في الأدب والسميولوجيا
جدل المربع والدائرة

بتول قاسم

المقدمة:

يستعين هذا البحث بنتائج السميولوجيا أو علم العلامات لأن البحث في دلالة علامة كالمربع والدائرة يعني الاستعانة بالسميولوجيا.وهو علم موضوعه دراسة حياة العلامات في المجتمع، و لا يكتفي بظاهرها بل يعمل على سبرها، ويجهد نفسه ليعيد تحويلها الى معنى. ويعد علم اللغة جزءاً من علم العلامات أو قد يعد علم العلامات جزءاً من علم اللغة وامتداداً له لأن كل وحدة سميولوجية وكل تركيب دلالي شفاهياً كان أو مرئياً هو كلمات او لغة خطاب. واذا كان هذا العلم يؤكد أهمية اللغة الطبيعية فإنه لا يحصر الثقافة داخل حدودها، فالنص الثقافي لديه لا يكون بالضرورة رسالة تبث باللغة الطبيعية ولكنه رسالة تحمل معنى متكاملاً، وقد تكون رسماً أو عملاً فنياً أو مؤلفاً موسيقياً أو بناية أو صورة فوتوغرافية أو فلماً سينمائياً وهذه جميعاً تعد لغات من حيث أنها تنقل رسالة من مرسل الى متلق من خلال استعمال شفرة نوعية وذلك دون ان تخضع لقواعد بناء اللغة الكلامية كما يقننها النحو. ومن هنا يدرس هذا العلم الطقوس والاعراف والعادات والتقاليد وغيرها بوصفها علامات أو إشارات تعبيرية وإن لم تكن لغوية.

ويعد سوسير الذي ارتبط به ظهور هذا العلم العلامة كياناً ثنائي المبنى يتكون من وجهين يشبهان وجهي العملة النقدية ولا يمكن فصل أحدهما عن الآخر، الأول هو الدال أي الصورة الحسية التي لها علاقة بالحواس التي تلتقط سلسلة الرموز الدالة وتستدعي الى الذهن صورة ذهنية أو فكرة أو مفهوماً أكثر تجريداً من الصورة الحسية. وهذه الصورة الذهنية أو المفهوم هو المدلول وهو الجانب الثاني للعلامة. والمفهوم لا يعكس الواقع بل نوع من المعرفة بالواقع. وهناك جانب ثالث يتمثل بالعلاقة بينهما التي

يسمونها (الدلالة) أو (الدليل) وهو الحصيلة الجمعية للطرفين الأولين، فكل نسق سميولوجي لا يتكون من طرفين، بل من ثلاثة أطراف مختلفة، والسميولوجيا لا تدرس طرفاً بعد آخر ولكن الترابط الذي يجمعهما. وقد يكون الدال مكوناً من مجموعة من الدلائل، ويمكن أن يكون للمدلول دلالات متعددة. وهناك أنماط من الترابط بين الدال والمدلول، فقد يكون هناك تكافؤ بينهما، وقد يكون الدال ضيقاً وغير ملائم للمعنى. وهناك أنماط من العلاقة بينهما قد تكون اعتباطية أو رمزية أو غيرها. ويتكون رمز (المربع والدائرة) ـ الذي يتفرغ البحث لدراسته ـ بجانبه الحسي أو تكوينه الظاهر من وحدتين تضمهما علاقة تقوم على الفروق والاختلافات تمثل البنية الجوهرية للحقيقة كما استقرت في الفكر والمعرفة الانسانية. ونحاول في هذا البحث فك رموز هاتين الوحدتين لنضع أيدينا على دلالة هذا النظام الرمزي والرسالة التي ينقلها، فنحن نحاول استخلاص البنية الأساسية للفكر وللمعرفة التي تعبر عنها وحدات النظام، والتي اتخذت شعاراً فكرياً أو معرفياً أو حضارياً، واستمر يعمل في حياة الأمم في عصور التأريخ. إننا نبحث عن الجوهري الذي ترتكز عليه مظاهر الرمز بما يؤكد وجود نسق أساسي ترتكز عليه كل المظاهر الخارجية للفكر. فهذه العلامة إذن ترتبط بحقيقة أساسية، بموضوع، ولابد للعلامة من أن ترتبط بالموضوع، ولا يمكن لها الا أن تصوره وتخبر عنه بمعنى أن العلامة تفترض معرفة قبلية بالموضوع كيما تقوم بتوصيل معلومات إضافية بصدده. وتتميز العلامات التي يستخدمها الانسان بغنى وتعقيد تفتقر اليه العلامات الأخرى. وقد يكون منشأ هذا الغنى أنها تحمل في طياتها نسقاً للعالم، أي ان البشر يودعون فيها نظرتهم للعالم. وانطلاقاً من هذا التصور توصف الأنظمة السيميولوجية بأنها أنظمة منمذجة للعالم. أي انها تضع عناصر العالم الخارجي في شكل تصور ذهني هو نمط دلالي أو نسق من التواصل[١] كالنسق الرمزي الذي ندرسه. ويكتسب هذا النسق أو هذه العلامة دلالتها وأهميتها من خلال وضعها في اطار الثقافة الانسانية، فهي تمثل تراثاً حضارياً مشتركاً لدى ثقافات كثيرة ولا تخص تراثنا فقط. وسنحاول الكشف عن مظاهر تجلياتها وعبر تطورها في اكثر من ميدان من ميادين الثقافة التي تعد من وجهة النظر السيميولوجية مجموعة من الأنظمة السيميولوجية. فالثقافة ينظر اليها بأنها مجموعة

علامات، لأن كل شيء يمكن أن يكون رسالة أو رمز أو علامة، فالعالم في منتهى الايحائية وكل شيء يمر من وجود مغلق وصامت الى حالة ناطقة.وهكذا تنطلق كل الميادين الثقافية من مفهوم العلامة لتعريف جميع عناصر العالم سواء أكانت هذه العناصر حسية ملموسة أم عناصر مجردة، وسواء أكانت عناصر مفردة أم عناصر متشابكة. إن العلامة قد توضع أساساً للعالم بأسره كالعلامة التي ندرسها والتي ضمنها الفكر البشري تصوراً للحقيقة الشاملة للعالم. وهذه العلامة كالأنظمة السيميولوجية لا تقتصر وظيفتها على قدرتها على تشكيل العالم حسب، بل تمتلك أيضاً وظيفة أخرى هي نقل المعلومات التي تتضمنها وتحقيق الاتصال بين أفراد الانسانية وقد كانت رمزاً إنسانياً مشتركاً ـ كما قلنا ـ. وبهذا فإن المشاركين في عملية الاتصال لا ينتجون هذه الأنظمة فقط، بل انها تنتجهم كذلك، فهذه الأنظمة توجه أفكار هؤلاء المشاركين ويؤدي استيعاب ثقافة معينة لعلامات من ثقافة أخرى الى إشاعة أو بث أنماط من التفكير تضمنته علامات الثقافة الأخرى.[٢] ولقد عملت علامة (المربع والدائرة) على بث معرفة أساسية وجوهرية موحدة عن الكون والعالم والانسان وتوحيد الفكر البشري، ولهذا نستطيع أن نعد هذه العلامة من قبيل (العلامة العرفية) التي هي نمط عام تواضع الناس على اعتباره دالاً[٣]، فهي عرف بشكل علامة أنشأه البشر وتواضعوا عليه، أما كيف التقى البشر على هذه العلامة أو المعرفة العامة التي تعبر عنها، وكيف تسنى لهم أن يتعارفوا عليها، ولماذا يتعارفون على معرفة بالرمز، ولمَ لا يتعارفون عليها بلغة الوضوح..؟.. إن هذا نستعين في الاجابة عنه ببعض المعارف منها الفلسفة التي ترى ان هنالك معرفتين: معرفة عامة مطلقة تتجاوز الوجود الإنساني وترقى عليه وتسبقه . ومعرفة انسانية جزئية لاحقة هي للعقل البشري الذي يرتبط بهذه المعرفة العامة المطلقة, ويستمد منها ويتفاعل معها عبر علاقة جدلية تربطهما تستمد فيها المعرفة المحدودة من المعرفة اللامحدودة . وتتجاوز المعرفة المحدودة نفسها من خلال عملية الاسترفاد والاتصال بأستمرار، أو تتجاوزها المعرفة اللامحدودة في محاولة للوصول أو الايصال الى هذه المعرفة اللامحدودة والالتقاء معها .فالفلسفة اذن تذهب الى أن هنالك معرفة عامة مطلقة تتجاوز حدود العقل البشري ويرتبط بها هذا العقل وهو على اتصال بها. ونرى ان

هذه المعرفة المطلقة تعبر عن نفسها بتعابير عامة كالرموز لأنها تناسب طبيعتها. ويتلقى العقل البشري من هذه المعرفة وشفراتها الرمزية عن طريق مصادر منها الأحلام التي هي احدى مصادر الاسترفاد من هذه المعرفة العامة. وهناك ميادين أخرى للمعرفة غير الفلسفة تقول بوجود هذه المعرفة الاخرى العامة التي ترفد معرفتنا الجزئية ولايمكن ان تنفصل عنها منها مايسمى بالأفكار الخفائية أو الأسرارية أو الباطنية، فترى هذه الأفكار أن هناك معرفة عامة يلتقي عليها الناس جميعاً، وانها تعبر عن نفسها بالرموز. وان هذه المعرفة لاتتم بالطرق المنطقية العقلانية، وهي تنفذ الى الجانب الباطن اللامرئي من الوجود، هذا الجانب الذي يظل الانسان دون محاولة الوصول اليه كائن ناقص الوجود والمعرفة. ان هذا اللامرئي أو الغيب ـ كما يسميه الفكر الصوفي ـ هو الاكثر عمقاً، لأنه الأصل، ولهذا فإن الوقوف عند المرئي ليس الا وقوفاً عند السطح والقشرة، وليس الوجود سطحاً، وانما هو امتداد بلا نهاية، في العمق وفي الافق معاً، وقيمة التعبير في مدى كشفه عن هذا الامتداد وعلاقاته، في مدى كشفه عن بعد اللانهاية في الانسان والعالم. هذا البعد الذي لا تقدر المعارف الوضعية أن تصل اليه، وانما المعرفة المتحررة من الجاهز والعقلاني, المعرفة الخيالية ـ العرفانية التي هي ادراك للاشياء في كليتها وفي أشكالها البدئية ـ الأصليةـ ، وهي المكان الذي تنشأ فيه معرفة ما لايوصف، وقول ما لا يقال . وهي أوسع من المعرفة الوضعية، فهذه سجينة الحدود الزمانية والمكانية، ولا تتيح لنا الا معرفة جزئية وسطحية للأشياء. أما هذه فهي معرفة في مستوى الكون، معرفة تستقصي الجوهري، المضيء جداً، البعيد جداً، ذلك الذي يسمونه (الغيب المحايث) أو (العالم الأكبر). هذه المعرفة استمرار لتقليد معرفي عريق يرى ان الانسان لا يقدر لحسن حظه أن يعرف السر، سر الانسان والكون، بدءاً من جلجامش الذي (رأى كل شيء) فرأى أن الحقيقة ليست في ما رآه وعرفه، بل في ما لم يقدر أن يراه ويعرفه. فالحقيقة ليست في ما يقال، في ما يمكن قوله، وانما هي في ما لا يقال، في ما يتعذر قوله.. انها في الغامض، الخفي، اللامتناهي. وان تعبير الذات عن الحقيقة أو ما نظن أنه الحقيقة لا يستنفدها، بل إنه لا يقولها وانما يشير اليها. وهكذا فإن معرفة الحقيقة تقتضي إعادة النظر في العقل المحدد ضمن ذاته. لماذا يكون كل ما

في الانسان عقلانياً؟.. ولماذا لا نقبل بوجود عدد لا يحصى من الممكنات لم تستكشف بعد، والتي يمكن أن تقدم حلولاً انسانية محضة لمشكلة المعرفة والانسان. انطلاقاً من هذا ترى المعرفة اللاعقلانية أنه لابد من رفض مبدأ السببية وتثبيت اللاشعور بوصفه قوة مطلقة ضد المنطق والحتمية. ولهذا أعطت هذه المعرفة الأهمية لعلوم الاسرار كالسيمياء وعلم النجوم والتراث الصوفي الاسراري.. وغيرها من العلوم التي تستشرف الغيب أو الجانب الخفي من الوجود، والتي تجد فيما بينها صلة قربى وتآلفاً، فهي تلتقي بشكل او بآخر فيما وراء اللغات وفيما وراء العصور وفيما وراء الثقافات(٤). وهذه المعرفة في وصفها لهذا الجانب تلتقي مع ما يسميه علم النفس الحديث باللاشعور الجماعي الذي قد تكون الأحلام وسيلة في الانتقال اليه والذي قد يعبر عن نفسه بالرمز. وهنا لابد من ان نتطرق الى مايقوله علم النفس عن هذه المعرفة, ونركز على مايقوله عالم النفس السويسري كارل يونج تلميذ فرويد لأنه يكاد يلتقي مع الافكار السابقة ومع الفلسفة التي يصدر عنها البحث في وصف هذه المعرفة التي تعبر عن اللاوعي أو اللاشعور الجماعي .

يفترض علماء النفس وجود نفس لا واعية ولو ان كثيرا من العلماء والفلاسفة ينكرون وجودها,لأ ن مثل هذا الافتراض يعني وجود ذاتين أو شخصيتين في داخل الفرد نفسه. ويبين علماء النفس أن ماندعوه بالنفس اللاواعية لايتماثل مع وعينا ومحتوياته باية حال من الأحوال. وان كل من ينكر وجود اللاوعي يفترض في الحقيقة بأن معرفتنا الحالية عن النفس كاملة. ومن الجلي ان هذا الاعتقاد يباري في زيفه باننا نعرف كل مايجب معرفته عن العالم الطبيعي. ان نفسنا جزء من الطبيعة ومثلها فإن لغزها لاحد له، هكذا لانستطيع تحديد النفس ولاالطبيعة. وكان سيغموند فرويد هو الرائد الذي اجرى أول محاولة لاستكشاف الخلفية اللاواعية للوعي تجريبيا". واستند الى الافتراض القائل بأن الاحلام ليست امراً من امور الصدفة, بل انها مرتبطة بالأفكار الواعية. وعد الأحلام منطلقاً لعملية من (التداعي الحر) الذي يمكن ان يقود المرء من أي حلم الى الأفكار السرية الحرجة. لكن يونج يكتشف بعده بأن ذلك كان استخداما مضللاً وغير ملائم للتخيلات الثرية التي ينتجها اللاوعي في النوم، فللأحلام دلالة خاصة. وأصبح

يعارض التداعي الحر كما وصفه فرويد لكي يكون على أقرب مايمكن من الأحلام نفسها وأن يقصي جميع الأفكار والتداعيات غير ذات الصلة التي قد تثيرها. ومن هنا جاء مفهوم يونج عن اللاوعي ليس كمفهوم فرويد الذي هو مجرد نوع من الثقب للرغبات المكبوتة. اللاوعي هو جزء اساسي وحقيقي من حياة الفرد بقدر ماهو الوعي, وهو أوسع واغنى بلا حدود. أنه العالم (المفكر) للأنا. انه تعبير مكمل وشخصي للوعي الفردي. فالوعي واللاوعي داخل الفرد يعرف احدهما الاخر ويلائمه ويجامله. أما ماهو مصدر اللاوعي وما منشؤه ؟.. فيبين انه حين يغيب شئ عن وعينا فإنه لايتوقف عن الوجود. ان الفكرة في الحقيقة قد اصبحت لاواعية أو في الأقل قد انفصلت للحظة عن الوعي. إنها ببساطة قد اصبحت بعيدة, لكن الأفكار التي ضاعت مؤقتاً نصادفها وتعود الينا فيما بعد من خلال اللاوعي. وهكذا فإن قسماً من اللاوعي يشتمل على وفرة مما انحجب مؤقتاً من الافكار والصور التي على الرغم من فقدانها تستمر في التأثير في عقولنا الواعية. كما ان بعض الافكار تفقد طاقتها الانفعالية وتصبح تحت عتبة الوعي (بمعنى انها لاتحوز على الكثير من انتباهنا الواعي بعد) لأنها قد أضحت تبدو غير مهمة او غير ذات صلة او لوجود سبب يعلل رغبتنا في ازاحتها لأجل ان نخلي مجالاً في عقولنا الواعية للجديد من الانطباعات والأفكار، وإن لم يحدث هذا فكل مانجربه سيبقى فوق عتبة الوعي وتصبح عقولنا مليئة بالركام بشكل لايطاق. ان هذه الظاهرة معروفة على نطاق واسع جداًبحيث ان معظم الناس الذين يعرفون شيئاً عن علم النفس يسلمون بها جدلاً.

ثمة وقائع لم ننتبه لها عن وعي, لقد بقيت إذا جاز التعبير تحت عتبة الوعي. إنها قد حدثت ولكنها قد امتصت تحعتبيا دون معرفة واعية منا. ولايمكننا ان نكون على دراية بمثل هذه الوقائع الا في لحظة حدس او بعملية من التفكير العميق تقود الى تحقق تال من انها حدثت فعلا, وتتبع فيما بعد من اللاوعي كنوع من فكرة تالية ربما تظهر في شكل حلم .. وكقاعدة عامة فإن المظهر اللاواعي لأية واقعة يتكشف لنا في الأحلام حيث لا يظهر بكونه فكرة عقلانية بل صورة رمزية. وتاريخياً مكنت دراسة الاحلام علماء النفس اولا من البحث في المظهر اللاواعي للوقائع النفسية. ان لغة و (ناس)

اللاوعي هي الرموز وان وسائل الاتصال هي الاحلام. ولا تقتصر الرموز على الاحلام, انها تظهر في كل انواع التجليات النفسية, فثمة أفكار ومشاعر وأفعال ومواقف رمزية. ان علاقة الانسان برموزه هي علاقته بلا وعيه الخاص. الرموز تتضمن شيئا اكثر من معناها الواضح والمباشر. انها ذات مظهر لاواعي أعم لم يحدد بدقة او يوضح تماماً. واننا نستخدم تعابير رمزية لنمثل مفاهيم لانكون قادرين على تحديدها او ادراكها تمام الادراك، وهذا هو احد الأسباب التي تجعل الأديان توظف لغة او صورا رمزية. ويرى العالم يونج ان الإنسان ينتج رموزاً بطريقة عفوية وبلاوعي في شكل أحلام . وهو يذهب الى ان اللاوعي الفردي للحالم يتصل بالحالم وحده وهو يختار رموزاً لهدفه ذات معنى للحالم وليس لأي شخص أخر, فهناك استخدام فردي للرموز ولايمكن تفسيرها الا بمفتاح فردي، وهكذا يكون تفسير الأحلام سواء فسرها المحلل أو الحالم نفسه بالنسبة لعالم النفس اليونجي عملا شخصيا وفردياً تماماً. وهذا مانختلف به معه، فالرموز عامة مطلقة تتصل بعالم المطلق وتعبر عن معان عامة لاتخص الحالم وحده . وهذا يلتفت اليه يونج نفسه كأنه يستدرك على ماقرره وذلك من ملاحظة بعض الرموز ذات الدلالة العامة, فهناك من الرموز ما هو عام وليست فردية بل جمعية في طبيعتها ومنشئها وهي في المقام الاول صور دينية. وهكذا ينتهي الى أن التداعيات الشخصية التي ينتجها الحالم لاتكفي عادة لتفسير مقنع . في مثل هذه الحالات علينا ان نضع في اعتبارنا الحقيقة القائلة بأنه غالبا تحصل في حلم ماعناصر ليست فرديةولا يمكن ان تستمد من خبرة الحالم الشخصية. وكان فرويد هو اول من لاحظ هذه الحقيقة وعلق عليها، وهذه العناصر وهي مادعاه بـ(البقايا المهجورة) انما هي اشكال ذهنية لايمكن تفسير حضورها بأي شئ من حياة الفرد الخاصة وهي تبدو بأنها اشكال بدائية فطرية وموروثة في العقل البشري. وكما ان الجسد البشري يمثل متحفاً كليا من الاعضاء وكل عضو يكمن خلفه تاريخ ارتقائي طويل، فإن علينا معرفة ان العقل منظم بطريقة مشابهة وانه ليس نتاجاً بلا تاريخ وهو بهذا كالجسد الذي يوجد فيه. ولايعني بـ(التاريخ) حقيقة ان العقل يبني نفسه بِاحالة واعية الى الماضي عبر اللغة والتقاليد الثقافية الاخرى وانما يشير الى التطور البايولوجي القبتاريخي واللاواعي للعقل لدى الانسان

القديم الذي كانت ماتزال نفسه قريبة من نفس الحيوان. إن هذه النفس العريقة في القدم تشكل اساس عقلنا بالضبط مثلما ان تركيب جسدنا مؤسس على نمط تشريحي عام للحيوان الثديي, إذ تجد العين الخبيرة لعالم التشريح او لعالم الاحياء العديد من اثار هذا النمط الأصلي القديم في أجسادنا . ومن خلال هذه الحقيقة يستطيع الباحث المجرب في العقل ان يرى التناظرات مابين أشكال حلم الانسان الحديث ونتاجات العقل البدائي .

ومثلما يحتاج عالم الاحياء الى علم التشريح المقارن فإن عالم النفس لايستطيع الاستغناء عن (تشريح مقارن للنفس). وفي التطبيق يجب على عالم النفس ان لايكون على خبرة كافية في الاحلام وفي النتاجات الاخرى للفاعلية اللاواعية حسب, بل وبالميثولوجيا في معناها الاوسع , فبدون هذه العدة ليس بقدرة أحد ان يكتشف التناظرات المهمة . لقد كانت آراء يونج عن (البقايا المهجورة) التي دعاها بـ(الأنماط العليا) و(الصور البدائية) ينتقدها باستمرار أناس يفتقرون الى المعرفة الكافية بسايكولوجية الاحلام وبالميثولوجيا. ان مصطلح النمط الاعلى غالبا ماأسيء فهمه بكونه يعني صوراً او موتيفات ميثولوجية محددة, لكن هذه ليست اكثر من تمثيلات واعية. وسيكون من السخف الافتراض بأن هذه التمثيلات المتغيرة يمكن ان تورث. ان مايقصده يونج بالنمط الاعلى انما هو تمثيلات يمكن ان تتغير بقدر كبير في التفاصيل دون ان تفقد نمطها الاساسي. ان هذه الأنماط أو البنى الاساسية والأشكال الذهنية الفطرية والأبتدائية التي هي عناصر موروثة في العقل البشري يكمن خلفها تاريخ ارتقائي بعيد للعقل(٥). ان هذا العقل المتصل على مدى تاريخ الانسان والذي تلتقي عليه وتستمد منه عقول كل البشر هو العقل الكلي الذي قالت به الفلسفة , وانه العقل الكلي الكامن وراء تاريخ كل البشروالذي يظهرعلى مراحل ممثلة بعقول افراد البشر, فكل منها يمثل جزءاً منه يظهر في كل مرحلة. هذا العقل الكلي كما تسميه الفلسفة او اللاوعي كما يسميه علم النفس هو المطلق الذي نتصل به في الاحلام ونستمد منه فيها . والدليل على انه المعرفة المطلقة ان الاحلام تخبر الانسان في منامه بوقائع مستقبلية تتحقق فيما بعد، أي انها مصدر لمعلومات صحيحة صحة مطلقة. وهذا يؤكده بالتجربة علماء النفس فقد تعلن الاحلام احياناً عن احوال محددة قبل وقت بعيد من حدوثها. ويؤكدون انها كثيراً

ماتقدم النصح والارشاد اللذين لايمكن الحصول عليهما من أي مورد آخر. ويونج نفسه قد نصحه لاوعيه عن طريق الحلم. وهذا يعني ان الحلم يصدر عن المطلق لذا يستطيع ان يتبصر بعواقب الامور إذ يستمد من الحقيقة التي لاتعرف الخطأ والتي يسميها علم النفس اللاوعي الذي هو في رأي يونج المرشد الأعظم والصديق الناصح للوعي، واننا نعرفه ونتصل به بوساطة الاحلام بشكل رئيس. هذا اللاوعي او مانسميه العقل الكلي او الروح الكلي تتصل به ارواحنا او عقولنا الجزئية او تتفاعل معه، واننا لنجد حتى لدى البدائيين افكاراً عن وجود اكثر من وعي لدى الانسان فيقال ان كثرة منهم تفترض ان للانسان (روح أدغال) فضلاً عن روحه, وان روح الادغال هذه تتجسد في حبوان وحش او شجرة يكون للانسان الفرد معها نوع من الهوية النفسية. وهذا مادعاه عالم الاعراق البشرية الفرنسي البارز لوسيان ليفي – برول بالمشاركة الصوفية، ويؤكد انها حقيقة سيكولوجية معروفة جيداً ان الفرد قد يملك مثل هذا التماهي اللاواعي مع شخص او شئ آخر(٦). أي انه يتصل باللاوعي بما هو أعم منه ومايتجاوزه كياناً مفرداً. ان اللاوعي الذي نتصل به بالاحلام التي تعبر عنه تعبيراً دقيقا إنما هو وعي عام يجاور وعينا ومعرفتنا الواعية ويتصل بها . ولقد وصفه علم النفس وكارل يونج خاصة بما يلتقي مع وصف الفلسفة للمعرفة الكلية المطلقة التي يصدر عنها العقل الانساني ويتفاعل معها، فهو ضرب من التفكير، أولي، ينجم تلقائياً عن الجماعة البشرية، متشابه بعضه مع بعض تشابهاً قد يصل الى حد الاتحاد، فهو وحدة فكرية ونفسية تلم أعضاء المجتمع الانساني كله أي انه التاريخ الكلي للعقل الانساني . ويتصل به الانسان من خلال لاشعوره الفردي فيلتقي ببدايات الجماعات البشرية بما كان لها من عادات وتصورات، فهو تعبير عن رواسب فكرية ونفسية مختلفة لتجارب ابتدائية لا شعورية، أسهم في تركها أسلاف العصور البدائية وورثت بطريقة ما في أنسجة الدماغ. ويتم التعبير عن الوقائع العصرية في حياة أي مجتمع عن طريق ربطه بها، إذ لابد ان يعرف الجديد بالقديم على أساس أن الجديد غامض غريب والقديم واضح مألوف. وهكذا تصل هذه المعرفة الأولية النابعة من اللاشعور الجماعي الى الحياة اليومية الحاضرة ممثلة بالرمز من خلال لا شعور الفرد. وإذا كان هذا الفرد فناناً أو شاعراً نجد في جذور

قصائده موضوعات عامة أو رموزاً تنتمي الى اللاشعور الجماعي الذي أشرنا اليه تتجاوز حدود الزمان، وتتكرر عند المرهفين حسياً لأن هؤلاء يعيدون تفصيل ـ وخلال عملية حلمية ـ كل ما يمكن استمداده من التجارب الأولى حتى ولو كان شعائريات الانسان البدائي(٧). وهكذا يبين علم النفس أن اللاشعور الجماعي الذي هو الجانب اللامرئي في الوجود هو عبارة عن معرفة عامة. وهذا اللاشعور الجماعي قد نتصل به بوساطة الأحلام، فالحلم وسيلة لمعرفة المطلق، ووسيلة للاتصال بالمطلق وتجليته في حياتنا، لأن تفصيلات حياتنا وأحداثها تترجم هذه الأحلام. فحياتنا انعكاس عن عالم الحلم، وعالمنا المرئي يستمد من عالم الحلم ويصدر عنه. ويعبر الحلم بالرموز التي قلنا انها عامة لأنها تعبر عن معرفة عامة مطلقة، هي المطلق والغيب والأبدية التي نطل عليها بوساطة الأحلام. ولهذا ورد في القرآن الكريم، وفي سورة (يوسف) التي تتصل بالأحلام: "ان كنتم للرؤيا تعبرون" ـ الآية(٦٥) ـ أي تعبرون باطنها اللامرئي الى ظاهرها المرئي، تعرفون ربط هذه الرموز بمدلولاتها الواقعية التي وردت في القصة. ومعرفة هذه الرموز وربطها بما تدل عليه من تفصيلات الحياة الواقعية، يعني تحويلها الى واقع، وتحويل المعرفة بها الى معرفة عقلية واعية. ولهذا قيل إن الرمز يصبح (علامة عرفية) أي يدل على معرفة متعارف عليها بالعقل الإنساني بعد أن كانت معرفة كلية مطلقة غيبية. وهكذا تنتقل هذه المعرفة من اللاشعور الى الشعور، من الغيب الى الشهادة، ويعبر عنها بالرمز، فتصبح رمزاً متعارفاً عليه بين الناس. وأذا أخذنا بنظر الاعتبار أن الغيب هو الذي يوحي أو يعطي الى الشهادة معرفة يعبر عنها بالرمز يصح تسمية هذا الرمز بعلامة (توقيفية) لأنها معرفة يوقف الغيب البشر عليها.

ان المعرفة بعد هذا معرفتان: معرفة تتصل باللاشعور، ومعرفة أخرى عقلية ومكتسبة متعارف عليها. وقد سمى فلاسفة المسلمين ما يلتقي مع هذه المعرفة الأولى (المعرفة الضرورية) أو (العلم الضروري)، وتعني ما استقر في الطبع والفطرة من المعرفة، وهي ما يشترك به البشر جميعاً، ويتصل بوساطته البشر جميعاً. فهي إذن معرفة موحدة جامعة تلتمس بالطبع او بالفطرة او بالحدس.. وهذه المعرفة هي التي تحدث عنها أعلام من البنيويين وهم يبحثون عن المعرفة (الجوهرية) أو (الأصلية) أو (الثابتة) أو

(البدئية) أو (القبلية) التي هي الأساس الموحد والثابت لكل الظاهرات الوجودية، ولهذا تأثر البنيويون بعلم النفس وبفرويد واستمدوا منه، ولهذا قيل عنهم أنهم يبحثون عن أ بنية لاواعية هي الأساس الأول والأصل البدئي لهذه الأبنية الواعية، يبحثون عن معرفة لاواعية هي الأساس للمعرفة الواعية.

واذا كان بحثنا يتصل بالمتصوفة ومعارفهم، فهي معرفة تتصل بهذين النوعين من المعرفة، وهي تهتم بالمعرفة الأولى خاصة، فهم يصرحون بأنهم يعرفون بالكشف والمشاهدة الروحية والتجلي، وهذه قريبة من اللاشعور الذي تحدث عنه علم النفس، وقريبة من الحدس. وهم يعرفون ايضاً بمعرفة واعية ومعرفة ناشئة عن الاكتساب، ومنها المعارف الربوبية التي تسلمتها النبوات المتواترة عن السماء وأشاعتها بين الناس، فصارت تؤخذ بالاكتساب.. ان المعرفة الصوفية تتطلع الى اللامعقول، واللامرئي، والى الظاهر والباطن وتنفذ من الظاهر الى الباطن ومن الباطن الى الظاهر..

والمعرفة لدى المتصوفة هي علاقة بين الأنا والوجود، وهي تبعاً لذلك علاقة اتحاد بين الذات العارفة والشيء المعروف. والوجود في الرؤية الصوفية ليس موضوعاً خارجياً فقط يدرك بأداة من خارج كالعقل والمنطق.

إن للوجود في الرؤية الصوفية جانبين، خارج وداخل، ظاهر وباطن، الظاهر واضح، عقلي، والباطن خفي، قلبي. الوجود بشكله الباطن (المطلق، الله) مجهول لا يعرف، سر دائم، وهو بشكله الظاهر معروف وحاول للاشياء كلها. يوصف المطلق صوفياً بأنه (كنز مخفي)، محجوب بالاشياء، وأنه لا يعرف الا بزوال هذه الحجب. ان الشيء المخلوق حجاب يحول بين الانسان والخالق. ولا يصل الانسان الى الكشف عن المطلق وأسراره الا بنضال فكري أو روحي وجسدي يؤدي الى امحاء كل ما هو مادي حاجب. ان مقاربة الوجود بوساطة العقل التحليلي المنطقي لا تزيد الانسان الا حيرة وضياعاً، تبعده عن نفسه وعن الوجود في آن. المعرفة الحقيقية التي تهتم بها الصوفية، هي معرفة الشيء من داخل، ذلك أنها تلغي المسافة بينه وبين العارف وتتيح للعارف تحقيق ذاته، فلا نعرف الوجود الا بالشهود وفقاً للمصطلح الصوفي، أي بالحضور أو بالذوق أو بالاشراق، وهي جميعاً مصطلحات صوفية أيضاً. إن المعرفة لا تتم ما دام العارف واعياً أناه أو

إنيته بوصفها خارجاً أو ظاهراً حياتياً مندرجاً في الآن اليومي. هذه الأنا هي عائق أمام المعرفة لأن فرديتها حاجز يفصل بين العارف والمعروف فلا يدرك الوجود حقاً الا بتجاوز هذه الأنا حيث يزول الوعي بها. وزوال هذا الوعي هو ما تسميه الصوفية بالفناء. فالفناء هو زوال العائق وامحاء الحجاب، وبالفناء اذن يتم التطابق بين الحالة الذاتية للعارف والحالة الموضوعية، فلكي تعرف ابتعد عن ذاتك ـ كما يقول الجامي ـ ويقول صوفي آخر: (بقدر ما تكون أجنبياً عن نفسك تكون قادراً على المعرفة). والفناء بوصفه معرفة للمطلق، ثلاث مراحل أو درجات: المكاشفة، التجلي، المشاهدة. ولئن كانت المكاشفة تكمن في (كشف الغطاء) الذي يحجب النور الإلهي، وكان التجلي يكمن في تلقي أنوار السر، فإن المشاهدة هي انعكاس او حضور هذه الأنوار في القلب، هي أنوار تنعكس عليه كأنه مرآة صافية. وهناك في المصطلح الصوفي مما يقرب من هذه الحالات ما يسمى بالكرامات، وتنبه هذه الكلمة الى أن في كل فرد عتبة بين شعوره ولاشعوره، يكفي أن يعبرها لكي يرى واقعاً آخر اكثر غنى واتساعاً وموضوعات ومشاعر وأهواء ورغبات لا تحصى ولا تنتهي ينوء تحتها الشعور الذي تحده الحياة اليومية وتحاصره(٨). ان المعرفة الصوفية هي اذن تجاوز الفردية والجزئية المتمثلة بالوعي والمعرفة العقلية والدخول في المطلق المتمثل بالمعرفة اللاواعية التي قلنا إنها معرفة مطلقة وثابتة وأولية، أو انها تجاوز المطلق للفردي، تجاوز اللاوعي للوعي، حيث تفنى الذات الفردية بالذات الالهية المطلقة. وهذا يوصف في فلسفة هيجل بأنه امتصاص المطلق أو استرداده للحظات الانفصال الجزئية المتمثلة بالأفراد والوعي العقلي الفردي. ثم ان هذا المطلق يعيد لفظ هذه اللحظات الجزئية ليعيد استردادها ـ عبر الحياة والموت ـ وهكذا حتى يستكمل المطلق تحقيق جميع لحظاته او جميع الخطوات التي يخطوها لكي يتجلى، لكي تتحقق المعرفة المطلقة في الواقع عبر الواقعات الجزئية التي يمثلها الناس أو عقولهم المحدودة. فتاريخ الانسان هو تأريخ أو خطوات للمعرفة المطلقة في سبيل تحققها في الواقع أو الكشف عنها أو تجليها ـ كما يعبر المتصوفة ـ فالانسان المحدود يفنى في المطلق، لكي يتزود عقله المحدود من العقل المطلق ويتلقى من أنوار السر الالهي، ثم يعود الى الصحو، ثم الى الفناء، وهكذا حتى يتم

الكشف عن المعرفة المطلقة أو تجليها كاملة في عالم الشهادة. ويصف القرآن الكريم الحلم الذي هو انتقال الى المطلق ومصدر للمعرفة المطلقة، بأنه حالة وفاة، استيفاء الله او المطلق للنفس الانسانية، ثم اطلاقها في اليقظة بعد رحلتها الى المطلق. وهذا ما يختلف به الحلم عن الموت، فهذا استيفاء لا رجعة منه في يقظة الى الحياة. الحلم إذن رحلة متكررة بين الحياة والموت، الحياة والمطلق، رحلة معرفة الى عالم الغيب من عالم الشهادة. ان المعرفة رحلة مستمرة وحركة متصلة من بداية خلق الانسان والى يوم القيامة، فالمطلق أو الغيب ليس نقطة نبلغها وتنتهي عندها المعرفة، انه على العكس، يتطلب الحركة المستمرة اليه والسفر الدائم، وكلما كشفنا شيئاً ازدادت الاشياء التي تتطلب الكشف، فلا يمكن الوصول الى معرفة الغيب معرفة نهائية. ان المعرفة الصوفية انتقال الى (الروح المطلق) والعيش في عالمها، فليست علاقة انفصال باردة بين العارف والمعروف، انما علاقة اتحاد، تعقبها حالة انفصال وعودة الى الواقع.

يحدد وليم جيمس في مقالة معروفة خصائص الصوفية ومنها، أنها حالات روحية لا يقدر الكلام أن يصفها وهي اذن لا لكي تنقل، بل لكي تعاش خصوصاً انها اكثر ارتباطاً باللاشعور، ونحن نكون مخطئين حين نحكم على مثل هذه الحالات من خارج، او حين نقوّم عقلياً ما لا شأن للعقل فيه. ومنها أنها حالات معرفية مع انها حالات شعورية انفعالية، فهي معرفة بالروح لا بالعقل. وهي حالات نفاذ الى أعماق حقيقية لم يسبرها العقل بعد. وانها لا تدوم طويلاً وغالباً ما تفشل الذاكرة في وصفها بعد أن تنتهي. ثم انها لا تكاد تنشأ حتى يشعر صاحبها أنه فقد ارادته وانه معتقل أو مأخوذ بقوة عليا لا يستطيع أن يتغلب عليها، انها حالة تحكم أو سيطرة المطلق على الجزئي، وهذه الخاصية تقرب هذه الحالات من بعض الظواهر الخاصة كالنبوة والانخطاف والكتابة الآلية والأحلام. هذا الذي يقوله وليم جيمس يقوله هنري ميشو بطريقته الخاصة، واصفاً هذه الحالة التي تنعدم فيها الرقابة العقلانية، وحيث يعمل الفكر في داخل فضائه الغامض دون أية رقابة. ويسمي ميشو هذه الحالة حالة الطمس أو المحو، والكتابة التي تعبر عن هذه الحالات غامضة بالضرورة، بل هي غير قابلة للقراءة بالنسبة الى الاشخاص الذين ألفوا برودة العقل وبرودة الوضوح، لكن في هذه

اللامقروئية كان يتم الكشف عن الأعمق، لا في ميدان اللغة وحدها، بل في ميدان العالم الداخلي ايضاً، عالم الانسان وعالم الاشياء على السواء.

من اجل الكشف عن هذا العالم أو الوجود الأعمق والأغنى والأشمل يأتي الحلم والرؤيا والشطح والجنون في التجربة الصوفية كوسائل، لغات أخرى تتبطنها اللغة، وهذه كلها تشكل بوصفها وسائل اكتشاف طريقة ادراك لحقائق لا يمكن ادراكها بالمنطق او العقل، فهذا يدرك المحسوس وحده أو المجرد وحده، يفصل بين المرئي واللامرئي، بينما الادراك الصوفي يوحد بين المحسوس والمجرد، الظاهر و الباطن، المعلوم والمجهول.

إن الرؤيا بوصفها جزءاً من النبوة هي من الله، وهي مبدأ الوحي ولا تكون الا في حال النوم، ويبدأ الوحي بالرؤيا لا بالحس، إذ يتم تجاوز العقل والمنطق بفعل الخيال والحلم، تجاوز الواقع والوصول الى ما وراء الواقع أو الغيب حيث السر والحقيقة والمعنى(٩). فالحلم يعبر عن الغيب ونحن ننتقل الى الغيب أو المطلق بوساطة الحلم وهو يستمد منه، ويحوله الى الواقع، يجليه فيه. من هنا لم يكن الحلم في التجربة الصوفية تماماً خارج الواقع أو غريباً عنه.. الحلم والواقع هما على العكس بالنسبة اليها وجهان لحقيقة واحدة، انهما جسم واحد لمرئي ولامرئي، ومن هنا ايضاً كانت الكتابة بالنسبة اليها تجربة الوصل بين المرئي واللامرئي.

لقد أسست الصوفية لكتابة يتوجه بها الصوفي نحو الغيب ويحاوره. وعمدت من أجل ذلك الى اكتشاف آليات الابداع العفوي، التي تفلت من الإكراهات الآتية من العقل الرقيب والفكر النقدي والمواضعات. وهي تدفع الكاتب الى الخروج من أناه المألوفة الى فضاء آخر. ولهذا تبدو الكتابة في التجربة الصوفية غالباً مليئة بالغرابة والتناقضات وتفكك الصور، مما يجعلها عصية على الفهم. ولهذا أيضاً يذهب بعضهم الى اتهامها بالاعتباطية والتخليط، لكن هؤلاء ينسون أن الغريب، الفوضوي، المدهش، المحير، الغامض اساس أول في الكتابة الصوفية، ولا وجود لهذه الكتابة الا به، لأن هذه الكتابة تفصح عن عالم هو نفسه غريب غامض محير. إنها كتابة تيه لعالم نفسه عالم تيه، فحين يدخل الشاعر عالم التحولات لا يقدر أن يخرج

منه الا بكتابة تحولية: أمواج من الصور الإشراقية التي لا تخضع لمعايير العقل والمنطق والتي يتحول فيها الواقع نفسه الى حلم.

بنية الكتابة في الصوفية تقوم على لغة التشويق للبحث والسؤال ومعرفة المجهول والدخول في حركة اللانهاية. هكذا يستجيب لبعد اللانهاية في المعرفة، بعد اللانهاية في التعبير. الكتابة الصوفية تجربة في الوصول الى المطلق، وهو ما نجده عند كبار الخلاقين في جميع العصور. ويأتي الرمز طريقة في الكتابة الصوفية للاتجاه نحو أعماق أكثر اتساعاً، والبحث عن معان أكثر يقينية، العودة اليها نوع من العودة الى اللاشعور الجماعي، الى ما يتجاوز الفرد، الى ذاكرة الانسانية وأساطيرها، الى الماضي بوصفه نوعاً من اللاوعي. الرمز، لحظة التقاء بين الظاهر والباطن، المرئي واللامرئي. وهو إذن نقطة اشعاع، مركز حركي ينتشر في الاتجاهات جميعاً. وهو في الوقت نفسه يعبر عن مستويات مختلفة من الواقع بكليته. وفي هذا ما يتيح للشاعر لا أن يكشف ما لا نعرفه وحسب، وإنما أن يعيد كذلك تكوين ما نعرفه بحيث يربطه بحركة اللامعروف وبما لا نهاية له، وفي هذا المستوى تكون الكتابة معرفة.

لكن ما الرمز في العربية، وهل ترتبط دلالته فيها بطريقة الاستعمال الصوفية؟.. تقول مصادر اللغة، إنه يعني الاشارة، والاشارة طريق من طرق الدلالة. ويقول الجاحظ، إن الدلالة على المعاني لا تكون بالالفاظ وحدها، بل تكون كذلك بالإشارة، وهي دلالة سريعة، خفية، وغير مباشرة. ويقول قدامة بن جعفر عن الاشارة بأنها الايجاز، مشيراً الى أن الرمز هو كذلك ايجاز. ويعرفها بقوله: "أن يكون اللفظ القليل مشتملاً على معان كثيرة، بايماء اليها او لمحة تدل عليها". ـ نقد الشعر، ص٩٠ـ ويقول ابن رشيق مطوراً مفهوم الرمز/ الاشارة، بأن الاشارة هي (في كل نوع من أنواع الكلام لمحة دالة واختصار وتلويح يعرف مجملاً، ومعناه بعيد من ظاهر لفظه"ـ العمدة١/٢٠٦ـ فاللجوء الى الاشارة والرمز إنما هو ايماء وتلميح لأنها محاولة للإخفاء،وهذا ما بينه قدامة في حديثه عن الرمز، فيقول: "وانما يستعمل المتكلم الرمز في كلامه في ما يريد طيه عن كافة الناس والافضاء به الى بعضهم، فيجعل للكلمة أو الحرف اسماً من أسماء الطير أو الوحش او سائر الأجناس، أو حرفاً من حروف المعجم ويطلع على ذلك الموضع من

يريد إفهامه، فيكون ذلك قولاً مفهوماً بينهما، مرموزاً عن غيرهما. وقد أتى في كتب المتقدمين من الحكماء والمتفلسفين من الرموز شيء كثير، وكان أشدهم استعمالاً للرمز افلاطون. وفي القرآن من الرموز أشياء عظيمة القدر جليلة الخطر، وقد تضمنت علم ما يكون.. واطلع على علمها الأئمة المستودعون علم القرآن"- نقد النثر، ص٦١-٦٢. فالدلالة الرمزية علم خاص يودعه الله لدى المنتخبين من عباده. ويرعى المتصوفة هذه الرغبة في الانتخاب لإيداع المعرفة لذا يحرصون على التعبير بالرمز، يصف القشيري المتصوفين بأنهم "يستعملون ألفاظاً فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم والإخفاء والستر على من باينهم في طريقتهم، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف أو مجلوبة بضرب تصرف، بل هي معان أودعها الله قلوب قوم واستخلص لحقائقها أسرار قوم." الرسالة القشيرية، طبعة بولاق، ١٩٨٤هـ.ص٤٠. وهكذا يكون قوام الرمز في اللغة العربية كامناً في الإيجاز وبعد المعنى عن ظاهر اللفظ، في الغموض، لأن الألفاظ تعابير عن عالم غامض، عن العالم اللامرئي، أو عن عالم الغيب أو المطلق، كما لدى الصوفية.

يمكن أن نصف تجربة الكتابة الصوفية، بأنها تجربة موت بالدلالة الصوفية للعبارة: موت عن الظاهر الاجتماعي بمختلف مستوياته وعلاقاته من أجل الحياة في الباطن الكوني، لذلك لابد من تجاوز عالم الظاهر، ولابد من تجاوز لغة الظاهر. نتجاوز عالم الظاهر باللغة نفسها، نسكرها. يجب أن نخلق نشوة في اللغة تتطابق مع نشوة التجربة. والحق ان لكل كاتب صوفي هدفاً أول هو اكتشاف (لغة كونية) تعبر عن المطابقة بين اللامنتهي (المعنى) والمنتهي (الصورة). وهذه لغة تتكلم دون وساطة العقل. إنها لغة تخطف القارئ، تنقله الى اللامنتهي. فكما (يسكر) الصوفي، تسكر لغته. إنه يخلق للغة نشوتها الخاصة في أفق نشوته. لا يعبر عن نشوة الانسان الا لغة منتشية هي أيضاً. يجب ان تخرج اللغة هي أيضاً من نفسها، كما يخرج الصوفي من نفسه، بهذه اللغة نتيح لما هو قائم في مكان آخر، في الغيب أو الباطن أن يجوز الى عالمنا الظاهر، وتتيح لنا هذه اللغة أن نضع اللامنتهي في المنتهي، كما يعبر بودلير.

هذه اللغة جسر يربط بين الباطن والظاهر، بين المعروف والمجهول. وبما ان الغاية هي الكشف عن هذا المجهول، فإن طريقة التعبير ليست بيانية او بلاغية، وإنما هي بدئية تنبثق مع الحركة نفسها التي ينبثق بها الحدس الشعري. لغة عصية على التقاطها عقلياً، أي عصية على التدجين والتكييف مع المحسوس الواقعي. هي واقعية من حيث أنها تكشف عن الأصلي الجوهري، لكنها في الوقت نفسه تفلت من الواقع الملموس من حيث انها تشير الى ما يتجاوزه، ذلك أنها ناشئة من هذا الجدل الصاعد الهابط معاً بين الله والانسان، بين الواقع غير المرئي والواقع المرئي. وهي لذلك مشحونة بالحلم وبعناصر لاعقلية كالسحر والهذيان والجنون والشطح والانخطاف.

إن الظاهر في هذه اللغة ليس هو الذي يتكلم بل الباطن. وليست الصورة هي التي تكتب، بل المعنى. والصوفي آخر في اللغة، آخر موضوعي لحظة هو ذاتي. ولذلك ليس هو الذي ينطق بالمعنى ويكتبه في صورة، بل المعنى هو الذي ينطقه ويكتبه. ليس هو الذي يفكر ويكتب، بل هو المفكر به والمكتوب كما سيقول رامبو فيما بعد. وهكذا تكون الأنا هي الآخر ولا تعود الذات الفردية هي التي تتكلم، بل الذات الكبرى الكونية الكامنة فيها. واذن لا ذاتية في هذه اللحظة الابداعية الكبرى، بل الذات هي نفسها الموضوع من حيث انها الآخر والكون، أو من حيث ان (العالم الأكبر ينطوي فيها)[١٠].

.....

يلتقي مع تصور الصوفية هذا للمعرفة ولعملية الإبداع بعض الحركات الفكرية والاتجاهات الأدبية في العصر الحديث. وهي لا تلتقي معها التقاء تأثر وتأثير، امتداد وتفاعل، بقدر ما هي مسألة ذلك التوتر الروحي المشترك بين الخلاقين جميعاً، والذي يجد أصحابه أنفسهم سائرين في البحث عن حلول له على طرق متشابهة قد تصل الى نتائج متشابهة، فالأفكار تلتقي على طريق الحقيقة. ومن هذه الحركات والاتجاهات الرومانتيكية والرمزية والسوريالية، ففي مطلع القرن العشرين بدأ اتجاه مناوئ للوضعية مما مهدت له كتابات نيتشه وبرغسون في ما يقوله عن الدفعة الحية والحدس والذاكرة، وفرويد ومفهومه الجديد للحياة النفسية. وكانت المسألة في هذا كله تتمركز حول إعادة النظر في طريقة رؤية الاشياء وفي طريقة التعبير عنها. هكذا نشأ (روح جديد) نقيض للمفهوم التقليدي عن الفن المكتمل الذي يخضع

لقواعد ثابتة. وتعقد دراسات أوجه تشابه بين الصوفية وبين حركات فكرية أو أدبية أخرى سلكت سلوكها المعرفي، منها ـ كما قلنا ـ الرومانتيكية والرمزية والسوريالية. وتركز على الأخيرة منها خاصة، وتتفرغ لدراسة تقاربها مع الصوفية. لقد كانت أولية العالم الداخلي على الواقعي من المسلمات عند الرومانتيكيين، وكان الشعر يحمل ابعاداً فلسفية عند هوغو والفرد دوفيني، وكان الرومانتيكيون عامة يقدمون الحساسية والخيال والحلم والشهوة على العقل ومنطقه. وأعمق ما في الرومانتيكية مما أثر في السوريالية هو قولها: إن الشاعر نبي يقرأ نص العالم ويدرك قوانين الكون الخفية بطريقة حدسية. ولعبت الرمزية دوراً كبيراً في نشأة السوريالية، فقد أخذ الشعر مع بودلير منحى صوفياً، واستناداً الى ذلك تأسس مفهوم المطابقة عنده بين المرئي واللامرئي. وذهب رامبو الى أبعد من ذلك فجعل من الشاعر رائياً ومارس كيمياء الكلمة. وجهد السورياليون لكي يصلوا الى سحر العالم والى تحريك القوى النفسية في الفرد، والى الممارسة السحرية للغة، وللقبض على (الحجر الفلسفي) مع إرادة التأثير على الواقع وممارسة النقد الذاتي والاجتماعي في آن.. وقد تأثر السورياليون تأثراً كبيراً بالخفائية والباطنية وبالنظرة القائمة على المعرفة الحدسية فيما وراء العقلانية، المعرفة المتعالية التي يؤسس بها الفرد ميتا فيزياء كونية. هذه المعرفة إيقاظ، تولد ذكرى ما كنا قبل ضياعنا في عالم المحسوسات. يكشف هذا كله عن أن السريالية تقول بوجود مجال يتجاوز سلطات العقل وبأن الإنسان لا يستثمره. وان رؤية الإنسان العقلاني للعالم سطحية، ولكي يبلغ العجيب والخارق لابد له من أن يغير تأويله للعالم الذي يحيط به. المدار الاساسي لتجربة رامبو التي تجعل منها السوريالية مرجعية اساسية هو تخطي المرئي الى اللامرئي كما هو الشان في التجربة الصوفية. ويقول إن الهامه الرائي أتاح له أن يبلغ المعرفة فاتحاً له أبواب اللاوعي، وان الشاعر يصبح رائياً بتعطيل لجميع الحواس طويل ومدروس وفائق الحد.

لقد أعلن السورياليون قطيعتهم مع المجتمع القديم وأسسه كلها ومع أخلاقه وجماليته ووضعيته، والمنهج الذي سلكوه هو الاستكشاف المنظم للاوعي عبر تجارب متنوعة مثل الحلم والجنون والخيال وحالات الهلوسة والتوهم. والشعر أداة لمثل هذا البحث الداخلي، ولهذا استلهموا فرويد

واستخدموا كشوفه، من أجل الوصول الى المعنى المجهول في الكائن الانساني. ومن هنا اهتمت السوريالية كثيراً بالشرق ورأت فيه مستودع قوى وطاقات روحية لخدمة ثورة دائمة. ويرى السورياليون ان الشرق هو في آن مجال صوفي ومكان تحررت فيه الرغبة. وكان لهنري غيتون أثر حاسم عليهم، فقد كان يرى ان الغرب يجتاز مرحلة سماها (العصر القاتم)، وان الشرق خارج هذا العصر، لأنه حافظ على التقاليد المعرفية الخفائية ومبادئها. وينتمي السورياليون الى هذا الاتجاه الفكري الفلسفي اللاعقلاني، اتجاه الأديان السرية، بحثاً عن ينابيع السر فيما وراء مقولات المنطق من اجل العثور على الطاقة في حالتها البدئية وعلى الكلام الحي، كلام الاسطورة التي تعطي للعوالم الداخلية أشكالاً ملموسة. ويعبر عن هذه العوالم الداخلية بتيار اللاشعور الذي يفصح عن ذاته بالحلم وبالكتابة الآلية واللاإرادية. ويؤسس بريتون للعلاقة بين الحلم والفكر الأصلي القائم في أعماق الانسان، ففي الحلم تمحى القوانين المنطقية والعقلانية. الحلم يسلم الانسان الى كون خاص، كون الصور الداخلية والى المد اللاشعوري. هكذا حين لا يكون الانسان نائماً يكون لعبة في يد ذاكرته، والذاكرة هي التي تلغي الحلم وتقتله. ومن هنا يتساءل بريتون عما إذا كانت حالة الحلم هي الأكثر قرباً الى الفكر الأصلي والى طبيعة الانسان العميقة، ولماذا إذن لا نعطي للحلم ما نرفض أحياناً أن نضفيه على الواقع، أعني بعد اليقين؟.. ولماذا لا ننتظر من الحلم أكثر مما ننتظر من الوعي؟.. ثم ألايمكن أن يفيد الحلم هو أيضاً في حل مشكلات الحياة الأساسية؟.. ومقابل هذه القيمة أو هذه الأهمية التي يمثلها الحلم، لا تبدو حالة اليقظة الا عائقاً محضاً، فاليقظة من هذا السياق حالة غياب عن الحقيقة، وان حقائقها جزئية وهامشية بعيدة عن المركز الحي الخلاق للفكر. ويرى موريس بلانشو ان (حريات الكتابة) في تاريخ السوريالية (مرتبطة بتجارب النوم)، فهذا النوم يلغي كذلك الرقابة التي تعيق الفكر ويفتح أبواب المدهش وأبواب الحرية. تؤدي ممارسة هذا النوم الى نوع من إلغاء ملكية الانسان لذاته، وملكية الواقع الخارجي، إذ لا رقابة من أي نوع يمكن ان تتدخل بين النائم والواقع كما تتدخل بين المستيقظ والواقع. وجاء في مقدمة العدد الأول من مجلة (الثورة السوريالية) ان الحلم وحده يترك للانسان جميع حقوقه في الحرية، ولا يعود الموت بفضل الحلم

معنى غامضاً، ويفتقد معنى الحياة أهميته، نحن جميعاً تحت رحمة الحلم وعلينا أن نتحمل سلطته. هكذا أعطت هذه المجلة الأولية لسرد الأحلام، بحيث تكون تسجيلاً لما لا يقال. ويرتبط الحلم بالهذيان، إذ يتم تجاوز العقل والمنطق بفعل الخيال والحلم والهذيان، يتم تجاوز الواقع والوصول الى ما وراء الواقع أو الغيب بلغة الصوفية، حيث السر والحقيقة والمعنى. السوريالية اكتشاف للأعماق الداخلية الذاتية، وهي كذلك اكتشاف لعالم خارجي. ويؤكد بريتون ان الحلم والواقع المتناقضين في الظاهر سيتحدان في نوع من الواقع المطلق، سوريالي، وهذا ما يقابل الاتحاد او الوحدة بين الظاهر و الباطن في الصوفية. واذا كان الحلم يقدم للانسان واقعاً جديداً يتيح له مطابقات جديدة بينه وبين الوجود، ويفتح أمامه أبعاداً جديدة، فإن كل ما يحقق مثل هذه المطابقات يكتسب بالضرورة اهمية أولى. ومن هنا اهتمت السوريالية بعلوم الأسرار، ويطالب بريتون بالاهتمام بهذه العلوم كعلم النجوم والسيمياء، ويشدد على ضرورة (البحث عن السر)[١١].

وفضلاً عن السوريالية وغيرها من الحركات الأدبية التي اهتمت بالجوانب الخفية اللامرئية الكامنة وراء الظواهر، هنالك لون من النقد يتصل بهذه الحركات والأفكار، يسمى (نقد النماذج العليا) أو (النقد الاسطوري) الذي اكتسب أبعاداً تنظيرية وتطبيقية واسعة في اسهامات نقاد مثل (مودبودكين) التي نشرت في العام ١٩٣٤ كتاب (انماط نموذجية في الشعر) ثم (نورثروب فراي) الذي هو أكثر تأثيراً والذي كاد هذا المنهج ان يرتبط باسمه خاصة بعد صدور كتابه الشهير (تشريح النقد) في العام ١٩٥٧. ويقوم هذا النقد على تحديد النموذج الأعلى بأنه نمط من السلوك او الفعل او نوع من الشخصيات أو شكل من أ شكال القص او صورة او رمز في الأدب والأساطير وكذلك في الأحلام، وهذا ما يهتم به بحثنا، إذ يدرس رمزاً يتصل بمعرفة مطلقة. ويعكس هذا الرمز في هذا النقد أنماطاً أو اشكالاً بدائية وعالمية عامة أو نموذجية ثابتة، تعبر عن مشاعر ورغبات وأفكار عامة مستمرة. وهذا يشبه ماتحدث به علم النفس عما سماه (البقايا المهجورة) أو (الصور البدائية) أو (الأنماط العليا) كما مر معنا. وفي كتابه (تشريح النقد) يدلل فراي على ما يقول بدراسة عدد هائل من الأعمال الأدبية الغربية، تنتظمها نماذج عليا، تأخذ شكل تكوينات اسطورية. ويقترب فراي بذلك من

البنيوية، بل ان من الممكن أن نعد أعمال ذلك الناقد وغيره من اصحاب نقد النماذج العليا إرهاصاً للبنيوية من حيث انها تبحث في المكونات الثابتة الأصلية للخيال الثقافي والأدبي الانساني تماماً كما تفعل البنيوية(١٢)، التي يستهدي بحثنا بمشروعها الفكري كذلك. ولقد ظهر لدى البنيويين على اختلاف تخصصاتهم ميل واضح الى فكرة النسق الشامل ووضع أطر أو قوالب أساسية تندرج ضمنها كثرة الظواهر. وان هذه الأطر أو القوالب لها عندهم طبيعة باطنية كامنة حتى لو اتخذت مظاهرها أشد الصور حسية. وتهتم أبحاث لأعلام البنيوية في بنية الفكر والمعرفة بالبحث عن العلاقات الداخلية والنسق الكامن في المعرفة الذي يتمثل بهذه المعرفة اللاواعية او الاولية او الفطرية، وتسعى الى تجاوز المظهر الذي تبدو عليه من أجل النفاذ الى تركيبها الباطن، وهو ما نحاوله في هذا البحث الذي يحاول الغوص في عمق النظام الرمزي للمربع والدائرة الذي يعبر عن البنية الأساسية للمعرفة ممثلة بوحدات هذا النظام. كما يستهدي هذا البحث بنتائج الفلسفة المثالية، ونخص منها فلسفة هيجل التي ناقش بحثنا منطلقاتها العامة، وهذا مافعلناه في بحوث لنا سابقة(١٣)، فنحن نستفيد من المشروع الفلسفي الشامل لهذا الفيلسوف الكبير الذي بحث عن النسق أو النظام الجوهري الذي ترتكز عليه كل المظاهر الخارجية للوجود. وهذا النظام الجوهري هو المعرفة او الفكر المطلق الثابت الذي تستمد منه معرفتنا النسبية المحدودة، العقل الانساني المحدود يرتبط بالعقل المطلق ويستمد منه ليحول المعرفة المطلقة الى واقع من خلال أفعال الانسان، ليجلي المطلق ـ بتعبير المتصوفة ـ في الوجود الظاهر الواقعي. وتبقى العلاقة بين العقلين او المعرفتين مستمرة يتم من خلالها تجاوز هذه المعرفة النسبية المحدودة المتمثلة بالعقول الانسانية عبر حركة النفي او التجاوز التي يقوم بها العقل المطلق حتى يتحقق العقل الكامل ممثلاً بالانسان الكامل وحتى يتحقق المجتمع الكامل الذي تسوده القوانين المطلقة. فبحثنا إذن يستمد من هذه الافكار كلها ويؤكدها من خلال الأدب، والأدب الصوفي خاصة، فلقد تلقى المتصوفة أفكاراً عامة، جوهرية أو توصلوا اليها بالحدس أو الكشف الروحي أو الوجداني الذي يتصلون بوساطته بالحقائق العامة الكلية المطلقة. وقد عبر أدباء المتصوفة عن هذه المعرفة بهيئة رموز لم تنفصل عن معناها الأصيل في أذهان

الأدباء ومتلقي الأدب بما يؤكد قدرتها على تحقيق الاتصال بينهما ونقل المعلومات أو المعرفة التي تعبر عنها ومن هذه الرموز المهمة لديهم رمز (المربع والدائرة). وسنعمد الى تحليل هذا الرمز الذي تضمن تلك الافكار لنصل اليها. وقبل أن نحلل هذه الرموز في (الأدب الصوفي) الذي عرف عنه تعبيره بالرمز، وفي سبيل التتبع التاريخي للبدايات الأولى لاستعمال هذه الرموز في تاريخ الثقافة وارتباطها بالفكر الصوفي، نحاول أن ندرس هذه البدايات في بعض مظاهر الفن عبر تأريخه.

رمز(المربع والدائرة) في بعض مظاهر الفن والثقافة العامة، القديمة والحديثة:

ظهر رمز المربع والدائرة أو (النقطة والدائرة) في الدين والأساطير والأحلام كما ظهر في الفنون والتصاميم الأساسية للمدن في الفن المعماري. ويستنتج الدارسون من انها تشير على الدوام الى حقائق للحياة اعظم واكثر جوهرية، فالمربع يشير الى الحقائق الروحية المطلقة، وتشير الدائرة الى الكلية النهائية والكمال الانساني، فهي رمز للنفس. وقد وصف افلاطون النفس بكونها دائرة . وكان بعض من يتفحص أعمال الفن القديمة التي تعود الى الحقب القديمة يظنها نتيجة جهل وعدم دراية وعجز ونقص في الكفاءة ولم يدركوا انها ليست كذلك، وانها تعبير عن انفعالات ومعتقدات دينية وروحية محددة. وهي تملك اليوم جاذبية خاصة لأن الفن منذ النصف الأخير من القرن العشرين مر مرة أخرى عبر مرحلة ملحة يمكن نعتها بالتخيلية .

وتعود البدايات الاولى للفن الرمزي التخيلي الى مرحلة بعيدة في التاريخ، ففي النقوش الصخرية التي ترقى بتاريخها الى العصر الحجري الحديث قبل اختراع الدولاب ظهرت دوائر تدعى (دواليب الشمس) وهي رموز عبر بها انسان العصر الحجري. ويعود منشؤها في حوض البحر الابيض المتوسط الى الألف الثالثة قبل الميلاد[١٤] أو قبل ذلك. وقدظلت هذه الرموز تؤثر في وعي الانسان ويتجلى تأثيرها في منجزاته الفنية والحضارية. ومن هنا يأتي دورها في اشاعة معرفة موحدة متصلة اتصال الجنس الانساني. وقد حاولت بعض الدراسات ان ترتد بالمعرفة التي تشير

اليها هذه الرموز في بعض الظواهر الفنية الى المعرفة القديمة التي اوحت بها الاستعمالات الأولى لهذه الرموز. ففي دراسة للفنان الرائد شاكر حسن آل سعيد للخط العربي الذي يعكس السمات الأصلية للثقافة العربية والاسلامية يحاول ارجاع القيم المعرفية التي يعبر عنها هذا الخط ـ من خلال اعتماده نظام التربيع والتدوير ـ الى البدايات الاولى التي عبر بها الانسان بهذه الرموز والممتدة عميقاًفي التاريخ . ففي دراسته (الخط العربي وأصوله الحضارية والجمالية) يستبطن في الخط العربي قيماً واعتبارات بعيدة ووثيقة الصلة بتكوينه الراهن. ويحاول فصد نسغه الداخلي والغوص في أعماقه واكتشاف قيمه الظاهرة والخفية وتحليله واعادة تقويمه تقويماً يكشف عن أسسه الجمالية والحضارية البعيدة. لقد سعى الى العودة به الى أبعد مصدر ممكن، فأكد تجذر الخلف في السلف، فلم يبحثه من منظور فني أو تاريخي، لأن جل البحوث التي تلتمس هذا المنظور لم تمس الطبقات التحتانية التي تستنبطها الظواهر المدونة، بل اقتصرت على السحنة الظاهرية وتعمقت بها، فيبادر هو الى دراسته دراسة معرفية بقصد استكناه المعرفة التي وراءه، والكشف عما تحمله الحروف. وأكد أن الخط ليس أداة لتمرير المعنى اللغوي فقط، بل موضوع لمعرفة متشعبة الأطراف، فهو كيان معبر عن حضارة بأكملها وليس مجرد وسيلة لغوية. وان أهداف الخط والفن يمكن أن تكون هي نفسها في كليهما، فلهما هوية واحدة. وعاد الى الأصول البعيدة التي نشأت عنها الوسائل الأولى للتدوين، أي الى تلك المراحل المعروفة للكتابة الصورية والمقطعية والمسمارية، بل الى ما قبل ذلك، الى المرحلة التي ظهرت فيها الزخارف على الفخاريات في العهود القديمة وكأنها لغة أخرى مدونة بوسائل ما قبل تدوينية، فلقد وسع البحث عن هويته التراثية، ووصل الى فحواه من خلال تأريخه الثقافي.(١٥)

والذي قاده الى اعتبار الحرف وسيلة للمواصلات الذهنية وللمعرفة، هو ما لفت انتباهه في الأصول الأولى للتدوين، وهو وجود الفكر التربيعي في صلب نظام الخط العربي، فهو يتكون عبر النظام التربيعي وكذلك الشكل الدائري، ففي هذا الخط تحوير لرؤوس بعض الحروف العربية الى ما يشبه الدائرة، فالحرف ينغلق على نفسه، فهو دائرة مغلقة وبداخلها النقطة المركزية. والنقطة تقوم مقام المربع، فقد تتحول الى الشكل المربع أو

المعين(أ). وفي نظام التربيع تبرز علاقة ما بين المركز والمحيط، ففي الزخارف المشتقة من الكوفي المربع نجدنا إزاء (نقطة مركزية) أو مربع و(حركة محيطية) أو دورة. ويؤول الأمر بهذه الدورة على محيط المربع الوهمي ومركزه المحور الى مربع وسطي الى رسم الصليب المعقوف المتكون عند تقاطع وحدتين زخرفيتين خطيتين ( ).[١٦]

إن اهتمامه بالخط الكوفي المربع الذي يكون التربيع هو الوحدة الزخرفية الأساسية فيه والصليب المعقوف هو المصطلح الشكلي له(ب)، يقوده الى الاهتمام بالأوفاق التي تعتمد في كيانها على نظام التربيع أيضاً، بالرغم من أن موضوعه يتعلق بالجانب اللغوي وعلاقته بالعمل الفني الزخرفي. ولقد استرعى انتباهه أنه يجد أن بعض الكتابات بالخط الكوفي المربع تتفق ونظام الأوفاق الى مدى بعيد. والأوفاق جمع وفق، وهو جدول رباعي تسير أوضاعه بموجب علم الحروف(الجفر)، ومعناه أن يزدوج كل من معنى الحرف والقيمة الحسابية للعدد الذي يرافقه، فإذا رتبت هذه الحروف وفي ضمنها قيمتها العددية، وجمعت تلك القيم كانت التنائج واحدة في كل ضلع منها. ان الذي لفت نظره لأول وهلة هو وجود الفكر التربيعي في صلب نظام الأوفاق، وان الوحدات التسع للوفق الثلاثي على فلك زحل(ت) تظل مرتبة في داخل مربع واحد. وقد نبه على أن للوفق عبارته الغيبية، أي تأثيره السحري، وان هناك تعاطفاً شكلياً سحرياً ما بين الحرف والعدد في الأوفاق، وان الحرف هو بمنزلة الجسد، أما العدد فهو بمنزلة الروح، فكأن الوفق حينما يجمع بينهما انما يؤلف الوجود بمحوريه المادي والروحي فالوفق يمثل العلاقة الجدلية بين الروح والمادة.[١٧]

لقد تساءل الفنان آل سعيد عن سر التزام النظام التربيعي، وأعاد هذا التساؤل الى المرحلة التاريخية التي ظهر فيها النظام الرباعي الى الوجود، والى طبيعة الذهن الانساني الذي تشبث بالشكل الرباعي، ومن ثم بالفكر الرباعي، وتلك المرحلة هي التي يمكن تحديدها بحدود (٥٠٠٠ق.م) أي حينما رسم الانسان رسومه الزخرفية على فخاريات دور سامراء ممعناً في تدوين أشكال حيوانية أو نباتية أو انسانية ضمن نسق رباعي، (ث) وهذا ما تظهره فخاريات معينة جاء بعضها على شكل الوفق الثلاثي ذي المربعات التسعة.ورأى أن هذه الحقيقة التي تظهرها الحضارات القديمة تقطع الشك

باليقين في أصل العلاقة ما بين علم الحروف ورسوم الفخاريات الأولى. فإذا كانت الأوفاق تعتمد في كيانها على نظام التربيع فلابد من أن الأيمان بهذا النظام يمثل تجذر الذهن البشري بكل ما يوازيه في الحياة من حقائق. وكما يربط ما بين علم الحروف والأوفاق والرسوم في فن العراق القديم، يربط بينها وبين الخط الكوفي. فالخط الكوفي المربع وان كان يعد من الظواهر الفنية الخاصة بالعصر الاسلامي الا ان أصوله البعيدة كانت ممتدة في حضارة وادي الرافدين، ذلك لأنها تنهل كما هو معروف في تسميتها وبنائها الزخرفي من فكرة التربيع القديمة. وينتهي الى أن الخط العربي والزخرفة متأثران بالفكر الاسلامي والصوفي خاصة تأثرهما بالفكر الرافديني القديم. ولهما بكل تأكيد نسب بالفكر الآسيوي، وبفنون الصين والحضارة الرعوية في أواسط آسيا عن طريق الاحتكاك المباشر للعالم الأسلامي بالحضارات المجاورة التي تأصلت فيها ثقافات عريقة ذات اهتمام بالتربيع بوصفه قيمة جمالية، وعن طريق الترجمة عن اليونانية وسواها من اللغات. وهذا ما أسهم بدخول تأثيرات حضارية وثقافية من الحضارات المجاورة على تلك الأعمال الفنية لا سيما ان لمواطن هذه الحضارات نفسها تقاليد دينية أو صوفية لابد من أنها كانت ستسهم في التأثير في التقاليد الاسلامية نفسها. إن جذور الخط الكوفي ترتبط بالمواطن التي ازدهر فيها الفكر الصوفي، وأهم مواطن الفكر الصوفي هي الصين بعد الهند موطنه الأول. فليس بالمستبعد أن يكون لذلك أثره في ازدهار هذا النوع من الخط لأنه يتفق والتصورات الصوفية، إذ ان المربع من الرموز التي اهتم بها المتصوفة، وكذلك الدائرة، وقد صدروا عن الرؤية الكروية للعالم فأحتفوا بالدائرة احتفاءهم بالمربع او النقطة التي ترتبط كما يوضح الفنان آل سعيد بالعين السومرية(ج) والدوائر ذوات النقاط المركزية في التقاليد الزخرفية في العراق القديم.[١٨]

ان هذا يعني أنه في خلال مسيرة الخط والفن في الحضارة العربية الاسلامية فإنهما اكتسبا مزايا حضارية جديدة، كما عبرا عن التواصل مع القديمة كما يتضح في نظام الأوفاق والكوفي المربع. ان مسيرة الخط العربي تعكس التاريخ الثقافي للوجود العربي بمعناه الواسع، وقد استطاع التعبير عن سمات الفكر الاسلامي، فهناك بنية لا شعورية للكتابة ورصيد لا واعي يخفيه الخط ورصيد اجتماعي هو وليد المحيط الذي تطور فيه. وهو يستبطن

كل الشعور الميثولوجي لمجتمعات الكتابة السومرية واللغة الزخرفية لعصر ما قبل السلالات في العراق وما يوازيها في البيئات الأخرى، مثلما يستبطن اللاوعي الديني لمجتمعات الكتابة الأبجدية ورصيدها الفكري المتطور. ولقد ظلت اللغة العربية محتفظة برصيدها الفكري هذا في جميع مراحل حياتها الحضارية مثلما ظلت محتفظة به الفنون الزخرفية، توأمها.(١٩)

ان بنية الخط والزخرفة تستبطن أفكاراً وعقائد تتأثر بها، وهي تنتقل -كما يبين الاستاذ آل سعيد- انتقالاً لا واعياً أو غيبياً أو سحرياً أو كرامياً. وهو يستخدم كلمة التخاطر أو التلباثي، وهو انتقال الأفكار بين كائنين انتقالاً لا يعتمد على المواصلات الحضورية بينهما، بل يعتمد على المواصلات الغيابية. وهذا الاستخدام ذو صفة حضارية، أي انه يتم ما بين مرحلتين حضاريتين، أو كيانين إجتماعيين، الأول كان موجوداً في الماضي والآخر موجود في الحاضر.

ان الرسوم والأشكال الهندسية التي ظهرت على الفخاريات الأولى في العراق قبل ظهور المراحل الأولى للكتابة المسمارية كالمرحلة التصويرية أو المرحلة الرمزية والمرحلة المقطعية كانت خطوات انتقال بين البداية السحرية للغة الطبيعية واللغة الانسانية الصرف. انها نوع من التدوين السحري، لغة تقتصر على الطبيعة وكأنها لغة حيوانية أو نباتية، لغة لم تدخل بعد طور الثقافة، وقراءتها كمدونة تقتصر على نوع من الوعي القريب من مفهوم الطبيعة لا الثقافة. أو هي أقرب الى اللغة الغيبية أو الماورائية التي تخص عالم السحر والكرامات والدروشة وتحضير الأرواح، الخ.. ويقول الفنان آل سعيد ان هذه الرسوم ذاتها تشبه المرحلة الصورية وهي في حالة تطورها الى كتابة مسمارية في المرحلة الرمزية، فهي تمثل الشكل والمعنى في آن واحد. وكانت بمنزلة التدوين الكتابي، أو لنقل دلالات لغوية أو مفاهيم دينية عن ذهنية انسانية مازالت تجمع ما بين الثقافة الانسانية واللاوعي والحدس بالطبيعة وبما وراء الطبيعة من قوى.(٢٠)

ان فحوى النظام التربيعي في بنية الخط والزخرفة هو اخضاع العنصر الزخرفي الى مبدأ التدوير، دورة حول الجهات الأربع للشكل المربع الذي يمثل المركز أو النقطة أو السكون المركزي، في حين يمثل محيطه حركة مستمرة. ان العلاقة بين السكون المركزي والحركة المحيطية هي علاقة

بداية وحركة مستمرة، البداية للسكون والتطور عن هذه البداية للحركة. البداية للمربع والتطور للحركة الدائرية حوله.[٢١]

ان السكون والحركة هما الفكرة التي يعبر عنها مبدأ التربيع والتدوير قبل أن يصبح ظاهرة فنية لغوية على شكل رسوم أو جداول أوفاقية أو زخارف. الفكرة هي انطلاق الحركة من السكون الذي يمثل المركز أو المربع أو النقطة التي يعقد علم الحروف على هويتها أهمية عظيمة، وهي حقيقة حقائق الحروف في الفكر الصوفي، فهي تحقق معنى تطوير القوة الى الفعل، القوة التي تحتل مركز الوفق في المدونات الأوفاقية، فهي وجود بالقوة يتحول الى وجود بالفعل بوساطة الدائرة التي تمثل معنى الفعل أو الحركة أو تمثل العرض من الجوهر أو الوجود بالقوة الذي يمثله المركز.

ان النقطة غياب وامحاء لأي ظهور للوجود، انها تحقق معنى الغياب في الحضور، الغيب في الشهادة. والمركز خال من أي شيء ظاهر، فهو رمز للغياب وللسكون. وهناك أشكال تدور حوله في تلك الرسوم والرموز القديمة، فالدورة لها أشكال أي لها ظهور. ونلاحظ من خلال بعض الأشكال أنها لنساء او لإناث(ح)، فنستنتج أن الدائرة أنثى في مقابل المركز، الذكر. ولقد قلنا إن المركز يمثل الجوهر أو الوجود بالقوة في مقابل الدائرة التي تمثل العرض. فالرجل والمرأة جوهر وعرض.

ان أسلوب الكتابة العربية يعبر من خلال المربع أو النقطة والدائرة عن العلاقة بين السكون والحركة، وهما يمثلان في رأي الأستاذ آل سعيد واقع الانسان البدوي في صحرائه إذ يجمع بين الاستقرار والحركة. ويستمدان من موقف الانسان المتنقل المستفز، الانسان البدوي المستضاف من الواحة والمحيط. انها ترجمة لرحلة ايقاعية هي في أقصى مستوياتها رحلة دنيوية وأخروية معاً.[٢٢] والعلاقة بين المربع والدائرة أو السكون والحركة، علاقة بين الموت والحياة أو الولادة، أو الموت والبعث والنشور. وهذا ينسجم مع فكرة الخصوبة المعروفة بسياقها المتكامل ما بين الولادة والموت ثم البعث والنشور. إن ظهور الخط الكوفي المربع في العراق والشام يرجح ـ كما يبين الاستاذ آل سعيد ـ معنى ازدهار الفكر الزراعي في مناطق وديان الأنهار التي كانت مهد الحضارات الزراعية الأولى. ولقد أوغل السومريون في استقرائهم للحياة الانتاجية في فكرة الخصوبة مكتشفين شكلها السرمدي في

مدى تعاقب الحياة والموت عبر النظام التربيعي والشكل الدائري اللذين كان لهما دور مهم في تجسيد الفكر الخصوبي حتى أصبحا رمزين مهمين من رموز القوى المؤثرة في العالم النباتي، فكأنهما الشكل المادي لفكرة الخصوبة، فهما يعبران عن العلاقة المتكاملة بين الفصول وايقاعها وتتابعها، (دورة) الفصول (الأربعة): الربيع والصيف والخريف والشتاء. وهذا مطابق للحياة الانسانية في تكاملها: الطفولة فالشباب فالكهولة فالشيخوخة. وقد تعبر هذه الرموز عن آمال ومخاوف، وانها تتصل بالعقيدة الدينية، فالدورة ترمز الى قوة الحياة الدائمة في كل المخلوقات التي تدور في حلقات لا نهاية لها.(٢٣)

ولقد ظلت علامة الصليب المعقوف الوحدة الزخرفية الأساسية، أو لنقل ظلت ممثلة المصطلح الشكلي نفسه لعصور ما قبل السلالات وفي دور سامراء وفي العصور الاسلامية، إذ تظهر العلامة نفسها وبصراحة عنصراً زخرفياً كما في الخط الكوفي المربع وفي نظام الأوفاق(خ).

وينتهي الاستاذ آل سعيد من استنتاجه للمعاني التي تعبر عنها هذه الرموز ومن خلال مقارنته ما بين الرسوم الفنية والزخارف والأشكال الخطية التي كان المربع والدائرة العنصر الأساسي فيها الى أنها تتفق من حيث المبدأ في النقاط الآتية:

١- هناك علاقة ما بين الوحدات المحيطية والمراكز.

٢- ان اتجاه الحركة فيها هو من اليمين الى اليسار على العموم (عكس عقارب الساعة).

٣- ان استخدامها يبدو استخداماً (دينياً سحرياً).(٢٤)

واذا تقصينا ارتباط هذه الرموز _ التي عبر عنها الخط العربي والثقافة العربية والأسلامية _ بثقافة وفنون الهند والشرق الأقصى نجد ان الدائرة ذات الأشعاعات الاربعة أو الثمانية في الفن البصري في هذه الانحاء من العالم تمثل الطراز الاعتيادي للصور الدينية التي تستخدم وسائل للتأمل . ونجد الدائرة التجريدية مصورة في الفن المسيحي الاوربي، وهي ترمز الى ماذكرناه من معنى الكمال الانساني, فهي تمثيلات لذات الانسان منقولة الى مستوى كوني والى حقيقة مطلقة. تحيط برسوم السيد المسيح (ع) والقديسين المسيحيين هالات, وفي أحوال عديدة تكون هالة السيد المسيح مقسومة الى

أربعة, وفي هذا رمز الى كليته. وعلى جدران الكنائس الرومانية القديمة يمكن رؤية اشكال مستديرة تجريدية أحياناً ويقال انها قد تعود الى أصول وثنية. ومن الأمثلة المتميزة في الفن المسيحي صورة نادرة للسيدة العذراء(ع) في مركز شجرة مستديرة, هي الله . لكن الهالات التي تشيع كثيرا في الفن المسيحي هي تلك التي للسيد المسيح وهو محاط بالرسل الأربعة، ويذهب بعض الدارسين الى أنها تعود بتاريخها الى التمثيلات المصرية القديمة للاله حورس وأبنائه الاربعة.

وهكذا يرتبط رمز المربع برمز الدائرة في الرسوم الدينية ليرمزا الى الحقائق الاساسية للوجود , فأذا كانت الدائرة تشير الى الكمال الانساني فأن رمز المربع يدخل معها ليشير الى الحقيقة الجوهرية العقلية والروحية التي يرتبط بها الوجودالانساني ويتفاعل معها في سعيه الى الوصول اليها. ونجد هذين الرمزين يؤكدان هذه العلاقة في رسومات أخرى في تاريخ الفن الأوربي، فلدى بعض الطوائف والحركات التي قامت حوالي العام (١٠٠٠) الميلادي كالخيميائيين يتجلى هذان الرمزان تعبيراً عن ارتباط الروح بالجسد، فقد دفع هولاء اسرار المادة وجعلوها الى جانب اسرار الروح السماوية للمسيحية. وما كانوا ينشدونه هو الكلية الشاملة لعقل وجسد الانسان. وقد ابتدعوا آلاف الأسماء والرموز لهما، وكان احد رموزهم المركزية هو(تربيع الدائرة) وهو رمز الكلية واتحاد المتضادات (د). ولم يسجل الخيميائيون عملهم في كتابتهم حسب بل خلفوا ثروة من صور احلامهم ورؤاهم في الكلمة والصورة. ويمكن ان يعد الرسام الفلمنكي هيرونيموس بوش من القرن الخامس عشر الممثل الأكبر لهذا النوع من الفن الخيالي .

وفي عصرنا الحاضر اصبح الرمز الهندسي أو التجريدي للدائرة يؤدي دورا مهما في الرسم لكن ليس على وفق الطريقة التقليدية للتمثيل إنما مع عملية تحويل تنسجم مع معضلة وجود الانسان الحديث(ذ). وقد يمكن رؤية المثل على السطح الدائري غير المتناسق في أقراص الشمس المشهورة للرسام الفرنسي روبير ديلوني . وثمة لوحة للرسام الانكليزي الحديث سيري ريتشارد تحتوي على سطح دائري غير متناسق تماماً, في حين تظهر في البعيد على يسارها دائرة فارغة وأكثر صغراً. وفي لوحة الفنان الفرنسي

هنري ماتيس المعنونة حياة ساكنة ومزهرية كيوسين يكون مركز الرؤية كرة خضراء على شعاع اسود مائل يبدو أنها تجمع داخل نفسها الدوائر المتنوعة لأوراق الكيوسين. وفي هذه اللوحة يفصل مابين الشكلين التجريديين(المربع والدائرة) اللذين كونا علاقة كلية في الفن القديم أو يوصل بينهما بشكل غير مترابط, مع ذلك فكلاهما موجود هنا ويلمس كل منهما الاخر. وفي لوحة رسمها الفنان الروسي المولد فاسيلي كاندنسكي ثمة تجميع طليق لكرات ملونة أو دوائر تبدو منجرفة مثل فقاعات لصابون. وكثيراً ماتظهر الدوائر في صلات غير متوقعة في التركيبات الغامضة للفنان البريطاني بول ناش. وفي رسمه المسمى (حدود الفهم) يضع الفنان السويسري بول كلي الشكل البسيط لكرة او دائرة فوق بناء معقد من السلالم والخطوط. ومن المهم ملاحظة ان المربع او مجموعة المستطيلات والمربعات او المستطيلات وأشباه المعين قد ظهرت في الفن الحديث بقدر ما ظهرت الدائرة. ويعد الفنان الهولندي بيت موندريان استاذ التراكيب المتناغمة مع المربعات. ومع ذلك فاللوحات الأكثر شيوعاً هي لوحات رسامين آخرين ذات تراكيب رباعية غير منتظمة او مستطيلات عديدة مجمعة في مجموعة طليقة تقريبا. ومن الفنانين الذين تضج رسومه بالأشكال الدائرية والمربعة الفنان الايطالي فكتور فازاريلي وهي تعبر عن حقائق كلية لاتنفصم (ر). وقد تنفصم الصلة مابين هذين الشكلين الأوليين في انجازات الفن الحديث, فقد تكون موجودة أو غير موجودة أو طليقة أو عرضية. ويفسر بعض الباحثين هذا الفصل بأنه تعبير رمزي آخر عن حالة النفس لدى إنسان القرن العشرين الذي فقدت روحه جذورها وهو مهدد بالتفكك. لكن التكرار الذي به يظهر المربع والدائرة ينبغي الا يهمل، ويبدو أن ثمة حث نفسي مستمر لايصال المعاني الاساسية التي يرمزان اليها الى الوعي[٢٥]. ومن المعاني الاساسية للحياة والوجود التي يرمزان اليها في فننا الحديث ولدى فناننا الكبير الرائد جواد سليم جدل العلاقة بين الرجل والمرأة (وكنا قد نبهنا في رسوم بعض الفخاريات على أن الذي يقوم بالدورة هو المرأة). ففي لوحة جواد سليم (أطفال يلعبون) (ز) نجد أن فكرة الأمومة فيها قد عبر عنها بهيئة الهلال والدائرة، فالشكل الذي وجده مطابقاً لمعنى الأمومة، هو الشكل الدائري أو مجزوءه. (س) ولقد استندت رؤية جواد سليم

الفنية الى ضرورة استثمار الشكل الهندسي سواء في مجال النحت أو الرسم كرسم أو نحت للدائرة ومجزوئها وللمربع، واتخاذهما أساساً للتعبير والرمز. ومن الممكن للمتتبع أن يجد لاهتمامه بهذا الموضوع بداية نجدها في أعمال كثيرة رائدة منها اللوحة التي تمثل صورة شخصية لزوجته لورنا في العام ١٩٤٨. فأرضيتها تعتمد على شكلين مربعين أساسيين، في حين يعتمد بل ينفرد الشكل الانساني بنسق من المساحات الدائرية تغذيه استدارة الرأس والذراعين من جهة وخطوط الرداء واتجاه القدمين من جهة أخرى. ومن الأعمال الأخرى التي تعبر فيها الخطوط الدائرية عن معناها الانثوي، لوحة (قرويتان) (ش)، إذ يتخذ من الهلال والدائرة فيها أساساً للرمز، فضلاً عن التورية ما بين أشكال الدلال أو أواني طبخ القهوة العربية وجسد المرأة المكتنز.

ومن أعماله المهمة التي تتضمن التوفيق ما بين الأشكال المربعة والدائرية (وهي من نتائج بلوغه الذروة في موضوع أطفال يلعبون) موضوع (كيد النساء)، وفيه نكتشف تحويراً رائعاً للرموز تمشياً مع مضمون العمل الفني، حيث يظهر الدولاب (رمز المسكن أو المرأة) وهو المكان الذي تسجن فيه المرأة اللعوب عشاقها كما تقول الحكاية المقتبسة في العمل الفني عن ألف ليلة وليلة، مرسوماً بوساطة المساحات المربعة (الرمز الذكري وليس الأنثوي) ولعله في ذلك يشير الى معنى آخر للمربع وهو الغياب أو الكمون، والسجن كمون وضد الظهور أو الخروج. ويظهر الرجال وهم الذين وقعوا تحت رحمة المرأة مرسومين بأشكال دائرية (والدائرة ومجزوئها كما أوضحنا رمز أنثوي وليس رمزاً ذكرياً) ولعله هنا أراد أن يشير الى هيمنة الكيان الدائري (المرأة) على الكيان الرجولي فتشكل بشكله. ان المتتبع لاهتمامات الفنان في بحثه لموضوع الأمومة بجميع تفاصيله يجد لديه حرصاً على التنسيق ما بين الأشكال الدائرية والمربعة. وتمثل لوحة (أطفال يلعبون) الذروة والانطلاق معاً في اكتشاف الفنان لمفتاح رؤيته في العام ١٩٥٣، تلك اللوحة التي يمكن أن نعدها البديل لمنحوتته الرائعة (نصب الحرية). في هذه اللوحة تتداخل الأشكال الدائرية والمربعة بصورة متقنة ودقيقة غاية الدقة، نستطيع معها أن نشعر بفحوى التوازن المنقطع النظير ما بين الخطوط المستقيمة والمنحنية وما بين

الأشكال الهندسية ذوات الزوايا أو الخالية من الزوايا، بحيث يعبر لنا هذا التوازن عن احساس الفنان المرهف بأنتقائية لا تعكس ذوقه الشخصي حسب، بل موقفه الحضاري أيضاً. ان تداخل الأشكال يعلن لنا عن وعي مفعم بالعدالة والاتزان وينم على صميم (فلسفة) جواد سليم و(إيمانه) بمعنى تكامل الوجود. فلوحاته تعبر عن قيم منطقية وفكرية، فاستخدام جواد سليم استخدام فكري أو فلسفي، وهو استخدام ينطوي على ما أقدم عليه سلفه الفنان السومري، وهو يهتدي في حالة الشعور واللاشعور الى ازدواجية أو جدلية الشكلين المربع والدائري، والى تكامل الخطوط المستقيمة والمنحنية(٢٦).

لقد أشار الفنان شكار حسن آل سعيد الى أن العلاقة بين المربع أو النقطة والدائرة ترتبط بالفكر الديني قبل الاسلام وبعده. وأشار الى ارتباطها بالمتصوفة، واستخدم تعبير الكشف الكرامي أو الروحي أو الغيبي وسيلة في اتصال المعرفة بما تعنيه هذه العلاقة الجدلية. وعبر مرة بالتخاطر الاجتماعي وأنه وسيلة استمرار هذا النسغ الذي يجده يتخلل الفكر الانساني منذ عصر الفنان الرافديني القديم وحتى عصور متأخرة، بل وحتى العصر الحاضر لدى جواد سليم ولديه ولدى آخرين(٢٧). فالفكر الرافديني القديم (السومري، الأكدي، الخ..) كان يدرك هذه المعرفة التي تعبر عنها الرموز قديماً، وكان يستخدمها وسيلة للأيصال، وهي تعبر عن حالة ذهنية هي مزيج من الانفعال الحسي والعقلاني، وعن عملية ارتباط فكري ما بين الطبيعة وما وراء الطبيعة.

ومن الظواهر الفنية الاخرى التي عبر بها الانسان عن وعيه بهذه الرموز فن العمارة ففي العمارة تشكل هذه الرموز التصميم الأساسي للأبنية المقدسة والدنيوية في كل الحضارات تقريباً. وهي تدخل في تخطيط المدن الكلاسيكي والقروسطي وحتى الحديث. ويظهر المثل الكلاسيكي في وصف بلوتارخ لأنشاء روما. فاستناداً الى بلوتارخ أرسل رومولوس في طلب البنائين من ايتروريا فأخبروا بالأعراف المقدسة والقواعد المكتوبة لجميع الشعائر التي ينبغي العمل بها بالطريقة نفسها (كما في ألاسرار). حفروا اولاًحفرة مستديرة حيث تنتصب الآن قاعة الاجتماع. وفي هذه الحفرة ألقوا بقرابين رمزية من فاكهة الارض. وقد أعطيت الحفرة اسم موندوس وهو

اسم كان يعني الكون كذلك. ورسم رومولوس حول الحفرة حدود المدينة في دائرة بوساطة محراث يجره ثور وبقرة .فكانت المدينة التي أسست على وفق هذه الشعيرة الجليلة دائرية الشكل, ولكن الوصف القديم والمعروف لروما هو (المدينة المربعة). ونفهم من احدى النظريات التي حاولت تسوية هذا التعارض أن المدينة المدورة كانت مقسومة الى أربعة اجزاء بطريقين رئيسين يمضيان من الشمال الى الجنوب ومن الغرب الى الشرق. وكانت نقطة التقاطع تتطابق مع المونـدوس الذي ذكره بلوتارخ. واستناداً الى نظرية أخرى فأن التعارض لايمكن ان يفهم الا بوصفه رمزاً(تربيع الدائرة) وهو الرمز الذي شغل اليونانيين كثيرا. ان بلوتارخ قبل ان يصف شعيرة الدائرة في تأسيس رومولوس للمدينة تكلم ايضاً على روما بكونها مدينة مربعة. فبالنسبة له كانت روما مدورة ومربعة معاً. ولقد كانت اكثر من مظهر خارجي، انها بتصميمها الأساسي المندالي وبسكانها قد رفعت فوق العالم الدنيوي المحض. ويؤكد هذا حقيقة ان للمدينة مركزاً(موندوس) أسس علاقة المدينة مع العالم الاخر (مقام أرواح السلف). كان المونـدوس مغطى بحجر كبير يدعى بـ(حجر الروح) وهذا الحجر يزاح في أيام محددة وبعدها ـ كما قيل ـ تصعد ارواح الموتى من الحفرة.

ولقد أقيم عدد من المدن القروسطية على هذا التصميم الأساسي واحيطت بجدار دائري تقريباً. وفي مدن كهذه كما في روما كان ثمة طريقان رئيسان يقسمانها الى (أرباع) ويقودان الى أربعة أبواب. وكانت الكنيسة تقوم على نقطة تقاطع هذين الطريقين. لقد جاء الهام المدينة القروسطية بأرباعها من القدس السماوية(في رؤيا يوحنا) التي كان لها تصميم أساسي مربع وجدران بأثني عشر باباً. لكن القدس ليس لها معبد في مركزها لأن حضور الله المباشر هو مركزها.(٢٨)

وكما في تخطيط روما وغيرها من المدن القديمة في اوربا وغيرها من مناطق العالم، كان التصميم الذي يستلهم رمز المربع والدائرة مؤثراً في تاريخ العمارة الاسلامية والعربية. ويتضح هذان في تخطيط مدينة بغداد المدورة حول المركز المربع (ص), فلقد اكد في هندستها هذان الشكلان، فلها أربعة ابواب، وقسمت على اربعة أرباض. وقسم الربض على أربعة ارباع، وهكذا .. وقد يكون الذين أشرفوا على تخطيطها وهندستها قد

استوحوا هيئة الكعبة المشرفة او استندوا الى أفكار دينية. ويقال ان من هؤلاء حفاظ القرآن الكريم وبحضور المنجمين [٢٩].

لم يكن التصميم الأساسي المندالي سواء في التأسيسيات الكلاسيكية أم البدائية يملى لاعتبارات جمالية او اقتصادية فقط، انما كان تحويلا للمدينة الى مكان مقدس يرتبط بمركزه مع العالم ألاخر. وهذا التحويل يتفق مع المشاعر والحاجات الأساسية للانسان المتدين. ويجد علماء النفس تلامذه يونج ان هذا التصميم في كل بناية مقدسة أو دنيوية انما هو اسقاط لصورة نمطية عليا من داخل اللاوعي الانساني على العالم الخارجي فتصبح المدينة والحصن والمعبد رموزاً ذات كلية نفسية. وبهذا تمارس تأثيرا خاصاً على الكائن البشري الذي يدخلها أو يعيش فيها. ان اسقاط المحتوى النفسي عملية لا واعية في فن المعمار كما يبين يونج، فأمور كهذه تنمو من الاعماق المنسية، وتعبرعن الاستبصارات الأعمق للوعي والحدوس الأسمى للروح, وهكذا (تملغم) فرادة الوعي في الوقت الراهن بالتاريخ الغابر للانسانية.

ان المندالا ليست الرمز المركزي في الفن المسيحي، بل الصليب أو المصلوب . والى حد العهود الكارولنجية كان الصليب المتساوي الأضلاع أو الاغريقي هو الشكل المعتاد(ض). ولهذا كانت المندالا متضمنة فيه بشكل غير مباشر. ولكن مع مضي الزمن تحرك المركز الى أعلى الى أن اتخذ الصليب الشكل اللاتيني بالوتد والعارضة المتقاطعة، وهو المألوف اليوم. هذا التطور مهم لأنه ينسجم مع التطور الداخلي للمسيحية حتى ذروة القرون الوسطى. لقد كان يرمز الى الميل لنقل مركز الانسان وايمانه من الأرض ولتصعيده الى العالم الروحي . وهذا الميل ناشئ عن الرغبة في وضع مقولة المسيح موضع التطبيق: "مملكتي ليست من هذا العالم" . لهذا السبب كانت الحياة الدنيوية والعالم والجسد قوى ينبغي قهرها. لقد وجهت آمال الانسان القروسطي بهذا الشكل الى الآخرة, لأن وعد الانجاز كان يومئ من الفردوس وحدها. ولقد وصلت هذه المحاولة الى ذروتها في القرون الوسطى وفي الصوفية القروسطية. لقد وجدت امال الآخرة تعبيرا لها ليس في تصعيد مركز الصليب حسب, انما في العلو المتزايد للكاتدرائيات الغوطية التي يبدو انها تضع قوانين الجاذبية موضع تحد.

ومع بدء النهضة بدأ تغيير ثوري يطرأ على مفهوم الانسان عن العالم . ان الحركة الى أعلى التي وصلت ذروتها في القرون الوسطى المتأخرة مضت الى العكس , لقد ألتفت الانسان الى الارض وأعاد اكتشاف جمال الطبيعة والجسد وتزايد حجب الشعور الديني واللاعقلانية والصوفية بانتصارات الفكر المنطقي وأصبح الفن اكثر واقعية وحسية وانفلت من عقال المواضيع الدينية وتقبل كل العالم المرئي(٣٠).

رمز (المربع والدائرة) في فكر المتصوفة وأدبهم:

ليست التجربة الصوفية في إطار اللغة العربية، مجرد تجربة في النظر، وإنما هي أيضاً، وربما قبل ذلك تجربة في الكتابة، إنها نظرة أفصح عنها الشعر وزناً ونثراً، فضلاً عن لغة البحث النظري والشرح. فهي حركة إبداعية وسعت حدود الشعر مضيفة الى أشكاله الوزنية، أشكالاً أخرى نثرية، نجد فيها ما يشبه الشكل الذي اصطلح على تسميته في النقد الشعري الحديث، بـ"قصيدة النثر". وبدءاً من هذه الكتابة كان ينبغي أن يتغير مفهوم الشعر داخل النقد العربي، وأن يؤسس لمنظور جديد في تحديد الشعر وفهمه، لكن هذا لم يحدث، وكان على الكتابة الصوفية أن تنتظر أكثر من عشرة قرون لكي تجد قلة، ما تزال نادرة، تكافح من أجل قراءتها وفهمها بشكل جديد.

وإنها لمفارقة أن تلجأ الصوفية بوصفها تجربة في البحث عن المطلق، لكي تعبر عن أعمق ما فيها، الى الشعر، وهو المقصى تقليدياً عن مقاربة المطلق ومعرفته. أليس في ذلك ما يدل على رفضها طرق التعبير الديني ـ الشرعي، التي ترفض الشعر وتضع حداً فاصلاً نقيضاً بينه وبين الدين خصوصاً على الصعيد المعرفي؟.. لقد رأت الصوفية في الكتابة الشعرية الوسيلة الأولى للافصاح عن أسرارها، ورأت في اللغة الشعرية وسيلة أولى للمعرفة. وفي هذا نرى استمراراً لما قبل الاسلام والوحي، واستعادة للعلاقة الوثيقة بين الشعر والغيب. لقد استخدم الصوفيون في كلامهم على الله والوجود الانساني، الفن: الشكل، الاسلوب، الرمز، المجاز، الصورة، الوزن، القافية. والفن لا يفصح عن المطلق كما يفصح عنه الفكر الديني، الذي هو مرحلة تتقدم على الفن وتتجاوزه في مستوى التعبير والافصاح، كما يبين هيجل. أي ان الصوفيين اتخذوا وسيلة أكثر تعمية في التعبير،

لأنهم يقصدون التعمية ولا يقصدون الافصاح. وهم يعمدون الى ما هو أكثر تعمية حتى في نطاق التعبير الفني، فهم يعبرون بلغة الغموض لا الوضوح، ولذلك كانت لغتهم مستعصية على القارئ الذي يدخل اليها معتمداً على ظاهرها اللفظي. بعبارة ثانية يتعذر الوصول الى عالم التجربة الصوفية عن طريق عبارتها، فالاشارة لا العبارة هي المدخل الرئيس، وان شعرية اللغة الصوفية تتمثل في أن كل شيء يبدو رمزاً.. كل شيء فيها هو ذاته وشيء آخر. الحبيبة مثلاً هي نفسها وهي الوردة، او الخمرة أو الماء او الله، إنها صور الكون وتجلياته. ويمكن أن يقال الشيء نفسه عن السماء أو الأرض. فالأشياء في الرؤية الصوفية متماهية متباينة، مؤتلفة مختلفة، وهي في ذلك تتناقض مع اللغة الدينية ـ الشرعية حيث الشيء هو ذاته لا غير. بهذه اللغة تخلق التجربة الصوفية عالماً داخل العالم، تتكون فيه مخلوقاتها، تولد وتنمو، تذهب وتجيء، تخمد وتلتهب. وفي هذا العالم تتعانق الأزمنة في حاضر حي. إن اللغة الشعرية الصوفية تناقض اللغة الدينية ـ الشرعية من حيث أن هذه تقول الأشياء، كما هي، بشكل كامل ونهائي، بينما اللغة الصوفية لا تقول الا صوراً منها، ذلك انها تجليات المطلق، تجليات لما لا يقال، ولما لا يوصف ولما تتعذر الإحاطة به. فما لا ينتهي لا يعبر عنه إلا ما لا ينتهي، والكلام منته، والمتكلم هو كذلك منته. ستظل قدرة الكلام، إذن إشارية، رمزية، وسوف يظل القول الصوفي شأن القول الشعري مجازاً، ولن يكون حقيقة كمثل القول الديني الشرعي. وهي لغة تختلف عن اللغة الدينية الشرعية من حيث أن هذه في جوهرها لغة إفهام وتوصيل، بينما الاولى هي في جوهرها لغة حب، والحب هو كذلك لا يقال بل يعاش. تقال صور منه، لكنه في ذاته كمثل المطلق، عصي على القول، ذلك انه خارج طور او حدود العقل والمنطق، أي خارج حدود الكلام، وليس الشعر إلا محاولة الإنسان أن يقول ـ مجازاً ورمزاً ـ ما لا يقال. وهو بوصفه كذلك لا يحده العقل أو المنطق. لا يمكن للقصيدة إن كانت شعراً حقاً أن تندرج في إطار المعقولية المنطقية. فالقصيدة كمثل الشيء الذي تقوله، لا تفهم ولا تشرح بشكل يستنفدها نهائياً. ما يفهم منها يضيئها ولا يستنفد ما تنطوي عليه. هكذا يجد كل قارئ في القصيدة الواحدة قصيدته الخاصة، وهذا هو الشأن في الكتابة الصوفية. لكن لماذا يحاول الانسان ان يقول ما يعرف انه لا يقال؟..

ربما لأن الانسان يظل في توق الـى ما يجهله.. ربما لكي يخلق تطابقاً أو تماهياً بينه وبين المطلق، ولكي يشعر أنه يعيش في كون لا ينتهي، وانه كمثل الكون لا ينتهي، ربما لكي يقول ليس هناك اثنان بل واحد. ومن هنا، وفي هذا بالضبط، تختلف اللغة الصوفية عن اللغة الدينية الشرعية، في ان الأولى تصدر عن تجربة يعيشها المتصوف بوصفها محاولة لتحقيق ذلك التماهي مع المطلق بينما تصدر الثانية عن تجربة في الوصف والتشريع تؤكد الانفصال والبعد الكاملين عن المطلق.

اللغة الصوفية تحاول التماهي مع المطلق، وهي في ذلك ليست وصفاً، بل هي ضوء يخترق ويكشف، انها اتجاه نحو المجهول، وبهذا المعنى تولد صدمة، وتستدعي حساسية جديدة. وهذا يقودنا الى ان ندرك كيف ان الشعر في التجربة الصوفية، لم يعد أدباً بالمعنى المصطلح عليه، وإنما أصبح تساؤلاً حول جوهر الانسان والوجود ورغبة في تغيير صورة العالم. ونحن إذ نتناول الأدب الصوفي فإن أهميته لا تكمن بالنسبة الى البحث في قيمته الابداعية، بل بقيمته الاعتقادية وبرؤيته الفلسفية، وفي الطريقة المعرفية التي شكلها أو نهجها للتعبير عن هذه المعرفة أو الاعتقاد. إنها تكمن في الحقل المعرفي الذي اسست له التجربة الصوفية، وفي الأصول التي تولدت عنه، وهي أصول خاصة ومختلفة للبحث والكشف. لقد أعادت قراءة التراث الديني، وأعطته دلالات أخرى وابعاداً أخرى تتيح نظرة جديدة الى اللغة، لا اللغة الدينية وحدها، بل اللغة بوصفها أداة كشف وتعبير. لقد تجاوزت الصوفية تراث (القوانين)، لكي تقيم تراث (الأسرار)[٣١].

في بحثنا هذا نتجاوز الحديث عن الأبعاد الابداعية للغة الأدب الصوفي، لنكشف عن (الأسرار) المعرفية التي حاول الكشف عنها أو التماهي معها ليجليها في اللغة. فبحثنا محاولة للتماهي مع المجهول ـ وعبر رمز المربع والدائرة، او النقطة والدائرة ـ الذي حاول من خلاله المتصوفة رفع حجب الغيب، وإسدال هذه الحجب في الوقت نفسه، الا عن الخاصة الراسخة في العلم الإلهي، نحن نحاول أن نرفع الحجب لكي نتيح لمعرفة عامة نطل منها على ما أطل عليه المتصوفة من عوالم الغيب.

يعبر هذا الرمز كما قلنا عن رؤية وعن فلسفة ترتبط -فيما ترتبط- بالفكر الديني، أي انها الفلسفة الدينية للكون كما اوحت بها النبوات منذ القديم

وعلى امتداد تاريخها وتاريخ الانسان. والفكر الصوفي الذي ارتبط هذا الرمز به ـ وكما الفكر الفلسفي الاسلامي متمثلاً بفرق وعقائد اسلامية أخرى ـ يعبر عن فلسفة دينية هي محاولة لاستخلاص المعرفة من الدين، فالمتصوفة لا يستمدون من معرفة وجدانية فقط يكشفون بها الحجب الغيبية فيعرفون، وانما هي معارف عقلية ودينية توحي بها الأديان، فلقد عبر الدين برمز المربع والدائرة متمثلاً بالكعبة المشرفة، لكن المتصوفة ينفذون من هذه المعرفة الى الباطن، يتجاوزون الظاهر الى الكامن، يعيشون هناك في الخفاء، ثم يتجلون الى عالم الظهور، ليجلّون عن معرفة تمزج الظاهر بالباطن أو تمتحن الظاهر بالباطن، معرفة ربوبية لا تتاح الا لفئة خاصة من المتفكرين الراسخين في العلم:

علم التصوف علم لا نفاد له علم سني سماوي ربوبي

فيه الفوائد للألباب يعرفها أهل الجزالة والصنع الخصوصي[٣٢]

فالمعرفة التي يمتلكها المتصوفة معرفة دينية ربوبية، أخذوها مما نزل به الوحي على الأنبياء ونفذوا منها الى بواطنها وتفكروا فيها، فعبروا عنها بتراثهم الفكري وبأدبهم، كما عبر عنها الفنان الرافديني القديم مستلهماً النبوات القديمة من بعض ما استلهم.

والذي نلاحظه أن هذه الرموز تتصل بالأعداد. وقد احتفت المعرفة الدينية بعلم الحروف والأعداد، وهذا نجده لدى المتصوفة وكذلك لدى غير المتصوفة من الفرق والمذاهب التي تصدر عن المعرفة الدينية. فقد كان للعدد في علومهم منزلة مهمة كما كان له ذلك في الفلسفة اليونانية[٣٣]. وتمثل هذا الاهتمام بعلم الحروف (الجفر). وممن اهتم بالأعداد أخوان الصفا . وقد نظروا في طبيعة العدد، فوجدوا أن لكل عدد خاصة ليست لغيره. ثم وجدوا أن كل نوع من الموجودات قد اقتصر على عدد مخصوص، ولما بحثوا طبيعة هذا وجدوا تطابقاً بين الطرفين، ولهذا قالوا ان الموجودات بحسب طبيعة العدد، ومن عرف ذلك ظهر له اتفاق الحكمة في كون الموجودات على أعداد مخصوصة[٣٤]، فهناك تماثل بين الأعداد ومخلوقات

الكون: ((ما من عدد من الأعداد الا وقد خلق الباري جل ثناؤه جنساً من الموجودات مطابقاً لذلك العدد قل أو كثر))[٣٥] وقد كانوا يربطون أو يوازنون بين الأعداد والأفلاك: ((وكون الكواكب السيارة سبعة مطابق لأول عدد كامل))[٣٦] ويرون ان الحكماء السابقين رتبوا الأعداد آحاداً وعشرات ومئات وألوفاً لتكون مراتب الأمور الطبيعية مطابقة للأمور الروحانية، فأيام العمر فصول أربعة: الصبا والشباب والكهولة والشيخوخة. ومراتب الأعداد الأربع هي: آحاد وعشرات ومئات وألوف. ويذهبون الى أن في معرفة العدد معرفة وحدانية الله تعالى، ذلك أن علم العدد مركوز في النفس بالقوة. وقد ذكروا العدد مقترناً بالفيض لأن العدد فيض كما يقولون. وبينوا مراتب الفيض مقترناً كل منها بعدد معين. فالأول كالاثنين، والنفس كالثلاثة، والهيولى كالأربعة، والطبيعة كالخمسة، والجسم كالستة، والفلك كالسبعة، والأركان كالثمانية، والمتولدات كالتسعة. وهناك أشياء ثنائية وأخرى ثلاثية وغير ذلك. وهذا من حكمة الله سبحانه وتعالى، فليس من الصواب أن تكون كلها ثنائية أو ثلاثية. ولكن اخوان الصفا لم يوضحوا تأثير الحروف في الكون مثلما نجده لدى الحروفيين وغلاة المتصوفة. وكانت هنالك جماعات تهتم بعدد دون غيره كالمسبعة الذين أوقفوا حياتهم على التعمق في الكشف عن الاشياء السباعية فلما تبين لهم منها أشياء عجيبة شغفوا بها وأغفلوا سواها من الأعداد. وهنالك الطبيعيون الذين أطنبوا في بحث الطبائع الأربعة وكل مربعات الأمور. ومثل هؤلاء الخرمية في المخمسات والهنود في المتسعات[٣٧].

لقد اهتم الفكر الاسلامي بالعدد، وكان العدد يشير الى أفكار فلسفية للكون والأشياء ويصدر عن معرفة دينية. ونحن نريد ان نعرف ما تعنيه الأعداد التي ارتبطت بها الرموز التي نكتب عنها، لكي نعرف ما ترمز اليه النقطة وما يرمز اليه المربع الذي اقترن بالرقم (٤)، وما ترمز اليه الدائرة التي اقترنت بالرقم(٧) في فكر المتصوفة وغيرهم. نريد أن نعرف ما هي الأفكار التي عبرت عنها هذه الأرقام والرموز التي ارتبطت بها، لنتبيّن هذه الرموز الفنية معرفياً، نعرف المعرفة الكامنة وراء هذه الرموز التي عبر بها الفن والأدب[٣٨]. وسنجد أن العلاقة بين ثنائية المربع والدائرة تنضوي تحتها أو تتصل بها كل العلاقات بين الثنائيات العامة التي سبق أن تحدثنا

عنها وبحثنا في هذه العلاقات والمبادئ أو القوانين الجدلية التي تتصل بها.فنحن اذن نريد تأكيد تلك الأفكار من خلال علاقة جدلية أخرى، عامة، مطلقة، ارتبطت بالفكر الديني وعبرت عنه، ونخص منه فكر المتصوفة. فلقد عبر شعر المتصوفة ونثرهم من خلال هذه الرموز، وطالعتنا من خلال أدبهم وارتبطت بفلسفتهم العامة. ونريد أن ننوه قبل هذا بأننا أشرنا الى أن المربع قد عبروا عنه من خلال النقطة، وانها قد تبدل في رسمها على الحروف بشكل المربع أو المعين. فما دلالة المربع أو النقطة في الفكر الصوفي أو الاسلامي؟

قيل عن العدد(٤) بأنه سيني، والسين يشير الى الروح القدس، الى جانب الروح[٣٩]. فالعدد(٤) يرتبط بعالم الأرواح وما وراء الطبيعة: ((الأربعة هي الألهيات التي ظهر عنها عالم الأرواح الخارج عن الطبيعة))[٤٠]. وعلى أساس عالم الأرواح يقام عالم الموجودات، ولهذا فسر على أساس الرقم(٤) قيومية الأشياء[٤١]. فالتربيع أو الرقم (٤) مخصص للوجود في فكر ابن عربي، وان الوجود يقوم على التربيع، وعليه يقوم كيان المخلوق[٤٢]: ((فأقام الوجود على التربيع وجعله لنفسه كالبيت القائم على أربعة أركان، فإنه الأول والآخر والظاهر والباطن))[٤٣]. وهنا نربط بين معنى المربع والدائرة في الفكر الصوفي وبعض دلالاتها في القرآن الكريم والفكر الاسلامي، فإذا كان الرقم يمثل روح الموجودات فإن الرقم (٤) يمثل روح الوجود، فابن عربي يقول انه تعالى أقام الوجود على التربيع وجعله لنفسه كالبيت القائم على أربعة أركان، ونحن نعرف أن بيت الله وهو الكعبة المشرفة أقيمت على أربعة أركان فكانت مربعة الشكل أو مكعبة (ط). والله هو (الباطن) كما وصف نفسه، فهي بيت الله الذي هو الباطن. وحول مركز هذا البيت (المستقر)، هناك حركة (دائرية) وعددها سبعة.ولقد شخصوا الكعبة بشخص الانسان الكامل الذي عبروا عنه بأنه النقطة والمربع والدائرة[٤٤].

وقد أكد الحلاج على مسألة كون اسم الجلالة من أربعة أحرف، وهو يشقّق لفظ الجلالة ويفصل القول على كل حرف فيه على عادة الصوفية:

أحرف أربع بها هام قلبي وتلاشت بها همومي وفكري

ألف تألف الخلائق بالصنـ ـع ولام على الملامة تجري

ثم لام زيادة في المعاني ثم هاء بها أهيم وأدري[٤٥]

ومن أسرار الرقم (٤) في القرآن الكريم، مما يؤكد ارتباطه بالوجود الباطن أو الكامن، أن النبي ابراهيم عليه السلام عندما سأل ربه أن يريه كيف يحيي الموتى، أمره الله أن يأخذ أربعة من الطير، ويصنع بهن كما أمره بإماتتها ووضع كل جزء منها على جبل ثم دعوتها واحياء الله لها (سورة البقرة، الآية٢٦٠). فالموت اقترن بالرقم(٤). وهو كذلك في عقائد بعض الشعوب، والموت هو وجود كامن يختفي فيه وجودنا الظاهر. ويحتفظ هذا الرقم في الأحلام في بعض دلالاته بما ذكرنا من معنى الموت الذي هو ذهاب الى عالم الأرواح، عالم الكمون وعدم الظهور. ومن ارتباط الموت بالرقم(٤) في القرآن الكريم أن الله تعالى أنزل الموت بثمود في اليوم الرابع بعد توعد نبيهم صالح لهم بأن يتمتعوا ثلاثة ايام فقط، وفي اليوم الرابع أنزل عليهم الموت فأصبحوا في ديارهم جاثمين ـ سورة هود، الآية٦٥ـ. وأنزل سبحانه الموت على عاد بعد تكذيبهم نبيهم في (يوم نحس مستمر) ـ سورة القمر، الآية١٩ـ وهذا اليوم تفسره بعض التفاسير بأنه يوم الأربعاء. ومن ارتباط الموت بالرقم (٤) كذلك يقال أن الأمام علي عليه السلام- والذي تأثرت به ظاهرة التصوف ـ قال لمن معه قبل موته أن يحفروا له أربعة قبور في أربعة مواضع. ولقد أصبح قبره أكبر مقبرة في العالم، أي اكبر تجمع للوجود الكامن في العالم، والوجود الكامن يقترن بالرقم(٤) كما قلنا. والغريب في قصة هذا الأمام العظيم أنه ولد في الكعبة المربعة، ومدة حكمه تتصل بالرقم(٤) وهو الابن الرابع من أربعة ابناء لابي طالب، واسمه يتكون من أربعة حروف، ولربما أدرك من كتب اسمه بالكوفي المربع هذه العلاقة بين اسمه أو حقيقته التكوينية وبين نوع الخط (ظ). وإذا كان الرقم(٤) يعني الوجود الباطن، فإن الإمام علي(ع) يقول في خطبة (البيان): (أنا باطن الصور[٤٦]).ومن اقترانه كذلك بالرقم(٤) أن السماء الرابعة سماها الله مكاناً علياً[٤٧]، وقالوا عنها كذلك: ((السماء الرابعة وهي قلب العالم وقلب السموات.. وأسكن(الله) فيها قطب الأرواح الانسانية، وهو ادريس عليه السلام))[٤٨]، وقد قال تعالى عنه: ((ورفعناه مكاناً علياً)) ـ سورة مريم،

الآية٥٧ـ وقالوا ان في السماء الرابعة ملك جالس على كرسي هو مغناطيس الأرواح وجامعها بعد انبثاثها في الصور[٤٩] وان ((ساق العرش الرابعة عند جنة المأوى))[٥٠]. ومن هذا الارتباط لهذا الرقم بالوجود الكامن أو بالموت، أن القبور تتخذ في الواقع والرمز الشكل المربع (ع) ونحن نعرف أن الاهرامات وهي قبور الفراعنة تتصل هندستها به، فقاعدة الهرم مربعة وله أربعة أوجه. وكانوا يعتقدون بحياة أخرى، فالموت في عرفهم حياة كامنة أو وجود كامن. وللمربع الذي يرمز الى الوجود الكامن علاقة بالدائرة التي ترمز الى الظهور أو البعث والتي تمثلها الشمس التي كانوا يعبدونها، ولهندسة الاهرامات علاقة بالشمس.

وهناك علاقة بين الرقم(٤) والانسان الكامل في الفكر الاسلامي وهو الذي يظل مغيباً أو كامناً حتى نهاية الزمان، فقد قسم صدر الدين القونوي الوجود الى أربعين مرتبة، والأخيرة هي مرتبة الانسان الكامل[٥١] الذي وصفوه بصفات الوجود الروحي أو الوجود الكامن، فهو(الهيولى) و(اصل الجوهر الفرد) و(المادة الاولى) و(الروح الكلي) و(روح العالم) و(العقل الأول) و(الانسان الأزلي) و(عين الجمع والوجود) و(الحقيقة الكلية) و(نور محمد)[٥٢].

والمربع تقابله النقطة ـ كما ذكرنا ـ وتعبر عن الأفكار التي عبر عنها، وقد ذكروا أن من جاوز مداها حاز مطلق العلم[٥٣]:

بين التذلل والتدلل نقطة فيها يتيه العالم النحرير

هي نقطة الأكوان ان جاوزتها كنت الحكيم وعلمك الاكسير

يادرة بيضاء لاهويتة قد ركبت صدفاً من الناسوت

جهل البسيطة قدرها لشقائهم وتنافسوا في الدر والياقوت[٥٤]

فهي الحقيقة ووسط الدائرة: ((والدائرة ما لها باب، والنقطة التي في وسط الدائرة هي الحقيقة. ومعنى الحقيقة شيء لا تغيب عنه الظواهر والبواطن ولا تقبل الأشكال. فإن أردت فهم ما أشرت اليك(فخذ أربعة من الطير فصرهن اليك) لأن الحق لا يطير))[٥٥].

فهي الحقيقة، وهي لا تقبل الأشكال، أي انها جوهر، وقد ارتبط حديث الحلاج عنها بالحديث عن (أربعة من الطير). ولأنها جوهر، فإن الكل مندرج فيها[٥٦]، فلقد ذهب المتصوفة الى أن جميع أرواح البشر مجتمعة في الوجود الكامن وانها تخرج على مراحل الى عالم الظهور. ولأنها كذلك فهي لا تفنى ولا تتغير: ((وأدق من ذلك ذكر النقطة، وهو الأصل، لا يزيد ولا ينقص ولا يبيد))[٥٧] وهي المركز وينبوع النور وغاية الأشياء، وأصل الأصول الداعي كل شيء بعوده الى أصله، وعين القطب وسر التجلي: ((ثم كشف لي عن مركز نقطة الفيض لمدد الحافين، فرأيت ينبوعاً فياض النور ظاهراً من عين القطب الغوث. ثم قال لي: هذا أصل الأصول وغاية كل مأمول في الحس، هذا سر تجلي الاسم الظاهر الباطن، الأول والآخر..هذا العين الباصرة منه في الاشياء. الداعي كل شيء بعوده لأصله))[٥٨]. فالنقطة هي سر التجلي ومحل الفيض وبها ظهر الوجود(غ). وقيل إن نقطة الباء تشير الى وجود العالم فبها ظهر الوجود، وان الانسان الكامل هو النقطة تحت الباء ومحل الفيض[٥٩]. ويذكر للأمام علي(ع) قوله: (أنا نقطة باء باسم الله). وللشبلي قوله: أنا النقطة تحت باء الحرف[٦٠]. ونجد من المصطلحات التي ترادف مفهوم الانسان الكامل في الفكر الصوفي أنه (مركز الدائرة[٦١]) أي النقطة التي تحتل هذا المركز أو المربع.وانه انسان عين الوجود أي مركزها. ونعيد الى الأذهان صورة العين على فخاريات دور سامراء، ((ان ضرباً من وحدة الوجود العقلية الاسلامية قد انتهى في عهد متأخر الى تكوين تصور (للانسان الكامل) على أساس أنه انسان عين الوجود. وهذه العين هي النبي محمد (ص) هي النور النبوي الأزلي الذي يقال أن الله قال لها: (كوني! فلولاك ما خلقت السموات))[٦٢] ان النقطة والمركز في فؤاد القطب المحمدي[٦٣].

لقد عبر الشعر الصوفي عن كل هذه الأفكار، فالنقطة أو مركز الدائرة هي محل الوجود الكامن، قال الحلاج:

يا طالما غبنا عن أشباح النظر بنقطة يحكي ضياؤها القمر[٦٤]

وهي سر دورة الأفلاك وعلتها وقطبها، مدار الشيء، يقول ابن الفارض:

فبي دارت الأفلاك فأعجب لقطبها ألـ محيط بها، والقطب مركز نقطة

ولا قطب قبلي عن ثلاث خلفته وقطبية الأوتاد عن بدلية

فلا تعد خطي المستقيم فإن في الـ زوايا خبايا، فأنتهز خير فرصة[٦٥]

ويلاحظ أن الشاعر يدعي لنفسه كونه القطب الرابع عن ثلاث خلفها. والأوتاد المذكورة في البيت هي المنازل الرئيسة بين الاثنتي عشرة منزلة من منطقة البروج[٦٦].

ولعظم مكانة النقطة، ولنقطة الباء خاصة يبين ابن الفارض أن (الخفضة منها) (ترفع) الى ما لا ينال بجهد:

ولو كنت بي من نقطة (الباء) خفضة رفعت الى ما لم تنله بحيلة[٦٧]

وحول هذا المربع أو النقطة هناك دائرة، ولقد احتفت الصوفية ((بالدائرة من بين الأشكال المختلفة لما تتضمنه في زعمهم من كمال وتمام يظهره ما فيها من عود على بدء. وقد ذكر ابن عربي شيئاً عن الشكل الدوري في كتاب(التدبيرات الالهية) وأشار اليه في الفتوحات في حديثه عن اختلاف الشرائع لاختلاف النسب الإلهية، واختلاف النسب الالهية لاختلاف الأحوال.. فعاد الى ما بدأ منه بدءاً مبرراً تطابق البداية والنهاية بأن كل جزء من الأمر الدوري يقبل بالفرض الأولية والآخرية وما بينهما، ولا يبعد أن يكون الغنوص الصوفي قد تأثر في ذلك بتصورات هرمسية قديمة موروثة، كان للدائرة فيها هذه الدلالة التي رمز اليها بالحية التي تعض على ذنبها[٦٨](ف).

ولقد قلنا ان المرأة تمثل في رموز الفن والأدب وفي الفكر القديم، الدائرة. ولعل تشبيه المرأة بالضلع في الفكر الاسلامي الذي يستمد منه المتصوفة ما يشير الى فكرة الدائرة.وهي تمثل كذلك العرض من الجوهر الذي يمثله الرجل. واذا كانت المرأة هي عرض الرجل، واذا كانت هي التي تظهره وإن بها ظهوره، كما يقول ابن الفارض:

ظهوري، وقد أخفيت حالي منشداً بها، طرباً، والحال غير خفية[٦٩]

واذا كان بالعشق الأنساني، العشق بين الرجل والمرأة، ظهور العدم[٧٠]، الانسان، فإن غاية الصراع بينهما أو التفاعل الناتج عن اختلافهما في الجنس هي أن ينطبق العرض على جوهره تماماً، وأن يتجلى الجوهر من خلال

عرضه تماماً، وأن يتحد به، لذا صور شعر المتصوفة معاناة الشاعر بأنها رغبته بالاتحاد بالمرأة التي يحب، واتحاده بها يحقق له العودة الى بدايته، أي ان بالمرأة تلتحق الانسانية وتكتمل الدورة، يقول أبن الفارض:

ولا تدعني فيها بنعت مقرب، أراه بحكم الجمع فرق جريرة

فوصلي قطعي، واقترابي تباعدي وودي صدّي، وانتهائي بداءتي

.....

ومن أنا إياها الى حيث لا الي عرجت، وعطرت الوجود برجعتي

ومن أنا إياي لباطن حكمة، وظاهر أحكام أقيمت لدعوتي

فغاية مجذوبي اليها ومنتهى مراديه ما أسلفته، قبل توبتي[٧١]

ان الدائرة تقترن في الفكر الصوفي بالوجود الظاهر: ((ثم كشف لي عن مرتبة الاسم (الظاهر) فرأيت عالم الشهادة ودوائر الظهور في الأجناس والأنواع))[٧٢] والمرأة التي ترتبط بالدائرة وتمثل الوجود الظاهر، تمثل الحركة، لأن بوجودها وجد التناقض (الرجل والمرأة)، والتناقض حركة، لذا كانت هي التي تقوم بالحركة على محيط الدائرة، ولهذا أيضاً اقترنت حواء بمعنى الحياة، فالمرأة تعبر عن الحركة التي هي الحياة، وحواء في اللغة تعني الحياة، أي ان انبثاق الحياة كان مقترناً بوجودها، انطلاق الحركة كان مقترناً بها، ولذا اقترن بها رمز الحركة أي الدورة أو الدائرة. ونجد من الرموز التاريخية أو الاسطورية للمرأة (ايزيس) التي تمثل في الديانة المصرية القديمة الإلهة الكبرى والرمز القدسي الذي يثير انطباعات وايحاءات ارتبطت بتعاقب الفصول والحركة الدورية للأفلاك، وقد أحبت ايزيس الحياة وأشاعت فيها روح الخصوبة والنماء[٧٣].

وقد ارتبطت الدائرة بالرقم(٧)[٧٤]، فهذه الدورة حول النقطة أو المربع عددها سبع دورات، وهنا يتضح معنى ربط الصوفية بين هذا الرقم والحركة الدائرة. وقد مر بنا حديث اخوان الصفا وهم يذكرون مراتب الفيض التي يقترن كل منها بعدد، فقد ذكروا أن الفلك كالسبعة والهيولى الأولى كالأربعة.

والهيولى الأولى لديهم هي ((شيء روحاني وهو جوهر بسيط معقول، وهو صورة الوجود حسب، ولما قبل الكمية صار جسماً مطلقاً ذا أبعاد. فالهيولى الأولى مبدأ من المبادئ القديمة بحكم الفيض، وهي لا تدرك بالحس، وهي أيضاً أساس كل الكائنات، والاختلاف الذي نراه انما هو في الصورة لا غير، ومن هنا كان العالم وحدة في الحقيقة. وبتأثير من النفس الكلية في الهيولى تنتج الصور المجردة، وهي النقوش والأشكال، وهي أمور بلا زمان ولا مكان. ويتفق معهم أبو بكر الرازي في أن الهيولى الأولى هي أساس الموجودات))[٧٥]. فالأربعة هي الهيولى الأولى التي هي جوهر أو شيء روحاني لا يدرك بالحس، والسبعة هي الفلك الدائر. ونحن لا ننسى أن في القصص الدينية أن ابراهيم عليه السلام أخذ هاجر أم اسماعيل الى المكان الذي أقيم فيه بيت الله(الرقم ٤)، ونعرف أن هاجر ترددت في سبع حركات باحثة لابنها عن ماء حتى تفجر زمزم. فالرقم(٧) اقترن بالحركة، وان التي قامت بهذه الحركة هي امرأة. ولقد ذكر ابن عربي مركز الدائرة بأنه جوهر والدائرة عرض. ففي(انشاء الدوائر) يرسم أمهات الوجود التي يسميها الجدول الهيولاني ويظهر عددها عشرة، وفي المركز يوجد الجوهر وهو ثابت وحوله دائرة تقترن بالوجود الظاهر، العرض(ق)، والجوهر هو الذي يظهره العرض. ونعرف أن الحكمة الألهية تقضي بالسماح للرجل بالزواج من أربعة، أي ان علاقة الرجل (الجوهر) والمرأة (العرض) جاءت من خلال الرقم (٤)، فكأن في الرجل جوهراً تعادله أربع نساء(ظاهرات)، أي ان كل جوهر كامن يعادل أربع صور ظاهرة، ومن المناسب أن نشير هنا الى أن من الحقائق العلمية البايولوجية ما يؤكد هذا، فالانقسام الأختزالي للخلايا الجنسية للانسان يؤول في الرجل الى أربع خلايا جنسية وفي المرأة الى خلية جنسية واحدة، فكأن أربع خلايا جنسية ذكرية تعادل خلية جنسية أنثوية. وهناك في جسم الانسان من الظواهر البيولوجية الأخرى ما يؤكد ارتباطها بهذه الرموز، التي ترتبط بالارقام (ك).

وقد ارتبطت فكرة الانسان الكامل في الفكر الصوفي بالدائرة، فإننا نجد من المصطلحات التي ترادف مفهوم الانسان الكامل في الفكر الصوفي أنه: (فلك الحياة) و(الفلك المحيط[٧٦]): ((ان الانسان الكامل هو محمد صلى الله عليه وسلم. أو بعبارة أخرى الحقيقة المحمدية، ولكن هذه الحقيقة قطب يدور

في فلكه دائماً كل طالب للكمال، فلا يزال يدور، أي يتحقق بالصفات المحمدية ويدور.. وفي دورانه يصغر قطر الدائرة ويصغر، حتى يتلاشى القطر، ويتحقق الطالب بوحدته الذاتية مع مركز الدائرة، أي الحقيقة المحمدية. وهنا في تحققه يطلق عليه اسم من تحقق به، أي اسم الانسان الكامل. فعبارة الانسان الكامل هي لصاحبها، أي لمحمد صلى الله عليه وسلم، ويصح أن نطلقها على المتحققين به الفانين، لأنهم أصبحوا عينه(الصفاتية)، فهي أصلاً لصاحبها الذي خلق انساناً كاملاً. وهي تحققاً لأكمل الرجال الذين جاهدوا في سلوك طريقها))[٧٧]. فالأنسان الكامل هو العرض الدائر الذي يحقق أو يعكس جوهر الحقيقية المحمدية الثابت في المركز.

من هنا نستنتج أن المربع والدائرة علاقة بين وجود كامن وعرض ظاهر، بين سكون وحركة، بين رجل وامرأة. وهذا يلتقي مع ما استنتجه الاستاذ آل سعيد من تفسير لها في الفن القديم والحديث. ونستنتج من هذا أيضاً أن هذه الثنائيات التي تجتمع تحت رمزي المربع والدائرة تحكمها علاقة عامة أو قانون عام تعبر عنه هذه الرموز ولكن ما مبادئ هذا القانون، وكيف تتفاعل أطراف هذه العلاقات من خلاله، وما تفصيلات ما يجري بينها؟[٧٨]. ان الجواب على هذا يتصل بفلسفة متكاملة في الفكر الصوفي، نحاول أن نتلمس تفاصيلها لننتهي الى الخلاصات النهائية التي عبرت عنها هذه الرموز.

ان العلاقة الجدلية بين الأطراف التي ذكرناها هي مظهر من مظاهر العلاقات الجدلية التي تعم الأشياء جميعاً، وان العلاقة بين المربع والدائرة هي صورتها الأعم، كالعلاقة بين الوجود والعدم لدى هيجل التي عدّها المقولة الأعلى لكل المقولات التي تعبر عن هذه العلاقات الجدلية.

ولقد بيّن المتصوفة في تصورهم للوجود أنه ينطوي في صميمه على الازدواجية. وبيّن ابن العربي في (العواصم والقواصم) من ١-٢، ((أن الله خلق الخلق نوعين، وأبدع من كل زوجين اثنين..وفطر الآدمي فركب عليه وفيه الأزدواج ابتلاء)، أي ان تكوين الكائن البشري نفسه تكوين متناقض، ووجوده ذو صيرورة وصراع، إذ خلق الله فيه العقل والهوى، ووضعه على مسرح هذا الوجود الذي نصب له فيه الدلائل والشبه، والهدى والضلالة،

وعلمه البيان الذي يتأرجح بين منزلتي الحس أو العيان، والنظر أو الاستدلال، وكتب على ذلك الأنسان أن يعاني في صميم وجوده صراعاً بين العقل والهوى، ويكابد نزاعاً شاقاً بين الدليل والشبهة، بين الخير والشر، بين التوفيق والخذلان أو النجاح والأخفاق، وأن تتجاذبه خواطر ملائكية ووساوس شيطانية. ولكن الله مع ذلك كله نصب أمامه على كل طريق أعلاماً هادية وإرشادات دالة. فهناك نوع من الجدال أو الديالكتيك في الوجود. ويمكن القول بأن هذه النظرة الى طبيعة الوجود العام والوجود الخاص، أعني وجود الأنسان، نظرة قرآنية وميتافيزيقا اسلامية نجد الغزالي قد نفذ اليها بتأمله في القرآن. ويتبين لنا ذلك من تفسيره لقوله تعالى: (ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون) (الذاريات٤٩). قال الغزالي: (فالمخلوقات كلها مفطورة على الازدواج، لطيفها وكثيفها، معنويها ومحسوسها، ففي المركبات ازدواج، وفي البسائط ازدواج.وبين البسائط والمركبات ازدواج، وبين العقل والنفس ازدواج.) وفي القرآن آيات كثيرة تشير الى الازدواج في الكائنات، في النفس (يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة، وخلق منها زوجها) (النساء١). في الفواكه: (فيهما من كل فاكهة زوجان) (الرحمن٥٢). في الكائنات التي حملها نوح في سفينته: (قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين) (هود٤٠)، (فأسلك فيها من كل زوجين اثنين) (المؤمنون٢٧). في الكائنات الحية: (فجعل منه الزوجين الذكر والأنثى) (القيامة٣٩)،(وانه خلق الزوجين الذكر والانثى)(النجم ٤٥). في النبات: (سبحان الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض)(يس٣٦). ويصف القرآن الله بأنه خالق الأزواج كلها: (والذي خلق الأزواج كلها وجعل لكم من الفلك والانعام ما تركبون) (الزخرف١٢)..))[٧٩].

لقد بيّن الفكر الصوفي الذي يستقي من الفكر الديني أن الأزدواج أو التناقض يتخلل عالم الأشياء، وان التناقض تبديه صور الأشياء، أي ان التناقض تعين وظهور:

ترى صورة الأشياء تجلى عليك من وراء حجاب اللبس، في كل خلعة

تجمعت الأضداد فيها لحكمة، فأشكالها تبدو على كل هيئة

صوامت تبدي النطق، وهي سواكن تحرك، تهدي النور، غير ضوّية

وتضحك اعجاباً، كأجزل فارح وتبكي انتحاباً، مثل ثكلى حزينة

وتندب إن أنت، على سلب نعمة وتطرب ان غنت، على طيب نغمة

يرى الطير غب الاغصان يطرب سجعها بتغريد ألحان، لديك شجية

وتعجب من أصواتها بلغاتها، وقد اعربت على ألسن أعجمية[٨٠]

وأكد الفكر الصوفي ان وجود احد النقيضين شرط وجود الآخر، فهما يرتبطان بعلاقة تناقض لا معنى لهما خارجها: ((الأشياء تعرف بأضدادها.. ومن لا يعرف القبيح لا يعرف الحسن))[٨١] فللحقيقة أطرافها الثلاثة:الشيء ونقيضه والعلاقة بينهما. لقد بيّن ابن عربي أن لا كون الا في الحقيقتين، من الضدين، ((فلا يكون أمر الا عن أمرين، ولا نتيجة الا عن مقدمتين.))[٨٢] وانهما يقترنان: ((الأحدية تصحب كل جمع، فلابد من الجمع في الأحد، ولابد من الأحد في الجمع..وقال تعالى...(وهو معكم أينما كنتم) ٤/٥٧، والمعية صحبة، والصحبة جمع... لما كان الدوام لمعية الحق مع العالم لم يزل حكم الجمع في الوجود وفي العدم، فإنه (تعالى) مع الممكن في حال عدمه كما هو معه في حال وجوده، فأينما كنا فالله معنا، فالتوحيد معقول غير موجود، والجمع موجود ومعقول..))[٨٣]. ان الواحد الذي يمثل الله هو معقول، جوهر. والجمع يمثل الجوهر والعرض، عرض يعكس الجوهر.لقد عبر بالجمع عن العلاقة بين الجوهر والعرض التي يمثلها العالم ويمثلها الانسان، فالانسان جوهر وعرض يعكس الجوهر:

وذاك الروح روح الله فينا وعند النفخ يأخذ في الإياب

الى الأجل الذي منه تعدى فيسرع في الإياب وفي الذهاب[٨٤]

فهو يضم في صورته البشرية الروح وهي من الله:

عنت لنا أوجه الأملاك ساجدة لما حوينا من الأرواح والصور[٨٥]

إنه يجمع بين الروح والصورة، أو الظهور والبطون:

فليس الظهور سوى ما ظهر وليس البطون سوى ما استسر

.....

فمنا اليه ومنه الينا وكل بحكم القضا والقدر[٨٦]

ولأن العلاقة بها تعرف الأشياء أو تسمى، قلنا _في المقالات او البحوث التي اشرنا اليها سابقا_في الآية الكريمة: ((وعلم آدم الاسماء كلها)) البقرة، ٣١، بأن سر مقدرة آدم على تسمية الأشياء مع عجز الملائكة عن ذلك، انما هو لأن آدم علاقة بين متناقضات، والملائكة لا تناقض في طبيعتها، فهي خير مطلق، أما آدم فهو علاقة بين الخير والشر، وهذا تؤكده الآية:((ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها)) الشمس،٨، ولقد أدرك الأنسان حقيقة طبيعته المتناقضة بالنسبة الى الوجود الذي أوجده:

لولاوجودي وكون الحق أوجدني ما كنت أدري بأني الكائن الفائت

فالحق أوجدني منه وأيدني به لذلك أدعى الناطق الصامت(٨٧)

واذا كان التناقض حركة كما قلنا، فإن الانسان حركة. وحركة الانسان صيرورته، تحوله من ظلمات العدم الى نور الوجود وعالم الظهور. وبظهوره الذي هو ظهور للاختلاف أو التناقض، وجدت المعرفة، عرف نفسه، ووجد عقله، لأن المعرفة تقترن بالاختلاف أو التناقض، والعقل وسيلة لأدراكه:

لولا الولاية كنت في الظلمات فأختصني الرحمن بالحركات

فخرجت منها ابتغي النور الذي جمعتني فيه وعين شتاتي

ورأيت محياي الذي اسعى اليه وعلمت شأني فيه بعد وفاتي

فالله اكبر والكبير بدايتي ما دامت الدنيا وبعد مماتي(٨٨)

واذا كان الانسان هو الذي يتحرك لأنه علاقة، فإن الذي يتحرك نحوه هو كله الثابت:

الرب مالكنا والرب مصلحنا والرب ثبتنا لأنه الثابت(٨٩)

واذا كان الانسان فيه من الجانب الإلهي، فإنه يكسب هذا الجانب الحركة ويكتسب منه الثبات، فهو علاقة بين الحركة والثبات:

وان كان الظهور له بوجه فمن وجه يكون له الكمون

له منا التحرك في جهات ولي منه الاقامة والسكون(٩٠)

ان العلاقة أو التثليث شرط الخلق في فكر ابن عربي، أي ان الخلق ليس أحد النقيضين وليس ضده الآخر، بل هو العلاقة الجامعة بينهما، أي الرتبة الثالثة بعد النقيض وضده: ((ان الأحد لا يكون عنه شيء البتة.. ولا يكون عن الاثنين شيء أصلاً ما لم يكن ثالث يزوجهما، ويربط بعضهما ببعض ويكون هو الجامع لهما، فحينئذ يتكون عنهما ما يتكون بحسب ما يكون هذان الاثنان عليه.. فيسري التثليث في جميع الأمور لوجوده في الأصل))[٩١] وقوله الأخير نفسره بأن كل أمر من الأمور وكل شيء من الأشياء انما هو عبارة عن (ثلاثة) أو (علاقة) تجمع بين أمرين أو مختلفين وتزوجهما. وهذا من مضامين الفلسفة الجدلية المهمة لدى هيجل وغيره في العصور المتأخرة. ويعد هيجل المسيحية (الديانة المطلقة) بسبب قولها بالتثليث، وهو ينظر من خلال ثالوثها الى المعاني الفلسفية الكامنة وراء الأطراف الثلاثة التي يمثلها هذا الثالوث المسيحي لأن الفكر الديني ـ كما يبين ـ يعبر عن المطلق بالمجاز والتمثيل وبتجسيد الحقائق المطلقة بالصور البشرية والواقعية، ولا يعبر عن المطلق بالمطلق كما تفعل الفلسفة. ولم يؤكد هيجل أن الفكر الاسلامي نظر الى الحقيقة من خلال مبدأ التناقض الذي يحكم الموجودات، والعلاقات التي تؤلف بين الأطراف المتناقضة.

واذا كان التثليث أو العلاقة هي الأصل وان الاشياء بها تكون، فإن هذا استنتجنا منه في مقالاتنا التي اشرنا اليها سابقا ,بأن العلاقة سابقة على وجود الأشياء لأنها علة وجودها.فكل شيء لا معنى له الا بضده، أي انه لا معنى له الا من خلال العلاقة التي تجمعه بضده. واذا كانت العلاقة سابقة على وجود الشيء، وهو الذي يمثل أحد طرفيها المختلفين، فإنها تكون في حال سبقها بأحد طرفيها، أي ان أحد طرفيها وجود والآخر عدم. وهذه الحالة قلنا عنها بأنها تناقض بلا تناقض، تناقض لأن الطرفين وجود وعدم وهما نقيضان، وبلا تناقض لآن أحد النقيضين موجود فقط. وقول ابن عربي بأن التثليث أو العلاقة موجودة في الأصل، نفسره بهذا، فإن أصل الأشياء السابق على وجودها هو العلاقة، ولكنها عندما تكون سابقة، تكون بأحد طرفيها، وسمّينا هذا الأصل (أصل الحركة) لأن الحركة علاقة أو تناقض. ولو عدنا الى قول ابن عربي في نص سابق، وهو ان الله معنا أو مع العالم (وهو ما يسميه الوجود الممكن أي الحادث بعد أن كان عدماً) قبل الحدوث وبعده،

والمعية صحبة كما يقول، والصحبة جمع، فإن هذا معناه ان الجمع أو العلاقة موجودة قبل خلق الانسان والعالم، عندما كان الوجود (معقولاً غير موجود) كما يقول، وهي تتمثل بما وصفناها به (أصل الحركة). ثم ان الجمع أو العلاقة موجودة مع تجلي المعقول وتحول الوجود الى معقول وموجود. إن أصل الحركة علاقة تتمثل بـ(وجود) الله و(عدم) وجود الانسان أو العالم، يقول ابن عربي: ((اعلم ان الله موصوف بالوجود، ولا شيء معه موصوف بالوجود من الممكنات، بل أقول ان الحق هو عين الوجود. وهو قول رسول الله صلى الله عليه وسلم، كان الله ولا شيء معه. يقول الله موجود ولا شيء من العالم موجود، فذكر عن نفسه بدء هذا الأمر أعني ظهور العالم في عينه.))[٩٢] وهذا هو الوجود الخالص غير المتعيّن عند هيجل[٩٣] ـ الذي ساوى بينه وبين العدم، لأنه خارج علاقته بنقيضه وهذا تعريف العدم لديه ـ وهو الوجود الخالص عند المتصوفة: ((ان الحق له الوجود الصرف، فله الثبوت.))[٩٤] وقد فسرنا الوجود الخالص أو الثابت بأنه امتلاء وهذا معنى وصف الله تعالى نفسه بالصمد، أي الممتلئ غير الفارغ مقابل العدم الذي هو خلو مما يمتلئ به الوجود، فهو محو، والمحو غير الثابت. وهذه الحقيقة بيّنها ابن عربي في مقابلته بين القمر والشمس: ((لأن الله جعل القمر نوراً فهو نور بالجعل، كما كانت الشمس ضياء بالجعل. وهي بالذات نور، والقمر بالذات محو، فللقمر الفناء، وللشمس البقاء:

فللقمر الفناء بكل وجه وللشمس الإضاءة والبقاء.))[٩٥]

ان الوجود الخالص يمثل أحد طرفي العلاقة، وان ظهور العالم ـ الطرف الآخر فيها ـ أو تجليه هو ظهور للعلاقة أو للتناقض الذي هو الحركة، ظهور للحركة، أو وجود الحركة أو العلاقة التي يتمثل طرفاها بـ (الله) و(العالم)، الرب والمربوب:

فالرب والمربوب مرتبطان ثنى الوجود به وليس بثان[٩٦]

وأحدهما (المربوب) يعرف من خلال العلاقة التي تربطهما:

الملك لولا وجود الملك ماعرفا ولم تكن صفة مما به وصفا[٩٧]

وان العالم وحده خارج هذه العلاقة ليس له تعيّن، فهو عدم. وقد عرفنا العدم بأنه أحد النقيضين خارج علاقته بالآخر، وهذا هو تعريفه عند هيجل. ويرى ابن العربي ان (الوحدة المحضة) ليست الا سلباً محضاً لا يمكن وصفها ولا حدها، وذلك هو عين العدم والنفي المحض[٩٨].

ولقد كنا قد فسرنا المعرفة بأنها جمع أو علاقة، والعقل وسيلة للجمع أو العقل بين الموجودات ليتسنى له ادراكها. فالعقل في اللغة هو الجمع، ولقد أشار اخوان الصفا الى هذا التفسير، فالعقل الأول الذي أنشأه الباري من نوره، انما سمي عقلاً لأنه يعقل الاشياء عن الخروج عنه، أي ان الأشياء لا معنى لها خارجة عن هذا العقل أو الجمع، انه يجمع بين الأشياء[٩٩].

ولقد بيّن المتصوفة أن المعرفة ترتبط بالتناقض، وهي معرفة للأزواج، فهناك ((ازدواجية في المعرفة أيضاً ما دامت مرتبطة بالوجود المزدوج، وما دامت آلاتها نفسها ذات طابع ازدواجي، فالعقل يزاوجه الهوى وينازعه، والهدى يقارنه الضلال ويوجد بجانبه.. ومن أجل هذا الازدواج وهذه الجدلية في الكائنات الحسية وفي المعاني أيضاً من الوضوح والغموض، والبيان والالتباس والحق والباطل تباينت المدارك، واختلفت مواقف العقول من موضوعات التعقل المتباينة، قال ابن العربي: (لئن أضاء نهار الأدلة، لقد أغطش ليل الشبهات، أو اتضحت جادة التحقيق، لقد حفت بها بنيات حتى خفيت واضحة الطريق، وأعلام الحق وان كانت قد خفقت، فقد انتشرت ألوية الباطل واستشرفت.) وكتبت المقادير على نسيج الوجود البشري أن يتردد في مجال المعرفة بين ما هو ضروري أو بديهي، وبين ما هو نظري محتاج الى تعمق وتأمل، اذ لو شاء الله ما قسم المعارف الى ضروري ونظري، ولجعلها كلها واضحة متميزة، تحمل شارات وضوحها في نفسها فلا تخفى، وتنطوي على بنيتها في ذاتها فلا تلتبس. فالانسان مسكين يرثى لحاله، وحائر قلق، لا يدري أي طريق يسلك، وأي سبيل ينهج، ولا يعرف اين الضر، ولا يعلم أين النفع، انه في شباك شائكة من الحيرة والارتباك والتردد بين الأخذ والرد))[١٠٠].

ان هذه المبادئ الجدلية تحكم كل الموجودات ومنها الانسان فهو محكوم بمبادئ قانون ثابت يحكم الكون كله لأنه تضمه ثنائيات مختلفة منها كونه

ثنائية متلازمة من ذكر وانثى وهما مختلفان في الجنس[١٠١]. وهناك نظرية قديمة اهتم بها اخوان الصفا، وهي كون الانسان عالماً صغيراً إزاء العالم الكبير[١٠٢]، يريدون بهذا جملة مسائل منها أنه يمكن دراسة العالم الكبير (الكل) من خلال العالم الصغير (الجزء)، لأن هناك قانوناً عاماً يشمل كل شيء، العالم الكبير والصغير، وهو قانون الزوجية العام. وقد نظروا الى كل شيء من خلال هذا القانون، فقد نظروا الى الانسان من خلاله بوصفه خلق أزواجاً من ذكر وانثى. ولأنهم نظروا الى العالم الكبير من خلال العالم الصغير(الانسان) فقد عمموا علاقة الذكورة والأنوثة على علاقات التناقض الأخرى، وذهبوا الى أن الطابع الذكري والطابع الانثوي يسودان العالم. ولما كان ذلك كان لابد من أن يحدث توالج حسي ونكاح معنوي، ففي مذهبهم العرفاني أن العالم كله في وضع تعشق وتوالج تبادلي امتد حتى شمل المحسوس والمعقول[١٠٣]. وسوف نفحص قانون الزوجية العام هذا من خلال بحث المتصوفة في الانسان الذي يحكمه هذا القانون كما بينوا.

قلنا ان الانسانية تجمع بين الذكورة والأنوثة، والانسان علاقة بينهما. ويرتبط الذكر والأنثى بعلاقة الحب أو الزواج[١٠٤]، وهي تتجلى في أولادهما، فالأولاد تجسيد للعلاقة التي تربطهما، وكل منهم يلتقي والداه الاثنان في تكوينه، فهو علاقة بينهما، ان الانسان علاقة. والعلاقة أول وجود عيني لأن بها يتعيّن الضدان، يعرف كل منهما. ولذا فسروا معنى الانسان في اللغة بأنه الظاهر، أي هو خلاف الجن[١٠٥]، ولكنهم وضعوا درجات للوجود الظاهر أو المتعيّن، وان آدم هو أول درجات الوجود المتعين، أما حواء فتمثل الدرجة الثانية من هذا الوجود[١٠٦]، ذلك لأننا قلنا ان العلاقة مصدرها أحد النقيضين المكوّنين لها، ونقصد به العامل الذكري، فمع أن وجود آدم يقترن بوجود حواء، لكن لأن له أصلا سابقا في الوجود ولأنه سبقها في الوجود، لذا كانت له الدرجة الأولى في الوجود المتعيّن.

واذا كان الأنسان مصدره العامل الذكري فإن هذا يعني أن العامل الانثوي مصدره العامل الذكري من حيث أنه مصدر للعلاقة التي تضم الذكر والانثى. وإن العلم أكد هذا وكذلك الفكر الديني الذي يستلهمه المتصوفة، فالمرأة جزء من الرجل وهي ضلع الرجل[١٠٧]، وكل جزء دليل على أصله[١٠٨]، فحواء أصلها ذكر، وانها العرض منه[١٠٩]، فهي الدليل عليه

اذن. وان التذكير أصل والتأنيث فرع. وان حنين المرأة الى الرجل حنين الجزء الى أصله ولا أصل بلا فرع[١١٠].والقرآن الكريم يشير في خلق المرأة الى إضافتها الى النفس الواحدة التي هي آدم[١١١]،أي ان العامل الذكري ينطوي على الأنثوي، (انطواء العالم الأكبر أو الكل على العالم الأصغر أو الجزء)، وانه علاقة بينه وبين العامل الأنثوي. ولقد قلنا إن الوجود السابق مصدر العلاقة السابق على وجودها واذا كان للعلاقة (الرجل) مصدرها السابق في الوجود فإن هذا يعني أن للرجل أصله السابق في الوجود. ان هذا المصدر الثابت، السابق على وجود الرجل، مصدر الرجل ـ في فكر المتصوفة ـ هو الله، والرجل مصدر المرأة.. الله أصل الرجل، والرجل أصل للمرأة.. الرجل ظهر عن الذات الإلهية، والمرأة ظهرت عنه. وان الله خلق الرجل على صورته وأحبه، كما يقول ابن عربي، والرجل والصورة أعظم مناسبة كذلك بين الرجل والمرأة[١١٢].

ان وجود المرأة أو ظهورها يقترن بوجود العلاقة، الرجل. ووجود الرجل يقترن بوجودها لأنها أحد طرفيه. عندما يكون الرجل سابقاً على وجود المرأة، فالوجود يتمثل بهذا النقيض الذي سميناه (أصل الحركة) الذي هو عبارة عن الحركة أي العلاقة ولكن بأحد طرفيها، لذا فهي ثابتة مستقرة، لأن التناقض لم يوجد بعد، والتناقض منطق للحركة كما بينا وكما يذهب هيجل. وعندما كان أصل الحركة سابقاً كان النقيض الآخر (عدماً)، وهذا هو الطرف السالب عند ابن عربي الذي هو الشر المطرود[١١٣]. ان عدم وجود أحد النقيضين يجعل التناقض غير ظاهر، يجعل هذا النقيض السابق (أصل الحركة) وجوداً كامناً أو جوهراً. فالرجل الذي صنعه الله على صورته كما يذهب المتصوفة، والذي مصدره الله مباشرة، هو وجود كامن قبل أن يوجد العدم (المرأة) لتوجد العلاقة (الحركة) أو يظهر النقيضان.

لقد عبر المتصوفة عن الوجود السابق على وجود الأنسان بأنه وجود للروح، وقد قلنا إنهم عبروا عن عالم الأرواح بالمربع أو النقطة. وكان الرجل قبل أن يخلق يعيش في هذا العالم الذي هو وجود غير مرئي، وجود باطن لا ظاهر. وقد عبر الحلاج عن ايمان المتصوفة هذا، ففي القديم وقبل أن يمس جسمه التركيب، كان في عالم الروح يشرب من ماء الاله، وانه تعارف هناك مع فتية هم صحبته في قديم الذر قبل الخلق. ويريد بهذا أن

يقرر أن عالم الروح أو الجوهر هو (الكل) لأن جميع المخلوقات كانت مجتمعة فيه، وان عالم الظهور هو عالم (الجزء) لأن المخلوقات تخرج من عالم الروح متتابعة في أزمنة مختلفة، وكل منها يمثل كوناً محدوداً منعزلاً عن الآخر:

إني ارتقيت الى طود بلا قدم له مراقٍ على غيري مصاعيب
وخضت بحرا ولم يرسب به قدمي خاضته روحي وقلبي منه مرعوب
حصباؤه جوهر لم تدن منه يد لكنه بيد الأفهام منهوب
شربت من مائه رياً بغير فم والماء قد كان بالأفواه مشروب
لأن روحي قديماً فيه قد عطشت والجسم ما مسه من قبل تركيب

وفتية عرفوا ما قد عرفت، فهم صحبي ومن يحظ بالخيرات مصحوب
تعارفت في قديم الذرّ أنفسهم فأشرقت شمسهم والدهر غريب[١١٤]

وقد عبر غير الحلاج من المتصوفة عن هذه المعاني، فابن الفارض يقول إن ذاته قبل أن يخلق كانت موجودة:

ومن عهد عهدي، قبل عصر عناصري الى دار بعث، قبل انذار بعثة
اليّ رسولاً كنت مني مرسلاً، وذاتي بآياتي عليّ، استدلت[١١٥]

ويقول إن روحه للأرواح روح، وان له اتصال روحي برفقاء في عالم ما قبل الظهور:

وروحي للأرواح روح، وكل ما ترى حسناً في الكون من فيض طينتي
فذري ما قبل الظهور عرفته خصوصاً وبي لم تدرفي الذر رفقتي[١١٦]

إن كل واحد ينبي عن الآخر، وله اتصال بالآخر، فيخبر عنه، فهما بالروح متصلان، ويقول إن الوليد ينبيك عن شاني، وان نشأ بليداً وذلك بألهام كالوحي هو الفطرة، ويريد بهذا أن يشير الى المعرفة الفطرية اللاواعية التي هي معرفة عامة والتي بوساطتها يتصل كل أفراد الانسانية:

فينحو سماء النفح روحي ومظهري الـ مسوى بها، يحنو لأتراب تربتي

فمني مجذوب اليها وجاذب اليه، ونزع النزع في كل جذبة

وما ذاك الا ان نفسي تذكرت حقيقتها، من نفسها، حين أوحت

فحنت لتجريد الخطاب ببرزخ الـ تراب، وكل آخذ بأزمتي

وينبيك عن شأني الوليد، وان نشا بليداً، بإلهام كوحي وفطنة(١١٧)

فالعلوم طبعت في النفوس بوحي الأبوة، أي ان العلم قديم مركوز في أصل خلقة الانسان، وهذا أيضاً من إنطواء العالم الأصغر (الانسان) أو الوجود الظاهر، على العالم الأكبر (الروح أو الجوهر) وهو ما يمثل المعرفة الكلية التي يلتقي عليها كل البشر ويتعارفون، وهي المعرفة التي ذكرنا في بداية البحث أن العلوم الحديثة تنظر اليها على أنها المعرفة الأعمق الكامنة وراء الوعي أو المعرفة العقلية، فهناك وراء العلوم النقلية علوم أخرى تدق وتخفى:

وماهي الا النفس عند اشتغالها بعالمها، عن مظهر البشرية

تجلت لها بالغيب في شكل عالم هداها الى فهم المعاني الغريبة

وقد طبعت فيها العلوم وأعلنت بأسمائها، قدماً، بوحي الأبوة

.....

ولاتك ممن طيشته دروسه بحيث استقلت عقله واستقرت

فثم وراء النقل، علم يدق عن مدارك غايات العقول السليمة

تلقيته مني، وعني أخذته ونفسي كانت من عطائي ممدتي(١١٨)

.....

فهو يقول أنه تلقى هذا العلم عنه، وان نفسه أمدته به أي انه ليس علماً مكتسباً من الخارج، انما هو من الباطن. وان علمه قديم من عالم التذكار، وانه التقى في الجمع القديم كهول الحي عندما كانوا صبية، فمع أنه امتداد لهم الا انه كان معهم، ومع أن غيره امتداد له وأنهم يشربون مما أبقاه الا انهم كانوا معه في عالم الروح أو المطلق الذي تنعدم فيه الأزمنة والأمكنة:

وفي عالم التذكار للنفس علمها الـ مقدم، تستهديه مني فتيتي

فحيّ على جمعي القديم الذي به وجدت كهول الحي أطفال صبية

ومن فضل ما أسأرت شرب معاصري ومن كان قبلي، فالفضائل فضلتي فضلتي[١١٩]

وقد كرر ابن الفارض بأنه الروح التي تجلت في نفوس كل أهل التقى السابقين، فهو فيهم روح، وباسمه دعوا وبحجته حجوا الملحدين، وفيه شهد الساجدين لمظهره فتحقق أنه آدم:

وفيّ شهدت الساجدين لمظهري فحققت أني كنت آدم سجدتي

وعاينت روحانية الأرضين في ملائك عليين، أكفاء رتبتي

ومن أفقي الداني اجتدى رفقي الهدى ومن فرقي الثاني بداجمع وحدتي[١٢٠]

فلولاه لم يوجد وجود، ولم يكن شهود ولم تعهد عهود. ولا حي الا من حياته، ولا ناظر الا بمقلته، ولا قائل الا بلفظه محدث، ولا منصت الا بسمعه سامع، وهو الذي ظهر في كل صورة، وفي كل معنى لم تبنه مظاهره تصور:

وأهل تلقى الروح باسمي، دعوا الى سبيلي، وحجوا الملحدين بحجتي

وكلهم عن سبق معناي، دائر بدائرتي، أو وارد من شريعتي

وإني وان كنت ابن آدم صورة فلي فيه معنى شاهد بأبوتي

ونفسي على حجْر التجلي برشدها تجلت، وفي حجر التجلي تربت

وفي المهد حزبي الأنبياء، وفي عنا صري لوحي المحفوظ، والفتح سورتي
وقبل فصالي، دون تكليف ظاهري ختمت بشرعي الموضحي كل شرعة
فهم والألى قالوا بقولهم على صراطي، لم يعدوا مواطئ مشيتي
فيمن الدعاة السابقين اليّ في يميني، ويسر اللاحقين بيسرتي
ولا تحسبن الأمر عني خارجاً فما ساد الا داخل في عبودتي
ولولاي لم يوجد وجود، ولم يكن شهود، ولم تعهد عهود بذمة
فلا حيّ الا من حياتي حياته وطوع مرادي كل نفس مريدة
ولا قائل الا بلفظي محدث، ولا ناظر الا بناظر مقلتي
ولا منصت الا بسمعي سامع ولا باطش الا بأزلي وشدتي
ولا ناطق غيري، ولا ناظر، ولا سميع سوائي من جميع الخليقة
وفي عالم التركيب في كل صورة ظهرت بمعنى عنه بالحسن زينت
وفي كل معنى، لم تبنه مظاهري تصورت، لا في صورة هيكلية(١٢١)

فالمظاهر يجمعها تشابه الجوهر، ولكن بارتفاع الستر تظهر المظاهر وتختلف، وهو بهذا يشير الى كلية (الجوهر أو الروح) واطلاقه وعدم تناقضه، والى جزئية الموجودات الظاهرة واختلافها أو تناقضها ومحدوديتها في الزمان والمكان فهي تظهر بالتدريج:

وكل الذي شاهدته فعل واحد بمفرده، لكن بحجب الأكنة
إذا أزال الستر لم تر غيره، ولم يبق بالاشكال اشكال ريبة
وحققت عند الكشف، أن بنوره اهـ تديت، الى أفعاله، بالدّجُنة
كذا كنتُ، ما بيني وبيني، مسبلاً حجاب التباس النفس في نور ظلمة
لأظهر بالتدريج للحس مؤنساً لها في ابتداعي، دفعة بعد دفعة
قرنت بجدي لهو ذاك، مقرّباً لفهمك غايات المرامي البعيدة

ويجمعنا في المظهرين تشابه وليست لحالي، حاله بشبيهة
فأشكاله كانت مظاهر فعله بستر تلاشت، اذ تجلى وولّت
وكانت له بالفعل نفسي شبيهة وحسي كالأشكال واللّبس سُترتي
فلما رفعتُ الستر عني كرفعه بحيث بدت لي النفس من غير حجة
وقد طلعت شمس الشهود فأشرق الـ وجود وحلت بي عقود أخيّة

.....

وألسنة الأكوان ان كنت داعياً شهود بتوحيدي بحال فصيحة
وجاء حديث في اتحادي ثابت روايته في النقل غير ضعيفة

.....

تسببت في التوحيد حتى وجدته وواسطة الأسباب إحدى أدلتي
ووحدت في الأسباب حتى فقدتها ورابطة التوحيد أجدى وسيلة
وجردت نفسي عنهما فتجردت ولم تك يوماً قط غير وحيدة
وغصت بحار الجمع بل خضتها على انـ ـفرادي فأستخرجت كل يتيمة
لأسمع أفعالي بسمع بصيرة وأشهد أقوالي بعين سميعة(١٢٢)

ولقد عبر المتصوفة جميعاً عن هذه المعاني، يقول السهروردي:

عنصر الأرواح فينا واحد وكذا الأجسام، جسم عّمنا
ما أرى نفسي الا أنتم واعتقادي أنكم أنتم أنا
فارحموني ترحموا أنفسكم وأعلموا أنكم في أثرنا(١٢٣)

ومثل هذه الأفكار نجدها في نظرية الكمون عند المعتزلة. وفيها أن الله خلق الموجودات دفعة واحدة ولم يتقدم خلق آدم على خلق أولاده، غير أنه أكمن بعضها في بعض، فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكمنها

دون وجودها. وتتصل هذه الفكرة في صورتيها المعتزلية والصوفية بما تؤكده آية الميثاق من سورة الآعراف(١٧٣/٧): ((وإذ أخذ ربك من بني آدم، من ظهورهم، ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم، ألست بربكم. قالوا، بلى، شهدنا..))[١٢٤] وبما تؤكده أحاديث الرسول، فقد ((قال عليه السلام كنت نبياً وآدم بين الماء والطين، يريد على علم بذلك، فأخبره الله تعالى بمرتبته وهو روح قبل ايجاده الأجسام الانسانية كما أخذ الميثاق على بني آدم قبل ايجاده أجسامهم.))[١٢٥].

فالأرواح الكامنة التي تمثل عالم الباطن هي كل متصل. ولقد مر معنا أنهم وصفوا (النقطة) بأن الكل مندرج فيها، فهي كل متصل، وهي تمثل عالم الروح. وان جماعة الأمهات والآباء السابقين هم الآلة التي تصنع الأنسان، وليس أبوه وأمه المباشرين. ولابن عربي شعر يقول فيه بأنه ما كان عن واحد بل عن جماعة آباء وأمهات هم الصانعون كالآلات. واذا نظرنا الى الآلات طال بنا إلاسناد والعنعنة حتى نصل الى الذات العليا، وهي في الحقيقة الذي أوجدنا لا الجماعات:

أنا ابن آباء أرواح مطهرة وأمهات نفوس عنصريات

ما بين روح وجسم كل مظهرنا عن اجتماع بتعنيق ولذات

ما كنت عن واحد حتى أوحده بل عن جماعة آباء وأمهات

هم في الحقيقة، ان حققت شأنهم كصانع صنع الأشيا بآلات

فيصدق الشخص في توحيد موجده ويصدق الشخص في اثبات علات

فإن نظرت الى الآلات طال بنا إسناد عنعنة حتى الى الذات

وان نظرت اليه حين أوجدنا قلنا بوحدته لا بالجماعات[١٢٦]

ولقد عبروا عن الذات الأولى التي صدروا عنها من خلال علاقات النسب. ففي سياق قصص الخلق يشيرون الى رمز لهم هو الأب الأول[١٢٧]. والسهروردي يعبر عن المصدر العلوي بعبارة الأب والأم. ففي احدى قصصه: ((وبعد أن أمسيت في غاية القنوط من هجمات النوم، أخذت شمعاً في يدي متضجراً وقصدت الى رجال قصر أمي، وطوفت في ذلك الليل حتى مطلع الفجر. وعندئذ سنح لي هوس دخول دهليز أبي، وقد كان لذلك

الدهليز بابان..))[١٢٨] وهو ((يقصد بالدهليز وجود نفسه وبأبيه علة وجود نفسه.))[١٢٩] وفي قصة حي بن يقظان التي جارى فيها ابن الطفيل وقدم لها صورة جديدة بما يلائم فلسفته الاشراقية، عبر عنه بالجد الأعظم أيضاً: ((..أعلم أن هذا جبل طور سينا. وفوق هذا جبل طور سينا مسكن والدي وجدك، وما أنا بالأضافة اليه الا مثلك بالأضافة اليّ، ولنا أجداد آخرون حتى ينتهي النسب العظيم الى هذا الجد الأعظم الذي لا جد له ولا أم، وكلنا عبيده وبه نستعين ومنه نقتبس وله البهاء الأعظم والجلال الأرفع، وهو فوق الفوق ونور النور، وهو المتجلي لكل شيء بكل شيء،وكل شيء هالك الا وجهه..))[١٣٠].

وبسبب اتصال الأرواح في عالم الباطن يتصل وجودها الظاهر، لذا تكرر لدى المتصوفة معنى أن الفرد يكون أباً كما أنه ابن لأبيه، يقول ابن عربي:

كمّل الله وجودي بأب ثم بنات

فأنا ابن وأنا أبـ ـضاً أب في المحدثات[١٣١]

وابن الفارض يقوله كذلك، إنه ان كان ابن آدم في الصورة فله فيه معنى يشهد بأبوته له لوجودهم جميعاً في عالم الروح، أما عالم الصورة فيظهرهم متتابعين، الواحد بعد الآخر بما يقرر أسبقية آدم في الوجود على بنيه، فالروح واحدة والصور كثيرة ومتتابعة أي ان ظهورها يقترن بالزمان فيتقدم بعضها على بعض زمناً وتكون الأبوة لبعضها المتقدم والبنوة لبعضها المتأخر، أما قبل الزمان وفي عالم الروح فالجميع كل متصل حاضر وبهذا فإن أياً من أبناء آدم يسبقه في عالم الروح فهو أبوه. ومن المعاني التي اهتم بها المتصوفة، وجود الصوفي قبل آدم، ولقد تقدم ذكر كثير من الشعر لابن الفارض في هذه المعاني.

وفي قصص المعراج عند الصوفية حديث عن الوالد الذي أبوه ابنه، وعما سموه نكاح الأم، وهو تعبير رمزي عن أفكارهم. فالأب الذي هو ولد لابنه تلميح رمزي الى الروح الكلي، فهو ابنه من حيث الصورة وأبوه من حيث المعنى أي ان الصورة تجلّي المعنى، فيكون المعنى ابناً للصورة. أما نكاح الأم فهو كما يفسرونه تعبير عن تزاوج العقل الأول والطبيعة، ولقد عبر الصوفية عن الجوهر الانثوي بوصفه انكشافاً للجمال الإلهي في الصور

الطبيعية[١٣٢]، يقول الحلاج: ولدت أمي أباها. وقد فهموا من قوله إنه يريد أن أمه تظهر هذا الوجود الأبدي اللانهائي الإلهي، فكأنها قد ولدت أباها لأنه مصدر وجودها. وللحلاج شعر يقول فيه هذا، وان بناته اخواته، وهذا ليس من فعل الزناة:

ولدت أمي أباها! ان ذا من عجباتي
فبناتي بعد أن كنـ ـن بناتي، أخواتي
ليس من فعل زمان لا، ولا فعل الزناة
فاجمع الأجزاء جمعاً من جسوم نيّرات
من هواء ثم نار ثم من ماء فرات
فازرع الكل بأرض تربها ترب موات
وتعاهدها بسقي من كؤوس دائرات
من جوار ساقيات وسواق جاريات
فإذا أتممت سبعاً أنبتت كل نبات[١٣٣]

وننبه على أنه في البيت الأخير قرن ظهور الحياة بالرقم(٧) الذي يمثل لديهم الدائرة التي ترمز الى الحياة والعرض من الجوهر. ولصدر الدين القونوي وهو ربيب أبن عربي وابن زوجته، شعر في مثل هذه المعاني:

ولدتُ أبي من قبل أمي وأمها وأنكحتها إياي حين تولدي
وإني أبو الآباء قبل بنوتي لهم، وهم في النشء كانوا ولائدي
وقد خال عمي أنني ابن أخ له ولم يدر أني جد أم المولّد[١٣٤]

وللأمير عبدالقادر الجزائري، وكان صوفياً من أنصار وحدة الوجود، أبيات تناسب هذه المعاني، وأنه ولد جده وجدته، وأبوه تولد عن أمه، ثم ولدوه بعد كونه هو وأبوه توأمين في صلب.فكل من له عليك ولادة فهو ابنك وهو أبوك، وكل من يتصل بك بنسب فهو كذلك[١٣٥]، يقول:

وَلدْتُ جدي وجداتي، وبعدهما أبي تولد عن أمي، وأيّ أب
وبعد ذا ولدوني بعد كوني أنا ووالدي البر توأمان في صلب
وكنت من قبل في الحجور ترضعني بطيب ألبانها الأمهات، لأترب
وليس يدري الذي أقول غير فتى قد جاوز الكون من عيب ومن رتب (١٢٦)

ويذكرنا قول الحلاج: أمي ولدت أباها بقول الرسول(ص) في فاطمة(ع) بأنها أم أبيها، فمع ما يحمله هذا القول من معاني المحبة والحنو فله معنى أو تفسير آخر هو انها تظهر بأبنائها صفات ابيها المقدسة، فكأنها تلد حقيقته الجوهرية الكامنة وتظهرها بوساطتهم، فهي(ع) تمثل الوجود الظاهر من شخصية الرسول(ص) في حين يمثل الامام علي(ع) كما قلنا الوجود الباطن، فهو كما تنص آية المباهلة يمثل (نفس) الرسول(ص) او جوهره، ففاطمة(ع) تعكس جوهر الرسول(ص) في ابنائها عن طريق الامام علي(ع) وعن طريقها.

وقد نفهم من قول الحلاج أيضاً أن في الرجل امرأة كامنة تظهرها ابنته فكأنها تلده، تلد الوجود الكامن الذي فيه. فهو عبارة عن امرأة كامنة وهي تظهره أو تلده. ولقد ذكرنا في المقالات التي سبق لنا نشرها و الاشارة اليها أن الرجل عندما كان سابقاً كان يمثل وجوداً كامناً، وبعد وجود المرأة وتحوله الى علاقة فإنه يبقى يمثل وجوداً كامناً ذلك لأن المرأة التي فيه وهي أحد طرفي العلاقة التي يمثلها مازالت تمثل عدماً، فيبقى الرجل يمثل وجوداً كامناً أي انه بالنسبة الى المرأة التي هي وجود ظاهر يمثل اللاظهور. الرجل هو وجود كامن للمرأة، هو امرأة كامنة، لأنه مازال يحمل عدماً يمثلها.وهذا يعني كما قلنا أن وجود المرأة له مظهران: وجود سالب في الرجل، ووجود موجب تمثله هي.. ان المرأة هي الشكل الذي يظهر الوجود الكامن.. هي الوجود المتأخر، الظاهر، الذي يعكس الوجود الكامن فبوجودها وجد الرجل. ان النساء تعكس الجوهر الإلهي الذي يتصل به الرجل، كما يبين ابن عربي:

رأيت ذكوراً في إناث سواحر تراءين لي ما بين سلع وحاجر

فخاطبت ذكراناً لأني رأيتهم رجالاً بكشف صادق متواتر
وكن اناثاً قد حملن حقائقاً من الروح إلقاء لسورة غافر
وبعلهم الروح الذي قد ذكرته وانهم ما بين ناه وآمر(١٣٧)

ان صورة المرأة تجلي الإلهي:

أقبل الأرض اجلالاً لوطأتها حباً له وأنا منه على حذر
من أجل تقييده بصورة امرأة عند التجلي فقلت النقص من بصري
ونسوة كنجوم في مطالعها وأنت منهن عين الشمس والقمر
يا حسنها غادة كالشمس طالعة تسبي العقول بذاك الغنج والحور(١٣٨)

ان وجود المرأة يظهر الوجود الذي كان كامناً، أي ان وجود المرأة يعني وجود الشكل وانتقال الوجود الى عالم المادة، ان المرأة تظهر الوجود ولذلك يعلّي ابن عربي مكانة العنصر الأنثوي لظهور نشأته به ووجود عينه، فهو ابن لأمه حقيقة(١٣٩). والذي نستخلصه من مذهب الصوفية في التجلي أن الله لا يشاهد جهرة، وانما في الأشكال والصور العينية التي تنعكس عنه وتحاكيه، ففيها نتعرف عليه. الله المحبوب المتعالي يظهر في صورة الأعيان، في شكل فيزياوي من أشكال الانعكاس أو التجلي. وتبرز المرأة بوصفها رمزاً لهذا الانعكاس او التجلي في شكل محسوس. وينشط الخيال الابداعي للشاعر الصوفي في التوحيد بين المتجلي والصورة التي تجلى فيها، إذ يحب في الكائن المرئي ظهور المحبوب الأقدس وتجليه، فهو يرفع هذا الكائن الى درجة النموذج أو الصورة غير القابلة للفساد، أي جعله روحياً. ان المرأة هي الوسيط الذي من خلاله يتجلى الجمال المطلق وفعل المطلق اذ يبدو فيها فعله الخالق تحريراً لأسر الموجودات(١٤٠) من عالم الكمون الى عالم الظهور. فرمز المرأة يرتبط لدى الصوفية المسلمين بالتجلي الإلهي في الصور، اذ المطلق لا يشاهد مجرداً عن المواد أبداً. فإذا كان الأمر ممتنعاً، ولم يكن الشهود الا في مادة، فشهود الجمال المطلق في النساء أعظم الشهود وأكمله. وهذا مذهب ابن عربي ويرتبط به غيره من

المتصوفة، فجلال الديـن الرومي يذهب الى أن ((المرأة هي النموذج الأعلى للجمال الأرضي. ولكن هذا الجمال ليس شيئاً ما لم يكن انعكاساً وتجلياً للصفات الالهية) واذا ما نحينا حجاب الشكل، وجدنا الشاعر يتأمل الجمال الأبدي في المرأة.. وانه ليراها بوصفها الوسيط الذي يكشف به الجمال غير المخلوق عن ذاته، ممارساً ايجابيته الخالقة.. وطبيعي الا ترتبط هذه الخالقية بوظائف المرأة الفيزيائية، وانما ترتبط بخصائصها الروحية التي تخلق الحب في قلب الرجل وتجعله يبحث عن الاتحاد بالمحبوب الأقدس))[١٤١].

ان المرأة عندما تجلّي الوجود المطلق أو تنعكس عنه، فإنما تجلّي الوجود المطلق الذي يتصل به الرجل ـ كما يبيّن المتصوفة ـ فالرجل مصدره الله كما قالوا، والمرأة مصدرها الرجل. وهم يتأملون في المرأة الوجود الظاهر الذي يحرر الوجود الكامن من الأسر. ان جوهر الرجل يظهر في المرأة، فكما أن آدم هو النموذج الذي كشف الله فيه عن أسمائه التي كانت مخفية في ذاته، فكذلك المرأة، انها المرآة والمظهر الذي يتأمل فيه الرجل حقيقته التي هي وجوده الخفي. لقد أُشرب الجوهر الأنثوي رمزاً معرفياً، لأنه لما كانت الأنثى في التصورات الصوفية تجسداً للنفس، ولما كانت معرفة النفس هي معراج الانسان الى معرفة الرب، لزم أن تكون معرفة المرأة من خلال عاطفة الحب المتوهج موصلة الى الله. فحنين الرجل الى المرأة هو حنين الكل الى جزئه والشيء الى نفسه، كما ان حنين المرأة اليه هو حنين الشيء الى وطنه. ان المرأة تجسد للنفس التي معرفتها مقدمة جوهرية ومدخل الى معرفة الربوبية. المرأة هي الموجود الأسمى الذي ربط الحب الصوفي بوساطته بين الروحي والحسي. وان الحب والزواج هما العلاقة التي تكشف للمحب في الدنيا تجلي المعاني الإلهية في الصورة المحسوسة. وعاطفة الحب الإلهي المشبوب هي الحد الجامع بين التجلي والمشاهدة[١٤٢]. والمحب يدرك أن الصورة ليست خارجة عنه بل انها باطنة في وجوده، فيصبح المحبوب أقرب للمحب من نفسه. ان المحبوب كامن في أعماق وجوده، فهما نفس واحدة كما عبر القرآن الكريم، وقد خلق منها زوجها. وان خلقها وفصلها عنه يظهر هذا الوجود الذي كان كامناً فيه. فآدم وحواء نفس واحدة. واذا رجعنا الى غير القرآن الكريم، الى الأصول

التاريخية والاسطورية، فهناك اسطورة الجنس الواحد غير المتمايز، حيث توحي هذه الوحدة غير المتمايزة في التصور الاسطوري الى خنوثة ذلك الجنس الذي كان يجمع بين مبدأي الذكورة والأنوثة(ل). وقد ألمح الى ذلك الرمز الاسطوري، افلاطون في محاورة (المأدبة) ولعله استقى تلك الأسطورة من أصول شرقية قديمة. وفي اللغات الاوربية يطلق اسم الرجل (homo) على الجنس الانساني من باب التغليب، فهو يوحي بهذه الوحدة. وفي كثير من قصص الخلق فإن المرأة خلقت بعد الرجل، على الرغم من أنهما في بعض الأحيان خلقا في زمن واحد. ولا يخفى أن هناك تطابقاً بين قصة الكتاب المقدس وكثير من القصص الأوربي[١٤٣]. فالمرأة كانت مع الرجل في وحدة، فهي نفسه التي كانت في داخله، ويبين ابن الفارض أن حبه لمن يحب حب لنفسه، لأن المرأة هي نفسه:

وصرت بها صباً، فلما تركت ما أريد، أرادتني لها وأحبت

فصرت حبيباً، بل محباً لنفسه وليس كقول مرّ: (نفسي حبيبتي)

خرجت بها عني اليها، فلم أعدْ اليّ، ومثلي لا يقول برجعة[١٤٤]

وهو لا يحيل عن قوله انه هي، أو انها حلت فيه:

متى حلت عن قولي: أنا هي، أو أقل وحاشا لمثلي: انها فيّ حلّت

ولست على غيب أحيلك، لا ولا على مستحيل موجب سلب حيلتي

وكيف وباسم الحق ظل تحققي تكون أراجيف الضلال مخيفتي[١٤٥]

فهو وإياها ذات واحدة، وكذلك من وشى بها وثنى عنها، فكلها مظاهر للوجود الكامن:

وإني واياها لذات، ومن وشى بها وثنى عنها صفات تبدت

فذا مظهر للروح هاد لأفقها شهوداً، بدا في صيغة معنوية

وذا مظهر للنفس حاد لرفقها وجوداً غدا في صيغة صورية

ومن عرف الأشكال مثلي لم يشبـ ـه بشرك هدى في رفع اشكال شبهة[١٤٦]

وهي تمثل الحقيقة التي في داخله والتي بها شغل عنها، وأنه عندما كشف حجاب النفس وجدها لأنها في نفسه، فجلا مرآة ذاته، وانه عندما وصل فإلى ذاته وبها، وانها أشهدته نفسه فتحقق أنه وهي واحد:

ومازلت إياها وإياي لم تزل ولا فرق، بل ذاتي لذاتي أحبت

.....

أسائلها عني اذا ما لقيتها ومن حيث أهدت لي هداي أضلت

وأطلبها مني، وعندي لم تزل عجبت لها بي كيف عني استجنت

ومازلت في نفسي بها متردداً لنشوة حسي والمحاسن خمرتي

أسافر عن علم اليقين لعينه الى حقه، حيث الحقيقة رحلتي

وأنشدني عني، لأرشدني على لساني، الى مسترشدي عند نشدتي

وأسألني رفعي الحجاب بكشفي الـ نقاب، وبي كانت الي وسيلتي

وأنظر في مرآة حسني كي أرى جمال وجودي، في شهودي طلعتي

فإن فهت بأسمي أصغ نحوي تشوقاً الى مسمعي ذكري بنطقي وأنصت

وألصق بالأحشاء كفي عساي أن أعانقها في وضعها عند ضمتي

وأهفو لأنفاسي لعلي واجدي بها مستجيزاً انها بي مرت

الــى أن بدا مـني لعـيني بـارق وبان سنا فجري، وبانت دجنتي

هناك الى ما أحجم العقل دونه وصلت وبي مني اتصالي ووصلتي

فأسفرت بشراً إذ بلغت الي عن يقين، يقيني شدّ رحل لسفرتي

وأرشدتني، اذ كنت عني ناشدي اليّ، ونفسي بي عليّ دليلتي

وأستار لبس الحس لما كشفتها وكانت لها اسرار حكمي أرخت

رفعت حجاب النفس عنها بكشفي الـ نقاب فكانت عن سؤالي مجيبتي

وكنت جلا مرآة ذاتي من صدا صفاتي، ومني أحدقت بأشعة

وأشهدتني إياي، إذ لا سواي في شهودي موجود فيقضي بزحمة

.....

ولما شعبت الصدع والتأمت فطو ر شمل بفرق الوصف غير مشتت

ولم يبق ما بيني وبين توثقي بايناس ودي، ما يؤدي لوحشة

تحققت أنا في الحقيقة واحد وأثبت صحو الجمع محو التشتت[١٤٧]

ان المرأة تجلي الوجود، وجوده وكل وجود، وانه ليراها في كل مرئي، وبها يشهد غيبه:

جلت في تجليها الوجود لناظري ففي كل مرئي أراها برؤية

واشهدت غيبي اذ بدت فوجدتني هنالك إياها بجلوة خلوتي

وطاح وجودي في شهودي وبنت عن وجود شهودي، ماحياً غير مثبت

وعانقت ما شاهدت في محو شاهدي بمشهده للصحو، من بعد سكرتي

ففي الصحو بعد المحو لم أك غيرها وذاتي بذاتي اذ تجلت تجلّت

فوصفي اذ لم تدع باثنين وصفها وهيئتها، اذ واحد نحن هيئتي

فإن دعيت كنت المجيب وان أكن منادى أجابت من دعاني ولبت

وان نطقت كنت المناجي كذاك ان قصصت حديثاً انما هي قصت

فقد رفعت تاء المخاطب بيننا وفي رفعهاعن فرقة الفرق رفعتي

فإن لم يجوّز رؤية اثنين واحداً حجاك، ولم يثبت لبعد تثبت

.....

كذا كنت حيناً، قبل أن يكشف الغطا من اللبس، لا أنفك عن ثنوية

أروح بفقد بالشهود مؤلفي وأغدو بوجد بالوجود مشتتي

يفرقني لبي التزاماً بمحضري ويجمعني سلبي، اصطلاما بغيبتي

أخال حضيضي الصحو والسكر معرجي اليها، ومحوي منتهى قاب سدرتي[١٤٨]

والشاعر في الأبيات هذه، يؤكد أنه كان متحداً بها في عالم الروح فشتتهما الصحو والظهور الى عالم الحس.وانها هي التي نقلته الى عالم الصحو والظهور بعد المحو والكمون، فتجلت ذاته بها، أي تجلت ذاته بذاته...ان جمال الجوهر الانثوي يهدي الى جمال حقيقي يتسم بالكلية والثبات. فهو يعبر عن الحقيقة المطلقة التي هام بها الشاعر والتي يحاول الوصول اليها ورؤيتها ليصير ويتحقق وجوده:

حقيقتي همت بها وما رآها بصري

ولو رآها لغدا قتيل ذاك الحور

فعندما أبصرتها صرت بحكم النظر

فبت مسحوراً بها أهيم حتى السحر[١٤٩]

وهذا الجمال في تجليه في المظهر الحسي يتجاوز هذا المظهر في سعيه صوب اللامتناهي والفكرة المطلقة. ان الشاعر يتطلع من خلال المرأة الى الجمال الإلهي. ومن هنا بدت المرأة في الشعر الصوفي رمزاً موحياً دالاً على الحب الإلهي، وتم للصوفية فيه التأليف بين هذا الحب والحب الانساني. فقد ردوا الجمال الأنثوي الى الجمال العالي المطلق الذي لا تعيّن له في نفسه. والشاعر يحن الى الوحدة ويشتاق الى الجمع. ويصور جلال الدين الرومي لقاء الحبيبة بالرحلة للقاء الله والسعي الى الوحدة معه، ولابن عربي شعر في ذلك[١٥٠]. ولكن الحبيبة ضنينة بالجمع سمحة بالتشتت، محجبة دون الألباب التي تتعلق بها:

فلي بين هاتيك الخيام ضنينة عليّ بجمعي، سمحة بتشتتي

محجبة بين الأسنة والظبى اليها انثنت ألبابنا إذ تثنت[١٥١]

والشاعر من فئة تؤمن بالاتحاد لا بغيره:

وجل في فنون الاتحاد ولا تحد الى فئة في غيره العمر أفنت

فواحده الجم الغفير، ومن غدا ه شرذمة، حجت بأبلغ حجة

فمت بمعناه وعش فيه أو فمت معّناه، واتبع أمة فيه أمت[١٥٢]

وهو اتحاد بالجمال المطلق لا بغيره، فما يهواه هو الجمال غير المقيد الذي تجلى في شخص الحبيبة، وهو الجمال الذي تجمعت فيه الأهواء وصبت اليه الأرواح:

تجمعت الأهواء فيها فما ترى بها غير صب لا يرى غير صبوة

اذا أسفرت في يوم عيد تزاحمت على حسنها أبصار كل قبيلة

فأرواحهم تصبو لمعنى جمالها وأحداقهم من حسنها في حديقة

وعندي عيدي كل يوم أرى به جمال محياها، بعين قريرة

وكل الليالي ليلة القدر إن دنت كما كل أيام اللقا يوم جمعة

وسعيي لها حج، به كل وقفة على بابها، قد عادلت كل وقفة

وأي بلاد الله حلت بها، فما أراها، وفي عيني حلت، غير مكة

وأي مكان ضمها حرم، كذا أرى كل دار أوطنت دار هجرة

وما سكنته فهو بيت مقدس بقرة عيني فيه، أحشاي قرت

ومسجدي الأقصى مساحب بردها وطيبي ثرى أرض، عليها تمشت

.....

وان طرقت ليلاً، فشهري كله بها ليلة القدر ابتهاجا بزورة

لئن جمعت شمل المحاسن صورة شهدت بها كل المعاني الدقيقة

ولم لا أباهي كل من يدعي الهوى بها وأنا هي في افتخاري يحظوة

وقد نلت منها فوق ما كنت راجياً وما لم أكن أملت من قرب قربتي(١٥٣)

وهذا الجمال المطلق يبدو بمظاهر كثيرة يعبر عنها الشاعر بلفظ الانثى، وهي تبدو وتخفى على حسب الأوقات لعلة في كل حقبة وتظهر للعشاق في مظاهر كثيرة، ففي مرة لبنى وأخرى بثينة وآونة عزة، وقد تراءت لآدم في صورة حواء فهام بها، ولسن سواها ولا كن غيرها. وهو يبدو لها في صورة كل صب متيم، والذين سبقوه في هواها ليسوا غيره،

ففي مرة يكون قيساً وأخرى كثيراً وآونة جميل بثينة، فقد تجلى فيهم ظاهراً واحتجب باطناً. وهن وهم عبارة عن مظاهر تتعلق بعضها ببعض بوساطة عاطفة الحب، فكل فتى أحب انما كان هو، وهي حب كل فتى، والكل انما أسماء للظاهر:

وصرح باطلاق الجمال ولا تقل بتقييده ميلاً لزخرف زينة

فكل مليح حسنه من جمالها معار له، بل حسن كل مليحة

بها قيس لبنى هام، بل كل عاشق كمجنون ليلى أو كثير عزة

فكل صبا منهم الى وصف لبسها بصورة حسن لاح في حسن صورة

وما ذاك الا أن بدت بمظاهر فظنوا سواها، وهي فيها تجلت

بدت بأحتجاب،واختفت بمظاهر على صبغ التلوين في كل برزة

ففي النشأة الأولى تراءت لآدم بمظهر حّوا، قبل حكم الأمومة

فهام بها كيما يكون به أبا ويظهر بالزوجين حكم البنوة

ان ابتدا حب المظاهر بعضها لبعض، ولا ضد يُصدّ ببغضة
وما برحت تبدو وتخفى لعلة على حسب الأوقات في كل حقبة
وتظهر للعشاق في كل مظهر من اللّبس في أشكال حسن بديعة
ففي مرة لبنى وأخرى بثينة وآونة تدعى بعزة عزت
ولسن سواها، لا ولا كن غيرها وما ان لـها في حسـنها من شريـكة
كذاك بحكم الاتحاد بحسنها كما لي بدت في غيرها وتزيت
بدوت لها في كل صب متيم بأي بديع حسنه وبأية
وليسوا بغيري في الهوى لتقدم عليّ لسبق في الليالي القديمة
وما القوم غيري في هواها وانما ظهرت لهم للّبْس في كل هيئة
ففي مرة قيساً، وأخرى كثيراً وآنة أبدو جميل بثينة
تجليت فيهم ظاهراً واحتجبت با طناً بهم، فأعجب لكشف بسترة
وهن وهم، لا وهن وهم مظاهر لنا بتجلينا بحب ونضرة
فكل فتى حب أنا هو، وهي حـ ب كل فتى، والكل أسماء لبسة
أسام بها كنت المسمى حقيقة وكنت لي البادي بنفس تخفت[١٥٤]

ان الجمال المطلق يتجلى في الأشكال، بخلق الأشكال.. الوجود الإلهي السابق يوجد الوجود الظاهر ليخلق شكله. فالوجود السابق له صفة الفعل، والوجود اللاحق له صفة الأنفعال:

فما ثم الا الحق والحق فاعل وما ثم الا الخلق والخلق منفعل[١٥٥]

فالشكل أو الوجود الظاهر محل للانفعال والتكوين في مقابل صفة الفعل التي للوجود الباطن، فالله خلق الرجل على صورته، فالرجل محل انفعال لله، والمرأة محل انفعال للرجل. ولم يعبر الفكر الاسلامي عن فعل الرجل وصدور الأبناء تعبير(الخلق) بل استعمل عبارة (التولد)[١٥٦].فالأولاد يتولدون عنه، والمرأة محل للانفعال به. الرجل فاعل، والمرأة منفعل به،

جوهر فاعل، وعرض منفعل، يظهر آثار الفعل، فالنساء جعلهن الله محلاً لظهور الأبناء. ولقد قرروا قانوناً عاماً في علاقة الفاعل والمنفعل، مؤداه أن كل مؤثر فاعل وكل مؤثر فيه منفعل، وان قبول المرأة للحمل يوازي رتبة الانفعال. والمرأة بالنسبة الى الرجل كالطبيعة بالنسبة الى الأمر الالهي. من عرف الطبيعة عرف مرتبة المرأة، فهي محل الفعل والبذر. ونفهم من ابن العربي أن هناك توازياً ما بين الأنثى والطبيعة من حيث كونهما في مدرج الأنفعال، اذ كما تنفعل الأنثى للرجل تنفعل الطبيعة بأسرها للحق. فالطبيعة هي النفس الذي فيه انفتحت صور العالم لسريان النفحة الالهية. ولقد كانت السماء رمزاً للذكر في مقابل رمزية الأرض، الأم التي ارتبطت بتصورات وافكار خاصة أضفت عليها رمز الوعاء(١٥٧).

لقد وضع الفكر الاسلامي المرأة في مرتبة الخلق المنفعل في مقابل مرتبة الجوهر الفاعل. والخلق المنفعل يظهر تأثير الفاعل، أو يعكس هذا التاثير، فالمرأة تعكس الجوهر الذي في الرجل.وفي تصور ابن عربي عن المرأة أن فيها يشاهد الرجل فاعلاً فهي فاعل ومنفعل. أي ان المرأة رجل كذلك من حيث أنها تعكس جوهر الرجل(١٥٨). وننتهي معه الى نتيجة لعلها تفسير لأبياته الآتية التي يقول فيها إنه ما في الكون من رجل، لأن الرجال هم الأناث اللواتي يعكسن الرجال:

انا اناث لما فينا يولده فلنحمد الله ما في الكون من رجل

ان الرجال الذين العرف عينهم هم الأناث وهم نفسي وهم أملي(١٥٩)

ان المرأة فاعل ومنفعل، لأن فيها ينعكس جوهر الرجل، هي تعكس هذا الوجود في ما يظهر منها من وجود، ففيها يظهر تكوين ما سوى الله(١٦٠).

وقد عبر الصوفية عن الفعل والانفعال بالايجاب والسلب. ولقد جعلوا (الذكورة) تمثل مبدأ الايجاب أو الفعل، والذكر خالق بالفعل، وهذه الصفة انعكاس عن صفة الله الخالق:

فأشكاله كانت مظاهر فعله بستر تلاشت، اذ تجلى وولت

وكانت له بالفعل نفسي شبيهة وحسي كالاشكال واللّبس سترتي[١٦١]

وكما ان الأشكال مظاهر فعل الله، وان الرجل مظهر فعله، كذلك فإن المرأة بوصفها مظهراً أو شكلاً فهي مظهر فعل الرجل، وهي بهذا تجمع بين مبدأ الفاعل والمنفعل. والرجل يمثل مبدأ الفاعل فقط. ولقد حلل بعضهم مصطلح الحقيقة بوصفه مصطلحاً دالاً على التأنيث بأنها أب وأم للكل لأنها وفقاً لاسمها المؤنث تجمع بين الفعل والانفعال وتتضمن التوازن والانسجام بين الظهور والاحتجاب، فهي الفاعل من حيث انها الباطن الخفي في كل شكل والمعين الذي يعيّن ذاته في كل متعيّن. وهي المنفعل من حيث ظهورها في المظهر الذي يظهرها ويحجبها. المرأة يتأمل فيها الرجل طبيعته الكلية التي هي فعل وانفعال. ان الذكورة والأنوثة مبدآن: الأول فاعل والثاني منفعل، وان المرأة تنطوي على مبدأ الفاعل والمنفعل، فلها رتبتان، وللذكر رتبة واحدة.[١٦٢]

ان ظهور المرأة هو ظهور للحياة. ووجودها وجود للحركة لأن وجودها وجود للعلاقة أو وجود للتناقض الذي هو الحركة. ولذلك تقترن برمز الدائرة حول المربع. وكنا قد ذكرنا في المباحث التي سبق ان اشرنا اليها في بحثنا هذا ان الحياة توجد من خلق العدم، وان العدم (وهو أحد النقيضين قبل ايجاده) يؤدي الى كمون الوجود(الذي هو النقيض الآخر السابق الذي سميناه أصل الحركة) وان هذا الوجود السابق ينفي العدم او يوجده فيتجلى الوجود، فأيجاد العدم هو تجلي للوجود، أي ظهور بعد كمون[١٦٣]، أي ان وجود الحياة هو ظهور للحياة التي كانت كامنة، وان هذا الظهور أو التجلي على مراحل أو أجزاء. فالوجود السابق يوجد الوجود الظاهر على مراحل أو أجزاء. فالخلق لا يتجلى كله مرة واحدة في فكر المتصرفة وغيرهم. وهناك جوهر كامن أو روح كلية كامنة تخرج على أجزاء، وان الأشياء تخرج من حيز القوة الى حيز الفعل شيئاً فشيئاً، وانها تخرج الى حيز الفعل بوساطة العقل الأول، والعقل الأول هو النفس الكلية، ويسمونه المبدأ والمعاد. والمبدأ هو أصل الأشياء، والمعاد ما تعود اليه الأشياء، وقد وصفوه بأنه لا يتعرض للفناء أبداً لأنه جوهر روحاني، فهو تام كامل[١٦٤]. ان العلو لا يتجلى على

نحو واحد، وانما يتنوع التجلي بتنوع الصور، كما يتنوع بحسب استعداد المتجلي لتفاوت الاستعدادات شدة وضعفاً[١٦٥].

ومن جملة الوجود المتجلي الانسان. وهو كذلك يتجلى على مراحل أو أجزاء أو أفراد، وان هؤلاء الأفراد يدفع بعضهم بعضاً، أو ان الوجود السابق يدفع بعضهم ببعض أو يقذف بعضهم ببعض فيزهقه، وما يزهق هو الباطل. وهذا يعني أن الانسان حق وباطل او علاقة بينهما. وان هذه العلاقة تنشطر دائماً ليزهق منها الباطل أو العدم الذي أصبحت له رتبة وجودية في الانسان كما يبين ابن عربي. ويستمر تتابع الصور البشرية الذي هو تتابع لوجود صور الحق وتتابع لزهوق صور الباطل حتى يتم ازهاق الباطل كله تماماً، ذلك العدم المقترن بأصل الحركة: ((ان الباطل شيء قذف بالحق عليه فدمغه، فإذا الباطل زاهق. ولا يزهق الا ما له عين أوما تخيل أن له عينا, فلابد له من رتبة وجودية خيالاً كانت أو غير خيال قد اعتني بها على كل حال. ثم انه من أعظم الحيرة في الحق أن الحق له الوجود الصرف، فله الثبوت، وصور التجلي حق بلا شك.

وما لها ثبوت وما لها بقاء لكن لها اللقاء فما لها شقاء

ما من صورة ينجلي فيها الا اذا ذهبت ما لها رجوع ولا تكرار وليس الزهوق سوى عين الذاهب، فأين تذهبون. فهل في الحق باطل، أو ما هو الباطل، وما أذهب الصورة الا قذف الصورة الأخرى، وهي تذهب ذهاب اختها، فهي من حيث ورودها حق، ومن حيث زهوقها باطل، فهي الدامغة المدموغة.فصدق من نفى رؤية الحق فإن الحق لا يذهب فإنه ان كانت الصور صورنا فما رأينا الا أنفسنا، ونحن ليس بباطل وقد زهقنا بنا فنحن الحق لأن الله بنا قذف علينا، فما أتى علينا الا منا فالله بالحق قاذف، والعبد للحكم الإلهي واقف:

فالعين مني ومنه لها البقا والثبوت
ومنه مني يحيي أو منه مني يموت
لا تدعي فيه دعوى فإنه ما يفوت
من ذا الذي منه يحيي أو من هو منه يميت
قد حرت فيه وفينا فنحن خرس صموت
أصبحت لله قوتاً وانه لي قوت
فالامر دور وهذا علمي به ما بقيت))[١٦٦]

ان ايجاد العدم هو غاية الخلق، ولقد قلنا ان العدم بالنسبة الى جنس الانسان هو المرأة. وهذا يعني أن ايجاد المرأة هو هذه الغاية،فهي الجانب السالب أو العدم في جنس الانسان. وان ايجاد هذا الجانب السالب اظهار للوجود الذي جعله (العدم) كامناً. ان اظهار هذا الوجود هو الغاية التي تحرك تطور تاريخ الانسان، وذلك بوساطة خلق المرأة، فهي اذن غاية تطور الجنس الانساني، لذا نجد في الاساطير القديمة(ايزيس) رمزاً لكل ما كان وما هو كائن وما سوف يكون. وقد تحدثت الأساطير القديمة عن الأم السارية الأمومة، أي الوجود المتصل المصاحب للزمان، وان تعبير (ما سوف يكون) يعني أن المرأة تحقق التجلي الأعلى[١٦٧]. وهذا التحقق أو التجلي يتم على مراحل أو أجزاء كما قلنا. واذا كان الوجود السابق يوجد المرأة أو يوجد العدم على أجزاء، فإن هذه الأجزاء التي يظهر كل منها جزءاً من الوجود الكامن أو يعكسه والتي يمثلها وجود المرأة على الأرض لا تمثل أو لا تعكس الوجود السابق عليها كاملاً حتى يتم ايجاد آخر جزء من العدم الذي تراكمت فيه كل الأجزاء التي تم ايجادها (لأن الوجود الأنساني وجود متصل ومتراكم)، فهو يعكس الوجود الكامن أو الجوهر السابق عليه تماماً، الشكل الذي لا سلب فيه اذن هو المرأة الأخيرة الكاملة. ان غاية التطور الطويل في تاريخ الانسان هي الوصول الى هذه المرأة، فهي غاية استمرار الجنس الانساني، غاية وجود الانسان، انها الغاية التي يسعى إليها الكون كله.

ان الرجل يمثل الوجود الكامن، غير الظاهر في مراحل تطوره، في مراحل تناقضه مع صورته الكاملة التي تمثلها المرأة الكاملة قبل أن يصل التطور الى المرحلة الأعلى، فهو يمثل مرحلة عدم تحقق الجوهر تماماً في

الشكل قبل الوصول الى المرأة الكاملة. والجوهر يبقى يوجد العدم [ويستمر في تجليه] حتى ينطبق عليه الشكل تماماً، حتى يتعادل العدم الذي في الرجل مع الوجود الذي تمثله المرأة بأن يصبح وجوداً، أي بأن تخلق المرأة التي تمثل وجوداً ظاهراً أو شكلاً يعكس كل الوجود الكامن في جنس الرجل، المرأة التي تمثل وجوداً ظاهرا للمرأة الكامنة في الرجل. فالرجل وجود كامن لأنه لم يستكمل نفي ما فيه من سلب أو عدم، والمرأة وجود ظاهر. واذا كانت غاية الخلق هي تحويل الوجود الكامن الى وجود ظاهر، فإن المرأة هي التي تحقق غاية الخلق، وان الخلق والتوالد يستمر للوصول اليها. ان الشكل الأعلى تمثله المرأة لأنها تمثل شكلاً ينطبق على جوهره. وان الوصول الى هذه المرأة هو الغاية التي يسعى اليها الجنس الانساني من وراء عملية التناسل المستمرة، وان الوصول اليها يمثل انتهاء علاقة التناقض (التي يمثلها الانسان) وهذا يعني انشطارها. أي ان الوصول اليها يشطر كل علاقات التناقض السابقة (الناس كلهم) التي بقيت تحتفظ بكيانها لأن الجوهر الكامل لم يستكمل تجليه في الصورة أو الشكل، لم يستكمل ايجاده للعدم.

ان انشطار علاقة التناقض يعني انتهاء علاقة الذكر والانثى، فالوصول الى هذه المرأة التي تجلي الوجود الكامن في الرجل تماماً ينهي التناقض والاختلاف بين الجوهر الذي يمثله الرجل والشكل الذي تمثله المرأة. أي ان هذه المرأة تمثل اتحاداً بين الرجل والمرأة، تمثل انطباقاً بين شكل المرأة وجوهر الرجل، وعندها تنتهي العلاقة التي يمثلها الجنس الانساني. ان الوصول اليها يعني انتهاء الجنس الانساني.

لقد تحدث الفكر الصوفي عن هذه المعاني، وان الخلق تجلي، وان التجلي هو غاية الخلق. والتجلي تحقق واقعي وتجاوز لهذا التحقق، انه اتصال وانفصال بين الجواهر والآعراض[١٦٨]. وان المرأة هي التي تحقق التجلي الأعلى والأكمل. والتجلي الأعلى يمثل انطباق الشكل على الجوهر الكامل تماماً. وهذا يمثل عودة الخلق الى المبدأ الذي صدر عنه، فهو يصل في النهاية الى البداية التي انطلق منها. والبداية هي الجوهر الكامل أو الوجود السابق الكامن، هي الله، فلقد وصف الخالق عز وجل نفسه بأنه الأول لأن الخلق ومنه الانسان قد صدر عنه، وبأنه الآخر من خلال صورة الانسان،

لأن الخلق صدر عنه ليسعى الى محاكاته. وللسهروردي قوله في (مناجاة) له:

((إلهي واله جميع الموجودات، من المعقولات والمحسوسات.

.....

أنت الأول الذي لا أول قبلك.

وأنت الآخر الذي لا آخر بعدك.

.....

يا نور كل النور.

يا قيوم يا حي، يا كل، يا مبدأ الكل.))[١٦٩]

فهو الأول وهو الآخر، ولأنه كذلك فإن الوصول اليه بالسعي الى الكشف عنه تماماً يسير في حركة دائرية. وقد أكد الفكر الاسلامي مسألة الدورة في مسيرة النفس الانسانية، وان ((النفس بدأت من عالم تعود اليه))[١٧٠] وان صدور الخلق عن الله يعتمد على عمليتين أساسيتين، هما عملية صدور هابطة من الواحد الأول الإلهي في خلال درجات ثمان تنازلية للوجود، ثم عملية عود تصاعدية للتكامل في نفس الانسان[١٧١]. وان المرأة هي التي تحقق هذه العودة، لأنها تمثل حالة الكشف والإظهار، فمن جمالها المقيد يعبر الى الجمال المطلق، فهي تعكس هذا الجمال المطلق، ومن خلالها نعبر اليه[١٧٢]، أي انها تحقق العودة اليه. ولذا فإن حب الرجل للمرأة واتحاده معها يحقق له العودة الى مبدأه.

وها أنا أبدي في اتحادي مبدئي وأنهي انتهاء في تواضع رفعتي[١٧٣]

وقد تحدثوا عن (الانسان الكامل) الذي سيحقق هذه العودة، هذا الانسان وصفوه بأنه يمثل كل تاريخ الانسان، وقد وصفوه بأنه أبو الوقت، وكأن كل تاريخ الانسان يعمل جاهداً على صنعه. واذا وصفوا تطور تاريخ الانسان بأنه جدل العلاقة بين المربع والدائرة، فقد وصفوا هذا الانسان الكامل بأنه المربع أو النقطة والدائرة، لأنه يتضمن كل تاريخ الأنسان كما قلنا.

لقد تحدث المتصوفة عن (الانسان الكامل) الذي أراد الجوهر الكامل أن ينعكس من خلاله، وهذا ما تناولته لديهم نظرية الفيض، وان الانسان الكامل هو الصورة التي أراد الله أن توافقه.

وفكرة الانسان الكامل لا تخص المتصوفة وحدهم، وهي فكرة قديمة وقد ألقت عليها الأبحاث المعاصرة ضوءاً ساطعاً، وبينت انها نشأت في الرؤى السامية، فنجدها عند أنبياء بني اسرائيل، وفي المسيحية وفي الاسلام. ولقد وصفوه بأنه النموذج الأول للانسانية وأصلها. وانه كائن ذو طبيعة إلهية، لكنه متميز عن الألوهية العليا بكونه الحياة الفانية[١٧٤]. وأنه الانسان الخليفة الذي حاز مرتبة الانسانية، أما غير الانسان الكامل فهو الانسان الحيوان[١٧٥]: ((وما كل انسان خليفة، فإن الانسان الحيوان ليس بخليفة عندنا))[١٧٦] وان الخلافة عن الله معنى مركوز في الانسان بالقوة منذ آدم الى آخر مخلوق وهو الانسان الكامل[١٧٧]. وهذا قد يتصل بنظرية الكمون كما قلنا، التي تاثروا بها، فجميع الموجودات خلقها كامن في آدم، ثم أكمن خلق بعضها في بعض، وان التقدم والتأخر لوجودها الظاهر، لا لوجودها الكامن الذي هو وجود كامل وسابق[١٧٨]. فالانسان الكامل الذي يضم كل تاريخ الانسان يتحقق على أجزاء تتمثل في أفراد البشر، فهو الكامل بالتحقق وليس له الكمال أصالة[١٧٩]. وقد تكلم اخوان الصفا على النفس الكلية والنفوس الجزئية التي تؤلفها، وهي دورات كل منها قيامة واحدة. وان النفس الكلية سوف تنتصر، وانتصارها رمز الى ظهور السابع[١٨٠]. وقد قلنا ان الرقم(٧) هو دورة الفلك لديهم فهو الدائرة، والدائرة هي المرأة. فالانسان الكامل يكون من النساء شكلاً كما يكون من الرجال جوهراً، يقول ابن عربي:((وليس المخصوص بها أيضاً الذكورية فقط، فكلامنا اذن في صورة الكامل من الرجال والنساء.))[١٨١] فالمرأة انسان كامل ولهذا تصلح أن تكون اماماً في الصلاة فهذا للرجال وللنساء على السواء.[١٨٢]

ان الانسان الكامل أو النفس الكلية هي تجميع لكل النفوس الجزئية التي ظهرت على مدى التاريخ.[١٨٣] وقد يعبرون عن النفس الكلية بأنها المرأة، وقد عبروا عنها بقدسية، فهي اللوح المحفوظ الذي يمده القلم الأعلى.[١٨٤] ولقد تحدثوا في فكرة الأنسان الكامل عن انتصار المرأة. ونقرأ في أحاديثهم عنه عبارة: تلد الامة ربتها. وقد يجعلون للمرأة دوراً تمهيدياً تقوم به، فمنها يولد الانسان الكامل[١٨٥]، فهي تهيء لظهوره، لأن المرأة هي السبب لظهور الانسان وهذا ايضاً معنى وصفها بأنها الوجود الظاهر، فهو لا يعني فقط انها تظهر انما هي تظهر الرجل كذلك، فهي ظهور للخلق جميعاً. ومعنى انها

تهيء لظهور الانسان الكامل نجده عند نيتشه في فلسفته لوجود الانسان الكامل الذي المرأة ولا تكونه. ولابن عربي شعر يتحدث فيه عن الانسان الكامل الذي كتبت له الغلبة من خلال المرأة التي يعمي سناها الأبصار:

إن الظهور له شرط يؤيده وليس يظهره الا الذي غلبا

إن الفتاة التي في طرفها حور تفني الدموع وتذكي قلبنا لهبا

فإن أتوك وقالوا إنها نصف فإن أفضل نصفيها الذي ذهبا

أنقدتها ورقاً حتى أفوز بها فمانعت فلهذا صغته ذهبا

لو انها ظهرت لكل ذي بصر أعمى سناها لهذا عينها احتجبا(١٨٦)

واذا كان قد وصف الانسان الكامل بأنه(الخليفة)، فإنه وصف الشمس ـ وهي مؤنث ـ لا القمر ـ المذكر ـ بأنها خليفة الله تعالى في السموات والأرض.(١٨٧)

ان الانسان الكامل يمثل انطباق كل الظاهر على كل الباطن. وهو ظاهرة فردية لا تنطبق على الواقع الانساني العام، ولكنها تعكس الجوهر الكامل، كل الجوهر الكامن. ولقد جعل ابن عربي الكمال المطلق مقياساً للكمال الانساني بدل أن يستقرئ الانسان متخذاً إياه القياس. ولذلك تتوالى مصطلحاته المرادفة للانسان الكامل: ظل الله، عرش الله، خليفة الله. فهو صورة الحق(١٨٨).هو المظهر الخارجي للاهوت، فاللاهوت يتجلى في الناسوت في صورة الآكل الشارب، كما يقول الحلاج:

سبحان من أظهر ناسوته سر سنا لاهوته الثاقب

ثم بدا لخلقه ظاهراً في صورة الآكل والشارب

حتى لقد عاينه خلقه كلحظة الحاجب بالحاجب(١٨٩)

وقد ذهب الحلاج الى ((أنه صورة الاله القائمة على الأرض. وان كل انسان يمثل واحدة من تلك الصور الألهية التي لا تحصى... وفي ضوء ما قلنا يتضح معنى الدعوى الحلاجية التي من أجلها لقي صاحبها حتفه، وهي قوله (أنا الحق)..أي أنا المظهر الخارجي الذي ظهر فيه الحق وبواسطته

ظهر جلال الحق وجماله.))[١٩٠] وله شعر كثير يخاطب فيه الحق بأنه هو نفسه، ومنه:

كتبت ولم أكتب اليك وانما كتبت الى روحي بغير كتاب

وذلك أن الروح لا فرق بينها وبين محبيها بفصل خطاب

وكل كتاب صادر منك وارد اليك، بلا رد الجواب، جوابي[١٩١]

وقد تعارف المتصوفة على المعاني التي ترددت في شعر الحلاج، يقول الجنيد:

إذا شئت أن أدعوه ناديت: يا أنا وان يدعني، نادى جميعي بيا إني

فيخبرني عني بما أنا مخبر اذا شئت عني بالذي مخبر عني[١٩٢]

فالناس صور تصدر عن الذات الالهية، والانسان الكامل هو الصورة الكاملة ولهذا سمي كاملاً[١٩٣]: ((ان الانسان الكامل لا يبقى له في الحضرة الالهية اسم الا وهو حامل له.))[١٩٤] فهو فريد من نوعه، كما يقول الأمير عبدالقادر الجزائري[١٩٥]، ((ثم كشف لي عن برزخية الانسان الكامل، وقال لي: هو الوجه لكل وجهة، وهو مولاها، وهو الجامع لأحكام الوجوب والامكان. وهو مجمع البحرين: أي الظهور والبطون. وقال لي: هو صاحب درجة الاعتدال ومنصب النقطة والعلة، وهو سر الاسم الأول من حيث المعنى، والآخر من حيث الصورة. وقال لي: ((الانسان طابع علامة الاسماء وهو الختم المذكور بسر الامداد والاستمداد، وهو وارث الخلافة بمظهر الوحدة والكثرة. ثم كشف لي عن تاموره الأزلي فقرأت قوله تعالى: (فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين.) لمعنى قوله: (أن الله خلق آدم على صورته))[١٩٦]. فهو يجمع بين الباطن المطلق والظاهر المطلق: ((اعلم أن مرتبة حقيقة الانسان الكامل هي باطن الاسم الظاهر، وهو برزخ بين الظاهر المطلق وبين الباطن المطلق. فالحضرة الكونية المسماة بالعالم هي صورة الاسم الظاهر، والحضرة الالهية هي مرتبة الاسم الباطن. وحضرة الانسان الكامل هي مظهر الاسم الجامع بين الاسم الظاهر والاسم الباطن، فالانسان الكامل برزخ بين الحضرة الالهية..والكونية.))[١٩٧] فلقد ((أقامه الحق برزخاً بين الحق والعالم، فيظهر بالاسماء الالهية فيكون

حقاً، ويظهر بحقيقة الامكان فيكون خلقاً.))[١٩٨] فهو (الجامع لحقائق العالم وصورة الحق سبحانه))[١٩٩] اذ ((خلقه الله في أحسن تقويم وأبرزه نسخة كاملة جامعة لصور حقائق المحدث واسماء القديم..وانشأه برزخاً جامعاً للطرفين،))[٢٠٠] وبهذا ((فما صحت الخلافة الا للانسان الكامل، فأنشأ صورته الظاهرة من حقائق العالم وصوره، وأنشأ صورته الباطنة على صورته تعالى، ولذلك قال فيه (كنت سمعه وبصره)، ما قال كنت عينه واذنه: ففرق بين الصورتين))[٢٠١] ((فكأنه برزخ بين العالم والحق، وجامع لخلق وحق. وهو الخط الفاصل بين الحضرة الالهية والكونية، كالخط الفاصل بين الظل والشمس وهذه حقيقته.))[٢٠٢] ((فظاهر الانسان خلق وباطنه حق، وهذا هو الانسان الكامل المطلوب، وما عدا هذا فهو الانسان الحيواني.))[٢٠٣] ((الانسان الكامل: هو الحد الجامع الفاصل بين الحق والعالم، فهو يجمع من ناحية بين الصورتين، يظهر بالاسماء الالهية فيكون حقاً، ويظهر بحقيقة الامكان فيكون خلقاً))[٢٠٤] ((وكما هو برزخ بين الحق والخلق في الوجود، كذلك هو برزخ بينهما في العلم والمعرفة))[٢٠٥] ((وهو...الكلمة الجامعة، وأعطاه الله من القوة بحيث أنه ينظر من النظرة الواحدة الى الحضرتين فيتلقى من الحق ويلقي الى الخلق))[٢٠٦] ((وهو يفصل من ناحية أخرى بين وجهي الحقيقة، فيمنع الخلق من عودة الاندراج في الغيب الذي ظهر منه، انه حد بين الظاهر والباطن، يمنع الظاهر من اندراجه في البطون))[٢٠٧] فهو يمثل قمة تجلي الباطن، حتى يمنع الظاهر من اندراجه في البطون، أي لا اندراج في البطون مع وجوده، فقد خرج كل الوجود الباطن الى عالم الظهور والحس، ونفي العدم أو الجانب السلبي تماماً. ولأنه الظهور الأكمل والأخير، فقد جعله صدر الدين القونوي المرتبة الأخيرة في الوجود الذي قسمه الى أربعين مرتبة، فهو يمثل ظهور الحق الأكمل، وهو العالم الدنياوي والعالم الأخراوي، وهو القديم والحادث.[٢٠٨]

ان الانسان الكامل هو الغاية التي تحرك الوجود الانساني، ظهوره بالولادة وتجاوز هذا الظهور بالموت، فهناك فكرة كلية كامنة تحرك كل تاريخ الانسان الطويل. وهذه الغاية كامنة في آدم وتتحقق على أجزاء في ذريته، حتى الجزء الأخير الذي يمثل الأجزاء كلها، فهو الوجود الجامع الكامل الذي يعادل الوجود الكامن كاملاً. وكما انه غاية العالم، فهو علة

وجوده، والحافظ له. أي انه ما دام التطور لم يصل اليه بعد، فوجود العالم يبقى مضموناً مستمراً حتى يتحقق هو: ((ان الانسان الكامل هو علة وجود العالم، والحافظ له.. أي المخلوق بسببه العالم.))[٢٠٩] وأنه ((روح العالم، والعالم المسخر له علوه وسفله. وان الانسان الحيواني من جملة العالم المسخر له))[٢١٠] فالفكر الصوفي يفرق بين الانسان الكامل، الخليفة، والانسان الحيوان: ((وما كل انسان خليفة، فإن الانسان الحيوان ليس بخليفة عندنا))[٢١١] وذلك ((لأن الانسان الكامل وجد على الصورة لا الانسان الحيوان.))[٢١٢]

والانسان الكامل هو الأول، بوصفه يمثل الباطن. كما انه الآخر، بوصفه يمثل الظاهر الكامل. فهو الأول والقديم[٢١٣] ((بوصفه ممثل الانسانية ومعناها الباطن))[٢١٤] وغائية التاريخ هي الرجوع القهقرى بشخص هذا الانسان[٢١٥]. وقد وصفه ابن عربي بأنه الأول والآخر، الأول لأنه يصدر عن الأول، والاخر لأنه يسعى الى الآخر بمحاكاته، وهذه الحقيقة يأخذها عن الشرع ويشتقها بالعقل:

سبحان من جمع العباد لذكره يوم العروبة فأصطفاه الأول
ختم الاله به وجود عباده شرعاً وعقلاً سادتي فتأولوا
ما قلته فلقد أتيت بحكمة غزا جلاها المقام الأنزل
لما تواضع عن علو مكانه في ذاته أخفاه عنا الأسفل
فهو المهيمن لا أشك وانه لهو الجواد على العباد المفضل[٢١٦]

وان هذه الأولية والآخرية تحفظ العالم، والا لعجز المخلوق القاصر. وهي تعني التقاء الآخر بالأول وعودته اليه، فحركته نحوه حركة دائرية. وهو في حركته الدائبة هذه يجلي الجوهر الكامن فتتحقق المعاني الالهية في الواقع:

والله ما الأول والآخر الا لحفظ العالم الداثر
فإنه يعجز عن حفظه لوصفه المخلوق بالقاصر
فكأن بالآخر حفظاً له ليلتقي الواحد بالآخر
فأمرنا دائرة كله فالتحق الأول بالآخر

وانه جلى لنا ذاته في صورة الباطن والظاهر(٢١٧)

ثم أجمل لنا فكرة واضحة عنه، مبيناً أنه يتحقق على مراحل أو مراتب، كل منها تمثل احدى الصفات الالهية، وانه الغاية وحالة الكمال التي تصاحبها حالة كمال للواقع أو المجتمع، إذ تتحقق دولة العدل الإلهي ويتجلى عدل الله في الأرض، أي يتحقق الواقع الذي يمثل انطباقاً كاملاً على القيم الإلهية، وبهذا ينتهي التناقض بينهما، وبانتهاء التناقض ينتهي وجود العالم الذي يقوم على هذا التناقض: ((ولله الأولية لأنه موجد كل شيء، ولله الآخرية فإنه قال واليه يرجع الأمر كله. وقال واليه ترجعون. وقال الا الى الله تصير الأمور. فهو الآخر، كما هو الأول، وما بين الأول والآخر، تظهر مراتب الاسماء الالهية كلها. فلا حكم للآخر الا بالرجوع اليه في كل أمر. فإذا كان الله الأول، فالانسان الكامل هو الآخر، لأنه في الرتبة الثانية، وهو الخليفة، وهو أيضاً الآخر بخلقه الطبيعي، فإنه آخر المولدات لأن الله لما أراد به الخلافة والامامة بدأ بأيجاد العالم وهيأه وسواه وعدله ورتبه مملكة قائمة، فلما استعد لقبول أن يكون مأموماً أنشأ الله جسم الانسان الطبيعي ونفخ فيه من الروح الالهي، فخلقه على صورته لأجل الاستخلاف فظهر بجسمه وكان المسمى آدم، فجعله في الأرض خليفة. وكان من أمره وحاله مع الملائكة ما ذكر الله في كتابه لنا وجعل الأمامة والخلافة في بنيه الى يوم القيامة. فهو الآخر بالنسبة الى الصورة الالهية والآخر أيضاً بالنسبة الى الصورة الكونية الطبيعية. فهو آخر نفساً وجسماً. وهو الآخر برجوع العالم اليه لأنه يرجع اليه أمر العالم. فهو المقصود به عمرت الدنيا وقامت، واذا رحل عنها زالت الدنيا ومارت السماء وانتثرت النجوم وكورت الشمس وسيرت الجبال وعطلت العشار وسجرت البحار وذهبت الدار الدنيا بأسرها وانتقلت العمارة الى الدار الآخرة بأنتقال الانسان فعمرت الجنة والنار وما بعد الدنيا من دار الا الجنة والنار. فالاسم الأول للأولى وهي الدار الدنيا، والاسم الآخر للأخرى وهي الآخرة. وانما قال الله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم، وللآخرة خير لك من الأولى، لأن الآخر ما وراءه مرمى فهو الغاية، فمن حصل في درجته فإنه لا ينتقل فله الثبوت والبقاء والدوام. والأول ليس كذلك فإنه ينتقل في المراتب حتى ينتهي الى الآخر وهو الغاية فيقف عنده، ولهذا قال له وللآخرة خير لك من الأولى ولسوف يعطيك ربك

فترضى، فأعطاه صفة البقاء والدوام والنعيم الدائم الذي لا انتقال عنه ولا زوال، فهذا ما أعطاه حكم هذه الحضرة والله يقول الحق وهو يهدي.))[٢١٨]

ويبين ابن عربي أن حالة الكمال الانساني يسعى اليها الانسان من خلال ما غرسه الله فيه من مثل أو صفات إلهية يسعى الى التماثل معها. وهذا معنى ما مر ذكره من ان الخلافة عن الله التي يحققها الانسان الكامل معنى مركوز في النفس بالقوة يسعى الانسان الى التماثل معه. فالسعي من جانب الانسان، وهذا يتصل بحقيقة أن الانسان علاقة، والعلاقة حركة، فهو الذي يتحرك باتجاه الكل، الجزء يسعى الى كله، الى مماثلته، وليس العكس:

(إذا كان من تدري مصور ذاتنا عليه فما في العين الا مماثل

وان كان هذا مثل ما قلته لكم وصح به حكمي فصح التماثل

فما عنده الا الذي هو عندنا فإن صح هذا القول أين التفاضل

بل أنه عيني وما أنا عينه ولو أنني كفؤ لبان التقابل

واعلم أن الله لما خلق آدم على صورته علمنا أن الصورة هنا في الضمير العائد على الله، انها صورة الاعتقاد في الله الذي يخلقه الانسان في نفسه من نظره أو توهمه وتخيله، فيقول هذا ربي فيعبده، اذ جعل الله له قوة التصوير ولذلك خلقه جامعاً حقائق العالم كله، ففي أي صوره اعتقد به فعبده فما خرج عن صورته التي هو عليها من حيث هو جامع حقائق العالم، فلابد أن يتصور فيه، أعني في الحق انسانيته على الكمال أو من انسانيته.. فالانسان ينشئ في نفسه صورة يعبدها، فهو المصور وهو مخلوق منشأ أنشأه الله عبداً يعبد ما ينشئه.))[٢١٩]

ان العقل البشري يسعى الى التوافق مع العقل الإلهي الذي هو العقل الكامن أو الجوهر أو المركز الداخلي في الانسان، والذي يدفعه الى تجاوز عقله الفردي الجزئي ويحثه على السعي الى محاكاته. وبتجاوزه لنفسه وحذفه أو الغائه لجزئيته، يعود العقل الجزئي اليه ويكون على قدره.

ان الحقيقة المركزية في الدين كله هي عودة الانسان الى الله، وسعيه الى التوافق معه، ويتحقق هذا في فلسفة هيجل عبر لحظات ثلاث تقابل على التوالي لحظات الفكر الثلاث، وهي: لحظة العقل الكلي أو الله، ثم لحظة الجزئية التي يشطر العقل الكلي فيها نفسه الى العقل الكلي والعقل الجزئي

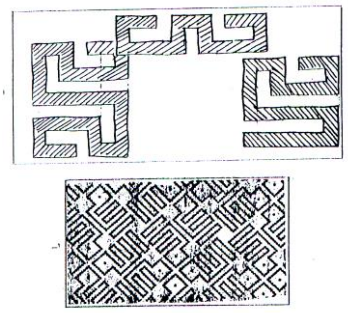
متمثلاً بعقول الأفراد المتناهية. والعقل الكلي والجزئي هنا منفصلان يقفان كل منهما في مواجهة الآخر بوصفهما ضدين، ثم لحظة الفردية وهي عودة الجزئي الى الكلي وعلاج الانقسام الذي حدث. وهذا يعني ان العقل البشري يسعى الى إلغاء بعده وانفصاله عن الله ويكافح لكي يربط نفسه بالله ويتصالح معه، وهذا الجهد يتمثل بالعبادة. وهكذا فإن العبء الأساس الملقى على عاتق كل دين هو وصل الانسان بالله وإلغاء بعده عنه، وهذا يفترض سلفاً نوعاً من الانفصال عن الله، الذي يصبح معه التوفيق والمصالحة عملية ضرورية. وتعتمد المصالحة على عودة العقل البشري المتناهي المنعزل الى الله والصدور عنه صدوراً مطلقاً.(٢٢٠)

ملحق الصور

ف

- أ -

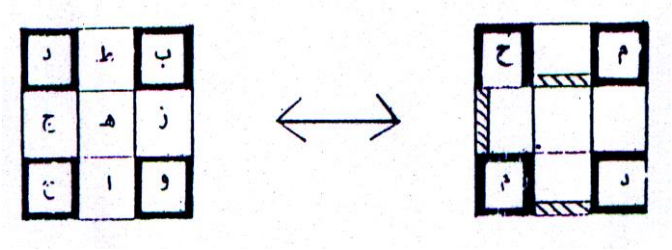
حرف الفاء: لاحظ التناوب ما بين الشكل الرباعي والنقطة بأسلوب الكتابة.. ينظر كتاب (الاصول الحضارية والجمالية للخط العربي ص١٢٩).



- ب -

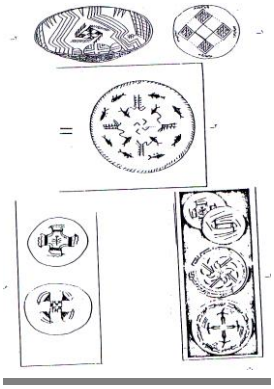
١ـ اشكال مختزلة من كلمة (حي) بالكوفي المربع. عن كتاب (الاصول الحضارية والجمالية للخط العربي، ص١٨١).

٢ـ الكتابات الكوفية التجميعية الرباعية طرداً وعكساً. عن كتاب (الاصول الحضارية والجمالية للخط العربي، ص٤٥).



ـ ت ـ

(الوفق الثلاثي على فلك زحل) ومنظومة للخط الكوفي المربع المشتملة كلمة (محمد). وهي منظومة معروفة في زخارف هذا النوع من الخط المستخدمة في حرفيات بناء الجوامع وكانت هذه المنظومة قد ثبتت في واجهة ضريح الشيخ جنيد البغدادي قبل ترميمه مجدداً). ومنها نعرف معنى كلمة (بدوح) التي تستخدم عادة في الوفق الرباعي. فهي (البديل) لكلمة (محمد) وذلك اذا ما طبقنا المنظومتين على بعضهما البعض تماماً. ينظر كتاب (الاصول الحضارية والجمالية للخط العربي، ص٢٢٣).



ـ ث ـ

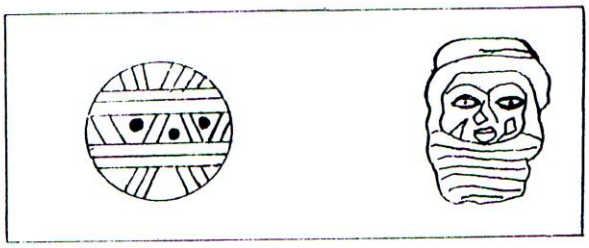
١ـ فخاريات سامراء (الالف الخامس ق.م).

٢ـ صحن من صحون اسلوب سوسه (الالف الرابع ق.م).

حيث تظهر العلاقة ما بين علم الحروف ورسوم الفخاريات الاولى، وتؤكد تشبث الذهن الانساني بالشكل الرباعي والدائري.. عن كتاب (الاصول الحضارية والجمالية للخط العربي، ص٢٢٢).

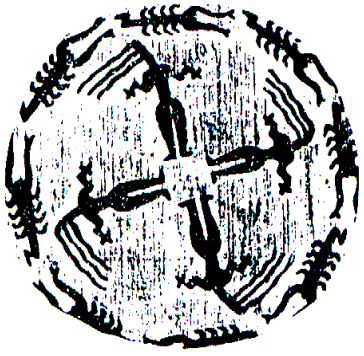
٣ـ نموذج من الفخاريات يبدو فيها الاهتمام بالشكل الرباعي والدائري. وتكون الصليب المعقوف مصطلحاً شكلياً اساسياً. عن كتاب الاصول الحضارية..ص٦٨.

٤ـ نماذج فخارية متنوعة يظهر فيها الاهتمام بالشكل المربع والدائري. عن كتاب (الاصول الحضارية) ص٤٢.
٥ـ التيوس الاربعة على الرسوم الفخارية.



- ج -

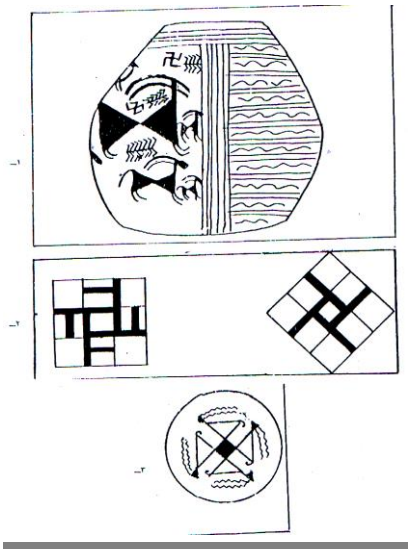
١ـ العين السومرية
٢ـ نقاط محفورة في الحجر
مجموعة من (الوحدات) تمثل (العين) ورموزها كما تظهر في الفن العراقي القديم. عن كتاب الاصول الحضارية والجمالية للخط العربي، ص١١٠.
٣ـ رأس لشخص: نحت بارز على كأس ايناننا. لاحظ الوجه المنحوت من الجانب والعين المنحوتة بوضعية المواجهة(٣٠٠٠ق.م.) عن كتاب (الاصول الحضارية والجمالية للخط العربي، ص١٢٩)



- ح -

اربع نساء محاطة بحلقة من العقارب تشكل اربعة اطراف لصليب. وتنساب شعورهن الطويلة المنسدلة في الهواء) والعقارب مرسومة على محيط الشكل الدائري للصحن. أما المركز فيبدو خالياً من أي شيء. في حين نرى النسوة الاربع بشعورهن الطويلة في وضعية راقصة، وقد فتحن أذرعهن الى الجانبين تماماً كرقصات الغجريات في العراق.ان الشكل الرمزي أي(الصليب المعقوف)

(卐) هو ما يمكن استنتاجه من الحركة العامة للنساء في الموضوع عن كتاب(الاصول الحضارية والجمالية للخط العربي) ص٧٠.

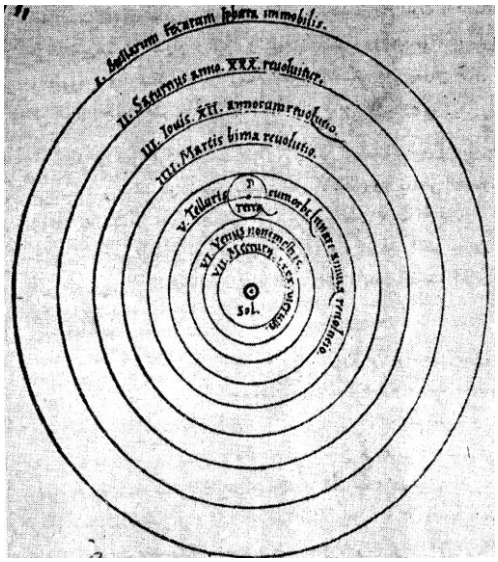


- خ -

١ـ آنية فخارية عليها رسوم لماعز وحشرات ومنها علامة ( ) (الألف الخامس) دور سامراء. عن كتاب (الأصول الحضارية والجمالية للخط العربي) ص٢٢٦.

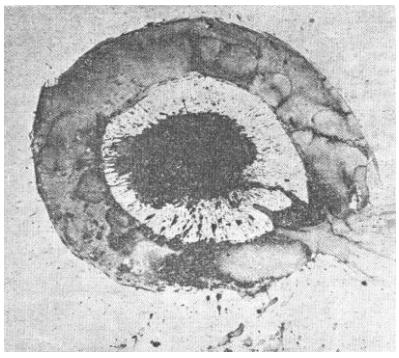
٢ـ تصميمان زخرفيان مألوفان في فن صناعة الابواب وزخرفتها ويبدو فيهما ان الصليب المعقوف هو الوحدة الزخرفية الاساسية. عن كتاب الاصول الحضارية والجمالية للخط العربي، ص٢٢٤.

٣ـ اربعة حيوانات تدور على محيط المربع الوهمي ومركزه المحور الى مربع وسطي، مما يؤول الى رسم الصليب المالطي. عن كتاب الأصول الحضارية والجمالية للخط العربي، ص٦٥.



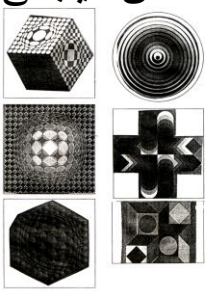
- د -

في الصورة المفهوم الخيميائي الرمزي عن دائرة – رمز الكلية واتحاد المتضادات .

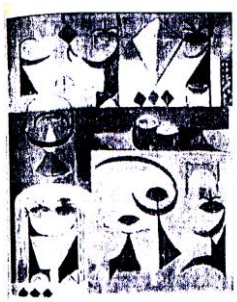


-ذ-

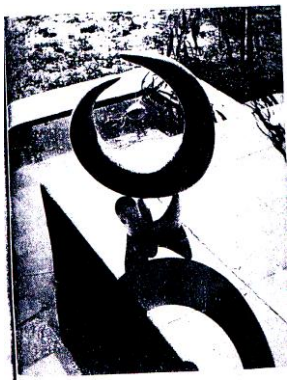
الاشكال الدائرية تجعل غير متناسقة عند العديد من الرسامين في العصر الحديث (دولاب الشمس ـ لوحة الفنان الياباني سوفو تشيغاهارا-)



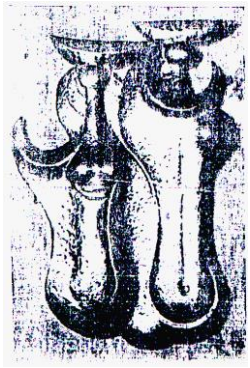
- ر -
بعض من رسومات فكتور فازاريللي التي تعكس اهتمامه بالمربع والدائرة.



- ز -
اطفال يلعبون من أعمال جواد سليم (١٩٥٣ـ١٩٥٤)

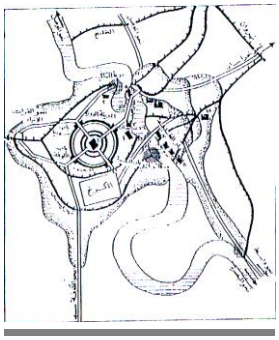


- س -
(الامومة) من أعمال جواد سليم، (١٩٥٤):



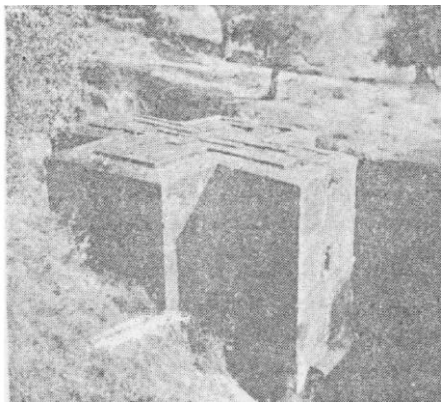
- ش -

قرويتان: من اعمال جواد سليم:١٩٥٦



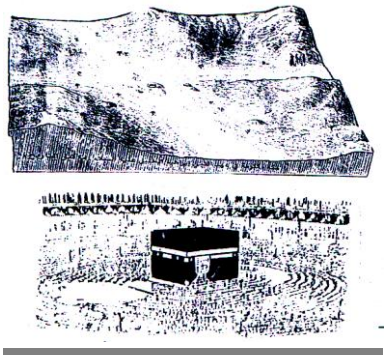
- ص -

ظل هذا المصطلح الشكلي مؤثراً في العصور الاسلامية ويتضح هذا في تخطيط بغداد المدينة المدورة حول المركز المربع. وقد اكد في هندسة المدينة هذان الشكلان، فلها أربعة أبواب، وقسمت على أربعة أرياض، وقسم الربض الى أربعة ارباع، وهكذا.. وقد يكون الذين اشرفوا على تخطيطها وهندستها قد استوحوا هيئة الكعبة المشرفة او استندوا الى أفكار دينية، ويقال ان من هؤلاء حفاظ القرآن الكريم، وبحضور المنجمين.. ينظر: المدن في الاسلام حتى العصر العثماني، الجزء الاول - شاكر مصطفى، ص٣٦٧-٣٧٠.



– ض –

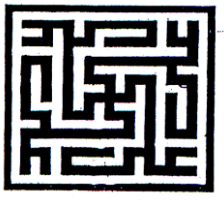
كان البناء في القرون الوسطى غالباً ما يؤسس على شكل صليب .
(في الصورة كنيسة من القرن الثالث عشر منحوتة من الصخر) .



ـ ط ـ

الكعبة المشرفة: جدل المربع والدائرة، والمعروف أن حركة الدائرين حول الكعبة عكس عقارب الساعة كحركة الأشكال الدائرية حول المركز المربع في رسومات الفخاريات القديمة. وهذا هو اتجاه حركة كل المتحركات في الكون من جسيمات الذرة الى الكواكب والمجرات.. وهذا يعني أن الذي أوحى ببناء الكعبة وبأن تكون الحركة بهذا الاتجاه هو الذي يعرف اتجاه الحركة المركزية في الكون كله قبل أن تعرف في المراحل الزمنية المتأخرة.

وتظهر الصورة الأولى وهي التي توضح حال الكعبة في عهد النبي ابراهيم عليه السلام في ما قبل التاريخ، أن معنى التربيع يرتبط بالكعبة حتى في الناحية الجغرافية، فهناك أربعة مرتفعات تحيط بها من جوانبها مما يهيئ لأربعة طرق أن تنفذ اليها من خلال هذه المرتفعات، وهي بكيانها المربع في المركز تحيط بها الحركة الدائرية للدائرين.



ـ ظ ـ

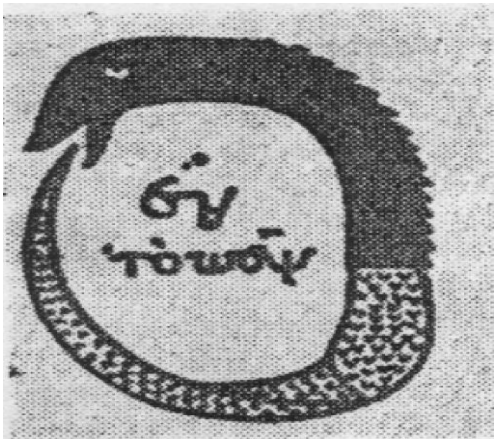
كتابة كوفية زخرفية نصها: لفظة: علي مكررة بأطراد. عن كتاب (الاصول الحضارية والجمالية للخط العربي)، ص١٥٠.

- ع -

مذبح ترابي الشكل ومكون من أربع طبقات (لوحة صينية من القرن التاسع عشر) .

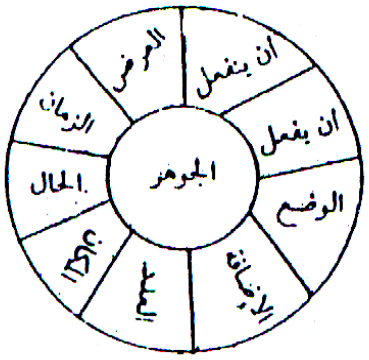
- غ -

في هذه اللوحة للفنان السويسري بيتر بيركهاوسر تقترب العين بالرقم (٤)ـــ اربعة عيون – وهي ترمز الى امكان انجاز الكلية , وهذا يرتبط بالمربع أو النقطة التي عبر عنها بالعين الباصرة والتي هي سر التجلي وبها يظهر الوجود في الفكرالصوفي .



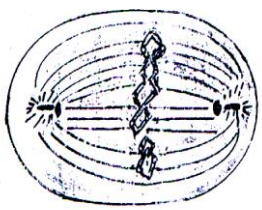
- ف -

ثعبان ذيله في فمه , وهو رمز قديم يشير الى احتفالهم بالدائرة (من مخطوط اغريقي من القرن الثالث ق.م.).



- ق -

في (انشاء الدوائر) لابن عربي، يرسم (الجدول الهيولاني) حيث الجوهر في المركز وهو ثابت، وحوله دائرة، والدائرة تقترن بالوجود الظاهر أو العرض عن المعجم الصوفي، ص١٢٧.



العلم الأعلى المبكر

ـ ك ـ

من الظواهر البيولوجية في جسم الانسان التي ترتبط برمزي المربع والدائرة ما نلاحظه في هذه الصورة التي تمثل بعض مراحل انقسام الخلية، حيث يبدو أن الكروموسومات تستقر في مركز الخلية بهيئة مربع، والكروموسومات كما نعرف تختزن معلومات كامنة مما سيتجلى في الظواهر الجسمية، فهي تمثل الجوهر الكامن الذي تمثل بصورة المربع. وحول هذا المربع هناك دائرة أو دورة، وينتهي هذا التكوين الى ظهور خلية جديدة، أي تجلي وجود جديد، وهذا ما ذكرناه عن العلاقة بين المربع والدائرة التي تعني تجلي الجوهر الكامن الى وجود ظاهر.

ـ ل ـ

ثنائية الذكر والانثى , غالباً مارمز اليها شخص خنثوي يحتوي على الاخر (مخطوط خيميائي من القرن السابع عشر)

المصادر

١ـ آراء ابي بكر بن العربي الكلامية، الجزء الاول، عمار طالبي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر.
٢ـ الاسطورة اليوم، رولان بار، ترجمة حسن الغرفي، سلسلة الموسوعة الصغيرة(٣٤٥)، بغداد ـ دار الشؤون الثقافية العامة، الطبعة الاولى، ١٩٩٠.
٣ـ الاصول الحضارية والجمالية للخط العربي، شاكر حسن آل سعيد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، طـ.أولي، ١٩٨٨.
٤ـ انا النقطة فوق فاء الحرف، شاكر حسن آل سعيد، دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٩٨.
٥ـ الانسان في فكر إخوان الصفاء، الدكتور عبداللطيف محمد العبد، دار العلم للطباعة.
٦ـ الانسان الكامل في الاسلام، هانز شيدر، ترجمة الدكتور عبدالرحمن بدوي، الطبعة الثانية، ١٩٧٦.
٧ـ دليل الناقد الادبي، د. ميجان الرويلي، د. سعد البازعي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠.
٨ـ ديوان ابن الفارض، حققه وقدم له المحامي فوزي عطوي، الشركة اللبنانية للكتاب، بيروت ـ لبنان.
٩ـ ديوان ابي بكر الشبلي، جمع وتحقيق الدكتور كامل مصطفى الشيبي، الطبعة الاولى، ١٣٨٦ـ١٩٦٧.
١٠ـ رسالة في سياق الخطاب الجمالي، شاكر حسن آل سعيد، مجلة اسفار، العدد ١٧،١٨،١٩٩٤.
١١ـ الرمز الشعري عند الصوفية، الدكتور عاطف جودة نصر، دار الاندلس، دار الكندي، بيروت، طـ.اولي، ١٩٧٨.
١٢ـ السهروردي.
١٣ـالصوفية والسريالية, أدونيس,دار الساقي ,بيروت_لبنان,الطبعة الثانية,١٩٩٥.
١٤_ شرح ديوان الحلاج، الجزء الاول، الدكتور كامل مصطفى الشيبي، مكتبة النهضة، بيروت ـ بغداد، الطبعة الاولى، ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤.
١٥ـ الفتوحات المكية، محيي الدين ابن العربي، مطبعة دار الكتب العربية الكبرى بمصر.
١٦ـ فصول من تاريخ الحركة التشكيلية في العراق، الجزء الاول، شاكر حسن آل سعيد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٣.
١٧ـ فلسفة هيجل، ولتر ستيس، ترجمة دكتور امام عبدالفتاح امام، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة، ١٩٧٥.
١٨ـ في جدل الانسان، مجلة الموقف الثقافي، العدد ١٦، ١٩٩٨.

١٩ـ القانون المطلق، مجلة الموقف الثقافي، العدد٨، ١٩٩٧.
٢٠ـ كتاب الطواسين، منصور الحلاج، القاهرة، مطبعة النديم، ١٩٨٩.
٢١ـ كروية العقل، مجلة الموقف الثقافي، العدد٧، ١٩٩٧.
٢٢ـ المعجم الصوفي، الدكتورة سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، الطبعة الاولى، ١٠٤١هـ ـ ١٩٨١.
٢٣ـ معرفة الاخر، مدخل الى المناهج النقدية الحديثة، عبدالله ابراهيم، سعيد الغانمي، عواد علي/ المركز الثقافي العربي، الطبعة الاولى، ١٩٩٠.
٢٤ـ المنهج الجدلي عند هيجل، ولتر ستيس، تأليف امام عبدالفتاح امام، دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٨٢.
٢٥ـ النقد الادبي الحديث، اصوله واتجاهاته، دكتور احمد كمال زكي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٢.
٢٦ـ نقطة الدائرة، ناصيف اليازجي، بيروت المطبعة الاميركانية، ١٩٤٨.
٢٧ـ النقطة والدائرة، طراد الكبيسي، دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٧.

الهوامش

(١) ينظر: معرفة الآخر، مدخل الى المناهج النقدية الحديثة، عبدالله ابراهيم، سعيد الغانمي، عواد علي المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٠، ص ٧٤ـ ٧٥، ٨٠، ١٠٧، ١١١.و: الأسطورة اليوم، لرولان بارت، ترجمة حسن الغرفي،

سلسلة الموسوعة الصغيرة(٣٤٥)، بغداد دار الشؤون الثقافية العامة، الطبعة الاولى، ١٩٩٠، ص٨-٩، ١٦،١٤،١١، ٣٢،٢٣، ٩٥،٣٦،٣٤.
(٢) ينظر: معرفة الآخر، ص ٨٣، ١٠٧، ١١٠.و: الاسطورة اليوم، ص٥-٦.
(٣) ينظر: معرفة الآخر ، ص ٨١.
(٤) ينظر: الصوفية والسوريالية، ص١٦٨،١٦٧،١٦٥،١٦٤،١٦٢،٨٩،٣١،١٥.
(٥) ينظر الانسان ورموزه,كارل غوستاف يونغ وجماعة من العلماء, ترجمة سمير علي, دار الشؤون الثقافية والنشر الجمهورية العراقية,١٩٨٤,ص٩, ١٢, ١٩, ٢٦, ٢٩, ٣١،٣٧, ٤٥, ٦٥, ٨٥, ٨٦.
(٦) المصدر السابق, ص١٠, ٥٩.
(٧) ينظر: النقد الأدبي الحديث، أصوله واتجاهاته، دكتور أحمد كمال زكي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٢، ص١٩٥،١٨٩-١٩٦.
(٨) ينظر: الصوفية والسوريالية، ص٣٩-٤٦،٤٤،٤٢.
(٩)المصدر السابق، ص٥٧-١٦١،١٦٠،٨٩،٨٤،٥٩.
(١٠) نفسه، ص٨٩، ١١٥، ١٢٥، ١٣٣، ١٣٧، ١٤٥، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٩، ١٦٠، ١٦١، ١٦٢، ١٦٧، ١٦٨.
(١١) نفسه، ص, ٢٨, ٢٩, ٣١, ٣٢, ٤٧, ٤٨, ٥١, ٥٩, ٦٠, ٦١, ٨٧, ٨٩.
(١٢) ينظر: دليل الناقد الادبي، د. ميجان الرويلي، د. سعد البازعي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠ص٢٣٠-٢٣١.
(١٣) هذه البحوث نشرت مسلسلة في مجلة الموقف الثقافي تحت العناوين: ١- كروية العقل، العدد٧، ص ٧٢، ١٩٩٧. ٢- القانون المطلق، العدد٨، ص٧٢، ١٩٩٧. ٣- في جدل الانسان، العدد ١٦، ص٢٩، ١٩٩٨.
(١٤) ينظر: الانسان ورموزه, ص٣٥٩, ٣٧٤, ٣٨٢.

(١٥) ينظر: الأصول الحضارية والجمالية للخط العربي، شاكر حسن آل سعيد/ دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط. أولى، ١٩٨٨، ص ٧- ١١، ٣٢، ٧٧، ٨٠، ٨١.
(١٦) المصدر السابق: ص ٦٤، ١١٤، ١٦٢، ١٩١.
(١٧) نفسه، ص ٢٠٥، ٢١٩- ٢٢٣.
(١٨) نفسه، ص٨٨، ١١٤، ١٧٦، ٢٠٢، ٢٠٤، ٢٢٢، ٢٢٣.
(١٩) نفسه، ص ١٤١، ١٤٧، ١٤٨.
(٢٠)نفسه، ص ٩، ١٠، ٥٩، ٦١.
(٢١)نفسه، ص ٥٧، ٦٤، ١٧٥، ١٧٦.
(٢٢) نفسه، ص٧٠، ١٠٣، ١٥٥، ١٦٥، ١٧٠، ١٧٦، ٢٢٦.

(٢٣) نفسه، ص ٥٧، ٦٠، ٦٢، ٦٣، ٧٠، ٢٢٦.
(٢٤) نفسه، ص٧٠، ٢٢٥، ٢٢٧.
(٢٥)ينظر: الانسان ورموزه, ص٣٦٠, ٣٦٢, ٣٦٣, ٣٧١, ٣٧٤, ٣٧٦, ٣٧٨, ٣٨٢.
(٢٦) ينظر:فصول من تاريخ الحركة التشكيلية في العراق،الجزء الأول،شاكر حسن آل سعيد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٣، ص ٢١١- ٢١٤.
(٢٧) ينظر: رسالة في سياق الخطاب الجمالي، شاكر حسن آل سعيد/ مجلة أسفار، العدد ١٧، ١٨، ١٩٩٤، ص ٢٤- ٢٥.
(٢٨)ينظر: الانسان ورموزه, ص٣٦٣, ٣٦٦.
(٢٩)ينظر : المدن في الاسلام حتى العصر العثماني , الجزء الاول, شاكر مصطفى, ص٣٦٧-٣٧٠.
(٣٠)ينظر: الانسان ورموزه, ص٣٦٨, ٣٦٩.
(٣١) ينظر: الصوفية والسوريالية، ص٢٢-٢٦.
(٣٢) ديوان أبي بكر الشبلي، جمع وتحقيق الدكتور كامل مصطفى الشيبي، الطبعة الأولى ١٣٨٦- ١٩٦٧، ص ١٣٢.
(٣٣) ينظر: المعجم الصوفي، الدكتورة سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م، ص ٢٤٩.

(٣٤) ينظر: الانسان في فكر اخوان الصفا، الدكتور عبداللطيف محمد العبد، دار العلم للطباعة، ص ٩٨.
(٣٥) المصدر السابق، ص ٧٠.
(٣٦) نفسه، ص ١٩٩.
(٣٧) نفسه، ص٧٠، ٧٢، ٩٩.
(٣٨) من الكتب الأدبية التي استوحت المربع والدائرة أو النقطة والدائرة كتاب (نقطة الدائرة) لناصيف اليازجي، بيروت، المطبعة الأميركانية، ١٩٤٨. و(النقطة والدائرة) لطراد الكبيسي دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٨٧، و(أنا النقطة فوق فاء الحرف) لشاكر حسن آل سعيد، دار الشؤون الثقافية العامة، ١٩٩٨.
(٣٩) ينظر: الانسان الكامل في الاسلام، هانز شيدر، ترجمة الدكتور عبدالرحمن بدوي، الطبعة الثانية.١٩٧٦، ص ١٣٧.
(٤٠) المعجم الصوفي، ص ٥١٤.
(٤١) المصدر السابق، ص ٢٤٩.
(٤٢) نفسه، ص ٢٤٨، ٥١٣.
(٤٣) نفسه، ص ٥١٤.

(٤٤) ينظر: الانسان الكامل في الاسلام، ص١٢٥، والمعجم الصوفي، ص١٥٨، ١٨١ـ ١٨٢.
(٤٥) شرح ديوان الحلاج، الجزء الاول، الدكتور كامل مصطفى الشيبي،مكتبة النهضة، بيروت ـ بغداد، الطبعة الاولى، ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤، ص٢١٤.
(٤٦) الانسان الكامل في الاسلام، ص١٤٢.
(٤٧) ينظر: المعجم الصوفي، ص١٢١.
(٤٨) المعجم الصوفي، ص ٥٣٩، عن فـ٢، ٤٤٥. وينظر: الانسان الكامل في الاسلام، ص١٦٨.
(٤٩) ينظر: الأنسان الكامل في الاسلام، ص١٦٨.
(٥٠) المصدر السابق، ص٢١٤.
(٥١) نفسه، ص١٤٧.
(٥٢) ينظر: المعجم الصوفي، ص١٥٨.

(٥٣) عبرت السوريالية، وهي التي قلنا إنها تلتقي مع الصوفية في سلوكها المعرفي وفي تفسيرها للمعرفة عن هذا الفهم لما تدل عليه (النقطة العليا) وهي من المصطلحات التي اهتمت بها السوريالية، فيحددها بريتون قائلاً: كل شيء يدفع الى الاعتقاد بوجود نقطة روحية ينعدم فيها التناقض بين الحياة والموت، الواقعي والخيالي، الماضي والمستقبل، ما يمكن ايصاله وما لا يمكن. ومن العبث البحث عن محرك آخر للفاعلية السوريالية غير الأمل بتحديد هذه النقطة التي هي بمنزلة كون يتلاقى فيه الكون الداخلي الذاتي والكون الخارجي الموضوعي، وفيها تتجمع الطاقات الإلهية التي حلم نيتشه بأستردادها والتي عاش فيها التصوف العربي في نظرية الحلول وفي نظرية وحدة الوجود. في هذه النقطة العليا يتم الانعتاق من عالم الظواهر والعقلانية الموضوعية وتتم المعرفة. في النقطة العليا نتجاوز الغربة ونحظى بذاتنا الحقيقية، وإذ نحظى بذاتنا الحقيقية نحظى في الوقت ذاته بالعرفان.. ينظر: الصوفية والسوريالية، ص٤٩ـ٥١.
(٥٤) الفتوحات المكية، محيي الدين ابن عربي/ مطبعة دار الكتب العربية الكبرى بمصر، جـ٤، ص٥٥٦.
(٥٥) كتاب الطواسين، منصور الحلاج، القاهرة، مطبعة النديم، ١٩٨٩، ص٢٦ـ ٢٧.
(٥٦) ينظر: المعجم الصوفي، ص١٢٤.
(٥٧) كتاب الطواسين، ص٢٩.
(٥٨) الانسان الكامل في الاسلام، ص١٧٧.
(٥٩) ينظر: المعجم الصوفي، ص١٨١.

(٦٠) المصدر السابق، ص١٨٢.
(٦١) نفسه، ص١٥٨.
(٦٢) الانسان الكامل في الاسلام، ص١١٣.
(٦٣) المصدر السابق، ص١٩٦.
(٦٤) شرح ديوان الحلاج، الجزء الأول، ص٢٠٤.
(٦٥) ديوان ابن الفارض، حققه وقدم له المحامي فوزي عطوي، الشركة اللبنانية للكتاب، بيروت ـ لبنان، ص٨١.
(٦٦) ينظر هامش ص٨١ من الديوان.
(٦٧) المصدر السابق، ص٤١.
(٦٨) الرمز الشعري عند الصوفية، الدكتور عاطف جودة نصر، دار الأندلس، دار الكندي، بيروت، ط.أولى، ١٩٧٨، ص١٤٤.
(٦٩) ديوان ابن الفارض، ص٦٥.
(٧٠) ينظر: الانسان الكامل في الاسلام، ص٢١٠.
(٧١) ديوان ابن الفارض، ص٦٤.
(٧٢) الأنسان الكامل في الاسلام، ص٢٠٧.
(٧٣) ينظر: الرمز الشعري عند الصوفية، ص٢٦
(٧٤) من الحقائق العلمية التي تؤكد اقتران الدائرة بهذا الرقم، أن العناصر في (الجدول الدوري) تتشابه خواصها كل ثمانية عناصر، أي أن الرقم (٨) ينقل الحركة الدورية الى بداية منطلقها فتتشابه، وان الرقم (٧) يمثل نهاية الحركة الدائرية.
(٧٥) الانسان في فكر اخوان الصفاء، ص٨٠ـ ٨١.
(٧٦) المعجم الصوفي، ص١٥٨.
(٧٧) نفسه، ص١٦١.
(٧٨) في المقالات التي نشرناها في مجلة (الموقف الثقافي) والتي أشرنا اليها سابقاً كنا قد انتهينا الى(قانون مطلق) أو عام يحكم كل الاشياء والظواهر ويتغلغل فيها مكوناً أساسها وبنيتها الجوهرية.وقد استخلصنا مبادئه التي نوجزها بما يأتي:١ـ ان التناقض يتخلل كل الأشياء والظواهر، وان وجود أحد النقيضين ضروري لوجود الآخر ولمعرفته، وهما يرتبطان بعلاقة تناقض لا تفهم أحدهما خارج هذه العلاقة وبذلك يصبح جوهر عملية المعرفة هو هذه العلاقة.٢ـ التناقض حالة وجود وهو وجود ظاهر أو متعيّن لأن وجود أحد النقيضين يعيّن الآخر ويظهره، وهو حالة حركة تقابل حالة أخرى هي حالة سكون أو استقرار، والسكون هو أحد النقيضين خارج علاقته بالآخر، وهو عدم لأنه لا معنى لأحد النقيضين خارج علاقته بالأخر أو لا وجود له الا بها، وهي وجود لأنها تناقض. واذا كان السكون لا

يوجد الا بالحركة فهذا يعني أسبقية وجودها على وجوده إذ العلة سابقة على المعلول، واذا كانت الحركة تناقضاً (نقيضين) وكان السكون بعد وجوده هو أحد هذين النقيضين فإن أسبقية وجود الحركة على وجود السكون يعني أسبقية وجودها على وجود أحد طرفيها. أي أسبقيتها بأحد طرفيها، ولكنها ليست حركة الا اذا كانت تناقضاً وهي بأحد طرفيها نقيض واحد، وهنا نستعمل تعبير(أصل الحركة) نطلقه على الحركة عندما كانت بأحد طرفيها، عندما كان أحد طرفيها سكوناً أو عدماً قبل أن يوجد، أي ان أحد النقيضين (في علاقة الحركة بالسكون) هو أصل الحركة وهو الحركة بعد وجود نقيضه. إن أسبقية أصل الحركة حيث أحد النقيضين قبل وجود الآخر على الحركة التي هي تناقض يعني أسبقية الاستقرار على الحركة، وان أحد النقيضين هو استقرار وحركة، استقرار ثم حركة، إن ارتباط الحركة بوجود النقيض الآخر يعني أن وجودها ليس سابقاً على وجوده، السابق على وجود هذا النقيض(أصل الحركة). ان الحركة والنقيض الآخر المتأخر عن نقيضه أحدهما مرتبط بوجود الاخر، فهو مرتبط بوجودها لأنه لا معنى له أو لا وجود له الا بعلاقة التناقض التي تربطه بنقيضه، وهي لا معنى لها الا به لأنه أحد طرفيها. أما كيف يكون لها وجود أو معنى بدونه، وهي ما سميناه (أصل الحركة) حيث كانت بأحد النقيضين وكان النقيض الآخر عدم فلأن الوجود والعدم تناقض، أي ان (أصل الحركة) كان يمثل علاقة تناقض هي بين وجود محض وعدم محض. ونود أن نشير الى أن (هيجل) الذي ناقشنا فلسفته ساوى بين الوجود المحض أو الخالص والعدم المحض او الخالص، لأن أحد النقيضين بدون علاقته بالآخر هو العدم. ونحن نرد على هذا بأن الوجود الخالص والعدم الخالص علاقة تناقض ولكنه تناقض غير متعيّن أو غير ظاهر. تناقض بلا صفات، أي ان وجود التناقض أو ظهوره هو ظهور للصفات، صفات الوجود، والا فإن الوجود الخالص هو وجود ولكنه بلا صفات، هو وجود للذات لا للصفات وهذه يظهرها وجود النقيض الآخر.٣- إن التناقض أو العلاقة حركة، والحركة صراع، والصراع تحكمه غاية هي البداية التي تحرك بها الصراع وهي النهاية التي ينتهي اليها. والغاية هي انتصار أحد النقيضين الذي هو سابق، وانتصاره يعني نفيه للآخر أي وجوده بغير وجود نقيضه، وهذا كان قبل وجود الصراع أي قبل وجود النقيض الآخر ويكون بعد نهايته، بعد نفيه للآخر.٤- ان الوجود الكامن أو الروح أو الفكر الذي يمثله(أصل الحركة) ولأنه يمثل الوجود لا العدم فإنه يمتلك الفاعلية والقدرة التي تمكنه من نفي نقيضه (العدم) وايجاده فيوجد التناقض ويصبح الوجود ظاهراً، أي ان الوجود الخالص يتجسم في الفعل (الوجود الظاهر) وهو يستفيد من النقص الذي في الفعل لينتقل به الى الكمال الذي يمثله هو. أي ان الفكر يتناقض مع فعله، واذا كان التناقض صراعاً، فإن الصراع يبقى طالما وجد نقص،

طالما وجد تناقض بين الفكر والفعل، بين المضمون والشكل، وانهما متى ما تطابقا انتهى التناقض وتوقف الصراع لأن غاية الصراع أن يبلغ بالفعل الى كمال الفكر. والفكر يستفيد من فعله الذي هو بمنزلة خبرة تعينه على بلوغ الكمال ومرحلة متجاوزة الى الكمال. والفكر في تجاوزه المتواصل أو في حركته الرافضة لا ينسى هذه المراحل التي يتجاوزها انما يحتفظ بها أجزاء من غايته الكلية.ان الفعل مصدره فكر، والشكل مصدره مضمون، فالفكر خالق للفعل والمضمون خالق للشكل، وبهذا فلا وجود للثاني من هذه إلا بالآول منها.

إن هذه المبادئ العامة تجد صياغتها النهائية في علاقة (المربع والدائرة) التي تمثل القانون الذي يحتوي كل تفاصيلها وهو ما سنتوصل اليه من تأويلنا لهذين الرمزين

(٧٩) آراء أبي بكر بن العربي الكلامية، الجزء الأول، عمار طالبي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ص٨٩ـ ٩٠.

(٨٠) ديوان ابن الفارض، ص٩٩.

(٨١) كتاب الطواسين، ص٤٩.

(٨٢) المعجم الصوفي، ص٢٤٨، عن الفتوحات المكية، ٥/١.

(٨٣) المصدر السابق، ص٢٧١، عن الفتوحات المكية، ٤، ٣٠٦ـ٣٠٧.

(٨٤) الفتوحات المكية، جـ٤، ٣٣٤.

(٨٥) المصدر السابق، جـ ٤، ص٣٠١.

(٨٦) نفسه، جـ٤، ص٣٠٠.

(٨٧) نفسه: جـ٤، ص١٩٨.

(٨٨) نفسه، جـ٤، ص١٤٦.

(٨٩) نفسه، جـ٤، ص١٩٨.

(٩٠) نفسه، جـ٤، ص٣٠٢.

(٩١) المعجم الصوفي، ص٢٤٨، عن الفتوحات المكية، جـ٣، ص١٢٦.

(٩٢) الفتوحات المكية، جـ٣، ص٤٢٩.

(٩٣) ينظر: المنهج الجدلي عند هيجل، ص١٥٣.

(٩٤) الفتوحات المكية، جـ٤، ص٢٨٠.

(٩٥) المصدر السابق، جـ٤، ص١٩٨.

(٩٦) نفسه، جـ٣، ص٣٩٦.

(٩٧) نفسه، جـ ١، ص١٣٤.

(٩٨) ينظر: آراء أبي بكر بن العربي الكلامية، جـ١، ص١٨٦.

(٩٩) ينظر: الانسان في فكر اخوان الصفا، ص ٧٣.

(١٠٠) آراء أبي بكر بن العربي الكلامية، جـ١، ص٨٩، ٩١.

(١٠١) المبادئ الجدلية العامة التي كنا قد نشرناها في مجلة (الموقف الثقافي) والتي ذكرنا في الهامش رقم (٧٨) موجزاً لها تتضح في كل علاقة تناقض ومنها الانسان، فهو محكوم بمبادئ قانون ثابت لأنه تضمه ثنائية متلازمة مكونة من ذكر وأنثى وهما مختلفان في الجنس، وتتبعنا تطور العلاقة بين الذكر والأنثى عبر تاريخ الانسان وما تفترضه الفلسفة الجدلية التي قررنا مبادئها لهذا التطور. وتتبعنا تطور هذه العلاقة في جسم الانسان وتعرفنا على طبيعة الصراع بين الأطراف المتناقضة أو المختلفة وتطوره ونتيجته التي ينتهي اليها. لقد ذكرنا أن الانسان علاقة بين ذكر وأنثى. واذا كانت العلاقة مصدرها أحد النقيضين المكونين لها فإن الانسان مصدره أحد هذين العاملين ونقصد به العامل الذكري. واذا كان الانسان مصدره العامل الذكري فإن هذا يعني أن العامل الأنثوي مصدره العامل الذكري من حيث أنه مصدر للعلاقة التي تضم الذكر والأنثى، وأسبقية وجود العامل الذكري أو الرجل على المرأة يعني أن له أصله السابق أو الثابت في الوجود، أما المرأة فإن وجودها أو ظهورها يقترن بوجود العلاقة (الرجل)، ووجود الرجل يقترن كذلك بوجودها لأنها أحد طرفيه. عندما يكون الرجل سابقاً على وجود المرأة فهو يمثل هذا النقيض الذي سميناه(أصل الحركة) الذي هو عبارة عن الحركة أي العلاقة ولكن بأحد طرفيها، أما طرفها الآخر فهو عدم مما يجعل التناقض غير ظاهر، مما يجعل هذا النقيض السابق (أصل الحركة) وجوداً كامناً أو جوهراً. فالرجل هو جوهر أو وجود كامن قبل أن يوجد العدم (المرأة) لتوجد العلاقة أو يظهر النقيضان.

وبوجود المرأة يظهر الوجود الذي كان كامناً أي ان وجود المرأة يعني وجود الشكل وانتقال الوجود الى عالم المادة والظهور. ان الرجل عندما كان سابقاً كان يمثل وجوداً كامناً وبعد وجود المرأة وتحوله الى علاقة فإنه يبقى يمثل وجوداً كامناً لأن المرأة التي فيه وهي أحد طرفي العلاقة التي يمثلها مازالت تمثل عدماً فهي تشبه الألكترون أو الشحنة السالبة في النترون والتي لم تطرد من النترون فيبقى النترون متعادل الشحنة أي انه يمثل وجوداً غير متعين، وبعد أن تطرد منه يتحول الى وجود متعين تمثله الشحنة السالبة المطرودة والشحنة الموجبة التي تمثل المرأة. فالرجل يبقى يمثل وجوداً كامناً أي انه بالنسبة الى المرأة التي هي وجود متعين أو ظاهر يمثل اللاظهور، الرجل هو وجود كامن للمرأة، هو امرأة كامنة. ان المرأة هي الشكل الذي يعكس الوجود السابق (الوجود الكامن) تعكس الشحنة الموجبة التي كانت كامنة في النترون أو تظهرها، هي الوجود الظاهر. وان الشكل أو الوجود الظاهر يوجده هذا الوجود السابق ليخلق شكله، واذا كان الوجود السابق يوجده على مراحل أو أجزاء كما سبق أن ذكرنا فإن هذه الأجزاء التي يمثلها وجود المرأة على الأرض لا تمثل أو لا تعكس الوجود السابق عليها كاملاً

حتى يتم إيجاد آخر جزء الذي تراكمت فيه كل الأجزاء التي تم ايجادها. فهو يعكس الوجود الكامن أو الجوهر السابق عليه تماماً، الشكل الذي لا سلب فيه اذن هو امرأة، فهي الصورة الكاملة للجوهر الكامل.ان غاية التطور الطويل في تاريخ الانسان هي الوصول الى هذه المرأة، فهي غاية استمرار الجنس البشري وغاية وجود الانسان، انها الغاية التي يسعى اليها الكون كله. إن حقيقة أن تطور الجنس البشري غايته الوصول الى الانسان الأعلى هو ما تذهب اليه فلسفة نيتشه في الانسان المتفوق(السوبرمان) حيث أن غاية التزاوج بين البشر هي انجاب هذا الانسان الكامل، ولكن سوبرمان نيتشه تقابله(سوبرومن) في الحقيقة المطلقة.

(١٠٢) ينظر: الانسان في فكر اخوان الصفا، ص١١١.
(١٠٣) ينظر: الرمز الشعري عند الصوفية، ص١٤٨، ١٥٦.
(١٠٤) ينظر: المعجم الصوفي، ص٢٤٨.
(١٠٥) المصدر السابق، ص١٥٢.
(١٠٦) ينظر: الرمز الشعري عند الصوفية، ص١٥١.
(١٠٧) ينظر: المعجم الصوفي، ص١٤٤.
(١٠٨) ينظر: الرمز الشعري عند الصوفية، ص١٥١.
(١٠٩) ينظر: المعجم الصوفي، ص١٤٤.
(١١٠) المصدر السابق، ص١٤٥.
(١١١) نفسه، ص١٤٦.
(١١٢) ينظر: الرمز الشعري عند الصوفية، ص١٥٢- ١٥٤.
(١١٣) ينظر: المعجم الصوفي، ص٢٠٨.
(١١٤) شرح ديوان الحلاج، ص١٥٧.
(١١٥) ديوان ابن الفارض، ص٧٦.
(١١٦) المصدر السابق، ص٦٣.
(١١٧) نفسه، ص٧٣.
(١١٨) نفسه، ص٩٨- ٩٩.
(١١٩) نفسه، ص١٠٧.
(١٢٠) نفسه، ص٧٨.
(١٢١) نفسه، ص٩٤- ٩٥.
(١٢٢) نفسه، ص١٠١- ١٠٣.
(١٢٣) السهروردي، ص٩٧.
(١٢٤) ينظر: شرح ديوان الحلاج، ص١٧١-١٧٢.
(١٢٥) الفتوحات المكية، جـ١،ص١٣٤- ١٣٥.
(١٢٦) شرح ديوان الحلاج، ص١٧٠.

(١٢٧) ينظر: الرمز الشعري عند الصوفية، ص١٤٨ولعل هذا المصطلح يشبه مصطلح المسيحية.
(١٢٨) السهروردي، ص٧٨.
(١٢٩) المصدر السابق، ص٧٨.
(١٣٠) نفسه، ص٩١.
(١٣١) شرح ديوان الحلاج، ص١٧١.عن ديوان ابن عربي، ص٢١١.
(١٣٢) ينظر: الرمز الشعري عند الصوفية، ص١٦٠-١٦١.
(١٣٣) شرح ديوان الحلاج، ص١٦٧.
(١٣٤) المصدر السابق، ص١٦٨، عن الديوان، ص٣٣.
(١٣٥) نفسه، ص١٦٨-١٦٩.
(١٣٦) نفسه، ص١٦٨، عن كتابه(المواقف) ص٦٠-٦١.
(١٣٧) الرمز الشعري عند الصوفية، ص٢٦٦، عن الديوان الكبير لأبن عربي، ط. مكتبة المثنى/ بغداد، ص٢٦. ويلاحظ أن هذه التعابير قريبة من تعابير المسيحية التي يمكن حملها على المجاز والنظر الى ما وراءها من الحقائق الفلسفية، وهذا ما ذهب اليه هيجل.
(١٣٨) المصدر السابق، ص٢٢٦، عن الديوان الكبير لابن عربي، ص٥٥-٥٦.
(١٣٩) نفسه، ص١٤٩.
(١٤٠) نفسه، ص,١٣٤، ١٤٠- ١٤١، ١٤٥، ١٤٩.
(١٤١) نفسه، ص١٥٠.
(١٤٢) نفسه، ص١٥١، ١٤٤- ١٥٣.
(١٤٣) نفسه، ص١٢٤-١٤٦، ١٢٥.
(١٤٤) ديوان ابن الفارض، ص٥٢.
(١٤٥) المصدر السابق، ص٥٩.
(١٤٦) نفسه، ص٧١.
(١٤٧) نفسه، ص٥٨، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٩.
(١٤٨) نفسه، ص٥٣، ٥٥.
(١٤٩) الفتوحات المكية، جـ٤، ص٥٥٦.
(١٥٠) ينظر: الرمز الشعري عند الصوفية، ص١٦٢، ١٧٥، ١٨٦، ٢١٧، ٢٢٧.
(١٥١) ديوان ابن الفارض،ص١٠٩.
(١٥٢) المصدر السابق، ص٦٢.
(١٥٣) نفسه، ص٦٦، ٦٨.
(١٥٤) نفسه، ص٥٦- ٥٨.
(١٥٥) الفتوحات المكية،جـ٤، ص٣٧.

(١٥٦) ينظر: آراء أبي بكر بن العربي الكلامية، جـ١، ص١٨٢.
(١٥٧) ينظر: الرمز الشعري عند الصوفية، ص١٥٥-٢٣١،١٥٨.
(١٥٨) ينظر: المعجم الصوفي، ص١٤٤-١٤٦.
(١٥٩) المصدر السابق، ص١٤٥.
(١٦٠) نفسه، ص١٢١.
(١٦١) ديوان ابن الفارض، ص١٠٢.
(١٦٢) ينظر: الرمز الشعري عند الصوفية، ص١٥٠،١٣٠، ١٥٧،١٥٦.
(١٦٣) ينظر: المعجم الصوفي، ص١١٩.
(١٦٤) ينظر: الانسان في فكر اخوان الصفا، ص١٧٤- ١٧٥.
(١٦٥) ينظر: الرمز الشعري عند الصوفية، ص١٤٠-١٤١.
(١٦٦) الفتوحات المكية، جـ٤، ص٢٨٠.
(١٦٧) ينظر: الرمز الشعري عند الصوفية، ص١٢٦، ١٤٨، ١٥٧.
(١٦٨) ينظر: الانسان الكامل في الاسلام، ص١٧٧.
(١٦٩) السهروردي، ص٤٦، ٤٩.
(١٧٠) الانسان في فكر اخوان الصفا، ص١٦٤.
(١٧١) المصدر السابق، ص١١١.
(١٧٢) ينظر: المعجم الصوفي، ص١٤٦.
(١٧٣) ديوان ابن الفارض، ص٥٣.
(١٧٤) ينظر: الانسان الكامل في الاسلام، ص٣٢، ٥٢، ١٠٧- ١٠٨.
(١٧٥) ينظر: المعجم الصوفي، ص١٥٥.
(١٧٦) المصدر السابق، ص١٥٦.
(١٧٧) نفسه، ص١٥٤.
(١٧٨) ينظر: شرح ديوان الحلاج، ص١٧١.
(١٧٩) ينظر: المعجم الصوفي، ص١٥٣.
(١٨٠) ينظر: الانسان في فكر اخوان الصفا ص٢٢١.
(١٨١) المعجم الصوفي، ص١٥٦.
(١٨٢) ينظر: الانسان في فكر اخوان الصفا ص١٤٣.
(١٨٣) المصدر السابق،ص٢١١.
(١٨٤) ينظر: المعجم الصوفي،ص١٤٥.
(١٨٥) ينظر: الانسان الكامل في الاسلام، ص١٣١،١١٣، ١٣٧.
(١٨٦) الفتوحات المكية، جـ٤، ص٢٢٩.
(١٨٧) ينظر: الانسان في فكر اخوان الصفا ص١٣٩. عن(انشاء الدوائر)ص٤.
(١٨٨) ينظر: المعجم الصوفي، ص١٦١.

(١٨٩) كتاب الطواسين، ص١٣٠.
(١٩٠) شرح ديوان الحلاج، ص١٥٢.
(١٩١) المصدر السابق، ص١٥٤ـ١٥٥.
(١٩٢) نفسه، ص١٥٦.
(١٩٣) ينظر: المعجم الصوفي، ص١٥٣ـ١٥٤.
(١٩٤) المصدر السابق، ص١٦٢. عن كتاب (حلية الابدال) ط.حيدر آباد، ص٩.
(١٩٥) نفسه، ص١٦٨.
(١٩٦) الانسان الكامل في الاسلام، ص٢٠٢ـ٢٠٣.
(١٩٧) المعجم الصوفي، ص١٦٨. عن كتاب (الأجوبة عن الانسان الكامل) وهو مخطوط المكتبة الظاهرية.
(١٩٨) المصدر السابق، ص١٦٢، عن ف٢/٣٩١لابن عربي.
(١٩٩) نفسه، ص١٦٢، عن ف٣/ ٤٤٧.
(٢٠٠) نفسه، ص١٦٢. عن عقلة المستوفز، ص٤٢.
(٢٠١) نفسه، ص١٦٢.عن نصوص ١/٥٥.
(٢٠٢) نفسه، ص١٦٣.عن انشاء الدوائر، ص٢٢.
(٢٠٣) نفسه، ص١٥٦ـ ١٥٧. عن ف٣/ ٢٩٦.
(٢٠٤) نفسه، ص١٦١.
(٢٠٥) نفسه، ص١٦٣.
(٢٠٦) نفس، ص١٦٣.عن ف٢/ ٤٤٦.
(٢٠٧)نفسه، ص ١٦١ـ١٦٢.
(٢٠٨) ينظر: الانسان الكامل في الاسلام، ص١٤٧.
(٢٠٩) المعجم الصوفي، ص ١٦٢.
(٢١٠) المصدر السابق، ص١٦٣.
(٢١١) نفسه، ص ١٥٦.
(٢١٢) نفسه، ص ١٥٦.
(٢١٣) ينظر: الانسان الكامل في الاسلام، ص١١٣.
(٢١٤) المصدر السابق، ص٢٧.
(٢١٥) نفسه، ص ١٠٩.
(٢١٦) الفتوحات المكية، جـ٤،ص٢٩٨.
(٢١٧) المصدر السابق، جـ٤،ص٢٩٨.
(٢١٨) نفسه، جـ٤، ص٢٩٩.
(٢١٩) نفسه، جـ٤، ص٢١٢.

(٢٢٠) ينظر: فلسفة هيجل، ولترستيس، ترجمة الدكتور إمام عبدالفتاح إمام، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة١٩٧٥، ص٦٨٣-٦٨٥.