

النزعة الصوفية في رسالة الحياة للتوحيدي

SUFISM IN THE MESSAGE OF LIFE OF AI-TAWHIDI

د. لميس عبد العزيز داود *

قسم اللغة العربية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة دمشق

البريد الإلكتروني: lamesda86@gmail.com

أوركيد: <https://orcid.org/0009-0009-8224-7763>

تاريخ النشر: 2026/06/15

تاريخ المراجعة: 2026/04/16

تاريخ الإيداع: 2026/03/21

ملخص البحث:

يمثل الأدب حالة من التأمل الوجداني العقلي تجاه مظاهر الكون والوجود، وردة فعل طبيعية، إزاء انقسام الوجود إلى مستويين: عالم الظواهر المحسوسة، وعالم الغيب، الذي يختص به الله سبحانه وتعالى، خالق العوالم جميعها، المحسوسة، وغير المحسوسة. وهنا يأتي دور الأدب، لمحاولة استكناه هذه العوالم، والتعرف إليها.. وسنجد في هذا البحث، بأن التوحيدي قد أخذ من الفلسفة بنصيب، ومن التصوف بنصيب. وظهر الاتجاهان (الفلسفة والتصوف) معاً في رسالة الحياة، موضوع بحثنا. وسيركز البحث على النزعة الصوفية: حيث بدأ ببيان مذهب التوحيدي الفلسفي والديني. ودرس أهم الموضوعات ذات الطابع الصوفي في رسالة الحياة: الله، الزمن والدهر، الدنيا والآخرة، والموت، ووحدة الخلق، والنفس، والقلب، والطمأنينة والصفاء.

كما درس عناصر الروعة والجمال في الرسالة، من ذلك: سمو الفكر وقوة التأثير، والذاتية، وحساسية اللغة وشفافيتها، وفاعلية الصور وتوهمها، والتضاد، والأسلوب الرمزي.

وقد اتبع الباحث المنهج الوصفي التحليلي، والاستقرائي الذي يقوم على استقراء النص النثري، وجمع الشواهد، وذلك بغية وصفها وتحليلها تحليلاً نقدياً يعتمد - في المقام الأول - على التأويل الذي يكشف الرؤى والأبعاد النفسية والفكرية الوجودية من ناحية، والمجالات الجمالية والفنية للشواهد الأدبية من ناحية أخرى. كما أفاد البحث من معطيات علم الجمال (الجمال والجلال والروعة.. الخ)، في بعض جوانب الدراسة. الكلمات المفتاحية: رسالة الحياة، النزعة الصوفية، مظاهر النزعة الصوفية، عناصر الروعة والجمال.

Abstract

Literature represents a state of emotional and intellectual contemplation towards the phenomena of the universe and existence, and it represents a natural reaction to the division of existence into two levels; the world of tangible phenomena and the unseen world, which belongs exclusively to God, the Creator of all worlds, sensible and insensible. Herein comes the role of literature; in attempting to reach the fathoms of these worlds. This paper will reveal how Al-Tawhidi relies , in part, on philosophy , and, also partially, on Sufism. Those two trends (philosophy and Sufism) appear together in "The Message of Life". The subject matter of this paper, which will mainly focus on Sufism: it begins with demonstration of the religious-philosophical doctrine of Al-Tawhidi, and studies the most important topics of a mystical Nature in "The Message of Life": God, time and Eternity, the world and the hereafter, death, One-Soul Creation, Heart, the soul, and Reassurance and tranquility.

The paper also studies the elements of splendor and beauty in the message , like thought transcendence, power of influence, subjectivity, language sensitivity and transparency, image efficiency and vividness, contract and the symbolism. He also studied some of the functions of these symbolic image.

The researcher relies on the analytical- descriptive- inductive method, that induces the narrative text. And collects evidence, in order to describe and analyze it.

Key words: the Message of life, Sufism, aspects of Sufism, elements of splendor and beauty.

*د. لميس عبد العزيز داود

إشكالية البحث:

ركّز البحث على النزعة الصوفية في (رسالة الحياة) لأبي حيان التوحيدي، لأنّ هذا الجانب لم يُدرَس -فيما سبق- دراسةً مستقلةً. ورسالة الحياة مهمة جداً؛ لأنّها بحثٌ فلسفيّ- صوفيّ في الحياة والموت، والعقل والنفس، والروح، والخلود، والفناء، صاغه بأسلوبٍ شائق.

أهدافه:

يهدف البحث إلى بيان مذهب التوحيدي الفلسفي الصوفي، وحلّ الإشكالية والخلاف حول مذهبه، كما يهدف إلى بيان علاقة الأدب بالتصوّف، ودراسة أهمّ الموضوعات ذات الطابع الصوفي في رسالة الحياة، وبيان عناصر الروعة والجمال في الرسالة.

الدراسات السابقة:

ثمّة بحثان سابقان عن (رسالة الحياة) للباحثة نفسها، درست في الأول (مظاهر النزعة الفكرية في رسالة الحياة للتوحيدي) (منشور في مجلة التراث العربي، دمشق، العدد المزدوج 163-164، خريف 2021- شتاء 2022)، وقد عالجت فيه الباحثة مظاهر النزعة الفكرية في (رسالة الحياة)، كالاستنتاج والاستدلال، والبرهان، واستخدام التعريف، والقياس، والتفنيد، والتعليل، والتجزئة، والوحدة والتسلسل المنطقي. ودرست في الثاني (أهمّ البنى الأشلوبية المتكررة في رسالة الحياة للتوحيدي) (منشور في مجلة التراث العربي، العدد 165، ربيع 2022) أهمّ البنى التي تكرّرت في هذه الرسالة، ووجدت أنّ بنية الشرط، وبنية الأسلوب الخبري بالابتداء، حققتا أعلى نسبة تكرار في البنى المكوّنة للرسالة. ولكنّ النزعة الصوفية، في هذه الرسالة، لم تُدرَس سابقاً.

مقدمة:

لم يجانب (آدم ميتز) الصواب حين قال إنّ «لم يُكتب في النثر العربي بعد أبي حيان ما هو أسهل وأقوى وأشدّ تعبيراً عن شخصية صاحبه ممّا كتب أبو حيان»¹. فهذا الرجل الذي درس الكلام، وتعلّم الفلسفة، واحترف الجدل، واشتغل بالنحو، كان في الوقت نفسه إنساناً مرهف الحسّ، رقيق العاطفة، سريع التأثر. ومن هنا فقد جاءت معظم كتاباته فريدة من نوعها، تمتزج فيها الفكرة بالعاطفة، ويختلط فيها تصوّر العقلي بالتأثر الوجداني.

وظهر أثر الأدب والفلسفة والمنطق والنحو والفقه والتفسير والكلام والتصوف في نتاجه. وقد وصفه ياقوت الحموي بقوله: «شيخ الصوفية، وفيلسوف الأدباء، وأديب الفلاسفة، ومحقق الكلام، ومتكلم المحققين، وإمام البلغاء... فرّد الدنيا الذي لا نظير له ذكاءً وفطنةً وفصاحةً ومُكنةً، كثير التحصيل للعلوم في كلّ فنّ حَفِظَه، واسع الدراية والرواية...»².

أ- مفهوم التصوّف:

مَنْ يتأمل الاشتقاقات اللغوية لكلمة التصوّف، فسيجد أنّ الكلمة تدلّ على معانٍ عدّة، كالدلالة على الصّفاء والصّفوّ³؛ لأنّ همّ المتصوّف تزكية النفس وتطهيرها وتصفيها من أدران الجسد وشوائب المادة والجسّ. ويمكن تعريف التصوّف بأنه «إدراك الحقيقة المطلقة، سواء سُمّيت هذه الحقيقة (حكمة)، أو (نور)، أو (عشق)، أو (عدم)»⁴. وجاء في التعاريف الأخرى عند أبي القاسم النضراباذي: «ضبط حواسك، ومراعاة أنفاسك»⁵ وسئل أبو محمد الجريّ عن التصوف فقال: «الدخول في كل خُلُقٍ سَنِيٍّ والخروج من كل خُلُقٍ دَنِيٍّ»⁶. وترى الباحثة أنّ التصوّف هو تلك التجربة الرّوحانيّة التي تدعو النّفْسَ إلى التأمّل العميق في الكون والوجود والخالق، للوصول إلى اليقين بالقدرة الإلهية المطلقة المتصّرفة في هذا الكون. ومن ثمّ تسعى نفسُ السالك المتصوّف، وتتوق، بسبيلٍ من السُّبُل، إلى لقاء الدّات الإلهيّة، التي تجسّد الكمال بأبهى صوره، ويكون للتأمّل والاستغراق الروحي دورٌ كبير في ذلك..

وقد فرّق الصوفيون من البداية صراحة بين (المتصوّف) الذي يجتهد في الوصول إلى درجة رويّة عالية، و(المستصوّف) الذي يتظاهر بالتصوّف وهو في الحقيقة شخص نفعي ومخادع خطير. وهنا أدرك الصوفيون تمام الإدراك أنّ سلوك الطريق الروحي صعب إلّا على مَنْ خُلِقَ له⁷.

ب-التصوّف في الأدب:

يمثّل الأدب الصوفي لوناً من ألوان الأدب الرّفيع يحمل في طيّاته أسى معاني السّموّ الروحي وخصائصه. وقد ازدهر التصوّف في عصر صدر الإسلام، ووصل ذروته في العصر العباسي.

والأدب الصوفي هو الأدب الذي أنتجه الرّهّاد والصوفيون بمختلف اتجاهاتهم، ويبحث في النفس الإنسانية بعمق فلسفي يسعى إلى تطهير النفس والروح من حب الدنيا وزينتها، وإدخال الطمأنينة عليها. والأدب الصوفي قد يكون شعراً أو نثراً، فيه دقائق الحكمة والتجربة والفكر، ويمتاز بصدق المناجاة والتقرب إلى الله.. وتنتمي (رسالة الحياة) إلى نوعٍ من الأدب الصّوفي، نستطيع أن نسمّيه (التصوّف الفلسفي) لأنّه يعالج الكثير من الأفكار الصوفيّة بنفْسٍ فلسفيّ يحتاج إلى أعمال العقل، وهذا ما سنجدّه في هذه الدّراسة.

وقد ركّز أبو حيّان في هذه الرسالة على تصوير الإنسان الكامل بالمفهوم الصّوفي. والإنسان الكامل عند صوفية الإسلام، هو «أعلى مقامات التمكين التي يمكن أن يصل إليها السالك إذا دام على سلوكه، فأدركته العناية، وكان نورُ الحَقِّ العين التي يرى بها»⁸.

ج-مذهب التوحيدي الفلسفي والديني:

نستطيع دراسة حياة التوحيدي من خلال آثاره. وإذا قرأنا هذه الآثار خرجنا بنتيجة واضحة، وهي أنّ أبا حيان لم يكن معتزلياً كما يرى بعض الباحثين القدامى والمحدثين. فالأمر التّبس على القدماء، ولعلّ مصدر هذا الالتباس أنه قد أثير عنه قوله: «وأنا أعوذ بالله من صناعة لا تحقّق التوحيد ولا تدلّ على الواحد، ولا تدعو إلى

عبادته»⁹ وهذا القول لا يعني أنه من المعتزلة، فكلمة التوحيد ليست مصطلحاً فلسفياً اشتهر به المعتزلة فقط بل هي معنى عام يقوم عليه جوهر الدين الإسلامي بمعنى عبادة الله الواحد وعدم الإشراف به. ونضيف إلى ذلك أنه كان معجباً بأسلوب الجاحظ وألف رسالةً في تقريظه، والجاحظ معتزلي كما هو معروف.. والواقع أنَّ التوحيدي كان متفلسفاً على مذهب الفلاسفة الأرسطوطاليسيين، ولم يكن من المتكلمين، وكان إلى ذلك يتبع مذهب السنة والمتصوفة¹⁰،

كان التوحيدي يرى أنَّ الفلسفة تأتي من العقل، فهي كمال بشري يصل إليه الإنسان عن طريق العقل، أما الدين فهو كمال إلهي يصل إليه الإنسان عن طريق هدى الله، والكمال البشري فقير إلى الكمال الإلهي، والكمال الإلهي غني عن الكمال البشري¹¹. هذه النظرة جعلت التوحيدي يتردد بين الفلسفة والتصوف طوال حياته، وإن كان قد اتجه في خاتمة المطاف إلى التصوف وبذلك يكون قد سلك طريقين: بحث الأمور على طريقة الفلسفة اليونانية الأرسطوطاليسية التي تمجد العقل الإنساني، وسلك طريق التصوف الذي يعتمد في الوصول إلى الحقيقة على الرياضة الروحية والتنزه عن المادة.

ولا عجب في ذلك، ألم يقل عنه المستشرق الفرنسي مارك بيرج: «فيلسوف، رجل دين، متصوف، صاحب أسلوب أنيق، يبحث عن الحقيقة والجمال والسعادة»¹².

وظهر الاتجاهان (الفلسفة والتصوف) معاً في رسالة الحياة، موضوع بحثنا.

وسيتناول البحث، فيما سيأتي، أهم الرؤى والقضايا ذات الطابع الصوفي. كما ظهرت في رسالة الحياة، كما سيدرس عناصر الروعة والجمال في هذه الرسالة.

الرؤى والقضايا ذات الطابع الصوفي الوجودي:

1- الوجود الإلهي والتوحيد:

إنَّ قضية وجود الله سبحانه قضية جوهرية ذات أهمية بالغة في تاريخ الوجود الإنساني وتطوره، فالإنسان على ما يرى بعض الباحثين مخلوق متدين، لا يستطيع الاستغناء عن الإيمان بالله أو الموجد الأسى أو الحقيقة المقدسة أو المتعالي¹³.

وقد وصلت الجدلية الصوفية في معرفة الله سبحانه وتعالى ذروتها في الإشارات الإلهية، كما جاءت الأحاديث والأسئلة عن هذا الموضوع في (الهوامل والشوامل) و(المقابسات)، و(الإمتاع والمؤانسة). وإنَّ الهدف من هذه الجدلية في نص التوحيدي هي الإظهار والإقرار بوجود الله سبحانه وتعالى ووحدانيته¹⁴.

ويُلَفِّي الباحث في (رسالة الحياة) ما يَشِفُّ بجلاءٍ عن إيمانٍ بوجود الله سبحانه وإقرارٍ بوحدانيته وجلال عظمته ومطلق قدرته:

«هو الأول بالحق والموجود بالضرورة، والمعروف بالفطرة، والمُشتاق إليه في السر والعلانية، والمفزوع إليه بكل إشارة وعبرة، والمشهود بكل سكون وحركة...»¹⁵. من هذا الشاهد، يتبين لنا تأصل فكرة المعرفة الإلهية ومحبة الله، والشوق إلى لقائه، عند التوحيدي.

ويدلّل النظام الكونيّ الثابت القائم بدقّة متناسقة على حقيقة كبرى يقوم بها هذا الوجود، هي وجود الله سبحانه، فالإيمان بوجود الله عزّ وجلّ والإقرار بوحدانيّته، وبأن لا سلطاناً حقيقياً في الكون غير سلطانته، ولا قوةً قاهرة غير قوّته، بدهيّة يهدي إليها التفكير السليم، ويؤكدّها العلم الصحيح¹⁶؛ فالله سبحانه هو الوجود الأعلى الأوحد، وكلّ ما في الكون دونه سبحانه في سلّم الوجود، لذا ليس لشيء أن يقف له مضاداً¹⁷؛ فالله تعالى هو ذو الألوهية المستحقّ للعبودية على خلقه أجمعين، لما يتصف به من صفات الكمال التي توجب أن يكون هو المعبود وحده، والمحمود والمشكور وحده، والمعظمّ والمقدّس ذو الجلال والإكرام:

يقول أبو حيان: «... الذي لا يسمَحُ الخاطرُ إلّا به، ولا تعنو النَّفْسُ إلّا له، ولا يسكنُ القلبُ إلّا معه، ولا يطمئنُّ الفؤادُ إلّا بذكره.. ولا يسلكُ طريقٌ إلّا بهدأته، ولا ينجا من كرهيةٍ إلّا بكلاءته، ولا يُتَعَجَّبُ إلّا من صنعه.. ولا يُقَطَّعُ أمرٌ إلّا بتقديره، ولا يدركُ مأمولٌ إلّا بتيسيره.. ولا يحظى عنده إلّا بتوحيده...»¹⁸.

- ومن الجدير ذكره أنّ التوحيدي - في هذه الرسالة - أراد أن يرشد القارئ إلى معرفة الإنسان الكامل الذي جمع بين الحقّ والخلق، وهذا الكمال لا يحصل إلّا عن طريق معرفة الإنسان ونفسه وإلاهه: «... فالتدين يكمل الناقص، ويزداد الراجح، وينجو المُشْفِي، ويرأ العليل، ويرشُدُ الغويّ، ويستبصر العيّي، ويمتدّي الضّال، ويستقيم المعوجّ، ويدركُ الفائت، ويُستَبان الغيب...»¹⁹.

- ويعتقد الصوفية أنّ القلب هو محلّ معرفة الله، كما جاء: «أداة المعرفة الصوفية هي القلب، فهو حسب الصوفية موطن الروح، والروح الإنساني الكامل يُعدّ خليفة الله في الأرض، وهذا القلب الروح هو موضع التجليات الإلهية التي هي مادّة المعرفة الصوفية، التي تنزل على قلوب العارفين، فتمنحهم نعماً كثيرة، منها تأويل الكون، واكتشاف أسرارهِ وحقائقهِ»²⁰.

وقد أشار التوحيدي في نصّه (رسالة الحياة) إلى وجود هذه الحقيقة، كما بيّن أنّ القلب هو مكان معرفة الله، كما في الشاهد الذي أوردناه سابقاً: «... لا يسكن القلب إلّا معه، ولا يطمئن الفؤاد إلّا بذكره.. ولا يُصاب برُدّ اليقين إلّا بفضلِهِ»²¹.

- ويستطيع الإنسان أن يعرف الله بالعقل لأنه نور من الأنوار الإلهية، وبالتفكير في ملكوته وخلقهِ: «هو الذي وهب الإحساس ليُسْتَمْتَعَ بنعمه، وكرّر الأنفاس حتى تُجال في أكناف ملكه، ومنح العقول حتى يُستضاء بنورها في تصفّح عالمه، وحشّا الملكوت بالعجائب حتى يُحار في قدرته»²². وقد عادت الباحثة إلى الكثير من آراء

المتصوفة، حول العقل، فوجدت أن معظمهم يتفق مع ما ذكره التوحيدي في هذا الشاهد، من أن (العقل) هو نور في القلب يعرف الحق والباطل، فربط بين العقل والنور والمعرفة، وكلها دلائل على التوحيد..

وعني التوحيد، في منظور التوحيدي، والمنظور الإسلامي بصورة عامة، ألا تكون عبداً لغير الله، والهدف الأساسي من التصوف هو إلقاء هذا الأمر المهم على المخاطب. ونرى في آثار الصوفية تأكيد اتكال الإنسان على الله ونسيان ما سواه؛ لأن التصوف بُني على التوحيد والوحدانية ويدعو الزاهد أو السالك إلى انقطاع جميع آماله عن غير الله، ويدعو إلى التوسل والتوكل على الذات الإلهية للوصول إلى الحقيقة الأزلية. ونجد الإشارة إلى هذه الحقيقة في كثير من صفحات الرسالة؛ فأبو حيان يعتقد أن الصوفي لا يصل إلى هدفه إلا بالاعتقاد بالتوحيد الإلهي، يقول: «اللهم اجعل فكرنا في ملكوت سمائك وأرضك وما بينهما، عائداً علينا بمعرفتك، وبحثنا عن أسرار حكمتك، مُحركاً لنا إلى خالص توحيدك، وتصفحنا لظاهر علمك وباطنه، مُفضّياً بنا إلى الثقة بك، واستيحاشنا عن كل ما يُبعدنا عنك، باباً مفتوحاً للأنس بذكرك»²³.

فالتوحيدي - من خلال هذا الشاهد - يؤمن أن الإنسان - وجُهدَه - قاصر عن إدراك الحقيقة الإلهية، وهذه المعرفة تحدث له عن طريق الثقة والاتكال الحقيقي عليه، فالله سبحانه وتعالى غائب عن الأبصار، وظهرت آثاره في صفحات العالم ليكون في ذلك دعوة لمعرفة تعالى، ومن ثم قصده والتوجه إليه، ويكون قصده سبباً للمكانة عنده والأنس بذكره، أي إن هذه هي الحكمة، فالله يظهر متجلياً في مخلوقاته (ملكوت سمائك وأرضك)، وعلى الإنسان أن يبحث في أسرار هذا التجلي.

والله محتجب وبارز، فهو في احتجابه بارز، وذلك لوجود وسيلتين: الحس، والعقل، فإن طلب من جهة الحس وجد محجوباً، وإن طلب من جهة العقل وجد بارزاً: «وكلُّ خفيٍّ في ساحة الحسّ فهو بادٍ في فضاء العقل، وكلُّ بادٍ في فضاء العقل فهو خفيٌّ في ساحة الحسّ»²⁴.

- ويرى أبو حيان أن ما يوصلنا إلى الجمال المطلق هو جميع الموجودات والأشياء المادية التي يراها الإنسان ويحس بها، فهذه الموجودات جميلة، ولكنها تستمد جمالها من جمال الله وأفعاله وصفاته، فهو مبدأ الجمال ومصدره، ومظهر الجمال في الموجودات يتجسد في الكمال والتناسب بين أجزائها..

وسعي الإنسان نحو هذا الجمال أو الكمال هو سعي نحو إدراك جماله الحقيقي الذي استمدّه من الجمال المطلق، وإدراكه لهذا الجمال يوصله إلى إدراك الجمال الإلهي المطلق:

«وإنما شعرنا بهذا كله بنور إلهي سرى إلينا فشاغ فينا ووجدناه يقيناً لا ريب فيه، وشهدناه عياناً لا مزية به والعيان العقلي فوق القياس الحسي»²⁵. يعبر أبو حيان عن شهوده الوجداني/الروحي/العقلي للحقيقة الإلهية دون أن يتمكن من وصف ما وقف عليه من حقائق هذه المشاهدة والتجلي.. ولكن الروعة في هذا التعبير تكمن في بيان أبي حيان إمكانية شهود الذات الإلهية في النفس والفكر والسلوك شهوداً لا ينقطع أبداً..

ثم يقول: «ورَفَعْنَا قُرْنَاءَ السَّوءِ مِنْ دَاخِلٍ وَخَارِجٍ رَغْبَةً فِي تِلْكَ الْحَيَاةِ، وَشَوْقاً إِلَى هَذَا الْمَلَكُوتِ، وَوَجْداً بِهَذِهِ الْغِبْطَةِ، وَطَرَباً إِلَى هَذَا النَّسِيمِ»²⁶ يركّز أبو حيان هنا، في رصد علاقة الإنسان بالله على تصوير طغيان إحساسه بعظمة الذات الإلهية وتجلي هذه العظمة في الوجود إلى حدّ شعور الأنا الصوفية بالانهار والفناء في محبة الله. ونلاحظ استخدام المصطلحات الصوفية الخاصّة: النّور، والمَلَكُوت، والشّوق، والوَجْد..

2- الزمن والدهر في رسالة الحياة:

يعتمد التوحيدي تقسيم الزمن قسَمَيْنِ أساسيّين: الزمن والدهر، متبّعاً تقسيم فلاسفة الإسلام:

- زمن طبيعي محدّد المدّة، وهو نسبي، أو كما يسمّيه أبو بكر الرازي بالزمن المضاف²⁷. ويستفيد من هذا الزمن الفرد والمجتمع في الحياة الدنيا، وفقاً لفصول السنة والأشهر القمرية، وتتابع السنين كالיום، والليل والنهار والشهر والسنة.

- زمن مطلق، وهو غيبي ذو أمد طويل، يدرك خصائصه العلماء والمفكّرون، لأنه ممتد بلا حدود، ويسميه الإيراني شهري زمن الله ودليل علمه²⁸، مثل الأزل والسّرمَد والأبد، والخلود والبقاء.

يقول أبو حيان:

«.. أَنْتَ قَدْ تَشَعَّلَ سِرَاجُكَ مِنْ سِرَاجٍ آخَرَ قَدْ أَشْفَى عَلَى الْانْطِفَاءِ، فَيَتَّصِلُ الثَّانِي وَيَنْقُطِعُ الْأَوَّلُ، فَإِنْ قُلْتَ: إِنَّ هَذَا الثَّانِي إِذَا اشْتَعَلَ فَهُوَ أَيْضاً إِلَى الْخُمُودِ، فَاعْلَمْ أَنَّ ذَلِكَ إِنَّمَا هُوَ كَذَلِكَ لِأَنَّكَ نَقَلْتَ شَيْئاً مِنْ زَمَانٍ إِلَى زَمَانٍ الْحَقِّ مُتَشَابِهٍ حَكماً بِمَا فِيهِ، وَهَذَا التَّشَابُهَ لَا يَعَانِدُ الْحُكْمَ الْأَوَّلُ أَعْنِي أَنَّهُ إِنْ زَهَرَ²⁹ السِّرَاجُ الثَّانِي بِاشْتِعَالِهِ مِنَ الْأَوَّلِ الْخَامِدِ. فَأَمَّا الْمُقْتَبِسُ لِحَيَاتِهِ الدَّائِمَةِ مِنْ حَيَاتِهِ الْمُنْقَطِعَةِ فَإِنَّهُ يَسِيرُ مِنْ حَيَاةٍ زَمَانِيَّةٍ إِلَى حَيَاةٍ دَهْرِيَّةٍ بِدَلِيلٍ أَنَّ الزَّمَانَ خَلِيفَةَ الدَّهْرِ؛ فَمَا كَانَ مُحْفُوظَ الْعَيْنِ بِالزَّمَانِ كَانَ مُحْفُوظَ الْعَيْنِ بِالدَّهْرِ، لَا فَاصِلَةَ بَيْنَ الزَّمَانِ وَالدَّهْرِ، لِأَنَّ آخِرَ الزَّمَانِ مُوصُولٌ بِأَوَّلِ الدَّهْرِ، وَالدَّهْرُ زَمَانٌ وَلَكِنْ فِي هَذَا الْعَالَمِ؛ وَالزَّمَانُ دَهْرٌ وَلَكِنْ فِي ذَلِكَ الْعَالَمِ. فَلَا تَعْجَبْ مِنْ زَمَانِي تَحَوَّلَ دَهْرِيّاً بِالمُشَابَهَةِ النَّفْسِيَّةِ وَالْمُشَاكَلَةِ الْجَوْهَرِيَّةِ؛ فَالْحَيَاتَانِ وَاحِدَةٌ وَإِنْ تَوَسَّطَهُمَا الْمَوْتُ؛ كَمَا أَنَّ الشَّمْسَ وَاحِدَةٌ، وَإِنْ تَوَسَّطَتْهَا الْأَرْضُ وَأَعْنِي الْقُرْصَ الْقُرْصَ الشَّمْسِ، وَالشَّعَاعَ الْمَبْسُوطَ عَلَى الْأَرْضِ»³⁰.

لقد تجرّدت كلمة الدهر الدالّة على الزمن المطلق، من إحياءات معينة كانت ترتبط بها في العصر الجاهلي، حين وضحت الغايات الوجودية للإنسان، وتوثّقت علاقة هذا الوجود المتزمن، بوجود آخر غير متزمن، فتعلّقت آمال الزماني الفاني بالأبدية في رحاب هذه السرمدية التي هي مصدر كلّ خير وابتهاج: «فَأَمَّا الْمُقْتَبِسُ لِحَيَاتِهِ الدَّائِمَةِ مِنْ حَيَاتِهِ الْمُنْقَطِعَةِ فَإِنَّهُ يَسِيرُ مِنْ حَيَاةٍ زَمَانِيَّةٍ إِلَى حَيَاةٍ دَهْرِيَّةٍ»³¹.

تنطوي الفلسفة الإسلامية، كما نرى من هذه الشواهد من رسالة الحياة، على فكر زمني فذّ واضح، متميّز من كلّ الآراء الفلسفية المتباينة. فهو يشير: - إلى الزمن المُعاش (عبّر عنه التوحيدي بقوله: «حياته الميّتة المنقطعة، حياته الزمانية» وهو نسبي، ومتغيّر، ومنته).³²

- وإلى الزمن الإلهي، مثل الدهر والبقاء والأبد، وهو من الأمور الغيبية استناداً إلى الآية الكريمة: {وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ} (عبّر عنه التوحيدي بقوله: «حياته الدائمة، زمان الحقّ، الحياة الدهرية، الزمان دهر ولكن في ذلك العالم»). ويرأي التوحيدي إنّ الزمن واحد، ولكن يتوسّطه الموت، فيتحوّل إلى دهر.



وهو يتفق - إلى حد كبير - مع رأي الرازي الطبيب الذي ذكر هذا الرأي نفسه في إحدى مناظراته لأبي حاتم الرازي المتوفى سنة 322هـ، بعد أن وضّح رأي أرسطو في الزمن، يقول الرازي الطبيب: «وأنا أقول: إنّ الزمان زمان مطلق، وزمان محصور، أي نسبي. فالزمن المطلق هو المدّة، والدهر، وهو القديم، وهو متحرّك غير لابت، والمحصور أو النسبي هو الذي يُعرّف بحركات الأفلاك، وبحركة الشمس والكواكب. وإذا ميّزت هذا وتوهّمت حركة الدهر، فقد توهّمت الزمان المطلق، وهذا هو الأبد أو السرمد، وإنّ توهّمت حركة الفلك فقد توهّمت الزمان المحصور»³³.

وكان التوحيدي أكثر دقّة في بيان الفروق بين الأزمنة، وذكر في سياق ذلك، الخلود فيقول: الثبات: الرسوخ، والامتداد العارض، الدوام: هو الامتداد في المحسوس، الخُلْد: أدخل في الامتداد الذي لا طرف له، الكون: من حركات الزمان وأثر الحدثان، الوجود: في حضن الدهر، والدهر أمّ الزمان³⁴. وما أجمل قول التوحيدي: (الدهر أمّ الزمان) ليدلّنا على أنّ الدهر هو الأصل.

وهو يستبشر بالخلود في مواضع عدّة من الرسالة: «.. أمّا ترحالنا فإلى نعيم، دائم، وخلود متصل، ومقام كريم، ومحلّ عظيم في جوار مَنْ له الخلق والأمر»³⁵.

هذا النَّفس الإسلامي في فهم الزمن والدهر، هو الذي جعلنا ندرج هذا المفهوم للزمن في (النزعة الصوفية) في هذه الرسالة.

3- الدنيا والآخرة:

وقع الإنسان طوال حياته الطبيعية بين الدنيا أو العالم المادّي، والآخرة أو العالم المعنوي والصوفي، «فكلّما حضر تصوير الدنيا، رافقه تصوير الآخرة، على اعتبار أنّه الطّرف المقابل والنقيض لها، وهو تصوّر نفسه الذي نلمسه في الخطاب الديني الذي يعدّ الدنيا مقابلاً للآخرة، لكنّه من ناحية أخرى يعدّ الآخرة امتداداً

للدنيا كما يعدّ الدنيا جسراً نحو الآخرة؛ وذلك لأنّ حياة الإنسان لا تنتهي بموته، ولأنّ الجزء في الآخرة يتصل بأفعاله الدنيويّة»³⁶.

والتوحيدي في هذه الرسالة (رسالة الحياة)، يريد أن يبيّن الخلاف والتعارض بين الدنيا والآخرة، ويريد أن ينبّه القارئ على الخلاف بين العالم الفاني والعالم الخالد. كما جاء في كلامه: «والفرق بين الحياة والبقاء، والعيش والدوام، والثبات والخُلد، والكون والوجود، مشهورٌ واضح»³⁷.

ويصرّح التوحيدي بأنّ الوصول إلى الدرجات العليا يحتاج إلى ترك الفاني والبحث عن الحقيقة الأبدية، التي أطلق عليها اسم (حياة العاقبة): «حياة العاقبة، وهي التي تُنال بعد المفارقة التي تُسمّى الموت ويستفظعها الجمهور، والاجتهاد والسعي والكدح والدؤوب والاعتماد والتجمل والتكلف والقيام والقعود والعبادة والزهادة والتعب والمشقة والقلق والسؤال والجواب والاستعانة كلها لهذه، وإنّما احتيج إلى جميع ما سلف القول فيه من أجلها؛ لأنها الغرض الأقصى وإليها المنتهى...»³⁸. نعبّ لهذا المعجم اللفظي الغني الذي يمتح منه أبو حيّان، والذي جمع معظم أحوال الإنسان وسعيه في الدنيا: الاجتهاد، السعي، الكدح، الدؤوب....

وفي هذا النموذج نرى أنّ التوحيدي يبحث عن العالم البديل عن الدنيا؛ لأنّ الحياة فيها كدرة، وهي موطن الشقاوة والخسارة. في حين الآخرة موطن السعادة والطمأنينة، والسلام: «... هذه الحياة الجامعة بين السرور والبقاء السرمديّ في حظيرة القدس ومُراد الأنس؛ حيث لا يتعدّر مطلوب ولا يُفقد محبوب، حيث الطمأنينة والروحانية عند ربوة ذات قرار ومعين، وحيث لا عبارة لنا عن كنهه لأنه بلد لا عهد لنا به ولا ألفة بيننا وبين شكله»³⁹.

كما صرّح بأنّ الدنيا مليئة بأنواع المشقات، والعوارض المؤذية، والشدائد المعترضة، والآفات المترددة، وأجرى نوعاً من التمثيل:

«ولعمري إنّ مَنْ سافر إلى بلد العدل والأمن والخصب مرّ في طريقه على كلّ مشقة وقلة أعوان وجذب وما هذا والله بالصعب، ولا بالشديد مع هذا العمر القصير، والعيش اليسير، والعوارض المؤذية، والشدائد المعترضة، والآفات المترددة، نسأل الله الذي بيده ملكوت كلّ شيء أن يحولنا من هذا العناء المحشو بالعناء بعد العناء إلى ذلك الجوار المكنون بتيسير وتسهيل، ورضى قلب، وتسليم نفس، ورقّة بال»⁴⁰.

ضرب مثلاً لمن انتقل إلى رحمة ربه، وكان في دنياه مقدماً لنيل جنان الخلد والنعيم، مع مقاساة أنواع المشقات ومجاهدات النفس والهوى، برجلٍ سافر إلى بلدٍ يسوده العدل والأمن، فحقّ لو مرّ في طريقه على كل نوعٍ من أنواع المشقات والشدائد، سينسى كلّ حزنٍ حين يعاين راحة البال، والأمن والسعادة الدائمة التي لا تنقطع.

- وأكّد أنّ الإنسانَ معرّضٌ لنوعين من الآفات في الوجود والحياة، بعضها ينبع من ذاته ويصدر عن نفسه الأثمارة بالسوء، وبعضها كامن في الكون والوجود من حوله، وأخطر هذه الآفات هي التي تتصل بذات الإنسان وتغريه بالوساوس والنّيّات المُرّية. ومن هنا كان التركيزُ على علل النفس وأدائها خطوةً جوهرية في تصوير الإنسان والرتاء لحاله ومحاولة انتشاله من الهوة الوجودية/ الذاتية التي يسقط فيها⁴¹: «النفس كما تستنير بالمعارف الصحيحة والعقائد اليقينية، والحركات المعتدلة، والأفعال الواجبة كذلك تصدأ وتُظلم وتثوي بالجهالات الراكدة، والآراء الفاسدة، والحركات المختلطة، والأعمال الشنيئة، والحالتان في طرفين متباعدين. وليس الصديء كالمجلو، ولا الطالع كالغارب، ولا الوجه كالقفأ، ولا العالي كالسافل.. والراغب إلى الفاني فاني، والراغب في البقاء باق»⁴². عبّر أبو حيّان أفضلَ تعبيرٍ عن المعنى المُراد، عندما شبّه النَّفسَ التي تستسلم للأهواء والجهالات والآراء الفاسدة، بالحديد الصّديء الذي لا خير فيه؛ إذ يحوِّله الصّدأ إلى جوهرٍ آخر فاسد.. فهو يقدّم لنا أثر المعرفة، والقدرة اللغوية، وبلاغة القول، وتوازن العبارات، على نحو فريد.

- وهو لم ينقّر من الدنيا بصورة نهائية، فالدنيا معاشنا، والآخرة معادنا، فلكلٍّ منها مصلحة للإنسان، فينبغي للزاهد والساك - إذن - أن يعطي كلاً من الدنيا والآخرة قدرها، فيتخفّف من شواغل الدنيا وهمومها، ويجعل همّه وشغله في الآخرة: «فأما.. الحكيم الذي قد وثق بالمعاد، واطمأنّ إلى حسن المنقلب فهو يدأب في أخذ العتاد، وإعداد الزاد للحياة الصافية التي هي في مقابلة الحياة الكدرة، ويكون دؤوبه ونصبّه على قدر استبصاره وشوقه إلى الله تعالى»⁴³.

مما سبق، نجد أنّ التوحيدي يقيم بين الدنيا والآخرة نوعاً من التعارض والتضاد ليجسّد اختلافهما وليبيّن أهمية الثانية ودونية الأولى. ولا يخلو الأدب الصوفي من هذا التصوّر أيضاً.

4-الموت:

لا ريب أنّ الموت من الحقائق الكبرى في هذا الوجود⁴⁴، وأنّ الحقّ سبحانه هو مَنْ أوجد الموت كما أوجد الحياة⁴⁵. والإنسان يدرك أنه ذائق الموت لا محالة، غير أنّ حضور الموت في فكر الإنسان وشعوره لا يعني تعطيل الحياة، بل منحها معنىً وقيمة⁴⁶، فالموت - في رؤيا عددٍ من الباحثين - ليس مضاداً للحياة، وإنّما عنصرٌ جوهريٌّ في تكوينها، ونتيجة ضرورية وحتمية لها، كامنّة فيها منذ بدئها⁴⁷.

والإنسان يخوض تجربة الموت منفرداً، وهو يجهل كنهها وخفاياها. ويشير التوحيدي في رسالة الحياة، إلى حقيقة يقينية مستمدّة من القرآن الكريم، وهي إياب الإنسان - بعد مغادرة الروح جسده في دار الابتلاء - إلى بارئه.

يقول: «إنّما شقَّ على الإنسان الخروجُ من هذا العالم من ناحية تركيبه الذي كان به موجوداً في عالم الجِسِّ. ولو علم أنّه بالتركيب كان إنساناً، وبالحكمة كان كاملاً علم أنّ الوجود الذي كان له بالتركيب كان مستفاداً من هذا البسيط، وأنّ أحد الوجودين ظلّ للوجود الآخر، وأنّ الظلّ زائل، والشخص ثابت... إلّا أنّه كما شقَّ على الإنسان الناقص الثقل من هذا الوجه، هانت على الإنسان الفاضل من ذلك الوجه.. فهذا العرفان في هذا المكان مسكنة للنفس، ومصرفة للقلق، ومجلبة للأنس، وها هنا يحدث الشوق إلى الله تعالى وإلى الدار الآخرة وإلى ما أعدّ للعارفين والموحّدين له، والطالبيين لمرضاته، والراغبين في خدمته.. والشائمين لوائج ما سَطَعَ من عنده»⁴⁸. لنلاحظ كيف يحاول أبو حيان أن يمزج بين الفلسفة والتصوّف في هذا الشاهد؛ فالملتقي يحتاج أن يُعْمَلَ عقله وذهنه كي يفهم المراد: (ولو علم أنه بالتركيب كان إنساناً... حتى قوله من ذلك الوجه) وقد أراد التوحيدي أن يُفهمنا أنّ الإنسان يشقُّ عليه الموت؛ لأنّه يفكّر بالجِسِّ، ولو أعمل عقله، لاستطاع أن يفهم أنّ الذي يموت هو الظلّ الزائل، وتبقى الرّوح الخالدة.

وأورد رأي أستاذه أبي سليمان في (الموت):

«الناس في حديث الموت ثلاثة، فأما الغنيّ ذو الجِدّة والقدرة والثروة فهو يكره الموت بالبيّنة، وفي مقابلته الفقير الشقيّ السيّء البخت المحروم المرحوم، وهذا على الضدّ يتميّ الموت. والأول إنّما يكرهه لأنه يحبّ أن ينال اللذة، ويغرق في الشهوة، ويستمتع بالنعمة؛ وإن كانت غايته في هذه الحال الكلال والانحلال والانقطاع، والثاني أعني الفقير إنما يتمنى الموت ليتخلّص من الحسرة الخائفة، والحُرقة اللازمة، والحاجة الفاضحة.. والضجر الغالب..

فأما الثالث فهو الحكيم الذي قد وثق بالمعاد، واطمأنّ إلى حسن المُتَقَلَّب، فهو يدأب في أخذ العتاد، وإعداد الزاد للحياة الصافية..»⁴⁹.

وهو كلامٌ في غاية الوضوح، فيه التعليل والبراهين والحجج المنطقية. وفيه حسن التقسيم.

ومن خلال هذا النص نلاحظ أنّ أبا حيان الصوّفي يَصوّر للمريد وللمتلقي العادي حقيقة الدارين، تصويراً وجدانياً يركّز على الفروق الواضحة بين الناس في فهم الموت ورؤيته، فالدنيا تُعدّ مناطق حزنٍ وشقاءٍ للفقير، ولذلك يتمنى الموت، ولكنها مناطق فرحٍ وانتشاءٍ للغني، ولذلك فمن الطبيعي أن يكره الموت (وهنا يصوّر لنا المفارقة بين رؤية كلّ منهما)، فأما الإنسان الذي يمتلك رؤية عميقة ثاقبة (الحكيم) فهو لا يرفض الدنيا رفضاً مطلقاً، وإنما يعي أنها دار بلاء وابتلاء إذا ارتبط بإغوائها المادي، لكنّ إن تغاضى عنها وسخّرها من أجل أشواقه الروحيّة وتطلّعاته للقربى من الله صارت الدنيا – بالنسبة إليه – دار سعادةٍ صغرى، وبلوغ الموت، أي بدء الحياة الآخرة، إنّما هو بلوغ لذروة السعادة..

5-وحدة الخلق:

ينطلق التوحيدي في نظريته المعرفية من منطلق صوفي فلسفي يعتمد على فكرة وحدة الخلق، فمعرفة العالم تبدأ من معرفة النفس البشرية التي هي روح الله منبجسة في الإنسان بتوسط العقل⁵⁰ خليفة العلة الأولى⁵¹، وبذلك يعطي التوحيدي الإنسان المكانة الأولى في هذا العالم داعياً إياه إلى التسامي عن طريق تغليب العقل على الجسد ذي الطبيعة الطينية، ليستطيع الوصول إلى معرفة العالم الضرورية لمعرفة خالق العالم ومصدر الموجودات، ولكنه في ذلك لا يُغفل الواقع الجسّي أو يهمله، فالحسيّات هي الأساس الذي ينطلق منه العقل أداة النفس في الوصول إلى العقليات⁵².

ومن ذلك الموقف المتوازن بين العَرَض والجوهر أو الجسد والنفس ينطلق التوحيدي في فهم الإنسان والعالم.

كما أكّد التوحيدي فكرةً صوفيةً مهمّة، وهي (وحدة الوجود) التي يعني بها وحدة الفاعل الذي يتجلّى في المظاهر المتعددة⁵³: «هو.. المشهود بكلّ سكون وحركة»⁵⁴.

- «هو الذي وهب الإحساس ليُسْتَمْتَع بنعمه، وكرّر الأنفاس حتى تجالّ في أكناف ملكه، ومنح العقول حتى يُستضاء بنورها في تصفّح عالمه، وحشا المملوك بالعجائب حتى يُحار في قدرته»⁵⁵.

والعالم في رأي التوحيدي فيضٌ إلهي صادر عن موجد الموجودات، وغاية الإنسان في هذا العالم هي معرفة الله والوصول إليه عن طريق معرفة الجزء الذي هو النفس، والسّموّ والارتقاء بهذه النفس، وذلك إنما يكون عن طريق المعرفة، وكل ابتعاد عن هذه الطريق يُبعد الإنسان عن الله، وكلّما تحرّرت النفس من سيطرة الجسد زادت قدرتها على الصعود إلى عالم الرّوح حيث يستضيء العقل من العلة الأولى: «وأما اللّبيب صاحب الحزم المُصيب فهو الذي ينظر إلى العالم نظراً بالغاً صحيحاً تاماً ولا يعكسه عمّا هو به، ولا ينكسه إلى ما ليس عليه، ويأخذ منه شهادةً في شيءٍ سُيِّ بمعونة العقل النّير ذي الشعاع المنتشر الذي فضّل به على الجنس الذي هو منه وعلى كثيرٍ من نوعه الذي هو به، حتى ينكشف له بالعقل ما هو ملبوس بالجسّ، ويتّضح له بالجسّ ما هو غامض بالعقل، ويشهد له الذهن بما هو مجحود بالظنّ، وينصحه (الإدراك) فيما هو مغشوش بالوهم، ويقرّبه اليقين ممّا يباعده الشكّ. ثمّ لا يبقى أثر للتضليل إلّا ممحوّاً، ولا كدر في طلب المعتقد إلّا صافياً، فحينئذٍ يصادف الحقّ غير مشكوك فيه، ويدرك المراد غير مرتاب به».. من هذا الشاهد، نجد أنّ التوحيدي قد سلك طريقين: بحث الأمور على طريقة الفلسفة اليونانية الأرسطوطاليسية التي تمجّد العقل الإنساني. وسلوك طريق التصوف الذي يعتمد في الوصول إلى الحقيقة على الرياضة الروحية والتنزّه عن المادة، وحاول أن يوفّق بين هذه الآراء بطريقة منظّمة، وأفكارٍ متسلسلة، وأن يخلّص تصوّف من الأوهام والأفكار الدخيلة على الثقافة الإسلامية....⁵⁶

6- القلب:

القلب في اللغة: هو خالص كل شيء وأرفعه، قال صاحب معجم مقاييس اللغة: «القاف واللام والباء أصلان صحيحان. أحدهما يدلّ على خالص الشيء وشريفه، والآخر قلب الإنسان وغيره، سُمي به لأنه أخلص شيء فيه وأرفعه، وخالص كل شيء وأشرفه قلبه»⁵⁷.

وللقلب أهمية كبيرة بالنسبة للإنسان، فالقلب هو الذي إذا عرفه الإنسان عرف نفسه، وإذا جهله جهل نفسه، وإذا جهل نفسه، جهل ربّه، ومن جهل قلبه فهو بغيره أجهل. وأكثر الخلق جاهلون لقلوبهم وأنفسهم⁵⁸. والصوفية لا يستعملون اسم القلب للدلالة على تلك المضغة الجاثية في الصدر، بل يعنون به جوهرًا لطيفاً غير مادي تُدرّك به حقائق الأشياء وتنعكس عليه كما تنعكس الصورة على المرآة⁵⁹. ولكنّ مقدرة القلب على إدراك الحقائق وقبول صورها رهن بصفاته؛ لأنّ حُجُبَه تختلف لطافة وكثافة بحسب ما يؤثر فيه من الحواس والشهوات والمعاصي وحب الذات.. ولكن بمقدار ما ينكشف عن القلب من هذه الحجب تكون قدرته على المشاهدة وإدراك الحقائق. والقلب عند أبي حيان محل المعرفة. والله - سبحانه وتعالى - هو الذي يقذف بالمعرفة في هذا القلب فيصبح صاحبه عارفاً بالله ومن هنا فإنّ الصوفية اتخذوا من القلب أداةً لمعرفتهم؛ لأنّ الحسّ كثيراً ما يخدع والعقل كثيراً ما يشتط⁶⁰:

- وقد ربط التوحيدي بين (الفؤاد) و(الغفلة) في أكثر من موضع من رسالة الحياة، في قوله، على لسان أبي سليمان: «ما الغفلة؟ فقال: سهو الفؤاد بركاكة المزاج، وبلادة الطّباع...»⁶¹.

وفي موضع آخر: «قال أبو سليمان: إنّما أتى الناس في اضطراب أسرارهم عند هذه الحقائق للغفلة الجاثمة على قلوبهم»⁶². فالغفلة عن ذكر الله، تُعدّ من أعظم أمراض القلب؛ لأنّها سببٌ في قسوة القلب، والبُعد عن الله، فيقلّ الخُشوع، ويموت القلب شيئاً فشيئاً.

والصوفية يلخّصون حديثهم في النفس والروح والقلب والعقل في هذه الرؤية السريعة: النفس عندهم شرٌّ محض وهي محل الأخلاق المذمومة واللذات الفانية.

أمّا الروح فهي مبدأ الحياة ومحل الأخلاق الحمودة، وهي لطيفة نقيّة متحرّرة من سلطان النفس يعزو إليها الصوفية جميع مظاهر الإنسان الروحية، وهي من أمر الله لا يدرك كنهها⁶³، كما أنها محل المحبة. وقد عبّر عنها التوحيدي بقوله: «... مع اللطافة الروحية، والرقة المزاجية»⁶⁴.

- ويرون في القلب محلّ المعرفة ومركزها ووسيلةً من وسائل الإدراك، ولا يدرك القلب إلّا حين يكون صافياً من شوائب الحسّ، وقد أبدع أبو حيان في التعبير عن صفاء القلب وانفتاح البصيرة بقوله: «... واملأ قلوبنا بالنور الذي منّ خصّ به أبصر ما دونه فتوقّاه، وما فوقه فتلقّاه، وما عن يمينه فاخترّاه، وما عن شماله فاحترّز منه»⁶⁵. فالقلب، إذا تخلص من التعلّق بالدنيا، غدا مرآةً للأنوار الإلهية.

7- النفس:

في (رسالة الحياة)، يسعى التوحيدي، فيلسوف الأدباء، وأديب الفلاسفة، يسعى لمحاولة بيان حقيقة النفس وكنهها، وذلك عن طريق دراسة الفروق بين الجسم والنفس. إذ يرى أنّ الجسم يقوى بمعرفة المعلومات الحسية، لأنه يميل بحكم تكوينه الطبيعي إليها، كالشهوات البدنية، ومحبة الانتقام والغلبة، ولكن النفس على خلاف الجسم، كلّما تباعدت عن الأمور البدنية الحسية ازدادت قوةً، وتماماً، وكمالاً، واستطاعت أن تحصل على الآراء الصحيحة، والسليمة، والمعقولة:

«النفسُ تشتاقُ إلى _____ والجسمُ مطبوعٌ على _____»

ومن هذا يبدو واضحاً مدى الاختلاف بين طبيعة الجسم وطبيعة النفس وجوهرها؛ فالنفس تتطلع إلى معرفة حقائق الأمور المعنوية، وبخاصة ما له علاقة بالإلهية. ومن أجل هذا فهي أكثر ميلاً - بحكم طبيعتها - إلى كل ما هو فاضل وشريف. وذلك كله يؤكّد لنا أنّ جوهر النفس أكرم وأعلى من جوهر الجسم. يقول التوحيدي: «وإنّما ندركُ بعضَ ما ندرك إذا صَفَتْ طِينَتُنَا، وزال عَنَّا تَقَسُّمُنَا، وَفَارَقْنَا وَهْمُنَا، وزال حِسُّنَا، وعَلَا زَمَانُنَا إلى دهرنا، وعطف علينا العقلُ بشعاعه، وَأَوْدَعَنَا ما هُوَ مِنْ جَوَاهِرِهِ وَدُرِّهِ»⁶⁷. ممّا سبق، نجد أنّ أبا حيان، قد أكّد في (رسالة الحياة) أنّ النفس أساسُ الإنسان، وما الجسد إلاّ ثوبٌ للنفس ترتديه كي يكون الوسيط بينها وبين العالم المادي.

تطهير النفس:

- أكّد أبو حيان في (رسالة الحياة) مسألة تطهير النفس، وقدرة الإنسان على السيطرة على نفسه، وعصيانها، يترك الدنيا وزخارفها. فإذا ما صنع ذلك، أخذ القرار الصحيح في سبيل استقلال نفسه. وساق هذه المفاهيم الصوفية، على لسان (مسكويه) في كتابه (الهوامل والشوامل)، مبيّناً أنّ النفس قابلة للتأديب، بشرط أن يهتم الإنسان بتحقيق الاعتدال فيها؛ لأنها إذا خرجت عن الاعتدال سيطرت عليها النفس البهيمية، وقادته إلى الهلاك.. وتأديب النفس يشير إلى وجود الإرادة، والاختيار في وجود الإنسان⁶⁸.

وذكر أمراً مهماً، لطالما أكّده فلاسفة التصوف واتفقوا عليه: أنّ تأديب النفس والسيطرة عليها، يصنع منها القدرة العقلية، وإذا سيطر العقل على جميع القوى تتحوّل هذه القوى إلى القوة الإلهية. والقوة الإلهية لها تأهيل للرئاسة؛ لأنها وصلت إلى الكمال الحقيقي⁶⁹. وكمال النفوس هو الوصول إلى درجة إلهية. كما قال أبو حيان: «وإنّما يملك أمرها وتأديبها في مبدأ الأمر بالنفس التي هي رئيسة عليها كلها، أعين المُمَيِّزة العاقلة التي تُسَمَّى: القوة الإلهية، فإنّ هذه القوة ينبغي أن تستولي وتكون لها الرئاسة على الباقية»⁷⁰.

وأظهر أبو حيان، هذه المفاهيم الصوفية، عن إصلاح النفس وتطهيرها، وتهذيبها، في مواضع عدة من (رسالة الحياة)، كقوله، مثلاً: «الموت الإراديّ هو قمع الشهوات المُردية، وإخماد نيرانها المُحرّقة، وتسكين سوانحها المُتلفة، ونفّي نوازيمها الجامحة. فهذه الحالة تفرغ النفس العاقلة لاقتناء كمالاتها الإلهية، وإفاضة

حركاتها العدلية، وإبراز سكناتها الكمالية»⁷¹. ولكن، لو استسلم الإنسان لشهواته، ولم يروّضها، لكانت العاقبة وخيمة: «فأما إذا كانت الشهوات واقدة، واللذات مطلوبة، والعادات غالبية؛ فإنّ النفس العاقلة إمّا أن تكون ذليلةً في مكانها، أو مهزومةً عن أوطانها، أو في حربٍ دائرة الرّحى، مخوفة الغاية والمنتهى»⁷².

- ونقل لنا قولاً مهماً، على لسان ديمقراطيس: «وقال ديمقراطيس: أمت الشهوات في النفس، ولا تُمت النفس في الشهوات؛ فإنّك إذا أمت الشهوات فيها فقد أقيمتها في الشهوات، وإذا أمتها في الشهوات فقد حرمتها الشهوات»⁷³، ثمّ قدّم لنا تفسيره: «يريد بذلك أنّك إذا حرمتها حظوظها العاجلة فقد وهبت لها حظوظها الآجلة، وإذا غمستها في حظوظها العاجلة فقد حُلّت بينها وبين حظوظها الآجلة وهذا واضح»⁷⁴.

- وقد وصف الله تعالى في كتابه العزيز النفس بثلاث صفات: النفس المطمئنة، والنفس اللّوامة، والنفس الأمّارة بالسوء، فالنفس واحدة باعتبار ذاتها، وثلاث باعتبار صفاتها.

ويعرّف الجرجاني النفس الأمّارة بأنّها التي تميل إلى الطبيعة البدنية، وتأمّر باللذات والشهوات الحسية، وتجذب القلب إلى الجهة السفلية، فهي مأوى الشرور، ومنبع الأخلاق الذميمة. والنفس اللّوامة: هي التي تنوّرت بنور القلب قدر ما تنبّهت به عن سِنّة الغفلة، وكلما صدرت عنها سيئة بحكم جبلتها الظلمانية أخذت تلوم نفسها، راجعة إلى باب الغفار الرحيم.

والنفس المطمئنة: هي التي تمّ تنوّرها بنور القلب حتى انخلعت عن صفاتها الذميمة وتخلّقت بالأخلاق الحميدة⁷⁵.

واقترب التوحيدي كثيراً من أوصاف النفس التي ذُكرت في القرآن الكريم، وشرحها الجرجاني، عندما قال في (رسالة الحياة): «أعني أنّ منها النفس الفاضلة الكاملة، النقية المقدّسة، ومنها النفس الناقصة الخسيسة، والضعيفة المذنّبة، ومنها النفس المتوسطة»⁷⁶. كما أشار إلى (النفس المطمئنة) بقوله: «وبها ينال صاحبها خير العاجلة والآجلة؛ لأنّ سرّبال الدّين صافٍ.. وعقباه مأمولة، وسريته ظاهرة، وعلايته مرضيّة، فالبتدئ يكمل الناقص، ويزداد الراجح، وينجو المُشفي، ويبرأ العليل، ويترشّد الغويّ، ويستبصر العيّي، ويهتدي الضّال، ويستقيم المعوج... الخ»⁷⁷.

- وأمّا ما يتعلق بـ (الصّفاء)، فقد بيّن التوحيدي أنّه إذا نقيت النّفس وتخلّصت من آفاتِها، غدت موطناً للأعمال الصالحة، فالصّوفي منارة تنير للناس، بسلوكه ومعاملاته، حتى يشبه في أحيانٍ كثيرة- الملائكة، بصفاته وروحانيّته: «... وإن استمرّ صاحب هذه الحياة⁷⁸ على أخذ الفوائد المُجديّة، واقتباس المعارف المحقّقة صار شبيهاً بالملائكة الذين بسائطهم مركّبة على تركيباتهم، وجسميّتهم ملوكة بروحانيّتهم، وكثافتهم مغلوبة بلطافتهم»⁷⁹.

و«صار في باحة الصّفاء، وفضاء الطهارة والسّناء»⁸⁰.

أي يصل إلى الصفاء الباطني، ويحصل النور الروحي الرباني، ويخرج من ميدان الغفلة إلى فضاء الصفاء والمشاهدة والمكاشفة.

- ويربط بين (الصفاء) و(الطمأنينة)، بقوله:

«.. ثم لا يبقى أثرٌ للتضليل إلاّ ممحواً، ولا كدرٌ في طلب المعتقد إلاّ صافياً، فحينئذٍ يصادف الحق غير مشكوك فيه، ويدرك المراد غير مرتاب به، ويوصل إلى المطلوب، واللبّ رخي، والمشرّب هنيئ، والثقة حاصلة، والطمأنينة واصله، وقلّ من يتدرّج إلى هذه الذروة إلاّ بعد أن يكون وثيق العروة، صحيح البصيرة..»⁸¹.

فأبصار المتصوّفة الذين يتحدث عنهم أبو حيان، وبصائرهم، مركزة على ما في الوجود من أصالة، وعلى ما في الإنسان من روح إلهية. فعلى الإنسان أن يتلمس تلك الروح فيما يرى من خلق، ويسمع من صوت، وما يتأمل من معنى، وما يشاهد من محسوس وما يلمس من ملموس.

إنّ التوحيدي يصدر في كل ما تقدّم عن عقيدة دينية تنحو منحى صوفياً، وعن رؤية عقلية وفلسفية، استمدّها من الأطر الاجتماعية والمعيشية والثقافية التي عاش فيها وطبعت حياته بطابع التصوف حيناً، وغلبت عليها الفكر والعقل أحياناً أخرى.

عناصر الروعة والجمال في الرسالة:

يرى د. عبد الكريم اليافي أنّ ينابيع الروعة في الأدب والفن⁸² خمسة وهي:

1- سمو الفكر.

2- قوّة التأثير.

3- أساليب التعبير اللفظية والمعنوية.

4- نبل التعبير الذي ينقسم قسمين: تخير الألفاظ والبيان المجازي الأنيق.

5- تنسيق الألفاظ في بهاء وجلال وشرف.

ونضيف سمات ثلاث ظهرت في هذه الرسالة ذات الطابع الصوفي: الذاتية والتضاد، والأسلوب الرمزي.

1- سمو الفكر وقوّة التأثير:

لقد عاش التوحيدي في القرنين الرابع وبداية القرن الخامس الهجريين، وفي هذين القرنين، إضافة للقرن الثالث، تجلّى التصوّف بأعمق معانيه، وأرق مظاهره، فكان إشباعاً عاطفياً، وتغذيةً قلبية.. ويقوم التصوّف في أساسه على النضج الروحي، الذي يمثل قمة الرقي، وجوهر الإنسان وحقيقة سلوكه. فالإنسان يحيا بعقله وروحه، فإذا نضج عقله، وسمت روحه، فإنّه يقف من الوجود موقفاً له أهمية ومكانة كبرى، فلا قيمة للمرء دون موقف إزاء ما يجري في الحياة والكون والأحياء.

يقول في صفات الله جلّ جلاله:

«هو الأول بالحق، والموجود بالضرورة، والمعروف بالفطرة، والمُشتاق إليه في السر والعلانية، والمفزوع إليه بكل إشارة وعبرة، والمشهود بكل سكون وحركة، والمستعان به عند كل نائبة وفادحة، والمعهود منه كل برّ وكرامة... هو الذي وهب الإحساس ليُسْتَمْتَعَ بنعمه، وكرّر الأنفاس حتى تجال في أكناف ملكه، ومنح العقول حتى يُستضاء بنورها في تصفّح عالمه، وحشا الملكوت بالعجائب حتى يُحار في قدرته»⁸³.

إنّ الإحساس بالرائع يكتنفه الدهشة والدّهول، كما يكتنفه الاحترام والإعجاب..

وهذه المعاني السّاميّة، كلها، تتجلى في إحساس أبي حيان بجلال الذات الإلهية، وروعها، وجمالها.. وفي (الإنسان الكامل) نجد أنّ «جمال الله تعالى عبارة عن أوصافه العليا وأسمائه الحسنى، هذا على العموم. وأمّا على الخصوص فصفة الرحمة وصفة العلم وصفة اللّطف واللّين، وصفة الجود والرّزاقية والخلاقيّة وصفة النفع وأمثال ذلك، كلها صفات جمال، وثمّ صفات مشتركة لها وجه إلى الجمال ووجه إلى الجلال كاسم الربّ، فإنه باعتبار التربية والإنشاء اسم جمال، وباعتبار الربوبية والقدرة اسم جلال»⁸⁴.

- فالفيلسوف الألماني الشهير إيمانويل كانت يرى أنّ الرائع يقوم على شعور بكبر المقادير الذي لا يُحدّ، وعلى شعور بطاقة فائقة هائلة. ولذلك كان له نوعان: رائع رياضيّ (أي كميّ) يجلب شعوراً بالاتساع والعظمة اللّذين لا يكادان يُدرّك مداهما، وهو لا يتعلّق بما في الطبيعة وحدّها، بل بها وبالإنسان الذي بمداركه العليا يستطيع أن يتجاوز العالم الماديّ ويفوقه. ورائع دينامي (أي تحريكي) كما يقال ذلك في علم الفيزياء⁸⁵. وهو يتعلّق بطاقة لا حدود لها، ويشعر الإنسان تلقاءها بعد لأيّ بمكانته الفكرية التي تبثّ في نفسه الحماسة والشعور بالسّموّ:

«ولمّا شعر الإنسان بالبقاء⁸⁶ جدّ في طلبه بكل وجه، وشام برّقه بكلّ طرّف، وحلّم به في كلّ نُعاس، وتمنّاه في كلّ انتباه، وكلّ أحدٍ يتوهم نوعاً غير نوع صاحبه بقدر مزاجه، ونقصه وزيادته، وعقله ورأيه، وبديته ورويته»⁸⁷. فالصّوفي، وأبو حيّان خير من يمثّله في هذه الرسالة⁸⁸، يحاول أن يُخرّج روحه من استبداد المادة والشهوة، ويريد أن يفتح لروحه المجال للتجلّيات الإلهية، والحبّ والجمال والتسامح، ليؤكّد رفعة الإنسان الفكرية الرائعة في روحانيّتها. يقول الشيخ محيي الدين بن عربي: «أكمل نشأة ظهرت في الموجودات الإنسان عند الجميع: لأنّ الإنسان الكامل وُجد على الصورة (أي المزايا الفكرية) لا الإنسان الحيوان، والصورة لها الكمال (بالاستناد إلى حديث أنّ الله خلق آدم على صورته)»⁸⁹:

«وإنّما ندرك بعض ما ندرك إذا صفت طيئتنا، وزال عنا تقسّمنا، وفارقنا وهّمنا، وزال حسّنا، وعلا زماننا إلى دهرنا، وعطف علينا العقل بشعاعه، وأودعنا ما هو من جواهره ودرره»⁹⁰.

2- الذاتية:

هي ما يجعل المبدع يعبر بأسلوب يدلّ على طريقته الخاصة في أداء معانيه وأفكاره على نحو يمكن معه القول: بأنّ لكل أديب متصوف لغة تميّز بها أو صياغة تنبئ عن مدى تعمّقه أو قدرته على رسم صورة موحية جديدة.. فتلك الرموز هي التي تُظهر قدرة الأديب على خلق الصورة الفنية التي تعبّر عن إحساسه وأشواقه وعلى عالمه الروحاني من جهة وعن طرائقه في التعبير من جهة أخرى⁹¹. يقول أبو حيان، في وصف شوقه، وشوق كلّ راغبٍ في (الخلود في جنان النعيم)، وأخذ بالأسباب اللازمة لذلك، من تقشّف وتزهد: «.. فلذلك عرّينا أنفسنا جهدنا وطاقتنا عن كلّ أصفر وأحمر، وعن كلّ حلوٍ وحامض، وعن كلّ لَيْنٍ وناعم، وعن كلّ زنجٍ رائق، وفاخِرٍ فائق. وفي الجملة عن كلّ ما أوثق القيد، وأُوبق النفس، وأوقع الدّين، وبالع في اجتلاب الهلكة. نعم ورفعنا قُرْناء السُّوء من داخل وخارج رغبةً في تلك الحياة، وشوقاً إلى هذا الملكوت، ووَجْداً بهذه الغبطة، وطرباً إلى هذا النّسيم»⁹². إنّ تصوير أبي حيان للنموذج الصوفي المتطلّع إليه والمرغوب فيه، في هذا الشاهد - وفي الرسالة كلّها -، هو سعي إلى الارتقاء بالمشاعر النبيلة والأحاسيس الإنسانية الرفيعة إلى ذرى عالية. ويظل الحلم (بالإنسان الكامل) حقاً مشروعاً للصوفي، كما هو مشروع للأديب والفيلسوف والعالم.

- والمتأمل في هذه الرسالة يجد، بالفعل، ارتباط أفكارها بنفسية أبي حيان وبذاتيته. ولكنه لا يختلف - في الخطوط والمفاهيم العامة للتصوّف - عن معاصريه من فلاسفة التصوف الإسلامي.

3- حساسية اللغة وشفافيّتها:

يعبر الأديب الصوفي عن مشاعره بلغة خاصة، ولغته ملوّنة بالعاطفة، والخيال، والدليل والبرهان.. ونرى في لغة التوحيدي في الرسالة نوعاً من الاندماج بين لغة الفلاسفة، ولغة الأدباء؛ لأنّ التصوّف ينشأ من العقل الذي يفكر بحقيقة الله، والكون والإنسان. ومن القلب الذي يرى الحبّ واللفظ والعاطفة المتدفقة في الكون. ولو عدنا (لرسالة الحياة)، لوجدنا براعةً كبيرة في اختيار الألفاظ المشحونة بشحنة عاطفية كبيرة، والمسبوكة في بهاء وجلال، وسموّ، وتحليق في آفاق علوية رفيعة. تعبّر عن نفسٍ صوفيّ خالص، كما في قوله: «وإنّما شعرنا بهذا كلّ بنورٍ إلهي سرى إلينا فشاع فينا ووجدناه يقيناً لا ريب فيه، وشهدناه عياناً لا مِرْيَةَ به. والعيان العقلي فوق القياس الجسّي»⁹³.

فللكلمة هنا (مثل: نور، يقين، عيان) بُعدٌ لغوي مستعمل، وبعد آخر مزامن له يغور في المجال الروحي، ويلوّح إلى دلالات بعيدة، ويقصد التوحيدي بالنور الإلهي: نور عرفاني يقذفه الحقّ بتجليه في قلوب أوليائه يفرّقون به بين الحقّ والباطل، من غير أن ينقلوا ذلك من كتاب أو غيره.

ولأول مرة، في تاريخ الأدب العربي، كما يقول إحسان عباس، نشهد فناً أصيلاً «لا يعجز فنّه عن الاضطلاع بأدقّ الحقائق الفلسفية، وغير الفلسفية. ولكنّ الفلسفة عند التوحيدي، حوّلها مرونة التعبير الأدبي إلى أدب»⁹⁴.

ولو ذكرنا أيّ شاهدٍ من هذه الرسالة، لوجدنا صدق هذه الأقوال، فمثلاً، يقول، في سياق الحديث عن التمييز بين الإنسان والبهائم:

«لَمَّا كَانَ مَبْدَأُ السَّبَاعِ وَالْبَهَائِمِ مَخَالِفاً لِمَبْدَأِ الْإِنْسَانِ بِالصُّورَةِ الْمُشَاهِدَةِ بِالْعَيْنِ وَالصُّورَةِ الْمَذْكُورَةِ بِالْعَقْلِ، كَانَ الْإِنْسَانُ مَخَالِفاً لِمُنْتَهَى الْبَهَائِمِ وَالسَّبَاعِ بِالاعتبارِ الْمُسْتَفَادِ مِنَ الْعَقْلِ، وَالتَّمْيِيزِ الْحَاكِمِ بِالْأُولَى وَالْآخِرَى، وَالرَّأْيِ الْمَصْقُوفِ مِنَ الْهَوَى»⁹⁵.

نلاحظ دقّة اختياره الألفاظ (الصورة، الاعتبار، التمييز، الرأي، الهوى... إلخ).

ليعبّر عن الفرق الواضح بين السَّبَاعِ والْبَهَائِمِ، وبين الإنسان الذي امتاز بعقله، وبصورته المُشَاهِدَةِ بِالْعَيْنِ؛ فاللغة التصويرية، في النص الصوفي، تخضع لرؤيا صوفية تحكم إمكانياتها وتجعلها ذات طاقة حيوية روحية على الرغم من تقيدها بالحسّي، وعلى الرغم من تقيّد الصوفي بالبنيات التركيبية والنحوية للغة العربية.

4-فاعليّة الصور وتوهّجها:

استعمل أبو حيان، في رسالة الحياة، إمكانياته اللغوية والبلاغية والأسلوبية، واهتمّ بأدبيّة النص. وقد ميّز الدارسون جمال الصور في هذا النوع من الأدب، كما قال أحمد أمين: «لِلصُّوفِيَةِ أَدَبٌ غَزِيرٌ لَهُ خِصَائِصٌ تَخَالَفَ الْأَدَبَ الْآخَرَ، وَقَدْ بَدَأَ مِنْ أَوَائِلِ الْقَرْنِ الثَّانِي الْهَجْرِيِّ، وَاسْتَمَرَّ فِي الْعُصُورِ بَعْدَهُ. وَمِنْ خِصَائِصِهِ السَّمُوُّ الرُّوحِي، وَالْمَعَانِي النَّفْسِيَّةُ الْعَمِيقَةُ، وَالْخُضُوعُ التَّامُّ لِإِرَادَةِ اللَّهِ الْقَوِيَّةِ وَبُعْدُ الْخِيَالِ.. كَمَا يَتَصَفُّ بِالْغَمُوضِ وَالْمَعَانِي الرَّمْزِيَّةِ.. وَالْخِيَالُ فِيهِ بَعِيدٌ وَاسِعٌ كُلُّهُ رَوْعَةٌ وَجَلَالٌ»⁹⁶ فالتصوير الروحي الوجداني يقابل التصوير الحسّي، ويميل إلى الكشف عن دخيلة النفس الإنسانية وما يعتمل في باطنها، ويثير أحاسيس وصوراً وجدانية عميقة لدى المتلقي.

- واستطاع أبو حيان أن يستثير صوراً وجدانية لدى المتلقي، حتى لو كان ذلك عن طريق التصوير الحسّي، لتشكيل المعاني وتقريب الدلالات.. كما في قوله مثلاً: «.. الدنّيا قشرة الآخرة، والآخرة لبّ الدنّيا»⁹⁷.

يقصد أنّ الدنّيا عَرَضٌ فَنِ، والآخرة جوهر باقٍ. وقد أحسن التمثيل؛ إذ شَبَّهَ الآخرةَ بلبّ الثمرة، الذي يجمع الحلاوة واللذّاذة، والفائدة، والاستمتاع، في حين شَبَّهَ الدنّيا بقشرة هذه الثمرة، والقشرة، كما هو معلوم، أقلّ فائدة من اللبّ.

وهذا الأسلوب في التعبير الصوفي يعكس رؤية غنية، ويولّد أسئلة تكشف عن العالم الخفي للإنسان والوجود. كما تعكس هذه الصّور العلاقة التي تربط بين الدين والفن (الأدب) وهي علاقة وثيقة جداً، لم تنقطع على مر العصور، لأنّ الدين والأدب فعاليتان إنسانيتان من حيث الممارسة والأداء، لا سبيل إلى نكرانهما مهما طرأت على حياة الإنسان من تغيراتٍ وأحوال.. وقد سبق أن قرّر (ابن عربي) تلك الحميميّة التي يتآلف تحت جناحها كل من الدين والفن، لمّا عرض نظريته في (صورة العالم)⁹⁸.

- إنَّ التصوير الروحي في هذه الرسالة يركّز على تصوير النفس الإنسانية وهي تشتغل بأسئلة الوجود والكينونة والحياة والموت في بُعد تام عن النزوع الرومانسي العاطفي. كما أنَّ هذا التصوير يوظّف سمات (الإيحاء النفسي) أثناء توجُّهه للقارئ ليشاركه في التجربة الروحية الوجدانية للصوفي. وتستند هذه التقنية الفنية إلى صيغ تعبيرية وتخييلية متنوّعة:

- فقد أكثر من استعمال التشبيه البليغ عن طريق الإضافة، في صور ذهنيّة معيّنة. كما في قوله: (نور الجِسِّ) (نور العقل)، (بحر الشهوات)، (ثمرة الاعتبار)، (باحة الصفاء)⁹⁹.
فالخطاب الصوفي فضاء تتعايش فيه المادة والروح..

- أو يجمع بين محسوس ومعنوي، في (استعارات النّقل الجمالي)¹⁰⁰ التي تتخذ صيغة الإضافة، حيث نجح أبو حيان، بوساطة هذه الصيغة للاستعارة، في إبداع المعنى عن طريق الجمع بين اسمين من حقلين دلاليين مختلفين على نحوٍ جديد ومبتكر. وهذه الاستعارة يطفئ عليها الإيحاء الشديد والإدهاش، فالصورة في مفهوم (أولمان) «يجب أن تملك شيئاً مدهشاً، وغير مُنتظر، كما يجب أن تُحدث مفاجأة نتيجة لاكتشاف علاقة غير متوقّعة بين الأغراض المتباينة»¹⁰¹: (فضاء الطّهارة والسّناء)، (زَوْج القلب)، (بَرْد الفؤاد)، (حُضْن الدهر)¹⁰²، فضاء الطّهارة والسّناء... الخ.

فالتخييل يجد ممّرات له عبر كثافة التعبير الانفعالي، إذ يبعث الصّور من مكانها ويقدمها بين يدي الدلالة والفكرة، فيتحدّ الحسّي بالمعنوي وتتمخّض عن ذلك الصورة وكأنها كائن حي يشعّ بالحياة.

ولنتأمّل جمال هذه الصور: باحة الصفاء، فضاء الطّهارة والسّناء.. إلخ، فهي وسيلة لتزكية مقولات أبي حيان الروحية والوجدانية المتعلّقة ببلوغ أرقى ما يمكن بلوغه من درجات الصّفاء.. كما أنَّ هذا التصوير يثير لدى المتلقي أحاسيس فنية ومشاعر وأفكاراً متنوعة، وينقله إلى عوالم رؤيوية غير محدودة. فالتصوير الصوفي كالتصوير الأدبي (يغتنى بالحُلُميّة) كما يقول (باشلار)، إنّه يدل على شيء آخر ويجعلنا نحلم بطريقة أخرى، وتلك هي وظيفته المزدوجة¹⁰³.

- أو يستخدم الكناية، كما في قوله: «وإنّما كان كدح الفلاسفة اليونانيين والإلهيين والطبيعيين والمتقدّمين والمتأخّرين بهذه الحياة الجامعة بين السرور والبقاء السرمديّ في حظيرة القدس ومُراد الأنس، حيث لا يتعدّر مطلوب ولا يُفقد محبوب...»¹⁰⁴.

(حظيرة القدس): كناية عن الجَنّة¹⁰⁵. وقد حظرتُ الشيء إذا حرّمته، وهو راجع إلى المنع¹⁰⁶، أي محرّمة على الكافرين.

وتكتنف هذه الكناية ظلالاً موحية، وإيجازاً في التعبير، ولطافة معنى، فهي مسلكٌ بياني أُريد به الإيماء إلى شيء، وتشتمل على التصوير الحسّي، فهي إحدى الألوان البلاغية الكبرى في البيان، ذلك اللون الذي يمتلك

الأداء والإيحاء مع كثير من التشويق، لأنه يلوّح إلى الفكرة المقصودة تلويحاً، ويومئ إيماءً لطيفاً يوظّف بحسب سياق الفكرة الكلية.

وكذلك قوله (مُرَاد الأنس): كناية عن الجنة.. فلا يمكن أن نفهم حقيقة الخطاب الأدبي الصوفي إلا في إطار تَمَثُّل معادلة روحية طرفاها الإنسان (العابد) - الله (المعبود)، حيث يشدّ العابد رحاله الوجدانية للعروج إلى مستويات مقامية، عُدَّتْه في ذلك المجاهدات، ومقصده بلوغ أسمى درجات الروحانية، والانفراد بأنوار المحبة الإلهية التي تستمدّ نسائمه من سلّم الأحوال، فضلاً عن أن للإيحاء الذي تحدّثه هذه الصورة (مُرَاد الأنس) لدّة في حنايا النفس، لأنه حالة استشفاف وانفعال بلدّة الكشف بعد مرور الفكرة بالعقل، وفي هذا تشويق وتعميق، وجمال بين التصريح والتلميح، وبين التجلي والخفاء.

- أو يستخدم (الرمز الصوفي)، يقول مصوراً بُعِدَ (الذات الإلهية) عن التصوّر والوهم البشريين، «وذلك الجُزْم محروس من إشراق الوهم، ومن تغلغل العقل، ومن رسوم الدّوات، ومن حدود الصّفات، ومن الجسارة على ما يجلّ عنه، ويعتلي عليه»¹⁰⁷. وقد وُفّق أبو حيان - إلى حدّ بعيد - بفضل وَعْيِهِ النظري بأصول التصوف، في الملاءمة بين فيض (الوهم) وبين الفيض الصّوفي الذي يتحقّق في تجلّي الذات الإلهية في قلوب المتصوّفة التي تضيق عن احتوائها نظراً لعظمتها اللامتناهية.. إنّ نصّ أبي حيان الأدبي الصوفي يجعل المتلقي مشاركاً الصوفي في تكوين عالم من الرّؤى السّامية التي تتطلّع إلى طهر الإنسان وصفائه الروحي. عالم تعمّه مفردات الرقي بالروح إلى مدارج الرّفعة والسّموّ. وبذلك، فإنّ الرّؤيا الصوفية تنفتح على «اللانهاية، أو على كل ما هو مسرح ومُنْداح، ومن الطبيعي أنّ لغة اللانهاية جليلة ومهيبة وسامية»¹⁰⁸.

ويقول، في الذات الإلهية، أيضاً: «لا يسمح خاطر إلاّ به، ولا تعنو النفس إلاّ له، ولا يسكن القلب إلاّ معه، ولا يطمئنّ الفؤاد إلاّ بذكره»¹⁰⁹.
(لا يسمح خاطر إلاّ به):

يشير هنا إلى خاطر الذي يردّ على القلوب والضمائر، كما يذهب إلى ذلك أغلب المتصوّفة¹¹⁰، فالخاطر هو «الوارد الذي يرد على القلب في صورة خطابٍ ومُطالبة»¹¹¹.

ومعنى ذلك أنه خطاب يرد على الأنفس بصورة غير شعورية. قد يصدر عن الله سبحانه وتعالى فهو هنا خاطر الحق ويُعدّ تنبيهاً، أو عن ملك وهذا يُطلق عليه إلهام ويُعدّ حثّاً على طاعة، أو عن شيطان (عدو) ويُسمى وسواساً ويكون تزييناً لمعصية، أو يتجلى في أحاديث النفس وهنا يقال له (الهواجس)¹¹² فعمد أبو حيان إلى استحضار صورة خاطر الذي يرد على قلب الصوفي، ولعلّه من قبيل الخواطر الصادرة عن الله عزّ وجل؛ لأنّ الذكر ههنا (ذكر الحبيب).

مما سبق، نجد أنّ التصوير عند أبي حيان في (رسالة الحياة) يوظف سمات (الإيحاء النفسي) أثناء توجيهه للقارئ، ليشركه في التجربة الروحية الوجدانية للصوفي. وعبر عن هذه التقنية بالتشبيه البليغ، أو استعارة النقل الجمالي، أو الكناية، أو الرمز، واتسمت هذه الصور بالفاعلية والتوهج.

5-التضاد:

يُعد التضاد بنية لغوية تعبيرية مهمة في التصوير الصوفي. فعبر هذه الطاقة البلاغية يشكّل الصوفي مفارقات الإنسان في الوجود والحياة. وقد عكست الصيغ البلاغية في (رسالة الحياة)، من (طباقي) و(مقابلة)، والصيغ المعنوية، كالمفارقة، عكست جوانب مهمة في تصوير دوائر الإنسان الوجدانية والروحية وعبرت عن تفاعله مع ما يحيط به من ظواهر وجودية مادية وطبيعية وإنسانية. وتعدّ هذه الصيغة الأسلوبية من أهم سمات التصوير الصوفي لأنها تتمكّن من التعبير عن جوهر الروح الإنسانية، وعن سر الوجود من حوله.. ومن المعلوم أنّ التصوف هو طريقة في السلوك تعتمد على تزكية النفس والتحلي بالفضائل، سعياً إلى مرتبة الفناء في الله سبحانه وتعالى. وفي صور التوحيدي في (رسالة الحياة) نجد معنيين: 1- الظاهر. 2- الباطن.

الظاهر هو رؤية العين عن طريق الحسّ في الإنسان، أمّا الباطن فهو «رؤيا اليقين والروح والتعبير عنها في صميم تجليات الرؤية الكامنة في عالم الخيال التي تتوافق مع منطق العقل، للخروج بها إلى الظهور بفيوضات كلامية ذوقية تدلّ على علم الدين، وتقرب من الرؤيا الصادقة التي يتصف بها الرسل والأنبياء، والعلماء والصالحون والزهاد»¹¹³.

يقول أبو حيان مثلاً، على لسان سقراط: «نحن نعيش عيشاً طبيعياً كي نعيش عقلياً؛ فإذا كان العيش الطبيعي إنما تحتاج إليه للعيش العقلي فلا نعطي القوة الطبيعية شيئاً أكثر ممّا تدعو إليه الحاجة والضرورة»¹¹⁴.

فالظاهر: العيش الطبيعي، والباطن: العيش العقلي، وهو أعمق من الظاهر، وأقرب إلى الجوهر. ويقول، على لسان (زيد بن رفاعه): «لا تخف موتَ البدن، ولكن يجب عليك أن تخاف موتَ النفس»¹¹⁵ ثم فسّر ذلك بقوله: «.. لأنّ النفس كما تستنير بالمعارف الصحيحة والعقائد اليقينية، والحركات المعتدلة، والأفعال الواجبة، كذلك تصدأ وتظلم وتثوي بالجهالات الرّاكدة، والآراء الفاسدة، والحركات المختلطة، والأعمال الشنيئة، والحالتان في طرفين متباعدين وليس الصّدئ كالمجلو، ولا الطّالع كالغارب، ولا الوجه كالقفا، ولا العالي كالسّافل»¹¹⁶.

«فالنص الصوفي جامع للأضداد، مصوّر للمفارقات الوجودية والإنسانية، ومن هنا فإنّ التصوير الصوفي ينبثق من الروح ويؤوب إليها، وهو يصوّر واقع الحياة ليتجاوزها ويسمو على ماديتها. وبذلك يعيد تشكيل المجردات وتجسيدها وتشخيصها رمزياً. فالصوفي يسعى إلى تقديم عرض ذاتي للكليات المجردة والتجارب الروحية

كما تَمَثَّلَها خيالُه ووجدأنه عبر اللغة»¹¹⁷ ولا تخفى قوَّة الصور وتوهَّجها، في قوله: ليس الصَّديُّ كالمَجْلُو، ولا الطَّالع كالغارب. إلخ... إنَّ الرُّيا في هذا الشاهد تعكس رحلة الروح في العالم: حركة الذات الصوفية وهي تتحوَّل إلى روح متوهَّجة، تسعى إلى اجتياز عتباتِ المادة والشهوة والضلال إلى عالم من السمو الروحي والوجداني الطاهر النقي، وحركة الروح الشقيَّة المتألَّمة التي جعلتْ - بغرقها في عالم المادة والشهوة والضلال.. حجاباً كثيفاً بينها وبين خالقها.

6- الأسلوب الرمزي:

إنَّ القارئ للأدب الصوفي، الذي يتمعن في دقَّة لغته وأساليبه، يجد أنَّ «لغة التصوف في جماليَّتها المميزة لها، تخلق وحدة فنية، ومن ثمَّ شعورية، فكرية ترتفع بالمشاعر، وهي تعبِّر عن تجربة عرفانية فريدة، تكشف الدلالة بوعي مرهف وحسّ وثاب، قائمة على قصدية، منفتحة على تصوُّر شديد الخصوصية، وكذلك هي لغة المتصوِّفة التي اخترعوها، فهي على رَقَّتْها، وسهولتها وتنوُّعها، ذات دلالة اشتقاقية خاصة»¹¹⁸.

ويذكر نيكلسون أنَّ الصوفية قد اصطنعوا الأسلوب الرمزي لأنهم لم يجدوا طريقاً آخر ممكناً يترجمون به عن رياضتهم الصوفية والعلم بخفايا عالم الغيب المجهول الذي ينكشف في رؤيا جاذبية.. ليس في الطوق تبيانَه دون اللجوء إلى صور ومشاهدات منتزعة من عالم الحس، وهذه الصور والأمثال تكشف عن معان وتوحي بصور أعمق مما يبدو على ظاهرها¹¹⁹.

ونجد هذا الأسلوب الرمزي واضحاً، جلياً في (رسالة الحياة).

والرمز: هو «التعبير غير المباشر عن النواحي النفسية المستترة التي لا تقوى على أدائها اللغة في دلالاتها الوضعية»¹²⁰ وعندما جاء العصر العباسي، عصر امتزاج الثقافات، تعقَّدت الحياة من جميع نواحيها المادية والفكرية فُعرف هذا المصطلح (الرمز)، حيث نجده من أهم العناصر في الشعر، وبعض أنواع النثر، كونه أعلق الفنون بالنفس وأكثرها تعبيراً عنها.

والرمز الصوفي هو ذلك الرمز الذي استخدمه أقطاب الصوفية في أشعارهم، ونثرهم، للتعبير عن عوالمهم الخاصة، حتى اشتهر بينهم ثم انتشر وأصبح معروفاً لدى أهل التصوف بالمصطلحات الصوفية، وقد اهتم بجمعها الكثير من الباحثين في معاجمهم الصوفية، كما فعل الجرجاني في كتابه (التعريفات). فالصوفي وظَّف الرمز للتعبير عن تجاربه وأحواله «لأنَّ التجليات التي تُكشَف في ذات الصوفي هي من غير شكٍّ مما لا يمكن للغة الاعتيادية الإخبار عنها بطريق الحقيقة لأنها ببساطة تجليات غيبية لا تتقبَّل صياغة تصوُّرية، ولا تغني الأدلة العقلية في دحضها وإثباتها»¹²¹.

ومن الجدير ذكره أنَّ اللغة الصوفية نثراً أم شعراً لغة إشارة، تتعدد فيها الإيحاءات التي تؤدي إلى الغموض؛ لأنَّ العبارة الواضحة قاصرة عن نقل تجاربهم الروحية¹²².

- يقول التوحيدي، في إدراك (الحياة الإلهية): «وإنما ندرك بعض ما ندرك إذا صفت طينتنا، وزال عنا تقسُّمنا، وفارقنا وهْمُنَا، وزال حسُّنا، وعلا زماننا إلى دهرنا، وعطف علينا العقلُ بشعاعه، وأودعنا ما هو من جواهره ودرره. فأما ما دمنا نرتكض في ظلِّه الهبُولي فإننا نفقد كلَّ حظٍّ جسيم، ونتَّجه على كلِّ فائت مُتَمَتَّى»¹²³.

يركّز أبو حيان، هنا، على مجموعة من المصطلحات والرموز الصوفية (الصِّفاء، الدهر، الجوهر، الهبُولي) هذا الرمز الصوفي لم يُضف جمالاً فنياً فقط، أي لم يُبرز جماليات الشكل فحسب بل جماليات المضمون أيضاً في ربطه بين المادة والروح، أي بين المعاني الظاهرية والباطنية.. فهو يرتقي بنا في مدارج الجمال للوصول إلى الجمال المطلق، أي ينقلنا من إدراك الجمال الظاهري بالحواس إلى إدراك الجمال الباطني بالروح، حتى يوصلنا للجمال المطلق، وهو أعلى مراتب الجمال كما يرى أفلاطون.. فهو يوقظ الإحساس بالجمال عند المتلقي لأنَّ الرمز الصوفي يوظف «لاستثارة خيال القارئ، وفكره وشعوره، ونقله إلى حالة الحضور الواعي وكأنه يشهد الأحداث في واقعيتها»¹²⁴ فكانَّ التجربة الروحية للصوفي تصبح تجربة حسية، يتلقاها المريد ويفهمها عن طريق الذُّوق والكشف أي عن طريق الروح. فبوساطة الذوق والكشف يستطيع المتلقي تذوق الجمال الظاهري والباطني معاً. يرى أبو حيان في هذا الشاهد أنَّ إدراك الإنسان بعض ما يدرك من جمال الذات الإلهية، وتجلياتها، يكون بالتوسُّل، والتوكُّل على الذات الإلهية للوصول إلى الحقيقة الأزليّة. والله سبحانه وتعالى أعطى نعمة العقل للإنسان بهدف الغور في معرفة الحقيقة الإلهية؛ لأنَّ الحس عاجز عن معرفة كنه وجوده عزَّ وجلَّ.. فليس ثمة مجالٌ لمعرفة الله عن طريق الظاهر، والعقل يحاول أن يعرفه؛ لأنَّ العقل نورٌ من الأنوار الإلهية.

- وعليه فإنَّ الرمز الصوفي له أبعاد جمالية كالرمز الأدبي، بل يزيد عليه، ففضلاً عن الجمال الفني فهو يرتقي بالمتلقي إلى مدارج الجمال للوصول إلى الجمال المطلق، فهو يضيف على النص جمالاً مزدوجاً: جمال فني حسي، وجمال معنوي يصلنا بعالم الجمال والسَّمو الروحي.

ويقول:

«اللهم اجعلْ فِكْرنا في ملكوتِ سَمائكِ وأَرْضكِ وما بينهما، عائداً علينا بمعرفتك، وبحثنا عن أسرار حكمتك، محرِّكاً لنا إلى خالص توحيدك، وتصفُّحنا لظاهر علمك وباطنه، مُفضِّياً بنا إلى الثقة بك، واستيحاشنا عن كل ما يُبعد عنك، باباً مفتوحاً للأنس بذكرك»¹²⁵.

فهو يدعو القارئ إلى صرف النظر عن الظاهر إلى الباطن، لما يحمله الرمز الصوفي من دلالات (لا سبيل إلى إدراكها بالحواس بل بالبصيرة والذوق والتأمُّل الوجداني)¹²⁶ لأنَّ التصوُّف مفاتيح لعوالم نورانية، فيها الوضوح وفيها الصفاء وفيها الكشف¹²⁷، كُشف باطن الأشياء والجوهر المستتر خلف المادة المحسوسة، يقول: «واملاً قلوبنا بالنور الذي مَنْ حُصَّ به أبصر ما دونه فتوقاه، وما فوقه فتلقاه، وما عن يمينه فاختره، وما عن شماله فاحترز منه، وما أمامه فانتظره، وما وراءه فاحتقره»¹²⁸ رمَّز أبو حيان (بالنور) في الشاهد السابق إلى

(البصيرة والكشف) الذي يختصّ به العارف بالله، فيملك من الحدس والفراسة، ما يمكنه من استجلاب الخير، واجتناب الشر، والرضا بما آتاه الله من فضله، واليأس ممّا في أيدي الناس.

وسندرس - فيما يأتي - أثر التكرار في إحداث نغم موسيقي متوازن في (رسالة الحياة).

القيمة السمعية لتكرار أصوات الحروف والكلمات:

إذا تكرر الحرف في الكلام على أبعادٍ متقاربة، أكسب تكرار صوته ذلك الكلام إيقاعاً مُبهجاً، يدركه الوجدان السليم. فالتكرار المتزن نوع من الوزن، «بحيث يتسق المعنى اتساقاً يشغل النفس عن أنّ جانباً كبيراً من حسن العبارة راجع إلى التكرار، وإنما يظهر ذلك عند التأمل»⁽¹²⁹⁾.

و(رسالة الحياة) تدخل ضمن الفنّ النثري الرفيع الذي يتّجه إلى الفكر والقلب، وقد ركّز أبو حيان فيها، لزيادة التأثير في المتلقي، على تكرار بعض العناصر السمعية، كالأصوات والمقاطع. يقول، مثلاً:

«نحن مكانيون، زمانيون، خياليون، وهميون، ظنيون، متقسمون ممّا كان وما يكون، حريون بالجهل، جديرون بالنقص. وإنما ندرك بعض ما ندرك إذا صفت طينتنا، وزال عنا تقسمنا، وفارقنا وهمنا، وزال حسنا، وعلا زماننا إلى دهرنا»⁽¹³⁰⁾.

تكرر صوت النون، والياء المضعفة، والمدود (الألف والواو).

ونستطيع إدراك الجمال الصوتي في التكرار الحرفي، وشدة العلاقة بين صوت الحرف المكرر ورسم الصورة؛ فإنّ تكرار صوت النون، وصوت المدّ (الواو) مراتٍ عدّة، مع الحروف الأخرى، والوقوف عند هذه النون في كل فاصلة، يوحي بهذا الشّجن، من نفسٍ يصوّر انفعالها بالوجود حزناً يحرك أوتار القلوب، فهي نفس تستشعر النقص البشري أمام الكمال الإلهي. وحرف النون له قيمة سمعية تشبه تردّد الألحان من أوتار المعازف.

وفي هذه البنية المركّبة من الازدواج والارتباط الحميم بين الصوت والدلالة، والتوزيع المنتظم للعناصر، طبقاً لما كان يسمّيه الشكليّون الروس (بالدّقة الإيقاعية) التي تصنع الأوزان، من ناحية، ولما يطلق عليه علماء السيميولوجيا المحدثون الطابع الأيقوني في الاستخدام اللغوي للأدب من ناحية ثانية⁽¹³¹⁾.

- ويقول: «أما ترحالنا فإلى نعيمٍ دائمٍ، وخلودٍ متّصلٍ، ومقامٍ كريمٍ، ومحلٍّ عظيمٍ، في جوار مَنْ له الخلق والأمر»⁽¹³²⁾.

فالتنوين والميم في قوله (خلودٍ متّصلٍ) يصاحبان الغنة، وهي نغم شجيّ تعشقه الأذن وتلذّه النفس.. وما أجمل وقع النون في قوله (مَنْ)، وقد صدق ابن عربي وهو يقول: إنّ النون من أسنى الحروف وأعظمها شهوذاً⁽¹³³⁾ أمّا (اللام) فهي من الحروف العذبة في النطق والسمع⁽¹³⁴⁾.

ولا ننسى تقسيم الفقرات على نحوٍ متماثل في الطول والنغمة، بحيث تبرز عناصرٌ متماثلة في مواقع متقابلة في الخطاب.

- كما يعطي تكرار المدود (الألف، والواو، والياء)، عندما تجانسها حركة ما قبلها، قيمة سمعية عالية، حيث ينطلق الصوت مسافةً أطول «وهي عند التكرار يُلمَس لها تطريبٌ تطيب به النفس، ويأنس إليه السمع والوجدان»⁽¹³⁵⁾.

من ذلك قول أبي حيان:

«وأملاً قلوبنا بالنور الذي مَنْ خُصَّ به أبصر ما دونَه فتوقَّاه وما فوقه فتلقَّاه، وما عن يمينه فاختره، وما عن شماله فاحترز منه، وما أمامه فانتظره، وما وراءه فاحتقره.. يا ذا الجلال والإكرام، ويا مصرِّف الأيام بين النَّقْضِ والإبرام»⁽¹³⁶⁾ نلاحظ أنَّ أكثر الأصوات تأثيراً في المسار الإيقاعي لهذه العبارات هو صوت المد: الألف، وإلى جوارها تظهر بعض النغمات الثانوية المتمثلة بصوت المد: الواو (قلوبنا، بالنور، دونه) وصوت المد: الياء (يمينه)، وأصوات المدود تعطي إيقاعَ هذه القطعة هدوءاً وبطئاً، يتناسب والطمأنينة الحاصلة في القلب الذي يشهد أنوار العبودية.

نتائج البحث

مما سبق، نستطيع القول:

بدأ أبو حيان في طرائق تعبيره كاتباً مُبدِعاً، استطاع أن يعبرَ بلغةٍ أدبية، عن أعمق المُشكلات الوجودية والدينية والصوفية والفلسفية في عصره.. وقد ركّز البحث على النزعة الصوفية في (رسالة الحياة) لأبي حيان، وتوصّل إلى النتائج الآتية:

- يمثل الأدب حالةً من التأمل الوجداني العقلي تجاه مظاهر الكون والوجود، وردّة فعلٍ طبيعية، إزاء انقسام الوجود إلى مستويين: عالم الظواهر المحسوسة، وعالم الغيب، الذي يختصّ به الله سبحانه وتعالى، خالقِ العوالم جميعها، المحسوسة، وغير المحسوسة. وهنا يأتي دور الأدب، لمحاولة استكناه هذه العوالم، والتعرّف إليها..

- سلك التوحيدي طريقين: بحث الأمور على طريقة الفلسفة اليونانية الأرسطوطاليسية التي تمجّد العقل الإنساني. وسلوك طريق التصوف الذي يعتمد في الوصول إلى الحقيقة على الرياضة الروحية والتنزّه عن المادة، وحاول أن يوفّق بين هذه الآراء بطريقة منظّمة، وأفكارٍ متسلسلة، وأن يخلّص التصوّف من الأوهام والأفكار الدخيلة على الثقافة الإسلامية.

- التوحيدي في مبحث (الله) يؤمن أنّ الإنسان وجهده قاصر عن إدراك الحقيقة الإلهية، وهذه المعرفة تحدث له عن طريق الثقة والاتكال الحقيقي عليه، فالله سبحانه وتعالى غائب عن الأبصار، وظهرت آثاره في

صفحات العالم ليكون في ذلك دعوة لمعرفته تعالى، ومن معرفته إلى قصده والتوجه إليه، ويكون قصده سبباً للمكانة عنده أي إن هذه هي الحكمة.

- يبحث التوحيدي عن العالم البديل عن الدنيا؛ لأن الحياة فيها كدرة، وهي موطن الشقاوة والخسارة، في حين الآخرة موطن السعادة، والطمأنينة، والسلام.

- الموت ليس مضاداً للحياة، وإنما عنصر جوهري في تكوينها، ونتيجة ضرورية وحتمية لها، كامنة فيها منذ بدئها، والإنسان يخوض تجربة الموت منفرداً. وهو يجهل كمها وخفاياها. كما يشير التوحيدي إلى حقيقة يقينية مستمدة من القرآن الكريم، وهي إياب الإنسان بعد مغادرة الروح جسده في دار الابتلاء إلى بارئه.

- أكد التوحيدي فكرة صوفية مهمة، وهي (وحدة الوجود) التي يعني بها وحدة الفاعل الذي يتجلى في المظاهر المتعددة.

- يرى التوحيدي في القلب محل المعرفة ومركزها ووسيلة من وسائل الإدراك، وهو يقترب، بذلك، كثيراً من المفهوم الصوفي، ولا يدرك القلب إلا حين يكون صافياً من شوائب الجس.

- (النفس) أساس الإنسان، وما الجسد إلا ثوب للنفس ترتديه كي يكون الوسيط بينها وبين العالم المادي.. كما أكد أبو حيان في (رسالة الحياة) مسألة تطهير النفس، وضرورة عصيانها، بترك الدنيا وزخارفها. فإذا ما صنع ذلك، أخذ القرار الصحيح في سبيل استقلال نفسه.

- يعبر الأدب الصوفي عن تجربة إنسانية تصلنا بحقائق النفس والوجود، ويعرض ذلك بطرق فنية مؤثرة تمتع النفوس والقلوب والأرواح.

- من أهم عناصر الروعة والجمال، التي وجدناها في رسالة الحياة: سمو الفكر وقوة التأثير، الذاتية، حساسية اللغة وشفافيته، فاعلية الصور وتوهجها، التضاد، الأسلوب الرمزي، التماثل الصوتي والتعني.

- لو عدنا لرسالة الحياة، لوجدنا براعة في اختيار الألفاظ المشحونة بشحنة عاطفية كبيرة، والمسبوكة في بهاء وجلال، وسمو، وتحليق في آفاق علوية رفيعة تعبر عن نفس صوفي خالص.

- أكثر التوحيدي من استعمال التشبيه البليغ عن طريق الإضافة، في صور ذهنية معبرة، أو يجمع بين محسوس ومعنوي، في (استعارات النقل الجمالي) أو يستخدم الكناية، ويكتنف هذه الكناية ظلالاً موحية، وإيجاز في التعبير، ولطافة معنى، أو يستخدم (الرمز الصوفي)

- الرمز الصوفي له أبعاد جمالية كالرمز الأدبي، بل يزيد عليه، فضلاً عن الجمال الفني فهو يرتقي بالمتلقي إلى مدارج الجمال للوصول إلى الجمال المطلق، فهو يضيف على النص جمالاً مزدوجاً: جمالاً فنياً حسياً، وجمالاً معنوياً (يصلنا بعالم الجمال والسمو الروحي)، لا يحسه إلا من أدرك الأدب الصوفي بوجدانه.

-عكست الصِّغ البلاغية في (رسالة الحياة)، مِنْ (طَباق) و (مقابلة)، والصِّغ المعنوية، كالمفارقة، عكست جوانب مهمة في تصوير دخائل الإنسان الوجدانية والروحانية. وعبرت عن تفاعله مع ما يحيط به من ظواهر وجودية مادية وطبيعية وإنسانية. وتعدّ هذه الصيغة الأسلوبية (التضاد) من أهم سمات التصوير الصوفي في رسالة الحياة؛ لأنه يربط بين المادة والروح، بين المعاني الظاهرية والباطنية.

-يدعو أبو حيان القاري، في رسالة الحياة، إلى صرف النظر عن الظاهر إلى الباطن، لما يحمله الرمز الصوفي من دلالاتٍ لاسبيلٍ إلى إدراكها بالبصر، بل بالبصيرة والتأمل.

- إن تصوير أبي حيان للنموذج الصوفي المتطلع إليه والمرغوب فيه، هو سعي إلى الارتقاء بالمشاعر النبيلة والأحاسيس الإنسانية الرفيعة إلى ذرى عالية، ويظلّ الحلم (بالإنسان الكامل) حقاً مشروعاً للصوفي، كما هو مشروع للأديب والفيلسوف والعالم..

هوامش وإحالات المقال

- ¹ - آدم ميتز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، 1940م (دون مكان)، ص 416.
- ² - ياقوت الحموي، معجم الأدباء 1993م (بيروت، دار الغرب الإسلامي)، 1924/5.
- ³ - أنا ماري شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، 2006م (منشورات الجمل)، ص 22.
- ⁴ - المرجع السابق، ص 7.
- ⁵ - السلي، طبقات الصوفية 1998م (بيروت، دار الكتب العلمية) 258/1.
- ⁶ - القشيري، الرسالة القشيرية، د.ت، القاهرة، دار المعارف 441/2.
- ⁷ - ينظر: الهجويري، كشف المحجوب: 2007م (القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة) 231/1. وينظر: شيمل، الأبعاد الصوفية في الإسلام، ص 25.
- ⁸ - د. يوسف زيدان، الفكر الصوفي، 1998م (مصر، دار الأمين) ص 85.
- ⁹ - التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة: 1424هـ (بيروت، المكتبة العنصرية) 365/ 1.
- ¹⁰ - ينظر: عبد الرزاق محيي الدين، التوحيدي 1949م، (القاهرة) ص 75.
- ¹¹ - ينظر: الإمتاع والمؤانسة: 173/1.
- ¹² Marc Berge', La Personnalité morale et intellectuelle d'Abū Hayyān al-Tawhidi, 416. Essai sur
- ¹³ - ينظر: أنس شكشك، فلسفة الحياة وحكمة الوجود: (حلب، دار الحافظ للكتاب، 2006) 67، و زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان: (القاهرة، مكتبة مصر، دون تاريخ) 179، 185.
- ¹⁴ - ينظر: التوحيدي: الإشارات الإلهية، (بيروت، دار الثقافة، 1982) ص 224-226، والمقابسات: المقابسة 2: (دار سعاد الصباح، 1992) 134/1، والمقابسة 10: 150/1، والإمتاع والمؤانسة: 42/1، 46، 149.
- ¹⁵ - التوحيدي، رسائل أبي حيان التوحيدي، رسالة الحياة، (دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 1985) ص 315.
- ¹⁶ - ينظر: د. محمد سعيد رمضان البوطي، كبرى اليقينيّات الكونية، (دمشق، دار الفكر، 1397هـ) 71.
- ¹⁷ - ينظر: توشيهيكو إيزوتسو، بين الله والإنسان في القرآن: (سوريا، دار الملتقى، 2007) 113.
- ¹⁸ - رسائل التوحيدي، رسالة الحياة، ص 316.
- ¹⁹ - رسائل التوحيدي، رسالة الحياة، ص 283.
- ²⁰ - د. وضحي يونس، القضايا النقدية في النثر الصوفي حتى القرن السابع الهجري، 2006م، دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ص 57.
- ²¹ - رسائل التوحيدي، رسالة الحياة، ص 316.
- ²² - المصدر السابق، ص 316.
- ²³ - حسن المطاوي، الله والإنسان في فلسفة التوحيدي، 1989م، القاهرة، مكتبة مدبولي، ص 122.

- ²⁴ - رسائل التوحيدي، رسالة الحياة، ص 278.
- ²⁵ - رسائل التوحيدي، رسالة الحياة، ص 289.
- ²⁶ - المصدر السابق، ص 289.
- ²⁷ - الرازي، رسائل فلسفية 1982م، ط 5، بيروت، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، ص 240.
- ²⁸²⁸ - د. س بينيس، مذهب الذرة عند المسلمين، 1946م، د. ط، القاهرة ص 56.
- ²⁹ - زهر السراج: أضاء.
- ³⁰ - رسائل التوحيدي، رسالة الحياة، ص 305.
- ³¹ - رسائل التوحيدي، رسالة الحياة، ص 305.
- ³² - الحج: آية 47.
- ³³ - الرازي، رسائل فلسفية: ص 304. هذا، وقد انقسم مفكرو الإسلام من متكلمين، وفلاسفة إلى فئة تعدّ الزمن نسبياً، وأخرى تعدّه مطلقاً، تبعاً لتحديداتهم لحقيقة الزمن، وإن كانوا كلهم انطلقوا من مبدأ واحد وهو أنّ الزمن الطبيعي المعاش في الحياة الدنيا هو زمن نسبي. ينظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون 1996م، ط 1، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون: 910/1، و أبو البركات البغدادي، المعتبّر في الحكمة 1358هـ، ط 1، حيدر إباد الدكن: 39/3.
- ³⁴ - رسائل التوحيدي، رسالة الحياة، ص 286، 287.
- ³⁵ - المصدر السابق، ص 315.
- ³⁶ - محمد المسعودي، اشتعال الذات، 2007م، ط 1، بيروت - الانتشار العربي، ص 172.
- ³⁷ - رسائل التوحيدي، رسالة الحياة، ص 286.
- ³⁸ - المصدر السابق، ص 289.
- ³⁹ - السابق، ص 289.
- ⁴⁰ - المصدر نفسه، ص 290.
- ⁴¹ - ينظر: د. زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان د. ت، د. ط، القاهرة، مكتبة مصر، دار مصر للطباعة، ص 128، 129، 137.
- ⁴² - رسائل التوحيدي، رسالة الحياة، ص 295.
- ⁴³ - المصدر السابق، ص 307.
- ⁴⁴ - ينظر: البوطي، كبرى اليقينية الكونية 1397هـ، ط 5، دمشق، دار الفكر، ص 326.
- ⁴⁵ - ينظر: وليد الأصفر، حقيقة الموت والحياة في القرآن الكريم 2011م، ط 1، دمشق، دار علاء الدين، ص 20.
- ⁴⁶ - ينظر: أنس شكشك، فلسفة الحياة وحكمة الوجود، ص 65.
- ⁴⁷ - ينظر: عبد الرحمن بدوي، الموت والعبقريّة، د. ت، د. ط، الكويت - وكالة المطبوعات، بيروت - دار القلم، 16، 20، 27، و: وليد الأصفر، حقيقة الموت والحياة في القرآن الكريم: 67.
- ⁴⁸ - رسائل التوحيدي، رسالة الحياة، ص 303.
- ⁴⁹ - رسائل التوحيدي، رسالة الحياة، ص 307.
- ⁵⁰ - المقابسات (المقابلة 91: 318/1)، في تعريف التوحيدي للنفس.
- ⁵¹ - العلة الأولى: هو مبدع الكل، متمم الكل، يشترقه كلّ شيء سواه ولا يشترق إلى شيء سواه. تنظر المقابسات: المقابلة 106، 371/1.
- ⁵²⁵² - ينظر قوله في رسالة الحياة: "والنعت إنّما يصحّ إذا كان عليه نور الحسّ ويتحقّق إذا طاف به نور العقل..."، ص 287، من الرسالة وقوله: "إلا أنّ نور الحسّ وإن كان شائعاً فهو قمري، ونور العقل وإن كان غير شائع فهو شمسي، ص 288 من الرسالة).
- ⁵³ - ينظر: د. عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية 1983م، ط 3، بيروت - دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ص 105، 247.
- ⁵⁴ - رسائل التوحيدي، رسالة الحياة، ص 315.
- ⁵⁵ - المصدر السابق، ص 316.
- ⁵⁶ - (ملحوظة هذه الحاشية مكانها عند كلمة مرتاب به وما بعدها تعليق لي على الشاهد، لكن لسبب ما، لم أستطع ضبط هذه الحاشية في مكانها)
- رسائل التوحيدي، رسالة الحياة، ص 314.
- ⁵⁷ - ابن فارس، معجم مقاييس اللغة 1399هـ، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر، 5/ 17.
- ⁵⁸ - ينظر: الغزالي، الإحياء د. ت، بيروت، دار المعرفة: 8-2/3.

- ⁵⁹ - ينظر: القاشاني، اصطلاحات الصوفية 1981م، تحقيق د. محمد كمال إبراهيم جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص 145.
- ⁶⁰ - ينظر: القشيري، الرسالة القشيرية، د.ت، القاهرة، دار المعارف، 184/1، 204، و: د. عامر النجار، التصوف النفسي 2002م، د. ط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص 66، 67.
- ⁶¹ - رسائل التوحيدي، رسالة الحياة، ص 304.
- ⁶² - المصدر السابق، ص 303.
- ⁶³ - ينظر: القاشاني، اصطلاحات الصوفية، ص 151.
- ⁶⁴ - رسائل التوحيدي، رسالة الحياة، ص 281.
- ⁶⁵ - المصدر السابق، ص 275.
- ⁶⁶ - رسائل التوحيدي، رسالة الحياة، ص 311.
- ⁶⁷ - المصدر السابق، ص 291.
- ⁶⁸ - يُنظر: التوحيدي، الهوامل والشوامل 2001م، ط 1 تحقيق سيد كسروي، بيروت، دار الكتب العلمية، ص 231.
- ⁶⁹ - منهم عبد الكريم الجيلي في كتابه (الإنسان الكامل): 1997م، منشورات محمد علي بيضون، بيروت، دار الكتب العلمية، تُنظر ص 212، 213، ومحبي الدين بن عربي في كتابه (الفتوحات المكية) 1972م، د. ط، الهيئة المصرية العامة للكتاب: 278/1، و 394/2.
- ⁷⁰ - الهوامل والشوامل 2001م، ط 1 تحقيق سيد كسروي، بيروت، دار الكتب العلمية، ص 231.
- ⁷¹ - رسائل التوحيدي، ص 296، 297.
- ⁷² - رسائل التوحيدي، رسالة الحياة، ص 297.
- ⁷³ - المصدر السابق، ص 297، 298.
- ⁷⁴ - المصدر نفسه، ص 298.
- ⁷⁵ - الشريف الجرجاني، التعريفات 1983م، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 243/1.
- ⁷⁶ - رسائل التوحيدي، رسالة الحياة، ص 300.
- ⁷⁷ - المصدر السابق، ص 283.
- ⁷⁸ - يقصد (حياة العلم والمعرفة..).
- ⁷⁹ - رسائل التوحيدي، رسالة الحياة، ص 282.
- ⁸⁰ - المصدر السابق، ص 302.
- ⁸¹ - السابق، ص 314.
- ⁸² - ينظر: اليافي، بدائع الحكمة 1999م، ط 1، دمشق، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ص 100.
- ⁸³ - رسائل التوحيدي، رسالة الحياة، ص 316.
- ⁸⁴ - الجيلي، الإنسان الكامل، ص 93.
- ⁸⁵ - إمانويل كانت، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق 2002م، ط 1، كولونيا - ألمانيا، منشورات الجمل، ص 151-157.
- ⁸⁶ - المقصود بالبقاء هنا الذِّكْر المستمر بعد وفاة الإنسان، والصِّيت والاشتهار.
- ⁸⁷ - رسائل التوحيدي، رسالة الحياة، ص 285.
- ⁸⁸ - وفي كثير من كتبه ورسائله، كالإشارات الإلهية، ورسالة في التصوف.
- ⁸⁹ - ابن عربي، الفتوحات المكية، 278/1، الفقرة (498)، و: ابن عربي، فصوص الحكم (د.ت)، نشر أبو العلا عفيفي، بيروت - دار الكتاب العربي: 48/1، ويقول أيضاً: "الإنسان الكامل أقامه الحقّ برزخاً بين الحقّ والعالم، فيظهر بالأسماء الإلهية فيكون حقاً ويظهر بحقيقة الإمكان فيكون خلقاً" الفتوحات المكية: 394/2
- ⁹⁰ - رسائل التوحيدي، رسالة الحياة، ص 291.
- ⁹¹ - ينظر: المسعودي، اشتعال الذات، الصفحات 138، 151، 152.
- ⁹² - رسائل التوحيدي، رسالة الحياة، ص 289.
- ⁹³ - المصدر السابق، ص 289.
- ⁹⁴ - إحسان عباس، أبو حيان التوحيدي 1956م، د. ط، بيروت، ص 134.
- ⁹⁵ - رسائل التوحيدي، رسالة الحياة، ص 293.

- ⁹⁶ - أحمد أمين، ظهر الإسلام، د. ت، ط5، بيروت، دار الكتاب العربي، 172، 173.
- ⁹⁷ - رسائل التوحيدي، رسالة الحياة، ص311.
- ⁹⁸ - لقد استعمل ابن عربي جملة تمثيلات لتفسير نشوء الكثرة عن الوحدة (ظلال، مرايا، صور...)، فكل ما سوى الحق هو صورة له، وتتفاضل الصور نظراً لاستعداد المحل المنظور به من حيث أنّ كل موجود يظهر بصورة الحق التي تقتضيها عينه الثابتة.. إذن (الصور) هي مبدأ الكثرة والتفاضل في الوحدة الوجودية... ينظر: ابن عربي، فصوص الحكم: 49-48/1.
- ⁹⁹ - رسائل التوحيدي، رسالة الحياة، الصفحات 388، 388، 298، 310، 302 على الترتيب.
- ¹⁰⁰ - أخذت هذه التسمية عن الدكتور محمد العبد في كتابه (إبداع الدلالة في الشعر الجاهلي) 1988م، د. ط، مصر، دار المعارف، ص131 وما بعدها.
- ¹⁰¹ - صبيح البستاني، الصورة الشعرية في الكتابة الفنية 1986م، ط1، بيروت - دار الفكر اللبناني، ص96.
- ¹⁰² - رسائل التوحيدي، رسالة الحياة، الصفحات 302، 275، 275، 287 على الترتيب.
- ¹⁰³ - فرانسوا مورو، البلاغة: المدخل لدراسة الصور البيانية، 1989م، ط1، الدار البيضاء، منشورات الحوار الأكاديمي والجامعي، ص61.
- ¹⁰⁴ - رسائل التوحيدي، رسالة الحياة، ص289.
- ¹⁰⁵ - في الحديث النبوي: "لا يلج حظيرة القدس مدمنٌ خمر"، انظر: ابن الجوزي، كشف المشكل من حديث الصحيحين، د. ت، الرياض، دار الوطن: 322/1. أراد بحظيرة القدس الجنة.
- ¹⁰⁶ - ينظر: ابن منظور، لسان العرب/ مادة (حظر).
- ¹⁰⁷ - رسائل التوحيدي، رسالة الحياة، ص291.
- ¹⁰⁸ - يوسف اليوسف، مقدمة للنصري 1997م، ط1، دمشق، دار الينابيع للطباعة والنشر، ص100.
- ¹⁰⁹ - رسائل التوحيدي، رسالة الحياة، ص316.
- ¹¹⁰ - أنور فؤاد أبو خزام، معجم المصطلحات الصوفية 1993م، ط1، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ص79-80.
- ¹¹¹ - الهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ص420/1، 570، 587.
- ¹¹² - الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، د. ت، بيروت، دار الكتب العلمية، ص90.
- ¹¹³ - محمد المسعودي، اشتعال الذات، ص84.
- ¹¹⁴ - رسائل التوحيدي، رسالة الحياة، ص294.
- ¹¹⁵ - المصدر السابق، ص294.
- ¹¹⁶ - السابق، ص295.
- ¹¹⁷ - اشتعال الذات، ص74.
- ¹¹⁸ - د. حسين جمعة (مقال)، جمالية التصوّف مفهوماً ولغة، مجلة الموقف الأدبي، دمشق، اتحاد الكتاب العرب، عدد 364، ص22.
- ¹¹⁹ - ينظر: نيكولسون، في التصوّف الإسلامي وتاريخه، د. ت، نقله إلى العربية وعلّق عليه أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ص21.
- ¹²⁰ - محمد غنيمي هلال، الأدب المقارن 1983م، بيروت، دار العودة، ص398. ويرى د. محمد فتوح أحمد أنّ أساس الرمز هو تشابه الأثر النفسي وليس المحاكاة الخارجية، وأنّ النتيجة المباشرة لهذا أنّ الرمز لا يقرّر ولا يصف بل (يومي) و(يوي) بوصفه تعبيراً غير مباشر عن النواحي النفسية وصلة بين الذات والأشياء التي تتولد فيها المشاعر عن طريق الإثارة النفسية لا عن طريق التسمية والتصريح، ينظر: الرمز والرمزية 1977م، مصر، دار المعارف، ص41.
- ¹²¹ - عبد الحميد هيمة، الخطاب الصوفي وآليات التأويل، موفم للنشر، (د. م.)، ص194.
- ¹²² - نحب أن نشير - هنا - إلى أننا لا ندرس هذه الرموز بقياسها على الحركة الرمزية الحديثة؛ إذ إنّ هذه المقايضة تجعلنا أبعد ما نكون عن فهم الرمزية في الأدب الصوفي والوقوف على جوهرها الذي يتمثل في كونه رمزية عرفانية في المقام الأول.
- ¹²³ - رسائل التوحيدي، رسالة الحياة، ص291.
- ¹²⁴ - محمد عبد الواحد حجازي، ظاهرة الغموض في الشعر الحديث، 2001م، ط1، مصر، الإسكندرية، دار الوفاء، الدنيا للطباعة ص177.
- ¹²⁵ - رسائل التوحيدي، رسالة الحياة، ص274.
- ¹²⁶ - عبد الحميد هيمة، الخطاب الصوفي وآليات التأويل، 200.
- ¹²⁷ - محمد عبد الواحد حجازي، ظاهرة الغموض في الشعر الحديث، ص44.
- ¹²⁸ - رسائل التوحيدي، رسالة الحياة، ص275.

- ¹²⁹ - عز الدين السيد، التكرير بين المثير والتأثير 1978م، ط1، القاهرة، دار الطباعة المحمدية، ص42.
- ¹³⁰ - رسائل التوحيدي، رسالة الحياة، ص291
- ¹³¹ - ينظر: صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص 2004م، ط1، القاهرة، دار الكتاب العربي، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ص252-249-247
- ¹³² - رسائل التوحيدي، رسالة الحياة، ص315.
- ¹³³ - الفتوحات المكيّة، 308/1، الفقرة رقم (577)
- ¹³⁴ - اللام والنون لهما صفات متقاربة، فكلاهما مجهوران ومن أحرف الدّلاقة
- ¹³⁵ - التكرير بين المثير والتأثير، د. عز الدين السيد، ص58.
- ¹³⁶ - رسائل التوحيدي، رسالة الحياة، ص275

قائمة المصادر والمراجع:

1. البغدادي، أبو البركات هبة الله بن علي (ت 560هـ)، المعتر في الحكمة، 1358هـ، ط1، حيدر إباد الدكن.
2. التهانوي، محمد بن علي (المتوفى بعد 1158هـ)، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، 1996م، ط1 تقديم وإشراف ومراجعة د. رفيق العجم، تحقيق د. علي درجوع، نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون.
3. التوحيدي، علي بن محمد بن العباس (ت 400هـ)، الإشارات الإلهية، 1982م، ط2 تحقيق وداد القاضي، بيروت، دار الثقافة.
4. التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، 1424هـ، ط1، بيروت، المكتبة العنصرية.
5. التوحيدي، رسائل أبي حيان التوحيدي، 1985م، ط1 مُصدّرة بدراسة عن حياته وأثاره وأدبه بقلم د. إبراهيم الكيلاني، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر.
6. التوحيدي، المقابسات، 1992م، ط2 تحقيق حسن السندوبي، دار سعاد الصباح.
7. التوحيدي، الهوامل والشوامل، 2001م، ط1 تحقيق سيد كسروي، بيروت، دار الكتب العلمية.
8. الجرجاني، علي بن محمد بن علي المعروف بالشريف الجرجاني (ت 816هـ) كتاب (التعريفات)، 1983م، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، بيروت، دار الكتب العلمية.
9. ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت 597هـ)، كشف المشكل من حديث الصحيحين، د. ت، تحقيق علي حسين البواب، الرياض، دار الوطن.
10. الجيلي، عبد الكريم بن إبراهيم (ت 805هـ)، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل 1418هـ- 1997م، ط1 حقق نصوصه وعلّق عليه أبو عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، منشورات محمد علي بيضون، بيروت- لبنان، دار الكتب العلمية
11. الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي (ت 626هـ)، معجم الأدباء، 1993م، ط1 تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار الغرب الإسلامي.
12. الرازي، أبو بكر محمد بن أبي بكر بن عبد القادر (ت 313هـ)، رسائل فلسفية، 1982م، ط5، بيروت، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الأفاق الجديدة.
13. السلي، محمد بن الحسين أبو عبد الرحمن (ت 412هـ)، طبقات الصّوفية، 1998م، ط1 تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، بيروت - دار الكتب العلمية.
14. الطّوسي، أبو نصر السّراج عبد الله بن علي (ت 378هـ) اللّمع، 1960م، تحقيق عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، مصر - دار الكتب الحديثة، بغداد - مكتبة المثنى.
15. ابن عربي، محمد بن علي الشهير بمحيي الدين (ت 638هـ) الفتوحات المكية، 1972م، د. ط تحقيق د. عثمان يحيى، تصدير ومراجعة د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب
16. ابن عربي، فصوص الحكم، (د.ت)، نشر أبو العلا عفيفي، بيروت - دار الكتاب العربي.
17. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت 505هـ) إحياء علوم الدين، د.ت، بيروت، دار المعرفة.
18. ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، 1399هـ، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر.
19. القاشاني، عبد الرزاق جمال الدين بن أحمد (ت 730هـ) اصطلاحات الصوفية، 1981م، تحقيق د. محمد كمال إبراهيم جعفر، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

20. القشيري، عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك أبو القاسم (ت 465هـ) الرسالة القشيرية، د.ت، تحقيق د. عبد الحليم محمود، د. محمود بن الشريف، القاهرة - دار المعارف.
21. الكلاباذي، أبو بكر محمد بن أبي إسحاق (ت 380هـ)، التعرف لمذهب أهل التصوف، د.ت، بيروت، دار الكتب العلمية.
22. أبو الحسن علي بن عثمان (ت 465هـ)، 2007م، كشف المحجوب، الهجويري، دراسة وتعليق: إسعاد عبد الهادي قنديل، تقديم بديع جمعة، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة.
23. الهروري، أبو إسماعيل عبد الله بن محمد بن علي الأنصاري، (ت 481هـ)، منازل السائرين، 1962م، د.ط تحقيق الأب س. دي لوجيه، دي بوريك الدونيكي، القاهرة، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية.

- المراجع

1. زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، د.ت، د.ط، القاهرة، مكتبة مصر، دار مصر للطباعة.
2. أحمد، محمد فتوح، الرمز والرمزية في الشعر المعاصر، 1977م، مصر، دار المعارف.
3. الأصفر، وليد، حقيقة الموت والحياة في القرآن الكريم 2011م، ط1، دمشق، دار علاء الدين.
4. أمين، أحمد، ظهر الإسلام، د.ت، ط5، بيروت، دار الكتاب العربي.
5. إيزوتسو، توشيهيكو، بين الله والإنسان في القرآن، ترجمة د. عيسى العاكوب 2007م، ط1، سوريا - حلب، دار الملتقى.
6. بدوي، عبد الرحمن، الموت والعبقريّة، د.ت، د.ط، الكويت - وكالة المطبوعات، بيروت - دار القلم.
7. البستاني، صبحي، الصورة الشعرية في الكتابة الفنية، 1986م، ط1، بيروت - دار الفكر اللبناني.
8. البوطي، د. محمد سعيد رمضان، كبرى اليقينيّات الكونية، 1397هـ، ط5، دمشق، دار الفكر.
9. ينيس، د.س، مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذهب اليونان والهند، 1946م، د.ط نقله عن الألمانية محمد عبد الهادي أبو ريّة، القاهرة.
10. حجازي، محمد عبد الواحد، ظاهرة الغموض في الشعر الحديث، 2001م، ط1، مصر، الإسكندرية، دار الوفاء، الدنيا للطباعة.
11. أبو خزام، د. أنور فؤاد، معجم المصطلحات الصوفية، مراجعة د. جورج متري عبد المسيح 1993م، ط1، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون.
12. زيدان، د. يوسف، الفكر الصوفي 1998م، ط2، مصر، دار الأمين.
13. السيد، عز الدين، التكرير بين المثير والتأثير 1978م، ط1، القاهرة، دار الطباعة المحمدية.
14. شكشك، أنس، فلسفة الحياة وحكمة الوجود، 2006م، د.ط، حلب، دار الحافظ للكتاب.
15. شيميل، أنا ماري، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، 2006م، ط1 ترجمة محمد إسماعيل السيد، رضا حامد قطب، منشورات الجمل.
16. عباس، إحسان، أبو حيان التوحيدي 1956م، د.ط، بيروت.
17. العبد، د. محمد، إبداع الدلالة في الشعر الجاهلي 1988م، د.ط، مصر، دار المعارف.
18. العثمان، د. عبد الكريم، الدراسات النفسية عند المسلمين والغزالي بوجه خاص 1963م، مصر، مكتبة وهبة.
19. فضل، صلاح، بلاغة الخطاب وعلم النصّ 2004م، ط1، القاهرة، دار الكتاب العربي، بيروت، دار الكتاب اللبناني.
20. كانت، إيمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، 2002م، ط1 ترجمة د. عبد الغفار مكاي، راجع الترجمة د. عبد الرحمن بدوي، كولونيا - ألمانيا، منشورات الجمل.
21. محي الدين، عبد الرزاق، التوحيد، 1949م، د.ط القاهرة.
22. المسعودي، محمد، اشتعال الذات، 2007م، ط1، بيروت - الانتشار العربي.
23. الملطاوي، حسن، الله والإنسان في فلسفة التوحيد 1989م، القاهرة، مكتبة مدبولي.
24. مورو، فرانسوا، البلاغة: المدخل لدراسة الصور البيانية، 1989م، ط1 ترجمة محمد الولي وعائشة جرير، الدار البيضاء، منشورات الحوار الأكاديمي والجامعي.
25. ميتز، آدم، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري 1940م، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريّة، (د.م).
26. النجار، د. عامر، التصوّف النفسي 2002م، د.ط، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
27. نصر، د. عاطف جودة، الرمز الشعري عند الصوفية 1983م، ط3، بيروت - دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع.
28. نيكولسون، رينولد، أ. في التصوف الإسلامي وتاريخه، د.ت، نقله إلى العربية وعلّق عليه أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر.
29. هلال، محمد غنيمي، الأدب المقارن، 1983م، بيروت، دار العودة.

30. هيمة، عبد الحميد، الخطاب الصوفي وآليات التأويل، 2008، موفم للنشر، (د.م).
31. اليافي، د. عبد الكريم، بدائع الحكمة، 1999م، ط1، دمشق، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر.
32. اليوسف، يوسف، مقدمة للنفري، 1997م، ط1، دمشق، دار الينابيع للطباعة والنشر.
33. يونس، د. وضحي، القضايا النقدية في النثر الصوفي حتى القرن السابع الهجري، 2006م، دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب. المجلدات والدوريات:
34. جمعة، د. حسين، جمالية التصوف مفهوما ولغة، مجلة الموقف الأدبي، دمشق، اتحاد الكتاب العرب، عدد 364.
35. <https://diwanalarab.com>
- المراجع الأجنبية:
36. Marc Berge' (1974) باريس، Essai sur La personnalite' morale et intellectuelle d'Abu' Hayyan al-Tawhidi