

المعراج الصوفي عند ابن الفارض بين الرحلة في الشعر الجاهلي والرحلة الروحية Maraj al-Sufi in Ibn al-Fadr between the journey in the pre-Islamic poetry and the spiritual journey

د. طارق زيناوي، أستاذ محاضر قسم (ب)، المركز الجامعي عبد الحفيظ بوالصوف * ميلة *،
البريد الإلكتروني: zinaitarek@gmail.com

- Received date: 25/10/2017
- Accepted date: 19/03/2019
- Publication date: 15 /04/2019

المخلص:

يتجلى المعراج الصوفي في شعر ابن الفارض بوصفه يقوم على استبدال الموقف الوجودي والمرجعي المرتسم على محيا الرحلة الشعرية المسبوقة بالوقوف على الأطلال، وتذكر الأحباب وما يتبع ذلك من الرغبة في تجاوز واقع الموت والفناء والخراب، بواقع آخر بديل مشرق تحفه الأرواح يتم إنتاجه عبر متخيله الشعري، والذي يعكس تصورات خاصة بالعرفان الصوفي؛ بحيث يغدو هذا المعراج نموذجا روحيا متعاليا، يمتلكه العارف ككرامة إقرارا باستحقاقه مقام الولاية الكبرى.

الكلمات المفتاحية : المعمارية؛ المعراج؛ التصوف؛ ابن الفارض؛ الزمن؛ المكان.

Abstract:

The mystical Mirage is reflected in the poetry of Ibn al-Fadr as it is based on the substitution of the existential and reference position that is based on the life of the poetic journey preceded by standing on the ruins, remembering the loved ones and the consequent desire to transcend the reality of death, destruction and destruction. In another bright alternative, the life is produced through poetic imagination, which reflects the conceptual lenses of Sufi mysticism, so that the Maraj becomes a spiritual model transcendent, possessed by the acquaintance as dignity in recognition of his entitlement to the status of the Grand jurisdiction

keywords: Al-Maraj; Sufism; Ibn Al-Fardar; Time; Place.

مُقَدِّمَةٌ:

بات من المعلوم أن الخطاب الصوفي في مراحل المختلفة قد استطاع أن يتساق من معطيات الشعرية العربية، فطوع كثيرا من مواضيعها ومستوياتها اللغوية وخصائصها الفنية، بل إنه لعب قبل ذلك كله على الرمزية الحرفية والصوتية، فأصبح بذلك المنجز الصوفي يمتح من بيان الشعرية العربية ومن عرفان العقل العربي، فلا تكاد تطالع شعرا صوفيا إلا وتجد حضورا للقصيدة العربية فيه، بشكل من الأشكال، ولكنه ينحو منحى رمزيا، تتحول من خلاله المستويات اللغوية والدلالية عوالم مترامية الأطراف تجعلك تعيش تجربة جلال وجمال هذا الخطاب. ولعل من أهم ما ارتكز عليه الصوفية في بناء شعريتهم هو استعارة موضوع الرحلة، هاته الأخيرة التي تعد جزءا محوريا في هيكليّة القصيدة العربية القديمة في شكلها المركب، ترتبط

بالفعل التخيلي للمنجزات الشعرية كظاهرة فنية، وتقليد جاهلي، أشار إليها أكثر من ناقد وعلى رأسهم ابن قتيبة؛ الذي رسم معالم بنية القصيدة بمعينتها في قوله: «... فإذا (علم أنه قد) استوثق من الإصغاء إليه، والاستماع له، عقب بإيجاب الحقوق، فِرَحْل في شعره، وشكا النَّصب والسَّهر، وسرى الليل وحرَّ الهجير، وإنضاء الراحلة والبعر...»⁽¹⁾، وترجع أهمية الرحلة كجزء قار في التقليد الشعري القديم لأنها مرتبطة عادة بالمحبة؛ إذ الإنسان العربي بعد الوقوف على الأطلال وبكائها والتسليم عليها، واستنكار الأحبة عندها، يسلي همّه بامتطاء النوق، فرارا من هذا الفضاء الطللي المشبع بمعاني الموت والفناء إلى فضاء آخر مأمول يلوح في الأفق، منفتح على الأمل والحياة بين أحضان المحبوبة الطاغنة، أو بين يدي الممدوح المعطاء، ولعل أهمية الرحلة في المتخيل الشعري العربي هو الذي حدا بالصوفي كي يستعيره رمزيا في التعبير عن سلوكه وطريقه إلى الله، وإذا كان الأمر كذلك يمكننا أن نتساءل عن خصوصية المعراج في المتخيل الصوفي عند ابن الفارض؟ وقبل ذلك ما حقيقة الإسرائ والمعراج عند الصوفية؟ وهل هو مؤشر على كرامة الله لهم؟ أم ادعاء عارٍ عن الحقيقة، ومحض خيالات لا تمتُّ للواقع بصلة؟

*وقد جاءت هذه الورقة كي تتناول بالدراسة مفهوم الرحلة في المعطى الديني، ومفهوم المعراج - كمصطلح رمزي مواز للرحلة - في المتخيل الصوفي، وتجليات المعراج الصوفي عند ابن الفارض.

*والدراسة تهدف من خلال تناولها لهذه القضايا أن تكشف عن حقيقة الرحلة الصوفية أو المعراج الصوفي، ودوره في بناء الشعرية العربية من خلال واحد من أهم أعلام التصوف وهو عمر بن الفارض وكيف استطاعت شعرية أن تتجاوز الفضاءات الفيزيائية إلى فضاءات أخرى متخيلة حبلى بالدلالات الرمزية، التي تستحيل معها جميع جزئياتها ومراحلها امتدادا وواجهة للمركب الزمكاني، المتجلي كعلامة تؤسس للجدل القائم بين المظاهر الكونية والتجليات الإلهية. إنَّ السفر المرتبط بالرحلة كسلوك بشري إرادي يبعث على طلب شيء ومحاولة تحصيله سواء أكان حسيا أو معنويا هو الذي حدا بالصوفي أن يستعيره كرمز للتطهير ومناشدة للحياة، من أجل المعراج والرحلة الروحية وسفر القلوب إلى المحبوب الأبدي، يقول أبو ذرّ في هذا المعنى: «... لَا يَكُونُ الْمُؤْمِنُ

ظَانِعًا إِلَّا فِي ثَلَاث: تَزُودُ لِمَعَادٍ أَوْ مَرْمَةً لِمَعَاشٍ أَوْ لَذَّةً فِي غَيْرِ مُحَرَّمٍ»⁽²⁾

I مفهوم الرحلة في المعطى الديني :

¹ - الشعر والشعراء، تح، أحمد محمد شاكر، ج 01، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط 02، 1982، ص 75.

² - الحافظ زين الدين العراقي، المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط 01، 2005، ص 1776. وأيضا أبو طالب المكي، قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، ج 01، تح : محمود إبراهيم محمد الرضواني، مكتبة دار التراث، القاهرة، مصر، ط 01، 2001، ص 260، وقد روي هذا الحديث بلفظ : ((وعلى العاقل أن لا يكون ظاعنا إلا لثلاث ... بقية الحديث))، وهو بهذا اللفظ خرج ابن حبان وأبو نعيم في حلية الأولياء في حديث طويل يعزى للنبي ﷺ يتكلم فيه عن صفح إبراهيم رواه أبو ذر، يُنظر: محمد بن حبان البستي، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ج 02، تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط 01، 1988، ص 76، الحديث رقم [361]. والحديث ضعفه محمد ناصر الدين الألباني، ضعيف الترغيب والترهيب، ج 02، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط 01، 2000، ص 82، الحديث رقم [1350].

لقد جاء ذكر الرحلة والمفردات الموازية لها بمفهومها الأرضي القائم المرتبط بالحج أو طلب العلم أو التدبّر والتفكّر والاعتبار أو الهجرة هروبا بالدين والسياحة أو التجارة ... في القرآن الكريم في أكثر من آية، من ذلك قوله تعالى معاتبنا من آثروا المكوث مع أعداء الله وكان بوسعهم الفرار بدينهم: **ثُمَّ إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا** [النساء: 97] وقوله تعالى كذلك: **ثُمَّ وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاعًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا** [النساء: 100]

وقد جاء في تفسيرها: «وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرَاعًا كَثِيرًا مَتَحُولًا مِنَ الرِّغَامِ وَهُوَ التُّرَابُ. وَقِيلَ طَرِيقٌ يَرَاغِمُ قَوْمَهُ بِسُلُوكِهِ أَيْ يَفَارِقُهُمْ عَلَى رِغْمٍ أَنْوَقَهُمْ وَهُوَ أَيْضًا مِنَ الرِّغَامِ. وَسَعَةً فِي الرِّزْقِ وَإِظْهَارَ الدِّينِ»⁽¹⁾ وقوله أيضا في وجوب النفير (الرحلة) طلب العلم على الكفاية: **ثُمَّ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ** [التوبة: 122] ويقول تعالى كذلك في السير في الأرض لأخذ العبر من الأمم السابقة المعذبة بسبب تكذيبهم لرسولهم وتكبرهم على إجابة دعاء ربهم: **ثُمَّ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ** [النمل: 69]

ويقول تعالى كذلك في الدعوة إلى التدبّر في خلق الله، وأن الله ما خلق ذلك إلا بالحق: **ثُمَّ قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ** [العنكبوت: 20]

وكما جاءت مفردات الهجرة والسير والنفير؛ والتي تدل جميعها على مسمى السفر والرحلة، فقد جاء عديد الآيات التي ذكرت المعراج ومشقاته صراحة، منها قوله تعالى: **ثُمَّ وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِم بَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَظَلُّوا فِيهِ يَعْرُجُونَ** [الحجر: 14] وقوله جل وعلا كذلك: **ثُمَّ يُدْخِلُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعْلَمُونَ** [السجدة: 5]

وقوله عز وجل: **ثُمَّ هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلْجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ** [الحديد: 4] وقوله عز وجل كذلك: **ثُمَّ تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ** [المعارج: 4]

إلا أن ذكرها في القرآن الكريم لا يعدو أن يكون معنى لغويا صرفا، إذ إنه لم تذكر حادثة المعراج صراحة، بعكس الإسراء، الذي جاء في قوله تعالى: **ثُمَّ سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ** [الإسراء: 1]

¹ - ناصر الدين البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج2، تح: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 01، 1418هـ، ص93.

وإن كانت بعض التفسيرات قد أشارت إلى أن سورة النجم قد تحدثت عن المعراج في قوله تعالى :
﴿ وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى مَا كَذَبَ
الْفَوَّادُ مَا رَأَى ﴾ [النجم: 08 - 11]⁽¹⁾

أما في الأحاديث النبوية فتواترت الأحاديث في ذكر حادثة المعراج، حتى أفردت كتب في جمع
وتتبع ما قيل فيها منها كتاب الإسراء والمعراج (وذكر أحاديثهما وتخريجها وبيان صحيحها من
سقيمها) لمحمد ناصر الدين الألباني، وكتاب الإسراء والمعراج لعبد الحليم محمود، وكتاب
الإسراء والمعراج (نظرة عامة) لعلي العسيلي العاملي...
ولعل لكثرة احتفاء الثقافة الإسلامية على المستوى الرسمي والشعبي جعل الصوفية يولونها
اهتماما بالغا⁽²⁾، حيث ألف القشيري كتاب: المعراج، وابن عربي كتاب : الإسراء إلى مقام
الأسرى، هذا الأخير الذي يعد من أهم ما ألف في المعراج الصوفي كرحلة روحية موازية للمعراج
النبوي، حيث يصور فيه صاحبه مراحل عروج الروح من عالم الخلق إلى عالم الأزل، بعد أن
أسري به من الأندلس إلى بيت المقدس، ومنه إلى أملاك السماوات العلى والعرش والكرسي
وسدرة المنتهى وصولا إلى عوالم الملأ الأعلى، ولعل مثل هذه الكتابات يمكن أن تتقاطع مع مسمى
أدب الرحلة الأخروية؛ التي يرجع الفضل فيها لأبي العلاء المعري ورسالته "رسالة الغفران".

II مفهوم المعراج في المتخيل الصوفي :

قد تعددت التعاريف التي تناولت مصطلح المعراج، فقد وردت لفظة المعراج لغة : على أنها اسم آلة
على وزن مفعال جمع معاريح ومعارج كمفاتيح ومفتاح مشتق من العروج وهي آلة العروج التي
يعرج بها ويصعد، ومنه قوله تعالى: ﴿ رُبَّ مَنِ اللَّهِ ذِي الْمَعَارِجِ ﴾ [المعارج : 3]⁽³⁾
أما المعراج شرعا واصطلاحا : فهو الصعود برسول الله ليلا من بيت المقدس إلى السماء،
والآلة التي عرج عليها - عليه الصلاة والسلام- هي بمنزلة السلم، ولا يعلم كيف هو؟ ولا كنه عمل
هذه الآلة، وحكمه حكم غيره من المغيبات نؤمن به ولا نشغل بكيفيته⁽⁴⁾.
والعلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي في المعراج يشتركان في أن كلا منهما صعود وعروج
من أسفل إلى أعلى، فالعروج لغة : الصعود من أسفل إلى أعلى، والعروج : شرعا العروج برسول

¹ - يقول القرطبي : من ما كَذَبَ الْفَوَّادُ مَا رَأَى الرَّبِّ [النجم : 11] أَي لَمْ يَكْذِبْ قَلْبُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْلَةَ
الْمِعْرَاجِ، وَذَلِكَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَعَلَ بَصَرَهُ فِي فَوَائِدِهِ حَتَّى رَأَى رَبَّهُ تَعَالَى « الجامع لأحكام القرآن ، ج20، دار الكتب العلمية،
بيروت، لبنان، ط3، 03، 2003، ص21.

² - الملاحظ في الخطابات الاستبطانية (كما يسميها عبد الله العنسي) يرى أنها - وإن تناولها المشتغلون على هذا
الخطاب عرفانيا وشرعا - إلا أنها لم تأخذ حَقَّها في الدراسات النقدية المختلفة، حيث طالها ما طال غيرها من انتقائية هذه
الأخيرة في تعاملها مع الأشكال الأدبية، وتركيزها على خطابات واصفة، وإهمال أخرى، بل وتغييبها وتهميشها، ومنها «
منظومة متكاملة من الأشكال أنتجها الأدب الصوفي : (المعراج، الأعجوبة، الموقف، المخاطبة، إلخ...) » عبد الله
العنسي، زحام الخطابات، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، تيزي وزو، الجزائر، 2005، ص 07.

³ - يُنظر : ابن منظور، لسان العرب، ج02، دار صادر، بيروت، لبنان، ط3، 1414هـ، مادة * ع ر ج * ص321 وأبو
عبد الله محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، ج01، تح : يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، الدار النموذجية،
بيروت / صيدا، لبنان، ط05، 1999، مادة * عرج*، ص 204.

⁴ - يُنظر : أبو محمد الأزهري، الإسراء والمعراج (القصة الكاملة)، دار زاهد القدسي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة،
مصر، 1997، ص10-11.

الله ليلاً من بيت المقدس إلى السماء بألة غيبية لا تعلم كيفيتها، ثم يأتي المعنى الاصطلاحي بقبود وشروط زائدة على المعنى اللغوي وعلى المعنى الصوفي كذلك، وهو أن العروج بألة خاصة وغيبية ومن مكان خاص وإلى علو خاص من بيت المقدس إلى السماء، وفوق هذا كله بالروح والجسد، وفيه أيضاً فرضت شرائع كالصلاة وأحوال الناس في البرزخ، بخلاف معراج الصوفية الذي يكون روحياً ومتخيلاً، وبهذا يتضح الفرق بين معراج النبي والولي، يقول ابن عربي في هذا المعنى: «هذا معراج أرواح الوارثين سنن النبيين والمرسلين، وهو معراج أرواح، لا أشباح؛ وإسراء أسراً لا أسوار وروية جنان لا عيان؛ وسلوك معرفة ذوق وتحقيق، لا سلوك مسافة وطريق، إلى سموات معنى لا معنى...»⁽¹⁾ وإن كان لكل منهما مقصد واحد هو الوصول إلى الحضرة الإلهية، وأيضاً هو في حقّ صاحبهما كرامة وتأييد من الله، ولهذا نجد ذكر الإسراء والمعراج في كتب السيرة والشمال في باب دلائل النبوة والمعجزات، وفي المقابل نجد أنّ الرحلة أو المعارج الصوفية يوردها أصحابها في كتب الطبقات والمناقب.

هذا وقد أورد الكاشاني تعريفاً للسفر (كمترادف دلالي ورمزي للمعراج الصوفي) بوصفه «توجه القلب إلى الحق»⁽²⁾ والأسفار عنده أربعة: «الأول: هو السير إلى الله من منازل النفس إلى الوصول إلى الأفق المبين، وهو نهاية مقام القلب، ومبدأ التجليات الأسمانية. الثاني: هو السير بالاتصاف بصفاته، والتحقق بأسمائه إلى الأفق الأعلى ونهاية الحضرة الواحدة. الثالث: هو الترقّي إلى عين الجمع والحضرة الأحدية، وهو مقام قاب قوسين ما بقيت الإثنينية، فإذا ارتفعت فهو مقام أو أدنى، وهو نهاية الولاية»⁽³⁾

الرابع: هو السير بالله عن الله للتكميل، وهو مقام البقاء بعد الفناء والفرق بعد الجمع»⁽⁴⁾ الملاحظ لهذه المراحل يدرك أنها قائمة على الترقّي في مدارج الروح ومراتب القلب المختلفة⁽⁵⁾؛ وذلك برفع الحجب عنه واحداً واحداً من حجاب الكثرة إلى حجاب الوحدة إلى شهود أحدية عين الجمع بشهود صور الكثرة في عين الوحدة.

وعقد أبو حامد الغزالي فصلاً في كتابه: «منهاج العابدين» وسمه «في أن طريق الآخرة روحاني تسلكه القلوب» أشار فيه إلى أنّ السفر المقصود والذي عليه مدار الأمر في الدنيا

¹ - الإسراء إلى المقام الأسرى أو كتاب المعراج، تح: سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 01، 1988، ص53

² - معجم اصطلاحات الصوفية، تح: عبد العال شاهين، دار المنار للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط1، 01، 1992، ص122.

³ - لقد ألف فيه ((نهاية الولاية أو ختمها)) غير واحد من الصوفية كالحكيم الترمذي في كتاب «ختم الأولياء» وابن عربي في «عقائد مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب»، وعقيدة ختم الأولياء يقصد بها «اجتياز المقامات والوصول لنهاية الكمال» ينظر: محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج1، 01، تح: علي درجور، نقله إلى العربية: عبد الله الخالدي، ج1، 01، ج2، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص729.

⁴ - معجم اصطلاحات الصوفية، مرجع سبق ذكره، ص122، 123.

⁵ - يقول القشيري: «اعلم أن السفر على قسمين: سفر باليدن: وهو الانتقال من بقعة إلى بقعة، وسفر بالقلب: وهو الارتقاء من صفة إلى صفة؛ فترى ألفاً يسافر بنفسه، وقليل من يسافر بقلبه» الرسالة القشيرية، وضع حواشيه، خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط، 2001، ص321.

والأخرة، ليس « في طوله وقصره مثل المسافات المكانية التي تسلكها الأنفس، فتقطعها بالأقدام، فيكون قطعها على حسب قوة الأنفس وضعفها ، إنما هو طريق روحاني تسلكه القلوب، فنقطعها بالأفكار ⁽¹⁾ على حسب العقائد والبصائر، أصله نور سماوي ونور إلهي ، يقع في قلب العبد، ينظر نظرة ؛ فيرى بها أمر الدارين بالحقيقة » ⁽²⁾ ويكون الفتح بهذا هداية إلى الطريق قرب مسافر منذ أمد جانبه التوفيق في إدراك المقصد من سفره يرجع منه بالخبيبة، ورب مسافر أدرك غايته في ساعته، والتوفيق منوط بقدر الاجتهاد وبذل الوسع في تخطي الصعاب وحرق حجب المعرفة التي تحول دونه ودون الوصول، وبهذا يكون لكل أحد معراج يختلف عن معراج صاحبه لا يرقى فيه غيره، لاختلافهم في التحققات بالأسرار والتجليات الربانية واللطائف، ودليل ذلك أن معراج الأنبياء لا سبيل لباقي البشر إليه، يقول ابن عربي في باب معراج الإنسان في سلم العرفان : « الإنسان من وقت رقيه في سلم المعراج، يكون له تجلّ إلهي بحسب سلم معراج؛ فإنه لكل شخص من أهل الله سلم يخصه لا يرقى فيه غيره، ولو رقى أحد في سلم أحد، لكانت النبوة مكتسبة، فإن كل سلم يُعطي لذاته مرتبة خاصة لكل من رقى فيه » ⁽³⁾

أما القشيري فقد تناول إشكالا حول الأولياء، وهل يجوز في حقهم المعراج بوصفه كرامة إلهية واستحقاقا ربانيا ؟ فأجاب عن هذه المسألة باستحالة معراجهم بالجسد، وأن هذا لا يكون إلا للأنبياء، بل نقل على هذا الترجيح الإجماع، مع إقراره بوجود آراء أخرى لا يعتد بها في النظر الصحيح، أما على صعيد الروح أو الخيال في النوم أو اليقظة، فغير مستنكر، وينقل في هذا عن أحمد الطبراني السرخسي قوله : «كنت أرى في ابتداء إرادتي في المنام كل ليلة سنة كاملة أني أرفع إلى السماء، وكنت أرى العجائب في النوم» ⁽⁴⁾ ، وهناك شاهد آخر في كتب الصوفية يقر إمكانية المعراج، ومن ذلك ما نقله أبو القاسم العارف عن أبي يزيد البسطامي معراج الذي اشتهر به، والذي ابتدأه بقوله: « رأيت في المنام كأنني عرجت إلى السموات، فلما أتيت إلى السماء الدنيا، فإذا أنا بطير أخضر، فنشر جناحا من أجنحته، فحملني عليه وطار بي، حتى انتهى به انتهائي إلى صفوف الملائكة » ⁽⁵⁾

مما سبق يمكن القول إن الطبيعة المكانية في التصور الصوفي، يرجع في أساسه إلى مبدأ زمني خاص؛ وذلك من حيث خضوعه لما يسمى بالرجوع إلى فضاء الخلق الأول، الذي يحدده العروج الروحي ذي النظام الحركي المتسلسل استرجاعيا عبر ما يسميه عبد الكريم الجيلي « الرقيقة الفكرية » ⁽⁶⁾ - من الحاضر كأول نقطة انطلاق إلى الماضي كنقطة وصول - سبق عيشها - هذا الفعل الزمني الفارق، والذي ترنو من خلاله الذات الصوفية إلى تكرار وديمومة العودة إلى المركز المكاني المقدس الأول، الذي تتجلى عليه من خلاله فعل الخلق والأمر الإلهيين، والذي بهما استقر

¹ - يحتمل أن يكون المقصود بالأفكار عنده المخيال أو الرؤية المنامية، لأنهما الأداة بمعونة لطافة الروح المنوط بهما استجلاء الحقائق وكشف الأسرار .

² - منهاج العابدين إلى جنة رب العالمين، تح: جمود مصطفى حلاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط01، 1989، ص341.

³ - الفتوحات المكية، ج03، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، مصر، 1992، ص 85.

⁴ - كتاب المعراج، تح علي حسن عبد القادر، دار بيبليون ، باريس، دط ، 1964، ص 76.

⁵ - المرجع السابق، ص130.

⁶ - عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، دار الكتب العلمية، بيروت ، لبنان، ط01، 1997، ص174.

ظاهراً خارجاً من كونه وديميته، وهي التي حددها الصوفية في مفاهيم المجالي الكلية والمطالع والمنصّات، التي تتمظهر بوصفها «مظاهر مفاتيح الغيوب التي انفتحت بها مغاليق الأبواب المسدودة بين ظاهر الوجود وباطنه وهي خمسة: الأول: وهو مجلّى الذات الأحدية، وعين الجمع، ومقام ((أو أدنى))، والطاقة الكبرى، ومجلّى حقيقة الحقائق، وهو غاية الغايات ونهاية النهايات. والثاني: مجلّى البرزخية الأولى، مجمع البحرين، ومقام ((قوب قوسين))، وحضرة جمعية الأسماء الإلهية، والثالث: مجلّى عالم الجبروت وانكشاف الأرواح القدسية، الرابع: مجلّى عالم الملكوت والمديرات السماوية، والفائمين بالأمر الإلهي في عالم الربوبية، والخامس: مجلّى عالم الملك بالكشف الصوري وعجائب عالم المثال والمديرات الكونية في العالم السفلي»⁽¹⁾ فعلى قدر تكشف مفاتيح الغيوب وتفتح أبوابها عند العارف الصوفي تتجلى الأكران والمجالي السابقة، يقول عبد الكريم الجيلي في هذا الصدد: «فإذا أخذ الإنسان في الترقى إلى صور الفكر، وبلغ حدّ سماء هذا الأمر، أنزل الصور الروحانية إلى عالم الإحساس، واستخرج الأمور الكتمانبة على غير قياس، وعرج إلى السموات وخاطب أملكها على اختلاف اللغات»⁽²⁾ إن الرحلة الصوفية زيادة على استلهاها الرحلة الشعرية وتطويعها حتى تتوافق فنيًا مع معطيات عروجهم الروحي، فهي قد وظّفت واستقادت من المعراج النبوي⁽³⁾، حيث كان له التأثير البالغ في الرحلات (المعراج) لدى كثير من الصوفية «الذين حلّقوا بهذه القصة في العوالم، وطافوا بخيالهم في الأفاق، واستلهموا من روحها فيضاً وحكمة»⁽⁴⁾ فظهر ذلك في محطات المعارج الصوفية المختلفة من حيث الارتقاء في السموات السبع سماءً سماءً ولقائهم عمّارها، ومعراج البسطامي وابن عربي خير دليل...

ولعل وجه الشبه - زيادة على ما سبق - والذي له علاقة بمفهوم المجاهدة هو الرحلة الواقعية في الصحراء، وما يكون لأصحابها فيها من قطع الفيافي والقفار وشهود وعورة المسالك ومشقة السفر وتربّص اللصوص وقطاع الطرق، والرحلة الصوفية في بعده الرمزي إلى المقام الأقدس، يتعرّض فيها السالك لمخاطر محدقة كالنفس والدنيا والهوى وشبّاطين الأنس والجنّ وعوائق العلوم، كل على حسب استعداده الروحي والمعرفي، أيضاً أنّ كليهما يتزوّد صاحبه للسفر بما يبلّغه غايته ومقصده؛ الأول بالميرة والشراب، والثانية بالصبر والتوكل والتقوى يقول تعالى: ﴿وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى وَاتَّقُوا يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة: 197].

إن محاولة البحث في دينامية فعل الارتحال التي تحكم السلوك والروحانية الصوفية من حيث الترقى والصعود المستمر وعدم الثبات والاستقرار يجد له مقابلاً واقعياً في فعل الارتحال في الإطار الاجتماعي والقبلي عند العرب، بيد أن الحركة الارتحالية في بعده الواقعي تأخذ مساراً خطياً أفقياً، يقوم على الانتقال من نقطة معلومة ذات بعد طल्ली ينبئ بالفناء والموت والاندثار إلى أخرى مجهولة يروم العربي اكتشاف معالمه في المتخيل الشعري لديه، الذي تضطلع به مهمة رسم معالم الرؤية الأنطولوجية للكون⁽⁵⁾، في حين أنّ الرحلة الصوفية تعتمد مراق، تقوم على حركة

¹ - معجم اصطلاحات الصوفية، عبد الرزاق الكاشاني، مرجع سبق ذكره، ص 96، 97.

² - عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، مرجع سبق ذكره، ص 174.

³ - يعدّ المعراج من المعجزات الخالدة التي ألهمت جلّ طوائف الناس في الشرق والغرب (المعري في رسالة الغفران وابن عربي في الإسراء إلى المقام الأسرى أو كتاب المعراج ودانتي أليغيري في الكوميديا الإلهية...)

⁴ - عبد الكريم القشيري، المعراج، مرجع سبق ذكره، ص 12

⁵ - يقول النّري في مخاطبته الثالثة عن بيان حقيقة الرؤية الصوفية: «يا عبد إذا بدت الرؤية، تبقي فتذر فما رأييتي، وإذا بدت لا تبقي ولا تذر فقد رأييتي» المواقف ويليها المخاطبات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1997، ص 159.

صاعدة، معلومة المعالم، تروم استكشاف « بنية الوجود وجماله الحيّ، هي ذات الوقت تجلّو لغته الخاصة، وتحاول فك أسرارها وتبين معانيها، للاندفاع خلف أشكالها الدالة أو لإماطة حجب هذه الأشكال عن الحقيقة الباطنة فيها »⁽¹⁾؛ لأنها قائمة على المعرفة بالنفس البشرية المتورّعة بين الأمارة بالسوء والوامة، والتي يرمي الصوفي السالك من خلالها إلى محاولة تحيينها روحيا حتى تخرج من سجن الكثافة إلى أفاق اللطافة عبر فعل المجاهدة بمعية الأحوال والمقامات إلى النفس المطمئنة للوصول إلى المحبوب الأبدي⁽²⁾، إنه على حسب قول نصر حامد أبو زيد « مرحلة في عملية إعادة الخلق، التي يبدأ من خلالها الإنسان رحلته إلى أصله الإلهي »⁽³⁾

III تجليات المعراج الصوفي عند ابن الفارض :

بعد التحديدات المنهجية السريعة السابقة، نحاول تلمّس محل إعراب المعراج أو الرحلة الصوفية في شعر ابن الفارض: المتأمل في كثير من محطات ابن الفارض الشعرية نجده إنه قد حاول تطويع البعد الواقعي النمطي للرحلة في بعدها الفني، وما يمكن أن يتصل بها من مشاهد ودروب وصحاري وقفار وحيوان حتى تتواءم مع رؤيته الشعرية المتخيلة، التي تعيد إنتاج فضاء الرحلة الواقعية المحسوسة على حسب المتداول والمشاهد باضفاء الرمزية الصوفية عليها، التي تعيد إنتاج نفسها وتسويق صورتها على حسب زوايا النظر والتصوّر، حيث تؤسس بجموعها لنسق من العلاقات المتعددة داخل الفضاء النصّي، حيث يحقّق ابن الفارض من خلاله عدساته الرؤيوية للوجود في بعده العرفاني والرمزي، ولكن مع هذا الاختلاف بين الرحلتين إلا أن هناك عديد التشاكلات، كما يبيّنه الجدول الآتي:

الرحلة الرمزية	الرحلة الواقعية
- العروج إلى الذات الإلهية والحضرة الربانية	- السفر إلى الحبيبة
مخاطر وعقبات السلوك : ((النفس، الهوى، الدنيا، الشيطان...))	أحوال ومخاطر السفر : ((قلة الزاد، طول الطريق، اللصوص، الهوام))
الزاد: ((التقوى، الصبر، التوكل...))	الزاد: ((الطعام والشراب))
الأحوال والمقامات	الفياقي والقفار
مجاهدة النفس	الثوق
السائرون إلى الله ﷻ	الظّاعنون

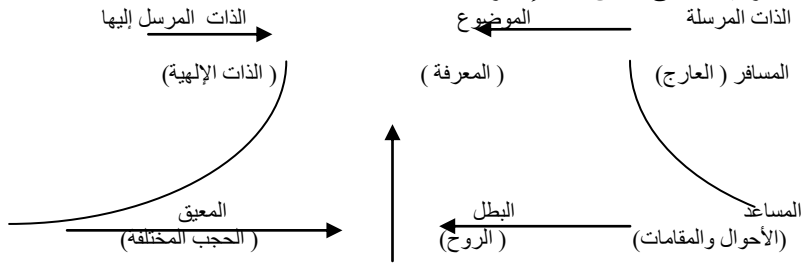
إن الملاحظ للرحلتين السابقتين يدرك أوجه التشابه الواضح واعتبار الثانية منها هي مقابل روعي للأولى، ولعلّ الأنساق التعبيرية في شعر ابن الفارض تتكاتف كلها من أجل ربطهما بما يسهم في إنتاجية المعنى عبر الانتقال من صورة الرحلة الأولى بجميع مكوناتها المادية الظاهرة

¹ - وفيق سليطين، الزمن الأبدي، (الشعر الصوفي : الزمان، الفضاء، الرؤيا)، دار المركز الثقافي للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، ط01، 2007، ص212.

² - يسمّي ابن عربي هذا مقام الوصول هذا «آخر الدّرج: الفناء في العروج والبقاء في الخروج» الفتوحات المكية، ج03، مرجع سبق ذكره، ص 85.

³ - دوائر الخوف (قراءة في خطاب المرأة)، المركز الثقافي العربي، الدار ، البيضاء، المغرب، ط03، 2004، ص35.

إلى صورة الرحلة الثانية وما يتبع هذا من تحريك البنى التصورية المختلفة ، التي ينتجها المخيال الفارضي عبر حركة روحية متصلة معلومة الطريق والمقصد والغاية، والتي تستمر ما دام سلوك سبيل الله مستمرا، بالرغم من وجود معوقات السفر المختلفة، التي تريد أن تحول دون استمرارية حركة الارتحال والنموذج العاملي الآتي يتساق مع فعل الارتحال بوصفه بنية مكثفة داخلة ضمن إطار التواصل القائم على علاقات متباينة بين أطراف هذه العملية، والبرنامج السردى الآتي يبين حركية المعنى ضمن هذا الإطار:



إنّ البرنامج السردى السابق يقوم على نوع من التوازن بين العناصر المكونة له، فالصوفي خلال رحلته الخيالية ، يسعى إلى إدراك المعرفة، التي هي بدورها تقوم بدور الوسيط الحيوي بين الذات المرسل والمرسل إليه، ولا شك أن هذه الرحلة المضنية لا يمكن أن تتم إلا بمعية الروح التي تنمى مع المعرفة الصوفية، إلا أن إدراك المعرفة الموصلة إلى الذات الإلهية محفوفة بمجموعة من الموانع المثبطات المعيقة للروح، والتي هي على اختلاف طبيعتها وقوة تأثيرها، تجتمع على شيء واحد هو تعطيل حركة السالك والحوّل دون إدراك بغيته في الوصول إلى المعرفة والتحقق باللطائف والأسرار⁽¹⁾.

إن ابن الفارض يشير في بيت له إلى شكل من أشكال الرحلة الصوفية عنده، والتي تأخذ بعدا سلوكيا قائما على الترقى الروحي وذلك بالتحقق بالمعرفة، بحيث يتشكل عنده « العروج كلا رمزيا للطريق الصوفي في مقاماته وأحواله والمجاهدة بين الفناء والبقاء لبلوغ وحدة الشهود⁽²⁾ وإدراك وحدة الوجود⁽³⁾، ويظهر ذلك في تائيته الكبرى في قوله⁽⁴⁾ :

¹ - إنّ لشدة الأخطار المحدقة بالسالك أثناء رحلته إلى ربّه، جعل الصوفية في أبجديات السلوك الصوفي أن المرید لابد من شيخ أو مربّ يلزمه، بوصف هذا الأخير معيارا أو نموذجا يرجع إليه السالك لتحديد بدايات السفر ومعالجه ومخاطره والانتقال من مقام إلى آخر، وغير ذلك...

² - ما يمكن أن يقال عن الفرق بين وحدة الشهود ووحدة الوجود أنّ الأولى هي رؤية أو فناء الذات لشهود الله المتجلّي في كل خلقه تأملا وإدراكا، أما الثانية: فهي شهود الله في خلقه بوصفها هي عين وجوده... راجع: رفيق العجم، مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط01، 1999، ص 1034، أيضا نهاد خياطة، دراسة في التجربة الصوفية، دار المعرفة، سوريا، دمشق، ط01، 1994، ص ص 05-16، مبحث: التجربة الصوفية بين وحدة الشهود ووحدة الوجود.

³ - نذير العظمة، المعراج والرمز الصوفي (قراءة ثانية للتراث)، دار الباحث، بيروت، لبنان، ط01، 1982، ص 14.

⁴ - عمر بن الفارض، الديوان، اعتنى به وشرحه، هيثم هلال، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط02، 2005، ص 45.

وجاوزت حدَّ العشق، فالحبُّ كالقلى	وعن شأو معراج اتّحادي، رُحلتى
-----------------------------------	-------------------------------

وقوله في موضع آخر من الثانية⁽¹⁾:

هناك، إلى ما أحجم العقل دونه	وَصَلْتُ، وبى مِنِّي اتّصالي وُصَلْتِي
فاسفرتُ بشراً ، إذ بلغتُ إلَى عن	يَقِين ، يَقِينِي شَدَّ رَحْلٍ لِسَفَرْتِي

إنَّ التوصيف المبدئي من الشاعر للرحلة الصوفية يقتضي استحضار فضاءات روحية مختلفة يرمي الظاعنون إلى الوصول إليها وشَمّ نسيمها والاطلاع على كل جزئياتها. إن مسارات إنتاجية المعنى لتيمة الارتحال بالنظر للجدول السابق يتبين لنا ارتباطها بعلاقات التشابه بين الدلالات الوضعية والرمزية لهذه التيمة، من حيث إحالتها إلى معان جامعة بينهما، الأمر الذي يعني وعي الشاعر المستبطن لمفاصل الارتباط بين البيان والعرفان، وما يؤديانه مجتمعين من دلالة عامة، تحيل الأولى منهما للثانية؛ فالهداية والإرشاد على سبيل المثال: تجمع بين سائق الأظعان وزاجرها وبين داعي العبد للحق من نفسه، والعادل بدلالته السلبية القائمة على الوشاية والبغض ونشر الأراجيف ومحبة نشر الشر والفتنة بين الناس نكايه في العشاق، ينسكب مع طبيعة الشيطان المجبولة على مثل هذه الأعمال الشريرة وهلم جرا باقي تيمات الارتحال الأخرى... لا شك أن الملاحظ في شعر ابن الفارض هو تجديد الانتقال الرمزي بفعل الرحلة (من) الفضاءات المكانية التي يبالغ في توصيف ملامحها، والتي يجعل منها العتبة المفصلية في تأسيس مرحلة انطلاق السفر في الفضاءات المكانية المختلفة، ففعل الرحلة من الفضاء المكاني هي في الأساس مرحلة استكشافية وتقويمية لما يحوزه الشاعر من مؤهلات بمقدورها أن تبلغ به المنتهى، مع استحضار وسائل الرحلة، التي يتبَّع بها في هذه الرحلة، يقول الشاعر في هذا الصدد⁽²⁾:

خَفِّفِ السَّيْرَ وَاتَّذِ، يا حاد	إِنَّمَا أَنْتَ سَانِقٌ بِفَوَادِي
مَا تَرَى الْعَيْسَ بَيْنَ سَوْقٍ وَشَوْقٍ	لَرْبِيعِ الرُّبُوعِ، غُرَّتِي، صَوَادِي
لَمْ تَبْقِ لَهَا الْمَهَامَةُ جَسْماً	غَيْرَ جَلْدٍ عَلَى عِظَامِ يَوَادٍ
وَتَحَفَّتْ أَخْفَافُهَا، فَهِيَ تَمْشِي	مِنْ وَجَاهِهَا، فِي مِثْلِ جَمْرِ الرَّمَادِ
وَبَرَّاهَا الْوَتَى، فَحَلَّ بَرَّاهَا	خَلَّاهَا تَرْتَوِي ثِمَادَ الْوَهَادِ
شَفَّهَا الْوُجْدُ، إِنْ عَدِمَتْ رَوَاهَا	فَاسْقِهَا الْوُخْدَ مِنْ جِفَارِ الْمِهَادِ
وَاسْتَبَقَهَا، وَاسْتَبَقَهَا، فَهِيَ مِمَّا	تَتَرَامِي بِهِ إِلَى خَيْرِ وَادٍ

ابتدأ الشاعر داليتيه باستحضار السير طالبا من حاديه أن يتأتى فيها؛ معللا ذلك أن رحلته إنما هي رحلة الفؤاد، وكان فعل الأمر ((خَفِّفِ)) وفي بيت آخر ((تَلَطَّفِ))، يفهم منه، عدم اكتمال أهليته الروحية لسفر طويل لا تؤمن عواقبه، فهو مازال في مرحلة النفس الجموح، لم يتحقق بعد بزاد الطريق الوزان (الأحوال والمقامات)، الذي من شأنه أن يبلغه مناه. وهو في هذه المرحلة يعرض لنا أهم وسائل الرحلة وهي المطي، فيخص العيس من بينها؛ لما لها من صفات كالبياض والقوة، التي تتشابه مع نعوت نفس الشاعر السالك، التي ابيضت بفعل الاتصاف باللمحات الروحانية وقوة الإرادة وصدق القصد، فيستطرد في وصفها رمزياً، (غُرَّتِي، صَادِيَة، النحول، الحفوة، شدة التعب ...)

¹ - المصدر نفسه، ص 60.

² - المصدر السابق، ص 81.

أما فعل الرحلة ((في)) الفضاء المكاني فتأخذ طابعا مختلفا يقوم على وصف الطريق وتعداد محطات السفر المختلفة المشار إليها في الفضاءين المكي والمدني كـ (ينبع، الدهينا، النقا، ودان، رابع، الحرار، لخيمات قديد...) ، في قول الشاعر (1) :

عَمَرَكَ اللهُ، إِنْ مَرَرْتَ بِوَادِي	يَنْبُعُ، فَالْدُهَيْنَا، فَبُذْرُ، غَادِي
وَسَلَكْتَ النِّقَا، فَأَوْدَانَ، وَدَا	نَ، إِلَى رَابِعِ الرُّوْيِ الشَّمَادِ
وَقَطَعْتَ الْحَرَارَ، عَمْدًا، لَخِيمًا	تَ قَدِيدٍ، مَوَاطِنَ الْأَمْجَادِ
وَتَدَانَيْتَ مِنْ خُلَيْصٍ، فَعَسَفَا	نَ، فَمَرَّ الظُّهْرَانِ، مَلَقَى الْبَوَادِي
وَوَرَدْتَ الْجَمُومَ، فَالْقَصْرَ، فَالْدَكَّ	نَاءً، طَرَأَ مَنَاهِلَ الْوُرَادِ
وَأَتَيْتَ التَّنْعِيمَ، فَالزَّاهِرَ الزَّا	هَرَ نَوْرًا، إِلَى ذُرَى الْأَطْوَادِ
وَعَبَّرْتَ الْحُجُونَ، وَاجْتَرَزْتَ، فَاخْتَزَ	تَ، أَزْدِيَارًا، مَشَاهِدَ الْأَوْتَادِ
وَبَلَغْتَ الْخِيَامَ، فَابْلَغْ سَلَامِي	عَنْ جَفَاطٍ، غَرِيبَ ذَاكَ النَّادِي

وفيما يلي جدول تتناول فيه الدراسة الحقل الدلالي للفضاءات المكانية السابقة؛ بوصفها محطات رمزية استحضرها الشاعر في رحلته الروحية إلى محبوبه، على حسب مقتضى التأويل الصوفي:

الحقل الدلالي لمحطات الرحلة الصوفية	دلالاتها العرفانية
وادي ينبع	حضرة الأمر الإلهي
الدهينا	كناية عن النفس الكلية أو اللوح المحفوظ
بدر	الطبيعة الكلية الجامعة
النقا	العرش المحيط أو المستوى الرحماني
أودان	حضرة الكرسي
ودان	//
رابع الروي	أعلى مقامات الفناء عن الوجود
الحرار	مقام من مقامات الفناء (فناء الأفعال والأقوال)
خيمات قديد	مقام من مقامات الفناء في الشمس الأحدية (فناء الأسماء والصفات)
خليص	منبع النور والإمداد
عسфан	الحجاب عن نور شمس الأحدية الوجودية
مر الظهران	حجاب النفس عن نور شمس الأحدية الوجودية
الجموم	النفس الحيوانية المنفردة بدعوى الاستقلال في الأعمال والأقوال والأحوال.
القصر	عالم العناصر الكلية
الدكاء	أول تميز العناصر وتميزها (عنصر النار)
التنعيم	تنعيم القلوب بالأنفاس (عنصر الهواء)
الزاهر	ماء الحياة للأجسام (عنصر الماء)

¹ - المصدر نفسه، ص 82.

الحجون	تراب الأرض، منها خلق الإنسان وفيها يعود (عنصر التراب)
الخيام	عالم العقل الساري في صور الأشياء

إن تعداد الشاعر للفضاءات المكانية السابقة تغدو في مجملها «تكشفا للجواهر الإلهي أو للنفس الحي المتصور سريانه فيه، وإشراقه في مظاهرها المختلفة ومراياها المتباينة، التي تشع بسرّ الجمال المنبث فيها»⁽¹⁾

إن أنظمة الرحلة في شعر ابن الفارض تحكمه بنية التنقل (العروج) عبر عديد المحطات التخيلية المحكومة بجذلية الزمن المتتابع تصاعديا، والذي يعطي بعدا مقدسا للذات المرتحلة نحو المطلق الحق، ولاشك أن حضور فضاء الرحلة يتجاذبه أكثر من مستوى دلالي / رمزي، تتمفصل من خلاله طبيعة العلاقة بين المرتحل إليه والمرتحل.

خاتمة :

من خلال ما سبق تناوله حول معمارية المعراج عند ابن الفارض، يمكن الوصول إلى النقاط الآتية :

1/ الرغبة في التحرك والانتشار واكتشاف العوالم المجهولة، وتوسيع مدارات الرؤية من الحضور إلى الغياب، هذه الدينامية هي مما يتوافق مع طبيعة السلوك الروحاني للإنسان المتصوف عامة؛ فهو سفر دائم واجتياز مستمر للحدود قصد إدراك خوافي وأسرار الأماكن، ولهذا نجد إشارات تخيلية مستفيضة في الإبداعات الصوفية عن أماكن ماضوية تُسترجع وأخرى مستقبلية يراود الوصول إليها.

2/ الجنوح إلى السكون والتوقّع حول أماكن ونقاط معينة، وجلّها في المتصور الصوفي هي نهايات السفر سواء أكانت في الجنة كفضاء غيبي منتظر، أو عند عتبات العرش وسدرة المنتهى؛ عندما يكون الواصل قاب قوسين أو أدنى، فهذه الفضاءات المكانية مطلوبة ومرغوبة لذاتها؛ إذ هي محصلة الوصول ومنحة السفر، إذ لا حاجة لأحد من التحرك والانتقال عنها.

3/ طبيعة رحلته الصوفية تقتضي مرحلة في السلوك عبر الأحوال والمقامات، التي تتابع ويفضي بعضها إلى بعض، على حسب تحقق الروح بالأسرار والمعارف.

4/ أن الشاعر في أصل تكوينه الروحاني، تتجلى ذاته العارفة دائمة البحث كثيرة الأسفار، هي في تحرك مستمر إذا سكنت ماتت، فهي تستبدل مركزا بأخر على طول سلوكها إلى محبوبها على حسب تفاوت مدارج الترقّي والعروج.

5/ الرؤيوية الصوفية في شعر ابن الفارض تجاوزت الموقف الوجودي والمرجعي المرتسم على محيا الرحلة الشعرية المسبوقة بالوقوف على الأطلال، وما يتبع ذلك من الرغبة في تجاوز واستبدال واقع الموت والفناء والخراب، بواقع آخر بديل مشرق تفتح الأرواح يتم إنتاجه عبر المتخيل الشعري لديه، والذي يعكس عدسات تصويرية خاصة بالشاعر، والتي ينحو في مجمله منحى رؤيوي يقدم موقفا مركبا لمراحل عروج الروح من الملامد الأدنى إلى الملامد الأعلى وذلك عبر محطات شعره كلها، فليس بمقدورنا تحديد محطات ثابتة تمكّننا من تلمس البنية الدلالية العامة للمعراج الصوفي عنده، بل هي متوزعة بين ثنايا شعره.

¹ - وفيق سليطين، الزمن الأدبي، (الشعر الصوفي : الزمان، الفضاء، الرؤيا)، مرجع سبق ذكره، ص210.

قائمة المصادر والمراجع :

- القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

1/ المصادر :

- عمر بن الفارض، الديوان، اعتنى به وشرحه، هيثم هلال، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط02، 2005.

2/ المراجع :

- بن منظور، لسان العرب، ج02، دار صادر، بيروت، لبنان، ط3، 1414هـ.
- أبو حامد الغزالي، منهاج العابدين إلى جنة رب العالمين، تح: جمود مصطفى حلاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط01، 1989.
- أبو طالب المكي، قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد، ج01، تح: محمود إبراهيم محمد الرضواني، مكتبة دار التراث، القاهرة، مصر، ط01، 2001.
- أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، ج01، تح: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، الدار النموذجية، بيروت / صيدا، لبنان، ط05، 1999.
- أبو محمد الأزهرى، الإسرائء والمعراج (القصة الكاملة)، دار زاهد القدسي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1997.
- رفيق العجم، مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط01، 1999.
- زين الدين العراقي، المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط01، 2005.
- شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج20، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط03، 2003.
- عبد الجبار النفري، المواقف ولبيله المخاطبات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1997.
- عبد الرزاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفية، تح: عبد العال شاهين، دار المنار للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط01، 1992.
- عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1997.
- عبد الكريم القشيري:**
 - كتاب المعراج، تح علي حسن عبد القادر، دار بيبليون، باريس، دط، 1964.
 - الرسالة القشيرية، وضع حواشيه، خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط، 2001.
 - عبد الله العشي، زحام الخطابات، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، تيزي وزو، الجزائر، 2005.
 - محمد بن حيان البستي، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ج02، تح: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط01، 1988.
 - محمد بن قتيبة، الشعر والشعراء، تح: أحمد محمد شاكر، ج01، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط02، 1982.

- محمد علي التهانوي، كشف اصطلاحات الفنون، ج01، تح : علي دحروج، نقله إلى العربية : عبد الله الخالدي، ج01، ج02، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 1996.
- محمد ناصر الدين الألباني، ضعيف الترغيب والترهيب، ج02، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط01، 2000.
- محي الدين بن عربي :**
- الفتوحات المكية، ج03، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، مصر، 1992.
- الإسرا إلى المقام الأسرى أو كتاب المعراج، تح : سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنش، بيروت ، لبنان، ط01، 1988.
- ناصر الدين البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج02، تح : محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، - لبنان، ط01، 1418هـ .
- نذير العظمة، المعراج والرمز الصوفي (قراءة ثانية للتراث)، دار الباحث، بيروت، لبنان، ط01، 1982.
- نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف (قراءة في خطاب المرأة)، المركز الثقافي العربي، الدار ، البيضاء، المغرب، ط03، 2004.
- نهاد خياطة، دراسة في التجربة الصوفية، دار المعرفة، سوريا ، دمشق، ط01، 1994.
- وفيق سليطين، الزمن الأبدي، (الشعر الصوفي : الزمان، الفضاء، الرؤيا)، دار المركز الثقافي للطباعة والنشر، دمشق، سوريا، ط01، 2007.