# الاستعارات التصورية في شعر التصوف العماني

# مقاربة معرفية جمالية

رسالة مقدمة استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة

الماجستير في اللغة العربية وآدابها

**إعداد**

**عائشة بنت عبدالله بن سيف البروانية**

**إشراف الدكتور**

**حميد بن عامر الحجري**

**١٤٤٧هـ/ ٢٠٢٦م**

**(الاستعارات التصورية في شعر التصوف العماني- مقاربة معرفية جمالية)**

**أعدتها الطالبة: عائشة بنت عبد الله بن سيف البروانية- الرقم الجامعي: 2214173**

**نوقشت هذه الرسالة وأجيزت بتاريخ 8/ 1/ 2026م**

| المشرف الرئيس | المشرف الثاني |
|---|---|
| د. حميد بن عامر الحجري | د.علي بن حمد الفارسي |

**أعضاء لجنة المناقشة**

| م | صفته في اللجنة | الاسم | الرتبة الأكاديمية | التخصص | الكلية/ المؤسسة | التوقيع |
|---|---|---|---|---|---|---|
| 1 | رئيس اللجنة | د. محمد بن خليفة السناني | أستاذ مشارك | مناهج وطرق التدريس | جامعة الشرقية | |
| 2 | المناقش الخارجي | أ. د. عيسى بن محمد السليماني | أستاذ | الأدب والنقد | جامعة نزوى | |
| 3 | المناقش الداخلي | د.الشحات محمد عبد المجيد | أستاذ مساعد | النقد ونظرية الأدب | جامعة الشرقية | |
| 4 | المشرف الرئيس | د. حميد بن عامر الحجري | أستاذ مشارك | الأدب والنقد | جامعة الشرقية | |

## إقرار الباحث

أقر بأن المادة العلمية الواردة في هذه الرسالة قد عولجت وفق أسس البحث العلمي وقواعد الأمانة العلمية، وأن محتواها غير مستل من أي مصدر منشور أو غير منشور، وأنه غير مقدّم للحصول على أي درجة علمية أخرى، وأن مضمون الرسالة يعكس آرائي الخاصة، وهي ليست بالضرورة التي تتبناها الجهة المانحة.

الاسم: عائشة بنت عبدالله بن سيف البروانية.

التوقيع:

# الإهداء

إلى أمي وأبي.. ملاذي الأول

إلى زوجي سند الذي آمن دائمًا بأنني أستطيع

وإلى أسامة.. موضع الحبِّ ومعقد الرجاء من نفسي..

إلى إخوتي وأخواتي.. عضدي وقوَّتي وسندي..

## شكر وتقدير

وأول الشكر وأكمله يبدأ بشكر الله عزَّ وجل، بارك الخطوةَ الصغيرةَ لترى الطَّريق، وحوّلَ الفكرةَ العابرة بنوره وتوفيقه إلى بحث كامل أسأل له القبول.

ثم أسدي شكري وامتناني في رحلة البحث المضنية لمشرفي الدكتور حميد بن عامر الحجري، الذي أنارت ملاحظاته الدقيقة بَحثي، لم يفتأ عن نصحي وتشجيعي، ولم يبخل بوقته وعلمه عليَّ.

وإلى الباحثينَ وطالبي العلم المرابطينَ في غَزة –فرجَّ الله عنهم– الذين لم تثنهم الحرب ولا الظروف عن تحصيل المعرفة، صمودكم كان يشعل همَّتي ويوقظ شغفي، وهو ما جعلني أدرك أن المعرفةَ والبحث ثغر من ثغور الجهاد كذلك.

# الاستعارات التصورية في شعر التصوف العُماني: مقاربة معرفية جمالية

عائشة بنت عبدالله بن سيف البروانية

**الملخص:**

هدفت الدراسة إلى استخلاص شبكة الاستعارات التصورية الكامنة في خطاب شعر التصوف العُماني، سعيًا إلى إضاءة البنية المعرفية العميقة التي وجَّهت طريقة تفكير الشاعر العُماني المتصوف وانعكست على لغته الشعرية والرموز التي استعملها، وقد اعتمدت الباحثة في دراستها على المنهج المعرفي، واستندت إلى نظرية الاستعارات التصورية عند جورج لايكوف (George Lakoff) ومارك جونسون (Mark Johns) على وجه الخصوص، وذلك عبر عدة خطوات إجرائية تمثلت في استخراج الاستعارات التصورية، وتصنيفها، ورصد علاقات بعضها ببعض، واستنتاج دلالاتها على البنية المعرفية العميقة الموجّهة لخطاب شعراء التصوف العُمانيين، واستكناه أبعادها الجمالية. وقد تكونت مدونة الدراسة من (٢٩ قصيدة) ضمت في مجملها (٢٠٤٣ بيتًا شعريًّا) وذلك لخمسة شعراء عُمانيين توزعوا عبر ثلاث حقب أدبية، بدءًا بعصر النباهنة وانتهاءً بالعصر الحديث.

وقد خرجت الدراسة بعدد من النتائج أبرزها أن الجهاز الاستعاري في الشعر الصوفي العُماني مبني على ثلاث استعارات كبرى هي: (التصوف حب)، و(تجربة التصوف رحلة) و(التزكية صراع)، وقد مثلت كل استعارة منها نواةً تشكلت حولها شبكة مترابطة من الاستعارات الفرعية ذات أبعاد دلالية وآثار جمالية، ومن نتائج الدراسة أن شعر التصوف العُماني خلا من الاستعارات المتطرفة التي يمكن أن تقدح في مفاهيم تنزيه المولى عز وجل، والتي انطوى عليها كثير من شعر التصوف العربي.

# Conceptual Metaphors in Omani Sufi Poetry: A Cognitive-Aesthetic Approach.

**Aisha Abdullah Saif Al-Barwani**

**Abstract:**

The study aimed to uncover the network of conceptual metaphors underlying Omani Sufi poetry, with the objective of shedding light on the deep cognitive structures that shaped the thought processes of Omani Sufi poets and were reflected in their poetic language and symbolic expressions.

The researcher adopted the cognitive approach, drawing specifically on the theory of conceptual metaphors developed by George Lakoff and Mark Johnson. This was implemented through a series of methodological steps: identifying the conceptual metaphors, classifying them, tracing their interrelations, and interpreting their implications for the underlying cognitive structures that govern Omani Sufi poetic discourse, as well as exploring their aesthetic dimensions.

The corpus of the study consisted of 29 poems comprising a total of 2,043 poetic lines, authored by five Omani poets across three literary periods, ranging from the Nabahina era to the modern age.

The study produced several key findings, most notably that the metaphorical framework in Omani Sufi poetry is organized around three overarching metaphors: “Sufism is Love,” “The Sufi Experience is a journey”, and “Spiritual Purification is a Struggle.” Each of these central metaphors served as a nucleus around which interconnected networks of subsidiary metaphors were formed, carrying rich semantic and aesthetic dimensions.

Another important finding is that Omani Sufi poetry is devoid of extreme metaphors that could undermine the theological principle of God’s transcendence- a feature that has been prominent in much of the broader Arab Sufi poetic tradition.

# قائمة المحتويات


| الموضوع | الصفحة |
|---|---|
| شكر وتقدير | ت |
| الملخص (**Abstract**) | ث |
| قائمة المحتويات | ح |
| قائمة الجداول | د |
| قائمة الأشكال | ذ |
| المقدمة | ١ |
| الباب الأول: التصوف العُماني واللسانيات المعرفية (مقدمة نظرية تاريخية) | |
| **الفصل الأول: الخطاب الصوفي في عُمان: مدخل تاريخي** | ١٧ |
| المبحث الأول: التراث الصوفي في الفكر الإسلامي | ١٨ |
| المبحث الثاني: بحث في مفهوم التصوف | ٢٦ |
| المبحث الثالث: التصوف في عُمان | ٤٠ |
| المبحث الرابع: التصوف في الأدب | ٦٧ |
| **الفصل الثاني: اللسانيات المعرفية والاستعارة التصورية** | ٧٤ |
| المبحث الأول: اللسانيات المعرفية وآفاق الدرس المعاصر | ٧٥ |
| المبحث الثاني: الاستعارة التصورية: جذورها وماهيتها | ٨٩ |
| المبحث الثالث: الاستعارات التصورية في الأدب | ١٠٦ |

| الباب الثاني: الاستعارة التصورية في شعر التصوف العُماني (دراسة تطبيقية) | |
|---|---|
| **الفصل الأول: مقدمات التحليل الاستعاري للشعر الصوفي العُماني** | ١١٢ |
| المبحث الأول: آلية تعيين التعبيرات الاستعارية (MIP) | ١١٣ |
| المبحث الثاني: محددات اختيار القصائد الصوفية من الشعر العُماني | ١١٨ |
| **الفصل الثاني: استعارة التصوف حب** | ١٢٣ |
| المبحث الأول: ما قبل الحب الإلهي: المعرفة | ١٢٥ |
| المبحث الثاني: الحب الإلهي | ١٣٢ |
| المبحث الثالث: منتهى الحب: الوصول والفناء | ١٤٦ |
| **الفصل الثالث: استعارة تجربة الصوفي الروحية رحلة** | ١٥٢ |
| المبحث الأول: مسار الرحلة (من الأسفل إلى الأعلى) | ١٥٦ |
| المبحث الثاني: مسار الرحلة (من الأعلى إلى الأسفل) | ١٨٧ |
| **الفصل الرابع: استعارة التزكية صراع** | ١٩١ |
| المبحث الأول: استعارة التزكية حرب برية | ١٩٤ |
| المبحث الثاني: استعارة التزكية صراع بحري | ٢٠٣ |
| **الخاتمة والنتائج** | ٢٠٨ |
| **المصادر والمراجع** | ٢١٣ |
| **الملاحق** | ٢٢٦ |

# قائمة الجداول


| رقم الجدول | اسم الجدول | الصفحة |
|---|---|---|
| ١. | مدونة الدراسة | ١٠ |
| ٢. | الإسقاط الاستعاري بين مجالي الهدف والمصدر لاستعارة (الجدال العقلي حرب) | ٩٥ |
| ٣. | نماذج على الاستعارة الاتجاهية | ٩٧ |
| ٤. | الفرق بين التوافقات الأنطولوجية والتوافقات المعرفية | ٩٩ |
| ٥. | الاقتضاءات الاستعارية للنماذج اللغوية | ١٠١ |
| ٦. | مجالا المصدر والهدف لاستعارة (الحياة رحلة) | ١٠٦ |

# قائمة الأشكال


| رقم الشكل | عنوان الشكل | رقم الصفحة |
|---|---|---|
| ١. | مخطط مفاهيمي، من الحسي للمجرد، فالأكثر تجريدًا | ٨٧ |
| ٢. | مخطط يوضح استفادةَ مجال المصدر من عناصر محددة دون أخرى | ٨٨ |
| ٣. | التوافق النسقي بين مجال المصدر والهدف | ٩٩ |
| ٤. | مخطط استعارة التصوف حب | ١٢٤ |
| ٥. | الترافق الاستعاري لاستعارة "العلم ينبوع" | ١٢٩ |
| ٦. | الاستعارات الفرعية لاستعارة "الحب الإلهي نار" | ١٤١ |
| ٧. | الاستعارات الفرعية لاستعارة "الحب الإلهي خمر" | ١٤٤ |
| ٨. | المستويات المعرفية لاستعارة "الحياة رحلة" | ١٥٢ |
| ٩. | الاستعارات الفرعية للاستعارة المركزية "تجربة التصوف رحلة" | ١٥٦ |
| ١٠. | تصور شكل مسار رحلة الصوفي للأعلى | ١٥٧ |
| ١١. | مخطط استعارة "بداية التجربة رحلة صحراوية" | ١٦١ |
| ١٢. | منطق خطاطة الوعاء | ١٦٧ |
| ١٣. | مخطط استعارة "القلب وعاء" | ١٦٨ |
| ١٤. | مخطط استعارة "المجاهدات الروحية ثياب" | ١٧١ |
| ١٥. | مخطط الاستعارات الفرعية لاستعارة "التزكية صراع" | ١٩٢ |

## المقدمة

تعددت الدراسات حول الخطابات الأدبية، وفق منطلقات متعددة تنظر إلى طبيعة هذا الخطاب وكيانه من وجهات نظر مختلفة، وقد تطورت هذه الدراسات التحليلية مع تطور المعطيات التي شهدها العالم لنشهدَ معالجات لتحليل الخطاب تصل إلى حد التناقض فيما بينها.

ويعدُّ ما يقدمه العلم المعرفي أحدَ أهم التطورات الفكرية التي شهدتها العقود الأخيرة ضمنَ هذا المجال، فهو علم يتسع لكثير من المجالات فنجده يتقاطع مع علم النفس واللسانيات وعلوم الحاسوب والفلسفة وعلم الخلايا العقلية، وينشأ هذا التقاطع بين هذه العلوم من اشتراكها في ذات الأسئلة الكبرى.

وأحد أهم الأسئلة المرتبطة باللغة عموما، والتي تعرَّضَ لها العلم المعرفي هو سؤال الاستعارة، وإذا كان القدماء قد أدركوا أهمية الاستعارة كابن جني الذي ينص على أن "اللغةَ أكثرها جار على المجاز، وقلما يخرج الشيء منها على الحقيقة... فلما كانت كذلك، وكان القوم الذين خوطبوا بها أعرفَ الناس بسعة مذاهبها، وانتشار أنحائها، جرى خطابهم بها مجرى ما يألفونه منها، وفهموا أغراضَ المخاطب لهم بها على حسب عرفهم، وعادتهم في استعمالها"[1] فإن المعاصرينَ المشتغلين بالعلم المعرفي أعادوا النظر في مفهوم الاستعارة وفق المعطيات المعرفية الإدراكية، فبعدما كانت الاستعارة مرتبطة أكثرَ ما ترتبط بالزخرف اللفظي والصور الشعرية، باتت بشكل كبير ممارسةً يومية كامنة في تفاصيل حياتنا، ونتاجا لتفاعل حواسنا مع العالم المحيط.

---

[1] ابن جني، أبي الفتح عثمان: الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، ط١، المكتبة الوقفية، مصر، ٢٠١٥، ج٣، ص٢٦٧-٢٦٨.

وهذا يؤكد أنَّ هنالكَ قيماً استعارية تسكن مختلفَ أشكال الكتابة بطريقة آلية لا واعية، مصدرها الإدراك الذي يملكه الإنسان ويمنحه القدرة على بناء جهازه الاستعاري، وتداوله في كلامه وخطابه، وهو ما يلتقي مع إشارة ابن جني بوجه أو بآخر.

وتعد الكتابة الشعرية ساحةً خصبة للاستعارات بأنواعها؛ لأنها كتابة قائمة على التواري والرمز، وتزداد كثافةً من حيث الحضور والدلالة معًا إذا ارتبطت بخطاب رمزي في جوهره كالخطاب الصوفي؛ إذ إنّ الكتابة الصوفية عامةً تُعنى بالنظر في علاقة الإنسان بالله، وبالكون، وبالنفس، وتدعو إلى تزكية النفس وتهذيبها، وتخليص الذات من أسر أهوائها، وهذه أفكار مجردة في جوهرها؛ إما لارتباطها بالغيب، أو بجوانب معنوية في حياة الإنسان، فيتطلب مجال حديثهم التجريدي أن يلتحمَ الحسي بالتجربة الإنسانية وأبعادها المختلفة؛ لتتضحَ معالمها، ومن هنا تنضحُ كتابتهم نتيجة ذلك بالاستعارات بمختلف أنواعها ومستوياتها.

## أولا: موضوع الدراسة

لطَالما حيَّرت اللغة الإنسان، وأبهرته قدرتها على تمثيل العوالم التي يعيشها، ووصْفِ الأفكار التي يتبناها، وكان يقفُ مفتونا على الدوام أمام تنوع دلالات النصوص التي تنتجها، وقدرتها على تهييج مشاعره، وتوجيه أفكاره، والتأثير في سلوكه. واقتضت اللغة المعقدة أن تتضافر العلوم لدراستها لينتج عن ذلك ظهور عدد من العلوم المعرفية (Cognitive Science) مثل: علم النفس المعرفي (Cognitive Psychology)، واللسانيات المعرفية (Cognitive Linguistics)، والأنثروبولوجيا المعرفية (Anthropology Cognitive)، حيث توصلَ هذا التوجه الدراسي الجديد إلى نشأة مفاهيم جديدة للبحث في اللغة والمعنى من منظور إدراكي، منفتحًا على المعطيات الثقافية والتجارب المختلفة لفهم طبيعة هذه اللغة.

وتسعى الدراسة الحالية إلى تحليل نماذج ممثلة من الشعر الصوفي العُماني، وفق مبادئ نظرية الاستعارة التصورية (Conceptual Metaphor)، بما يسهم في الكشف عن التصورات القارة فيه، والتي تفصح عن نفسها من جهة، وتتقنع من جهة أخرى باستعمال جهاز استعاري صوري ينبع من قوى الإدراك المغروسة في العقل البشري.

ومن أبرز المبادئ التي ننطلق منها أولًا: الإقرار بوجود اختلاف بين الاستعارة التصورية والاستعارة البلاغية، إذ إننا ندرك تماما أن الاستعارةَ البلاغية في مفهومها الشائع استخدام مجازي للغة يقوم على علاقة المشابهة بين الطَرفين كقولنا "الفتاة قمر"، بينما يشير المفهوم المعرفي للاستعارة إلى وصف لحقل معرفي بواسطة حقل معرفي آخر، كاستعمال حقل الحرب في وصف الجدال، أو وصف الحبّ بواسطة حقل الرحلة، وفي هذه السياقات لا يكون التشابه هو العلاقة الجامعة بين الطرفين لإحداث أثر بلاغي في النفس، ولكن ما يجمعهما هو العلاقة المعرفية الوثيقة، إذ يعمل العقل على توظيف التجارب الحسية الراسخة في فهم ظاهرة معنوية ليس لها تجسد متعيّن في الواقع، وهذه العملية الإدراكية هي السبب في خلق هذا الترابط بين الحقلين.

## ثانيا: أهمية الدراسة وأهدافها

جاء الاهتمام بهذا الموضوع إيمانًا بفاعلية اللسانيات المعرفية عامةً، ونظرية الاستعارة المعرفية خاصةً، في تشريح البنية المعرفية الكامنة في الخطابات الأدبية، والتي تمثل جزءًا كبيرًا من الهوية الثقافية، وذلك انطلاقًا من قدرة مفاهيم الاستعارة المعرفية –بوصفها آلةً عرفانية– وقدرة مناهج دراستها، على كشف الجوانب المعرفية العميقة في الخطاب الصوفي العُماني الزاخر بالرمزية، ورغبةً لفهم اشتغال هذا الخطاب وآلية تولد المعنى فيه من خلال كشف حجب اللغة الصوفية الزاخرة بالرمزية.

وتسعى الدراسة إلى استقراء الجهاز الاستعاري في الشعر الصوفي العُماني، بالاعتماد على ما توفره النظريات المعرفية من مناهج وأدوات لتحقيق الأهداف الآتية:

- استخلاص البنية المعرفية التي توجّه طريقة تفكير الشاعر العُماني المتصوف والتي تنعكس على لغته الشعرية والرموز التي يستعملها.
- اختبار فاعلية المنهج المعرفي في دراسة النصوص الأدبية عامةً، والخطاب الصوفي على وجه الخصوص.
- خدمة الأدب العُماني بدراسة خطاب شعري مهم من خطاباته من منظور علمي حديث.
- تحديد الفروق المعرفية بين الشعر الصوفي العُماني، والشعر الصوفي العربي –إن وجدت.

## ثالثا: مسوغات الدراسة

تختلف تجربة التصوف العُماني عن التصوف العربي في عدد من المفاهيم المحورية ذات الطابع الفلسفي، وذلك بحسب ما خلص إليه معظم من درس الشعر الصوفي العُماني، مما يقتضي أن يختلفَ الجهاز الاستعاري الكامن فيه عن الجهاز الاستعاري في الشعر الصوفي العربي.

وتأتي دراستنا لتتحقق من هذا بالاعتماد على المنهج المعرفي في التعرف على الاستعارات التصورية، ويرجع اختيارنا لهذا المنهج دونَ غيره إلى تعمقه في دراسة الاستعارة وفق رؤية تصورية جديدة، كما أن الدراسات في هذا المجال لا تزال في بداياتها خاصةً في الساحة النقدية العربية، مما يستدعي التوسعَ في هذا المنهج والتنويعَ في النماذج التطبيقية.

## رابعا: أسئلة الدراسة

تسعى الدراسة للإجابة عن الأسئلة الآتية:

- ما الاستعارات الذَّرية (الأولية) الموجودة في الشعر الصوفي العُماني والمسؤولة عن إنتاج الاستعارات المعقدة؟
- كيف وظف الشعر الصوفي العُماني التجارب الحسية في التعبير عن تجاربه الروحية ومنظومته المعرفية؟
- ما التصورات الفكرية العميقة التي تحيل إليها الاستعارات الذرية في الشعر الصوفي العُماني؟
- هل توحي الاستعارات المعرفية في الشعر الصوفي العُماني بفروق معرفية جوهرية بينه وبين الشعر الصوفي العربي؟ إن كان فما هي؟

## خامسا: الدراسات السابقة

ثمة دراسات عدة طبقت المنهج المعرفي في دراسة شعر التصوف العربي، منها على سبيل المثال:

- عبدالله الحراصي، ٢٠٠٢م، دراسات في الاستعارات المفهومية[١].

هدفت هذه الدراسة إلى استعراض الاستعارة المفهومية في الفكر الغربي، ثم انتقلت بعدها إلى تطبيق مفاهيمها على عدد من الكتابات العربية القديمة والحديثة، أولها: نص فلسفي وهو كتاب (دلالة الحائرين) لموسى بن ميمون، وثانيها: نص فقهي سياسي متمثل في كتاب نور الدين السالمي

[١] الحراصي، عبدالله: دراسات في الاستعارة المفهومية، منشورات مجلة نزوى، ٢٠٠٢م.

(بذل المجهود في مخالفة النصارى واليهود)؛ ليبحث في إطاره عن دور الاستعارة في تشكيل الأيديولوجيات، وثالثها: نص سياسي عبارة عن (خطبة) للإمام علي بن أبي طالب في محاولة لدراسة الدور الذي تلعبه الاستعارة في مسألة الفتنة السياسية، وتطرق الفصل الأخير للاستعارة ودورها في تشكيل مفاهيم الأخلاق في الثقافة العربية كما لدى أبي حامد الغزالي ومسكويه، وقد خرجت بعدد من النتائج أبرزها الدور المهم للتجربة الحياتية للإنسان في تشكيل مفاهيمه السياسة، والدينية، والاجتماعية، والأخلاقية.

- جراح وهيبة، ٢٠١٢م، الاستعارة في الخطاب الصوفي[١]

تناولت هذه الدراسة البناء الاستعاري في الخطاب الصوفي من خلال تتبع إجراءات النظرية المعرفية، وذلك بما يتناسب مع النسيج الداخلي المكون لبنية الخطاب الصوفي، وهدفت إلى البحث عن دور الاستعارة في تجلية المفاهيم الخاصة بالتجربة الصوفية، وإلى أي مدى استطاعت أن تعكس تلكَ الحمولة المعرفية المعقدة التي يضطلع بها الفكر الصوفي، مشيرةً إلى أن التجربة الصوفية تستمد بناءها الاستعاري من خلال الاعتماد على الذهن المتجسد، وذلك من خلال تحليل نماذج شعرية مختارة لشعراء التصوف العربي مثل: ابن عربي، والنفري، والحلاج، ومن النتائج التي توصلت إليها الدراسة أن الاستعارة قدمت العالم الوجودي في الخطاب الصوفي على أنه عالم منفصل ومتصل في الوقت نفسه، كذلك أنه لا وجود للاستعارة بمفهومها الأكثر شيوعًا، ولكن هناك تجارب استعارية كاملة جسدها المتصوفة وفق تجربتهم.

---

[١] وهيبة، جراح: "الاستعارة في الخطاب الصوفي" (رسالة ماجستير)، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، ٢٠١٢م.

- ساره جابيري، وآخرون، ٢٠١٥م، مسافر في سبيل الله: الكلمات الصوفية واستعارة الرحلة[1]

تبحث هذه الدراسة في استعارة الرحلة في الأدب الصوفي الفارسي، من خلال تتبع المصطلحات الصوفية ذات الصلة بالرحلة الروحية للصوفي من خلال الاستفادة من المنهج المعرفي والاستعارات المعرفية كما أسس لها جورج لايكوف، ومارك جونسون، وتحديدًا نمط الاستعارة البنيوية، ومن النتائج التي توصلت لها الدراسة تصور التصوف من خلال مجال الرّحلة وعناصرها، فقد بينت الدراسة أربع مستويات لهذه الاستعارة؛ المستوى الأول: تطابق العناصر بين المجالين، والمستوى الثاني: العناصر متشابهة وليست متطابقة، والمستوى الثالث: توجد عناصر في الرحلة ولا توجد في التصوف، أما المستوى الرابع: فيمثل العناصر الصامتة ويمثل العناصر غير الممثلة من مجال الرحلة التي لا تقابلها مفاهيم في مجال التصوف.

- عبد العزيز آل حرز، ٢٠١٩م، استعارة العقل في لزوميات أبي العلاء المعري: مقاربة عرفانية[2]

وتنطلق هذه الدراسة من امتياز اللزوميات بالتصورات العقلية الفلسفية، مما جعل الباحث يبحث في التصورات التي بنتها (استعارة العقل) وكيفية ارتباطها في المقام الأول بالجسد والذهن، متتبعا بذلك استعارة العقل في اللزوميات وتمثيلاتها البنيوية والأنطولوجية والاتجاهية، وما يتأتى عنها من مزج مفهومي، وتأطير معرفي، وأفضية ذهنية، ومن أبرز النتائج التي خرجت بها الدراسة أن المقاربة

---

[1] Jaberi, Sareh &Ho Abdullah & Imran Vengadasamy, Ravichandran. "A Traveler in God's Path: Sufi Words and the Metaphor of Journey", published by Canadian Center of Science and Education. 2015.

[2] آل حرز، عبد العزيز بن علي بن محمد، الحلواني عامر بن المختار: "استعارة العقل في لزوميات أبي العلاء المعري: مقاربة عرفانية"، رسالة دكتوراه، جامعة الملك فيصل، الأحساء، ٢٠١٩م.

العرفانية تفتح آفاق التساؤل حول اشتغال الذهن وانعكاسه على النص الأدبي، وأن للتمركز الجسدي دوره البارز في نشأة الاستعارات وتحديدها لدى المعري.

- مصطفى محمد، ٢٠٢٠م، الرمز الصوفي بوصفه فجوة، والاستعارة بوصفها مفتاحًا: دراسة رمزية لقصيدة الحب عند ابن عربي.[١]

تناولت هذه الدراسة اللغة التصويرية الموجودة في شعر ابن عربي، من خلال الكشف عن التصوير الاستعاري للأفكار الصوفية، والحب الإلهي، ودور الاستعارة المفاهيمية في تصوير الأفكار المجردة بالاعتماد على التجربة الحسية للشاعر، وقد ركزت الدراسة على مجموعة من الاستعارات الذرية المحددة في قصائد ابن عربي مثل: (الحب خمر)، و(حياة الصوفي رحلة)، وقد توصل الباحث إلى أن ابن عربي يعبر عن الحب الإلهي من خلال لغة رمزية غامضة، لكنها تصبح أوضح عندما تُفهم ضمن سياق الرحلة الروحية نحو الله، حيث تُكسى الصور المادية بالدلالات الروحية.

- جمال الحراصي، ٢٠٢١م، الاستعارات المعرفية: دراسة في قصيدة التفعيلة العُمانية[٢]

تبحث الدراسة في الاستعارات المعرفية في شعر التفعيلة العُماني، وقد شملت مدونة الدراسة أربع عشرة مجموعة شعرية وهدفت الدراسة إلى الإجابة عن مجموعة من الأسئلة، مثل: هل شعر التفعيلة عاكس للبنى الفكرية والثقافية لدى المجتمع العُماني؟ وهل من الممكن أن تنزل العلوم المعرفية إلى واقع التطبيق؟

---

[1] Binmayaba, Mustafa Muhammad T. "Sufi Symbol as Gap, Metaphor as Clue: Symbols in Ibn ʿArabī's Love Poem as a Case Study". Journal of Sufi Studies 8.2, 2020, pp176-197.

[٢] الحراصي، جمال: الاستعارات المعرفية دراسة في قصيدة التفعيلة العُمانية، الجمعية العُمانية للكتاب والأدباء، سلطنة عمان، ٢٠٢١م.

وهل استقراء البنى الاستعارية وفق النظرية المعرفية قادرة على إعطاء تصور عن المنظومة الفكرية والثقافية التي تتجلى من خلال اللغة؟ وما أبرز هذه التصورات الاستعارية؟

وقد خرجت بعدد من النتائج أبرزها تواءم نسقية البنى الاستعارية في شعر التفعيلة العُماني أكثر مع المنظومة الفكرية عن المنظومات الثقافية الفرعية، إضافة إلى أن الإنسان كان محور اهتمام شاعر التفعيلة العُماني حيث أخذ النصيب الأوفر من الاستعارات القاعدية.

وتأتي دراستنا امتدادًا للجهود البحثية التي وظفت المنهج المعرفي في تحليل المدونات الأدبية وقراءتها، مستفيدةً مما سبقها من دراسات في طريقة المعالجة المعرفية، لا سيما معالجة نصوص من التصوف العربي، وإضافة معايير تتناسب مع الخطاب الذي ندرسه، وتستثمر أيضًا ما خلصت إليه الدراسات من نتائج دراسة الاستعارات التصورية في نماذج من الشعر الصوفي العربي في عقد مقارنة معرفية بينها وبين مدونة بحثنا، غير أن ما يميزُ دراستنا هو انفرادها بمدونة بحثية لم يُسبق أن عولجت معرفيًا –في حد علمنا– وهي الشعر الصوفي العُماني، بغيةَ بناء صورة دقيقة عن الخطاب الصوفي العُماني على المستوى المعرفي من خلال دراسة الاستعارات التصورية الموجودة ضمنَ المدونة المختارة، للوصول إلى شبكة الاستعارات الأولية التي تسهم في تأطير بنيته الدلالية، وتوجيه طرائق تعبيره.

## سادسا: مدونة الدراسة

اشتملت مدونة الدراسة على مجموعة من الشعراء الذين نجد في أشعارهم أشكالًا من الكتابة الصوفية، ووقع الاختيارُ على هذه المدونة التي تمتدُ زمنيًا من شعر جاعد بن خميس الخروصي لتصل إلى شعراء العصر الحديث، وذلك لنكون أمام نماذج متنوعة ومتعاقبة زمنيا نستطيعُ من

خلالها استكشاف الاستعارات المعرفية في الشعر العُماني، ونصل بعد التحليل إلى بنية معرفية شاملة للشعر الصوفي العُماني، ويمثل الجدول الآتي مدونة الدراسة:

جدول (١): مدونة الدراسة

| اسم الشاعر | عنوان الديوان | عنوان القصائد | دار النشر | بلد النّشر | سنةُ الإصدار |
|---|---|---|---|---|---|
| الشيخ جاعد بن خميس الخروصي (ت: ١٢٦٣هـ\١٨٤٧م) | نفائس العقيان ت: إبراهيم بن سعيد. | – حياة الأرواح<br>– حياة المهج<br>– نور الله<br>– عدل العذل وحق الهوى<br>– حب الله<br>– مناهج الله<br>– قاف بوادي الملك<br>– شموس العارفين<br>– قاف الوادي المقدس<br>– غابة الغرايب<br>– صرف النصيحة | وزارة التراث والثقافة | سلطنة عُمان | ٢٠١٨م |
| الشيخ سعيد بن خلفان الخليلي (ت:١٢٨٧هـ\١٢٣٦م) | ديوان الشيخ سعيد بن خلفان الخليلي | – عرج على باب الكريم المفضل<br>– نسيم نوالكم السجسج<br>– تقدّم إلى باب الكريم | مكتبة الضامري | سلطنة عُمان | ٢٠١٦م |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | | – المعراج لسالك المنهاج | للنشر والتوزيع | | |
| الشيخ راشد بن سيف اللمكي (ت: ١٣٣٣هـ\١٩١٥م) | –ديوان الشيخ راشد بن سيف اللمكي، ت: أحمد الرمحي.<br>– مخطوط التائية النورانية. | – أنديمُ الحبّ<br>– أسيرُ الحب ينحو<br>– التائية النورانية في المناهج السلوكية | مكتبة وتسجيلات الهلال الاسلامية | سلطنة عُمان | ٢٠١١م |
| الشيخ أبو مُسلم الرواحي البهلاني (ت: ١٣٣٩هـ ١٩٢٠م) | – الآثار الشعرية لأبي مسلم البهلاني، ت: محمد الحارثي<br>– شرح الموسوعة الشعرية لأبي مسلم | – اللطيفة الثانية في استمداد الأنوار العلمية والأسرار الحكمية<br>– اللطيفة الثالثة في الدعاء لدفع الآفات والكلاء من طوارق المخافات<br>– خاتمة السعادة<br>– الحضرة الأحدية<br>– الحضرة العرفانية<br>– الحضرة الفتوحية<br>– هو الله فاعرفه | منشورات الجمل | بيروت | ٢٠١٠م |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | البهلاني[1] لراشد الدغيشي. | – ماذا تريدُ من الدنيا تعانيها<br>– الوادي المقدس<br>– جرد النفس وانهها عن هواها | | | |
| الشيخ خلفان بن جميل السيابي (ت١٣٩٢١٩٧٢م) | بهجة المجالس. | القطرة الغيثية والوسيلة الإلهية | وزارة التراث والثقافة. | سلطنة عُمان | ١٩٩٨م |

## سابعا: منهج الدراسة

تعتمدُ الدراسة على المقاربة المعرفية، من خلال تطبيق مفاهيم الاستعارة المعرفية كما أسس لها (لايكوف) و(جونسون)[2]، وذلك من خلال تحليل الاستعارات المستخرجة من النصوص الشعرية الصوفية، وتحليلها باتباع مجموعة من الإجراءات:

أولا: استخراج الاستعارات المصورة للتجربة الصوفية، وعلاقة المتصوف بالله في النصوص الشعرية المُختارة.

ثانيًا: اعتماد آلية جماعة براغلجاز (pragglejaz) "إجراء تحديد الاستعارة" ( Metaphor Identification Procedure) التي اقترحَتْها لتعيين التعبيرات الاستعارية الأولية.

---

[1] تنبيه: عنْونَ الدكتور راشد الدغيشي كتابه بـ(شرح الموسوعة الشعرية لأبي مسلم البهلاني شاعر العرب ناصر بن سالم بن عديم البهلاني الرواحي)، وعليه فالشارح هو المؤلف، وعند استخدامنا لهذا المصدر، فسوف يظهر اسم الدغيشي في التوثيق عوض اسم أبي مسلم البهلاني.

[2] لايكوف، جورج، جونسون، مارك: الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة: عبد المجيد جحفلة، ط٢، دار توبقال، ٢٠٠٩م. و لايكوف، جورج، جونسون، مارك: الفلسفة في الجسد، ترجمة: عبد المجيد جحفلة، ط١، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ٢٠١٦م.

وقد عمل على تطويرها مجموعة من الباحثين لتسهل تحديد الاستعارات وفق أسلوب مقنن[1].

ثالثًا: البحث عن تصنيف للاستعارات المعرفية يتناسب مع تجربة التصوف في عُمان.

رابعًا: تحليل الاستعارات المستخرجة معرفيًا وجماليا، واستكناه دلالاتها المختلفة، لاستخلاص بنية معرفية متكاملة يمكن بها وصف الخطاب الصوفي العُماني.

## ثامنا: هيكل الدراسة

تتكون الدراسة من جانبين: نظري وتطبيقي؛ يسعى الجانب النظري إلى دراسة الخطاب الصوفي واللسانيات المعرفية عامةً والاستعارة المعرفية خاصةً، أما الجانب التطبيقي فيسعى إلى الكشف عن الاستعارات المعرفية المضمنة في الخطاب الصوفي للنماذج المختارة، وتحليل هذه الاستعارات وربطها ببنية معرفية كليّة تحكم الخطاب الصوفي العُماني بشبكة من الاستعارات المعرفية. وقد بُني هيكل الدراسة على العناصر الآتية:

- المقدمة: وقد عرّفنا فيها بالدراسة وأهدافها ومنهجها، وأبرز محتوياتها من خلال عرض مختصر لكل فصل من فصولها.
- القسم النظري: ويتكونُ من فصلين:
- الفصل الأول: الخطاب الصوفي في عُمان: مدخل تاريخي، في البداية تطرقنا في هذا الفصل لموضوع التراث الصوفي في الفكر الإسلامي من حيثُ النشأةُ والمفهوم لغةً واصطلاحًا، كذلك تناولنا مسألة هوية التصوف أهي عربية خالصة أم أنها تأثرت بالتيارات الفلسفية والدينية

[1] Pragglejaz, group: MIP: A Method for Identifying Metaphorically Used Word in discourse,2007,

الأخرى، من ثم تطرقنا للتصوف في عُمان وحاولنا التأريخ له في عدة محطات تحدثنا في كل محطة عن أبرز الأعلام والملامح الفنية، بالإضافة إلى تحديد مرتكزات التجربة الصوفية في عُمان، أخيرًا تناولنا التصوف في الأدب وبينا من خلاله خصوصية هذا الخطاب في الأدب العربي عامةً وفي التجربة الشعرية العُمانية خاصة.

- الفصل الثاني: اللسانيات المعرفية والاستعارة التصورية: تناولنا في المبحث الأول اللسانيات المعرفية وآفاق الدرس المعاصر حيث تحدثنا عن تاريخ اللسانيات المعرفية ومفاهيمها، وأهم فرضياتها حول اللغة والمعنى والفكر، كذلك تناولنا بعض المحددات المنهجية من خلال الإجابة عن سؤال: كيف يتمثل المعنى التصوري في الذهن؟ وقمنا بتحديد أهم المرتكزات الفلسفية للسانيات المعرفية، من ثم تناولنا مبحث الاستعارة من خلال تتبع الفكر البلاغي في معالجته للاستعارة، وصولا للاستعارة التصورية لدى جورج لايكوف ومارك جونسون، بالإضافة إلى تحديد الفرق بين الاستعارة اليومية والاستعارة الأدبية، وأخيرا الحديث عن وظيفة الاستعارة في الأدب.

القسم التطبيقي: الاستعارات التصورية في الخطاب الصوفي العُماني

- تمهيد: عرضنا فيه خطة الدراسة التطبيقية، ووضحنا فيه الإجراءات البحثية التي طبقتها الباحثة، ويشمل هذا تحديد آلية تعيين التعبيرات الاستعارية، وتطرقنا إلى التمييز بين الاستعارة الشعرية والاستعارة التصورية المعرفية، كذلك عرضنا المحددات التي اتكأنا عليها في اختيار القصائد الصوفية من الشعر العُماني.
- الفصل الأول: استعارة الحب الإلهي، وعملنا على تحليل هذا النمط من الاستعارات، والتطرق إلى الاستعارات الفرعية الناتجة عنه، وتحديد البنية المعرفية التي تحيل إليها.

- الفصل الثاني: استعارة الرحلة، وعملنا على تحليل هذه الاستعارة الأولية وما تتضمنه من استعارات فرعية، واستخراج البنية المعرفية التي تحيل إليها.
- الفصل الثالث: استعارة الصراع أو الحرب، وتطرقنا فيه إلى هذه الاستعارة الأولية وما ينضوي تحتها من استعارات فرعية.
- الخاتمة والنتائج.
- المصادر والمراجع.

وأسأل الله أن يجعل هذا العمل خالصًا لوجهه، وأن يكتب له من أوجه النجاح والتوفيق ما يسدُّ به ثغرة بحثية حقيقية، ويمثل إضافة معرفية نافعة إلى المكتبة العمانية.

# الباب الأول: التصوف العُماني واللسانيات المعرفية (مقدمة نظرية تاريخية)

## الفصل الأول: الخطاب الصوفي في عُمان: مدخل تاريخي

## الفصل الثاني: اللسانيات المعرفية والاستعارة التصورية

# الفصل الأول: الخطاب الصوفي في عُمان: مدخل تأريخي

أحرز الإنسان تقدمًا كبيرًا في فهم العلوم الطبيعية وما يتصلُ بها وما زال هذا التقدم يتقدمُ باطراد، بينما يزال عاجزًا عن فهم كثير من المسائل الروحيَّة، وكشف خبايا ذاته، وتحديد مفاهيم من قبيل: النفس، والروح، والإلهام، وغيرها من المدلولات التي ظلت غامضة.

ولهذا نجد أنَّ التصوف مثل غيره من التيارات، ممن حاول أن يُقيم رؤى وتصورات خاصة به حول الطبيعة والوجود، والمجاهيل المرتبطة بالإنسان، نابعة من التراث الإسلامي العربي، وتعدو رافدًا مُهمًا لأبعاد فكرية وفلسفية ودينية؛ فالتصوف في مفهومه العام طريق للعودة للروح وأصل الفطرة، من خلال تهذيبها باطنيًا، ليظهر انعكاسُ صفاء الباطن بالممارسات السلوكية، وهذا ما جعل له مكانةً خاصة في العالم العربي والشرقي على وجه الخصوص.

ويُمثل التصوف مكونا أساسيا من مكونات الفكر العربي، فهو يشكل تركيبا معقدا في التراث العربي؛ لاحتوائه على عناصر عدة وتداخله مع مرجعيات متنوعة، إضافة لتعدد مشاربه وتوجهاته وفق مرتاديه، فهو يجمعُ بين عناصر باطنية تمثلها نظرته المميزة للنفس والإنسان والكون، وتعميقه للمعاني الروحية، وبحثه في أحوال النفس وتزكيتها، وعناصر ظاهرية تُمثّلها وسائل الرقي في مدارج السلوك.

وتبدو المفاهيم السابقة في غاية البساطة، إلا أن البحث في التصوف ومفاهيمه وماهيته يُعدُّ حقلا شديد الاتساع والتعقيد، وكما بدأ التراثُ الصوفيُّ محلَّ نقاش وتداول واختلاف فما زال يثير ذات الأمر في وقتنا الحاضر، مما جعله مادةً بحثيّة لكثير من الدراسات التي عالجتهُ من نواح مختلفة، في محاولة للولوج إلى كُنهه، وفهم تصوراته وتوجهاته، وذلك في سبيل وضع بنية معرفية ولغوية واضحة له.

ونسعى في هذا الفصل إلى البحث في المفاهيم الأساسية للتصوف، والإجابة عن أبرز التساؤلات حوله، ثم التطرق إليه من زاوية إقليمية محلية تَسعى لتتبع أثره في الأدب العُماني، وتفحص بداياته ومحدداته.

## المبحث الأول: التُراث الصوفي في الفكر الإسلامي

### ١. مهاد تاريخي للتصوف

لا يزالُ التصوف مثارَ جدل تاريخيا، تتداولهُ الأطروحات منذ قرون محاولةً تقصي بداياته وماهيته؛ مردُّ ذلك إلى قُرْبه للمعنوي أكثر من المادي؛ ولأن نزعته إنسانية لا يحدُّها زمن أو مكان، وغالبًا ما يكون تأريخ المعنوي أشدَّ تعقيدًا من غيره، وفي محاولة لتتبع البدايات والمراحل ظهرت العديد من المحاولات البحثية لبناء تصور زمني للتصوف، كمحاولة: أبي الوفاء التفتازاني[١]، وعبد الرحمن بدوي[٢]، وجميل حمداوي[٣]، ورفيق العجم[٤].

ووجدنا أن نستند إلى ما أشار إليه رفيق العَجم في كتابه (موسوعة مصطلحات التصوف) حول محطات التصوف التاريخية؛ وذلك لأن الآلية التي اعتمدَ عليها في التقسيم تتوافق مع الطبيعة الأدبية والفلسفية للتصوف، فقد اعتمدَ على تقسيم مراحله على مسار المعاني والمصطلحات.

---

[١] يُنظر كتابه مدخل إلى التصوف الإسلامي، الفصل الثالث– الفصل السابع، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٧٩م.

[٢] يُنظر كتابه تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني، الفصل الثاني– الفصل الرابع، وكالة المطبوعات، ١٩٧٥م.

[٣] يُنظر مقاله: التصوف الإسلامي ومراحه، تاريخ الاطلاع ١٧ يونيو ٢٠٢٥م، الرابط: https://www.diwanalarab.com/التصوف-الإسلامي.

[٤] العجم، رفيق: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ١٩٩٩م، ص xv–xvii.

وهذا يعكس من وجهة نظر الباحث السمة الفنية للتصوف والطابع الأدبي الذي يهمنا في هذا البحث، وسنعمل بناءً على ذلك على ذكر المحطات، ثمَّ نعقب عليه، وقد نضيف بعض المعلومات من مراجع أخرى يشار إليها في مواضعها.

### ١.١. النشأة: إشراقة فَجر التصوف

يشير القشيري إلى ظهور لفظ التصوف قبل نهاية القرن الثاني الهجري، وذلك لوصف أهل السنة وذلك بعد أن ظهرت طائفة من الرجال الذين ادَّعو الزهد والعبادة، وجاءت لفظة التصوف لتمييز هذه الفئة عن الفئة التي كانت تراعي العبادةَ الحقة آنذاك فهو يقول: "فانفرد خواص أهل السنة المراعون أنفسهم مع الله تعالى، الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة، باسم (التصوف)، واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة"[١]، وفق هذا القول يظهرُ التصوف بصورة تقريبية معَ نهاية القرن الثاني للهجرة.

ونجد أن التَصوف في هذه المحطة يظهر بصورته الأولى وهي الزهد: "فلو فهمنا التصوف بمعناه العام؛ اعتبرنا الزهد أول دور من أدواره، ولم يكن الصوفي في هذا الدور يعرف بالصوفي، بل كان يطلق عليه الزاهد، أو العابد، أو الفقير، أو الناسك"[٢]، وهذا ما جعل الحضورَ الكثيف لمعاني الأخلاق، والزهد، والورع، وتزكية النفس، والعبادة، ومجاهدة النفس عما يشغلها من الدنيا حاضرًا في خطابات هذه المرحلة، والذي أدى إلى أن تمتاز بالبساطة والوضوح، أما عن سبب ظهور التصوف فقد تعددت التفسيرات حول الأسباب، حيث يشير بعض الباحثين المعاصرين إلى أن التصوف نشأ

---

[١] القشيري، أبو القاسم: الرسالة القشيرية، تحرير: عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، دار الشعب، القاهرة، ١٩٨٩م، ص٤٢.

[٢] العفيفي، أبو العلاء: التصوف.. الثورة الروحية في الإسلام، أقلام عربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٧م، ص٩٢.

نتيجةَ الإحباط: أي شعور هذه الجماعة بالتهميش في الحياة، وعدم قدرتهم على أن يكونوا فاعلين في الحياة الاجتماعية والسياسية "مما جعلهم هذا يلجؤون إلى سدّ الفراغ روحيا فينعزلون، ويخلون إلى أورادهم وتلاوتهم"[١]، يوحي هذا الكلام بأن التصوف كان يمثل شكلًا من أشكال إشباع نقص معنوي وروحي، وهو ما يجعله أقرب للفردية، وهذا ما يؤكده السيابي بأنه حينَ بدأ في الإسلام كانَ سلوكًا فرديًا[٢]، وممن يذهب مع هذا القول أيضا الباحث محمد الطيب في كتابه (إسلام المتصوفة)، نتيجة إحساسهم بفساد الأوضاع السياسية والاجتماعية، وما التصوف إلا "ثورة روحية ضدَ نظام اجتماعي وسياسي قائم، مثلما كان ثورةً ضدَّ مطامع النفس ومغريات الحياة"[٣]، ويتفق المستشرق نكيلسون مع هذا السبب، فهو يرى أن القرنَ الأول قد اتسمَّ بكثير من العوامل التي شجعت على الزهد وانتشاره "فالحروب الأهلية الطويلة الدامية، والتطرف العنيف في الأحزاب السياسية، وازدياد التراخي والاستهانة في المسائل الخلقية، وما عاناه المسلمون من عسف الحكام المستبدين الذين يملون إرادتهم وآراءهم الدينية.. كل تلك عوامل حركت في نفوس الناس الزهد في الدنيا ومتاعها"[٤]، وإن كانت هذه العوامل شرارة لبدء حركة زهد قوية، فإنها بالتدريج دخلت إليها كثير من العناصر الصوفية والتي أصبحت جزءًا من هويتها لاحقا.

يشكل ما سبق سببًا شائعا من الأسباب التي أدت إلى ظهور التصوف، ولكنه ليس السبب الوحيد، فهناكَ ظروف أخرى كانَ لها يد في ظهور التصوف، وهي أقرب للجانب الديني المعرفي الذي يهتم

---

[١] العدوي، خميس: التصوف في عمان: مُدارسة مع فضيلة الشيخ أحمد بن سعود السيابي، مكتبة الغبيراء، مسقط، ٢٠١٦م، ص٣٣.

[٢] العدوي، مُدارسة مع الشيخ أحمد السيابي، ص٢٦.

[٣] الطيب، محمد: إسلام المتصوفة، ط١، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٧م، ص٢٤

[٤] نيكلسون، رينولدا: في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة: أبو العلا عفيفي، أقلام عربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٥٦.

بالبحث والدراسة؛ فالاشتغال بالقرآن ومحاولة تفسيره، واستنباط أحكام تؤصل لمذهبهم ضمن ما يعرف بفقه الباطن والذي يهتم بالبحث عن المعاني الروحية في الدين الإسلامي، هو شكل من أشكال تجاوز المعرفة الشكلية الظاهرية إلى الجوانب الباطنية والقلبية والتي من وجهة نظرهم هي ما تحقق القرب من الله.

وأبرزُ من يمثل هذه المرحلة في القرن الأول هو الحسن البصري (ت: ١١٠هـ/٧٢٠م)، وتميزت المرحلة التي ظهر فيها البصري بالزهد والعناية بالناحية الأخلاقية، والاشتغال بالله وحده، وكانت تجربته قائمة على الخوف من الله، ثم ظهرت في القرن الثاني رابعة العدوية (ت: ١٨٥هـ/ ٨٠١م)، وأحدثت تطورًا فكريًا مهَّدَ للمرحلة القادمة، ويتجلى التطور في "الانتقال من الخوف من الله باعتباره باعثَ الزهد ومحركه والقطب الذي يدور عليه، إلى حب الله"[١]، فالخوف من الله كان السمة الطاغية الباعثة للزهد والعبادة، ولكنها استحالت إلى عاطفة حب ومودة، وهو من المبادئ الأساسية التي نشأت منها كثير من المصطلحات الصوفية كالفناء، والتوحيد، والمعرفة، والحلول.

### ١.٢. التبلور والنضج: التصوف فلسفيًا

يشير العجم إلى أن هذه المرحلة تمتد من القرن الثالث الهجري إلى نهاية القرن السادس الهجري[٢]

ولكننا نجد أنها استمرت حتى القرن السابع، ويؤكد التفتازاني في قوله "وقد ظهر هذا التصوف في الإسلام بوضوح منذ القرنين السادس والسابع الهجريين"[٣]، فإن كانت البدايات مع القرن الثالث بسيطة

---

[١] الطيب، ص٣٥.

[٢] العجم، XVI.

[٣] التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ط٣، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٧٩م، ص١٨٧.

فإنها خلال القرنين السادس والسابع امتزجت بالفلسفة بصورة كلية، ويقترب التصوف في هذه المرحلة من الجانب المعرفي الفلسفي، والأفكار التي تحتويها مختلفة عن الأفكار الواضحة التي اتسمت بها المرحلة الأولى، ويلاحظ الدارس للتصوف الإسلامي في القرنين الثالث والرابع "أن التصوف أصبحَ طريقةً للمعرفة بعدَ أن كان طريقًا للعبادة"[١]، إذ بدأ يتأطر على شكل طرق صوفية لها طقوسها الخاصة، ومعتقداتها المختلفة عما هو سائد. وتطور التيار الصوفي في هذه المرحلة ليضع لنفسه مصطلحات يكتنفها الغموض، وتمتاز نصوص هذه المرحلة بالتعقيد؛ لكثرة الإشارات والرموز، نتيجة التطرق إلى مصطلحات من المجالات الفلسفية والكشفية[٢]، وأبرز الأسماء التي نجدها ضمن هذه المرحلة: ذو النون المصري (ت:٢٤٥هـ)، والجنيد (ت:٢٩٧هـ)، والحلاج (ت:٣٠٩هـ)، والطوسي (ت:٣٧٨هـ)، والقشيري (ت:٤٦٥هـ)، والغزالي (ت:٥٠٥هـ) والسهروردي (ت:٦٣٢هـ).

### ١.٣. الاكتمال: كثافة التجربة الصوفية:

امتدت هذه المرحلة من القرن السابع وصولا إلى القرن التاسع الهجري[٣]، وهي تستكمل مرحلةَ النضجَ التي بدأت في المرحلة السابقة، فنجد عمقًا في المصطلح وزيادة في حضوره، ما يمكننا من القول أنه أصبح للمتصوفة معجمهم الخاص والذي كان أقرب للاكتمال، وقد انبرى عن ذلك ظهور المصنفات الجمّاعة مثل مؤلفات الجيلي، والخطيب. وقد وتميزت هذه المرحلة بشق مفاهيم وأساليبَ جديدة،"كما ترافقَ مع هذه المرحلة الرسوم الهندسية الرمزية"[٤].

---

[١] المرجع نفسه، ص٩٩.

[٢] العجم، ص١٥.

[٣] المرجع نفسه، XVII.

[٤] المرجع نفسه، xvi.

وأبرز من نجد في هذه المرحلة هو ابن عربي الذي أثرى هذه الحقبة بالمصطلحات الصوفية الفلسفية العميقة، كوحدة الوجود، إضافة إلى الحلاج الذي امتلأت أشعاره بفكرة الحلول والتي قوامها أن الله قد حلَّ في روح الإنسان.

### ١.٤. الجفاف: دائرة التكرار

بعدَ اكتمال البنية المعرفية والفلسفية، انصبَ التركيز على الوسيلة السلوكية بصورة أكثف، وذلك مع مطلع القرن الخامس عشر تقريبًا أو قبلَ ذلك بقليل[١]، فبعد أن كانَ التصوف سلوكًا فرديًا أضحى سلوكا جماعيا، ويصف العجم هذه المرحلة بجفاف الإبداع في الاصطلاح، لكونها تكرارًا لما سبق ذكره وشرحه، ويؤكد هذا الخفوتَ التفتازاني، إذ يقول: "لم تصدر عن صوفية هذه الفترة مصنفات مبتكرة، وإنما صدرت عنهم في الجملة شروح وتلخيصات لكتب المتقدمين من الصوفية، وانصرف أتباع هذه الطرق شيئًا فشيئا إلى الشكليات والرسوم، وابتعدوا عن العناية بجوهر التصوف"[٢]، فالاهتمام في هذه المرحلة كان منصبًا على الفرق وتسمياتها وطرقها وقواعدها، أكثر من النظر في الجوانب الروحية والفنية التي كانت في المراحل السابقة.

## ٢. التصوف: سؤال المَرجع.

لا يخفى تأثر الفكر الصوفي ببعض الثقافات الشرقية والغربية، ولكن يبقى التساؤل عن الشرارة الأولى التي أطلقت هذا التيار في الفكر الإسلامي: أهي ناتجة عن تأمل المسلمين لمعاني القرآن

---

[١] المرجع نفسه، XVII.

[٢] التفتازاني، ص٢٤٦.

الكريم والسنة النبوية في ضوء احتياجاتهم الاجتماعية واشتغالاتهم الفكرية، أم أنها مستوردة من ثقافات أجنبية وتلبست لاحقًا بثوب إسلامي مستعار من مفاهيم القرآن والسنة ومصطلحاتهما؟

وقد بحث الباحثون عن أصل التصوف ووضعوا نظريات مختلفة في ذلك، فذهب بعض المستشرقين إلى أنَّ التصوف الإسلامي إنما نشأ من تلاحم تصورات جاءت من ديانات وثقافات أخرى، فثمة اعتقاد لدى المستشرقينَ أن "نبتة ريانة مثل التصوف، لا يمكن أن تنمو بهذه السهولة على أرض الإسلام"[1]، يوحي هذا بأنَّ التصوف فكرة مستوردة، إذ أصبح رد التصوف إلى المصادر الخارجية في الوسط الاستشراقي سمةً عامة وطاغية، فالمستشرق تور أندريه يربطه بصورة وثيقة مع المسيحية مؤكدًا أن التصوف الإسلامي استمدَه من الأفكار المسيحية، وذلك بالتأثر بالرهبان المتقشفينَ في سوريا تحديدا، بينما أرجعه المستشرق ألفرد فون كريمر (Alfred von Kremer) إلى الهندية البوذية بسبب وحدة الوجود، ومن يطّلع على ما كتب عن التصوف يجد اهتمامًا ملحوظًا من المستشرقينَ حولَ التصوف والبحث في جذوره وتاريخه، إضافة إلى رموزهم وإشاراتهم، أمثال: لويس ماسينيون (Massignon Louis)، ورينولد نيكولسن (Reynold Alleyne Nicholson)، والذي أشارَ في البداية إلى أن التصوف وليد الفلسفة اليونانية ولكنه عدل عن هذا الرأي كما سنشير لاحقا.

وفي المقابل نجد بعض الباحثين المعاصرين يذهبون إلى نقيض هذا الرأي مثل: محمود عبد الرزاق وذلك في مجال دراسة المصطلحات الصوفية فقد بينت نتائجه الإحصائية أن كثيرًا من المصطلحات الأصيلة في الصوفية ترجع إلى القرآن والسنة فقد بلغ مجموع الاصطلاحات الصوفية ذات الأصول

[1] أندريه، تور: التصوف الإسلامي، ترجمة: عدنان عباس علي، منشورات الجمل، ألمانيا، ٢٠٠٣م، ص٢١.

القرآنية والنبوية في هذه الدراسة أربع مصطلحات وخمسمائة[١]، والذي يؤكد أن التصوف لا ينفصلُ عن التراث الإسلامي بل إنه قامَ من تُربته، ونشأ تحتَ ظله، فالمسلمون هم من طوروه وصاغوا حلته وجمّلوه وزينوه، رغمَ محاولة المستشرقينَ رَبطه بمؤثرات أجنبية، ربما في محاولة من بعضهم خدمة أغراض التمركز الغربي؛ لأن من الغرابة أن هؤلاء المستشرقين في القرن التاسع عشر "قد حكموا على مصدر التصوف قبل أن تتاح لهم الفرصة لوضع تأريخ عام للتصوف"[٢]، كما أن بعضَ المستشرقين عدلوا عن رأيهم الأول الذي يرى أن المرجعَ الأساسي للتصوف الإسلامي نتاجُ ثقافات وديانات أخرى، منهم المستشرق نيكلسون مشيرًا إلى "إن كثيرا من الخصائص الإسلامية للتصوف عند المسلمين وليدة للبيئة المحلية"[٣]

والحقيقة أن البحث حول هوية التصوف وتَبيُّن مرجعه، يتطلب النظر إلى التصوف من زوايا متعددة، فالتصوف ليس وجها واحدا، فهناكَ التصوف العملي المصطلحي، وهو تصوف معتدل ذو منزع روحي يهتم ببيان الشرع، ويأخذ بيد السالك في مدارج الترقي الروحي من خلال المجاهدة الروحية، وهناك التصوف الفلسفي وهو قائم على "التوفيق بين النظرة الفلسفية والدين وذلك عن طريق التأويل الرمزي، أو عن طريق ربط المعرفة الإلهامية والكشفية بالدين أو الزهد والتقشف"[٤].

---

[١] الرضواني، محمود عبد الرزاق:" المعجم الصوفي" (رسالة دكتوراه)، جامعة القاهرة، القاهرة، د.ت، ص١٣٨٣.

[٢] الشرقاوي، محمد عبدالله: المستشرقون ونشأة التصوف الإسلامي، دار البشير، القاهرة، ٢٠١٧م، ص٢٠

[٣] العفيفي، ص٤٣.

[٤] الحراصي، عبدالله: دراسات في الاستعارة المفهومية، منشورات مجلة نزوى، ٢٠٠٢م، ص١١٨.

ومن هذا المنطلق تميل الباحثة إلى أنَّ الإسلام ينطوي على ما يهيئ الظروف للتصوف وبناء مفاهيمه وألفاظه، فقد بدأ في أول الأمر من البيئة العربية الإسلامية، ونخص بهذه البداية التصوف العملي المصطلحي، ولكن مع توسع الدولة الإسلامية وبفعل التأثير والتأثر تطورت مفاهيم التصوف بالإفادة من الحقائق الصوفية العامة التي نجد ملامحها في مختلف الأديان والثقافات الشرقية، والفلسفات اليونانية مما أضفى على التجربة الصوفية العربية جانبًا فلسفيًا وبعدًا ميتافيزيقيًا، ونؤكد أن الأمر يتوقف عند التأثير والتأثر، ولا نرى أن المراجع الأجنبية كان لها البدء في هذا الأمر وأنها هي المرجع الأساسي الذي تشكل منه التصوف الإسلامي، وهذه الاستفادة لا تلغي حقيقةَ أن المعاني القرآنية والإسلامية تستوعب خيالهم ونظرتهم، وتتوافق مع تجلياتهم الروحية.

## المبحث الثاني: بحث في مفهوم التصوف

### ١. التَصوف لغةً واصطلاحًا

#### ١.١. لغةً:

مثلما شكلَّ التصوف (Soufisme) تأريخًيا جدلا من حيث نشأته وعوامل ظهوره، كذلك كان مصطلح التصوف محل جدال وإشكال، فاختلفوا في وجه اشتقاق كلمة (صوفية)، وقد أفاضَ الكثيرُ في هذه القضية، وتباينت التأويلات، إذ دارت حوله عدةُ فروض نجد أن مصدرها نابع في أوله من أن هذه التجربةَ الصوفية تجربة ذات طابع شخصي وباطني أولا، ولهذا اختلفت وجهاتُ النظر فيها، قال الشيخ زروق: "قد حد التصوف ورسم وفسر بوجوه تبلغ نحو الألفين ترجع كلها لصدق التوجه إلى الله تعالى وإنما هي وجوه فيه، والله أعلم، ثم قال: والاختلاف في الحقيقة الواحدة إن كثر دلّ على

بعد إدراك جملتها"[1]، مؤكدا تعدد القراءات حول المصطلح، فكل يُعَرّفُه وفق أحواله، وذلك راجع إلى طبيعة الأفكار المنبعثة من النفس، والتي تبدو محاولة تأطيرها ضمن حدود أشبه بالقبض على الماء.

فيراهُ البعض مشتقًا من الصوف، فالصوف الخشن مرتبط بالزهَّاد وأهل الصوامع "لبسُ الصوف دأبُ الأنبياء –عليهم السلام– والصديقين وشعار المساكين والمتنسكين"[2]، كما روى الحسن البصري عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله – صلّى الله عليه وسلم – قال: "البسوا الصوف وشمروا وكلوا في أنصاف البطون تدخلوا في ملكوت السماء"[3]، وهو حديث مروي بسند ضعيف في رأي علماء الحديث، لكنه يعبر في ذات الوقت عن مسألة مهمة في الفكر الصوفي وهي أنَّ الفقرَ والجوعَ وسيلة من وسائل القرب من الله، والفقر هنا ارتبط بالصوف، والمقصود أن يكونَ الرداء بعيدًا عن مظاهر الأبهة والغنى.

ويرى السهروردي تلاؤمَ هذا الاشتقاق؛ لأنه "يقال: تصوّف إذا لبسَ الصوف كما يقالُ تقمَّص إذا لبسَ القميص، فنُسبَت إلى ظاهر اللبسة، وكان ذلك أبين في الإشارة إليهم"[4]، بينما نجد أنَّ آخرينَ قد استبعدوا هذا الاشتقاق كالسيابي فهوَ يشير إلى أنَّ لبسَ الصوف ليس ميزةً، وقد كان في فترة من الفترات لباسَ أهل الغنى واليسر[5].

---

[1] زروق، أحمد: قواعد التصوف، دار البيروتي، دمشق، ٢٠٠٤م، ص٢١.

[2] بدوي، عبد الرحمن: تاريخ التصوف من البداية حتى نهاية القرن الثاني، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٥م، ص٦.

[3] الزبيدي، مرتضى: كتاب تخريج أحاديث إحياء علوم الدين، ط١، دار العاصمة للنشر، الرياض، ١٩٨٧م، ص١٥٩٨.

[4] السهروردي، شهاب الدين أبي حفص عمر: عوارف المعارف، تحرير: د. عبد الحليم محمود ود. محمود بن الشريف، مكتبة المجلد العربي، القاهرة، د.ت، ص ص ٢٩٣– ٢٩٤.

[5] العدوي، مدارسة مع الشيخ أحمد السيابي، ص١٢.

أما الاشتقاق الثاني فجاءَ من الصفاء، والمراد بذلك أن هذه الجماعة تسعى إلى صفاء القلب والسريرة، وهم في التدرج في مدارج السالكين ينشدونَ صفاء الروح، لما في ذلك من الاقتراب من الله عز وجل، كما يذكرُ الكلاباذي "قالت طائفة: إنما سميت الصوفية صوفية: لصفاء أسرارها، ونقاء آثارها، وقال بشر بن الحارث: الصوفي من صفا قلبه لله" ممثلا بما قالهُ بشرُ بن الحارث أن الصوفي من صفا قلبهُ لله"[1]، وضمن هذا الاشتقاق نذكر إخوانَ الصفا، وفي وصف التهانوي هم: "الأصدقاء والإخوان الذين صفت مودتهم من كدورات البشر وتحلَّو بأوصاف الكمال الروحي"[2]، إلا أننا نجد هذا الاشتقاق بعيدًا؛ لأنَّ الصفاء مشتق من (ص ف و) فإن كان افتراضًا صحيحا كان ينبغي أن يقولوا: الصفائية، أو الصَّفوية.

وذهبَ آخرون إلى إنه راجع إلى أهل الصُفَّة أو المقعد "وهم أضيافُ الإسلام، كانوا يبيتون في مسجده ﷺ وهي موضع مظلل من المسجد"[3]، وذلك عقب الهجرة من مكة إلى المدينة، فهي مكان يبقى فيه كل من قدمَ للنبي وأعلن إسلامه، ولم يكن له عريف في المدينة، ولكن الأمرَ لم يقتصر على المهاجرين والغرباء، فقد "نزلَ بعض الأنصار في الصفة حبًا لحياة الزهد والفقر رغم استغنائهم عن ذلك ووجود دار لهم في المدينة، ومنهم كعب بن مالك الأنصاري، وحنظلة بن أبي عامر الأنصاري/ وحارثة بن النعمان الأنصاري، وغيرهم"[4].

---

[1] الكلاباذي، أبو بكر: كتاب التَّعرف لمذهب أهل التصوف، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٢، ١٩٩٤م، ص٥.

[2] التهانوي، محمد بن علي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ١٩٩٦م، ص١٢٤

[3] الفيروزآبادي، العلامة محمد بن يعقوب: القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسةِ الرسالة، ط٨، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢٠٠٠م، ص٨٢٨.

[4] العمري، أكرم ضياء: السيرة النبوية الصحيحة، ط٦، ج١، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ١٩٩٤م، ص٢٥٩.

ولا يرجّحُ ابن خلدون ولا القشيري نسبته للصفا والصفة كونه بعيد من جهة القياس اللغوي، لأنه كانَ سيقال فيها (صُفي)، إلا أن الزمخشريَ قد وجدَ تخريجًا لذلك من ناحية قلب أحد الفاءين واواً للتخفيف[١].

وذهبَ آخرونَ إلى أنها مشتقة من الصف الأول من المسلمين، نسبةً إلى الجماعة التي يحافظون على الصلوات في أوقاتها كما يذكرُ الكلاباذي؛ وذلك لأنهم جماعة ارتفعوا بهمتهم وأقبلوا بقلوبهم[٢]، ولكن الطوسي يشير في وصف آداب الصوفية إلى ما يناقضُ هذا القول فمن آدابهم "أنهم يكرهون الإمامة والصلاة في الصف الأول بمكة وغيرها"[٣].

ويبدو مما سبق أن ثمة تضاربًا في الآراء في تحديد أصل مصطلح التصوف، ولكني لا أراه تضاربًا بقدر ما هو تعدد، فكل الاشتقاقات المذكورة تحيل في النهاية إلى جماعة تحرص على الزهد والتدين وصفاء القلوب.

وإذا نظرنا إلى الآراء السابقة في ضوء المعنى، نجدها كلها محتملة لارتباطها بتجربة التصوف ومفاهيمها بوجه من الوجوه، فالجوهر الروحاني للتصوف يوجد في اشتقاقات أخرى كالصفاء والصفة، والصف الأول من الناس، فجميعها تتكامل في الهوية الكلية للتصوف، لكن إذا نظرنا إليها في ضوء

---

[١] الزمخشري، جار الله فخر خوارزم: أساس البلاغة، المكتبة العصرية، بيروت، ٢٠١٣م، ص٤٧٨.

[٢] الكلاباذي، ص٥.

[٣] الطوسي، أبو نصر السراج: اللمع في التصوف، دار الكتب الحديثة، تحقيق: د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي، مصر، ١٩٦٠م، ص٢٠٨.

قواعد الاشتقاق اللغوي فإن الرأي الأدق هو الذي يذهب إلى أن المصطلح مشتق من الصوف، وبما أن هذا الرأي يتوافق مع قواعد الاشتقاق ويناسب المعنى فالأولى ترجيحه على غيره.

### ١.٢. اصطلاحا:

كما تعددت الآراء في تحديد الأصل الاشتقاقي، تعددت في تعريف المصطلح، وسنورد منها أبرزَ التعريفات ضمنَ هذا الإطار، ولكن نجد من المهم في البدء أن نضع أمامنا وصفَ الغزالي للتصوف عامة فهو: "أمر باطن لا يَطَّلعُ عليه أحد، ولا يُمكن ضبطُ الحكم بحقيقته"[١]، إن هذا الوصف يبين مقدارَ مرونة هذا المصطلح وتعدد مفاهيمه، ويشير ابن خلدون في مقدمته إلى أنَّ التصوف "من العلوم الشرعية الحادثة في الملة... وأصله العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبلُ عليه الجمهور من لذة ومال وجاه" [٢]، أما القشيري فيرى أن التصوف "إناخة على باب الحبيب وإن طُردَ عنه"[٣]، وتعريف القشيري يُلمح إلى معنى من معاني العبودية؛ فالتذلل في عبادة الله عز ورفعة للعبد، بينما أوردَ الجرجاني في التعريفات أن التصوف "الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرًا، فيرى حُكمها من الظاهر في الباطن، وباطنًا، فيرى حكمها من الباطن في الظاهر، فيحصلُ للمتأدب بالأمرين كمال"[٤]، ويؤكد هذا التعريف على التكامل والتناغم فهو يجمع بين فقه الظاهر وفقه الباطن، فالصوفي لا يكتف بالامتثال للأحكام الظاهرة، بل ينفذ إلى

---

[١] الغزالي، أبي حامد محمد بن محمد: إحياء علوم الدين، ط١، دار ابن الحزم، بيروت، ٢٠٠٥م، ص١٥٣.

[٢] ابن خلدون، عبد الرحمن: مقدمة ابن خلدون، دار الوراق، بغداد، ٢٠٢٢م، ص٤٨١.

[٣] القشيري، ص١٢٧.

[٤] الجرجاني، علي محمد الجرجاني: كتاب التعريفات، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠١٠.

معناها الباطني، وكذلك العكس، وهذا هو حال المؤمن الصادق وعكسه المنافق الكاذب؛ إذ النفاق أن يختلف الباطن عن الظاهر، ويختلف الظاهر عن الباطن.

يقول الإمام نور الدين السالمي في جوهره عند حديثه عن الصلاة:

| | |
|---|---|
| فَقُمْ إِلَيْـهَا بِحُضُورِ قَلْـبِ | وَنِـيَةٍ خَالِـصَـةٍ لِلـرَّبِّ |
| مَعَ خُشُوعِ الْقَلْبِ وَالْجَوارِحِ | فَفي افْتِراقِ ذَيْنِ أَيُّ قَادِحِ |
| فَإنه الـنِّفَـاقُ نَسْتَعِيـذُ | بِاللهِ مِنْـهُ وَهُوَ الْمُعِـيذُ[1] |

وتشير الموسوعة الميسرة للأديان إلى أن الصوفية هي "حركة دينية انتشرت في العالم الاسلامي وتدعو للزهد وشدة العبادة، ثم تطورت حتى صارت طرقًا، وتبنت مجموعة من العقائد المختلفة والرسوم العملية"[2]. ويشير جميل حمداوي إلى أن التصوف "رحلة روحانية تعتمد على التحلية والخلوة والتجلي الرباني أو اللقاء العرفاني المتوج بالوصال والكشف الإلهي"[3]، وهذا التعريف يشير إلى فكرة مهمة فالتصوف رحلة، والرحلة في مفهومها العام قائمة على مراحل متعددة، وفي التصوف تكون كما أشار بالتخلص من كل الخصال المذمومة والتحلي بالحسن من الصفات والأخلاق، وذلك ليصل إلى التجلي والوصول.

---

[1] السالمي، نور الدين عبدالله بن حميد: جوهر النظام في علمي الأديان والأحكام الجزء الثالث والرابع، ط٢. وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، ٢٠١٨م، ج١، ص١٠٧.

[2] غربال، محمد بن شفيق: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب، دار احياء التراث العربي، القاهرة، ١٩٦٥م، ص ٢٤٩.

[3] حمداوي، جميل: التصوف الإسلامي ومراحله، تاريخ الاطلاع ١٧ يونيو ٢٠٢٥م، الرابط: https://www.diwanalarab.com/التصوف-الإسلامي .

ونجد تأكيدًا على ذلك من الشعر العُماني فيما قاله الشيخ خلفان بن جميل السيابي في بهجة المجالس:

| | |
|---|---|
| أَمَّا التصوف طَرْحُ النَّفْسِ بين يَدَيْ | اللهِ لا عِوَضًــا يَبْغِي وَلَا بَــدَلَا |
| مِنْ بَعْدِ مَا كَانَ زَكَّــاهَا وَطَهَّرَهَــا | مِنَ الْمَآثِمِ، بَلْ مِنْ كُلِّ مَا رَذَلَا[1] |

وقد يتبادى لدى كثير من الباحثين والمطلعين ارتباط التصوف بمفاهيم أخرى كالعبادة والزهد، مما يؤدي إلى جعل هذه المفاهيم مترادفة أحيانًا ولهذا رأينا أن نميز بين هذه المفاهيم قبل الوصول للصيغة النهاية لمفهومِ التصوف، وللتفريق بين هذه المصطلحات نعود إلى التفريق الذي وضعهُ ابن سينا بين العارِف والزاهدِ والعابد، فالعارفُ "المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديما لشروقِ نور الحق في سره"[2]، فهو في مقام آخر ويشاهد ما لا يُدركه العامة، وكل ما يقوم به من أحوال وسلوك وأخلاق، خالص متوجه لله الحق لا رغبة في ثواب، أو رهبةً من عِقاب، وهذا يستدعي ما قالهُ أبو مسلم البهلاني:

| | |
|---|---|
| إِلَى الْمَلِكِ الْأَعْلَى الْذِي أَنَا مُخْلِصٌ | لَهُ الدّينَ حُبًّا لَا لِنَارٍ وَجَنَّــةِ[3] |

وقول الشيخ جاعد الخروصي:

| | |
|---|---|
| نِعْمَ الْمُرِيدُ مِنَ الْعَبِيدِ لِرَبِّهِ | لَا غَيْرُهُ أَبَدًا يُرِيدُ مُقابِـلاَ [4] |

[1] السيابي، خلفان بن جميل: بهجة المجالس، ط٢، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ١٩٨٩، ص٧٨.

[2] ابن سينا، أبو علي: الإشارات والتنبيهات، شرح: نصير الدين الطوسي، تحقيق: د. سليمان دنيا، ط٣، دار المعارف، القاهرة، د.ت، ج٤، ص٥٨.

[3] الرواحي، الآثار الشعرية، ص١٣٣.

[4] الخروصي، جاعد بن خميس: نفائس العقيان، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، ٢٠١٧م، ص ٢٣٤.

والعارِفُ إنما هو المتصوف، والمتصوف لا يكون إلا عارفا، بينما الزاهد فهو "المُعرض عن متاعِ الدينا وطيباتها"[1]، أما العابد، فهو المواظب على العبادات من القيام والصيام[2]، فالمتصوفُ عارف ولِزاما عليه أن يكون زاهدًا متعبدًا، ولا يكون العكس شرطًا.

بعد أن ذكرنا التعريفات العديدة للتصوف وميزنا بينه وبين بعض المصطلحات يمكن أن نلاحِظ أنَّ جلَّ هذه التعريفات الاصطلاحية تتفق على مجموعة من المفاهيم وتفصح عن الغاية المتوخاة من التصوف فسبيلها (الوصولُ إلى الحضرةِ الإلهية) يدفعهم إلى ذلك (الحبّ الإلهي) والشوق العارم لأجلِ (معرفة الله وتوحيده)، وتلحُّ هذه التعريفات على الوسيلة أيضا مثل (صفاء الروحِ وتوطين القلبِ على الرحمة)، (العملُ بما أمرَ الله ورسوله)، و(تزكية النفسِ من أهوائها ومحاسبتها).

## ٢. التَّصوف بين السلوكِ والعرفان والفلسفة

يرتبطُ مفهومُ التصوف بمفاهيمَ أخرى، كالسلوك والعرفان والفلسفة، وتمثل هذه المفاهيم الكبرى مكونات معرفية وبنية معقدة لها يد في التأثير في هوية التصوف، ذلك لأنها شكل من أشكال تصور الظواهر وفهمها، والسلوك من المفاهيم الملازمة للتصوف ويشير إلى الطريق الذي يسلكهُ المريد بغيةَ وصوله إلى الله، فالسلوك أقربُ للتربية الروحية التي تضم أحوالَ النفس ومقاماتها في تقربها إلى الله عز وجل، وفي (معجم المصطلحات الصوفية) هو: "تهذيبُ الأخلاق ليستعدَّ العبد للوصول، بتطهير نفسه عن الأخلاق الذميمة، مثل: حب الدنيا والجاه، ومثل: الحقد والحسد والكبر والبخل والعجب... ونحوها من المعاصي.

---

[1] ابن سينا، ص٥٧.

[2] المرجع نفسه، ص٥٨.

وبالنهج على الأخلاق الحميدة مثل: العلم، والحلم، و الرضا، والعدالة، ونحوها"[١].

أما العرفان فهو ما يطلقُ عليه بالعلم الذوقي، وهو "العلم الحاصل للعبد من جهة المشاهدة والعين، لا بطريق خبر ولا باستدلال برهان" [٢]، فالعرفان يكون تحققا ومعاينة، ولا يكونُ بالتعليم ولا بالتَحصيل الذي يعتمد على الحفظ كما في علم الكلام والفلسفة، بل ذوق وكشف يحصل للعارف بإلهام من الله، ويعرّفهُ مصباح اليزدي بأنه "يُطلق اصطلاحا على لون خاص من الإدراك وهو الحاصل عن طريق تركيز الالتفات إلى باطن النفس [وليس من طريق التجربة الحسية ولا من طريق التحليل العقلي] فخلال السير والسلوك عادة تتم مكاشفات تشبهُ الرؤيا"[٣]، والعرفان مرتبة يصلُ إليها العارف بعدَ قطع أشواط من السلوك وتصفية النفس عن طريق عبادة الله وطاعة أوامره؛ لتكونَ مهيئة لاستقبال هذه الكشوفات. فإن كان العرفان يمثل الجانب الفلسفي، فإنَّ السلوكَ يشير للجانب العملي، "السلوك يمثل الجانب العملي للتصوف، بينما يدل العرفان على الجانب الفلسفي"[٤]، وقد ذكر الشيخ سعيد بن خلفان الخليلي هذين المصطلحين في مطلع المعراج لسالك المنهاج فقال:

| | |
|---|---|
| سُلُوكُ طريق الْعَابِدِينَ بِعِرْفَانِ | يَلَذُّ لِأَرْوَاحٍ غُذِينَ بِإِيمَـانِ [٥] |

[١] الحفني، عبد المنعم: الموسوعة الصوفية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٧م، ص٧٩٧.

[٢] القاشاني، عبد الرزاق: لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام، تحقيق: إبراهيم الكيالي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤م، ص٣٢٣.

[٣] اليزدي، تقي المصباح: منهج جديد في تعليم الفلسفة، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٩٠م، ص١١٥.

[٤] الزدجالي، سعود بن عبدالله: التصوف وأيديولوجيا السياسة الدينية في التاريخ العماني إشكالية العلاقة في القرنين الميلاديين الثامن والتاسع عشر، مقال ضمن كتاب: سراة الوادي المقدس، تحرير: سعيد الهاشمي، وأمامة اللواتي، ط١، دار سؤال، بيروت، ٢٠٢١، ص١٥١.

[٥] الخليلي، سعيد بن خلفان: ديوان الشيخ سعيد بن خلفان الخليلي، مكتبة الضامري للنشر والتوزيع، سلطنة عمان، ٢٠١٦، ص٨٢.

فهذا السلوك لا يكون إلا بالعرفان، وهذا العرفان لا يكون إلا بالسلوك؛ فلا يكون العلم نافعا لصاحبه دون العمل به، وهذا ضمنَ مفهوم التصوف الأوسع، والذي نستطيع القول إنه يبدأ بالسلوكِ، وينتهي بالعِرفان.

هذا من جهةِ السلوك والعرفان، أما عن علاقة التصوف بالفلسفة، فإذا كانت الفلسفة تستند إلى العقل، والتصوف يستند إلى الروح والقلب، فهل هما نقيضان أم ثمة صلات وروابط تنعقد بينهما؟

أشرنا في المبحثِ السابقِ إلى أن التصوف قد بدأ بصورةِ الزهد، إلى أن بدأ يتأثر شيئا فشيئا بالفلسفة، وهذا يجعلنا نربط بين التصوف والفلسفةِ بفروعها المتشعبة، تحديدا مع الفلسفة الإشراقية، التي تأسست في المجتمع الإسلامي على يدِ السهروردي في القرنِ السادس الهجري، وهذه الفلسفةُ إنما جاءت لسدِ النقصِ في الاستدلالِ العقلي، فهي "لا تخالف الفلسفة المشائية في إعطاء العقل والاستدلال البرهاني موقعه الخاص به، ولكن لا تكتفي بالعقلِ وحده في إدراكِ الحقائق، بل تحاول الاستعانة بهما معا للوصول إلى الكمال المطلوب، فالعقل والكشف كل واحد منهما يعين الآخر للوصول إلى الحقائق ومعرفتها"[1]، فهي تؤمن بالاستدلال العقلي لكنها ترى أنه لا يكفي لكشف الحقائق خصوصا في المسائل الروحية، والحكم الإلهية، وإنما ينبغي لكشف كثير من الحقائق سلوك قلبي، ينجي السالك فيها نفسه من الأوهام والأهواء، ويجاهد على تصفيتها وتزكيتها.

---

[1] الحيدري، السيد كمال: دروس في الحكمة المتعالية شرح كتاب بداية الحكمة الكتاب الفلسفي، ط١، دار الفرقد للطباعة والنشر، ٢٠٠٧م، ج١، ص٧٤.

وفي الفلسفة الإشراقية، يلتقي العرفان بالفلسفة، ولهذا كثيرا ما نجد أن مصادر هذه الفلسفة تركن إلى الكتابات الصوفية، وذلك لأنها تجمعُ بين العقل والحدس، وتنشد الفلسفةُ الإشراقية معرفة الله وحقيقته، من خلال الرياضات الروحية، ولكن دون أن تنفي العقل، بل يندمج مع الكشف.

إذن فالتصوف يربط بين الفلسفة والعرفان، ولا يقتصر على السلوك والرياضات، ويمكن للمتصوف أن يصل بسلوكه إلى العرفان الأسمى، وإلى إدراك فلسفي لما يجري حوله.

يظهر مما سبق أن التصوف ليس فلسفة خالصة، ولا عرفانا خالصا، ولا سلوكا خالصا، ولكنهُ أقرب للمفاهيم السائلة؛ إذ يجد لنفسه مكانا بين هذه المفاهيم وفق مراحله، فهوَ يبدأ سلوكا، يفرضُ على من يرتاده أن يتصفَ بصفات محددة، وأن يقومَ بسلوكيات لها أبعاد روحية، ليرتقي في مقامات السلوك، مكتسبا نظرة فلسفية، وحكما نورانية، يصل بها إلى العرفان وهو أسمى مظاهر التصوف، حين يعرف المتصوف الله.

### ٣. التصوف العربي: سؤال الهوية والمفاهيم الكبرى

يرتكز التصوف على مجموعة من المقولات الأساسية التي تشكل هويته، وتبني صورته الثقافية، فالتصوف على حجم توجهاته وتفرعاته إنما تصب مقاصده في مفاهيمَ محددة، فكما أشرنا سابقا أن التصوف يحمل في طياته قيما إنسانية تهدف إلى تنقية الباطن والظاهر من درن الأهواء والأرجاس، يتحقق هذا وفق أربعة أركان يجمعها أبو نعيم في "معرفة الله تعالى، ومعرفة أسمائه وصفاته وأفعاله، ومعرفة النفوس وشرورها ودواعيها، ومعرفة وساوس العدو ومكائده ومضاله، ومعرفة الدنيا وغرورها

وتفنينها وتلوينها، وكيف الاحتراز والتجافي عنها"[١]، في سبيل توحيد الله عز وجل، وعبادته بإحسان.

ويذهب البعض إلى أنَّ أصلَ التصوف مقام الإحسان، والإحسان كما فسره الرسول صلى الله عليه وسلم "أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك"[٢]، فجوهر التصوف لا يخرج عن تحقيق الإحسان، فقد سبقَ وأشرنا إلى أن الصوفي لا يكتفي بالعبادة الشكلية، ولكنه يسعى إلى العبادة القلبية الباطنية "كأنك تراه"، وحينَ نتأمل التصوف ومقاماته من توبة، وصبر، وزهد.. وغيرها، ووسائله من خلوة وذكر ومجاهدة وغيرها، ندرك أنها تمهد ليكونَ العبد في مقام "أن تعبد الله كأنك تراه".

ويمضي التصوف أيضا جنبا إلى جنب مع مفهوم الحب، فالتصوف لا ينفصل عن الحب، فهو حالة وجدانية صادقة صدقا لا تشوبه شائبة، والمحبة الإلهية من أعلى المراتب التي يبتغيها المتصوف، وقد كانَ محيي الدين بن عربي يرى أن الحبَّ سبب إيجاد العالم، مستأنسا بالحديث القدسي: " كنت كنزا لم أعرف، فأحببت أن أعرفَ، فخلقت الخلقَ وتعرفت عليهم فبي عرفوني"[٣]، ويؤكد المتصوفة أن غايةَ الصوفي في رحلته المعرفية مقصدها الله عز وجل وتوحيده، وقد بين ابن أبي نبهان أن حب الله هو باب الفضيلة "فإذا فني (أي الصوفي) في حب الله، ورضاه، وتفويضه ومحبته، وإرادته ومشيئته، حتى صار لا يحب ولا يشاء ولا يريد إلا ما يحب الله ويشاء ويريده منه وبه.. ولم يكن في حركة ولا سكون إلا بالله وفي الله ولله.. فذلك هو الصوفي"[٤].

---

[١] الأصبهاني، أبي نعيم: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج١، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٩، ج١، ص٥٣.

[٢] زروق، ص٢٣.

[٣] لا تذكر كتب الحديث هذا الحديث عن النبي، وهو بلا سند، إنما يذكره المتصوفة في كتبهم

[٤] الخروصي، ناصر جاعد: إيضاح نظم السلوك إلى حضرة ملك الملوك، تحرير: د. وليد محمود خالص، ط١، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، أبو ظبي، ٢٠١١، ص٤٨٣.

فالتوحيد والإحسان والمحبة، بما تتضمنه من تفصيلات جميعها تشكل هوية التصوف الإسلامي العربي، إضافة إلى بعض المفاهيم الكبرى التي يؤمن بها المتصوفة، من هذه الأفكار:

١) وحدة الوجود أو وحدة النفس، وهو من المفاهيم الصوفية المهمة، ويعني "حصر النظر في وجود واجب لوجود، أي أن الموجودَ الحق هو واجب الوجود سبحانه، وأن سائرَ المخلوقات ظلال باهتة"[١]، وهذا ما تؤكده (الموسوعة الصوفية)، كونه "اصطلاح أطلقوه على معتقدات بعض الفرق الصوفية من أن الحقيقة الوجودية واحدة، وأن الكثرة الظاهرة مظاهر وتعيّنات فيها"[٢]، فما يريده المتصوفة إنما إثبات وجود حقيقي واحد وهو لموجود واحد وهو (الله)، وما سواه من المخلوقات وجودها غير حقيقي، فالمخلوقات به موجودة وبدونه عدم.

٢) وحدة الشهود: ويقصد به الفناء "عن كل شيء سوى الله فأصبح لا يشاهد (أي المتصوف) في الوجود غيره"[٣]، ففيه إشارة إلى معاينة آيات الله وعظمته في مخلوقاته، فهو "يشهدكَ تجلياته، بسائر مخلوقاته، لكن من غير حلول ولا مماسة، ولا نوع من التجسيم والتشبيه، بل هو على ما هو عليه من التنزيه عما لا يليق به كما وقع لسيدنا موسى عليه الصلاة والسلام، في تجليه سبحانه على النار.."[٤]

٣) الحقيقة المحمدية: ولها مسميات مختلفة: كالكلمة المحمدية، والنور المحمدي، وتشير الحقيقة المحمدية إلى أن أول موجود أوجده الله هو النبي محمد ﷺ، ويشير العجم إلى أنه "التعيُّن

---

[١] الحسيني، محمد بن الشيخ عبد الكريم الكسنزان: موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان، مكتبة دار المحبة، حلبوني، ٢٠٠٥م، ج٢١، ص٢٠٦.

[٢] الحفني، ص٩٩٨.

[٣] المرجع نفسه، ص٩٩٩.

[٤] العجم، ص٥١٠.

الأول الذي ظهرت من النبوة والرسالة والولاية"[1]، فمحمد ﷺ هو غاية الوجود هذا المفهوم كثير في أشعارهم وكتابتهم كقول البوصيري:

| |
|---|
| وَكَيْفَ تَدْعُو إِلَى الدنْيَا ضَرُورَةُ مَنْ لَوْلَاهُ لَمْ تَخْرُجِ الدُّنْيَا مِنَ الْعَـدَمِ [2] |

ويرتبط هذا المفهوم مع مفهوم الإنسان الكامل، ففي المعجم هو "القطب الذي تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره، وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين...فاسمه الأصلي الذي هو محمد"[3] وهذا يتيح للإنسان أن يتحلى بشيء من صفات الكمال بقدر اقتدائه بالرسول محمد ﷺ، ويشير ابن عربي في الفتوحاتِ المكية فيقول: "فاجهد أن تنظرَ إلى الحق المتجلي في مرآة محمد ﷺ لينطبع على مرآتك، فترى الحق في صورة محمدية، برؤية محمدية"[4]، يجتهد الإنسان الكامل بالرياضات الروحية إلى تهذيب نفسه عكسَ نظيره الذي يطلق عليه بالإنسان الحيوان، الذي يصب كل همه في تحقيق مطالب نفسه وأهوائه. وتمثّل المبادئ المذكورة أبرز الركائز التي تنهض عليها فلسفة التصوف، وهي – وإن تعددت وتباينت أحيانا من فرقة إلى أخرى ومن متصوف إلى آخر – فإنها تلتقي في جوهرها عند غاية واحدة، تتمثل في السعي إلى تهذيب النفس الإنسانية والارتقاء بها من عالم الحسّ والظواهر إلى عالم المعنى والباطن. ويعكس هذا التعدد في التصورات والمناهج ثراء التجربة الصوفية ومرونتها لا تناقضها، إذ يظل الهدف المشترك هو تحقيق المعرفة الذوقية، والوصول إلى حالة الصفاء الروحي التي تمكّن الإنسان من إدراك الحقيقة.

---

[1] المرجع نفسه، ص٣٠٠.

[2] الباجوري، إبراهيم: شرح البردة للإمام البصيري، ط٢ مكتبة الآداب، القاهرة، ١٩٩٣م، ص٤٠.

[3] العجم، ص١٠٨.

[4] ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٩م، ج١، ص٢٣١.

# المبحث الثالث: التصوف في عُمان

## ١. مدخل تأريخي للتصوف في عُمان

تعددت الدراسات التي تناولت تاريخ التجربة الصوفية في عُمان، واختلفت التصورات حول بداية هذه التجربة، فالباحثة شيخة المنذرية في دراستها (شعر أبي مسلم بين التصوف والسلوك)، ترى أن البدايات ظاهرة في أشعار الشراة[١]، تقول: "نلمس في شعرهم ملامح السلوك بجانبيه العملي والروحي، إلا أن تجاربهم كانت أقرب لجانب العمل المتمثل في العزوف عن الدنيا، والمحافظة على العبادات، والقيام بالمجاهدات"[٢].

بينما يشير السيابي إلى تأخرِ دخولِ التصوف إلى عُمان، وذلك تقريبا في القرنِ العاشر الهجري[٣]، أي في نهايات الدولةِ النبهانية، حيث كانت عُمان تتنازعها القبائل، وتغلب عليها الصراعات القبلية، وربما ظهور التصوف في هذه المرحلة راجع إلى هذا الشتاتِ الذي يستدعي توجها إلى الجوانبِ الروحية –كما أشرنا سابقا– بينما يرى الباحث عبدالله الحجري أن التأثر بفكر التصوف الإسلامي "لم يظهر بصورة واضحة المعالم إلا في القرن الثامن عشر الميلادي والقرون اللاحقة به"[٤].

---

[١] غلبَ المصطلح على أولئك الذين اشتروا الآخرة بالحياة الدنيا.

[٢] المنذرية، شيخة بنت عبدالله: شعر أبي مسلم البهلاني الرواحي بين التصوف والسلوك، وزارة التراث والثقافة، مسقط، ٢٠١٣م، ص٣٦.

[٣] العدوي، مدارسة مع الشيخ أحمد السيابي، ص٣٦.

[٤] الحجري، عبدالله بن سعيد: تجربة التصوف في الشعر العماني في القرنين: الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين: دراسة في التناص، النادي الثقافي، سلطنة عمان، ٢٠٢٤م، ص١٠٦.

وعلى الرغم من محاولات التتبع السابقة، فإنه لا يمكن إغفال أن ثمة حلقات كثيرة مفقودة في التاريخ العُماني أو التاريخ الفكري؛ بسبب إهمال العُمانيين للكتابة التاريخية من جهة، وبسبب الكوارث الطبيعية والأحداث السياسية، التي تفضي إلى فقدان الكثير من الكتب من جهة أخرى، خصوصا في عام ١١٣٤هـ، حيث أحرق المتمردون على يعرب بن بلعرب الكثير من الكتب، "احترقت كتب كثيرة مثل: بيان الشرع، والمصنف وكتاب الاستقامة... واحترقت كتب كثيرة لم يكن لها نظير في عُمان"[١]؛ فلا يستبعد أن أحد هذه الكتب الفقهية ربما قد أشارت إلى التصوف كفكرة.

ولأجل إنجاز تأريخ للتصوف في عُمان يتسم بالشمول والدقة، ينبغي البحث عن ملامح التصوف في أنماط الحياة المختلفة اجتماعيا، ودينيا، وسياسيا، وفي الخطابات بأشكالها كالشعر والخطب والرسائل، وكتب الفقه، وقد قادنا النظر في هذه الجوانب إلى تحديد محطات أساسية، كما يلي:

### ١.١. المحطة الأولى: البذور الأولى للتصوف

يشكل تحديد البذور الأولى صعوبة كبيرة؛ فالظهور الذي نبحث عنه ليس طاغيا، ولكنه مختبئ بين

تضاعيف المؤلفات، إلا أن أول إشارة وجدناها هي ما ذهب إليه المبروك المنصوري من أنّ الإشارات الأولى للتصوف بدأت مع الإمام جابر بن زيد (ت:٩٣هـ) وذلك ضمن نطاق قراءته للجانب الروحي في رسائله، يقول: "وهذا الأسلوب معهود في رسائل المتصوفة في القرون اللاحقة بينهم وبين مريديهم، ولعل الإمام جابر من أوائل من دشنه بعدَ حركة الزهاد الذين عاشوا في النصف

[١] السالمي، نور الدين عبدالله بن حميد: تحفة الأعيان، مكتبة الإمام نور الدين السالمي، مسقط، ٢٠٠٠م، ص١٢٦.

الأول من القرن الهجري الأول"[1] حيث وجدَ بعض الإشارات الصوفية في رسائله من مثل: الكرامة، والمنزل، واللطف، والصفاء، والمتتبع لرسائله يجد أسلوبا صوفيا طفيفا، وتأثرا بالمفاهيم الصوفية تميل إلى العرفان، يقول: "وأوصيكَ بتقوى الله، فإن أهل التقوى نزلوا منزلة لم ينزلها أحد من خلقه، حتى ألطفهم بالمودة، وصفّاهم بالنصيحة، واصطفاهم بالكرامة..."[2]، ونَجد في أسلوبه تشابها مع الأسلوب الصوفي النثري، وتشابها مع أسلوب رسالة القشيري كما يرى المنصوري، يقول: "ومن دأب على مطالعة كتب المتصوفة ورسائلهم يدرك بجلاء أن هذا الأسلوب يتماثل إلى حد بعيد مع أسلوب رسالة القشيري"[3].

صحيح أن هذه البذور ليست شديدةَ الوضوح، ولا تشكل سمة دائمة في رسائله، لكنها تعد دليلا أوليا على وجود ملامح صوفية في القرن الأول الهجري في التراث الفكري الإباضي، ولا تخفى علاقة هذا التراث بعُمان وتأثيره على الحياة الفكرية فيها.

### ١.٢. المحطة الثانية: من التمزق السياسي إلى التماسك الروحي

وتمتد هذه المرحلة من القرن الثاني إلى القرن الخامس، فقد أدى التمزق السياسي في القرن الثاني إلى ثورة روحية، فقد كانت عُمان في القرنين الثاني والثالث تشهد صراعا دينيا وفكريا بعد سقوط دولة الإمامة الثانية (١٧٧-٢٧٣هـ)، فقد تعرضت عُمان في أواخر عهد الإمام الصلت بن مالك

---

[1] المنصوري، المبروك الشيباني: الإمام جابر وتشكل الفكر الإسلامي... تحديات وآفاق، ضمن ندوة: الإمام جابر... رؤية مستقبلية، تحرير: خميس العدوي، النادي الثقافي، مسقط، ٢٠٢٠م، ص١٦٤.

[2] الأزدي: جابر بن زيد، رسائل الإمام جابر بن زيد، تحرير: عمرو خليفة النامي، دار الدعوة، نالوت، ٢٠١٨م، ص١٠٢.

[3] المنصوري، ص١٦٣.

إلى أزمة خطيرة، أدت إلى نشوب الحروب الأهلية والطائفية، وزادت التدخلات الأجنبية التي مزقت لحمة المجتمع، مما أدى إلى انقسام عُمان إلى المدرستين: الرستاقية والنزوانية، وتشكل هذه المرحلة الزمنية حقبة حاسمة في التصوف عامة، حيث شهد هذا القرن أوجَ التصوف وتلاحمه مع الشريعة، وقد أشرنا سابقا إلى العلاقة التي تجمع التصوف بالشعور بالتهميش، وإلى حقيقة أن الصراعات التي عاشتها الدول كانت سببا في انكفاء بعَض الناس على أنفسهم، واشتغالهم بالمسائل الروحية والنفسية، ونذكر ضمن هذا السياق الشيخ أبا سعيد الكدمي، وهو من أبرز علماء هذه المرحلة وقد كان له أثر كبير في من بعده، خصوصا علماء القرن الثالث عشر؛ فقد "كانوا شديدي التأثر بالشيخ الكدمي فهم يقدمون رأيه على كل رأي"[1]، سواء في المسائل العقدية أو الفقهية، ومن أبرزِ الإشارات الصوفية التي جاءَ بها الكدمي اعتقاده أن (العلمَ إلهام)، يقول نور الدين السالمي في حديثه عن الشيخ أبي سعيد الكدمي:

| | |
|---|---|
| العِلْمُ إِلْهَـامٌ مِنَ الْحَمِيـدِ | في مَذْهَبِ الشَّيْخِ أَبِي سَعِيدِ [2] |

وكذلك نجد حضورا لمفهومِ الإلهام في كتابه (المعتبر) فهو يرى أن الإلهامَ أحد طرق الوصولِ إلى الله يقول: "لا تقوم الحجة بأحكام المسموعات، وإنما تقوم الحجة بخاطرِ القلب بحجة العقول، فيما يخرج من أحكام الصفات، إلا أن يبلغ الله أحدا إلى ذلك بهدايته، فيقوم ذلك معه في العقول بإلهام الله تعالى له"[3]، يشير قوله هذا إلى أن الإلهام مرهون بحجة العقل، فهو لا يخالف مقتضى العقول.

---

[1] الخروصي، كهلان بن نبهان: مقاليد التنزيل للشيخ أبي نبهان جاعد بن خميس الخروصي، مكتبة خزائن الآثار، بركاء، ٢٠١٧م، ص٢١.

[2] السالمي، جوهر النظام، ج٤، ص٣١٣.

[3] الكدمي، محمد بن سعيد: المعتبر، ج١، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ١٩٨٤م، ص٥٨.

ونعلم أن المتصوفة يميلونَ للعلوم القلبية، والإلهام بشكل عام يعد من هذه العلوم، وقد أشارَ إليه الجنيد من أن العلوم الصوفية هي علوم إلهامية لدنيّة، وهي من أبقى العلوم وأشرفها؛ لأنها تدل المخلوق على الطريق الموصل للخالق، وهي لا تحصل بالكسب من الكتب والناس، بل يستفيده من الجلوس بين يدي الله، قيل للجنيد: "من أين استفدت هذا العلم؟ فقال: من جلوسي بين يدي الله ثلاثين سنة، تحت تلكَ الدّرجة. وأومأ إلى درجة في داره"[1]، فالإلهام هو ذروة الاتصال بالله في منظومة التصوف.

وفي القرن الخامس الهجري كتب الشيخ محمد بن أحمد الشجبي كتابه (مراهم القلوب في مناجاة المحبوب) – ما يزال غير محقق–، وقد أشار العدوي في وصف مادة الكتاب "تشكل مادة التصوف حوالي ١٢٥ صفحة من الجزء الأول من المخطوط الذي يبلغ ٣٨٠ صفحة، والمخطوط بعمومه يحمل نَفَس التصوف، وتوجد فيه لمحات منه، وآراء حوله"[2]، حيث نجد في مؤلفه ذكرا للمقامات والحكم الإلهية، ويذكر أيضا رموزا من رموز التصوف المشهورين مثل: رابعة العدوية، والجنيد البغدادي، والحسن البصري، وذا النون المصري، وغيرهم، ونجد أنه ينوع في اقتباساته من القرآن والحديث ومشايخ الصوفية.

---

[1] البغدادي، الجنيد: تاج العارفين، دراسة وجمع وتحقيق: د. سعاد الحكيم، ط٢، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٣م، ص١٧٤.

[2] العدوي، خميس بن راشد: التصوف في عمان وقراءة في كتاب مراهم القلوب لمحمد بن أحمد الشجبي، مقال ضمن كتاب: سراة الوادي المقدس، تحرير: سعيد الهاشمي، وأمامة اللواتي، ط١، دار سؤال، بيروت، ٢٠٢١م، ص١١٥.

### ١.٣. المحطة الثالثة: البواكير الشعرية الأولى

بعد أن كانت أكثر الملامح الصوفية توجد في طيات الكتب النثرية مثل: الأخبار والرسائل، نَجد أن الخطاب الصوفي من القرن التاسع إلى القرن الثاني عشر اتجه إلى الكتابة الشعرية بصورة أوسع[١]، وهي كتابة شعرية تتسم بالبساطة، ولكنها لا تخلو من النفحات الصوفية الروحانية.

أول من نَذكر في هذا الإطار الشاعر اللواح الخروصي (ت:٩٨١هـ)، حيث نجد لديه توظيفا لبعض رموز التصوف، مثل رمزَ الغزل العذري (ليلى)، فقد استعاره وأعاد توظيفه بصورة تتناسب مع الثقافة الدينية العُمانية إذ أطلقه على الكعبة، "فالشاعر يرمز بليلى الشريفة إلى الكعبة المشرفة أو مكة المكرمة، وقت تعلق قلبه بحب الكعبة المشرفة منذ طفولته، إلى أن أصبح شيخا، فيشتاق وَيَحِنّ إليها.."[٢]، ونجد ما يؤكد هذا التأويل من كلام الشيخ ناصر بن جاعد الخروصي، حيث يقول: "ومن أسماءِ الكعبة ليلى، والإشارة إليها باسم عزة من أفضل الإشارات"[٣]، ونجد هذه الإشارات في كثير من ديوانه، كما في قوله:

| |
|---|
| لَمَّا أَتَوْا جدَّةً مِنْ بَعْدِ مَا حَرمُــوا فَقَرَّبُـوا الْيَعْمُــلاتِ الذُّمَّـلَ الْعَنَقَــا[٤] |

[١] لا تخلو هذهِ المرحلة من الكتابة النثرية، ولكنها كانت تقتصرُ على النقلِ والأخبار، من ذلكَ ما أورده الشيخ موسى بن محمد الكندي في كتابهِ (جلاء البصائر في الزهد والمواعظ والروايات) من أحوالِ الزهادِ مثل: داوود الطائي، وابن مبارك، وابن السماك مشيرًا إلى أخبارهم في الاعتكاف والزهد

[٢] الحسيني، راشد بن حمد: اللواح الخروصي سالم بن غسان: حياته وشعره، ط١، مطابع النهضة، مسقط، ١٩٩٦م، ص١٥٤.

[٣] الخروصي، إيضاح نظم السلوك، ص١٣٩.

[٤] الْيَعْمُــلاتِ الذُّمَّـلَ الْعَنَقَــا: أي الجِمال.

| | |
|---|---|
| رَاحُوا لِلَيلَى عَلَى حَسْبِ الرَّجَاءِ بِهَا | يـغْدُو بِهِمْ أَخْمَشُ السَّاقَيْنِ مُحْتَرِقَا[1] |

كذلك في قوله:

| | |
|---|---|
| وَحُسْنُ جَمَالِ لَيْلَى أَنَّ لَيْلَى | لَـغَايَةُ مُنْيَتِي وَبِهَا مَفَـازِي |
| وَلَوْلَا حُبّ لَيلى مَا رَمَتْ بِي | نَوى قذفٍ إِلى أَرْضِ الْحِجَازِ[2] |

وقد كانَ المتصوفة العرب اتخذوا من اسم ليلى رمزًا للحبِّ الإلهي بينما يظهر لدى اللواح تغيير في المعنى مقتصرًا على استعارة الاسم لمكة فقط وعدم تجاوز الموضوع للكتابةِ في الحب الإلهي، ولهذا لا يمكن أن نصف تجربة اللواحِ بالتصوف بالعمق؛ لأنها لا تتعدى استعمالَ ألفاظِ المتصوفة فقط، ولكنها في ذاتِ الوقت تلائم التجربة الأولية في الكتابة.

ولابنِ اللواحِ العديد من المدائحِ النَبوية، التي نجد فيها أثرًا لمفهومِ الحقيقةِ المحمدية، وهي من المفاهيم الصوفية المهمة، ويقصد بها "التعيُّن الأول، الذي ظهرت منه النبوة والرسالة والولاية، ونشأت عنه جميع التعيّنات؛ ولأجل ذلك كان نبينا محمد عليه الصلاة والسلام سيد الوجود وأصل كل موجود.."[3]، وهذا يرى الرسول علة الوجود وسره، ونجد ذلك في عدةِ مواضع من ديوانه، يقول:

| | |
|---|---|
| نَبِيٌّ فَلَوْلَاهُ لمَا كَانَ كَائِنٌ | وَلَا كَانَ إِسْلَامٌ بِهِ ذَاعَ ذَايِعُ[4] |

---

[1] الخروصي، أبو حمزة سالم بن غسان اللواح: ديوان اللواح، تحقيق: محمد الصليبي، ج١، وزارة التراث القومي والثقافة، عمان ١٩٨٩ م، ص١٥٦.

[2] المرجع نفسه، ص١٢٩.

[3] العجم، ص٣٠٠.

[4] الخروصي، اللواح، ص٢١٦.

كذلك أيضا يقول:

| | |
|---|---|
| نَبِيُّ الْهُدَى لَوْلَاهُ لَمْ تُخْلَقِ الْوَرَى | وَلَمْ تَكُنِ الدُّنْيَا وَلَمْ تُمْطِرِ الْأَنْوَا[1] |

تشير هذه الأبيات وغيرها إلى أن الأثرَ الصوفي في قصائدِ اللواحِ الخروصي يتسم بالوضوحِ والبساطة، ويعبر عن تجربة صوفية أولى، فلا يوغِلُ في الكتابة الإيحائية الرمزية كما ظهر لنا من الاطلاع على ديوانه.

ونذكر أيضا ضمن هذه المحطة الشيخ سعيد بن محمد الخروصي الغشري (ت:١٧٥٢م)، وهو من شعراء القرن الثاني عشر، ونجد اللمسةَ الصوفية في موضوعات مختلفة من قصائده، فيقول في حديثه عن النفسِ وتخليصها من أهوائها في قصيدته (التقوى):

| | |
|---|---|
| قِتَالُ هَوَى النَّفْسِ الدَّنِيَّةِ يا أَخـــي | أَشَـدُّ عَنَـــاءً مِنْ قِرَاعِ الْكَتَـــــــــــائِبِ |
| وَرَدُّكَ هَذِي النَّفْسَ عَنْ شَهَوَاتِـــهَا | لَأَصْعَبُ مِنْ ضَرْبِ الطُّلَى في الْمَضَارِبِ[2] |

ونجد لديه أبياتا في مَديحِ العزلة، مشيرًا في قصيدته إلى أنه بقدرِ اعتزالكَ عن الناسِ، تزدادُ رِفعةً، بينما من يخالط الناسَ، يتمرغ التراب وتلتصق به الرذائل، يقول:

| | |
|---|---|
| مَنْ يَعْتَزِلْ كُلَّ الْـــوَرَى | فَهُوَ السِّماكُ الْأَعْزَلُ |
| أَمَّـا تَكَالُبُهُمْ عَلَـــــى | دُنْيَـاهُـمُ فَمُـــــرَذَّلُ[3] |

[1] المرجع نفسه، ص٢٦٢.

[2] الخروصي، سعيد: ديوان الغشري، تحقيق: محمد خفاجي، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان،١٩٨١م، ص٦٠.

[3] المرجع نفسه، ص٣١٧.

ونجد في ديوانه قصائد المدائح النبوية التي تحملُ سمة صوفية من خلال تطرقها للحقيقة المحمدية، كما في قوله:

| | |
|---|---|
| لَوْلَاهُ مَا بَسَطَ الْبَسِيطَةَ ربُّنـــا | وَلَه لَقَدْ أَرْسَى الْجِبَالَ الْجَلْمَدَا |
| لَوْلاهُ مَا الْأَفْلاكُ دَارَتْ لَمْ تَزَلْ | كَلَّا وَلَا شَمْسٌ وَلَا قَمَرٌ بَدَا[1] |

ما نلاحظهُ في ختامِ هذه المحطة، أن الشعراء قد تطرقوا بصورة بسيطة وواضحة لبعض الملامحِ الصوفية، ولكن دونَ تعمق وإشباع، مع ذلك تعد تجربتهم هذه تجربة قيّمة وطوْرًا مهما من أطوار التجربة الصوفية لمن سيأتي بعدهم وسيطور من تجربتهم.

### ١.٤. المحطة الرابعة: التّجلي الصوفي العُماني

تمثل هذه المحطة الظهورَ الأبرزَ للتصوف العُماني، على مستوى الفكر والكتابة، فقد ظهرت المدرسة البونبهانية في القرنِ الثالث عشر الهجري، نسبة إلى أبي نبهان جاعد بن خميس الخروصي (ت:١٢٣٧هـ)، وبرزت فيها بوضوح أدبيات التصوف، وتجلت ملامح المدرسة بصورة أوسع في القرنِ الرابع عشر الهجري مع أبي مسلم البهلاني، والتصوف في هذه المدرسة "لم يعد مجرد سلوك، بل هو تَبَنٍ مكتمل للتصوف، بعرفانه وسلوكه"[2]، وقد كان لهذه المدرسة أثر كبير في الكتابةِ الشعريةِ آنذاك، ومن روادِ هذه المدرسة وفقا للباحث أحمد السيابي في (قراءات في فكر النبهاني)، والباحث عبدالله الحجري في دراسته (تجربة التصوف في الشعرِ العُماني)، هم: الشيخ جاعد الخروصي، وابنه ناصر الخروصي، والشيخ سعيد الخليلي، والشيخ أبو مسلم البهلاني الرواحي.

---

[1] المرجع نفسه، ص١٣٠.

[2] العدوي، التصوف في عمان وقراءة في كتاب مراهم القلوب، ص٩٨.

ومن أهم ما ذكر في هذه المرحلة من نتاج شعري صوفي، العديد من القصائد الشعرية للشيخ جاعد بن خميس الخروصي في ديوانه، كذلك لدينا كتاب (إيضاح نظم السلوك إلى حضرات ملك الملوك) لناصر بن جاعد الخروصي، وديوان سعيد بن خلفان الخروصي وكذلك (ديوان أبي مسلم البهلاني) لناصر بن سالم الرواحي، ولكلِّ تجربة من التجارب السابقة ما يُميزها ويضفي عليها خصوصية عن غيرها، وفيما يلي نتطرقُ للحديثِ عن كلِ منها على حِدة.

- **الشيخ جاعد بن خميس الخروصي:**

ويُطلق عليه المولوي الولي[1]، حيث تشير قصائدهُ المنشورة إلى بعد صوفي واضح، فحياة المهجِ كما وصفها الشيخ ناصر بن أبي نبهان: "هي في تجريدِ النفسِ وتقديسها وتنويرها بنور العلم والإيمان، وفي آخرها في التصوف بالمحبة والتجريد"[2]، ونلاحظ جليا في قولِه التصريحَ أن غايةَ الأمر هو التصوف، غيرَ مستنكر هذه اللفظةِ أو مستبعد لها، إضافة إلى ما سبق تَظهر لدى الشيخ جاعد كثير من الرموز الصوفية، والأفكار الصوفية مثل (وِحدة الأديان) كما في قوله:

| | |
|---|---|
| وَجَمِيعُ أَنْواعِ الدِّيَانَةِ كُلِّهَا | لِلرَّايِدِينَ مَكَارِعٌ وَمَنَاهِلُ[3] |

[1] يثبت الشيخ سعيد الخليلي في مقدمةِ ألفيتهِ المسماة (مقاليد التصريف) هذا اللقب للشيخِ جاعد بن خميس الخروصي:" ولما اطلع على نظمها العالم الرباني، والبحر النوراني، وحيد دهره، بلا ممانعة، وفريد عصره بلا منازعة، أبو محمد ناصر ابن العلامة المولوي الولي أبي نبهان جاعد بن خميس الخليلي الخروصي" (الخليلي، سعيد: مقاليد التصريف، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ١٩٨٦م، ج١، ص٣)، والمولوية هي من الطرقِ الصوفية التي تُنسب إلى جلال الدين الرومي.

[2] الخروصي، ناصر بن جاعد: الإخلاص بنور العلم والخلاص من الظلم، تحقيق: إبراهيم بن يحيى العبري، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ١٩٩٨م، ص ٥٥١.

[3] الخروصي، جاعد، ص٢٣٣.

- **الشيخ ناصر بن جاعد الخروصي (ت: ١٢٦٣هـ):**

تمثل تجربة الشيخ ناصر الخروصي في التأويل والشرح، أوضحَ مثال على البعد الصوفي الفلسفي في التأليف لدى العُمانيين، فقد ألّفَ في هذا الإطار كتابين: أولهما (إيضاح نظم السلوك إلى حضرات ملك الملوك)، يشرح ضمنه التائيّتين لابنِ الفارض، عكس فيه شخصيةَ العالم العارفِ، الذي استوعبَ كثيرًا من فكر التصوف وماهيته، ويمكن عدّه فيلسوفًا صوفيًا لما قدمه من تنظير لفلسفة التصوف ومفاهيمها ومصطلحاتها، أما كتابه الثاني فبعنوانِ (الإخلاص بنور العلم والخلاص من الظلم)، وهو كتاب تمتزج فيها الصوفية بالعقيدة، ويوضح من خلاله أن العلمَ هو مفتاح تهذيبِ النفس، وبه يكون السلوك لطاعةِ الله ومرضاته، ويشير في كتابه إلى مفهوم التصوف فيقول: "هو العمل بما يحبه الله من العبد من تجريد القلب وحضوره إليه... وأن لا يهمل من حركاته وسكناته إلا ما يحبه، ولو اشتغل بعد ذلك بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وجاهد أهل الفساد، وقاتل من جاز قتله ...؛ لأن ذلك من درجات صعوده في تصوفه"[١]، فهو بهذا ينطلق من إصلاحِ الفرد لذاته وتهذيبِ نفسه وتجريدها من أهوائها، ليكونَ قادرًا على إحداثِ إصلاح في الجماعة والنظام السياسي بشكل عام.

- **الشيخ المحقق سعيد الخليلي (ت: ١٢٨٦):**

من أقطابِ التَجربةِ الصوفية في عُمان، وقد قدّمَ له أبو مسلم في مقدمةِ قصيدته (درك المنى في تخميس سموط الثنا)، يقول:"سيدي القطب الجليل العارف بالله... له كلام في السلوكِ والحقيقةِ دلَّ على قدم راسخ في الكمال والتكميل، وعلى مقام عال من المعارفِ اللدنيَّة، ودرجة سنية من رتبِ

[١] الخروصي، ناصر، الإخلاص بنور العلم، ص٩٨٤.

الذوق، وكلامه نظما ونثرا برهان قاطع على أن علمه كشفي وهبي لا يطيق أداءه إلا من أكرمه الله بالوصول"[1]، وتشكل تجربته الشعرية إحدى أكثر التجاربِ خصوصيةً وعمقًا، وهو ممن نجد في خِطابه ظهورًا للفظةِ التصوف في أكثر من موضع، يقول:

| | |
|---|---|
| بِالذَّوْقِ أَهْلُ الشَّوْقِ تَعْرِفُهُ فَذُقْ | وَاشْرَبْ وَإِلَّا فَاسْأَلِ الْمُتَصَوِّفَةْ[2] |

وقد برزت في شعره سمات التصوف الروحي الباطني، كذكره في قصيدته (كتاب المعراج لسالكِ المنهاج) لبعضِ مقامات المتصوفة مثل: الإسلام والإيمان والإحسان، يقول الشيخ المحقق:

| | |
|---|---|
| بِذَلِكَ في الْإِسْلامِ قَالَ نَبِيُّــنا | وَمَا دُونَ هَذَا غَيْرُ شِركٍ وَكُفْـرَانِ |
| وَلَكِنْ وَرَا هَذَا الْمَقَامِ تَرَافُعًــا | وَالإِيمَانِ وَالْإِحْسَانِ أَيْضًا مَقَامَانِ[3] |

وهذه المقامات يصل إليها السالك بعدَ صبر ومجاهدة، ونجد كذلك معانيَ الخلوة، والمحبة الإلهية، والفناء والبقاء، في قوله على سبيل المثال:

| | |
|---|---|
| وَتَفْنَى عَن الْأَكْوَانِ في كُلِّ حَضْرَةٍ | صَحَوْت بِهَا في كُلِّ غَيْبَةِ سَكْرَانِ[4] |

[1] الرواحي، أبو مسلم ناصر بن سالم: النفس الرحماني في أذكار أبو مسلم، ط٢، مكتبة مسقط، مسقط، ٢٠١٤م، ص٢٩٣.

[2] الخليلي، سعيد، الديوان، ص١١٦.

[3] المرجع نفسه ص ٨٨.

[4] المرجع نفسه، ص١٠٧.

فهذا البيت يشير أن الوصول إلى الحضرات الإلهية يجعل الإنسانَ في انفصال وغيبة عن العالمِ، بينما حضوره وصحوته تكون في الحضرة لا غير.

وعبر أيضا في مواضعَ عدة عن بعضِ الأفكارِ الصوفية مثل (وحدة الوجود) يقول:

| | |
|---|---|
| أَرَانِيَ كُلّ الْكَوْنِ فيّ بِأَسْـرِهِ | فَكُنْتُ جَمِيعَ الْكَائِنَاتِ أَرَانِي[1] |

ويعبر أيضا عن فكرةِ (وحدة الأديان) في قوله:

| | |
|---|---|
| فَأَصْبَحْتُ رَبَانِيَّ كُلِّ شَرِيعَةٍ | وَإِنّي بِلا[2] وَالذِّكْرِ بِالْفَيْضِ رَبَانِي[3] |

ونجد في مؤلف الشيخ النثري (النواميس الرحمانية) إلمامه بجنبات التصوف فعلى الرغم من أن الكتاب في عمومه مختص بعلم السر والحرف، فإنه تطرق في الفصل الثالث الذي وضعَ لهُ عنوان: (في طرائق الصوفية) وذلك ضمنَ الباب الثاني :(في العلم وما يختص به)، وجعْلُهُ موضوعَ التصوف ضمن موضوعِ العلم إشارة إلى أنه يرى التصوف علمًا ووسيلة من الوسائل التي يصل بها الإنسان إلى معرفةِ الله، أي أن التصوف في مفهومه الأبسط هو سلوك للعرفان.

وقد بين في هذا الفصل ما قاله الغزالي في شروط سلوك طريق الصوفي وهي: "العزلة، والطهارة، واستقبال القبلة، والصيام، وتضييق مجاري الشيطان (تقليل الأكل والشرب)، والصبر، والإخلاص،

---

[1] المرجع نفسه، ص٥٢.

[2] قوله "بلا" إشارة إلى شعار التوحيد "لا إله إلا الله".

[3] المرجع نفسه، ص٩٦.

والتبتل"[1]، وقد أشارَ أبو مسلم لهذه الشروط فيما بعدُ في قصيدته "في ذكر الله جل جلاله" والتي مطلعها:

| | |
|---|---|
| عَلَى الْمَعْرَجِ الْأَسْنَى مِنَ الذِّكْرِ عَوِّلَا | فَإِشْرَاقُ شَمْسِ السِّرِّ فيهِ تَهَـــلَّلَا |
| وَمَـا هُـوَ إِلّا ذِكْـرُ أَسْمَـاءِ رَبِّنَـــــا | تَعَالَى، وَلَكِنْ كُنْ عَلَى الشَّرْطِ أَوَّلَا[2] |

- **الشيخ أبو مسلم البهلاني الرواحي (ت: ١٣٣٩هـ)**

لا تُعد مبالغةً أن نقول أن أبا مسلم قُطب التجربة الصوفية في عُمان، فهو من أكثر الشعراء الذين تظهر في قصائدهم بشكل ملحوظ السمة الصوفية يقول السليمي: "الناظر في شعر أبي مسلم البهلاني في بعده السلوكي والصوفي يصعبُ عليه الإحاطة بأذكاره لأن أغلبَ شعره أذكار وتوسل، حيث يستغرق شعره السلوكي نصف ديوانه تقريبا"[3]، وقد شملت قصائدهُ مختلفَ الصورِ الصوفية، وبرزت من خلال لغة إيحائية وظّفت الرمز الخمري، ورمز العشق وغيرها من الرموز الصوفية، نَذكرُ على سبيلِ المثال قَصيدتهُ (خمرة الله) التي برز فيها بصورة جلية الرمزُ الخمري المُعبر عن لحظة الفناء التي يمر بها الصوفي أمام عظمة الله:

| | |
|---|---|
| عَصَرْتُ لَكُمْ مِنْ خَمْرَةِ اللهِ صَفْوَهَا | فَمُوتُوا بِهَا سُكْرًا فَمَا السُّكْرُ مَأْثَمَـا |
| لَقَدْ هَـامَ أَهْلُ الْاسْتِقَامَـةِ قَبْلَنَـــا | بِهَـا، فَانْتَشَوْا بين الْخَلائِقِ هُيَّمَـا |

[1] الخليلي، سعيد بن خلفان: النواميس الرحمانية، مكتبة مسقط، مسقط، ٢٠٢٣، ص ص ١٨٤– ١٨٦.

[2] الرواحي، أبو مسلم ناصر بن سالم: الآثار الشعرية الكاملة لأبي مسلم البهلاني، حققها ووضع حواشيها وقدم لها: محمد الحارثي، منشورات الجبل، بغداد، ٢٠١٠م، ص٢٣٢.

[3] السليمي، محمود: أثر الفكر الاباضي في الشعر العماني، مكتبة الجيل الواعد، مسقط، ٢٠٠٣م، ص٢٢٢.

| | |
|---|---|
| تَرَاهُمْ سُكَارَى يَنْشُرُ الْجَمْعُ فَهْمَهُمْ | وَيَطْوِيهِ نُورُ الْفَرْقِ في أَبْحُرِ الْعَمَى[1] |

ويقول:

| | |
|---|---|
| مَنْ كَمِثْلِي وَذَا الشَّرَابُ شَرَابِي | وَالنَّبِيُّونَ كُلُّهُمْ نُدَمَـــانِي |
| هَامَ قَبْلِي بِهِ الْخَلِيلُ وَمُوسَى | ثُمَّ عِيسَى وَصَاحِبُ الْقُرْآنِ[2] |

تجعلنا هذه الأبيات نستدعي خمرية سلطان العاشقين ابن الفارض التي استعار فيها رَمزَ الخَمرةِ لِوصفِ ما أفاضه الله على ألبابِهم من المعرفة أو المحبة، يقول:

| | |
|---|---|
| شَرِبْنَا عَلَى ذِكْرِ الْحَبِيبِ مُدَامَةً | سَكِرِنَا بِهَا مِنْ قَبْلِ أَنْ يُخْلَقَ الْكَرْمُ[3] |

### ١.٥. المحطة الخامسة: التصوف بعدَ المدرسةِ البونبهانية

تُعدُّ المحطةُ السَابقة محطة جوهرية في تاريخِ التصوف العُماني، وقد أحدثت نَقلةً كبيرة في المفاهيمِ الشعرية وأساليبِ الكِتابةِ الرمزية وذلك بعدَ القرن الرابع عشر الهجري مع وفاة الشيخِ أبي مسلم البهلاني والتي تعد تجربته الشعرية أكثر التجارب الصوفية نضجا ووضوحا، ومن جاءَ بعد هذه الحقبة الزمنية قد اقتبسَ منهم وعبّرَ بصورته الخاصة، وربما خفت جذوةُ التصوف، ولكنها لم تَنطفئ.

---

[1] الرواحي، الآثار الشعرية، ص٤٠٧.

[2] المرجع نفسه، ص٤٠٩.

[3] ابن الفارض، شرف الدين أبي حفص: ديوان ابن الفارض، مكتبة القاهرة، مصر، ١٩٥١م، ص٨٢.

فنجد إشارات لها عندَ كثير من الشعراءِ والكتاب كما يلي:

- **نور الدين السالمي (ت: ١٣٣٢هـ)**

عبدالله بن حميد السالمي أحد كبار علماء عُمان، وعندما نطلعُ على آثاره نجد بعضًا من الملامح الصوفية التي امتزجت بروحِ الفقيه، يقول العدوي في هذا السياق: "عمل على المزاوجة بينه وبين الفقه، وهذا من الطبيعي أن يؤدي إلى تعديل الكثير من الأفكار والممارسات الصوفية"[١].

وسنحاول تتبع هذه الملامح ففي مقدمةِ بهجة الأنوار يقول:

| | |
|---|---|
| الْحَـمْدُ للهِ الْـذِي قَدْ أَشْرَقَـا | شَمْسَ الْأُصُولِ في نُهَى ذَوِي التُّقَى |
| فَأَبْصَرُوا بِنُورِهَا الْمَسَالِكَـا | وَجَـانَبُـوا بِشَرّهَـا الْمَهَـالِكَـا |
| حَتَّى اسْتَوَوْا عَلَى بِسَاطِ الْقُرْبِ | في حَضْرَةٍ قُدْسِيَـةٍ بِالْقُـرْبِ [٢] |

نلاحظُ أن هذه الأبياتَ تشير في باطنها إلى أدب السلوكِ تحديدا في البيتِ الثالث وذلك في استعماله لمصطلح الحضرةِ القدسية، وهي حضرة لا يَصلُ إليها إلا الخواص من العارفين، كذلك حين نقرأ (باب الزهد) في جوهرِ النظام نجد النَّفَس الصوفي ضمن لغته الفقهية، فقد ميّزَ في مقدمةِ البابِ بين ثلاثة أنواع من الزهدِ، يقول:

| | |
|---|---|
| وَالتَّرْكُ لِلشَّيْءِ احْتِقَارًا زُهْدُ | أَنْـوَاعُـهُ ثَـلاثَـةٌ تُـعَـدُّ |

[١] العدوي، التصوف في عمان وقراءة في كتاب مراهم القلوب، ص١٢٣.

[٢] السالمي، نور الدين عبدالله بن حميد: بهجة الأنوار الشرح المختصر لمنظومة أنوار العقول، مكتبة خزائن الآثار، سلطنة عمان، ط١، ٢٠١٦م، ص٢٤.

| | |
|---|---|
| زُهْدٌ عَنِ الْحَرَامِ وَهُوَ وَاجِبُ | تَـارِكُهُ إِنْ لَمْ يَتُبُ مُعَـاقَبُ |
| وَالثَّانِي زُهْدٌ عَنْ مُبَاحٍ يُحْذَرُ | مِنْ أَخْذِهِ الْبَأسَ وَلَيْسَ يُحْجَرُ |
| وَثَالِـثُ الْأَنْوَاعِ زُهْدٌ مَا بِـــهِ | بَـأْسٌ، وَلَـكِنْ زُهْـدُهُ لِــرَبِّهِ [1] |

تظهر الأبيات تقسيم الزهد لثلاثة أنواع بحسب الحكم الشرعي بناء على تعريفه اللغوي "الترك للشيء احتقارا"، ويمكن أن نقول: أولها زهد العامة وهو ما يجب على عموم الناس من ترك الحرام، وثانيها زهد الخاصة وهو ترك المباح الذي قد يجر ذنبا، وثالثها زهد خاصة الخاصة وهو ترك المباح الذي يشتهيه الجسد رغبة في تنقية الروح، ثم يستدركُ ببيت آخر يصفُ رتبةً أعلى مما سبق ويطلقُ عليها العرفان، وهي رتبة يعتزلُ فيها الإنسانُ عن كل ما هو فانٍ متصلا فقط بالله، يقول:

| | |
|---|---|
| وَفَوْقَ ذَاكَ رُتْبَةُ الْعِرْفَانَ | عِلْمٌ وَزُهْدٌ عَنْ جَمِيعِ الْفَانِي |
| فَالزَّاهِدُونَ لِلْعُلا يَسِيرُوا | وَالْعَارِفُونَ نَحْوَهَا يَطِيــرُوا[2] |
| فَهَلْ تَرَى السَّائِرَ يُدْرِكَنَّا | بِسَـيْرِهِ مَنْ طَارَ مُطْــمَئِنًّا [3] |

فالزاهد يسلكُ الطريقَ مشيًا كنايةً عن بطء المسيرِ وتدرجه المتسلسل، ومتدرج تمامًا كما في السلوكِ الصوفي، بينما العارف يطيرُ ويتجاوز المسافات بسرعة، في شبه بما يحدث له بمصطلحِ الجذبِ لدى المتصوفة، وهو: "تقريبُ العبد بمقتضى العناية الإلهية المهيئة له كل ما يحتاج إليه في طي

[1] السالمي، جوهر النظام، ص٤٣٩.

[2] لا يصح جزم الفعلين (يسيروا، يطيروا) لانعدام الجازم، ولعله خطأ من ناسخ الديوان.

[3] المرجع نفسه، ص٤٤٠.

المنازل إلى الحق بلا كلفة وسعي منه وجهد وتكلف"، وهو يأتي عن اصطفاء واختيار إلهي حيث يجذب الله عبدهُ لحضرته، قال تعال: " اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْه مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ"[1]

ليس هذا فَحسب، ولكننا نجده كذلك يذكرُ مصطلحَ الأبدال ويوضح الوسيلة التي يصل العبدُ بها إلى هذه الرتبة، وهي مرتبة من مراتب الأولياء، وسموا أبدالا؛ لأنهم يفنون "عن إرادتهم وتُبدل بإرادةِ الحق عز وجل"[2]، يقول السالمي:

| | |
|---|---|
| وَأَرْبَـعٌ نَـالَ بِهَا الْأَبْـدَالُ | مَنْزِلَةَ الْأَبْدَالِ فيمَـا قَالُوا |
| بِالْجُوعِ وَالصَّمْتِ وَبِاعْتِزَالِ | عَنِ الْوَرَى وَسَهَرِ اللَّيَالِي[3] |

ما تشهدُ عليه الأبيات أن الإمام نور الدين السالمي وفَّق بين مفاهيم التصوف والشريعة، فجاءت الأفكار الصوفية متقاطعة مع المعتقدات الإباضية.

- **الشيخ راشد اللمكي (ت: ١٣٣٣هـ)**

يتبين لنا من خلال ديوانه الإلمام بالتصوف ورموزه، مِثل: السكر، والذوق، والكأس، والعشق، والفناء، والبقاء.. إلخ والسلوك وطُرقه من مجاهدةِ النفسِ، والتخفف من الدنيا، والمداومة على الذِكر، ونلمحُ ظلالَ المتصوفة العرب في أسلوبه الكتابي فقد "جاء الشيخ ليشارك أضرابه من كبار الشعراء

---

[1] الشورى: ١٣.

[2] العجم، ص٣.

[3] السالمي، جوهر النظام، ص٤٤٢.

في الاغتراف من هذا المعين العذب، وله فيه وقفات نلج من خلالها عوالم، الشبلي، ورابعة، وابن الفارض"[1]، يقول الشيخ في منظومته الغرامية (شمول العرفان المبلغ لمنزل الرضوان) في ذكرِ الكأس:

| | |
|---|---|
| أَنَدِيم الْحُبِّ يَا مَنْ لَيْسَ يَسْلُو | زَفَـرَاتٍ وَجْدُهُ بِالرُّوحِ تَغْلُـــــو |
| أَيُّهَا التَّائِقُ في كَأْسِ الْهَـوَى | فَانْتَهِلْـهُ فَبِهَذَا الْلَـيْل يَحْلُـــــو |
| وَبِهِ الْأَجْسَامُ صَارَتْ لِلْفَنَـــا | قَــدْ بَرَاهَـا مِنْـهُ إِنْـهَالٌ وَعَـــلُّ |
| وَبِهِ الرُّوحُ عَلَتْ في مَعْـرَجٍ | وَانْتَهَتْ في حَضْرَةٍ يُحْظِيهَا وَصْلُ[2] |

وله قصيدة تائية من أضاميم الكتابة الصوفية المجهولة، تقع في ٢٣٨ بيتا، وهو مخطوط لا يزال قَيد التحقيق[3]، وتختلفُ هذه القصيدة عن غيرها من القصائد، في "أنها نَظمَت التجربة السُّلوكية في أحدَ عشرَ نهْجاً، جاءت بمثابة مفاتيح لعالم القصيدة النوراني، فهي ليست في التغني بالعِشق الإلهي، مثل كثير من القصائد الصُّوفية، بل في ضبط النهج الذي ينبغي أن يسير عليه كل من يريد أن يدخل باب السُّلوك"[4] يشير الشيخ راشد اللمكي إلى أنها "في المناهج السُّلوكية، والمدارج القُرْبية، والمَعارج الوَصْلية، والجَذَبات الإلهية، والحضرات الاتحادية، والنهَلات الشمولية، والنفثات الروعية،

---

[1] خالص، وليد: دراسة الشعر السلوكي عند الشيخ راشد اللمكي، ضمن كتاب: ديوان الشيخ راشد بن سيف بن سعيد اللمكي، دراسة تحقيق: د. أحمد الرمحي، مكتبة وتسجيلات الهلال الإسلامية، ص١٩٩.

[2] اللمكي، راشد: ديوان الشيخ راشد بن سيف بن سعيد اللمكي، دراسة وتحقيق: أحمد الرمحي، مكتبة وتسجيلات الهلال، سلطنة عمان، ٢٠١١م، ص١٥٩.

[3] يوجد المخطوط في مكتبة الأستاذ جمال بن محمد الكندي، صاحب مُتحف (قرش) في نزوى، وقد أسند المخطوط إلى الدكتور نبهان اللمكي، وقد زوَّدا الباحثة مشكورين بنسخةٍ منها.

[4] الحضرمي، محمد بن سليمان: أضاميم.. من أدب التصوف العماني: قصيدة "التائية النورانية في المناهج السُّلوكية" لراشد اللمكي، تاريخ الاطلاع: ١ يناير ٢٠٢٥، الرابط: https://n9.cl/x20qcx

والدَّهشات الجلالية، والبهجات الجمالية، والولاءات الكمالية، والفُجَاءات البوادهية، والمحوات الوجودية، والغيبات الشهودية، والسعادات الأبدية، أسرد جواهرها بسلك النظام .. الخ)."[1]

- **الشيخ منصور بن ناصر بن محمد الفارسي (ت:١٣٩٦هـ)**

نجد في ديوانه "سموط الفرائد على نحور الحسان الخرائد" بعدًا صوفيًا قد تجلى في عناوينِ بعض قصائده مثل: (مقامات في الابتهالات) أوردَ فيها تسعَ قصائدَ، وكل قصيدة تُعبر عن مقام من المقامات التسع (الابتداء، والتوحيد، والحمد، والشكر، والاعتراف، والسؤال، والتوبة، والرجاء، والتوسل)، إضافة إلى قصائد الابتهالات، والمدائح النبوية مثل: (غاية الاجتهاد في مديح خير العباد)، ولكن تجربته الشعرية كانت تتسمُ بالوضوح ولم تسلك طريقَ الإيحاء والرمز كبقية الشعراء.

- **خلفان بن جميل السيابي (ت: ١٣٩٢هـ)**

تنوعت الموضوعات التي تطرقَ السيابي إليها من ذكر، وابتهال، وتذلل، وبيان طرق مجاهدة النفس، ولهُ قصيدة رائدة في التصوف بعنوان (القطرة الغيثية والوسيلة الإلهية) التي تبلغ مئتي بيت وبيت، تناولَ فيها كثيرًا من المعاني الصوفية مثل المحبة الإلهية ومطلعها:

| | |
|---|---|
| عَلَى بَابِ مَنْ أَهْوَى يَلَذُّ لِيَ الذُّلُّ | فَيَا عِزَّ قَوْمٍ تَحْـتَ أَعْتَابِهِ ذَلُّوا |
| أَحِبَّتَنَا إِنَّ الصُّــدُودَ مُعَــذِّبِــي | وَلَكِنْ عَذَابِي مُرُّهُ فيكُمُ يَحْلُــو[2] |

[1] اللمكي، راشد: قصيدة التائية النورانية في المناهج السُلوكية (مخطوط)، ١٤ ربيع الثاني ١٣٢٤هـ/ ١٩٠٥م، ١٩ صفحة، ص٢.

[2] السيابي، خلفان، ص١٣٣.

وتتسم قصيدتهُ هذه بطولِ النفسِ وشدّةِ التبتل إلى الله، واللجوءِ إليهِ، إضافة إلى تطرقه فيها لمفهوم التصوف[1]:

| | |
|---|---|
| أَمَّا التصوف طَرْحُ النَّفْسِ بين يَدَيْ | اللهِ لِا عِوَضًا يَبْغِي وَلا بَـــــدَلَا |
| مِنْ بَعْدِ مَا كَانَ زَكَّاهَا وَطَهَّرَهَـــا | مِنَ الْمَآثِمِ، بَلْ مِنْ كُلِّ مَا رَذَلَا[2] |

- **الشيخ عبدالله بن علي الخليلي**

وهو من الشعراء المخضرمينَ الذين جمعوا بين الأصالة والمعاصرة، وكتبَ في مضامينَ مختلفة، منها السلوك والتصوف والمدح النبوي، تجد ذلك في ديوانه وحي العبقرية، الممتلئ برؤى صوفية تذكيها ثقافة دينية عميقة، وأبرز ما نجدهُ لديه في الكتابة الصوفية: موضوعُ المحبة الإلهية، التي نجدها في عدد كبير من قصائده، فنجد لديه أثرًا من روح العشاق العارفينَ، مستثمرًا فيها رموزَ التصوف كالمحبوب والخمر، ففي قصيدته التي بعنوان (المُصلى)، يقول:

| | |
|---|---|
| يا لَوُدِّي أنا المُعَنّـى فمـنْ لـــــي | بِسُـــــلافِ الْهــوى وَإِنْ تـكُ مهْلا |
| حيثُ أهـوى إلى الْجمـالِ الحقـيقـ | ـيِّ وقـــدْ زانه الجـــلالُ وحَـلَّـى |
| حيثُ أستعذبُ العذابَ دُوَيْنَ الْوصْـ | ـلِ عَلِّـي بِحضـرةِ القُدْسِ أُجلَـى |
| حيثُ أشتــاقُ والحـبيبُ بجنبِـــي | وأناديــهِ وهـوُ فـي القلـبِ حَـــلّا |
| يـا حبيبــي أراكَ وسـطَ ضميـرِي | تتـجلَّـــى نـــورًا بِـــهِ أَتحـلَّـــى |

[1] السيابي، خلفان، ص٦٨.

[2] السيابي، ص٧٨.

| | |
|---|---|
| يـا حبيبـي جلَلـتَ قـدرًا فأعـززْ | بِمشـوقٍ إليـكَ في الحُـــبِّ ذَلّا |
| سـاقهُ الشـوقُ للمقـامِ فلمَّـــا | قــاربَ الوصــلَ، هــالهُ ما تجلَّى[1] |

ونجد كذلك في مدائحه النبوية صورةً للحقيقة المحمدية:

| |
|---|
| يا خيرَ مَنْ شَرُفَ الوجودُ بِهِ وَمَنْ لــولاهُ لــمْ تَكــدِ الــخليقــةُ تُبْــدَعُ[2] |

## ٢. التَّصوف العُماني: سلوك أم عِرفان؟

لقد درجت الساحة العُمانية على تجنب مصطلح التصوف، حيث يميز البعض بين مفهوم التصوف ومفهوم السلوك، من ذلك ما نلاحظه في مقدمة محقق كتاب (إيضاح نظم السلوك) للشيخ ناصر بن أبي نبهان، "فهو تأليفُ كتاب في (التصوف) على مصطلح القوم هناك، و(السلوك) على مصطلح القوم هنا"[3]، إشارة صريحة في اختلاف المصطلحين من حيث التوجه الفكري من وجهة نَظرهم ورغبةً في استقلالية التجربة العُمانية عن التجربة العربية عامةً والصوفية خاصةً، محاولين البحث في الآثار الشعرية عن ملامح التجربة العُمانية في هذا الإطار، لنتحقق من هويتها.

فالسلوك في معجم المصطلحات الصوفية هو "تهذيب الأخلاق ليستعدَّ العبد للوصول بتطهير نفسه عن الأخلاق الذميمة مثل حبِّ الدنيا والجاه، ومثل الحقد والحسد والكبر والبخل والعجب والكذب والغيبة والحرص والظلم ونحوها من المعاصي وبالنهج على الأخلاق الحميدة مثل العلم والحلم

---

[1] الخليلي، عبدالله بن علي: الموسوعة الشعرية لأمير البيان "ديوان الموعظة"، تحقيق: سعيد بن سالم النعماني، ط١، نشر أنجال المؤلف، سلطنة عمان، ٢٠١٨م، ص١١٦.

[2] المرجع نفسه، ص٢٠٥

[3] الخروصي، ناصر، إيضاح نظم السلوك، ص١١.

والحياء والرضا والعدالة ونحوها"[1]، وكما ذكرنا في الفصل السابق فهو مصطلح يطلق على الجانب العملي من التصوف، ويمثل رياضات خاصة وقوانين تمكن السالك من الترقي في المنازل والمقامات، ولهذا النوع من الموضوعات نماذج من الأدب العربي مثل: رسالة القشيري، وعوارف السهروردي، وإحياء الغزالي، ويمكن أن ندرج من الأدب العُماني كتاب محمد الشجبي ( مراهم القلوب في مناجاة المحبوب)؛ لأنه يتناول ضمنه موضوعات مختلفة كالإخلاص، والتقوى وذم الدنيا ومدح الآخرة، والصمت وحفظ اللسان، وغيرها من الموضوعات التي تمثل زادًا للسالك في طريق الهدى، أما الكتاب الآخر فهو للشيخ أبي نبهان الخروصي (الإخلاص بنور العلم والخلاص من الظلم)، وقد تطرق فيه إلى تخليص النفس من أسباب الهوى، ويهتم التصوف السلوكي بتقويم النفس ومجاهدتها على الرياضات الروحية، لإصلاح الباطن وتطهيره، لأن الباطنَ مرآة للظاهر، والتصوف السلوكي شديد الصلة بالجانب الفقهي الشرعي، ولا يكادُ ينفصلُ عنه.

في المقابل نجد شكلا آخر من أشكال التصوف وهو "التأمل الباطني والمجاهدةُ الروحية والرياضةُ القلبية وسواها من السُبل التي تأخذ الصوفي السالك في مدارج المعرفة حتى ينتهي فيها إلى يقين الحقائق على ما هيَ عليه مصفَّاةً خالصةً"[2]، ويعد هذا الضرب من التصوف فلسفيًا لأنه لا يقتصر على النص الديني في الحصول على المعرفة، وإنما يتجاوزه إلى طرق عقلية وقلبية لا يقر بها الفقهاء وعموم المتكلمين، وقد نتج عن ذلك أن تشرب التصوف الفلسفي آراء وأقوالًا تبدو غريبة في الوسط

[1] الحفني، ص١٣٣.

[2] فتاح، عرفان عبد الحميد: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٣م، ص١٥٦م.

الفقهي الشرعي، بالإضافة إلى استخدامه الرمز جليًا في التعبير عن دقيق المعاني، كما نجد في أشعار الحلاج وابن عربي.

وقد اختلف الباحثون في طبيعة التصوف العُماني أهو سلوكي أم فلسفي؟ فذهب الباحث أحمد بن سعود السيابي إلى عدّه سلوكًا، إذ يقول: "حتى الإباضية لم يطلقوا على ذلك التوجه اسم التصوف، بل أطلقوا عليه اسم السلوك، فالشعر الذي تكون فيه نزعة صوفية يسمونه شعرَ السلوك"[١]، بينما ذهب آخرون إلى أنه تَصوف، نَجِدُ ذلك في كتاب أحمد درويش (تطور الأدب في عُمان)، وذلك في سياق حديثه عن تجربة (أبي مسلم البهلاني) وما تتضمنه من مفاهيم كالنور المحمدي، إذ يقول أحمد درويش "نستطيع أن نشتَّم في هذا الاتجاه عند أبي مسلم رائحة شعراء الصوفية الكبار كابن عربي والحلاج والجنيد والشبلي"[٢]، ونجد تأكيدًا على هذا الرأي لدى الباحث عبد الله الحجري فهو يعد التجربة العُمانية تجربةً صوفية.

وهي تجربة "نابعة من جوهر التصوف الإسلامي الذي ينشد النقاء وتصفية القلب من الأخلاق الذميمة، والتخلق بأخلاق الشريعة الغراء"[٣].

وهذا يظهر لنا أن التجربة العُمانية كانت في البداية زهدًا وسلوكا، كما يظهر في كتابات جابر بن زيد، واللواح الخروصي، والغشري، ثم تطورت على يد المدرسة البونبهانية لتلتحق بركب التصوف

---

[١] السيابي، أحمد: أبو مسلم البهلاني الرواحي حياته– شيوخه– تلاميذه– سلوكياته، ضمن كتاب: قراءات في فكر البهلاني الرواحي، حررهُ: محمد علي الصليبي، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ١٩٩٨م، ص٥٠.

[٢] درويش، أحمد: تطور الأدب في عمان، دار غريب، القاهرة، ١٩٩٨م، ص٢٠٣–٢٠٤.

[٣] الحجري، ص١٢٤.

الفلسفي العربي، فما جاءت به المدرسة البونبهانية "يتعدى السلوكَ وحده إلى التصوف"[1]، ويؤكد على ذلك ما نراه في شرح ناصر بن جاعد الخروصي لتائيتي ابن الفارض في كتابه (إيضاح السلوك إلى حضرات ملك الملوك) من بعد فلسفي واستفاضة في تناول الأفكار الصوفية، وذكر عميق لكثير من المصطلحات الفلسفية المهمة ومحاولة شرح هذه المصطلحات بصورة تعكس اطلاع الشيخ ناصر العميق على التجربة الصوفية العربية، كذلك نجد إدراكا للعرفان الصوفي في الكتابات النَثرية حيث نجد في مخطوط مراهم القلوب ذكرًا لحالات العرفان، حيث يمثل العرفان منتهى الوصول إلى الله فيذكر الشجبي درجات في المعرفة الإلهية وهي سبعُ درجات، ولا تكون متاحةً إلا برفض الدنيا.

وسيسهم التحليل الذي سنقوم به في الإطار التطبيقي لهذه الدراسة في تحديد طبيعة التصوف العُماني بشكل أدق، لأنه سيكشف عن الاستعارات المعرفية القارَّة فيه، والتي ينبني عليها تصور الشعراء العُمانيين لطبيعة علاقة الإنسان (السالك أو المتصوف) بالله.

## ٣. مرتكزات التجربة الصوفية في عُمان

يقتضي الحديث عن التصوف في عُمان الحديث عن المذهب الإباضي الذي يعد المذهبَ الأبرزَ في عُمان، ولعل السمة الأبرز للشعراء الإباضية الذين تأثروا بفكر التصوف أنهم لم يفرّطوا في مبدأ السعي، فليس التصوف عندهم "السياحة في الفيافي والقفار، وإنما التصوف التجريدي بأن يتجرد من كل صفة يحب الله له أن يتجرد منها ويقربهُ إليه بذلك زلفى، وأن يعمل بما يحبه له أن يعمله شرعا

[1] العدوي، التصوف في عمان وقراءة في كتاب مراهم القلوب، ص٤٩.

أو حقيقة، أو أن يتجرد من كل صفة ليست هي لله"[١] ، فانعكسَ ذلك في نتاجهم الأدبي حيث جاء "محافظًا على معطيات الفكر الإباضي في عمومه"[٢].

فالتجربة الصوفية في المذهب الإباضي لها خصوصيتها من حيث إنها ظلت في دائرة الاعتقاد الإباضي فهي "ممارسة سلوكية داخل الدائرة ذاتها"[٣]، حيثُ يحترز الفكر الإباضي من كل ما يُخل بالعقيدة الإسلامية، ولهذا يصف محمد الحارثي تجربة التصوف في عُمان بأنه ذو تيّار يميني، "بالتالي فهي مختلفة عن تجارب يسار المتصوفة الكبار بشطحهم الصوفي المتمظهر انسلاخ تجربتهم المتعالية على هشاشة الواقع المحسوس تصعيدًا لها إلى الماوراء"[٤]، ومن يمثل يسار التصوف في رأيه هم أبو يزيد البسطامي وابن عربي والنفري والحلاج وقد تميزت تجربتهم بكثرة الشطح، والشطحُ "عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوته"[٥]، بينما التجربة العُمانية أفادت من التصوف المعتدل[٦] كما عند حجة الإسلام أبي حامد الغزالي، وابن الفارض، وقد اتسمت تجربتهم بالاعتدال عكس ابن العربي والحلاج. فالتجربةُ الصوفية في عُمان جاءت منضبطة بما في العقيدة الإباضية من توجهاتٍ وأفكار، فقد وجهت الشريعة وميراثهم العقدي والفقهي آراءهم الصوفية وطريقتهم في التعبير عنها، لذلك تجدهم يتجنبون العقائد الصوفية المتطرفة مثل عقيدة الحلول، والعقائد المذهبية المخالفة للعقيدة الإباضية مثل رؤية الله.

---

[١] السعدي، جميل بن خميس: قاموس الشريعة الحاوي طرقها الوسيعة، وزارة التراث القومي والثقافة، مسقط، ١٩٨٣م، ج١٠، ص٣٣٦.

[٢] السليمي، ص٢٠٨.

[٣] الزدجالي، ص١٤٩.

[٤] الرواحي، الآثار الشعرية، ص٤٠.

[٥] الحفني، ص٨٠٨.

[٦] التصوف المعتدل أي البعيد عن المغالاة في الشطحات الصوفية التي تخالف القرآن الكريم والسنة النبوية.

وإذا كانَ التصوف العربي في أغلب مذاهبه دعى للعزلة، فإنَّ التصوف العُماني أبعد هويته عن العزلة من جوانب الحياة، حيث يجاورُ التصوف الحياةَ والسعيَّ والإصلاح، فـ"التصوف الفلسفي النظري لا يلغي الجانب الثوري في محاولات تغيير الواقع، على اختلاف بين النزعات الصوفية باختلاف الظروف التاريخية والقناعات الدينية"[1]، وقد بين الشيخ ناصر الخروصي أن التصوف لا يكون عن طريق الدروشة، ولكنه ينبغي أن يكونَ على طريقة العلماء الواعين بظروف عصرهم، مع البذل وفق ذلك ما يؤدي إلى صلاحهم أولا، ثم صلاح مجتمعهم، فهو يقول: "وليس حقيقة التصوف كما ظنهُ من لا علمَ لهُ به أنه السياحة في الأرض، بل حقيقته الانقطاع إلى الله في كل شيء مع لزوم الاستقامة في كل شيء"[2]، فهو بقوله هذا لا يدعو إلى الانسحاب عن الحياة لكنه يقدم نموذجًا لأهمية إصلاح الفرد لذاته بشكل متدرج يرتقي خلاله المقامات، هذا ما ييسر له الإصلاح الجماعي لاحقا، وأبرز مثال على هذا النهج العُماني الشيخ أبو مسلم البهلاني فهو أبرز من يمثل التجربة الصوفية في عُمان، وقد كانت تجربته الصوفية مرتبطة في ذات الوقت مع الحركة الإصلاحية وذلك لأن عُمان في تلكَ المرحلة كانت تعيشُ اضطرابا من مختلف النواحي السياسية والاجتماعية، فكثرت فيها الصراعات القبلية، وأصبحت تحتَ سلطة القوى الأجنبية، إلا أن أبا مسلم لم يشح بنظره عن هذا الأمر، وكما يصفه الشيخ أحمد الخليلي "كان رجلا في أمة، وأمة في رجل، يحمل همومَ أمته،

---

[1] الزدجالي، ص١٤٢

[2] الخروصي، ناصر، ‘إيضاح نظم السلوك، ص٤٨٢،

ويتلمس بيده الخبيرة عللها وآلامها، ويستنتج بعقله الثاقب علاجها ودواءها"[1]، فالتصوف في التجربة العُمانية لا يكتفي بتطهير الباطن، ولكنه كذلك يعمل على تطهير واقعه وإقامة العدل فيه.

## المبحثُ الرابع: التصوف في الأدب

إنّ التصوف تجربة وجدانية رفيعة وفريدة، وثمرة تجل روحيّ عميق ومن هنا كانت الكتابة الصوفية تجربة نوعية أيضًا وفريدة؛ تزخر بلغة رمزية مكثفة، وتُنتج صورا استعارية خاصة بها، فقد دأب المتصوفة على استعمال الرمز والإشارة وسيلةً لإيصال رؤيتهم وتجلياتهم، والتعبير عن عواطفهم الروحية مثلما نجد في موضوعات الحب الإلهي، ودقائق الحكمة، والتأمل العميق.

ولهذا كان للنصوص الصوفية طابعُها الخاص، ولمستها الفَريدة، فقد عَمدَ الصوفية من خلالها إلى مجاوزة المتوقع، ومغايرة المألوف، فـ"الحركة الصوفية تُمثل نوعًا من الثورة، وتطرحُ الجديدَ في الفكر الديني، والسياسي تبعا، فهي في إطار اللغة ليست مجردَ تجربة نظر وذوق، وإنما هي تَجربة في الكتابة... وسّعت حدودَ الشعر"[2]، وبفضل التجارب الصوفية دَخلت التجربة الشعرية إلى مدارات واسعة من الإشارات والإيماءات، وانتقلت إلى مستوى مغاير من اللغة، ولهذا كانَ من الصعب أن يُنظرَ نظرةً أحادية إلى النصوص الصوفية الشعرية.

---

[1] الخليلي، أحمد بن حمد: البهلاني فقيها وأديبا، ضمن كتاب: قراءات في فكر البهلاني الرواحي، ط١، وزارة التراث القومي والثقافة، المنتدى الأدبي، ١٩٩٨م، ص١٢.

[2] رامي، سحر: شعرية النص الصوفي، الهيئة المصرية العامة للكتب، القاهرة، ٢٠٠٥م، ص٥٤.

ويتميز الشعرُ الصوفي بالثراء والتنوع، فأكثر الصوفية "معروفون بسعة الاطلاع وكثرة الحفظ وكان لهم وجود أدبي ملحوظ، وكلامهم كثير جدًا، ولهم اصطلاحات كثيرة للغاية"[١]، وكثير من اصطلاحاتهم ورموزهم مُقتبسة من ميادينَ مختلفة، ومجالات كتابية وثقافية متباينة، ولكن كان لهم استعمالهم الخاص، فالشعرُ الصوفي كما في إشارة خفاجي إنما هو"تطور للشعر الديني الإسلامي، وتطور للغزل العذري... وقسم منه تطورَ من الخمريات، أما القسم الخاص بالذات الإلهية فقد تطور من فن الوصف"[٢].

هذا التنوع الشديد في المنشأ أدى إلى تنوع وثراء في التجربة، مع قدر معتبر من التجديد والتطور، فالشعر الصوفي لا يتطابق مع الأشعار التي عدها خفاجي مصدرًا له، وإنما أعاد تشكيل المفردات المستخدمة فيها بما يتناسب مع رؤيته، فهي لا تشبهُ أيًّا مما ذكره خفاجي على حدة، لكنها تجربة أعادت تشكيلَ المصطلحات في تلك المجالات الشعرية لما يناسبُ رؤيتها، "والشعرية والتصوف كلاهما نوع من الحياة والمعرفة القائمة على الاكتشاف والمكاشفة بحثا عن جوهر الموجودات عبر تجربة حدسية عرفانية إشراقية"[٣]، ولهذا بدا أن التصوف من زاوية شعرية يشكلُ نوعًا من المغامرة الحرة، تحاولُ الفكاكَ من قيد المألوف، إلى لغة ترتقي به إلى معراج الكمال حيث لا يكونُ خاضعًا لأي زمان أو مكان.

---

[١] خفاجي، محمد عبد المنعم: الأدب في التراث الصوفي، مكتبة غريب، الفجالة، ١٩٨٠م، ص٦٩.

[٢] خفاجي، ص١٦٧.

[٣] رامي، ص٥٨.

## ١. سؤال الكتابة

كثرت الدراسات حول شعر التصوف، وتعددت توجهاتها ومناهجها، وعلى الرغم مما قد يقع بينها من خلافات واختلافات، فإن هناكَ سمة عامة متفق عليها في توصيف شعر التصوف، وهي الرّمزية، فجميع الدراسات التي تطرقت للأدب الصوفي جعلت الرمزية على رأس وصف الأدب الصوفي.

فللصوفية من الرمز ما ليس لغيرهم، حيث أشارَ النفري إلى الرؤية الواسعة التي تكتنفها التجربة الصوفية، أمامَ عجز العبارة، فيقول "كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة"[١]، والعبارة التي يشير إليها النفري والتي تعجز عن التعبير عن التجربة الصوفية هي العبارة المباشرة، وهو ما يقتضي اللجوء إلى العبارات غير المباشرة والتي تحفل بالرموز المختلفة، والغرض من هذا كما أشار القشيري: "الكشف عن معانيهم لأنفسهم بالإجمال والستر عن من باينهم في طريقتهم، لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب غيرةً منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها"[٢]، ولكن مع القراءات والدراسات المتعددة أصبحت كثير من معاني هذه الألفاظ واضحة، وبهذا أثرى الصوفيون الشعر بمعجم رمزي مختلف وتأويلات جديدة، حيث أعادوا استعمالَ المعاني الحسية للدلالة على معان روحية، كإطلاقهم الخمرة على نشوة الوصول والانغماس في المحبة الإلهية.

وقد أدت هذه السمة الرمزية إلى عدّه صاحب نزعة سريالية كما يشير خفاجي، فالمذهب السريالي "يدعو إلى التحلل من كل المنطق التقليدي، ويبين دور اللاوعي في العمل الفني، مؤكدا التداخل

---

[١] النفري، محمد بن عبد الجابر: المواقف ويليه كتاب المخاطبات، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧م، ص٥١.

[٢] القشيري، ص١٣٠.

بين الأحلام والواقع"[1]، ويؤكد ذلك أيضا الدارسون المعاصرون فيتجهون إلى أن هذا الجانب في التجربة الصوفية يقربها من بعض التوجهات الفنية الحديثة مثل السوريالية، فتؤكد السوريالية شأن الصوفية "أن الأدب بالنسبة إليها إنما يكمن معناه العميق في تجاوز الأدبية إلى الدخول في أسرار الكون، إن جوهر الأدب هو في بعده السيميائي"[2]، فإن كانت السوريالية قد نقلت الفن إلى بعد آخر يمتزج فيه الواقعُ بالأحلام، فإن الكتابةَ الصوفية بتعبيراتها الرمزية ونزعتها العميقة تشبه بذلك السوريالية.

## ٢. التصوف في التجربة الشعرية العُمانية

لم تكن التجربة العُمانية بعيدةً عن النتاج الصوفي الشعري على المستوى العربي، فالبيئةُ العُمانية التي تحفها الروحية، إضافة إلى الزهد والمعرفة الفقهية، تشكلان عاملين أساسيين في توجيه التجربة الشعرية الصوفية في عُمان.

وقد سارت التجربة العُمانية موازيةً للتجربة العربية ومتقاطعةً معها في بعض الجوانب، في دلالة على أن التجربة العُمانية لها ملامحها الخاصة التي تتوافق مع بنيتها الدينية والجغرافية والسياسية.

ويؤكد الباحث محمود حمد بأنها استفادت من التجربة العربية الأم، يقول: "وإن كانت التجربة العُمانية الصوفية قد تشكلت بالمساحة التي ضيقتها عليها الظروف الجغرافية والدينية والاجتماعية؛

---

[1] خفاجي، ص١٧٧.

[2] أدونيس: الصوفية والسريالية، دار الساقي بيروت، ١٩٩٢م، ص١٣٢.

فهي لم تُعدم هذه الآثار الفلسفية والروحية"[1]، حيث تُعدُ تجربة ذوقية رفيعة "تجدُ في العقل ما يُقوّم وجهتها، والعقل في تجربتهم محلُّه الفؤاد في دلالة على الذوق السليم الذي ينقي النفس الروحانية ويسمو بها"[2].

وتؤكد الدراسات أن العلاقة بين التجربة العربية والعُمانية ليست علاقة اطلاع فقط، ولكنها تصلُ إلى التأويل والشرح، نجد ذلك جليّا في كتاب (إيضاح نظم السلوك) الذي يشرح فيه الشيخ ناصر بن جاعد تائيتي ابن الفارض كما أسلفنا، ويتناول في شرحه أبعادا عميقة تضرب في جذور المعرفة الصوفية وأركانها.

وكما تصنعُ كل ثقافة تجربتها الخاصة كذلك فعلت التجربة العُمانية، إذ تحملُ تجربتها الشعرية أبعادًا صوفية روحية تُشبه هويتها المرتبطة بالعقيدة الإباضية القائمة على تنزيه الذات الإلهية، وتكشف عنها لغة رمزية إيحائية، ومن يتأمل الإرثَ الشعري الذي بين يدينا يرى كم يحمل من أبعاد سلوكية وفلسفية، تختلفُ من قصيدة إلى أخرى، ولكل شاعر مناخه الصوفي، وأساليبهُ في التصوير.

ونجد أنهم قد كتبوا في الحب الإلهي، بصورة واسعة ومتكررة في دواوينهم، والمحبوبُ في قصائدهم هو الله عز وجل الذي يرغبونَ في وَصله، وقد ابتعدت التجربة العُمانية كليًا عن الأوصاف المادية، أو التشبيهات الأنثوية التي قد نراها في التجربة العربية عامةً، يقول الشيخ جاعد الخروصي:

| | |
|---|---|
| أَرَى العدلَ عنْ لَوْمِ العَذُولِ هو العدلُ | وقصدُ الفتى وصلَ الحبيبِ هوَ الدخلُ |

[1] حمد، محمود: البناء الفني في النص الشعري، مقال ضمن كتاب: سراة الوادي المقدس، تحرير: سعيد الهاشمي، وأمامة اللواتي، ط١، دار سؤال، بيروت، ٢٠٢١م، ص٢٨١.

[2] الحجري، ص٢٠٠.

| | |
|---|---|
| وحقِّ الفتى ما صادقٌ في الهوى فتىً | يُخِّلُ بهِ عنْ خِلـــهِ اللَّـــوم والعذلُ[1] |

فالحبيب في هذه الأبيات يشير إلى الذات الإلهية، فالصوفي العُماني يَعدلُ عن كل سبيل لا يجد فيه محبوبه، وتتجنبُ الأبيات الأوصاف المادية الحسية للمحبوب، وتكتفي بالحديثِ عن الجوانب العاطفية التي تربط الصوفي بالمحبوب، وكذلك في قول الشيخ سعيد اللمكي:

| | |
|---|---|
| أسيرُ الحُبِ يَنْحُو | سَبيلا فيــه روحُ |
| على جسمٍ نحيلٍ | وصرفٍ فيه لمْحُ |
| إلى المحبوبِ يدنو | وفي الأحشاءِ لفحُ[2] |

كذلك طفحت كثير من أبياتهم برمزِ الخمرةِ، في دلالة على الحبِ والمعرفة الإلهية، ووصفهم للحالةِ التي يصلُ إليها العارفُ من انفصال عن الجسدِ، ودخوله في عالم مختلف: يقول أبو مسلم البهلاني في قصيدة لهُ بعنوانِ خمرة الله[3]:

| | |
|---|---|
| عصرتُ لكمْ مِنْ خمرةِ اللهِ صفوَها | فَموتوا بِها سُكْرا، فما السُكْرُ مَأْثَمَا |
| لقدْ هامَ أَهْلُ الاستقامــةِ قبلنَــا | بها، فانتشَــوا بين الخليقةِ هُيَّـمَا |
| تَراهُمْ سُكارى يَنْشرُ الجمعُ فَهْمَهُم | ويطويهِ نورُ الفرقِ في أبحرِ العَمَى[4] |

[1] الخروصي، جاعد، ص١٠٤-١٠٥.

[2] اللمكي، ص١٢٣.

[3] يشير محمد الحارثي إلى أن هذا العنوان هو العنوان الأصلي للقصيدة، وقد تحاشى بعض المحققين هذا العنوان واستبدلوه وفق اجتهادهم ب (نير الذكر).

[4] الرواحي، الآثار الشعرية، ص٤٠٧.

ويقول:

| | |
|---|---|
| مَنْ كَمِثلي وذا الشرابُ شرابِي | والنبيونَ كلهمْ ندمانِي[1] |

فالتجربة الصوفية لدى أبي مسلم تأخذُ بعدًا آخر على مستوى الكتابة الشعرية أولا من خلال توظيفه الكثيف والعميق للرمز الصوفي في جزء كبير من ديوانه، وثانيا من جهة الموضوعات الروحية والوجودية والفلسفية التي تناولها ضمن هذه القصائد والتي تعبر عن تجربة صوفية ناضجة، وسيتضح ذلك بصورة أكبر في الإطار التطبيقي.

وبهذا نخلصُ إلى أن التصوف عامةً والتجربة العُمانية يشكلان موضوعًا قابلا للدراسة وإعادة القراءة، وذلك لتنوع موضوعاته وأفكاره، وتعدد التساؤلات التي تطرح حوله ابتداءً من ماهيته والركائز التي يقوم عليها، انتهاءً ببنيته المعرفية التي يقوم عليها، وهذه مواضيع دُرست من زوايا مختلفة، وسنحاول نحن دراستها من زاوية العلم المعرفي، وتحديدًا عن طريق البحث في الاستعارات المعرفية الأولية التي تحكم هذه البينة وتبين ملامحها.

[1] المرجع نفسه، ص٤٠٩.

# الفصل الثاني: اللسانيات المعرفية والاستعارة التصورية

لا تزال قضية المعرفة واللغة محل اهتمام كثير من الباحثين، إذ لم تتوقف الاجتهادات والأبحاث عن وضع افتراضاتهم حول هذه المفاهيم، ويشكل التحول المعرفي في العلوم الإنسانية أحد أبرز الاتجاهات المعاصرة التي تتناول قضية اللغة في محاولةٍ للربطِ بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، ضمنَ ما نطلق عليه اليوم الدراسات البينية التي تنشأ من تفاعل مجموعة من العلوم للإجابة عن أسئلة مشتركة، وكغيرها من العلوم، عملت اللسانيات مع الدراسات المعرفية على دراسة جوانبَ متعلقة باللغة وأبعادها المختلفة، وذلك من خلال عدسة الدراسات المعرفية واعتمادًا على محدداتها المنهجية والفكرية.

وتهتم اللسانيات المعرفية بأشكال الكتابة المختلفة ومستوياتها المتباينة، وتتلاءم مع مختلف الخطابات، سعيًا إلى مساءلة البنى العميقة في الخطاب، فتبحث في الآلية التي تتشكل من خلالها المعاني وذلك عن طريق الوسائل اللغوية التي يلجأ إليها الكاتب كالمجازات والاستعارات، من هنا كان مبحث الاستعارة أحد أهم مباحث اللسانيات المعرفية، لارتباطه بجوانب نفسية وجمالية وفكرية، فتوسعت الأبحاث في مجال دراسة الاستعارات، والبحث في حقائقها.

نتناول في هذا الفصل بعضًا من المفاهيم الأساسية المرتبطة بالعلوم المعرفية عامةً، واللسانيات المعرفية خاصة، ونتطرق إلى أبرز مفاهيمها ومحدداتها، ونعرض لأحد أبرز مباحثها وهو الاستعارة التصورية.

## المبحث الأول: اللسانيات المعرفية وآفاق الدرس المعاصر

شهدت العقود الأخيرة تطورات فكرية، حيث بزغ ميلاد حقل مهم في منتصف خمسينيات القرن العشرين[١] تتقاطع ضمنه مجموعة من العلوم، يطلق عليه العلم المعرفي (Cognitive Science) وقد عرفه الزناد بأنه: "جملة من العلوم التي تدرس اشتغال الذهن والذكاء دراسةً أساسها تضافر اختصاصات تساهم فيها كالفلسفة والذكاء الاصطناعي وعلوم الأعصاب واللسانيات والأنثروبولوجيا"[٢]، فتنضوي تحت العلوم المعرفية علوم ذات مشارب مختلفة، ولكنّ الباحثين في هذه المجالات وإن تعددت مرجعياتهم قد تبين لهم أنهم يطرحون ذات الأسئلة، فيما يتعلق بطبيعة الذهن عامةً، وآليات التفكير، وكل هذه المقاصد التي يسعى إليها العلم المعرفي ليست حكرًا عليه وإنما تسعى إليها عدة علوم؛ ولهذا عدّت جميعها ضمن أطر العلوم المعرفية.

ويوضح تعريف لايكوف وجونسون أنّ جزءًا من أهداف هذا العلم وتساؤلاته مرتبط باللغة، كون اللغة ذات علاقة جوهرية بالذهن والفكر، فالعلم المعرفي "هو علم الذهن، وتسعى العلوم المعرفية إلى فهم الإدراك، والتفكير، وعمل الذاكرة، وفهم اللغة، والتعلم، وظواهر ذهنية أخرى"[٣]، وهنا تتقاطع العلوم المعرفية مع اللسانيات، لتنبثق عنها اللسانيات المعرفية، وهي "فرع قائم بمنهجه التحليلي ضمن مجموعة الدراسات التي تتناول الاشتغال الذهني وسيرورته العامة، متخذة من اللغة قاعدة، بوصفها قدرة ذهنية مركزية في محيط الإدراك، وما يرتبط بها من علامات وترميز وتشفير وتعبير

---

[١] الزناد، ص١٦.

[٢] نفسه، ص١٥.

[٣] لايكوف، الفلسفة في الجسد، ص١٨.

وتفكير.."[1]، هي إذن إطار عام يجمع بين الأسس والمنطلقات المعرفية من جهة، والمعارف اللغوية من جهة أخرى، بغية فهم العمليات الإدراكية اللغوية لدى الإنسان.

## ١. اللسانيات المعرفية مدخل تاريخي مفهومي:

بعدما كان الوصف البنيوي الشكلي يمثل واجهة الدراسات اللسانية، جاءت اللسانيات المعرفية (Linguistics Cognitive) لتتكامل مع المناهج السابقة، فقد سعت إلى اختراق البنية الشكلية إلى أعماقها المعرفية، بحيث أعادت الاعتبار للجوانب الخفية من النص وللأبعاد المعرفية الدفينة فيه.

وقد أفادت اللسانيات من العلوم المعرفية وأفكارها من زوايا عدة، وأخذت من أدواتها البحثية ما يناسب أسئلتها المتعلقة باللغة، فتبنت مفاهيمها كالخطاطة (Schema) والتصوير الذهني (Mental Imagery)، والجشطالت والمسح والطراز (Prototype).

وتعد اللسانيات المعرفية ضمن ما يطلق عليه (الدراسات البينية)؛ وذلك لارتباطها بعلوم أخرى فهي: "حقل من البحث المشترك بين اللسانيات وعلم الأعصاب، واللسانيات العصبية، فاللسانيات المعرفية تدرس اللغة معرفيًا وتعالجها بوصفها جزءًا من الثقافة والمعرفة، وتحاول الإجابة عن أسئلة من قبيل: كيف نفكر؟ وكيف نتصور العالم؟ وكيف تتمثل اللغة هذه التصورات؟ وكيف تعطي تجربتنا للحياة معنى؟

---

[1] طعمة، ص٢٣١.

## ٢. موضوع اللسانيات المعرفية

وفق مفهوم اللسانيات المعرفية فإنها تعمل على دراسة اللغة وعلاقتها بالذهن البشري، وذلك وفق أساسين نظريين متعلقين باللغة أولهما: الموقف الذهني، وهو موقف يرى أن اللغة تمثيل نفسي "اللغة موضوع نفسي، وبناء المعايير اللغوية ليس إلا جزءًا من العملية النفسية أو الذهنية التي تقوم عليها مختلف القدرات المعرفية لدى الإنسان"[١]، وما يسعى إليه هذا الموقف هو ربط اللغة والعالم ببعضهما وذلك من خلال الذهن البشري الذي يعمل بصورة منظمة على بناء التمثيلات اللغوية التي تحيل للعالم الخارجي، فالإنسان لا يمكن له الحديث عن أمر ما إلا إن كان يملك تصورًا ذهنيا عنه، أما الأساس الثاني: فهو الموقف التأليفي، وهو متعلق بالخاصية التأليفية للغة (Combinatoriality)، وهي تعبر عن القدرة اللامحدودة التي يمتلكها المتكلم في توليد الكلمات والأقوال.

وتشتمل اللسانيات المعرفية على مجموعة من المباحث العلمية المتنوعة، أبرزها: دراسة الأنسقة التصورية –وإن كان هذا مبحثا جديدا إلا أنه تمكن من التوصل إلى تصورات راسخة–، فقد بين أن معظم أفكارنا هي أفكار لا واعية، ولا يقصد هنا اللاوعي بالمفهوم الفرويدي، بل هو اشتغال "في مستوى أدنى من مستوى الإدراك المعرفي لا يبلغه الوعي ويعمل بسرعة لا تتيح التركيز عليه"[٢]، فهناك قائمة طويلة لما يعتمل في اللاوعي ولا نشعر به رغم تماهيه مع حواراتنا؛ كقدرتنا على التخطيط لما سنقوله عند الإجابة، أو ملء ثغرات في الخطاب، ورسم صور ذهنية لما يقال وغيرها. وما يؤكده المعرفيون أنّ التلفظ وإن كان غايةً في البساطة تقف وراءه عمليات، وسيرورات بالغة

---

[١] غادة، ص١٧.

[٢] لايكوف، الفلسفة في الجسد، ص٤٦.

التعقيد، ورغم ذلك لا نشعر بها ولا ندركها ولهذا وصفوا فكرنا باللاواعي، "يشكل الفكر اللاواعي عند العلماء المعرفيين ٩٥٪ تقريبًا من الفكر كله"[١]، ولهذا وصفه لايكوف وجونسون بأنه أشبه باليد الخفية التي تشكل تصوراتنا.

## ٣. فرضيات اللسانيات المعرفية حول اللغة والمعنى والفكر.

لقد عالجت عدة نظريات مفهوم اللغة وماهيتها، ولكنها في ميزان المقاربة المعرفية تمثل "نشاطا معرفيا في ذاته وحاملا لتمثيلات معرفية"[٢]، فاللغة في النظرية المعرفية ليست مجرد رموز وقواعد مكتوبة لما نريد قوله، ولكنها بنية معرفية تشكل تصوراتنا للموجودات في أذهاننا، وأداة تنظيم للمعلومات ومعالجتها، فلا يقتصر البحث اللساني المعرفي للغة على مفهومها الضيق الذي ينحصر في قواعد تنظيمية كالنحو وغيره، ومقولة أن "اللغة مجرد أداة تواصل هي "عبارة تسطيحية لا تقرأها اللسانيات المعرفية، فاللغة في جوهرها عملية معرفية معقدة وجزء من عملية الإدراك والتفكير، فبما "أن اللغة هي مستودع الحقائق؛ فمن الممكن إذن إدراك الكون من خلالها"[٣]، فاللغة ليست قواعد صارمة ولكنها آلية معرفية مسؤولة عن إنتاج المعنى.

ينعكس مفهوم اللغة على مفهوم المعاني التي تتضمنها، فالمعنى وفق هذا لا يكون ثابتًا أو محصورًا في دلالات معجمية حرفية، ولكنه يكون نتاج تفاعل بين الإنسان والنص من خلال التجارب الحسية، وقد أشارت دراسة تشارلز فيلمور حالات الحالات (The Case Of Case)، حيث انتقد فيلمور في

---

[١] المرجع نفسه، ص٤٩.

[٢] الزناد، ص٢٧.

[٣] طعمة، ص٢٩٣.

دراسته الفكرة التقليدية التي ترى المعنى كقائمة ثابتة، فكلمة (بحيرة) لا تملك ذات المعنى من شخص لآخر، وكذلك إدراكنا لمعان مثل (التواضع) و(العدل)، يختلف حسب الحالة التي نكون فيها وينشأ من تجاربنا الحياتية، ومن المؤثرات الثقافية التي نمر بها[١].

ويرتبط الفكر بالمعنى واللغة، فهو العملية التي تنظمهما، ومن المستحيل "أن نتصور عملية التفكير كما نعرفها، في غياب اللغة"[٢]، وهذا يذكرنا بفرضية سابير– وورف الشهيرة، القائلة بالنسبية اللغوية (Linguistic Relativism[٣]) حيث تتناسب فيها بنية اللغة مع ثقافة المجتمع، حيث تفرض اللغة رؤيتنا للعالم، وتمثل العدسة التي نرى من خلالها العالم، وبدونها لا وجود للعالم الذي نتصوره، بناءً على ذلك فإن الأفكار التي تتشكل في أذهاننا –وهي أسبق في النشأة عن اللغة– تأخذ من اللغة وسيلة للتعبير عنها وتنظيمها "أن تفكر يعني أن تمارس علامات اللغة"[٤]، في إشارة شديدة الصلة تفرضها اللسانيات المعرفية بين الفكرة واللغة والذهن.

## ٤. محددات وموجهات منهجية.

### ٤.١. كيف يتمثل المعنى التصوري في الذهن؟

يعد هذا السؤال مركزيًا في البحث اللساني والفلسفي، ويتعلق بشكل مباشر بعملية الفهم البشري للعناصر التي حوله، ومن الإجابات التي هيمنت لفترة في الثقافة الغربية ما جاءت به النزعة الموضوعية والذاتية، فأما النزعة الموضوعية فترى بأن "العالم من أشياء، ولهذه الأشياء خصائص

---

[1] Fillmore, C.J: The case of case, the ohio state university,1967.

[٢] المرجع نفسه، ص٤٠.

[3] Whorf, B, L: Thought and Reality: selected writings of Binjamin Lee Whorf, MIT press,1956, p p 207-219

[٤] المرجع نفسه، ص٩١.

مستقلة عن الناس وعن باقي المخلوقات التي تجربها"[1] هذا يعني أننا نفهم الأشياء بواسطة الخصائص التي تلازمها، مما أدى إلى فكرة أن للكلمات معان ثابتة ودقيقة، وأن لكل مفهوم ما يقابله في العالم الخارجي، فهي بهذا تلح على مسألة الصدق ومطابقة المعنى للواقع وإلا لن يكون هناك فائدة من وجوده، بينما ترى النزعة الذاتية أننا في أغلب أنشطتنا اليومية "نثق بحواسنا ونطور حدوسًا نؤمن بها، وحين تطرح لنا مشاكل صعبة فإننا نصرف النظر عما يقوله الآخرون ونسلم زمامنا لحواسنا وحدوسنا للتصرف"[2]، فالمصدر الأساسي لبناء المعاني ضمن هذه النزعة يعود للتقليد الرومانسي الذي يستند بشكل تام على النفس دون اكتراث لتجارب الأخرى، وهذه المحاولات تنطلق من منظور أن الإنسان معزول عن محيطه، مما تجعل المعنى مستقل عن الذهن، وهذا ما جعلها لا تسلم من النقد؛ لأنها لا تقدم تفسيرًا كافيًا للفهم البشري.

من هنا جاءت النزعة التجريبية النابعة من اللسانيات المعرفية لنقض الفهم الموضوعي والذاتي للفهم والمعنى، مؤكدةً أن المعنى ليس مستقلا عن الذهن، وأنه يحيل إلى العالم كما يتصوره المتكلم من خلال تفاعله مع محيطه، فإحالة العبارات اللغوية ليس للعالم، بل للعالم المسقط، ويعبر العالم المسقط هنا عن العالم كما تراه الذات المتصورة، فالمعنى وفق هذا التصور مقره الذهن وبناءً على رؤية أذهاننا للعالم وعناصره وعلاقاته تتشكل المعاني.

---

[1] لايكوف، الاستعارات التي نحيا بها، ص١٨٢.

[2] نفسه، ص١٨٣.

وقد عملت إلينور روش (Eleanor Rosch) في هذا الإطار على البحث في الآلية التي يعمل من خلالها الذهن على تمثيل المعاني من خلال اللغة[1]، فالمقولات الدلالية (Semantic Categories) كالأفعال: نام، وقرأ. أو العلاقات مثل: السبب والنتيجة، أو الزمانية والمكانية، أو كالأشياء مثل: الكتب، والمجلات. تختزن على هيئة تمثيلات معرفية (Cognitive Representation) من خلال النماذج الطرازية (prototypes)، فالنماذج الطرازية كما يعرفها قاموس أكسفورد "هي النموذج الأول، والمثال المقتدى به"[2]، فهي تبني المعنى من خلال المقارنة بين نموذج مركزي ونماذج فرعية، فعند التفكير مثلا بالكائنات المفترسة نعتبر الأسد نموذجًا أوليًا وذلك لتوفره على السمات الأكثر تمثيلا (كالافتراس–والأنياب الحادة)، بينما يبنى المعنى وفق الصور الذهنية على الشكل المتخيل الذي يتوافق مع الكلمة فقولنا عصفور يشكل في أذهاننا بصريا طائرًا له ريش وأجنحة.

والنماذج الطرازية ليست هي الوسيلة الوحيدة لتمثيل المعنى فهناك الخطاطات وهي "صورة ذهنية لفئة الجنس من الأشياء والكيانات؛ فكل إنسان لديه ترسيمة للأشياء ينتقل إليها الذهن عند التفكير في هذا الشي أو عند السماع به"، فخطاطة التخرج مثلا تستدعي خط سير له تراتبية محددة، تبدأ بالدراسة ثم النجاح فالتخرج، وتختلف هذه الخطاطات من شخص إلى آخر بناءً على تجربته الشخصية، فخطاطة المرآة قد تبدو عند أحدهم بزوايا حادة ومتساوية، بينما هي تملك شكلًا غير منتظم لدى شخص آخر.

---

[1] Rosch, Eleanor: Cognitive Representations of Semantic Categories, Journal of Experimental Psychology, General, 1975.

[2] https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/prototype

كذلك يتمثل المعنى بواسطة الاستعارات التصورية بالاستناد إلى تجاربنا الحسية فتصورنا لمفهوم الترقية في الوظيفة مبني على تجربتنا الحسية التي تربط القيمة الإيجابية بكل ما هو عال، وتصورانا للأخلاق الدنيئة يرتبط بما هو أسفل نابع كذلك من التجربة الحسية التي تجعل كل ما هو متدني ذو قيمة سلبية.

هذه مجرد نماذج قليلة لتمثيل المعنى وهي متعددة في الدراسات المعرفية، ويعمل العقل من خلالها على استعمال مجموعة من الأدوات المعرفية كالمقارنة والاسترجاع والتنبؤ، وهي عادةً لا تعمل على حدة وبصورة واعية، ولكنها تتضافر بصورة لا واعية، وشديدة التعقيد لأجل بناء معنى للمقولات الدلالية واللغوية.

## ٤.٢. أهم المرتكزات الفلسفية للسانيات المعرفية:

يرتكز حقل اللسانيات المعرفية على مجموعة من الأسس والمفاهيم الأساسية التي تحدد رؤيته، ومن هذه المبادئ:

### ١) المقْوَلة (Categorization):

تعد المقولة من أهم المباحث التي تبنى عليها الأطروحات المعرفية والفلسفية، حيث تندرج فكرة المقولة ضمن مسألة تنظيم المعارف وتصنيفها، وهي حسب لايكوف تقع ضمن ما يسمى المنوال المعرفي ويقصد به: "بنية عصبية متجسدة تبين الفكر وتستعمل في تكوين المقولات، وفي الاستدلال، وفي وسم المتصورات عامة"[١]، وتسمح المقولة بالتعامل مع الوجود على جميع الأصعدة، وهي

[١] مصمودي، ص٩٧.

مرتبطة إلى حد كبير بالتراكم الثقافي والاجتماعي المترسخ في الفرد، والعمل على تصنيف الأشياء يتطلب قدرًا كبيرًا من الحساسية نحو العلاقات، تحديدًا فيما يتعلق بالمفاهيم المجردة والعواطف؛ وذلك لأنها ليست متأصلة في الدماغ بصورة نهائية، ولكنها تتطور مع مرور الوقت وفق تجربتنا الثقافية والاجتماعية[١]، ولهذا فمقولة الأفكار والعواطف لها سمة مرنة وفق التجربة الشخصية.

**٢) الجسدنة (Embodiment):**

المقصود هنا هو تجسد الفكر، وهو يعني "تفاعل الجسد بما هو نظام إدراكي، وجهاز حركي مع عناصر الكون الخارجي، فينعكس هذا التفاعل في تصور الأشياء المحسوسة والأمور المجردة"[٢]، ويقوم هذا المبدأ على فكرة مبدؤها أن تصوراتنا نشأت نتيجة طبيعتنا الجسدية، فأجسادنا "مركزية في إنشاء التصورات أو فهمها، وتجربتنا الثقافية والاجتماعية والتواصلية خاضعة لهذه المقولة الاستعارية"[٣]، فالجسدنة لا تتعلق بالإسقاط الموجه من المادي إلى المجرد فحسب، بل "إنّ كل تجربة فيزيائية هي في حقيقتها تجربة ثقافية، فثقافتنا حاضرة باستمرار في التجربة نفسها"[٤]، فعلى سبيل المثال نملك جميعًا ذلك التصور النمطي أن الأعلى أفضل من الأسفل، وذلك مردّه إلى تجربتنا الجسدية وحساسيتنا الفردية نحو المعطيات، والتي تساهم في تشكيل إدراكنا له، فالطول والرفعة تعد ميزةً على خلاف القصر، بناءً على هذا التصور نجد أن المعرفة والعلم يرتبطان بالعلو، بينما الجهل

---

[1] Müller, N., Nagels, A. & Kauschke, C. Metaphorical expressions originating from human senses: Psycholinguistic and affective norms for German metaphors for internal state terms (MIST database). *Behav Res* 54, 365–377 (2022). https://doi.org/10.3758/s13428-021-01639-w, p365.

[٢] مصمودي، ص١٣٣.

[٣] آل حرز، ص٣٢٩.

[٤] المقديني، الحبيب: الاستعارة والكناية في الدراسات اللسانية العرفنية، ضمن أعمال الندوة المهداة إلى روح عبدالله صولة، كلية الآداب والعلوم والفنون، جامعة منوبة، تونس، ٢٠١٥م، ص٤٨١.

مرتبط بالدنو، ومن النماذج التي يوردها لايكوف وجونسون في هذا السياق: "قوته تفوق قوتي"، و"إنني في قمة السلم"، و"إنه في أسفل السلم الاجتماعي"[١]، فالجسد يشكل محورًا مركزيا في بناء أنساقنا التصورية فالانسان "لا يحقق الانسجام إلا من خلال تجارب يكون الجسد فاعلا فيها بالدرجة الأولى،

هذه التجارب تتعاضد معا وتكوّن لدينا نسقا متماسكا"[٢].

**٣) الالتزام المعرفي (Cognitive Commitment):**

ويقصد به "أن يستوعب الدرس اللساني المعرفي جميع المظاهر في النشاط اللغوي"[٣]، وترفض اللسانيات المعرفية السعي إلى المعرفة الكلية للغة وتناولها بشكل مقتطع (صوتي- صرفي- دلالي- معجمي) كما في بعض الدراسات اللغوية الحديثة، فهو يتهم هذا الالتزام بالمعالجة الرأسية وليس الأفقية كما تفعل اللسانيات الشكلية، فاللغة تفقد جوهر معناها إن فصلت عن القوالب اللغوية والذهنية.

**٤) مبدأ التزام التعميم (Generalization Commitment):**

ويقصد به "إقامة حقائق لغوية توافق الحقائق العرفنية الثابتة في سائر العلوم العرفنية"[٤]، ويقصد بذلك أن التعميم لا يستقيم في اللغة مالم يكن مثبتًا من ناحية معرفية، وهذا مفاده أن تعكس البنية

---

[١] لايكوف، الاستعارات التي نحيا بها، ص٣٥-٣٦.

[٢] الحراصي، جمال: الاستعارات المعرفية دراسة في قصيدة التفعيلة العمانية، الجمعية العمانية للكتاب والأدباء، سلطنة عمان، ٢٠٢١م، ص٤٤.

[٣] الزناد، ص٣٢.

[٤] المرجع نفسه، ص٣٣.

اللغوية ذات المبادئ التي تقوم عليها المعرفة البشرية تحديدًا العلوم التي تقع في دائرة اهتمام العلوم المعرفية، كالفلسفة/ وعلم النفس، والذكاء الاصطناعي، والعلوم العصبية.

**٥) شهادة الحواس:**

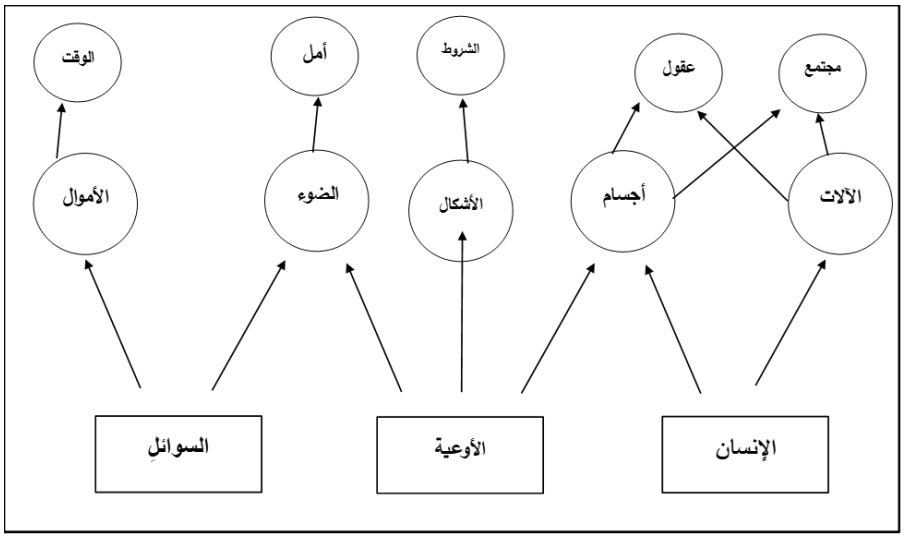
وتعبر عن العلاقة التي تجمع الإنسان بتصوره للعالم الذي يعيش فيه، فالحواس ليست مجرد وسائل استقبال، بل هي مصدر لبناء المفاهيم والمعاني، "الحواس عبارة عن مادة تصنع المعنى"[١]، حيث تتضافر حواس الإنسان (البصر– السمع – التذوق– الشم– اللمس) في بناء تصوراته ومنح تجربته معاني أكثر واقعية.

فنقول في سياق فهمنا لفكرة ما (إنني أرى ذلك\ ويبدو واضحًا) استنادًا إلى حاسة البصر في مجال المعرفة، كذلك تظهر تجربة التذوق في وصف الذكريات الجميلة أو الصعبة فنقول (ذكرى حلوة \ وذكريات مريرة)، وكل هذا نابع من تجربتنا المتجذرة بصورة لا واعية، والمنغرسة في الوعي، بينما تشكل المفاهيم المجردة الأوراق والفروع، ولتوضيح النظام المفاهيمي الذي ينبني على التجربة الحسية، والذي يؤدي إلى إدراك التصورات من الحسي إلى المجرد.

---

[١] لوبرطون، ص١٥.

يوضح المخطط الآتي ما سبق[1]:




شكل (١): مخطط مفاهيمي، من الحسي للمجرد، وإلى الأكثر تجريدًا.

ما يشير إليه المخطط أن الإنسان يعتمد في تصوره للعناصر المجردة، على التجربة الحسية الملموسة، على سبيل المثال: الوقت يعد قيمة مهمة في حياة الإنسان العامل، وكل ساعة هي فرصة لكسب المال، ولأجل التعبير عن الوقت ومفاهيمه نجد تعبيرات لغوية من قبيل "خسرت وقتي"، و"وقتي ثمين"، كذلك العقل وهو فكرة مجردة لا يمكن تصورها إلا من خلال مجال آخر، نجد في المخطط أن العقل يمكن أن نتصوره على إنه وعاء وآلة، ومن التعبيرات التي تمثل هذه الفكرة قولنا: "عقلي ممتلئ بالأفكار"، كذلك "عقلي يعمل ليل نهار".

### ٦) مفهوم الخطاطة (Schema):

[1] Madsen, mathias. w: Cognitive Metaphor Theory and the Metaphysics of Immediacy, congnitive science, university of amsterdam, ٤٠, 7 April 2015, p 882

تعمل الخطاطة على بناء جسور بين المفاهيم والمدركات، فهي "تشكيلة من المعرفة التي تمثل مسارا أجناسيًا مخصوصا أو شيئًا أو إدراكا أو حدثًا أو مقطعا من الأحداث أو وضعية اجتماعية، وتوفر هذه التشكيلة هيكل بنيةٍ لمفهوم يمكن أن يقدّم بوصفه مثالا أو محشوا بخصائص تفصيلية للحالة الممثلة المخصوصة"[1]، فالمخطوطة تعمل على تشكيل التمثيلات المعرفية التي يستخدمها العقل لفهم ظواهر جديدة من خلال ربطها بالخبرات والمعلومات التي يمتلكها الإنسان مسبقا، وتتنوع نماذج الخطاطات، فهناك خطاطة الوعاء، وخطاطة الجزء–والكل، وخطاطة المصدر– المسار– الهدف، وغيرها من الخطاطات التي تتأسس وفق تجاربنا اليومية.

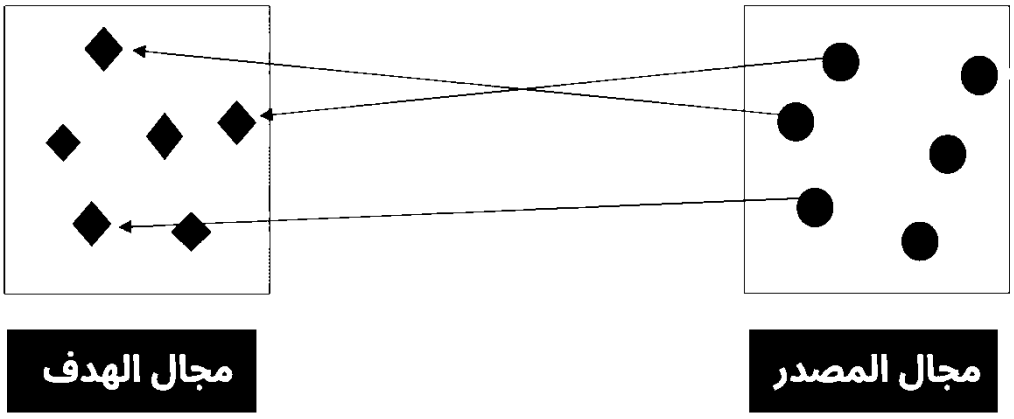
**٧) البنينة الجزئية (Partial Structuring):**

ويستعمل هذا المصطلح في اللسانيات المعرفية خصوصا في مبحث الاستعارات التصورية وهو مشتق

من تصور البنية، ويستعمل لايكوف وجونسون هذا المصطلح للإجابة عن أحد أهم مباحث اللسانيات المعرفية، نقصد الاستعارة وكيف تعمل؟

[1] الحباشة، ص١١٧

وفق كوفيتش أن ما نستفيده لفهم مجال الهدف هو جوانب معينة فقط من مجال المصدر[1]، فشأن الترابطات الاستعارية أن يُبَنْين تصور ما تصورًا آخر بصورة جزئية، حيث نعمل من خلال البنينة على تفسير المجرد من خلال المادي، وذلك بصورة انتقائية نركز فيها على جوانب محددة، فالتفسير في حالة البنينة لا يكون شاملا، ولكنه جزئي وانتقائي، فهو استفادة استعارية جزئية على حد تعبير كوفيتش، حيث يتسلط الضوء على عناصر محددة من مجال الهدف، بينما تبقى بقية الأجزاء متوارية وخفية، كما في المخطط الآتي:




شكل (٢): مخطط يوضح استفادة مجال المصدر من عناصر محددة دون أخرى.

يمكن أن نطلق على هذا قانون الاصطفاء، ونأخذ المثال الذي مثّل به الباحثان (النظرية بناء)، وهي استعارة واسعة الاستعمال في لغتنا، نقول: "قواعد النظرية ضعيفة"، و"علينا بناء نظرية وفق أساسات قوية"، فنحن أمام عناصر عديدة تنتمي إلى مجال المصدر (البناء)، مثل: الطوب، الردهة، السلالم، السقف...إلخ، ولكننا لا نستعمل جميع هذه المكونات، إنما يقع الاصطفاء على مجموعة من المكونات بينما تهمش الأخرى.

[1] Kövecses, Zoltán: Metaphor: A Practical Introduction, Oxford university, oxford,2010, p104.

## المبحث الثاني: الاستعارة التصورية: جذورها وماهيتها

تعدّ الاستعارة التصورية أحد أهم مباحث (اللسانيات المعرفية)، ولعلنا نجانب الصواب إن قلنا إن أبرز حضور للسانيات المعرفية يتجلى في مبحث الاستعارة، فهو الأكثر استعمالا وتطبيقا في أبحاث حقل اللسانيات المعرفية، وتعد هذه النظرية ثمرة جهود جورج لايكوف ومارك جونسون وذلك في تأليفهما المشترك بعنوان (الاستعارات التي نحيا بها)، والذي نشر لأول مرة عام ١٩٨٠، وإعلانهما ضمنه لنموذج جديد لدراسة الاستعارة، يؤكدان من خلاله على أن الفكر الاستعاري يغزو حياتنا اليومية، معتمدين في توضيح أفكارهما على نماذج مستقاة من اللغة المستعملة "إن الفكر الاستعاري منتشر في كل مجالات الحياة الذهنية، واعية كانت أم غير واعية، نفس آليات الفكر الاستعاري المستخدمة في الشعر حاضرة في تصوراتنا العادية التي نستخدمها في حياتنا"[١]

وتمثل اللسانيات المعرفية والمقاربة الدلالية المعرفية مقاربةً مناسبة لدراسة المعنى الاستعاري بعد أن كانت المقاربات الكلاسيكية تحصر الاستعارة في دور ثانوي وتنظر إليه باعتباره زخرفًا وتزيينا، وذلك في مستوى خاص من الكتابة يتمثلها الشعراء والأدباء بينما نظرت المقاربة المعرفية إلى الاستعارة نظرة مركزية باعتبارها جزءًا أساسيا في فهمنا للعالم، وإضفاء المعاني لما حولنا وتوليد معان وحقائق جديدة، فهي آلية تفكير مرتبطة بمجالات حياتنا اليومية.

---

[١] لايكوف، الفلسفة في الجسد، ص١٤.

## ١. تطور الفكر البلاغي في معالجة الاستعارة.

تعدّ الاستعارة من أبرز المباحث البلاغية التي درست في تاريخ الفكر البشري، من مختلف نواحيها، فقد بحث مفهومها بشكل واسع ومن زوايا مختلفة، فالاستعارة أصبحت موضوع اهتمام مجالات أخرى غير الأدب والبلاغة، كعلم النفس والاجتماع والفلسفة وغيرها، وتعود أهمية هذه القضية إلى أن "البحث فيها هو ذاته انعكاس لتطورات في حقول معرفية كثيرة"[١]، فالتطورات المعرفية في الفلسفة والعلوم الاجتماعية وعلم النفس تنبهت للدور المحوري الذي تلعبه الاستعارة في تمثيل المجردات التي تهم البحث الفلسفي، وفي تصور الروابط الاجتماعية وتصويرها مما يهم علماء الاجتماع، وفي التعبير عن الشحنات الانفعالية وعن مدى عمقها وتغلغلها مما يهمّ علماء النفس.

وفيما يلي نستعرض أهمّ المراحل التي مرت بها الدراسات الاستعارية على مستوى النقاد العرب والغربيين.

### ١) الاستعارة: مجاز الكلمة والمقاربة التشبيهية

نصف هذه المرحلة بمرحلة مجاز الكلمة، فالاستعارة في هذه المرحلة مرتبطة إلى حد كبير بالمعنى اللغوي (استعار)، فيبدو التعبير الاستعاري أشبه باقتراض كلمة بدل كلمة، فالاستعارة "تسمية الشيء باسم غيره إذا قام مقامه"[٢]، وتشكل عملية "النقل" الفكرة المركزية في مفهوم الاستعارة في هذه المرحلة، فعند أرسطو الاستعارة تكون على مستوى الكلمة، مما هيأ إلى هوس الاشتغال بتصنيف المحسنات

---

[١] الحراصي، عبدالله، ص١٢.

[٢] الجاحظ، عمرو بن بحر: البيان والتبيين، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٤٢٣هـ، ج١، ص١٤٢.

البلاغية وترتيبها، وهو ما قاد إلى تصنيفات كثيرة جدًا للاستعارة بينها تداخل كبير. وقد اتكأ فهم الاستعارة على عدة ركائز؛ أولا: الانزياح عن المعنى المألوف، والمقصود بهذا أن الاستعارة انزياح عن الكلمة الشائعة والمألوفة المتداولة، أي "تلك التي يستعملها كل الناس في بلد معين"[١]، ثانيا: قيام الاستعارة إلى مفهوم الاستبدال، فقولنا" تتلمذت على يدي بحر زاخر"، استبدال كلمة (بحر) بكلمة (أستاذ)، ثالثًا: الاستعارة مهارة خاصة لقوم دون آخرين، فيشير أرسطو إلى أن صياغة المجاز هو الشيء الوحيد الذي لا يستطيع أحد تعلمه "إنه آية العبقرية، لأن صياغة المجاز الجيد تدل على موهبة بصيرة قادرة على إدراك وجوه الشبه في أشياء غير متشابهة"[٢]، وقد هيمن هذا التصور للاستعارة لقرون عديدة على التفكير البلاغي.

**٢) الاستعارة بوصفها تفاعلا:**

يمكن أن نعتبر هذه المحطة حدثا مختلفا في تطور مفهوم الاستعارة، يذكر آيفور ريتشاردز (I.A.Richards) أنه لا يوجد معنً ثابت واحد للكلمة خارج السياق، أما الاعتقاد بوجود معنى واحد فيسميه "خرافة المعنى الخاص"، "أي الاعتقاد الشائع الذي تغذيه الكتب المدرسية المختلفة، بأن للكلمة معنىً ثابتا محددا"[٣]، فالمعنى ليس متحجرًا، ولكنه دينامي حي، هذا التصور الذي يتبناه ريتشاردز أثر في تصوره للاستعارة فهي ليست انزياحًا إنما تفاعل (Interaction) بين طرفي الاستعارة، فكل طرف يفقد جزءًا من دلالته القديمة ليكتسب دلالات جديدة، وذلك لتفاعله مع الطرف

---

[١] أرسطو، ص١٨٥.

[٢] أرسطو: فن الشعر، ترجمة: إبراهيم حمادة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٩م، ص١٩٢-١٩٣.

[٣] ريتشاردز، آيفور أرمسترونج: فلسفة البلاغة، ترجمة: سعيد الغانمي، ود. ناصر حلاوي، أفريقيا الشرق، بيروت، ٢٠٠٢م، ص٢٠.

الآخر، فالجانب التفاعلي للاستعارة يقوم على "الانصهار الكلي لطرفي الاستعارة الذي تنجم عنه معان جديدة تتحقق من جراء التفاعل والتداخل في الدلالة"[١]، فالاستعارة وفق ريتشاردز قادرة على بناء العالم من حولنا ونقل الأفكار إلى جانب الاحساس، هذا أدى إلى رفض الفكرة السائدة بأن الاستعارة حلية وزخرف، بل هي "جوهر اللغة الحدسية التي بها يتوصل إلى إدراك طبيعة الأشياء"[٢].

**٣) الاستعارة: نظرة تداولية:**

جاءت هذه المقاربة ردًا على المقاربات السابقة حيث ترى النظرة التداولية قصورًا في الوصف الدلالي الذي يتوقف على الوصف ولا يتعداه إلى الإجراءات الملموسة، بينما تركز المرحلة التداولية على علاقة الاستعارة بمستعمليها، ولا تقف عند البحث عن ماهية الاستعارة، ولكنها تتجاوز هذا السؤال إلى البحث عن وظيفتها ومقاصد المتكلم وتوقعات المتلقي، فقد وجهت اهتمامها لما هو أبعد من الكلمة والجملة، بحيث ركزت على مقاصد الاستعارة؛ كالحجاجية ووسائل الإقناع. ولا يظهر الجانب التداولي بصيغته المعاصرة في كتابات البلاغيين العرب، ولكننا ندرك عنايتهم بالسياق والتفاعل بين النص والمتلقي، والبحث في أغراض الكلام، وكثيرًا ما نجدهم يذكرون موافقة الكلام لمقتضى الحال.

**٤) الاستعارة: مقاربة تجريبية:**

قامت المقاربة التجريبية على توجيه عدة انتقادات إلى المقاربات السابقة، فمن أبرز التطورات في

---

[١] لحويدق، عبد العزيز: نظريات الاستعارة في البلاغة الغربية من أرسطو إلى لايكوف ومارك جونسون، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمّان، ٢٠١٥، ص١٧٦.

[٢] نفسه، ص١٨١.

مفهوم الاستعارة الجهود التي قام بها غردي (Joseph Gardy) حيث وضح في دراسته للاستعارة الأولية أنها هي الأساس الذي تتبني عليه الاستعارات المعقدة، ومردها إلى تجاربنا اليومية والحسية، فقولنا إنّ الاهتمام دفء مرده إلى تجربتنا الحسية مع الاهتمام الذي يرتبط بشعورنا بالدفء الناتج عن التواصل الجسدي، وهذا ما يتبناه كل من جورج لايكوف ومارك جونسون، فالتجريب لديهم من المصطلحات الأساسية في الاستعارة، إذ "أكد الباحثان أن معرفتنا هي وليدة التفاعل مع الواقع، ما نعرفه تولد بفعل التجريب"[١]، فمن وجهة نظرهما أن المقاربة الواعدة في مجال دراسة الاستعارة هي المقاربة التجريبية "وما هو تجريبي يستعمل هنا بالمعنى الواسع بما في ذلك البعد الحسي– الحركي، والبعد العاطفي والبعد الاجتماعي وتجارب أخرى من هذا القبيل"[٢]، فالتجربة بوصفها سيرورة مستمرة هي عنصر مهم في تصوراتنا الإنسانية، وفق هذا التصور نظر إلى الاستعارة باعتبارها نسقًا تصوريًا وتجريبيا، فهي التصور الذي تتبناه اللسانيات المعرفية، وقد نظر إلى الاستعارة من زوايا مختلفة ضمن هذا الإطار، ما ولّد أنماطًا مختلفة من الاستعارة.

### ٥) الاستعارات التصورية عند جورج لايكوف (George Lakoff) ومارك جونسون ( Mark Johns).

كان لكتاب (الاستعارات التي نحيا بها) أثر بارز في تحول الرؤية للاستعارة التصورية، والنظر إليها بوصفها جزءا من حياتنا، فلوقت طويل ظلت الاستعارة مرتبطةً بالخيال الشعري، والكتابات الشعرية والأدبية، بينما أصبحت في ميزان اللسانيات المعرفية أوسع من أن تقتصر على هذه الكتابات

---

[١] فائزي، توفيق: الاستعارة والنص الفلسفي، الكتاب الجديد، ليبيا، ٢٠١٦م، ص٤١٣.

[٢] لايكوف، جورج، جونسون، مارك: الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة: عبد المجيد جحفلة، ط٢، دار توبقال، ٢٠٠٩م، ص١١.

الإبداعية، فهي متسربة في مختلف خطاباتنا وأحاديثنا اليومية، فالجزء الأكبر من نسقنا التصوري والمعرفي استعاري، "الاستعارات حاضرة في كل مجالات حياتنا اليومية، وليست مقتصرة على اللغة، بل توجد في تفكيرنا وفي الأعمال التي نقوم بها أيضا"[١] كما في قولنا: لقد ضيّعت وقتي في الحديث معك، أو هذا العمل يكلف وقتًا كثيرًا، فنحن في هذه العبارات وغيرها نتصور الزمن باعتباره مالا أو ثروة.

وقد وضع لايكوف وجونسون للاستعارة تقسيمًا ثلاثيًا يشمل: الاستعارة البنيوية ( Structural Metaphors)، والاستعارة الاتجاهية (Orientational Metaphors)، والاستعارة الأنطولوجية (Ontologica Metaphors)، وقد نشأ هذا التقسيم استنادًا إلى العلاقة التي تربط بين مجالات الاستعارة، حيث يشكل كل نمط من هذه الأنماط شكلا من أشكال بناء التصور، وذلك داخل الذهن البشري، انطلاقا من مجال المصدر (Domain Source)، والذي يمثل المدركات المعلومة لدينا، والخبرات التجريبية السابقة إلى مجال الهدف (Target Domain) ويمثل العناصر الجديدة والمبهمة، مستثمرين ما نملكه لاكتشافها، وإعادة تعريفها. ويمكن توضيح التقسيم الثلاثي للاستعارة التصورية على النحو الآتي:

### ١) الاستعارات البنيوية (Structural Metaphors):

يقصد بها أن يبنْين تصور ما استعاريًا بواسطة تصور آخر"[٢] وذلك بالاستعانة بتجربتنا الثقافية

---

[١] لايكوف، الاستعارت التي نحيا بها، ص٢٠.

[٢] لا يكوف، الاستعارات التي نحيا بها، ص٣٣.

والحسية، حيث تتم هذه الاستعارة عن طريق بناء ترابطات استعارية بين عناصر كل من مجال المصدر ومجال الهدف، ومن هذه الاستعارات:(الجدال حرب)، أو (الزمن مورد)، فمجال المصدر المتمثل في الحرب أو المورد يمثل بنيةً معرفية لمجال الهدف المتمثل في الجدال والعلم، حيث تكمن الاستعارة في عملية الإسقاط التصوري (Conceptual Projection) بين المجالين، ما يلي شرح لايكوف لاستعارة "الجدال العقلي حرب"[1].

جدول (٢): الإسقاط الاستعاري بين مجالي الهدف والمصدر لاستعارة (الجدال العقلي حرب)

| مجال المصدر (حرب) | مجال الهدف (الجدال) |
|---|---|
| التحدّي | - من المعقول أن نفترض أن...<br>- من البديهي أن.. |
| التهديد | - سيكون من غير العملي الادعاء بأنّ<br>- إذا قلنا ذلك فسنرتكب جرما لا يغتفر |
| التسلط | - وكما بيّن ديكارت...<br>- الهامش ٣٤٧: انظر فيرشلوغنهايمر |
| الشتم | - لنسم نظرية كهاته عقلانية "ضيقة"<br>- في محاول إظهار "الموضوعية العلمية".<br>تذهب إلى أن |

[1] نفسه، ص٨٣.

ما تشير إليه هذه النماذج إلى أنه ليس تصورنا حول الجدال هو ما يرتكز على تجربتنا مع الحرب الفيزيائية، فكذلك الطريقة التي ننجز بها هذا الجدال ترتكز بدورها على ذلك، وسواء كنا في إطار علمي حيث "نصبو إلى تحقيق صيغة المثالية للجدال العقلي.. فإننا ندرك جدالاتنا ونتصورها وننجزها، بل ونتحدث عنها بالاعتماد على استعارة الجدال حرب"[١]، هذا يبين كيف أن بناء تصوراتنا لا يكون أساسه فقط التجربة الحسية، ولكنها قادرة كذلك على التأثير في سلوكنا.

**٢) الاستعارات الاتجاهية (Orientational Metaphors):**

تقوم هذه الاستعارة على بناء تصورات بناءً على تجربة أجسادنا في محيطها الفيزيائي مثل: تحت– فوق، وأمام– خلف، وأعلى– أسفل، وتعطي هذه الاستعارات أساسًا لفهم التصورات بواسطة الاتجاه فضائيًا، إضافة إلى التجربة الثقافية والاجتماعية التي هي هويتنا والتي تعطي معنى للاتجاهات التي حولنا "فالاستعارات التي تنبني عليها قد تختلف من ثقافة إلى أخرى ففي بعض الثقافات يوجد المستقبل أمامنا، في حين أنه في ثقافات أخرى يوجد خلفنا"[٢]، والجدول الآتي يوضح بعض النماذج التي يوردها لايكوف وجونسون في كتابهما[٣].

---

[١] نفسه، ص٨٤.
[٢] نفسه، ص٣٣.
[٣] نفسه، ص٣٤.

جدول (٣): نماذج على الاستعارة الاتجاهية

| الاستعارة الاتجاهية | التعبيرات اللغوية |
|---|---|
| السعادة فوق، الشقاء تحت | - إنني في قمة السعادة.<br>- لقد رفع معنوياتي.<br>- إنني منهار.<br>- إنه يغوص في الشقاء. |
| الصحة والحياة فوق، المرض والموت تحت | - إنني في قمة العافية وأوجها.<br>- قام من بين الأموات.<br>- صحته في تدهور. |

### ٣) الاستعارات الأنطولوجية (Ontological Metaphors)

تعطينا تجربتنا مع الأشياء المادية الفيزيائية بعدًا آخر لفهم تصوراتنا، إذ "إنّ فهم تجاربنا عن طريق الأشياء والمواد يسمح لنا باختيار عناصر تجربتنا ومعالجتها باعتبارها كيانات معزولة"، وترتبط الاستعارات الأنطولوجية برؤيتنا للأشياء على أنها كيانات ومواد، وللاستعارة الأنطولوجية مظاهر مختلفة أبرزها (استعارة الوعاء)، وهي موازية للحرف (in) في الإنجليزية والذي يشير إلى وجود كيان منحصر في الفضاء، حيث يحكم هذه المخطوطة منطق فضائي كقولنا " إنه في سعادة لا توصف"، كذلك (استعارات الكيان والمادة)، وتتشكل تصورات هذه الاستعارات من خلال التفاعل مع المثيرات الفيزيائية، والتي تمكننا من التعامل مع الأحاسيس والمجردات باعتبارها كيانات ومواد، وما يميز هذه الاستعارات أنها تزودنا بقدرة على الإحالة إلى الأشياء وتكميمها، على سبيل المثال (النفس كيان)

في التصوف العربي تُحال إليها صفات مثل الصفاءِ أو الدنس، وتحدد لها أهداف، وفي التصوف يكون الهدف تهذيبها.

| | |
|---|---|
| وهذبتُ نفسي بالرياضةِ ذاهبا | إلى كشفِ ما حُجبُ العوائدِ غطت[1] |

ويمكن أن نكمم النفس وذلك حين نتعامل معها على أنها تحتاج قدرًا من العملِ والجهد، نقول مثلا: "إن على النفس أن تجاهد، وتبذل قدرًا كبيرًا من العملِ، لتخلص نفسها من الأهواء".

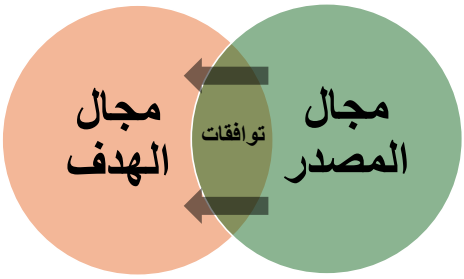
أما آخر مظاهر الاستعارة الأنطولوجية فهي (استعارات التشخيص)، وهي متعلقة بفهم كيانات غير بشرية من خلال الكائن البشري ومستلزماته، مثل قولنا:" ضحكت عليّ الحياة".

## ٦) الانسجام الاستعاري

كما أشرنا سابقًا تقوم الاستعارة التصورية على مجموعة من الآليات والمعطيات المسبقة، حيث إننا نكون أمام مجال مصدر ومجال هدف، لا نصل إلى الثاني إلا بوجود مجموعة من التوافقات؛ إذ "تمثل الترابطات بين المجالات مجموعة من التوافقات النسقية (Systematic Correspondences)"[2]، كما في الشكل التالي.

[1] ابن الفارض، ص٧٢.

[2] دحمان، عمر:" الاستعارات والخطاب الأدبي مقاربة معرفية معاصرة" (رسالة دكتوراه)، جامعة مولود معمري، الجزائر، ٢٠١٢م، ص٧٦.




شكل (٣): التوافق النسقي بين مجال المصدر والهدف.

ينظر إلى هذه التوافقات بين المجالين بوصفها ترابطات (Mapping) من مجال المصدر إلى مجال الهدف، فلاستعارة المعرفية مكونات أنطولوجية تتمثل في المصدر والهدف، ولا بد من تحديد توافقات معرفية بين هذه المكونات الأنطولوجية، فالتوافق المعرفي يكون واصفا للعلاقات الرابطة بين عناصر أحد المجالات مع المجال الآخر، ولتوضيح الفكرة ننظر لاستعارة (يضيء العلم في قلب العارف).

جدول (٤): الفرق بين التوافقات الأنطولوجية والتوافقات المعرفية

| التوافقات الأنطولوجية | | التوافقات المعرفية | |
|---|---|---|---|
| مجال المصدر | مجال الهدف | مجال المصدر | مجال الهدف |
| نور | العلم | يعمل النور على إضاءة المكان، وتوضيح معالم الأشياء | العلم والمعرفة، تيسر الفهم، وتبين التفاصيل والمعالم الغامضة. |
| وعاء | القلب | النور في الوعاء سبيل لإضاءته. | المعرفة في القلب تضيء جنباته، وتقوي بصيرته. |
| شدة النور | شدة العلم | كلما كان الضوء أكثر كانت الرؤية أوضح. | كلما كان العلم أكثر كان فهمنا للأمور أوضح. |

يوضح هذا الترابط التوافقي بين طرفي الاستعارة مقدار الانسجام والاتساق وفق ذلك، وحين نذكرُ الانسجام نُضيفُ مسألةً أخرى، وهي الاقتضاءات الاستعارية، والحديثُ عن هذه المسألة يُعيدنا إلى البنينة الجزئية التي ذكرناها سابقا، والتي تشير إلى أننا نستعمل عناصر محددة من مجال المصدر فقط في بناء الاستعارات التصورية، هذا يضعنا أمام تساؤل: ماذا يحدث للعناصر الأخرى التي لم نستعملها؟ فهل تتجاهل أم تستثمر في مواضع أخرى تساهم في استيعاب الاستعارة؟

يعرّف كوفيتش الاقتضاءات الاستعارية بأنها: "االعناصر الاستعارية التي تنشأ عن المعلومات السابقة التي يمتلكها الناس بخصوص عناصر مجال المصدر"[1]، ويضرب كوفيتش مثالا على استعارة (الغضب سائل حار في وعاء)، فنحن نملك معرفةً سابقة حول طبيعة السوائل الحارة وما تقتضيه من تلازمات، مثل:

- ينتج الغضب ضغطًا على الوعاء، ويتحقق هذا لغويًا في عبارة من قبيل (أكاد أنفجر من الغضب).
- محاولة التحكم بالضغط من خلال تقليل الحرارة، ويتحقق لغويا في قول (أطفأ نار غضبه).

هذه الإضافة تسمى اقتضاءً استعاريًا، وذلك بالاستفادة من المعارف الثرية الإضافية من مجال المصدر إلى مجال الهدف.

يساهم الاقتضاء الاستعاري في تحقيق الانسجام والاتساق داخل الاستعارة، ولأجل توضيح فكرة

[1] Kövecses, p104.

الانسجام، يقترح لايكوف وجونسون النظر في استعارة (الجدال سفر[1]) حيث تقتضي هذه الاستعارة مجموعةً من التفاصيل، تتضح في الجدول الآتي:

جدول (٥): الاقتضاءات الاستعارية للنماذج اللغوية.

| مجال المصدر (السفر) | | مجال الهدف (الجدال) | |
|---|---|---|---|
| الاقتضاء الواقعي | النماذج اللغوية | الاقتضاء الاستعاري | التحقق الاستعاري |
| السفر يعين مسارًا. | - ضللنا السبيل فأين المسار. | الجدال يعين مسارًا. | - إنك تدور في حلقة.<br>- لقد ابتعد عن خط الاستدلال. |
| مسار السفر مساحة. | - غطينا مساحةً لا بأس بها.<br>- حاد عن الطريق. | مسار الجدال مساحة. | - غطينا كل أجزاء الموضوع.<br>- غطينا مجالا مهما في استدلالنا. |

فاستعارة (الجدال سفر) تضعنا نتنبّه لخصائص مجال المصدر، فالسفر يعين مسار، ومسار السفر مساحة، ولهذا وبشكل بديهي لأن (الجدال سفر)، فالجدال يعين مسار، ومسار الجدال مساحة، من هنا يضفي الاقتضاء الاستعاري الانسجام على النسقية الداخلية للاستعارة.

[1] لايكوف، الاستعارات التي نحيا بها، ص ص ١٠٥ -١٠٦.

مما يجعل كل الأمثلة التي تقع ضمن هذه الاستعارة منسجمة، وهذا من جهة النظر إلى هذه الزاوية البسيطة من الاستعارة، والتي تعبر عن مسار الجدال واتجاهه، علمًا أن الاقتضاء الاستعاري يتسع ليشمل استعارات أخرى مرتبطة بالجدال، والتي تتناول جوانب أخرى منه، ويمكن أن نمثل كذلك على هذه الفكرة من خلال استعارة (الكون كتاب) كما في قولنا: (قرأت في الكون حقائق الخالق)، تجعلنا أمام مجموعة من الاقتضاءات المتعددة التي تناسب (الكتاب) والتي يمكن أن نستثمرها في توسيع الدلالة وتعزيز دلالتها، فالكتاب يتضمن صفحات، وفي صفحات الكتاب سطور، وهذه السطور تقرأ، ولأن (الكون كتاب)، نقول: (قرأت في صفحات الكون وسطوره البديعة حقائق الخالق)، أضفت هذه التفاصيل الجديدة جمالا على الاستعارة ودلالة أوسع.

## ٧) النظرية الموحدة للاستعارة:

مذ ظهرت فكرة نظرية الاستعارات التصورية من كتاب "الاستعارات التي نحيا بها" والأبحاث تطورها وتجدد فيها، ومن أبرز المساهمات في هذا الإطار ما قام به غرادي (Grady)، في نظريته التي سماها "نظرية الاستعارة الأولية" "Primary Metaphor Theory"، ويفترض فيها غرادي أن الاستعارات الأولية هي البنية الأولى التي تشكل الاستعارات المعقدة[1]، وقد اعتمد عليها لايكوف وجونسون في تأليفهما اللاحق "الفلسفة في الجسد"، حيث جاء التقسيم الثنائي لاحقا بعد التقسيم الثلاثي، الذي ذكر لا يكوف وجونسون في تذييلهما للطبعة الثالثة من كتاب (الاستعارات التي نحيا بها) يذكر فيها المؤلفان تعديلا على التقسيم الثلاثي الذي اعتمداه في الإصدار الأول (بنيوية، اتجاهية، أنطولوجية)

[1] Grady, Joseph: Foundations of Meaning: Primary Metaphors and Primary Scenes, university of california, berkeley,1997

والحقيقة أنّ هذا التقسيم تقسيم نظري، يصعب تطبيقه بصرامة فهو تقسيم مصطنع "فكل الاستعارات بنيوية (فهي تنسخ بنيات في بنيات)، وكلها أنطولوجية (فهي تخلق كيانات المجال الهدف)، والعديد منها اتجاهية (فهي تنسخ خطاطات–صور اتجاهية)[1].

أما التقسيم الجديد فيجعلنا أمام طبقتين من الاستعارات؛ أحدها أشبه ببنية تحتية، ونطلق عليها الاستعارة الأولية أو الذرية، والأخرى هي الاستعارة المعقدة التي تتولد نتيجة ترسخ الاستعارات الأولية في أذهاننا.

إنّ الاستعارة متجذرة بصورة تجعلنا لا ندرك وجودها فهي أشبه بـ"حيلة ذهنية يقوم بها الدماغ لفهم العالم[2]، فالاستعارة وفق هذا التعريف تمثل أداة تفكير وتصور؛ فعلى سبيل المثال استعارة (الحب رحلة) تمكننا من التفكير بالحب بما نعلمه ونفهمه عن السفر وماهيته، ففي الرحلة نواجه طرقًا مسدودة، من هنا نكون أمام عدة حلول في هذه الحالة، إما العودة أدراجنا، أو تغيير المسار، أو تحطيم الطريق المسدود واختراقه، ويمكن لما نعلمه في السفر في هذه الحالة أن يكون وسيلة لما قد يصادفنا في الحب، وفكرة وجود استعارة قاعدية أو ذرية، تتفرع عنها استعارات معقدة، هي من الأفكار المحورية التي تشكل أحد أعمدة التصور المعرفي القائم على مبدأ الاسترسال والتدرج، وما يأتي توضيح لمفاهيم النظرية الموحدة للاستعارة.

---

[1] لايكوف، الاستعارات التي نحيا بها، ص٢٧٢.

[2] طعمة، ص٤٠٢.

**١) الاستعارة الأولية (Primary Metaphor):**

تشتمل نظرية الاستعارة الأولية على عدة نظريات وأفكار متلاحمة ومتتابعة، أولها: نظرية الدمج عند كريستوفر جونسون(Christopher Johnson) ، وهي نظرية مقترنة بتجربة الأطفال الذاتية التي تنشأ لديهم، حيث يدمج الطفل بين مجالين بصورة آلية يكون الدمج فيها آليًا ويكون متشابكا على أنه شيء واحد، كالدفء والعناية[١]، فهو يتعامل معهما على أنهما مجالان مندمجان حتمًا، ثم شيئا فشيئًا يكتسب القدرة على الممايزة بين المجالين مما يمكنه فيما بعد من ربط الدفء بأمور أخرى كالحب والابتسامة والحضور، فبعد تمكنه من الممايزة تنبثق الاستعارة التصورية.

النظرية الثانية وهي لغاردي والتي تشير إلى أن كل استعارة أولية هي مكون ذري للاستعارات المعقدة، فالاستعارات الأولية هي بنية دنيا للاستعارات المعقدة وتنشأ بشكل آلي، وذلك عبر تجربتنا الحسية اليومية؛ على سبيل المثال الاستعارتان: (العلم نور) و(العلم سلاح)، تجتمعان في استعارة معقدة مثل: هزمت عدوي بنور العلم، إن هذا يؤكد حتمية الاستعارة الأولية في بناء الاستعارات المعقدة فإذا "كنت بشريًا عاديا فإنك تكسب حتما عددا هائلا من الاستعارات الأولية، نتيجة تحركك المستمر في العالم وتصورك له"[٢].

أما النظرية الثالثة وهي النظرية العصبية عند نارايانان شريكانت (Narayanan Srikanth) وتعمل نظريته على تفسير النتائج التي توصل إليها كل من غرادي وجونسون، من خلال تقنيات حاسوبية تحاكي النمذجة العصبية وتعمل على حوسبة الاستعارة التصورية عصبيًا، وذلك من مبدأ أنه يتزامن

---

[١] لايكوف، الفلسفة في الجسد، ص٩٢.

[٢] لايكوف، الاستعارات التي نحيا بها، ص١٠٣.

مع دمجنا للمجالات ترابطات عصبية عبر الشبكة العصبية، فقولنا إن (الأكثر فوق) يؤدي إلى ترابطات عصبية بين الشبكات العصبية المتعلقة بالحسية العامودية (فوق) والشبكات العصبية للتجربة الذاتية الكمية (الأكثر)[١]؛ ومنشأ هذه الترابطات يبدأ من الطفولة المبكرة "أثناء مرحلة الدمج، عندما تكون الشبكات المخصصة للمجالين معا منشطة في التجربة اليومية، حين نراكم الكتب على المكتب فيرتفع علوها مثلا"[٢]، فمن وجهة نظر عصبية: الاستعارات تمثل ترابطات عصبية تمتد عبر أجزاء الدماغ، ويزيد وزن الاشتباك العصبي "تبعًا لتواتر انقداحها، ويزيد أيضا كلما زاد الزمن الذي تظل فيه هذا الترابطات منشطة"[٣].

**٢) الاستعارة المعقدة (Complex Metaphor):**

كما في الكيمياء الاستعارات الأولية أشبه بذرات تجتمع لتكوّن جزيئًا، نطلق على الجزيء في هذه الحالة اسم الاستعارة المعقدة أو المركبة، حيث تنتج نتيجة دمج الاستعارات الأولية وتداخلها، وتختلف الاستعارات الأولية عن المعقدة في كونها أكثر رسوخًا، وذلك لأنه أُتفق عليها، ومر زمن على نشوئها، ثم استقرارها، وبعد ذلك التواضع عليها، ولهذا فهي تصف المفاهيم الكبرى، فلا تكفي بمفردها لوصف الفكر والإدراك البشريين؛ من هنا تبرز الحاجة إلى الاستعارات المعقدة لتقوم بهذه المهمة، ومن أبرز النماذج على هذه الاستعارة استعارة (الحياة رحلة) فالواقع يفترض أن لكل إنسان غايةً يسعى لتحقيقها ويمضي إليها مواجهًا كثيرًا من المحطات والعقبات أحيانًا، ويحدث أن تضيع بوصلة

---

[1] Narayanan, Srini: Knowledge-based Action Representations for Metaphor and Aspect, ph. D, thesis, university of california, berkeley,1997.

[٢] لايكوف، الفلسفة في الجسد، ص١٠٠.

[٣] نفسه، ص١٠٣.

رحلته فيتوه فيها أو يغير مساره إلى غاية أخرى، كما يتضح في الجدول التالي.

جدول (٦): مجالا المصدر والهدف لاستعارة (الحياة رحلة)

| مجال المصدر (الرحلة) | مجال الهدف (الحياة) |
|---|---|
| المسافر | الإنسان الذي يريد بلوغ غايته |
| الوجهة | الغاية |
| الطرق المتعددة | التيه |
| صعوبات الرحلة | صعوبات الحياة |

## المبحث الثالث: الاستعارات التصورية في الأدب

قد يتصور البعض أن الاستعارات المعرفية متجذرة في الخطاب اليومي، وفي الخطابات ذات الطابع العملي مثل الخطابات السياسية، وأنها بعيدة عن الخطابات الأدبية الغنية بالاستعارات الأدبية، وانطلاقًا من هذا التصور يمكن أن نطرح التساؤل الآتي: هل تختلف الاستعارة العادية (اليومية) عن الاستعارة الأدبية من الجهة المعرفية؟

### ١. ما الفرق بين الاستعارة اليومية والاستعارة الأدبية؟

للإجابة عن السؤال السابق نعود للمبدأ الأساسي في الدراسة المعرفية، فقد ميز لايكوف الاستعارة العادية (اليومية)، والاستعارة الجديدة (الأدبية)، مشيرًا إلى أن الاستعارة اليومية (العادية) تُبنى على إسقاط مجال تصوري على مجال تصوري آخر، وذلك بصورة لا واعية آلية متجذرة في الفكر البشري، بينما الاستعارة الأدبية آتية من الإبداع والابتكار، والمقاربة المعرفية تؤكد بصورة دائمة أن الاستعارة

هي أداة تصوير وعملية إدراكية معقدة، يترتب على هذا المبدأ رفض فكرة أن الاستعارة نخبوية، وخاصة لفئة دون أخرى، أو أنها مقتصرة على الأدباء، بل هي أداة يملكها كافة الناس، ولكن بمستويات مختلفة، وذلك بناءً على التجارب الذاتية لكل فرد وحساسيته نحو المواقف والأحداث، وهذا ما يؤكده لايكوف في معارضته للرأي القديم الذي يرى في الاستعارة أداةً تعبيرية بيد الشعراء والأدباء.

فإن كانت الاستعارة العادية تجسد التصورات المتجذرة في أعماقنا، وتخرج بطريقة عفوية، فإن الاستعارات الأدبية "نوع ينحو في اتجاه بناء تصورات جديدة، وخلق ترابطات غير مسبوقة بين الموضوعات والأوضاع"[١]، ما يوحي به هذا القول أن الاستعارة الأدبية مرتبطة زمنيًا بالاستعارات العادية، فالاستعارات في الأدب ما هي إلا امتداد للاستعارة العادية، ويكمن الاختلاف في أن المبدع "يعتمد على نفس الإمكانات الواردة لدى جميع الناس بخصوص آليات الربط بواسطة المشابهة إلا أن ما يميزه هو قدرته الاستثنائية على خلق كثافة أقوى"[٢]، فقدرة المبدع تظهر في قدرته على الانتقاء من بين جميع الممكنات غير المحدودة، والعمل عليها من خلال مجموعة من الآليات التي تعيد تشكيلها، ومن هذه الآليات[٣]:

١. التوسيع (Extending): يعمل الشاعر على إضافة عناصر تصورية جديدة إلى مجال المصدر، من أجل بناء صور شعرية مبتكرة، كما في استعارة (الحياة رحلة)، فالرحلة في لحظة من لحظاتها تؤدي بالمسافر إلى مفترق الطرق، ففكرة "مفترق الطرق" تُمثل توسيعًا استعاريًا يمكن الاستفادة منه في بناء صورةٍ تُعدّد الخيارات التي تطرأ في حياة الإنسان

---

[١] سليم، عبد الإله: بنيات المشابهة في اللغة العربية، دار توبقال للنشر، المغرب، ٢٠٠١م، ص١١٠.

[٢] المرجع نفسه، ص١١١.

[3] Kövecses, p53.

والتي تؤدي إلى سير حياته وفق رتم مختلف.

٢. الإفاضة (Elaborating): ويعمل الشاعر على توظيف عناصر محددة من مجال المصدر، ولكن بصورة أكثر تخصيصا، فهو يختلف عن التوسيع من حيث تركيزه على عنصر موجود مسبقا، ولكن بطريقة غير معتادة، مثل استعارة (الحُب نار) في قول الشيخ جاعد:

| |
|---|
| سَمَيرُ الْجَوَى قَدْ أَتْبَلَ الْحُبُّ لُبَّهُ أَذَابَ الْهَوى مِنْ حَرِّهِ الْقَلْبَ وَالتِّرْبَا[١] |

هنا يفيض الشاعر في الحرارة المصاحبةِ للنار من خلال بيان قدرةِ هذه الحرارة على الإذابة، فهذا الاستثمار لهذه الخاصية تمكن الشاعر من التعبير عن أثر هذا الحب في قلب المحب.

٣. المساءلة (Questioning): يساءل الشاعر وفق هذه الآلية المسلمات الشائعة التي لا يعتريها أي شك في حياتنا، ويخلق صورًا جديدة تخالف هذه المسلمات وتعيد النظر فيها، فالشاعر يتساءل في هذه الآلية عن مدى صحة استعارتنا اليومية وملاءمتها، مثال ذلك استعارة "الحياة مكسب، والموت خسارة" كما في قول أبي العلاء المعري:

| |
|---|
| ضَجعة المَوتِ رَقْدَةٌ يَسْتَرِيحُ الـ جِسْمُ فِيهَا والعَيْشُ مِثْلُ السُّهادِ[٢] |

هنا يسعى الشاعر إلى إعادة بناء الاستعارة بما يتوافق مع فكرته والتي تناقضُ الاستعارة السائدة، من خلال جعل الموت راحةً، والحياة عناء، وإن كان هذا يخالف الشائع، ولكنه متاح للشاعر.

---

[١] الخروصي، جاعد، ص٢٤١.

[٢] المعري، أبي العلاء: ديوان سقط الزند، مطبعة هندية، مصر، ١٩٠١م، ص٨٢.

٤. الدمج (Combining): وتمثل هذه الآلية إحدى أقوى التقنيات التي تعيد إحياء الاستعارات اليومية العادية، ومجاوزتها لبناء صور جديدة تؤلف بين أكثر من تصور، كالدمج بين استعارة (الإنسان نبات)، و(الإنسان حيوان)، و(الإنسان آلة)، وتكمن عبقرية هذا الدمج في قدرة هذه الاستعارات على التعبير عن فكرة واحدة.

ومن هنا تختلف الاستعارات العادية عن الاستعارات الجديدة، ولا يقف الأمر عند هذا الحد، فالاختلاف في الاستعارات يقد يكون على مستوى الاستعارات الجديدة نفسها، التمايز بين هذه الاستعارات عائد إلى قدرة كل شاعر على الابتعاد عن الصور المألوفة ومفاجأة القارئ، ويرى لايكوف "أن عبقرية الشعراء تكمن في مهاراتهم في استعمال التصورات الاستعارية المشتركة بين الناس، بل إن ما يضمن التواصل بين الناس والشعراء هو أن هؤلاء يخاطبون في أدبهم تجارب الناس وأفكارهم وآراءهم"[١]، فالاستعارة في العمل الأدبي لا تزين النص فقط ولكن تعمل على ربط أنساقه وتصوراته وتجعله أكثر اتساقًا.

## ١. وظيفة الاستعارة في الأدب:

تمثل الاستعارة ركيزة من ركائز العمل الأدبي، فالنص الأدبي في شكله الأوسع استعارة كبيرة، تتفرع عنه استعارات مصغرة، كل استعارة منها تمثل عالمًا كاملا من التصورات، والأفكار، والمعتقدات، وتعمل مع بعضها البعض في تشكيل هوية العمل الأدبي.

---

[١] مصمودي، ص١٥٦.

ولا تقتصر أهمية الاستعارة على وجودها في النص وتزيينه وإضفاء أبعاد جمالية عليه، ولكنها أشبه بنافذة مشرعة على تأويل النص، واستقصاء جنباته واحتواء زواياه وأنساقه، وليس مبالغةً أن نقول إن الصور الاستعارية هي من تهيمن على النص وتحكمه، ولن تصل الأيادي إلى مكنون النص قبل عبور عتبة الاستعارة وتشريحها، وقد أشرنا مسبقًا إلى عملية الاصطفاء التي تجعلنا نختار مكونات استعارية محددة دون غيرها، ونزيح مكونات أخرى، وهذا يؤكد البعد الثقافي للاستعارة، والكاتب شاعرا أو ناثرا، يوجه الاستعمال الاستعاري نحو مقاصد بعينها "وفي هذا إشارة إلى ضرورة استحضار القصد، وهو مفهوم تزداد أهميته حين ندرس نصوصا لأفراد"[1]، فالاستعارة أشبه بقناة يعبر خلالها المعنى، فالاستعارة تمنحنا تصورا واضحا لأفكار النص من أصغرها إلى أكبرها، وذلك عوضا عن فهمها بصورة ناقصة ضبابية، فالاستعارة تمسك زمام النص وتربط أطرافه، وهي ما يجعل من يفحص النص وينظر عميقًا يندهش بالقدر الهائل من الصور الذهنية الثرية.

فالاستعارة بما تولده من استعارات فرعية صغيرة، تساهم في إضاءة فكرنا وشعورنا، وتساهم في توليد دلالات جديدة، وكذلك تساهم في السعي إلى تأويل النص ومحاولة فهم ما يريده الكاتب، أو ما ينعكس في دواخلنا من إيحاءات يولدها النص.

---

[1] فائزي، ص٤١٦.

# الباب الثاني: الاستعارة التصورية في شعر التصوف العماني (دراسة تطبيقية)

## الفصل الأول: مقدمات التحليل الاستعاري للشعر الصوفي العماني

## الفصل الثاني: استعارة التصوف حب

## الفصل الثالث: استعارة تجربة الصوفي الروحية رحلة

## الفصل الرابع: استعارة التزكية صراع

## الفصل الأول:

## مقدمات التحليل الاستعاري للشعر الصوفي العماني

شهدت دراسة الاستعارة تغيرًا جذريًا بعد ظهور الدراسات المعرفية، والتي أكدت على أن جزءًا كبيرًا من نسقنا التصوري ذو طبيعة استعارية، مما غيّر من وظيفة الاستعارة فبعد أن كانت تقتصر في الدراسات اللغوية على تزيين المعنى، أصبحت تمثل بنية معرفية وآلية ذهنية لها دور مركزي في بناء التصورات وفهمها، وتعتبر جهود جورج لايكوف، ومارك جونسون من خلال دراستهم للاستعارة في كتابهما (الاستعارات التي نحيا بها) من الدارسات الرائدة التي طورت الرؤية للاستعارة وربطتها بالمنظور المعرفي، والتي قدمت الاستعارة باعتبارها إسقاط سمات مجال المصدر على مجال الهدف، بناءً على مجموعة من التوافقات.

فإن كانت الاستعارة جزءا محوريًا من خطابنا اليومي، فهي بكل تأكيد تعتبر من الركائز المهمة في الإبداع الأدبي، فالأديب شاعرًا أو ناثرًا يمثل جانبًا من التصور العام لمجموعة ثقافية ما، فالأديب باعتباره جزءًا من هذه المجموعة، فهو يمثل من خلال تجربته الأدبية التصورات المعرفية لهذه المجموعة، وقد أشرنا في الإطار النظري إلى الفرق بين الاستعارة العادية (اليومية) والاستعارة الجديدة (الأدبية) من حيث قدرة الشاعر على استثمار المعطى الاستعاري المشترك وخلق صور شعرية جديدة، وإقناع القارئ بها، وذلك من خلال مجموعة من الآليات: كالتوسيع، والتدقيق، والارتياب، والتشخيص.

وفي هذا الفصل نحاول الوقوف على الاستعارات الأولية التي تشكل الخطاب الصوفي العماني، وما يتفرع عنها من استعارات فرعية مختلفة، ولكن قبل الولوج إلى الجانب الاستعاري، علينا أن

نضع خريطة توضح الآلية التي سنعتمد عليها في استخراج الاستعارات التصورية وتحليلها من المدونة المختارة.

## المبحث الأول: آلية تعيين التعبيرات الاستعارية ( Metaphor Identification Procedure)

يشكل هذا الإجراء هيئةً صارمةً ودقيقة في الكشف عن التعبيرات الاستعارية، وهذا أمر طبيعي في العلوم المعرفية التي تقترض أدواتها من حقول معرفية متنوعة، في سبيل وضع معايير صارمة وتحقيق الجودة العلمية في البحث.

وقد عملت مجموعة من الباحثين "براجليجاز" (Pragglejaz)[1]، على إجراء خاص لتعيين التعبيرات الاستعارية (MIP)، وتقنين عملية استخراج الاستعارات وجردها من مختلف الخطابات، وذلك بوضع خطوات إجرائية مرنة، وأدوات سهلة الاستعمال، وما يلي توضيح لهذه الخطوات الأربع:

١- قراءة شاملة ومحيطة بالنص كاملًا، لفهم السياق العام، وتحصيل معنى عام وأولي للنص.

٢- تحديد الوحدات المعجمية، التي لها أهمية وبروز في النص.

٣- تحديد المعاني، وهي على نوعين:

أ. تحديد معنى كلّ وحدة معجمية في السياق، وكيف تصف الكيانات والعلاقات في النص (المعنى السياقي)، أخذا في الاعتبار ما جاء قبل هذه الوحدة وما جاء بعدها.

---

[1] وتعود التسمية إلى الحروف الأولى من أسماء الباحثين الذين عملوا على هذا الإجراء، وهي مجموعة دولية تتألف من ١٠ من أبرز منظري الاستعارة المعرفية، وهم: بيتر كريسب، ريموند جيبس، آلان سينكي، جراهام لو، جيرارد ستين، لين كاميرون، إيلينا سيمينو، جوزيف جرادي، أليسون ديجنان، وزولتان كوفيكسيس.

ب. تحديد المعاني الأساسية للوحدات المعجمية –إن وجدت– وتميل عادةً المعاني الأساسية إلى أن تكون:

- واقعية (أي تتحدث عن أمر سهل التخيل، أو سهل الرؤية والشم والتذوق والشعور).
- مرتبطة بفعل جسدي.
- أكثر دقة وبعيدةً عن الغموض.
- أقدم تأريخيا.
- لا يشترط أن تكون المعاني الأساسية هي الأكثر شيوعا للوحدة المعجمية.

ج. إن كان للوحدة المعجمية معنى أساسي مختلف عن المعنى المحدد في السياق –وذلك في سياقات أخرى– فعلينا تحديد المعنى السياقي الآخر إن كان متناقضًا مع المعنى الأساسي، أو يمكن فهمه بالمقارنة، فإن كان الجواب (نعم)، فعلينا وضع علامة تمييزية للوحدة المعجمية على أنها مجازية.[1]

من خلال الاطلاع على التوضيحات التطبيقية في دراسة (براجليجاز)، فإنّ بعض المفاهيم الواردة في الخطوات تتطلب قليلا من التوضيح، فالمعنى الأساسي المشار إليه يقصد به المعنى القاموسي وما استقر في المعاجم، وهو المعنى المنقطع عن السياق، بينما المعنى السياقي هو المعنى الذي ينشأ من الترابط الناجم عن الوحدات المعجمية ببعضها البعض.

[1] Pragglejaz, p3.

كما نستنتج من الخطوتين الثالثة والرابعة أن التعبيرات الاستعارية تنشأ عن تعارض المعنى الأساسي مع السياقي كما في المعادلة:

- المعنى الأساسي ≠ المعنى السياقي = المعنى الاستعاري

وتضفي هذه الخطوة صرامةً منهجية، وذلك لأنها ستشكل الفيصل بين الوحدات المعجمية خصوصًا التي قد تسبب إشكالا من حيث كونها مباشرة أو غير مباشرة، فالمفارقة التي تحصل من تعارض المعنيين يؤدي إلى تحديد مدى جمالية التعبيرات الاستعارية فكلما كان الفارق بين المعنيين كبيرًا وأكثر غرابة يصبح أكثر ابتكارًا وإبداعا.

### ١. توسيع آلية تعيين التعبيرات الاستعارية

تعد الخطوات السابقة مقدمةً أولية في التطبيق الإجرائي ولكنها تفتقر إلى بعض الجوانب التفصيلية، حيث قمنا بالخطوات السابقة بصورة تناسب الشعر الصوفي العماني؛ ففي البداية قمنا بقراءة استقصائية لدواوين شعراء عرفوا بالتجربة الصوفية، وانتقينا القصائد التي تظهر السمة الصوفية بارزةً فيها، ووضعنا أمامنا الاستعارات التي وردت بصورة عامة، كان هناك استعارات طاغية أكثر من غيرها، ومجالات تصور مهيمنة أكثر من أخرى، هذا جعلنا أمام مجموعة من الاعتبارات أثناء استخراج الاستعارات التصورية المعرفية من التعبيرات الاستعارية عمومًا، ولكن في البداية علينا أن نوضح الفرق بين هذين النوعين من الاستعارات، ثم نتطرق لتلك الاعتبارات.

### ١.٢. ما الفرق بين الاستعارة الشعرية الجماليّة، والاستعارة التصورية المعرفية؟

أشرنا في الفصل النّظري إلى أن الفكر الاستعاري يغزو حياتنا اليومية، وأن له تمظهرات كثيرة فنجده حاضرًا في الأحاديث اليومية، وفي الكتابات الأدبية، والصحفية وغيرها من الخطابات، وقد توحي هذه الفكرة إلى أنّ كل الاستعارات دون استثناء هي استعارات ذات بعد تصوري مؤسس للبنية

المعرفية، إلا أن هناك فرقًا بين هذه الاستعارات، وبين الاستعارات الشعرية الجمالية التي يهدف الشاعر من خلالها إلا تنميق قصيدته وتنسيقها، فالاستعارة التصورية ذات بعد أعمق وأثر أغرز في الفكر البّشري، وذلك لأنها تكون مسؤولة عن توجيه طريقته في التفكير، وتحكم بذلك طريقته في تصور تجاربه الشعورية العاطفية، ويمكن أن نوضح هذا الفرق من خلال النموذج الآتي:

يقول المحقق الخليلي:

| | |
|---|---|
| فأبعدَهُم عنْ كلِّ إلف وعادة | وَعَوَّدَهُمْ شُرْبَ الشَدائدِ عَلْقَمَا[1] |

نجد الشاعر يلجأ لاستعارة الطعم المُر لِوصفِ الشدائدِ التي تمرُّ على طالبِ العلمِ في سبيل مرضاةِ الله، إنّ هذه الاستعارة تضيف بعدًا جماليًا إلى البيتِ، وذلك من خلال إضفاء الجانب الحسيٍ للشدائدِ والصعوبات التي تمر على من يبتغي العلم ومرضاة الله، إنّ الغرض الأساسي لهذه الاستعارة إنما هو جمالي خالص وذلك؛ لأجلِ تقريبِ الفكرةِ وجعلها أكثر حسيةً وأيسر لمخيلةِ القارئ، فهي لا تشكل بؤرة انطلاق لأفكار استعارية أخرى، ولا تعد من الاستعارات التي توجه الخطاب الصوفي، وتمنحه سمته الخاصة، على عكسِ الاستعارات التصورية التي ندرسها في هذا الفصل، فهي تبحث في الأفكار الاستعارية المؤصِلة للفكر الصوفي في الشعر العماني، والتي يمكن أن نعدها منبع إشعاع لتعبيرات استعارية أخرى، فحين نقرأ قول الشيخ خلفان بن جميِّل في سياقِ حديثه عن الذات الإلهية:

| | |
|---|---|
| عَلى بابِ مَنْ أَهْوى يَلَذُّ لِيَ الذُّلُّ | فَيَا عِزَّ قَوْمٍ تَحْتَ أَعْتابِهِ ذَلُّـــوا |
| أَحِبَّتَنَا إِنَّ الصُّــدُودَ مُعَذِّبِـــي | وَلَكِنْ عَـــذابِي مُرُّهُ فيكُمُ يَحْلــوُ |

[1] الخليلي، سعيد، ص٣٩.

| | |
|---|---|
| أَجُودُ بِنَفْسِي في هَـواكُمْ وَإِنّــَها | لَمِنْ عِنْدِكُمْ وَالْفَرْعُ مَرْجِعُهُ الأَصْلُ[1] |

نجد أن هذه الأبيات تشير إلى استعارة المحبوب لتُصوِّر الذات الإلهية، إن هذه الاستعارة تعد قطبًا لعدة تصورات فرعية أخرى في الخطاب الصوفي العُماني، إذ يمكن أن تتولدّ عنها استعارات أخرى وذلك حسب الشاعر وطريقة تصويره للموضوع، فنجد أنه ينضوي تحت ظلّ هذه الاستعارة استعارات أخرى، مثل: (الحُب خمرة)، و(الحب نار)، و(الذل لذة)، و(النّفس أضحية)، و(الذكر خمرة)، وغيرها، وضمن هذه الاستعارات الفرعية نجد كذلك استعارات أكثر تخصصية ودقة كما سيتضحُ لاحقًا أثناء التحليل.

إن هذا التشعب المستمر لاستعارة أولية واحدة، هو الفارقُ الجوهري بين الاستعارات الجمالية الشعرية التي غرضها التزيين والتنميق، وبين الاستعارات المعرفية التي إلى جانب أن لها بعدًا جماليًا فهي تؤسس لبنية معرفية أكثر عمقًا وتحكم الخطاب وتجعله أكثر اتساقًا وانتظاما.

بعد التمييز بين هاتين الاستعارتين، يمكن أن نلخص الاعتبارات الأساسية التي اعتمدنا عليها في اختيار التعبيرات الاستعارية من المدونة المُختارة، وهي:

١. مركزيةُ الاستعارة في البنية الصوفية عامةً، حيث تشكل هذه الاستعارة مقولة مهمة تساهم في تصنيف الفكر الصوفي وتنظيم وحداته المعرفية.
٢. حيوية الاستعارة التصورية، وذلك من جهة إمكانية هذه الاستعارة توليد استعارات فرعية جديدة، إضافة للاستعارات التصورية التي تولدت عنها أساسا من قبل.

---

[1] السيابي، ١٣٣.

٣. اختيار الاستعارات التي تضع أثرا في بنية الخطاب الصوفي، وتحكم كثيرًا من تصوراته، مثل: الحب، والرّحلة، والصراع، والمعرفة، وهي استعارات ذرية أولية تتحكم في نسيج الاستعارات الفرعية الأخرى.

وبعد اختيار الاستعارات التصورية الأولية من المدونة الشعرية، نبحث عن التصورات الفرعية الاقتضائية المرتبطة بها وهي مسلمات استعارية تفرضها الاستعارة الأولية، ونعمل على ربط هذه الشبكة الاستعارية وتحليلها معرفيًا من خلال ربطها بالتجربة والخبرة الإنسانية سواء كانت جسدية أو عاطفية، والنظر في القيمة الجمالية التي تضيفها إلى التجربة الصوفية العُمانية.

## المبحث الثاني: محددات اختيار القصائد الصوفية من الشعر العماني

ينبغي قبل الخوض في الكشف عن الاستعارات التصورية أن نوضح الطريقة التي نقوم من خلالها باختيار القصائد الصوفية، وذلك لأنّ الدواوين المختارة هي دواوين كبيرة وجامعة لعديد من الأغراض، فكان علينا أن ننتقي قصائد بعينها، وجدنا فيها أثرًا للفكر الصوفي بناءً على الأفكار الموضوعية التي تناولتها القصيدة، ويشير (الملحق ١)[١] إلى القصائد التي اعتمدنا عليها في الفصل التطبيقي، والتي توخينا عدةَ اعتبارات موضوعية أثناء اختيارنا لها، يمكن أن نجملها فيما يلي:

### ١. موضوعات مرتبطة بالتصوف السلوكي

ترتبط موضوعات التصوف السلوكي بالحديث عن الوسائل والآليات التي تؤدي للوصول إلى الله

[١] يوضح هذا الملحق سببَ حضورَ شاعِرٍ في التحليلِ أكثرَ مِن غيرِه، وهذا راجع إلى عدةِ عوامِل منها: حجمُ الديوانِ، وطولُ القصيدة، وعمق التصوف في تجربته والتي تتمثل في كثرةِ القصائدِ التي كتبها والتي تناولت هذا الجانب.

عز وجل، وذلك من خلال بيان أحوال تزكية النفس عن طريق الزهد والإعراض عن الملذات الدنيوية، لأجل تخليص نفسه من الآثار والحظوظ التي تعيق غاياته الروحية وقربه من الله عز وجل.

ومن أبرز الملامح الموضوعية لقصائد التصوف السلوكي: أولًا: تقديس الله وتنزيهه، باعتبار أن هذا يمهد النفس لأن تكون في مقام الخضوع والتذلل، وتيسيرًا لبلوغ مقام الاستحقاق، وقد أشار الباحث محمود حمد إلى أن "التقديس والتمجيد صورة وملمح بارز من ملامح التصوف نجدهما في قصائد التسبيح والأذكار"[١]، وهذا بارز جدًا لدى أبي مسلم البهلاني وذلك في قصائد الابتهال التي تغطي جزءًا كبيرًا من ديوانه، أما الملمح الثاني فهو تمجيد الذات الإلهية من خلال ذكر صفاته وكيف تتجلى في الكون وفي الذات والتوسل بهذه الأسماء والدعاء بها، وثالثًا نجد أن الشاعر في هذه القصائد يعترف بذنبه والذي يكون غالبًا بسبب اتباع شهوات النفس، ولهذا نجد هذه القصائد ممتلئةً بوصف هذه النفس وتأملها؛ ذلك باعتبارها سبب مأساته وضياع بوصلته في الحياة، فنجده يشكو منها ويدينها، ويجاهد في تخليصها من ذنوبها، مستعينًا بالله الواحد الأحد.

**٢. موضوعات مرتبطة بالتصوف العرفاني**

وتعتبر مرحلةً متقدمةً من التصوف تأتي بعد التصوف السلوكي، حيث ينتقل المريد من التجربة العملية التي خضع لها في أول الطريق، إلى عالم روحي ذي نفحة عرفانية، ترتبط بارتقائه في الأحوال والمقامات، ويفرق المتصوفة بين الأحوال والمقامات؛ فالحال "يرد من الحق إلى القلب، دون أن يستطيع العبد دفعه عن نفسه بالكسب حين يرد، أو يجذبه بالتكلف حين يذهب"[٢]، وإنما سميت

---

[١] حمد، محمود: السفر الروحي في الشعر العماني دراسة في شعر التجربة الصوفية، بيت الغشام، سلطنة عمان، ٢٠١٦م، ص٥١.

[٢] العجم، ص٢٦٧.

الأحوال أحوالا، لتحول العبد بها عن الرسوم الخلقية، ودركات البعد، إلى الصفات الحقية ودرجات القرب[١]، بينما المقام عبارة عن "طريق الطالب وموضعه في محل الاجتهاد"[٢]، ويختلف الاثنان في أن الحال يكون هبةً من هبات الله، بينما تُكتسب المقامات بالاجتهاد، "المقام من جملة الأعمال، والحال من جملة الأفضال"[٣].

وترتكز موضوعات هذا القسم من التصوف على وصف التنقل التدريجي الذي يمر به المريد من الأحوال والمقامات، من حال لأفضل، ومن مقام لأعلى، وتتنوع الأحوال فهي على سبيل المثال لا الحصر: "الغيبة، الحضور، والصحو، والسكر، والوجد، الهجوم، والغلبات، والفناء واللقاء"[٤]، وتتسلسل المقامات كالآتي[٥]: التوبة، والورع، والزهد، والفقد، والصبر، والتوكل، والرضا [٦].

### ٣. موضوعات الرمزية الصوفية

كما أشرنا في الفصل السابق فإن التجربة الشعرية الصوفية، اتخذت من بعض الألفاظ غطاءً تعبر من خلاله عن أعمق المفاهيم التي تتبناها، ومن الموضوعات الرمزية التي توجد في الشعر العماني: الحب، والخمرة، و كل موضوع من هذه الموضوعات وإن بدا أنه موضوع قديم، وحاضر في التجربة الشعرية العربية عمومًا، فإنه في ميزان التصوف يحمل أبعادًا مختلفة.

---

[١] الحفني، ص٦٣١.

[٢] العجم، ص٢٦٧.

[٣] نفسه.

[٤] الحفني، ص٦٣١.

[٥] الطوسي، أبو نصر السراج: اللمع في التصوف، دار الكتب الحديثة، تحقيق: د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي، مصر، ١٩٦٠، ص٦٨ –٨١.

[٦] "هذهِ المقامات في الحقيقة على سبيلِ المثالِ لا الحصر، فمقامات وأحوال المتصوفة لا حدَ لها، وقد وصلت إلى مئةِ مقامٍ وحال" المكي، ج١، ص٣٦٤.

### ٣.١. الحب

الحب الصوفي على رأس موضوعات الشعر الصوفي، وهو حب خاص ومختلف عن الحب السائد الذي يشاع في قصائد الغزل وغيره، فله خصوصيته ابتداء بمعانيه وموضوعاته، وانتهاءً بأسلوبه ورموزه.

يتقمص الشاعر الصوفي كثيرًا من ألفاظ الغزل العذري، ولكنه يبدع من خلالها صورًا شعرية مختلفة، وإن كان يبدو قريبًا من الموروث من الشعر، إلا أن التوظيف المغاير يفضي إلى صور مبدعة وعميقة، إذ إن الغزل الحسي يمثل "ستارا لغويا وأسلوبيا لمعاني الحب الإلهي، وما يصدر عن هذا الحب من معارف ولطائف وتجليات تفيض على قلب الصوفي"[١]، وترتكز موضوعات الحب في الشعر الصوفي على المحبة الإلهية التي يشعر بها المريد وهو يقترب من الله، ويلتمس مقام الرضا، وما يعتلج في أحشائه من الشوق والجوى، فالحب الصوفي هو من قبيل حب الله (لذاته)، "منزه عن المنفعة، فليس هو من قبيل الخوف من النار، أو الطمع بالجنة"[٢].

### ٣.٢. الخمرة

ليست الخمرة في الشعر الصوفي حقيقة حسية، ولكنها رمز عرفاني، فهي "تلويح إلى معان خاصة تدور على المحبة الإلهية، والعرفان الصوفي ووصف أحوال الوجد الروحي"[٣]، فنجد لديهم ألفاظًا من قبيل: الندامى والشرب والكأس والسكر، وهي دلالة على الحالة التي يمر بها الصوفي في اقترابه من

---

[١] عودة، أمين يوسف: تأويل الشعر وفلسفته عن الصوفية (ابن عربي)، عالم الكتاب الحديث، عمان، ٢٠٠٨م، ص١٨٠.

[٢] العوادي، عدنان حسين: الشعر الصوفي حتى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزالي، دار الحرية، بغداد، ١٩٧٩م، ص١٨٦.

[٣] نصر، عاطف جواد: الرمز الشعري عند الصوفية، دار الأندلس، دار كندي، بيروت، ١٩٧٨م، ص٣٧٨.

المعرفة الإلهية، فرمز الخمرة وأبعادها مختلفة عن المعاني المعتادة، فالخمرة الإلهية "ليست خمرا تدير الرأس، وتثقل الحواس، وتضرب غشاوة القلب، بل على العكس، توقظ النفس، وتنعش الوجدان، وتجلو عين البصيرة، وتفتح أمام القلب أرحب الآفاق" [1] ولهذا نجد الصوفي في تشوق دائم إلى مزيد من الشرب، كما في قول الشيخ جاعد:

| | |
|---|---|
| وسُكْرٌ وَلا خَمْرٌ وَشَوْقٌ وَلا شَقًا | وَصَحْوٌ عَلى مَحْوٍ وَشَجْوٌ وَلا ثَكُلُ[2] |

**٤. المدائح النبوية**

وهي المدائح التي خُص بها النبي محمد ﷺ، وتعدُّ من فنون الشعر التي ترتبط بالتصوف، يعبر من خلالها عن عواطف دينية طافحه بالشوق والمحبة، صحيح أن هذا موضوع يسبق التصوف بكثير، ولكنّ المتصوفة قد تناولوه من زوايا مختلفة، وأشبعوه عاطفةً، فنجد أبياتهم تعبر عن الحقيقة المحمدية، وهي من أكثر المواضيع المرتبطة بالتصوف عامةً، والمقصود بها أن الرسول محمد ﷺ هو أول المخلوقات، وهو القطب الذي تدور حوله أفلاك الوجود، ولهذا فالقرب من الرسول، هو قرب من الله، فبمحبة الله ورسوله يقطع المريد جميع العقبات.

---

[1] العوادي، ص٢٠٠.

[2] الخروصي، جاعد، ص١٢٨.

## الفصل الثاني:

## استعارة التصوف حب

تمثل تجربة الحب والخبرة المكتسبة من خلالها، بنيةً تحتية لكثير من التصورات المعرفية التي يركن إليها الإنسان، ويوجه تعبيراته اللغوية والأدبية من خلالها، وهذا لحضور هذه التجربة في مختلف تفاصيل الحياة، صغيرها وكبيرة، فهذه العاطفة تنشأ من الصغر، وتشكل مقولةً أساسية في تصنيف المعارف، وبناء الآراء حول العناصر المختلفة.

وللحب أبعاد شتى، إلا أنّ بعدها الروحي هو ما يجعلها راسخة في الذهنية العربية والإسلامية، وهذا ما نستنبطه من الحديث النبوي: "الأرواح جنود مجندة، ما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اخْتلف"[1]، فالحب ضمن هذا المفهوم الإسلامي مسألة روحية لا جسدية، فالانجذاب مصدره التوافق بين الأرواح، وهذا ما يجعله شعورًا صادقًا وكاملاً، فيظهر الحب في التجربة الصوفية بهذا الأصل الروحي، وبهذه الصبغة النقية.

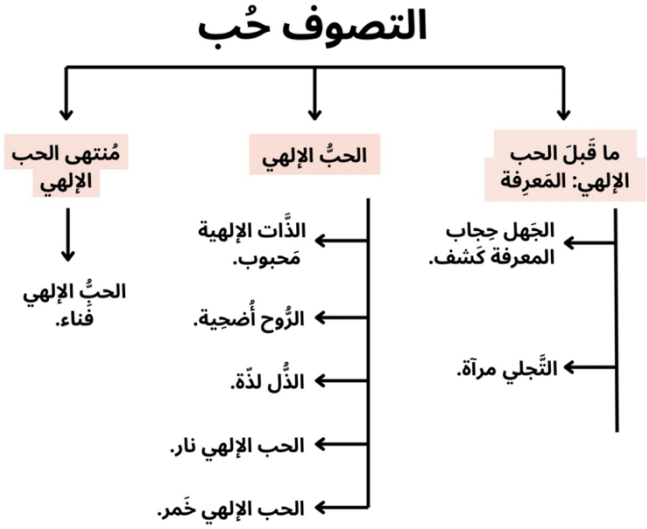
فلا يمكن فصل التجربة الصوفية عن تجربة الحب والعشق، فالحب هو الشعور الذي يعبر من خلاله الصوفي عن تعلقه وشوقه إلى الله، هذا الحب الذي يفضي إلى فناء الذات عن كل شيء وبقائها في الله فقط، وهذه العلاقة كما أشرنا ذات بعد إسلامي أولا فقد جاء في مواضع عدة من القرآن الكريم ما يؤكد أنّ العلاقة بين العبد وربه علاقة حب، قال تعالى: "فَسَوْفَ يَأْتى ٱللَّهُ بقَوْمٍ يُحبُّهُمْ

---

[1] النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري: صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ١٩٥٥م، ص٢٠٣١.

وَيُحبُّونَهُ"[1]، وقال عز وجل: "قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبعُوني يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ"[2]، وقال تعالى: "وَالَّذينَ آمَنُواْ أَشَدُّ حُبًّا للّه"[3]، فهذا الرباط بين العبد وربه يُلزمُ على هذا المحب أن يجاهد ويكثر من الرياضات الروحية في سبيل محبوبه، ولهذا التصور خصوصية في الخطاب الصوفي ومركز للعديد من التصورات المعرفية الأخرى.

إن هذه الاستعارة الأولية تجعلنا ننظر إلى التصوف وفق المعرفة والخبرة التي شكلناها حول الحب من خلال تجربتنا الذاتية، أو الخبرة المتراكمة لمن سبقنا، وأول أساسيات هذه المعرفة أن الحب يكون بين طرفين: محب ومحبوب، ثانيها: أنّ الحب تجربة متدرجة، ولهذا نكون أمام بداية، ووسط، ونهاية، وفي كل محطة نكون أمام مجموعة من التصورات الفرعية التي تشكل الخطاب، وتتجلى من خلال الاستعارات معرفية التي تفرعت عن عن الاستعارة الأولية (التصوف حب). ويوضح المخطط الآتي الاستعارات المعرفية التي سنتطرق إليها خلال هذا الفصل:




شكل (٤): مخطط استعارة (التصوف حب)

[1] المائدة: ٥٤.

[2] آل عمران: ٣١.

[3] البقرة: ١٦٥.

## المبحث الأول: ما قبل الحبّ الإلهي: المعرفة

تصف التجربة الصوفية ابتعاد الإنسان عن الله بالوحشة والضيّاع، فهو تائه في هذه الحياة، وهذا مرجعه إلى نفسه المشوبة بالملذات الحسية التي تعيق وصوله إلى المحبوب، من هنا كان أول أطوار الحب أن يتعرف على الله، ويسعى لجلاء كل الحجب التي تعيق الوصال بين الصوفي والله ,وبهذا الصدد يقول الشيخ خلفان السيابي:

| | |
|---|---|
| إلَهيَ بُعْدي عَنْكَ أَوْحَشَنَي وَمَا | أَشَدَّكَ قُرْبًا لَكن الْحاجبُ الجَهْلُ[1] |

وقوله أيضًا:

| | |
|---|---|
| أَزلْ سُحُبُ الآثار عَنّي فَــلا أَرى | سواكَ عَلى لَوْح الْوجود به أَسْلُو |
| أَمطْ حُجُبَ الأَغْيار وَامْحُ ظَلامَها | وَجَلّ دُجاها ما سواكَ لَها يَجْلُو[2] |

وجعل المعرفة مقدمةً للحب تعد من القضايا الجدلية، والتي تتنازعها تساؤلات من قبيل: هل المعرفة تسبق الحُب أم العكس؟ وهل تنشأ المعرفة عن الحب أم أن الحب نتيجة للمعرفة؟ للإجابة عن هذه الأسئلة نعرض ما ذكره الغزالي من تحليل العلاقة بين المعرفة والحب في كتابه إحياء علوم الدين، يقول: "لا يتصور الحبُ إلا بعد معرفة وإدراك، إذ لا يحب الإنسان إبل ما يعرفه، ولذلك لم يتصور أن يتصف بالحب جماد، بل هو خاصية الحب المدرك.. فكل ما في إدراكه لذة وراحة فهو محبوب

[1] السيابي، ص١٣٦.

[2] المرجع نفسه، ص١٣٧.

عند المدرك، وما في إدراكه ألم فهو مبغوض عند المدرك.."[1]، نلاحظ في تقديم الغزالي أن المعرفة هي المقدمة البديهية للحب، فلا " يوصل إلى كل محبة إلا المعرفةُ بكمال المحبوب وجماله، إذ من لا يعرف لا يحب... فالمحبةُ إذًا ثمرةُ المعرفة، والمعرفة علة المحبة وسببها"[2]، تحقق المعرفة الخالصة يؤدي إلى الاستغراق في ذات المحبوب فلا يشتغل إلا بجماله وجلاله، يقول الشيخ سعيد الخليلي:

| | |
|---|---|
| فَمُذ عَرَفوهُ لمْ يَروموا تَعَرُفًا | إلى غَيره والغَيرُ ثمَّ تَعَدَّمَا[3] |

ومن شأن معرفة الله أن تزكي نفس الإنسان، ومن شأنها أن تُقوي روحه، ومن شأنها أن تكبح جماح نفسه الأمارة بالسوء، فيترقى في مراتب الجمال الروحي، فيشعر حينئذ بالحب الإلهي يكتسيه، وكلما زادت المعرفة زاد حبه لله، وكلما زاد الحب، زادت معرفته بالله، وذلك أشبه بدائرة محبة واتصال عميقة لا تنتهي، ومعرفة الله تكون بمعرفة آثاره، وبنسبة الأسباب إلى مسببها، وكل آثار الله متعلقة بأسمائه الحسنى وصفاته العليا، فما يشاهده الإنسان من حوله يذكّره بالله تعالى الخالق الرازق المبدع، قال تعالى: "الَّذينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبهمْ وَيَتَفَكَّرُونَ في خَلْق السَّمَاوَات وَالْأَرْض رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطلًا سُبْحَانَكَ فَقنَا عَذَابَ النَّار"[4]، ويقول النبي ﷺ: "تفكروا في الخلق ولا تتفكروا في الخالق"، هذا التفكر والتأمل المستمر في آيات الله يقود إلى معرفة الله، التي بدورها تؤدي حتما إلى الفناء فيه حبا، ثم تتجلى في الإنسان صفات الجمال الإلهي، لأن المحب مولع بتقليد المحبوب

---

[1] الغزالي، ص١٦٥٩.

[2] الأنصاري، عبد الرحمن بن محمر: مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب، تحقيق: هـ. بيتر، دار صادر، بيروت، د.ت، ص ١١.

[3] الخليلي، سعيد، ص٤٤.

[4] آل عمران:١٩١.

ولأجل هذا يحاول التخلص من صفاته الإنسانية الدنيئة، ويحاول التحلي بصفات الجمال الإلهي، وهذه المرتبة من المعرفة والمحبة لا تتأتى لكل أحد، قال الله تعالى: "سأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِن يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِن يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِن يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ"[1]، فهذه فئة محرومة من معرفة الله، لأن الطريق الموصل إليها مقطوع عنهم، وسبب حرمانهم آفة في النفس لم يتخلصوا منها، لهذا يسعى الصوفي أن يتخلص من آفات النفس حتى يسلك الطريق الموصل إلى الله. فإن سلكه وعرف الله اشتغل بمعرفة الله عن كل ما سواه لما يجده من لذة وأُنس وطمأنينة.

فالمعرفةُ إذن تمهدُ القلب وتجلي عنهُ الحُجب التي تعيقُ رؤية الجمال الإلهي الذي سيغمرُ قلب الصوفي لاحقًا، فيبدأ الصوفي في هذه المرحلة بوجوده في حضرة المشاهدة، ولا يُقصد هنا بالمشاهدة العينية الحسية إزاء الذات، ولكن هي مشاهدة تجليات أسمائه وصفاته في الكون، ومن أبرز الاستعارات المعرفية التي تحيط بالمعرفة هي:

**١. الجهل حجاب، المعرفة كشف**

أشرنا إلى أن المعرفة هي مقدمة للحُب، ولكنّ النفس في البداية تكونُ مشوبةً بالمادية، وموغلة في الرغبات الإنسانية، هذا كله يشكلُ حجابًا يعيقُ الوصول للمحبة الإلهية، هنا تتمثل لنا استعارة مهمة في التصور الصوفي، أولها: الجهل وما ينطوي ضمنه يعدُ حجابًا، والحجابُ كل ما يعيقُ الرؤية، وكل ما لا يؤدي للوصول.

---

[1] الأعراف:١٤٦.

يقول الشيخ جاعد الخروصي:

| | |
|---|---|
| لَكنَّهُم بحجاب الْجَهْل قَدْ حُجِبُــوا | عَنْ مَدْرك الْحَقّ في الْجَهْلاء قَدْ ميزُوا |
| لما عَن الْحَقّ بالْخَلْق الذي نَظَروا | غابــوا به وَمَــغيبُ الْجَهْل مَغْــروزُ[1] |

فالآثام والذنوب تقف كحاجز بينهم وبين معرفة الله، وهي من ثمرات الجهل لأن معرفة الله تقود إلى توقيره والخوف منه، والبعد عما يسخطه، والجهل به يؤدي إلى الكفر به، وعصيانه جل وعلا، فحين تتحكم هذه الآثام والذنوب بالإنسان فإنها تشكل حجابا يمنع دخول المعرفة إلى قلبه، ولأنَّ الصوفي المُحبَ يسعى للوصال واللقاء، عليه أن ينتقل من مقام الجهل لمقام المعرفة، هذا الانتقال في المفهوم الصوفي يسمى كشفًا، والكشف نقيض الحجاب، فمن خلاله يتسنى أن يرى المرء ما وراء الحجب، وتأتي استعارة (المعرفة كشف) لبيان الحال التي ينجلي فيها هذا الحجاب ويتحقق الوصل، فتظهرُ لهم أنوارُ الله وآثاره، فالكشفُ إذًا هو "إظهارُ الشيء برفع ما يواريه من الأستار بواسطة الأنوار"[2]، ولا يتحقق هذا إلا بعد تأمل ومجاهدة روحية، كما يؤكد الشيخ سعيد الخليلي في مقدمة كتابه (النواميس الرحمانية): "فسبحان من فجر ينابيع الحكمة من سر من أخلص قلبه لمشاهدة معاني أسمائه وصفاته"[3]، ونلمحُ من خلال هذا القول ترافقًا استعاريًا بين استعارة (المعرفة كشف)، واستعارة عامة من الاستعارات الإنسانية وهي استعارة (العلم ينبوع)، ونجد صدى هذا الترافق في التجربة الصوفية العُمانية.

---

[1] الخروصي، جاعد، ص١٧٠.

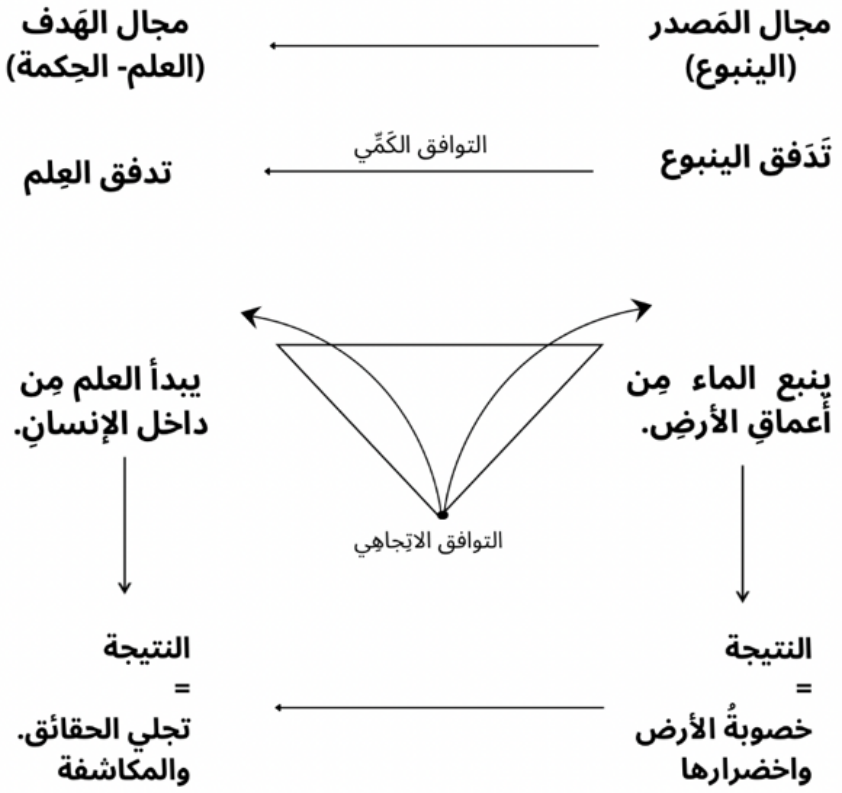
[2] الحجري، ص١٥٠.

[3] الخليلي، سعيد بن خلفان: النواميس الرحمانية، مكتبة مسقط، مسقط، ٢٠٢٣م، ص٦٤.

يقول الشيخ جاعد:

| |
|---|
| وَأَجْرى يَنابيعَ الْعُلوم بقَلْبه وَأَهْدى إليْه الْكَشْفَ في سرّه وَهْبَا[1] |

هذا يجعلنا نرى أن (الكشف ينبوع) أيضًا، وهذا متوافق جدًا، فمياهُ الينبوع صافية نقية لم تصل إليها يدُ البشر، ولم تتلوث بأي شكل من الأشكال، كالعلم الحقيقي ونعني به العلم الذي يصنعُ تغييرًا في حياة الانسان، ويكشف له الحقائق بصورتها الأصيلة، تمامًا كما يندفع الماء للأرض فيرويها، والترسيمة الآتية توضحُ توسع هذا الترافق الاستعاري.




شكل (٥): الترافق الاستعاري لاستعارة "العلم ينبوع".

[1] الخروصي، جاعد، ص ٢٥٨.

### ٢. التجلي مرآة

ويعود استخدام المرآة إلى محاولة إدراك ما لا يُمكنُ تصوره أو فهم ماهيته، وذلك من خلال تجسيده في صورة مادية فـ "عالمُ الأشياء المادية معروف لدينا معرفة جيدة، بينما عالم الأفكار هو عالم مجرد يستحيل التفكير فيه دون استخدام ما نعرفه من الأمور المادية، وهنا يأتي دور الاستعارة حيث ننقل ما نعرفه من الظواهر المادية لنشكل ما لا نعرفه من الظواهر غير المادية والتجريدية"[١]، وتشكل المرآة مجالا مهما لبناء التصورات الصوفية، فالمرآةُ قادرة على عكس كل ما يقعُ في محيطها، فكأنها ترى كل شيء على حقيقته تمامًا كالقلب في لحظة التجلي، فهو العين التي يرى بها الصوفي الحقيقة كما يقول الشيخ راشد اللمكي:

| | |
|---|---|
| فَمَنْظورُ رُؤْيَا النَّفْس ظاهرُ غُرَّتي | وَمَنْظورُ رُؤْيا الْقَلْب بَاطنُ عبْرَتي[٢] |

والتجلي لحظة شديدةُ الصفاء والنقاء، فهو "إشراق نور الحق على قلوب المقبلينَ عليه"[٣]، يتحصل حين يصبحُ الصوفي مستعدًا للتجليات الإلهية، يقول ابن عطاء الله: كيف يُشرقُ قلب صور الأكوان منطبعة في مرآته؟[٤]، ولذلك قبل أن تتجلى في قلبه المعرفةُ وتنغرس المحبةُ، عليه أن ينقيها مما يطمسُ نورها من الشهوات التي تمنعه من النهوض إلى الله، يقول الشيخ جاعد:

| | |
|---|---|
| وَإِنْ جُلّيَتْ منْ رَيْنها قَبْلَ حَيْنهَا | تَجَلَّتْ بهَا أَنْوَارُ شَمْس الْهُدَى غَبَّا[٥] |

---

[١] الحراصي، ص٢٠.

[٢] اللمكي، المخطوط، ص١٣.

[٣] العجم، ص١١٦.

[٤] السكندري، ابن عطاء الله: الحكم العطائية، دار الكرمة، القاهرة، ٢٠١٧م، ص٩.

[٥] الخروصي، جاعد، ص٢٤٤.

فيغدو القلبُ لشدة نقائه تمامًا كالمرآة المصقولة يرى الأمورَ على حقيقتها دونَ صدأ أو حجب تماما كالمرآة، وهذا ما يصفه الشيخ جاعد في هذه الأبيات:

| | |
|---|---|
| تَجَلَّى لَهُمْ وَجْهُ الْحَبيب وَقَدْ جَلا | تَجَلّيه مَجْلَى الْكُلّ فَانْدَهَشَ الْعَقْـلُ |
| تَجَلَّى ظُهُورًا بالصّفَات لمَنْ يَرى | وَأَبْدَى منَ الْأَسْماء مَا أَظْهَرَ النَّقْلُ |
| وَجَلَّى لَهُمْ في الْكَوْن كُلَّ عَجيبَةٍ | بمَجْلَى عبَاراتٍ لَها فَانْجَلَى الْكُـلُّ[1] |

فعندما تُزال الحجب التي كانت تمنع رؤية الحق وجماله، تتجلى الحقيقة كنور ساطع، وهنا تكمنُ جمالية استعارة المرآة في تصور القلب لحظة التجلي فيكون القلبُ حينها صافيا نقيًا بلا شائبة مثل المرآة الصافية المصقولة التي ينعكسُ عليها كل شيء بوضوح، فالمرآة في أصلها نقية صافية لم تقع عليها يدُ إنسان، تمامًا كحال المولود على الفطرة، وهذا أصلُ الشيء، ولكن الدنيا والتعلق بها يُراكمُ على صفحة القلب الران والحُجب، كما يحصلُ للمرآة حين تُهملُ مع الزمن، وقد أشار الشعراء العُمانيين للطريقة التي من خلالها نُعيدُ نقاء هذه المرآة، وذلك من خلال العلم أولًا، حيث يذكرُ الشيخ جاعد في مقدمة مخطوط قصيدة حياة الأرواح "الحمدالله الذي شرح صدور العارفين بأسرار معرفته، وصفى مرايا قلوبهم بمصقلة أنوار صفته"[2]، مشيرًا إلى أنّ معرفة الله وتأمل صفاته وأسمائه يجعلُ المُريد في حالة صفاء، أما الوسيلة الثانية فتكون من خلال الذكر، وفي الحديث "إنّ المؤمن إذا أذنب ذنبًا كانت نُكتة سوداءُ في قلبه، فإن تاب، ونزع، واستغفر صقل منها، وإن زاد زادت حتّى

---

[1] الخروصي، جاعد، ص١١٤.

[2] الخروصي، ناصر بن جاعد: شرح قصيدتي حياة المهج وحياة الأرواح، تحقيق: سهام بنت ناصر الهنائية مكتبة خزائن الآثار، بركاء، ٢٠٢٢م، ص١٢٣.

يُغلّفَ بها قلبُه"[1]، ودائمًا نجد دعوةً في الخطاب الصوفي للذكر، فاشتغالُ اللسان بذكر الله يجعلُ الإنسان منفصلًا عن الأسباب التي من شأنها أن تحجبَ عنهُ الحقَ، يقول أبو مسلم:

| |
|---|
| وَذِكْرُكَ مَجْلَاةٌ لقَلْبي منَ الصَّدَى فَكَمْ غَفْلَةٍ جَلَّى وَكَمْ مَشْغَلٍ صَدَمْ[2] |

## المبحث الثاني: الحُبُّ الإلهي

معرفة الله تُفضي إلى محبته، هذه المحبة تدفعُ المحب المشتاق إلى للعمل على كل ما يقربه من الله، فالصوفي يُدركُ بالمعرفة مقام الذات الإلهية، فيعملُ كلّ جهده ليرقى هذا المقام، ويتصل بالمحبوب، ويحظى برضاه وقربه، من خلال الرياضات والمجاهدات الروحية، وفي هذه المرحلة تتشكلُ تصورات حول الحُب، وتظهر ملامحُ الأحوال المرتبطة كالشوق، واللوعة وغيرها بالظهور، وأبرز الاستعارات التصورية التي نلاحظها هي استعارات بنيوية أولية، أولها استعارةُ (الذات الإلهية محبوب)، وثانيها: تصورات تبني ماهية هذا الحب الإلهي وتشكلُ هويته، مثل: "الحُب الإلهي نار"، "الحب الإلهي خمرة"، و"الحبُّ الإلهي رحلة"، وسنعرض على حدة هذه الاستعارات وما يترتبُ عليها من استعارات فرعية.

### ١. استعارة الذات الإلهية محبوب

تشكل تجربة الحب أحد أركان التجارب العاطفية التي يمرُ بها الإنسان منذ نعومة أظافره، فهو يفهم العالم من خلال المحبة، ويرتب اختياراته وقراراته في الحياة بحسب ما يحب ويكره، ومع مرور

---

[1] الألباني، محمد ناصر الدين: صحيح سنن الترمذي، مج١، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ٢٠٠٠م، ص٣٦٤.

[2] الرواحي، الآثار الشعرية، ص٣٦٢.

الزمن يصبح الحبُ مركزًا في بناء تصوراته حول الأشياء، فالإنسان كائن عاطفي يتعلق بما يحب وينفر مما يكره، ولهذا حين يتعلق الإنسان بالله، فسيعبر عن هذه العلاقة بعلاقة الحب التي يرتبط فيها العاشق بالمعشوق إلى درجة العبودية، وكذلك فعل شعراء التصوف فقد حفلت النماذج الصوفية عمومًا بصور من الغزل الحسي، للتعبير عن المحبة الإلهية، فالغزل الحسي يمثل قناة يمتزجُ فيها الحب الإلهي بالحب الإنساني وتحديدًا العذري منه، وذلك لأن الغزل بمفاهيمه هو أقرب الصور التي يستطيعون من خلالها التعبير عن عواطفهم من شوق ولوعة، ولهذا فاستعارة "الذات الإلهية محبوب تعد استعارةً جوهرية في التجربة الصوفية عامةً"[1]، ونجد ذلك كذلك في نماذج عدة من الشعر الصوفي العُماني، يقول الشيخ خلفان بن جميل السيابي مناجيا الله تعالى:

| | |
|---|---|
| عَلى باب مَنْ أَهْوى يَلَذُّ ليَ الذُّلُّ | فَيَا عزَّ قَوْمٍ تَحْتَ أَعْتابه ذَلُّـــوا |
| أَحبَّتَنَا إنَّ الصُّــدُودَ مُعَذّبـــي | وَلَكنْ عَـــذابي مُرُّهُ فيكُمُ يَحْلُــو |
| أَجُودُ بنَفْسي في هَـواكُمْ وَإنَّــها | لَمنْ عنْدكُمْ وَالْفَرْعُ مَرْجعُهُ الأَصْلُ[2] |

فهذه المقدمة تبدو للوهلة الأولى ولمن يقرأها معزولة عن سياقها دون تمعن، تبدو مقدمةً غزلية خاطب بها الشاعر معشوقه الذي يكون عادة من بني البشر، إلا أن الشاعر هنا يستعير هذا المحبوب ليعبر عن علاقته بالذات الإلهية محبوبه الذي يريد وصاله ويجود بنفسه في سبيله ويتذلل ليتقرب منه، كما يقول الشيخ جاعد:

| | |
|---|---|
| أَرَى الْعَدْلَ عَنْ لَـوْم الْعَذُول هُوَ الْعَدْلُ | وَقَصْدُ الْفَتى وَصْلَ الْحَبيب هُوَ الدَّخْلُ |

[1] Binmayaba, Mustafa Muhammad T. "Sufi Symbol as Gap, Metaphor as Clue: Symbols in Ibn ʿArabī's Love Poem as a Case Study". *Journal of Sufi Studies* 8.2, 2020, p189.

[2] السيابي، ص١٣٣.

| | |
|---|---|
| وَحَق الْهَوى مَا صادقٌ في الْهوى فتىً | يُخـــلُّ به عنْ خلّــه اللَّومُ والعــذلُ |
| وَيُصْـغي إلى قَــوْل الْوُشَاة فَيَنْثَـنــي | صُدُودًا عَلى هَجْرٍ وَفي صَدْره ثقْــلُ[1] |

يشير محقق الديوان إلى أن الشيخ جاعد يعارض هنا لامية ابن الفارض والتي تشكل أبرزَ النماذج الصوفية العربية التي تناولت المحبة الإلهية، والتي مَطلعها:

| | |
|---|---|
| هُوَ الْحُبُّ فَاسْلَمْ بالْحَشَا ما الهَوى سَهْلُ | فَمَا اخْتَــارَهُ مُضْنًى به وَلَهُ عَقْــلُ |
| وعـشْ خالــيًا فالحُــبُّ راحــتُهُ عَـنــا | وَأَوّلُـــهُ سُــقْمٌ وَآخــرُهُ قَتْـــلُ[2] |

نلاحظ أن الأبيات زاخرة بألفاظ الغزل مثل "العذل- الحبيب- الهوى- اللوم- الوشاة- الهجر – الصدود"، فالشيخ في هذه الأبيات ليس مقصدهُ الغزل الحسي لإنسان، ولكنه يريدُ أن يعبر من خلاله عن المحبة الإلهية التي يشعر بها، والتي تقف أمام بلوغه مصاعبُ كما في الغزل الحسي فالوشاة والعُذل يحاولون منع الصلة بالمحبوب، وفي التجربة الصوفية نجد أن العوائق الروحية تفعل ذات الأمر، كاشتغال النفس بغير حب الله، كذلك نجد هذا التصور حاضرًا عند أبي مسلم البهلاني يقول يصفُ المحبة الإلهية التي تختلجُ في قلبه:

| | |
|---|---|
| أَيُّهَا الْعَاذلُ ذَرْهَا تَنْهَــمي | تلْكَ أَحْشَائي فَدَعْهَا تَتَقَــدْ |
| لا تَظُنَّ الْحُبَّ شَيْئًا هَيّــنًا | لَيْسَ في الْحُبّ قياس يَطّرَدْ |
| أَنْتَ خلْو وَأَنا صَب شَــجٍ | فإذا حَدَّثْتَ عَنّي قُــلْ وَزِدْ |

[1] الخروصي، جاعد، ص ص ١٠٤- ١٠٥.

[2] ابن الفارض، ص١٣٤.

| | |
|---|---|
| فَاتْرُك الْيَوْمَ مَــلامي إنه | يُتْرَكُ الشَّيْءُ إذَا مَا لَمْ يُفِدْ |
| أَنَا أَسْلُو عَنْ حَبيبي ساعَةً | يَا عَذُولي "قُلْ هُوَ اللهَ أَحَـدْ"[1] |

وفي هذه الأبيات يبدو التصور واضحًا وصريحًا، فعاطفتهُ الشديدة وتعلقهُ بالله برزَ من خلال مفاهيم الغزل الإنساني كما تشير إليه الألفاظ "العاذل– الحب– شجي– صب– حبيبي"، فهذه العاطفة هي التي جعلت المحبَ في صلة دائمة بالمحبوب فلا يستطيع أن يشتغلَ بغيره ولو ساعة، بل ويستعذبُ التذللَ المستمرَ على بابه من شدة الحب والجوى.

ويستمر شعراء التصوف العُمانيون بتصور الذات الإلهية كمحبوب، منطلقينَ من مفاهيم الحب الإنساني عامةً، والعُذري على وجه الخصوص، فما يجري في الغزل العذري يجري في المحبة الإلهية، وهذا ما نلمحهُ كذلك في أبيات الشيخ راشد اللمكي:

| | |
|---|---|
| أَنَديمَ الحُبّ يَا مَنْ لَيْسَ يَسْلُـو | زَفَرات وَجْــدُهُ بالــرّوح تَغْلُـــو |
| أَيُّهَا التَّائقُ في كَأْس الْهَـوى | انْتَهــلْهُ فَـبهَذا الْلَيْـل يَحْـــلُـــو |
| وَبه الْأَجْسامُ صَارَتْ للْفَنَـــا | قَدْ بَراها مـنْه إنهــال وَعَـــــلُّ |
| وَبه الرُّوحُ عَلَتْ في مَعْـرَجٍ | وَانْتَهَتْ في حَضْرَةٍ يُحْظيهَا وَصْلُ[2] |

فهذا الحبُ يتركُ أثرًا في جسد المحب، من النحول والمرض، تماما مثلما يحدث في الحب بين العاشق والمعشوق، في تعبير عن شدة هذا الحب والوجد، فالجسدُ في تجربة الحب هذه يفنى من

---

[1] الدغيشي، راشد بن علي: شرح الموسوعة الشعرية لأبي مسلم البهلاني شاعر العرب ناصر بن سالم بن عديم البهلاني الرواحي، ط١، مكتبة الضامري، سلطنة عمان، ٢٠١٥م، ص٣٤٤.

[2] اللمكي، ص١٥٩.

العشق والشوق، ولا يبقى منهُ سوى الروح المتلهفة إلى وصال المحبوب والتي بها ينتهي إليه، كذلك نجد هذه الآثارَ في أبيات الشيخ جاعد:

| | |
|---|---|
| مَدَى الْعُمر لا يُهدى حَليفُ صَبابةٍ | قَليلُ الْكَرى ممَّا رَأَى مُغْرَمًا صَــبًّا |
| سَــمير الْجَوى قَدْ أَتْبَلَ الْحُبُّ لُبَّهُ | أَذابَ الْهَوى منْ حَرّه الْقَلْبَ والتّرْبَا[1] |

ففي هذه الأبيات بيان واضح لحال المُحب في المحبة الإلهية، وجميع هذه الأحوال إنما هي مستمدة من تجربة الحب الإنساني، والغزل العذري، فالشاعر يصفُ حالَ المحب إزاء هذه المحبة، فهو لا يستقر على حال ولا قرار، ونومهُ قليل وهذا حال من رأى جمال المحب وجلال صفاته وكمال حضراته، وهو كذلك سميرُ الجوى في إشارة إلى أنه اتخذَ الليلَ موعدَ لقاء مع هذا المحبوب، فالليلُ في تجربة الحب الإنساني إنما يكون أنسبَ الأوقات لمنادمة النديم ومسامرته، والاتصال بالمحبوبة والسكن إليها، ذلك لأن الليل مرتبط بمعاني السُبات والراحة والسكينة والطمأنينة، قال تعالى:" فَالقُ ٱلۡإِصۡبَاحِ وَجَعَلَ ٱلَّيۡلَ سَكَنًا"[2]، فالشعراء يعبرون عن هذا الاتصال بالمحبوب ومناجاته ومكابدة التعب والمشقة في سبيل وصاله مستعيرين ألفاظا من معجم الليل وهذا يجده الباحث عند شعراء الغزل العربي قديما وحديثا، وعند شعراء التصوف العُماني كذلك كما في أبيات الشيخ راشد اللمكي السابقة، ويؤكد الشيخ جاعد الخروصي أيضا على المرض الذي يتبعُ المحبَ ويسقمه، وهذا المرض مستمد من تجربة الحب الإنسانية، فالعاشق حين يجد صدودا من معشوقه أو بعدا، فإن الشوق يتعبه ويمرضه دلالة على شدة التعلق، من هنا يستعير الشاعر الصوفي هذا المعنى للدلالة على شدة

[1] الخروصي، جاعد، ص٢٣٥.

[2] الأنعام:٩٦.

تعلقه بالله تعلقا يجهد جسده ويمرضه وهذا على سبيل الاستعارة، وإلا فحب الله مختلف عن الحب بين البشر.

إن هذه الرؤية المعرفية التي توجهُ الخطابَ الصوفي وتحكم مسارَ عباراته، تضعنا أمامَ تفاصيل أخرى من الاستعارات التي تقتضيها الاستعارة المعرفية الأولية، فالإنسانُ حينَ يُحب حقًا يبذلُ النفيسَ في سبيل مَن يُحب، ويستعذبُ الأذى والمذلةَ إن كانَت منه، وذلك لمقامه العالي، ونجد هذه التفريعات الاستعارية كذلك في الخطاب الصوفي العُماني، كاستعارة "الروحُ أضحية"، و"الذل لذة"، وما يلي بيان لهذه الاستعارات.

## ١.١. استعارة الروح أضحية

كما في التجربة الإنسانية فالمُحب مستعد لتقديم الغالي والنَفيس لأجل المحبوب، فكيفَ وهذا المحبوب هو الذات الإلهية، هذا يستلزمُ استعارة (الروح أُضحية)، وهذا ظاهر في نماذجَ كثيرة من الشعر الصوفي العُماني، يقول الشيخ راشد اللمكي:

| | |
|---|---|
| وَبَذْلي لرُوحي في رضَى مَنْ أُحبُّهُ | هُوَ الشَّرَفُ السَّامي بأَعْلَى الْمَرَاتب[1] |

وقوله:

| | |
|---|---|
| وَمَنْ يَبْـخَلْ بـرُوحٍ | فَذَاكَ الْبُخْلُ قُبْــحُ[2] |

[1] اللمكي، ص١١٤.

[2] المرجع نفسه، ص١٢٤.

وقوله:

| | |
|---|---|
| وَبَاذَلُ رُوحٍ في الْهَوى بَاخل إذَا | حَظَى بوصَالٍ جَلَّ وَصْفًا بهَيْئَة[1] |

وترتبطُ التضحية في الأبيات السابقة بالحب والهوى، وكأن العلاقة التي تجمع الاثنين هي علاقة سببية، فالهوى والحُبُ سبب في التضحية، والتضحية نتيجة حتمية للحُب لمن أردَ رضى المحبوب ووصله، والنماذج على هذه الاستعارة كثيرة، يقولُ الشيخ جاعد:

| | |
|---|---|
| وَلَوْ جَادَ بالدُّنْيَا وَضَنَّ برُوحه | فَلا مرْيَة في حُكْمه إنه بُخْلُ[2] |

وفي هذه الأبيات يشير إلى أن الولي إن جادَ بكل ما يملكُ من مال وحال، ولكنهُ بخلَ بروحه، فهذا بخل بلا شك، وهذا الإلحاحُ على ربط التضحية بالروح والنّفس للتعبير عن المحبة الإلهية؛ لأنه أعلى أشكال التضحية في التجربة الإنسانية عموما، وهذا يتكرر كذلك في قول الشيخ خلفان بن جميّل:

| | |
|---|---|
| أَجُودُ بنَفْسي في هَوَاكُمْ وَإِنَّــهَا | لَمنْ عنْدكُمْ وَالْفَرْعُ مَرْجعُهُ الْأَصْلُ[3] |

ففي أبياته هذه يشير إلى أنَّ تضحيتهُ بنفسه في الهوى، إنما هي بشيء لا يملكهُ بالأساس، ولكنه مما وهبهُ المحبوبُ له، ففي تضحيته هذه عودة للأصل، وتحقيق للوصال الذي يرجوه من هذه المحبة، وتأكيدًا على ما سبقَ من القول، فالتضحيةُ والحبُ لا ينفصلان، وهذه الاستعارة تؤكد الاستعارة الأولية (الذات الإلهية محبوب)، فالروح أغلى ما يملكُ الإنسان وهي ما تُبقيه على قيد

---

[1] اللمكي، المخطوط، ص١١.

[2] الخروصي، جاعد، ص١٣٠.

[3] السيابي، خلفان، ص ١٣٣.

الحياة، وتجعلُ لجسده معنى، ولجوء الشاعر إلى خلق هذه الصورة يستدعي قصة سيدنا إبراهيمَ مع ابنه، قال تعالى: "فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَىٰ قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ من الصَّابرين"[1]، والتضحية في خطابهم مرتبطة بأمر ثمين جدًا في ميزان تجربتهم، "وهي النفيسة ذاتها في ذاتها"[2]، ولهذا كانت هي الصورة الأنسب في بناء استعارة التضحية لأجل المحبوب عالي المقام، ونجد هذه الصورة كذلك في الشعر الصوفي العربي، كما في قول ابن الفارض:

| | |
|---|---|
| مالي سوى روحي وباذلُ نَفسه | في حبّ من يهواهُ ليسَ بمسرف[3] |

## ١.٢. استعارة الذل لذة

تعد حاسة الذوق أبرز الحواس التي تشكل تفاصيلَ تجربةِ الحُب، وكما أشرنا فاستعارة الذات الإلهية محبوب تجلبُ عدةَ استعارات، ومن هذه الاستعارات: استعارةُ الذل لذة، والتي تترافق في الأبيات الشعرية مع شعور الحب والهوى، يقول في هذا الإطار المحقق سعيد الخليلي:

| | |
|---|---|
| سَأَرْحَلُ عَنْهُمْ أَجْمَعينَ إِلَى الذي | به لَذَّ لي ذُلّي وَعزّي تَجَهَّمَا[4] |

[1] الصافات:١٠٢.

[2] الخروصي، جاعد، ص٢٢٤.

[3] ابن الفارض، ص٨٨.

[4] الخليلي، سعيد، ص٤٧.

ويقول الشيخ خلفان بن جميّل:

| | |
|---|---|
| عَلى باب مَنْ أَهْوى يَلَذُّ ليَ الذُّلُّ | فَيَا عزَّ قَوْم تَحْتَ أَعْتابه ذَلُّـــوا[1] |

ويقول الشيخ عبدالله الخليلي:

| | |
|---|---|
| فَلَقَدْ يَلَذُّ لَهُ التَّذَلُّلُ في الْهَوى | لَكَ يَا عَزيزُ فَصلْهُ في بُرَحَائه[2] |

تربطُ ذاكرة تجربتنا الحسية للطعوم اللذيذَة باللحظات الجميلة التي لا تنسى، والتي نرغبُ بتكرارها حتمًا، فالتذوق في العربية "معنى دقيق يفيدُ اختبارَ الطعام مرةً بعدَ مرة"[3]، وفي النماذج التي أوردناها تحضرُ الاستعارات الذوقية لوصف تجاربَ ذات معنى محبب وإيجابي لدى المتصوفة، فاللذةُ التي يعنونها ويرجونَ بلوغها إنما هي لذة عقلية وروحية، وتمامًا مثل أثر الطعم الحلو على اللسان، تفعل هذه العواطف في روح المتصوف.

## ٢. استعارة الحُب الإلهي نار

يقتبس الإنسان من النار في حياته واحتياجاته، فللنار القدرة على البعث والإبادة، وإعادة تشكيل الملامح والخصائص، ونجد حضورا للنار بتجلياتها المختلفة في الخطابات البشرية عامةً، والأدبية كذلك فهي تمدنا "بأدوات للتفسير في كثير من المجالات المتنوعة لأنها تمثل بالنسبة لنا فرصة للذكريات الخالدة وللتجارب والخبرات الشخصية"[4]، أما في التجربة الصوفية فالنارُ تشكل مجالا

---

[1] السيابي، ص١٣٣.

[2] الخليلي، عبدالله، ص٩٠.

[3] عمر، أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، ط١، ج١، عالم الكتاب للنشر، ٢٠٠٨م، ص٨٢٩.

[4] غاستون، باشلار: النار التحليل النفسي لأحلام اليقظة، دار كنعان، دمشق، ٢٠١٩م، ص٢٩.

لتصور الحب وشدته وحدته ، وهذه ليست استعارةً خاصة لم يُسبق إليها، ولكن ما يميز تجربتهم أن الحبَ الذي يقصدونه هنا هو حُب إلهي، ويمكن أن نوضح الاستعارة من خلال الترسيمة التالية:

شكل (٦): الاستعارات الفرعية لاستعارة "الحب الإلهي نار".

تمثل النار في الذاكرة الجمعية للشعوب معنى الحياة والدفء واللذة، فهي من أعظم اكتشافات الإنسان في العصر الحجري القديم، فالطعامُ يغدو ذا طعم لذيذ حينَ يطهى على النار الهادئة حيث تتمزجُ النكهاتَ مع بعضها بتناغم، وعن طريقه يغدو اللقاءُ في البرد القارص أُنسًا ودفئًا، ولهذا بصورة منطقية مرجعها التجربة الجسدية ترتبطُ استعارةُ الحب بالنار، يقول الشيخ جاعد الخروصي:

| |
|---|
| سَمَيرُ الْجَوَى قَدْ أَتْبَلَ الْحُبُّ لُبَّهُ أَذَابَ الْهَوى منْ حَرّه الْقَلْبَ وَالتّرْبَا[1] |

فهو بهذه الاستعارة يؤسسُ لحدة هذا الحُب وكنهه، فهذا الحُبُ من عمقه وعظمته قادر على الإذابة، وفي شرح الشيخ ناصر للقصيدة أشارَ إلى أن الإذابةَ هي الإماعة، مبينًا قدرةَ النار هنا على إذابة الفلزات المتطرقة وتشكيلها[2]، تمامًا كما يحدث لقلب المُحب حينَ يكتوي بنار المحبة فتتبدل صورته

[1] الخروصي، جاعد بن خميس: نفائس العقيان، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، ٢٠١٧م، ص٢٤١.

[2] يقصد بها المعادن القابلة لضربِ المطرقة بحيث لا تتكسر، بل تلين وتنبسط.

وتتغير صفاته لمناسبة مقام الحب، وتمامًا مثلَ النار التي تحتاجُ إلى وقود لكيلا تنطفئ مما يجعل كثيرًا من العواطف التي تتملكهُ قابلةً للاشتعال كالغرام، والهجر، والهوى... كما يقول المحقق الخليلي:

| | |
|---|---|
| يشوّقُهَا منْ لاعج الشَّوْق مُزْعج | وَيُزْعجُهَا إبْرَاقُ وَجْد وَأَشْجَان[1] |

والشوق هو "انزعاجُ القلب إلى لقاء الحبيب"[2]، فهذا الشعور المزعج إنما هو شعور مستمر لا يتوقف ولهذا فنارُ الحبُ الإلهي إن تمكنت من القلب لا تنطفئ، كما يؤكدُ بيت أبي مسلم:

| | |
|---|---|
| وَشَوْقٍ يُذيبُ النَّفْسَ لَاعجُ حَرّه | وَوقْفَة مُضْطَرٍ أَسيرٍ بفَقْره[3] |

وتمنح مادة النار وما يرتبطُ بها من مسببات ونتائج الصوفي القدرةَ على بيان المقدارَ الكمي والنوعي للحب الإلهي الذي يَشعرُ به، يقول الشيخ راشد اللمكي:

| | |
|---|---|
| لَوْ تَكُنْ نَار الْعَذاب لَخَبَتْ | وَالْهَوى نَارٌ به مَا عَنْهُ تَخْلُو[4] |

والنارُ في الخطاب الصوفي لها مميزات خاصة، وإن كانت على سبيل المجاز فهي نار أبدية، فالزمن في مقام الهوى والحُب الإلهي سرمدي لا يفنى، يقول اللمكي "والهوى نار به ما عنه تخلو"[5]، نجد هنا الترافق الاستعاري بين (الهوى نار)، وبين الزمن بالمقياس الصوفي الذي يصف (المحبة الإلهية أبدية)، فالصوفي المُحب، التائقُ إلى الله، المشتاق لبلوغ حضرته، يفنى في سبيل هذا الحب.

---

[1] الخليلي، سعيد، ص ٨٤.

[2] عجيبة، عبدالله بن أحمد: معراج التشوف إلى حقائق التصوف ويليه كتاب كشف النقاب عن سِر لُبِّ الألباب، تحقيق: د. عبد المجيد خيالي، مركز التراث المغربي، الدار البيضاء، د.ت، ص٣٦.

[3] الدغيشي، ص ٢٩٠.

[4] اللمكي، ص١٥٩.

[5] نفسه.

## ٣. استعارة الحب الإلهي خَمر

الاستعانةُ بالخمرة الحسية لتصوير الحب يعود لأثرها على الجسد والعقل، فشاربها يكادُ ينفصلُ عن ذاته، ليحلقَ بخياله نحوَ عالم مثالي يُشبهُ ما يطمحُ له ولهذا تجدهُ لحظتها في سعادةٍ ونشوة لا يودُ أن يصحو منها، وما إن يختفي أثرها إلا ويُعيدُ الكرةَ مرةً تلو المرة.

من هنا جاءت الخمرةُ والسكرُ في شعر المتصوفة لتمثل حالةً ذاتية عالية، لوصف الحب الإلهي في أبهى تجلياته وكما كتب أبو زيد البسطامي: "من شرب من كأس المحبة لم يظمأ بعدها"[١]، إذ خلعوا على خمرتهم أوصاف من الخمرة الحسية، فالقصيدة الصوفية كما نعلم قائمة على المفارقة القائمة على التلاؤم الحاصل من إحالة المعاني الظاهرة السطحية، إلى المعاني العميقة المضمرة، فاستعارةُ (عواطف الحب خَمرة) تشير إلى خمرة أهل الحضرة، وتكمن جماليةُ هذه الاستعارة في قدرتها على وصف ما يشعرُ به الصوفي عندَ اقترابه من الله والحظوة بقبوله، فهو يشعر وكأن روحه انفصلت عن جسده وانتقلت به إلى بعد آخر لتلحق من صفت أرواحهم من أهل القبول، فتأثيرُ الحب الإلهي في الصوفي كتأثير الخمرة، فالسكرُ لدى المتصوفة "هو دهش يلحق سر المحب عندَ مشاهدة جمال المحبوب فجأة، فيذهل الحس، ويلم الباطن فرح وهزة وانبساط "[٢]. بها تتجلى له الحضرات الإلهية، وتتحقق لذة الكشف، ما يجعل العقل مستغرقا في المشاهدة، حيث ينشأ السكر عن طريق "مباغتة الجمال لسر المحبوب في حضرة مشاهدته، وعندئذ تدهش الذات وتهيم، ويستتر نور العقل المميز

---

[١] القشيري، ص٣٩.

[٢] الحفني، ص٧٩٥.

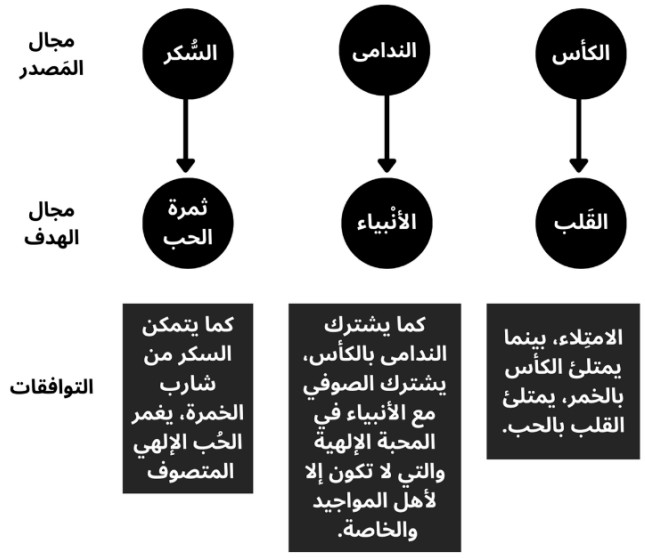
بين الأشياء محسوسها ومعقولها بغلبة الدهشة والحيرة في مطالعة الجمال"[1] يقول الشيخ جاعد الخروصي:

| | |
|---|---|
| فإنْ لَاسَ منْ كَأْس الْمَحَبَّات حَسْوَةً | غَدَا هَائمًا في حُبّه يَشْرَبَنْ عَبَّا[2] |

ويقول الشيخ راشد اللمكي:

| | |
|---|---|
| فَقَوْم عَلى حَان الْمَحَبَّة انْهلوا | كُؤُوسًا وَقَوْم قَدْ أُقيمُوا بخدْمَة [3] |

ومهما تنوعت أساليبُ التعبير فإنَّ بنية الاستعارة التصورية متشابهة لديهم جميعا، ويمكن أن نوضحَ شبكة الاستعارات التصورية المرتبطة باستعارة "الحب الإلهي خمرة" من خلال المخطط الآتي الذي يوضح الاستعارات الفرعية، والتوافقات التي تجمع بين أطراف الاستعارة.




شكل (٧): الاستعارات الفرعية لاستعارة "الحب الإلهي خمر".

---

[1] نصر، ص١٣٣.

[2] الخروصي، جاعد، ص٢٤١.

[3] اللمكي، مخطوط، ص١٥.

وتعد هذه الاستعارات من الاستعارات الجوهرية في الخطاب الصوفي العربي عامة، إلا أن التجربةَ العُمانية لم تكتف بهذه الاستعارة، ولكنها عملت على توسيع استعمالها بما يتناسبُ مع خصوصية تجربتهم، فالمحبةُ خمر تستوجب ما يلي: (التوحيدُ خمر)، (الذكرُ خمر)، وهذا يترافق مع المحبة الإلهية، ومن النماذج التي استعانت باستعارة (التوحيد خمرة) قول أبي مسلم:

| | |
|---|---|
| منْ شَراب التَّوْحيد يَا أَحَدُ الْفَرْ | دُ اسْقني شرْبَةَ الْمُحبّ الْمُدلّ[1] |

وقوله:

| | |
|---|---|
| وَيَا أَحَدُ ارْزُقْني اتّحَادًا وَنسْبَةً | بمَنْ عَلَّهُ التَّوْحيدُ كَأْسًا مُسَلْسَلا[2] |

أما استعارة (الذكر خمرة)، فمرجعها إلى أن الإنسانَ حينَ يُحبُ أحدًا لا يكفُّ عن ذكره، فيصبحُ لسانه وقلبه ممتلئًا بذكر المحبوب وصفاته، وأعلى درجة الذكر الإلهي القرآن الكريم كتاب الله، وأبرز الأبيات التي تعبر عن هذا التصور قصيدة (خمرة الله) لأبي مسلم البهلاني، وهي قصيدة في مقدمة الذكر وشروطه، يقول فيها:

| | |
|---|---|
| نَصَبْتُ لَهَمْ منْ نَيّر الذّكْر مَعْلَمَا | وَبَوَّأْتُهُمْ منْ أَنْفَع الذُّخْر مَغْنَمَا |
| وَصَيَّرْتُ نَفْسي خَادمًا لطَريقَةٍ | بهَا هَامَ أَهْلُ الله في الْأَرْض وَالسَّمَا |
| فَيَالَرجال الْحُبّ وَالْكَأْسُ مُفْعَم | هَلُمَّ اشْرَبُوا هَذَا الْمُغَنّي تَرَنَّمَا |
| عَصَرْتُ لَكُمْ منْ خَمْرَة الله صَفْوَهَا | فَمُوتُوا بهَا سُكْرًا فَمَا السُّكْرُ مَأْثَمَا[3] |

[1] الدغيشي، ص٧٦٦.

[2] الدغيشي، ص٨١٧.

[3] الرواحي، الآثار الشعرية، ص٤٠٧.

في هذه الأبيات يشير أبو مسلم إلى إنه سيوردُ أبياتًا في الذكر والتوسل بالأسماء الحسنى، وهو في مقام سرده لهذه الأذكار يكون بمقام الخادم والساقي بمفهوم الخمرة الحسية، ويشير إلى أن الذكر خمر؛ لأن الذكرَ يؤدي للحب والهيام، وكأن الذاكرَ بين الوعي واللاوعي من شدة استغراقه في الذكر الإلهي، ويقول أيضًا:

| | |
|---|---|
| مَنْ كَمثْلي وَذَا الشَّرَابُ شَرَابي | وَالنَّبيُونَ كُلُّهُمْ نُدْمَـــاني |
| هَامَ قَبْلي به الْخَليلُ وَمُوسَـى | ثُمَّ عيسَى وَصَاحبُ الْقُرْآن[1] |

يعبر أبو مسلم من خلال هذه الأبيات المليئة بالرمز الخمري عن أقصى درجات الهيام والعشق، فاستعارةُ الخمرة ومستلزماتها مثل: الكأس، الندامى، الشراب، السكر، تمنحُ الصورةَ الشعرية سعةً وامتدادًا في التأويل.

## المبحث الثالث: مُنتهى الحب: الوصول والفناء

بعدَ أن يتمكنَ الحبُ من الصوفي، ويسكرَ به ويكوي قلبهَ، يصبحُ هذا الحبُّ متجذرًا في كيانه ومستوليا على كلياته، يدخل في حقيقة هذا الحب، فيجد نفسهُ منفصلًا بالكلية عن كل شيء إلا عن المحبوب، فلا يشتغلُ قلبهُ إلا به، فيغدو عالقًا في دائرة ذكر المحبوب، لا يذكر لسانه سواه، ولا يملأ قلبه إلاه، "وذكر له تحيا النفوسُ بذكره"[2]، هذه الحالة الشعورية التي يصلُ إليها الصوفي، تضعنا أمامَ استعارتين؛ الأولى: "الذكرُ سرمدي"، والسرمد يعني طـول الزمـان، وهذا من النتائـج المترتبـة

[1] الرواحي، ص٤٠٩.

[2] الدغيشي، ص٢٩٠.

بالمنطق عن الحب الذي يغمر الصوفي، وهو كما أشرنا حب رفيع المستوى وغاياتهُ روحية ونبيلة.

ونجد الاستعارة السابقة في قول أبي مسلم:

| | |
|---|---|
| وَإِنْ هيَ إِلَّا نَظْرَة منْكَ أَوْجَبَتْ | قيَامي بهَذا الذّكْر كَالْيَد وَالْقَلَمْ [1] |

وقول الشيخ جاعد:

| | |
|---|---|
| وَاذْكُرْهُ جَزْلًا تَعَالَى سَرْمَدًا أَبَدًا | ذكْرَ الذَّكُور بذكْر الله مُجْتَذلا |

ويستعير الصوفي الزمن لكل ما من شأنه الدوران والتكرار كذكر الله تعالى، الذكر في هذا تصور المحب لا بدايةَ له ولا نهاية، وقد أشارَ الله إلى أن الذكر من خصال المؤمنين، قال تعالى: "يا أيها الذين أمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا"[2]، وقال: "الَّذينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبهمْ وَيَتَفَكَّرُونَ في خَلْق السَّمَاوَات وَالْأَرْض رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَاطلًا سُبْحَانَكَ فَقنَا عَذَابَ النَّار"[3]، فالمداومة على الذكر بصورة دائمة مستمرة هو ما يليق بمقام المحبة الإلهية فالذكر "هو الحجر الأساس الذي يوصل إلى محبة المذكور، فمن أكثر من ذكر شيء أحبَّه"[4]، وبالذكر تطوى المسافةُ التي تفصل العبدَ عن ربه، يقول الشيخ راشد اللمكي:

| | |
|---|---|
| تَبَتَّلْ بورْد الذّكْر مَنْ يَنْقَطعْ يَصلْ | وَمَنْشُورُهُ طَـيّ لبُعْـد الطَّريقَة[5] |

---

[1] الرواحي، ص٣٦١.

[2] الأحزاب: ٤١.

[3] آل عمران: ١٩١.

[4] الحسيني، ج٦، ص٤٤.

[5] اللمكي، مخطوط، ص٩.

وقول أبي مسلم أيضًا:

| | |
|---|---|
| يُخَامرُ قَلْبي النَّوْمُ وَالذّكْرُ مُوقظ | يَرُدُّ لَهُ فَوْتا كَمَا كَانَ لَمْ يَنَمْ[1] |

تفضي دائرةُ الذكر المستمر والاستغراق فيه إلى حالة يسميها الصوفية الفناء، فيفنى المحبوب عن صفاته، ويستغرق في ذات المحبوب، وهذه الحالة نتيجة للحب والعشق الذي يشعر به الصوفي، فاستعارة "الحب فناء" هي ما تؤطر منتهى الحب الذي ابتدأ في الأصل، فبعدَ أن يتجرد من صفاته، ويجرد قلبه من حظوظ الدنيا والدنس، يفنى في المحبوب، يقول المحقق الخليلي:

| | |
|---|---|
| بَدَا فَاخْتَفَى كُلُّ الْمَظَاهر وَانْتَفَى | سوَاهَا فَلا غَيْر هَنالكَ ثَان |
| وَلاحَ لطَرْفي منْ بَوَادي جَلالـه | بَوَاهرُ أَمْرٍ ظَاهرٍ لجَنَانــي[2] |

فظهورُ الحق يقتضي فناءَ العبد واختفاءه عن كل ما بالوجود أمامَ عظيم هذه المكانة، وهذه عينُ الحقيقة التي تقتضيها المحبة الإلهية، فالاستعارة هنا تشير إلى أن (اللهُ ظهور، وما عداهُ خفاء) يقول الشيخ راشد اللمكي:

| | |
|---|---|
| وَشَرْطُ الْهَوَى أَنْ لَا تَرَى غَيْرَ وَاحدٍ | فَذَاكَ الْفَنَا عَيْنُ الْبَقَا في الْحَقيقَة[3] |

[1] الرواحي، الآثار الشعرية، ص ٣٦٣.

[2] الخليلي، سعيد، ص٥٨.

[3] اللمكي، مخطوط، ص١٠.

وهذا أمر يميزُ الخطابَ العُماني فالفناءُ الذي يَبلغ الصوفي ليس كليًا، إنما فناء جزئي بانفصاله عن غير الله، وقربه مع الله دونَ أن يتصلَ كليًا، متقيدينَ بذلك بالفكر العقائدي مؤكدين الفصلَ بين الأنا والهو، يقول أبو مسلم:

| | |
|---|---|
| مَنْ أَنَا وَالْأَنَا فَنَاء وَمَحْو | في مَقام التَّعْذيب والْإِشْهَاد |
| مَنْ أَنَا وَالْأَنَا خَيَال وَوَهْم | في مَقام الخطاب وَالْإِرْشاد |
| بَلْ أَنَا نسْبَة إلَى أَثَر الْـ | ـحَقّ شَهيد للْحَقّ بالْإِنْفرَاد[1] |

في هذه الأبيات يتبين الفصلُ التام بين المحب والمحبوب وتتحقق الاثنينية، على خلاف الخطاب الصوفي العربي فالفناءُ لديهم كلي فالمحبُ يغدو محبوبًا، ويتحدُ كليًا معه، وهذا يظهر كثيرًا في شعر الحلاج يقول:

| | |
|---|---|
| رَأَيْتُ رَبّي بعَيْن قَلْـبي | فَقُلْتُ: مَنْ أَنْتَ؟ قَالَ: أَنْتَ[2] |

وقوله:

| | |
|---|---|
| أَنَـا أَنْـتَ بلا شَكٍّ | فَسُبْحَانَكَ سُـبْحَاني |
| وَتَوْحيدُكَ تَوْحيدي | وَعصْيَانُكَ عصْيَاني[3] |

[1] الدغيشي، ص٣٤٠.

[2] الحلاج، الحسين بن منصور: ديوان الحلاج ومعه أخبار الحلاج وكتاب الطواسين الشاملة، تعليق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢م، ص ١٢٣.

[3] المرجع نفسه، ص١٦٣.

وقوله:

| | |
|---|---|
| أَنَا مَنْ أَهْوَى وَمَنْ أَهْوَى أَنَا | نَحْنُ رُوحَان حَلَلْنَا جَسَدَا[1] |

كذلك نجده في قَول ابن الفارض:

| | |
|---|---|
| فَقَدْ رُفعَتْ تَاءُ الْمُخَاطَب بيننَـا | وَفي رَفْعهَا عَنْ فُرْقَة الْجَمْع رفْعَتي |
| وَإِنْ لَمْ يُجَوّزْ رُؤْيَةَ اثْنَيْن وَاحدًا | حجَـاكَ وَلَمْ يُثْبتْ لـبُعْد التَنَزُّلـت[2] |

ويشير الشيخ ناصر في شرح هذه الأبيات السابقة إلى الاتحاد الكامل بين المحب والمحبوب، "صرت أنا والحضرة الكمالية لا يقول أحدنا لصاحبه إلا يا أنا،لا يا أنت"[4]، ويأتي تصورهم هذا من تأثرهم بالحديث القدسي "... ومازال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها وقدمه التي يمشي بها..."، في المقابل نجد هذا يختلفُ عن التجربة الشعرية العُمانية، والتي تُقرُ في البداية على وجود مسافة بين العبد والمعبود، وفي هذا المقام بين المحبّ والمحبوب، فالفناءُ في التجربة الصوفية مجال لوصف نتيجة هذا الحب ومآله، والموت والفناء يعدُ أقرب المجالات التي يمكن من خلالها تفسير شدة الحبّ وعمقه، ويقول أبو مسلم:

| | |
|---|---|
| سَيّدي كُلُّ مَا عَدَاكَ مَجَاز | وَدَليل عَلَيْـكَ للْمُسْتَدلّ[3] |

---

[1] المرجع نفسه، ١٥٨.

[2] ابن الفارض، ص٦٧.

[3] الدغيشي، ص٧٨٠.

[4] الخروصي، ناصر، إيضاح نظم السلوك، ص٢٩٦.

فغايةُ الحبّ وختامُ مسعاه أن يتحقق وجودُ الصوفي في هذا الكون، من خلال وجوده بجوار محبوبه (الله)، وهذا بعد أن يمرَّ بسلسة من التجارب الروحية المُطهرة للأنفس والأبدان، ويتحلل من الجسد ويتصلَ بالروح، والوسيلة التي اتَّبعها الشعراءُ لتصور الحب من خلال الموت والفناء، مرجعهُ بلا شك تصوراتنا الثقافية والدينية حول الموت والفناء، فالذهنية الإسلامية والعربية تؤمنُ بأنَّ الإنسانَ خُلقَ من طين، فهو المادة الأولية التي تشكل منها الانسان، كما في قوله تعالى: "الَّذي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُۖ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإنسَان من طينٍ"[1]، والإنسان حينَ يموت إنما يَعودُ إلى التراب وإلى أصل نشأته، هذه الفكرة الأساسية التي يعبر عنها الموت في ثقافتنا والتي تمثل العودة إلى الأصل والالتحام معه تناسب تصور المتصوفة حولَ الحب الإلهي، والذي به إنما هم يعودونَ إلى الأصل ويمكثونَ به.

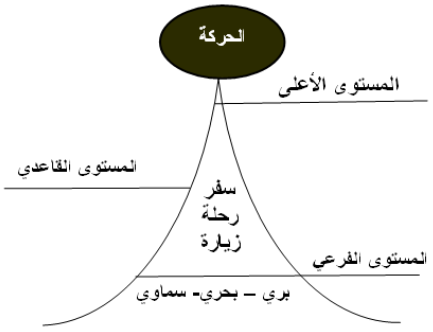
[1] السجدة:٧.

# الفصل الثالث:

# استعارة تجربةُ الصوفي الروحية رحلة

تتميز كثير من النصوص النثرية والشعرية بحضور الرحلة في نسيجها، وهذا ليس بوصفها رحلة جسدية من مكان إلى مكان ما، ولكن باعتبارها تجليًّا مجازيا لكثير من العواطف والتجارب الروحية التي يمر بها الإنسان، ويُمثل التصور الاستعاري "الحياةُ رحلة"، بُنيةً أولية لكثير من الاستعارات الفرعية المعقدة وذلك وفق مبدأ الإسقاط الذي يعمل على إثراء المجال الهدف بالمعلومات الشاملة والأساسية التي يتضمنها مجال المصدر.

وتقتضي عمليةُ إسقاط مجال الرحلة على متصور الحياة تناسبا بين الميدانين، فالرحلة بوصفها مقوَلة، ذات ثلاثة مستويات في اللسانيات المعرفية: المستوى الأعلى (Superordinate) ويشمل الأفكار والمفاهيمَ المجردة، والمستوى القاعدي (Basic Level) ويشمل تجسيديات المستوى الأعلى، والمستوى الفرعيّ (Subordinat) يعمل على تخصيص المستوى الأول وجعله أكثرًا تعيينا، كما في اقتراح روش على التراتبية الآتية:




شكل (٨): المستويات المعرفية لاستعارة "الحياة رحلة".

وتحفل الخطابات الصوفية بالكثير من الصور الاستعارية المنبثقة عن هذه الاستعارة الأولية، وذلك في تصويرها للتجربة الروحية التي يمرُ بها الصوفي في سلوكه إلى الله، فتصورنا للتجربة الصوفية على أنها رحلة أمر منطقي، فربط "الأهداف المعقدة التي يتطلب بلوغها زمنًا بالرحلة، يوافق إدراك العقل البشري للتغيرات المعقدة"[١]، ونجد هذه الصورة في العديد من الكتابات الصوفية فالقشيري يقسم السفر في رسالته إلى قسمين: "سفر بالبدن وهو الانتقال من بقعة إلى بقعة، وسفر بالقلب وهو الارتقاء من صفة إلى صفة، فترى ألفا يسافر بنفسه، وقليلا من يسافر بقلبه"[٢]، فهذه تمثل البؤرة المحورية والأساسية في تجربة التصوف الروحية، ولهذا نجد ابن عجيبة يقول:" السياحة والهجرة من الأمور المؤكدة على المريد؛ إذ الإقامة في وطنه الحسي لا يخلو معها من التعلقات الحسية"[٣].

إن فكرة الحركة تقتضي منا أن نضع نصبَ أعيننا خطاطة المسار في شكلها الأبسط، والتي تبدأ من نقطة معينة، انتهاءً بنقطة أخرى مختلفة، ولا يبدأُ سَفرُ الصوفيّ إلا بالإرادة، وهي أول درجات العارفين، وذلك من لحظة تيقنه بضرورة تخليص نَفسه من شرورها، ذلك بأن "يعتري المستبصر اليقين البرهاني، أو الساكن النفسي إلى العقد الإيماني من رغبة في اعتلاق العروة الوثقى، فيتحرك سيره إلى القدس لينال من روح الاتصال"[٤]، متجهًا بذلك ضمنَ مسار تحفهُ الصعوبات، يتكرر عليه الضياع والتيه، ويلجأ فيه إلى من يساعده ليصلَ إلى إلى غايته، وهي "توجه القلب إلى الحق

---

[1] Jaberi, Sareh, Ho Abdullah, Imran, Vengadasamy, Ravichandran. "A Traveler in God's Path: Sufi Words and the Metaphor of Journey", published by Canadian Center of Science and Education. 2015, p163.

[٢] القشيري، ص٣٢١.

[٣] الحسني، أحمد بن محمد بن عجيبة: إيقاظ الهمم في شرح الحكم، ط٤، دار الخير، سوريا، ٢٠٢٥م، ص٧٣.

[٤] ابن سينا، ص٦٧-٧٨.

سبحانه"[1]، حيث تتحقق معرفتهُ بالله عز وجل، ويبلغ مرتبة الكمال وهي "أعلى مرتبة في العبودية، ويكون صاحبها من أهل الشهود والعرفان"[2]، وفي الخطاب الصوفي عامةً نجد حضورًا لهذه الاستعارة، على سبيل المثال في قول ابن سوار:

| | |
|---|---|
| سَافرْ إِلَيْه به فَهَذَا حُسْنُهُ | يَدْعُوكَ في كُلّ الْمَظَاهر سَافرَا[3] |

فالذات العارفة في الخطاب الصوفي تضطلعُ "بطموح مفادهُ تحقيق نوع من الوصال مع الذات المطلقة، وذلك عبر محاولة التعرف على معاني وأسرار وجوده"[4]، فكذلك الذات العارفة في الخطاب الصوفي العُماني تسعى كذلك لتحقيق صلة مع الذات الإلهية، وتظهرُ هذه الرغبة الملحةُ بالوصال من خلال مسار شاق وطويل، تحاول من خلاله الذات التَّخلي عن شهوات النفس وحظوظها وعيوبها، وكل ما يقفُ حجابًا بينها وبين الله جل جلاله، ويحصل ذلك من خلال مجموعة من الرياضات والمجاهدات الروحية، للاقتراب من الأصل الروحي النقي والذي به يتحققُ الوصال الذي يَرجوه، وهذه الفكرة بشكلها العام نجدها في تعريف الشيخ خلفان بن جميل السيابي للتصوف:

| | |
|---|---|
| أَمَّا التصوف طَرْح النَّفْس بين يَدَيْ | الله لا عوَضًا يَبْغي وَلا بَـــدَلَا |
| منْ بَعْد مَا كَانَ زَكَّاهَا وَطَهَّرَهَـــا | منَ الْمَآثم، بَلْ منْ كُلّ مَا رَذَلَا[5] |

[1] الحفني، ص٧٩٤.

[2] العجم، ٨٥٨-٨٥٩.

[3] الدمشقي، نجم الدين بن سوار: الديوان، تحقيق: محمد أديب الجادر، ط١، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، ٢٠٠٩م، ص٥٢٥.

[4] وهيبة، ص١٧.

[5] السيابي، ص٧٨.

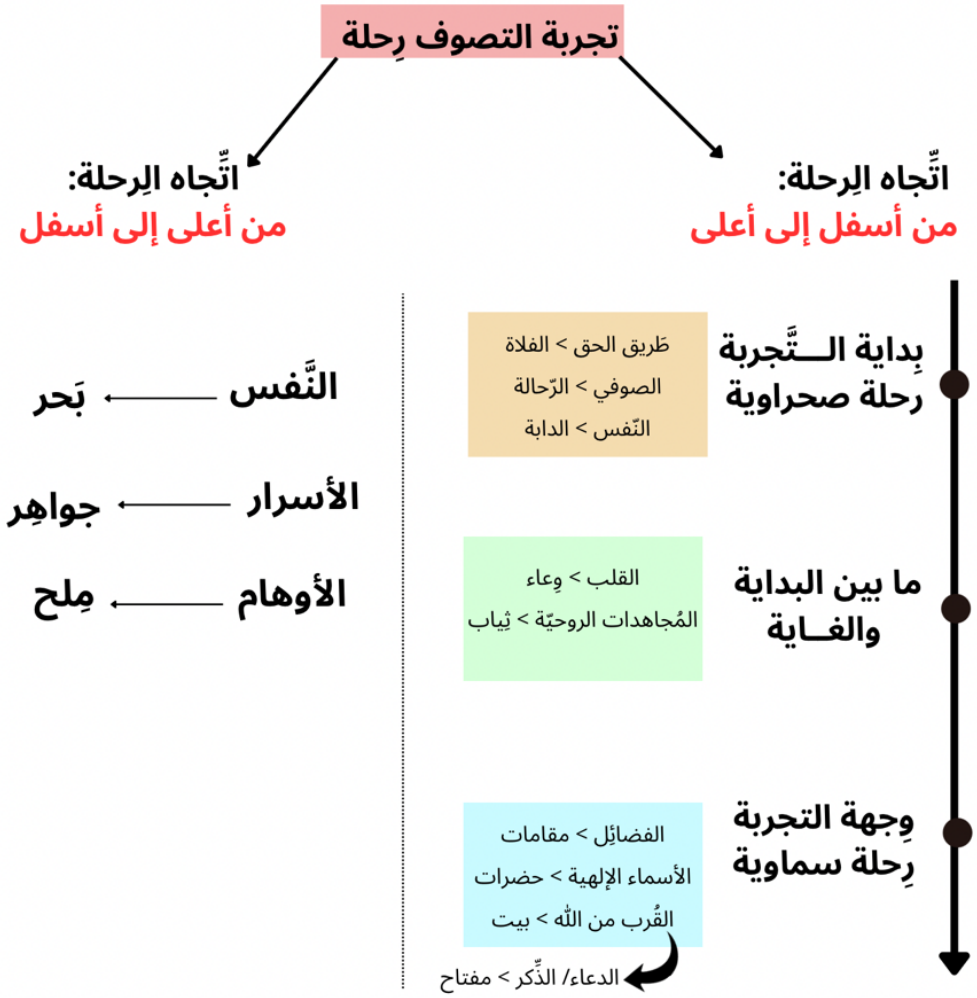
وتمثل هذه الفكرة قطبَ الرحى لكثير من الاستعارات المجسدة والتصورات الذهنية، حيث تستدعي هذه الفكرة مجموعة من الثنائيات الأساسية والتي سنبني عليها الرحلة، فالإنسان عامةً حينَ يقرر الارتحال فهوَ (يَنفصلُ) عن وَضع وحالة شعورية ونفسية سابقة، ليكون في حالة (وصل) مع وضع جديد، وما يفضيه من شعور مختلف، وفي الرحلة يتمثل الوصل مع الغاية التي يسعى إليه المرتحل، وفي التجربة الصوفية "الُقربُ عين البعاد"[1]، في إشارة إلى أن الاقتراب من الحق يقتضي البعدَ عمن سواه، وذلك يكون بالانفصال عن الأوصاف البَشرية التي مرجعها الأهواء، والشهوات الفانية، والملذات الدنيوية، والأخلاق الدنيئة كالحسد والكبر والغضب والحقد وغيرها، التي تجعلُ الإنسانَ مرتبطًا بالأرض عاجزًا عن الارتحال، بينما يعبر الاتصال عَن الغاية وهو الله عز وجل، يقول الشيخ جاعد الخروصي معبرا عن هذا المعنى:

| | |
|---|---|
| قَدْ فَارَقُوا الْخَلْقَ للسّرّ الذي شَهدُوا | في مَشْهَد الصّدْق وَالتَّصْديقُ مَفْرُوزُ |
| رَامُـــوا منَ الْـحَق تَقْريبًا فَقَرَّبَـهُمْ | قُـرْبَ السَّعَـادَة وَالتَّقْـريبُ تَبْريــزُ[2] |

ومن هذه الفكرة الجوهرية بنى شعراء التصوف العُمانيين الاستعارة المركزية (تَجربة التصوف الروحية رحلة) والتي تتناسلُ عنها العديد من الاستعارات الفرعية الدقيقة، والتي من شأنها أن تُثري التجربة الشعرية الصوفية، وسنتطرقُ خلال هذا الفصل إلى مجموعة من الاستعارات المعرفية التي ولدتها هذه الاستعارة المركزية، والمخطط الآتي يوضحها.

[1] الدغيشي، ص٣٣٨.

[2] الخروصي، جاعد، ص١٧٣.



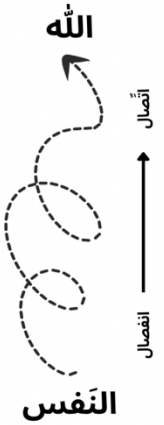

شكل (٩): الاستعارات الفرعية للاستعارة المركزية "تجربة التصوف رحلة".

يُبين الشكل مقدارَ التشعب الذي يتولدُ عن استعارة مركزية واحدة، فهذا ما تصنعُه الاستعارة المعرفية فهي تبني منظومة معرفية متكاملة من التصورات التي توجه الخطاب، وتتدرجُ خصوصيتها كلما تعمقنا في العلاقة التي تجمع مجالات هذا التصور، وما يلي عرض لهذه الاستعارات.

## المبحث الأول: مسارُ الرحلة (من الأسفل إلى الأعلى)

كما في كل رحلة نقطةُ بداية ونقطة نهاية، فإن نُقطة البداية عند الصوفي تتمثل في الابتعاد عن الأصل البشري (الجسد) وما يرتبطُ بهذا الأصل من كدورات وعلائقَ حسية وملذات، وصولا إلى الأصل الروحي وما يرتبطُ به من نقاء وصفاء، وهذا يتحقق بمعرفة الله والحظوة برضاه ومحبته.

ترتبطُ حركة الإنسان الجسدية بحركة روحه النفسية؛ فهو حينَ يكونُ ماكثًا في أسباب الحسية والمادية، يصبحُ موغلا في الذنب، مما يؤدي إلى شعوره بالغُربة عن نفسه وعن غايته، ولأنه يريدُ تغييرَ هذا الوضع النفسي يعمل على التحرك نحوَ غايته مرورًا بالعقبات العديدة، والمحطات المختلفة التي تضيفُ إليه الأسبابَ التي تجعلهُ يستمر في التقدم، إن أقربَ صورة لمسار الرحلة هي الهيئة الدائرية المتجهة للأعلى، ويمكن للترسيمة التالية أن توضّحَ الشكل الأقربَ للمسار الذي يخوضهُ الصوفي في رحلته هذه:




شكل (١٠): تصور شكل مسار رحلة الصوفي للأعلى.

ما نريد تأكيده من خلال الترسيمة السابقة مجموعة من الملاحظات الأساسية، أولا: أن اتّجاهَ الرحلة من الأسفل إلى الأعلى، أو من الأرض للسماء، وهذا يؤكدُهُ قول الشيخ نور الدين السالمي:

| | |
|---|---|
| فالزَّاهدُونَ للْعُلا يَسيـرُوا | وَالْعَارفُونَ نَحْوَهَا يَطيــرُوا |
| فَهَلْ تَرَى السَّائرَ يُدْركَنَّـا | بسَـيْره مَنْ طَارَ مُطْــمَئنًّا[1] |

[1] السالمي، جوهر النظام، ص٤٤٠.

فالزُهدُ كما بيّنا سابقا هو الخطوة الأولى للتصوف، ويكونُ بالتّخلي عن الدنيا وما بها من ملذات، وتعبير الإمام السالمي عن فعل الزهد بالسير إنما هو تأكيد أن البداية تكونُ بالسير الحثيث، وقطع المسافات أرضًا، أما الفئة الأخرى التي تحدثَ عنها، وهم العارفون فهؤلاء في مقام آخر وأعلى من مقام الزاهدين، ولا يصل لهذا المقام إلا من قطعَ المقامَ الأول (الزهد) وتكبد العناء والتضحية. وربطُ وسيلةِ حركة العارفين بالطيران إنما هو تأكيد كذلك على أن الحقيقةَ والمقصدَ الذي يرجوه كل من الزاهد والعارف إنما يكون في الأعلى ولهذا جعلنا بدايةَ الطريق برية، وختامهُ سماوي كما سيتضح لاحقًا.

ثانيًا: نلاحظ أن الترسيمة أيضا تبينُ هيئة الطريق فهو ليس طريقا مستقيمًا، ولكنهُ طريق يعتمدُ على الحلقات الدائرية، وما نريد قوله من خلال هذه الحلقات الدائرية، أن الصوفي يمر في طريقة بلحظات تجلي تنكشف من خلالها أمامه الحقائق، وتنجلي عنه الأوهام، ليغدوَ أكثر اتصالا مع نفسه، فيكمل الطريقَ بعد ذلك بنظرة مختلفة، وأقرب تمثيل للاتصال بالنفس هو الشكل الدائري، ولا يكون هذا مرة أو مرتين، ولكنها لحظات عديدة من مسار الرحلة وهي وتختلف من صوفي لآخر. وما يَلي عرض للاستعارات التصورية المرتبطة بمسار الرحلة (من الأسفل إلى الأعلى).

## ١. بداية التجربة رحلة برية صحراوية

لكل رحلة لحظةُ بداية، فيبدأ الصوفي تجربتهُ الروحية من خلال الرحلةِ البرية الصحراوية، والرحلة التي يخوضها الصوفي رحلة مُضنية إما أن تكونَ سيرًا على الأقدام، أو على دابة من دواب الأَرض من مقام إلى مقام، أو من حال إلى حال، وارتباطُ الرحلةِ البريةِ بالبداية وهي المنطقة السفلى في مسار الرحلة أمر بدهي، فالإنسانُ عامةً كلما توغلَ في الحياة البرية واختلطَ بها، وتعلقَ بما فيها،

نَسيَ نفسه وحُجبت عنهُ الحقائقُ الإلهية العُليا، وتظهر هذه الاستعارة في كثير من النماذج الشعرية العُمانية كما يلي:

| | |
|---|---|
| وَمَكّنْ عَلَى الإيمَان أَقْدَامَ مَنْ مَشَى | عَلَى مَدْرَج الإحْسَان يَعْلُو فَلَمْ يَغْلُو[1] |

وقول أبي مسلم:

| | |
|---|---|
| منَ الْفَرْش حتى الْعَرْش سرْتُ وَلَا خُطَى | وَيُشْربُني بَحْرًا صُعُودًا وَمَهْبطَـا[2] |

وقوله:

| | |
|---|---|
| وَخُذْني بنُور الله عَنْ بَشَريَّتي | إلَى عَالَم التَّقْديس عَنْ شَهَوَاتيَا[3] |

تؤكدُ الألفاظُ مثل (أقدام- مشى- الفرش- سرت- خطى- بشريتي) في الأبيات السابقة على أن بداية التجربة الروحية استعارَت الرحلة البرية في تشكيل صورتها، ونلاحظُ أن هذه البداية غير مُحبذة للصوفي، فهو يرغبُ بهجرها إلى مقصده الحقيقي؛ لأنه يشعرُ فيها بالوحشة والهلاك، وذلك انطلاقا من فكرة أن وجوده طارئ في هذا المكان، ووجوده الحقيقي في مكان آخر.

ونجد أن اعتماد الشاعر الصوفي العُماني على مفاهيم الرحلة للتعبير عن تجربته الصوفية يعودُ إلى أن الرحلة تعدُ لصيقة بمنشأ الإنسان؛ فآدم عليه السلام أول من ارتحل إلى هذه الأرض؛ فلم تكن الأرض منشأه الأصلي، إنما هبط إليها آدم عليه السلام وهبط معه العدو الذي عليه أن يواجهه

---

[1] الخروصي، جاعد، ص١١١.

[2] الدغيشي، ص٨٦١.

[3] الرواحي، ص٢٢٧.

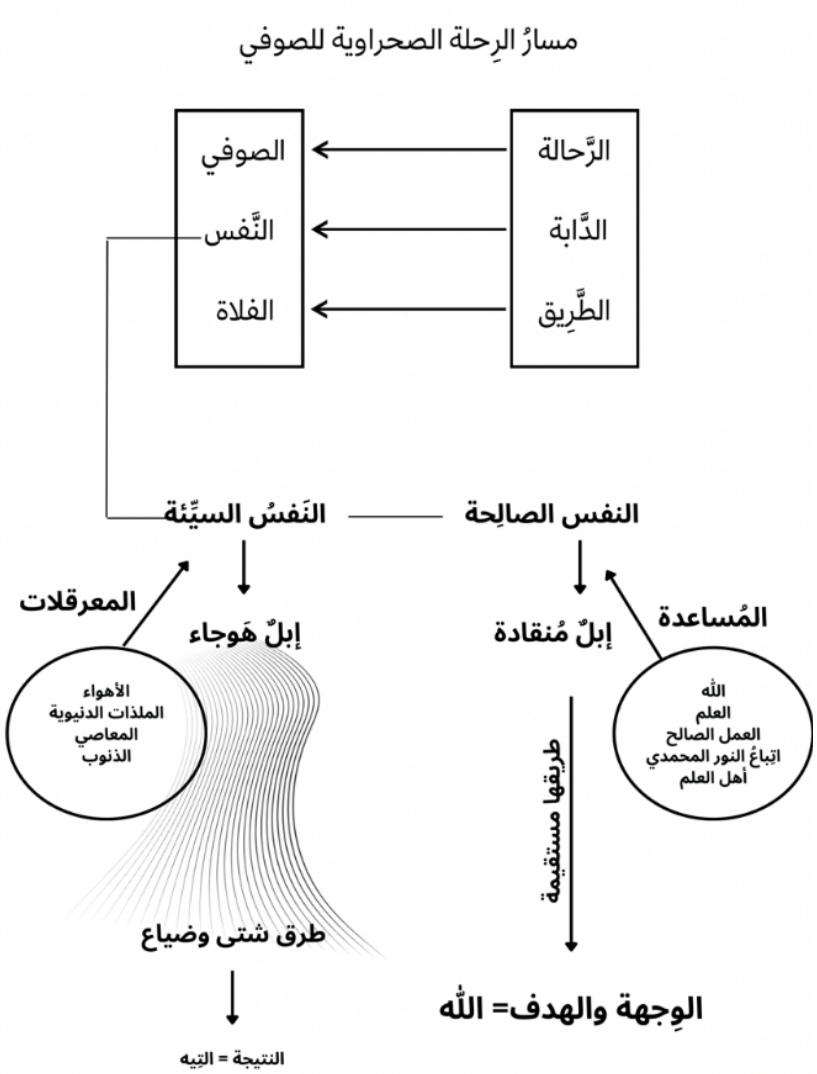
"قَالَ اهْبطُوا بَعْضُكُمْ لبَعْضٍ عَدُوّ وَلَكُمْ في الْأَرْض مُسْتَقَرّ وَمَتَاع إلىٰ حينٍ" [1]، فهو فيها مثل المسافر الذي خرج من وطنه، وعليه أن يواجه صعوبات وتحديات ومعارك أمام عدو خطير، فالأرض على الرغم من كونها مكان يطلب فيه الإنسان القرار والسكن والاطمئنان إلا أنها تأبى إلا أن تكون مكان سفر؛ لتجعل حياة الإنسان متقلبة بين هناء، وعناء، ورخاء، وشقاء.

هذا ما جعلَ الرحلة مجالا خصبًا لاستعارات الشاعر الصوفي، يعبر من خلالها عن سفر الروح؛ فالرحلة بالنسبة للصوفي ليست حركة الجسد وحسب، بل حركة وانتقال للروح من حال إلى حال، فهو في طريق طويل وجهته الحق تعالى.

وأبرزُ تجلٍ لبداية الرحلة في التجربة الصوفية نجدها ضمن التصورات المستمدة من المشهد الصحراوي بشكل كبير، وبناء التصورات من الصحراء أمر مسوغ ذلك أن علاقةَ العربيّ مع الصحراء ومكوناتها أحدُ أكثر العلاقات خصوصية، لما فرضتهُ الطبيعة الصحراوية التي يعيش فيها من معان وحمولات ثقافية عالقة في نفس العربي ووجدانه، ويمكن أن نلخص هذه الاستعارات من خلال المخطط الآتي.

---

[1] الأعراف:٢٤.




شكل (١١): مخطط استعارة "بداية التجربة رحلة صحراوية".

يعبر المخطط السابق عن المسار الصحراوي الذي يمضي فيه الصوفي في بداية رحلته، ولاختيار الصحراء أسباب منطقية، فللصحراء أبعاد فلسفية ودينية، تجعلها مرتبطةً عندَ كثير من الشعوب على أنها "مهدُ الآلهة"، فقد ارتبطَ الأنبياءُ بالصحراء، برحلاتهم وسيرهم فيها كقصة سيدنا إبراهيم وإسماعيل، وكذلك رعي الأنبياء عليهم السلام للأغنام كسيدنا موسى ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم، ومكان الرعي يكونُ على أطراف المدن بجوار الصحراء، كما نجد قوله تعالى: "اخلع نعليكَ

إنكَ بالوادي المقدس طوى"[1]، ووفق كتب التفسير ذلك في سيناء وهي معروفة بطبيعتها الصحراوية، فالصحراء فردوس شرقي يمثل لحظةَ صفاء وتأمل يُفضي بديهيًا إلى القرب من الله، بالإضافة إلى أن الله تعالى فرض الحج على كل مسلم، وهو رحلة صحراوية مُضنية هدفها تهذيب النفس ورجوعها كيوم ولادتها، فيتحصل الحاج على ثمرة الحج، وهي التقوى، فكل أحد عليه أن يقطع هذه المسافة المضنية في الصحراء، والتي من شأنها أن تطبع في قلب الإنسان عظمة مبدع الوجود.

وتتصلُ هذه الاستعارة المركزية (بداية التجربة رحلة صحراوية)، بمجموعة من الاستعارات الأخرى مثل استعارة (النفسُ الأمارة بالسوء إبل هوجاء) كما في قول الشيخ جاعد:

| | |
|---|---|
| هيَ الْمَرْكَبُ الصَّعْبُ الْفَريُّ كَأَنَّهَـا | مَـطيّ أَصُـوص تَسْتَمي أُبَّهًا خَبَّـا |
| هيَ الْجَسْرَةُ الْمَرْطَى الْجَمُوحُ وَإِنَّهَا | حَرُون عَلَى مَنْ كَانَ في نَفْسه وَغْبَا[2] |

وقوله أيضًا:

| | |
|---|---|
| صَعْبَى جَمُوح لَيْسَ بي مُنْقَادَة | فيهَا لرَكْل الرَّاكلينَ مَرَاكلُ[3] |

وقول الشاعر أبي مسلم البهلاني:

| | |
|---|---|
| فَشَمَّرُوا الذَّيْلَ وَاسْتَاقُوا نُفُوسَهُمُ | سَوْقَ الْقلاص سرَاعًا عَنْ مَراعيهَا[4] |

[1] طه: ١٢.

[2] الخروصي، جاعد، ص ٢٤٦.

[3] المرجع نفسه، ص٢٢١.

[4] الدغيشي، ص١١٧٨.

تشير الألفاظ (المركب، الصعب، مطي، الجسرة، المرطى، الجموح) إلى شدة هذه النفس وقوة شكيمتها إن هي ملكت الإنسان، وكانت من يَقوده "أردته عن متنها كبًّا"[١]، و"قهرت زمام النفس عن سبل الهوى"[٢]، وزمام كل شيء قياده وهو لفظ للناقة، فالنفسُ ناقة جموح، تتبع هواها، وحرون أي: غيرُ منقادة، وعلى من يرتادها أن يمسكَ زمامَ أمورها حتى تتجلى عن عينه الحجب، وهنا نجدنا أمام توسع استعاري للاستعارة السابقة يتمثل من خلال استعارة (الشريعةُ زمام)، فاتباع الشرع من فرائضَ وسنن، يجذب هذه النفس إلى الطريق السوية، كما في قول الشيخ راشد اللمكي:

| | |
|---|---|
| وَتَجْريدُ نَفْسي منْ هَوَى الْغَيّ قَاهرًا | لهَا بزمَام الشَّرْع فَرْضي وَسُنَّتي[٣] |

بهذا الزمام وهذا الترويض يظهر له الطريقُ واضحًا، ويؤكد قول الشيخ جاعد على ضرورة ترويض هذه النفس وعدم إهمالها بتركها تنقادُ إلى ما تشاء:

| | |
|---|---|
| فإنّــهَا أَبَدًا تَهْـوَى مَهالكَــهَا | إنْ أُهْمَلَتْ جَمَحَتْ وَثْبًا إلَى الزَّلَل |
| فَامْسكْ قُوَاهَا وَلَا تُرْسلْ شَكيمَتَها | في كُلّ أَمْرٍ فَلَيْسَ الْأَمْرُ بالْجَلَـل[٤] |

ويقول:

| | |
|---|---|
| وَمَنْ زَمَّهَا مَنْعًا لَهَا عَنْ مَرامهَا | يَقُدْها وَإنْ كَانَتْ شَكيمَتُهَا صَعْبَا[٥] |

[١] الخروصي، ص٢٤٦.

[٢] المرجع نفسه، ص١٨٤.

[٣] اللمكي، مخطوط، ص٥.

[٤] الخروصي، جاعد، ص١٩٤.

[٥] الخروصي، جاعد، ص٢٤٧.

فهي تَهوى الوثبَ إلى الخطايا كالإبل البرية التي لم يُسبق أن روضت، وتتلهفُ إلى اتباع رغباتها، ولهذا على الإنسان ألا يطلقَ حبالها، ولا يفلتَ شكيمتها، والشكيمة حديدة اللجام.

وهذه التصورات الاستعارية تضفي جمالًا يتمثل في تجسيد هذه النفس وبيان شدتها وصعوبة التعامل معها، فلشدة الاستعارة وقدرتها على التجسيد تجعل القارئ وكأنه أمام مشهد سينمائي بخلفيات إيقاعية قادرة على جعلنا نتفاعل مع المشهد بالخوف والقلق، بينما نلاحظ في الأبيات الآتية جانبًا مختلفًا من الاستعارة وإيقاعًا أكثر هدوءًا:

| | |
|---|---|
| حَـدَا عيسَـهُ رَوْمًا لَهُ لا لغَيْـــــره | عَلى ظَهْر رَوْض الْحُبّ مَهْمَا دُعي لَبَّا |
| يَجُوبُ الْفَلا منْهَا بهَا في مُرُوجهَا | عَلَى أَوْجهَا عَنْهَا بمعْرَاجهَا هَضْبَـــا |
| وَلَمَّا يَزَلْ في صَمْده قَاصدًا لَــهُ | بمرْصَــاده حَتَّى يُنيـخَ بــه الرَّكْبَـــــا[1] |

تُظهر هذه الأبيات كأن الصوفي راكب على عيس بيضاء وهيَ هنا النَفسُ، ومتجه إلى الله، ففي الأبيات الآتية نجد مجموعةً من الاستعارات (النَفسُ المطمئنةُ إبل) وذلك بعدَ ترويضها وتهذيبها، فتسيرُ بالصوفي في الفلاة إلى الله، وهنا استعارة (الفلاةُ طريق الحق)، انتهاءً باستعارة (الله هو الوجهة).

وقد اختارَ الشاعرُ العيسَ دونَ غيرها وهي من كرام الإبل لوصف النفس حالةَ اطمئنانها، ورضوخها مما يسهل توجيهها في الطريق، كما أننا نجد التوافق بين النفس والعيس وهي إبل بيضاء في إشارة إلى أن السالكَ بعدَ أن هذبَ نفسهُ وألزمها اتباعَ الشرع، جعل شيئا من روحيه يبْيَضُّ بنور الله.

---

[1] المرجع نفسه، ص٢٤٥.

وتكمن جمالية تصوير النفس على أنها إبل، بمنحها معانيَ مهمة، فالإنسانُ في الصحراء تائه بلا ماء ولا زرع، وحياتهُ قابَ قوسين من الموت، إلا أن وجودَ إبله معه يعد مُنقذًا له من الموت في مجاهل الصحراء، وذلك في حالة واحدة إذا هي أطاعته وملكَ زمامَها، وهذا تماما مثلما يكون للنفس التي هُذبت وصفيت من أهوائها كانت وسيلةَ نجاة للصوفي، كما في قوله تعالى: " قدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا"[1]، ولكن إن خرجَت الإبلُ عن سيطرة صاحبه، فذلك حتمًا طريق إلى هلاكه حيث ستجري به حيثما شاءت دونَ هدف، كما يحدث لمن لا يقمع أهواءَ نَفسه، فإنها سبب في بعده عن الله، والابتعادُ عن الله موت لدى الصوفي، كما في قول أبي مسلم:

| |
|---|
| إلَهيَ بئْسَ النَّفْسُ نَفْسي تَسُوقُنُي إلَى غَيْر مَا تَرْضَاهُ غَيْرَ حَيـيَّـة[2] |

ما تؤكده التصورات السابقة جميعها إلى أن بناء بداية التجربة الصوفية على المعطى الصحراوي يضفي جمالية كبيرة في الخطاب، فالصحراء بمكوناتها خلعت على تجربة الصوفي الروحية مدلولات متنوعة، وذلك باعتبارها مكان خلوة، وهي كذلك مكان فيه شقاء للجسد من عطش وجوع وحر، وهذا يتناسب مع مسألة التهذيب ففيها تتربى النفس وتقوى الروح، وهي مكان فسيح للتأمل أرضا وسماءً على مد البصر بلا حد، ومكان ساطع مشرق بلا حجاب كالحقيقة الساطعة التي يبحث عنها الصوفي، ولهذا تشكل بدايةً مناسبة للانطلاق منها.

[1] الشمس:٩.

[2] الدغيشي، ص١٠٥.

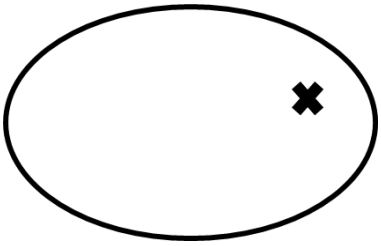
## ٢. استعارات ما بين البداية والغاية.

لا يتحقق بلوغ غاية المتصوف إلا من خلال تخليص نفسه من كل شرك، وذلك لكي لا يشتغلَ بشيء غير بلوغ مقصده ووصل محبوبه، والنهل من أسراره، وتعد مسألة التطهرُ من الأدران أحد أهم الموضوعات في التجربة الصوفية، فتحقق التصوف بأسمى غاياته يتطلب التطهر بشتى أنواعه، ويمر التطهر بعدة محطات تبدأ بالتخلي وذلك من خلال البحث في النفس عن الصفات المذمومة والمستقبحة وكل ما من شأنه أن يدنس الروح، واقتلاعها من جذورها، ثم يأتي التحلي –بالحاء المهملة– أو الامتلاء، ويكون بالفضيلة وكل ما يليق بالحضرة الإلهية من الصفات المحمودة، هذه الخطوات هي التي تُمكّنُ الصوفي المسافر من الوصول إلى غايته وتحقق لحظة التجلي، إنَّ أبرزَ الاستعارات التصورية في موضوع التطهر هي استعارة (القَلب وعاء)، واستعارة (المجاهدات الروحية ثياب).

### ٢.١. استعارة (القَلب وعاء).

تشكل هذه الاستعارة أحد أهم الاستعارات التصورية العامة في الخطاب الإنساني عامة والتي تطرق إليها لايكوف وجونسون، فالاحتواء من أهم التجارب الجسدية التي تميزنا، وتعكس وجودنا الفيزيائي في العالم، ورؤيتنا لما يحيط بنا، وما تفرضهُ استعارة الوعاء هي بنية مغلقة ومرنة تشمل: (الخارج– والداخل– والحد) وكما أشارَ لايكوف "لخطاطة الوعاء البنية الآتية: داخل، وحد، وخارج، وهذه بنية جشطالتية، بمعنى أن الأجزاء لا معنى لها بدون الكل... وهذه بنية طوبولوجية بمعنى أن الحدَّ يمكن

أن يوسع أو يصغر، أو يُقلص أو يُحرف"[1]، وهذا يُشير إلى أن بنية الوعاء توفر سمة الحماية والاحتواء لما تصوره، كما في الشكل الآتي:



شكل (١٢): منطق خطاطة الوعاء.

فمصدر الاحتواء ضمنَ خطاطة الوعاء آت من تجربتنا الجسدية، وذلك بوصف الجسد هو النموذج الطرازي للوعاء، هذا يجعلنا نرى في القلب من هذه الزاوية، فهو مركز العواطف والأحوال، وتظهرُ عليه تقلباتُ المشاعر من حزن، وفرح، وغضب وسكون.

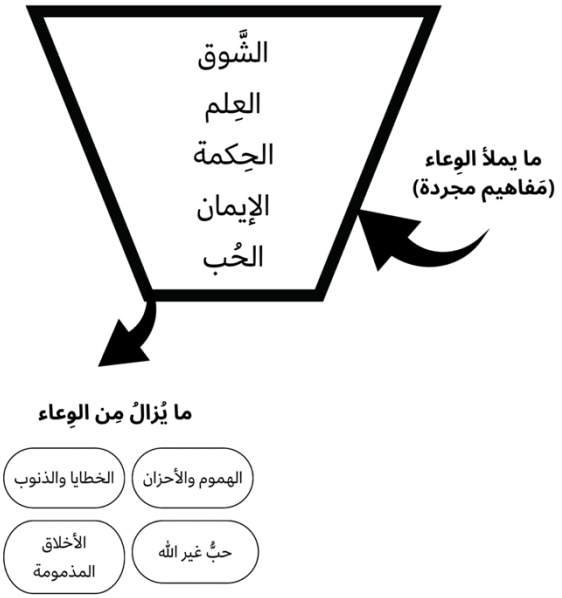
ونجد هذه الاستعارة حاضرةً في القرآن الكريم في قوله تعالى: "ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارهم برُسُلنَا وَقَفَّيْنَا بعيسَى ابْن مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإنجيلَ وَجَعَلْنَا في قُلُوب الَّذينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهمْ إلَّا ابْتغَاءَ رضْوَان اللَّه فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رعَايَتهَا ۖ فَآتَيْنَا الَّذينَ آمَنُوا منْهُمْ أَجْرَهُمْ ۖ وَكَثير مّنْهُمْ فَاسقُونَ"[2]، وقوله تعالى: "إذْ جَعَلَ الَّذينَ كَفَرُوا في قُلُوبهمُ الْحَميَّةَ حَميَّةَ الْجَاهليَّة فَأَنزَلَ اللَّهُ سَكينَتَهُ عَلَىٰ رَسُوله وَعَلَى الْمُؤْمنينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلمَةَ التَّقْوَىٰ وَكَانُوا أَحَقَّ بهَا وَأَهْلَهَا ۚ وَكَانَ اللَّهُ بكُلّ شَيْء عَليمًا"[3]، فالقرآن الكريم يشير في هذه الآيات إلى تصوير القلب باعتباره وعاءً للعواطف والأحاسيس

[1] لايكوف، ص٧٣.

[2] الحديد: ٢٧.

[3] الفتح: ٢٦.

حسنةً كانت أو سيئة، ويستثمر الخطاب الصوفي هذه الاستعارة لتصوير القلب باعتباره مفهوما تجريديا لا نتبين حقيقته دونَ الصور الذهنية والبنية المعرفية، وإن كانت هذه الاستعارة ذائعةً في الخطابات الإنسانية فإن الخطاب الصوفي يضفي على استعارة (القلب وعاء) تفصيلا أكثر وأعمق بحيث تتناسبُ مع البنية العامة للاستعارة الأساسية وهي (تجربة الصوفي الروحية رحلة)، فلم يكتف باعتباره وعاءً، ولكنه وسعَ الوظيفة الدلالية لهذا الوعاء بما يتناسب مع مقتضى المقام، والذي يبتدئ بالتخلية، ثم التحلية، وذلك لأجل بلوغ التجلي الإلهي، ويمكن أن نلخصَّ الاستعارات في هذا الإطار من خلال المخطط الآتي:




شكل (١٣): مخطط استعارة "القلب وعاء"

ونجد تمثلات هذه الاستعارة من خلال نماذج عديدة من الشعر الصوفي العُماني، يقول الشيخ جاعد الخروصي:

| |
|---|
| وَطُوبَى لمَنْ في نَفْسه عَنْ صفَاتهَا تَخَلَّى وَحَلَّى قَلْبَهُ فَانْجَلَى هَجْبَـا[1] |

[1] الخروصي، جاعد، ص٢٥٩.

وفي قوله أيضًا:

| | |
|---|---|
| خَلَا في الْخَلَا يَسْتَصْرخُ النَّفْسَ بالْخَوَى | لتَخْلَى وَفي خَوْف الْمَخافات خابك[1] |

وقوله أيضا:

| | |
|---|---|
| شُمُوسُ قُلُوب الْعَارفينَ بَوَازغ | وَمنْ حُبّ غَيْر الله هُنَّ فَوَارغُ[2] |

نُلاحظُ من خلال هذه النماذج دلائلَ على استعارة الوعاء والتي تؤكدها ألفاظ (تخلى، حلى، الخوى، فوارغ)، فالقلبُ قبلَ أن يتطهر يكونُ ممتلئًا بالحجب والكدورات التي تجعل طريقه مليئًا بالعقبات، وهذا يتنافى مع رغبة الصوفي وغايته، ولهذا كانَ عليه أن يخلّصَ نفسهُ من هذه العلائق التي تملأ قلبه وتعيق نور الحق من أن يمر من خلاله لينيرَ لهُ الطريق، فحينَ يتحقق ذلك ويخلو القلبُ يبدأ بتحلية هذا القلب بما يعينُ على إكمال السفر، يقول أبو مُسلم:

| | |
|---|---|
| وَامْلَأْ بحُبّكَ قَلْبي وَاجْتَذبْ رَمَقي | منْ بَيْن أَبْحُر أَوْهَامي وَغَفْلَاتي[3] |

كذلك في قوله:

| | |
|---|---|
| وَطَهّرْ بها قَلْبي وَأَوْدعْهُ حكْمَةً | وَنُورًا وَعلْمًا نَافعًا منْكَ هَاديَا |
| وَأَوْدعه إيمَانًا وَخَوْفًا وَهَيْبَـــةً | وَحُبًّا وَشَوْقًا يَسْتَفزُّ التَّرَاخيَا[4] |

[1] نفسه، ص١٤٦.

[2] نفسه، ص١٨٥.

[3] الرواحي، الآثار الشعرية، ص٤١٠.

[4] الرواحي، ص٢٣١.

وقوله أيضًا:

| | |
|---|---|
| وَاهبَ الْفَيْض أَوْع قَلْبيَ بالْحكْـ | ـمَة وَالْعلْم يَا حَكيمُ وَمَلّ[1] |

ما يمتلئُ به القلب بعد التخلية، هي الصفات التي تحثُ على التقدم ومواصلة الطَريق، وهي من الأبيات السابقة (الحكمة، النور، العلم، الإيمان، الخوف، الهيبة، الحب، الشوق)، وهذه القيم هي ما تجعل الصوفي يقبلُ على الطريق غيرَ تائه، وهي التي تجعلهُ يرى مقصده دونَ حُجب، فالحبُ وما يلازمهُ من شوق للمحبوب، يدفع بالمحب إلى الوصول و "يستفز التراخيا"، والعلمُ والمعرفةُ والحكمة تنيرُ الطريقَ أمامَ المسافر وبهذا يبلغ غايته.

## ٢.٢. استعارة (المجاهدات الروحية ثياب).

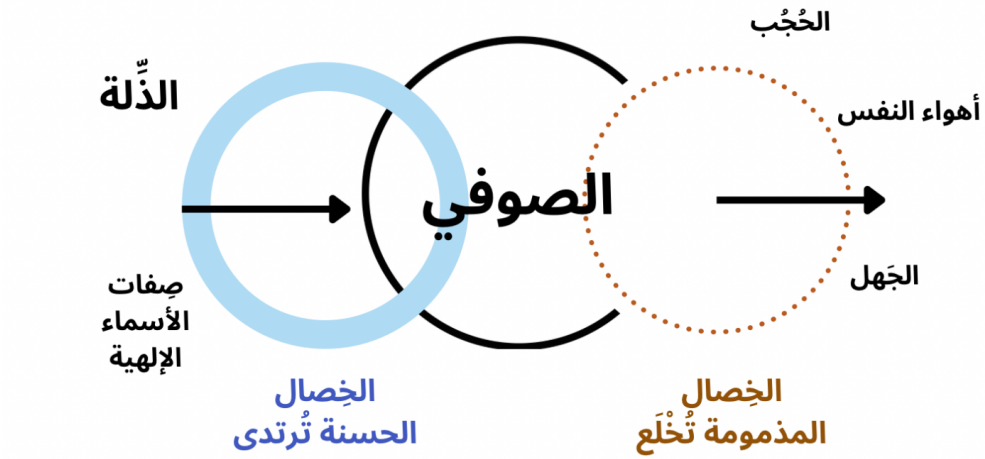
ترتبط الثياب بالهوية الثقافية لأي مجتمع، فهي تعبر عن سمة خاصة تميز المجتمعات عن بعضها البعض، وتتعدد الأزياء بحسب البيئة والمناخ، ونمط الحياة، فلكلّ ظروف أثواب تناسبها، ولهذا كانت الثياب من أدلّ الأشياء على التغيير والتحول، ففعل الخلع والارتداء الملازم للثياب هو ما يعبر عن هذا، فالإنسان بخلعه رداءً وارتدائه لآخر إنما ينتقلُ من صورة إلى أخرى، واستعارة الثياب قديمة عند العرب فعلى سبيل المجاز قال عنترة بن شداد في معلقته:

| | |
|---|---|
| فَشَكَكْتُ بالرُّمْح الأَصَم ثيَابَهُ | لَيسَ الْكَريمُ عَلَى القنا بمحرم[2] |

[1] الدغيشي، ص٧٦٧.

[2] العبسي، عنترة: ديوان عنترة، المكتبة الجامعة، ط٤ ١٨٩٣م، ص٨٢.

يعني بالثياب القلب؛ فالثياب تتقلب وتُقلب وتتغير، وهكذا نفس الإنسان وقلبه، يتقلبان ويتغيران، وجاء القرآن الكريم باستعارة الثياب واللباس كثيرا، قال الله تعالى في سورة المدثر:" وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ"[1]، يعني بالثياب القلب، وقال عزوجل: "يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَٰرِى سَوْءَٰتِكُمْ وَرِيشًا ۖ وَلِبَاسُ ٱلتَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ۚ ذَٰلِكَ مِنْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ"[2]، وقد وظفَ الخطابُ الصوفي هذه الخاصية الموجودة في الثياب في تصويره للمجاهدات الروحية التي يمرُ بها، والمجاهدة في مفهومها العميق انتقال من طبيعة مذمومة، إلى طبيعة محمودة، ويمكن أن نُجملَ الاستعارات المرتبطة بهذا المفهوم من خلال المخطط الآتي:




شكل (١٤): مخطط استعارة "المجاهدات الروحية ثياب".

يشير المخطط السابق إلى أن المجاهدةَ الروحية يكتنفها فعلان: الأول يتمثل بخلع الصفات المذمومة عن النفس، والثاني يتمثل بارتداء المحمود من الصفات، أما الفعل الأول وهو الخلع فمرجعهُ إلى أنَّ الإنسانُ في تجربته عامةً يخلعُ ما يرتديه إن تلوثَ أو تمزقَ وصارَ باليًا.

[1] المدثر:٤.

[2] الأعراف:٢٦.

ونورد بيت الشيخ أبي مسلم البهلاني ليعبر عن هذه الفكرة المركزية ضمن هذه الاستعارة:

| | |
|---|---|
| أُمَزقُ باسْمكَ الأعلىَ صفَاتي | وأَلْبَسُ منْ صفَاتكَ مَا أَشَاء[1] |

ففي هذا الخطاب الصوفي نجد الألفاظ المرتبطة بالخلع والتجرد مرتبطة بالخصال المذمومة، فاستعارةُ (الخصال المذمومة ثياب تُخلع) تُمثل خطوةً مهمة في رحلة الصوفي إلى تحقيق ذاته ولقائه بربه، وهذا شكل من أشكال تخففه من كلّ ما يُثقلُ نفسه ويشدها إلى قاع الآثام والذنوب، ويصفُ الشيخ ناصر التجريد في كتابه (الإخلاص بنور العلم والخلاص من الظلم) فيقول: "التجريد له معان، ومنها: نزع المرء ثيابه من جسده، والمراد بذلك في النفس تطهيرها من صفاتها الذميمة، ونزعها منها لتلبس ثيابا طاهرة تصلح للوقوف في حضرة الملك العظيم الحضرة"[2]، والتجريدُ قد يكونُ للظاهر، وقد يكونُ للباطن، أو لهما معًا، وأول ما يتجردُ عنهُ الصوفي هو النَّفس التي تدعو للسوء والأهواء، ففي قول أبي مسلم:

| |
|---|
| فَجَرَّدَهُمْ عَنْهُمْ لخَالص حُبّه |
| فَمَا هَمُّهُمْ إلّا وَسَائلُ قُرْبـه |
| عُرُوجًا به عَنْهُمْ إلَيْه بغَيْبه[3] |

[1] الرواحي، الآثار الشعرية، ص٣٥٢.

[2] الخروصي، ناصر، شرح قصيدتي حياة المهج وحياة الأرواح، ص٧٢

[3] الرواحي، الآثار الشعرية، ص٣٨٣.

ويقولُ أيضًا:

| | |
|---|---|
| تَجَرَّدْتُ منْ نَفْسي فَلَمْ يَبْقَ لي أَنَا | وَطَارَتْ هَوَى رُوحي بأَجْنحَة الْفَنَا[1] |

كذلك:

| | |
|---|---|
| تَجَرُّدًا منْ هنـاتٍ كُلّهَا حُجُـب | لا وَصْلَ وَالْحُبُّ مَحْجُوب بذي السّتْر[2] |

وقول الشيخ جاعد:

| | |
|---|---|
| فَبَادرْ إلَى تَجْريدهَا عَنْ مزَاجهَا | وَإخْرَاجهَا منْ يَمّ أَمْشَاجهَا سَحْبَا[3] |

وقوله:

| | |
|---|---|
| فَاخْلَعْ مُسُوحَ الشّرْك منْكَ مُعَجّلَا | وَنعَـالَ شَـكٍّ أَنْتَ في تَقْييـده[4] |

فالتجريد هو: "خلوُّ قلب العبد وسره عما سوى الله، بمعنى أن يتجرد بظاهره عن الأعراض، وبباطنه عن الأعراض، وهو ألا يأخذ من عرض الدنيا شيئا، ولا يطلب عما ترك منها عوضا عاجلا ولا آجلا، بل يفعل ذلك لوجوب حق الله تعالى لا لعلة غيره"[5]، ولهذا نَجد أن ألفاظَ الخَلع والنزع ترتبطُ بكل ما يرهقُ هذه النفس ويجعلُ الحجبَ تكتنفها. ونجد الصورة السابقة كذلك في قول الحلاج:

| | |
|---|---|
| وبقائي في صفـــــاتي | من قبيـــــح السيئات[6] |

---

[1] المرجع نفسه، ص٢٤٠.

[2] الدغيشي، ص٣٦٥.

[3] الخروصي، جاعد، ص٢٤١.

[4] المرجع نفسه، ص٢٧٠.

[5] الحفني، ص٦٧٨

[6] الحلاج، ص١٢٥

فالمكوث في الصّفات البشرية المتعلقة بالأهواء هو ما يُعيقُ الوصولَ، ولهذا يعدُ الخلع والتمزيق شرارة المجاهدة والتغيير الذي يطمح إليه الصوفي.

يتبين لنا مما سبق وبعدَ إقرارنا بخلع الصفات الذميمة أن نتعاملَ معها على أنها قاذورات، هذا يؤدي إلى استعارة فرعيةٍ أخرى وهي (الخصال الذميمة قاذورات) كما في قول أبي مسلم:

| |
|---|
| وَنَفْسيَ سَلّمْ منْ كُدُورَات وَصْفهَا وَهَبْني طَبْعًا يَا سَلامُ مُكَمّلا[1] |

ولهذا على الصوفي أن يخلعها وينقي نَفسهُ منها لأنها تقفُ حاجزًا بينهُ وبين بلوغه الغايةَ التي يريدها، "لا وصل والحبُ محجوب بذي السّتر"[2]؛ وذلك لأنَّ فعلَ التجريد هذا هو الذي يمهدُ للنور والطهر الذي سيكتسي به الصوفي، يقول الشيخ جاعد:

| |
|---|
| إذا سُلَّ منْ أَسْمَاله بَعْدَ نَشْلـه صَرَى نُورُهُ دَيْجُورَ بَيْهُورهَا دَحْبَـا[3] |

أما البعد الآخر من استعارة (المجاهدات الروحية ثياب) فتتمثل في مفاهيم الارتداء وتأتي بعدَ أن يخلع الصوفي عن نَفسه الصفات الذميمة، ويرتبطُ الارتداء وفق هذا بكل ما يختصُ بالخصال المحمودة، وهذا أمر منطقي وطبيعي، فقد "جعل الله لكل متعبد ثيابا طاهرة نقية صافية بهية مبهرة تصلح للوقوف في حضرة الملك العظيم الحضرة القدسية"[4]، فالإنسان عمومًا يرتدي كل ما يليقُ به ويزيدُ طلتهُ بهاءً، وفي الخطاب الصوفي ينطبقُ على الأخلاق الفاضلة التي تزيّن الصوفي ليكونَ لائقًا للوقوف في الحضرة الإلهية.

---

[1] الدغيشي، ص ٨١٦.

[2] نفسه، ص٣٦٥.

[3] الخروصي، جاعد، ص٢٤٥.

[4] الخروصي، ناصر، شرح قصيدتي حياة المهج وحياة الأرواح، ص٧٢.

فكما أن للعورات الجسدية لباس يسترها، فكذلك للعورات النفسية، نلاحظ أن اللباس فيه مزية الربط بين الحسي والمعنوي؛ فهو في ذاته حسي ملموس، ولكنه يُعبّر عن مضامين معنوية كثيرة؛ فهذا اللباس الخارجي يُعطي الهوية والمعنى للإنسان اجتماعيا وسياسيا ووظيفيا، وكذلك اللباس الذي ترتديه النفس يميزها عن غيرها من النفوس، بل ويظهر في سلوكها وتصرفاتها المحسوسة فمن يلبس لباس التقوى تظهر عليه ملامحها وتحل فيه بركتها ظاهرا وباطنا، ومن يخلع هذا اللباس تظهر عورته الباطنية في ظاهر سلوكه وصفاته، فالأثوابُ ليست مجرد تُزين فقط، ولكنها ستر وغطاء للإنسان، وَنجد هذه الاستعارة حاضرة في الخطاب الصوفي العُماني، وذلك في تصوير الذل، يقول الشيخ المحقق:

| | |
|---|---|
| وَإِنْ شئْتَ عزَّ الْعلْم فَالْعلْمُ عزُّهُ | لبَاسُ لَبُوس الذُّلّ لله مُسْلمَا[1] |

الذلُ الذي يعنيه المتصوفة والمتعبدون هي خصلة محمودة مرغوبة؛ لأن الذل في حضرة المحبوب عز وكرامة، فهو وسيلة من الوسائل التي يدرج بها الصوفي مدارجَ الكمال كما يقول الشيخ خلفان:

| | |
|---|---|
| إلَهي أَزلْ جَهْلي ونوّر بَصيرَتي | ببَارقَة الأنْوَار كَيْ يَنْجَلي الجَهلُ |
| إلَهيَ هَذي ذلَّتي وَاسْتكَانَتـــــي | تَرَاهَا بهَا أَدْنُو إلَيْكَ بهَا أَدْلُـــو[2] |

ومعرفةُ السياق الذي جاءت فيه هذه الاستعارة مهم جدًا، فالذلةُ تتبع التجرد، بل هي من شروطه فالصوفي الصادق من علاماته "الأخذ بالحقائق، واليأس مما في أيدي الخلائق"[3]، وهذا لا يكون إلا

---

[1] الخليلي، سعيد، ص٤٦.

[2] السيابي، خلفان، ص١٣٨.

[3] الحسني، أحمد، ص٢٦.

بشعور الافتقار والذّل، فكلما كان الصوفي أحوجَ كانَ أقرب، وفعل الارتداء يدلُ على التصاق الذلة بهذا الصوفي، وملازمتها إياه، وهذا ما يتكرر لدى أبي مسلم في سياق تعبيره عن حادثة التجلي لنبينا موسى في الوادي المقدس في قوله:

| | |
|---|---|
| هذه النَّارُ وَذَا الْوَادي الْمُقَدَّسْ | فَاخْلَع النَّعْلَيْن وَالذّلَـةَ فَالْـــبَسْ |
| وَاجـد أَنْتَ هَـوًى أَوْ قَبَســا | لَا تُجَاوِزْ إنَّ هذا اللَيْلَ عَسْعَسْ[1] |

فالذّلة هي أصل العبودية التي خلق الله الجنَّ والإنس لها، يقول عز وجل "ومَا خَلَقتُ الجنَّ والإنسَ إلا ليَعْبدون"[2]، فحينَ يرتدي العَبد الذلة ويتحقق بأوصافها، يمدهُ الله بما سألَ، ونجد هذه الاستعارةَ موظفة بصورة خاصة وكثيفة في تصوير الأسماء الإلهية، وذلك في نماذجَ شعرية عديدة، يقول أبو مُسلم:

| | |
|---|---|
| سَتَرَتْنيَ الْأَسْمَاءُ في مَلَكُوتهَا | فَحُجبْتُ عَنْ فَهْمي وَعَنْ أَوْهَامي [3] |

ويقول:

| | |
|---|---|
| وَاكْسُني منْ جَلال عزَّة أَسْمَا | ئكَ عزًّا لَا يُسْتَضَامُ بـذُلّ [4] |

كذلك قوله:

| | |
|---|---|
| وَاكْسُني منْ سرّ اسْمكَ الْمُتَكَبّر | خَاضعًا تَحْتَ كبْرِيَائكَ كُلّي[5] |

---

[1] الرواحي، الآثار الشعرية، ص٤١١.
[2] الذاريات: ٥٦.
[3] الدغيشي، ص٩٢٣.
[4] المرجع نفسه، ص٧٨٢.
[5] المرجع نفسه، ص٢٢٠.

فدعوةُ الله بأسمائه، والتذللَ إليه بها تختلفُ من شخص إلى آخر، وهي مرتبطة بعلم الأسرار، فلأسماء الله أسرار لا يدركها إلا من يغوصُ عميقًا فيها، وحين يستعير المتصوف اللباس لأسماء الله الحسنى فهو يريد أن تحلَّ الأسماء فيه ويُحلَّ فيها مثل اللباس حينُ يرتدى، ويريد أن يربط لباسُ الأسماء باطنَه بظاهره فيتوحد الظاهر بالباطن، لأن اللباس الخارجي يعكس القلب الداخلي، ومن جمالية هذه الاستعارة أيضا أن اللباس يَعُمُّ البدن كلّه، وكذلك أسماء الله الحسنى يريد الصوفيُّ أن تَعُمَّه كُلّه، فيتزين ويتحلى ويتجمل بها، ولأن اللباس ملتصق ببدن الإنسان يحمله معه أينما حلَّ وارتحل، فكذلك يريد الصوفي أن تلتصق أسماء الله بقلبه وروحه فتصير مثل اللباس تحمله أينما حلَّ وارتحل، وأيضا فاللباس يوفر الحماية للإنسان من البرد والأذى، ويريد الصوفي أن تحميه أسماء الله الحسنى من كلّ خوف، من هنا ناسبت استعارة اللباس للأسماء من وجوه شتى، كما أنَّ هذا التحلي هو ما سيسهلُ على الصوفي الوصولَ إلى غايته، وهذا ما يميزُ التجربةَ الصوفية العُمانية بأنهم جعلوا من الأسماء وسيلةً للتنقل في المقامات وصولا للغايات، فالعلاقة بالأسماء الإلهية "هي الطريق الموصل لمعرفة الحق، هذه المعرفة التي يترتب عليها دخول السالك في العالم الروحي، وتنقله بين الأحوال"[1]، وكما أشرنا سابقًا فهذه الاستعارةُ تُعبّر في قرارها عن مبدأ التحول والتبدّل، وهذا يتوافق مع استعمال هذه الاستعارة في وَصف الخصال المحمودة من ذلة ومعرفة وسر؛ لأن امتلاكّ هذه الخصال من شأنها أن تُحوّل الإنسانَ وتغير مجرى حركته.

[1] المنذرية، ص١١٨.

## ٣. وجهة التجربة الصوفية رحلة سماوية

بعد أن بدأ الصوفي في رحلة برية قاسية وصعبة، يصل إلى رحلته السماوية، وهي رحلة التجلي والتحقق، في هذه المرحلة تعرجُ الروح خفيفة إلى الله تعالى بعدما كانت مثقلةً بالذنب ومتعلقة بالمادية المقيتة، وَبوصولها هنا يتحقق مفهومُ الرحلة والارتحال، فتجربة الصوفي الروحية تَصف الانتقال من الغفلة إلى اليقظة، ومن ضيق النفس إلى رحاب الله، ومن عالم الأكدار إلى عالم النقاء، وإن السَالكَ "إذا دام على التوجه إلى الله وأعرضَ عن غيره وصار ذلك ملكة له فإنَّه أول ما ينفصلُ عن عالم الأجسام لأنه أول ما يعرض عنه، وإعراضه عنه عين انفصاله... فأول ما ينفصل عن ركن التراب ثم عن الماء ثم عن الهواء ثم عن النار، وإذا انفصلَ عن أركانه عند ذلك يلج السماء الدنيا بروحه"[١]، وهذا يعدُ اقتباسًا مهما؛ لأنه يشير إلى الانفصال عن الجانب المادي في التجربة وهو (الجسد) وما يتصل به من مفاهيم الدنيا، والاتصال بالجانب المعنوي الحقيقي، وهو (الروح) وما يتصل به من تجليات وإشراق، يقول الشيخ راشد في هذا المقام:

| | |
|---|---|
| وَتَعْرِيجُهَا تَدْرِيجُهَا عَنْ رُسُوبِهَا | بِمَرْكَزِهَا فِي الشَّهْوَةِ الْمُسْتَكِنَّةِ[٢] |

ونجد هذه الفكرة حاضرة كذلك في التجربة الإسلامية عامةً كما في رحلة الإسراء والمعراج، وهي كذلك مترسخة في الصوفية العربية، فنجدها في كتاب (الإسرا إلى المقام الأسرى) لابن عربي، حيث

[١] العجم، ص٩٠٥.

[٢] اللمكي، مَخطوط، ص٥.

سرى من الأندلس إلى البيت المقدس، ومنها صعدَ إلى السماء، فيصف آيات الحق خلال هذا العروج[1].

وحضور السماء لوصف الغاية والمقصد مرجعه إلى أنّ الرحلة السماوية ترتبطُ بالنقاء ولحظة الصفاء التي يرجوها المتصوف، وهذا أمر فطري فالتجربة الجسدية لطالما ربطت القيمَ العالية والفاضلة بكل ما هو في مكان مرتفع، فالصوفيُّ ما إن يَرقى ويعرج في هذه الرحلة، حتى تتكشفَ أمامه الحقائق، وتُنارُ بصيرتَه بالمعارف، كما تطلعُ الشمس إلى السماء فتُبددُ الظلمة، ونجد كثيرًا من النماذج في الشعر الصوفي العماني والتي تُشير إلى هذه الرحلة السماوية، يقول الشيخ جاعد الخروصي:

| | |
|---|---|
| وَإِنْ أُدْرِجَتْ في مَدْرَج الْكَشْف رُوحُهُ | رَأَى في مَرَائي الْكَشْف نُورًا به يُسْبَى[2] |
| قوله وَلَمْ يَزَلْ يَرْقَى بمَرْقَى التُّقَى بهَا | يَرُومُ الرّضَا خَوْفَ الشَّقَا إنْ قَضَى نَحْبَا[3] |

وقول أبو مسلم أيضا:

| | |
|---|---|
| رَقَوْا بكَمَالات الْهُدَى مُنْتَهَى الْعُلَا | وَأَنْزَلَهُمْ منْ قُرْبَه الْحَقُّ مَنـزْلَا[4] |

[1] ابن عربي، محيي الدين: الإسرا إلى مقام الأسرى أو كتاب المعراج، ت: سعاد الحكيم، ط١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، لبنان، ١٩٨٨م

[2] الخروصي، جاعد، ص٢٤١.

[3] الخروصي، جاعد، ص ٢٦٠.

[4] الرواحي، الآثار الشعرية، ص٣٧٦.

كذلك:

| | |
|---|---|
| وَأَعْل إلَى أَعْلَى الْمَراقي بمعْرَج | الْحَقيقَة قَدْري يَا عَليُّ وَوَصّلَا[1] |

ما تقتضيه النماذج السابقة، هو استعارة (وجهة التجربة فوق) فالنهاية التي يرجوها الصوفيُّ هي بلوغُ حضرة الله، "على مدرج ينهى لمعرج حضرة"[2] ، وتعجزُ أذهاننا عن تَخيُّل عظيم هذه المكانة وهذا المقام ولهذا نستند لتجربة الجسد الفيزيائية لتصوير هذا المقام، ووفق تجربتنا الجسدية نربطُ كل عظيم وهائل بالمكانة العالية والمرتفعة، والسماء أرفع ما نستطيع إدراكه، ولهذا جاءت هذه المرحلة من رحلة الصوفي متناغمة مع السماء وعظمتها وبُعدها عنا.

والرحلةُ السماوية في التجربة الصوفية تعني الاقتراب من الغاية التي ينشدها الصوفي، أي معرفة الله، والوصول إلى أسرار أسمائه وصفاته، وما من شأنه أن يَعلوَ بالإنسان، كما في قول الشيخ راشد اللمكي:

| | |
|---|---|
| وَبه الرُّوحُ عَلَتْ في مَعْـرَجٍ | وَانْتَهَتْ في حَضْرَةٍ يُحْظيهَا وَصْلُ[3] |

كذلك في قول الشيخ المحقق:

| | |
|---|---|
| تَرَكَتُ الْحَضيضَ فَلَا أَدْرني | أَبالْعَرْش أَمْ بالسَّمَا أَعْرُجُ؟[4] |

[1] المرجع نفسه، ص٢٣٣.

[2] اللمكي، مخطوط، ص١٣.

[3] اللمكي، ص١٥٩.

[4] الخليلي، سعيد، ص٨٠.

وفي قول أبي مسلم:

| | |
|---|---|
| سَمَا بهمُ الْعرْفَانُ أَعْلَى الْمَرَاتب | وَنَالُوا مَقَامًا فيه فَتْحُ الْمَواهب[1] |

وفي قول عبدالله الخليلي:

| | |
|---|---|
| وَاجْأَرْ إِلَيْه وَنَاده مُتَبَتّـلَا | فَلَعَلَّهُ يُدْنيكَ منْ عَلْيَائه[2] |

ما تؤكده هذه الأبيات أنَّ المنتهى الذي يسعى له المتصوف عال ومرتفع عن الأرض، ويتمثل هذا المنتهى بالوصول للحضرة الإلهية، وإلى المقامات العلية، كما توضحُ الألفاظ (رقوا- علت- معرج- حضرة- علياء- العرش- السماء-سما)، وهذا الوصول هو النتيجة التي يرجوها الصوفي لما بدأه في أول الرحلة من تخلص من الأثقال التي كانت تكبلهُ بالأرض وتمنعه من الترقي في المقامات، إنَّ هذه الفكرة المحورية في الخطاب الصوفي والتي تشير إلى العلياء والرفعة فيما يتعلقُ بتصور الوجهة والمقصد، تُؤدي إلى مجموعة أخرى من الاستعارات الفرعية، نتناولها فيما يلي.

### ٣.١. استعارة (الفضائلُ مَكان)

من أبرز سمات سياق استعارات الرحلة السماوية هو حضور المقامات، فهي من الثيمات الأساسية في الخطاب الصوفي عامةً، وفي الخطاب العُماني خاصة، ويتجلى حضورها في المدونة من خلال توظيف جملة من الألفاظ من قبيل: المقام، الوادي المقدس، العرش، الكرسي، الفرش، الباب، الحضرة، المدرج وغيرها.

---

[1] الدغيشي، ص٨٣٢.

[2] الخليلي، عبدالله، ص٨٩.

والمقامُ من قامَ يقومُ قومًا، ويعني ثبتَ ولم يبرح، والمُقامة موضوع تُقيمُ فيه، وقد استعارَ الشاعر العُماني المقامات لتصوير الأخلاق والفضائل، فاستعارة (الفضائلُ مكان)، تُعبرُ عن ضرورة أن يمكثَ الصوفي في هذه الفضائل بأنواعها ويتخلّقَ بها لتكونَ صبغة منه، ثمَ ينتقلُ إلى غيرها ويفعلَ المثل، هذا المبدأ يجعل الصوفي يتدرج في المقامات نحوَ الحق عز وجل، بحيث يكتسبُ في كل مقامة الفضائلَ والخصالَ التي تعينهُ للترقي في المقامات اللاحقة، وشرطه "ألا يترقى من مقام إلى مقام إذا لم يستوف أحكام ذلك المقام"[١]، نستدعي في هذا السياق قول الشيخ جاعد الخروصي:

| | |
|---|---|
| وَرَقَى مَقَامَات الْيَقين إذًا بهَا | وَلَهَا بدَأْمَاء الْمَعَارف مَاقلُ[٢] |

رقى في دلالة على أنه مكان عال، وهذا كما أشرنا يعود للتجربة الجسدية بالإضافة للتجربة الثقافية الدينية التي تُعلي من شأن الفضائل، يقول تعالى: "يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذينَ آمَنُوا منكُمْ وَالَّذينَ أُوتُوا الْعلْمَ دَرَجَات"[٣]، فاليقين إنما هو تصديقُ الغيب دونَ أي شك أو ظن، ولأجل الوصول لهذا المقام، عليه أن يترقى في المقامات التي تنطوي ضمنه، وقيل إنها تسع مقامات، هي: "التوبة، والصبر، والرجاء، والخوف، والزهد، والتوكل، والرضا، والمحبة"[٤]، فعلى المريد أن يتحلى بكل مقام من هذه المقامات ويستوجب شروطها دونَ نقصان، لأجل بلوغ حق اليقين، والإقامة في هذا المقام.

---

[١] القشيري، ص١٣٢.

[٢] الخروصي جاعد، ص٢٢٩.

[٣] المجادلة: ١١.

[٤] الحفني، ص١٠١٤.

يقول الشيخ جاعد:

| | |
|---|---|
| ثَوَى في مَقَامَات الْيَقين عَلَى الرّضَى | نَسَى فَانْتَشَى عَنْ غَيْره وَالهًا رَهْبَا[1] |

كذلك نجد حضورَ المقام في قول الشيخ خلفان بن جميّل:

| | |
|---|---|
| أَقمْني مَقَامَ الصّدْق بين يَدَيْكَ في | عُبُوديَّتي حَتَّى يَحقَّ ليَ الْوَصْلُ[2] |

إن الاستعارة المعرفية تضفي جمالا إضافيًا حول الفضائل؛ وذلك لقدرتها على تجسيد المعنوي، فالنماذج السابقة التي جعلت من الفضائل فضاءات يمكن أن نعيشَ فيها، ونرتحل إليها، ونقيم، تثير تخييلا بصريا لهذه الفضائل، ويؤكد أن الاستعارة هي وسيلة للتفكير فنحن هنا نُسقط خصائص المكان على الفضائل، فأن نقتربَ منها يعني أن نتمسكَ بالقيم، وأن نبتعدَ عنها يعني الانحرافَ عن القيم.

### ٣.٢. استعارة (الأسماء الإلهية مكان)

إضافة لما سبق يحضر المكان في تصوير خصوصية الأسماء الإلهية، من خلال الحضرات وهي من أبرز الصور الشعرية الحاضرة في الشعر الصوفي عامةً، والعُماني خاصةً، والحضرة مكان الحضور ومجال القُرب، وأبرز من يمثل هذا الحضرات هو أبو مسلم البهلاني فقد "مثلت قصائدهُ نموذجًا في تصنيف المقامات والحضرات، فبرزت في ابتهالاته الطوال –على سبيل المثال– سمة التدرج في المقامات الصوفية"[3]، كما نجد حضور الحضرات في قصائده ومن ذلك تصويره الأسماء

---

[1] المرجع نفسه، ص٢٣٦.

[2] السيابي، خلفان، ص١٣٩.

[3] المنذرية، ص٢٣٧.

والصفات الإلهية، كما في قصيدته (الناموس الأسنى في أسماء الله الحسنى) والتي اشتملت على تسع حضرات إلهية تتنقل النفسُ بينها، هي: (الحضرةُ الجامعة)، و(الحضرة الأحدية)، و(الحضرة العرفانية)، و(الحضرة القدسية)، و(الحضرة الرحموتية)، و(الحضرة الفتوحية)، و(الحضرة الجبروتية)، و(الحضرة القريبية)، و(الحضرة القاصمة).

هذا يضعنا أمام الاستعارة الثانية في (وجهة التجربة الصوفية رحلة سماوية)، وهي استعارة (الأسماء الحسنى حضرة)، ومنبع هذه الاستعارة مصدره غاية الوصول إلى الله والذي يكون من خلال تجلي الأسماء والصفات الإلهية في هذه النفس، فكل قصيدة من القصائد السابقة هي استعارة في ذاتها، تُعبر عن مكانة الأسماء الإلهية، وتصويرها على أنها مكان، كذلك يقول أبو مسلم:

| | |
|---|---|
| وَوَحّدْ صفَات الْحَقّ تَوْحيدَ ذَاته | وَسَافرْ بعَيْن الْحَقّ في حَضَرَاته[1] |

ومن معاني الحضرة لدى الصوفية هي مجالس الذكر، والذكرُ استحضار للذاكر، واستعارة المكان في تصوير الأسماء الحسنى، يعودُ إلى شدة حضور هذا الاسم وتجليه للنفس الزكية، ولا يكونُ هذا إلا للنفس الطاهرة الزكية المنزهة، فتظهر (الأسماء الإلهية) وكأنها (مكان) تتجول فيه هذه النفس وتتأمل معانيه، وتنظرُ في صفاته وأثره عليه وعلى ما حوله، وهذا ما أشارَ إليه أبو مسلم في حديثه عن الحضرات الإلهية في مقدمته لقصيدة (الناموس الأسنى بالأسماء الحسنى)، يقول: "تتنقل النفس الزكية بين مشاهدها القدسية حتى ترجع إلى ربها راضيةً مرضية"[2]، ففي كل حضرة من حضرات

[1] الرواحي، الآثار الشعرية، ص٣٨٢.

[2] الرواحي، النفس الرحماني، ص٣١٠.

القصيدة، تسعى النفس لتحقيق صفات الأسماء في ذاتها، والدعاء بها، لما في هذه الأسماء من مواجيدَ وعلوم وأسرار وأحوال تتجلى للذاكر.

### ٣.٣. استعارة (القُرب من الله بَيت)

كل حضرة من هذه الحضرات، وكل مقام من هذه المقامات، إنما هي وسيلة من وسائل القُرب من الله عز وجل، وجاءت الاستعارات المعبرة عن حالة القرب من الله من خلال صورة البيت، فهو أول مكان يرتبطُ به الإنسان عاطفيًا ووجوديًا، ويصفه جاستون باشلار بأنه "جسدُ وروح، وهو عالم الإنسان الأول، قبل أن يُقذف بالإنسان في العالم"[١]، هذا يتوافق مع الروح النقية التي في عروجها إلى الله إنما تعودُ لأصلها، ومثلما يجمع البيت معاني السكينة والاستقرار والدفء والقُرب من الأحباب؛ فالإنسان يجد راحته وسكينته في بيته، فهو بهذا ليس مجرد بُنيان أجوف ميت، بل بُنيان فيه روح الأنس والدفء والعائلة، وهذا المعنى يستعيره الصوفي ليعبر به عن القرب من الله، ولكل بيت باب يمثل أول عتبة للولوج إليه، فالوصولُ إلى الله لا يكونُ متحققًا بشكل كامل بمُجرد الترقي في هذه المقامات، ولكنهُ يحتاجُ إلى الإذن بالدخول إلى الحضرة الإلهية والمقام العالي، وأن يتكبدَّ الصبرَ والتذلل والخشوع طويلا لينالَ المفازة والغوث والمدد.

يقول المحقق الخليلي:

| | |
|---|---|
| وَلَا تُفْتَحُ الْأَبْوَابُ إلّا عنَايَةً | لمَنْ شَاءَهُ ذَاكَ الْمَليكُ تَكَرُّمَا[٢] |

[١] باشلار، غاستون: جماليات المكان، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٤م، ص٣٨.

[٢] الخليلي، سعيد، ص٤٢.

ويقول:

| | |
|---|---|
| فَكُنْ وَاقفًا بالْبَاب في كُلّ سَاعَةٍ | تَرَى الذُّلَّ فيه عزَّةً وَتَكَرُّمَا[1] |

وكذلك يقول:

| | |
|---|---|
| عَرّجْ عَلَى بَاب الْكَرِيم الْمفْضَل | وَالْثَـمْ ثَرَاهُ سَاعَةً وَتَذَلَّـلّ[2] |

كذلك يقول الشيخ جاعد:

| | |
|---|---|
| قَرَعْتُ بجُهْدي بَابَ رَبّي تَضَرُّعًا | أُرَجّي زَوَالَ الْأَسْر عَنْهَا وتَلْحَقُ[3] |

وتمامًا مثلما لا يُفتح الباب إلا لأهل البيت والمقربين منهم؛ فيظل الصوفي ملازما للباب ويستمر في قرعه حتى يصير من أهل الله وخاصته، ويؤذن له بالدخول، وقد وضعَ أمام المريد جميعَ السُبل التي تعينه على عبور الباب من هنا يأتي التوسع الاستعاري للاستعارة السابقة (الدُعاء مفتاح \ الذكر مفتاح)، يقول أبو مسلم:

| | |
|---|---|
| وَذِكْرُكَ مفْتَاحي لصْدق إنَابَتي | وَحُسْن رُجُوعي عنْدَ نَازلَةٍ تَلُمْ[4] |

[1] المرجع نفسه، ص٤٦.

[2] نفسه، ص٨٦.

[3] الخروصي، جاعد، ص١٨١.

[4] الخروصي، جاعد، ص١٨١.

وقول الشيخ جاعد الخروصي:

| | |
|---|---|
| مُسْتَفْتحًا بمَفَاتيح الدُّعَاء لَهُ | بَابَ الْقَبُول بقَلْبٍ منْكَ مُبْتَهل[1] |

يُفضي هذا التوسع الاستعاري إلى اقتضاء آخر، فإما أن يُفتحَ الباب، أو العكس، فإن فُتحَ البابُ كانَ الفوزُ الكبير، وهذا يوسع من الاستعارة، فنجد استعارةَ (المدد شيء خارج من الباب)، كما يقول أبو مسلم: "أخرج كل مدد من الباب"[2]، وهذا ما يرجوه الصوفي بعد وقوفه طويلا أمام الباب أن يخرجَ مستعينًا بهذا المدد في تيسير حياته وعبادته لله، يؤكد هذا قول أبي مسلم:

| | |
|---|---|
| فَمَنْ يَفْتَح الْفَتَّاحُ منْ سرّهَا لَهُ | يَكُنْ مَلكًا في الْعَالَمينَ مُبَجَّلَا[3] |

## المبحث الثاني: مسار الرحلة (من الأعلى إلى الأسفل).

تربط تجربتنا الجسدية كل ما هو أسفل بالأمور السلبية، ولكن التجربة الصوفية العُمانية جعلت لهذا المفهوم قيمةً أخرى، وهي قيمة إيجابية، فالصوفي يخوض رحلة أخرى يغوص فيها داخلَ نَفسه، وهذه الرحلة هي جزء من الرحلة السابقة فمعرفة النفس جزء من الحقيقة، وخطوة من خطوات معرفة الله، فمن عرفَ نفسه عرف ربه، وما تمنحه هذه الرحلة من تصورات هي رؤية النفس على أنها كنز خفي يُراد اكتشافه، وقد جاء الاكتشاف هذا صورةَ غوص، ومن قَبيل الاستعارات في هذا الإطار ما يلي:

---

[1] المرجع نفسه، ص١٨١.

[2] الدغيشي، ص٥٥١.

[3] الرواحي، الآثار الشعرية، ص٢٣٢.

**١. الصفات المذمومة ملح، والخصالُ الحميدةُ جواهر:**

| | |
|---|---|
| وَمَنْ تَكُنْ نَفْسُهُ بَحْرًا فَلَا عَجَب | أَنْ يُجْتَنَى الْجَوْهَرُ الْمَكْنُونُ مِنْ فيه[١] |

يقول الشيخ جاعد[٢]:

| | |
|---|---|
| طَفَى بَحْرَهَا الْمِلْحُ الْأَجَلُّ وَقَدْ رَسَى | به الدُّرُّ وَالْمَرْجَانُ في قَعْرِه رَسْبَا |
| وَمَهْمَا بَقي في قشْره تَحْتَ بَحْره | يَحُرْ دُرُّهَا جَاجًا وَمَرْجَانُهَا حَصْبَا |
| فَأَعْجبْ بـه دُرًّا بأَصْدَاف دُجًّــةٍ | قَرينَتُــهُ في قعر بَحْر الْهَوَى رَطْبَــا[٣] |

تبني هذه الأبيات تصورًا مهمًا حول النفس البشرية، فهي واسعة وعميقة ومليئة بالأسرار، تمامًا كالبحر، ومثلما يكونُ للبحر مراتب ومقامات كذلك للنفس، فكلما غُصتَ عميقًا في البحر وجدت العجائبَ والنوادر، وكلما توغلتَ أكثر كانَ ما تجدهُ أثمن، على عكس سطح الماء فهو متاح للجميع.

والنفسُ أمرها يشبه البحر، فمن أردَ أن يدركها توغلَّ داخلها وحاول اكتشافَ مكنوناتها، ليتحصلَ على أسرارها وكنوزها التي أودعها الله بداخلها، ولا يكون هذا إلى للخاصة من الناس المتفكرين والمتأملين الذين يدركونَ قيمةَ هذه الأسرار وأن امتلاكها وسيلة لفهم الذات والوصول إلى الله عز وجل.

---

[١] الدغيشي، ص١٣٤٦.

[٢] ملحوظة: الأبيات غير متتابعة.

[٣] الخروصي، جاعد، ص٢٤٤-٢٤٥.

إنَّ هذه الاستعارة شديدة التوسع والتفصيل، فلم يكتف الشاعر بالاستعارة الأولية، ولكنه أضافَ دقائقَ أخرى مرتبطة بها، ترفع مستوى الإبداع في هذه الاستعارة بأن جعلَ لهذه النفس سطحًا يتمثل في الأوهام والخصال المذمومة التي لا تقدم ولا تؤخر، ولأن لكل سطح عمقا فعُمقها يمثله السرُّ الخالصُ والصفات المحمودة التي تعطي لهذه النفس قيمة، وتوجهها نحوَ غايتها، ونجد إشارة لهذا المعنى في قوله تعالى: "فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً ۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ"[1].

وتكمن جمالية استعارة الملح هنا وربطه بالأوهام والصفات المذمومة؛ كونه مادة تذوب في الماء وتطغى عليه فلا يُستساغ هذا الماء، ولا يمكن الاستفادة من هذا الماء في الحياة اليومية، لا في الطبخ ولا الزراعة ولا النظافة، لأنه سيحيلُ الوضع أكثرَ سوءًا، وسيدمر كل ما يمرُ عليه، وكذلك النفس بصفاتها المذمومة لا تُستساغ ولا تقدمُ أي فائدة قيّمة في رحلة الصوفي إلى غايته.

بينما الخصال الحميدة مثل الجواهر التي تترسب في الأعماق وعليك أن تجاهد حتى تصل إليها، فهذه الجواهر التي تُمثل السر الكامن، تغدو بلا قيمة إذا لم تُكتشف كما في الشطر" يّحُر دُرُّها جاجًا ومَرجانُها حَصْبا"، فالجوهر يظل حجرًا فارغًا بلا قيمة إن لم يُستخرج ويُنتفع به، من هنا يلعبُ الصوفي دورَ الغواص الذي يغوصُ في أعماق هذه النفس، باحثًا عن هذه الدرر والمعادن، مستكشفًا ذاتهُ وفاهمًا لها، بوصف أن هذه محطة مهمة من محطات سيره إلى الله، يقول الشيخ جاعد:

| | |
|---|---|
| فَإِنْ غَاصَ في بَحْر الْحَقيقَات بَوْحُهُ | يجد دُرَّهُ أَصْفَى وَمرْجَانه أَرْبَـا[2] |

[1] الرعد: ١٧

[2] الخروصي، جاعد، ص٢٤٨.

وقول الشيخ أبي مسلم:

| | |
|---|---|
| أَيُّهَا النَّفْسُ علْمُ مَعْنَاك بَحْر | في عَميقَات غَمْره الْعَقْلُ تَاهَا[1] |

فهذه إشارة مهمة إلى ضرورة استخراج مكنون هذه النفس وأسرارها؛ ولأنَّ هذه المهمة ليست باليسيرة، جاءَ وصفها بالبحر، ولا يختلفُ اثنان على عُمق البحر واتساعه، عُمق تنطوي في مجاهله الأسرارُ والعجائب، وحقائقُ غير مكتشفة بعد، وإن كان البحرُ عميقا، فالنفسُ أعمق، حتى أن العقلَ يتوهُ أمام ما يراه من أسرارها.

[1] الدغيشي، ص١١٩١.

## الفصل الرابع:

## استعارة التَزكيةُ صراع

تمر على الصوفي في رحلته الروحية، الكثير من المعيقات التي تجعله يتعثر في طريقه، أو يحيدُ عن هدفه، فكلما عزَّ المطلوبُ صَعُبَ مسلكهُ وزادت عقباته، وتتمثل هذه المعيقات في شكل أهواء، ورغبات مادية، وشهوات قلبية، وكل هذه العقبات إنما مصدرها النفس، بما تجلبهُ من ذنوب تقعُ على عاتق الصوفي فتثقلُ خطاه، يقول المحقق سعيد بن خلفان الخليلي: "لا قاطع بالحقيقة إلا صفات النفس بسبب حبها الدنيا وإيثارها على الآخرة بالمال والجاه وعلائقها"[1]، فكانَ لزامًا عليه ليمضي في مساره ويستكملَ رحلته أن يمرَّ بصراعات وحروب مع هذه النفس بوصفها عدوًا لدودًا وحاجبًا كثيفًا عن وصوله لغايته، وهذا ما نجدهُ في الخطاب الصوفي عامةً يقول أبو حامد الغزالي:

| |
|---|
| وَخَالفْ هَوَاهَا مَا اسْتَطَعْتَ فَإنه عَدُو لَهَا يَبْغي لَهَا كُلَّ نَكْبَة[2] |

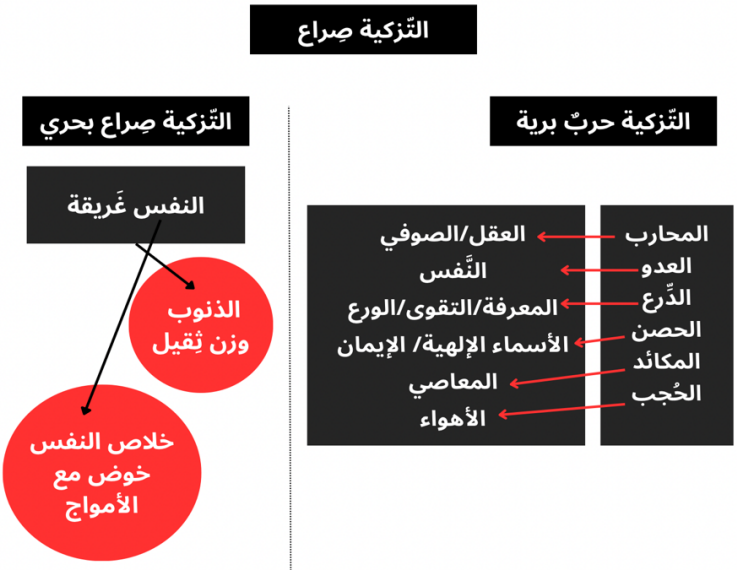
فالرغبة الصادقة في قلب الصوفي لبلوغ هذه الغاية هي التي تدفعهُ لمحارَبة هذه المعيقات ومقاومتها، وهذه المقاومة تأتي في صورة التزكية والتطهير، ولهذا نجد أن الشاعرَ حينَ يتحدثُ عن تزكية نفسه وتطهيرها، يستخدمُ معجم الحرب والصراع، وهذا ليس بعيدًا عن المرجعية الدينية يقول رسول الله ﷺ:" رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر." ويقصد بالجهاد الأكبر إنما جهاد النفس، فالصراع

---

[1] الخليلي، النواميس الرحمانية، ص١٨٥.

[2] الغزالي، أبي حامد محمد بن محمد: إحياء علوم الدين، ط١، دار ابن الحزم، بيروت، ٢٠٠٥م، ص١٨٣.

مع النفس والعناية بها من الأمور الشّاقة التي تحتاجُ إلى عزم ومجاهدة ومداومة عليها، فهي تارةً تكرُ عليه، وتارة يكرُ هو عليها. وأصلُ التزكية قائم على ضبط هذه النفس من خلال اقتلاع كل ما يُفسدها من خصال مذمومة، وإلزامها بالفضائل والخصال المحمودة، وذلك لتيسير الطريق، يقول ابن العطاء السَّكندري: "لولا ميادينُ النفوس ما تحقق سيرُ السائرين"[1]، فالنفس هي من يقفُ حائلا وحجابا بين السائر والمقصد، فيعمل على قطع شهواتها وأوهامها.إن هذه الفكرة المحورية التي تتصور التزكية على أنها صراع، شكلت قطبَ رحى واستعارةً ذريّةً لكثير من الاستعارات المعرفية الفرعية، ويمكن أن نُلخصها من خلال المخطط الآتي، ثم نتناولُ كلَ استعارة على حده:




شكل (١٥): مخطط الاستعارات الفرعية لاستعارة "التركية صراع".

يشير المخطط السابق إلى شبكة الاستعارات المتفرعة عن استعارة (التزكية صراع)، وقبلَ الخوض في تفاصيل هذه الاستعارات، ينبغي أن نشير إلى أنَّ وجود هذه الاستعارة يضيف عناصر مهمة

[1] السكندري، ص٨٧.

للبنية المعرفية للخطاب الصوفي، أولا: أنَّ طريق الصوفي ليس طريقًا سهلا مفروشًا بالورد، ولكنه طريق وَعر تكثر فيه الثغرات والأعداء الذين يتربصون به من كلّ جهة، يقول المحقق الخليلي في بيان صعوبة هذا الطريق المؤدي لقلة السالكين:

| | |
|---|---|
| لذَلكَ كَانَ السَّالكُونَ أَقلَّـةً | وَيَكْثُرُ فيهَا الْهَالكُونَ بفَتَّان[1] |

ثانيًا: تُضيف هذه الاستعارة شرطًا مهمًا لمن يسلك هذا الطريق، وهي أن هذه الحرب لا يخوضها إلا أهلُ المعرفة والعلم، وذلك لأن النَفسَ أثناءَ تطهيرها وتزكيتها تكونُ في جهاد مستمر وعلى من يخوض هذه المهمة أن يكونَ صبورًا عارفًا بأحوالها، وهذه خصيصة لأهل العلم الذينَ أدركوا هذه الأنفسَ وطبيعتها، فتمكنوا من تهذيبها وترويضها وكابدت أنفسهم للوصول إلى رضى الله، يقول أبو مسلم:

| | |
|---|---|
| نُفوسُهُمُ في الله لله جَاهَدَتْ | فَلَمْ يَنْثَنُوا عَنْ وَجْهه كَيْفَ كَابَدَتْ[2] |

وفي قوله:

| | |
|---|---|
| يَعْجَزُ الْجَيْشُ عَنْ مُهمٍ وَكَمْ فَضْـ | ـفَضَ ذو نُهيَةٍ صُدُورَ الْهَوادي[3] |

إنَّ بيانَنا هذه العناصر مهم جدًا قبلَ أن نتناولَ الاستعارات الفرعية التالية وذلك؛ لأنها تضفي المنطقيةَ للاستعارات المعرفية، وتجعل الصورة الكلية للاستعارة مُتسقةً ومقبولة؛ لأنَّ الاستعارات

---

[1] الخليلي، سعيد، ص٨٦.

[2] الدغيشي، ص٨٣٥.

[3] الرواحي، ص٣٧١.

المعرفية قائمة في نهاية المطاف على شبكة من التصورات المركبة التي ترتبطُ ببعضها البعض، كما سيتضح في تحليل الاستعارات الآتية:

## المبحث الأول: استعارة (التزكية حرب برية)

أشرنا في مقدمة الفصل إلى أن النفس هي العدو الأكبر في رحلة الصوفي، فهي التي تشدهُ إلى الملهيات والأهواء، وهي التي تُكَثّر الطرق أمامه فتحجبُ عنه رؤية طريق الحق، وهي التي تعيقُ أنوارَ الهداية عن قلبه، وهي التي تمنع عنه الواردات الإلهية، إنَّ كل هذا وأكثر مما يغيضُ الصوفيَّ ويستفزهُ، ولهذا نجد أن الخطابَ الصوفي قد استحضرَ معجم الحرب في بناء تصوراته حولَ تزكية النفس وتطهيرها، وذلك لأنَّ الحربَ هي أقدم الأفكار عُنفًا وهدمًا في ذهن البشر، ابتداءً من حروبه مع الحيوان، وحرب الدولة مع الدولة، والإنسان مع الإنسان، واليوم حرب الإنسان مع الآلة، فالحرب من وسائل تحقيق الوجود، وهذا يتوافق مع حجم المسألة التي يتعامل معها الصوفي.

ويمكن أن نتناولَ هذه الاستعارة من خلال مجموعة من الأساسيات الموجودة في كلّ حرب، من وجود المحارب والخصم، والسلاح والدروع، والهجومُ، والمناورة، والتحالف، وأخيرًا النتيجة، وسنوضح هذه العناصر وما يتعلق بها من استعارات كما يلي:

### ١. المُحارب والخَصم

إنَّ كل حرب تقتضي طرفين أساسيين لكي تبدأ، وفي هذه الحرب قد سلّمنا مسبقًا بأن النفسَ هي العدو الأكبر للإنسان، وعليه أن يحاربها ويقتلعَ كل مظاهرها الدنيئة، فالنفسُ تجذب إلى مدارات الإنسان كل حاجة مادية واهية، فهي التي تقودهُ إلى الشهوات والمعاصي، وهيَ مصدرُ الجهل الذي يحجبُ الحقيقةَ والطريقَ عنه.

ولهذا كانَ على من أرادَ أن يفلحَ وينجو ويحقق رسالته، أن يواجهَ هذه النفسَ ويقطعَ دابرها، يقول أبو مُسلم: "أرهق جنودَ النفس حربًا ولا تَهن"[1]، وهذه إشارة إلى أن النفسَ تأتي كحشد من جنود العدو من كلّ الجبهات فلا يملكُ الصوفيُّ إلا بأن يقاومها بما يستطيع، من هنا كان لزامًا على الصوفي أن يحاربَ هذا الخصم، ليحافظَ على وجوده، وأنسب محارب يخوض نزالا مع النفس هو العقل وذلك بكل ما تنطوي تحت هذه الكلمة من صفات كالعلم والمعرفة.

فالعقلُ بطبيعته نقيض للهوى، وهو الشكل المُضاد الذي به يمكن أن تضعف الأهواء، من هنا تكمنُ جمالية استعارة الحرب للتعبير عن تَزكية النفس، وذلك في التوافق الحاصل بين المجالين، والتفاعل الذي تقتضيه أطراف كل عملية، فالحربُ تفاعل مُضاد بين ضفتين، كما يتجلى في التفاعل الحاصل بين العقل والنفس، ونجد تحقق هذه الصورة الاستعارية مُتكاملة في قصيدة الشيخ جاعد الخروصي بعنوان (قاف الوادي المقدس)، يقول فيها:

| | |
|---|---|
| قَدَحَـتْ زنَــادًا تَسْتَضـيءُ بنُـوره | أَلْبَابُ كُلّ الْـعَارفيـنَ وَتُشْـرقُ |
| قَرَشَـتْ لنَـارٍ آنَسَـتْ أَنْـوارَهَــا | تَمْحُو منَ الْبال الْخَيَالَ وَتَمْحَقُ |
| قَحَمَتْ بهمْ وَادي الْمُقَدَّس بالْهُدَى | نُودُوا أَلَا هَذي الْحَقَائقُ تَنْطـقُ |
| قَـطَنَتْ بأَسْرَارٍ لَـهَا في ســرّهمْ | تَجْلُو صَدَا الْأَهْوَاء لَمَّا تُرْهَـقُ |
| قَهَرَتْ زمَام النَّفْس عَنْ سُبُل الْهَوَى | وَبنَارهَا الشَّيْطَانَ صَارَتْ تُحْرقُ |
| قَرَحَـتْ عَزَائمُـهَا خَنَـادقَ بــرّهَا | وَجُنُودُهَـا بهمُ تُحيـطُ وَتُحْـدقُ[2] |

[1] الدغيشي، ص ٨٢٦.

[2] الخروصي، جاعد، ص١٨٣-١٨٤.

إنَ الحرب حاصلة بين النفس التي تُعبر عن الرغبات المادية والأهواء الحسية، والتي تَشدُّ الصوفي إلى عوالمَ مُظلمة، وتُشتتُ طَريقه ليظلَ تائها لا يُدركُ أي طريق يسلك، وبين العقل الذي يقاوم هذه الأهواء من الضفة المقابلة، والعقلُ كما أشرنا مفهوم واسع يشمل العلم والمعرفة والعالم، وقد ارتبطَ العقلُ في الأبيات السابقة بالعمليات الآتية: (قدحت، وقرشتُ، وتمحو، وتمحق، وقهرتُ، وقرحتُ)، وهذه الأفعال العنيفة المستقاة من المعجم الحربي إنما جاءت بصدد محو إفناء النفس وأثرها.

إنَّ مقاومةَ العقل للنفس إنما هيَ ردة فعل طبيعية، حتى في التجربة الواقعية فالإنسان يهجم على من يتعدى عليه ويهددُ أمنه، فهذه النفس هي من بدأت هذه الحرب وسعت إلى الإيذاء والإيلام من خلال الذنوب التي اقترفها، إن هذه الفكرة تُفضي إلى أن الأثر الذي توقعهُ النفس في الصوفي بليغ، والذي يجعلهُ يقرر مقاومتها كردة فعل طبيعية لمن يريدُ البقاء، إنَّ استعارةَ (النَّفس عدو)، تجسدُ النَّفس وتمنحها صفاتًا عدوانية، كالهجوم، والتدمير والهدم، ونجده في الخطاب الصوفي من خلال استعارة فرعية أخرى تفصّل الاستعارة السابقة وهي استعارة (الخطايا قروح)، فالأثر الذي توقعه النفس في الصوفي بعدمَا تجعله يرتكبُ الذنوب والآثام ويبقى أسيرًا لها، يشبُه الجروحَ التي تقعُ في الجسد جراءَ تعرضه لأداة حادة، وهذا كما في قول أبي مُسلم:

| |
|---|
| لَقَدْ هَالَني ذَنْبي بخَطْبٍ مُبَرحٍ وَبَارَزْتُ خَلَّاقي بفعْلٍ مُجَرّح |
| أَبُوءُ بقَلْبٍ بالْخَطَايَا مُقَرَّحٍ[1] |

[1] الدغيشي، ص٢٩٤.

بعدَ تحديد طَرفي الحرب ضمنَ تصورنا للتزكية، ننتقلُ لبيان الوسائل التي اعتمد عليها كل طرف لأجل الاستعداد لهذه الحرب، فالحربُ عملية استراتيجية تتطلبُ وضعَ خطط أولية وأخرى بديلة، وكذلك تجهيزَ الأدوات اللازمة من أسلحة ودروع وحصون.

**٢. السلاح والدرع**

حينَ نتأملُ أبيات الخروصي السابقة، نُلاحظُ أنها تتضمنُ تسلسلا مرحليًا تمامًا كما في الحرب العادية، ابتداءً من الاستعداد، ثم بدء الهجوم، وأخيرًا تحقيق النَصر أو الخسارة، سنشير في البداية إلى مرحلةِ الاستعداد التي تَسبق الهجوم، تشير العبارة (قدحتُ زنادًا) إلى ضرورة اكتساب المعرفة والعلم قبلَ خوض هذه الحرب؛ لأنَّ هذه الحربَ الوجودية تتطلبُ أن يدجج الصوفي نفسهُ بالأسلحة المناسبة، هذا يضعنا أمامَ استعارة فرعية أخرى ترى أن (المعرفة والعلم أسلحة حادة)، يقول أبو مسلم:

| | |
|---|---|
| به قَطَعُوا أَصْلَ الْعَلَائق وَالْـهَوَى | به أَخْلَصُوا في طَاعَة الْحَقّ لَا سوَى[١] |

ويقول:

| | |
|---|---|
| يَنْفُذُ الْعَقْلُ حَيْثَ يَنْفُذَ الرُّمْـ | ـحُ، وَيَجْري أَمَامَ حَصْر الْجَواد[٢] |

[١] نفسه، ص٨٤٠.

[٢] الرواحي، ص٣٧١.

نلاحظُ الألفاظَ في الأبيات السابقة مثلَ "قَطَعوا، وينفذُ، والرمح"، تشير إلى العقل والمعرفة على أنهما سلاحان حادان؛ لأنهما منوطان بمهمة صعبة وذلك لأجل أن (تمحو من البال الخيال وتمحقُ)، فكلُ خيال كاذب يمثّل حُجبًا عن الحقيقة والنَصر، والحجابُ الكثيف إزالته تتطلبُ تمزيقًا وتجاوزًا وهذا يكون في الأدوات الحادة.

ومثلما يدجج المحارب بالسلاح لمواجهة الخصم وإبادته، فإنه يحتاج كذلك إلى ما يعينه على التصدي لهجمات العدو، وفي الحرب المادية يتمثل هذا من خلال الدروع والحصون، وفي الحرب الروحية نجد أن ما يمثلُ هذا الجانب هي الخصال الحسنة، والإيمان، والمعرفة، وهذا يضعنا أمام استعارات تصورية فرعية أخرى، مثل: (العرفان درع)، و(التقوى درع)، يقول أبو مسلم:

| | |
|---|---|
| قَد اتَّخَذُوا الْعرْفَانَ بالله جُنَّةً | فَطَارُوا إلَيْه مُطْلقينَ أَعنَّـةً[1] |

ويقول الشيخ خلفان بن جميّل:

| | |
|---|---|
| وَقَدْ كَانَ صدّيقًا نَبيًّا مُطَهَّرَا | تَدَرَّعَ بالتَّقْوَى لَهُ الْفَضْلُ وَالْفَضْلُ[2] |

والدّرعُ يكونُ من الفولاذ والحديد صَلد والغرضُ منه حماية مَنطقة الصَّدر، وذلك لكيلا تنفذَ الأسلحة إلى القلب فتؤدي إلى الموت، وهذا يتقابل بشكل منطقي مع تحلي الإنسان بالمعرفة والتقوى وغيرها من الخصال التي تشكلُ درعًا أمامَ رغبات النفس، وكلما تحلى الإنسان بهذه الخصال كان درعهُ أكثرَ صلادةً ومقاومة أمامَ هذه الأوهام.

[1] الدغيشي، ص ٨٣٧.

[2] السيابي، خلفان، ص١٤٠.

إضافة إلى الدرع نجد استعارةَ ([الأمان–الأسماء –التسليم] حصن)، فمن يخوضُ حربًا يصنعُ لنفسه حصنًا يأويه ويحميه من عدوه، والحصنُ مكان مَنيع مُجهز بأسباب الدفاع والمقاومة، ونجد هذه الاستعارةَ حاضرة في عدة مواضع كما في قول أبي مسلم:

| | |
|---|---|
| وَحُصُونُ الْأَسْمَاء مَعْقلُ أَمْني | وَغُيُوثُ الْأَسْمَاء غَيْثي لمَحْلي[1] |

وقوله:

| | |
|---|---|
| وَكَيْفَ أَخَافُ الْحَادثات وَإِنَّمَا | أَمَانُكَ لي يَا خَالقي كَانَ مَعْقلَا[2] |

وفي قول الشيخ المحقق:

| | |
|---|---|
| وَمنْ وَرَعٍ درْع وَسَيْف منَ الْحجَى | وَحصْن منَ التَّفْويض في كُلّ حدْثَان[3] |

هذا إضافة إلى الجنود الذينَ يقفونَ خلفَ هذا العقل ويقاتلونَ إلى جواره، ونلمحه في استعارة (الأسماء جنود)، وهذا يترافق مع استعارة أن الأسماء الإلهية هي كذلك حصون، وهذا مرجعهُ إلى مكانة هذه الأسماء في الخطاب الصوفي، فالأسماء بما فيها من أسرار ومدد من الوسائل التي تعين الصوفي على صراعه مع نفسه. كما في قول أبي مسلم:

| | |
|---|---|
| وَجُنُودُ الْأَسْمَاء أَنْصَارُ قَهْري | وَكُنُوزُ الْأَسْمَاء كَنْزي وَطَوْلي[4] |

[1] الدغيشي، ص ٧٨٣.

[2] المرجع نفسه، ص٨١٨.

[3] الخليلي، سعيد، ص٨٢.

[4] الرواحي، الآثار الشعرية، ص٢٢٥.

### ٣. الهُجومُ والنَّصر

بعدَ أن يستعدَّ المُحارب بتوفير الأسلحة المناسبة والاحتماء بالحصون المنيعة، يبدأ مرحلة الهجوم بشكل مباشر مع العدو، وفي الخطاب الصوفي يكون ذلك بهجوم الصوفي مستأنسًا بعلمه ولائذًا بالأسماء الإلهية على النفس، وممزقًا الأهواء والحجب التي كبلتها ومنعتها من رؤية الحقيقة، فيسعى الصوفي من خلال المجاهدات الروحية والتمسك بالخصال المحمودة إلى تمزيق هذه الحُجب.

فأول الاستعارات المعرفية التي نجدها في طور الهجوم هي استعارة (المَعاصي حُجُب)، والحجاب هو كلُ ساتر يحولُ بين أمرين، وفي سياق الخطاب الصوفي فإنه يُحولُ بين الصوفي ومقصده، يقول ابن الفارض:

| | |
|---|---|
| ونَهْجُ سَبيلي وَاضح لمَنْ اهْتَدَى | ولكنَّها الأهْوَاءُ عَمَّتْ فَأعْمَت[١] |

فالأهواء التي تجلبها النفسُ تؤدي إلى العمى الذي يمنعُ رؤيةَ سبيل الحق، ولهذا وجبَ تمزيق هذه الحجب بأنواعها، لضمان النَصر، وتتجلى هذه الاستعارة في قول أبي مسلم:

| | |
|---|---|
| مَنَعَتْني عَن الْحَقَائق حُجْب | مَزّق الْحُجْبَ يَا مُبينُ وَجَلّ[٢] |

وَفي قوله:

| | |
|---|---|
| سَيدي مَزَّقَتْ حَيَاتي الْمَعَاصي | وَاقْترافُ الْأَخْطَاء للْخَيْر يُبْلي[٣] |

---

[١] ابن الفارض، ص٥٥.

[٢] الرواحي، الآثار الشعرية، ص٢١٧.

[٣] الدغيشي، ص٧٧٩.

وَفي قوله:

| | |
|---|---|
| وَمَزّقْ حجَابَ الْقَبْض بَيْني وَبين مَا | تَوَلَّيْتُ عَنْهُ منْ بَسيط حَيَاتيا[1] |

كذلك نجد هذه الاستعارة في قول الشيخ جاعد:

| | |
|---|---|
| وَجَلَّى لَهُ في فَرْشه نُورَ عَرْشه | وَعَنْ نَفْسه في قُدْسه مَزَّقَ الْحُجْبَا[2] |

تشير الأبيات السابقة إلى السبب والنَّتيجة، فما يدفعُ الصوفي لتمزيق الحجب هو أنها أدت إلى (منع الحقيقة، وتمزيق الحياة، والبلاء)، وهذا مما يُهددُ الوجودَ ويمحو الذات، لتأتي النتيجة على مقام السبب، وذلك بتدمير السبب الأساسي وهي الحُجب.

ومثلما في الحرب المادية التي نعرفها، تأخذ مجريات الأحداث بالتداول بين أطراف الحرب والأيام دول، مرةً تكونُ الدفة في طرف المحارب، ومرةً في طَرف العدو، ونجد هذه السمةَ حاضرةً كذلك في الحرب الروحية التي يمرُ بها الصوفي، وتتجلى في الكمائن التي تضعها النفس، لإيقاع العقل في شركها، يقول أبو مسلم في هذا السياق:

| | |
|---|---|
| شَرَكُ النَّفْس لَا يَغيبُ عَن الْعَقْل | فَكَيْفَ الْوُقُوعُ في الْأَصْفَاد |
| يَنْفُذُ الْعَقْلُ حَيْثُ لا يَنْفُذُ الرُّمْحُ | وَيَجْري أَمَامَ حَصْر الْجَوَاد[3] |

[1] المرجع نفسه، ص١٢٢٠.

[2] الخروصي، جاعد، ص٢٤١.

[3] الرواحي، الآثار الشعرية، ص٣٧١.

ولدى الشيخ جاعد الخروصي:

| | |
|---|---|
| وَاحْذَرْ مَكَايِدَهَا وَاحْذَرْ مَصَايِدَ مَنْ | قَدْ صَارَ عَوْنًا لَهَا الْمَنْبُوذُ بالشَّلَل |
| وَإِنْ أَتَتْكَ بنُصْحٍ فَاتَّهِمْـهُ وَلَا | تَـرْكَنْ إِلَيْـه وَلَوْ جَـاءَتْكَ بالْعلَل[1] |

إنَّ التشخيص الذي تُضفيه هذه الاستعارة على النفس بأن تجعلها إنسانيةً تقوم بما يقومُ الإنسان لتحقيق مآربه، وإن كانَ بالحيلة والمكيدة، هو ما يجعل الصورةَ الشعرية تتماهى مع المشهد الكلي، وتحققُ قَبولًا في ذهن القارئ، فقد أشرنا في البداية إلى أن النفسَ هي العدو اللدود؛ ولأجلِ تأكيد هذه الفكرة كانَ عليها أن تتغذى بالتصورات المعرفية التي تؤكد هذا المزعم، تمامًا كما في الأبيات السابقة، فالنفسُ لا تكتفي بالأضرار الأولية المتمثلة في ارتكاب الذنوب واتباع الشهوات، ولكنها تستمرُ حتى بعد أن يحاول الصوفي تطهيرها في نسج الأوهام والأكاذيب ليقعَ مرةً أخرى في مصيدتها ويعودَ لنقطة البداية، ولكنَّ العقلَ يَنتصرُ في نهاية الأمر عليها، فالمعرفة أشدُ بقاءً وسطوةً حينَ تكونُ معرفةً حقيقية، بحيث تغدو رمية هذا العقل أسرعَ من الرمح، فينفذ في هذه النفس ويقطعُ دابرها.

وفي هذه المرحلة تبدأ المفارقةُ التي يجلبها لنا الخطاب الصوفي، فالظاهرَ ليس كالباطن، فظاهرُ مما سبقَ أن مآل النفس إنما هو الموتُ والفناء، ولكن باطن الخطاب يشير إلى خلاف ذلك، فهو إحياء لهذه النفس، وعودة من الموت، فما يموتُ هو النفسُ الأمارةُ بالسوء، لتنمو بعدها النفسُ المطمئنةُ النقية.

[1] الخروصي، جاعد، ص١٩٣-١٩٤.

ونجد الوصف السابق لدى الشيخ جاعد يقول:

| | |
|---|---|
| فَفي الْفَنَا لحَيَاةُ النَّفْس مُودَعَة | إنْ رُمْتَ ذَاكَ فَبَادرْ ذَاكَ في عَجَل[1] |

وفي قول الشيخ راشد اللمكي:

| | |
|---|---|
| فَفي قَتْلها إحْيَاؤُهَا وَافْتقَارُهَا | غنَاهَا كَمَا بالذُّلّ دَاعي الْمَعَزَّة[2] |

تشير هذه الأبيات إلى سمة أساسية في استعارة (التَّزكية حرب برية)، فالمُرادُ منها ليس موتًا كاملا، ولكن المقصدَ الأساسي هو إنقاذُ النفس من السطوة السابقة التي تتمثل في اتباع السوء والشهوات، وإحالتها إلى صورة نَقية بلا حُجب لتكونَ قادرةً على رؤية الطريق الحق.

## المبحث الثاني: استعارة التزكية صراع بحري

كما تؤكدُ الفصول السابقة فطريق الصوفي ليس طريقًا هيّنًا، ولكنه طريق طَويل وبعيد يخوضُ فيه شتىَ أنواع التجارب والصراعات في سبيل بلوغ غايته، وقد أشرنا إلى الاستعارة الأولية (التزكية صراع)، وهي استعارة مسؤولة عن توليد استعارات أخرى فرعية، كاستعارة (التزكية حرب برية)، وهذا التفصيل المتعلق بمكان الصراع هو في الاستعارة السابقة يحدث في البر، هذا يجعلنا نفترض شكلا آخرا من الصراعات، وجدناه يتمثل في الصراع البحري، وهو مُختلف عن الحرب البرية، ذلك لأن "الانتصار في الماء أندر وأخطر، وخليق بالتقدير... السباح يغزو عنصرا أغربَ عن طبيعته"[3]، فالإنسان لطالما كانَ يرى في البحر ذلك المكان الغريب المخيف، الذي صورتهُ الحكايات والأمثال

---

[1] الخروصي، جاعد، ص ١٩٥.

[2] اللمكي، مخطوط، ص٤.

[3] باشلار، غاستون: االماء والأحلام دراسة عن الخيال والمادة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٧م، ص٢٣٤.

على أنه غدّار لا يُؤَمن له جانب، وقد استفادَ الخطاب الصوفي العُماني من هذه التفاصيل المتعلقة بطبيعة البحار ليصورَ جانبًا مهمًا من رحلته، وهو البحث المضني والصراع الدائم بين الصوفي وذاته التي غابت حقيقتها عنه، وتمثلت الاستعارات المتعلقة بالتزكية بصورة استعارات الهيجان التي نجدها في أمواج البحر، لتبين كيف يتصارع الصوفي مع نَفسه وأهوائها؛ لأجل أن ينالَ على الدرر الغارقة عميقًا فيها في بطنها، وكما في الاستعارات السابقة تقتضي استعارة (التزكية صراع بحري) عدة استعارات فرعية، كما يلي:

**١. استعارةُ النَّفس غَريقة**

من المهم أن نحددَ أطرافَ الاستعارة السابقة، والتي تقتضي وجودَ غريق، ومنقذ، ومكان غرق، ووسيلة إنقاذ، وأول هذه الاستعارات تتعلقُ بتصوير النفس التي هي محور هذا الصراع، فهي في هذه الاستعارة تتجسدُ بصورة شيء غارق، يقول الشيخ جاعد:

| |
|---|
| فَإنّـي أَرَاهَا عَنْ يَقينٍ غَريقَـةً عَلَى قُبْحهَا في قَعْر بَحْر الْبلَى عَطْبَا[١] |

فمن يَغرق وفق تجربتنا الحسية هو من لا يعرفُ السباحة، وإن افترضنا أنه يعرفُ السباحة فهناكَ أمور أخرى قد تؤدي للغرق كالارتباط بالأثقال التي تصعّبُ السباحة، هذا يدعونا إلى تأمل طبيعة هذه النفس التي يصفها الشاعر، فهي لا تكون غريقة إلا لأنها تتسمُ بالثقل والصلابة، وثقَلها إنما كانَ من الذنوب والأهواء، التي تزيدُ من تقييد هذه النفس بالأرض، فتغرق الصوفي في أعماق البحر،

[١] الخروصي، جاعد، ص٢٤٢.

هذا التفصيل يضيفُ توسعًا للاستعارة السابقة، وهي استعارة (الذنوبُ ثقل)، ونجد هذا في وصف الشيخ خلفان بن جميّل:

| | |
|---|---|
| إلهي أَنَا الْعَبْدُ الْمَسيءُ الْذي جَنَى | عَلَى نَفْسه مَا لَا يُطَاقُ لَهُ حَمْلُ[1] |

وفي قول الشيخ جاعد:

| | |
|---|---|
| وَقَدْ آدَنَا حَمْلُ الذُّنُوب لأصْرهَا | وَإصْرارُنَا إصْر لَنَا عَنْهُ وَالدَّخْلُ[2] |

وآدنا أي: أثقلنا، فهذه الذنوب من ثقلها تحبسُ المذنبَ عن بلوغ الذات الإليه، فالإنسانُ كلما ارتكبَ ذنبًا تعلقَ هذا الذنبُ به، وأثقلَ جسده وشدّهُ إلى الأسفل كما تقتضي طبيعة كل شيء ثقيل، وهذا يؤدي إلى إعاقة الصوفي عن بلوغ غايته.

**٢. استعارة الضَّياعُ بَحر**

أما الاستعارةُ الثانية التي تتفرع عن استعارة (التزكية صراع بحري) فتتعلقُ بطبيعة البحر الذي غرقت فيه هذه النَّفس، فالبحر في هذه الاستعارة هي الغفلة والضياع اللذان يشدان النفسَّ إلى أعماقه، يقول أبو مسلم:

| | |
|---|---|
| أوْقَرْتُ وَقْرَ الشَّقَا حَتَّى خَذيتُ لَهُ | وَالنَّفْسُ منْ أَبْحُر الْغَفْلات في غَمْر[3] |

---

[1] السيابي، ص١٣٤.

[2] الخروصي، جاعد، ص١١٢.

[3] الدغيشي، ص٣٧٠.

وكذلك في قول الشيخ جاعد:

| | |
|---|---|
| فَإنّـي أَرَاهَا عَنْ يَقِينٍ غَرِيقَـةً | عَلَى قُبْحهَا في قَعْر بَحْر الْبلَى عَطْبَا[1] |

فالبحرُ الذي غرقت هذه النفس فيه هوَ الوهم والبلاء والغفلة، وهذه جميعها مما تغلفُ النفسَ بطبقات كثيفة حتى لا تدركَ المأزقَ الذي هي فيه، هذا يجعلها تفقدُ قدرتها على انتشال نفسها، ولهذا فهي تحتاجُ إلى من يغيثها لتنجو.

### ٣. استعارة التزكية صراع مع الأمواج

تضيف استعارة الغرق في هذا البيت بعدًا جماليًا إضافيًا؛ لأنَ تَجربةَ الغرق تقتضي منّا أن ندركَ عدة أمور، مثلَ: صعوبة التنفس، القوى الخائرة، السعي الضائع، الظُلمة، وهذا هو وضع من يبقى أسيرَ نَفسه، وقيدَ شهواته، ولهذا لا يستطيعُ الصوفي أن يكملَ مسيره إلى وجهته إلا بتخليص هذه النفس من أسر هذه الذنوب، ويتناسبُ هذا مع الاستعارات البحرية، التي تسيرُ أمواجها بعكس جهة الصوفي، فيقضي الصوفي رحلتهُ محاولًا اجتيازها، وفي هذه إشارة إلى أن تخليصَ النفس ليس مهمةً سهلة يمكنُ لأيّ أن يخوضها، ولكنها تتطلبُ عتادًا وعزمًا وإرادة، يقول الشيخ جاعد:

| | |
|---|---|
| وَمَنْ ذَا عَلَى إخْرَاجه كَانَ قَادرًا | لأَمْوَاجه جَزْمًا عَدَا مَنْ غَدَا طَبًّا؟[2] |

إن التوافق الذي يتولدُ عن مجالي الاستعارة (النفس– البحر)، يضفي تعقيدًا على ماهية النفس، والنفسُ أمرها عجيب تارةً معكَ وتارةً ضدكَ، مرةً تعرفها وكثيرًا تجهلها، تماما كالبحر ففي مواسم

[1] الخروصي، جاعد، ص٢٤٢.

[2] الخروصي، ص٢٤٥.

السكون تحملكَ أمواجهُ إلى ضفتكَ بأمان، أما إن عصفت بكَ أمواجه، فقد ضاعت جهاتكَ وتاهت بوصلتكَ، مثلما يحدث للصوفي في غوصه داخل أغوار هذه النفس، ولهذا كانَ عليه أن ينقي بحرَ النفس من الرذائل التي اختلطت بالفضائل:

| |
|---|
| وَبَادرْ إلَى تَجْريدهَا عَنْ مزَاجهَا وَإخْراجهَا منَ يَمّ أَمْشَاجهَا سَحْبَا[1] |

ختامًا تتجلى استعارة. (التزكية صراع بحري) بوصفها نافذة مشرعة على الكيفية التي يدرك الإنسان من خلالها المجاهدة، فهي تُعيد تصوير هذا المفهوم المعنوي في إطار حسي، وبذلك يخلق اتساقًا معرفيا وجماليا؛ لأن كلا الطرفين يقومان على عناصر مشتركة كالخطر، والمقاومة...

[1] الخروصي، جاعد، ص٢٤١.

## الخاتمة والنتائج:

سعت هذه الدراسة إلى استخراج الاستعارات التصورية في الخطاب الصوفي العماني، وتحليلها وفق المنهج المعرفي، وقد أتاح لنا الاشتغال بدراسة نظرية الاستعارة التصورية فرصةً للنظر في فاعلية المنهج المعرفي وقدرته على الولوج إلى النص الأدبي والبحث في آليات تشكيل الفكر؛ فالتصورات المعرفية للإنسان كما تعرض هذه النظرية تتشكل بواسطة تفاعل حواسه مع محيطه المادي والمعنوي، فهو بواسطة هذه الحواس يفكر ويتصور ويتمكن من إصدار الأحكام وبناء الانطباعات.

وقد شرعنا عملنا على مرحلتين؛ تعتني المرحلة الأولى بالجوانب النظرية للبحث والتي تشملُ دراسة التجربة الأدبية الصوفية في عُمان بالإضافة إلى الجوانب النظرية للاستعارة التصورية وتتبعها في الدراسات المعرفية تحديدا لدى جورج لايكوف ومارك جونسون من خلال كتابهما (الاستعارات التي نحيا بها)، أما المرحلة الثانية فقد سعينا إلى استثمار هذه النظرية في دراسة نماذج من الشعر الصوفي العُماني.

وقد أفضى بنا هذا العمل إلى نتائج نظرية وتطبيقية ترتبط بالاستعارة التصورية في شعر التصوف العُماني نُجملها فيما يلي:

- الاستعارة التصورية عملية ذهنية تقوم على توظيف التجربة الحسية للإنسان في إنتاج الأفكار المجردة وتمثلها وفهمها.
- تنقسم الاستعارة التصورية إلى بنيوية واتجاهية وأنطولوجية، ونظرًا لأن هذا التقسيم يشوبه الكثير من التداخل – إذ إن الاستعارة الواحدة قد تندرج في الأنواع الثلاثة معًا– ارتأينا أن نلتمس تقسيمًا آخر للاستعارات التصورية؛ وقد كان تقسيمها إلى: استعارات أولية

واستعارات فرعية، في إطار النظرية الاستعارية الموحدة، أنسب لغرض دراستنا؛ إذ يتيح للدارس استخلاص خطاطات عامة للاستعارات التصورية توضح علاقة بعضها ببعض.

- اعتمد شعراء التصوف العُماني على الاستعارة لتجسيد مفاهيمهم المجردة، كالمحبة والفناء والمعرفة، وذلك عبر إسقاطها على خبرات محسوسة مستمدة من التجربة الحسية والثقافة المحلية.
- بعد جرد التعبيرات الاستعارية في الخطاب الصوفي العُماني للمدونة المختارة، تبين لنا أنها تتوزع على ثلاث استعارات أولية كُبرى وهي: التصوف حُب، والتجربة الصوفية رحلة، والتزكية صراع.
- تمثل الاستعارة التصورية (التصوف حُب) بؤرة أساسية تنطلقُ منها العديد من التصورات الاستعارية الأساسية، منها: استعارات ما قبل الحب الإلهي، والحب الإلهي، ومنتهى الحُب، تتضمن كل مرحلة مجموعة من الاستعارات الأولية والفرعية.
- تنسجمُ الاستعارات التصورية مع البنية الفكرية العامة للخطاب الصوفي في العالم العربي الإسلامي، يظهر ذلك من منظومة الاستعارات الأولية التي استخرجناها، ولكنها تعكس في ذات الوقت خصوصية المكان العُماني والمعطيات الثقافية والتاريخية، وذلك يظهر في طبيعة استعارة (الذات الإلهية محبوب) والتي تجنبوا فيها الأوصاف المجسدة.
- حضرت الرّحلة وعناصرها بشكل كثيف في تصوير التجربة الروحية للصوفي، وذلك أولا: من خلال استثمار خط الرحلة في التعبير عن بداية التجربة وصولا إلى الغاية منها وما بينهما، ثانيا: من خلال استثمار أنماط متعددة من الرحلة في التعبيرات الاستعارية، مثل: الرحلة الصحراوية وكذلك السماوية.

- تؤكدُ التجربة الحسية على التواؤم بين مجال المصدر والهدف، فالرحلة الصحراوية جاءت للتعبير عن بداية التجربة الصوفية وهذا يتناسب بشهادة تجاربنا مع صعوبة البداية وكثرة العقبات والتحديات، بينما جاءت الرحلة السماوية للتعبير عن الوجهة النقية لهذه التجربة وهي الوصول لله وعبادته.
- تشعب عن الاستعارة الأولية (التجربة الروحية رحلة) مجموعة من الاستعارات الفرعية منها: استعارة (النفس دابة)، و(الطريق الروحي فلاة)، و(القلب وعاء)، و(المجاهدات الروحية ثياب)، و(الفضائل أمكنة)، و(الأسماء الحسنى أمكنة) ... وغيرها.
- تُشكّل التزكية بُنيةً تأسيسية في البناء المفاهيمي للتصوف؛ إذ لا تُطرح بوصفها سلوكًا أخلاقيًا تقويميًا فحسب، بل باعتبارها مسارًا تحويليًا يمسّ البنية الوجودية للإنسان في عمقها، وقد جرى تمثيلها ضمن حقل دلاليّ قائم على الصراع، في إشارة إلى أن فعل التزكية ينطوي على مجاهدة داخلية تتقابل فيها قوى الخير والشر.
- استثمر الشعر الصوفي العُماني الصراعات البرية والبحرية للتعبير عن مفهوم التزكية، وهذا أثمر مجموعة من الاستعارات الفرعية؛ فعلى الصعيد البري نجد استعارة (العقل مُحارب)، و(النفس عدو)، و(الأسماء الحسنى حصن)، وعلى الصعيد البحري نجد استعارة (النفس غريقة)، و(الذنوب ثقيلة).
- يزخر الخطابُ الصوفيُّ العُماني بشبكة من الاستعارات الأوّلية التي تؤطّر رؤيته للوجود والسلوك الروحي؛ إذ تتكرر بكثافة استعارات من قبيل: (التصوف حبّ)، و(التصوف رحلة)، و(التزكية صراع)، بوصفها أطرًا مفهومية تُسهم في تشكيل التجربة الصوفية وتمثيلها لغويًا وإدراكيًا. وفي المقابل، ترِدُ استعارات أُخرى بدرجة أقل من الحضور، مثل: (الذكر خمر)، و(الأسماء الإلهية أمكنة)، حيث تُستدعى في سياقات مخصوصة لتعميق

الدلالة الرمزية وإثراء البعد الإيحائي للخطاب. مثلما تعد الاستعارات التصورية أداةً فكرية فإنها كذلك تضفي جماليةً على النصوص؛ لأنها تساهم في تماسك نسيج الخطاب واستيعاب المعنى الكلي للقصيدة، فقد وجدنا أن الاستعارات التصورية تحمل أبعادًا جمالية وذلك لقدرتها على فتح باب الدلالات والتأويلات المختلفة، فالاستعارة قصيدة صغرى تساهم في إضفاء عمق إلى القصيدة الكبرى.

يؤكد ما سبق كيف أن الاستعارة ليست مجرد أداة بلاغية جمالية، بل هي أداة معرفية عميقة تساهم في تشكيل الوعي والإدراك، ومن ثمّ فإن الاشتغال بمبحث الاستعارة في إطار الدراسات المعرفية والإدراكية يفضي إلى إغناء الدرس النقدي، لما يتيحه هذا الحقل من إمكانات للمزاوجة بين أدبية النص وأُطره الجمالية من جهة، والنظرية العلمية وتطبيقاتها التحليلية من جهة أخرى، بما يعزز التكامل بين البعدين الأدبي والمعرفي.

وفي ضوء النتائج التي خلصت إليها الدراسة، توصي الباحثة بضرورة الإفادة من المنجزات التي حققتها الدراسات المعرفية في حقل الدراسات الأدبية عمومًا، وفي السياق العماني على وجه الخصوص، مع اعتماد مقاربة تكاملية تستند إلى الجمع بين التحليل اللساني المعرفي والتحليل الجمالي الأسلوبي، بما يكفل عدم فصل الاستعارة التصورية عن سياقاتها الإيقاعية والبنائية داخل النص.

كما توصي الدراسة بضرورة توسيع العينة النصيّة لتشمل أجناسًا أدبية متعددة، كالشعر، والسرد، والمسرح، والخطاب النقدي، بما يتيح اختبار فاعلية المقاربة المعرفية عبر أنماط تعبيرية متباينة، والكشف عن خصوصية الاشتغال الاستعاري في كل جنس أدبي، وما يميّزه من آليات في بناء المعنى وتشكيل الرؤية، وتقترح أيضا اعتماد منهج مقارن يدرس الاستعارة التصورية في نصوص

تنتمي إلى بيئات ثقافية مختلفة، بهدف الوقوف على أثر السياق الثقافي في تشكيل البنى الاستعارية، واستجلاء مدى تأثرها بالمرجعيات الاجتماعية والرمزية التي تؤطرها.

هذا والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

# المراجع:

## المراجع العربية:


- أدونيس: **الصوفية والسريالية**، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٢م.
- أرسطو: **فن الشعر**، ترجمة: إبراهيم حمادة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٩م، ص١٩٢-١٩٣.
- الأزدي: جابر بن زيد، **رسائل الإمام جابر بن زيد**، تحرير: عمرو خليفة النامي، دار الدعوة، نالوت، ٢٠١٨م.
- الألباني، محمد ناصر الدين: **صحيح سنن الترمذي**، مج١، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ٢٠٠٠م، ص٣٦٤.
- أندريه، تور: **التصوف الإسلامي**، ترجمة: عدنان عباس علي، منشورات الجمل، ألمانيا، ٢٠٠٣م.
- الأنصاري، عبد الرحمن بن محمر: **مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب**، تحقيق: هـ. بيتر، دار صادر، بيروت، د.ت.
- الباجوري، إبراهيم: **شرح البردة للإمام البوصيري**، ط٢ مكتبة الآداب، القاهرة، ١٩٩٣م.
- باشلار، غاستون: **الماء والأحلام دراسة عن الخيال والمادة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٧م.
- باشلار، غاستون: **جماليات المكان**، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٤م.

- بدوي، عبد الرحمن: **تاريخ التصوف من البداية حتى نهاية القرن الثاني**، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٥م.
- التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي: **مدخل إلى التصوف الإسلامي**، ط٣، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٧٩م.
- البغدادي، الجنيد: **تاج العارفين**، دراسة وجمع وتحقيق: د. سعاد الحكيم، ط٢، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٣م.
- التهانوي، محمد بن علي: **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ١٩٩٦م.
- الجاحظ، عمرو بن بحر: **البيان والتبيين**، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ١٤٢٣هـ،
- الجرجاني، علي محمد الجرجاني: **كتاب التعريفات**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٢٠١٠م.
- ابن جني، أبي الفتح عثمان: **الخصائص**، تحقيق: محمد علي النجار، ط١، المكتبة الوقفية، مصر، ٢٠١٥م.
- الحباشة، صابر: **مسارات المعرفة والدلالة**، كنوز المعرفة، عمان، ٢٠١١م.
- الحجري، عبدالله بن سعيد: **تجربة التصوف في الشعر العماني في القرنين: الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين: دراسة في التناص**، النادي الثقافي، سلطنة عمان، ٢٠٢٤م.
- الحراصي، جمال: **الاستعارات المعرفية دراسة في قصيدة التفعيلة العمانية**، الجمعية العمانية للكتاب والأدباء، سلطنة عمان، ٢٠٢١م.

- الحراصي، عبدالله: **دراسات في الاستعارة المفهومية**، منشورات مجلة نزوى، ٢٠٠٢م.
- آل حرز، عبد العزيز بن علي بن محمد: **استعارة العقل في لزوميات أبي العلاء المعري: مقاربة عرفانية** (رسالة دكتوراه)، جامعة الملك فيصل، الأحساء، ٢٠١٩م.
- الحسني، أحمد بن محمد بن عجيبة: **إيقاظ الهمم في شرح الحكم**، ط٤، دار الخير، سوريا، ٢٠٢٥م.
- الحسيني، راشد بن حمد: **اللواح الخروصي سالم بن غسان: حياته وشعره**، ط١، مطابع النهضة، مسقط، ١٩٩٦م.
- الحسيني، محمد بن الشيخ عبد الكريم الكسنزان: **موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان**، مكتبة دار المحبة، حلبوني، ٢٠٠٥م.
- الحضرمي، محمد بن سليمان: **أضاميم.. من أدب التصوف العماني: قصيدة "التائية النورانية في المناهج السّلوكية" لراشد اللمكي**، تاريخ الاطلاع: ١ يناير ٢٠٢٥، الرابط: https://n9.cl/x20qcx
- الحفني، عبد المنعم: **الموسوعة الصوفية**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٧م.
- الحلاج، الحسين بن منصور: **ديوان الحلاج ومعه أخبار الحلاج وكتاب الطواسين الشاملة**، تعليق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢م.
- حمد، محمود: **البناء الفني في النص الشعري**، مقال ضمن كتاب: سراة الوادي المقدس، تحرير: سعيد الهاشمي، وأمامة اللواتي، ط١، دار سؤال، بيروت، ٢٠٢١م، ص ص ٢٧٧-٣٢٥.

- حمد، محمود: **السفر الروحي في الشعر العماني دراسة في شعر التجربة الصوفية**، بيت الغشام، سلطنة عمان، ٢٠١٦م.
- حمداوي، جميل: **التصوف الإسلامي ومراحله**، تاريخ الاطلاع ١٧ يونيو ٢٠٢٥م، الرابط: https://www.diwanalarab.com/التصوف-الإسلامي
- الحيدري، السيد كمال: **دروس في الحكمة المتعالية شرح كتاب بداية الحكمة الكتاب الفلسفي**، ط١، ج١، دار الفرقد للطباعة والنشر، ٢٠٠٧م.
- خالص، وليد: **دراسة الشعر السلوكي عند الشيخ راشد اللمكي**، ضمن كتاب: ديوان الشيخ راشد بن سيف بن سعيد اللمكي، دراسة وتحقيق: د. أحمد الرمحي، مكتبة وتسجيلات الهلال الإسلامية، ٢٠١١م.
- الخروصي، جاعد بن خميس: **نفائس العقيان**، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، ٢٠١٧م.
- الخروصي، أبو حمزة سالم بن غسان اللواح: **ديوان اللواح**، تحقيق: محمد الصليبي، ج١، وزارة التراث القومي والثقافة، عمان ١٩٨٩م.
- الخروصي، سعيد: **ديوان الغشري**، تحقيق: محمد خفاجي، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان،١٩٨١م.
- الخروصي، كهلان بن نبهان: **مقاليد التنزيل للشيخ أبي نبهان جاعد بن خميس الخروصي**، مكتبة خزائن الآثار، بركاء، ٢٠١٧م.
- الخروصي، ناصر بن جاعد: **الإخلاص بنور العلم والخلاص من الظلم**، تحقيق: إبراهيم بن يحيى العبري، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ١٩٩٨م.
- الخروصي، ناصر بن جاعد: **إيضاح نظم السلوك إلى حضرة ملك الملوك**، تحرير: د. وليد محمود خالص، ط١، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، أبو ظبي، ٢٠١١م.

- الخروصي، ناصر بن جاعد: **شرح قصيدتي حياة المهج وحياة الأرواح**، تحقيق: سهام بنت ناصر الهنائية مكتبة خزائن الآثار، بركاء، ٢٠٢٢م.
- خفاجي، محمد عبد المنعم: **الأدب في التراث الصوفي**، مكتبة غريب، الفجالة، ١٩٨٠م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن: **مقدمة ابن خلدون**، دار الوراق، بغداد، ٢٠٢٢م.
- الخليلي، أحمد بن حمد: **البهلاني فقيها وأديبا**، ضمن كتاب: قراءات في فكر البهلاني الرواحي، ط١، وزارة التراث القومي والثقافة، المنتدى الأدبي، ١٩٩٨م.
- الخليلي، سعيد بن خلفان: **ديوان الشيخ سعيد بن خلفان الخليلي**، مكتبة الضامري للنشر والتوزيع، سلطنة عمان، ٢٠١٦م.
- الخليلي، سعيد بن خلفان: **مقاليد التصريف**، ج١، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ١٩٨٦م.
- الخليلي، سعيد بن خلفان: **النواميس الرحمانية**، مكتبة مسقط، مسقط، ٢٠٢٣.
- الخليلي، عبدالله بن علي: **الموسوعة الشعرية لأمير البيان "ديوان الموعظة"**، تحقيق: سعيد بن سالم النعماني، ط١، نشر أنجال المؤلف، سلطنة عمان، ٢٠١٨م
- دحمان، عمر: **الاستعارات والخطاب الأدبي مقاربة معرفية معاصرة** (رسالة دكتوراه)، جامعة مولود معمري، الجزائر، ٢٠١٢م.
- درويش، أحمد: **تطور الأدب في عمان**، دار غريب، القاهرة، ١٩٩٨م.
- الدمشقي، نجم الدين بن سوار: **الديوان**، تحقيق: محمد أديب الجادر، ط١، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، ٢٠٠٩م.
- رامي، سحر: **شعرية النص الصوفي**، الهيئة المصرية العامة للكتب، القاهرة، ٢٠٠٥م.

- الرضواني، محمود عبد الرزاق: **المعجم الصوفي** (رسالة دكتوراه)، جامعة القاهرة، القاهرة، د.ت.
- الرواحي، أبو مسلم ناصر بن سالم: **الآثار الشعرية الكاملة لأبي مسلم البهلاني**، حققها ووضع حواشيها وقدم لها: محمد الحارثي منشورات الجبل، بغداد، ٢٠١٠م.
- الرواحي، أبو مسلم ناصر بن سالم: **النفس الرحماني في أذكار أبو مسلم**، ط٢، مكتبة مسقط، مسقط، ٢٠١٤م.
- الدغيشي، راشد بن علي: **شرح الموسوعة الشعرية لأبي مسلم البهلاني شاعر العرب ناصر بن سالم بن عديم البهلاني الرواحي**، ط١، مكتبة الضامري، سلطنة عمان، ٢٠١٥م.
- ريتشاردز، آيفور أرمسترونج: **فلسفة البلاغة**، ترجمة: سعيد الغانمي، ود. ناصر حلاوي، أفريقيا الشرق، بيروت، ٢٠٠٢م.
- الزدجالي، سعود بن عبدالله: **التصوف وأيديولوجيا السياسة الدينية في التاريخ العماني إشكالية العلاقة في القرنين الميلاديين الثامن والتاسع عشر**، مقال ضمن كتاب: سراة الوادي المقدس، تحرير: سعيد الهاشمي، وأمامة اللواتي، ط١، دار سؤال، بيروت، ٢٠٢١م، ص ص ١٤١- ١٩٠.
- الزبيدي، مرتضى: **كتاب تخريج أحاديث إحياء علوم الدين**، ط١، دار العاصمة للنشر، الرياض، ١٩٨٧م.
- زروق، أحمد: **قواعد التصوف**، دار البيروتي، دمشق، ٢٠٠٤م.
- الزمخشري، جار الله فخر خوارزم: **أساس البلاغة**، المكتبة العصرية، بيروت، ٢٠١٣م.
- الزناد، الأزهر: **نظريات لسانية عرفانية**، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ٢٠١٥م.

- السالمي، نور الدين عبدالله بن حميد: **بهجة الأنوار الشرح المختصر لمنظومة أنوار العقول**، مكتبة خزائن الآثار، سلطنة عمان، ط١، ٢٠١٦م.
- السالمي، نور الدين عبدالله بن حميد: **تحفة الأعيان**، مكتبة الإمام نور الدين السالمي، مسقط، ٢٠٠٠م.
- السالمي، نور الدين عبدالله بن حميد: **جوهر النظام في علمي الأديان والأحكام الجزء الثالث والرابع**، ط٢. وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، ٢٠١٨م.
- السعدي، جميل بن خميس: **قاموس الشريعة الحاوي طرقها الوسيعة**، ج ١٠، وزارة التراث القومي والثقافة، مسقط، ١٩٨٣م.
- السكندري، ابن عطاء الله: **الحكم العطائية**، دار الكرمة، القاهرة، ٢٠١٧م.
- سليم، عبد الإله: **بنيات المشابهة في اللغة العربية**، دار توبقال للنشر، المغرب، ٢٠٠١م.
- السليمي، محمود: **أثر الفكر الاباضي في الشعر العماني**، مكتبة الجيل الواعد، مسقط، ٢٠٠٣م.
- السهروردي، شهاب الدين أبي حفص عمر: **عوارف المعارف**، تحرير: د. عبد الحليم محمود ود. محمود بن الشريف، مكتبة المجلد العربي، القاهرة، د.ت.
- السيابي، أحمد: **أبو مسلم البهلاني الرواحي حياته- شيوخه- تلاميذه- سلوكياته**، ضمن كتاب: قراءات في فكر البهلاني الرواحي، حرره: محمد علي الصليبي، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ١٩٩٨م، ص ص ٤٠-٥٢.
- السيابي، خلفان بن جميل: **بهجة المجالس**، ط٢، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ١٩٨٩م.

- ابن سينا، أبو علي: **الإشارات والتنبيهات**، شرح: نصير الدين الطوسي، تحقيق: د. سليمان دنيا، ط٣، ج٤، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
- الشرقاوي، محمد عبدالله: **المستشرقون ونشأة التصوف الإسلامي**، دار البشير، القاهرة، ٢٠١٧م.
- الأصبهاني، أبي نعيم: **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، ج١، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٩م.
- طعمة، عبد الرحمن: **البناء العصبي للغة**: دراسة بيولوجية تطورية، دار كنوز المعرفة، ٢٠١٧م.
- الطوسي، أبو نصر السراج: **اللمع في التصوف**، دار الكتب الحديثة، تحقيق: د. عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي، مصر، ١٩٦٠م.
- الطيب، محمد: **إسلام المتصوفة**، ط١، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٧م.
- العبسي، عنترة: **ديوان عنترة**، المكتبة الجامعة، ط٤ ١٨٩٣م.
- العجم، رفيق: **موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي**، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ١٩٩٩م.
- عجيبة، عبدالله بن أحمد: **معراج التشوف إلى حقائق التصوف ويليه كتاب كشف النقاب عن سر لبّ الألباب**، تحقيق: د. عبد المجيد خيالي، مركز التراث المغربي، الدار البيضاء، د.ت
- العدوي، خميس: التصوف في عمان: **مدارسة مع فضيلة الشيخ أحمد بن سعود السيابي**، مكتبة الغبيراء، مسقط، ٢٠١٦م.

- العدوي، خميس بن راشد: **التصوف في عمان وقراءة في كتاب مراهم القلوب لمحمد بن أحمد الشجبي**، مقال ضمن كتاب: سراة الوادي المقدس، تحرير: سعيد الهاشمي، وأمامة اللواتي، ط١، دار سؤال، بيروت، ٢٠٢١م، ص ص ٧٧- ١٤٠.
- ابن عربي، محيي الدين: **الإسرا إلى مقام الأسرى أو كتاب المعراج**، ت: سعاد الحكيم، ط١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، لبنان، ١٩٨٨م
- ابن عربي، محيي الدين، **الفتوحات المكية**، ج١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٩م.
- العفيفي، أبو العلاء: **التصوف.. الثورة الروحية في الإسلام**، أقلام عربية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٧م.
- عمر، أحمد مختار، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، ط١، ج١، عالم الكتاب للنشر، ٢٠٠٨م.
- العمري، أكرم ضياء: **السيرة النبوية الصحيحة**، ط٦، ج١، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ١٩٩٤م.
- المعري، أبي العلاء: **ديوان سقط الزند**، مطبعة هندية، مصر، ١٩٠١م.
- العلوي، محمد أحمد طباطبا: **عيار الشعر**، تحقيق: عباس عبد الساتر، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٥م.
- العوادي، عدنان حسين: **الشعر الصوفي حتى أفول مدرسة بغداد وظهور الغزالي**، دار الحرية، بغداد، ١٩٧٩م.
- عودة، أمين يوسف: **تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية (ابن عربي)**، عالم الكتاب الحديث، عمان، ٢٠٠٨م.
- غادة، زكري نوال، محمدي: **الاستعارة في ديوان "همس الكلمات" لبشرى زروال من منظور اللسانيات العرفانية** (رسالة ماجستير)، جامعة محمد خيضر، الجزائر، ٢٠٢٠م.

- غربال، محمد بن شفيق: **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب**، دار إحياء التراث العربي، القاهرة، ١٩٦٥م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: **إحياء علوم الدين**، ط١، دار ابن الحزم، بيروت، ٢٠٠٥م
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: **معارج القدس في مدارج معرفة النفس**، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت،١٩٨٨م.
- فائزي، توفيق: **الاستعارة والنص الفلسفي**، الكتاب الجديد، ليبيا، ٢٠١٦م.
- ابن الفارض، شرف الدين أبو حفص: **ديوان ابن الفارض**، مكتبة القاهرة، مصر، ١٩٥١م.
- فتاح، عرفان عبد الحميد: **نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها**، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٣م.
- الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب: **القاموس المحيط**، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط٨، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢٠٠٥م.
- القاشاني، عبد الرزاق: **لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام**، تحقيق: إبراهيم الكيالي، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٤م.
- القشيري، أبو القاسم: **الرسالة القشيرية**، تحرير: عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، دار الشعب، القاهرة، ١٩٨٩م.
- الكدمي، محمد بن سعيد: **المعتبر**، ج١، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ١٩٨٤م.
- الكلاباذي، أبو بكر: **كتاب التّعرف لمذهب أهل التصوف**، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٢، ١٩٩٤م.

- الكندي، علي بن محمود بن يحيى: **الاستعارة التصورية في شعر عبدالله البردوني** (رسالة ماجستير) غير منشورة، جامعة السلطان قابوس، مسقط، ٢٠٢٢م.
- كندي، محمد علي: **في لغة القصيدة الصوفية**، دار الكتاب الجديد، ينغازي، ٢٠١٠م.
- لحويدق، عبد العزيز: **نظريات الاستعارة في البلاغة الغربية من أرسطو إلى لايكوف ومارك جونسون**، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمّان، ٢٠١٥م.
- لوبرطون، دايفد: **أنثربولوجيا الحواس العالم بمذاقات حسية**، ترجمة: فريد الزاهي، المركز الثقافي للكتاب، الدار البيضاء، ٢٠٢٠م.
- لايكوف، جورج، وجونسون، مارك: **الاستعارات التي نحيا بها**، ترجمة: عبد المجيد جحفلة، ط٢، دار توبقال، ٢٠٠٩م.
- لايكوف، جورج، جونسون، مارك: **الفلسفة في الجسد**، ترجمة: عبد المجيد جحفلة، ط١، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، ٢٠١٦م.
- اللمكي، راشد: **ديوان الشيخ راشد بن سيف بن سعيد اللمكي**، دراسة وتحقيق: أحمد الرمحي، مكتبة وتسجيلات الهلال، سلطنة عمان، ٢٠١١م.
- اللمكي، راشد: **قصيدة التائية النورانية في المناهج السُّلوكية (مخطوط)**، الناسخ: علي بن خميس القصاب، تاريخ النسخ: ١٤ ربيع الثاني ١٣٢٤هـ/ ١٩٠٥م، ١٩ صفحة.
- مصمودي، وسيمة نجاح: **المقاربات العرفانية وتحديث الفكر البلاغي**، دار كنوز المعرفة العلمية، عمّان، ٢٠١٧م.

- المقديني، الحبيب: **الاستعارة والكناية في الدراسات اللسانية العرفنية**، ضمن أعمال الندوة المهداة إلى روح عبدالله صولة، كلية الآداب والعلوم والفنون، جامعة منوبة، تونس، ٢٠١٥م، ص ص 479-491.

- المنذرية، شيخة بنت عبدالله: **شعر أبي مسلم البهلاني الرواحي بين التصوف والسلوك**، وزارة التراث والثقافة، مسقط، ٢٠١٣م.

- المنصوري، المبروك الشيباني: **الإمام جابر وتشكل الفكر الإسلامي... تحديات وآفاق**، ضمن ندوة: الإمام جابر... رؤية مستقبلية، تحرير: خميس العدوي، النادي الثقافي، مسقط، ٢٠٢٠م، ص ص ١٢١- ١٦٦.

- نصر، عاطف جواد: **الرمز الشعري عند الصوفية**، دار الأندلس، دار كندي، بيروت، ١٩٧٨م.

- النفري، محمد بن عبد الجابر: **المواقف ويليه كتاب المخاطبات**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧م.

- وهيبة، جراح: **الاستعارة في الخطاب الصوفي** (رسالة ماجستير)، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، ٢٠١٢م.

- اليزدي، تقي المصباح: **منهج جديد في تعليم الفلسفة**، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٩٠م.

## المراجع الأجنبية:


- Binmayaba, Mustafa Muhammad T: **Sufi Symbol as Gap, Metaphor as Clue: Symbols in Ibn ʿArabī's Love Poem as a Case Study,** Journal of Sufi Studies 8.2, 2020, pp176-197.
- Fillmore, C.J: **The case of case**, the ohio state university,1967.

Grady, Joseph: **Foundations of Meaning: Primary Metaphors and Primary Scenes**, university of california, berkeley,1997

- Jaberi, Sareh, & Ho Abdullah, & Imran Vengadasamy, Ravichandran: **A Traveler in God's Path: Sufi Words and the Metaphor of Journey**, published by Canadian Center of Science and Education. 2015
- Kovecses, zultan: **metaphor, practical introduction**, OXFORD university press,2010
- Madsen, mathias. w: **Cognitive Metaphor Theory and the Metaphysics of Immediacy**, congnitive science, university of amsterdam, ٤٠ p p , 7 april 2015, 881-908
- Müller, N., Nagels, A. & Kauschke, C. Metaphorical expressions originating from human senses: **Psycholinguistic and affective norms for German metaphors for internal state terms (MIST database)**, Behav Res 54, 365–377 (2022). https://doi.org/10.3758/s13428-021-01639-w
- Narayanan, Srini: **Knowledge-based Action Representations for Metaphor and Aspect**, ph. D, thesis, university of california, berkeley,1997.
- Rosch, Eleanor: **Cognitive Representations of Semantic Categories**, Journal of Experimental Psychology, General, 1975.
- Pragglejaz, group: **MIP: A Method for Identifying Metaphorically Used Word in Discourse**,2007.
- Whorf, B, L: **Thought and Reality: selected writings of Binjamin Lee Whorf**, MIT press,1956, p p207-219.9.

(الملحق١): القصائد المعتمدة في التحليل

| اسم الشاعر | عنوان القصيدة | عدد الأبيات |
|---|---|---|
| جاعد بن خميس | حياة الأرواح | ٦٤ |
| | حياة المهج | ٩٨ |
| | نور الله | ٢٨ |
| | عدل العذل وحق الهوى | ١٢٤ |
| | حب الله | ٤٣ |
| | مناهج الله | ٢١٣ |
| | قاف بوادي الملك | ٨ |
| | شموس العارفين | ٦ |
| | قاف الوادي المقدس | ٦ |
| | غابة الغرايب | ٢٨ |
| | صرف النصيحة | ١٧ |
| سعيد الخليلي | عرج على باب الكريم المفضل | ٤٦ |
| | نسيم نوالكم السجسج | ٧٨ |
| | تقدّم إلى باب الكريم | ١١٤ |
| | المعراج لسالك المنهاج | ٢٢١ |
| | اللطيفة الثانية في استمداد الأنوار العلمية والأسرار الحكمية | ١٦ |

| | | |
|---|---|---|
| | اللطيفة الثالثة في الدعاء لدفع الآفات والكلاء من طوارق المخافات | ١٩ |
| | خاتمة السعادة | ١٥٥ |
| | الحضرة الأحدية | ٥ |
| أبو مسلم البهلاني الرواحي | الحضرة العرفانية | ١٤ |
| | الحضرة الفتوحية | ١٧ |
| | هو الله فاعرفه | ١١٤ |
| | ماذا تريدُ من الدنيا تعانيها | ١١٥ |
| | الوادي المقدس | ١٢ |
| | جرد النفس وانهها عن هواها | ١٢٠ |
| راشد اللمكي | أنديمُ الحبّ | ٢٤ |
| | أسيرُ الحب ينحو | ٣٤ |
| | مخطوط التائية النورانية في المناهج السلوكية | ١٠٣ |
| خلفان بن جميل السيابي | القطرة الغيثية والوسيلة الإلهية | ٢٠١ |