمت كلية العلوم الإنسانية والثقافة بجامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية بمالانج البحث الجامعي الذي كتبه الطالب:

الاسم : زين العابدين

رقم القيد : ٠٦٣١٠٠٣٥

العنوان : الاستلزام فى اللغة الصوفية (دراسة وصفية دلالية)

للحصول على درجة سرجانا (١ S) في قسم اللغة العربية وأدبها كلية العلوم الإنسانية والثقافة العام الدراسي ٢٠٠٩ – ٢٠١٠ م.

تحريرا بمالانج، ٥ مايو ٢٠١٠

عميد كلية العلوم الإنسانية والثقافة

الدكتورأندوس الحاج حمزوي الماجستير

رقم التوظيف: ١٩٥١٠٨٠٨١٩٨٤٠٣١٠٠١

وزارة الشؤون الدينية

الجامعة الإسلامية الحكومية مولانا مالك إبراهيم مالانج

كلية العلوم الإنسانية والثقافة

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

قد استلمت كلية العلوم الإنسانية والثقافة بجامعة مولانا مالك إبراهيم الإسلامية الحكومية بمالانج البحث الجامعي الذي كتبه الطالب:

الاسم : زين العابدين

رقم القيد : ٠٦٣١٠٠٣٥

العنوان : الاستلزام فى اللغة الصوفية (دراسة وصفية دلالية)

للحصول على درجة سرجانا (١ S) في قسم اللغة العربية وأدبها كلية العلوم الإنسانية والثقافة العام الدراسي ٢٠٠٩ – ٢٠١٠ م.

تحريرا بمالنج، ٥ مايو ٢٠١٠

رئيس قسم اللغة العربية

الدكتور أحمد مزكي الماجستير

رقم التوظيف: ١٩٦٩٠٤٢٥١٩٩٨٠٣١٠٠٢

الشعار

انْفِرُوا خِفَافًا وَ ثِقَالاً وَ جَاهِدُوْا بِأَمْوَالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُم فِى سَبِيْلِ الله

ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُم إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ

(التوبة : ٤١)

السخي قريب من الله قريب من الناس قريب من الجنة بعيد من النار

و البخيل بعيد من الله بعيد من الناس بعيد من الجنة قريب من النار

و الجاهل السخي أحب إلى الله من عابد بخيل

(رواه البيهقي و الترميذي)

الإهداء

أهدي هذا البحث الجامعي إلى:

والدي العزيز مزمل دخلان الحاج

ووالدتي النبيلة خاتمة السعادة

أختي الكبيرة المحبوبة فيفي لطيفة و زوجها شمسوري

و بناتها

أختي الصغيرة المحبوبة فطرية يوليانا و زوجها ماس

محمود و ابنها

و أخي الصغير عروة الوثقى

و جميع أساتيذي و أصدقائي

كلمة الشكر والتقدير

الحمد لله مصرف القلوب والأبصار، أمرنا بالإخلاص له، والتوكل عليه، والإنابة إليه .أشكره على جليل نعمه وعظيم آلائه، وأسأله سبحانه أن يديم علينا المحبة لطاعته ومرضاته، وأن يرزقنا الصبر على أقداره وقضائه .**أما بعد:**

بتوفيق الله تعالى قد انتهيت من كتابة البحث الجامعي و اعترفت أنه مملوء بالنقصان رغم أني قد بذلت غاية جهدي لتكميله، ومع ذلك لقلة معرفتي.

إكراما وشكرا موفورا وتقديرا قدمت لوالديّ أطالهما الله عمرهما في طاعة الله، الذين ربّياني تربية حسنة في حياتهما و حثاني على التقديم لنيل الآمل لمواجهة الحياة من التحديات جازهما الله أحسن الجزاء في الدنيا والآخرة.

وكذلك أيقنت بأن هذه الكتابة لم تتم بدون مساعدة كثيرة من الأساتذة الكرماء والأصدقاء الأحباء. بهذه المناسبة أهدي جزيل الشكر وفائق الإحترام إلى من بذلوا بجهدهم في نجاح كتابة هذا البحث الجامعي منهم:

١. فضيلة المحترم الأستاذ البروفسور إمام سوفرايوغو كـــرئيس الجامعـــة الإســـلامية الحكومية بمالانج

٢. الشيخ الحاج حمزاوي الماجيستير كعميد كلية العلوم الإنسانية والثقافة

٣. الدكتور أحمد مزكي الماجستيركرئيس شعبة اللغة العربية وأدبها

٤. الأستاذ أحمد خليل الماجستير كمشرف هذا البحث لتفضله بمناقشة هذا البحث، و ما أبداه من توجيه و ملاحظات ليخرج فى أفضل صورة ممكنة، فجزاه الله خـــيرا كثيرا

٥. فضيلة المحترم المغفورله شيخنا الشيخ الحاج مفيد مسعود ونفعنا الله بعلومه و يعيد علينا من أسراره و علومه و بركاته في الدنيا والآخرة

٦. فضيلة المحترم أبوي الحاج مزمل دخلان و أمي الحاجة خاتمة السعادة اللذان ربياني روحي وحياتي

٧. إلى أختيّ المحبوبتين ، فيفي لطيفة و فطرية يوليانا و زوجهما ، ماس شمسري و ماس محمود على كل جهدهم فى دفعهم أياي

٨. و أخي الصغير عروة الوثقى

٩. وأصدقائي في قسم اللغة العربية وأدبها الجامعة الإسلامية الحكومية بمالانج ، محمد عين الرفق ، و أحمد جوهر فؤدي ، و أحمد لطفي ، و فؤاد فجر المنير ، أقدم جزيل شكري على كل مرافقتهم فى مدار أيامي ، أطال الله مصاحبتنا.

١٠. و جميع أصدقائي فى حركة الطلبة الإسلامية الإندونيسية (PMII)

١١. و جميع أصدقائي فى SANDER سانان مالانج على مرافقتهم فى تحول مكان شتى

فجازهم الله أحسن الجزاء وكتب لهم أضعاف الحسنات في الدنيا والآخرة أمين. وعسى الله ان يكون هذا البحث الجامعي يعم نفعه لي خاصة ولجميع القراء الأعزاء ولي التوفيق والهداية والحمد لله ربّ العامين.

مالانج، أبريل ٢٠٠٩

الباحث

ملخص البحث

الاستلزام في اللغة الصوفية

(دراسة وصفية دلالية)

زين العابدين، ٠٦٣١٠٠٣٥، الاستلزام فى اللغة الصوفية (دراسة وصفية دلالية)، البحث الجامعي في قسم اللغة العربية وأدبها بكلية العلوم الإنسانية والثقافة بالجامعة الإسلامية الحكومية مولانا ملك إبراهيم مالانج ٢٠١٠.

تحت إشراف: أحمد خليل الماجستير

كانت اللغة الصوفية تميزت باستخدامها اللغة الخاصة ، كانت دلالتها بعيدة عن سياق ألفاظها ، و هذه الظاهرة توجد فى الحكم العطائية . كانت الحكم العطائية من عيون النثر الأدبي الصوفي العربي ، و هي عبارة عن فقرات قصيرة ، ذات ألفاظ قليلة ، تتضمن المعاني الكثيرة ، و أغلب " الحكم العطائية" فى صورة الخطاب الموجه إلى المريد السالك لطريق الصوفية ، تنبيها إلى قواعد السلوك التى تنبغى مراعاتها ، و أسلوبها يعتمد على اختيار الألفاظ ، و انتقاء العبارات ، و التنسيق بينهما حتى تؤثر فى نفس السامع أو القارئ.

و لذلك نشأ هذا البحث لطلب معنى اللغة عند الصزفيين اعتمادا على نظر ابن عطاء الله السكنري و لطلب أشكال الاستلزام فى الحكم العطائية.

و هذا البحث يكشف عن استخدام اللغة الصوفية بكل مميزاتها ، و الطريقة التي استعملها الباحث هو الطريقة الدلالية بالمنهج الكيفي الوصفي لطلب الاستلزام فى نفس اللغة.

فوجد أن فى اللغة الصوفية التى أستخدمت فى الحكم العطائية استلزاما، و أما أشكاله هو المجاوزة بأحد المبادئ الحوارية (maxim) و هو مبدأ الطريقة (manner) و تحويل الغرض الإنجازي (illocutionary point) من الكلام الإخباري (assertive) إلى كلمات التوجيهات (directives).

كلمات مفتاحية : الاستلزام ، المبادئ الحوارية ، الحكم العطائية.

محتويات البحث

الموضوع

تقرير المشرف ..... أ

تقرير لجنة المناقشة ..... ب

تقرير عميد الكلية ..... ج

تقرير رئيس شعبة اللغة العربية ..... د

الشعار ..... ه

الإهداء ..... و

كلمة الشكر و التقدير ..... ز

ملخص البحث ..... ح

محتويات البحث ..... ط

الباب الأول : المقدمة

أ. خلفية البحث ١

ب. أسئلة البحث ٢

ج. أهداف البحث ٢

د. تحديد البحث ٣

ه. فوائد البحث ٣

و. الدراسات السابقة ٣

ز. منهج البحث ٤
ح. تحديد المصطلحات ٥
ط. هيكال البحث ٥

الباب الثاني : البحث النظري

أ. اللغة و الصوفية..... ٧
١. تعريف اللغة و طبيعتها ٧
٢. الصوفية ١١
٣. العلاقة بين اللغة و الصوفية ١٣
ب. الاستلزام..... ١٦
ج. حياة ابن عطاء الله السكندري و عصره ٢٠

الباب الثالث : عرض البيانات و تحليلها

أ. عرض البيانات
١. لمحة فى الحكم العطائية ٢٦
٢. خصائصها الأدبية و الفنية ٢٦
٣. خصائصها التصوفية..... ٢٧
٤. قيمتها الصوفية ٢٨
ب.نصوص الحكم العطائية ٢٨
ج. قراءة نصوص الحكم العطائية على الطريقة الدلالية ٥٣

الباب الرابع : الخاتمة

أ. الخلاصة ٧٠
ب. الإقتراحات ٧٢

المراجع ٧٣

الباب الأول

المقدمة

أ. خلفية البحث

لا يختلف اثنان في حقيقة أن اللغة هي المادة الأساسية للعمل الأدبي وبدونها لا تقوم له قيامة، ومن ثم كان أصعب ما يواجه الأديب هو لغة الكتابة، فهو يحاول دائما أن يمنح ألفاظه دلالات جديدة تعطي لما يكتبه بعدا معرفيا وجماليا يتعدى الماثل إلى فضاءات كونية بعيدة العمق في الذات الإنسانية.

إذا كنا نتفق على أن المعرفة الصوفية تعتبر من بين الروافد المعرفية الهامة، التي أثرت تأثيرا كبيرا في النسق الثقافي العربي الإسلامي، لما تحمله من حمولة معرفية فكرية، ضاربة الجذور في الفكر الإنساني .فإننا لا بد وأن نتفق على أنها شكلا معرفيا مغايرا لما هو قائم من أنساق معرفية أخرى .وبما أنها كذلك فقد أفرزت خطابا يتقاطع مع الفكر الذي ألفه المتلقي، في المنظومة الثقافية السائدة، خطاب يؤسس للاختلاف .لأنه يعالج مسائل يستعصي على العقل غير المؤيد بالذوق أن يدركها ويستعصي على اللغة غير الرمزية أن تفصح عن أسرارها [1]، مما نتج عنه بروز نسقا معرفيا تنعدم فيه الحركة التواصلية لانعدام وسيلة التبليغ فيه .فالخطاب الصوفي تحكمه استراتيجية تقوم على تلك العلاقة التي تقوم بين الصوفي و بين الله، وبذلك فهو خطاب يسير في اتجاه عمودي(الصوفي – الله) خطاب يتعارض - إن لم نقل يتناقض - مع كل الخطابات الأخرى.

[1] ابن عربي :فصوص الحكم، تح .أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، ط٢ ، بيروت ١٩٨٠ ، ص٩

وخطاب مثل هذا أوقع الآخر غير الصوفي في إشكالية الفهم، فالصوفي وإن كان يستعمل نفس اللغة التي يستعملها الفقيه والمحدث واللغوي والمتكلم والأديب إلا أنه (عمد إلى تحويل دلالتها الطبيعية إلى دلالة مغايرة تقوم على أسلوب الإشارة والرمز)[٢] وبفعله ذلك جعل من مشكلة الدلالة اللغوية سلما لبلوغ ما يريد الوصول إليه. بحيث نقل اللغة إلى فضاء روحي غيبي، مكنه من تجاوز مدلولاتها الظاهرة ومصطلحاتها المتداولة في العلوم العقلية الأخرى.

و من مشكلاتها أن اللغة الصوفية كانت دلالتها بعيدة عن سياق ألفاظها، و أن ما يقال يختلف بما يقصد، و من المحتاجات أن يعرف فيما ورد من تلك اللغات، لذا كثيرا ما يستخدم من اللغة في اللغة الصوفية غريبة و يضم العناصر غير اللغوية و يحتاج الى التفسير و التأويل.

و على هذا الأسس، تميزت الصوفية باستخدامها اللغة الخاصة، و تلك الظاهرة جذبت كثيرا للباحثين أن يبحثواها و كذالك الباحث، و لكن هذا البحث يتخصص في الكتاب "الحكم" للإمام ابي الفضل أحمد بن محمد بن عطاء الله السكندري و بأنه مشهور عند الناس، ولذا نقوم ببحث هذه الدراسة لنعرف العلاقة بين اللغة و التصوف فى استعمالها الأدبية الصوفية.

ب. أسئلة البحث

١. ما اللغة الصوفية عند ابن عطاء الله السكندري ؟
٢. ما أشكال الاستلزام في اللغة الصوفية لابن عطاء الله السكندري ؟

[٢] عبد المجيد الصغير :إشكالية إصلاح الفكر الصوفي، دار الأفاق الجديدة، ط٢ ، المغرب١٩٩٤ ، ص١٨

ج. أهداف البحث

مرتبطا بما سبق الأهداف التى يريد الباحث الوصول إليها كما يلى :

١. لمعرفة تعريف اللغة عند الصوفيين
٢. لمعرفة أشكال الاستلزام في اللغة الصوفية

د. تحديد البحث

وجد الباحث كثيرا من الكتب الصوفية التي انتشرت فى أيدى الناس و لها لغة بديعة، و بكثرتها لا يمكن الباحث أن يحلل كلها، فيحدد الباحث مجال البحث فى إحدى الكتب وهي "الحكم" لإمام ابي الفضل أحمد بن محمد بن عطاء الله السكندري في البحث الصوفي و شهرته لدى الناس و جمال ألفاظه و اختار خمس عشرة حكمة من هذه الكتاب.

ه. فوائد البحث

و الفوائد المرجوة من هذا البحث منها :

للجامعة : لزيادة المراجع فى مكتبة الجامعة الإسلامية الحكومية بمالانج خاصة القسم اللغة العربية و أدبها.

للطلاب : يرجو الباحث لطلاب شعبة اللغة العربية ان يستعملوا هذا البحث وليسهل لهم ان يتعرفوا أهمّية اللغة و مزاياها و استلزامتها فى التصوف

للباحث : لتنمية معرفة عن تعليم اللغة واهميتها ومزياها والتصوف وتعمق فيها

و. الدراسات السابقة

لم يجد الباحث دراسة سبقت فى بحث هذه المشكلة.

ز. منهج البحث

إن منهج هذا البحث هو المنهج الكيفي الوصفي و أما طريقة البحث التى يستخدمها الباحث فى هذا البحث الجامعى هي مصدرالبيانات، وطريقة جمع البيانات، وتحليل البيانات.

أ- مصدر البيانات

مصدر البيانات فى هذا البحث نوعان هما مصدرالرئيسى والثنوى. فالمصدرالرئيسى فى هذا البحث هو الكتاب "الحكام" لإمام ابي الفضل أحمد بن محمد بن عطاء الله السكندري، واماالمصدر الثنوى هوالكتاب والمراجع التى تتعلق بالمصدر الرئيسى من الكتب اللغوية.

ب- طريقة جمع البيانات

طريقة التى تستخدمها الباحث هى درسة مكتبية. تستخدمها الباحث لبحث استعمال اللغة الصوفية فى الكتاب الحكم لإمام ابي الفضل أحمد بن محمد بن عطاء الله السكندري وجعله كبينات اسا سية، ويكون البحث دراسة كيفية.

ج- طريقة تحليل البيانات

الأهدف التى يقصد إليها الباحث هي خصائص ومزايات اللغة فى استعمالها فى ذلك الكتاب لتعرف أهمية اللغة فى التصوف. وللوصول إلى تلك الأهدف، يستعمل الباحث منهج تحليل المضموني وهي البحث الذى يأخذ الآلآت والطرق لنيل الخلافة الصحيحة.

ح. تحديد المصطلحات

بين الباحث فى هذا البحث عن المصطلحات الآتية :

اللغة : كما قاله ابن جنى أن اللغة هي أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم.[٣]

التصوف : كما قاله ابو محمد الجريري أن التصوف هو الدخول فى كل خلق سني و الخروج من كل خلق دني.[٤]

[٣] عباس الصوري: مظاهر الدرس اللغوي، الرباط ١٩٧٥م.

[٤] Simuh، Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam، Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada ١٩٩٦، hlm. ٤٢.

ط. **هيكال البحث**

ليسهل بحث المسائل و ليفهم المسائل بنظام خاص فالبحث يشكل فى الأبواب حتى يتحصل الخصائص المقصودة :

الباب الأول : المقدمة، تتضمن فيها التبيين عن طريق البحث و يبحث فيها خلفية البحث و مشكلات البحث و أهداف البحث و تحديد مجال البحث و فوائد البحث و الدراسات السابقة و منهج البحث و تحديد المصطلحات و هيكل البحث، و هذا الباب يتصور عما يتضمن فى هذا البحث العلمي إجمالا.

الباب الثاني : البحث النظري، حيث يشمل هذا الباب على ثلاثة فصول، تعنى مفهوم الأشعار العامة، تعريف اللغة و التصوف و علاقتهما.

الباب الثالث : عرض البيانات و تحليلها.

الباب الرابع : الإختتام و خلاصة البحث و الإقتراحات.

الباب الثاني

البحث النظري

أ. اللغة و الصوفية

إن اللغة استخدمها الناس لتعبير عن أغراضهم، و كذلك أن اللغة هي أخطر الظواهر الإجتماعية الإنسانية على الإطلاق، و كل تقدم اجتماعي كتب له الكمال إنما تم لوجود اللغة، و اللغة أخطر رابطة تارخية تربط بين الأجيال المختلفة من الشعب الواحد رباطا يجعل وحدة هذه الأجيال حقيقة ملموسة على رغم مختلفة العصور، ذلك بأن اللغة وعاء التجارب الشعبية و العادات و التقاليد و العقائد التى تتوارثها الأجيال وحدا بعد الآخر.

و اللغة سلاح من الأسلحة النفسية للسيطرة على الأفكار و الأشياء، و ما أمر الدعاية بالخطب و الإعلانات بالأمر الهين، حيث للغة قوة عظيمة.

١. تعريف اللغة و طبيعتها

لقد عرف اللغوي العربي ابن جني (المتوفى ٣٩٢ هـــ.) اللغة بعبارة :"حد اللغة أصوات يعبرها كل قوم عن اغراضهم".[٥] و هذا التعريف يتضمن العناصر الأساسية لتعريف اللغة و يتفق مع كثير من التعريفات الحديثة للغة، فهو يوضح الطبيعة الصوتية للغة و يؤكد أن اللغة أصوات، و هو بهذا بستبعد الخطاء الشائع الذى يتوهم أن اللغة فى جوهرها ظاهرة

[٥] عباس الصوري، مظاهر الدرس اللغوي، الرباط ١٩٧٥م.

مكتوبة. و يوضح ابن جنى طبيعة اللغة من جانب و وظيفتها من الجانب الآخر.[٦]

إن الرموز اللغوية لا تحمل قيمة ذاتية طبيعية تربطها بمدلولها فى الواقع الخارجي فليست هناك أية علاقة بين كلمة "حصان" و مكونات جسم الحصان. و العلاقة كامنة فقط عند الجماعة الإنسانية التى اصطلحت على استخدام هذه الكلمة اسما لذلك الحيوان. و معنى هذا أن قيمة هذه الرموز اللغوية تقوم على العرف أى تقوم على ذلك الاتفاق الكائن بين الأطراف التى تستخدمها فى التعامل. و لذا الرموز اللغوية وسائل اتصال فى إطار الجماعة اللغوية الواحدة.[٧]

لقد ميز اللغوي السويسرى دي سوسير De Saussure بين ثلاثة مصطلحات أساسية فى نظرية اللغة، وهي مصطلحات Langue و يعني اللغة الواحدة مثل اللغة العربية أو اللغة الفرنسية أو اللغة الإنجليزية إلى آخره، و Parole و تعنى الكلام أو الاستخدام الفردى للغة الواحدة عند الفرد، و Langage القدرة اللغوية عند الإنسان بصفة عام. و لهذا التميز أهمية فى البحث اللغوي المعاصر، فالبحث اللغوي يتجاوز الاستخدم الفردى للغة إلى ظاهرة اللغة فى أبعادها العامة المشتركة عند أفراد الجماعة اللغوية.[٨]

ترتبط اللغة بصورة وثيقة بالإنسان وبيئته وتستتب أهميتها في كونها الوسيلة التي يحتاج إليها الإنسان لإتمام عملية التواصل بينه وبين أفراد بيئته ،

---

[٦] محمود فهمى حجاوي، مدخل إلى علم اللغة، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة ١٩٩٧، ص. ١٠.

[٧] نفسه، ص. ١١

[٨] فردناند دى سوسير، دروس فى الألسنية العمة، تعريب صالح القرمادى،

والتي تتيح له بصورة طبيعية أن يعبرعن آرائه وأحاسيسه محققا بذلك ذاته في المجتمع الذي يعيش فيه.[٩]

يعرف تشومسكي choamsky اللغة بأنها مجموعة متناهية أو غير متناهية من الجمل، كل جملة طولهـــا محدود ومؤلفة من مجموعة متناهية من العناصر وكل اللغات الطبيعية في شكلها المنطوق والمكتوب هـــي لغات بهذا المعنى، وذلك لأن كل لغة تحتوي على عدد متناه من الفونيات " أو الحروف " ومع هذا ، فإن عدد الجمل غير متناه، وينفي من جهة أخرى أن يكون اكتساب الإنسان للغته نتيجة تأثير المحيط والبيئة ، وعليه فاللغة عنده ليست في الحقيقة مجموعة عادات كلامية ، وهي بالتالي مختلفة عن لغة الحيوان ، وتتسم بخصائص مميزة ، وفي هذا المجال يركز تشومسكي على ميزة الإبداعية في اللغة الإنسانية.[١٠] ويرى من جهة أخرى أن نمو اللغة عند الإنسان شبيه نوعا ما بنمو الجهاز الجسمي الإنساني وتحدده بالتالي العوامل التكوينية.[١١]

ترتبط اللغة عند تشومسكي كما هو الحال عند عبد القاهر الجرجاني بالعقل إذ غالبا ما يربط في تعريفه لها بالإدراك حيث يعتبر الملكة اللغوية خاصية راسخة في الجنس الإنساني ومكونا من مكونات العقل

---

[٩] الدكتور ميشال زكريا ،الألسنية التوليدية والتحويلية وقواعد اللغة العربية " النظرية الألسنية " ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ط١ ــ ١٩٨٢ ــ ص ٢٥.

[١٠] نفسه، ص. ١٦.

[١١] نفسه، ص. ٢٣.

الإنساني وخاصية تحول الخبرة إلى قواعد،[١٢] ومن هنا فإن دراسة اللغـــــــة تساعد على دراسة قضايا الإدراك عند الإنسان.[١٣]

وفي أثناء حديثه عن مفهوم اللغة يركز تشومسكي على ما يسميه بـــ " إبداعية اللغة " إذ يرى أن اللغة الإنسانية تقوم على تنظيم متفتح وغير مغلق من العناصر تتجلى فيه السمة الإبداعية عبر مقدرة المتكلم على إنتاج وعلى تفهم عدد غير متناه من الجمل لم يسبق له سماعها قبلا تختص هذه القدرة بالإنسان وبالذات من حيث هو إنسان، ولذا لا نجدها عند أي كائن آخـــــر.[١٤]

والجدير بالإشارة أن هذه الإبداعية لا تنحصر فقط في الأعمال الخلاقة في مجال الإبداع اللغوي أو الأدبي، ففي الواقع كل إنسان يتكلم لغة ما قادر على أن ينتج جملا متجددة لم يسبق له سماعها من قبل واستعماله لغته في مختلف المجالات التواصلية اليوميةهو في الحقيقة استعمال إبداعي في ظل مفاهيم الألسنية التوليدية والتحويلية.[١٥]

من خلال ما سبق نتبين أن المقصود بالإبداعية عند تشومسكي هو القدرة على الممارسة الفعلية للغة في الواقع المعيش أي في الكلام، وليس المراد بها الخلق في المجال الفني والأدبي الذي يقـــــوم على الصور والأخيلة وإن كانت اللغة غير الأدبية هي الأخرى لا تخلو من سمات التصوير الفني

---

[١٢] نفسه، ص.٧١.

[١٣] نفسه، ص. ٢٣.

[١٤] نفسه، ص. ٢٩.

[١٥] نفسه، ص. ٣١.

فالإبداعية إذاً ترتبط بصفة أساسية بتنظيم قوانين لغوية يتيح لمن يدركه أن ينتج بواسطته الجمل غير المتناهية ، وأن يفهم أيضا بموجب التنظيم نفسه الجمل التي ينتجها الآخرون ، والجدير بالتنبيه هنا أن عدد قوانين هذا التنظيم محدود ، ومع هذا ينتج هذا التنظيم المحدودة قوانينه وعلى أوسع نطاق عددا غير محدود من الجمل،[١٦] فمن خلال تمكن الفرد من هذا التنظيم وقواعده وأسسه وقوانينه والإحاطة بها وممارستها في محيطه يكتسب هذا الأخير القدرة على الأداء أو ما يسميه تشومسكي بالكفاءة التواصلية التي تتمثل في إنتاج الجمل في تعامله مع الآخرين بحسب ما يفرضه الموقف التواصلي.

٢. الصوفية

قالت طائفة: "إنما الصوفية صوفية لصفاء أسرارهم، و نقاء أثار و قال بعضهم: "الصوفي من صفت لله معاملته، فصفت له من الله عزّ و جلّ كرماته".

و قال قوم: "إنما سمّوا صوفيةً لأنهم فى الصفّ الأول بين يدي الله جلّ و عزّ بارتفاع هَمِهم إليه، و إقبالهم عليه، و وقوفهم بسرائرهم بين يديه".

و أما من نسبهم إلى الصفة و الصوف فإنه عبّر عن أحوالهم، و ذلك أنهم قوم قد تركوا الدنيا، فخرجوا عن الأوطان، و هجروا الأخدان،

[١٦] نفسه، ص. ٣٠.

و ساحوا فى البلاد، و اجاعوا الأكباد، و أعروا الأجساد، لم يأخذوا من الدنيا إلا ما لا يجوز تركه، من ستر عورة و سدّ جوعة.[١٧]

و قال أبو على الروذباري[١٨] و سئل عن الصوفي فقال : "من لبس الصوف على الصفاء، و أطعم الهوى ذوق الجفاء، و كانت الدنيا منه على القفا، و سلك منهاج المصطفى".

و سئل الجنيد[١٩] عن التصوف، فقال: "تصفية القلب عن موافقة البرية، و مفارقة الأخلاق الطبيعية، و إخماد الصفات البشرية، و مجانبة الدواعي النفسانية، و منازلة الصفات الروحانية، و التعلق بالعلوم الحقيقية، و استعمال ما هو أولى على الأبدية، و النصح لجميع الأمة، و الوفاء لله على الحقيقية، و اتباع الرسول صلى الله عليه و سلم فى الشريعة".

و قال الجنيد: التصوف أن يميتك الحق عنك ويحييك به وقال أيضاً أن يكون مع الله بلا علاقة وقيل الدخول في كل خلق سني والخروج من كل خلق دني وقيل هو أخلاق كريمة ظهرت في زمان كريم مع قوم كرام وقيل أن لا تملك شيئاً ولا يملكك شيء وقيل أسترسال النفس مع الله على

---

[١٧] ابي بكر محمد ين إسحق الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٣، ص. ١٠.

[١٨] قال أبو بكر الخطيب: اسمه محمد بن أحمد. بغدادي انتقل إلى مصر و توفي بها سنة ٣٢٢ و قيل سنة ٣٢٣ صحب الجنيد و الثوري و ابن الجلا. انظر طبقات الشعراني: ج ١ ص ١٠٦.

[١٩] هو الجنيد بن محمد بن الجنيد أبو القاسم الخزاز القواريري، و أصله من نهاوند إلا أن مولده و منشأه ببغداد، للقد خلقا من العلماء، و كان فى اول عمره يتفقه على مذهب أصحاب الحدبث مثل أبي عبيد و أبي ثور، فأحكام الأصول. توفي الجنيد يوم السبت فى شوال سنة ٢٩٨، و قيل سنة ٢٩٧، نفسه، ص. ٨٤.

ما يريد وقيل التصوف مبني على ثلاث خصال التمسك بالفقر والافتقار[٢٠].

واختلف في اشتقاقه على أقوال كثيرة ومرجعها إلى خمس أولها أنه من الصوفة لأنه مع الله كالصوفة المطروحة لا تدبير له الثاني من صوفة القفاللينها فالصوفي هين لين كهي. الثالث أنه من الصفة أذ جملته اتصاف بالمحامد وترك الاوصاف المذمومة الرابع أنه من الصفاء وصحح هذا القول حتى قال أبو الفتح البستي رحمه الله في الصوفي:

تخالف الناس في الصوفي واختلفوا جهلا وظنوا أنه مشتق من الصوف

ولست أمنح هذا الأسم الافـــتى صافي فصوفي حتى سمى الصـــوفي

الخامس أنه منقول من صفة المسجد النبوي الذي كان مترلاً لأهل الصفة لأن الصوفي تابع لهم فيما أثبت الله لهم من الوصف حيث قال واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه.[٢١]

و ذهب أدونيس أن كلمة صوفي أصليا ترتبط بما هو خفيٌ و غيبي. و الاتجاه إلى الصوفية أملاه عجز العقل (و الشريعة الدينية) عن الجواب عن كثير من الأسئلة العميقة عند الإنسان و أملاه كذلك عجز العلم. فالإنسان يشعر أن ثمة مشكلات تؤرقه، حتى عندما تحل جميع المشكلات العقلية، و

[٢٠] ابن عجيبة، إيقاض الهمم فى شرح الحكم، بيروت، دار الفكر, ١٩٧٦, ص. ٣.

[٢١] نفسه، ص. ٥.

الشرعية–الدينية، و العلمية، أو عندما تحل جميع المشكلات بوساطة العقل و الشرع و العلم.[٢٢]

و جميع المعانى كلها من التخلي عن الدنيا و عزوف النفس عنها، و ترك الأوطان و لزوم الأسفار، و منع النقوس حظوظها، و صفاء المعاملات، و صفوة الأسرار، و انشراح الصدور، و صفة السباق.

٣. العلاقة بين اللغة و الصوفية

اللغة في نظر الصوفي يسكنها الاختلاف، وبذلك أخرجها عن طبيعتها المعهودة بين الناس وجعل منها لغة أخرى لا يفهمها إلا هو، مما أحدث في اللغة تشويشا معرفيا لا يمكن التخلص منه بسهولة، (إنه يضع الكلمات في فضاء لم تعهده، ومن هنا يخلق بها جمالا غير معهود).

ففهم الخطاب الصوفي تقتضي فهم الإستراتيجية التي يقوم عليها وهي إستراتيجية تبدأ من معرفة البحث:

١. البحث السالك :والمقصود به الذات التي يصدر عنها الخطاب الصوفي وهو ما يعرف في عرف مشايخ التصوف بالعارف، وهو شخص غير عادي وغير طبيعي في كلامه وتصرفاته. ويرجع ذلك لخصوصية التجربة الصوفية المنفردة لانفتاحها على المطلق (علاقة الصوفي بالله). ينسب للشبلي قوله (المعرفة أولها الله (المطلق) وآخرها ما لا نهاية له) .[٢٣] فالعارف يرى بقلبه لا بعقله، فبالقلب يدرك خفايا الأشياء

[٢٢] أدونيس، الصوفية والسريالية، دار الساقي، ط٢ ، بيروت ١٩٩٥ ، ص ٢.

[٢٣] نفسه، ص٤٠

والكون لأن حجاب الأشياء تمتك أمامه. وبذلك تتحطم كل الحواجز التي تفصل بين الأشياء فيصبح الكل عالما واحدا. وحتى لا يقع اللب بينه وبين غيره قام مشايخ التصوف بتبيين علامات العارف .فالحسين بن منصور الحلاج وهو من أقطاب التصوف الكبار يقول (علامة العارف أن يكون فارغا من أمور الدارين، مشتغلا بالله وحده) [٢٤] فالتجرد من نوازع الذات وصفاتها، صفة تمكنها من الفناء في المطلق (الله) .وينسب إلى أحد المتصوفة قوله: (بقدر ما تكون أجنبيا عن نفسك، تكون قادرا على المعرفة) .[٢٥] وليس بالضرورة في عرف مشايخ التصوف أن يكون العارف عالما لأن ذلك ليس شرطا .يقول ابن عجيبه (وكثير من الأولياء الأكابر كانوا أميين وفي أسرار الولاية راسخين). وتلك إشكالية أخرى تطرحها المعرفة الصوفية، إشكالية تتعدى ذات العارف إلى اللغة التي تصدر عنه، فالذات المخولة لإصدار الخطاب في المعرفة الصوفية، هي ذات خاصة أي الذات الواصلة وبعبارة أوضح الذات التي وصلت درجة العارف، وإن كان للنفرى طرح آخر فالواقف في نظره أكبر درجة من العارف.

والرسوخ في المعرفة الصوفية يثبت ما ذهبنا إليه سابقا من أن الخطاب الصوفي هو خطاب إشكالي لا يتأتى لصاحب العقل فهم مقاصده .فالصوفي لا يوجه خطابه للآخر المتمثل في المتلقي وإنما يوجه خطابة لله مباشرة، دون الإنسان، وهنا يقع الإشكال الذي لا يجد جوابا .وقد أكد ذلك سهل بن عبد الله عندما قال (أنا منذ ثلاثين سنة

[٢٤] سمير السعيدي، الحسين بن منصور الحلاج، دار علاء الدين، سورية، ص١٧٢

[٢٥] أدونيس، الصوفية والسريالية، دار الساقي، ص٤١

أكلم الله، والناس يتوهمون أني أكلمهم) .[٢٦] لأن لغة الصوفي هي لغة مغايرة تتوافق مع مواجده الداخلية، وهو ما يؤكد خلو الخطاب الصوفي من ميزة التواصل.

٢. معرفة الظاهر والباطن :من البداية فرقت المعرفة الصوفية بين المعرفة العقلية والمعرفة الذوقية الباطنية .وأكد مشايخها على أن المعرفة الصوفية هي معرفة باطنية بعيدة كل البعد عن المعرفة العقلية، و لم يقفوا عند هذا الحد، بل ذهبوا أكثر من ذلك إلى ذم العقل واتهامه بعدم الإحاطة بالمعرفة الباطنية .(لأن العقل في نظرهم محدود الأفق لا يمكنه الإحاطة بكل شيء، وأن العلم الباطني، يحصل في حالة المحو وليس الصحو).[٢٧] فهي معرفة تؤسس لخطاب مغاير هو خطاب الاختلاف، خطاب يؤسس لمتلق آخر مغاير للمتلقي المعروف .مما يجعل التواصل في هذا الخطاب يتم بطريقة معقدة، بسب تجاوزه لقوانين الخطاب المتداولة في الثقافة السائدة، لأن المعرفة التي يصدر عنها هي معرفة المخفي، معرفة تثير الدهشة بغموضها وسحر تعابيرها، لذا لا يمكن تعليلها بواسطة العقل، لأن منبعها القلب (فالقلب عند الصوفية هو محل الكشف والإلهام وأداة المعرفة والمرآة التي تتجلى على صفحاتها معاني الغيب).[٢٨]

وكانت مقاربة المعرفة الصوفية بواسطة العقل تعد مغامرة غير مأمونة النتائج لأن المعرفة الصوفية تتم عن طريق البصيرة الكاشفة التي منبعها القلب. ومعرفة بهذه الشاكلة لابد و أن تكون فيها وسيلة التبليغ

---

[٢٦] أحمد الحسيني بن عجيبة، الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية، دار الفكر، ص١٦١

[٢٧] أبو بكر الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، دار الإيمان، ط١ ، بيروت ١٩٨٦ ، ص١٦٢

[٢٨] وذناني بوداود، الشخصية الصوفية في الرواية العربية المعاصرة، مخطوط رسالة دكتوراه، ص٨٢

معقدة، فعملية التبليغ و كما هو معروف لا بد أن يتوفر فيها شرطان ضروريان هما :

١. خاصية التواصل بحيث تكون لغة الباث.
٢. أن تكون معاني و أفكار الخطاب مما يدركه العقل.[٢٩]

ب. الاستلزام

لقد عمد جرايس Greace ـــ أحد المنظرين للتداولية ـــ إلى إيضاح الاختلاف بين ما يقال وما يقصد، **فما يقال** هو: ما تعنيه الكلمات والعبارات بقيمها اللفظية، و**ما يقصد** هو: ما يريد المتكلم أن يبلغه السامع على نحو غير مباشر، اعتماداً على أن السامع قادر على أن يصل إلى مراد المتكلم بما يتاح له من أعراف الاستعمال ووسائل الاستدلال. ونتيجة لهذا كان يفرق بين المعنى الصريح وبين ما تحمله الجملة من معنى متضمن فنشأت عنده فكرة الاستلزام.[٣٠]

ورأى جرايس أن الاستلزام نوعان:

١. استلزام عرفي.
٢. استلزام حواري.

فالاستلزام العرفي: قائم على ما تعارف عليه أصحاب اللغة من استلزام بعض الألفاظ دلالات بعينها لا تنفك عنها مهما اختلف بها السياقات وتغيرت

[٢٩] ابن عجيبة, إيقاض الهمم فى شرح الحكم, بيروت, دار الفكر, ١٩٧٦, ص. ٤٦.

[٣٠] نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ٣٣.و ليش، جيفري وَ توماس، جيني، اللغة والمعنى والسياق: البراغماتية (المعنى في السياق، ١٧٩.

التراكيب. من ذلك (لكن) فهذا يستلزم أن يكون ما بعدها مخالفاً لما يتوقعه السامع. مثل:

زيد غني لكنه بخيل.

أما الاستلزام الحواري: فهو متغير دائماً بتغير السياقات التي يرد فيها.[٣١]

فحين يقال:كم الساعة؟

فإن مقصد المتكلم يختلف حسب السياق الذي وردت فيه الجملة، فقد يكون سؤالاً، وقد يكون توبيخاً للتأخر..

فكان جرايس مشغولاً في كيف يكون ممكناً أن يقول المتكلم شيئاً ويعني شيئاً آخر؟ ثم كيف يكون ممكناً أيضاً أن يسمع المخاطب شيئاً ويفهم شيئاً آخر؟

لذلك وضع جرايس مفهوم (مبدأ التعاون) بين المتكلم والمخاطب، وهو مبدأ حواري عام. يقول:" ليكن إسهامك في الحوار بالقدر الذي يتطلبه الحوار، وبما يتوافق مع الغرض المتعارف عليه، أو الاتجاه الذي يجري فيه ذلك الحوار"[٣٢] وقد تفرع عن هذا المبدأ المبادئ التالية:

مبدأ الكم: يجب أن يكون الحوار مناسب دون زيادة أو نقصان.

مبدأ الكيف: لا ينبغي قول ما هو غير صحيح، أو ما ليس فيه دليل عليه.

مبدأ المناسبة: مناسبة الكلام للموضوع.

---

[٣١] نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ٣٣.

[٣٢] الشهري، عبد الهادي، إستراتيجيات الخطاب، ١٢١.

مبدأ الطريقة: أي الوضوح والتحديد مع تجنب الغموض، واللبس، والقيام بالإيجاز وترتيب الكلام.[٣٣]

وكان يرمي بأن الحوار بين البشر يجري على ضوابط وتحكمه قواعد يدركها كل من المخاطب والمتكلم.

فحين يسأل زوج زوجته:أين مفاتيح السيارة؟

فتجيب: على المائدة.

ففي هذا الحوار تتمثل مبادئ التعاون التي قررها جرايس، فقد أجابت الزوجة إجابة واضحة (الطريقة)، وكانت صادقة (الكيف)، واستخدمت القدر المطلوب من الكلمات دون تزّيد (الكم)، وأجابت إجابة ذات صلة وثيقة بسؤال زوجها (المناسبة)، لذلك لم يتولد عن قولها أي استلزام، لأنها قالت ما تقصد.[٣٤]

وخرق مبادئ الحوار هو الذي يولد الاستلزام.[٣٥] فمثلاً حين تقول أم لولدها: أ تشعر بالنعاس ؟ فيجيب: لا أرغب في تنظيف أسناني.[٣٦] فلا نجد الطفل قد أجاب إجابة مناسبة على السؤال. ولكن ما الذي جعل الطفل يخرق هذا المبدأ، ويجيب إجابة غير مناسبة! و لكن وفق مبدأ التعاون فنجد الإجابة تستلزم رفض الطفل للنوم، لعدم رغبته في تنظيف أسنانه.

---

[٣٣] روبول، آن وَموشلار، جاك، التداولية اليوم، ترجمة:سيف الدين دغفوس وَ محمد الشيبانيبيروت، دار الطليعة،ط١، ٢٠٠٣، ص.٥٥.
أرمينكو، فرانسواز، المقاربة التداولية،٥٤.

[٣٤] نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ٣٥.

[٣٥] المتوكل، أحمد، دراسات في نحو اللغة العربية الوظيفي(الدار البيضاء، دار الثقافة، ط١، ١٩٨٦) ٩٥.

[٣٦] روبول، آن وَموشلار، جاك، التداولية اليوم، ٦١.

وللاستلزام الحواري عند جرايس خواص تميزه:

١. الاستلزام ممكن إلغاؤه، ويكون بإضافة قول يسد الطريق أمام الاستلزام أو يحول دونه، فإذا قالت قارئة لكاتب: لم أقرأ كل كتبك، فقد يستلزم ذلك عنده أنها قرأت بعضها، فإذا أعقبت كلامها بقولها، الحق أني لم أقرأ أي كتاب منها ، فقد ألغت الاستلزام.[٣٧]

٢. الاستلزام متغير، والمقصود بالتغير أن التعبير الواحد يمكن أن يؤدي إلى استلزامات مختلفة في سياقات مختلفة.[٣٨] فإذا قال شخص: كم يد لي، فقد يكون سؤالا حين يوجه لطفل مثلاً، وقد يكون هذا السؤال يستلزم استنكار لما يوجه له من عمل. فيختلف الاستلزام حسب السياق الوارد.

الاستلزام يمكن تقديره، والمراد به أن المخاطب يقوم بخطوات محسوبة يتجه بها خطوة خطوة إلى الوصول إلى ما يستلزمه الكلام. فإذا قيل مثلاً: الملكة فكتوريا صنعت من حديد، فإن القرينة تبعد السامع عن قبول المعنى اللفظي، فيبحث عما وراء الكلام من معنى فيقول لنفسه: المتكلم يريد أن يلقي إلي خبراً بدليل أنه ذكر لي جملة خبرية، والمفروض أن المتكلم ملتزم بمبدأ التعاون أي أنه لا يريد بي خداعاً ولا تضليلاً، فماذا يريد أن يقول؟ لابد أنه يريد أن يخلع على الملكة بعض صفات الحديد كالصلابة، والمتانة وقوة التحمل، وهو يعرف أنني أستطيع أن أفهم المعنى غير الحرفي ، فلجأ لهذا التعبير.[٣٩] وهذه العمليات الاستدلالية من أجل الوصول إلى المعنى المطلوب من الأمور التي تركز عليها التداولية.

---

[٣٧] نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ٣٨.

[٣٨] نفسه،٣٩.

[٣٩] نفسه، ٣٩وما بعدها.

هناك فرق واضح بين اللغة الصوفية و اللغة الطبيعية فالأولى لغة كونية خاصة أما الثانية فهي لغة التخاطب و التواصل إذا نجد الكثير من مشايخ التصوف يؤكدون على أن لغتهم هي لغة خاصة بينهم لاتتعادهم إلى الأخر لأنها لغة ذوقية و ليست لغة عقل. و هكذا نشأت التناقض لأن اللغة العادية الطبيعية (تقول الأشياء كما هي، بشكل كامل و نهائي، بينما الصوفية لا تقول إلا صورا منها، ذلك أنها تجليات المطلق، تجليات لما لا يقال، لما لا يوصف، و لما لا تتعذر الإحاطة به. فما لا ينتهى لا يعبر عنه إلا ما لا ينتهي)[٤٠] فقد أنشأ مشايخ التصوف لغة جديدا هي لغة الكشف و الغيب و الاسرار لغة تجاوز مفاهيم اللغة الطبيعية المتعارف عليها.

ج. حياة ابن عطاء الله السكندري و عصره

١. اسمه و لقبه و أسرته

اسمه أحمد بن محمد بن عبد الكريم بن عطاء الله و يلقب بتاج الدين و بأبى العباسى. و ذكر المترجمون له أنه من أهل الإسكندرية، و ينتسب إليها فيقال: "الإسكندرني" أو "السكندري" أو "الإسكندري".[٤١]

و انفرد ابن عجيبة بذكر اسمه و نسبه بشيىء من التفصيل، فقال: هو الشيخ الإمام تاج الدين، و ترجمان العارفين أبو الفضل أحمد بن عبد الكريم بن عبد الرحمن ابن عبد الله بن احمد بن عيسى بن الحسين بن عطاء الله،

---

[٤٠] أدونيس, المصدر السابق, ص. ٢٣.

[٤١] ابن عطاء الله، الحكم العطائية، تحقيق محمد عيد المقصود هيكل، مركز الأهرام للترجمة و النشر، القاهرة، ١٩٨٨، و هو المرجع الذى اعتمدنا عليه هنا بصفة أسسية.

الجذامي نسبا، المالكي مذهبا، الإسكندري دارا، القاهري مزارا، الصوفي حقيقة، الشاذلي طريقة، أعجوية زمانه، و نخبة عصره و أوانه، المتوفى فى جمادى الآخرة سنة تسع و سبع مائة.[٤٢]

و كون ابن عطاء الله جذامي النسب، كما يذكر المترجمون له يعنى أنه من أصل عربى، و أصل أجداده من الجذاميين، الذين وفدوا إلى مصر، و استوطنوا مدينة الإسكندرية بعد الفتح الإسلامي.

و يبدو أن أفراد أسرته التى نشأ فيها كانوا مشتغلين بالعلوم الدينيةو تدريسها، لأن جده الشيخ أبا محمد عبد الكريم بن عطاء الله السكندرى كان فقيها معروفا فى عصرهن و لأن ابن عطاء الله نشأ كجده فقيها مشتغلا بالعلوم الشرعية، و كان يطمح إلى بلوغ مترلته.

و هكذا يتبين أن "ابن عطاء الله" اسكندري المولود، مصري الموطن، عربي الأصل، و لهذا قيمة كبرى من حيث إنه يمثل التصوف المصري فى القرن السابع، الهجرى من ناحية، و لأنه يدحض من ناحية أخرى ما يزعمه بعض الباحثين فى التصوف الإسلامي من المستشرقين من أن العرب لم يكونوا أهلا للتصوف الذى هو فى زعمهم- نتاج للفكر الفارسى أو الهندى.[٤٣]

٢. مولده، و نشأته بالإسكندرية

[٤٢] ابن عجيبة، المصدر السابق، ص. ١٠.

[٤٣] ابن عطاء الله، المرجع السابق، ص. ١٤.

ولد ابن عطاء الله بمدينة الإسكندرية، حيث كانت تقيم أسرته، و حيث كان جده مشتغلا بتدريس الفقه.

أما السنة التي ولد فيها فلم تعرف على وجه التحديد، إذ لم يتعرض واحد من كتاب التراجم لذكرها.

ولد ابن عطاء الله و نشأ في النصف الثاني من القرن السابع الهجري، و توفي بالقاهرة سنة ٧٠٩ هـ.[٤٤]

و تميزت حياته بثلاثة أطوار: طوران منها بمدينة الإسكندرية، و طور ثالث و أخير بمدينة القاهرة:

فالطور الأول بمدينة الإسكندرية هو الواقع قبل عام ٦٧٤ هـ . و قد نشأ فيه ابن عطاء الله طالبا لعلوم عصره الدينية من تفسير و حديث و فقه و أصول و نحو و بيان، و غيرها- على خيرة أساتذها في ذلك الوقت.

أما الطور الثاني فهو يبدأمن سنة ٦٧٤ هـ و هي السنة التي صحب فيها "أبا العباس المرسي" و ينتهي بارتحاله منها إلى القاهرة و فيه تصوف على طريقة الشاذلي، و لم ينقطع في نفس الوقت عن طلب العلوم الدينية، ثم اشتغل بتدريسها حينا.

و اما الطور الثالث فيبدأ بارتحاله من الإسكندرية إلى القاهرة ليقيم بها، و ينتهي بوفاته بالقاهرة سنة ٧٠٩ هـ و هو طور نضوجة و اكتماله كصوفي و فقيه.

---

[٤٤] ابن عطاء الله، المرجع السابق.

و كانت مدينة الإسكندرية فى عصر "ابن عطاء الله" مركزا هاما من المراكز العلمية بالقطر المصري و كان بها كثير من خيرة العلماء فى الفقه و التفسير و الحديث و الأصول و سائر العلوم العربية الإسلامية، إلى جانب كونها زاخرة بجملة من شيوخ الصوفية الصالحين.

٣. عصره من الناحية الدينية

تقع حياة "ابن عطاء الله السكندرى" فى النصف الأخير من الأخير من القرن السابع الهجري، و فى العقد الأول من القرن الثامن الهجري، فما هي خصائص هذه الحقبة فى مصر من ناحية المذاهب الدينية؟.

يحدثنا التاريخ بأن مذهب الشيعة كان قد اختفى بمصر منذ أواخر القرن السادس الهجرى حين قضى عليه السلطان صلاح الدين الأيوبي سنة ٥٦٤ هـ و سادت بمصر منذ ذلك الوقت مذاهب أهل السنة الأخرى، كما وجد السيادة لعقيدة أبي الحسن الأشعري.

و كان للمذاهب الدينية السائدة فى هذا العصر أثر كبير فى اتجاه ابن عطاء الله الديني، فقد كان مالكى المذهب من ناحية، و مصطنعا عقيدة أبى الحسن الأشعرى الكلامية من ناحية أخرى. و كان بمدينة الأسكندرية على عصره مدرسة فقهية مالكية معروفة أسسها الشيخ أبو الحسن الإيبارى من أكبر علماء المالكية فى عصره، و المتوفى سنة ٦١٨ هـ.

و قد صنف ابن عطاء الله فى فقه المالكية، و ذكر له السيوطى مصنفا فيه عنوانه "مختصر تهذيب المدوية للبرادعى".

٤. حياة ابن عطاء الله التصوفية

نشأ ابن عطاء الله منكرا على الصوفية، و على ما يعبرون عنه من علوم و أذواق بحكم بيئته و ثقافته الفقهيه المتقيدة بظاهر النصوص الشرعية، و التى لا تسيغ التصوف من حيث هو علم لأحكام الباطن، فقد كان جده لوالده أحد فقهاء عصره المنكرين على الصوفية أشدّ الإنكار.

لكن هذه الخصومة و هذا الإنكار أثار فى نفسه عدة خواطر، جعلته يحاسب نفسه، و إذا بهذه المحاسبة تشتد و تعنف، و إذا به يحس من نفسه أزمة شديدة، خشي معها أن يكون منكرا على الشيخ بغير حق، و لذا اندفع بشدة إلى مجلس "أبي العباس"، ليتبين ما إذا كان محقا فى إنكاره و خصومته أم ليس الأمر كذلك، و بعد هذا اللقاء اقتنع ابن عطاء الله بأبي العباس المرسى و أقر بعلمه و فضله، و ذهب ما كان عنده من إنكار، و انهبر عقله بما سمعه من علوم الحقيقة، ثم طرأت على ابن عطاء الله حالة من حالات الوجدان الخاصة، و هي حالة من حالات القلق، لا يدركهن، و لا يعرف سببه، و هكذا لم يجد ابن عطاء الله بدا من أن يلتجئ إلى الله لعجزه و قصوره فهو لم يتوصل بعلمه و فكره إلى ما فيه غناء قلبه.[٤٥]

و من ثم فكر فى أن يعود إلى الشيخ أبي العباس مرة أخرى، فهو رجل عارف بالله، و بطرق السماء، و يمكن أن يتخذه مثلا أعلى، و هو الوحيد الذى يبدو أنه قادر على إزاله همومه و هواجسه، و بعد هذا اللقاء بشيخه تحولت حالة القلق النفسى المبهم إلى حالة من الاستقرار النفسى.

---

[٤٥] ابن عطاء الله، المصدر السابق، ص. ٢٠.

و هكذا كان أبو العباس طبيبا روحانيا عالما بكمالات القلوب و أمراضها و أدوائها، و لذلك اتخذ ابن عطاء الله فى حياته الصوفية مثلا أعلى فى العلم و الأخلاق، و قد صحب ابن عطاء الله شخه المرسى اثنى عشر عاما و تلقى عنه الطريقة الشاذلية.[٤٦]

كان ابن عطاء الله ملازما لشيخه ملازمة تامة على غير ما كان عليه بعض تلاميذ "المرسى" و لذلك كان شيخه يحبه كل الحب. و قد أثر التوجيه السلوكي من الشيخ ابي العباس فى ابن عطاء الله تأثيرا كبيرا، فقد شكل مذهبه الصوفي فى قواعد السلوك بأسره، و هكذا كانت حياته الصوفية العملية ذات أثر بعيد فى تشكيل مذهبه النظرى.

و قد شكل هذا التوجيه فى الطريق مذهب ابن عطاء الله فى اسقاط التدبير فى السلوك، و كان ابن عطاء الله فى طور سلوكه يتمثل الشيخ ابا العباس المرسى أمام ناظريه كلما حزبه أمر، أو وقع فى ضيق، و ليس هذا بغريب ما دام ينظر إلى شيخه باعتباره المثل الأعلى فى السلوك و الأخلاق. فابن عطاء الله كان خاضعا فى حياته الصوفية لما يخضع له السالكون من إشراف شيخ مرشد بصير عارف بالطريق إلى الله، و لما يصنعونه من مجاهدة النفس، و محاربة الخواطر المذمومة، بغية التوصل إلى الكمال الأخلاق. و ما زال شيخه يتدرج به فى مداح الطريق حتى غرس فى قلبه المعرفة، فأبنعت ثمراتها، و فاحت زهراتها، و ليس من شك فى أن الوصول إلى المعرفة بالله كان أسمى ما وصل إليه ابن عطاء الله بل و كل صوفي سالك للطريق إلى الله.

---

[٤٦] نفسه، ص. ٢١.

٥. حياته صوفيا كاملا

و هكذا أصبح ابن عطاء الله على يدى شيخه "المرسى" صوفيا كاملا، واصلا إلى الله تعالى عارفا به، و بعد هذا قام ابن عطاء الله بدوره كصوفي مرشد، و كرس حياته للدعوة إلى طريق الله و تهذيب المريدين على طريق الشاذلية، و كان له فيها شأن أىِ شأن.

٦. وفاته و قبره و مسجده

بعد حياة خصصت للدعوة إلى طريق الله ، و تربية السالكين-توفي صوفينا السكندري فى شهر جمادى الآخرة ٧٠٩ هـــ.

و كانت وفاته بالمدرسة المنصورية بالقاهرة، و أن ابن عطاء الله قد تولى التدريس فى هذه المدرسة، و أنه قد وافته منيته بها، و ذكر "المناوى" أن ابن عطاء الله دفن بالقرافة بقرب بنى الوفى، و قد حدد الأستاذ محمد رمزى موضع قبره فذكر ما نصه: قبر ابن عطاء الله لا يزال موجودا بجبانة سيدى على ابى الوفا الكائنة تحت جبل المقطم من الجهة الشرقية لجبانة الإمام الليث.[٤٧]

و لابن عطاء الله مسجد ينسب إليه بالإسكندرية، ذكره على مبارك فى خططه و قال : إنه مشهور بالإسكندرية، و اعتبره من المسجد الجامعة فيها.[٤٨]

---

[٤٧] نفسه، ص. ١٩.

[٤٨] نفسه.

الباب الثالث

عرض البيانات و تحليلها

أ. عرض البيانات

١. لمحة في الحكم العطائية

يبدو أنه أول ما صنف "ابن عطاء الله السكندري" من مصنفاته، فقد أشار إليها، و اقتبس منها فقرات فى كثير من مصنفاته الأخرى، مثل التنوير فى إسقاط التدبير و "لطائف المنن فى مناقب الشيخ أبى العباس المرسى و شيخه الشادلي ابى الحسن" و "تاج العروس الحاوي لتذهيب النفوس" و "عنوان التوفيق فى آداب الطريق". و قد ذكر حاجى خليفة فى "كشف الظنون" أنه لما صنفها عرضها على شيخه "المرسى" فقال له: يا بني ، لقد أتيت فى هذه الكراسة بمقاصد "الإحياء" و زيادة ، يقصد "إحياء علوم الدين" للإمام الغزالي.

فإذا صح هذا تكون الحكم قد ألفت قبل ٦٨٦ هـــ. و هو العام الذى توفي فيه "المرسي" و بذلك تكون "الحكم العطائية" من مؤلفات الشباب.

و قد طبعت طبعات عديدة مختلفة ، و اهتم بها الكثير من العلماء و الدارسين و الصوفيين و الشراح و بعض المستشرقين.[٤٩]

أما عددها فهو : مئتان و أربع و ستون حكمة.

---

[٤٩] محمد عبد المقصود هيكل ، الحكم العطاءية لابن عطاء الله السكندري شرح ابن عباد النفزي الرندي ، مركز الأهرام للترجمة و النشر، القاهرة، ١٩٨٨، ص. ٣٦.

٢. خصائصها الأدبية و الفنية

تعد "الحكم العطائية" من عيون النثر الأدبي الصوفي العربي ، و هي عبارة عن فقرات قصيرة ، ذات ألفاظ قليلة ، تتضمن المعاني الكثيرة.

و أغلب " الحكم العطائية" فى صورة الخطاب الموجه إلى المريد السالك لطريق الصوفية ، تنبيها إلى قواعد السلوك التى تنبغى مراعاتها.

و أسلوبها يعتمد على اختيار الألفاظ ، و انتقاء العبارات ، و التنسيق بينهما حتى تؤثر فى نفس السامع أو القارئ.

و يعنى "ابن عطاء الله" فى حكمة بالإكثار من الأخيلة و التشبيهات التى تصور المعنى ، و تجسمه ، و تبرزه فى أجمل صورة ، كما فى قوله : "ربما أفادك فى ليل القبض ما لم تستفده فى إشراق نهار البسط ، لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا" و قوله فى عبارة موجزة : ما بسقت أغصان ذل إلا على بذر طمع.

كما يعنى بالمحسنات اللفظيات ذات الإيقاء ، و الجرس الموسيقي ، مثل السجع و الجناس. و يستخدم أحيانا المقابلة ، لا يضاح المعنى و ابرازه ، كما فى قوله : معصية أورثت ذلا وافتقارا خير من طاعة أورثت عزا و استكبارا.

٣. خصائصها التصوفية

و للحكم العطائية من حيث هي مصنف صوفي سمة واضحة هي "الرمزية" أى استخدام الألفاظ الاصطلاحية الصوفية ، فيكون للعبارة معنيان : أحدهما يستفاد من ظاهر الألفاظ ، و الآخر يستفاد بالتحليل و التعمق ، و هو المعنى عندهم بالرمز. و يعنى "الرمز" عند الصوفية أيضا : دمج كثير المعنى فى قليل اللفظ.

و للحكم العطائية سمة أخرى ، و هي أنها متمشية مع الكتب و السنة. و ليس فيها عبارات موهمة ، أو مستشنعة بحسب ظاهرها.[٥٠]

و إلى هذا يشير ابن عجيبة أحد شراحها بقوله : و المسلك الذى سلك فيه مسلك توحيدي لا يسع أحد انكاره ، و لا الطعن فيه ، و لا يدع للمعتنى به صفة حميدة إلا كساه إياها ، و لا صفة ذميمة إلا أزالها عنه بإذن الله.[٥١]

٤. قيمتها الصوفية

للحكم العطائية قيمة تصوفية كبرى ، فهي تلخص مذهب ابن عطاء الله الصوفي من ناحية و هي دستور للسالكين لطريقة "الشاذلي" من ناحية أخرى.

و قد اشتهر ابن عطاء الله بين أبناء طريقته ، فلقبوه "صاحب الحكم" و قد ذكر ابن عجيبة فى بيان قيمتها التصوفية عن الشيخ العربي ـــ أحد مشايخ الشاذلية المتأخرين بالمغرب ـــ أنه سمع فقيها يسمى البنانى يقول :

---

[٥٠] نفسه، ص. ٤٠.

[٥١] نفسه، ص. ٨٨.

كادت حكم ابن عطاء الله أن تكون وحيا ، و لو كانت الصلاة تجوز بغير قرآن لجازت بكلام الحكم.[٥٢]

و قد شرحت "الحكم العطائية" شروحا كثيرة فى أزمنة مختلفة ، و فى أقطار كثيرة و بلغات أجنبية أحيانا.

ب. نصوص الحكم العطائية

١. من علامات الإعتماد على العمل نقصان الرجاء عند وجود الزلل

٢. إرادتك التجريد مع إقامة الله إياك فى الأسباب من الشهوة الخفية، و إرادتك الأسباب مع إقامة الله إياك فى التجريد إنحطاط من الهمة العلية

٣. سوابق الهمم لا تخرق أسوار الأقدار

٤. أرح نفسك من التدبير، فما قام به غيرك عنك لا تقم به لنفسك

٥. اجتهادك فيما ضُمن لك و تقصيرك فيما طُلب منك دليل على انطماس البصيرة منك

٦. لا يكن تأخر أمد العطاء مع الإلحاح فى الدعاء موجبا ليأسك فهو ضمن لك الإجابة فيما يختاره لك لا فيما يختاره لنفسك وفى الوقت الذى يريد لا فى الوقت الذى تريد

٧. لا يشككنك فى الوعد عدم وقوع الموعود و إن تعين زمانه لئلا يكون ذلك قدحا فى بصيرتك و إخمادا لنور سريرتك

[٥٢] نفسه.

٨. إذا فتح لك وجهة من التعرف فلا تبال معها إن قل عملك فإنه ما فتحها لك إلا و هو يريد أن يتعرف إليك. ألم تعلم أن التعرف هو مورده عليك و الأعمال أنت مهديها إليه. و أين ما تهديه إليه مما هو مورده عليك.

٩. تنوعت أجناس الأعمال لتنوع واردات الأحوال

١٠. الأعمال صور قائمة و أرواحها وجود سرّ الإخلاص فيها

١١. ادفن وجودك فى أرض الخمول فما نبت مما لم يُدفن لا يتم نتاجه

١٢. ما نفع القلب شيئ مثل عزلة يدخل بها ميدان فكرة

١٣. كيف بشرق قلب صور الأكوان منطبعة فى مرآته أم كيف يرحل إلى الله و هو مكبل بشهواته أم كيف يطمع أن يدخل حضرة الله و هو لم يتطهر من جنابة غفلاته أم كيف يرجو أن يفهم دقائق الأسرار و هو لم يتب من هفواته.

١٤. الكون كله ظلمة، و إنما أناره ظهور الحقّ فيه. فمن رأى الكون و لم يشهده فيه أو عنده أو قبله أو بعده فقد أعوزه وجود الأنوار و حجبت عنه شموس المعارف بسحب الآثار.

١٥. مما يدلك على وجود قهره سبحانه أن حجبك عنه بما ليس بموجود معه.

١٦. كيف يتصور أن يحجبه شيء، و هو الذي أظهر كل شيء؟ كيف يتصور أن يحجبه شيء، و هو الذي ظهر بكل شيء؟ كيف يتصور أن يحجبه شيء، و هو الذي ظهر في كل شيء؟ كيف يتصور أن يحجبه شيء، و هو الذي ظهر لكل شيء؟ كيف يتصور أن يحجبه شيء، و هو الظاهر قبل وجود كل شيء؟ كيف يتصور أن يحجبه شيء، و هو أظهر

من كل شيء؟ كيف يتصور أن يحجبه شيء، و هو الواحد الذى ليس معه شيء؟ كيف يتصور أن يحجبه شيء، و هو أقرب إليك من كل شيء؟ كيف يتصور أن يحجبه شيء و لولاه ما كان وجود كل شيء؟ يا عجبا ! كيف يظهر الوجود فى العدم ! أم كيف يثبت الحادث مع من له وصف القدم!؟

١٧. ما ترك من الجهل شيئا من أراد أن يحدث فى الوقت غير ما أظهره الله فيه.

١٨. إحالتك الأعمال على وجود الفراغ من رعونات النفس.

١٩. لا تطلب منه أن يخرجك من حالة ليستعملك فيما سواها، فلو أرادك لاستعمالك من غير إحراج.

٢٠. ما أرادت همة سالك أن تقف عند ما كشف لها إلا و نادته هواتف الحقيقة : الذى تطلب أمامك، و لا تبرجت له ظواهر المكونات إلا و نادته حقائقها : إنما نحن فتنة فلا تكفر.

٢١. طلبك منه اهتمام له، و طلبك له غيبة منك عنه و طلبك لغيره لقلة حيائك منه و طلبك من غيره لوجود بعدك عنه.

٢٢. ما من نفس تبديه إلا و له قدر فيك يمضيه.

٢٣. لا تترقب فراغ الأغيار، فإن ذلك يقطعك عن وجود المراقبة له، فيما هو مقيمك فيه.

٢٤. لا تستغرب وقوع الأكدار ما دامت فى هذه الدار فإنها ما أبرزت إلا ما هو مستحق وصفها و واجب نعتها.

٢٥. ما توقف مطلب أنت طالبه بربك، و لا تيسر مطلب أنت طالبه بنفسك.

٢٦. من علامات النجح فى النهايات الرجوع إلى الله فى البدايات.

٢٧. من أشرقت بدايته أشرقت نهايته.

٢٨. ما استودع فى غيب السرائر ظهر فى شهادة الظواهر.

٢٩. شتان بين من يستدل به، أو يستدل عليه: المستدل به عرف الحق لأهله فأثبت الأمر من وجود أصله ، و الاستدلال عليه من عدم الوصول إليه ، و إلا فمتى غاب حتى يستدل عليه ، و متى بعد حتى تكون الآثار هي التى توصل إليه؟

٣٠. لينفق ذو سعة من سعته : الواصلون إليه ، و من قدر عليه رزقه : السائرون إليه.

٣١. اهتدى الراحلون إليه بأنوار التوجه ، و الواصلون لهم أنوار المواجهة. فالأولون للأنوار ، و هؤلاء الأنوار لهم لأنهم لله ، لا شيء دونه : قل الله ثم ذرهم فى خوضهم يلعبون.

٣٢. تشوفك إلى ما بطن فيك من العيوب خير من تشوفك إلى ما حجب عنك من الغيوب.

٣٣. الحق ليس بمحجوب ، و إنما المحجوب أنت عن النظر إليه ، إذ لو حجبه شيء لستره ما حجبه ، و لو كان له ساتر لكان لوجوده حاصر ، و كل حاصر لشيء فهو له قاهر : و هو القاهر فوق عباده.

٣٤. اخرج من أوصاف بشريتك عن كل وصف مناقض لعبوديك لتكون لنداء الحق مجيبا ، و من حضرته قريبا.

٣٥. أصل كل معصية و غفلة و شهوة الرضا عن النفس ، و أصل كل طاعة و يقظة و عفة عدم الرضا منك عنها ، و لأن تصحب جاهلا ، لا يرضى عن نفسه خير لك من أن تصحب عالما ، يرضى عن نفسه ، فأى علم لعالم ، يرضى عن نفسه ؟ و أى جهل لجاهل ، لا يرضى عن نفسه؟

٣٦. شعاء البصيرة يشهدك قربه منك ، و عين البصيرة تشهدك عدمك ، لوجوده ، و حق البصيرة يشهدك وجوده ، لا عدمك ، و لا وجودك.

٣٧. كان الله و لا شيء معه ، و هو الآن على ما عليه كان.

٣٨. لا تتعد نية همتك إلى غيره ، فالكريم لا تتخطاه الآمال.

٣٩. لا ترفعنّ إلى غيره حاجة ، هو موردها عليك ، فكيف يرفع غيره ما كان هو له واضعا !؟ من لا يستطيع أن يرفع حاجة عن نفسه فكيف يستطيع أن يكون لها عن غيره رافعا؟

٤٠. إن لم تحسن ظنك به لأجل حسن وصفه فحسن ظنك به ، لأجل معاملته معك ، فهل عودك إلا حسنا ؟! و هل أسدى إليك إلا مننا!؟

٤١. العجب كل العجب ممن يهرب ، ممن لا انفكاك له عنه ، و يطلب ما لا بقاء له معه ، فإنها لا تعمى الأبصار و لكن تعمى القلوب التى فى الصدور.

٤٢. لا ترحل من كون إلى كون فتكون كحمار الرحى ، يسير ، و المكان الذى ارتحل إليه هو الذى ارتحل منه ، و لكن ارحل من الأكوان إلى المكون (و أن إلى ربك المنتهى) ، و انظر إلى قوله صلى الله عليه و سلم : فمن كانت هجرته إلى الله و رسوله فهجرته إلى الله و رسوله ، و من كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه

، فافهم قوله عليه الصلاة و السلام ، و تأمل هذا الأمر ، إن كنت ذا فهم.

٤٣. لا تصحب من لا ينهضك حاله ، و لا يدلك على الله مقاله.

٤٤. ربما كنت مسيئا ، فأراك الإحسان منك صحبتك من هو أسوأ حالا منك.

٤٥. ما قل عمل برز من قلب زاهد ، و لا كثر عمل برز من قلب راغب.

٤٦. حسن الأعمال نتائج حسن الأحوال ، و حسن الأحوال من التحقق فى مقامات الإنزال.

٤٧. و لا تترك الذكر ، لعدم حضورك مع الله فيه ، لأن غفلتك عن وجود ذكره أشد من غفلتك فى وجود ذكره ، فعسى أن يرفعك من ذكر مع وجود غفلة إلى ذكر مع وجود يقظة ، و من ذكر مع يقظة إلى ذكر مع وجود حضور ، و من ذكر مع وجود حضور إلى ذكر مع وجود غيبة ، عما سوى المذكور ، و ما ذلك على الله بعزيز.

٤٨. من علامات موت القلب عدم الحزن على ما فاتك من الموافقات ، و ترك الندم على ما فعلته من وجود الزلات.

٤٩. لا يعظم الذنب عندك عظمة تصدك عن حسن الظن بالله تعالى ، فإن من عرف ربه استصغر فى جنب كرمه ذنبه.

٥٠. لا صغير إذا قابلك عدله ، و لا كبيرة إذا واجهك فضله.

٥١. لا عمل أرجى للقلوب من عمل يغيب عنك شهوده ، و يحتقر عندك وجوده.

٥٢. إنما أورد عليك الوارد لتكون به عليه واردا.

٥٣. أورد عليك الوارد ليستعملك من يد الأغيار.

٥٤. أورد عليك الوارد ليخرجك من سجن وجوجك إلى فضاء شهودك.

٥٥. الأنوار مطايا القلوب و الأسرار.

٥٦. النور جند القلب ، كما أن الظلمة جند النفس ، فإذا أراد الله أن ينصر عبده أمده بجنود الأنوار ، و قطع عنه مدد الظلم و الأغيار.

٥٧. النور له الكشف ، و البصيرة لها الحكم ، و القلب له الإقبال.

٥٨. لا تفرحك الطاعة ، لأنها برزت منك ، و افرح بها ، لأنها برزت من الله إليك : قل بفضل الله و برحمته فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون.

٥٩. قطع السائرين له ، و الواصلين إليه عن رؤية أعمله ، و شهود أحوالهم. أما السائرون فلأنهم لم يتحققوا الصدق مع الله فيها ، و أما الواصلون فلأنه غيبهم بشهوده عنها.

٦٠. ما بسقت أغصان ذل إلا على بذر طمع.

٦١. ما قادك شيء مثل الوهم.

٦٢. أنت حر مما أنت عنه آيس ، و عبد لما أنت له طامع.

٦٣. من لم يقبل على الله بملاطفات الإحسان قيد إليه بسلاسل المتحان.

٦٤. من لم يشكر النعم فقد تعرض لزوالها ومن شكرها فقد قيدها بعقالها.

٦٥. خف من وجود إحسانه إليك ، و دوام إساءتك معه أن يكون ذلك استدراجا لك : سنستدرجهم من حيث لا يعلمون.

٦٦. من جهل المريد أن يسيء الأدب ، فتؤخر العقوبة عنه ، فيقول : لو كان هذا سوء أدب لقطع الامداد ، و أوجب الابعاد ، فقد يقطع المدد

عنه من حيث لا يشعر. و لو لم يكن إلا منع المزيد ، و قد قام مقام البعد و هو لا يدرى. و لو لم يكن إلا أن يخليك و ما تريد.

٦٧. إذا رأيت عبدا أقامه الله تعالى بوجود الأوراد ، و أدامه عليها مع طول الإمداد فلا تستحقون ما منحه مولاه ، لأنك لم تر عليه سيما العارفين ، و لا بهجة المحبين ، فلولا وارد ما كان ورد.

٦٨. قوم أقامه الحق لخدمته ، و قوم اختصهم بمحبته : كلا نمد هؤلاء و هؤلاء من عطاء ربك و ما كان عطاء ربك محظورا.

٦٩. قلما تكون الواردات الإلهية إلا بغتة ، لئلا يدعيها العباد بوجود الاستعداد.

٧٠. من رأيته مجيبا عن كل ما سئل ، و معبرا عن كل ما شهد ، و ذاكرا كل ما علم فاستدل بذلك على وجود جهله.

٧١. إنما جعل الدار الآخرة محلا لجزاء عباده المؤمنين ، لأنهم هذه الدار لا تسع ما يريد ما يريد أن يعطيهم ، و لأنه أجل أقدرهم أن يجازيهم فى دار لا بقاء لها.

٧٢. من وجد ثمرة عمله عاجلا فهو دليل على وجود القبول آجلا.

٧٣. إذا أردت أن تعرف قدرك عنده فانظر فيما يقيمك.

٧٤. متى رزقك الطاعة و الغنى به عنها فاعلم أنه : قد أسبغ عليك نعمه ظاهرة و باطنة.

٧٥. خير ما تطلبه منه ما هو طالبه منك.

٧٦. الحزن على فقدان الطاعة مع عدم النهوض إليها من علمات الاغترار.

٧٧. ما العارف من إذا أشار وجد الحق أقرب إليه من إشارته ، بل العارف من لا إشارة له ، لفنائه فى وجوده ، و انطوائه فى فى شهوده.

٧٨. الرجاء ما قارنه عمل و إلا فهو أمنية.

٧٩. مطلب العارفين من الله الصدق فى العبودية و القيام بحقوق الربوبية.

٨٠. بسطك كيلا يبقيك مع القبض ، و قبضك كيلا يتركك مع البسط ، و اخراجك عنهما كيلا تكون لشيئ دونه.

٨١. العارفون إذا بسطوا أخوف منهم إذا قبضوا ، و لا يقف على حدود الأدب فى البسط إلا قليل.

٨٢. البسط تأخذ النفس منه حظها بوجود الفرح ، و القبض لاحظ للنفس فيه.

٨٣. ربما أعطاك فمنعك ، و ربما منعك فأعطاك.

٨٤. متى فتح باب الفهم فى المنع عاد المنع عين العطاء.

٨٥. الأكوان ظاهره غرة ، و باطنه عبرة ، فالنفس تنظر إلى ظاهر غرتها ، و القلب ينظر إلى باطن عبرتها.

٨٦. إن أردت أن يكون لك عز لا يفنى فلا تستعزن بعز يفنى.

٨٧. الطى الحقيقي أن تطوى مسافة الدنيا عنك ، حتى ترى الآخرة أقرب إليك منك.

٨٨. العطاء من الخلق حرمان ، و المنع من الله إحسان.

٨٩. جل ربنا أن يعامله العبد نقدا فيجازيه نسيئة.

٩٠. كفى من جزائه إياك على على الطاعة أن رضيك لها أهلا.

٩١. كفى العاملين جزاء ما هو فاتحه على قلوبهم فى طاعته ، و ما هو مورده عليهم من وجود مؤانساته.

٩٢. من عبده لشيء يرجوه منه أو ليدفع بطاعته ورود العقوبة عنه فما قام بحق أوصافه.

٩٣. متى أعطاك أشهدك بره ، و متى منعك أشهدك قهره ، فهو فى كل ذلك متعرف إليك و مقبل بوجود لطفه عليك.

٩٤. إنما يؤلمك المنع ، لعدم فهمك عن الله فيه.

٩٥. ربما فتح لك باب الطاعة ، و ما فتح لك باب القبول ، و ربما قضى عليك بالذنب فكان سببا فى الوصول.

٩٦. معصية أورثت ذلا و افتقارا خير من طاعة ، أورثت عزا و استكبارا.

٩٧. نعمتان ما خرج موجود عنهما ، و لا بد لكل مكون منهما ، نعمة الإيجاد و نعمة الإمداد.

٩٨. أنعم عليك أولا بالإيجاد ، و ثانيا بتوالى الإمداد.

٩٩. فاقتك لك ذاتية ، و ورود الأسباب مذكرات لك بما خفى عليك منها ، و الفاقة الذاتية لا ترفعها العوارض.

١٠٠. خير أوقاتك وقت تشهد فيه وجود فاقاتك ، و ترد فيه إلى وجود ذلتك.

١٠١. متى أوحشتك من خلقه فاعلم أنه يريد أن يفتح لك باب الأنس به.

١٠٢. متى أطلق لسانك بالطلب فاعلم أنه يريد أن يعطيك.

١٠٣. العارف لا يزول اضطراره ، و لا يكون مع غير الله قراره.

١٠٤. أنار الظواهر بأنوار آثاره ، و أنار السرائر بأنوار أوصافها ، لأجل ذلك أفلت أنوار الظواهر ، و لم تأفل أنوار القلوب و السرائر ، و لذلك قيل : إن شمس النهار تغرب بالليل و شمس القلوب ليست تغيب.

١٠٥. ليخف ألم البلاء عنك علمك بأنه سبحانه هو المبلى لك ، فالذى واجهتك منه الأقدار هو الذى عودك حسن الاختيار.

١٠٦. من ظن انفكاك لطفه عن قدره فذلك لقصور نظره.

١٠٧. لا يخف عليك أن تلتبس الطرق عليك ، و انما يخاف عليك من غلبة الهوى عليك.

١٠٨. سبحن من ستر سر الخصوصية بظهور البشرية ، و ظهر بعظمة الربوبية فى إظهار العبودية.

١٠٩. لا تطالب ربك بتأخر مطلبك ، و لكن طالب نفسك بتأخر أدبك.

١١٠. متى جعلك فى الظاهر ممثلا لأمره ، و رزقك فى الباطن الاستسلام لقهرة فقد أعظم المنية عليك.

١١١. ليس كل من ثبت تخصيصه كمل تخليصه.

١١٢. لا يستحقر الورد إلا جهول : الوارد يوجد فى الدار الآخرة ، و الورد ينطوى بانطواء هذه الدار ، و أولى ما يعتنى به ما لا يخلف وجوده ، الورد هو طالبه منك ، و الوارد أنت تطلبه منه ، و أين ما هو طالبه منك مما هو مطلبك منه.

١١٣. ورود الإمداد بحسب الاستعداد ، و شروق الأنوار على حسب صفاء الأسرار.

١١٤. الغافل إذا أصبح ينظر : ماذا يفعل ؟ و العاقل ينظر : ماذا يفعل الله به ؟

١١٥. إنما يستوحش العباد و الزهاد من كل شيء ، لغيبتهم عن الله فى كل شيء ، فلو شهدوه فى كل شيء ، فلو شهدوه فى كل شيء لم يستوحشوا من شيء.

١١٦. أمرك فى هذه الدار بالنظر فى مكوناته ، و سيكشف لك فى تلك الدار عن كمال ذاته.

١١٧. علم منك : أنك لا تصبر عنه فاشهدك ما برز منه.

١١٨. لما علم الحق منك وجود ملل ، لون لك الطاعات ، و علم ما فيك من وجود الشره فحجرها عليك فى بعض الأوقات ليكون همك إقامة الصلاة ، لا وجود الصلاة ، فما كل مصل مقيم.

١١٩. الصلاة طهرة للقلوب من أدناس الذنوب ، و استفتاح لباب الغيوب.

١٢٠. الصلاة محل المناجاة ، و معدن المصافاة ، تتسع فيها ميادين الأسرار و تشرق فيها شوارق الأنوار، علم وجود الضعف منك فقلل أعدادها ، و علم احتياجك إلى فضله فكثر أمدادها.

١٢١. متى طلبت عوضا على عمل طولبت بوجود الصدق فيه ، و يكفى المريد وجدان السلامة.

١٢٢. لا تطلب عوضا على عمل لست له فاعلا ، يكفى من الجزاء لك على العمل أن كان له قابلا.

١٢٣. إذا أراد أن يظهر فضله عليك خلق و نسب إليك.

١٢٤. لا نهاية لمذامتك إن أرجعك إليك ، و لا تفرغ مدائحك إن أظهر جوده عليك.

١٢٥. كن بأوصاف عبوديتك متعلقا ، و بأوصاف عبوديتك متحققا.

١٢٦. منعك أن تدعى ما ليس لك مما للمخلوقين ، أ فيبيح لك أن تدعى وصفة و هو رب العالمين.

١٢٧. كيف تخرق لك العوائد ، و أنت لم تخرق من نفسك العوائد.

١٢٨. ما الشأن وجود الطلب ، إنما الشأن أن ترزق حسن الأدب.

١٢٩. ما طلب لك شيء مثل الاضطرار ، و لا أسرع بالمواهب إليك مثل الذل و الافتقار.

١٣٠. لو أنك لا تصل إلا بعد فناء مساويك ، و محو دعاويك لم تصل إليه أبدا ، و لكن إذا أردت أن يوصلك إليه غطى وصفك بوصفه ، و نعمتك بنعمته ، فوصلك إليه : بما منه إليك لا بما منك إليه.

١٣١. لولا جميل ستره لم يكن عمل أهلا للقبول.

١٣٢. أنت إلى حلمه إذا أطعته أحوج منك إلى حلمه إذا عصيته.

١٣٣. الستر على قسمين : ستر عن المعصية ، و ستر فيها : فالعامة يطلبون من الله تعالى الستر فيها ، خشية سقوط مرتبتهم عند الخلق ، و الخاصة يطلبون من الله الستر عنها ، خشية سقوطهم من نظر الملك الحق.

١٣٤. من أكرمك فإنما أكرم فيك جميل ستره فالحمد لمن سترك ، ليس الحمد لمن أكرمك و شكرك.

١٣٥. ما صحبك إلا من صحبك ، و هو بعيبك عليم ، و ليس ذلك إلا مولاك الكريم ، خير من تصحب من يطلبك لا لشيء يعود منك إليه.

١٣٦. لو أشرق لك نور اليقين لرأيت الآخرة أقرب إليك من أن ترحل إليها ، و لرأيت محاسن الدنيا قد ظهرت كسفة الفناء عليها.

١٣٧. ما حجبك عن الله وجود موجود معه ، و لكن حجبك عنه توهم موجود معه.

١٣٨. لولا ظهروه فى المكونات ما وقع عليها وجود إبصار ، لو ظهرت صفاته اضمحلت مكوناته.

١٣٩. أظهر كل شيء لأنه الباطن ، طوى وجود كل شيء لأنه الظاهر.

١٤٠. أباح لك أن تنظر ما فى المكونات ، و ما أذن لك أن تقف مع ذوات المكونات : قل انظروا ماذا فى السماوات ، فتح لك باب الأفهام ، و لم يقل : انظروا السماوات ، لئلا يدلك على وجود الأجرام.

١٤١. الأكوان ثابت بإثباته ، و محمودة بأحدية ذاته.

١٤٢. الناس يمدحونك لما يظنونه فيك ، فكن أنت ذاما لنفسك لما تعلمه منها.

١٤٣. المؤمن إذا مدح استحيا من الله أن يثنى عليه بوصف لا يشهده من نفسه.

١٤٤. أجهل الناس من ترك يقين ما عنده لظن ما عند الناس.

١٤٥. إذا أطلق الثناء ، عليك و لست بأهل فأثن بما هو أهله.

١٤٦. الزهاد إذا مدحوا انقبضوا ، لشهودهم الثناء من الحق ، و العارفون إذا مدحوا انبسطوا ، لشهودهم ذلك من الحق.

١٤٧. متى كنت إذا أعطيت بسطك العطاء ، و إذا منعت قبضك المنع ، فاستدل بذلك على بذلك على ثبوت طفوليتك ، و عدم صدقك فى عبوديتك.

١٤٨. إذا وقع منك ذنب فلا يكن سببا ليأسك ، من حصول الاستقامة مع ربك فقد يكون ذلك آخر ذنب قدر عليك.

١٤٩. إذا أردت أن يفتح لك باب الرجاء فاشهد ما منه إليك ، و إذا أردت أن يفتح لك باب الخوف فاشهد ما منك إليه.

١٥٠. ربما أفادك فى ليل القبض ما لم تستفده فى إشراق نهار البسط (لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا).

١٥١. مطالع الأنوار القلوب و الأسرار.

١٥٢. نور مستدع فى الفلوب مدده من النور الوارد من خزائن الغيوب.

١٥٣. نور يكشف لك به عن آثاره ، و نور يكشف لك به عن أوصافه.

١٥٤. ربما وقفت القلوب مع الأنوار كما حجبت النفوس بكثائف الأغيار.

١٥٥. ستر أنوار السرائر بكثائف الظواهر ، إجلالا لها أن تبتذل بوجود الإظهار ، و أن ينادى عليها بلسان الاشتهار.

١٥٦. سبحان من لم يجعل الدليل على أوليائه إلا من حيث الدليل عليه ن و لم يوصل إليهم إلا من أراد أن يوصل إليه.

١٥٧. ربما أطلعك على غيب ملكوته ، و حجب عنك الاستشراق على أسرار العباد.

١٥٨. من أطلع على أسرار العباد ، و لم يتحلق بالرحمة الإلهية كان اطلاعة فتنة عليه ، و سببا لجر الوبال إليه.

١٥٩. حظ النفس فى المعصية ظاهر جلي ، و حظها فى الطاعة باطن حفي ، و مداوة ما يخفى صعب علاجة.

١٦٠. ربما دخل الرياء عليك من حيث لا يظهر الخلق إليك.

١٦١. استشرافك أن يعلم الخلق بخصوصيتك دليل على عدم صدقك فى عبوديتك.

١٦٢. غيب نظر الخلق إليك بنظر الله إليك ، و غب عن إقبالهم عليك بشهود إقباله عليك.

١٦٣. من عرف الحق شهده فى كل شيء ، و من فنى به ، غاب عن كل شيء ، و من أحبه لم يؤثر عليه شيئا.

١٦٤. إنما حجب الحق عنك شدة قربة منك.

١٦٥. إنما احتجب لشدة ظهوره ، و خفى عن الأبصار لعظم نوره.

١٦٦. لا يكن طلبك تسببا إلى العطاء منه ، فيقل فهمك عنه ، وليكن طلبك لاظهار العبودية و قياما بحق الربوبية.

١٦٧. كيف يكون طلبك اللاحق سببا فى عطائه السابق.

١٦٨. جل حكم الأزل أن ينضاف إلى العلل.

١٦٩. عنايته فيك لا لشيء منك ، و أين كنت حين واجهتك عنايته ، و قابلتك رعايته !؟ لم يكن فى أزله إخلاص أعمال ، و لا وجود أحوال ، بل لم يكن هناك إلا محض الإفضال ، و عظيم النوال.

١٧٠. علم أن العباد يتشوفون إلى إلى ظهور سر العناية ، فقال : يختص برحمته من يشاء. و علم أنه لو خلاّ هم و ذلك لتركوا العمل ؛ اعتمادا على الأزل ، فقال : إن رحمة الله قريب من المحسنين.

١٧١. إلى المشيئة يستند كل شيء و لا تستند هي إلى شيء.

١٧٢. ربما دلهم الأدب على ترك الطلب ؛ اعتمادا على قسمته و اشتغالا بذكره عن مسألته.

١٧٣. إنما يذكر من يجوز عليه الإغفال ، و إنما ينبه من يمكن منه الإهمال.

١٧٤. ورود الفاقات اعياد المريدين.

١٧٥. ربما وجدت من المزيد من الفقات ما لا تجده فى الصوم و الصلاة.

١٧٦. الفاقات بسط المواهب.

١٧٧. إن أردت ورود المواهب عليك صجج الفقر و الفافة لديك : إنما الصدقات للفقراء.

١٧٨. تحقق بأوصافك يمدك بأوصافه ، تحقق بذلّك يمدك بعزه ، تحقق بعجزك يمدك بقدرته ، بحقق بضعفك يمدك بحوله وقوته.

١٧٩. ربما رزق الكرامة من لم تكمل له الاستقامة.

١٨٠. من علامات إقامة الحق لك فى الشيء إقامته إياك فيه ، مع حصول النتائج.

١٨١. من عبر من بساط إحسانه أصمتته الإساءة ، و من عبر من بساط إحسان الله إليه لم يصمت إذا أساء.

١٨٢. تسبق أنوار الحكماء أقوالهم ؛ فحيث صار التنوير وصل التعبير.

١٨٣. كل كلام يبرز و عليه كسوة القلب الذى منه برز.

١٨٤. من أذن له فى التعبير فهمت فى مسامع الخلق عبارته ، و حليت إليهم إشارته.

١٨٥. ربما برزت الحقائق مكسوفة الأنوار ، إذا لم يؤذن لك فيها بالإظهار.

١٨٦. عبارتهم إما لفيضان وجد ، او لقصد هداية مريد : فالأول : حال السالكين ، و الثانى حال أرباب المكنة و المحققين.

١٨٧. العبارات قوت لعائلة المستمعين ، و ليس لك إلا ما أنت له آكل.

١٨٨. ربما عبر عن المقام من استشرف عليه ، و ربما عبر عنه من وصل إليه ، و ذلك ملتبس إلا على صاحب بصيرة.

١٨٩. لا ينبغى للسالك أن يعبر عن وارداته ، فإن ذلك يقل عملها فى قلبه ، و يمنعه وجود الصدق مع ربه.

١٩٠. لا تمدن يدك إلى الأخذ من الخلائق إلا أن ترى أن المعطى فيهم مولاك ، فإذا كنت كذلك فخذ ما وافقك العلم.

١٩١. ربما استحيا العارف أن يرفع حاجته إلى مولاه لاكتفائه بمشيئته ، فكيف لا يستحيى أن يرفعها إلى خليقته؟!

١٩٢. إذا التبس عليك أمران فانظر أثقلهما على النفس ، فإنه لا يثقل عليها إلا ما كان حقا.

١٩٣. من علامات اتباع الهوى المسارعة إلى نوافل الخيرات ، و التكاسل عن القيام بالواجبات.

١٩٤. قيد الطاعات بأعيان الأوقات ، كى لا يمنعك عنها وجود التسويف ، و وسع عليك الوقت كى تبقى لك حصة البحر.

١٩٥. علم قلة نهوض العباد إلى معاملته ، فأوجب عليهم وجود طاعته ، فساقهم إليه بسلاسل الإيجاب ، عجب ربك من قوم يساقون إلى الجنة بالسلاسل.

١٩٦. أوجب عليك وجود خدمته ، و ما أوجب عليك إلا دخول جنته.

١٩٧. من استغرب أن ينقذه الله من شهوته ، و أن يخرجه من وجود غفلته فقد استعجز القدرة الإلهية : و كان الله على كل شيء مقتدرا.

١٩٨. ربما وردت الظلم عليك ليعرفك قدر ما من به عليك.

١٩٩. من لم يعرف قدر النعم بوجدانها عرفها بوجود فقدانها.

٢٠٠. لا تدهشك واردات النعم عن القيام بحقوق شكرك ، فإن ذلك مما يحط من وجود قدرتك.

٢٠١. تمكن حلاوة الهوى من القلب هو الداء العضال.

٢٠٢. لا يخرج الشهوة من القلب إلا خوف مزعج ، أو شوق مقلق.

٢٠٣. كما لا يحب العمل المشترك كذلك لا يحب القلب المشترك : العمل المشترك لا يقبله ، و القلب المشترك لا يقبل عليه.

٢٠٤. أنوار أذن لها فى الوصول ، و أنوار أذن لها فى الدخول.

٢٠٥. ربما وردت عليك الأنوار فوجدت قلبك ممحشورا بصور الآثار فارتحلت من حيث نزلت.

٢٠٦. فرغ قلبك من الأغيار يملأه بالمعارف و الأسرار.

٢٠٧. لا تستبطىء منه النوال و لكن استبطىء من نفسك وجود الإقبال.

٢٠٨. حقوق فى الأوقات يمكن قضاؤها ، و حقوق الأوقات لا يمكن قضاؤها : إذ ما من وقت يرد إلا و لله عليك فيه حق جديد ، و أمر أكيد ، فكيف تقضى فيه حق غيره ، و أنت لم تقض حق الله فيه ؟!

٢٠٩. ما فات من عمرك لا عوض له ، و ما جصل لك منه ، لا قيمة له.

٢١٠. ما أحببت شيئا إلا كنت له عبدا ، و هو لا يحب أن تكون لغيره عبدا.

٢١١. لا تنفعه طاعتك ، و لا تضره معصيتك ، و إنما أمرك بهذه ، و نهاك عن عذه لما يعود عليك.

٢١٢. لا يزيد فى عزه إقبال من أقبل عليه ، و لا ينقص من عزه إدبار من أدبر عنه.

٢١٣. وصولك إلى الله وصولك إلى العلم به و إلا فجل ربنا أن يتصل به شيء أو يتصل هو بشيء.

٢١٤. قربك منه أن تكون مشاهدا لقربه ، و إلا فمن أين أنت و وجود قربه ؟!

٢١٥. الحقائق ترد فى حال التجلي مجملة ، و بغد الوعي يكون البيان : فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه.

٢١٦. متى وردت الواردات الإلهية عليك هدمت العوائد عليك : إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها.

٢١٧. الوارد يأتى من حضرة قهار لأجل ذلك لا يصادمه شيء ، إلا دمغه بل نقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق.

٢١٨. كيف يحتجب الحق بشيء ، و الذى يحتجب به هو فيه ظاهر ، و موجود حلضر؟!

٢١٩. لا تيأس من قبول عمل لم تجد فيه وجود الحضور ، فربما قبل من العمل ما لم تدرك ثمرته عاجلا.

٢٢٠. لا تزكين واردا لا تعلم ثمرته ، فليس المراد من السحابة الإمطار ، و إنما المراد منها وجود الإثمار.

٢٢١. لا تطلبن بقاء الواردات بعد أن بسطت أنوارها ، و أودعت اسرارها ، فلك فى الله غني عن كل شيء ، و ليس يغنيك عنه شيء.

٢٢٢. تطلعك إلى بقاء غيره دليل عدم وجدانك له ، و استيحاشك لفقدان ما سواه دليل على عدم وصلتك به.

٢٢٣. النعيم و إن تنوعت مظاهره إنما هو لشهوده و اقترابه ، و العذاب و إن تنوعت مظاهره إنما هو لوجود حجابه ، فسبب العذاب وجود الحجاب ، و اتمام النعيم بالنظر إلى وجهه الكريم.

٢٢٤. ما تجده القلوب من الهموم و الأحزان فلإجل ما منته من وجود العيان.

٢٢٥. من تمام النعمة عليك أن يرزقك ما يكفيك و يمنعك ما يطغيك.

٢٢٦. ليقل ما تفرح به يقل ما تحزن عليه.

٢٢٧. إن أردت ألا تعزل فلا تتول ولاية لا تدوم.

٢٢٨. إن رغبتك البدايات زهدتك النهاية إن دعاك إليها ظاهر نهاك عنها باطن.

٢٢٩. إنما جعلها محلا للأغيار ، و معدنا للأكدار ؛ تزهيدا لك فيها.

٢٣٠. علم أنك لا تقبل النصح المجرد ، فذوقك من ذواقها ما سهل عليك وجود فراقها.

٢٣١. العلم النافع هو الذى ينبسط فى الصدر شعاعه ، و ينكشف به عن القلب قناعه.

٢٣٢. خير العلم ما كانت الخشية معه.

٢٣٣. العلم إن قارنته الخشية فلك و إلا فعليك.

٢٣٤. متى آلمك عدم إقبال الناس عليك ، أو توجههم بالذم إليك فارجع إلى علم الله فيك فإن كان لا يقنعك علمه فمصيتك بعدم قناعتك بعلمه أشد من مصيتك بوجود الأذى منهم.

٢٣٥. إنما أجرى الأذى على أيديهم كى لا تكون ساكنا إليهم ، أراد أن يزجعك عن كل شيء .

٢٣٦. إذا علمت أن الشيطان لال يغفل عنك فلا تغفل أنت عمن ناصيتك بيده.

٢٣٧. جعله لك عدوا ؛ ليحوشك به إليه ، و حرك عليك النفس ؛ ليدوم إقبالك عليه.

٢٣٨. من أثبت لنفسه تواضعا فهو المتكبر حقا : إذ ليس التواضع إلا عن رفعة ؛ فمتى أثبت لنفسك تواضعا فأنت المتكبر حقا.

٢٣٩. ليس المتوضع ، الذى إذا تواضع رأى أنه فوق ما صنع ، و لكن المتوضع ، الذى إذا تواضع رأى أنه دون ما صنع.

٢٤٠. التواضع الحقيقي هو ما كان ناشئا عن شهوده عظنته ، و تجلى صفته.

٢٤١. لا يخرجك عن الوصف إلا شهود الوصف.

٢٤٢. المؤمن يشغله الثناء على الله عن أن يكون لنفسه شاكرا ، و تشغله حقوق الله عن أن يكون لحظوظه ذاكرا.

٢٤٣. ليس المحب الذى يرجو من محبوبه عوضا ، أو يطلب منه غرضا ؛ فإن المحب من يبذل لك ، ليس المحب من تبذل له.

٢٤٤. لولا ميادين النفوس ما تحقق سير السائرين ، إذ لا مسافة بينك و بينه ؛ حتي تطويها رحلتك ، و لا قطعة بينك و بينه ؛ حتي تمحوها وصلتك.

٢٤٥. جعلك فى العالم المتوسط بين ملكه و ملوكته ؛ ليعلمك جلالة قدرك بين مخلوقاته ، و أنك جوهرة ، تنطوى عليك أصداف مكوناته.

٢٤٦. إنما وسعك الكون من حيث جسمانيتك ، و لم يسعك من حيث ثبوت روحانيتك.

٢٤٧. الكائن فى الكون ، و لم تفتح له ميادين الغيوب مسجون بمحيطاته ، و محصور فى هيكل ذاته.

٢٤٨. أنت من الأكوان ما لم تشهد المكون ، فإذا شهدته كانت الأكوان معك.

٢٤٩. لا يلزم من ثبوت الخصوصية عدم وصف البشرية : إنما مثل الخصوصية كإشراف شمس النهار : ظهرت فى الأفق ، و ليست منه : تارة تشرق شموس أوصافه على ليل وجودك و تارة يقبض ذلك عنك ، فيردك إلى حدودك ، فالنهار ليس منك و إليك ، و لكن وارد عليك.

٢٥٠. دل بوجود آثاره على وجود أسمائه ، و بوجود أسمائه على ثبوت أوصافه ، و بثبوت أوصافه على وجود ذاته ؛ إذ محال أن يقوم الوصف بنفسه ؛ فأرباب الجذب يكشف لهم عن كمال ذاته ، ثم يردهم إلى شهود صفاته ، ثم يرجعهم إلى التعلق بأسمائه ، ثم يردهم إلى شهود آثاره ، و السالكون على عكس هذا ، فنهاية السالكين بداية المجذوبين ، و بداية السالكين نهاية المجذوبين ، لكن لا بمعنى واحد ؛ فربما القيا فى الطريق : هذا فى ترقيه ، و هذا فى تدليه.

٢٥١. لا يعلم قدر أنوار القلوب و الأسرار إلا فى غيب الملكوت ، كما لا تظهر أنوار السماء إلا فى شهادة الملك.

٢٥٢. وجدان ثمرات الطاعات عاجلا بشائر العاملين بوجود الجزاء عليها آجلا.

٢٥٣. كيف تطلب العوض على عمل هو متصدق به عليك؟ أم كيف تطلب الجزاء على صدق هو مهديه إليك ؟

٢٥٤. قوم تسبق أنوارهم أذكارهم ، و قوم تسبق أذكارهم أنوارهم ، و قوم تتساوى أذكارهم و أنوارهم ، و قوم لا أذكار و لا أنوار ـــ نعوذ بالله من ذلك ـــ.

٢٥٥. ذاكرا ذكر ؛لسيتنير قلبه و ذاكرا استناره قلبه ؛ فكان ذاكرا ، و الذى استوت أذكاره و أنواره فبذكرى يهتدى ، و بنوره يقتدى.

٢٥٦. ما كان ظاهر ذكر إلا عن باطن شهود و فكر.

٢٥٧. أشهدك من قبل أن يستشهدك ، فنطقت بإلهيته الظواهر ، و تحققت بأحديته القلوب و السرائر.

٢٥٨. أكرمك بكرمات ثلاث : جعلك ذاكرا له ، و لولا فضله لم تكن أهلا لجريان ذكره عليك ، و جعلك مذكورا به ؛ إذ حقق نسبته لديك ، و جعلك مذكورا عنده ، فتمم نعمته عليك.

٢٥٩. رب عمر اتسعت آمده ، و قلت أمداده ، و رب عمر قليلة آماده كثيرة أمداده.

٢٦٠. من بورك له فى عمره أدرك فى يسير من الزمن من منن الله تعالى ما لا يدخل تحت دوائر العبارة ، و لا تلحقه الإشارة.

٢٦١. الخذلان كل الخذلان ــ أن تتفرغ من الشواغل ، ثم لا تتوجه إليه ، و تقل عوائقه ، ثم لا ترحل إليه.

٢٦٢. الفكرة سير القلب فى ميادين الأغيار.

٢٦٣. الفكرة سراج القلب ، فإذا ذهبت فلا إضاءة له.

٢٦٤. الفكرة فكرتان : فكرة تصديق و إيمان ، و فكرة جهود و عيان : فالأولى لأرباب الإعتبار ، و الثانية لأرباب الشهود و الإستبصار.

ج. قراءة نصوص الحكم العطائية على الطريقة الدلالية

كما بدأنا أن الغرض فى هذا البحث هو تحليل معانى نصوص الحكم العطائية بطلب الاستلزام فى تلك النصوص. و المراد بالاستلزام هنا هو الاستلزام الحواري لأن

المعانى فى هذا الاستلزام غير ثابت بل متغير على السياق. بتلك الطريقة سوف نجد المعانى المرجوة من تلك النصوص.

و كيف نحن نحللها بتلك الطريقة مع أن الكلام ـــ ظاهرا ـــ ليس الكلام الحواري ؟ نعم ، بدا أن الكلام فى "الحكم" ليس الكلام الحواري إذ لا يوجد فيه الحوار بين الشخصين أو أكثر ، و لكن الحقيقة أنه يوجد الحوار بأن يجعل الكاتب متكلما و القارئ مخاطبا. و إذا نلاحظ النصوص نجد فى بعضها ـــ ليس كلها ـــ ضمير المخاطب ، إذا إن فيها الحوار حيث نستطيع أن نحلل النصوص بالمقاربة الدلالية أى الاستلزام الحواري على وجه الخصوص.

و كيف نعرف أية حكمة تتضمن الاستلزام ؟ كما قدمنا أن الكلام الذى يحمل الاستلزام هو الكلام الذى يجاوز أحد المبادئ الحوارية ، و هي **مبدأ الكم** (Maxim of Quantity) ، **و مبدأ الكيف** (Maxim of Quality)، **و مبدأ الطريقة** (Maxim of Manner) ، **و مبدأ المناسبة** (Maxim of Relevance).

فسوف نطلب و نحلل هل تلك المبادئ توجد فى كلام الحكم العطائية ، فبذلك نعرف أن فى حكمة استلزاما.

و فى هذه القراءة سوف نبحث بعض نصوص الحكم التى تتضمن الاستلزام ، من هنا نختار خمس عشرة الأولى من الحكم الأربع و الستين بعد مائتين ، عسى أن يكفى بها قراءة.

و نبتدئ من الحكمة الثانية و تاليها الحكم التي تتضمن الاستلزام على الترتيب :

١. الحكمة الثانية

" إرادتك التجريد مع إقامة الله إياك فى الأسباب من الشهوة الخفية، و إرادتك الأسباب مع إقامة الله إياك فى التجريد إنحطاط من الهمة العلية".

التحليل :

نجد فى هذه العبارة الكلمة غير المفهومة حين نقرأها فى أول مرة ، إن كلمة "التجريد" لها معنى غير معين ، و ما المراد كلمة التجريد هنا ؟ قال ابن عجيبة فى شرح الحكم أن التجريد فى اللغة هو التكشيط و الإزالة ، و عند الصوفية ثلاثة أقسام ، تجريد الظاهر فقط ، أو تجريد الباطن فقط، أو هما معا ، فتجريد الظاهر ، هو ترك كل ما يشغل الجوارح عن طاعة الله ، و تجريد الباطن : هو ترك كل ما يشغل القلب عن الحضور مع الله ، و تجريدهما معا : هو إفراد القلب و القالب لله.[٥٣] ها هو معنى التجريد عند الصوفيين ، و أن استعمال كلمة التجريد هنا قد جاوز "مبدأ التعاون" أى "مبدأ الطريقة" كما قاله جرايس حيث هذه الكلمة تتضمن الغموض. و كذلك كلمة "الأسباب"، ما المراد كلمة الأسباب هنا ؟ قال ابن عباد فى تعليق شرح الحكم أن معناه هو التسبب و الاكتساب.

[٥٣] ابن عجيبة ، ايقاظ الهمم فى شرح الحكم ، بيروت, دار الفكر, ١٩٧٦، ص. ١٠.

فالمراد من هذه الحكمة هو : فمن أقامه الله تعالى فى الأسباب أى فى الاكتساب و أراد هو الخروج منها فذلك من شهوته الخفية و إنما كانت من الشهوة لعدم وقوفه مع مراد الله تعالى به و إرادته هو خلاف ذلك و إنما كانت خفية لأنه لم يقصد بذلك نيل حظ عاجل و إنما قصد بذلك التقرب إلى الله تعالى بكونه على حال هي أعلى بزعمه ، لكن فاته الأدب بعدم وقوفه مع مراد الله تعالى من إقامته إياه فيما أقامه فيه و تطلعه إلى مقام رفيع ، و من أقامه الله تعالى فى التجريد ، و أراد الخروج منه إلى الأسباب فذلك من انحطاط همته ، و سوء أدبه ، و كان واقفا مع شهوته الجلية ، لأن التجريد مقام رفيع ، أقام الحق تعالى فيه خواص عباده من الموحدين و العارفين ، كذا قاله ابن عباد.[٥٤]

و معنى الاستلزام من هذه الحكمة هو : " **أيها السالك :كن أديبًا واحفظ المقام الذي أنت فيه ولا تتكّلف غيره!**".

٢. الحكمة الرابعة :

"أرح نفسك من التدبير ، فما قام به غيرك عنك لا تقم به لنفسك".

التحليل :

هذا الكلام هو الكلام الطلبي ، أى أن المتكلم يطلبنا أن نفعل شيأ. و لكنا نجد فى هذا الكلام كلمتين تخطران فى بالنا ، الأولى هي كلمة "التدبير" و الثانية هي كلمة"غير"نا. ما المراد بالتدبير هنا ؟ أ تدبير النفس ؟ أو تدبير

[٥٤] محمد عبد المقصود هيكل ، المرجع السابق ، ص. ٩٣.

الأموال ؟ و من "غيرك"؟ فلذلك أن هذا الكلام قد جاوز مبدأ التعاون "مبدأ الطريقة".

قال ابن عباد أن التدبير هنا تدبير الخلق لأمور دنياهم ،[٥٥] و قال محمد عبد المقصود هيكل فى تعليق شرح الحكم لابن عباد، التدبير لغة هو النظر فى الأمور و أواخرها، و فى الاصطلاح كما يفهم من كلام الشيخ زروق و هو قمة من قمم التصوف، التدبير ثلاثة أقسام : قسم مذموم و قسم مطلوب و قسم مباح. فأما القسم المذموم فهو الذى يصحبه الجزم و التصميم دينيا أو دنياويا ، و أما المطلوب فهو تدبير ما تكلفه من الواجبات ، و ما تندب إليه من الطاعات مع تفويض المشيئة و النظر إلى القدرة. و هذا يسمى النية الصالحة . و قد قال عليه الصلاة : نية المؤمن خير من عمله و أما القسم المباح فهو التدبير فى أمر دنيوي أو طبيعي مع التفويض للمشيئة و عليه يحمل قوله صلى الله عليه و سلم "التدبير نصف العيش".[٥٦] و التدبير الذى دعا العارف بالله ابن عطاء الله المريد أن يريح نفسه منه هو التدبير المنافى للعبودية.

و من غيرنا ؟ فمعنى استلزامه هو الله جل جلاله. و معنى الاستلزام من هذه الحكمة هو : "أيها السالك ، دع الاختيار فى الأمور التى اختارها الله لك ، و أرح نفسك من عناء ذلك ، فإن الله تعالى دبر الأشياء فى سابق علمه.

٣. الحكمة الحادية عشرة

"ادفن وجودك فى أرض الخمول ، فما نبت ممّا لم يدفن لا يتم نتاجه"

---

[٥٥] نفسه ، ص. ٩٧.

[٥٦] نفسه.

التحليل :

استعمل ابن عطاء الله فى هذا الكلام اللغة الأدبية ، حيث نحتاج التفكر العميق لنفهمه. وجدنا هنا كلمة "ادفن" و العبارة "أرض الخمول" ، و ما مرادهما ؟

المراد بـــ "ادفن" هو التغطية و الستر و المراد بالخمول : ضد الظهور وأقرب لإخلاص العمل إلى الله ، و الظهور أقرب لبطلان الأعمال.[٥٧] سقوط المترلة عند الناس ، و عدم الشهرة ، و أرض الخمول من إضافة المشبه به إلى المشبه أى الخمول الذى هو كالأرض للميت فى التغطية التامة.[٥٨]

و قال بعضهم الخمول : هو اسقاط المترلة عند الناس و كتمان سر الولاية ، و كل ما يسقط المترلة عندهم و ينفى تمة الولاية فهو الخمول.[٥٩] هذا المراد بالخمول عند الصوفيين. و ليس الناس عامة يفهمونه حيث هذا الكلام يندرج فيه معنى الاستلزام بأنه يجاوز مبدأ الطريقة من مبدأ التعاون. و يمكننا أن نفهم أنه فى البداية لا بد للمريد من إخفاء نفسه و إخفاء أعماله كأنها مدفونة تحت الأرض حتى يتمكن الإخلاص فى قلبه ، فإذا تمكن ظهر دون خطر، أما إن ظهر قبل النضوج وقع فى خطر الظهور فانطفأ نوره.

و معنى استلزامه هو : **أيها المريد : ابدأ كما تبدأ البذرة بعيدا عن الأنظار ، حتى إذا نظجت بذرتك خرجت و أنبتت من كل زوج بهيج!.**

---

[٥٧] محمد باسم دهمان ، أذواق النقشبندية فى شرح الحكم العطائية ، دار طيبة الغراء ، دمشق ، ٢٠٠٩ ، ص. ٥٥.

[٥٨] محمد عبد المقصود هيكل ، المرجع السابق ، ص. ١١٤.

[٥٩] الشيخ نور الدين البريفكاني ، شرح الحكم العطائية المسمى بتلحيص الحكم، الناشر العربي، القاهرة ، ١٩٨٠، ص. ١٤١.

٤. الحكمة التاسعة عشرة:

"لا تطلب منه أن يخرجك من حالة ليستعملك فيما سواها ، فلو أراد لاستعملك من غير إخراج".

التحليل :

إن هذه الحكمة تتربط بالحكمة السادسة عشرة حيث يسهل لنا أن نفهمها ، لأنهما لها العلاقة المنطقية ، فتصير كذا : "ما ترك من الجهل شيأ من أراد أن يحدث فى الوقت غيرما أظهره الله فيه ، فلا تطلب منه أن يخرجك من حالة ليستعملك فيما سواها ، فلو أراد لاستعملك من غير إخراج."[٦٠]

بتلك العلاقة نحن نستطيع أن نفهمها كاملا من أن يعود الضمير و غيره. إذا نجد فى هذا الكلام الاستلزام ، و كذلك نجد كلمة "حالة " حيث نجدها غموضا. ما المراد بالحالة هنا ؟

المراد من حالة هو حالة موافقة للشرع ، دينية كطلب العلم أو دنيويا كالصناعة. و كما قال ابن عباد فى شرح هذه الحكمة :"....كما أنه إذا كان المرء على حالة لا تواقف غرضه كانت متعلقة بالدين أو بالدنيا لا ينبغى له أن يروم الخروج منها بنفسه.."[٦١]

فالمراد من الحكمة : **أيها السالك تأدب مع الله و ارض بأقداره و اقنع بوضع الله لك ، و اعلم أن الله يضعك حيث فيه صالحك!.**

---

[٦٠] محمد باسم دهمان ، المرجع السابق، ص. ٥٩.

[٦١] محمد عبد المقصود هيكل ، المرجع السابق، ص. ١٣٤.

٥. الحكمة الرابعة و العشرون:

"لا تستغرب وقوع الأكدار ، ما دمت فى هذه الدار ، فإنها ما أبرزت إلا ما هو مستحق وصفها ، و واجب نعتها".

التحليل:

هذا الكلام يجاوز مبدأ الطريقة كما الحكم السابقة، وجدنا العبارة "لا تستغرب وقوع الأكدار"، هذه العبارة ليست عبارة عامة يستطيع أن يفهمها عامة الناس. فما مرادها ؟

أما معنى الاستغراب هو تصير الشيء غريبا ، حتى يتعجب منه. و معنى "لا تستغرب وقوع الأكدار" هو لا تعد وقوع الأكدار أمرا غريبا. و أما "الأكدار" هو كل ما يكدر النفس و يؤلمها أى البلاء. [٦٢] هذا هو المعنى من هذه العبارة.

و أما العبارة "مستحق وصفها ، و واحب نعتها" بمعنى أن وقوع الأكدار ما ظهر منها إلا ما تستحق أن توصف به و ما يجب أن تنعت به.

فمعنى استلزامه : **"خلق الله الإنسان فى دار الدنيا للابتلاء، إنما جعلها محلا للأغيار و معدنا لوجود الأكدار، فلا تستغرب أيها السالك حينما يتناوب عليك البلاء !!"**

٦. الحكمة الخامسة و العشرون:

"ما توقف مطلب أنت طالبه بربك ، و لا تيسر مطلب أنت طالبه بنفسك".

---

[٦٢] محمد عبد المقصود هيكل ، المرجع السابق، ص. ١٤٤.

التحليل :

كما وجدنا فى الحكم السابقة كذلك وجدنا الاستلزام فى هذه الحكمة. وجدنا الكلمة "مطلب"، ما المراد بها و لمن هذا المطلب؟ و ما المراد بالعبارة "أنت طالبه بنفسك"؟

وجدنا مراد كلمة المطلب هنا، فان المطلب هو ما يطلب قضاؤه ، و المراد مطلب من مطالب الدنيا و الآخرة ، و أما المراد بالعبارة "أنت طالبه بنفسك" هو "و أنت معتمد على حولك و قوتك ، غافل عن الله.[٦٣]

ذلك هو المراد بكلمة "مطلب"، و علينا أن نعرف حدها، لألا تقع خطيئة تعريفه، مع أن اللبس و الغموض يمكن أن يقعا. و كذلك فى أن نفهم العبارة، إذا نحن نفهمها و نترجمها على الطريقة الحرفية غير التفسيرية فلن نبلغ الحصول من المعنى.

بوجود ذلك الغموض، فالحاصل، إن هذه الحكمة تحمل الاستلزام مجاوزة عن أحد المبادئ الحوارية ، مبدأ الطريقة.

فربما هذا معنى استلزام هذه الحكمة : "أيها السالك ، فإذا عرضت لك حاجة من حوائج الدنيا و الآخرة و أردت أن تقضى لك سريعا فاطلبها بالله و لا تطلبها بنفسك ، فإنك إذا طلبتها بالله تيسر قضاؤها ، و إن طلبتها بنفسك صعب قضاؤها

٧. الحكمة التاسعة و العشرون

[٦٣] محمد عبد المقصود هيكل ، المرجع السابق، ص. ١٤٩.

"شتان بين من يستدلّ به أو يستدلّ عليه : المستدِلّ به عرف الحقّ لأهله فأثبت الأمر من وجود أصله ، و الاستدلال عليه من عدم الوصول إليه، و إلا فمتى غاب حتى يستدَلّ عليه ؟ و متى بعُد حتى تكون الآثار هي التى توصل إليه؟"

التحليل :

حمل هذا الكلام الغموض، لاحظ عبارتي "من يستدل به" و "من يستدل عليه". ما يقصد المتكلم بهذين العبارتين؟ و أين يعود الضمير ؟ و الكلمات بعدهما من عبارات الاستفهام.

هنا سنحلل ذلك. إن عبارة "من يستدل به" ـــ كما اقتبسنا من تعليق شرح الحكم لابن عباد ـــ هي "من يستدل به تعالى على المخلوقات" و عبارة "من يستدل عليه" هي "يستدل عليه تعالى بالمخلوقات". [٦٤] من ذلك عرفنا أن الضمير يعود إلى الله تعالى و أن فى هذا الكلام انحرافا.

و أما مراد عبارة "...فأثبت الأمر من وجود أصله" هو أى جعل وجود الحوادث مستمدا من وجود الله تعالى ، إذ لولا ايجاده لهم لما وجدوا. و مراد عبارة "...الآثار هي التى توصل إليه" هو اى الآثار الناشئة عن قدرته هي التى توصل إليه.[٦٥]

فلذلك نعرف أن الحق سبحانه تعالى قسم الخلق قسمين : قسما اختصهم بمحبته ، و جعلهم من أهل و لا يته ، ففتح لهم الباب ، و كشف لهم

---

[٦٤] حمد عبد المقصود هيكل ، المرجع السابق، ص. ١٥٧.

[٦٥] نفسه.

الحجاب . و قسما أقامهم لخدمته ، و جعلهم من أهل حكمته ، فوقعوا مع ظواهر القشور و لم يشهدوا بواطن النور ، مع شدة الظهور.

فأما أهل المحبة فهم يستدلون بالنورعلى وجود الستور ، و بالحق على وجود الخلق. و أما أهل خدمته فهم يستدلون بظهور الستور على وجود النور ، و بالخلق على وجود الحق.

أما من يستدل عليه فلبعده عنه فى حال قربه منه ، و إلا فمتى غاب حتى يستدل عليه إذ هو أقرب إليك من حبل الوريد ، و متى بعد حتى تكون الآثار الوهمية هي التى توصل إليه[٦٦]. و ربما هذا الشرح الطويل هو معنى استلزام هذه الحكمة.

و على سبيل الاختصار ، يمكننا أن نقول : شتان بين من استدل به على ظهور أثره وبين من استدل عليه بظهور أثره على وجوده، فسبحان واهب المنن مقسم الأرزاق!

٨. الحكمة الثانية و الثلاثون

"تشوّفك إلى ما بطن فيك من العيوب خير من تشوّفك إلى ما حجب عنك من الغيوب".

التحليل:

[٦٦] نفسه ، ص. ١٥٩.

إن هذه الحكمة هي الكلام الخبري حيث لا تدل على الطلب. إذا نحن نحللها سوف نجد أن هذه الحكمة لها الدلالة على الطلب. هذا هو مميزات الاستلزام. يبدو أن الكلام كلام خبري ، و لكنه باطنا كلام إنشائي.

و أما المراد من العبارات من تلك الحكمة كما يلى : "التشوف إلى شيء" هو الاهتمام به و التطلع إليه و تشوفك أى تطلعك بعين البصيرة، أى تطلعك إلى ما خفي فيك من العيوب كالكبر و الحقد و العجب و الرياء. و "ما حجب عنك من الغيوب" أى ما غاب عنك كالأسرار الإلاهية و الكرامات الكونية.[٦٧]

و المبدأ الذى يجاوزه المتكلم فى هذا الكلام هو مبدأ الطريقة و مبدأ الكم ، حيث كان المتكلم ينقص القدر المطلوب.

إذا نجد معنى إستلزام هذه الحكمة ، و هو : **أيها السالك حافظ على صدق ف يك التى دخلت بها فى الطريق ، و كلما رأيت نقصا فى نفسك اشتغل بإصلاحه..!**

و هذا المعنى متمشّى بقول الشيخ أمين كفتارو قدّس سره : ليس الكشف خرق عوائد الأشياء فتطلّع عليها ، بل الكشف أن تكشف عيوب نفسك فتصلحها.[٦٨]

٩. الحكمة الثالثة و الثلاثون

---

[٦٧] نفسه. ص. ١٦٤.

[٦٨] محمد باسم دهمان ، المرجع السابق، ص. ٧٩.

"الحقّ ليس بمحجوب و إنما المحجوب أنت عن النظر إليه إذ لو حجبه شيء لستره ما حجبه و لو كان له ساتر لكان لوجوده حاصر و كل حاصر لشيء فهو له قاهر. و هو القاهر فوق عباده."

التحليل :

إن للغموض أنواع كثيرة ،[٦٩] و منها نوع يقع حين يسمح النص بفهم معنيين مختلفين فى آن واحد، و يتمثل ذلك فى وجود بعض المفردات أو التراكيب ذات الصيغ العامة أو الدلالات المشتركة. و هذا النوع يقع فى هذا الكلام حينما يستعمل المتكلم كلمة "الحقّ". ما هو "الحقّ" ؟ ليس كل الناس عامة يفهمونه.

و نجد هذه الكلمة فى معجم الصوفية لحسن الشرقوى. يستخدم أئمة الصوفية كلمة الحق و يعنون بها اسم الله الأعظم ، و ذلك لقوله تعالى "و أن الله هو الحقّ المبين".[٧٠] فكلمة الحق هنا بمعنى الله سبحانه تعالى ليس الحق الآخر.

و كان المتكلم قد جاوز أحد المبادئ الحوارى فالحاصل إن هذه الحكمة تحمل الاستلزام بمجاوزة أحد المبادئ.

و كذلك إن هذا الكلام له الدلالة على الطلب و لو كان كلاما خبريا. و نأتيكم بشرح هذه الحكمة.

---

[٦٩] انظر الدكتور حلمى خليل ، العربية و الغموض ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندارية ، ١٩٨٨.

[٧٠] دكتور حسن الشرقوى ، معجم ألفاظ الفاظ الصوفية ، مؤسسة مختار ، القاهرة ، ١٩٨٧، ص. ١٢٥.

الحق سبحانه تعالى محال فى حقه الحجاب، فلا يحجبه شيئ لأن من أسمائه الحسنى الظاهر ، قال تعالى : هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن و هو بكل شيء عليم. فلا يتصف بالحجاب لاستحالته فى حقه.[٧١]

فمعنى استلزامه : اعلم بقرب الله منك ، و ظهور فضل نوره عليك، فلا تجعل العادة تنقلب عليك، و ليس شيء يحجبك عن الله إلا نفسك، فاعمل على تزكية نفسك فإذا أنت و ربك.

١٠. الحكمة التاسعة و الثلاثون.

"لا ترفعن إلى غيره حاجة هو مورده عليك ، فكيف يرفع غيره غيره ما كان هو له واضعا ؟ من لا يستطيع أن يرفع حاجة عن نفسه فكيف يستطيع أن يكون لها عن غيره رافعا ؟"

التحليل :

كان هذا الكلام يتكاون من جملة طلبية ، الأمر و الاستفهام ، و كذلك من جملة خبرية. فى هذه الحكمة كان المتكلم يتحاول توجيه المخاطب إلى فعل شيء معين. هذا ما قاله سيرل (Searle) بالفعل الكلامى التوجيهات (directives). و كان المتكلم يعبرها على الطريقة غير مباشرة باستعمال الجملة الاستفهامية التى لا تحتاج إلى أى جواب و هي " فكيف يرفع غيره غيره ما

[٧١] محمد باسم دهمان ، المرجع السابق، ص. ١٦٧.

كان هو له واضعا ؟ من لا يستطيع أن يرفع حاجة عن نفسه فكيف يستطيع أن يكون لها عن غيره رافعا ؟".

هذه الجملة الاستفهامية يعبرها المتكلم ليس لطلب الإجابة بل للتوجيه.

فمعنى استلزامه : " **أيها السالك :لا تسأل إلا الله تعالى ولا تثق إلا به ولا ترج سواه ، فإنّ شأن الكريم ألّا يرد حاجة اللئيم فكيف بأكرم الأكرمين..!**"

١١. الحكمة الأربعون

"إن لم تحسن ظنك به لأجل حسن وصفه فحسن ظنّك به لأجل معاملته معك، فهل عودك إلا حسنا ؟ فهل أسدى إليك إلا مننا ؟"

التحليل :

وجدنا فى هذه الحكمة المشكلة كما فى الحكمة السابقة ، أى كان المتكلم استعمل الجملة الاستفهامية التى لا تحتاج إلى أي جواب ، و كانت الجملتين الاستفهاميتين لهما معنى النفي.

و أما المراد من العبارة "فحسن ظنك به" أى فحسن ظنك بالله تعالى". و "لأجل معاملته معك" أى من اسباغ النعم و شمول الفضل و الكرم. استعمل المتكلم كلمة "معمالة" حيث تحمل الغموض و اللبس ، لأن معاملة الرب الكريم تنطوى على النعم و البلاء. و إذا نقرأ هذه الحكمة متكاملا متعمقا وجدنا معنى استلزامه.

و كان معناه : **"أيها السالك ، أحسن ظنك بربك ، ما دمت تبدل جهدك و همتك فى التقرب إلى الله ى الابتعاد عن معصيته ، فأانك على خير فن الله لا يخلف الميعاد"**.

١٢. الحكمة الثانية و الخمسون

"إنما أورد عليك الوارد لتكون به عليه واردا".

التحليل :

وجدنا فى هذا الكلام كلمة تستعمل فى موضعين ، و هي الوارد. هل هي تختلف فى كل موضع ؟

ما معنى الوارد ؟ الوارد هو نور إلهي يقذفه الله فى قلب المتوجه إليه من عباده.[٧٢] و الوارد هو عبارة عن بروز ما يأتى من عند الله من حضرة الحقّ إلى العبد بصورة قهرية أو جملية ، و هو ربما هذا المعنى للكلمة الأولى ، حيث نفهمها "إن الله أورد للسالك نور إلهيّ حيث يشتغل بذكره". و هذا المعنى لا يمكن أن يليق للكلمة الثانية. إذا انهما تختلفان. و ما المعنى الوارد الثانى ؟ كما قال العارف بالله الشيخ زروق فى شرح الحكم إن مقصوده إرجاع لمولاه و انقطاعه لما به تولاه ، فيكون العبد به أى بالوارد واردا على مولاه.[٧٣]

فلذلك ، عرفنا أن المتكلم استعمل كلمة تحمل الغموض. إذا يجاوز الكلام المبادئ الحوارية، أى مبدأ الطريقة.

---

[٧٢] محمد باسم دهمان ، المرجع السابق، ص. ١٠٤.

[٧٣] الشيخ زروق ، حكم ابن عطاع الله ، دار الشعب ، القاهرة، ١٩٨٦، ص. ٩٦.

و معنى استلزامه : أيها السالك ، كن واردا إلى الله ، إن ما أنت فيه من الخير ما هو إلا بسبب محض فضله عليك ، فإياك أن تغتر بأحوالك ، فما هي بالاكتساب إنما هي من الكريم الوهاب يختص بها من يشاء.

١٣. الحكمة الستون

"ما بسقت أغصان ذل إلا على بذر طمع".

التحليل :

هذا الكلام من جملة الكلام الخبري ، أى من صنف أفعال الكلام الإخباريات. و الغرض الانجازى فيها وصف المتكلم واقعة معينة من خلال قضية proposition. و ليس فيها محاولة المتكلم توجيه المخاطب إلى فعل شيء معين. و هذا ان لم يحمل الكلام معنى الاستلزام.

و على كل حال سنجد المعنى الآخر من هذا الكلام و كذلك الغرض الآخر. و قبل ذلك علينا أن نفهم هذا الكلام.

فى هذا الكلام استعمل المتكلم الاستعارة ، و هي الكلمتين "أغصان" و "بذر". الأغصان جمع غصن و هو ما تشعب عن سوق الشجر. و البذر هو الحب الذى يزرع.[٧٤] فالمقصود من ثبت طمعه طال ذله ، فاستعار البذر للطمع ، لأنه أصل الذل و الذل غصنه لأنه فرعه و طول ذلك باتصاله و اتساعه.

[٧٤] محمد عبد المقصود هيكل ، المرجع السابق، ص. ٢٢١.

و المعنى لا يقف هنا. علينا أن نعرف أن الطمع من أعظم آفات النفوس و عيوبها القادحة فى عبوديتها ، بل هو أصل جميع الآفات لأنه محض تعلق بالناس ، و التجاء اليهم ، و اعتماد عليهم ، و عبودية لهم ، و فى ذلك من المذلة و المهانة مالا مزيد عليه ، و لا يحل للمؤمن أن يذل نفسه ، و الطمع مضاد لحقيقة الايمان الذى بقتضى وجود العزة.[٧٥]

و كان ابن عطاء الله يخبرنا عن هذا . هل غرضه الإخبار فحسب ؟ بالطبع لا. ليس له الغرض إلا التوجيه و التنبيه. فكان غرض الكلام يجاوز غرضه الأصلى أى الإخبار.

فمعنى استلزامه : **"أيها السالك ، اطمع بما عند الله حتى تكون عبدًا لله حرًا من سواه، وإياك أن تطمع بما عند غير الله فتذل له، فتشرك مع الله إلهًا وأنت لا تشعر"**.

١٤. الحكمة الحادية و الستون

"ما قادك شيء مثل الوهم"

التحليل :

إن هذا الكلام كلام خباري أو إخباري كما وجدنا فى الحكم من قبل، فغرض إنجازه الإخبار. و كان المتكلم أخبرنا أن : لا يقود العبد و لا

[٧٥] نفسه.

يجره إلى الطمع فى الخلق و التملق لهم و التذلل لما فى أيديهم شيء مثل الوهم ، فالعبد عندما يتوهم أن بأيدى الناس نفعا أو ضرا ، أو عطاء أو منعا يطمع فيهم و يتذلل لهم و يعتمد عليهم ، فالوهم يحجب العبد عن الله و يصرفه غلى ما سواه. [٧٦]

من هنا نعرف أن الوهم هو شيء ضار. و عُرّف الوهم : خيال كذّاب.[٧٧] و الوهم ضد اليقين ، و إذا تمكن الوهم صار شكا ، فإذا تمكن صار كفرا ، فمنشأ الأوهام عدم اليقين ، و الدواء هو الذى بني على الحقائق، و الحقائق تزيل الأوهام. و كان أهل الوهم يرون تأثير الخلق فى حياتهم و أما أهل اليقين فعلى كل أحوالهم لا يرون إلا الله عند توالى البلاء و عند بسط العطاء.[٧٨]

بناء على ذلك ، هل الكلام لها الغرض الاخباري فحسب ؟ فبالطبع لا، و لو كان الكلام على شكل الكلام الخباري و لكن المتكلم يحثنا إحذار الوهم. فجاوز المتكلم المبادئ الحواري و هو مبدأ الطريقة.

و معنى استلزامه : **لا ترض للوهم أن يقودك إن كنت ذكيا ، و اجعل فى اليقين حريتك**. و الله أعلم بالصواب.

١٥. الحكمة الخامسة و السبعون

"خير ما تطلبه منه ما هو طالبه منك".

---

[٧٦] نفسه ، ص. ٢٢٩.

[٧٧] أيمن حمدى ، قاموس المصطلح الصوفي ، دار قباء ، القاهرة ، ٢٠٠٠، ص. ٩٦.

[٧٨] محمد باسم دهمان ، المرجع السابق، ص. ٢١٣.

التحليل :

أى أفضل الأشياء التى تطلبها منه سبحانه و تعالى ما هو طالبه منك. و ما الذى الله تعالى يطلبه منا ؟

و قال ابن عباد : ".... فاطلب ما هو طالبه منك من الاستقامة على سبيل العبودية له.."[٧٩] من هنا نعرف أن ما طلبه الله منا هو الاستقامة على سبيل العبودية. و كان الكلام غير مفيد فى بيانه.

فلذلك كان المتكلم يتجاوز المبادئ الحوارية أى مبدأ الطريقة. و كذلك أن هذا الكلام كلام خبري و له غرض طلبي. و هذا استلزام من هذا الكلام.

و معنى استلزامه : أيها السالك :لتكن همتك عالية وغايتك سامية، فلا تطلب إلا ما يزيدك قربًا إليه، وهي الاستقامة والامتثال والقيام بحقوق الربوبية.

[٧٩] محمد عبد المقصود هيكل ، المرجع السابق، ص. ٢٥٣.

الباب الرابع

الخاتمة

أ. الخلاصة

بعد أن حلّل الباحث البيانات فيستطيع أن يلخص ما يتضمن في هذا البحث من النتائج وتلخيصها كما يلي:

١. كانت للحكم العطائية من حيث هي مصنف صوفي سمة واضحة هي "الرمزية" أى استخدام الألفاظ الاصطلاحية الصوفية ، فيكون للعبارة معنيان : أحدهما يستفاد من ظاهر الألفاظ ، و الآخر يستفاد بالتحليل و التعمق ، و هو المعنى عند اللسانيين بالرمز. و يعنى "الرمز" عند الصوفية أيضا : دمج كثير المعنى فى قليل اللفظ. حيث إن اللغة عند الصوفي ابن عطاء الله السكندري هي الوسيلة الاتصالية المتميزة بالرموز العميق معناها ، و ليس لها المعنى الظاهر فحسب بل المعنى الباطن أكثر. و أسلوبها يعتمد على اختيار الألفاظ ، و انتقاء العبارات ، و التنسيق بينهما حتى تؤثر فى نفس السامع أو القارئ. هذه هي اللغة عند ابن عطاء الله السكندري.

٢. و وجد الباحث فى الحكم العطائية أشكال الاستلزام من حيث تجاوزها المبادىء الحوارية (maxim) و الوظائف الكلامية أو الغرض الإنجازي (illocutionary point) ، و بيانها كما يلي :

- بالنسبة إلى تجوز ابن عطاء الله السكندري المبادئ الحوارية كانت الحكم العطائية كثير تجوزها فى هذه المبادئ. و بعد ما بحث و حلل

بعض نصوص الحكم العطائية وجدنا أن مبدأ الطريقة (mnner) هـــو أكثر من المبادئ الأخرى تجاوزا. فى هذا المبدأ كان النص غير واضح و محدّد ، و يحمل الغموض (obscurity) و اللبس (ambiguity). و هذا يقع فى الحكم العطائية بكثير استعمال المصطلحات الصـــوفية و كـــذلك العبارات الأدبية.

و كان تجاوز مبدأ الطريقة وجدناه فى كل النصوص الخمس عشرة ، يعني الحكمة الثانية ، و الحكمة الرابعة ، و الحكمة الحاديـــة عشرة ، و الحكمة التاسعة عشرة ، و الحكمة الرابعة و العشرون ، و الحكمة الخامسة و العشرون ، و الحكمة التاســـعة و العشـــرون ، و الحكمة الثانية و الثلاثون ، و الحكمة الثالثة و الثلاثون ، و الحكمـــة التاسعة و الثلاثون ، و الحكمة الأربعـــون ، و الحكمـــة الثانيـــة و الخمسون ، و الحكمة الستون ، و الحكمة الحاديـــة و الســـتون ، و الحكمة الخامسة و السبعون.

- و أما بالنسبة إلى تجاوزه الوظائف الكلاميـــة أو الغـــرض الإنجـــازي فوجدنا أن بعض نصوص الحكم العطائية قد جاوز هذه الوظـــائف ; كان شكل بعض نصوص الحكم العطائية إخبارية (assertive) ، مثـــل الحكمة الثانية ، و الحكمة الخامسة و العشرون ، و الحكمة التاسعة و العشرون ، و الحكمة الثانية و الثلاثون ، و الحكمة الثالثة و الثلاثون ، و الحكمة الثانية و الخمسون ، و الحكمة الستون ، و الحكمة الحادية و الستون ، و الحكمة الخامسة و السبعون. و كان الغرض الإنجـــازي من كل هذه الحكم غير معتادة أي متجاوزا من أغراضه الأصلية يعني أن الغرض الإنجازي فى كلام الإخباريات هو وصف المتكلم و اقعـــة

معينة و تحتمل الصدق و الكذب ، و تحول هذا الغرض فى نصـــوص الحكم العطائية إلى غرض الكلمات التوجيهـــات (directives) يعـــني محاولة المتكلم توجيه المخاطب إلى فعل شيء معين.

ب. الإقتراحات

قد انتهى هذا البحث فى علاقة اللغة و التصوف خاصة فى الاســـتلزام فى الكتاب "الحكم العطائية" لـــ ابن عطاء الله السكندري بعـــون الله تعـــالى و توفيقه ، و قدم الباحث الإقتراحات تنمية فى هذه الدراسة الدلالية :

١. كانت معرفة العلاقة بين اللغة و التصوف خاصة معرفة الاســـتلزام فى اللغـــة الصوفية مهمة جدا لتعريف معانى الكلام الصوفية ، و لذلك يرجو الباحث إلى من يتعلم علم اللغة و علم التصوف أن يهتم بوظيفة علـــم الدلالـــة فى إدراك المعانى كيلا يقع فى خطاء الفهم.
٢. اعترف الباحث أن هذا البحث بعيد عن درجة الكمـــال لبســـطه و كـــون الأخطاء و النقصان فيه ، لذا يرجو الباحث النقد الاقتراحات بناء على تكميله و تصويب أخطاءه ليكون هذا البحث له الفوائد و المنافع الكثيرة.
٣. و يرجو الباحث من الطلاب و مدرسي اللغة العربيـــة خاصـــة فى الجامعـــة الإسلامية الحكومية مولانا ملك إبراهيم مالانج أن يستمروا و يطالعوا هـــذه الدراسة و مثلها من الدراسات الدلالية و يجعلوا هذا البحث مرجعا لـــديهم. بعون الله.

المراجع

ابن عجيبة، إيقاض الهمم فى شرح الحكم، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٦.

ابن عربي، فصوص الحكم، تح .أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، ط٢ ، بيروت، ١٩٨٠.

ابن عطاء الله، الحكم العطائية، تحقيق محمد عيد المقصود هيكل، مركز الأهرام للترجمة و النشر، القاهرة، ١٩٨٨.

أبو بكر الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، دار الإيمان، ط١ ، بيروت١٩٨٦ .

أحمد الحسيني بن عجيبة، الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية، دار الفكر ، ١٩٩٧.

أحمد المتوكل، قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية, الدار البيضاء، دار الثقافة, ١٩٨٧.

أحمد المتوكل، ،دراسات في نحو اللغة العربية الوظيفي ، الدار البيضاء، دار الثقافة، ط١، ١٩٨٦.

الدكتور ميشال زكريا ،الألسنية التوليدية والتحويلية وقواعد اللغة العربية " النظرية الألسنية " ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، ط١ ، ١٩٨٢.

الدكتور حلمى خليل ، العربية و الغموض ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندارية ، ١٩٨٨

الدكتور حسن الشرقوى ، معجم ألفاظ الفاظ الصوفية ، مؤسسة مختار ، القاهرة ، ١٩٨٧.

أدونيس، الصوفية والسريالية، دار الساقي، ط٢ ، بيروت، ١٩٩٥ .

الشيخ نور الدين البريفكاني ، شرح الحكم العطائية المسمى بتلحيص الحكم، الناشر العربي، القاهرة ، ١٩٨٠.

الشيخ زروق ، حكم ابن عطاع الله ، دار الشعب ، القاهرة، ١٩٨٦.

آن وَموشلار جاك روبول، التداولية اليوم، ترجمة:سيف الدين دغفوس وَ محمد الشيباني دار الطليعة، بيروت، ط١، ٢٠٠٣.

أيمن حمدى ، قاموس المصطلح الصوفي ، دار قباء ، القاهرة ، ٢٠٠٠.

سمير السعيدي، الحسين بن منصور الحلاج، دار علاء الدين، سورية ، ١٩٨٦.

عباس الصوري، مظاهر الدرس اللغوي، الرباط ، ١٩٧٥.

عبد المجيد الصغير، إشكالية إصلاح الفكر الصوفي، دار الأفاق الجديدة، ط٢ ، المغرب ١٩٩٤.

عبد الهادي الشهري، إستراتيجيات الخطاب مقاربة لغوية تداولية, دار الكتاب الجديد، بيروت، ط١، ٢٠٠٤.

محمود فهمى حجاوي، مدخل إلى علم اللغة، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة ، ١٩٩٧.

محمد عبد المقصود هيكل ، الحكم العطاءية لابن عطاء الله السكندري شرح ابن عباد النفزي الرندي ، مركز الأهرام للترجمة و النشر، القاهرة، ١٩٨٨.

محمد باسم دهمان ، أذواق النقشبندية فى شرح الحكم العطائية ، دار طيبة الغراء ، دمشق ، ٢٠٠٩.

نحلة،محمود أحمد، التعريف والتنكير بين الدلالة والشكل, مكتبة زهراء الشرق, القاهرة، ١٩٩٩.

وذناني بوداود، الشخصية الصوفية في الرواية العربية المعاصرة، مخطوط رسالة دكتوراه، ٢٠٠٢.

Jakarta : PT. Raja Grafindo ، *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*،Simuh ١٩٩٦.،Persada