The Pillars of Mystical Poetry Between Ibn Arabi and Mulla Ahmed Al-Jaziri-Comparative Study

Juwan Abdulqadir Abdullah*, Nasih Fat'hullah Rasool
Department of Arabic Language, College of Arts, University of Soran, Erbil, Iraq
* juwan.abdullah@soran.edu.iq

KEYWORDS: **Mystical Poetry, Ibn Arabi, Mulla Al-Jaziri, Divine Love, Unity of Existence.**

https://doi.org/10.51345/.v34i3.714.g384

ABSTRACT:

This research deals with the mystical poetic experience in general, referring to the overlap between poetry and mysticism and the relationship interdependence between the two poetic and mystical experiences. existential dimensions, and it is no longer just a tool for expressing thoughts and feelings, but rather a position in itself, as it expresses a certain kind of knowledge, then it turns to talk about the mystical poetic experience of the two great poets (Ibn Arabi and Mulla Al-Jaziri) and the influence of Ibn Arabi on Al-Jaziri in His poems and mystical thoughts and an indication of the sites of influence through a comparative study between them, and we chose for this comparison three mystical topics that are among the most prominent and important theories produced by Islamic mysticism: love and divine adoration, the unity of existence and the unity of witnesses, and the unity of religions and the Muhammadan truth, and we believe that the hadith is based on These theories form an epistemological basis for the mystical theories produced by Sufi poets in their poems and collections, including Ibn Arabi and Mulla Al-Jaziri.

أركان العرفان بين ابن عربي والملا أحمد الجزيري–دراسة مقارنة

أ.م.د. جوان عبدالقادر عبدالله*، ناصح فتح الله رسول
قسم اللغة العربية، كلية الآداب، جامعة سوران، اربيل، العراق
* juwan.abdullah@soran.edu.iq

الكلمات المفتاحية | الشعر العرفاني، ابن عربي، الملا الجزيري، الحب الإلهي، وحدة الوجود.

https://doi.org/10.51345/.v34i3.714.g384

ملخص البحث:

يتناول هذا البحث التجربة الشعرية العرفانية بشكل عام، مشيرا إلى التداخل الحاصل بين الشعر والعرفان أو التصوف، والعلاقة أو الترابط بين التجربتين الشعرية والعرفانية، ويتحدث عن خصوصية اللغة الشعرية للنصوص العرفانية، وبين رمزية اللغة وإيحاء الدلالة والمسلك الروحي فيه، ثم بين أن اللغة الصوفية لها أبعاد وجودية، وهي لم تعد مجرد آداة للتعبير عن الافكار والمشاعر، بل هي موقف في حد ذاته، كونها تعبر عن نوع معين من المعرفة، ثم تتحول للحديث عن التجربة الشعرية العرفانية عند الشاعرين الكبيرين (ابن عربي والملا الجزيري) وتأثير ابن عربي على الجزيري في أشعاره وأفكاره العرفانية وبيان مواقع التأثير من خلال دراسة مقارنة بينهما، واخترنا لهذه المقارنة ثلاث مواضيع عرفانية التي تعد من أبرز النظريات وأهمها التي أنتجها العرفان الإسلامي وهي: الحب والعشق الالهي، ووحدة الوجود ووحدة الشهود، ووحدة الأديان والحقيقة المحمدية، ونعتقد أن الحديث على هذه النظريات يشكل أساسا معرفيا للنظريات العرفانية التي أنتجها الشعراء المتصوفون في أشعارهم ودواوينهم ومن بينهم ابن عربي والملا الجزيري.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه ومن اهتدى بهديه وسار على نهجه إلى يوم الدين.

وبعد: لا يخفى على أحد أن الأدب الكوردي أدب ثري من حيث النتاج الأدبي وبالتالي بالصور الفنية والبلاغة وبالتالي لا يقل شأنا عن بقية الآداب العربية والعالمة؛ ولكن لما عاشته وتعيشه القضية الكوردية على الساحة السياسية منذ سنوات وسنوات كان طبيعيا أن تنعكس على الساحة الأدبية أيضا، مما أدى إلى أن يعيش هذا الأدب في نوع من العزلة قياسا بأدب بقية الأمم وتأخره عنها وإبقاءه في حيز ضيق، و ربما كان هذا بحد ذاته أبرز الدوافع الرئيسية لإنجاز هذا البحث لإظهار بعض الجوانب الجمالية للأدب الكوردي، وجهود الشعراء الكورد تحديدا، وذلك من خلال عقد مقارنة بين الشاعرين الكبيرين (ابن عربي العربي والشاعر ملا الجزيري الكوردي)

وقد حاولنا في هذا البحث من خلال دراسة موضوعية أن نثبت بأن الشعر الكوردي وشعراءه أبدعوا في مجال الشعر وفي ميدان التصوف والعرفان تحديدا، وإنهم تركوا آثار بصماتهم في هذا المجال.

أما عن الهدف من البحث فهو أن نعرف الشعر العرفاني الكوردي بالأوساط الثقافية والأدبية العربية، ومحاولة لإبراز جهود شعرائنا الكبار وخدمتهم في مجال العرفان ودنيا التصوف والروحانية.

وجدير بالذكر ان المنهج الذي اعتمدنا عليه هو منهج الوصفي والمنهج المقارن، وقد عرضنا البحث وفق خطة اشتملت على تمهيد وثلاث مباحث، أما التمهيد فعنوناها بمفهوم العرفان وأقسامه، وتوقف عند مفهوم مصطلح العرفان اصطلاحا مستعيناً ببعض المصادر القيمة، ثم تحول الحديث حول نشأة العرفان وتطورها وبيان الفرق بينه وبين التصوف وعلاقته بالشعر، ثم عرضنا نبذة من حياة كل من ابن عربي والملا الجزيري، ثم قسمنا البحث إلى ثلاث مباحث تطبيقية الذي قمنا فيها بدراسة نماذج من أشعار كل من الشاعرين الكبيرين دراسة موضوعية وبيان مواقع التأثير وذلك من خلال المقارنة بينهما، ففي المبحث الأول ركزنا على الحب والعشق الالهي عند ابن عربي والملا الجزيري، أما المبحث الثاني فخصصنا لتسليط الضوء على وحدة الوجود ووحدة الشهود عند ابن عربي والملا الجزيري، وفي المبحث الثالث ركزنا على وحدة الأديان والحقيقة المحمدية عند ابن عربي والملا الجزيري وأخيرا تناولت أهم النتائج التي توصلنا إليها، وفي النهاية نسأل الله ان يوفقنا جميعا.

التمهيد: في المفاهيم والسير:

أ- العرفان لغة واصطلاحا:

أولا: العرفان لغة:

العرفان في اللغة مصدر للفعل الثلاثي "عرفَ"، ويعنى به المعرفة والعلم والادراك، حيث جاء في لسان العرب (عرف: العِرفَانُ: الْعِلْم؛ عَرَفَه يَعْرِفُه عِرْفَة وعِرْفَانًا وعِرِفَّانًا ومَعْرِفةً واعْتَرَفه ورجل عِرِفٌّ وعَرُوفَة: عارفٌ يَعْرِفُ الأُمور ولَا يُنكر أَحداً رآه مرَّة، والتاءُ في عَرُوفَة لِلْمُبالَغة. والعَرِيف والعارِفُ بمعنى مِثْل عَلِيم وعَالِم)[1]، وجاء في قاموس المحيَط للفيروزآبادي (817-729هـ): (عَرَفَهُ يَعرِفه مَعرِفَةً وعِرفانًا وعَرِفَةً وعِرِفَّانًا، بكَسرَتَينِ مشدَّدَةَ الفاء: عَلِمَه، فهو عارِفٌ وعَرِيفٌ وعَرُوفَةٌ)[2]، وقد ورد في تَهذيب اللغة للأزهريَ(282- 370 هـ): (عرف يَعْرِفَ عِرْفاناً ومَعْرِفة)[3]، وفي المعجم الوسيط: ((عرف) فلَان على الْقَوم عرافة دبر أَمرهم وقَام بسياستهم والشَّيْء عرفانا وعرفانا ومعرفة أدْركه بحاسة من حواسه فَهُوَ عَارف وعريف وهو وهي عروف وهو عروفة (والتَّاء للْمبالَغة)[4]، فنلاحظ أن "العرفان" مصطلح مرادف للمعرفة فَقط عند الأزهري ومرادف للمعرفة والإدراك في المعجم الوسيط، أما في "لسان العرب وقاموس المحيط "يأتي للدلالة على العلم والمعرفة، مما سبق يظهر أن معاني (العرفان) في اللغة تدور بين: المعرفة والإدراك والعلم.

أما في اللغات الأجنبية، فالعرفان يأتي بمعنى الغنوص gnose والكلمة يونانية الأصل gnosis ومعناها المعرفة، يستخدم الغنوص، أي المعرفة، أيضا بمعنى المعرفة والحكمة، العرفان في المعنى الأول يستخدم للمعرفة العلمية والحقائق الدينية، أما بالنسبة للعرفان بالمعنى الثاني، فيستخدم للمعرفة التي أعلى وأرقى وأسمى من تلك التي تحددها الكنيسة، لأنها تعتمد على العقل(5).

ثانيا: العرفان اصطلاحا:

قدم المتخصصون في مجال العرفان تعريفات متعددة ومختلفة للعرفان، ومن أبرز هذه التعريفات هو تعريف القيصري الذي يقول: (العرفان هو العلم بالله سبحانه، من حيث أسمائه وصفاته ومظاهره وأحوال المبدأ والمعاد والعلم بحقائق العالم وبكيفية رجوعها إلى حقيقة واحدة، هي الذات الأحدية ومعرفة طريق السلوك والمجاهدة، لتخليص النفس عن مضايق القيود الجزئية واتّصالها إلى مبدئها واتّصافها بنعت الإطلاق والكلّية).(6)

وقد عرفه بعض آخر بالمعرفة الحاصلة من خلال المشاهدة القلبية بدلاً من الخبرة الحسية، ويتم إنتاج هذه المعرفة وفقًا للعمل الصادق الذي فرضه الدين، وهي الثمرة السامية والأخيرة للدين الحقيقي. فأن العارفون الذين تقدموا في طريقهم العرفاني رأوا عالم الوجود كواحد من تجليات نور الخالق جل وعلا، وكأن كل ظاهرة في العالم كانت مرآة تعكس جمالا أحديا، وهم لا يرون وجودا استقلاليا لأي موجود غير وجود الله جل وعلا وهو الذات الإلهية المقدسة.(7)

أقسام العرفان:

استنادا الى التعريف السابق يمكن القول ان العرفان ينقسم الى قسمين هما: العرفان النظري والعرفان العملي.

اولا: العرفان النظري: هو عبارة عن الحقائق والمعارف التوحيدية، يراد منه تقديم رؤية كونية عرفانية موحدة يكون (لله) جل وعلا فيها المحور الأساسي والوحيد، والعارف يصل الى هذه الحقائق عن طريق الشهود والكشف في مراحله النهائية وذلك بسبب الرياضة والعشق(8).

ومن خلال هذا التعريف يمكننا القول بأن موضوع العرفان النظري هو التوحيد والحقائق التوحيدية، ومنهجه يعتمد على الكشف والشهود، أي؛ أن العارف يسعى للوصول الى المعرفة بالحق (الله) سبحانه وتعالى وبأسمائه وصفاته، ومظاهره، وبحقائق وأسرار عالم الوجود الكوني والإنساني، وذلك وفق منهج معرفي أساسه الكشف والشهود القلبي، من غير اهتمامه بالعقل والفهم(9).

العرفان النظري شبيه بالفلسفة الإلهية، لكن الفلسفة تعتمد على مبادئ وأصول العقل، لكن العرفان النظري يعتمد على مبادئ المكاشفة والشهود، أي؛ أن العارف ينقل لنا ما يراه رؤية قلبية باطنية، والعلاقة بين تفسيري العالم العرفاني والفلسفة مختلفان وعميقان بشكل أساسي.

أما بالنسبة للمقامات والمنازل: كما هو معلوم، فإن غرض العرفاء هو معرفة الله وحده، ومعرفة الله جل وعلا معرفة كل شيء، وكل شيء موجود في هذه المعرفة، في حين ان الفلاسفة يرون الاصالة لله تعالى ولغيره.[10] وتجدر الإشارة ان هناك آراء مختلفة حول منهج العرفان النظري، فمثلا يرى ابن عربي إن معرفة الله جل وعلا، وماهيته بالفكر والعقل أو النظر الذي يسمى بالكشف والشهود أو الرياضة والمجاهدة عند العارف شيء مستحيل[11]، ولذلك بعض الدارسين في هذا المجال لا يعترفون بوجود هذا النوع من العرفان، وعلى حسب رأيهم، العرفان النظري ما هو الا جزء متمم للعرفان العملي، لأن دراسة العرفان النظري بغرض تفسير وبيان معنى المكاشفات في رؤيتهم، دعوة موضوعها غير مثبت، أي أن قابلية العرفان النظري على تفسير المكاشفات وشرحها وبيان معناها لم يثبت.

ثانيا: العرفان العملي: فهو عبارة عن الجانب الذي يظهر علاقة الإنسان والتزامه تجاه نفسه، وتجاه العالم، وتجاه الله جل وعلا، وهو ما يسمى بعلم السير والسلوك أو الاصلاح الذاتي، ويشرح فيه للسالك اين ينبغي أن يبدأ وأين ينبغي أن ينتهي، وكيف يسلك ليصل إلى تلك الحقيقة الواحدة، ويوضح المقامات والمنازل التي لابد ان يسلكها للوصول إلى المكاشفات والشهود، ثم إلى معرفة الله جل وعلا عن طريق الجهاد والتصفية والتخلية والتطهير، ويبدأ العارف طريقه في العرفان العملي ليتمكن الوصول إلى مقام المكاشفة، والهدف منها هو تربية النفس وهدايتها وتطهيرها وتزكيتها وتهذيبها عملياً، وأن تبتعد عن كل ملذات الدنيا وزينتها التي سميت بالمهلكات[12].

وبناء مما سبق نستطيع ان نقول ان محور الاهتمام في العرفان العملي هو الاعمال السرية والخفية المتعلقة بالقلوب والأمور الباطنية، لأنه أهم شيء في الوجود البشري، لذا فالأساس الذي يبني عليه العرفان العملي هو كيفية مراقبة القلب لغاية الابتعاد عن الفواحش وتزيينه بالأعمال الصالحة، والغرض من ذلك كله هو وصول الانسان الى الكمال النهائي ووصاله بالحق جل وعلا.

ثالثا: العرفان ومصطلحات اخرى.

1- الفرق بين العرفان والتصوف:

التصوف والعرفان لفظان يأتيان بشكل متكرر في كتب التصوف والعرفان على انهما مترادفان، لكنهما في الحقيقة مختلفان من حيث المعنى والاصطلاح، ولا شك فيه ان هناك العديد من الآراء في التمييز بين العرفان والتصوف، مع ذلك ليس سهلا تحديد نقاط التمييز بينهما، للالتقاء والتداخل بين العلمين في كثير من المجالات، وللتشابه بينهما في بعض الأحيان من جوانب عدة، وهذه المسألة تحتاج إلى دراسة تاريخية عميقة متأنية ومستقلة لمعرفة تاريخ نشوئهما، ولبيان اصلهما ودوافع منطلقاتهما، ومن ثمّ بحاجة الى دراسة أوجه التأثر والتأثير بينهما.

التصوف حركة فكرية، اجتماعية، دينية، ظهرت بشكل بارز في العالم الإسلامي في منتصف القرن الثاني الهجري، قبل ذلك كانت هناك تصرفات أخلاقية وروحية، نابعة من جانب الروحي للدين الاسلامي باسم الزهد، وذلك استجابة لبعض التعاليم الاسلامية التي تحث المسلمين للابتعاد عن الدنيا وملذاتها المهلكة، والانخراط في العبادة والطاعة، لأنها تشكل الإنسان روحياً، وهي تجربة فريدة تهدف إلى تنقية الذات الفردية والجماعية والارتقاء بها، ودفعها لاتخاذ الموقف الحق أمام كل تحديات الحياة السياسية والاجتماعية.

أما بالنسبة للعرفان الإسلامي فقد ظهر في البداية على شكل حركة صوفية، كان هدفها تربية النفس وتنقيحها وتطهيرها وتزكيتها عملياً، وإرشادها للابتعاد عن كل ما له علاقة بانشغالها بالدنيا وزينتها، ثم تحولت هذه الحركة الصوفية إلى أن تصبح حركة أكثر تكاملاً، وذلك بعد محاولة لتصحيح الانحرافات والأخطاء التي ارتكبوها، وبعدها وصلت الى مرحلة النضج، حتى أصبحت تمتلك نظرية خاصة ورؤية محدّدة لله والإنسان والوجود[13]، بالإضافة إلى أن العارفين كونهم طبقة عالية ومتعلمة، أنشأوا علماً باسم (العرفان)، وظهر فيهم علماء كبار ألفوا كتباً قيمة، وقد اشتهروا كطبقة اجتماعية في العالم الإسلامي لها خصائصها ومميزاتها التي تميزها من غيرها، على عكس الشرائح الثقافية الأخرى من قبيل: المحدثين والكتاب والشعراء والفقهاء وغيرهم من الشرائح الثقافية والعلمية التي لم تظهر كجماعات منفصلة عن غيرها.[14]

وتتعدد الآراء حول الفرق بين التصوف والعرفان ونوجزها فيما يأتي:

الأولى: هناك اختلاف بسيط بين التصوف والعرفان، هو ان الباحثين الاسلاميين فقد درسوا العرفان في اتجاهين هما:

أولا: ينظرونه على انه حركة ثقافية معرفية، هدفها هو توحيد الوجود وإعداد إنسان كامل مهيأ لمعرفة الله تعالى وصفاته.

ثانيا: يرونه كحركة اجتماعية ولدت، وترعرعت، ونشأت في حضن العالم الإسلامي، وذلك بعد نزول الوحي. وإذا كان العرفان يدخل الى كلا الاتجاهين، فإنّ التصوف يدلّ على البعد الاجتماعي للعرفان، وهذا يعني أنّ التصوف هو حركة اجتماعية ظهرت في العالم الإسلامي، كانت تدعو للالتزام بالتعاليم الاسلامية الرفيعة خاصة؛ التعاليم التي لها علاقة بالزهد والابتعاد عن الدنيا وملذاتها.

الثانية: إنّ مرتبة العرفان أعلى من التصوف، ومقام العارف أعلى وأرفع من مقام الصوفي، حيث إن كل عارف متصوف، أما كل متصوف فليس بعارف.[15]

وقد ميز ابن سينا بين الزاهد والعابد والعارف، حيث يرى أن كل من يبتعد عن ملذات الدنيا وفضائلها يسمى الزاهد، والمثابرة على العبادات كالصوم والقيام في الليل وغيرها من العبادات يسمى العابد، ومن يبتعد بفكره إلى قدسية الجبروت، ويديم في سره إشراق نور الحق يدعى العارف، وقد يرتبط بعضهم بآخرين[16].

الثالثة: وكان هناك فرق آخر بين التصوف والعرفان يجدر الاشارة اليه هو: أن التصوف أسلوب من أساليب الحياة يهدف إلى تزكية النفس، والوصول إلى الله تعالى، والسير والارتقاء نحو الكمال والاقتداء بالمطلق، أما العرفان فهو عقيدة فكرية خاصة، لها أصولها وأساليبها، ولها نهج استكشافي خاص وحسن الذوق، تجعل روادها أناساً من ذوي المعرفة الحقيقية بالله وأهل الوحي الباطني الفريد وأهل الاستقامة والحكمة.

واستنادا مما سبق نستطيع القول إن العرفان ما هو الا تصوف معرفي خالص بعيد عن المعتقدات الخرافية والافكار الجاهلة السفيهة الساذجة، إذ هناك تشابه كبير وتداخل بينهما نظريا من حيث الموضوعات لدرجة أن الكثيرين لم يتمكنوا التمييز بينهم واعتبروها شيئاً واحداً، فإن العرفان هو تصوف سليم وصحي خال من أي انحراف عن توازن الانسان في السلوك الذاتي والطقوس المرتبطة به والخرافيات التي ليست لها قيمة.

وخلاصة القول بغض النظر عن صياغة اللفظين أو الفهم اللغوي الذي يتم فيه استخدام الكلمتين، يظهر أنهما تستخدمان للدلالة على نفس الطريقة للسير والسلوك والتقدم الروحي التي تؤدي إلى الوحي والشهادة كوسيلة فكرية معرفية لإدراك الحقيقة، ومن ثم التوحيد الوجودي، فلا يرى العارف أو الصوفي وجودا حقيقيا الا الله.

2- العلاقة بين الشعر والتصوف:

لا شك في أن الأدب مفتوح لكل الفنون والعلوم، وهو أيضا وعاء يمتص ويستقطب التصوف والعرفان والشعر الصوفي أو العرفاني، وهذا ما تؤكده لنا الكثير من البحوث والدراسات سواء أكانت قديمة او حديثة، نقطة التواصل بين الأدب عامة والشعر خاصة وبين التصوف والعرفان، وإنهما مرتبطان من حيث كونهما استنتاجاً لتجربة روحية، وتجاوزا الرؤية الضيقة للأشياء، وكلاهما يؤسسان عالمهما من الطاقة الكامنة والخفية المتجمعة في الشعور للشعراء، فالتصوف يعمل في مجال عالم القلب والروح والمشاعر، وهي ذات المجالات التي يعمل فيها الأدب، وينبثق منها، ويعالجها، ويزدهر فيها، ويؤثر فيها، أي؛ أن كلاهما يؤثر ويثري الآخر، فلذلك للتصوف علاقة متينة بالأدب نثرا وشعرا، إذ لجأ الشعراء المتصوفة الى الشعر لكي يعبروا عما في قلوبهم وأعماقهم من مجاهدات ومناجات عرفانية، وأصبح هذا النوع الأدبي للشعراء المتصوفة من الوسائل المهمة التي ساهمت في الكشف عن أعماقهم والوصول إلى حقيقة مطلقة.

ومما لا ريب فيه ان ارتباط الشعر بالصوفية يعكس العلاقة بين الدين والفن، حيث يعتبر الأدب من أهم مكوناته، وهي علاقة وطيدة للغاية غير منقطع عبر العصور، فالدين والفن نشاطان إنسانيان من حيث الممارسة والإنجاز، فلا يمكن إنكارها مهما كانت التغيرات والظروف التي تحدث في حياة الإنسان، وإذا تفحصنا الأمر بعناية ووعي فسيظهر لنا أن الصورة الفنية من أبرز هذه المكونات التي من شأنها أن تجمع بين

الشعر والتصوف، وهي المسرح الذي يندمج فيه الشعر مع الصوفية، والتجربة الصوفية لابن عربي والحلاج وابن الفارض والبسطامي[17] والجزيري خير دليل على ذلك.

وللشعر دور مهم ومؤثر في دعم القيم العرفانية بالنشر والتقوية والتشجيع والراحة، إنه ينشرها بين العوام والخواص على نطاق أوسع، ويلمس حبيبات القلوب بأدوات أقل، ويعالج المشاعر الإنسانية بأكثر العلاجات فاعلية، ويرفعها إلى مستويات أعلى، ويجتمع الناس في حالة عاطفية جماعية من الأخوة والتضامن والحب، ويعطي في هذا المجال أروع الأمثلة، كل ذلك في أشكال البلاغة والأدب الإبداعي.

وتجدر الإشارة الى أن الشاعر الصوفي شخصية مهتمة بالجمال وقيمه وينقل الواقع للمتلقي إلى نص أدبي رائع وجميل ومؤثر عن طريق المشاعر والأحاسيس والبحث عن حلول رفيعة ومتسامية تعيد تشكيل البشرية ووجودها، وليس غريباً أن الشعر قد ارتبط في التاريخ الأدبي بالتجربة العرفانية، وأصبحت ظاهرة التلازم تظهر بينهما بصورة واضحة.

لذلك كان للشعر والتصوف طريقا واحدًا، وربما كان الشعر من أهم وسائل الصوفيين للتعبير عما في نفوسهم وتجاربهم، حيث كان الإرث الصوفي مرجعا أساسيا الذي يعتمد عليه الشاعر العربي لإثراء لغته الشعرية وتجاربه الذاتية، وجعل اللغة شرطًا لبناء التجارب والخبرات، ووسيلة مهمة لتحقيقها، وأسلوبا لمعرفة الذات في التميز والخصوصية[18]، لأن لغة الصوفية في جمالياتها المميزة تخلق وحدة فنية ثم عاطفية وفكرية ترفع المشاعر، وتعبر عن تجربة صوفية فريدة تكشف أهمية الوعي الدقيق والعقل النابض، القائم على القصدية والانفتاح على النفس تصور الخصوصية المفرطة.

فكما هو معلوم أن اللغة الصوفية لغة إشارة ورمز وليست لغة توضيحية، فالشاعر الصوفي لا يقول الظاهر والواضح، ويعمل دائما على الانفتاح، ولا يحدد المعنى ويذهب إلى المجهول، فيتحول إلى رؤى جديدة للكون، بحيث يحتوي النص الشعري على سمات غامضة تتعلق بطبيعة اللغة فيه وكيفية آدائها.

ولغة الشعر الصوفي مختلفة عن اللغة الشعرية المعروفة لدى الشعراء الآخرين؛ لأن وظيفة اللغة تختلف عند كل من الشاعر والصوفي تبعا لاختلاف رؤيتهما، ففي حالة اللاوعي تفقد الأشياء سماتها السابقة في عقل الصوفي وتكتسب معاني جديدة حتى يظهر العالم كشيء جديد، ولا يمكن للرموز اللغوية أن تعبر عن هذا التغيير الهائل الذي حدث في العالم[19]، فإن لغة الصوفية – بهذا المعنى – لها أبعاد وجودية، وهي لم تعد مجرد أداة للتعبير عن الافكار والمشاعر، بل هي موقف في حد ذاته، لتعبيرها عن نوع معين من المعرفة.

ولكن مع هذا يجب أن لا ننسى أن الرؤية أو التجربة التي يمر بها الشاعر شبيهة بتجربة ورؤية العارف، وإذا تحول الشاعر إلى الحديث كضرورة، كان يلجأ العارف غالبا الى الصمت، فإن الشاعر يشبه العارف في الوسيلة ويوحد معه الغاية، فكلاهما يعتمدان على المنطق، ويأتي العقل وراء القلب في الترتيب عند الشاعر، وكان

هدفهما هو تكوين رؤية للعالم، وبما أن وسائل العلم والفلسفة مختلفتان فهي رؤية متباينة حقاً، وهذا لا يعني أن وجهة نظرهما متناقضتان لرؤية العلم والفلسفة، لأن كما هو معلوم فإن كثيرا من العلماء متصوفون حقاً، لكن علينا الاعتراف بوجود الاختلاف بين المسارين، فالمعرفة العرفانية هي معرفة تجريبية وليست عقلانية منطقية، بمعنى إنها معرفة الله سبحانه وتعالى بطريقة نادرة[20].

ولا يخفى على أحد أن هناك اختلاف بسيط وواضح بين الرؤية الصوفية والرؤية الشعرية، وهو يكمن في درجة سمو كل منهما، ولكن القصد في التجربة الصوفية هو الوصول إلى حالة الفناء في العالم والاندماج فيه، بحيث تتحد كل التناقضات فيها، ويصبح شيئا واضحا وشفافا وخاليا من الفتنة والصراع، أما في التجربة الشعرية في كثير من الأحيان فلا يجب على الشاعر الوصول الى هذا المستوى سوى عند قليل من الشعراء.

وإن تجربة الشاعر والصوفي تعتمد على (الصراع) في بداية الطريق، لكن هذا الصراع يرافق الشاعر في معظم تجاربه، ويتخلص منه في حالات عالية من الصفاء والتركيز والتعميق، وفي هذه المرحلة يقترب من الرؤية الصوفية، بينما يجب على الصوفي التخلص عن هذا الصراع في نهاية التجربة، أو يكون قد حرم من نيته.[21]

وإن الخيال هو العلاقة التي تجمع بين التجربة الصوفية والتجربة الشعرية، لأن الخيال يهيمن فيهما من جهة، ومن جهة أخرى هو وسيط بين التجربتين ويعد عامل ادماج بينهما، بمعنى أن الخيال وسيط بين الشعور والفهم، اندماج يحتوي و سيجلب مظاهر عديدة في مركب واحد[22].

كما يدخل الخيال عنصراً مهما في كل منهما، وفي التعبير تلجأ كلتا التجربتين إلى الرمز والإشارة، ولهذا السبب كان الجمع بين التجربتين متوقعا في الغرب والشرق على حد سواء.

وقد يزودنا التراث العرفاني بالنصوص والمواقف والرؤى والتصورات التي تصل إلى أعلى درجات العظمة والجمال والإبداع، ونرى ذلك في التراث الصوفي في الشعر والنثر، امثال أشعار ابن عربي وابن الفارض وجلال الدين الرومي والمولوي ومحوي والملا الجزيري وذي النون المصري والسهروردي وغيرهم، حيث الروح العرفانية هي تصور ذوق أصيل، وتكافح على مستوى اللغة لتتقدم في صعود الخيال والتكوين إلى ما وراء الحروف والكلمات والدلالات.

وان التوسع في التجربة الصوفية يتطلب أيضا التوسع في اللغة، وهذا التوسع يمكن حصوله عند الشاعر الصوفي من خلال الرموز والاستعارات، ومن ثم تصبح التجربة الصوفية واللغة مترادفتين، لذلك تستمر التجربة الصوفية بحركتها وتفاعلها، وامتدادها بنفس اللغة، بحيث نستطيع القول، ان اللغة الشعرية واللغة الصوفية هي نفس اللغة، وأن هذا الاتحاد والتشابه الذي وصل إلى نقطة التماثل بين اللغتين يعود إلى التشابه في طبيعتهما ووظيفتهما، فإن لشعراء الصوفية أذواق تعيش تجاربهم العاطفية من خلال انفتاحهم على الفن.[23]

وبناء على ما أسلفنا سابقا نستطيع أن نقول أن النص العرفاني هو نص إبداعي وجريء وخلاق ترتكز دعائمه على التأويل وليس التفسير والتفكير، وهو نص جميل ورائع من الخارج وجلال من الداخل، إنه نص يعمل على كسر حدود ما يسمى بالمحرمات، ويتسم بالشجاعة للتعمق في المقدسات، ويريد أن يتحرر من كل القيود الموضوعة وعن القهر والاستبداد، والدراسة في قضايا الألوهية والكون والوجود والاتحاد والحلول والفناء والبقاء والحب الالهي والأنوثة والغزل ورموزه؛ حيث تطفو الحركة الروحية والوجودية من الشهوانية الدنيوية إلى الألوهية الروحية وما يترتب على ذلك من خلق للنص رموزه المتميزة ومفاهيمه الخفية في العالم الخارجي والداخلي، والأحوال والمقامات والكشف والشهود وغيرها من المفاهيم الصوفية أو العرفانية.

ويبدو لنا مما سبق، أن الصوفيين والشعراء استخدموا الشعر للتعبير عن مشاعرهم وأحاسيسهم العاطفية ورؤيتهم العرفانية، وحالات ذوقهم، وصراعاتهم النفسية، ومواقفهم الباطنية على حد سواء.

ب–سيرة حياة ابن عربي والملا الجزيري:

1– سيرة حياة ابن عربي:

مولده ونشأته:

الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي.. هو محمدَ بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي الطائي، من ولد عبد الله بن حاتم أخي الصحابي الجليل عدي بن حاتم، ويلقب بمحي الدين، ويكنى أبا عبد الله وأبا بكر، ويعرف بابن عربي لدى أهل المشرق، تمييزا له عن القاضي أبي بكر بن العربي المعافري الإشبيلي المالكي الذي اشتهر في الفقه والأصول والحديث[24]، ويعرف أيضا وبالحاتمي أو الطائي نسبة الى أجداده حاتم الطائي الذي هو يعتز ويفتخر به ويقول:

أنا المحيي لا أكنى ولا أتبلد أنا العربيُّ الحاتمي محمدَ[25]

ويقول أيضا مفتخرا بنسبه:

لأنني حاتميُّ الأصل ذو كرم من طيء عربيٍّ عن أب فأب[26]

وعرف في المغرب بابن العربي، وفي الأنَدلس بابن سراقة، وكذلك لقبَ من قبَل أتباَعه ومريديه بألقاب كثيرة ومنها "الشيخ الأكبر، رئيس المكاشفين، البحر الزاخر، بحر الحقائق، إمام المحققين، محيي الدين، سلطان العارفين، الكبريت الأحمر، ابن أفلاطون، الشيخ الكامل" وغيرها من ألقاب التبجيل والتشريف[27].

ولد الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي ليلة الاثنين في السابع عشر من شهر رمضان سنة 560 هـ، 7/26 / 1165م)، في مدينة مُرسية شرقي الأندلس في عهد خلافة المستنجد بالله في المشرق، ثم انتقل إلى إشبيلية سنة (568هـ، 1172م) فمكث فيها مدة عشرين عاماً تقريبا، وسافر من خلالها إلى المغرب وتونس مرات

عديدة وأقام هناك لفترات متقطعة، ومن ثم قام برحلة فزار الشام وبلاد الروم ودخل بغداد والموصل في العراق وبلاد الروم ثم سافر الى الحجاز للحج سنة (598هـ، 1201م)، ومن ثم استقر أخيرا في بلاد الشام وتحديدا في مدينة دمشق ولم يعد بعدها إلى بلاد الأندلس حتى وافاه الأجل[28].

وقد كانت الرحلات من التقاليد المصطفاة عند علماء الإسلام، وكان لها فضل عظيم في صقل العقول، وكان ابن عربي من أظهر من استفادوا من نظام الرحلات، ففي كتبه إشارات كثيرة إلى من عرف من الرجال، ومن خلالها يحاور علماء المشرق وعلماء المغرب[29].

وكان أبوه هو علي بن محمد إمام في علم الفقه وعالم كبير من علماء الحديث، وهو أيضا معروف بالزهد والتقوى والتصوف، أما جده فقد كان قاضيا من قضاة الاندلسيين، وكان أيضا عالما من علماء عصره، مما أدى ذلك الى نشأة ابن عربي في النشأة الدينية الاسلامية ونقية من جميع الشوائب الشائبة، وهكذا درج ابن عربي في جو عامر بنور الهداية والتقوى وتزكية النفس وصفائها[30].

وقد كانت المرحلة التي عاشها ابن عربي حافلة بالأحداث السياسية والاجتماعية في كافة أنحاء العالم الإسلامي سواء كان في المشرق أو في المغرب، وأعتقد أن استعراض بعض الأحداث والأوضاع السياسية والاجتماعية التي حدثت في فترة حياته في تلك الأمصار الإسلامية أمرا ضروريا، لأنها تلك الأحداث قد أثرت على حياته الفكرية والروحية والنفسية باعتبارها تكون الإطار التأريخي الذي نشأ وترعرع فيه ابن عربي.

فنشأ ابن عربي في أسرة لها صلة بأمور الحكم والسياسة وذلك بحكم مكانة اسرته التي احتلت مكانة مرموقة سواء كان في السلك العسكري أو الإداري، كان أبوه (علي) احتل مكانة متميزة في خدمة حاكم مدينة مرسية، وبعدما سقطت مدينة مرسية بيد الموحدين فهاجرت اسرته إلى اشبيلية وهو من الثامنة من عمره، ولكن تمكن أبوه أن يلتحق مرة أخرى بخدمة الموحدين فاستطاع بذلك أن يحصل على مكانة أسرته المتميزة والاحتفاظ بها[31]، لقد عاش ابن عربي حياته كثيرا تحت راية الدولة الموحدية ببلاد الأندلس والمغرب والجزائر، إذ عاصر أحداث بناء دولة جديدة في الأندلس، ولقد كانت هذه الفترة الزمنية من حياته اتسمت بأحداث وتغييرات كثيرة على الصعيدين الداخلي والخارجي من تمردات وثورات داخلية والحروب الصليبية الدامية مما أدى الى عدم أسقرار الدولة الموحدية وإضعافها من الناحية السياسية والإدارية والاقتصادية، ولقد شهد ابن عربي كل هذه الأحداث والمعارك بنفسه الذي هو مقيم في مدينة فاس المغربية آنذاك، ولهذه الأحداث والتغييرات أثر عميق على ابن عربي سلبا أو ايجابا، وغادر ابن عربي المغرب عام (597هـ) متوجها الى المشرق، وكان الوضع السياسي في المشرق لم يختلف تماما عما هو في المغرب، وذلك بسبب التدهور السياسي والاجتماعي والاقتصادي، وقيام دويلات صغيرة ذات استقلال ذاتي كالدولة السلجوقية والخوارزمية والأيوبية التي تتطاحن فيما بينها، ولم يبق للخليفة العباسية من نفوذ وكانت تعيش الخلافة العباسية أيام ضعفها، وخضع

فيه الخلفاء لنفوذ السلاجقة إضافة الى الحملات الصليبية في الخارج مما أدت الى الانهيار التام للدولة العباسية وقامت الدولة الخوارزمية على أنقاضها، ولم يبق للسلاجقة من نفوذ الا السيطرة على جزء من آسيا الصغرى أو بلاد الروم وهي التي عاش في أحضانها ابن عربي، وهذه النزاعات والصراعات الداخلية والخارجية المستمرة انتهت بسقوط الخلافة العباسية بأيدي المغول سنة (656هـ).[32]

وكان لظهور الدولة الأيوبية التي أسسها الناصر صلاح الدين الأيوبي في مصر على أنقاض الخلافة الفاطمية لها تأثير كبير على توحيد صفوف المسلمين وأيضا على توحيد كثير من الأحداث في الأمصار الإسلامية وقد أثرت تأثيرا بالغا على حياة ابن عربي من الناحية الثقافية والروحية، وخاصة بعدما اتصل ابن عربي بمجموعة شخصياتها في الفترة التي عاش في أحضانها وبدأ بالدراسة في مدارسها، وألف فيها بعض مؤلفاته التي تعد حجرا أساسا بالنسبة له في عالمه المعرفي والثقافي والروحاني، والفترة التي عاش في الشام تعد فترة خصبة في حياته لأنه ألف فيها كثيرا من كتبه العرفاني التي ملأت بالمعرفة وشغلت أناس كثيرون في جميع أنحاء العالم[33].

ولا شك فيه أن هذه الأوضاع السياسية التي عاشها ابن عربي لها تأثير عميق على حياته المعرفية والروحية وعلى آراءه الفكرية والعرفانية.

تعليمه ومذهبه العرفاني:

ولد ابن عربي في الأندلس في بيت علم وفضيلة، وانتقل إلى إشبيلية في الثامنة من عمره، ونشأ فيها وتعلم، وقرأ القرآن بقراءات السبع في كتاب الكافي على يد كبير فقهاء اشبيلية أبي بكر بن خلف، وبرز ابن عربي في القراءات، وبعد اتمامها تلقى علوم الحديث والفقه والكلام على يد جلة من العلماء والفقهاء وهو لم يتجاوز العشرين من عمره، واطلع على المذاهب الفلسفية والعلوم السائدة والمعروفة في عصره واتصل بأشهر علمائها، وتوجه في ذلك الزمن الى الخلوة والتصوف والى عالم الروح، وأن تصوفه لم يكن ثورة على علومه السابقة، وإنما يعد مرحلة متقدمة تتوج مذهبه الفقهي وحياته العقلية والروحية[34]، وعندما سكن في اشبيلية كان قد التحق بإحدى مدارسها في بلاد الأندلس التي تعلم فيها علم الرموز والتأويلات الفيثاغورية والفطرية الهندية بصورة خفية، وكانت هذه المدرسة هي المدرسة الوحيدة التي تهتم وتختص بدراسة المبادئ السرية وتعليم الطلاب علم الرموز في عهد العالم المتصوف الأندلسي ابن مسرة القرطبي (ت319هـ) وقد اقتفى آثار تلك المدرسة في الفترة التي سكن في المغرب وتونس[35]، وكان ينتمي ابن عربي الى المذهب الظاهري في العبادات وفي الاعتقادات باطني المذهب[36].

وفاته:

بعد صولات وجولات كثيرة بين الأمصار الإسلامية في المغرب والمشرق وفي النهاية رغم تنافس الملوك والولاة على استقطابه وضيافته، ولكن حالته الصحية ألزمته أن يستقر في الشام وتحديدا في دمشق سنة (1223م)

حيث كان أميرها القاضي محي الدين بن الزكي هو أحد طلابه ومن المؤمنين بعلمه و نقائه، وعاش حياته الأخيرة في دمشق منشغلا بالتأليف و التدريس الذي قصده الكثير من طلاب العلم في كافة البلدان الإسلامية، وكان واحدا من كبار العلماء بين اهل العلم والفقه في دمشق، وتوفي ابن عربي في 28 ربيع الثاني من سنة 638هـ الموافق 16 نوفمبر من سنة 1240م عن عمر ناهز (75) عاما، في بيت ابن زكي وسط حزن أسرته وأتباعه وتلامذته ودفن في سفح جبل قاسيون في دمشق[37].

2- سيرة حياة الملا الجزيري:

مولده وألقابه:

العارف الرباني والصوفي الشهير الملا الجزيري هو من أشهر الشعراء في تاريخ الأدب الكوردي، وشيخ الشعراء العارفين الكورد على الإطلاق وسلطان العاشقين في الأدب الكوردي، الشيخ الجزيري أو الجزري هو أحمد بن محمد الجزيري البوهتي، المشهور بـ (الملا الجزيري) وباللغة الكردية (مەلای جەزیری) نسبة إلى جزيرة بوتان أو باللهجة الكرمانجية الكردية (جەزیرێ بـۆتان) أو حسب ما جاء في المصادر الإسلامية جزيرة ابن عمر، ينتمي الشيخ الجزري إلى العشيرة البوهتية (البوتية) الشهيرة التي تقيم في مدينة الجزيرة الواقعة على ساحل نهر دجلة قرب جبل جودي التابعة لمحافظة شرناخ في جنوب كردستان منذ مئات السنين، وهو ينتمي أيضا إلى الأسرة الأنصارية الشهيرة في الجزيرة وقد جاء في أكثر من نسخة خطية لديوانه هذا النسب الذي كتب فيها الجزري الأنصاري[38].

فرغم استخدام اسمه الحقيقي (أحمد) في أشعاره، وهو كأي شاعر من شعراء معاصريه لجأ الى استخدام أسماء مستعارة له وأطلق على نفسه لقبين هما: (ملا) أو (مەلێ) باللهجة الكرمانجية الكردية، وهو يعني العالم الديني الذي حصل على إجازة علمية في العلوم الشرعية أو امام مسجد، ويأتي أيضا بمعنى المدرس أو المعلم لتدريسهم وتعليمهم التلاميذ الكتابة والقراءة والعلوم الشرعية في المساجد والحلقات العلمية، أو في المدارس الدينية التي لم تكن مدارس أخرى في المنطقة غير هذه المدارس، ولقب آخر الذي تخلص الجزيري في أشعاره هو (نيشاني) الذي يعني العلامة نسبة الى أن يحسب نفسه شامة على خد المحبوبة، والهدف نسبة الى أن الملا الجزيري عد نفسه هدفا لسهام الحب أو العشق أو المصائب بسبب عشقه[39].

فهو كغالبية الشعراء الكلاسيكيين الكورد هناك آراء مختلفة وأقوال متضاربة حول تاريخ ولادته والفترة الزمنية التي نشأ وعاش فيها، وذلك يعود إلى طريقة ونمط حياة أغلبية الشعب الكوردي الذي كان موزعا على عشائر قبلية، وكذلك كانوا منشغلين بالرعي والترحال بغية الحصول على لقمة العيش، ويعود أيضا الى صعوبة وتدهور الظروف السياسية في كافة مناطق كوردستان التي توزعت على امارات إقليمية مقسمة على دول وامبراطوريات

التي تتنازع وتتعارك فيما بينهم لتوسع سلطتهم من جانب، والتهديدات الخارجية والداخلية المستمرة على تلك المناطق كالحملات الصليبية والتقسيمات الداخلية لأسباب سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية من جانب آخر، وهذه كلها أدى الى عدم اهتمامهم بهذه القضايا وتسجيل أيامهم المميزة، ولكن لحسن الحظ تمكن الباحثون في الأدب الكوردي العثور على بيت شعري منسوب الى الملا الجزيري الذي سجل وأشار فيه تأريخ ولادته بحساب الجمل أو بحساب الحروف الأبجدية، وكان هذا التفنن في الشعر الكردي سائدا بين الشعراء الكلاسيكيين وكان الجزيري هو من إحدى الشعراء الذين كانوا مشغوفا بحب التفنن والتلاعب بالألفاظ والعبارات باللجوء الى استخدام ما يمكنه من الفنون المتنوعة[40] وقال الجزيري مشيرا الى تأريخ ميلاده:

ژ حەرفا ماە و سالێ ما نەهات در شەکلێ فالێ ما[41]

يقول الجزيري في البيت الشعري المذكور حينما كشف عن نهاية أمري بسبب التفاؤل بالحروف فلم يظهر لي حروف شهر وسنة سعادتي ونجاتي عن وسط أمواج الهائجة لبحر حياتي، من بين صور وأشكال فألي، وإنما يظهر في ذلك حروف هلاكي وتأريخ مشقتي[42]، فنلاحظ حينما نجمع حساب هذه الكلمات الواردة في هذا لبيت الشعري المذكور بهذا الشكل: (حه رفا 289)، (ماه 46)، (سال 97)، (شكل 350)، (فال 111)، (ما 41) فيساوي المجموع الكلي (975) وهذا الرقم هو تأريخ ميلاد الجزيري بالسنة الهجرية الذي يصادف سنتي (1567-1568) الميلاديتين، أي أن الجزيري ولد في عام (975هـ) الموافق لسنة (1567م) ببلدة جزيرة بوطان أو جزيرة ابن عمر[43].

تعليمه ومذهبه العرفاني:

نشأ الجزيري في بيت علم ودين، ودخل المساجد والمدارس الدينية في الجزيرة وهو طفل لم يبلغ الحلم على عادة أطفال الكورد، مع أن المصادر لا تتعرض الى تفاصيل نشأته، إلا أنه بدأ دراسته على يد والده الشيخ محمد الذي كان عالما دينيا، وكان الجزيري متعلقاً به الذي رباه ونشأه تنشئة علمية وثقافية وله أثر كبير في توجيهه للدراسة، وزرع في نفسه حب العلم والعبادة، ففي السنوات الأولى من عمره بدأ بدراسة مبادئ القراءة وحفظ القرآن والحساب على يد عدد كبير من علماء الدين وبعد تلقيه مبادئ القراءة والكتابة الاولية في الجزيرة غادرها طلباً للمزيد من العلم والمعرفة، وقصد عدة قرى ومدن في أنحاء كردستان، ثم رحل إلى منطقة الهكاري والعمادية وديار بكر وحصن كيفا، وواصل دراسته هناك، وكان الجزيري ذكيا فهيما في تحصيل العلوم، فأكمل دراسته في حصن كيفا على يد علماءها ومشايخها[44]، فألم بمعظم العلوم المعروفة في عصره كالأصول والبيان والبديع و الفقه و الحديث و الشريعة و الفلسفة (علم الكلام والنحو والفلك) وفي الثانية والثلاثين من عمره حصل على إجازته العلمية من الملا طه في قرية (ستراس) التابعة لديار بكر، وبحصوله على الشهادة العلمية التي تؤهله للإمامة والتدريس أصبح إماماً ومدرساً في قرية (سربا) التابعة لديار بكر هي الأخرى، وانتقل فيما

بعد إلى حصن كيفا بدأ يدرس فيها، فتتلمذ له هناك الكثير وأجاز عددا كبيرا من العلماء، وبعد فترة عاد إلى الجزيرة وبقي فيها مواصلاً التدريس في المدرسة الحمراء (مدرسا سۆر) التي تعد من أشهر مدارس الجزيرة الدينية ويجيز طلبة العلوم الدينية[45].

وكان الشاعر الملا الجزيري واحداً من أشهر وأبرز رموز التصوف والعرفان في الأدب الكوردي، فإنه كالغالبية العظمى من القومية الكوردية هو متمسك بمذهب أهل السنة والجماعة وأشعري المذهب في العقيدة مقتديا بأبي الحسن الاشعري (260-324هـ)، وينتمي إلى مذهب (الشافعي) في الفقه، اقتداء بالإمام محمد بن ادريس الشافعي (150-204هـ)، وكما هو معلوم أن بين العقيدة الاشعرية وطريقة التصوف علاقة متينة، ولذلك كان لهذا الاثر دور كبير في انطباع أكثرية علماء الدين الإسلامي والشعراء الكورد بطبيعة التصوف والعرفان، وكان الجزيري اتخذ الطريقة النقشبندية في التصوف، والدليل على ذلك قوله:

كو نووری عشقی لامع دت ل طووری قه لبی جامع دت

دسه یرا (برزخ الأسماء، نهايات بداياتي)[46]

يقول الجزيري إذا لمع وشع على قلبي الذي هو كجبل طور سيناء، والذي عليه معرض لتجلي الأنوار الإلهية، ففي طريق السير والسلوك في برزخ مراحل مقامات أسماء الله الحسنى التي هي بداية أمري في السلوك وصل بعض السالكين الى نهاية سلوكهم، وبين الجزيري أن نهاياتي في السلوك تندرج في بداياته كما هي خاصة الطريقة النقشبندية[47].

وفاته:

كان الملا الجزيري عمره مباركاً إذ بلغ خمسة وتسعين سنة وكان يقسم وقته بين التدريس والتصوف ونظم الشعر، وقد طبع ديوانه المستشرق الالماني (فون مارتن هارتمان) سنة (1322هـ - 1904م) في برلين، وهذا الديوان الذي طبع مرات كثيرة وترجم إلى عدة لغات شرقية وغربية محاطة بهالة دينية من القداسة، ويعد من أرقى الآثار الأدبية الكوردية في التراث الصوفي، وانتشر بين العلماء وطلاب العلم وغيرهم، واحتل الملا الجزيري مكانة سامية بين علماء كردستان وأدبائها، وكان المتصوفون وطلاب العلوم الشرعية ينشدون قصائده في حلقاتهم المسجدية بألحان مؤثرة، وكان بعضهم اصطحبوا ديوان الجزيري معهم أينما ذهبوا، فقد توفي الشيخ الملا الجزيري على أصح الاقوال في (سنة1050هـ/1640م) في بلدة الجزيرة، وبعد وفاته دفن في قبو أرضي بجنوب "مدرسا سور" أي المدرسة الحمراء، والتي هي نفس المدرسة التي درس فيها قبل وفاته في جزيرة بوطان[48].

أركان العرفان:

1- المبحث الأول: في الحب والعشق الالهي عند ابن عربي والملا الجزيري:

الحب عند الانسان هو الانفعال والعواطف التي تهتز بالقلب والنفس عند رؤية المحبوب، وهو الرابط الذي يربط بين قلبين، والشوق، والبقاء، والولاء، والاجتماع. أما الحب الإلهي فله عقيدة أخرى لدى العارفين، وإن كان الحب عاطفة وانفعالا واحدا، الا أن الحب الإلهي حب خالص ونزيه بالنسبة لأي شهوة دنيوية أو رغبة مادية، فإن الحب الروحي هو الذي يصاحب سمو الروح، وهو الحب الذي لا يتلاشى والإيمان غير المحدود. ولاشك فيه أن الحب الإلهي هو من أبرز الموضوعات في الشعر العرفاني، فهو عند شعراء العرفان ليس موضوعا شعريا مجردا، وانما هو منهج حياة، ويعيشون من أجله، ومفهوم الحب الإلهي في تاريخ الفكر العربي الإسلامي مرتبط بالصوفية، وفي الواقع ان هذا المفهوم ما كان إبداعاً صوفياً من حيث المبدأ[49]، والحب عند الشيخ الأكبر مقام إلهي وهو أيضا في أدب العارفين، فإن الله سبحانه وتعالى نسب المحبة إلى نفسه ووصفها به ومن بين أسمائه الودود والمحب[50]، كما أن الحب تجربة جمالية عند العارفين، ويعدوه من أرقى وأنبل أنواع السلوك البشري، وهو مكون أساسي من مكونات العرفان، ويرون ان تربية العارف على المحبة والحب الالهي أدى الى الوحدة والتكاتف والتعانق بين المجتمعات الانسانية، لان الحب على حسب رؤيتهم يغذي الروح ويطهر القلوب والنفوس من كل شوائب مثل الكراهية والبغض والحقد، كما أنه اعتراف بوجود الآخرين من غير قيد أو شرط، وقد جاء مفهوم الحب الإلهي لأول مرة في القرآن الكريم، حيث قال الله جل وعلا مخاطبا عباده المخلصين: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ (المائدة: 54)، وقوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ﴾ (البقرة: 165)، وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ﴾ (آل عمران: 31)، وَقولَه تعالى: ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي﴾ (طه: 39).

والحب ليس له وجه واحد، وإنما كما يرى ابن عربي للحب ثلاث مراتب: الحب الطبيعي، وهو حب عامة الناس، وهدفه الاتحاد في الروح الحيوانية، بحيث تصبح روح كل منهم روحا لرفيقه عن طريق اللذة والإثارة، والشهوة الدنيوية، وتكون نهايتها بفعل الزواج، وهدفها الاقتداء بالمحبوب وإتمام حق المحبوب ومعرفة قيمته، والمحبة الالهية التي هي محبة الله للعبد ومحبة العبد لربه، والحب الروحاني الذي يتجاوز هذا الحد وبعيد عن الكمية والشكل، وذلك لأن القوى الروحية لها اهتمام نسبي، وكلما غلب هذا الحد النسبي في الاهتمام بين الحبيب والمحبوب من نظر أو سمع أو علم فهذا هو الحب، وإذا كان النسب غير مستوف أو نقص لا يكون حبا[51].

ولو تطرقنا الى ديوان الشيخ الجزيري لرأينا أبياتا شعرية تعطينا تقسيما للحب مشابها تماما لهذا التقسيم الذي أشار به الشيخ الأكبر، بحيث حينما نقرأها نشعر بأننا أمام ترجمة لأفكار ابن عربي أو آرائه، فعلى سبيل المثال؛ يقول الجزيري:

موحبەتا صووری دو قسمه　　قوفل ومفتاح وطلسمه
هن ژ رووحن هن ژ جسمه　　نار ونووره هن هەوایه
حوببێ جسمانی دو ڕۆژن　　گەر چ دل پوڕ پێ دسۆژن
خەف جەگەر پەیکان دنۆژن　　مثلی نەقشێ بێ بەقایه[52]

ففي هذه الأبيات وضح الجزيري المحبة الصورية المتخيلة في القلب، ويرى أنها غير واضحة ولا تعرف بسهولة، وتكون كقفل مغلق لبعض الناس لأنها تقيدهم تحبسهم خلف الأبواب، ولبعضهم الآخر تكون مفتاحا مطلسما مسحورا يفتح أبوابا مغلقة لمن كان عالما بفك الطلاسم وحل الرموز وفهم الألغاز، ويقسمها الى قسمين: الأولى هي محبة حقيقية منبعها الروح النورانية التي يسميها ابن عربي (الحب الروحاني) والثانية هي المجازية منبعها الجسم الكثيف المادي لذلك يسميها الجزيري بالحب الجسماني، فيصفها الأولى بنار في القلب تسبب نورا يضيء القلب، والثانية بهوى نفساني حيواني تنشأ من الشهوة الحيوانية التي تزيد ظلاما في قلب صاحبها، ويبين الجزيري ان مدة الحب الجسماني قصيرة جدا، لا تتجاوز يومين قصيرين وتكون أقل من يومين في بعض الأحيان، وإن كان تأثيره قويا في القلب لدرجة أنه يحترق به قلوب أصحاب العشق المجازي، وكانت نصال سهامه تصل الى الأكباد، الا أنه لا يبقى أثره طويلا ولا دوام له، بل يزول بسرعة وهو كالنقش الذي لا بقاء له[53].

ووضع ابن عربي أربعة ألقاب لمقام المحبة:

أولها: الحب، وهو حب الله الخالص إلى القلب وصافيا لا كدرة فيه خال من العوارض أو الجوارح، وبعيدا عن أي غرض دنيوي وليس له إرادة مع حبيبه.

واللقب الثاني: الود، وهو اسم من الأسماء الله الحسنى "الودود".

واللقب الثالث: العشق، الذي عرفه الشيخ الأكبر بإفراط المحبة أو المحبة بإسراف، كما وذكر أنّ اسم "العشق" لا يمكن أن يطلق على الله جل وعلا مثل الود والودود، مع أن الله سبحانه وتعالى قد وصف نفسه في الخبر بشدّة الحب، وذلك لأن العشق في نظره هو التفاف الحب على المحبوب حتى يصل الى درجة خالط الأجزاء جميعا، فتغلب المشاعر الجيَّاشةُ على صاحبها وتسيطر عليه، ولا يشعر العاشق بأحد إلّا بمعشوقه.

واللقب الرابع: الهوى، وهو تعبير عن الميلِ العاطفيِ والتعلق بالمحبوب في أول ما يحَّصل في القلب وليس لله منه اسم[54]، يقول ابن عربي:

أنا محبوب الهوى لو تعلموا والهوى محبوبنا لو تفهموا[55]

فاختص العارفون مساحات واسعة من كتاباتهم لموضوع الحب الإلهي باعتباره من أنبل وأروع أنواع السلوك التي يتوجب على كل مؤمن مخلص التمسك بها ان أراد أن ينال على حب الله جل وعلا، وبدأت تظهر أشكال مختلفة من السلوك الإيماني في عباداتهم وصلواتهم، الذي ميزهم في رأيهم عن غيرهم من المسلمين.

ويرى أبو طالب المكي (ت 386هـ) أن المحبة لله جل وعلا من أعلى وأكمل مقامات العارفين، وهي الإيثار من الله القدير إلى عباده المخلصين، و تكون هدية من الله تعالى لأوليائه الطاهرين، وهي أكمل أنواع المقامات التي يحصل عليها المؤمن، والمحبة الالهية عنده شرط الايمان وشرط لمعرفة الله عز وجل، وكل من آمن بالله فهو حبيب لله، ومحبة الله لعباده مرتبط بقدر إيمانه، وكشف مشاهدته، وكلما زاد ايمان المؤمن زاد حب الله له، ولا يعطي الايمان الا لمن يحب[56] والحب عند القشيري (ت 465هـ) هو أن الله سبحانه وتعالى فضل جماعة معينة من الناس، وهم عباده الصالحين، لأن الحب برأيه حالة مشرفة يشهد فيها الله جل وعلا للعبد المخلص، ويخبرنا عن حبه له، فالله سبحانه يعلن بأنه يحب العبد، والعبد يعلن بأنه يحب الله سبحانه[57].

وان محبة الالهية يجب أن تكون ثمرة ممارسة أسمى الفضائل الأخلاقية ومنها: أتباع الرسول والتوبة وتطهير القلب والصبر على البلاء وشكر الله على نعمه ومجاهدة النفس وتزكيتها، وأن تكون المحبة الالهية الهدف النهائي لكل المقامات الرفيعة، ويرتقي الى أرفع مستويات العظمة الروحية ليكون علامة نبيلة للحب الصوفي.

وحب العارف لله ليس له سبب، وهو يحب الله من أجل الحب، ويعد الحب طريق السالك لكي يصل إلى درجة الفناء في الله جل وعلا، ولذلك فإن العارف يصعد بالحب فيتجاوز المادي إلى الروحاني، وينكشف له نور الطريق الذي يؤدي إلى الحب الإلهي، ويستعرض ابن عربي ما يلزم القيام به، للصعود والوصول إلى أعلى درجة من الحب الإلهي، فيقول: إن مشاهدة المحبوب هي البغية والمطلوب، وهي أعز موجود وأصعب مفقود، وللمشاهدة آداب على العارف ان يتبعها منها: الثبات والاستقامة، فعليه أن يكون أكثر استعطافاً لرضا المحبوب، فيصل لدرجة من الحزن الشديد الغالب على القلب ويختفي عنده السعادة وأي مشاعر ايجابية بغياب المحبوب، لأن حياته ترتبط بوجود الحبيب، أو تحيَّر من شدّة الوَجْد، وأن يظهر الدمع والبكاء قلب المحب، حينما يبكي لحنينه وشوقه للقاء المحبوب، ويغلب سلطانَ الحب عليه بعدما جاء الإعلان والإفشاء[58].

ويمثل الحب في الخطاب الصوفي جانبا آخر من جوانب علاقة الإنسان بخالقه، الذي يظهر في العبودية، أي عندما ينخرط العبد في السلوك، وينفذ ما يتبعه إلى أعلى المقامات التي وصل إليها، أي في العبودية يصل إلى المقام الأعلى، وهو مقام القرابة من الله جل وعلا، ويشعر العبد في هذا المقام بالذل والفقر أمام ربه، وأعلى مقام من العبودية هو مقام القربة من الله بالنسبة للعارف، وذلك لأن العارف في هذا المقام يشعر بمعرفة وجوده ووصوله الى مرحلة قبوله المعارف الإلهية، مثل المقام وسيلة لمعرفة ربه، بدءاً بما يعرفه عن نفسه، فمن كان

معرفته صحيحة، فتوحيده صحيحا، ومن صح توحيده، فحبه على حق، لأن المعرفة لك، والتوحيد لله جل وعلا، والحب علاقة بينه وبينك[59].

وإنّ أصل الحب وأصل كل موجود عند ابن عربي هو الحب الالهي، وكل مظاهر المحبة المنسوبة إلى الإنسان هي من أصل تلك المحبة الإلهية، يقول الشيح الأكبر:

الحب ينسب للإنسان والله بنسبة ليس يدري علمنا ما هي
الحب ذوق ولا تدري حقيقته أليس ذا عجب والله والله
لوازم الحب تكسوني هويتها ثوب النقيضين مثل الحاضر الساهي
بالحب صح وجوب الحق حيث يرى فينا وفيه ولسنا عين أشباه
استغفر الله مما قلت فيه وقد أقول من جهة الشكر لله[60]

وإذا نظرنا إلى قصائد الملا الجزيري في موضوع الحب الالهي، نرى بوضوح شديد أنه قد سلك نفس الطريق ومسلك ابن عربي، خاصة عندما نرى أنه يرجع مصدر كل حب إلى الذات الإلهي، فيرى الملا الجزيري أن الحب يسبق الخلق وسابق على عهد الطاعة والعبادة، ووجود الحب وجود أبدي وقديم، ويوجد قبل العدم والوجود، وبالتالي فهو أبدي وأزلي لازم جمال الله الأبدي، والعالم في نظر الجزيري مخلوق محدث مقارنة بوجود الحب، ويقول الجزيري:

هێ دبەر (قالوا: بلى) يێ بەلكوو ئف عالەم نەبوو
جە رخ و دەوران دەورى گە ردوون گونبەدى مينا نەبوو
عە رش وكورسى هيژ دمە خفى بوون دكەنزا قودرە تى
حوسنى حە ق بوو ئيستوائى لامعا عيشقى هەبوو[61]

تطرق الجزيري في هذه الأبيات الى وجود الحسن الذاتي والحب الحقيقي منذ الأزل ومن قبل هذا اليوم الذي قالت الأنفس فيه (قالوا: بلى) وبين أن العالم والزمان والفلك ودورانه، ما كانوا موجودين قبلهما وحتى العرش والكرسي كان في الخفاء في كنز القدرة الإلهية، وأن الله سبحانه وتعالى خلق الحسن والحب قبل خلق الكائنات، وأن الحسن كان متعلقا ومرتبطا بالحب في البداية ولم يكن بينهما فاصل ولم يختلف بعضهما البعض، وقال الجزيري في بيت آخر:

حوسنێ حوب ئانى ظوهورێ عشقە ئەصلێ عالەمێ
ئەصلێ ئەشيا دابزانى وان چ ئەصلێ ماددەبوو[62]

يقول: (إن الحسن الذاتي والعشق الحقيقي كانا موجودين قبل خلق الكائنات كلها، ومخلوقين في الأزل القديم البعيد عنا)[63].

فيرى الجزيري أن الحسن الذاتي القديم هو الذي خلق الحب وأصبح سببا لظهوره، لأنه بدونه لن يكون هناك حب ولا عاشق ولا معشوق، وفي نظره أن الحب الحقيقي الذي يقصده المحبة الإلهية هو أصل العالم وأساسه الذي تقوم عليه جميع العناصر، وتعود أصول الأشياء كلها لهذا الحب الحقيقي ويعد أساسا لبناء هذا الكون الغريب[64]، أي أن الحب هو الأصل والعلة التي أوجد الخالق خلقه من الأرواح والجمادات بسببه.[65]

وأهمية التصوف تظهر في الدعوة إلى التسامح والتعايش والتكاتف بين أتباع الديانات والقبائل ضمن نظام روحي واحد بغض النظر عن الانتماء الديني أو العرقي، فأساس ذلك الحب هو العمل على الوحدة بين أبناء البشر، لأن الحب هو الطريق الذي يؤدي إلى التسامح وقبول الآخر المختلف مهما كان معتقده، وقد تحصل ذلك للصوفي بسبب اعتماده على الحب الالهي الذي يعد بنقطة المشتركة بين جميع المجتمعات البشرية وكل الديانات، وأشاد ابن عربي باسم الحب من كل قلبه، وأعلنه دينا وعقيدة، والحب وحده في قلبه أشكال مختلفة، وديانات عديدة، والحب يجلب كل وجود وكل عقيدة إلى جانبها فقال:

لَقَدْ صار قَلبي قَابلاً كُل صورة ... فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طَائف ... وألواح توراة وصحف وقرآن

أُدين بدين الحب أنَّى توَجهت ... ركائبه، فالحب ديني وإيماني[66]

فنلاحظ في هذه الأبيات الشعرية صرح ابن عربي بأن قلبه أصبح متقبلاً لكل أنواع الصور المختلفة مثل: مراعي الغزلان، وديرا للرهبان، وبيتا للأوثان، وكعبة للحاج، وألواحا من التوراة، ونسخة من القرآن، إنه يقبل حتى المعتقدات الوثنية إذا كان هدفها الاقتراب من الله سبحانه وتعالى، لأن المسعى واحد حسب رؤيته، وإن كان اختلفت أنواعه وأشكاله، تستند جميع المعتقدات إلى الحقيقة الإلهية للتجلي الإلهي، ويرجع الوجود إلى مبدأ واحد وهو الله، وهو الجمال المطلق والكمال، هذا المفهوم الوجودي هو الذي جعل ابن عربي يدين دين المحبة، وعلى نحو مماثل اتسع قلب الجزيري ليسع الاعتقادات المختلفة والمتناقضة لكي يقترب من الذات الإلهية، وهو بتوجهه هذا يمضي في طريق سلكه قبله ابن عربي الذي أعلن تقديم الحب على العبادة، أو حينما أدان بدين الحب وصرح أن الحب ديناً له، ويرى أن العبادة الحقيقية في الباطن، ومرتبط بالقلب والروح، ولا تولي اهتماما كبيرا لطقوس العبادة الظاهرية، وبذلك يحاول الجزيري أن يتجاوز إطارا لمتضادات وتناقضات الواقع وصراعاته مثلما فعل وادعى سلفه ابن عربي حيث قال الجزيري:

هه ردوو بورهين ته نه ميحراب چ ئيمان وچ كوفر

بوود ونابوود كو يه كين ئه و چ ثه واب وچ عيقاب[67]

(ان حاجبيك هما محراب العبادة سواء كان في حالة الإيمان أو في حالة الكفر وإذا تساوى الكفر والإيمان، وجودا وعدما، فما هذا الثواب والعقاب؟!)[68]

فنلاحظ أن الجزيري في هذا البيت الشعري يشبه حاجبي المحبوب بالمحراب وقبلة للعبادة، من خلال النظر إلى الباطن الخفي، والتوجيه والاستقبال في تصديقه وعدم تصديقه، ويرى أنه هو المتوجه اليه في الواقع، وإن كان ذلك مختلفا للكافر الجاحد حسب الظاهر، فوجود الإيمان وعدم وجوده عند الجزيري متساويان في حقيقة الأمر وباطنه، وإن الاختلاف في المظهر عند الجزيري غير مهم ولا اعتبار لهذا الاختلاف، وإذا كان هذا هو الحال، في نظره لا داعي لهذا الثواب بسبب الإيمان والقبول، ولا داعي للعقاب المرتبط بالكفر ونكران الجميل، أي لا ينبغي لهذا التخصيص والتفريق، ويرى الشيخ الجزيري أن العارف يشاهد كل الكائنات سواء كانت من النباتات والحيوانات والجمادات، وحتى الأنفس الناطقة مؤمنة وكافرة، متوجه الى ذات الله سبحانه، وخاضعة لإرادته، ولسلطته ومطيعا لأوامره، ولا فرق في نظره بين الكافر والمؤمن، يستوجب الثواب والعقاب، ولكن كل شيء يأتي منه ويتوجه إليه، وبمرور الزمان وفي كل مكان وبجميع اللغات المختلفة يتم ذكره، لأنه هو المقصود الأبدي والمعبود الحقيقي(69).

ويرى ابن عربي أن هناك سببان للحب، هما الجمال والإحسان، فأما الجمال فيدرج تحت حكم اسم الله "الجميل" الذي وصف نفسه به، وتظهر في الكون العالم على صورته، فالعالم جميل على صورة الله، والجمال لذاته محبوب، في معرفة الجمال كسبب للحب تعمق الشيخ الأكبر، ويربطها بحضور الخيال، أي يربطها بالعالم المثالي، وبالمظاهر الإلهية في الوجود وعالم الصور، وهي ليست كذلك من الممكن الخوض في هذا الدخول عن الحب، أما الإحسان برأيه فهو محبة العباد لكرم الله، ويرجع ابن عربي الاحسان الى الله وحده، ولا يكون محسن عنده غير الله عز وجل(70)، فيقول ابن عربي:

إن الجميل الذي الإحسان شيمته هو الذي تعرف الأكوان قيمته
إذا يراه الذي فينا يحببه يرى الوجود فيبدي فيه حكمته(71)

كما ارتبط ابن عربي مفهوم الجلال بالجمال، ويقول الشيخ الأكبر ابن عربي:

إن الجمال مهوب حيث ما كان لأن فيه جلال الملك قد بانا
الحسن حليته واللطف شيمته لذاك نشهده روحا وريحانا
فالقلب يشهده يسطو بخالقه والعين تشهده بالذوق إنسان(72)

فالحسن عند الجزيري هو صورة الجمال الإلهي التي تتجلى في الحبيبة، ويعتمد الشيخ الجزيري على استخدام الرموز لكي يعبر عن حبه للمحبوب الحقيقي، ويعتقد أن حب الوجوه والأشياء الجميلة خطوة نحو حب الجمال المطلق، وكان مصدر هذا الاعتقاد لدى الجزيري هو القرآن الكريم، حينما يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ فِي أَحْسنِ تَقْوِيمٍ﴾ (التين: 4).فالعارفون جميعا ومن بينهم الجزيري يرون أن الله تعالى

مصدر الجمال وخالقه ولولا جماله لما ظهر جمال في الوجود، واذا لم يكن حسن المخلوق لم يظهر لنا حسن الخالق[73]، لأن الرسول (صلى الله عليه وسلم) يقول: (خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِه)[74]، ولذلك قال الجزيري:

بحوسنا (أحسن التقويم) و زاهير سورەتی زاتی

نەزەردی (علم الاسماء) و باتن عەینی میرئاتی[75]

يرى الجزيري في البيت المذكور يخاطب حبيبته قائلا لها بهذا الحسن الجميل الرائع والبديع الذي هو جزء من أحسن التقويم، يبدو لنا في الظاهر انت صورة للذات الإلهية المقدسة وظهر لإبداعها، وان ألقيت نظرا دقيقا على مفهوم علم الأسماء المستنبط من القرآن الكريم، وإلى باطن الأمر يبدو لك أنك بلا شك نفس المرآة التي يشاهد بها خلق الله وعجائب الكون[76]، أي ليس هناك أثر في الكون خالية من صفة أو صورة من صور الجمال الإلهي، وهو الذي عبر عنه (ابن عربي) قبل الجزيري بقوله:

فما ترى في وُجود الكَوْن من أثَرٍ إلاّ وفيه إذا حقّقْتَ صُورتَه

فكلُّ منزلة في الكَون ظاهرةٌ وإنّما هي في التحقيق سورتُه[77]

والجمال المطلق عند الجزيري كَسلفه ابنَ عربي مصدر لكل أنواع الجمال، لذلكَ بين بكل صراحة انني أعني بمشاهدة النساء ووجوهها الجميلة وقامتها الطويلة، هي الحسن والجمال الحقيقي، ويقول:

حوسن و سوڕ زاتی نەبت، جەزبە لدل دەت مەحبوب

مە ژزولف و خەت و خال و قەدی مەییال چحەز؟[78]

الجزيري ينادي المحبوب ويقول له: اذا لم يكن حسن وملاحة لذاتك أو الذات مطلقا هل يمكن للقلب أن تأخذ جذبة، وأي حظ وفائدة لنا من الأصداغ وخط العذار والخال والقد الميال المجرد، لأن الجزيري يريد أن يكون لحسن الذات جاذبية حقيقية وملاحة معنوية، التي بإمكانها أن تقطع النظر على المحاسن الظاهرة[79].

ويرى الجزيري أن للحب والجمال مصدر واحد في الأزل، وكانا يأتيان دائما معا، ومصدرهما الأساسي هو الله سبحانه وتعالى، ويقول:

حوسن و جەمالی خواست ئەڤین

ڤیکرا دیەک ذاتی جڤین

نورا قەدیم بو عیشقو ڤین

وان لێک نازو عیشوەدا

حوسن و محەببەت هەر هەبو

حەق عاشقی ذاتی خوەبو

موحتاجی حوسنەک دی نەبو

نەقل و ریوایەت پێ وەدا[80]

(ان الحسن والجمال طلبا المحبة واجتمعا معها في ذات واحدة وتحول النور القديم الى عشق وحب، وأبدى الجميع الدلال والغنج لبعضهم بعضا، ان الحسن والمحبة كانا موجودين دائما، والحق تعالى كان يعشق ذاته القديمة المجردة ولا يحتاج في ذلك الى حسن آخر، وهكذا وردت الروايات الصحيحة والنقول القديمة.)[81].

وفعل الجزيري ما فعل ابن عربي في ربطه الجمال بالجلال، لأن الجلال الذي يتسم بالعظمة والهيبة في نظر ابن عربي أثر من آثار الجمال الإلهي المطلق الذي لا يماثله أي شيء[82]. فيقول الجزيري:

ڕەنگ ڕەنگ ئەهلێ مەقاماتێ طەریقی چوونە سەیر

هن جەلال و هن جەمال و سەرمەیان ئەڤ بادە بوو[83]

فوضح الجزيري في هذا البيت ان أهل السير والسلوك و الذين يجتهدون ويسعون لكي يصلوا الى المحبوب الحقيقي، قد سلكوا هذا الطريق وساروا بألوان متعددة وأحوال مختلفة، كل منهم على حسب استعداده وذوقه، وعلى وفق ما يناسب مشربه ومزاجه، فمنهم من سلك طريق الجلال والخوف ومنهم من اتبع سبيل الجمال والرجاء، وهو يرى أن رأس مال كلا الطائفتين في الواقع وما يعتمدان عليه هي خمرة العشق والمحبة، فهي التي نفخت فيهم روح النشاط وتساعدهم على السفر لمسافات طويلة للوصول الى نهاية المرحلة الأخيرة، حيث انها الاساس المتين الذي يجب ان تبنى عليه جميع الأركان[84].

ونلاحظ أن الشعراء المتصوفين ومن بينهم ابن عربي والملا الجزيري عبَّروا في قصائدهم عن حبهم الإلهي بلغة الحب العذري، واستمدوا جذوره التعبيرية واللغوية من قاموس الحب العذري، لأن هذا النوع من الحب يحمل عاطفة صادقة ورأفة على الذات، وابتعدوا عن تناول مفاتن الجسد، ولا يذكرون ما تثير الغرائز الشهوانية، هدفه نبيل، وروحه قد وقع بين الألم واللذة، ألم الوجود والبعد والافتراق عن المحبوب، ولذة الاتصال، وسعادة الاقتراب منه، يقول ابن عربي:

سَلامٌ عَلى سَلمى وَمَن حَلَّ بالحِمى ... وَحُقَّ لِمثلي رِقَّةً أَن يُسَلِّما
وَماذا عَلَيها أَن تَرُدَّ تَحَيَّةً ... عَلَينا وَلَكن لا احتكام عَلى الدُمى
سروا وظَلام اللَيلِ أَرخَى سدولَه ... فَقلت لَهَا صبًّا غَرِيبا متيَّما
أَحاطَت به الأَشواقُ صوتاً وَأُرصدَت ... لَهُ راشقاتُ النبلِ أَيّانُ يَمَّما
فَأَبدَت ثَنايَاها وَأَومض بارقٌ ... فَلَم أَدرِ من شَقَّ الحَنادس منهما
وَقالَت أَما يكفيه أَنّي بقَلبه ... يشاهدُني في كُلِّ وقت أَما أَما[85]

وكما نلاحظ ان الشيخ الأكبر ابن عَرَبِيَ في هذه الأبيات الشعرية تغنَى بـ (سلمى) التيَّ هي رمز لمحبوبه الواحد الأحد هو الله جل وعلا، ويبدو أنه لم يجد له مكانا أفضل من الغزل العذري لكي يعبر من خلاله عن حبه

الشديد، وهيامه بالذات الإلهية، وهذا يدل على أن الحب الإلهي في التجربة الشعرية العرفانية أوالصوفية في كثير من الأحيان تطور للحب الإنساني الذي في أكثر معانيه يدور حول المرأة والحديث عنها.

وللجزيري أيضا بيت شعري يذكر فيه اسم (سلمى) من المستحسن إيراده في هذا المقام، لأنني أعتقد أن ذكره لهذا الاسم الذي تغنى به الشيخ الأكبر لم يأت من فراغ، وهذا التشابه والتماثل بينهما لم يكن صدفة، وانما مستعينا بما تحدثنا سابقا يبدو لنا، أن الجزيري يسير على مذهب ونهج الشيخ ابن عربي في حبه وعشقه وهيامه لله تعالى، وكان متأثرا بشدة بسلفه ابن عربي، ويقول:

ما بلەعلێن جانفەزا ناڤێ مه بينت جارەكێ

بالدعاء بلغ تحياتي لسلمى يا بريد[86]

ففي هذا البيت الشعري يسأل الجزيري ويتمنى أن تذكر (سلمى) اسمه بالشفاه الحمر المنعشة للروح ولو كان مرة واحدة، ويدعو البريد لإيصال تحياته العطرة لها، وتمنياته الطيبة المقرونة بدعائه لها، متأملا اللطف من قبل الحبيبة والاجابة لطلبه[87]، والجزيري العاشق كما نرى في أبياته الشعرية مر بمفازة العشق الأدنى، وتزود منه ما يدفعه إلى التطور والتحلق الى المراتب العليا من العشق، ثم تطور عشقه بعد ذلك وأخذته جذبة إلهية، ونفحة عرفانية حتى وصل إلى درجة من العشق الإلهي، لذلك يجب أن لا ننسى أن حبه كان مجازياً، وتأكيداً على ذلك نستطيع اتيان هذا البيت من شعره، الذي صرح فيه بأن طريق الحقيقة لا بد أن يمر بالمجاز، حيث يقول:

لامعا حوسن وجەمالێ دێ ژ علمى بـێتە عەين

عشق دا ژێ هلبتن كێ دى حەقيقەت بـێ مەجاز؟[88]

(ان لامع الحسن والجمال يلزم أن يخرج من طور العلم والوجدان ويصل الى طور المعاينة والمشاهدة، حتى تشتعل منه نار العشق، لأنه لم ير أحد الحقيقة بلا مجاز)[89]

العشق المجازي عند الملا الجزيري جسر للوصول الى العشق الحقيقي ويجب على العاشق أن يعبره ولا يقف عليه لكي يصل الى المقصد الأسنى والمطلب الأعلى[90].

واستنادا الى ما سبق نستطيع القول: ان لابن عربي تأثيرا واضحا وكبيرا على البنية الثقافية والفكرية للشاعر الكوردي الكبير الملا الجزيري، وذلك من خلال خصائص الاسلام العرفاني أو الصوفي المختلفة، ونرى كثيرا من المفاهيم والمصطلحات العرفانية الخاصة بابن عربي، كانت منتشرة في ديوانه وفي ثنايا أشعاره وقصائده، وهذا لا يعني أننا نقلل من شأن هذا الشاعر الكبير، وانما برأينا هذا يدل على وجود الألفة والمحبة التي ترتبط الجزيري بابن عربي، لذلك استفاد من أفكاره وآرائه في المسائل العرفانية المختلفة، وتمكن باستيعابها جيدا، واستطاع ان ينقلها الى الثقافة الكوردية حتى أصبحت جزءا لا يتجزأ منها.

2- المبحث الثاني: وحدة الوجود ووحدة الشهود عند ابن عربي والملا الجزيري:

ارتبط اسم محي الدين بن عربي بفكرة وحدة الوجود التي احتلت مكانة خاصة في فلسفته، وتعامل معها بتمعن وتأمل من عدة زوايا ونظريات مختلفة، فقد أسس مذهب وحدة الوجود في شكله النهائي، مستخدماً له مصطلحا صوفيا كاملاً استمده من كل مصدر وسعه ان يستمد منه، كالقرآن والحديث وعلم الكلام والفلسفة بأنواعها واتجاهاتها المختلفة، ولكنه قام بصياغة كل هذه المصطلحات من جديد بأسلوبه الخاص وأعطى لكل منها معنى جديدا يتماشى مع روح عقيدته العامة في وحدة الوجود، وكما احتلت هذه النظرية مكانة كبيرة بين كبار العارفين والمتصوفين وكذلك الفلاسفة بسبب عمقها في المعرفة الباطنية والظاهرية، وجميع المتصوفين الذين أتوا بعده من العرب والعجم، شاعرا كان أم غير شاعر تأثروا بمذهبه، ونطقوا عن وحي كلمه[91].

وفلسفة وحدة الوجود عند ابن عربي تمثل مذهبا في الوجود الذي لا تعدد فيه ولا ثنائية، ويصبح الإله مرادفا للوجود لا غير، ولهذا أن نظرية وحدة الوجود أثارت جدلا واسعا في الأوساط النقدية وخاصة عند النقاد المتصوفة، فهي قائمة على أساس أن العالم والله سبحانه وتعالى شيء واحد وأن المخلوقات جزء من الخالق، وأصحابها ينكرون ثنائية الوجود، ويؤمنون بأن الوجود حقيقة واحدة وهو الله سبحانه وتعالى، والكائنات عندهم معدومة أبدا وأزلا، وأن عقول المحجوبين تتخيل أن المخلوقات موجودة[92]، ويرى ابن عربي أن كل ما نراه في حياتنا الدنيا، انما هو خيال فيجب تأويله ويقول:

انما الكون خيال وهو حق في الحقيقة
والذي يفهم هذا حاز أسرار الطريقة[93]

ويشير ابن عربي في كثير من أبياته الشعرية الى مذهبه في وحد ة الوجود فيقول في أحد أبياته:

يامن يراني ولا أراه كم ذا أراه ولا يراني[94]

فيرى ابن عربي في هذا البيت الشعري أن الحق متجليا في أعيان صور الممكنات، ولا يمكن أن يراه لأنه هو المتجلي في صورته، وان الله تعالى يتجلى في صور الكائنات المختلفة، فهو الظاهر في جميع المظاهر عند المتصوفين وأصحاب هذه النظرية، ولكن هذا لا يعني أنه يتحد ويحل في أي مخلوق من المخلوقات، وانما يرون ان سبب هذا التجلي لله تعالى في صور المخلوقات هو أنه تعالى كان وجودا مطلقا، وأراد أن يرى نفسه في مرآة هذا الكون، وأن تتجلى أسماؤه وصفاته، في حين أن الله تعالى في نظر العارفين والمتصوفين ما كان له اسم ولا صفة بسبب وجوده المطلق، فيتجلى في صور المخلوقات المعدومة العين الثابتة في علم الله تعالى[95]، ويقول:

ما ان علمت فيه من عدد الا وقامت به حقيقة الأحد
عين توحد والأسماء تكثرها والكثر لا ينتهي فيها الى أمد

لما علمت بهذا واتصفت به علمت أن وجود الفرد في العدد[96]

ويعد الملا الجزيري من القائلين بوحدة الوجود، وهو من أتباع صارم لفكرة ابن عربي وفكره في هذه المسألة لا ينفصل عن فكر ابن عربي، وقد أشار في أبيات كثيرة الى مسألة وحدة الوجود، فهو يؤمن بالوحدة المطلقة، والوجود الحقيقي عنده هو (لله) عز وجل، ووجود سواه تجل لوجوده، فيقول:

وه حده تى (مطلق) مه لا نووره د قه لبان جه لا

زور د ڤى مه سئه لى ئه هلى دلان شوهه ما[97]

الجزيري في هذين البيتين ينادي نفسه ويقول: (يا ملا) أن الوحدة المطلقة هي نور انكشف في القلوب، أو هي نور بمنزلة كحل يجلو القلوب، اكثير من أهل القلوب قد بقوا في اشتباه وتشكك في مسألة الوحدة المطلقة أو وحدة الوجود، لأن هناك اختلافا كثيرا بين المتصوفين حولها، فبعضهم يحكم بصحتها، وآخرون يشكون في ثبوتها.[98]

ويؤكد ملا الجزيري كسلفه ابن عربي أن جوهر الوجود واحد، وهو الذات الإلهية المقدسة، ويقول:

ژموسامماىێ عدد كەسرەتێ ئەسما توو مەبين

زەيد و عەمرێن مه حەتا چەند(دوو) نينه يەک و يەک[99]

(لا تظن تعدد الأسماء وكثرتها من تعدد المسمى، فإن زيدا وعمروا الى غيرها من الأسماء في إطلاقنا لا اثنينية فيها، بل هي واحدة تأكيدا)[100]

أكد الجزيري في هذا البيت الشعري أن تعدد أسماء الله الحسنى لا يدل على تعدد ذاته تعالى، وان تعددت أسماؤه وصفاته فإنه واحد في ذاته.

ويقول أيضا:

هەر يەكەو دێ يەک بمينت أول و آخر يەكه لاجرم نابى دووبى ئێ دێ بمينت هەر هەبوو[101]

بين الجزيري في البيت المذكور ان الله تعالى هو واحد وسيبقى الى الأبد واحدا، لا يمكن أن يتعدد في زمن من الأزمان، ولا جرم لايجوز أن يكون هناك اثنان للزوم التعدد، فهو الموجود أولا وآخرا وكان أزليا وأبديا.

فەرقه واحد ژ ئەحەد لێ د مەقامێ صەمەدى

ب حەقيقەت كو يەكن هەردوو چ واحد چ ئەحەد

يەكه دەريا تو بزان قەنج چ مەوج و چ حوباب

د ئەصلدا كو حەمى ئاڤه چ ئاڤ و چ جەمەد[102]

فوضح الجزيري في البيت الأول أن هناك فرق بين الواحد والأحد من حيث المعنى، لأن الواحد هو المنفرد بصفاته والأحد هو المنفرد بذاته، ولكن بالقياس الى مقام الصمد وفي حقيقة الواقع فإن الواحد والأحد شيء

واحد وليس بينهما فرق، لأن الذات الإلهية كما أنه منفرد بالصفات وهو أيضا فرد بذاته فلذلك يجمع الوصفان له، وفي البيت الثاني يؤكد الجزيري أن البحر واحد وان اختلفت أمواجه وحبابه وتنوعت مياهه لا تعدد فيه بذلك، لأن تلك الأمواج والحباب هي في أصلها ماء وهي من أجزاء البحر، أي ليس بين البحر وأمواجه وحبابه وزبده فرق وان كانت أسماؤها مختلفة لأن أجزاء البحر بأمواجه وحبابه وزبده كلها ماء سواء كان متجمدا أو غير متجمد[103].

ويرى ابن عربي أن الوجود كله حقيقة واحدة في الجوهر والذات، لا ازدواجية فيه ولا تعددية، وعالم الطبيعة عنده صورة واحدة في مرايا مختلفة، ولا يوجد شيء سوى الالتباس لتفرق النظر، وعلى الرغم مما يبدو لحواسنا من كثرة في الموجودات في العالم الخارجي، أوهي كثيرة بأسمائها والصفات، لكن لا تعدد فيها فهي واحدٌ أحد، وهي قديمة أزلية لا تتغير مهما تغيرت الصور الوجودية لها وهي أيضاً تشكّل الانسجام الخفي بين المتناقضات، فمثلا: الحق والخلق عنده وجهان لحقيقة واحدة، إذا نظرت إليها من حيث وحدتها، تسميها حقاً، وإذا نظرت إليها من حيث تعددها، فأنت تسميها خلقا، فكلاهما في الجوهر واحد[104]، ويقول:

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا ... وليس خلقاً بهذا الوجه فأدركوا
من يدر ما قلت لم تخذل بصيرته ... وليس يدريه الا من له بصر
جمّع وفرّق فإن العين واحدة ... وهي الكثيرة لا تبقي ولا تذر[105]

فيقرر ابن عربيَ أنه ليَس هناك فرق بين ما هو خالق وما هو مخلوق، ومن أقواله التي تدل على ذلك: "سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها[106] "ويقول أيضا مشيرا إلى وحدة الوجود أن الله يضم في ذاته جميع المخلوقات، فلا يكون خالق ومخلوق في نظره إلا في الظاهر، أما في الحقيقة فشيء واحد لا يدركه العقل وإنما يدرك بالقلب:

يا خالق الأشياء في نفسه ... أنت لما تخلق جامع
تخلق ما لا ينتهي كونه ... فيك فأنت الضيق الواسع[107]

وأشار الجزيري في أشعاره الى مسألة الفرق بين ما هو خالق وما هو مخلوق، وهو مؤيد لفكرة ابن عربي الذي لا يرى فرقا بين الخالق والمخلوق ويقول:

گووته مه دور دانەیی ... ئەم ژتەو تو ژمەیی
لەو ب حەقیقەت یەکین ... مەسئەلە بێ شوبهە ما[108]

الحبيبة التي في حسنها وجمالها وصفاء لونها مثل اللؤلؤة أو حبة در وحيدة، قالت لنا نحن منك وأنت منا، ولذلك نحن متحدون بالحقيقة، وبقيت هذه المسألة بلا شبهة ولا شك فيها، وهذا دليل واضح على أن الشيخ

الجزيري يؤمن بعدم وجود الفرق بين الخالق والمخلوق، وفي نظره أن أنواع الكائنات قد انفصلت عن بعضها بعد وجوها، وكانت قبل ذلك متحدة وشيئا واحدا في الحقيقة.

ويشير ابن عربي في أشعاره الى عدم قدرتنا الاحاطة بالذات الالهية عن طريق الفكر والبرهان، ويعترف بأن الذات الإلهية عنده مصدر حيرة دائمة، لأنه لا يستطيع البشر ان يدركه بعقله وفكره ويصعب عليه فهمها أو الإحاطة بها، ويرى أن السبيل الوحيد لمعرفة الله جل وعلا وكشف الحقيقة الوجودية هو سلوك طريق العرفان أو التصوف، ويقول:

الله أعظم قدراً أن يحاط به ... علماً فما هو للبرهان مدلول
إنَّ استنادي إليه لا أكيفه ... فكيف أعلمه والعَلم تحصيل
وليس عندي منه ما أعينه ... إلا افتقاري إليه فهو محصول
كما علمت غناه عن خليقته ... من اسمها عالماً أعطاه تنزيل
كفى يسرح ما عقلي يقيده ... فبيت عقلك بالأفكار معقول
فصاحب الفكر بالأوهام في جهة ... وصاحب الكشف بالتنزيل مقبول[109]

ويقول أيضا:

يا من يحيرني في ذاته أبداً ... تنزيهه والذي قد جاء في الشبه
إنْ قلتُ ليس كذا قالت شريعته ... صدّق بتنزيهه العالي وبالشّبه[110]

وللجزيري أبيات شعرية تطابق تماما مع ما جاء به ابن عربي حوَل اثبات وجود الله جلَ وعلا أو الاطاحة بمعرفة الذات الالهيه عن طريق الفكر والبرهان، حيث يذكر الجزيري في أحد أبياته أن البرهان لوجود الله جل وعلا هو عدم البرهان لوجوده ويقول:

چ حەددێ عەقلە قیاسێ تو کرت ... ئەڤە بورهان تە بێ بورهانی[111]

لا يمكن للعقل وليس للادراك مقدرة على قياسك بشيء ما، وإثبات وجودك عن طريق القياس البرهاني، والدليل البرهاني على عدم هذه المقدرة هو أنك ثابت بدون برهان، ولاتحتاج الى برهان أصلا لأن وجودك بديهي أولي، والبديهي الأولي لا يحتاج اثباته الى برهان.

ويؤكد الجزيري أن معرفة الله تعالى لا يمكن حصولها عن طريق العقل المجرد، ويقول:

گوفت و گـۆی مەعریفەتێ چەندی مەلا پەیدا کی
گەوهەرا مەعریفەتێ ناگیەێتێ کەس ب خیرەد[112]

(يا ملا أي مقدار من أقوال وأحاديث المعرفة تجده وتذكره فإنك لا تصل اليها، لأن حقيقة المعرفة لا يصل أحد اليها بالعقل المجرد)[113]

أما عن وحدة الشهود والفرق بينها وبين وحدة الوجود مع أن هناك من يخلط بينهما، وذلك لتقارب المفاهيم والتداخل في بعض الأحيان، فلاشك أن فارقاً بعيداً بين وحدة الوجود ووحدة الشهود، وذلك أن وحدة الوجود هي عقيدة تقوم على عدم التفرقة بين الله وبين غيره من الموجودات، بينما وحدة الشهود عند بعض العارفين حال من أحوالهم أو تجربة يعانيها الصوفي بعد ارتقائه في منازل حياته الروحية ووصوله إلى حال يشعر فيه بالتوحيد فينسى نفسه ويفقد شعوره ولا يرى سوى الله، وهي شدة مراقبة الله تعالى بحيث يعبده كأنه يراه، ومنهم من يؤكد على أن وحدة الشهود هي الدرجة الأولى إلى وحدة الوجود، والواقع أن التمييز بين وحدة الشهود ووحدة الوجود ليس له أساس ثابت بل هو قائم على غير دليل إلا دليلاً واحداً هو الذوق أو الكشف الصوفي.

وهناك فرق آخر بين وحدة الوجود ووحدة الشهود وهو إذا قال الصوفي: "لا أرى شيئا غير الله"، أي لا مشهود على الحقيقة الا الله، فهو في حال وحدة الشهود، وإذا قال: "لا أرى شيئا إلا وأرى الله فيه"، أي لا موجود على الحقيقة الا الله فهو في حال وحدة الوجود، فحال وحدة الشهود هي حال الفناء؛ وحال وحدة الوجود هي حال البقاء، ولعل هذا أوجز تبسيط ممكن لهذين الاصطلاحين اللذين يختزلان التجربة الصوفية في أبعادها كلّها[114].

ويرى أبو العلاء العفيفي أن وحدة الشهود هي حال من أحوال العارف أو الصوفي التي يسميها صوفية الاسلام بالفناء، وعين التوحيد وحال الجمع وهكذا، وليست علما أو عقيدة أو دعوى فلسفية يحاول برهنتها أو يطالب الغير بتصديقها، على عكس وحدة الوجود التي يعد علما أو عقيدة أو تعبيرا فلسفيا وجوديا عن وحدة الحق والخلق، و وحدة الشهود لا تخضع لوصف ولا تفسير، فأصحاب هذه النظرية فنوا في حبهم عن أنفسهم و عن كل ميل سوى الحق سبحانه، فلم يشاهدوا في الوجود غيره لاستغراقهم فيه بالكلية[115].

ووحدة الشهود نوع من التوحيد ولكن يختلف عن توحيد الإيمان في الشريعة، لأن توحيد وحدة الشهود هو توحيد المعرفة والشهود وهو ناشئ عن إدراك مباشر لما يتجلّى في قلب الصوفي من معاني الوحدة الإلهية في حال تَجَلٍّ عن الوصف وتستعصي على العبارة، أي هو توحيد يقيني حاصل بالإدراك الذوقي في التجربة الصوفيةَ، فإذا انكشف للعبد شمول القدرة والإرادة الإلهية والفعل الإلهي، اختفت العلامات والآثار الكونية في شهادته، واختفت إرادته وقدرته وعمله في إرادته وقوته وعمله، ووصل إلى الفناء الذي هو جوهر البقاء، لأنه يكون فانيا عن نفسه وعن المخلوقات جميعا ويبقى مع الله وحده[116].

فابن عربي والجزيري هما من أصحاب وحدة الوجود ولكنهما كأي شاعر صوفي عارف يشيران أحياناً الى الفناء ومظاهر وحدة الشهود في أشعارهما وأقوالهما، فهناك أشعار وأقوال كثيرة لهما تدل على وحدة الشهود، بيد أن الفرق بينهما وبين أي شاعر آخر من أصحاب وحدة الشهود هو أنهما يعتمدان على العقل والبرهان لبيان

وحدتهما، أي أنهما يحاولان برهنة وحدتهما بالأدلة العقلية والفلسفية، فلذلك وحدتهما الشهودية أقرب الى وحدة الوجود، فيقول ابن عربي في تفسير هذه الآية الكريمة: ﴿وهو معكُم أَين ما كُنتم﴾ (الحديد: 6) (ليس لكم وجود معين دون الواحد فبالواحد تظهر أعيان الأعداد فهو مظهرها ومغنيها فالألف نعته إذا بالألف وقعت ألفة الواحد بمراتب العدد لظهوره فهو الأول والآخر وإذا ضربت الواحد في نفسه لم يظهر في الخارج بعد الضرب سوى نفسه.)[117]

فابن عربي هو العارف الواقف على سر الحقيقة الوجودية، فيرا الله في الصور المختلفة وفي كل شيء الحجر والشجر، لأن كل هذه الصور وكل مظهر من مظاهر الكون في نظره تجل للذات الإلهية، فيقول:

فانظره في شجر وانظره في حجرِ وانظره في كل شيء ذلك الله
كل الأسامي له إن كنت تعقلهَ هو المسمى بها فكلها الله[118]

وقد رأى الجزيري الذات الإلهية وجماله متجليا في صور الأعيان، فهو كسلفه ابن عربي يشعر بوجود الله سبحانه وتعالى في كل شيء، وان لم يكن رؤيته للذات الإلهية حقيقية فهو يشعر بوجوده عند رؤية المخلوقات، لأن الكون والكائنات عنده مرآة للجمال الإلهي فلذلك يقول:

حوسنێ زاتێ بوت و لاتان ژ جەمالا صەمەدە
ژ میثالا صەنەمێ وەهـ كوو تەجللایە صەمەد[119]

يقول الجزيري: (ان حسن ذات الأصنام هو من جمال الله الصمد، فعجبا كيف يتجلى الله الصمد على مثال الأصنام).[120]

فنلاحظ أن الجزيري في هذا البيت يرتبط سبب عبادة الأصنام من قبل المشركين بتجلي حسن وجمال الذات الإلهي في هذه الأصنام المصنوعة من الأحجار والأشجار، ويرى أن مصدر جمال وحسن الأصنام يعود الى جمال الله الصمد وسبب لانقياد العشاق لهن وعبادتهن والميل اليهن، فجمال الله هو الذي يضفي عليهن حسنه الأزلي ويسبغ عليهن ثوب جماله الحقيقي من نوره الباقي الأبدي، ويبدي الجزيري تعجبه تجاه هذه المسألة ويسأل كيف يتجلى الصمد الباقي على هيئة الأصنام وكيف يظهر نوره الأزلي الأبدي في مظاهرهن لكي تكون مثالا لما تقى من أنواره ومظهرا من مظاهر جماله الذي شمل الكون وانتشر في جميع العالم.

وفي نظر ابن عربي لولا ظهور الله تعالى في أعيان الخلق وتجليه فيهم لما عرفناه، لأن الكون عند المتصوفة من صفات الذات الإلهية ومظهرها الخارجي، فلأننا إنما نعرفها عن طريق هذه الأسماء والصفات المتجلية في الكون، وعلى هذا الأساس يؤكد ابن عربي أن الكون والكائنات بالنسبة إلى الله كالمرآة التي تنعكس عليها الصور، فالكون هو المرآة الذي تنعكس عليها الصفات الإلهية وبها نشاهد ونشعر بوجود الذات الإلهية[121]، ووضح

ابن عربي أن للمشاهدة معان عدة ومنها مشاهدة الحق في الخلق وهي رؤية الحق في الخلق على حد تعبيره[122] فلذلك يقول:

وتهده به في كل شيء وليس له الوراء ولا الأمام[123]

فيقر الجزيري بأن الذات الإلهية تتجلى وتظهر لنا في مظاهر كثيرة، فيقول:

رووحى تونه جسمى ژ جه مالى ب چ ئسمى

ڕه نگ ڕه نگ دبى كه شف وشوهودى چ كه سى تو[124]

أنت روح ولست جسماً، فبأي أسماء الجمال تسمى، حيث تظهر وتتجلى وتنكشف للعيان بألوان متعددة ومختلفة، فمن أنت؟

ففي البيت المذكور يصف الجزيري الذات الإلهية بأنها روح مجردة لطيفة وليست جسما كثيفا، ويتساءل لكي يجد طريقا للوصول الى معرفتها والى باب جمال ذاتها، لأن في نظر الجزيري أن انكشافها وظهورها لمن أراد أن يعرفها ليس على نسق واحد ثابت، فظهورها وانكشافها للأبصار متعدد الألوان ومختلف النوع لأنها تظهر وتتجلى في كل شيء[125]، ونستطيع القول أن هذه الأبيات والأقوال للجزيري وابن عربي تصريح واضح بوحدة الشهود، ولكن بسبب اعتمادهما على البرهان بالأدلة العقلية والفلسفية فنرى أن وحدة الشهود عندهما أقرب الى وحدة الوجود.

ومن خلال ما أوردناه من تحليل لتصورات وحدة الوجود ووحدة الشهود عند كل من ابن عربي والجزيري نلاحظ بوضوح أن هناك شبها كبيرا بينهما في هذه المسألة التي تقول بإله مطلق مجرد لا نهائي، في غنى عن البرهنة عليه وإثبات وجوده، والحقيقة التي تبدو مما ورد عندهما ليس هناك اختلاف بين العارفين في المنطلق، والمسلك، وحتى المعرفة التي توصل الجزيري من خلالها إلى الله جل وعلا كانت تلتقي مع تصوف ابن عربي في القول بأن معرفة الله هي أرقى مقامات العبادة بل أن العبادة معرفة.

3- المبحث الثالث: وحدة الأديان والحقيقة المحمدية عند ابن عربي والملا الجزيري:

يعد موضوع الحقيقة المحمدية واحدا من بين أهم النظريات التي أنتجها العرفان الإسلامي، لذلك الحديث عن الحقيقة المحمدية في العرفان الإسلامي يشكل أساساً معرفياً للنظريات العرفانية التي أنتجها العلماء المتصوفة سواء في كتاباتهم الفلسفية أو في أشعارهم و داوينهم، وهذا ما نراه بشكل خاص في مؤلفات الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي الذي استخدمه مصطلحات مترادفة أخرى للدلالة عليها ومنها: الأنسان الكامل، الكلمة الإلهية، الروح المحمدية، النور المحمدي، حقيقة محمد، وكل هذه المصطلحات تشير الى الحقيقة نفسها.[126]

والقول بالحقيقة المحمدية كما يرى ابن عربي يرجع الى أصل من أصول العرفان الإسلامي، والحقيقة المحمدية تعني أن النبي وجوده سابق على جميع الموجودات ومتقدم على كل الكائنات، وأن الكون استمد نوره و وجوده من النور المحمدي، ولولا الحقيقة المحمدية لما كان هناك حقيقة ولا نور ولا خلق ولا وجود، لأنها العماد الذي قامت عليه (قبة الوجود) وهي صلة الوصل بين الذات الإلهية والإنسانية، وهي القوة المؤثرة والمدبرة التي يصدر عنها كل شيء.(127)

ظهر مصطلح الحقيقة المحمدية متأخرا في أدبيات العرفان الإسلامي، ويعد سهل بن محمد التستري الأهوازي (200هـ - 283هـ) أول من قال بالحقيقة المحمدية أو النور المحمدي حيث يقول أن لله تعالى ثلاث أنوار أولها صفيه محمد، ويرى التستري إن الله تعالى حينما أراد أن يخلق محمدا (صلى الله عليه وسلم) أخرج نورا من نوره أضاء كل الكون(128)، ومعنى الحقيقة المحمدية هو أن الله تعالى خلق النبي صلى الله عليه وسلم من نور، وهو سيد العالم بأسره، ونور الأنوار، وهو أول الأولين ويعد حقيقته النورية له أول موجود في الخلق الروحاني، وأول ظاهر في الوجود، وخلقت الدنيا والآخرة من نورها، فهي أصل كل موجود، وألغاز الكون والكائنات في الدنيا والآخرة، وأكدوا أصحاب هذه النظرية أن جميع الأنبياء والمرسلين الذين جاؤوا قبل محمد صلى الله عليه وسلم كانوا نوابه وورثته في حقيقة الأمر، وكان دورهم في تأريخ البشرية هو تجسيد للحقيقة المحمدية، قبل ظهور جسده الشريف، وأن الأنبياء والأولياء والعارفين كانوا يستمدون علومهم ونورهم الإلهي من الحقيقة المحمدية، والحقيقة المحمدية تجعل محمداً صلى الله عليه وسلم أكمل مظاهر الكون، كما ووصف الشيخ عبد الكريم الجيلي في كتابه (الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية) الحقيقة المحمدية بالكمال الإلهي المطلق من بين كافة مراتب الوجود ويؤكد أن النبي صلى الله عليه وسلم أولُ مخلوق خلقه الله تعالى وكان أكمل الوجود وأشرف خلق الله على الأطلاق وأفضلهم لأن الله تعالى خلقه من نور ذاته الإلهية وما سواه فإنما هو مخلوقٌ من أنوار الأسماء والصفات.(129)

ويرى ابن عربي أن نور محمد صلى الله عليه وسلم وحقيقته النورية تفيض على الخلق بهاء وضياء حيث يقول:

إنّي رأيت له نورا يضيء به ... أهل السَّماء إذا عينٌ تُوفيه
من الضّياء الذي فيها حقيقته ... وحقّه وسوى هذا يعفيه(130)

وأشار الجزيري في أشعارهَ كسلفه ابن عربي الى الحقيقة المحمدية بَعدة أسماء مترادفةَ لها للدلالة عليها منها: العيين الأول، والعقل الأول، وقطب الوجود، ونور الأنوار، نور الأحمدي، نقطة، النور الحبيب، كما وهو أيضا كأي شاعر صوفي من أصحاب هذه النظرية يعتقد أن الحقيقة المحمدية هي أول موجود في الخلق الروحاني، وأن الله تعالى خلق نور محمد قبل خلق الكون وجميع الكائنات ويقول:

ئەشكال و خەتێن دائیرەیێ نوقتەیێ عیلمن ... ئەڤ نەقش و میثالێن د خەیالاتێ عەدەمدا

ميم مەتلەعێ شەمسا ئەحەد ئاپینە سیفەت کر لامیع ژ عەرەب بەرقێ ل فەخخارێ عەجەمدا[131]

فيقول الجزيري في البيتين المذكورين هذه النقوش والأمثلة الموجودة في خيالات العدم، ويقصدها الموجودات أو الكائنات الكونية من العالمين العلوي السماوات والكواكب والسفلي، هي أشكال وخطوط منبثقة من دائرة نقطة علم الله القديم أومن اسم محمد الذي جعله الله نقطة الوسط في دائرة الوجود، لأنها ظهرت للوجود مطابقة لما سبق به علمه تعالى في الأزل، وإن ارسال محمد (صلى الله عليه وسلم) قد جعل مطلع شمس أحدية الله ووحدانيته أو حرف الميم في بداية اسم محمد هو مرآة في الشفافة والإضاءة، فظهرت لمن أراد الله هدايته فصدق وآمن بها، وذلك النور المحمدي الذي لمع في الجزيرة العربية أضاء أشعته ووصل الى بلاد العجم والعالم ويعتقد الجزيري أن العالم كله قد خلق بعده ويستمد نوره من نوره عليه السلام[132]، وفي قصيدته الطويلة والمشهورة (الله سەحەرگاها ئەزەل) التي اختصها لإبداء رؤيته بصورة واضحة حول الحقيقة المحمدية وصف الجزيري الرسول صلى الله عليه وسلم بالنور المنزل من الذات الالهية ويرى أن الأشياء أخذت ظهورها علميا منه، لأنه أصل ثابت حقيقي، وحسب رؤيته الحقيقة المحمدية هي النور الأصلي الذي خلقه الله من نور ذاته المقدسة، فيقول:

بەحرا وجودێ جۆش هات نوورەک تەنەززول بوو ژ زات
هاتن تەعەییون هەر سیفات ئەشیا زهور عیلمییەدا
ئەشیا د عیلمێ بوون زهور ئیسمان ژ فەیزا ئیسمێ نوور[133]

(ان بحر الوجود قد غلى وفار وأخرج الموجودات الى حيز الوجود و العيان، وتنزل نور مطلق من الذات المطلقة وأضاء على الكائنات فتعين بذلك تعلق كافة الصفات القديمة وبرزت متعلقاتها الى الوجود، فلذلك أخذت الأشياء ظهورا علميا مبينا على أصل ثابت حقيقي)[134].

والحقيقة المحمدية هي الأساس الذي اعتمده ابن عربي في بناء فلسفته الوجودية، يقول ابن عربي:

ألا بأبي كان ملكا وسيدا وآدم بين الماء والطين واقف
فذاك الرسول الأبطحي محمد له في العلا مجد تليد وطارف
أتى بزمان السعد في آخر المدى وكان له في كل عصر مواقف
أتى لانكسار الدهر يجبر صدعه فأثنت عليه ألسن وعوارف
إذا رام أمراً لا يكون خلافه وليس لذاك الأمر في الكون صارف[135]

في الأبيات الشعرية السابقة يبين لنا أن ابن عربي يعتقد عندما خلق الله الأرواح التي تدير الأجساد وتنظمها في زمن كانت حركة الفلك موجودة لتحديد الفترة التي يعلمها الله تعالى، وكان في بداية خلق الزمان بحركته خلق الروح المدبرة روح محمد (صلى الله عليه وسلم) ثم خرجت وصدرت الأرواح أثناء الحركات، فكان لها

وجود مسبق في عالم الغيب في علم الله تعالى دون عالم الشهادة ويؤمن بأن النبي (صلى الله علية وسلم) هو أول مخلوق متعين مرتبط بحركة الزمان، وأول الأولين في عالم الغيب وآخر الآخرين في عالم الشهادة، ويرى أن الزمان انتهى بالاسم الباطن وانتقل إلى الاسم الظاهر في حق محمد (صلى الله عليه وسلم) وخلق الله تعالى جسده وارتبط الروح به، فظهر محمد (صلى الله عليه وسلم) بذاته جسدا وروحا[136].

ويرى الجزيري أيضا أن الحقيقة المحمدية هي قطب الوجود أو النقطة المركزية للوجود أو مركز دائرة الوجود ويعتقد أن الله تعالى لو ما خلق محمدا (صلى الله عليه وسلم) لما خلق الكون والكائنات، وهو الوجود البرزخي بين الذات الأحدية وبين جميع الموجودات، وخلقه الله تعالى وبعد ذلك فمن نوره خلق كافة الخلق ليعرفوه، أي يعتقد الجزيري أن الحكمة من خلق الكون والكائنات هي معرفة الله تعالى، وهذه الفكرة مطابقة تماما مع رؤية ابن عربي في هذه المسألة حيث يرى أن الله تعالى قد خلق الخلق جميعا من نور الذات المحمدية، واستمدت منها جميع الموجودات وجوداتها وانبثقت عنه كل الأنوار وكل الأكوان وكل الموجودات. فيقول الجزيري:

گەر خەبەردارى ژسيررا (كنت كنزا) گـۆهبدێر

دا بەسەد تەورێ بەيانكەت مەعنى ىێ (لولاک) روح[137]

فيقول الجزيري ان كان لديك خبر أو علم من سر (كنت كنزا) فاستمع لتفسر لك الروح معنى (لولاك) بمئة نوع أو قاعدة.

واستنادا مما سبق يتبين لنا أن الحقيقة المحمدية لا تخرج عن كونها فكرة عرفانية أوجدها الخيال الصوفي عبر فترات زمنية مختلفة، وهي تنظر إلى الذات المحمدية في جانبها الروحاني، فتجعله أول موجود وأكرم متعين، وأقرب مخلوق جاها إلى الذات الإلهية.

وارتبط موضوع الحقيقة المحمدية بكثير من المناهج المعرفية والعرفانية، من بينها وحدة الأديان التي تؤسس لمفهوم التسامح والتعارف والحوار، حيث أن وحدة الأديان ترى أن الأديان كلها في الحقيقة صور مختلفة لتجلي الحق الواحد، وإن كل دين وإن اختلف في المظهر الخارجي والتسمية وأداء الشعائر الدينية عن الدين الآخر، فإنما يعمل على كشف ناحية معينة من نواحي الحق وهدفه هو الوصول الى معرفة الحق ولو اختلف الدين فالتدين واحد؛ فالإيمان والكفر في نظر أصحاب هذه النظرية لا يختلفان اختلافا جوهريا وأقروا جواز التدين بكل دين وحقيقة التوحيد عندهم هي قبول كل الأديان وأن لا يحصر الإنسان نفسه بدين واحد، ويرون أن كل الأديان السماوية وعبدة الأصنام متفقون في عبادة إله واحد ولو اختلفت المعبودات، وجميع الكتب السماوية منتظمة في طريق واحد، هو طريق التنظيم الإلهي[138]، وأن العابد في نظر ابن عربي هو من يرى الحق في كل شيء، بل يراه عين كل شيء، فلا مكان لإنكار عقائد الكفار والمشركين، وانما ليس هناك كافر ومشرك وإنما هناك موحد، ففي الجوهر كلهم موحدون، ولهذا ليس من الضروري أن يرتبط الإنسان بمعبود خاص في الظاهر،

فالعبرة بالباطن، لأن صاحب المعبود الخاص جاهل بلا شك لاعتراضه على غيره فيما اعتقد، أما الإله المطلق فهو الذي لا يسعه شيء لأنه عين الأشياء[139] ويقول:

عقد البرية في الإله عقائدا وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه[140]

ويرى ابن عربي بأن من اعتقد بأن هناك ديناً واحداً حقاً، وكفر بما سواه فيفوته خيرا كثيرا، فالعارف الكامل في نظره لا ينحصر نفسه في دين دون غيره، لأنه إذا فعل ذلك فيقع في خطأ، ويدل على أنه آمن بجزء من الحقيقة، ولم ير الحقيقة كاملة، وكل هذه الأديان التي ظنه باطلة هي مرادة لله ـ تبارك وتعالى ـ بل هو خالقها وبارئها

واستنادا الى ما سبق يظهر لنا أن الجزيري قد سلك مسلك ابن عربي في أغلب أفكاره وآرائه الصوفية، ويتمثل بدوره في الحقيقة المحمدية فيرسم في قصائده الشعرية صورة نموذجية للرسول (صلى الله عليه وسلم)، تقترب بل توافق تماما مع الصورة النمطية التي عبر عنها الشيخ الأكبر في أغلب أشعاره المدحية للنبي (صلى الله عليه وسلم)، فالرسول هو التعين الأول، ومصدر النور، وقطب الوجود، وأصل ثابت حقيقي للوجود، وأول مخلوق خلقه الله تعالى وبفضله خلق الأكوان وأرسل الرسل ومن علمه كان اللوح المحفوظ والقلم.

وهكذا نجد أشعاره قد تحاورت مع أشعار ابن عربي وتناصت فيما بينها بشكل واضح وجلي، بحيث تتداعى الينا أبيات وأشعار وأقوال كثيرة تحمل نفس المعنى، وينتهي الجزيري كما انتهى الشيخ الأكبر ابن عربي الى أفكار وآراء متفق عليها.

الخاتمة:

1. هناك تداخل واضح بين التصوف والعرفان حيث يستخدم كلاهما للدلالة على نفس الطريقة للسير والسلوك والتقدم الروحي التي تؤدي إلى الوحي والشهادة كوسيلة فكرية معرفية لإدراك الحقيقة، وكان هدفهما تربية النفس وتنقيحها وتطهيرها وتزكيتها، وإرشادها للابتعاد عن كل ما له علاقة بانشغالها بالدنيا وزينتها، من أجل الوصول الى تحقيق القيم الأخلاقية الرفيعة، ومن ثم التوحيد الوجودي، فلا يرى العارف أو الصوفي وجودا حقيقيا الا الله.
2. النص العرفاني هو نص إبداعي وجريء وخلاق ترتكز دعائمه على التأويل وليس التفسير والتفكير، وهو نص جميل ورائع من الخارج وجلال من الداخل، إنه نص يعمل على كسر حدود ما يسمى بالمحرمات، ويتسم بالشجاعة للتعمق في المقدسات، ويريد ان يتحرر عن كل القيود الموضوعة وعن القهر والاستبداد. فإن لغته لها أبعاداً وجودية، وهي لم تعد مجرد أداة للتعبير عن الافكار والمشاعر، بل هي موقف في حد ذاته، لتعبيرها عن نوع معين من المعرفة.

3. إن ابن عربي والملا الجزيري كأي شاعر صوفي آخر عبَّرا في قصائدهما عن حبهما الإلهي بلغة الحب العذري، واستمدا جذوره التعبيرية واللغوية من قاموس الحب العذري، لأن هذا النوع من الحب يحمل عاطفة صادقة ورأفة على الذات، وابتعدا عن تناول مفاتن الجسد، ولا يذكرون ما تثير الغرائز الشهوانية.
4. ان لابن عربي تأثيرا واضحا وكبيرا على البنية الثقافية والفكرية للشاعر الكوردي الكبير الملا الجزيري، ونرى كثيرا من المفاهيم والمصطلحات العرفانية الخاصة بابن عربي، كانت منتشرة في ديوان ملا الجزيري وفي ثنايا أشعاره وقصائده، ونعتقد أن هذا التشابه والتماثل بينهما لم يكن صدفة، وانما يدل على أن الجزيري يسير على مذهب ونهج الشيخ ابن عربي في حبه وعشقه وهيامه لله تعالى، وكان متأثرا بشدة بسلفه ابن عربي وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على حنكة وفطانة ملا الجزيري الذي برع في توظيف تأثره بأبن عربي في الأدب الكوردي أجمل توظيف وتحديدا في المسائل العرفانية.
5. نلاحظ بوضوح أن هناك شبها كبيرا بين ابن عربي والجزيري في مسألة وحدة الوجود ووحدة الشهود التي تقول بإله مطلق مجرد لا نهائي، في غنى عن البرهنة عليه وإثبات وجوده، والحقيقة التي تبدو مما ورد عندهما ليس هناك اختلاف بين العارفين في المنطلق، والمسلك، وحتى المعرفة التي توصل الجزيري من خلالها إلى الله جل وعلا كانت تلتقي مع تصوف ابن عربي في القول بأن معرفة الله هي أرقى مقامات العبادة بل أن العبادة معرفة.
6. يرسم الجزيري في قصائده الشعرية صورة نموذجية للرسول (صلى الله عليه وسلم)، تقترب بل توافق تماما مع الصورة النمطية التي عبر عنها الشيخ الأكبر ابن عربي في أغلب أشعاره المدحية للنبي (صلى الله عليه وسلم)، فالرسول هو التعين الأول، ومصدر النور، وقطب الوجود، وأصل ثابت حقيقي للوجود، وأول مخلوق خلقه الله تعالى وبفضله خلق الأكوان وأرسل الرسل ومن علمه كان اللوح المحفوظ والقلم، وهكذا نجد أشعاره قد تحاورت مع أشعار ابن عربي وتناصت فيما بينها بشكل واضح وجلي، بحيث تتداعى الينا أبيات وأشعار وأقوال كثيرة تحمل نفس المعنى، وينتهي الجزيري كما انتهى الشيخ الأكبر ابن عربي الى أفكار وآراء متفق عليها.

المصادر:

1. آنا ماري شيل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتأريخ التصوف، ترجمة: محمد اسماعيل السيد ورضا حامد، منشورات الجمل، بغداد، ط1، 2006م.
2. د. ابراهيم محمد منصور، الشعر والتصوف، الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر، دار الأمن، د.ت.
3. إبراهيم مصطفى وآخرون، معجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة، د.ت.
4. ابن سينا، أبو علي، الإشارات والتنبيهات، شرح: نصير الدين الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، مؤسسة النعمان، بيروت، ط2، 1993م،
5. ابن عربي، التجليات الإلهية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2004م.

6. ابن عربي، ترجمان الأشواق، دار المعرفة، بيروت، ط1، 2005م.
7. ابن عربي، ديوان ابن عربي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1996م.
8. ابن عربي، لوازم الحب الالهي، دار معد ودار النمير، دمشق، ط1، 1998م.
9. ابن عربي، الفتوحات المكية، دار الكتب، بيروت، ط1، 1999م.
10. ابن عربي، فصوص الحكم، شرحه: عبدالرزاق القاشاني، دار الآفاق، القاهرة، ط1، 2016م.
11. ابن عربي، فصوص الحكم، تعليق: أبو العلا العفيفي، دار الكتب العربية، بيروت، د.ت.
12. ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، لسان العرب، دار صادر – بيروت، ط3 – 1414 هـ.
13. أبو طالب المكّي، قوت القلوب، دار التراث، القاهرة، ج2، ط1، 2001م.
14. أبو العلا العفيفي، التصوف، الثورة الروحية في الاسلام، دار الشعب، بيروت، د.ط، د.ت.
15. أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، تهذيب اللغة، تحقيق محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001م.
16. أحمد بن عبدالعزيز الصبر، عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، ط1، 2003م.
17. أحمد بن محمد المقري التلمساني، نفح الطيب، من غصن الأندلس الرطيب، دار صادر، بيروت، د.ط، 1968م.
18. أحمد بن الملا محمد الزفنكي، العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، مطبعة الصباح، ط2، 1987م.
19. أدونيس، الصوفية والسوريالية، دار الساقي، بيروت، ط2، 1995م.
20. البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله، صحيح البخاري، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ.
21. بولعشار مرسلي، الشعر الصوفي في ضوء القراءات النقدية الحديثة، جامعة وهران، رسالة ماجستير، 2015م.
22. حمدي سلفي وتحسين الدوسكي، معجم أدباء الكرد، دار سبيريز للطباعة والنشر، دهوك، ط1، 2008م.
23. داود بن محمود القيصري، رسائل القيصري، التوحيد والنبوة والولاية، جامعة فردوسي، طهران، 1974م.
24. زكي مبارك، التَّصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، مؤسسة الهنداوي، القاهرة، 2012م.
25. سعاد حكيم، ابن عربي مولد لغة جديدة، المؤسسة الجامعة للدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 1991م.
26. طه عبد الباقي سرور، محيي الدين بن عربي، مؤسسة الهنداوي، القاهرة– مصر، 2015م.
27. د. عاطف جودة، تراث الأدب الصوفي، د.ط.
28. عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك، الرسالة القشيرية، القشيري، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
29. عبدالكريم الجيلي، الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت.
30. عدنان حسين العوادي، الشعر الصوفي حتى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزالي، دار الرشيد، 1979م.
31. العرفان، مرتضى مطهري، ترجمة: حسن علي الهاشمي، دار الولاء، بيروت، ط2، 2011م.
32. د. فادي ناصر، فلسفة العرفان النظري، دار الولاء، بيروت، ط1، 2018م.
33. فرست مرعي، ابن عربي وتأثيره على التصوف الكردي، مركز الزهاوي للبحث الفكري، https://zahawi.org/، 2022/9/11م.
34. قديري جميلة، الفناء الصوفي في الأدب الأندلسي، مقاربة تأويلية في نماذج من الفتوحات المكية، رسالة ماجستير، جامعة وهران، الجزائر، 2010م.
35. د. لطف الله خوجه، وحدة الأديان في تأصيلات التصوف وتقريرات المتصوفة، دراسة تحليلية، صوفية حضرموت، ط2011، 1م.
36. لطفي فكري محمد الجودي، النص الشعري بوصفه أفقا تأويليا، مؤسسة المختار، ط1، 2011م.
37. محسن جهانگيرى، محيي الدين بن عربي، الشخصية البارزة في العرفان الإسلامي، ترجمة: عبدالرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1، 2003م.
38. محمد أمين الدوسكي، فلسفة العشق الإلهي في شعر الجزيري، دار سبيريز، ط3، 2010م.
39. محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 2005م.
40. محمد تقي مصباح اليزدي، محاضرات في الإيديولوجية المقارنة، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، دار طريق الحق، قم، ط 1، 1361هـ.ش.
41. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط9، 2009م.
42. محمود محمود الغراب، الحب والمحبة الإلهية: من كلام الشيخ الأكبر محي الدين ابن العربي، د.ت.
43. محي الدين ابن عربي، رسائل ابن عربي، دار الكتب، بيروت، ط1، 2001م.
44. مركز نون للتأليف والترجمة، مبادئ علم العرفان، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، ط1، 2014م.
45. مةلايي جةزيري، ديوانا مةلايي جةزيري، دار سثيريز، دهوك، ط2، 2005م.
46. نهاد خياطة، دراسة في التجربة الصوفية، دار المعرفة، دمشق، ط1، 1994م.
47. نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، 2002م.

48. وفيق سليطين، الشعر والتصوف، الهيئة العامة للكتاب، دمشق، د.ط، 2011م.
49. يدالله يزدان بناه، العرفان النظري أصوله ومبادئه، ترجمة: علي عباس الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، بيروت، ط1، 2014م.

الهوامش:

(1) ابن منظور، لسان العرب، مادة(عرف).
(2) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مادة(عرف).
(3) الأزهري، تهذيب اللغة، مادة (عرف)
(4) مجمع اللغة العربية بالقاهرة (إبراهيم مصطفى وآخرون)، معجم الوسيط، مادة (عرف).
(5) ينظر: الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط9، ص253.
(6) داود بن محمود القيصري، رسائل القيصري، التوحيد والنبوة والولاية، ص7،
(7) ينظر: اليزدي، محمد تقي مصباح، محاضرات في الإيديولوجية المقارنة، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، دار طريق الحق، قم، ط 1، ص 20 . 21.
(8) ينظر: يدالله يزدان بناه، ترجمة: علي عباس الموسوي، العرفان النظري أصوله ومبادئه، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، بيروت،2014، ط1، ص83.
(9) ينظر: د. فادي ناصر، فلسفة العرفان النظري، دار الولاء، بيروت،ط1، 2018،ص33.
(10) ينظر: مرتضى مطهري، العرفان، ترجمة: حسن علي الهاشمي، دار الولاء، بيروت، ط2، 2011، ص19- 20.
(11) ينظر: محي الدين ابن عربي، رسائل ابن عربي، دار الكتب، بيروت، ط1، 2001م، ص185- 186.
(12) ينظر: المصدر نفسه، ص12-13.
(13) ينظر: مركز نون للتأليف والترجمة، مبادئ علم العرفان، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، ط1، 2014، ص30.
(14) ينظر: مرتضى مطهري: ص11.
(15) ينظر: مركز نون، ص31.
(16) ينظر: ابن سينا، أبو علي، الإشارات والتنبيهات، شرح: نصير الدين الطوسي، تحقيق: سليمان دنيا، مؤسسة النعمان، بيروت، ط2، 1993م، ج4، ص57- 58.
(17) ينظر: لطفي فكري محمد الجودي، النص الشعري بوصفه أفقا تأويليا، مؤسسة المختار، ط1، 2011م، ص86.
(18) ينظر: وفيق سليطين، الشعر والتصوف، الهيئة العامة للكتاب، دمشق، د.ط، 2011م، ص8.
(19) ينظر: عدنان عوادي، ص31.
(20) ينظر: د. ابراهيم محمد منصور، الشعر والتصوف، الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر، دار الأمن، ص25.
(21) ينظر: عدنان حسين العوادي، الشعر الصوفي حتى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزالي، دار الرشيد، 1979، ص30.
(22) ينظر: د. عاطف جودة، تراث الأدب الصوفي، د.ط، ص108.
(23) ينظر: لطفي فكري محمد الجودي، ص90.
(24) ينظر: طه عبد الباقي سرور، محيي الدين بن عربي، مؤسسة الهنداوي، القاهرة- مصر، 2015م، ص15
(25) ابن عربي، ديوان ابن عربي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1996م، ص46.
(26) ابن عربي، ديوان ابن عربي، ص244.
(27) ينظر: محسن جهانگيرى، محيي الدين بن عربي، الشخصية البارزة في العرفان الإسلامي، ترجمة: عبدالرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1، 2003م، ص15.
(28) ينظر: أحمد بن محمد المقري التلمساني، نفح الطيب، من غصن الأندلس الرطيب، دار صادر، بيروت، د.ط، 1968م، ج2، ص 162، 163.
(29) زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، مؤسسة الهنداوي، القاهرة- مصر، 2012م، ص154.
(30) ينظر: ابن عربي، الفتوحات المكية، دار الكتب، بيروت، ط1، 1999م، ج1، ص3.
(31) ينظر: نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002م، د.ط، ص14.
(32) ينظر: قديري جميلة، الفناء الصوفي في الأدب الأندلسي، مقاربة تأويلية في نماذج من الفتوحات المكية، رسالة ماجستير، جامعة وهران، الجزائر، 2010م، ص12- 17.

(33) ينظر: قديري جميلة، الفناء الصوفي في الأدب الأندلسي، مقاربة تأويلية في نماذج من الفتوحات المكية، رسالة ماجستير، جامعة وهران، الجزائر، 2010م، ص16.

(34) ينظر: سعاد حكيم، ابن عربي مولد لغة جديدة، المؤسسة الجامعة للدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 1991م، ص13.

(35) ينظر: ابن عربي، الفتوحات المكية، دار الكتب، بيروت، ط1، 1999م، ج1، ص4.

(36) ينظر: أحمد بن محمد المقري التلمساني، نفح الطيب، من غصن الأندلس الرطيب، دار صادر، بيروت، د.ط، 1968م، ج2، ص164.

(37) ينظر: سعاد حكيم، ابن عربي مولد لغة جديدة، المؤسسة الجامعة للدراسات، بيروت، لبنان، ط1، 1991م، ص14، وينظر: ابن عربي، الفتوحات المكية، دار الكتب، بيروت، ط1، 1999م، ج1، ص6، وينظر: أحمد بن محمد المقري التلمساني، نفح الطيب، من غصن الأندلس الرطيب، دار صادر، بيروت، د.ط، 1968م، ج2، ص162.

(38) ينظر: حمدي سلفي وتحسين الدوسكي، معجم أدباء الكرد، دار سبيريز للطباعة والنشر، دهوك، ط1، 2008م، ص61.

(39) ينظر:أحمد بن الملا محمد الزفنكي، العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، مطبعة الصباح، ط2، 1987م، ج1، ص و .

(40) ينظر: حمدي سلفي وتحسين الدوسكي، معجم أدباء الكرد، دار سبيريز للطباعة والنشر، دهوك، ط1، 2008م، ص61.

(41) مەلای جەزیری، ص30.

(42) ينظر:أحمد بن الملا محمد الزفنكي، العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، مطبعة الصباح، ط2، 1987م، ج1، ص 8.

(43) ينظر: حمدي سلفي وتحسين الدوسكي، معجم أدباء الكرد، دار سبيريز للطباعة والنشر، دهوك، ط1، 2008م، ص62، 63.

(44) ينظر:أحمد بن الملا محمد الزفنكي، العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، مطبعة الصباح، ط2، 1987م، ج1، ص ح.

(45) ينظر: حمدي سلفي وتحسين الدوسكي، معجم أدباء الكرد، دار سبيريز للطباعة والنشر، دهوك، ط1، 2008م، ص63.

(46) مەلای جەزیری، ص303.

(47) ينظر: أحمد بن الملا محمد الزفنكي، العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، مطبعة الصباح، ط2، 1987م، ج2، ص700.

(48) ينظر: فرست مرعي، ابن عربي وتأثيره على التصوف الكردي، مركز الزهاوي للبحث الفكري، https://zahawi.org/، 2022/9/11م.

(49) ينظر: بولعشار مرسلي، الشعر الصوفي في ضوء القراءات النقدية الحديثة، جامعة وهران، رسالة ماجستير،2015م، ص120.

(50) ينظر: ابن عربي، الفتوحات المكية، دار الكتب، بيروت، ط1، 1999م، ص483.

(51) ينظر: ابن عربي، الفتوحات المكية، ص165- 167.

(52) مةلابي جةزيري، ديوانا مةلابي جةزيري، دار سثيريز، دهوك، ط2، 2005م، ص263.

(53) ينظر:أحمد بن الملا محمد الزفنكي، العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، مطبعة الصباح، ط2، ج2، 1987م، ص532.

(54) ينظر: ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، ص484.

(55) المصدر نفسه، ص481.

(56) ينظر: أبو طالب المكّي، قوت القلوب، دار التراث، القاهرة، ج2، ط1، 2001م، ص 1041، 1042.

(57) ينظر: القشيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك، الرسالة القشيرية، دار المعارف، القاهرة، ج2، د.ط، ص485.

(58) ينظر: ابن عربي، لوازم الحب الالهي، دار معد ودار النمير، دمشق، ط1، 1998م، ص43.

(59) ينظر: ابن عربي، التجليات الإلهية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2004م، ص207.

(60) ابن عربي، الفتوحات المكية، دار الكتب، بيروت، ط1، 1999م، ص483.

(61) مةلابي جةزيري، ديوانا مةلابي جةزيري، دار سثيريز، دهوك، ط2، 2005م، ص296.

(62) مةلابي جةزيري، ص296.

(63) أحمد بن الملا محمد الزفنكي، العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، مطبعة الصباح، ط2، 1987م، ص615.

(64) ينظر: المصدر نفسه، ص615.

(65) ينظر: محمد أمين الدوسكي، فلسفة العشق الإلهي في شعر الجزيري، دار سبيريز، ط3، 2010م، ص39.

(66) ابن عربي، ترجمان الأشواق، دار المعرفة، بيروت، ط1، 2005م، ص62.

(67) مةلابي جةزيري، ديوانا مةلابي جةزيري، دار سثيريز، دهوك، ط2، 2005م، ص74.

(68) أحمد بن الملا محمد الزفنكي، العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، مطبعة الصباح، ط2، 1987م، ص64.

(69) ينظر: أحمد بن الملا محمد الزفنكي، ص64، 65.

(70) ينظر: محمود محمود الغراب، الحب والمحبة الإلهية: من كلام الشيخ الأكبر محي الدين ابن العربي، د.ط، ص 33.
(71) ابن عربي، الفتوحات المكية، دار الكتب، بيروت، ج7، ط1، 1999م، ص395.
(72) ابن عربي، الفتوحات المكية، دار الكتب، بيروت، ط1، 1999م، ج4، ص253.
(73) ينظر: أدونيس، الصوفية والسوريالية، دار الساقي، بيروت، ط2، 1995م، ص98.
(74) البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله، صحيح البخاري، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ، ج8، رقم الحديث:6227، ص50.
(75) مەلای جەزیری، ص303.
(76) ينظر: أحمد بن الملا محمد الزفنكي، ص699.
(77) ابن عربي، ديوان ابن عربي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1996م، ص174.
(78) مەلای جەزیری، ص189.
(79) ينظر: أحمد بن الملا محمد الزفنكي، ص342.
(80) مەلای جەزیری، ص51.
(81) أحمد بن الملا محمد الزفنكي، ج2، ص848.
(82) ينظر:ابن عربي، الفتوحات المكية، دار الكتب، بيروت، ط1، 1999م،ج4، ص253.
(83) مەلای جەزیری، ص 297.
(84) ينظر:أحمد بن الملا محمد الزفنكي، العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، مطبعة الصباح، ط2، 1987م،ج2، ص618.
(85) ابن عربي، ترجمان الأشواق، ص41، 42.
(86) مەلای جەزیری، ص 134.
(87) ينظر: أحمد بن الملا محمد الزفنكي، العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، مطبعة الصباح، ط2، 1987م، ج1، ص228.
(88) مەلای جەزیری، ص 149.
(89) أحمد بن الملا محمد الزفنكي، العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، مطبعة الصباح، ط2، 1987م، ج1، ص263.
(90) ينظر: المصدر نفسه، ص263.
(91) ينظر: ابن عربي، فصوص الحكم، شرحه: عبدالرزاق القاشاني، دار الآفاق، القاهرة، ط1، 2016م، ص8.
(92) ينظر: أحمد بن عبدالعزيز الصير، عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، ط1، 2003م، ص27، 28.
(93) ابن عربي، فصوص الحكم، شرحه: عبدالرزاق القاشاني، دار الآفاق، القاهرة، ط1، 2016م، ص159.
(94) ابن عربي، الفتوحات المكية، دار الكتب، بيروت، ط1، 1999م، ج4، ص179.
(95) ينظر: أحمد بن عبدالعزيز الصير، عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، ط1، 2003م، ص31.
(96) ابن عربي، ديوان ابن عربي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1996م، ص277.
(97) مەلای جەزیری، ص37.
(98) ينظر: أحمد بن الملا محمد الزفنكي، العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، مطبعة الصباح، ط2، 1987م، ج1، ص25، 26.
(99) مەلای جەزیری، ص204.
(100) أحمد بن الملا محمد الزفنكي، العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، مطبعة الصباح، ط2، 1987م، ج1، ص374.
(101) مەلای جەزیری، ص297.
(102) مەلای جەزیری، ص131.
(103) ينظر:أحمد بن الملا محمد الزفنكي، العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، مطبعة الصباح، ط2، 1987م،ج1، ص217.
(104) ينظر: ابن عربي، فصوص الحكم، شرحه: عبدالرزاق القاشاني، دار الآفاق، القاهرة، ط1، 2016م، ص78، 79.
(105) ابن عربي، فصوص الحكم، شرحه: عبدالرزاق القاشاني، دار الآفاق، القاهرة، ط1، 2016م، ص79.
(106) ابن عربي، فصوص الحكم، شرحه: عبدالرزاق القاشاني، دار الآفاق، القاهرة، ط1، 2016م، ص25.
(107) ابن عربي، فصوص الحكم، شرحه: عبدالرزاق القاشاني، دار الآفاق، القاهرة، ط1، 2016م، ص88.
(108) مەلای جەزیری، ص37.
(109) ابن عربي، ديوان ابن عربي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1996م، ص129، 130.

(110) ابن عربي، ديوان ابن عربي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1996م، ص246.
(111) مەلای جەزیری، ص307.
(112) مەلای جەزیری، ص132.
(113) أحمد بن الملا محمد الزفنكي، العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، مطبعة الصباح، ط2، 1987م، ج1، ص222.
(114) ينظر: نهاد خياطة، دراسة في التجربة الصوفية، دار المعرفة، دمشق، ط1، 1994م، ص5.
(115) ينظر: أبو العلا العفيفي، التصوف، الثورة الروحية في الاسلام، دار الشعب، بيروت، د.ط، د.ت، ص173، 174.
(116) ينظر: أبو العلا العفيفي، التصوف، الثورة الروحية في الاسلام، دار الشعب، بيروت، د.ط، د.ت، ص151.
(117) ابن عربي، الفتوحات المكية، دار الكتب، بيروت، ط1، 1999م، ج6، ص287.
(118) ابن عربي، ديوان ابن عربي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1996م، ص204.
(119) مەلای جەزیری، ص131.
(120) أحمد بن الملا محمد الزفنكي، العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، مطبعة الصباح، ط2، 1987م، ج1، ص218.
(121) ينظر: ابن عربي، فصوص الحكم، تعليق: أبو العلا العفيفي، دار الكتب العربية، بيروت، ج1، د.ت، ص49،48.
(122) ينظر: ابن عربي، الفتوحات المكية، دار الكتب، بيروت، ط1، 1999م، ج4، ص186.
(123) ابن عربي، الفتوحات المكية، دار الكتب، بيروت، ط1، 1999م، ج4، ص185.
(124) مەلای جەزیری، ص298.
(125) ينظر: أحمد بن الملا محمد الزفنكي، العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، مطبعة الصباح، ط2، 1987م، ج2، ص623.
(126) ينظر: ابن عربي، فصوص الحكم، تعليق: أبو العلا العفيفي، دار الكتب العربية، بيروت، ج1، د.ت، ص38، 39.
(127) ينظر: زكي مبارك، التَّصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، مؤسسة الهنداوي، القاهرة، 2012م، ص258.
(128) ينظر: آنا ماري شيل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتأريخ التصوف، ترجمة: محمد اسماعيل السيد ورضا حامد، منشورات الجمل، بغداد، ط1، 2006م، ص245.
(129) ينظر: عبدالكريم الجيلي، الكمالات الإلهية في الصفات المحمدية، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت، ص115.
(130) ابن عربي، ديوان ابن عربي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1996م، ص415.
(131) مەلای جەزیری، ص32.
(132) ينظر: أحمد بن الملا محمد الزفنكي، العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، مطبعة الصباح، ط2، 1987م، ج1، ص11، 12.
(133) مەلای جەزیری، ص57.
(134) أحمد بن الملا محمد الزفنكي، العقد الجوهري في شرح ديوان الشيخ الجزري، مطبعة الصباح، ط2، 1987م، ج2، ص860.
(135) ابن عربي، الفتوحات المكية، دار الكتب، بيروت، ط1، 1999م، ج1، ص219، 220.
(136) ينظر: ابن عربي، الفتوحات المكية، دار الكتب، بيروت، ط1، 1999م، ج1، ص220.
(137) مەلای جەزیری، ص118.
(138) ينظر: د.لطف الله خوجه، وحدة الأديان في تأصيلات التصوف وتقريرات المتصوفة، دراسة تحليلية، صوفية حضرموت، ط1،2011م، ص8
(139) ينظر: ابن عربي، فصوص الحكم، تعليق: أبو العلا العفيفي، دار الكتب العربية، بيروت، ج1، د.ت، ص191 -195.
(140) ابن عربي، الفتوحات المكية، دار الكتب، بيروت، ط1، 1999م، ج5، ص196.