الجمهورية الجزائرية الديمقراطيّة الشّعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد بوضياف - المسيلة
كلية اللغات والآداب
قسم اللغة والأدب العربي

الرقم التسلسلي :.....

رقم التّسجيل : ط1 : 095071222

رقم التّسجيل: ط2 : 075097306

مذكرة مقدمة ضمن متطلبات نيل شهادة الماستر تخصص : لسانيات عامة

بعنوان:

# البعد الدّلالي بين نظرية الحقول الدلاليّة والنظريّة السياقيّة

## في كتاب فُصوص الحِكم لابن عربي

الطلبان:
رشيد بريكي
عبدالنور ساسي

أمام لجنة المناقشة المكونة من السّادة الأساتذة :

| الاسم واللقب | الرتبة | الجامعة | الصفة |
|---|---|---|---|
| أ./د./أ.د بن قرين عبدالله | أستاذ محاضر أ | جامعة محمد بوضياف - المسيلة | رئيسا |
| أ./د./أ.د ختيم عزوز | أستاذ محاضر أ | جامعة محمد بوضياف - المسيلة | مشرفا ومقررا |
| أ./د./أ.د بغورة الصديق | أستاذ محاضر أ | جامعة محمد بوضياف - المسيلة | مناقشا |

السّنة الجامعية: 2019/2018

(( رَبَّنَآ ءَاتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا ))

صدق الله العظيم

# الاهداء

نُهدي هذا البحث لكل باحث يحمل همّ العلم والمعرفة

إلى مشرفنا القدير الدكتور عبدالرشيد نُور ، إلى أحبابنا

وأصدقائنا وأزواجنا وكل قريب وإلى كل من ساهم

دعم هذا المشروع

# شكر وعرفان

نشكر الدكتور المشرف الرائع عبدالرشيد نور الذي حبب إلينا روح البحث وبعث فينا طموحات التّطلع ، نشكره شكراً جزيلاً ،كما نشكر كل أساتذتنا الأفاضل بجامعتنا ونشكر كل من دعمنا من قريب أو بعيد.

بورك فيكم

# مُقدمة

## مقدمة :

الحمدلله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الخلق وإمام المرسلين ممّد الهمم صاحب القيل الأقوم محمد النّبي الأكرم خاتم الانبياء والمرسلين وبعد :

تُعد اللغة من أعرق مظاهر الحضارة الإنسانية، بل هي أصل الحضارة وصانعة الرقي والتقدم، فاللغة حد يعبر بها كل قوم عن أغراضهم فهي التي تؤلف الحد الفاصل بين شعب وشعب وبين أمة وأمة، بل بين حضارة وحضارة؛ لأن الأفراد الذين يتكلمون لغة واحدة، لا يتفاهمون بيسر وسهولة فحسب، وإنما هم قادرون على أن يؤلفوا مجتمعا إنسانيا موحدا متجانسا؛ لأن اللغة هي قوام الحياة الروحية والفكرية والمادية، بها يعمق الإنسان صلته وأصالته في المجتمع الذي يولد فيه، حيث تخلق اللغة من أفراده أمه متماسكة الأصول موحدة الفروع منذ أواخر القرن التاسع عشر أخذ مفهوم "اللغة": طبيعتها، ووظيفتها، ودراستها في التغير. وقد أحدث ذلك التغير جهودا متلاحقة بذلها علماء الغرب لدراسة معظم لغات العالم وصفا وتاريخا ومقارنة، وللوصول من ذلك إلى نظرية أو نظريات عامة في "اللغة" تكشف عن حقيقتها نشأة وتطورا، وتبرز "القوانين" أو الأصول العامة التي تشترك فيها لغات البشر،وتعين على تحديد وتدقيق مناهج الدراسة اللغوية ووسائلها.

لابد قبل الحديث عن الدلالة من الحديث عن اللغة، لاسيما أن الدلالة اللغوية هي الأهم و الأوسع و الأكثر تعقيدا و أنها هي الموضوع الأساسي في علم الدلالة بالإضافة إلى الإشارة إلى أنواع الدلالات الأخرى.

و يمكن القول بإيجاز أن اللغة هي الإنسان أو أن اللغة أهم خصائص الإنسان التي تميزه عن غيره من المخلوقات الحية ،و تجعل له هذه المكانة و المهمة التي خلق لها (الخلافة في الأرض) حتى أننا يمكن أن نعرّف الإنسان بأنه حيوان ذو لغة، و إن كان الإنسان قد تميز بعقله و تفكيره و قابليته للتطور و الرقي و التقدم في الحضارة و العمران، فان ذلك كان بفضل هذه المزية المعجزة ( مزية اللغة) فالله تعالد كما جاء في كتابه الكريم . " خلق

الإنسان، علمه البيان "، " و علم آدم الأسماء كلها" و بغض النظر الآن عن كيفية نشأة اللغة الإنسانية حسب الفرضيات المشهورة فإننا يمكن أن نؤكد أن هذه اللغة للإنسان هي من الضرورات الحيوية التي ما كان للإنسان أن يستطيع الاستمرار و التطور بدونها، و تأتي ترتيبا بعد الهواء و الماء و الغذاء و ذلك نظرا لإمكانيات الإنسان الجسدية الضعيفة التي ما كان قادرا بها لولا اللغة و التفكير و هما مرتبطان، ما كان قادرا على مواجهة قوى الطبيعة الطبيعية و الحيوانية و بالتالي ما كان قادرا على الاستمرار و لكنها حكمة الله و إرادته بأن تستمر الحياة إلى حيث قدّر سبحانه و تعالى لها.

و ليست اللغة في الواقع . و أهم غاياتها تأمين التواصل و الاتصال . ليست الا علاقة بين صورة صوتية ( ألفاظ ) وصورة مفهومية ( معان ) يتم الربط بينهما ذهنيا، فسواء نشأت اللغة ابتداء في صورتها المكتملة أو كانت قفزة نوعية في طرائق الاستدلال و التواصل فهي تعتمد على ربط العلاقة بين و المدلول.

و من هنا كان الاهتمام بالدلالة، وعلم الدلالة غاية عند الأصوليين و المناطقة و اللغويين (طبعا) و علماء النفس و كان لهذا العلم علاقة بكل هذه العلوم (الإنسانية) بل إن للدلالة علاقة بكل أنواع المعرفة و في شتى مجالات الحياة.

ولأنَّ الدَّلالة لا يمكن أن تتمحور حولَ مفهومٍ ثابت، بل هي عرضةٌ للتوسيع والتضييق، وهذا التغير يؤدي إلى ولادة آراء ونظرياتٍ جديدةٍ تحاول حصر الموضوعات المنثورة في الكون. إذ إنَّ الغاية الأساسية من نظرية الحقول الدلالية، توزيع الكلمات وفق علاقات تشابكية تعين الباحث على تعيين دلالاتها وعدمِ الخلط بين المعاني.

من هنا ظهرت الحاجة إلى السياق الذي يعتبر أحد أهم العناصر الضرورية والمهمة في تحديد الدلالات المقصودة ، والذي ينقسم إلى قسمين : السياق اللغوي والسياق الغير اللغوي يعتمد الأول على الصوت والتركيب والبناء الصرفي ....إلخ أما الثاني فيعتمد على المخاطب والمتكلم والظروف المحيطة بالخطاب.

**إشكالية البحث:**

تبلور البحث اللغوي ابتداءً من القرن السابع عشر على هذا الشكل وبعث فينا روح البحث من جديد ، وجعلنا نتأمل التراث اللغوي العربي من جديد وبخاصة الاستعمال الصوفي الرمزي بحمولاته الدلاليّة عند ابن عربي في مجموعة كتبه المشهورة ككتاب فصوص الحكم. وهذا كله أحالنا إلى كتاب ابن عربي فصوص الحكم فحاولنا جاهدين دراسة الكتاب دراسة دلالية معمقة بوصفها تخدم توجه البّحث العلمي الحديث في مظانها المعرفيّة والابستمولوجيّة.

تأسيسًا على ماسبق وجدنا أنفسنا نبحث في هذا المنحى ، واخترنا البُعد الدلالي دون المستويات الاخرى نظراً لاهتمام العلماء القدامى به وكذا المحدثين منهم، فهو الأس في تفكيرهم الحضاري المبني على قاعدة الفهم والكشف والتّحليل فكان عنوان البحث: "**البعد الدلالي بين نظريّة الحقول الدلاليّة والنظرية السياقيّة في كتاب فصوص الحِكم لابن عربي** ".

وقد تولد عن هذا كله إشكالية أخرى طرحت في السّاحة العلمية ولازالت في أيامنا هذه وهي كيف نقرأ التراث ؟ وماهي الآليات المناسبة لهذه القراءة ؟ كيف استعمل ابن عربي اللغة في بيان موقفه من الله الكون والانسان في كتابه الفصوص ؟ كيف نسقط النظريات الحديثة على الفصوص دراسة علمية دقيقة ومنهجية رصينة ؟ ماذا يضيف المدخل اللساني الذي اعتمدناه للمادخل السابقة كالمدخل الفلسفي والفكري وغيره؟

ومع هذا الاشكال وجد البّحث نفسه يشّق طريقاً وعراً نظراً لتباين الآراء وتشبعها من كُتب الدارسين من جهة وجهة أخرى كثرة الآراء وإن كانت النتيجة واحدة التي تناولت البّحث الدلالي في فصوص الحِكم ، وإن كانت المكتبات العربيّة زاخرةٌ من مثل هذه الابحاث وعليه

فلا داعي للبحث ولكن يجب أن لا نغفل أن البّحث في نظريتي الحقول الدلاليّة والسياقيّة من خلال كتاب ابن عربي في الفصوص تفتح المجال للقراءات المتعددة وليست المغلقة على رأينا .

**صعوبات البحث :**

لقد واجهتنا صعوبات جمة في بحثنا تمثلت في الآتي :

- فقر المكتبة العربيّة لدراسات أكاديميّة في استعمالات لغة المتصوفة وبمناهج حديثة.
- بعد العلاقة بين الهاجس العلمي ومعرفة التراث الصوفي، فتطور البحث العلمي لا يتم إلا عبر تجديد آلياته وإجراءاته.
- نقص المراجع نظراً لتشعب الموضوع وتداخله الفلسفي اللغوي .
- كثرة المصطلحات الصوفيّة المعقدة عند ابن عربي .
- ندرة الدراسات والشروحات المعمقة حول كتاب فصوص الحكم .
- نظرة ابن عربي الشّائكة لله و الوجود والانسان .
- صعوبة تفكيك وتحليل الكتاب وإسقاط النظريتين عليه دلاليّاً وسياقيًّا.

**الدراسات السابقة :**

ويتصدر قائمة الدراسات التي بحثت في كتاب فصوص الحكم تعليقاً وتحقيقاً وشرحاً وتفكيكاً ومن أهم المشاريع التي نالت حصة الأسد من هذا النوع من الدراسة كتاب فصوص الحكم " شرح وتعليقات أبو العلا عفيفي الذي اختاره له مشرفه نيكولسون المستشرق الانجليزي موضوعاً لدكتوراه بجامعة كمبردج" و الدراسات الاخرى كـ " شرح آسين بلاسيوس" و "القاشاني المتوفى سنة 730هـ " و " صدر الدين القونوي المتوفى سنة 671 هـ" و عبدالرحمن جامي المتوفى سنة 890 هـ " و " شرح بالي أفندي المتوفى سنة 960 هـ " و " عبدالغاني النابلسي المتوفى سنة 1144هـ" وشرح "عاصم الكيالي " وبعض المراجع كـ" كتاب الحركة التواصلية في الخطاب الصوفي لآمنة بلعلى " و " كتاب ابن العربي المسافر العائد لساعد خميسي ".

**أهداف البحث :**

كان من أهم الاهداف المسطرة لبحثنا هي :

– مقاربات الخطاب الصوفيّ الحديثة ذات الطابع الأدبيّ التي حاولت أن تقرأ تراثنا الروحي الصوفي في إطار الرؤية السريالية الفنيّة وأبرز مثال على ذلك أعمال أدونيس النظرية والابداعيّة.

– تبيين البُعد الدلالي، فهو الأس في التفكير الحضاري المبني على قاعدة الفهم والكشف والتّحليل.

– إسقاط النظريات الحديثة على الفصوص دراسة علمية دقيقة ومنهجية رصينة.

– إضافة المدخل اللساني الذي اعتمدناه للمداخل السابقة كالمدخل الفلسفي والفكري وغيره.

**دافعيّة الاختيار:**

**أسباب ذاتيّة:**

لغة المتصوفة لغة رمزيّة ساحرة لها وقع خاص ،هيّج فينا روح البحث والتنقيب والتحليل ومعرفة المزيد عنها لغموضها وإبهامها بخاصة عمق فصوص الحكم واستعمالات مصطلحاته المعقدة، فعند الصوفي كابن عربي– لغة العموم لاتفي بالتعبير عن معانيه وبما يحس في ذوقه ومواجده ، فهو يرمز إلى الحقائق بالعلم الباطن الذي يتلقاه من وراثة عن النبي ،فكتاب الفصوص الذي أهدانا إياه مشرفنا العزيز به تعليقات أبو العلا عفيفي ومشرفه نيكولسون الذي اختاره كرسالة دكتوراه لطالبه عفيفي عن جامعة كمبردج،فقد همّ بترجمته إلى اللغة الانجليزيّة ، ولكنه عدل فكرته قائلاً : هذا كتاب يتعذر فهمه في لغته مع كثرة الشّروح عليه ، فكيف به إذا تُرجم إلى لغة أخرى . فكان هذا القول بمثابة دافعية ذاتيّة لسبر غوره ومعرفة جوانبه الدلاليّة السياقيّة.

**أسباب موضوعيّة :**

إن كان من دوافع اختيارنا لهذا البحث نابع من صميم البرهنة على أهمية فكر ابن عربي في الفصوص دلاليًّا وفق سياق الفلسفة الصوفيّة والمنهج المتبع في تفكيره ، فإن أهم سبب جعلنا نختار هذا البّحث بالذات هو التّساؤل الجوهري الذي ظل يلازمنا قبل وأثناء وبعد البحث ، وهو كيف نبين هذه الأهمية السامقة ؟ وماهي الادوات الكفيلة المتمثلة في النظرتين الحقول الدلاليّة والسياقية التي نسقطهما على بحثنا بحيث تمكن لنا من قراءة جادة لفصوص الحكم ؟

لقد أثارنا خلو خزانة الكتب من ذكر دراسات عميقة حول كتاب فصوص الحكم وإنتاج قراءات للفكر الفلسفي الصوفيّ لغويّاً لسانيّاً ، بالاضافة إلى ندرة في البحث الصوفيّ الجاد لاستعمالات ابن عربي اللغويّة دون تعليل علمي لسبب لجوء المتصوفة لنصوص الثقافة الرسمية ، خاصة أنهم كانوا خارج تلك الثقافة وهذا القصور تؤكده الأحكام المعيارية الإيديولوجيّة التي تكررت منذ قرون.

**ملخص الخطة البحث :**

وقد مرّ بحثنا بمراحل اتبعناها في خطة مقسمة : **مقدمة** و فصل نظري وفصل تطبيقي وخاتمة بدأناها بمدخل ثم الفصل الاول:الاطار العام للدراسة– ومجموعة المفاهيم الاساسيّة في بحثنا ومن ثمة انطلقنا للفصل الثاني عنواناه بتجديد ابن عربي في الفكر الصوفي وعرجنا على مذهب وحدة الوجود عند ابن عربي والإنسان الكامل وحدة الأديان ومذهب الحب وبعدها هذا تطرقنا إلى الشّق التطبيقي الفصل الثاني: إجراءات الدراسة على مستواها الدلالي بين النظريتين الحقول والسياقية في كتاب فصوص الحكم استهلناه بتمهيد ثم الاجراءات الدراسية و ماهية الدراسة على كتاب فصوص الحكم ثم ذهبا إلى تقديم الكتاب–فصوص الحكم و التعريف به وموضوعه وثم إجراءات الدراسة الأساسية وتطبيق نظرية الحقول الدلاليّة على كتاب فصوص الحكم (الموجودات – الاحداث – المجردات – العلاقات) وأهم السياقات الدلالية في فصوص حكم ابن عربي كالفص الآدمي والابراهيمي والموسوي والعيسوي والمحمدي ودلالتهم.

وانتهينا إلى خاتمة للبحث ثم ملحق عنوناه بابن عربي والتصوف استهلناه بتمهيد ثم ابن عربي سيرة ذاتية وعلمية–تلاميذه واختلاف العلماء في ابن عربي ثم وفاته وآخر شيء هو قائمة المصادر والمراجع.

**منهج البحث :**

كان لابد من إسقاط نظرية الحقول الدلاليّة و النظرية السياقية على الكتاب محاولين جاهدين تحليل وتفكيك الفصوص دلاليًّا وسياقيًّا لقربهما من صلب موضوعات و أفكار ابن عربي في الفصوص وآرائه كوحدة الوجود والانسان الكامل والعشق الالهي والتصوف ، كما اقتضى البحث الاعتماد على المنهج البنيوي ذات التّحرك الآني لتفسير الظواهر الدلاليّة وذلك ببسط سلطة النّص واستجلاء المفاهيم من خلال هذه الفصوص أو هذه اللغة التي تبقى وسيطًا بين المتكلم والمتلقي ( **الواجب والممكن** ) ودلالتهم .

## الشّق النّظري

**الفصل الأول : المفاهيم الأساسيّة** ..... 11

**تمهيد :** ..... 11

**أوّلا : علم الدّلالـــة :** ..... 12

**أنواع الدلالة وأقسامها** ..... 14

**مفهوم نظرية الحقول الدلالية:** ..... 16

**أنواع الحقول الدلاليّة:** ..... 30

**النَّظريّة السياقيّة :** ..... 32

## الشّق النّظري:

### الفصل الأول :

**مدخل :**

**الفصل الاول: الشّق النظري الاطار العام للدراسة**

- **1- المفاهيم الأساسية للدراسة**
- **2- مفهوم علم الدلالة**
- **3- مصطلح علم الدلالة في الدرس العربي الحديث**
- **4- أنواع الدلالة وأقسامها**
- **5- علم الدّلالة والدراسات القديمة**
- **6- نظرية الحقول الدلالية**
- **7- مفهومها**
- **8- تصنيف الدلالات ضمن الحقول الدلالية**
- **9- النظرية السياقيّة**
- **10-مفهوم السياق لغة واصطلاحًا**
- **11- السّياق عند اللغويين المحدثين**
- **12- أهمية السياق**

# الفَصْلُ الأول

## الفصل الأول : المفاهيم الأساسيّة

### تمهيد :

تقوم اللغة على مستويات عدة فيما بينها المستوى الصوتي والصرفي والنّحوي والدلالي ولعل المستوى الدلالي من أهم المستويات وأصعبها ، لأن الطبيعة الحقيقيّة للغة يمكن فهمها فقط من خلال فهم المعنى وفي هذا السياق ، ينطلق الباحث إبراهيم أنيس من مقولة أن دراسة الدلالة هي قمّة التحليل اللغوي وهدفه النّهائي ، إذ الغاية من اللغة هي الاتصال والتفاهم ودون دراسة المعنى يصبح التّحليل اللغوي لغوًا لا طائل من ورائه.[1]

وهذا ما يجعلنا نتيقن أكثر بأن البحث في الدلالة من أصعب المجالات على الاطلاق ، ولذا فإن المتتبع – كما سنرى– لمختلف التعريفات للعلم الذي يهتم بهذا المجال فسيجد الباحثين يتكبدون المشاق في تحديده إلى حد الخروج أحيانًا عن مجالاته ، وفي أحايين أخرى ، يرتبط المصطلح بتخصص معين دون غيره ، لارتباط فكرة الباحث بهذا التخصص .

ولئن كان الباحثون يتفقون على أن المصطلح وضعه اللساني المشهور **بريال** ، فإن كان كل واحد منهم يحاول أن يتأوّل المصطلح لما يراه مناسبًا ، فهناك من اعتقد أن اللساني المذكور آنفاً وضعه للمجال الذي يُعنى بتحليل المعنى الحرفي للألفاظ اللغويّة ووصفها ولا تتقصر اهتمامات هذا العلم على الجوانب المعجميّة فقط ، بل تشمل أيضاً الجوانب القواعديّة [2] ، ويكون بالتالي قد ربط بعلم الدلالة المعجمي وعلم الدلالة التركيبي وذهب مع هذا الاتجاه باحث آخر وذلك حين يقسم البحث الدلالي إلى ثلاث اتجاهات ويكون بذلك أضاف موضوعاً جديداً يتعلق بالسياق:

الاتجاه الاول : يدرس المعنى على مستوى المفردة على نحو ما يجري في المعجمات.

الاتجاه الثاني : يتوسع ، فيدرس المعنى على مستوى التَّراكيب.

[1] إبراهيم أنيس ، دلالة الالفاظ ص 39

[2] محمد محمد يونس علي ، مدخل إلى اللسانيات ص 17 . مقدمة في علمي الدلالة والتّخاطب ص ص 11 ، 12

الاتجاه الثالث : يخصص الدّلالة لدراسة المعنى على مستوى اللفظة والعبارة كليهما ولكن في إطار إجتماعي معين من زاوية معينة ، هي زاوية الاستعمال الحيّ في البيئة الخاصة، ومعرفة الدّلالة لا يأتي من إدراك المعاني المعجميّة بل هنا جوانب أخرى.[1]

## أوّلا : علم الدّلالـــة :

### ماهية علم الدّلالـــة:

علم الدلالة هو العلم الذي يتناول المعنى بالدارسة " أو هو ذلك الفرع من علم اللّغة الذي يتناول نظرية المعنى، أو ذلك الفرع الذي يدرس الشروط الواجب توافرها في الرمز حتى يكون قادرا على حمل المعنى"2 اللغة في جوهرها نظام من الرموز ونظام من الإشارات تعبر عن الأفكار والمشاعر.3

وهو العلم الذي يقف على القوانين التي تنتظم تغيّر المعاني وتطوّرها، والقواعد التي تسير وفقها اللغة ، فهو يهتم بجوهر الكلمات ومضامينها.4

---

[1] أحمد سليمان ياقوت ، أبحاث في اللغة ، دار المعرفة الجامعيّة 94 19 ص 10

[2] أحمد مختار عمر " **علم الدلالة** " عالم الكتب، ط1 ، 1402هـ – 1982م ص 11

[3] فردينان دي سوسير "**علم اللغة العام** " ترجمة د. يوئيل يوسف عزيز مراجعة د مالك يوسف المطلبي دار فاق عربية 1985 م ص 27.

[4] عبد الجليل منقور " **علم الدلالة** " أصوله ومباحثه في التراث العربي ، منشورات اتحاد كتاب العرب ، دمشق 2001 ص 18.

## مفاهيم الدّلالة لغةً واصطلاحًا:

الدّلالة لغة : لفظ مشتق من مادة ( د، ل، ل) ، والدَّلالة والدِّلالة :إسم مصدر من دلَّ ..." و "دلَّه عليه دلاَلة ... سدَّدَهُ إليه . [1]

يقول ابن منظور "الدلُّ قريب المعنى من الهَدْي ...ودَلَلْتُ بهذا الطريق: عرفتُه [2] . وقد دله على الطريق يدله دَلالة ودُلالة ودِلالة " . [3]

أما اصطلاحا فهي " كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال والثاني هو المدلول".[4]

و الرابط بين التعريفين اللغوي و الاصطلاحي هو الاهتداء إلى السبيل و معرفة الطريق ، و التوجيه ، و لا يكون ذلك إلا بإشارة أو علامة . فكلاهما اهتداء إلى القصد إلا أن الأول اهتداء في الأرض ومسالكها و الثاني اهتداء إلى معاني الكلمات في الذهن. [5]

علم الدلالة في صورته الفرنسية "sémantique" لدى اللّغوي الفرنسي ميشال بريال Michel-Bréal في أواخر القرن التاسع عشر 1883 م ليعبر عن فرع من علم اللغة العام . 6 حيث كتب بحثا( essai de sémantique) مقالات في علم الدلالة سنة 1897 . [7]

ثم جاء كل من ( أوجدن Ogden و ريتشاردز Richards ) من خلال كتابهما المشهور (The meaning of the meaning) معنى المعنى 1923 ، اللذين أحدثا

---

[1] الفيروز أبادي القاموس " **المحيط**" الهيئة المصرية العامة للكتاب ط 3 1499 هـ 1979م ج3 ص 365

[2] ابن منظور " **لسان العرب** " دار صادر ، بيروت ، ط 1 ج 11ص 248 ، 249

[3] المصدر نفسه ص 249

[4] الشريف الجرجاني "**التعريفات**" مكتبة لبنان بيروت (دط)1990م ص 109

[5] عادل محلو " **الصوت والدلالة في شعر الصعاليك** " أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتورا علوم في علم اللغة جامعة الحاج لخضر ، باتنة 2006/ 2007 م ص15

[6] فايز الداية "**علم الدلالة العربي**" النظرية والتطبيق، دار الفكر المعاصر دمشق، ط2، 1417هـ 1996 م ص 06

[7] أنظر بالمر "**علم الدلالة** " إطار جديد، ترجمة صبري إبراهيم السيد ، دار المعرفة الجامعية 1995 م ص 10

ضجة في الدراسة اللغوية وفيه تساءلا عن ماهية المعنى، كما تناولا مسألة الدلالة وتطور المعنى من الناحيتين :الاجتماعية والنفسية . [1]

## مصطلح علم الدلالة في الدرس العربي الحديث :

لم يكن مصطلح " الدلالة" بالشيء الجديد ، بل كان له وجود واستعمال في الدرس العربي القديم ، يقول فايز الداية " أما اختيارنا للمصطلح العربي المقابل فهو " الدلالة " ذلك أنه ينتشر في مصنفات عربية قديمة تتصل بمجالات تقرب من ماهية هذا العلم في صورته المعاصرة " .2

أما اللغويون المحدثون فقد آثارو استعمال مصطلح " الدلالة " مقابلاً للمصطلح الأجنبي لأنّه يعين على اشتقاقات فرعية مرنة نجدها في مادة " الدلالة " ولأنّه لفظ عام يرتبط بالرموز اللغوية وغير اللغوية ، أما مصطلح " معنى " فلا يعني إلا اللفظ اللغوي ، فضلاً عن ذلك أنه يعد أحد فروع الدرس البلاغي وهو علم المعاني .3

## أنواع الدلالة وأقسامها :

اختلف العلماء المسلمون في تحديد أنواع الدلالة و أقسامها حسب الزاوية التي ينظرون منها إليها وحسب المجال المعرفي الذي ينتمون إليه.

[1] عبد الجليل منقور " **علم الدلالة** " ص 43

[2] فايز الداية "**علم الدلالة العربي**" ص 08

[3] عبد الجليل منقور " **علم الدلالة** " ص 23

قسمت الدلالة في الدرس القديم إلى دلالة لفظية وغير لفظية (الدلالة العقلية و الطبيعية) أما الدلالة اللفظية فقسمت الى ( وضعية و غير وضعية ) ، وقسمت الدلالة اللفظية الوضعية عند المناطقة الى : [1]

دلالة المطابقة : و هي أن يدل اللفظ على تمام ما وضع له .

دلالة التضمين : و هي أن يدل اللفظ على جزء ما وضع له.

دلالة الالتزام : و هي أن يدل اللفظ على ما هو خارج عنه ولكنه لازم له.

أما الدلالة اللفظية غير الوضعية فهي الدلالة اللفظية الطبيعية ، كدلالة ( آه ) على الوجع و الدلالة اللفظية العقلية كدلالة تكلم الشخص من وراء الجدار . [2]

وحصر"إبراهيم أنيس" أنواع الدلالة في أربع فقط هي : الصوتية ، والصرفية والنحوية و المعجمية أو الاجتماعية .[3]

الدلالة الصوتية وهي التي تستمد من طبيعة الأصوات .[4] الدلالة الصرفية وتستمد عن طريق الصيغ وبنيتها .[5] الدلالة النحوية وهي العلاقة بين الدلالة والنحو (التركيب) علاقة وثيقة والتأثير متبادل بينهما ، فالوظيفة التركيبية تؤثر في الدلالة وتغييرها الذي يؤدي إلى تغير في الدلالة ، كما قد يؤدي الخطأ في التركيب إلى خطأ في الدلالة أو يؤدي إلى تشويه الدلالة .[6]

---

[1] محمد يونس علي " **المعنى وظلال المعنى** " دار المدار الاسلامي، ط2 ، 2007م . ص 85

[2] المرجع نفسه ص 85

[3] إبراهيم أنيس " **دلالة الألفاظ** " مكتبة الانجلو المصرية ، ط 5 ، 1984م ص 46 ،48

[4] المرجع السابق ص 46

[5] المرجع نفسه ص 47

[6] http://ssaab.wordpress.com/2013/07/18/أنواع-الدلالة/

الدلالة المعجمية بحيث أن لكل كلمة من كلمات اللغة لها دلالة معجمية أو اجتماعية تستقل عما يمكن أن توحيه أصوات هذه الكلمة وصيغتها من دلالات رائدة على تلك الدلالة الأساسية ، التي يطلق عليها الدلالة الاجتماعية . [1]

وسنأتي على ذكر كل نوع من هذه الأنواع بالدرس والتفصيل في الفصول اللاحقة مع إسقاطه على كتاب الأمالي و رؤية مدى تجليها فيه .

**علم الدّلالة والدراسات القديمة :**

تنوعت اهتمامات العرب بالدّرس اللغوي فغطت جوانب كثيرة من الدراسة الدلالية ومن ذلك : [2]

1- محاولة ابن فارس الرائدة – في معجمه المقاييس – ربط المعاني الجزئية للمادة بمعنى عام يجمعها .

2- محاولة الزمخشري الناجحة – في معجمه أساس البلاغة – الفرقة بين المعاني الحقيقية و المعاني المجازية .

3- محاولة ابن جني الفريدة في كتابه الخصائص ربط تقلبات المادة الممكنة في باب الاشتقاق الاكبر وباب تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني ، وباب إمساس الألفاظ أشباه المعاني .

**مفهوم نظرية الحقول الدلالية:**

يفرض التواصل بين الأفراد وجود قائمة من الكلمات مشتركة بينهم يفهمون معانيها بكيفية متشابهة أو متقاربة، ولكن دلالات الكلمات المعنوية يصعب عليهم الاتفاق حول تحديدها، لأنَّ درجة فهمها تتفاوت من شخص لآخر، تبعاً للتجربة التي مرّ بها كلّ فرد

[1] إبراهيم أنيس " **دلالة الألفاظ** " ص 48

[2] احمد مختار عمر " **علم الدلالة** " ص 20

وطبيعة البيئة التي ينتمي إليها المتكلّمون باللغة، ومستوى التعلّم، وغيرها من العوامل التي تسهم في تحديد الدلالة.

ويكون فهم الكلمات متماثلاً أو متشابهاً حينما يكون اتفاق ضمني حول توظيفها واستخدامها، ومن هنا كان تعريف الكلمة الذي يعدّ تحقيقاً لهذا الاتفاق أمراً مهماً في استعمال المعاجم[1].

وأحسن طريقة لفهم معنى الكلمة هو وجودها في التركيب الذي يسهم في إبراز معناها ويجعلها متباينة عن تلك التي تقاربها أو تبدو مشابهة لها، بالإضافة إلى الوظائف الدلالية ذات الارتباط بالمحيط والثقافة اللذين يعبران عن دلالة اللفظ المستقلة عن كلّ كلمات اللغة[2].

فالعالم كما هو موجود ومتصوّر هو إنتاج لثقافة المجتمع ولنظام اللغة المعجمي الذي يتواصل به الأفراد، وكلّ كلمة لها مرجعها في العالم الخارجي، توظّف في تركيب ترتبط بالعالم أو بجزء منه بطريقة تختلف عن الكلمات الأخرى.

فمعنى الكلمات محدّد وفق قائمة بمفردات اللغة، وترتبط فيما بينها بمجموعة من الظواهر المتشابهة والقابلة للمقارنة والاستبدال، ويتحدّد المعنى أكثر حين ظهوره في بنية المعجم الذي يمتلكه المتكلم، أو وفق التغيّرات التي تطرأ على معاني الكلمات المرتبطة بالحقل المعيّن[3].

وبناءً على ما سبق يمكن التفريق بين المعجم واللغة ومفرداتها:

- فالمعجم هو مجموع الكلمات التي تضعه لغة ما في متناول المتكلمين.
- والمفردات هي مجموع الكلمات المستعملة من لدن متكلّم معيّن في ظروف معيّنة.

أمّا المعجم فهو حقيقة اللغة التي يكتسبها الفرد عن طريق معرفة المفردات الخاصة التي تتوافر على تشكيل الخطاب وبنائه، فالمعجم يتجاوز المفردات، ولكن لا يبلّغ إلاّ بها

[1] فرانسيس فانوي ، التعبير والتواصل ص35.

[2] روبينز ، اللغويات العامة ، مقدمة ص ص 71 ، 72.

[3] المرجع نفسه ، ص 71.

ولا تكون المفردات إلاَّ بوجود المعجم لأنَّها تعدّ عيّنة منه، وعلى الرغم من أنَّه يصعب معرفة عدد الكلمات التي تكوّن معجم اللغة، إلاَّ أنَّ عددها محدّد نسبياً في اللغة المعيّنة، وهو قابل للإثراء والازدياد والافتقار[1].

وكلّ لغة تمتلك صورة عن الوجود خاصة بها، وتتميّز نظرة الناطقين بها إلى الحياة عن غيرهم، لاختلاف لغتهم عن اللغات الأخرى، ومجموع كلماتها يدلّ على الجنس أو النوع، أو أصناف الموجودات المادية والمعنوية، والكلمة الواحدة في أيّة لغة تندرج تحتها مجموعة تطول أو تقصر من الألفاظ كالمكتب والكرسي والناقة والفرح والحزن، فكل لفظ من هذه الألفاظ يضمّ عدداً من الأفراد أو الأحداث جمعت تحت عنوان واحد، وكوّنت صنفاً واحداً، ولذلك كانت مفردات كلّ لغة من اللغات ضرباً من التصنيف للموجودات الذي يعدّ أساسياً في فهم العلاقة بينها، وهو إدراك لنظرية الحقول الدلالية[2].

والتصنيف هو تقسيم الأشياء أو المعاني وترتيبها في نظام خاص، وعلى أساس معيّن بحيث تبدو الصلة واضحة بين بعضها البعض، مثل تصنيف الكائنات، وتصنيف العلوم[3].

كما تقدّم اللّغة لكل فرد ألفاظاً تدلّ على عموميات وكلّيات وأنواع وأجناس. فإذا قال قائل "قعدت تحت الشجرة"، أو "ركبت السيارة"، أو "حزنت لخبر مؤلم"، فالمخاطب بفتح الطاء . لا يتمكّن لمجرد سماعه هذه العبارات أن يتصوّر تلك الشجرة التي أرادها بذاتها ولا هيئة القعود، ولا السيارة المقصودة بعينها، ولا هيئة الركوب ولا درجة الحزن وحقيقة الخبر، لأنَّ الألفاظ عامّة يندرج تحتها أنواع لا تحصى من الشجر والسيارات والأخبار وهيئات القعود والركوب ودرجات الحزن والألم"[4].

[1] جاكلين بيكوتش ، دقة التواصل ص ص: 44 ،45.
[2] محمد المبارك، فقه اللغة وخصائص العربية، ص: 307.
[3] المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ص: 45.
[4] محمد المبارك، المرجع السابق، ص: 311.

وليس من اليسر كما هو متداول ومتعارف عليه، أن يتّفق الدارسون على تعريف دقيق لمصطلح من المصطلحات، أو كلمة من الكلمات، وبخاصة إذا تعلّق الأمر بالمفاهيم الحديثة الظهور والاستعمال.

ومن ثمَّ، فإنَّ تعريف الحقل الدلالي يعتبر كغيره من المصطلحات التي لم يتمكّن الباحثون من التوصل إلى إعطاء تحديداتها وتعريفاتها إلاَّ بعد أبحاث عديدة وجهود مكدّة وعمق نظر لدقائق مجالات المعنى، ومع ذلك فقد اتّضح لهم أنَّ "التحليل الدلالي لبنية اللغة من الأمور الضرورية والأساسية لدراسة دلالة الكلمة، سواء أ كانت الدراسة تاريخية أم مقارنة أم تقابلية"[1].

وأدّى ما سبق إلى إبراز منهج يمتلك الأدوات الإجرائية لتحديد الدلالة في المستوى اللغوي الواحد، فبرزت مقاربات كثيرة في اللسانيات تهدف إلى البحث في الدلالة وكان من أهمّها نظرية الحقول الدلالية[2].

وليس ثمّة لبس أو خلط بين المنهج والنظرية حين التطرّق إلى الحقول الدلالية لأنَّ النظرية هي مجموع الأفكار والآراء والقوانين الخاصة بمجال معيّن، أما المنهج فهو انتقال هذه الأفكار والقوانين من مجالها النظري المجرّد إلى التطبيق والاختبار والإجراء.

فحين القول بنظرية "الحقول الدلالية"، فالمقصود هو مستوى المادة الخام، التي يستلهمها الدارس منهجاً تجريبياً على موضوع من الموضوعات اللسانية أو الأدبية، أي أنَّ النظرية هي مجموعة منظّمة ومتناسقة من المبادئ، والقواعد، والقوانين العلمية التي تهدف إلى وصف وشرح مجموعة من الأحداث والظواهر[3].

[1] عمار شلواي، درعيات أبي العلاء، ص: 28- 29.

[2] عمار شلواي، المرجع نفسه، ص 29.

[3] القاموس الموسوعي العظيم ، ص10193 .

أمَّا المنهجية فهي مجموعة من القواعد والمبادئ والمراحل، منظّمة بطريقة منطقية وتعدّ وسيلة توصل إلى نتيجة معيّنة[1].

ولمّا كان من الصعب أن تدرك جميع تقنيات المنهج يفضّل بعض الدارسين ومنهم "لوهير" (LEHEUR) استعمال مصطلح "اتجاه" و "مقاربة" بدل مصطلح النظرية أو المنهج: "لأنَّ معظم الدراسات الحقلية ليست كاملة بصورة كافية، وليست متبلورة بشكل يجعلها نظريات موحّدة متناسقة"[2].

ويطلق مصطلح المجال الدلالي على الحقل الدلالي عند بعض الدارسين، وهما وجهان لعملة واحدة، وكلّما كان الحديث في اللسانيات عن الحقل الدلالي فإنَّ التفكير يتّجه نحو "تريز" (TRIER) ودراسته في سنوات الثلاثين من هذا القرن حول مفردات اللغة الألمانية للمعرفة في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلادي.

وما هو مؤكّد أنَّ المصطلح لم يكن من إبداع "تريز"؛ لأنَّه كان يستعمل الحقل المعجمي، الحقل اللساني للعلامات، الحقل المفهومي، الحقل، الدائرة المفهومية[3].

وإذا كان الحقل بالمفهوم اللغوي العام يقصد به المساحة من الأرض المخصّصة للفلاحة[4]، فإنَّه لا يعلم يقيناً من هو أوّل من وظّف لأوَّل مرَّة مصطلح الحقل الدلالي في اللسانيات، ولكن حسب دوشاك
(O DUCHCEK)، التشيكي فإنَّ "سطور" (A STOR) يكون من الأوائل الذين استعملوا المصطلح في كتابه الذي صدر سنة 1910[5].

وتبرز ملاحظة سوزان أوهمان (OHMANN SUZANNE) بشأن توظيف المصطلح أنَّ استعماله كان سنة 1874، على يد السويدي تيجنر (E. TEGNER )[6].

---

[1] المرجع السابق ، ص 6884.

[2] د. أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص: 79.

[3] كلود جيرمان ، دلالات وظيفية ، ص: 39.

[4] روبرت الصغير ،ص 283

[5] جيرمان ، الدلالات الوظيفيّة ص 40.

[6] المرجع نفسه ، ص 40.

ومهما كان التاريخ الدقيق الذي استعمل فيه المصطلح في معناه اللساني، فإنَّنا نلفيه في عشرات المؤلّفات قبل صدور كتاب "ترير" (TRIER) في 1931، الذي لا يعود إليه الفضل في إدخال المصطلح إلى الحقل اللساني، وإنّما يكمن فضله في المناظرات والدراسات العديدة التي أقامها، فاصبح الباحثون لا يتطرّقون إلى نظرية الحقول الدلالية دون الوقوف على أعماله بصورة دقيقة ومتأنية، إذ بدراسته التنظيمية لحقل الذكاء (الفكر) في اللغة الألمانية استطاع أن يبلور، ويجمع في انسجام الأفكار الموجودة في فترته بطريقة أسّست مدرسة أو تيّاراً أو منهجاً عرف بنظرية الحقول الدلالية[1].

ويمكن تلخيص فرضيته الأساسية في الآتي:

. إنَّ معجم لغة ما مكوّن من مجموع الكلمات المتدرّجة(أو حقول معجمية).

. وكلّ مجموعة من الكلمات تغطّي مجالاً محدّداً في مستوى المفاهيم (حقول مفهومية).

ـ وكلّ حقل من هذه الحقول (معجمية كانت أو مفهومية) مكوّنة من وحدات متقاربة مثل حجارات غير منتظمة من الفسيفساء[2].

ومعنى ذلك أنَّ كلَّ مدلولات اللغة تنتظم في حقول دلالية، وكلّ حقل دلالي مكوّن من عنصرين هما:

. الأوَّل: تصوَّري(champ conceptuel).

. والثاني: معجمي(Lexical).

ومدلول الكلمة مرتبط بالكيفية التي يشترك فيها مع الكلمات الأخرى في الحقل المعجمي نفسه لتغطية أو تمثيل الحقل الدلالي، وتكوّن كلمتان في الحقل الدلالي عينه إذا أدّى تحليلهما إلى عدد من العناصر المشتركة، وبقدر ما يكثر عدد العناصر المشتركة بقدر ما يصغر الحقل الدلالي[3].

---

[1] المرجع نفسه ، ص 41.

[2] المرجع نفسه ، ص 42.

[3] د. عبد القادر الفاسي الفهري، اللسانيات واللغة العربية، ص 370.

وما يلاحظ هو أنَّ الدراسات اللغوية العربية الحديثة لم تعرّف المصطلح إلاَّ بعد اطلاعها على الدراسات اللغوية الغربية، بل يمكن القول إنَّ التعاريف المتناثرة في تلك الدراسات متماثلة ومتشابهة ومترجمة، على الرغم من أنَّ الدراسة العربية قد عرفت الحقول الدلالية تطبيقاً وإجراءً في أكثر من مصدر وعبر قرون متعاقبة.

ويرى جون دوبوا (Jean Dubois) أنَّ تحديد الحقل في اللسانيات . حسب الافتراضات الإبيستيمولوجية – هو البحث عن استخراج بنية المجال أو اقتراح بنائه[1].

وعرّف أولمان الحقل الدلالي بأنَّه "قطاع متكامل من المادة اللغوية يعبّر عن مجال معين من الخبرة" [2]. ومفاده أن الحقل الدلالي يشمل قطاعاً دلالياً مترابطاً، مكوّناً من مفردات اللغة التي تعبّر عن تصوّر أو رؤية أو موضوع أو فكرة معيّنة.

ويعرفه جون ليونز قائلاً: "إنَّ الحقل الدلالي هو مجموعة جزئية لمفردات اللغة"[3]، ومؤدّاه أنَّ الحقل يتضمّن مجموعة كثيرة أو قليلة من الكلمات، تتعلّق بموضوع خاص وتعبّر عنه.

ويرى جورج مونان أنَّ الحقل الدلالي هو "مجموعة من الوحدات المعجمية التي تشتمل على مفاهيم تندرج تحت مفهوم عام يحدّد الحقل"[4]، أي إنّه مجموع الكلمات التي تترابط فيما بينها من حيث التقارب الدلالي، ويجمعها مفهوم عام تظلّ متصلة ومقترنة به، ولا تفهم إلاَّ في ضوئه.

والحقل الدلالي يتكوّن من مجموعة من المعانيِ أو الكلمات المتقاربة التي تتميّز بوجود عناصر أو ملامح دلالية مشتركة، وبذلك تكتسب الكلمة معناها في علاقاتها بالكلمات الأخرى، لأنَّ الكلمة لا معنى لها بمفردها، بل إنَّ معناها يتحدّد ببحثها مع أقرب الكلمات إليها في إطار مجموعة واحدة[5].

---

[1] جون دوبوا، قاموس اللغويات ص 83

[2] د. أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص 79.

[3] د. أحمد مختار عمر، المرجع نفسه، ص: 79.

[4] جورج مونان ، قاموس اللغويات ، ص: 65.

[5] د.كريم زكي حسام الدين، أصول تراثية في علم اللغة، ص 294.

وهو ما عبّر عنه فندريس: "قائلاً: إنَّ الذهن يميل دائماً إلى جمع الكلمات وإلى اكتشاف عرى جديدة تجمع بينها، فالكلمات تتثّبت دائماً بعائلة لغوية"[1].

وعلى هذا الأساس فإنَّ الكلمات لا تشكل وحدة مستقلّة، بل إنَّ بعض اللغويين يرفض وينكر أن يتمّ اكتساب اللغة في شكل كلمات مفردة، أو يكون المتكلّم واعياً بالكلمات منعزلة أثناء عملية الكلام[2]. وإذا بدا له ذلك في بداية الأمر، فإنَّ الاكتساب يكون انطلاقاً من تركيب مقدّر أو مضمر أو محذوف تفهم ضمنه الكلمة التي يتعلّمها الفرد.

وتتّضح الفكرة أكثر حين تعلّم لغة أجنبية، فمهما حفظ المرء من مفرداتها، فإنَّه يظل عاجزاً عن فهم نصوصها ومضمون خطاباتها، مالم يتزوّد بمعرفة نظامها التركيبي والنحوي والصوتي والصرفي والدلالي والأسلوبي.

ويستشف من قول فندريس أنَّ جمع الكلمات في مجموعات يعتبر من خصائص العقل الإنساني الذي من طبيعته الميل نحو التصنيف والبحث عن العلاقة التي تكوّن أجزاء هذه المجموعة أو تلك حتى يتسنّى لها فهمها ووضع قوانيها ثمّ الحكم عليها والاستنتاج.

ولهذا فإنّ الجزء المعجمي المعبّر عن مجال ما في اللغة ليس نظاماً أو تشكيلاً بسيطاً مكوّناً من وحدات مستقلة، فلو كان كذلك لتمكّن الدارس أو المستعمل للغة أن يفهم هذا الجزء ويصفه في وقت معيّن.

وبناءً على هذا الاعتبار اعتمد أصحاب نظرية الحقول الدلالية على الفكرة المنطقية التي ترى أنَّ المعاني لا توجد منعزلة الواحدة تلو الأخرى في الذهن، ولإدراكها لابدّ من ربط كلّ معنى منها بمعنى أو بمعان أخرى، فلفظ إنسان مثلاً يعدّ مطلقاً، وبالتالي لا يمكن أن نعقله إلاَّ بإضافته إلى حيوان، ولفظ
رجل لا نعقله إلاَّ بإضافته إلى امرأة، ولفظ حار لا يفهم إلاَّ بمقارنته ببارد وهكذا[3].

---

[1] فندريس، اللغة، ص: 333.

[2] د.كريم زكي حسام الدين، المرجع نفسه، ص: 294.

[3] د.كريم زكي حسام الدين، أصول تراثية في علم اللغة، ص: 294.

والكلمات التي تعبّر عن التقديرات التي تمنح في جامعة من الجامعات والصادرة عن التقويم للامتحانات ومناقشة الرسائل الأكاديمية مثل:مشرّف جدّاً،مشرّف، ممتاز، جيّد جداً جيّد، حسن، مستحسن، متوسط، مقبول،وضعيف،لا يمكن فهم الواحدة منها إلاَّ بالنظر إلى الكلمات التي فوقها أو في مستواها أو دونها،أي من خلال مجموعة الكلمات الأخرى التي تنتمي إليها

[1] والهدف من ذلك هو جمع الكلمات التي يتركب منها الحقل الدلالي ثمّ استخراج العلاقات الرابطة بينها[2].

ويصدق ماسبق على الكلمات التي ترتبط دلالتها ضمن مفهوم الحيوانات الأليفة أو المتوحشة أو السكن، أو الألوان أو القرابة أو أي جزء من المادة اللغوية الذي يعبّر عن مجال معيّن من الخبرة والاختصاص[3]، فكلمة "طاولة"التي تعدّ مصطلحاً عامّاً نجد تحتها مجموعة من الكلمات التي لها علاقة فيما بينها كطاولة العمل، طاولة القاعة، طاولة الأكل طاولة اللوغاريتم، طاولة القانون[4].

فكل لغة تضمّ سلسلة أو نسقاً من الكلمات تتّضح اختلافاتها وعلاقاتها بمعرفة خصائصها الدلالية وملامحها المشتركة، ففي الظواهر المرئية مثلاً يلاحظ أنَّ الأطفال يتعلمّون الألوان الأساسية- على الأرجح . في ردح من الزمن مثل: أحمر، أخضر، أزرق أصفر، أبيض، وأسود.

ومن المؤكّد أنَّه لا يتم إدراك دلالة الأحمر ككلمة تدلّ على اللون ، وبخاصة بعد استعمالها في الجمل ، إلاَّ بمعرفة الكلمات التي تشير إلى الألوان المماثلة لها أو التي تقاربها

[1] د.بلعيد صالح، مصادر اللغة، ص: 104.

[2] أحمد محمد قدور، مبادئ اللسانيات، ص: 302.

[3] أحمد محمد قدور، المرجع نفسه، ص: 302.

[4] د.بلعيد صالح، المرجع السابق، ص: 104.

في المعنى مثل: وردي بنفسجي ، برتقالي وكلمات أخرى تحتوي على هذا المعنى مثل أحمر أرجواني ،قرميدي وغيرهما[1].

ويرى "ليونز" (Lyons)، أنّنا نفهم معنى الكلمة بالنظر إلى محصّلة علاقاتها بالكلمات الأخرى، داخل الحقل المعجمي، ومن ثمّ يهدف تحليل الحقول الدلالية إلى جمع كلّ الكلمات التي تخصّ حقلاً معيّناً، والكشف عن صلة الواحدة منها بالأخرى، وصلتها بالمفهوم العام وعلى هذا الأساس يكون فهم معنى الكلمة بفهم مجموعة الكلمات ذات الصلة بها دلالياً[2].

ويعدّ البحث في الحقول الدلالية مثمراً وخصباً وبخاصة في الميدان الأدبي الذي يتميّز بالمعاني الإيحائية والنادرة، كدراسات الحقل الدلالي لمفردات عند كاتب أو في جنس أدبي فيبحث عن مجموع المعاني الذي يحمله لفظ في خطاب أو خطابات معيّنة، مثل تحليل كلمة من الكلمات انطلاقاً ممّا كتبته صحيفة من الصحف فيهتّم بتعريفها بناء على استعمالاتها واستخراج الكلمات التي تشاركها أو تناقضها أو تعاكسها في المعنى[3].

وأقيمت دراسات عديدة حول الحقول الدلالية من أهمّها: ألفاظ القرابة، والألوان، والنبات والأمراض، والأدوية، والطبخ، والأوعية، وألفاظ الأصوات، وألفاظ الحركة، وقطع الأثاث.

وكذلك الخواص الفكرية، والأيديولوجيات، والجماليات والمثل، والدين، والإقطاع، ومؤيّدي البلاط، والخارجين عليه، والأساطير، والخرافات، والتجارة، والعداوة، والهجوم، والاستقرار والإقامة، والحيوانات الأليفة، وصفات العمر، وأعضاء البدن، وغيرها[4].

ويمكن القول إنَّ أصحاب نظرية الحقول الدلالية يهتّمون ببيان أنواع العلاقات الدلالية داخل كل حقل من الحقول المدروسة، فيحصرون تلك العلاقة في الأنواع الآتية: الترادف الاشتمال، علاقة الجزء بالكل، التضاد، التنافر، وليس من الضروري أن يكون كلَّ حقل

[1] روبنسون ، اللغويات العامة ، مقدمة: ص71.
[2] د. أحمد مختار عمر، المرجع السابق،ص: 80.
[3] فرانسيس فانوي ، التعبير والتواصل. ص: 30.
[4] د. أحمد مختار عمر، المرجع السابق،ص: 80.

مشتملاً عليها جميعاً، لأنَّه قد تضمّ بعض الحقول كثيراً منها، على حين تقلّ بعض منها في حقول أخرى[1].

وتأسّست نظرية الحقول الدلالية على فكرة المفاهيم العامة التي تؤلّف بين مفردات لغة ما، بشكل منتظم يساير المعرفة والخبرة البشرية المحدّدة للصلة الدلالية، أو الارتباط الدلالي بين الكلمات في لغة معينة [2]، التي يجمعها لفظ عام، لأنَّ اللغة نظام، وقيمة كلّ عنصر من عناصرها لا يتعلّق بهذا النظام بسبب طبيعته، أو شكله الخاص، بل يتحدّد بمكانه وعلاقته داخل هذا النظام، ممّا يؤكّد التراصّ القائم بين الكلمات وما يجاورها من كلمات أخرى داخل الحقل الواحد، أو في مجموعة من الحقول، بحيث لو أقحمت كلمة في حقل متناسق أو أبعدت عنه أو غيّر موضعها أدّى ذلك إلى اضطراب يؤثر في مجموع مفردات الحقل[3].

وأهمّ مبادئ نظرية الحقول الدلالية تتلخّص فيما يأتي:

1 . إنَّ الوحدة المعجمية تنتمي إلى حقل واحد معيّن.

2 . كل الوحدات تنتمي إلى حقول تخصّها.

3 . لا يصح إغفال السياق الذي ترد فيه الوحدة اللغوية.

4 . مراعاة التركيب النحوي في دراسة مفردات الحقل[4].

ولاشكّ في أنَّ اللغويين العرب القدامى قد اهتدوا في فترة مبكّرة إلى تصنيف المدلولات في حقول دلالية ومفهومية، فكانت لهم الريادة في هذا المجال، وتأليفهم الرسائل ومعاجم المعاني والفروق في اللغة دليل على طريقتهم التصنيفية للمعاني.

---

[1] د. أحمد محمد قدور، المرجع السابق، ص: 305.

[2] د.ريمون طحان، الألسنية العربية، ص: 93.

[3] د.ريمون طحان، المرجع نفسه، ص: 14.

[4] د.نور الهدى لوشن، إلياذة الجزائر، ص: 149.

وما يثبت ما سبق أن الأمَّة الغربية لم تؤلّف معاجمها الموضوعية إلاَّ في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، ولكن يمكن القول: إنَّ نظرية الحقول الدلالية تطوّرت على أيدي علمائها، ونمت بعد جهودهم المتواصلة، فكانت واضحة المعالم ومعروفة الحدود ولم تعد نظرية فحسب بل أصبحت منهجاً له تطبيقاته في مجالات كثيرة مثل النص الأدبي والترجمة والتعليمية وصناعة المعاجم وما إلى ذلك من الميادين.

وما يلاحظ أيضاً أنَّ الكلمات داخل الحقل الواحد ليست ذات وضع متساوٍ لأنَّ من أهمّ مميزات الحقول أنَّها تنقسم إلى أقسام أو تصنيفات، وكل حقل منها يحتوي على المجموعة التي تخصّه، ثمّ تدخل تحت كل قسم من الأقسام، أقسام صغرى تتفرّع عن الكبيرة.

ولذلك كانت هناك كلمات أساسية أو مفاهيم مركزية بالنسبة للحقول الدلالية، تتحكّم في التقابلات الهامّة داخل الحقل وأخرى هامشية[1]، تزوّدنا بالبنية الداخلية لهذه الحقول كالفضاء والزمن والكم والعلّة[2].

ولذلك يختلف حجم الحقول الدلالية وحيّزه المكاني باختلاف مجالات واهتمامات الإنسان في البيئة المعينة، ويعدّ مجال الكائنات والأشياء من أكبر المجالات، ويليه مجال الأحداث ويتبعه المجرّدات وفي آخر المراتب ما يتّصل ويرتبط بالعلاقات[3].

وهناك اتّجاهات متعدّدة حول تصنيف المفاهيم الموجودة في اللغة، تستند بعضها إلى افتراض وجود أطر مشتركة أساسية للتصورات والمفاهيم بين لغات البشر، إذ تتقاسم اللغات جميعها عدداً من التصوّرات التي يصحّ أن تدعى تقسيمات، وإلى تصنيفات ومفاهيم دلالية عالمية مثل "حيّ"، و"غير حي"، و"حسيّ" و"معنوي"، و"بشري"، و"غير بشريّ" وهو منهج مطبّق في التحليل التكويني للمعنى.

---

[1] د.أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص: 96، وينظر: د.نور الهدى لوشن، إلياذة الجزائر، ص: 150.

[2] د.عبد القادر الفاسي الفهري، اللسانيات واللغة العربية ص51.

[3] د.نور الهدى لوشن، المرجع السابق، ص: 149.

ويذهب أصحاب هذه الاتّجاهات إلى أنَّه من الممكن تصنيف الموجودات بعد القيام بتجريدات للأشياء الموجودة في العالم الواقعي الذي يحيط بنا، ويبنى هذا التصنيف على أساس الوظيفة أو الحجم أو الشكل أو اللون[1].

وكان موضوع تصنيف المفاهيم إشكالية أعمال المؤتمر العالمي السابع لعلم اللغة الذي عقد في لندن عام 1952، واقترح فيه "هاليج" (Hallig) و"وايتبرج" (Watburg) تصنيفاً يقوم على ثلاثة أقسام وهي:

1 . الكون.

2 . الإنسان.

3 . الإنسان والكون.

وهو تصنيف عام اعتبره بعض الباحثين يصلح لكلّ اللغات[2].

والمتأمّل في معجم مفردات اللغة العربية يلاحظ أنَّ الحيز المكاني الذي تشغله ألفاظ مثل الجمل والناقة والأسد والصحراء يعتبر غنياً وثريّاً إذا ما قورن بتشبيهه في اللغات الأخرى التي تكاد تهمله تقريباً كاللغة الإنجليزية والفرنسية، لأنّ وصف الكون الطبيعي يتمّ بواسطة التقسيمات المفهومية، وهي متغيّرة، بشكل واضح وجليّ من مجموعة لغوية إلى أخرى تبعاً لخصوصية العلاقة بالكون، والنظر إليه والتفاعل معه.

## مبادئ نظرية الحقول الدلاليّة:

يمكن إضافة مبادئ أخرى تتمثل في:

-القيمة الدلالية للكلمة تحدد من خلال دراستها بين مجموعة من الكلمات ترتبط بها عن طريق علاقات دلالية.

-الوحدة الدلالية في نظرية الحقول الدلالية هي : الكلمة.

[1] د.أحمد مختار عمر، علم الدلالة،ص: 87.

[2] د.أحمد محمد قدور، مبادئ اللسانيات، ص: 303.

-يمكن استخدام التحليل الدلالي لمعرفة الحقل [1] الذي تنتمي إليه الكلمة و بيان العلاقة الدلالية بين كلمات الحقل.

إذن فنظرية الحقول الدلالية قائمة على استخراج الكلمات و تصنيفها ضمن حقول خاصة مع ذكر نوع العلاقات التي تجمعها.

كما أن النظرية أما خصائص منها:

-1**الاستبدال** :و يعني أن ثمة مفردات يمكن ان تحل كل مفردة مكان أختها في الاستعمال أو في الدلالة كلفظة رجل و لفظة خائف و لفظية متهيب من نقد تعد من المترادفات و لكنها كلها تحت مفهوم الخشية و الخوف1

**2-التلاؤم:** يعني ان علاقة المفردات بعضها مع بعض في كونها من باب واحد كما هو الحال في باب الألوان [2].

**3-التسلسل و التركيب:**

و يعني أن الترتيب يكون بحسب القدم و الأهمية و الأولوية و ذلك نحو : أيام الأسبوع أو المقاييس أو الأوزان أو الترتيب الألفبائي[3] .

**4-الاقتران:**أي تقترن بعض مفردات الحقول الدلالية بما يقرب دلالاتها من الفهم أو يشرح فعلها باقتران (بعض) الأسنان و يميز لفظ ( أسنان) من لفظ ( أسنان المشط) ( أسنان المنشار) ( أسنان المسامير) لذلك لا تعرف الكلمة إلا عن طريق ما يصاحبها4. إن نظرية الحقول الدلالية فرع من علم الدلالة الذي يختص بدراسة المعنى ، و تقوم فكرتها على دراسة مفردات العفة من خلال تجميعها في حقول او مجالات دلالية محددة يتكون المجال الدلالي من مجموعة من الكلمات المتقاربة التي تتميز بوجود ملامح مشتركة بينها. و هي أنواع : حقول متصلة ، حقول منفصلة ، حقول تجريدية

[1] رمضان النجار:أبحاث دلالية معجمية ،دار الوفاء ط 0مصر 0226ص.036

[2] بالمر : علم الدلالة إطار جديد: تر:صبر السيد،منشأة المعارف، الإسكندرية ،0332ص.12

[3] رشيد العبيدي : مباحث في علم اللغة و اللسانيات ، دار الشؤون الثقافية العامة بغداد ،ط ، ص30

علاقة الترادف ، التضاد ، الاشتمال ، الجزء بالكل و علاقة التنافر.

تتمتع النظرية بأهميتها بالغة فهي إحدى أعمدة علم الدلالة على الرغم من إيغالها في القدم بمباحث علوم العربية لاسيما الدراسات المعجمية ( كالمخصص لابن سيدة مثلا.

## أنواع الحقول الدلاليّة:

يقسّم الدارسون الحقول الدلالية إلى أنواع وهي كالآتي:

1 . الكلمات المترادفة والكلمات المتضادة التي تكوّن العلاقة بينها على شكل التضاد "لأنَّ النقيض يستدعي النقيض في عملية التفكير والمنطق، فعندما نطلق حكماً ما نتأكّد من صحته وتماسك بنيته بالعودة إلى حكم يعاكسه، ومن هنا تنشأ الحقول المتناقضة.

فاللّون الأسود يستدعي الأبيض، والطويل يناقض القصير، والكبير يعاكس الصغير والغني عكس الفقير وهكذا[1]، ويعد "جولز" (A.Jolles)، من الذين اعتبروا هذا النوع من التقسيم يندرج ضمن الحقول الدلالية.

2 . الأوزان الاشتقاقية: وهي حقول صرفية، تلاحظ في اللغة العربية بصورة أوضح ممّا في اللغات الأخرى، وتُصنّف الوحدات في هذا المجال بناءً على قرابة الكلمات في ضوء العلامات الصرفية التي تعد سمّة صورية ودلالية مشتركة بينها داخل الحقل الواحد.

وهذا النوع من الحقول موجود في اللغة العربية أكثر من غيرها من اللغات، فقد تدلّ صيغة "فعالة" . بكسر الفاء . على المهن والصنائع مثل : جزارة . سفانة . نجارة، في حين تدلّ صيغة "مفعل" على المكان مثل: مسبح . منزل . مربد[2].

وتنمّ الأوزان الاشتقاقية والبناء الصرفي للكلمات عن القرابة الدلالية التي تجمع الألفاظ في حقل معيّن، فالكلمات الفرنسية المنتهية بـ(RIE)، تشكّل نظاماً صورياً ودلالياً في ذات

[1] عمار شلواي، درعيات أبي العلاء،ص: 34.

[2] شاكر سالم، مدخل إلى علم الدلالة، ترجمة: محمد يحياتن، ص: 46.

الحقــل مثــل، (BOUCHERIE)، (EPICERIE)، (Boulangerie)، (CREMERIE) فهي تدلّ جميعها على المكان، وتختلف عن بعضها في المادّة التي تباع فيه أو ما يقام فيه وكذلك الكلمات المنتهية بـ(GIE) مثل (ANALOGIE)، (GEOLOGIE)، (BILOGIE) (PSYCHOLOGIE)، فهي تشترك في أنها تتصّل فيما بينها في العلم، ويختلف كلّ علم عن الآخر في اختصاص معيّن.

فالمعيار الصرفي يدلّنا على العلاقة الموجودة بين الكلمات ذات التشابه في الصيغة الصرفية، غير أنَّه ليس ثمّة ما يدلّ على أنَّ هناك علاقة بين (COQ) ديك، و(POULE) دجاجة أو بين (HOMME)، رجل و(FEMME) امرأة، ويسمّي كانتينو (CANTINEAU)، هذه التقابلات بالتقابلات المعزولة[1].

3 . عناصر الكلام وتصنيفاتها النحوية.

4 . الحقول التركيبية: وتشمل مجموع الكلمات التي ترتبط فيما بينها عن طريق الاستعمال، ولكنّها لا تقع في الموقع النحوي نفسه، وكان "بورزيغ" (W.PORZIG) أوّل من درس هذه الحقول إذ اهتمّ بالكلمات الآتية:

| | | |
|---|---|---|
| كلب . نباح | طعام . يُقدّم | يرى . عين |
| فرس . صهيل | يمشي . يَتقدّم | يسمع . أذن |
| زهرة . تفتح | ينتقل . سيارة | أشقر. شعر[2]. |

وواضح ممّا ذكر أنَّ العلاقة بين هذه الكلمات لا يمكن أن تكون مع غيرها، فنباح يطلق على الكلب فقط، بينما الصهيل لا يكون إلاَّ للفرس والحصان، ولعل هذا البحث ذو صلة بالتحليل المؤلفاتي لمعاني الألفاظ ولذلك لا يمكن أن تركّب كلمة سيارة، مع يسمع على أساس أنَّها فاعل ليسمع.

[1] شاكر سالم، المرجع نفسه، ص: 46.

[2] د.أحمد عمر مختار، علم الدلالة، ص: 80- 81.

5 . الحقول المتدرجة الدلالة، وهي التي تكون فيها العلاقة متدرّجة بين الكلمات، فقد ترد من الأعلى إلى الأسفل، أو العكس أو تربط بين بناها قرابة دلالية، فجسم الإنسان كمفهوم عام يتجزّأ وينقسم إلى مفاهيم صغيرة (الرأس . الصدر . البطن . الأطراف العلوية . الأطراف السفلية)، ثمّ يتجزّأ كل منها إلى مفاهيم صغرى، فأصغر الأطراف العلوية مثلاً (اليد، الرسغ الساعد، العضد)، واليد (الكف، الراح، الأصابع)، وهكذا...[1].

## النَّظريّة السياقيّة :

### مفهوم السياق:

السياق لغة من الجذر اللغوي (س و ق)، والكلمة مصدر (ساق يسوق سوقاً وسياقاً) فالمعنى اللغوي يشير إلى دلالة الحدث، وهو التتابع[2]. وذكر التهانوي: أن السياق في اللغة بمعنى (الإيراد)[3].

ويقول الدكتور تمام حسان تأكيداً لهذه المعاني اللغوية التي تدل على (التتابع أو الإيراد): " المقصود بالسياق (التوالي)، ومن ثم ينظر إليه من ناحيتين أولاهما: توالى العناصر التي يتحقق بها التركيب والسبك، والسياق من هذه الزاوية يسمى (سياق النص).

والثانية: توالى الأحداث التي صاحبت الأداء اللغوي وكانت ذات علاقة بالاتصال ومن هذه الناحية يسمى السياق (سياق الموقف) "[4].

ويعد مصطلح " السياق " في الدراسات اللغوية الحديثة من المصطلحات العصية

[1] د.ريمون طحان، الألسنية العربية، ص: 96- 97.

[2] لسان العرب لابن منظور، مادة (سَوَقَ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت ط2 سنة 1412 هـ 1992م.

[3] كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي 27/4

[4] قرينة السياق للدكتور تمام حسان 375، بحث قُدِّم في (الكتاب التذكاري للاحتفال بالعيد المئوي لكلية دار العلوم)

على التحديد الدقيق وإن كان يمثل نظرية دلالية من أكثر نظريات علم الدلالة (Semantics) تماسكاً وأضبطها منهجاً[1].

## أهمية السياق:

يقوم السياق في أحيان كثيرة بتحديد الدلالة المقصودة من الكلمة في جملتها ومن قديم أشار العلماء إلى أهمية السياق أو المقام وتطلّبِه مقالا مخصوصا يتلاءم معه، وقالوا عبارتهم الموجزة الدالة " لكل مقامٍ مقال ". فالسياق متضمن داخل التعبير المنطوق بطريقة ما[2] ولذلك ركز النحاة على اللغة المنطوقة، فتعرّضوا للعلاقة بين المتكلم وما أراده من معنى والمخاطب وما فهمه من الرسالة،والأحوال المحيطة بالحدث الكلامي.

كما أنّ الكلمة لا معنى لها خارج السياق الذي ترد فيه، وربما اتحد المدلول واختلف المعنى طبقا للسياق الذي قيلت فيه العبارة أو طبقا لأحوال المتكلمين والزمان والمكان الذي قيلت فيه.[3]

وأشار أحد الباحثين [4]إلى أهمية السياق في التفريق بين معاني "المشترك اللفظي" وأنّ التحديد الدقيق لدلالة هذه الألفاظ إنما يرجع إلى السياق. ولقد تعرّض سيبويه إلى هذه القضية في أوّل كتابه تحت عنوان "هذا باب اللفظ للمعاني"، فيقول "اعلم أنّ من كلامهم اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين واختلاف اللفظين والمعنى واحد، واتفاق اللفظين واختلاف المعنيين. وسترى ذلك إن شاء الله تعالى ". فاختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين هو نحو: جلس وذهب. واختلاف اللفظين والمعنى واحد، نحو: ذهب وانطلق. واتفاق اللفظين والمعنى مختلف، قولك: وَجَدْتُ عليه من المَوْجِدة، ووجدت إذا أردت وِجدان الضّالة،وأشباه هذا كثير "[5].

---

[1] البحث الدلالي عند الأصوليين للدكتور محمد يوسف حبل ص 28

[2] النحو والدلالة الدكتور محمد حماسة عبد اللطيف (مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي) ص 98.

[3] محمد حماسة عبداللطيف ، المرجع نفسه ص 33، 36.

[4] ظاهرة المشترك اللفظي ومشكلة غموض الدلالة للدكتور أحمد نصيف الجنابي ص 400 – 401

[5] سبويه ،الكتاب 24/1.

(فاختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين) هو المختلف، ومثّل له بجلس وذهب، (اختلاف اللفظين والمعنى واحد) هو المترادف، ومثّل له بذهب وانطلق، و(اتفاق اللفظين واختلاف المعنيين) هو المشترك اللفظي، ومثّل له بوَجَدَ من الموجِدة أو من وِجدان الضّالّة. وهكذا أشار سيبويه إلى ظاهرة المختلف والمترادف والمشترك اللفظي، مما لا يدع مجالاً للشك بين اللغويين العرب حول وجود هذه الظواهر في اللغة العربية[1]، كما تدل هذه الإشارة المبكرة في أول كتاب نحوي يصلنا على مدى الاهتمام بموضوعات علم الدلالة التي دارت حولها البحوث والمناقشات.

ويستفاد من ذلك أيضا أنه إذا تعدد معنى الكلمة، تعددت بالتالي احتمالات القصد منها. وتعدد احتمالات القصد يقود إلى تعدد المعنى. ويقوم السياق ووضع الكلمة في موقعها داخل التركيب اللغوي بتحديد دلالة الكلمة تحديدا دقيقا مهما تعددت معانيها ويصرف ما يُدّعَى من التباس أو إبهام أو غموض في الدلالة بسبب هذه الظواهر[2].

وحول تحديد السياق لدلالة هذه الظواهر، يقول (فندريس): " الذي يعيِّن قيمة الكلمة في كل الحالات التي ناقشناها إنما هو السياق، إذ أن الكلمة توجد في كل مرة تستعمل فيها في جوٍّ يحدد معناها تحديدا مؤقتا. والسياق هو الذي يفرض قيمة واحدة بعينها على الكلمة بالرغم من المعاني المتنوعة التي بوسعها أن تدلّ عليها "[3].

كما تتركز أهمية سياق الحال أو المقام في الدرس الدلالي في فوائد منها: الوقوف على المعنى، وتحديد دلالة الكلمات، وإفادة التخصيص، ودفع توهم الحصر، وردّ المفهوم الخاطئ.. وغيرها[4].

ويضاف إلى ما تقدّم أن السياق يساعد على تعيين دلالة الصيغة، فربما جاءت بعض الأبنية متحدة الوزن، ولكنها تختلف في دلالتها على المعنى المراد، والذي يحدد هذه الدلالة إنما

---

[1] علم الدلالة للدكتور أحمد مختار عمر ص 156،215.

[2] ظاهرة المشترك اللفظي ومشكلة غموض الدلالة ص 361، 398

[3] فندريس: اللغة، ترجمة الدواخلي والقصاص،ص 231.

[4] سياق الحال في الدرس الدلالي للدكتور فريد عوض حيدر (تحليل وتطبيق) ص 30 –52.

هو سياق الكلام، فمن ذلك: أنّ أسماء الزمان والمكان تصاغ من الثلاثي على وزن (مفعَل) بفتح العين، نحو (مذهَب، ومشرَب، ومخرَج ومقتل ومكتَب) – إلا في حالتين، فإنهما يكونان فيهما على وزن (مفعِل) بكسر العين، وفى كل ما تقدم لا نستطيع التفرقة بين الزمان والمكان إلا بالسياق وهو الذي يحدد المراد ويعيّن المقصود. ومن ذلك النسب إلى ما آخره ياء مشدّدة، نحو كرسيّ، وزنجيّ، وشافعيّ، ففي هذه الحالة يتحد لفظ المنسوب وغير المنسوب والذي يفرق بينهما إنما هو السياق[1].

وأمّا على مستوى التراكيب فلقد أشار الدكتور محمد حماسة إلى أهمية السياق في الوصول إلى (المعنى النحوي الدلالي) فقال: " ولا تكون للعلاقة النحوية ميزة في ذاتها ولا للكلمات المختارة ميزة في ذاتها، ولا لوضع الكلمات المختارة في موضعها الصحيح ميزة في ذاتها ما لم يكن ذلك كله في سياق ملائم "[2]. كما أشار إلى التفاعل بين العناصر النحوية والدلالية، فكما يمد العنصر النحوي العنصر الدلالي بالمعنى الأساسيّ في الجملة يمدّ العنصر الدلالي العنصر النحوي كذلك ببعض الجوانب التي تساعد على تحديده وتمييزه، فبين الجانبين أخذ وعطاء وتبادل تأثير مستمر. فلا يمكن بحال نكران تأثير دلالة سياق النص اللغوي وسياق الموقف الملابس له على العناصر النحوية من حيث الذكر والحذف، والتقديم والتأخير. ولا يُنكر أن دلالة السياق تجعل الجملة ذات الهيئة التركيبية الواحدة بمفرداتها نفسها إذا قيلت بنصها في واقف مختلفة، تختلف باختلاف السياق الذي ترد فيه مهما كانت بساطة هذه الجملة وسذاجتها[3].

## السّياق عند اللغويين المحدثين:

[1] دردير محمد أبو السعود، دلالة السياق وأثرها في الأساليب العربية ص 507 – 509

[2] النحو والدلالة الدكتور محمد حماسة عبد اللطيف (مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي)ص98.

[3] محمد حماسة عبد اللطيف، المرجع السابق ص 113.

أما اللغويون الغربيون فتعد " نظرية السياق " هي حجر الأساس في "المدرسة اللغوية الاجتماعية " التي أسسها (فيرث) في بريطانيا، والتي وسع فيها نظريته اللغوية بمعالجة جميع الظروف اللغوية لتحديد المعنى، ومن ثم حاول إثبات صدق المقولة بأن " المعنى وظيفة السياق ". فقد عرفت " مدرسة لندن " بالمنهج السياقي الذي وضع تأكيدا كبيرا على الوظيفة الاجتماعية للغة[1]، فنراه ينص على أن اللغة تدرس في ضوء الظروف الاجتماعية المحيطة بها؛ لأنها مزيج من عوامل العادة والعرف والتقليد وعناصر الماضي والإبداع، وكل ذلك يشكل لغة المستقبل، وعندما تتكلم فإنك تصهر كل هذه العوامل في خلق فعلي ملفوظ و نتاج لغتك وشخصيتك هو أسلوبك، وفى هذا الارتباط حقل واسع للبحث في الأسلوبية[2].

ولقد تعددت المناهج اللغوية الغربية المختلفة لدراسة المعنى، كالنظرية الإشارية التي قامت على يد كل من " أوجدن " و " ريتشاردز "، اللذان ظهرت أفكارهما في كتابهما[3] The Meaning of Meaning، والنظرية التصورية أو العقلية للفيلسوف " جون لوك"، والنظرية السلوكية التي يُعدّ (بلومفيلد) المسئول عن تقديمها إلى علم اللغة[4].

فقد لفت " بلومفيلد " الانتباه إلى أهمية الموقف والاستجابة التي تستدعى لدى السامع في تحديد معنى الصيغة اللغوية[5]. وتناول المتكلم و السامع بالتحليل، فجعل الكلام بديلا من استجابة عضوية لمثيرٍ معين[6].

ولكن على الرغم من ذلك، لم تستطع هذه المناهج – التي ظهرت قبل مدرسة " فيرث " – أن تقدّم لنا فكرة السياق بالمفهوم الذي تحدد على يديه وأصبح نظرية دلالية متكاملة الجوانب إذ أخذ اللغويون الاجتماعيون على علم اللغة الحديث إغفاله للسياق الذي تستعمل فيه اللغة

---

[1] د. أحمد مختار عمر: علم الدلالة ص 68

[2] فيرث ، أوراق في اللغويات. ص 184

[3] "مفهوم الإشارات" علامات في التصور ، الفصل الرابع ، ص 77–86.

[4] د. أحمد مختار، علم الدلالة ص 54 – 67.

[5] جيفري ليش: علم الدلالة ، ص 62

[6] د. تمام حسان: مناهج البحث في اللغة 243

ويتطلعون من وراء ذلك إلى منهج في درس اللغة يستشرفها من خلال بُعْد أوسع، ويحاول أن يتبين كيف تتفاعل اللغة مع محيطها[1].

ومن أجل ذلك نرى ستيفن أولمان يركز على الفرق بين اللغة والكلام، فاللغة ثابتة مستقرة والكلام عابر سريع الزوال، واللغة تفرض علينا من الخارج فى حين الكلام نشاط متعمد مقصود،كما أن اللغة اجتماعية والكلام فردي[2].

ويقول أيضا: إن " نظرية السياق ". إذا طبقت بحكمة – تمثل حجر الأساس فى علم المعنى. وقد قادت بالفعل إلى الحصول على مجموعة من النتائج الباهرة فى هذا الشأن. فقد قدمت لنا وسائل فنية حديثة لتحديد معاني الكلمات، فكل كلماتنا تقريبا تحتاج على الأقل إلى بعض الإيضاح المستمد من السياق الحقيقي، سواء أكان هذا السياق لفظيا أم غير لفظي. فالحقائق الإضافية المستمدة من السياق تحدد الصور الأسلوبية للكلمة، كما تعد ضرورية في تفسير المشترك اللفظي[3]. بل لقد وسّع " أولمان " مفهوم السياق فقال: " إن السياق على هذا التفسير ينبغي أن يشمل – لا الكلمات والجمل الحقيقية السابقة واللاحقة فحسب – بل و القطعة كلها والكتاب كله "[4]، وهو ما يطلق عليه " سياق النص ".

كما لم تسلم نظرية " النحو التحويلي التوليدي " – التي ظهرت في النصف الثاني من القرن الحالي على يد رائدها الأول (نعوم تشومسكي) – من الانتقاد بأنها لم تحفل – في بدايتها الأولى وأصولها – بالسياق، واستبعدت علاقة اللغة بالمجتمع في أعمالها، إذ قامت هذه النظرية على فكرة المتكلم – السامع المثالي، وثنائية: "الطاقة" و " الأداء "[5].

ولعل ضعف جانب المعنى عند التحويليين أنهم يدرسون اللغة " من خلال اللغة نفسها أي بغض النظر عن الموقف أو المقام الذي تقال فيه تلك الجمل، ليس لأن المقام غير

---

[1] نظرية النحو العربي ص 86، 87

[2] ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ترجمة د. كمال بشر 32.

[3] المرجع السابق 66 – 67.

[4] : د. فايز الداية: علم الدلالة العربي ص 218.

[5] د. كمال بشر، علم اللغة الاجتماعي ص 52.

ذي أهمية في تحديد معاني الجمل، بل لأن هذا العنصر يضيف صعوبة إضافية لمنهج التحليل اللغوي المنظم،وهو عنصر تصعب دراسته بشكل علمي،ولذلك فإن دراسته تترك لفئة أخرى من علماء اللغة هم الباحثون في الجانب الاجتماعي منها،أي فيها أصبح يسمى الآن بعلم اللغة الاجتماعي "[1] ،ولقد ردّ (بالمر) على كل من رفض السياق أو استبعده من اللغويين قائلا: " من السهل أن نسخر من النظريات السياقية – مثلما فعل بعض العلماء – وأن نرفضها باعتبارها غير عملية. لكن من الصعب أن نرى كيف يمكننا أن نرفضها دون إنكار الحقيقة الواضحة التي تقول بأن معنى الكلمات و الجمل يرتبط بعالم التطبيق "[2]. ولقد قسّم " بالمر" السياق إلى[3]: "السياق اللغوي " و " السياق غير اللغوي ".

وينقسم السياق عند علماء اللغة الغربيين وعلى رأسهم " فيرث" إلى: "السياق اللغوي " و " سياق الموقف "، وقد أضاف إليهما أحد أتباعه وهو " جون ليونز" السياق الثقافي"[4].

وأما عناصر سياق الحال، فقد رأى " فيرث " أنها جزء من أدوات عالم اللغة، ولهذا اقترح الاعتناء بالعناصر التالية:

1–الملامح الوثيقة بالمشتركين، كالأشخاص، والخصائص الذاتية المميزة للحدث الكلامي أو غير الكلامي لهؤلاء المشتركين.

2–الأشياء ذات الصلة بالموضوع والتي تفيد في فهمه.

3–تأثيرات الحدث الكلامي[5].

أما اللغويون المحدثون العرب، فقد تولد اهتمامهم بدراسة السياق بتأثير واضح من نظرية " فيرث " السياقية؛ لأنهم تلقوا هذا العلم على يديه – بشكل مباشر أو غير مباشر – ومن أمثلة هؤلاء الدكتور تمام حسان و الدكتور كمال بشر و الدكتور محمود السعران ...وغيرهم

---

[1] د. نايف خرما، أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة ص 322

[2] بالمر: علم الدلالة ، ص 80.

[3] بالمر المرجع السابق ، ص 69 ، 141.

[4] جون ليونز ، دلالات ، ص609

[5] بالمر، علم الدلالة ص 77.

و يظهر ذلك بجلاء في مؤلفاتهم العلمية[1].وبناء عليه فقد شملت عناصر " السياق اللغوي " المكونة للحدث اللغوي عندهم ما يلي:

أولا: الوحدات الصوتية والصرفية والكلمات التي يتحقق بها التركيب والسبك.

ثانيا: طريقة ترتيب هذه العناصر داخل التركيب.

ثالثا: طريقة الأداء اللغوي المصاحبة للجمل أو ما يطلق عليه التطريز الصوتي، و ظواهر هذا الأداء المصاحب المتمثلة في النبر والتنغيم والفاصلة الصوتية (أو الوقف)، ويقول د. محمد على الخولي " سياق الموقف: السياق الذي جرى في إطاره التفاهم بين شخصين ويشمل ذلك زمن المحادثة ومكانها والعلاقة بين المتحادثين والقيم المشتركة بينهما والكلام السابق للمحادثة "[2] فعناصر هذا المقام عديدة[3]: أولها: المتكلم نفسه: هل هو ذكر أم أنثى؟ واحد أم اثنان أم جماعة أم جمهور؟ وما هو جنسه ودينه وشكله الخارجي ونبرة صوته ومكانه الاجتماعي إلى آخر هذه الصفات التي تميزه عن غيره. ومنها: المستمع، الذي ينطبق عليه كل ما سبق، و يشمل إضافة إلى ذلك علاقته بالمتكلم من حيث القرابة أو الصداقة أو المعرفة السطحية أو عدم المعرفة أو اللامبالاة أو العداوة، أو المركز الاجتماعي أو المالي أو السياسي ... إلخ. ومنها: موضوع الكلام، وفى أي جو يقال وفى أي مكان وأي زمان؟ وكيف يقال،وما الداعي لقوله وغير ذلك من العناصر الكثيرة جدا التي يؤثر كل منها تأثيرا مباشرا على كيفية قول الكلام وعلى تركيبه وعلى معانيه وعلى الغرض من قوله.ومنها: أثر النص الكلامي في المشتركين كالاقتناع، أو الألم، أو الإغراء أو الضحك..[4].

---

[1] د. تمام حسان عن أستاذه " فيرث " – كما يقول بنفسه – في: مناهج البحث في اللغة ص 251، و شرحه لمصطلح " سياق الموقف " عند " فيرث " أو ما أسماه " الماجريات "، وكلام د. كمال بشر في كتابيه: " دراسات في علم اللغة "ص 64 – 66، و " علم اللغة الاجتماعي "ص 87، عما أسماه (المسرح اللغوي)، و كتاب د. محمود السعران: علم اللغة " مقدمة للقارئ العربي "ص 337 – 341.

[2] معجم علم اللغة النظري، مكتبة لبنان ص 259. وانظر: علم اللغة (مقدمة للقارئ العربي)ص 339

[3] د. نايف خرما، أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة ص 123 .

[4] د. نهاد الموسى، نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث ص 85 – 87

# الفَصْلُ الثانِي

**الفصل الثاني : الاجراءات الدراسية** .....43

**تمهيد:**.....43

**سيميائية العنونة في كتاب فصوص الحِكم:**.....43

**دراسة العنوان العام للكتاب :**.....43

**تطبيق نظرية الحقول الدلاليّة على كتاب فصوص الحكم**: ..... 77

**النظرية السياقية لكتاب فصوص الحكم لابن عربي** ..... 82

# الشّق التّطبيقي

## الفصل الثاني :

**إجراءات الدراسة على مستواها الدلالي بين النظريتين الحقول والسياقيّة في كتاب فصوص الحِكم**

**أ- الاجراءات الدراسية**

- **1- ماهية الدراسة على كتاب فصوص الحكم**
- **2- البعد الدلالي في الكتاب**
- **3- دراسة كتاب فصوص الحكم لابن عربي ونقده**
- **4- دراسة العنوان سيميائيّاً ( فصوص الحكم )**
- **5- دراسة العنوان العام للكتاب**
- **6- دراسة العناوين الداخليّة للكتاب**
- **7- التعريف بالكتاب**
- **8- موضوع الكتاب وقضاياه**
- **9- منزلة الفصوص و أثره**
- **10- أسلوبه في الفصوص و غيره**

**ب-إجراءات الدراسة الأساسية**

- **1- تطبيق نظرية الحقول الدلاليّة على كتاب فصوص الحكم**

**(الموجودات – الاحداث – المجردات – العلاقات)**

- **2- الحقول الدلاليّة للفصوص: آدم – إبراهيم – موسى – عيسى – محمد**
  - **أهم السياقات الدلالية في فصوص حكم ابن عربي**
  - **الدلالة السياقية لفص الحكمة الآدمية ودلالتها**
  - **الدلالة السياقية لفص الحكمة الابراهيميّة ودلالتها**
  - **الدلالة السياقية لفص الحكمة الموسويّة ودلالتها**
  - **الدلالة السياقية لفص الحكمة العيسويّة ودلالتها**
  - **الدلالة السياقية لفص الحكمة المحمدية ودلالتها**

## الفصل الثاني : الاجراءات الدراسية

**تمهيد:**

بات العنوان أول شيفرة رمزية يلتقي بها المتلقي، فهو أول ما يشد انتباهه و عنصر مهم في تشكيل دلالة النص و استكشاف معانيه الظاهرة و الخفية في الخطاب الأدبي عامة والصوفي خاصةً و تحديدا كتاب فصوص الحكم لابن عربي حتى نبرز قصدية ابن عربي من وراء هذا العنوان لا بد من تحليله من عدة نواح: من الناحية المعجمية و التركيبية والدلالية، و كذا دراسة أهم الوظائف التي شغلها.

## سيميائية العنونة في كتاب فصوص الحِكم:

### 1-العنوان العام للكتاب :

**أ- البنية المعجمية:** نقوم بقراءته كما يلي ( فصوص الحكم):

- أولاً: (فصوص)
- **الفَصُّ** : لِلْخَاتَمِ ، مُثَلَّثَةً ، والكسر غيرُ لَحْنٍ ، ووهمَ الجوهريُّ ، ج : فُصوصٌ ، ومُلْتَقَى كُلِّ عَظْمَيْنِ ، فَصَّ من الأمْرِ : مَفْصِلُهُ ، وحَدَقةُ العينِ ، والسِّنُّ من الثُّومِ

. فَصَّ الجُرْحُ **يَفِصُّ** فَصيصاً : نَدِيَ ، وسالَ

. فَصَّ كذا من كذا : فَصَلَهُ ، وانْتَزَعَهُ

. فَصَّ الجُنْدُبُ : صَوَّتَ

. فَصَّ الصَّبِيُّ : بَكَى بُكاءً ضَعيفاً.... [1]

1. **فص** – ج ، **فصوص** وفصاص وأفص

[1] المعجم :القاموس المحيط ج2 ص123

– 1مصدر **فص** – 2 . ما يركب في الخاتم من الحجارة الكريمة . 3 – حدقة العين .
4 – سن من أسنان الثوم . 5 – من الأمر : حقيقته . 6 – ملتقى كل عظمين
(**فص** الماء ) : الفقاقيع التي تعلوه[1].

2. فصص

- "**فَصُّ** الأَمرِ : أَصلُه وحقيقتُه

وفَصُّ الشيءِ : حقيقتُه وكُنْهُه ، والكُنْهُ : جوهرُ الشيء ، والكُنْهُ : نهاية الشيء وحقيقتُه يقال : أَنا آتيكَ بالأَمر من فَصِّه يعني من مخرجه الذي قد خرج منه ؛ قال الشاعر :
وكم من فتى شاخِص عَقْلُه ، وقد تَعْجَبُ العينُ من شَخْصِه ورُبّ امْرِئٍ تَزْدَرِيه العُيون
ويَأْتِيكَ بالأَمر من فَصِّه ويروى : ورُبّ امرئٍ خِلْتَهُ مائِقاً ويروى : وآخَرَ تحسَبه جاهلا
وفصُّ الأَمرِ : مَفْصِلُه
وفَصُّ العينِ : حَدَقَتُها
وفصُّ الماء : حَبَبُه
وفَصُّ[2]...

**أمثلة سياقية: فصوص**

فِي سَرْجِ ظامِيةِ الفُصوصِ طِمِرَّةٍ ... يأْبَى تَفَرُّدُها لَهَا التَّمْثِيلا "شعر"

قَرِيعُ هِجَانٍ لَمْ تُعَذَّبْ فُصوصُه ... بقيدٍ وَلَمْ يُرْكَبْ صَغِيرًا فيُجْدَعا"شعر"

وأعدلُ منحوضاً كأن فصوصهُ ... كعابٌ دحاها لاعبٌ فهي مثلُ"شعر"

1. الفَصُّ

[1] المعجم :الرائد ج1 ص71

[2] **المعجم** :لسان العرب ج2 ص154

2. **الفَصُّ** : لِلْخَاتَمِ ، مُثَلَّثَةً ، والكسر غيرُ لَحْنٍ ، ووهمَ الجوهريُّ ، ج : فُصوصٌ ، ومُلْتَقَى كُلِّ عَظْمَيْنِ ،

**.** فَصُّ من الأمْرِ : مَفْصِلُهُ ، وحَدَقةُ العينِ ، والسِّنُّ من الثُّومِ .

**.** فَصَّ الجُرْحُ **يَفِصُّ** فَصيصاً : نَدِيَ ، وسالَ **.** فَصَّ كذا من كذا : فَصَلَهُ ، وانْتَزَعَهُ **.** فَصَّ الجُنْدُبُ : صَوَّتَ ،

**.** فَصَّ الصَّبِيُّ : بَكَى بُكاءً ضَعيفاً....[1]

**افْتَصَّ**

- **افْتَصَّ** الشيءَ : فصله وانتزعه من غيره. [2]
- **أَفَصَّ** إليه من حقه شيئًا : أَدَّاه إِليه.

**انْفَصّ**

- **انْفَصّ** منه : انفصل.

3. **أفُصّ**

- **أفص** – إفصاصا

– 1**أفص** إليه من حقه شيئا : أعطاه إياه ، أداه إليه[3]

4. فص –ج ، **فصوص** وفصاص وأفص

– 1مصدر **فص** – 2 . ما يركب في الخاتم من الحجارة الكريمة . 3 – حدقة العين 4 – سن من أسنان الثوم . 5 – من الأمر : حقيقته . 6 – ملتقى كل عظمين . 7 – ( **فص** الماء ) : الفقاقيع التي تعلوه.

5. فصص

---

[1] المعجم :القاموس المحيط ج3 ص 230

[2] المعجم :المعجم الوسيط ج4 ص90

[3] المعجم :الرائد ج 1 ص72

- "**فَصُّ** الأَمرِ : أَصلُه وحقيقتُه .

وفَصُّ الشيءِ : حقيقتُه وكُنْهُه ، والكُنْهُ : جوهرُ الشيء ، والكُنْهُ : نهاية الشيء وحقيقتُه يقال : أَنا آتيكَ بالأَمر من فَصِّه يعني من مخرجه الذي قد خرج منه ؛ قال الشاعر : وكم من فتى شاخِص عَقْلُه ، وقد تَعْجَبُ العينُ من شَخْصِه ورُبّ امْرِئٍ تَزْدَرِيه العُيون ويَأْتِيكَ بالأَمر من فَصِّه ويروى : ورُبّ امرئٍ خِلْتَهُ مائِقاً ويروى : وآخَرَ تحسَبه جاهلا

وفصُّ الأَمرِ : مَفْصِلُه

وفَصُّ العينِ : حَدَقَتُها

وفصُّ الماء : حَبَبُه

وفَصُّ[1]

- نفص: "**أَنْفَصَ** الرجلُ ببوله إذا رمى به.

وأَنْفَصَت الناقة والشاةُ ببولها ، فهي **مُنْفِصة** ، دَفَعَت به دُفَعاً دُفَعاً ، وفي الصحاح: أَخرجته دُفْعةً دُفْعةً مثل أَوزعت.

أَبو عمرو : **نافَصْت** الرجل مُنافَصةً وهو أَن تقول له : تَبُول أَنت وأَبول أَنا فننظر أَيّنا أَبْعَدُ بَوْلاً ، وقد نافَصَه فنَفَصَه ؛ وأَنشد : لعَمْري ، لقد **نافَصْتَني** فنَفَصْتَني بذي مُشْفَتَرٍ بَوْلُه مُتَفاوِتُ وأَخذ الغنمَ **النُّفَاصُ** .والنُّفَاصُ : داءٌ يأْخذ الغنم فتَنْفِصُ بأَبْوالِها أَي تَدْفَع[2]...

- **ثانياً: ( الحِكم)**

1. حَكَمة :اسم

- الجمع : **حَكَمات** و **حَكَم**
- **حَكَمَة** اللِّجام : حديدته التي تكون في فَم الفرس الحَكَمَةُ ويتَّصل بها العِذاران
- الحَكَمَةُ من الشَّاة ونحوها : ذَقَنُهَا

[1] المعجم :لسان العرب ج2 ص155

[2] المعجم :لسان العربج2ص155

- الحَكَمَةُ من الإنسان : أسفلُ وجهه أو مُقَدَّمه
- رفع الله حَكَمَتَهُ : رفع شأنَه وقدْرَه والجمع : **حَكَمٌ**
- **حَكَمةُ** اللِّجامِ : حديدته التي تكون في فم الفرس لإحكام جماحه

2. حَكَمة :اسم

- **حَكَمة** : جمع **حَكَم**

3. حِكْمة: اسم

- **حِكْمة** : فاعل من **حَكُمَ**

4. حِكمة: (اسم)

- الجمع : **حِكْمات** و **حِكَم**
- الحِكْمَةُ : معرفةُ أفضل الأشياء بأَفضل العلوم
- الحِكْمة المنزليَّة : ( الفلسفة والتصوُّف ) علم يُبحث فيه عن مصالح جماعة مشتركة في المنزل كالولد والوالد والمالك والمملوك ونحو ذلك
- **حِكْمَةٌ** بَالِغَةٌ : قَوْلَةٌ تَتَضَمَّنُ رَأْياً حَكِيماً مُوَافِقاً لِلْحَقِّ وَالصَّوَابِ ، " **حِكْمَةٌ** بَالِغَةٌ فَمَا تُغْنِ النُّذُرُ " إنَّ مِنَ الشِّعْرِ **لَحِكْمَةً** ( حديث )
- بَيْتُ الحِكْمَةِ : بَيْتُ العِلْمِ وَالفَلْسَفَةِ
- هُوَ مِنْ أَهْلِ الحِكْمَةِ : مِنْ أَهْلِ العِلْمِ وَالفَلْسَفَةِ وَالْمَعْرِفَةِ وَالتَّبَصُّرِ بِحَقَائِقِ الأُمُورِ وَكُنْهِهَا وَجَوْهَرِهَ ا" وَمَنْ يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً" ( قرآن) آية 269 البقرة
- عَامَلَهُ **بِحِكْمَةٍ** وَأَنَاةٍ فَأَفْسَدَ عَلَيْهِ غَضَبَهُ : ضَبْطُ النَّفْسِ وَالتَّرَوِّي

5. حكمة الزكاة :" مصطلحات"

- السبب والغاية من تشريعها .( فقهية)
- حكمة" الجماعة:" " مصطلحات"
- أخذ آراء الجميع في الاعتبار بشأن قيمة اسهم أو أوراق مالية أخرى . (ماليّة)

6. حَكَم: (اسم)

- الجمع : **حُكَّام** حَكَمةٌ
- **الحَكَمُ** : من أسماء الله تعالى
- **الحَكَمُ** : **الحاكم**
- **حكم** : قاضٍ

7. حَكَم :(اسم)

- **حَكَم** : جمع حَكَمة

8. حَكَمَ:(اسم)

- **حكَمَ** / **حكَمَ** بـ / **حكَمَ** على / **حكَمَ** لـ يَحكُم ، **حُكْمٌ** ، حُكُومَةٌ ، فهو حاكم ، والمفعول مَحْكوم – للمتعدِّي
- **حكَم** اللهُ : شرَّع
- حَكَمَتْ عَلَيْهِ الْمَحْكَمَةُ : أَدَانَتْهُ ، أَصْدَرَتْ عَلَيْهِ حُكْماً بِالسَّجْنِ أَوِ الغَرَامَةِ
- حَكَمَتْ عَلَيْهِ الْمَحْكَمَةُ بِالبَرَاءةِ : بَرَّأَتْ سَاحَتَهُ
- يَحْكُمُ البِلاَدَ : يَتَولَّى تَسْييرَ شُؤُونِهَا وَإِدارَتَها
- **حَكَمَ** لَهُ : أَصْدَرَ حُكْماً لِصَالِحِهِ
- **حكَم** الفرسَ : جعل للجامه حَكَمةً ، وهي حديدةٌ تُجعل في فمه تمنَعُ جماحَه
- **حَكَمَ** فلاناً : منَعه عمَّا يريد ورَدَّه

9. حَكُمَ :(فعل)

- **حكُمَ** يحكُم ، حُكْمًا وحِكْمةً ، فهو حكيم
- **حكُم** الشَّخصُ : صار حكيمًا ، وهو أن تصدر أعمالُه وأقوالُه عن رويّة ورأي سديد

10. حَكَّمَ :"فعل"

- **حكَّمَ** يحكِّم ، تحكيمًا ، فهو محكِّم ، والمفعول محكَّم
- **حكَّم** الشَّخصَ : ولاّه وأسند إليه مسئوليّةً ما

- حَكَّمَهُ فِي خِلاَفٍ : طَلَبَ مِنْهُ أَنْ يَحْكُمَ فِيهِ ، جَعَلَهُ حَكَماً :"فَلاَ وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّموكَ فِيما شَجَرَ بَيْنَهُمْ" قرآن النساء آية 65
- حَكَّمَهُ عَنِ الأَمْرِ : رَدَّهُ ، مَنَعَهُ
- حَكَّمَهُ فِي أُمُورِهِ : جَعلَ إِلَيْهِ **الحُكْمَ** فِيهَا وَالتَّصَرُّفَ
- حَكَّمَهُ : حَكَمَهُ
- **حكَّمَ** العَقْل : فوّض إليه أمر التَّقرير
- هيئة **التَّحكيم** / لجنة **التَّحكيم** : هيئة أو لجنة تقوم بالحكم في القضاء ، وبين الأطراف المتنازعة ، وفي المباريات الرياضيّة ونحوها

11. حُكِمَ :فعل

- **حُكِمَ** عَلَيْهِ بِالسِّجْنِ : صَدَرَ عَلَيْهِ **الحُكْمُ** بِالسِّجْنِ

12. حُكْم :اسم

- **حُكْم** : مصدر **حَكُمَ**

13. حُكْم(اسم)

- **حُكْم** : جمع أَحْكَام

14. حُكم(اسم)

- الجمع : **أحكام**
- **الحُكْم** : علمٌ وتفقهٌ وحكمة
- **الحُكْم**" في الشرع " : القولُ بالحِلِّ والحُرمة ونحوِهما
- **الحُكْم** : **الحِكْمَةُ**
- **الحُكْم** : القضاءُ
- مصدر **حكُمَ** وحكَمَ / **حكَمَ** بـ / **حكَمَ** على / **حكَمَ** لـ
- **أحكام** انتقاليَّة : نصوص تشريعيّة ترعى الأحوال ريثما يمكن تنفيذ **الأحكام** الدائمة
- **الحُكم** الدِّكتاتوريّ : **الحكم** المستبدّ

- **الحُكم** الوِجاهيّ : **الحكم** الصَّادر بحضور أطراف الدَّعوى
- بحكم شيء : بمقتضاه / استنادًا إليه / بسببه
- **حُكْمٌ** جائر : مائل عن الحقّ ومخالف للعدل
- **حُكْمٌ** جماعيّ : يتَّبع إرادة جماعة من النَّاس
- **حُكْمٌ** حضوريّ : **حكم** يُصدره القاضي في حضور المتّهم
- **حُكْمٌ** صائب : مطابق للعقل والإنصاف
- **حُكْمٌ** غيابيّ : صادر في غياب المحكوم عليه
- **حُكْمٌ** فرديّ : تابع لإرادة رجل واحد ، عكسه **حكم** جماعيّ
- **حُكْمٌ** محلِّيّ : خاصّ بإدارة محليّة
- **حُكْمٌ** مطلق / **حُكْمٌ** استبداديٌّ : فرديّ ، غير ديمقراطي ، **حكم** استبداديّ
- **حُكْمٌ** نيابيّ : يعتمد النِّظام البرلمانيّ
- في **حكم** العدم : كأنّه غير موجود
- في **حكم** المقرَّر : أوشك أن يقرّر
- للضَّرورة **أحكام** : هناك حالات استثنائيّة تقتضي تعليق القوانين العاديّة
- مَنطِقة **حكم** : منطقة نفوذ
- نزَل على حكمه : قبله
- يترك زمامَ **الحكم** : يتنازل عنه لغيره
- (القانون ) بيان رسميّ من المحكمة أو أيّة هيئة قضائيّة حول **الأحكام** والدّوافع التي صدر القرار بموجبها لديّ صورةٌ من **الحكم**
- **الحُكْمُ** الْمَلَكِيُّ : النِّظَامُ الْمَلَكِيُّ الخَاضِعُ لِسُلْطَةِ الْمَلِكِ
- **الحُكْمُ** الجُمْهُورِيُّ : نِظَامٌ خَاضِعٌ لانْتِخَابِ شَخْصٍ مَّا رَئِيساً لِلْجُمْهُورِيَّةِ
- تَوَلَّى **حُكْمَ** البِلاَدِ : تَوَلَّى تَسْيِيرَ شُؤُونِهَا
- يَخْضَعُ لِحُكْمِ القَانُونِ : مَا يَنُصُّ عَلَيهِ القَانُونُ **أَحْكَامُ** القَانُونِ

- أُعْلِنَتِ **الأَحْكَامُ** العُرْفِيَّةُ : وَضْعُ قَانُونٍ خَاصٍّ يَتَوَلَّى فيهِ الجَيْشُ تَسْييرَ البلاَدِ فِي حَالَةِ حُدُوثِ اضْطِرَابَاتٍ
- بِحُكْمِ مَنْصِبِهِ : بِاعْتِبَارِ مَنْصِبِهِ
- بِحُكْمِ عَمَلِهِ : بِمُقْتَضَى عَمَلِهِ
- **حُكْمٌ** عُرْفِيٌّ ، **أَحْكَامٌ** عُرْفِيَّةٌ : قَوَانِينُ طَارِئَةٌ فِي حَالَةِ الاضْطِرَابَاتِ
- **حُكْمٌ** شَرْعِيٌّ : القَاعِدَةُ الْمَبْنِيَّةُ عَلَى الشَّرْعِ الإِسْلاَمِيّ
- **أَحْكَامُ** العِبَادَاتِ : قَوَاعِدُهَا
- **أَحْكَامُ** اللَّهِ : أَوَامِرُهُ
- لِلضَّرُورَةِ **أَحْكَامٌ** : مَا تُجِيزُهُ الضَّرُورَةُ وَيُتَجَاوَزُ بِهِ القَانُونُ
- بِحُكْمِ العَادَةِ : بِحَسَبِ العَادَةِ
- **أَحْكَامٌ** خَاصَّةٌ : نُصُوصٌ وَقَوَانِينُ لَهَا طَبِيعَةٌ خَاصَّةٌ

15. الحكمة : (مصطلحات)

- بكسر الحاء جمع حكم مصدر حكم ، العلم بحقائق الأشياء " وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ **الْحِكْمَةَ**" ( فقهية)

الحُكْمُ: **الحُكْمُ** : القَضاءُ ، ج : **أَحْكامٌ** ، وقد **حَكَمَ** عليه بالأمْرِ حُكْمَاً وحُكومَةً ، **حَكَمَ** بَيْنَهُم كذلك – **الحاكِمُ** : مُنَفِّذُ **الحُكْمِ** ، كالحَكَمِ ، ج : **حُكَّامٌ** – . **حاكَمَهُ** إلى **الحاكِمِ** : دعَاهُ وخاصمَهُ– . حَكَّمَهُ في الأمْرِ تَحْكيماً : أمَرَهُ أن يَحْكُمَ فاحْتَكَمَ

. **تَحَكَّمَ** : جازَ فيه حُكْمُه ، والاسْمُ : **الأُحْكُومَةُ** والحُكومَةُ

. **تَحَكُّمُ** الحَرُورِيَّةِ : قولُهُم لا **حُكْمَ** إلاَّ للهِ[1]

**حكمة** اللّجام

حديدته التي تكون في فم الفرس لإحكام جماحه.

**حِكْمَةٌ** جمع : حِكَمٌ . [ ح ك م ]. ( مصدر حَكَم) .

– . 1**حِكْمَةٌ** بَالِغَةٌ :– : قَوْلَةٌ تَتَضَمَّنُ رَأْياً حَكِيماً مُوَافِقاً لِلْحَقِّ وَالصَّوَابِ . إنَّ مِنَ الشِّعْرِ

[1] المعجم :القاموس المحيط ج3 ص 211

لَحِكْمَةً ( حديث )

- . 2بَيْتُ الحِكْمَةِ :- : بَيْتُ العِلْمِ وَالفَلْسَفَةِ

- . 3هُوَ مِنْ أَهْلِ الحِكْمَةِ :- : مِنْ أَهْلِ العِلْمِ وَالفَلْسَفَةِ وَالْمَعْرِفَةِ وَالتَّبَصُّرِ بِحَقَائِقِ الأُمُورِ وَكُنْهِهَا وَجَوْهَرِهَا . البقرة آية 269 وَمَنْ يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً ( قرآن)...

**حَكَمة :**

جمع حَكَمات وحَكَم

•**حَكَمةُ** اللِّجامِ : حديدته التي تكون في فم الفرس لإحكام جماحه. [1]

**حِكْمَة**

**حِكْمَة** -:

جمع حِكْمات ( لغير المصدر ) وحِكَم ( لغير المصدر ):

- 1مصدر حكُمَ

2- الفلسفة والتصوُّف : معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم ، أو معرفة الحقّ لذاته ومعرفة الخير لأصل العمل به :- رأس الحكمة مخافةُ الله ، - الصَّمت يورث الحكمةَ والكلام يورث الندامةَ [ مثل أجنبيّ ]: يماثله في المعنى قول الشاعر : ما إن ندمت على سكوتي مرّة ... ولقد ندمت على الكلام مرارًا ، - الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ ( حديث )

- 3 علمٌ ، تفقّهٌ ، إدراك :- الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ ( حديث)

الحكمة

السُّنة النبويّة :- ( أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ)

الحَكَمَةُ

**الحَكَمَةُ الحَكَمَةُ حَكَمَة** اللِّجام : حديدته التي تكون في فَم الفرس **الحَكَمَةُ** ويتَّصل بها العِذاران

[1] المعجم :اللغة العربية المعاصر ص321

و **الحَكَمَةُ** من الشَّاة ونحوها : ذَقَنُهَا

و **الحَكَمَةُ** من الإنسان : أسفلُ وجهه أو مُقَدَّمه

ويقال : رفع الله حَكَمَتَهُ : رفع شأنَه وقدْرَه . والجمع : حَكَمٌ.

الحِكْمَةُ

**الحِكْمَةُ** : معرفةُ أفضل الأشياء بأَفضل العلوم

و **الحِكْمَةُ** العلم والتفقُّه

وفي التنزيل العزيز : لقمان آية 12 "وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ **الْحِكْمَةَ**"

و **الحِكْمَةُ** العَدلُ

و **الحِكْمَةُ** العلَّةُ

يقال : **حِكمة** التشريع ، وما **الحكمة** في ذلك ؟

و **الحِكْمَةُ** الكلام الذي يَقِلُّ لفظُه ويَجِلُّ معناه . والجمع : حِكَمٌ

و علم **الحكمة** : الكيمياء والطِّبُّ.

**حَكَمة**

**حكمة** – ج ، **حكم**

– 1مصدر **حكم** – 2 . فلسفة . 3 – علم بحقائق الأشياء . 4 – ضبط النفس والطبع عند الغضب . 5 – عدل . 6 – علة ، سبب . 7 – كلام معبر عن الخبرة والتجربة موافق الحق.

**حكمة** ، **حكم** – **حكمة** : حديدة في اللجام تكون في فم الفرس وعلى أنفه وحنكيه . 2– **حكمة** : مقدم وجه الإنسان . 3 – **حكمة** : أسفل وجه الإنسان . 4– **حكمة** : قدر الإنسان ، منزلته.

حَكَم – **يحكم** ، **حكمة** –1 صار حكيما – حكُمَ: يحكُم ، حُكْمًا وحِكْمةً ، فهو **حكيم** –:

•**حكُم** الشَّخصُ صار حكيمًا ، وهو أن تصدر أعمالُه وأقوالُه عن رويّة ورأي سديد :–

وأبغضْ بغيضَك بُغْضًا رويدًا ... إذا أنت حاولت أن تَحْكُما : إذا حاولت أن تكون حكيمًا.

**حكمة** إخفاء ليلة القدر و السبب في عدم تحديد وقتها حتى يجتهد الناس في العبادة أيام الشهر كلها .

حكم:" الله سبحانه وتعالى **أَحْكَمُ** الحاكِمِينَ ، وهو الحَكِيمُ له الحُكْمُ ، سبحانه وتعالى .

قال الليث : الحَكَمُ الله تعالى .

الأَزهري : من صفات الله الحَكَمُ والحَكِيمُ والحاكِمُ ، ومعاني هذه الأَسماء متقارِبة ، والله أعلم بما أَراد بها ، وعلينا الإيمانُ بأَنها من أَسمائه .

ابن الأَثير : في أَسماء الله تعالى الحَكَمُ والحَكِيمُ وهما بمعنى الحاكِم ، وهو القاضي ، فَهو فعِيلٌ بمعنى فاعَلٍ ، أو هو الذي يُحْكِمُ الأَشياءَ ويتقنها ، فهو فَعِيلٌ بمعنى مُفْعِلٍ ، وقيل : الحَكِيمُ ذو الحِكمة ، والحَ...

**أمثلة سياقية: حكمة**

الصَّمت فِي غير فكرة سَهْو ... وَالْقَوْل فِي غير **حِكْمَة** لَغْو"شعر"

إِنَّ مِنَ الشِّعْرِ **حِكْمَةً**"حديث"

إِنَّ مِنَ الشِّعْرِ **حِكْمَةً** " ، قَالَ أَبُو عَبْد الرَّحْمَنِ ، هَكَذَا يَقُولُ إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ فِي حَدِيثِهِ : عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْأَسْوَدِ وَإِنَّمَا هُوَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الْأَسْوَدِ بْنِ عَبْدِ يَغُوثَ ، عَنْ أُبَيِّ بْنِ كَعْبٍ كَذَا يَقُولُ غَيْرُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ سَعْدٍ "حديث"

إِنَّ مِنَ الشِّعْرِ **حِكْمَةً** " ، قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ ، وَحَدَّثَنِي مَعْمَرٌ مِثْلَهُ سَوَاءً ، غَيْرَ أَنَّهُ جَعَلَ مَكَانَ أَبِي بَكْرٍ عُرْوَةَ "حديث"

أَنَّ الصَّلَوَاتِ فُرِضَتْ بِمَكَّةَ ، وَأَنَّ مَلَكَيْنِ أَتَيَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَذَهَبَا بِهِ إِلَى زَمْزَمَ فَشَقَّا بَطْنَهُ وَأَخْرَجَا حَشْوَهُ فِي طَسْتٍ مِنْ ذَهَبٍ فَغَسَلَاهُ بِمَاءِ زَمْزَمَ ثُمَّ كَبَسَا جَوْفَهُ **حِكْمَةً** وَعِلْمًا "حديث"

جهلتُ كجهل الناسِ **حكمةَ** خالقٍ ... على الخلقِ طراً بالتعاسةِ حاكمِ( شعر)

**حِكْمَةٌ** بَالِغَةٌ ۖ فَمَا تُغْنِ النُّذُرُ(قرآن)

## - البنية التركيبية:

يُعد العنوان لغة غير أن لغته كما تبدو ظاهريا غير مشروطة تركيبيا بشرط مسبق و بالتالي فان الإمكانات التي تقدمها اللغة كافة قابلة لتشكيل العنوان فيكون بذلك كلمة أو مركبا وصفيا أو مركبا إضافيا، كما يكون جملة فعلية أو اسمية [1] ، وهذا بالفعل بداية من العنوان العام "فصوص الحِكم "حيث ورد جملة اسمية مركبة تركيبا إضافيا مكون من فصوص (خبر لمبتدأ مقدر بالضمير هذه و هو مضاف) و الحِكم (مضاف إليه مجرور).

## - البنية الدلاليّة:

لم يقصد ابن عربي في جملة العنوان بالإشارة إلى الأنبياء ذكر سيرتهم أو صفاتهم، بل ما هو إلا عنوان حكمةٍ معيّنةٍ ذكرها الله عنهم في القرآن الكريم وأن كلّ بحرٍ عنوانه هذا النبيّ من الأنبياء الذي سميّ الفصّ باسمه. وليس قولنا "بحراً" مبالغة في الكلام، ولا مجازا ولا حتى كناية، بل هو حقيقة، وذلك لأنّ الأنبياء هم على الحقيقة كلمات الله تعالى.

- **دراسة لأهم العناوين الداخلية** :

- **فصُّ حكمةٍ إلهيةٍ في كلمةٍ آدمية**
- **فصُّ حكمةٍ مهيِّمنيةٍ في كلمةٍ إبراهيمية**
- **فصُّ حكمةٍ نبويةٍ في كلمةٍ عيسوية .**
- **فصُّ حكمةٍ علويةٍ في كلمةٍ موسوية .**

[1] محمد فكري الجزار: العنوان وسيميوطيقا الاتصال الأدبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، مصر،39. ، د ت، ص1998.

| | المتغيرات | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| العناوين الداخلية | إلهيّة | آداميّة | مهيِّمنيةٍ | إبراهيميّة | نبويةٍ | عيسوية | علويةٍ | موسوية |
| البنية المعجمية | لغة: عبادة اصطلاحاً:كل مايتعلق بذات الإله وصفاته | لغة من الأدمة اصطلاحاً الاديم: الجلد الذي يغلف الانسان | هَيمنَ سيطر،اسم من أسماء الله الحسنى المسيطر الرقيب | البرهمة إدامة النّظر وهو اسم أعجميّ تصغيره بُريّهيم | اسم منسوب إلى النّبي كلام أو أحاديث نبوية نبا الشّيء عني:تباعد تجافى | عاس:طا ف الليل اسم عبرانيّ أوسريانيّ | سماوية مشيئة إلهيّة إرادة الله | اسم نبي وكليم الله من بني إسرائيل ، آلة لحلق الشّعر |
| البنية التركيبية | إلهيّة : نعت مجرور<br>آدامية : صفة مجرورة | | مهيمنية : نعت مجرور<br>إبراهيميّة : صفة مجرورة | | نبويّةٍ : نعت مجرور<br>عيسويّة : صفة مجرورة | | علويّةٍ : نعت مجرور<br>موسويّةٍ : صفة مجرورة | |
| البنية الدلاليّة | يقصد الجنس البشري برمته أو الحقيقة الانسانيّة فغاية الخلق أن يرى الله نفسه في صورة تتجلى في صفاته وأسمائه ، فتفيض على آدم روح من الله عبّر عنها في خلقه بالنّفخ ،روح الله ساريّة في الموجودات جميعاً الخارجيّة واتصافها بصفة الوجود بفضل سريان تلك الروح الإلهيّة فيها. | | الخليل لتخلله وحصره جميع ما اتصفت به الذات الالهيّة ولما كان للخليل هذه المرتبة التي بها سمي خليلاً لذلك سّ القِرَى وجعله ابن مَسَرّة مع ميكائيل للأرزاق، فإن تخلل الرزق ذات المرزوق بحيث لا يبقى فيه شيء إلا تخلله ، فلابد أن يتخلل جميع المقامات الالهيّة المعبر عنها بالاسماء فتظهر به ذاته جلا وعلا. | | فروح عيسى عليه السلام من نور اسم الذات وهو الأحد لأحديته في كونه مخلوقاً بلا أبٍ من بين الانبياء عليه السلام وقلبه من نور وكونه خبيراً عالماً بعلم الظاهر والباطن وكلمة عيسويّة لأنّه لما ارتفع إلى السّماء من نبا ينبو غير مهموزٍ بمعنى : ارتفع والموجودات، متفاوتة الدرجات ، ذا كمال بلا نقص. | | اقتضى الأمر الإلهي أن يظهر موسى موصوفا بصفة الجلال، ليقهر أهل الضلال الذين فيهم النقض والتضاد ، لتلك الأوصاف، فروحه من نور اسمي الخليل والعلي، لجلالته على أعداء الله جل جلاله، وعلوه على فرعون، كما قال الله تعالى : " وإنك أنت الأعلى"وقلبه من نور اسم الصفة، بالحكمة العلوية لقوله عز وعلا: "لا تخف إنك أنت الأعلى" [طه، الآية: 68] فعلا بالحق على من ادعى العلو بقوله: " أنا ربك الأعلى" |

- **فصُّ حكمةٍ فرديةٍ في كلمةٍ محمدية**

| | المتغيرات | |
|---|---|---|
| العناوين الداخلية | فرديةٍ | محمدية |
| البنية المعجمية | الفرد من الانسان وغيره:الفردُ، جاء القوم فِراداً:واحداً بعد واحداً ،فرد:استقلَّ بها ، سيف فِردٌ : لانظير له | رجُلٌ محمَّدٌ:كثيرُ الخصال الحميدة،حَمِدَ الشّيء:رضي عنه وارتاح إليه،المَحْمَدُ:مايُحمدُ المرء به ، أو عليه ، خاتم الانبياء والمرسلين |
| البنية التركيبية | فرديّة : نعت مجرور<br>محمديّة : صفة مجرورة | |
| البنية الدلاليّة | إنما يقصد بالفردية المحمديّة بالحقيقة المحمدية التي يعتبرها أكمل مجلى خَلقي ظهر فيه الحق، بل يعتبره الانسان الكامل، ويعبترها ابن صورة كاملة للانسان الكامل الذي يجمع في نفسه جميع حقائق الوجود، وتُعد من الناحية الصوفيّة مصدر العلم الباطن ومنبعه وهي مستمدة من الفلسفة الافلاطونيّة الحديثة واليهوديّة ، فهي شيء ميتافيزيقي محظ خارج عن حدود الزمان والمكان، وهي الحق ذاته ظاهراً لنفسه في أول تعيين من تعيناته في صورة العقل الحاوي لكل شيء، المتجلي في كل كائن عاقل،وصورة النور المحمدي تتجلى في جميع خلق العالم الواجب. | |

## 1-التعريف بالكتاب

الفصوص في الفلسفة الالهية الممتزجة بالتصوف لا في التّصوف البحت وغاية المؤلف فيه البحث في طبيعة الوجود بوجه عام وصلة الوجود الممكن ( العالم ) بالوجود الواجب ( الله ) . وأخص ناحية فيه – كما تشهد ذلك عنوان فصوله – البحث في الحقيقة الالهية متجلية في أكمل مظاهرها في سورة الانبياء عليهم السلام ، فإن كل فص من فصوصه يدور حول (حقيقة ) نبيّ من الانبياء يُسميها (كلمة) فلان أو فلان ، وهي تمثّل صفة من صفات الحقّ ، كصفة الألوهية في الفص الآدمي ، والنفثية الشيشي ، والسبوحيّة في النوحي ، والقدوسية في الفص الادريسي ، والحقيقة في الفص الاسحاقي والعلميّة في الفص الاسماعيلي، والفردية في الفص المحمدية فبابن عربي لايعرض في هذا الكتاب لمسائل

التصوف العملية أو النّظريّة ، ولا يعرض لمسائل فلسفيّة بحتة ، ولا لمسائل علم الفقه يُحاول تفسيرها تفسيراً صوفيًّا على نحو مافعل في الفتوحات المكيّة وغيره من الكتب ، ولكنّه يلخص مذهبًا في الفلسفة الصوفيّة هو أدق وأنضج مافاض عنه عقله وعاطفته الدينيّة معًا ، يقر فيه قضية عامة في الوجود ثم يفرع عنها كل ما يمكن تفريعه من المسائل المتصلة بالله والعالم والانسان : وهذه هي الناحية الفلسفية ، ويلتمس تأييد هذه الفلسفة بالذوق الصوفي والتجربة الشّخصيّة : وهذه هي ناحيته الصوفيّة.[1]

شرع ابن عربي بسرد أبواب الكتاب وهي سبعة وعشرون فصّاً كلٌّ فصٍّ سمّاه فصٌّ حكمة "كذا" في كلمة "نبيّ من الأنبياء" وذلك لحكمةٍ خفيةٍ رآها ابن عربي في حقيقة هذا النبيّ، وهذه هي أسماء الفصوص السبعة والعشرين:

**.1فصٌّ حكمةٍ إلهيةٍ في كلمةٍ آدمية.**

**.2فصٌّ حكمةٍ نفثيةٍ في كلمةٍ شيثية.**

**.3فصٌّ حكمةٍ سبوحيةٍ في كلمةٍ نوحية.**

**.4فصٌّ حكمةٍ قدُّوسيةٍ في كلمةٍ إدريسية.**

**.5فصٌّ حكمةٍ مهيّميةٍ في كلمةٍ إبراهيمية.**

**.6فصٌّ حكمةٍ حقّيةٍ في كلمةٍ إسحاقية .**

**.7فصٌّ حكمةٍ عليةٍ في كلمةٍ إسماعيلية.**

**.8فصٌّ حكمةٍ روحيةٍ في كلمةٍ يعقوبية.**

**.9فصٌّ حكمةٍ نوريةٍ في كلمةٍ يوسفية.**

**.10فصٌّ حكمةٍ أحديةٍ في كلمةٍ هودية.**

**.11فصٌّ حكمةٍ فتوحيةٍ في كلمةٍ صالحية .**

**.12فصٌّ حكمةٍ قلبيةٍ في كلمةٍ شعيبية .**

**.13فصٌّ حكمةٍ مكيةٍ في كلمةٍ لوطية .**

[1] فصوص الحكم ، أبو العلا عفيفي ، ص 23-24

**14.فصُّ حكمةٍ قَدريةٍ في كلمةٍ عزيرية .**

**15.فصُّ حكمةٍ نبويةٍ في كلمةٍ عيسوية .**

**16.فصُّ حكمةٍ رحمانيةٍ في كلمةٍ سليمانية .**

**17.فصُّ حكمةٍ وجوديةٍ في كلمةٍ داودية .**

**18.فصُّ حكمةٍ نفسيةٍ في كلمةٍ يونسية .**

**19.فصُّ حكمةٍ غيبيةٍ في كلمةٍ أيوبية .**

**20.فصُّ حكمةٍ جلاليةٍ في كلمةٍ يحيوية .**

**21.فصُّ حكمةٍ مالكيةٍ في كلمةٍ زكرياوية .**

**22.فصُّ حكمةٍ إيناسيةٍ في كلمةٍ إلياسية .**

**23.فصُّ حكمةٍ إحسانيةٍ في كلمةٍ لقمانية .**

**24.فصُّ حكمةٍ إماميةٍ في كلمةٍ هارونية .**

**25.فصُّ حكمةٍ علويةٍ في كلمةٍ موسوية .**

**26.فصُّ حكمةٍ صمديةٍ في كلمةٍ خالدية .**

**27.فصُّ حكمةٍ فرديةٍ في كلمةٍ محمدية .**

وابن عربي لم يقصد بالإشارة إلى الأنبياء ذكر سيرتهم أو صفاتهم، بل ما هو إلا عنوان حكمةٍ معيّنةٍ ذكرها الله عنهم في القرآن الكريم. وكلمة "فصّ" تعني في اللغة "جوهر" وقال صدر الدين القونوي في مقدمة شرحه للفصوص أن الفصّ عبارة عن خاتمة علوم كل مرتبة من المراتب المذكورة في هذا الكتاب... والكلمة عين ذلك النبي المذكور من حيث خصوصيته .

فهذا الكتاب يتضمن سبعة وعشرين بحراً من العلم، كل بحرٍ عنوانه هذا النبيّ من الأنبياء الذي سميّ الفصّ باسمه. وليس قولنا "بحراً" مبالغة في الكلام، ولا مجازا ولا حتى كناية، بل هو حقيقة، وذلك لأنّ الأنبياء هم على الحقيقة كلمات الله تعالى. وبحسب رؤية محيي الدين ابن عربي فإن الوجود هو كلمات الله تعالى التي لا تنفذ، فهؤلاء الأنبياء السبعة والعشرون

الذين سمّى محيي الدين أسماء فصوص (أي أبواب) هذا الكتاب على أسمائهم هم سبعة وعشرون كلمة من كلمات الله تعالى، التي لو كان البحر، يمدّه من بعده سبعة أبحر، مداداً لها لنفد البحر قبل أن تنفد هذه الكلمات.[1]

- **موضوع الكتاب**

**القضية الكبرى :**

والقضية الكبرى التي تعتبر عن مذهبه ، وحولها تدور فلسفته الصوفيّة وتتفرع عنها كل قضية أخرى ، والتي ملكت عليه زمام تفكيره ، فصدر عنها وعاد إليها في كل ماقاله وما أحس به ، هي أن حقيقة الوجود واحد في جوهرها وذاتها متكثرة بصفاتها وأسمائها ولا تعدد فيها بالاعتبارات والنسب والاضافات . وهي قديمة أزليّة أبديّة لا تتغير وان تغيرت صور الوجوديّة التي تظهر فيها . فهي بحر الوجود الزاخر الذي لا ساحل له ، وليس الوجود المدرك المحسوس إلا أمواج ذلك البحر الظاهر فوق سطحه . فإن نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هي ( الحق) وإن نظرت إليها من حيث صفاتها وأسماؤها : أي من حيث ظهورها في أعيان الممكنات قلت هي ( الخلق ) أو العالم ، فهي الحق والخلق والواحد والكثير ، وهذا المذهب هو المذهب المعروف بوحدة الوجود ، وقد قرر ابن عربي في جرأة وصراحة في غير ما وضع في الفصوص والفتوحات من ذلك قوله [2]:

فسبحان من أظهر الاشياء وهو عينها :

فما نظرت عيني إلى غير وجهه .. ولا سمعت أذني خلاف كلامه[3]

**العلاقة بين الحق والخلق :**

ليس في الفصوص فكرة منظمة تشرح العلاقة بين الحق والخلق ، الوحدة والكثرة ، على نحو ما نجده في فلسفة أفلوطين في الفيوضات أو فلسفة عبدالكريم الجليلي في التنزيلات ، فإن

[1] شمس المغرب ، د محمد علي حاج يوسف ،ص 366- 369
[2] فصوص الحكم ، أبو العلا عفيفي ، ص 24-25
[3] الفتوحات : ج 2 ص 604

ابن عربي يُفضل أن يشرح هذه المسألة الميتافيزيقية المعقدة بالالتجاء إلى التشبيه والتمثيل واستعمال ألفاظ المجاز الغامضة مثل التّجلي في المرآة والتخلل والسريان في الوجود والتأثر والتّصرف وما إليها . فللحق وجود حقيقي وهذا في ذاته ، ووجود إضافي وهو وجوده في أعيان الممكنات وهذا بالنسبة له كالظّل الذي يمتد على سائر الموجودات ووجودها باسم الله ( الظاهر ) فالعالم ظل إن نظرت إليه من حيث عينه وباطنه وجوهره المقوِّم له (الفص اليوسفي) وهو نفس الرحمن الذي تفتحت فيه صور الوجود من أعلاه إلى أسفله .[1]

**الذات الالهيّة :**

يمكن النّظر إلى الذات الالهيّة من وجهين : الأول من حيث هي ذات بسيطة مجردة عن النسب والإضافات إلى الموجودات الخارجيّة ، والثاني من حيث هي ذات متصفة بصفات وهي من الوجه الاول منزهة عن صفات المحدثات وعن كل مايربطها بالوجود الظاهر .[2]

**العين واحدة مختلفة بالاحكام :**

والعين الوجودية واحدة ، لكنّها تختلف بالاحكام أيّ تختلف بالصور التي يحكم عليها بما يميز كل واحدة منها عن الاخرى . فالصلة بين الحق والخلق ( الله والعالم ) كالصلة بين الواحد العددي وما ظهر عنه من الاعداد . فكما أن الواحد العددي أوجد الاعداد كلها ففصلت وكثرت مع أحادية ذاته كذلك أوجد الواحد الحق الكثرة الوجودية المسماة بالعالم ففصلته وكثرته .[3]

**التّنزيه والشّبيه :**

اقتضى هذا الموقف من ابن عربي أن ينظر إلى العين الوجودية الواحدة من وجهين وأن يصفها بصفتين ، سمى الاولى تنزيهًا والاخرى تشبيهًا ولو أنه يغلب جانب التنزيه عن جانب

[1] فصوص الحكم ، أبو العلا عفيفي ، ص 27-28
[2] فصوص الحكم ، أبو العلا عفيفي ، ص 29
[3] فصوص الحكم ، أبو العلا عفيفي ، ص 30

التشبيه أحيانًا ويعكس الامر أحيانًا أخرى حسب مقتضياته احواله ففي موضع يبالغ في التشبيه إلى حد يكاد يصطبغ بصبغة ماديّة كقوله : وهو أيّ ( الحق ) وهو المسمى بأسماء جميع المحدثات ، وفي موضع آخر يبالغ في التنزيّه إلى حد ترتفع معه كل مناسبةٍ بين الحق والخلق كأن يقول : ( إذ لا يصلح أن يُعرف من علم التّوحيد إلا نفي ما يُوجد في سوى سبحانه ، ولهذا قال " ليس كمثله شيء " ، وسبحان ربك رب العزة عما يصفون " فالعلم بالسلب هو العلم بالله تعالى ).[1]

**الانسان والله :**

كان الحسين بن منصور الحلاج أعظم من استشهد في الطريق الصوفي في أوائل القرن الرابع الهجري أكبر الاثر في وضع أساس النظريّة الفلسفيّة الصوفيّة التي عُرفت عن ابن عربي وعبدالكريم الجليلي بنظرية الانسان الكامل وقدر لها أن تلعب دورًا هامًا في تاريخ التصوف الاسلامي وعهدهما . فالحلاج أول من تنبه إلى المغزى الفلسفي الذي تضمنه الاثر اليهودي المشهور القائل : بأن الله خلق آدم على صورته [2] ، وبنى على هذا نظريته في الحلول مفرقًا بين ناحيتين مختلفتين في الطبيعة الانسانيّة هما اللاهوت والناسوت هما في نظره طبيعتان لا تتحدان أبدًا كالماء والخمر.[3]

**تجديد ابن عربي في الفكر الصوفي:**

هذه السيرة التراثية الحافلة بالتجارب الحياتية والاطلاع على ثقافة عصره قد جعلت منه رجلاً موسوعياً من الطراز الرفيع فقد تمثل الثقافة اليونانية والثقافة العربية الإسلامية بكل تياراتها ومصادرها من كيمياء ورياضيات وفلك وكلام وفقه وشريعة ومنطق وفلسفة وبلاغة ونحو وتصوف واستطاع أن يصوغ هذه المنابع الثقافية الموسوعية بعقله الجبار ليخرج منها بنظرية وحدة الوجود التي تدعو إلى الحب والتسامح قائمة على وحدة الحقيقة المطلقة (الله ) وعلى حب هذه الحقيقة وحب من يسعى إليها .وعلى صعيد هذا الحب تلتقي كل التجارب

---

[1] الفتوحات ، ج 01 ص 120 .

[2] ينسب إلى الصوفية هذا القول إلى النبي صلى الله عليه وسلم.

[3] فصوص الحكم ، أبو العلا عفيفي ، ص 35

الفكرية الإنسانية الكبرى.أي استطاع أن يبرهن على قضاياه الأساسية التي شاد عليها فكره الضخم المتكامل المتناسق .فوضع نظريته الصوفية التي تجاوز بها المتصوفة السابقين، وصارت فيما بعد مرجعاً خصباً للمتصوفة اللاحقين .وكان من معاصيره فريد الدين العطار المتصوف الفارسي الشهير صاحب منطق الطير ولكن لا تقول لنا المصادر إنه التقى به . وأيضاً جلال الدين الرومي صاحب "المثنوي "الذي استمع إلى ابن عربي في السنوات الأخيرة من حياته.

### 1.مذهب وحدة الوجود عند ابن عربي:

يرى ابن عربي أن الوجود بأسره حقيقة واحدة ليس فيها ثنائية ولا تعدد .فليس حقيقة ما تقرره حواسنا وعقلنا بوجود ثنائية "االله والعالم "أو "المادة والروح "أو "الحق والخلق "إلى غير ذلك من الثنائيات بل الأمر بحسب ما يراه ابن عربي :هو أن الحق والخلق وجهان لحقيقة واحدة . عندما ننظر إليها باعتبار وحدتها نسميها حقاً، وعندما ننظر إليها باعتبار تكثرها نسميها خلقاً. "فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا جمع وفرق فإن العين واحدة وليس خلقاً بهذا الوجه فاذَّكِروا وهي الكثيرة لا تبقي ولا تذر."[1]

والحقيقة إن "الحق والخلق "اسمان لمسمى واحد وفي هذا يقول ابن عربي" :وإن مبدأ وحدة الوجود عند ابن عربي مسألة بديهية لا يبرهن عليها بالمنطق ولكنها مسألة تقبل التحقيق عن طريق التجربة الصوفية التي يدرك فيها المتصوف في حال فنائه عن نفسه وعن الخلق ووحدته الذاتية مع الحق." [2]فقد سيطرت عقيدة وحدة الوجود على فكر ابن عربي بكامله فبثها في كتبه يقول "..إنه ما في الوجود إلا الله .العين واحدة وإن تكثرت في الشهود فهي أحدية في الوجود."[3] ويقول أيضاً" :فما ثم إلا االله ليس سواه ..وكل بصير في الوجود يراه"[4]

---

[1] ابن عربي، فصوص الحكم، ج ،1شرح أبو العلا عقيقي .منشأة الإسكندرية، ،1946ص7.

[2] أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، بيروت، دار الشعب للطباعة، بدون تاريخ،ص177

[3] ابن عربي، الفتوحات، ج 4 ص357.

[4] ابن عربي، الفتوحات، ج 3 ص329.

ويقول" :فإن العين ما شهدت سواه بعين شهودها عند الوجود "[1]،فلا يوجد إلا حقيقة واحدة مطلقة، كذلك لا يوجد ما يمكن أن يقال له ثنائية الحقيقة . والهوة الفاصلة بين االله والعالم ملغاة وموجودات العالم المتكثرة هي واحدة يخلقها االله على الدوام إلى ما لا نهائية وفي هذا يقول:

**"يا خالق الأشياء في نفسه**

**تخلق ما لا ينتهي كونه**

**=**

**أنت لما تخلقه جامع**

**فيك فأنت الضيق الواسع"**[2]

هذه الحقيقة الوجودية التي قلنا :إنها واحدة "الحق والخلق "يفتقر كل وجه منها إلى الآخر، يقول ابن عربي:

"الكل مفتقر ما الكل مستغنٍ هذا هو الحق قد قلناه لا نكني"[3]

فعلى أساس وحدة الوجود هذه حاول ابن عربي أن يحل مشكلة صدور الكثرة"التي تمثل الظاهر "عن الواحد "الذي يمثل الباطن "وهي مشكلة لم يحلها أفلوطين ولا الفارابي ولا ابن سينا ولا غيرهم من أصحاب نظرية الفيض لأنهم وقعوا في تناقض فحواه كيف تصدر في نهاية سلسلة الفيوضات الأخيرة المادة عن الروح والكثرة عن الواحد .والواحد لا يفيض عنه إلا واحد كما يؤكدون، أما ابن عربي فقد حاول أن يفسرها على أساس "أن الكثرة الوجودية هي مجالٍ وصور تتجلى فيها الصفات الإلهية التي هي عين الذات أو على أنها أوهام اخترعها العقل بأدواته ومقولاته"[4]ولهذا يقرر ابن عربي إنه "...ما ثم إلا حقيقة واحدة

[1] ابن عربي، الفتوحات، ج 4 ص31.

[2] ابن عربي، فصوص الحكم، ج 1 ص88.

[3] ابن عربي، فصوص الحكم، ج 1ص5.

[4] أبو العلا عفيفي، التصوف :الثورة الروحية في الإسلام، مصدر سابق، ص178.

تقبل جميع النسب والإضافات التي يكنى عنها بالأسماء الإلهية"[1] ولما كانت "...أسماء الله لا تتناهى ...وما يكون عنها غير متناه"[2]

وهي الموجودات اللامتناهية وهي تجليات أسماء الله وصفاته التي وصف بها نفسه ووصفناه نحن بها .أكد ابن عربي مراراً أن الحق والخلق وجهان لحقيقة وجودية واحدة لها كثرة وجودية في الصور والتعينات ولها تعدد واختلاف في مظاهرها وهي ليست إلا صوراً للمرايا الأزلية التي تُرى بها ذات الحق وصفاته وأسماؤه فابن عربي يرفض إذن القول بحقيقتين منفصلتين :الله، والعالم ويؤكد حقيقة واحدة فقط( :الله، أو العالم )فالله والعالم عنده وجهان لحقيقة وجودية واحدة يقول ابن عربي "فلما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء ...أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله ...أوجد العالم فكان كمرآة غير مجلوة"[3]

وقد اقتضت إرادة الله خلق العالم على صورة يرى فيها عينه ليس لأنه بحاجة للعالم فهو غني عنه من حيث الذات لكن أسماءه اللامتناهية تفتقر إلى الوجود إذ لا وجود لها إلا بالعالم .والخلق ليس إلا الصورة والمظهر الخارجي للحق .كما أن الحق (الله )يفتقر إلى الخلق ليس من حيث الذات الإلهية المجردة عن كل وصف وعن كل نسبة بل من حيث إنَّه أحب أن يظهر ويعرف ويرى عظمته وكمالاته ويرى أسماءه وصفاته. إن الحق له من الأسماء والصفات ما لا يتحقق إلا عن طريق الخلق الذي هو مظهرها هكذا يرى ابن عربي أن كلاً من الحق والخلق يفتقر أحدهما للآخر فثنائية الحقيقة إذن ملغاة ولا وجود لهوة فاصلة بين الله والعالم فالحقيقة الوجودية (الله والعالم ) واحدة وكل وجه من وجهيها يفتقر إلى الآخر.

ويصح عند ابن عربي أن نقول :إن موجودات العالم المتكثرة هي صور أو تجليات لذات الخالق، كما هي صور لأسمائه ولكن لا يصح أن نقول :إن أي مجلى منها هو عين الذات

---

[1] ابن عربي، فصوص الحكم، ج 1ص65.

[2] المرجع السابق ، ج 1ص65 .

[3] ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، الإسكندرية، ،1946فص آدم، ص4.

المتصفة بجميع الأسماء كما لا يقال أنه غيرها. وعن عقيدة وحدة الوجود التي تطغى بصبغتها على كل التفاصيل الجزئية للمذهب تتفرع جملة مبادئ أساسية سأتحدث عن أهمها.

**الإنسان الكامل:**

إن مذهب الإنسان الكامل عند ابن عربي هو النتيجة اللازمة عن نظريته في وحدة الوجود . أي وحدة الحق والخلق .يقول ابن عربي" :لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها، في كون جامع يحصر الأمر كله لكونه متصفاً بالوجود، ويظهر سره الإلهي ...فأوجد العالم وجود شبح مسوى لا روح فيه، فكان كمرآه غير مجلوة ...فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، فكان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة".[1]

فالإنسان الكامل هو المجلى الأكم للحق نفسه، أو يمثل وجه الحق في هذا العالم، في مقابل العالم الذي يمثل وجه الخلق .وعندما يفقد العالم الإنسان يصبح جسداً بلا روح، وفي هذا يقول ابن عربي " :الإنسان هو الحادث الأزلي والنشءالأبدي الدائم، والكلمة الفاصلة الجامعة، قيام العالم بوجوده، فلا يزال هذا العالم محفوظاً مادام فيه هذا الإنسان الكامل"[2] وتتجلى قيمة هذا الإنسان الكامل عند ابن عربي في أن العالم بجملته مخلوق به وله، وإن وجوده ضروري لوجود العالم " .فجمع بين الحقائق الإلهية وهي الأسماء، وحقائق العالم، فكان الإنسان أكمل الموجودات، فكل ما سوى الإنسان خلق إلا الإنسان فإنه خلق وحق، فالإنسان الكامل على الحقيقة هو الحق المخلوق به، أي المخلوق بسببه العالم ." [3]وإن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي خلقه الله على صورته وأودع فيه كل حقائق العالم، ومنحه الأسماء الإلهية، فهو "حي، قادر، سميع، بصير، ومنحه الأسماء الكونية، فله التخلق

[1] ابن عربي، فصوص الحكم، شرح وتعليق أبو العلا عفيفي، نشر مؤسسة الإسكندرية، ،.1946، ص48-49

[2] ابن عربي، فصوص الحكم، ص50.

[3] ابن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، من دون تاريخ النشر، ج ،2ص296.

بالأسماء، إذ هو الكلمة الجامعة"[1]، "وهو الجامع حقائق العالم وصورة الحق سبحانه [2]وهو مخلوق على صورة الرحمان .وهو النسخة الكاملة"[3] أي هو التجلي الأكمل للالوهية، وبهذا سما على بقية المخلوقات فجمعيته جاءته من أن االله خلقه على صورته، ومنحه حقائق العالم، ولهذا اتَّصفَ بكل الصفات السامية الكاملة، وكماله جاء من أنه الحد الفاصل الجامع بين الحق والخلق، فهو يجمع بين الطرفين "فيظهر بالأسماء الإلهية فيكون حقاً، ويظهر بحقيقة الإمكان فيكون خلقاً."[4] وقد أنشأه االله برزخاً جامعاً بين الطرفين "فهو برزخ بين العالم والحق، وجامع لخلق وحق، وهو الخط الفاصل بين الحضرة الإلهية والكونية كالخط الفاصل بين الظل والشمس، وهذه حقيقته"[5] وهو أصل الوجود وهو الصلة بين االله والعالم "...هو روح العالم، ولولاه ما وجد العالم"[6] ولولاه ما عرفت ألوهية الله .يقول ابن عربي:

"روح الوجـود الكبيـر
لـولاه مـا قـال :إنـي
هـذا الوجـود الصـغير
أنـا الكبيـر القـدير[7]."

يتمثل كمال الإنسان إذن عند ابن عربي في :أنه أفضل الموجودات على الإطلاق، لأنه – كما قلنا –جمع حقائق العالم كلها، وهو صورة الله "وهو عالم صغير أوجده الله جامعاً لحقائق العالم كلِّه، وجعله خليفة، وأعطاه قوة كل صورة موجودة في العالم"[8] فالإنسان الكامل عند ابن عربي كما تراه الذات الإلهية هو النموذج الأصلي للعالم وللإنسان .ومن خلال هذا النموذج يحتوي الإنسان كل الإمكانيات الموجودة في العالم، وكل من العالمين

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، ج ،2ص446.
[2] ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، ج 2ص447.
[3] ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، ج 3 ص297.
[4] ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، ج 2ص39.
[5] ابن عربي، إنشاء الدوائر، نشرة فيبرج –ليدن، مطبعة بريل، 1339هـ1919–م، ص22.
[6] ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سبق ذكره، ج 3 ص266.
[7] ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سبق ذكره، ج ،1ص118.
[8] ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سبق ذكره، ج ،2ص150.

الكبير والصغير يواجه الآخر كمرآتين تنعكس كل منهما في الأخرى، بينما يردد كلاهما صدى في ذاتيهما لنموذجهما المشترك الذي هو الإنسان الكامل ...وهو نموذج الخلق المشتمل في ذاته على جميع المثل الأصلية للوجود الكلي، وهو الشخص الذي حقق جميع الإمكانيات وكل مراتب الوجود الكامنة في الإنسانية [1]" ولأجل هذا الكمال جعله الله خليفة "...فلما أوجد هذا الخليفة على حسب ما أوجده قال له :إنك المرآة وبك ينظر إلى الموجودات وفيك ظهرت الصفات والأسماء، أنت الدليل علي وجهتك خليفة من عالمك تظهر فيهم بما أعطيتك، تمدهم بأنواري وتغذّيهم بأسراري، وأنت المطالب بجميع ما يطرأ في الملك"[2] فما صحت الخلافة إلاّ للإنسان الكامل، فأنشأ الله صورته الظاهرة من حقائق العالم، العالم، وصوره، وأنشأ حقيقته الباطنة على صورته تعالى، ولذلك قال فيه" :كنت سمعه وبصره"[3] وسمى هذا الخليفة إنساناً لكونه بالنسبة "للحق بمنزلة إنسان العين من العين الذي يكون به النظر وهو المعبر عنه بالبصر، فلهذا سمي إنساناً، فإنّه به ينظر الحق إلى خلقه فيرحمهم"[4] ولأجل هذا الكمال أوجب الله على الملائكة السجود له "وسخر له الحق من في السماوات والأرض حتى المقول عليه الإنسان من حيث تماميته لا من حيث كماليته [5] " أي أي سخَّر له الإنسان شريكه في الاسم الذي لم يبلغ مرتبة الكمال "فالعالم مسخَّرله علوه وسفله، والإنسان الحيوان من جملة المسخَّرين له، إنه يشبه الكامل في الصورة الظاهرة لا في الباطن."[6] وهذا الإنسان الكامل قد حاز في ظاهره كل حقائق العالم، وحاز في باطنه كل الصفات والأسماء الإلهية، وبه تنتقل الذات الإلهية من غيب الكنزية إلى حضرة الظهور والتجلي فالله قد احتجب عنا بظهوره في الصور البشرية في صور الرسل والأنبياء والكاملين

---

[1] سيد حسين نصر .ثلاثة حكماء مسلمين، ترجمة صلاح الصاوي، مراجعة ماجد فخري، دار النهار،ص144 ،1986

[2] ابن عربي، التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، تحقيق نيبرج-هنريش صمويل-ليدن،1339هـ1919-م، باب الأسرار المودعة في الإنسان، ص1.

[3] ابن عربي، فصوص الحكم، مصدر سبق ذكره، ص55.

[4] ابن عربي، فصوص الحكم، مصدر سبق ذكره، ص50.

[5] ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سبق ذكره، ج ،3ص297.

[6] ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سبق ذكره، ج ،3ص266.

من البشر، في صور موسى وعيسى ومحمد، عليهم صلوات الله. وظهر في أسرار معجزاتهم التي هي بواطن الفعل الإلهي، أقول ظهر في صورة أنبيائه، وأعتمد في هذا القول على نص صريح لابن عربي أورده في الرسالة الوجودية فقال" :نبيه هو، ورسوله هو، ورسالته هو، وكلامه هو، أرسل نفسه بنفسه من نفسه إلى نفسه لا واسطة ولا سبب غيره، ولا تفاوت بين المرسِل والمرسل إليه. ولهذا قال (صلى االله عليه وسلم )عرفت ربي بربي، ومن عرف نفسه فقد عرف ربه .وقال (صلى الله عليه وسلم )عرفت ربي بربي أشار (صلى االله عليه وسلم )بذلك أنك لست أنت، أنت هو بلا أنت، لا هو داخل فيك، ولا هو خارج منك، ولا أنت خارج منه، ولا أنت داخل فيه."[1] إن البشر يعرفون االله بقدر ما يعرفون حقيقة نفوسهم، وبقدر ما يتجلى في تلك النفوس من صفات الكمال الإلهي .فقد تجلى الوجود الإلهي في خلق العالم بالوجه العام، وتجلى في خلق الإنسان بالوجه الخاص الأكمل . وعرفت ألوهيته على وجه العموم بجميع المخلوقات، بينما عرفت على وجه الخصوص بالإنسان الكامل، بآدم. وآدم هنا لا يعني النَّبي آدم القديم الأول، بل يعني محمداً (صلى الله عليه وسلم )أو الحقيقة المحمدية بدليل قوله (صلى الله عليه وسلم " ):خُلقتُ نبياً وآدم بين الطين والماء ".فالإنسان الكامل هو "فعل الله الذي يقابل كل مرتبة منه بنبي من الأنبياء، ولهذا نجد ابن عربي :قد خصص كل فص من كتاب فصوص الحكم لجانب من جوانب الإنسان الكامل، أي لنبي يكشف للدنيا جانباً من الحكمة الإلهية التي يعد هو في جوهره تجلياً لها .وفي هذا الضوء يتضح أن الإنسان الكامل هو الحقيقة المحمدية التي ظهرت إلى حيز الوجود في نبي الإسلام (صلى االله عليه وسلم)[2]:فالإنسان الكامل هو، "الحقيقة المحمدية التي كانت أول ما خلق الله، حيث تجلى الإنسان الكامل تجلياً كاملاً على الأرض في محمد (صلى الله عليه وسلم)آخر أنبياء الدور الحالي في تاريخ البشرية[3]"

**وحدة الأديان ومذهب الحب:**

[1] ابن عربي، الرسالة الوجودية، دار الطباعة المصرية الحديثة، القاهرة، ب.ت.ن، ص2.

[2] سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، مصدر سبق ذكره، ص144.

[3] سيد حسين نصر، المصدر السابق، ص144.

لما كان الإنسان الكامل في نموذجه الأرقى يتمثل في الأنبياء والرسل وخاصة في أصحاب الشرائع، في موسى وعيسى ومحمد، وإن كل واحد من هؤلاء هو التجلي الأكمل للألوهية في مرحلته الزمنية .وهنا لابد من أن تلغى التفرقة الدينية والمذهبية. وما دام الأمر على هذا النحو، وجب أن يحل في قلوب البشر حب هؤلاء الأنبياء، لأن أي واحد منهم هو عين الآخر بوصفه تجلياً للألوهية ولهذا جعل ابن عربي الحب الدين الحقيقي الكامل الذي يشمل كل الديانات مهما تمايزت، بوصفها كلها تنبني على مبدأ أساسي هو الفطرة .فطرة الله التي فطر الناس عليها، وفطرة الله هي التوحيد المتأصل في طبع الإنسان الذي لا يمكنه الخروج عنه، فالإنسان مهما تعددت أشكال عبادته، فهو لا يعبد على الحقيقة إلا الله الواحد .ولهذا يتأول ابن عربي الآية القرآنية الكريمة "وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه"[1] بأن قضاء الله الذي لا راد له هو :أن البشر لن يعبدوا إلا الله.لأن القضية تكوينية لا خيار ولا مفر له عن دين الفطرة لأن الدين الحقيقي الواحد هو أن لا يتقيد الإنسان بعقيدة معينة دون غيرها .وإنما يسع اعتقاده كل اعتقاد يعتقد فيه الآخرون يقول ابن عربي:

"عقد الخلائق في الإله عقائداً وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه"[2] ويرى ابن عربي :إن الله تعالى يتجلى يوم القيامة لكل طوائف البشر في صور معتقداتهم، فكل يعرفه على الصورة التي كان يتصوره بها في الحياة الدنيا .فإذا كان العارف عارفاً حقيقة لم يتقيد بمعتقد دون معتقد واحد .ولم ينتقد اعتقاد أحد في ربه دون أحد لوقوفه على الصفةِ الجامعة للاعتقادات، ولو لم يكن الحق له هذا السر يأتي من الاعتقادات لكان بمعزل ولصدق القائلون بكثرة الأرباب .هذه الرؤية الأخلاقية اللامحدودة لا يستوعبها إلاّ دين الحب، دين الفطرة .دين وحدة الأديان .وعلى هذا فدين الحب لا يمكن التعامل معه بلغة الجزم في تحديد مذهب معين على مستوى العقائد .ومن يبحث برؤية مذهبية محددة بعقيدة معينة، فإنّه لا يحصل في تعيين مذهب ابن عربي، هل هو ظاهري أم باطني، وهل هو سني أم شيعي .فابن عربي لا يصنّف نفسه ضمن مذهب معين من المذاهب الكلامية أو الفقهية فقد نجده سنياً مالكياً

[1] سورة الإسراء الآية 23.

[2] ابن عربي، الفتوحات المكية ج ،3ص1.

أو حنفياً، وقد نجده شيعياً .وقد نجده معتزلياً أو أشعرياً .وقد نجده أقرب إلى الباطنية. فالدين الحق هو دين الحب الذي لا يتعصب لعقيدة دون أخرى .فدين الحب هو الجامع لكل العقائد لأن الحب هو الفطرة الوحيدة التي تجمع البشر جميعاً، فهي كامنة في قلب كل إنسان.

يقول ابن عربي:

وحق الهوى إن الهوى سبب الهوى ولولا الهوى في القلب ما عبد الهوى[1]

وفي تائيته التي يعارض فيها تائية ابن الفارض نجده يوضح لنا أنه صاحب معتقد ديني هو الحب نفسه، المعتقد بمذهب الحب اللامذهبي فيقول:

وأؤمن أحياناً بشرعة شارعٍ وطوراً

أراني مؤمناً بشريعة وطوراً أراني مؤمناً

بمحمدوطوراً أراني في شرعة متشبهاً

أرجح أحياناً مذاهب شيعة

كموسى فأختار اليهود شريعتي

تضاف لعيسى عابداً لكنيسةِ

تمسكت من ذاك النبي بعروةِ

إلى أحد الأصحاب في عز شيعةِ

وأذهب طوراً مذهب الأشعرية.[2]

هذا هو مذهب الحب عند ابن عربي المتسق مع رأيه في دين الحب في قبول الجميع دون رد لمعتقد مما دفع بعضهم إلى وصف منهج ابن عربي في تأويل القرآن على أساس وحدة الأديان بأنه إسراف" .إن ابن عربي قد أسرف إسرافاً شديداً في تأويل الآيات القرآنية والأحاديث النبوية لتتفق مع وحدة الوجود من جهة وتتفق مع وحدة الأديان من جهة أخرى،

[1] ابن عربي، كتاب المعرفة، تحقيق سعيد عبد الفتاح، باريس بيروت، 1998، مسألة 19، صفحة 38.

[2] ابن عربي –التائية –مخطوط ضمن مجموعة رقم 4291 –مجاميع دار الكتب المصرية ورقة 156 نقلاً عن د .أحمد محمود الجزار :الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي ط 1مكتبة الثقافة الدينية – القاهرة 2006-ص279.

وبهذا صحت ملاحظة كل من نيكلسون وجولد تسيهر من أن الصوفية قد اضطروا إلى تأويل بعض آيات القرآن والحديث لتتفق ونزعتهم. [1]

وابن عربي عبر عن النزعة الإنسانية الكلية في الصوفية في أبياته المشهورة:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة

وبيتٌ لأوثانٍ وكعبةُ طائفٍ

أدين بدين الحب أنّى توجهتْ

فمرعى لغزلان ودير لرهبانِ

وألواح توراةٍ ومصحفُ قُرآنِ

ركائبه فالحب ديني وإيماني.[2]

## منزلة الفصوص و أثره

و لا مبالغة في القول بأن كتاب «الفصوص» أعظم مؤلفات ابن عربي كلها قدراً و أعمقها غوراً و أبعدها أثراً في تشكيل العقيدة الصوفية في عصره و في الأجيال التي تلته. فقد قرر مذهب وحدة الوجود في صورته النهائية و وضع له مصطلحاً صوفيّا كاملًا استمده من كل مصدر وسعه أن يستمد منه، كالقرآن و الحديث و علم الكلام و الفلسفة المشائية و الفلسفة الأفلاطونية الحديثة و العتوصية المسيحية، و الرواقية و فلسفة فيلون اليهودي، كما انتفع بمصطلحات الإسماعيلية الباطنية و القرامطة و إخوان الصفا و متصوفة الإسلام المتقدمين عليه .

و لكنه صبغ هذه المصطلحات جميعها بصبغته الخاصة و أعطى لكل منها معنى جديداً يتفق مع روح مذهبه العام في وحدة الوجود، فخلَّف بذلك ثروة لفظية في فلسفة التصوف كانت عدة متصوفة وحدة الوجود في العالم الإسلامي عدة قرون، و حولها حامت جميع المعاني التي طرقها كتَّابهم .

---

[1] الجزار، مصدر سابق، ص274.

[2] ابن عربي، ترجمان الأشواق، تصحيح عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، ،2005 ، ص62

وما من صوفي إسلامي أتى بعد ابن عربي، شاعراً كان أم غير شاعر، عربيّا كان أم فارسيّاً أم تركياً، إلا تأثر بمصطلحه، و نطق عن وحي كلمه .

و لست أذهب إلى أن هذا المصطلح الفلسفي الصوفي الكامل الذي وضع فيه المؤلف كتاباً خاصاً، موجود برمته في الفصوص، فإن فتوحاته المكية الذي هو أعظم موسوعة في التصوف في اللغة.[1]

العربية غني حافل بهذه المصطلحات، و لكن الفصوص حوى أمهاتها و أضفى عليها من الدقة العلمية، و النضج الفكري ما لا نجده في كتاب آخر له . و إلى مصطلحات الفصوص خاصة يرجع فضل تأثير ابن عربي فيمن ترسَّم خطاه في الطريق الصوفي.

على أن أهمية الفصوص ليست قاصرة على مصطلحاته التي رددها الصوفية و الشعراء من بعد ابن عربي ترديداً، فإن للكتاب قيمة أخرى لا تقدر من ناحية مادته، إذ فيه يعالج المؤلف مشكلته الكبرى– مشكلة وحدة الوجود– و ما تفرع عنها من المسائل التي سلك في استنباطها مسلكاً كلامياً خاصًّا لا أجد له نظيراً في مؤلف آخر من مؤلفاته، و ربط هذه المسائل كلها ربطاً محكماً داخل دائرة مذهبه العام. فجاء كتابه خلاصة لمذهب في الفلسفة الصوفية منسجم متسق الأجزاء، و هو مذهب لا تكاد نظفر به كاملًا في كتاب آخر له، كما لا نظفر بمثله في كتب غيره من الصوفية الذين سبقوه أو أتوا من بعده. و في هذه الناحية أيضاً– ناحية مادة الفصوص– كان ديْن متأخري الصوفية لابن عربي عظيماً .

و ليس ما خلَّفه شعراء الفرس من تراث شعري صوفي رائع سوى صدى لتلك المعاني التي ابتكرها صاحب الفصوص و ورثتها عنه العبقرية الفارسية فأبدعت في تصويرها و في أساليب التعبير عنها. فاضت قلوب شعراء الفرس و الترك بمعاني الوحدة الوجودية الشاملة وبالحب الإلهي القاهر القائم عليه كل شيء .

و قالوا إن الحق أصل كل موجود، و إنه يتخلل العالم بأكمله فيضاً عن فيض، و إنه الفاعل على الحقيقة لكل شيء في كل شيء، تصدر عنه الأشياء، و تفيض عنه الحركات، يلبس

[1] فصوص الحكم ( ابن عربي )، أبو العلا عفيفي ، ص: 8

في كل آن صورة جديدة– ما لا نهاية له من الصور الجديدة– يخلعها عن نفسه إلى صور جديدة أخرى. و إن عالم الممكنات يخلق خلقاً جديداً في كل لحظة و يفنى في اللحظة التي تليها،[1] و ان كنا لا ندرك ذلك من أنفسنا و من العالم الذي يحيط بنا لكثرة ما يتعاقب علينا و على العالم من صور الفناء و البقاء. و يصف شعراء الفرس و الترك كيف أضاء الحق بنوره الأزلي جميع نواحي الوجود، و كيف أضاءت أسماؤه بالوجود أعيان الموجودات و هي في حال عدمها الأزلي، فعكست كل عين منها كمالات الأسماء كما تعكس المرايا صور المرئيات، و كيف تجلت صفات الجلال الإلهي في نار الجحيم و في الشياطين و ظهرت صفات الجمال في الجنة و الملائكة، و كيف جمع الإنسان في نفسه هذه الصفات جميعها فكان عالماً صغيراً فيه كل ما في العالم الأكبر من صفات الجمال و الجلال.

هذه بعض المعاني التي تغنّى بها شعراء الفرس و الترك من أصحاب وحدة الوجود و كلها من مذهب ابن عربي في الصميم و من بعض ما أودع في كتابه الفصوص.

## أسلوبه في الفصوص و غيره

يقول العلامة نيكولسون في وصف أسلوب ابن عربي في الفصوص: إنه يأخذ نصاً من القرآن أو الحديث و يؤوله بالطريقة التي نعرفها في كتابات فيلون اليهودي و أريجن الإسكندري. و نظرياته في هذا الكتاب صعبة الفهم، و أصعب من ذلك شرحها و تفسيرها،لأن لغته اصطلاحية خاصة، مجازية معقدة في معظم الأحيان .

و أي تفسير حرفي لها يفسد معناها، و لكنا إذا أهملنا اصطلاحاته استحال فهم كتابه واستحال الوصول إلى فكرة واضحة عن معانيه، و يمثل الكتاب في جملته نوعاً خاصاً من التصوف المدرسي العميق الغامض.

يستند كل فص من الفصوص السبعة و العشرين إلى طائفة من الآيات القرآنية و الأحاديث النبوية المتصلة بالكلمة الخاصة (النبي) الذي تنسب حكمة الفص إليه.

و يسرد المؤلف قصة كل نبي كما وردت في القرآن، و كما يعرفها جمهور المسلمين عادة،

[1] فصوص الحكم ( ابن عربي )، أبو العلا عفيفي ، ص: 9

و لكنه يتخذ من كل قصة مسرحاً ليمثل فيه صاحب القصة الدور الخاص الذي يعهد إليه القيام به، فإن الأنبياء على نحو ما صورهم في الفصوص نماذج [1]و صور للإنسان الكامل الذي يعرف اللَّه حق معرفته، فكل منهم ينطق- أو ينطقه ابن عربي- بالمعرفة التي اختص بها، فيقوم في ذلك بشرح ناحية من نواحي مذهبه و الدفاع عنه. فآدم مثلًا يفسر معنى الخلافة الإنسانية و يبين منزلته من اللَّه و العالم، و بأي معنى استحق الإنسان الخلافة عن اللَّه، و صدق عليه أنه الموجود الذي خلقه اللَّه على صورته. و أيوب يمثل دور الإنسان الذي ابتلاه اللَّه بعذاب الحجاب- لا عذاب البدن- فهو يبحث جاهداً عن طريقة لإزالة ألم الحجاب عن نفسه حتى يصل إلى برد شراب المعرفة الحقة. و داود و سليمان يتمثل فيهما نوعان من الخلافة: الخلافة الظاهرة التي هي خلافة الملك و يتبعها العلم الظاهر، والخلافة الباطنة التي يتبعها العلم الباطن .

و محمد يمثل دور المدافع عن الفردية الثلاثية: أي التثليث الذي قام عليه كل شيء في الوجود و هكذا. يعمد ابن عربي في كل ذلك إلى تخريج المعاني التي يريدها من الآيات والأحاديث بطريقة خاصة في التأويل .

فإن كان في ظاهر الآية ما يؤيد مذهبه- مهما كانت دلالتها على التشبيه و التجسيم- أخذ بها، و إلا صرفها إلى غير معناها الظاهر .

و هو مع هذا لا يجيز تأويل المعتزلة للآيات الدالة على التشبيه، بل يتهمهم بأنهم يحكمون العقل وحده في مسائل الإلهيات و يقولون بتنزيه اللَّه تنزيهاً مطلقاً، و هذا في نظره جهل بنصف الحقيقة، إذ الحقيقة الكاملة هي أن اللَّه تعالى منزه مشبَّه معاً. (راجع كلامه في الفص الثاني و العشرين في تفسير قوله تعالى وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لكِنَّ اللَّهَ رَمى.( و لا تخلو طريقة تأويله للآيات من تعسف و شطط أحياناً لا سيما إذا عمد إلى الحيل اللفظية في الوصول إلى المعاني التي يريدها كأن يقول في الفص الأيوبي إن المراد

[1] فصوص الحكم ( ابن عربي )، أبو العلا عفيفي ، ص: 13

بالشيطان في قوله تعالى «أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطانُ بِنُصْبٍ وَ عَذابٍ» هو البعد[1]، و إن ما شعر به أيوب لم يكن ألم المرض الذي ابتلاه اللَّه به، بل ألم عذاب الحجاب و الجهل بالحقائق، أو يقول في الفص الموسوي إن المراد بقول فرعون «لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلهاً غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ» لأجعلنك من المستورين لأن السين من أحرف الزوائد، فإذا حذفت من سجن بقيت «جن» و معناها الوقاية و الستر، و في قوله (في الفص نفسه) «إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ» معناه مستور عنه علم ما سألته عنه .

و كقوله في تفسير الآية «قالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتى مِثْلَ ما أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ، اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسالَتَهُ» إن في الإمكان أن نجعل «رسل اللَّه» مبتدأ خبره اللَّه (الثانية) فيكون معنى الآية: و قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما أوتي (أي الرسول): رسل اللَّه هم اللَّهَ، هو أعلم حيث يجعل رسالته! و عماده في كل ذلك أنه يتكلم بلسان الباطن، الذي هو في الحقيقة لسان مذهبه، و يترك الظاهر الذي يعبر عن عقيدة العوام.

فهو يقابل دائماً بين هذين اللسانين كما يقابل بين العقل و الذوق: العقل الذي هو لسان الظاهر، و الذوق الذي هو لسان الباطن.

ثم إنه يتمشى مع القرآن في تسلسل آياته في القَصَص، متبعاً طريقة التأويل التي أشرنا إليها: يخرج من القصة ثم يعود إليها ثم يخرج منها ثم يعود إليها، شارحاً، معلقاً، متفلسفاً، شاطحاً أحياناً، مستطرداً في أغلب الأحيان.

و كثيراً ما يكون استطراده لمناسبات لفظية بحتة، كما تكلم في الفص المحمدي عن الطيب الوارد في الحديث «حُبِّب إلي من دنياكم ثلاث النساء و الطيب إلخ» فجره ذلك إلى الإفاضة، في ذكر الطّيِّب (ضد الخبيث) من الأفعال و الأشياء: أي الحسن و القبيح منها، ثم عرض لمشكلة الخير و الشر و حقيقة الشر و منزلته من الوجود العام. و كما جره[2] الكلام (في نفس الفص) في الصلاة و المصلي إلى الكلام في المصلي و المجلّي و درجات الناس في قربهم من اللَّه.

---

[1] فصوص الحكم ( ابن عربي )، أبو العلا عفيفي ، ص: 14

[2] فصوص الحكم ( ابن عربي )، أبو العلا عفيفي ، ص: 15

## تطبيق نظرية الحقول الدلاليّة على كتاب فصوص الحكم:

قمنا بتصنيف الموضوعات التي وردت في فهرس فصوص الحكم بطريقة الحقول الدلالية مسترشدة بالتصنيف الذي اقترحه معجم :

Greek New Testeament الذي يقوم على أربعة أقسام رئيسية وهي :

1- **الموجودات** .

2- **الأحداث** .

3- **المجردات** .

4- **العلاقات** .

مع بعض التغيرات التي تلائم لغتنا العربية ، وديننا الإسلامي الحنيف ويقصد بها موجودات الطبيعة التي يمكن التعرف عليها بالحواس ؛ حيث تطلع عليها النفس وتدركها ، والموجودات منقسمة إلى قسمين :

. موجودات حية .

. موجودات غير حية .

وتنقسم إلى ثلاثة حقول هي :

وهذه من الموجودات حكماً وتنقسم إلى فرعين :

. الملائكة والجن

. الأنبياء

| الفصوص / الحقول | | فص حكمة إلهية في كلمة آدميّة | فص حكمة مهيّمنية في كلمة إبراهيمية | فص حكمة نبويّة في كلمة عيسويّة | فص حكمة علويّة في كلمة موسويّة | فص حكمة فرديّة في كلمة محمديّة |
|---|---|---|---|---|---|---|
| الموجودات | موجودات حية ذات الارواح | صفات علية : الازلي –الدائم – الأبدي–الملك– الحافظ–القديم– الظاهر والباطن– الجمال<br>الانبياء : آدم – الرسول محمد (ص)–الملائكة– إبليس<br>عالم الغيب<br>حقل البشر :الادباء– الروح–الامناء– الخلفاء الانسان الكبير– الانسان الكامل–السلطان –الخليفة | الانبياء : إبراهيم – الملائكة : ميكائيل<br>حقل البشر : الخلق–المؤمنون– العارفون<br>صفات علية : الازلي –الدائم – الأبدي | صفات علية :الالوهية الدائمة العلية النورية–النور– العزيز الحكيم العليم<br>الانبياء:عيسى– محمد<br>الملائكة:جبريل –الروح الامين<br>الاولياء:مريم<br>حقل البشر:السامري –الانسان– الامة– الغلام<br>حقل الحيوان:العجل –البقر–الابل– الكباش | الانبياء: موسى– محمد–آدم–هارون<br>الملائكة: الناموس<br>الاولياء :الضعفاء– الصادقين– الفاسقين–مريم بنت عمران– امرأة فرعون–أم موسى– الخضر<br>حقل البشر:القبطي– الغلام–الكافرون– فرعون–الطفل– البشر–الانسان الكامل–العالم– الانسان الحيوان– السحرة<br>الحيوانات: الحيّة – الثعبان<br>صفات علية : النور–الهدى | صفات علية :الحق– الرحمن–الغنى–الغفور<br>الانبياء:محمد –آدم– داوود<br>الملائكة:الشيطان– العرش<br>الاولياء :<br>حقل البشر:الطيبات– الخبيثات–الجماعة– الانثى–الدجال–العرب– المرأة–الرجل–الانسان– النساء–العالمين<br>الحيوانات: |
| | موجودات غير حيّة | الكتاب | طبيعيّة : الطبيعة والغذاء – الماء | طبيعيّة :السموات السبع–الدخان– الطبيعة–الماء– ماء الخلق– قارورة مائية– الفجر | طبيعية : المطر– التابوت–اليم– السموات والارض– الماء–الشجرة– الحليب–الدم– السفينة–الكنز– النار –العصا– | طبيعية :الطين والماء– النار–السموات والارض الثوم–شجرة–النبات |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | | | | | الحبال | |
| الاحداث | أحداث انفعاليّة | تقديس والتسبيح– النزاع– الاحساس– الغضب–تمرد | الخُلة والمحبة | الانبساط الانشراح– التعذيب | الهمّ–الحزن–الخوف واليأس | العجز–الانفعال |
| | أحداث فكريّة | العالم–الكشف– الادراك–القدسية– السبوحية– المعرفة–التجريح– التأديب–العلم– | الكشف والمعرفة– الضيافة– الصورة – الادراك– الجهل والعلم– العالم والجاهل– العلم والمعلوم | الصوت–الكلام النطق– السمع–اللاهوت والناسوت– الاستعاذة– النفخ–الاحياء– الخطأ والكفر – العبادة–السجود | الجهل–الحياة – الكشف والوجود– الطاهرة–الفطرة – التدنيس–الرسالة– القوة النظرية والفكرية الحسية والخيالية–السكينة– الحضرة–التسبيح– التربية–الحلال والحرام | الفهم–البشرى– الاغتسال–الاعتقاد– الكفر–اللذة–الصلاة والدعاء–الامامة– العالم–الركوع والسجود– التسبيح والتزيه– الجاهل–الظن |
| المجردات | المسافات | التقديس والتبجيل– التسبيح–المؤقت وغير مؤقت– الرضى–القبض | القرب والحلول | القبض– المواقعة–إحياء الموتى–الاحياء المعنوي– الجوهر–البرودة والرطوبة– الرفع–التسليم والتعريض | الصغيروالكبير القرب–الخلق– الالقاء والنجاة– الاحياء بالعلم–النور والظلمات–الجوهر – التجلي–العصمة | الصلاة–الحنين – الاعتقاد–والشوق– النفخ–القبض–الكره– الحبيب والحب–الزوج– الوصال والوصلة– النكاح–الشهوة–حب إلهي–العشق–التأنيث والتذكير |
| | الاقدار والارزاق | آيات(معجزات)– الوجود | رزق مادي ورزق معنوي | التكوين –النفخ الروحي | النفس–التدبير – الهلاك–السكون الموت–العدم– الذبح–الولادة– الزوجيّة–التحكم | الموت–التكون– التدبير–العدم والوجود |
| | الاسماء | أسماء علم : | أسماء علم : | أسماء علم : | أسماء علم: موسى– | أسماء علم:محمد آدم |

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | | رجال –نساء– آدم– دنيا–آخرة<br>أعضاء الانسان :<br>البصر–العين<br>النظر–العقل–<br>اليدين –ألسنة–<br>أذن–<br>أشياء جامدة :<br>الخاتم –النقش–<br>الخزائن | المهين–إبراهيم<br>ميكائيل<br>أعضاء الانسان :<br>البصر–العين<br>النظر–الجسم | عيسى –<br>محمد–<br>السامري–جبريل<br>أعضاء الانسان<br>: جسم عيسى–<br>الاذن–اللسان | محمد–آدم–فرعون–<br>امرأة فرعون–<br>الخضر–القبطي–<br>مريم بنت عمران–أم<br>موسى–هارون<br>أعضاء الانسان :<br>الرأس–الجسم<br>العنصري–العين –<br>حجرها | داوود–موسى–عائشة–<br>الشيطان<br>أعضاء الانسان<br>:الجس–الوجه–اللسان |
| | الخصال المحمودة والمذمومة | التأدب–التميز–<br>العصيان–الذم<br>والحمد | الكرم والجود –<br>الرحمة | زكيا–الانبساط–<br>النفس<br>الرحماني–<br>الاختصام–<br>الكبر–الغفران<br>الصفح العفو | القتل–الشفاعة–<br>الخبث–الآثام–<br>الامانة–الصبر على<br>الابتلاء–الصدق–<br>الفسق | الرحمة –الخبث–<br>الطيبة–الغفران –الذم |
| | مايتصل بالعقل والاداك | الذهن والعقل–<br>الباطن –الصورة<br>علاقة ارتباط بين<br>آدم والله عز وجل | العلاقة الروحية بين<br>العبد وربه أي<br>إبراهيم والله عز<br>وجل | الصورة–التوهم<br>–صورة بشرية | الاغراض النفسية–<br>الصورة–قرة العين | قرة العين–السمع–<br>الشهادة |
| | العقيدة والمعتقدات | التوحيد والتأليه | التوحيد | الهوية الالهية | التوحيد–الاسلام–<br>الايمان– | التوحيد–الاسلام–<br>الايمان–الكفر–<br>الاستواء–القرآن |
| العلاقة بين الحقول | | 1–الله<br>2–آدم –<br>الملائكة–<br>الجن(الشيطان)<br>علاقة نسبة–<br>طاعة– تمجيد – | 1– الله<br>2– الخلق<br>بشري ( العالم)<br>غير بشري(<br>ملائكة والجن)<br>العلاقة بين 01 | 1– الله<br>2– عيسى–<br>مريم –<br>جبريل<br>علاقة روحية<br>بين عيسى والله | 1–الله<br>2–موسى<br>علاقة قرب ،<br>تجلٍ –بين البشر<br>والله تشريع وتنزيل<br>وسن –التقين | 1–الله<br>2–محمد<br>علاقة روحية نسبة تعبد<br>إيمان حسن الظن ،<br>فالانقياد والاطلاق<br>بميشئة الله |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | ارتباط –تجميع– قطيعة | و02 علاقة خلة علاقة ظهور وستر وحجب ونسبة | النسبة في علاقة بين جبريل ومريم النفخ بدل المواقعة<br>علاقة توهم – علاقة تصيير والتحول (كن فيكون) طلب قضاء الحاجة | | |

# النظرية السياقية لكتاب فصوص الحكم لابن عربي

## أولا: جدليّة الظاهر والباطن:

### إلغاء ثنائية المعنى والصورة وثنائية الحق والخلق.

تشكل جدلية الظاهر والباطن عند ابن عربي أحد الفروع الأساسية على المبدأ الأساسي مبدأ وحدة الوجود. يذهب ابن عربي إلى أن كل ما في الوجود ظاهر وباطن (الحق، الخلق، الإنسان، الأفعال ...)يقول ابن عربي" :اعلم أن الله تعالى لما خلق العالم جعل له ظاهراً وباطناً، وجعل منه غيباً وشهادة لنفس العالِم، فما غاب من العالَم عن العالِم فهو الغيب، وما شاهد العالِم من العالَم فهو شهادة"[1] وعلاقة الظاهر بالباطن لا يدركها في حقيقتها وشموليتها إلا من أدرك أن "...الله لما تسمى بالظاهر والباطن نفى عنه المزاحمة وإن الظاهر لا يزاحم الباطن، والباطن لا يزاحم الظاهر، وإنما المزاحمة أن يكون ظاهران أو باطنان، فهو الظاهر من حيث المظاهر، وهو الباطن من حيث الهوية، فالمظاهر متعددة من حيث أعيانها لا من حيث الظاهر فيها، فالأحادية من ظهورها والتعدد من أعيانها"[2] وإن الحق وصف نفسه بأنه ظاهر وباطن، فأوجد العالم غيب وشهادة لندرك الباطن بغيبتنا، والظاهر بشهادتنا"[3] والاسم الظاهر للحق هو مبدأ الصورة وأصلها في العالم في مقابل الاسم الباطن الذي هو مبدأ المعاني وأصلها .وهنا نؤكد ونقول :إن ما نتوهمه من ثنائية بين الصورة والمعنى هو ملغى ولا وجود له، كذلك لا وجود للثنائية المتوهمة بين الحق والخلق .وذلك لأن النسق العام الذي يبني عليه ابن عربي علاقة الظاهر بالباطن هو أن "صورة العالم ... هي ظاهر الحق إذ هو الظاهر، وهو باطنها، إذ هو الباطن."[4]

إن عالم الغيب من حيث كونه باطناً، وعالم الشهادة من حيث كونه ظاهراً، والعالم كما يؤكد ابن عربي مراراً هو نسخة إلهية على صورة حق وعلم الله بالأشياء هو علمه بنفسه

[1] ابن عربي، الفتوحات، ج ،3 ص303.

[2] ابن عربي، الفتوحات، ج ،2ص93-94.

[3] ابن عربي، فصوص الحكم، ج ،1ص54.

[4] ابن عربي، فصوص الحكم، ج ،1ص112.

"...فالله هو الظاهر الذي تشهده العيون والباطن الذي تشهده العقول [1]"... وسبحان من خفي في ظهوره، وظهر في خفائه، ووصف نفسه بما يقال فيه :إنه صمد لا إله إلا هو "[2] والوجود كله واحد في الحقيقة لا شيء معه... فما ثم إلا غيب ظهر وظهور غاب، ثم ظهر ثم غاب ثم غاب ثم ظهر .وهكذا ما شئت .فلو تتبعت الكتاب والسنة ما وجدت سوى واحد أبداً وهو الهو"[3]

" فإن تعددت المظاهر فما تعدد الظاهر.."[4]

"إنه الحق الظاهر في مظاهر أعيان العالم ...وليس في قوة العالم أن يدفع عن نفسه هذا الإمكان ولا أن لا يكون إلا مظهراً وهو المعبر عنه بالإمكان، فلو لم يكن حقيقة العالم الإمكان لما قبل النور وهو ظهور الحق فيه ...وكانت أعيان شيئيات العالم على استعدادات في أنفسها حكمت على الظاهر فيها بما تعطيه حقائقها فظهرت صورها في المحيط وهو الحق فقيل :عرش وكرسي وأفلاك وأملاك، وعناصر ومولدات وما ثم إلا الله"[5]

### جدلية الظاهر والباطن على مستوى الوجود:

فالتجلي الوجودي يتحقق عند ابن عربي على مستويين ويحقق فعلين اثنين هما:

تجلي الله في الموجودات، وبه تحافظ الموجودات على وجودها .وتجلي الله للموجودات وبه تتغير عليها الأحوال .والعالم بكل جزئياته وجد وبقي على وجوده بهذا التجلي الإلهي الدائم . فالعالم مجلى الحق، أي مظهر للأسماء الإلهية والصفات الإلهية أي إن "الخلق مجلى الحق[6]" فالعالم بمظاهره كافةً هو صور التجلي الإلهي من حيث الاسم الظاهر .وفي هذا يقول ابن عربي "وتجلي الحق لكل من تجلى له من أي عالم كان، من عالم الغيب أو من عالم الشهادة إنما هو للاسم الظاهر وأما الاسم الباطن، فمن حقيقة هذه النسبة أنه لا يقع

---

[1] ابن عربي، الفتوحات، ج ،3ص484-485.

[2] ابن عربي، الفتوحات، ج ،3ص304.

[3] ابن عربي، نقلاً عن سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، دار دندرة، بيروت، ،1981ص1147.

[4] ابن عربي، الفتوحات، ج ،2ص94.

[5] ابن عربي، الفتوحات، ج ،3ص1.

[6] ابن عربي، الفتوحات، ج ،4ص373.

فيها تجلي لا في الدنيا ولا في الآخرة"[1] فالتجلي هو ظهور وهذا لا يكون إلا من الاسم الظاهر وأما الاسم الباطن فلا يقع منه تجلي للموجودات، لأن الاسم الظاهر ينزع إلى الظهور وأما الاسم الباطن فينزع إلى الخفاء. فالحق يتجلى في الموجودات فيمنحها الوجود . والتجلي وإن كان واحداً فإن قبول الموجودات له يختلف بحسب مراتبها واستعدادها ولهذا فإن التجلي الواحد يتكثر في مظاهره لاختلاف استعداد المتجلي فيه. وخروج الحق من البطون إلى الظهور يتم عند ابن عربي بتجليين هما :التجلي الأقدس "الفيض الأقدس "والتجلي المقدس "الفيض المقدس ." في التجلي الأقدس تجلي الله لذاته في "...قوابل أو صور الوجود[2]"وعرف ذاته بذاته وهذه الصور كما يسميها ابن عربي هي الأعيان الثابتة، ويقصد بها "...الذوات أو الماهيات أو الحقائق المعقولة .ويقصد بالثبوت :الوجود العقلي أو الذهني كماهية الإنسان أو ماهية المثلث في الذهن في مقابل الوجود الذي يقصد به التحقق خارج الذهن في الزمن والمكان كوجود أفراد الإنسان وأفراد المثلث في العالم الخارجي"[3] وابن عربي يقرر وجود عالم معقول توجد فيه حقائق الأشياء أو أعيانها المعقولة إلى جانب العالم الخارجي المحسوس الذي توجد فيه أشخاص الموجودات وهذه الأعيان الثابتة في وجودها العقلي المسلوب عنه صفة الوجود الخارجي كثيراً ما يصفها ابن عربي بالمعدومات أو بالأمور العدمية "[4] وعندما يتحدث ابن عربي عن الخلق من العدم فإنه لا يقصد العدم السلبي المحض بل يقصد أن العدم نسبة وإضافة إلى هذه الأعيان وليس صفة فالأعيان الثابتة لها وجود عقلي في علم الله، ولكن معدومة في الوجود الخارجي.

إن الأعيان الثابتة رغم ظهورها في الوجود الخارجي لا تفارق إمكانها فهي أيضاً رغم كونها أزلية من حيث ثبوتها في علم الله وإن الله قد عرف ذاته بذاته فيها فهي ما شمت رائحة

[1] ابن عربي، الفتوحات، ج 1 ص166.

[2] ابن عربي، فصوص الحكم، ج ،1ص6.

[3] سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، مصدر سابق، ص831.

[4] سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، مصدر سابق، ص831.

الوجود .وإن الحق يتجلى على الدوام مع الأنفاس في صورة هذه الأعيان الثابتة في الفيض الأقدس.

– التجلي المقدس ومعناه أن الله تعالى نقل تلك الأعيان الثابتة من العالم المعقول (عالم الغيب )إلى العالم المحسوس الواقع العياني (عالم الشهادة ). والتجلي المقدس هو التجلي الدائم لأشياء العالم، فكل موجود يقبل روحاً إلهية وروح الله سارية في الموجودات جميعها بحسب مراتبها واستعدادها لقبول فيض التجلي "لولا سريان الحق في الموجودات بالصورة ما كان للعالم وجود ومن هذه الحقيقة كان العالم مفتقراً إلى الحق في وجوده[1] .إذا لا وجود للعالم إلا بالله وبه وجوده الدائم .فالتجلي المقدس هو التجلي الإلهي الدائم أي هو الخلق المستمر الذي يقيمه ابن عربي معتمداً على الآيات القرآنية الكريمة التي يجد فيها سنداً يتفق مع مذهبه في الوحدة والجدلية .يقول الله تعالى " :يا أَيها النَّاس أَنْتُم الْفُقَراء إِلَى اللهِ واللهُ هو الْغَنِي الْحمِيد إن يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد"[2] وقالُوا أَ إِذا كُنَّا عِظاماً ورفاتاً أَ إِنَّا لَم بعوثُون خَلْقاً جدِيداً"[3] يسئَلُه من فِي السماواتِ والأَرضِ كُلَّ يومٍ هو فِي شَأْنٍ "[4] على هذا الأساس القرآني ذهب ابن عربي إلى أن الله يخلق العالم على الدوام وصور الكائنات تتحول على الدوام إلى أمثالها أو غيرها .فهناك تغير دائم ومستمر والتجلي الإلهي دائم لم يزل ولا يزال ظاهراً في كل آنٍ في صور الكائنات. تقوم إذن جدلية الظاهر والباطن على المستوى الوجودي التي تتجلى في مبدأ التجلي الوجودي والخلق المستمر على أن عالمنا يتغير باستمرار.

[1] ابن عربي، فصوص الحكم، ج ،1ص55.

[2] القرآن الكريم، سورة ،35آية 15،.16

[3] القرآن الكريم، سورة ،17آية 49.

[4] القرآن الكريم، سورة ،55آية 29.

**-جدل الظاهر والباطن على مستوى المعرفة (لا نهائية المعرفة):**

التجلي الإلهي للعارفين هو التجلي المعرفي وهو الكشف الصوفي الذي يفني المتجلى له ويورثه علماً، "التجلي هو ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب"[1] والتجلي المعرفي يفني المتجلى له ويورثه علماً فالباطن (الله الغيب المنيع )الذي يظهر للعارف بوصفه صورة ومظهراً له، يفني العارف الذي هو في الوقت نفسه حجاب على الباطن .والعارف عندما يكشف عما تجلى له وكان باطناً، إنما "...يكشف عن معانٍ كانت باطنة ويجعلها ظاهراً، ولكن هذا الظاهر المكشوف يخفي بدوره باطناً يجب كشفه من جديد وهكذا إلى ما لا نهاية لأن "الله لا يزال خلاقاً إلى غير نهاية فينا فالعلوم إلى غير نهاية"[2] ولأن العلم والمعلوم يتعلقان بالممكنات التي تخلق باستمرار وهذه الممكنات لا متناهية يؤكد ابن عربي أن "طالب العلم كشارب ماء البحر كلما ازداد شرباً منه ازداد عطشاً والتكوين لا ينقطع فالمعلومات لا تنقطع، فالعلوم لا تنقطع .فأين الري، فما قال به إلا من جهل ما يخلق فيه على الدوام والاستمرار، ومن لا علم له بنفسه لا علم له بربه قال بعض العارفين" :ألف بحر لا ساحل له، يشير إلى عدم النهاية" يقول ابن عربي" :اعلم أيدك الله أن العالِم عند الله من علِم عِلَم الظاهر والباطن ومن لم يجمع بينهما فليس بعالم ولا مصطفى"[3] وهذا يعني أن معرفة حقائق الموجودات يجب أن تكون بالضرورة ملازمة لمعرفة حقائق الألوهية إنها المعرفة الجامعة للحق والخلق معاً ولا ينال هذه المعرفة إلا من من الله عليه بالكشف الذي أدرك الوحدة (الباطن) في عين الكثرة (الظاهر)، وأدرك الكثرة على أنها وحدة يقول ابن عربي : "...فمن كشف التفصيل في عين الإجمال علماً أو عيناً أو حقاً ذلك الذي أعطاه الله الحكمة وفصل الخطاب، وليس إلا الرسل والورثة خاصة"[4] ومن أوتي هذه الحكمة فهو

[1] ابن عربي، الفتوحات، ج ،3ص132.

[2] ابن عربي، الفتوحات، ج ،2ص522.

[3] ابن عربي، الفتوحات، ج ،2ص552.

[4] ابن عربي، الفتوحات، ج ،3ص242.

القادر على إدراك الحقائق الوجودية في شموليتها والحكمة المقصودة هنا هي فهم وحدة التناقض القائمة على الانسجام في جدلية الظاهر والباطن. ففي الجدل النازل تتم وحدة الباطن بالظاهر عبر التجليات الإلهية في المخلوقات،وفي الجدل الصاعد يتمكن العارف الكامل من الوصول إلى حقائق الوجود وتأويل مظاهره الحسية وصولاً إلى الباطن .كما يتمكن من الجمع بين طرفي الظاهر والباطن في كل منسجم فيلتقي تأويله الوجودي بتأويله المعرفي كما التقى جانباه الظاهر والباطن. ينظر ابن عربي إلى الوجود بوصفه سراً لا يدرك إلا من خلال التماهي معه، والرؤية القادرة على إدراك ما وراء الظاهر هي كما يرى ابن عربي الرؤية الشمولية التي تدرك جانبي المطلق (الظاهر والباطن )بوصفه وجوداً محضاً .وتدركه وحدة لا يوجد بين جانبيه فاصل زمني .إذ لا يوجد مثلاً فاصل زمني بين ظهور الشمس وظهور ضوئها" .فالصوفي العارف يلغي كل الثنائيات المتناقضة ويوحدها وتوحيده هذا هو نتيجة لازمة لقوله بوحدة الوجود" [1]والذات الأحدية بوصفها وجوداً متعالياً "فهي خارج حدود الزمن، القبلُ والبعد بوصفها أزلية أبدية، فالزمان فقط هو زمان التجلي، زمان "خلقت الخلق فبه عرفوني" "الزمان هو زمان رؤية الإنسان لصورة التجلي هو الآنات التي تُرى بها الذات عبر تجلياتها، فليس للذات في ذاتها زمان، ليس لها تاريخ"[2]

إن الانسجام والمؤالفة والوحدة بين المطلق وتجلياته أو بين باطن الوجود وظاهره هي التي توسع دائرة المعرفة عند ابن عربي بوساطة التجلي تحقق هذا الانسجام والمؤالفة والوحدة .

[1] ابن عربي، الفتوحات، ج ،3ص456.

[2] أدونيس، علي أحمد سعيد أسبر، الصوفية والسوريالية، بيروت، دار الساقي، ،1985ص50.

## الدلالة السياقيّة في «فص حكمة إلهية في كلمة آدمية :

اعلم أن معنى فص حكمة إلهية، هو محل الحكمة الإلهية وهو القلب الثابت في الكلمة الآدمية، والإلهية اسم مرتبة جامعة لحقائق الأسماء ومراتبها كلها لذلك صار الاسم الله متبوعة لجميع الأسماء والصفات، وموصوفة بها، وتخصيص الحكمة الإلهية بالكلمة الآدمية، هو أن آدم عليه السلام، لما كان مخلوقاً للخلافة ، وكانت مرتبة جامعة لجميع المراتب صار مرآة للمرتبة الإلهية ، قابلا لظهور جميع الأسماء فيه، والمراد بالكلمة الآدمية الروح الكلي الذي هو مبدأ للنوع الإنساني، فقِس على هذا الاعتبار ما يختص بكلمة كل نبي في الفص المنسوب فافهم جدا .

**قال الشيخ رحمة الله عليه :**

لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسني التي لا يبلغها الإحصاء، أي الكلياتها وجزئياتها أن يرى عينه أو أعيانها مطلقا من كون جامع يحصر الأمر الإلهي ويظهر به سرّه إليه ، فإن رؤية الشيء نفسه في نفسه ليس مثل رؤية نفسه في أمر آخر كالمرآة له.

وقد كان الحق تعالى أوجد العالم كله وجود شبح لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوة، ومن شأن الحكم الإلهي أنه ما سوى مح إلآ ولا بد أن يقبل روحا إلهية عبر عنه بالنفخ فيه ، وما هو إلا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول الفيض الذي هو التجلي الذاتي الحبي الذي لم يزل ولا يزال، وما بقي ثمة إلا قابل والقابل لا يكون إلا من فيضه الأقدس، الذي لا يطلب لظهوره مظهرا في تنزله عن الحضرة الأحدية إلى الواحدية ، فهو أقدس من التجلي الشهودي الأسمائي الذي هو بحسب المحل.

قوله : فالأمر كله منه بالتجلي الذاتي وإليه الانتهاء بالتجلي الشهودي الأسمائي بأن ينزل الأمر من الحضرة الأحدية ثم الواحدية إلى المرتبة العقلية ، ثم إلى اللوحية، ثم الطبيعة الكلية ، ثم الهيولي الجسمية ، ثم العرش، ثم الكرسي، ثم السماوات السبع منحدرة من المراتب الكلية إلى الجزئية إلى أن ينتهي إلى الإنسان منصبغًا بأحكام جميع ما مر عليه في آن واحد ويرجع إلى الحضرة الإلهية، فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم لتحصيل ما هو المقصود منها وهو ظهور الكمالات الإلهية المودعة في الأسماء والصفات، التي مظهر جميعها الإنسان إجمالا وتفصيلا، وكان آدم عين جلاء تلك المرأة وروح تلك الصورة، إذ بوجوده ثم العالم، وظهرت حقائقه ومعانيه وصوره، وكانت الملائكة التي هي غير أهل

الجبروت والنفوس الملكوتية المجردة عن التعلقات كالقوى الروحانية، والحسية التي هي في نفس النشأة الإنسانية المدبرة للعالم بواسطة المدبرات، وكل قوة منها مطلقة محجوبة بنفسها لا ترى أفضل من ذاتها، وأن في هذه النشأة الأهلية لكل منصب عال لما عندها من الجمعية الإلهية بأمور ثلاثة :

**أولها** : راجع إلى الحضرة الواحدية التي لكل موجود منها وجه خاص إليه .

**وثانيها** : راجع إلى الحضرة الإمكانية الجامعة الحقائق الممكنات

**وثالثها** : راجع إلى الطبيعة الكلية المحيطة بالعالم الروحاني الجسماني، وهذا لا يعرف بالنظر الفكري ، بل هذا الفن من الإدراك لا يكون إلا عن كشف إلهي، منه يعرف ما هو أصل صور العالم القابلة لأرواحه، وأن الذات الإلهية هي التي تظهر من حيث قيوميتها بتعينات العالم كلها، قسمي هذا الاسم إنسانة وخليقة، فأما إنسانيته فلعموم نشأته، وحضرة الحقائق كلها، وهو للحق بمنزلة إنسان العين من البصر ، لأنه لا أنيس للحضرة إلا هو، وبه تؤنس إليها الحقائق أو هو ناس لما سواه، فبأنه إنسان نظر به الحق إلى خلقه فرحمهم لأنه لما تجلى لذاته بذاته ، وشاهد جميع صفاته وكمالاته في ذاته ، وأراد أن يشاهدها في حقيقة تكون له كالمرآة أظهر الحقيقة المحمدية في الحضرة العلمية، فوجدت الحقائق كلها بوجودها وجودة إجمالا لاشتمالها عليها من حيث مضاهاتها للمرتبة الإلهية الجامعة للأسماء كلها، ثم أوجدهم منها وجودا تفصيليا فصارت أعياناً ثابتة.[1]

## دلالة سياقيّة فص حكمة مهيمية في كلمة إبراهيمية:

اِعلم أنّه لما كملت مرتبة الربوبية بالتنزيه في نوح، والتوحيد في هود، والتفريد في صالح عليه السلام، ظهر من فرط المحبّة الإلهيّة، التي هي أصل الإيجاد إبراهيم الخليل عليه السلام، ليظهر كمال الربوبيّة، وجلال التوحيد، وجمال التفريد، في مظهر متحقق بالخلة الكاملة الشاملة على وجودات الأنبياء والمرسلين، بعده عليه السلام، لتم آثارها عليهم،

[1] شرح فصوص الحكم كتب تصوف بتحقيق الشيخ لدكتور عاصم–الكيالي الطريقة الشاذلية الدرقاوية العاصمية،ص96–97

وتتجلى أنوارها فيهم، فلما جاء إلى عالم الصورة ظهر بالنور الكامل في الأمر العام فعارضه نمرود النفس الأمارة النار للاختبار فصارت النار نوراً، فبرز ذهباً إبريزاً في النار الصورية لحرقته أولا بالنار المعنوية في المحبة الإلهية للخلة الذاتية ، والمحترق لا يحترق.

فروحه من نور اسم الذات، وهو العزيز لكونه عزيزاً عند الله تعالى، على الأذلين حتى بلغ عنه إلى حد كشف له عالم الملكوت، قال الله جل جلاله "وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ" [الأنعام: الآية 75]، أي : يستدل بها وليكون من أهل الإيقان، ولم يغلب على مشيئته أحد في زمانه ، لأن معنى العزيز من لا غالب عليه ، وقليه من نور اسم الصفة وهو الحليم، قال الله تعالى {إن إبراهيم لأوّاه حليم} [التوبة: الآية 114]، لحلمه بجميع المخلوقات، ونفسه من نور اسم الفعل، وهما الرزاق والرشيد، لأنه كان بسوق الرزق على الأضياف وكان رشيداً، كما قال الله تعالى: «وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ [الأنبياء: الآية 51] وأما تسميه خليلا قلتخلله الذي هو عبارة عن سريانه في المظاهر الإلهية ، والصفات الربوبية، فالخلة الإبراهيمية لها أولية الظهور بالصفات الإلهية الثبوتية ، بمعنى أنه أول من كسا الذات بالصفات، ولهذه المناسبة ورد في الصحيح، أن أول من يُكسى من الخلق يوم القيامة إبراهيم، لأنه الجزاء الوفاق، وله ظاهرية البرزخية الأولى، وهو أول من كملت به كليات أحكام الوجوب في مرتبة الإمكان، والفرق بين خلته وخلة نبينا عليه السلام ، في الخلة التي أثبتها لنفسه، وكان آخر ما عين لنفسه من المقامات التي منحه الحق إياها مقام الخلة ، وذلك في آخر خطبة خطبها قبل موته بخمسة أيام، وقال فيها بعد أن حمد الله تعالى، وأثنى عليه :

أيها الناس إنه قد كان لي فيكم أخوة وأصدقاء، وإني أبرأ إلى الله أن أتخذ أحداً منكم خليلاً، ولو كنت متخذا خليلا لاتخذت أبا بكر خلي، إن الله قد اتخذني خلية، كما اتخذ إبراهيم خليلا، أوتيت البارحة مفاتيح خزائن الأرض والسماء، فكان ذلك تعريفا منه بأكمل أحواله وأعلى مقاماته، أن خلة إبراهيم عليه كانت مستفادة من حيث الباطن من الخلة المحمدية الثابتة حقيقة أولا وآخرا كنبوته، بل نبوة جميع الأنبياء، وكمالاتهم أيضا كذلك، ومن تحقق أن حقيقته حقيقة الحقائق، وروحه أبو الأرواح جميعا ينبغي أن يكون كماله أصل جميع الكمالات، فخلته ذائبة كنبوئه ، وخله غيره عرضية كنبوئته ، لأن غيره ما كان نبيا إلا في عالم الشهادة ، وهو كان نبيا في عالم الغيب أيضا كذلك، يكون جميعهم تحت لوائه يوم

القيامة ، فإن الآخر مطابق للأول، ولذلك ورد الإخبار النبوي، أن الناس إذا التجأوا إلى الخليل عليه السلام يوم القيامة أن يشفع لهم، وقالوا: أنت خليل الله اشفع لنا، فيقول : إنما كنت خليلا من وراء وراء) : قال الشيخ رحمة الله عليه : ثم إن الذات لو تعرت عن هذه التسبب لم يكن إلها، وهذه النسب أحدثتها أعياننا فنحن جعلناه بألوهيتنا إلها، فلا يعرف حتى تعرف، قال عليه السلام: " من عرف نفسه فقد عرف ربّه" وهو أعلم الخلق الله يعني نحن أظهرنا بعبوديتنا معبوديته وبأعيانتا إلهيته إذ لو لم يوجد وجود قط ما كان يظهر أنه تعالى إله، بل العلة الغائية من إيجادتا ظهور إلهيته، كما نطق به الحديث الرباني اكنت كنزا مخفيا.

ثم قال الشيخ قدس سره، فإن بعض الحكماء، وأبا حامد الغزالي ادعوا أنه يعرف الله من غير نظر في العالم، وهذا غلط، نعم يعرف ذات قديمة أزلية لا يعرف أنها إله حتى يعرف المألوه،أقول يمكن أن يوجه كلام الشيخ الغزالي رحمة الله عليه، بأنه أراد أن الله تعالى هو مطلق الذات من حيث هو هو، لا باعتبار اتصافه بالصفات، ولا باعتبار لا اتصافه بها، فإذا كان كذلك فكيف توقف معرفته على معرفة المألوه، نعم لا يعرف أنه إله من حيث كونه إلها إلا بالمألوه، والفرق ظاهر بين ذات الله سبحانه وبين كونه إلها، فكلام الغزالي من الكشف الذاتي، قال الشيخ قدس سره، ثم بعد هذا يعطيك الكشف أن الحق نفسه كان عين الدليل على تقصيه، يعني بتجلّيه الذات لإفاضته أعياننا بالفيض الأقدس وهو الدليل على ألوهيته بالتجلي الأسمائي والصفاتي لحقائقنا لا غيره، وبهذا المعنى قال رسول الله صلوات الله عليه وسلامه ، حين سئل ثم عرفت الله بالله وعرفت الأشياء بنوره لا عن المرتبة، فإن العلم بالمرتبة لا يكون إلا بعد العلم والمعرفة بالذات، والشيخ أورد بهذه المباحث لكون إبراهيم عليه السلام، طالبة للحق مسندة عليه بالمظاهر الكوكية، فإنه عرف أولا أن له ربا خلقه ، ثم غلب عليه العشق الإلهي فطلب إلى أن هداه الله تعالى إليه، وتجلى له فافهم .

وخلاصة تحقيق قولهم إنه يعرف الله من غير نظير في العالم، إن الذات القديمة الأزلية معلومة أصفائه وأسمائه والأعيان الثابتة، وهي ليست من العالم فيمن أن بطلع العارف بنحققه بها على معرفة حقيقة الله سبحانه وتعالى، فمراد الغزالي عليه الرحمة، هذا فمعرفة الله تعالى هنا غير موقوفة على تظر في العالم مع أن قول الشيخ رحمه الله ، نعم يعرف ذات قدسة أزلية لا يرفع الإشكال إذ لقائل أن يقول إن المعرفة تستلزم المعارف، والقدم والأزلية

أمر أن عقليان تسببان يستلزمان تقابلهما للحدوث الذاتي والزماني، فهذه الاعتبارات لا تعرف إلا بالنظر في العالم وأحواله فكيف يعرف ذات قديمة أزلية من غير نظر في العالم فأقيم، فإنه دقيق جداً

ثم تقول فهذا لا يعرف بالمعارف العقلية، ولا بالاعتبارات النظرية، بل لا يعقل إلا في العرضية العلم الذاتي الذي يتجلى سره على الإنسان الكامل، فهنا المعلوم تابع للعلم الذاتي بخلاف العلم الوصفي فقيه العلم تابع للمعلوم، ولذلك كثر المؤمنون، وقل العارفون

ولما كان للخليل عليه السلام، مرتبة العرفان، وشهود الحق في التخلّل بنور ربه في أسمائه ومظاهره التي هي الأكوان، من القرى وهو إعطاء الرزق للمرزوقين فلا بد أن يتخلل هو جميع الأسماء فتظهر ذات الحق سبحانه فيها، وفي مظاهرها وهي الأعيان فصار مرآة ظهرت بها أحكام الصفات الإلهية الثبوتية، وأول من حاز التخلق بها وكان لنبينا صلوات الله عليه وسلامه ، التحقيق بها، والفرق بين التخلق والتحقق، هو أن التخلق يحصل بالكسب والتحقق لا يحصل إلا بمناسبة ذاتية فهو مرآة للذات، والمرتبة الجامعة للصفات، ترتسم فيه جميع الأسماء والصفات ، ارتسامة ذاتية لا على سبيل المحاكاة للارتسام الإلهي فيه ، أعني بصاحب التحقق يظهر آثار الصفات والأسماء في المتخلقين بها، وغيرهم من المجالي الذين هم محال آثارها من الأناسي وغيرهم.

وهذا حاصل كلامه في هذا الفص، وباقي كلماته ظاهرة لمن له سر ظاهر، وصلى الله على سيد العالمين، محمد وآله وصحبه أجمعين.[1]

## دلالة سياقيّة في فصّ حكمة نبويّة في كلمة عيسويّة:

فروح عيسى عليه السلام من نور اسم الذات وهو الأحد لأحديته في كونه مخلوقاً بلا أبٍ من بين الانبياء عليه السلام وقلبه من نور وكونه خبيراً عالماً بعلم الظاهر والباطن وكلمة عيسويّة لأنّه لما ارتفع إلى السّماء من نبا ينبو غير مهموزٍ بمعنى : ارتفع والموجودات، متفاوتة الدرجات ، ذا كمال بلا نقص.

[1] شرح فصوص الحكم كتب تصوف بتحقيق الشيخ لدكتور عاصم–الكيالي الطريقة الشاذلية الدرقاوية العاصمية،ص128–131

القلب عند ابن عربي كما هو عند سائر الصوفيّة الأداة التي تحصل بها المعرفة بالله وبالأسرار الالهيّة : بل بكل ماينطوي تحت عنوان العلم الباطن : فهو أداة إدراك وذوق لا مركز حب وعاطفة.

وليس غريبا أن يَعُدَّ الصوفية القلب مركز الادراك لا للعاطفة فإنهم نحوا في ذلك منحى القرآن الذي صور القلب هذا التصور فجعله محل للايمان ومركزًا للفهم والتدبر الصحيحين يقول سبحانه " أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها " ( سورة محمد الاية 22) . " أولئك الذين كُتب في قلوبهم الايمان" (سورة المجادلة الاية 21) وما شكله ذلك .

وأمّا الخاصة – والمقصود بهم دائمًا صوفية وحدة الوجود – فيفهمون احتواء قلب العارف على الحق بأحد الوجهين الآتيين :

الأول : أن قلب العارف يشاهد الحق في كل مجلى ويراه في كل شي ويعبده في كل صورة من صورة المعتقدات .

الثاني : أن العارف هو الانسان الكامل الذي جمع كل صفات الوجود في نفسه فكان بذلك صورة كاملة للحق . ولما كان قلب العارف بمثابة المرآة التي ينعكس عليها وجوده الذي هو صورة مصغرة من وجود الحق.[1]

## دلالة سياقيّة فصّ حكمة علوية في كلمة موسوية:

اعلم أنه لما كمل الحب الإلهي بخلة الخليل، ورأفة إسحاق، وحزن يعقوب ، وحسن يوسف، وصبر أيوب، وشوق شعيب، عليهم السلام اقتضى الأمر الإلهي أن يظهر موسى موصوفا بصفة الجلال، ليقهر أهل الضلال الذين فيهم النقض والتضاد ، لتلك الأوصاف، فروحه من نور اسمي الخليل والعلي، لجلالته على أعداء الله جل جلاله، وعلوه على فرعون، كما قال الله تعالى : " وإنك أنت الأعلى" [طه، الآية : 68]، وقلبه من نور اسم الصفة، وهو العليم لكونه عالم بالتوراة التي حكم بها النبيون إلى عيسى عليه السلام، كما قال الله تعالى : اوَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا يوسف، الآية: 22]، ونفسه من نور اسمي الفعل، وهما المعز والمذل لإعزازه المؤمنين، وإذلال فرعون اللعين.

[1] فصوص الحكم ، شرح أبو العلا عفيفي ص 139-141-142.

وإنما خص الشيخ رحمة الله عليه ، موسى عليه السلام بالحكمة العلوية لقوله عز وعلا: "لا تخف إنك أنت الأعلى" [طه، الآية: 68] فعلا بالحق على من ادعى العلو بقوله: " أنا ربك الأعلى "[النازعات، الآية : 24]، ولرجحانه على كثير من الرسل بأمور أحدها : أخذه عن الله سبحانه وتعالى، بدون واسطة ملك الثاني : كتابة الحق التوراة له بيده، فإن كتابة التورية أحد الأمور التي باشرها الحق بنفسه دون واسطة على ما أخبرنا به النبي ، فقال : إن الله كتب التوراة بيده، وغرس شجرة طوبى بيده وخلق جنة عدن بيده وخلق آدم بيده .

الثالث قوله صلوات الله عليه وسلامه: «لا تفضلوني على موسى فإن الناس يصعقون فأكون أول من يفيق فإذا موسى باطشاً بقائمة العرش، فلا أدري أجوزي بصعقة الطور أو كان ممن استثنى الله تعالى.

وأما حكمة تجلي الحق وكلامه مع موسى عليه السلام في الصورة النارية ، فلأنه كان يطلب النار لحاجته ، فتجلى له الحق في صورتها ليقبل على الحق المتجلي الظاهر على صورة مطلوبه، ولا يعرض عنه إذ لو تجلى له في صورة غير الصورة النارية لكان يعرض عنه، ولو أعرض لعاد حكم عمله الذي هو الإعراض عليه ، فكان يعرض عنه الحق تعالى عنه أيضا مجازاة له مع أنه مقرب، فمن قربه عند الله تعالى تجلى له الحق، وهو طالب للنار غير الطالب للتجلي، كنار موسى تراها عين حاجته، قال الشيخ رحمة الله عليه : وهو الإله سبحانه ولكن ليس يدريه.

أقول: إن الإله أظهر له سر ألوهيته في صورة النار، لأن النار ألطف العناصر، ولها مشابهة بالنور، وإنما قلنا : أظهر له سر ألوهيته في صورة النار، لأن النار الإلهية لا يطلق عليها النار ولا النور، بل ولا البطون ولا الظهور، إذ هو مقدس في نفس ذاته عن الإضافات والاعتبارات، ولا يصل إليه الإشارات والعبارات، صلوات الله وسلامه على سيد العالمين، محمد وآله وصحبه أجمعين. [1]

[1] شرح فصوص الحكم كتب تصوف بتحقيق الشيخ لدكتور عاصم–الكيالي الطريقة الشاذلية الدرقاوية العاصمية،ص163–174

## دلالة سياقيّة في فصّ حكمة فرديّة في كلمة محمديّة:

شاع من أوائل عهد الاسلام القول بأزليّة محمد (صلى الله عليه وسلم ) ، أو بعبارة أدق بأزلية النور المحمدي وهو قول ظهر بين الشّيعة أولاً ، ولم يلبث أهل السنة أن اخذوا به ، واستند الكل في دعواهم إلى أحاديث يظهر أن أكثرها موضوع. من ذلك أن النّبي صلى الله عليه وسلم ( أنا أول الناس في الخلق ) ومنها : ( أول ما خلق الله نوري) ، ومنها : ( كنت نبيًّا وآدم بين الماء والطين ) وغير ذلك من الاحاديث التي استنتجوا منها أنه كان لمحمد صلى الله عليه وسلم وجود قبل الخلق ، وقبل وجوده الزماني في صورة نبي مرسل ، وأن هذا الوجود قديم غير حادث ، وعبروا عنه بالنور المحمدي وقد أفاض الشّيعة في وصف هذا النور المحمدي ، فقالوا إنه ينتقل في الزمان من جيل إلى جيل ، وأنه الذي هو ظهر بصورة آدم ونوح وإبراهيم وموسى وغيرهم من الانبياء ثم ظهر بصورة خاتم النبيين في صورة محمد صلى الله عليه وسلم وبهذا أرجعوا جميع الانبياء من آدم إلى محمد وكذا ورثة محمد إلى أصل واحد وهو قول نجد له صدًى في الغنوصيّة المسيحيّة يقول الاب كليينمنت الاسكندري : ( ليس في الوجود إلا نبي واحد هو الذي خلقه الله على صورته والذي يحيل فيه روح القدس ، والذي يظهر منذ الازل في كل زمان بصورة جديدة ) .

نجد لكل هذا الكلام نظيراً في كتب ابن عربي فيما يسميه بالكلمة المحمديّة أو الحقيقة المحمدية او النور المحمدي . فهو لايقصد بالكلمة المحمدية في الفص محمداً الرسول ، وإنما يقصد الحقيقة المحمدية التي يعتبرها أكمل مجلى خلقي ظهر فيه الحق ، بل يعتبر الانسان الكامل والخليفة الكاملة في أخص معانيه.

يقول ابن عربي ( معرفة الانسان بنفسه مقدمة على معرفته بربه.. فافهم )

مقدَّمة معناه متقدمة سابقة على معرفته بربه . وقد ذاع بين الصوفية الاستشهاد بما ادعوا بأنه حديث نبوي ، وهو قوله صلى الله عليه وسلم ( من عرف نفسه قد عرف ربه ) وأكثروا القول والتعليق عليه . أما ابن عربي يفهم هذا الحديث فهماً خاصاً يتماشى مع مذهبه في وحدة الوجود. فليس معرفة الانسان بنفسه وسيلة لمعرفته بربه من حيث أنه يدرك قدرة الله وعظمته عن طريق إدراكه لنفسه ، وما أودع الله فيها من أسرار الخلق وعجائبه.

يقول ابن عربي : ولما خلق عبدا بالاصالة لم يرفع راسه قط الي السيادة....فاعطاه رتبة الفاعلية في الانفاس .

أي ولما خلق محمدا عليه السلام او بالاحري الروح المحمدي وقف من الحق موقف العبودية المحضة ،أي موقف الانفعال المحض لانه الصورة الاولى للحق، والصورة محل الانفعال كما اسلفنا . ولكنه اعطى القوة على الفعل لما اوجد الله من روحه جميع الارواح ومظاهرها، كما جاء في الحديث الذي يرونه من (ان الله لما خلق العقل ) قال :اقبل فاقبل ، ثم قال :ادبر فادبر ،فقال : وعزتي وجلالي بك اعطي وبك امنع وبك اعاقب . [1]

اعلم أن المقاصد الأحدية الأحمدية ، والمراصد الأوحدية المحمدية ، موقوفة على المبادىء العرفانية التي غايتها فرح الوجدان والمقدمات الإيقانية التي نهايتها بوح الوجدان.

الأولى: أن أول متعين من غيب الهوية الوحدة الحقيقية الذاتية التي نسبة الأحدية والواحدية إليها على السواء.

الثانية : أن هذه النسبة السوائية في عين التعين الأول، والبرزخية الأولى، التي هي الحقيقة المحمدية وحقيقة الحقائق القابلة لتجلي الواحد الأحد على نفسه، الذي له أحدية الجمعية بين السنين، وهو عين النور الأحمدي الذي قال فيه أول ما خلق الله نوري ، إن أراد بخلق معنى قدر، وهذا التجلي أصل الأسماء الإلهية المضاف إليها الربوبية بجميع معانيها ومنشئها ومنتهاها لقوله تعالى : وأن إلى ربك المنتهى [النجم، الآية: 42]

الثالثة : أن هذا التجلي يتضمن كمالاً ذاتية متحققة عند حقيقة السوائية بلا شرط شيء، وكمالاً أسمائياً متعلقة ظهوره عند غلبة أثر الواحد بتحقق البرزخية الثانية القابلة للتجلي الثاني، الذي هو ظله .

الرابعة : أن الكمال الذاتي مقتضاه الأول كمال جلاء الذات أي: ظهوره لنفسه بجميع اعتبارات الواحدية ، ومقتضاه الثاني كمال استجلاء الذات، وهو ظهوره لنفسه بأحدية جمع جميع اعتبارات وأحديته برجوع الكل إليها

الخامسة: لما كان أخص خواص الصورة الإنسانية، القول والنطق الظاهري والباطني كان مبدأ سلطنة أدوار مظاهر الأسماء التحقيق كمال الاستجلاء مظهر القول، فاقتضى التجلي الثاني، تخمير طينة آدم عليه السلام، ثم نفخ فيه فكانت صورة آدم الجامعة بين جميع

[1] فصوص الحكم ، شرح أبو العلا عفيفي ص 332-319

الكمالات أصلا ومنشأ لجميع الصور الإنسانية، كما أن حقيقة الحقائق التي هي حقيقة لمحمد صلوات الله عليه وسلامه ، أصل و منشا لجميع الحقائق والأرواح مطلقا.

السادسة: أنه لأتم كمال الجلاء والاستجلاء اتبعث من التجلي الأول بحكم الانصباغ بتلك الكمالات حقيقة المحبة الأصلي، إلى كمال استجلاء هذا التجلي ، تعادت سلطنة الأدوار الجزئية لأدوار السماوات السبع، إلى سلطنة الدورة العرشية المحدودية الكلية الوحدانية، فاستدار الزمان كهيئته يوم خلق الله السماوات والأرض فتسارعت المفاتيح، فحان زمان الاستجلاء بتعين مزاج عنصري إنساني وحذائي يكون مظهرة صورية للبرزخية الأولى، يتعين قلب نقي تقي من عين ذلك المزاج يكون مظهرا معنوية لها بسراية الحب الأصلي فيها، فتوجهت إلى تعين المزاج الأعدل المحمدي ، فتعين وجوده من حضرة التجلي الأول، متازة مارة على جميع النوائب، فظهر ذلك التجلي بصورة غداء معتدل صورة وحكمة، وتناوله عبد الله وآمنة بأحسن وجه في أسعد وقت، واستحال إلى المنطقة في أعدل زماني، وظهر أثر المحبة الأصلية فيها بصورة الشهوة في أكمل حاله، وصح الاجتماع، واستقرت النطفة الميمونه في أيمن ساعة و أسعد طالع بحكم اقتضياء الدورة العرشية الوحدانية وسلطنتها وسرابه حكمها في جميع الأدوار، وقام كل واحد من الأسماء من حيث مظاهرها الروحانية والمثالية والفلكية والكوكية من حيث كما لانها برعاية ذلك المزاج الأكمل وتربيته في أطواره ،

وبعد تمام تسويته تعالى الروح الأعظم الأوحد الأقدم الذي هو القلم الأعلى، من حيث نسبة ظهوره بصورة التفصيل في اللوح، وبالتدبير والتربية بوصفه الكني الجملي بهذا المزاج الأعدل المستوى في أكمل وقت وأعدل ساعة، ثم ظهر في أيمن الساعات، في عالم الحسن، وأضاء بثوره العالم عند ظهوره شرقا وغربة، كما أخبرت أمه آمنة ثم تصدى لتربيته من المهد إلى أوان البلوغ، ذلك التجلي الأول، ومفاتيح الغيب بسرايتها في الأسماء ومظاهرها إلى أن حملته حرارة مطلوبه على التجلي في غار حراء وأمرته محبوبيته، بأن يتحقق بسر إسراء "سبحان الذي أسرى" الإسراء: الآية 1)، حتى انتهى من الكمال والأكملية، إلى ما انتهى الذي ما فوقها رتبه ولا غاية ، والحمد لله وحده على تلك العناية.

قال ابن عربي: إنما كانت حكمته فردية، لأنه أكمل موجود في هذا النوع الإنساني، ولهذا بدئ به الأمر، وختم، فكان نبيا و آدم بين الماء والطين، ثم كان بنشأته العنصرية خاتم

النبيين، يعني إنما كانت حكمته فردية لانفراده بمقام الجمعية الإلهية الذي ما فوقه إلا مرتبة الذات الأحذية لأنه مظهر الاسم الله، وهو الاسم الأعظم، الجامع للأسماء والصفات كلها.

وأيضا أول ما حصل به الفردية إنما هو بعينه الثابتة، لأن أول ما قاض بالفيض الأقدس من الأعيان ، هو عينه الثابتة ، وأول ما وجد بالفيض المقدس في الخارج من الأكوان روحه المقدس، كما قال أول ما خلق الله نوري، فحصل بالذات الأحدية ، والمرتبة الإلهية وعينه الثابتة الفردية الأولى، وإنما كان أكمل موجود في هذا النوع الإنساني، لأن الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين كل، منهم أكمل هذا النوع الإنساني، وكل منهم مظهر لاسم كلي وجميع الكليات داخلة تحت الاسم الإلهي الذي هو مظهر أول فهو أكمل أفراد هذا النوع ، بل كانت حكمته فرديه لكونه أكمل الأفراد بدئ به أمر الوجود بإيجاد روحه أولا، وختم به أمر الرسالة أخرا، بل هو الذي ظهر بصور الكائنات كلها ثم بالصورة الأمية في المبدئية وهو الذي يظهر بالصورة الخاتمية للنوع الإنساني، ويفهم هذا السر من يفهم سر الختمية ولذا قال الشيخ رحمه الله عليه و أول الأفراد الثلاثة، وما زاد على هذه الأولية أي على هذه الفردية الأولية التي هي الأمثلة من الأفراد، فإنه عنها يعني: هذه الثلاثة المشار إليها في الوجود في الذات الأحذية ، والمرئية الإلهية والحقيقة الروحانية المحمدية المسماة بالعقل الأول، وما زاد عليها فهو صادر عنها. [1]

ويختم ابن عربي هذا الفص ،كما يختم كتابه كله ،بهذه العبارة القصيرة التي تلخص هذه المسألة ، بل تلخص مذهبه بأكمله وهي: " فإن إله المعتقدات تاخذه الحدود( أي يمكن حده وتعريفه وتصوره ومعرفته).وهو الإله الذي في قلب عبده ،فان الإله المطلق لا يسعه شيءلانه عين الاشياء وعين نفسه". [2]

[1] شرح فصوص الحكم كتب تصوف بتحقيق الشيخ لدكتور عاصم-الكيالي الطريقة الشاذلية الدرقاوية العاصمية،ص237-240-238

[2] فصوص الحكم ، شرح أبو العلا عفيفي ص 346

## الخاتمة:

تتبع أهمية ابن عربي في تراثنا العربي الإسلامي من كون آرائه في الفلسفة الإلهية، وعلم الكون "الكوسمولوجيا"، وعلم النفس، وعلم الإنسان "الأنثروبولوجيا"، تشكّل مذهباً متكاملاً، وبهذا يمثل نقطة الانعطاف الكبير داخل التراث الصوفي الإسلامي .لأن التراث الصوفي السابق عليه أو المعاصر له، كان مقصوراً في مجمله على الوصايا والمواعظ العملية وطرق الرياضيات والمجاهدات التي يجب على السالك أن يأخذ بها للوصول إلى الكشف أو المشاهدة .وعلى يد ابن عربي تحددت بوضوح وعمق مدلولات المصطلحات الصوفية المتداولة قبله مثل وحدة الوجود والإنسان الكامل والفناء في الحب، وغيرها .وإن العقيدة الصوفية لم تتخذ شكلها الصريح والواضح إلاّ على يديه، فهو الشارح الأعظم للعرفان الإسلامي وهو المعبر عن البعد الباطني في الإسلام حيث أبرز إلى حيز الوجود معالم عالمه الروحي. كذلك تتبع أيضاً أهميته في صياغته للمعتقدات الصوفية وجعلها صريحة واضحة، وهذه الصياغة كانت ضرورية للمسلمين في القرون اللاحقة الذين ابتعدوا عن منبع الوحي، حيث ضعفت بفعل التمدن فطرتهم، وقوة الحدس والبصيرة، وفقدوا بذلك القدرة على الفهم المباشر للأشياء. ومن هنا نجد أن تأثير ابن عربي في حياة التصوف والمتصوفة بعده كان كبيراً جداً .حتى إنه لم يكْتَب تقريباً شرح لعقيدة التصوف من بعده دون أن يقع تحت تأثير مؤلفاته، فقد انتشرت آثاره النثرية في جميع أرجاء العالم الإسلامي وأصبحت مواضيع للتدريس .وانتشرت عقائده الصوفية في المشرق على يد تلميذه صدر الدين القونوي الذي أمضى بعد وفاة ابن عربي ثلاثين سنة يلقي دروساً في دمشق وقونية في كتابي ابن عربي "فصوص الحكم والفتوحات المكية". وقد شرح صدر الدين آثار أستاذه وألف عدداً من الكتب توضح عقائد الشيخ الأكبر .وعن طريق القونوي يمكن أن نتتبع تأثير ابن عربي في التصوف الفارسي. فقد كان صدر الدين القونوي من المقربين إلى جلال الدين الرومي صاحب الديوان الشهير "مثنوي "الذي يطلق عليه الايرانيون اسم "فتوحات الشعر الفارسي ."" وتحت تأثير هذه الصداقة بين القونوي والرومي، خرج جلال الدين من قونية قاصداً دمشق

وأقام فيها سنوات عديدة حيث كان ابن عربي يقضي السنوات الأخيرة من حياته، فقد خضع جلال الدين الرومي لتأثير ابن عربي المباشر، وتأثرت بفكر ابن عربي شخصيتان عظيمتان من حملة لواء الشعر الفارسي هما أوحد الدين كرماني، وفخر الدين العراقي .وبعد وفاة ابن عربي ارتحل صدر الدين القونوي إلى قونية وكان هناك فخر الدين العراقي ممن حضروا مجالس القونوي الذي بقي يتولى التدريس إلى أن أدركته المنية في السنة نفسها التي توفي فيها جلال الدين الرومي، قبله بقليل ...وفي أعقاب أحد مجالس صدر الدين التي كانت تدور على عقائد ابن عربي ألف العراقي كتاب اللمعات الذي ساعد أكثر من أي كتاب على إدخال ابن عربي إلى عالم الفارسية. ويدخل في عداد تلاميذ ابن عربي جميع شراحه النابهين مثل :عبد الغني النابلسي، والقاشاني، والقيصري، وبالي أفندي، والشاعر الايراني الكبير جامي، الذي كتب عدة شروح على آثار ابن عربي وعلى لمعات عراقي عرفت بـ "أشعة اللمعات"، ومازال هذا الكتاب يدرس حتى اليوم في ايران كمختصر للعقائد الصوفية.

ولا يجوز أن ننسى هنا عبد الكريم الجيلي الذي يعد كتابه "الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل "عرضاً منسقاً لـ "فصوص الحكم "ولنظرية الإنسان الكامل عند ابن عربي .

وفي رأينا أن سبب هذه الشهرة حتى اليوم ترجع إلى أنه لم يكن في عقيدته الصوفية متمذهباً، لا سنياً ولا شيعياً ولا منحازاً إلى أية طائفة لأنه كان متسامحاً فديانته هي الحب.

ولعل أهم ما نخلص إليه ويكون حوصلةً لما سبق وهو في مجموعة النقاط التّالية :

- الحقل الدلالي يعتبر كغيره من المصطلحات التي لم يتمكّن الباحثون من التوصل إلى إعطاء تحديداتها وتعريفاتها إلاَّ بعد أبحاث عديدة وجهود مكدّة، وعمق نظر لدقائق مجالات المعنى، ومع ذلك فقد اتّضح لهم أنَّ "التحليل الدلالي لبنية اللغة من الأمور الضرورية والأساسية لدراسة دلالة الكلمة، سواء أ كانت الدراسة تاريخية أم مقارنة أم تقابلية.
- الدراسات اللغوية العربية الحديثة لم تعرّف المصطلح إلاَّ بعد اطلاعها على الدراسات اللغوية الغربية، بل يمكن القول إنَّ التعاريف المتناثرة في تلك الدراسات متماثلة ومتشابهة

ومترجمة، على الرغم من أنَّ الدراسة العربية قد عرفت الحقول الدلالية تطبيقاً وإجراءً في أكثر من مصدر وعبر قرون متعاقبة.

- يقوم السّياق في أحيان كثيرة بتحديد الدلالة المقصودة من الكلمة في جملتها ومن قديم أشار العلماء إلى أهمية السياق أو المقام وتطلّبِه مقالا مخصوصا يتلاءم معه، وقالوا عبارتهم الموجزة الدالة " لكل مقامٍ مقال ". فالسياق متضمن داخل التعبير المنطوق بطريقة ما.
- السياق يساعد على تعيين دلالة الصيغة، فربما جاءت بعض الأبنية متحدة الوزن، ولكنها تختلف في دلالتها على المعنى المراد، والذي يحدد هذه الدلالة إنما هو سياق الكلام.
- الفصوص في الفلسفة الالهية الممتزجة بالتصوف لا في التّصوف البحت وغاية المؤلف فيه البحث في طبيعة الوجود بوجه عام وصلة الوجود الممكن (العالم) بالوجود الواجب (الله).
- كتاب «الفصوص» أعظم مؤلفات ابن عربي كلها قدراً و أعمقها غوراً و أبعدها أثراً في تشكيل العقيدة الصوفية . فقد قرر مذهب وحدة الوجود في صورته النهائية فيه.

–شرع ابن عربي بسرد أبواب الكتاب وهي سبعة وعشرون فصّاً كلٌّ فصٍّ سمّاه فصٌّ حكمة "كذا" في كلمة "نبيّ من الأنبياء" وذلك لحكمةٍ خفيةٍ رآها ابن عربي في حقيقة هذا النبيّ.

–يعمد ابن عربي في كل ذلك إلى تخريج المعاني التي يريدها من الآيات و الأحاديث بطريقة خاصة في التأويل.

–أهم وأكثر حقل دلالي واسع في الفصوص هو حقل الموجودات اللامتناهية وهي تجليات أسماء الله وصفاته التي وصف بها نفسه ووصفناه نحن بها .أكد ابن عربي مراراً أن الحق والخلق وجهان لحقيقة وجودية واحدة لها كثرة وجودية في الصور والتعينات.

-معنى فص حكمة إلهية، هو محل الحكمة الإلهية وهو القلب الثابت في الكلمة الآدمية، والإلهية اسم مرتبة جامعة لحقائق الأسماء.

# الملحوظة

## سيرة لابن عربي :

ولد الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي في بلدة "مرسية "على الساحل الشرقي للأندلس يوم "الاثنين في 17رمضان من عام 560هـ الموافق لـ28 :تموز1165م[1]، وقد كني بأبي بكر، وأبي محمد، وأبي عبد االله، وقد لقبه المشرقيون بـ" ابن عربي "وبمحي الدين وبالشيخ الأكبر، وبالحاتمي الطائي وتجمع كتب التراث على أن اسم الشيخ الأكبر هو محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن علي من ولد عبد االله بنحاتم أخو عدي بن حاتم الطائي فهو من نسل حاتم الطائي" .كان والد الشيخ رجلاً صالحاً لازم القرآن فكشف الحق بصيرته، وأما والدته فهي نور الأنصارية التي ورثت عن قومها حب الرسول الأعظم[2]، ما أخواله وأعمامه فقد كانوا كما روى الشيخ من أصحاب القلوب المتعطشة لعالم الأنفاس[3].هذا الجو العائلي الذي اتخذ التصوف والتقوى طريقاً في الحياة كان له الأثر الكبير في تكوين شخصية الصبي وتخلقه بما أرادته الأسرة واتجاهه نحو الينابيع الإلهية الفياضة حدساً وإلهامًا.

## رحلاته واستقراره في دمشق وأهم كتبه:

"في سنة 568هـ، أي في الثامنة من عمره "غادرت أسرته "مُرسِية "إلى إشبيلية بعد الاضطرابات العنيفة التي حدثت في "مرسِية "حيث خضعت لحكم الموحدين[4]." بعد أن كانت تحت حكم "محمد بن مردنيش "وفي إشبيلية قرأ القرآن في القراءات السبع[5]."ويقول عن نفسه في محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار :إنه لم يترك كتاباً إلا وقرأه، ومما قرأ السيرة لمحمد ابن

[1] آسين بلاثيوس، ابن عربي، حياته مذهبه، ترجمة عبد الرحمن بدوي، الكويت، بيروت ،1970ص.

[2] الفتوحات المكيّة ، ج ، 2 دار صادر، ص18.

[3] الفتوحات المكيّة ، ج1 ، ص01 .

[4] آسين بلاثيوس، المصدر السابق، ص8

[5] الفتوحات، ج 1 دار صادر، ص 331 ، ج 4 ص 554 ، أحمد بن محمد المقري التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج 2 ص361 .

اسحاق، والمسند لابن حنبل وصحيح مسلم، وصحيح البخاري[1]. "وكان كما يقول عن نفسه نفرغ قلوبنا من النظر الفكري، ونجلس مع الحق تعالى بالذكر على بساط الأدب والمراقبة والحضور التهيؤ لقبول ما يرد علينا منه تعالى حتى يكون الحق تعالى يتولى تعليمنا على الكشف والتحقيق[2]. وقد توافرت على خَلْق هذا التكوين الروحي عند ابن عربي، تربية الأسرة، ثم استعداده النفسي ثم الإعداد الجيد من قبل شيوخ عرِفوا بتنوع أذواقهم واختلاف مناهجهم في تكوين شخصية المريد ابن عربي، "ففي إشبيلية ف عام586 هـ التقى المتصوف موسى البيدراني وكان هذا من الأبدال السبعة"[3].كما يقول ابن عربي عنه ثم تعرف على أبي عمران موسى بن عمران الميرتلي[4]. كما أخذ عن شخصية صوفية يمجدها كثيراً هي شخصية أبي العباس الميني" الذي كان ...يسد الأبواب ويقطع الأسباب ليجالس الوهاب[5].وهكذا أتم ابن عربي تكوينه الصوفي فقد أخذ عن شيوخ إشبيلية جميعاً وعرف طريقة كل واحد منهم كما يقول ..." :لم أعرف مذهباً ولا نحلة ولا ملة إلا رأيت قائلاً بها ومعتقداً لها ومتصفاً بها باعترافه من نفسه، فما أحكي مذهباً ولا نحلة إلا عن أهلها القائلين بها[6].

وبعد أن أتم تكوينه الصوفي على يد شيوخ إشبيلية قرر التجوال كما نصحه صالح البربري . فغادر إشبيلية متجولاً في مدن الأندلس فوصل قرطبة سنة 580هـ وقابل شيوخها :أبا بكر بن مخلوف القبائلي ثم أباعبد الله الفران .وفي عام 589هـ صل سبتة ويلازم فيها شيوخ الطريقة :أباسحاق إبراهيم بن أحمد العبسي، وأبامحمد عبد الله المالقي[7] ثم يغادر الأندلس إلى شمال إفريقية فيصل تونس عام 591هـ ويقرأ في تونس كتاب خلع النَّعلين لأبي القاسم بن قِسى على يد ابن أخته ويكتب عليه شرحاً .وفي عام 593 يصل إلى فاس ثم بعدها

---

[1] ابن عربي، محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار، ج 1دار صادر، ،1968ص5.

[2] ابن عربي، الفتوحات، ج 1 ص8.

[3] ابن عربي، الفتوحات، ج ،2بيروت، ص7.

[4] ابن عربي، الفتوحات، ج 2ص107،17.

[5] آسين بلاثيوس، ابن عربي، ص21-12.

[6] ابن عربي، الفتوحات، ج 3 دار صادر، ص683

[7] ابن عربي، رسالة روح القدس، قدم لها طه بدوي علام، القاهرة، عالم الفكر، ،1989ص70-86.

يرجع إلى الأندلس فينزل في "ألمرية" ويقابل أتباع المدارس الثلاث مدرسة ابن العريف والحكم بن برجان، وأبي القاسم بن قِسى .وفي عام 595 يصل إلى غرناطة ويتجول ثانية في مدن الأندلس في "مرسِية "وقبر فيق وسلا وسبته .وبعد هذا الترحال الطويل شعر أن تربيته الروحية والكلامية قد نضجت بعد أن تعرف إلى سائر شيوخ الطرق الصوفية ومقاماتهم وأنه أصبح أهلاً للعطاء[1]. وهكذا ما أن قرر الخلوة حتى أجمع أمره على السفر تلبية لولي من أولياء الله هو محمد الحصار يتمثل له في شكل طائر جميل يسأله الرحيل إلى المشرق، فيرجع إلى فاس، ويسأل عن الرجل إن كان موجوداً على الحقيقة فيهتدي إليه ويسأله ابن عربي "هل سألت الله في حاجة؟ قال :نعم سألته أن يحملني إلى بلاد المشرق فقيل لي إن ابن عربي يحملك وأنا أنتظرك منذ ذلك الزمان فأخذته معي وأوصلته الديار المصرية سنة سبع وتسعين وخمسمئة[2] .ويصل الشيخ القاهرة فيصدمه ما يراه من ادعاء شيوخها وعلمائها حيث اتخذوا دينهم لعباً ولهواً .ويعتزل الناس في القاهرة بعد رؤيا أشاعها بين الفقهاء مضمونها أن رسول الحق جاءه وأبلغه" :إن الخير في الوجود، وإن الشر في العدم، أوجد الإنسان بجوده، وجعله واحداً ينافي وجوده[3]." فيتهمه الفقهاء بالمروق على الدين الدين ويرفعون كتاباً إلى السلطان يطلبون فيه هدر دمه إلا أن الشيخ أبا الحسن البجائي سعى في خلاصه وتأول كلامه قائلاً تلك شطحات في محل سكر ولا عتب على سكران[4].ويغادر الشيخ القاهرة إلى القدس سنة 598هـ ومنها إلى مكة المكرمة فيصلها في العام نفسه ويلقى في مكة المكرمة الشيخ يحيى الدين أبا شجاع وزاهر بن رستم الأصفهاني وقد كان لهذا الأخير فتاة عذراء بارعة الجمال سميت بالنِّظام، فقلدها الشيخ ابن عربي أجمل الشعر بلسان الغزل ووضع لها ديوانه المشهور والرائع" ترجمان الأشواق "ضم أنَه

[1] أسين بلاثيوس، م .س، ص36.

[2] الفتوحات، ج ،2دار صادر، ص.436

[3] ابن عربي، محاضرة الأبرار، ج ،2ص53.

[4] الفتوحات ابن عربي، ابن عربي، ج ،4ص559-560.

لطيف المعاني الإلهية جاعلاً العبارة بلسان الغزل والنسيب"[1]وفي عام 601هـ يغادر مكة المكرمة إلى المدينة المنورة ومنها إلى الجليل سنة602 هـ يقيم في مسجد الخليل متأملاً سر الكلمة الإبراهيمية. [2] ثم يصل الموصل في العام نفسه لزيارة الشيخ علي بن عبد الله بن جامع الذي ألبسه الخضر عليه السلام الخرقة، وابن جامع يلبس ابن عربي الخرقة في الموضع نفسه.[3] "وفي عام 603هـ يرجع ابن عربي ثانية إلى القاهرة، ولا نعرف لماذا كان رجوعه إليها وقد لاقى فيها ما لاقى من فقهائها .وفي القاهرة طلب ابن عربي من ابن الفارض يستأذنه في شرح تائيته فرد ابن الفارض قائلاً "كتابك المسمى بالفتوحات المكية شرح لها".[4] وفي عام 604 هـ يغادر القاهرة إلى مكة المكرمة ومنها إلى حلب فيصلها عام 606هـ ثم إلى بغداد عام 608هـ، "ويجتمع هناك مع شهاب الدين بن حبش السهروردي * ويطرق كل منهما ساعة، ثم افترقا من غير كلام فقيل للشيخ ابن عربي ما تقول في الشيخ السهروردي :فقال مملوء سنة من فرقه إلى قدمه وقيل للسهرودري ما تقول في الشيخ محي الدين فقال :بحر الحقائق[5] ثم يرجع إلى حلب ثانية في عام 610هـ ثم يغادرها قاصداً م□لَطية وقونية عام 612-613 هـ ويقيم عند صديقه محمد بن إسحاق الرومي والد الصوفي الشهير صدر الدين القونوي[6]،ثم يرجع إلى حلب فيتصل بالسلطان غازي بن صلاح الدين، فيكرمه ويقضي الحوائج التي كلفه بها سكان حلب.وبعد ذلك يودع حلب راجعاً إلى حمص، ثم إلى دمشق المحروسة، دمشق التي بعثت في نفسه الأمان والهدوء والسكينة وهذه هي المرحلة الأخيرة في حياته من سنة620 هـ إلى سنة 638هـ[7].ويستقر في الصالحية على سفح قاسيون ولا يغادر دمشق لأنه شعر بحب غامض يملك قلبه لهذه

[1] ترجمان الأشواق، ابن عربي، دار صادر، بيروت 1386،1966هـ، ص7-10.

[2] عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربي، تاريخها وتصنيفها، ترجمة عن الفرنسية أحمد محمد الطيب، القاهرة، دار الصابوني، دار الهداية، ط ، 1413، 1992،1ص18.

[3] الفتوحات، ج ،1ص187.

[4] الفتوحات، ج 2ص5.

[5] الفتوحات، ج ،4ص560.

[6] عثمان يحيى، م.س، ص18.

[7] د .عثمان يحيى، م.س ص24.

المدينة ولا يدري مأتاه ولم يغادرها أبداً حيث قضى حياته فيها متفرغاً للتأليف، فألف مجموعة كبيرة من الكتب والرسائل منها كتابه الموسوعي الضخم الفتوحات المكية والذي أكمله في دمشق سنة 635هـ، والذي يقع في 65 باباً، ويعد هذا الكتاب موسوعة كبرى ضخمة لعلوم التصوف الإسلامي وحقائقه ولمصطلحات ابن عربي وتجاربه الروحية .وكتابه الآخر "فصوص الحِكَم" الذي ألّفه في دمشق سنة 627هـ، يعد من أهم كتبه وأعقدها وهو الذي ألّب الفقهاء عليه وخاصة شيخ الإسلام ابن تيمية .وفضلاً عن هذين الكتابين لابن عربي توجد مصنفات قد توزعت على أقطار العالم أجمع بل شكلت مصنفاته خزائن أثرت مكتبات الشرق والغرب، فهناك ما يزيد على 900 كتاب تشتمل على 1395عنواناً قد نُسبت بالفعل إلى الشيخ الأكبر .وكثير من بين هذا العدد الضخم قد نُحل على الشيخ وزورت نسبته إليه" .فضلاً عن الفتوحات وفصوص الحكم، فإن لابن عربي "ديواناً "هو مجموع شعره وأيضاً "مفاتيح الغيب"، و"التعريفات"، و"مواقع النجوم ومطالع أهلّة الأسرار والعلوم"، و"كنه ما لابد للمريد منه"، وأيضاً "فتح الذخائر والأعلاق في شرح ترجمان الأشواق ".وقد أنشأ ديوانه هذا بمكة، وشرحه في مدينة حلب وحضر سماع شرحه بعض فقهاء الشافعية الذين عابوا عليه قول الشعر .وبعد أن أتم الشيخ محي الدين شرح "ترجمان الأشواق "سماه : فتح الذخائر والأعلاق في شرح ترجمان الأشواق".[1]

## تلاميذه:

من أخص تلاميذ الشيخ خادمه عبد الله بدر الحبشي، عتيق أبي الغنائم ابن أبي الفتوح الحراني، صحبه بإشبيلية منذ عام 580هـ .وخدم الشيخ بفاس عام594 هـ وألف الشيخ من أجله كتاب مواقع النجوم بالمرية عام 595هـ..[2] ومن تلاميذه إسماعيل بن سودكين النوري، شرح له كتابي الإسراء والمشاهد إملاء في كتاب سماه "النجاه عن حجب الاشتباه، وشرح

[1] محمد قطة العدوي –ملحق بنهاية الفتوحات المكية ج ،4دار صادر، + ص555 خير الدين الزركلي، الأعلام جزء ،6 +ص281 ، د .عثمان يحيى، م.س، مؤلفات ابن عربي تاريخها وتصنيفها.

[2] الفتوحات، ج ،2ص348.

مشكل الفوائد من كتاب الإسراء والمشاهد[1]."وأما تلميذاته التي تحدث عنهن في الديوان وقال أنه ألبسهن خرقة التصوف وأهل الأدب فهن :أم محمد وبنت زكي الدين وزينب وزمرد وست العابدين وست العيش وسفرى وشرف وفاطمة.

"وأما معاصروه فمنهم المتصوف الشهير عمر بن الفارض والفيلسوف ابن رشد ثم الإمام فخر الدين محمد بن عمر بن حسين الرازي، والإمام شيخ الإسلام عز الدين ابن عبد السلام، وشهاب الدين عمر بن محمد السهروردي، والشيخ سعد الدين محمد ابن المؤيد الحموي، والشيخ كمال الدين الزملكاني، وقاضي القضاة المالكية ولعله زين الدين الزواوي، والقاسم بن الحافظ بن عساكر، وابن النجار، وابن الدبيثي، والقاضي أبو يحيى زكريا بن محمد بن محمود الأنسي القزويني، على ما جاء في مناقب ابن عربي لأبي الحسن البغدادي".[2]

## اختلاف العلماء في ابن عربي:

تباينت مواقف العلماء في الشيخ ابن عربي منهم من كفره ووقف ضده وهاجمه ومنهم من دافع عنه بحرارة ورأى أنه الشيخ الأكبر والكبريت الأحمر.

"ويشهد على ذلك تلك الوثيقة المميزة التي طالعنا بها المؤرخ المصري السخاوي وأودعها كتابه عن "ابن عربي "وهي وثيقة جمعت طائفة من الآراء والفتاوى التي أصدرها أولو الأمر والعلماء إنصافاً للشيخ أو إدانة له وذلك على مدى ثلاثة قرون تقريباً وهكذا جمع السخاوي في وثيقته هذه أكثر من ثلاثمئة فتوى تشهد للشيخ أو تشهد عليه ابتداء من سنة 620هـ حتى سنة 895هـ".[3]

فمنهم من كفره كما فعل الإمام شمس الدين الذهبي متحدثاً عن كتابه "الفصوص" حيث قال : "فإن كان لا كُفْر فيه، فما في الدنيا كفر "متبعاً خُطى شيخه ابن تيمية في كتابه "مجموع الفتاوى".

---

[1] الفتوحات، ج ،3ص21.

[2] محمود الغراب، ترجمة حياته من كلامه، جمع وتأليف، ط 2،1411هـ، مطبعة نصر، 1991م،50.ص

[3] مؤلفات د .عثمان يحيى، ص20.

وللشيخ عبد الوهاب الشعراني الحنفي (ت973هـ )دفاع عن عقيدة الشيخ المبرئة له من سوء الاعتقاد في مقدمة كتابه "اليواقيت والجواهر في بيان عقائد أهل الكبائر "يقول فيها:

"وجميع ما لم يفهمه الناس من كلامه إنما هو لعلو مراقيه وجميع ما عارض من كلامه ظاهر الشرعية وما عليه الجمهور فهو مدسوس عليه كما أخبرني بذلك سيدي الشيخ أبو الطاهر المغربي نزيل مكة المشرفة، ثم أخرج لي نسخة "الفتوحات "التي قابلها على نسخه الشيخ التي بخطه في مدينة قونية فلم أر فيها شيئاً مما كنت توقفت فيه وحذفته حين اختصرت الفتوحات".[1]

"وثم طائفة في الغي ، طائفة يعظمون عليه النكير وربما بلغ بهم الجهل إلى حد التكفير وما ذاك إلا لِقصور أفهامهم عن إدراك مقاصد أقواله وأفعاله ومعانيها ولم تصل أيديهم لقصرها إلى اقتطاف مجانيها.

وأبين لهم مقاصده بحيث يظهر لهم الحق ويزول عنهم الوهم وقد أذعن له القطب سعد الدين الحموي وشهد له بالفضل الوافر الذي تقصر عن الإحاطة به بطون الأوراق والدفاتر، وذلك أنه سئل عنه حين رجع من الشام إلى بلاده كيف وجدت ابن عربي؟

فقال : وجدته بحراً زخاراً لا ساحل له .وألف الشيخ صلاح الدين الصفدي كتاباً جليلاً في تاريخ علماء العالم وترجم فيه المؤلف ترجمة عظيمة يعرف من اطلع عليها مذاهب أهل العلم الذي باب صدورهم مفتوح لقبول العلوم الدينية والمواهب الربانية[2]."

"وكذلك الحافظ السيوطي ألف في شأنه كتاباً سماه تنبيه الغبي على تنزيه ابن عربي وبالجملة فمقامه رضي الله تعالى عنه معلوم وفضله عن أرباب البصائر مفهوم والتعريف به يستدعي طولاً وهو أظهر من نار على علم فلا تلتفت إلى من زلَّت به القدم فذم كيف لا وقد قال في شيء من الكتب المصنفة كالفصوص وغيره أنه صنفه بأمر من الحضرة الشريفة النبوية وأمره بإخراجه إلى الناس وقد كان مسكن المؤلف ومظهره بدمشق وأخرج هذه العلوم

---

[1] عبد الوهاب الشعراني الحنفي "اليواقيت والجواهر في بيان عقائد أهل الكبائر، دار إحياء التراث العربي، عام 1997م، ص18.

[1] محمد قطة العدوي –ملحق في نهاية الفتوحات المكية ج ،4ص558-559.

إليهم ولم ينكر عليه أحد شيئاً منها.

وكان قاضي القضاة الشافعية في عصره شمس الدين أحمد الخولي يخدمه خدمة العبيد وقاضي القضاة المالكية زوجه بنته وترك القضاء بنظرة وقعت عليه منه".[1]

"وقد قال بعض من عرف به إنه لما صنف الفتوحات المكية كان يكتب كل يوم ثلاث كراريس حيث كان وحصلت له بدمشق دنيا كثيرة فما ادخر منها شيئاً وقيل إن صاحب حمص رتب له كل يوم مئة درهم وابن الزكّي كل يوم ثلاثين درهماً فكان يتصدق بالجميع . وأمر له ملك الروم مرة بدار تساوي مئة ألف درهم فلما نزلها وأقام بها مر به في بعض الأيام سائل فقال له شيء الله فقال مالي غير هذه الدار خذها لك فتسلمها السائل وصارت له".[2]

**وفاته:**

"توفي ابن عربي في ليلة الجمعة 28من شهر ربيع الآخر سنة 638هـ، 16 تشرين الثاني 1240م عن عمر يناهز 78عاماً جاءته المنية في دمشق في منزل ابن الزكي وكان يحيط به أهله وأتباعه من الصوفية وقام ابن الزكي بتغسيله وحمله مع اثنين من مريديه هما ابن عبد الخالق وابن النحاس ودفن في تربة القاضي "ابن الزكي" عند سفح قاسيون شمال دمشق ولا يزال قبره مزاراً للناس.

وترك بعد وفاته ولدين أحدهما سعد الدين محمد ولد في رمضان سنة 618هـ في ملُطية وسمع الحديث ودرس وقال الشعر وله ديوان شعر وتوفي في دمشق سنة656هـ .وثانيهما هو عماد الدين أبو عبد االله محمد توفي بمدرسة الصالحية في دمشق سنة 667 ودفن أيضاً بجوار والده وأخيه "وعن البنات ذكر الشيخ عن ابنة له اسمها زينب وهي التي تكلمت في المهد وماتت صغيرة فأنزلها بيده في لحد وقد ذكر ذلك في الديوان".[3]

---

1 محمد قطة العدوي –ملحق في نهاية الفتوحات المكية ج ،4ص55–560.

2 محمد قطة العدوي –ملحق في نهاية الفتوحات المكية ج ،4ص.

3 راجع الطبقات الكبرى تأليف الشعراني، ج ،1دار الفكر، ص ،188وأيضاً جامع كرامات الأولياء للنبهاني، ج ،1ص ،198–206وأيضاً البداية والنهاية لابن كثير، ج ،13ص.

## قائمة المصادر والمراجع :

### المصادر :


- القرآن الكريم
- فصوص الحكم ( ابن عربي )، أبو العلا عفيفي


### المراجع:


- الطبقات الكبرى تأليف الشعراني، ج ،1دار الفكر
- عبد الوهاب الشعراني الحنفي "اليواقيت والجواهر في بيان عقائد أهل الكبائر، دار إحياء التراث العربي، عام 1997م.
- محمود الغراب، ترجمة حياته من كلامه، جمع وتأليف، ط2 1411 هـ، مطبعة نصر، 1991م.
- محمد قطة العدوي –ملحق بنهاية الفتوحات المكية ج 4 دار صادر، خير الدين الزركلي، الأعلام جزء 6
- عثمان يحيى، مؤلفات ابن عربي، تاريخها وتصنيفها، ترجمة عن الفرنسية أحمد محمد الطيب، القاهرة، دار الصابوني، دار الهداية، ط1 ، 1413هـ، 1992م
- ابن عربي، محاضرة الأبرار، ج ،2ص53.
- ترجمان الأشواق، ابن عربي، دار صادر، بيروت 1386،1966هـ

ابن عربي، رسالة روح القدس، قدم لها طه بدوي علام، القاهرة، عالم الفكر، ،1989

- آسين بلاثيوس، ابن عربي، حياته مذهبه، ترجمة عبد الرحمن بدوي، الكويت، بيروت 1970
- الفتوحات، ج 1 دار صادر، ص 331 ، ج 4
- أحمد بن محمد المقري التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج 2 .
- ابن عربي، محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار، ج 1دار صادر 1968 .

- شرح فصوص الحكم كتب تصوف بتحقيق الشيخ لدكتور عاصم–الكيالي الطريقة الشاذلية الدرقاوية العاصمية
- ابن عربي، كتاب المعرفة، تحقيق سعيد عبد الفتاح، باريس بيروت، ،1998مسألة38.
- ابن عربي –التائية –مخطوط ضمن مجموعة رقم 4291 –مجاميع دار الكتب المصرية ورقة 156 نقلاً عن د .أحمد محمود الجزار :الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي ط 1مكتبة الثقافة الدينية – القاهرة 2006–
- ابن عربي، الرسالة الوجودية، دار الطباعة المصرية الحديثة، القاهرة، ب.ت.ن
- سيد حسين نصر .ثلاثة حكماء مسلمين، ترجمة صلاح الصاوي، مراجعة ماجد فخري، دار النهار، 1986م
- ابن عربي، التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، تحقيق نيبرج–هنريش صمويل–ليدن،1339هـ1919–م، باب الأسرار المودعة في الإنسان.
- ابن عربي، إنشاء الدوائر، نشرة فيبرج –ليدن، مطبعة بريل، 1339هـ 1919م.
- أبو العلا عفيفي، التّصوف :الثّورة الروحية في الإسلام
- محمد فكري الجزار: العنوان وسيميوطيقا الاتصال الأدبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، مصر، 1998.
- د. نايف خرما، أضواء على الدراسات اللغوية المعاصرة .
- د. نهاد الموسى، نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث
- ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ترجمة د. كمال بشر .
- د. فايز الداية: علم الدلالة العربي ص 218.
- د. كمال بشر، علم اللغة الاجتماعي ص 52.
- "مفهوم الإشارات" علامات في التصور ، الفصل الرابع
- جيفري ليش: علم الدلالة ، ص 62
- د. تمام حسان: مناهج البحث في اللغة
- محمد محمد يونس علي ، مدخل إلى اللسانيات .

- مقدمة في علمي الدلالة والتّخاطب
- دردير محمد أبو السعود، دلالة السياق وأثرها في الأساليب العربية
- ظاهرة المشترك اللفظي ومشكلة غموض الدلالة
- فندريس: اللغة، ترجمة الدواخلي والقصاص
- سياق الحال في الدرس الدلالي للدكتور فريد عوض حيدر (تحليل وتطبيق)
- البحث الدلالي عند الأصوليين للدكتور محمد يوسف حبل
- النحو والدلالة الدكتور محمد حماسة عبد اللطيف (مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي)
- ظاهرة المشترك اللفظي ومشكلة غموض الدلالة للدكتور أحمد نصيف الجنابي
- سبويه ،الكتاب 24/1.
- لسان العرب لابن منظور، مادة (سَوَقَ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت ط2 سنة 1412 هـ 1992م.
- كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي 27/4
- قرينة السياق للدكتور تمام حسان ، بحث قُدِّم في (الكتاب التذكاري للاحتفال بالعيد المئوي لكلية دار العلوم)
- د.أحمد مختار عمر، علم الدلالة، ص: 96، وينظر: د.نور الهدى لوشن، إلياذة الجزائر
- محمد يونس علي " **المعنى وظلال المعنى** " دار المدار الاسلامي، ط2 ، 2007م
- إبراهيم أنيس " **دلالة الألفاظ** " مكتبة الانجلو المصرية ، ط 5 ، 1984م
- الشريف الجرجاني "**التعريفات**" مكتبة لبنان بيروت (دط)1990م
- عادل محلو" **الصوت والدلالة في شعر الصعاليك** " أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في علم اللغة جامعة الحاج لخضر ، باتنة 2006/ 2007 م

- فايز الداية "**علم الدلالة العربي**" النظرية والتطبيق، دار الفكر المعاصر دمشق، ط2 1417هـ 1996 م
- بالمر "**علم الدلالة** " إطار جديد، ترجمة صبري إبراهيم السيد ، دار المعرفة الجامعية 1995 م
- أحمد سليمان ياقوت ، أبحاث في اللغة ، دار المعرفة الجامعيّة 94 19
- أحمد مختار عمر " **علم الدلالة** " عالم الكتب، ط1 ، 1402هـ – 1982م
- فردينان دي سوسير"**علم اللغة العام** " ترجمة د. يوئيل يوسف عزيز مراجعة د مالك يوسف المطلبي دار فاق عربية1985 م
- عبد الجليل منقور " **علم الدلالة** " أصوله ومباحثه في التراث العربي ، منشورات اتحاد كتاب العرب ، دمشق 2001


## مراجع الويب :


- http://ssaab.wordpress.com/2013/07/18/أنواع-الدلالة/


## المعاجم:


- المعجم :اللغة العربية المعاصر
- المعجم :القاموس المحيط ج3
- المعجم :القاموس المحيط ج3
- المعجم :المعجم الوسيط ج4
- المعجم :الرائد ج 1
- المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية.
- معجم علم اللغة النظري، مكتبة لبنان.
- الفيروز أبادي القاموس " **المحيط**" الهيئة المصرية العامة للكتاب ط 3 1499 هـ 1979م ج3
- ابن منظور " **لسان العرب** " دار صادر ، بيروت ، ط 1 ج 1
- القاموس الموسوعي العظيم

**الملخص** :

تناولت هذه الدراسة في ثناياها كتاب فصوص الحكم وفق المنهج البنيوي ذات التّحرك الآني وتفسير الظواهر اللغويّة في الاستعمال الصوفي الرمزي بحمولاته الدلاليّة عند ابن عربي فحاولنا جاهدين دراسته دراسةً دلاليّة معمقة بوصفها تخدم توجه البّحث العلمي الحديث ، واخترنا البُعد الدلالي فكان عنوان البحث: " البّعد الدلالي بين نظريّة الحقول الدلاليّة والنظرية السياقيّة في كتاب(فصوص الحِكم) لابن عربي"، فكانت الدراسة التّطبيقيّة لهذا الكتاب كاشفةً عن نقاب الغموض والستر عند ابن عربي، حيث بدأناها بشق عام نظري ثم تناول البحث الشّق التطبيقي بتقديم الكتاب وتفكيكه لاسيما إسقاط نظريتي الحقول الدلاليّة والسياقيّة على هذا الكتاب اللذين ساهما في تبيان المعنى النّصي الدلاليّ له وقد أرست عندنا بعض الاجابات التي من شأوها أن تجيب عن إشكالات البحث : حيث يعمد ابن عربي إلى تخريج المعاني التي يريدها من الآيات والأحاديث بطريقة خاصة في التأويل وأهم حقل دلالي واسع في الفصوص هو حقل الموجودات كما أكد على أن الحق والخلق وجهان لحقيقة وجودية واحدة لها كثرة وجودية في الصور والتعينات.

**الكلمات المفتاحيّة :**

الموجودات– الحقل الدلاليّ – السياق– التأويل– البعد الدلالي–الفصوص –السياقيّة–نظرية الحقول الدلاليّة–نظرية السياقيّة – الاستعمال الصوفي الرمزي

This study dealt with the book of " The bezels of wisdom " according to the structural approach with the simultaneous movement and the interpretation of linguistic phenomena in the use of symbolic Sofi rules with their semantic in the philosophy of Ibn Arabi, we tried hard to study in-depth a semantic study because it serve the modern scientific research, we choose semantic dimension and the name of the research was : “the semantic dimension between the semantic fields theory and the contextual theory in the book of ‘The bezels of wisdom’, Ibn Alarabi ”, the applied study of this book was revealing the veil of mystery in Ibn Arabi philosophy. Where we began with a theoretical general part and then the study dealt with the applied part by introducing and taking apart this book, especially dropping the semantic fields theory and the contextual theory on this book which contributed to explain its contextual meaning and we established some answers that will answer the problematics of the study: where Ibn Arabi aims to produce the meanings which he wants from the verses of Quran and Al Hadith with special method of interpretation and the most important large semantic field is the field of beings, also he confirmed that the right and the creation are two faces of one real existence which has multi-existence in the images and the designations.

The beings, the semantic field, the context, the interpretation, the semantic dimension, contextualism, the theory of semantic fields, contextual theory, the use of symbolic Sofi.