A-PDF MERGER DEMO

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الحاج لخضر
- باتنـــة -

كليـــة الآداب والعلوم الإنسانية

قســـم :اللغة العربية و آدابها

بنيـة الخـطاب الصوفي مـن خـلال الفتوحات المكية لمحي الديـــن بـــن عربـــي

مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في اللغة (لسانيات الخطاب)

إعداد الطالب:

? حسن صوالحية

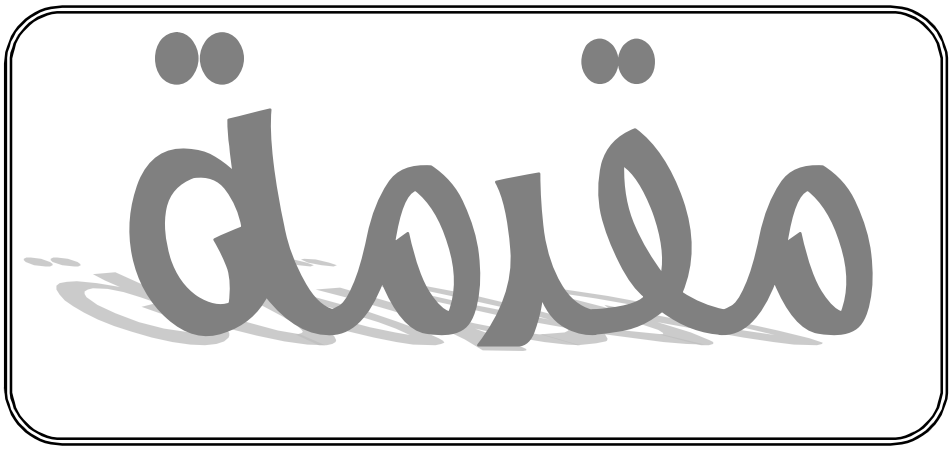
إشراف الدكتور:

اسماعيل زردومي

الإسـم واللقب	الرتبـة	الجامعـة	الصفـة
د/ محمـد منصـوري	أستاذ التعليم العالي	جامعـة باتنـة	رئيسـا
د/ إسماعيـل زردومي	أستـاذ محاضـر	جامعـة باتنـة	مشرفـا و مقررا
د/ محمـد بوعمامة	أستـاذ محاضـر	جامعـة باتنـة	عضـوا مناقشـا
د/ خليفـة بوجـادي	أستـاذ محاضـر	جامعـة سطيـف	عضـوا مناقشـا

السنـة الجامعيـة : 2011/2010م
1431 / 1432هـ

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com



PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

يتميز العالم الإسلامي بتنوع الاتجاهات الفكرية ، مما شكل أرضية خصبة لشتى الدراسات الأدبية واللغوية، ومما زاد في أهمية هذه الدراسات الإختلاف في أنماط الخطابات المعبرة عنها ، فكل اتجاه فكري ينحو منحاه في التعبير عن آراءه وأفكاره، فالاتجاه الفلسفي (العقلي) مثلا يميل إلى الوضوح والتقيد بالقواعد العقلية أما الاتجاه النقلي فيعتد بالكتاب والسنة ويمتنع عن التأويل والخوض في المطلق والمتشابه، أما الاتجاه الصوفي، فيتجاوز الأول وينعته بالمحدودية لاعتماده على العقل ويأخذ بالثاني ولكنه ينتقده بالوقوف عند الظاهر، إلا أنه يعترف بالقواعد الفقهية التي يتوصل إليها الفقهاء ويذهب إلى أن التصوف علم خاص له أهله وهم أهل الله و خاصته.

وبالرغم من الإختلاف الواضح بين هذه الاتجاهات الفكرية إلا أنها شكلت مجالا خصبا للدراسات الفكرية والأدبية، إلا أن الاتجاه الصوفي لم يحض بنفس القدر من الاهتمام الذي حضيت به الاتجاهات الأخرى، وهذا يعود بالأساس إلى طبيعة موضوعاته وأشكال التعبير عنها.

وفي الحقيقة وبمجرد الاقتراب من هذا الموروث يكتشف الباحث أنه أمام فاصلة مميزة في الكتابات العربية الإسلامية، فالخطاب الصوفي يمثل نتاجا خصبا لاكتشاف مميزات اللسان العربي إما من الناحية الجمالية و إما من ناحية السعة والقدرة على اختراق حجب الخيال والمطلق، فالتصوف عالم روحي يدعو إلى تزكية النفس والانعتاق من أسوار المادة والاهتمام بالجوهر الذي يعتبر سبيلا لكشف الوجود وهذا لا يكون إلا بالممارسة الفعلية والاجتهاد في التربية الروحية والسلوك.

إن الجمع بين القراءة والتجربة هو ما يدعو إليه الصوفية ولكن هذه الدعوة لا يمكن تحقيقها لأي قارئ يقترب من الخطاب الصوفي بهدف القراءة والفهم، ولأن الخطاب في حد ذاته عبارة عن إفرازات التجربة والمعايشة الحية أو بعبارة أخرى فالمشارك في أحوال التجربة يكون على دراية بالسياق الفعلي أكثر من غيره، لذلك نجد الصوفية يشددون على أن المعاني ذوقية لا يفهمها إلا من عايش التجربة الحية، وبهذا تتبادر إلى الذهن عدة أسئلة هي التي قادتني إلى الخوض في هذا البحث بغية الإجابة عنها.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

أولها: هل يمكن فهم الخطاب الصوفي بالقراءة دون التجربة؟ ، **ثانيها**: ما مدى العلاقة بين الكتابة كفعل لغوي وأدبي أعطانا هذا النتاج المتمثل في الخطاب والتصوف كرحلة روحية تقتضي التقيد بآداب الشرع ونواهيه؟ وغيرها من الإشكالات التي تكتنف الخطاب الصوفي والمتعلقة بأسباب استغلاقه وتمنعه عن الفهم أهي نتيجة البناء اللغوي الرصين الذي يعتبر عنصرا يعتمد عليه الصوفية في بناء خطاباتهم أم هناك آليات قرائية يجب الاعتماد عليها لفك الألغاز والرموز التي تتضح بها النصوص الصوفية.

إن الخطاب الصوفي يشكل حلقة مهمة في الموروث العربي الإسلامي إلا أنه لم يلق الاهتمام الكافي في الدراسات الأدبية واللغوية خاصة الحديثة منها، ولعل قلة الدراسات المتخصصة في هذا المجال هي السبب في ترك الخطاب الصوفي بعيدا عن البحوث النقدية الجادة التي تسمح باكتشاف قيمته وفضاءاته المعرفية الواسعة.

إن الاشتغال بالخطاب الصوفي عند ابن عربي يكشف عن نسق معرفي مختلف عما هو سائد في الخطابات العادية لأنه يعنى بالمطلق ويستعين بالخيال كقيمة فكرية ثابتة يبني عليها آراءه في الوجود والفكر الصوفي بصفة عامة.

أما عن أسباب اختياري لهذا الموضوع، فلرغبة جامحة تملكتني بمجرد الاطلاع السطحي عن بعض النصوص الصوفية دفعتني لاكتشاف ما يزخر به هذا الموروث ولأن الشيخ الأكبر يعتبر أحد أقطاب التصوف وقع اختياري على مدونة الفتوحات المكية لاعتبارها زبدة الفكر الصوفي، وقد استعنت في الخوض في هذا الموضوع ببعض الدراسات المتخصصة في هذا المجال من أهمها كتاب " الكتابة والتصوف عند ابن عربي للكاتب المغربي خالد بلقاسم، وكذا كتاب تحليل الخطاب الصوفي لآمنة بلعلى، وبدرجة اكبر مؤلفات الباحث المصري نصر حامد أبو زيد" و كأي بحث من البحوث فقد واجهتني بعض الصعوبات في انجاز هذا البحث تعلقت في بادئ الأمر بطول المدونة وصعوبة بعض الأفكار مع قلة الشروح المتخصصة في الفتوحات المكية، أما الدراسات والبحوث اللغوية حول الخطاب الصوفي فنادرة جدا مما صعب علي العثور على معالم البحث لأن معظم الكتب التي تناولت التصوف اتجهت إلى الجانب الفكري والعقدي عند الصوفية خاصة ابن عربي ولعل تراكم القراءات في هذا الجانب هي التي شكلت الحجاب المضروب على الخطاب الصوفي ووضعته في قفص الاتهام فرمته أحيانا بوحدة الوجود

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

وأحيانا بالكفر وأحيانا بالتأويل المفرط مما ساهم بشكل أو بآخر في ابتعاد الناس عن تناول الخطاب الصوفي بالدراسة والبحث.

أما بالنسبة للخطة التي تناولت بها هذا البحث فقد قسمتها إلى مدخل و ثلاثة فصول المدخل وتناولت فيه التعريف ببعض المصطلحات كتوطئة للدخول إلى البحث، أما الفصل الأول فتناولت فيه الكتابة والتلقي عند ابن عربي وقد أفردت عنصرا خاصا بالفكر الصوفي تناولت فيه مصادر التلقي عند ابن عربي تطرقت فيه إلى الرؤية الفكرية للتصوف من خلال آراء ابن عربي حول أساسيات التصوف كالتحلي والتخلي والتربية والسلوك وعلاقة كل ذلك بالكتابة، ثم تطرقت إلى تموضعات الذات الكاتبة في الخطاب الصوفي، أما في الفصل الثاني فتطرقت إلى آليات بناء الرسالة وتناولت فيه الرمز وأسباب الاعتماد عليه بشكل ملفت في الخطاب الصوفي، كما تطرقت فيه أيضا إلى الذوق والشطح، والإشارة والعبارة والخيال. أما الفصل الثالث والأخير فتطرقت فيه إلى بناء أفق التلقي عند الصوفية و تناولت فيه علاقة التجربة بالمتلقي، وكذا علاقتها بالفهم والدلالة. ثم تطرقت إلى أسس بناء أفق التلقي عند الصوفية.

و قد اعتمدت في دراستي منهجا تحليليا حاولت من خلاله توصيف البنية العامة للخطاب الصوفي، و في الأخير أتمنى أن أكون قد وفقت في اختياري لهذا الموضوع وأن أكون قد ساهمت في الإفادة به ولو بالقدر القليل والله ولي التوفيق.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

تمهيـــــد

إن المتتبع للتراث الصوفي يدرك بالضرورة خصوصياته المتميزة، سواء من ناحية الخطاب المستعمل، أو من ناحية التجربة الصوفية ذاتها. فهي ليست مجرد تجربة دينية يرتبط ذكرها بالزهد، والسفر الروحي، والمجاهدات، بل هي تجربة وجودية بكل ما للوجود من معان واسعة ينفتح عليها الصوفي بفكره وخياله، وبذلك يتسع أفقه في الحياة باتساع مداركه في رحابة الوجود المطلق، فيعيش تجربته، وسلوكه إلى ربه في كل مجالات الحياة سعيا لمعرفة أسرار هذا الكون ومن ثم معرفة الحقيقة الكامنة وراء هذه الموجودات وهي الوجود الحق أي الله سبحانه وتعالى، فتصبح بذلك التجربة الصوفية سبيلا روحيا يتخذه الصوفي أداة للوصول إلى المعرفة، وبحكم انفتاحها على الوجود فهي تجربة متنوعة تفتح آفاقا واسعة للبحث في خصوصياتها، وأسباب اتجاهها إلى الجانب الروحي في الإنسان.

والواضح في التراث الصوفي أن الاتجاه إلى الجانب الروحي في الإنسان هو محاولة للتخلص من أسباب المعاناة في الحياة، إذ الاهتمام بالحياة الروحية يؤدي إلى الإحساس بالتعالي والصفاء من كل الأدران المادية العالقة في أذهان البشر وهذا الإحساس يبعث عن إيثار الجانب الإلهي عن غيره وهو مبعث السعادة عند الصوفية.

ويعتبر هذا الرضا عن الحياة الروحية سببا من أسباب ظهور الخطاب الصوفي بالغة راقية تدل عن التعالي والتميز الذي تحققه التجربة الصوفية، فلغتهم بذلك هي الأخرى لغة وجودية تتخطى حواجز اللغة العادية وتستعير عنها برموز وإشارات تجسد التماشي مع سعة الوجود وانفتاحه.

إن الواقف على الخطاب الصوفي يجد نفسه أمام إستراتيجية خاصة يشغل فيها تبديد المعاني وإخفائها بين ظاهر اللفظ وباطنه حيزا كبيرا، كما يكتشف نسقا عجيبا في البناء تحيل جزئياته عن أشياء خاصة بأحوال التجربة الصوفية وبذلك تصبح التجربة ذاتها عنصرا أساسيا في بناء الخطاب، و هي دعوة إلى أن فهم الخطاب الصوفي، في بعض مستوياته يستوجب المعايشة الحية للتجربة الصوفية، وهو التحدي الذي يدفع إلى استكشاف ما مدى إلزامية التجربة لفك رموز الخطاب الصوفي.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

1- مفهوم البنية:

أ-لغـــــة:

لقد استخدم مصطلح البنية في سياقات مختلفة وهو من الفعل "بنى"، حيث نجد له تأصيلا في المعاجم العربية القديمة كلسان العرب، وكذا القرآن الكريم:

فقد ورد في لسان العرب لابن منظور ما يلي:

البناء: المبني، والجمع أبنية، وبنيان جمع الجمع، واستعمل أبو حنيفة البناء في السفن فقال يصف لوحا يجعله أصحاب المراكب في بناء السفن وإنه أصل البناء فيما لا ينمي كالحجر والطين ونحوه.

والبِنية والبُنية ما نبنيه، وهو البِنى والبُنى.

قال ابن الأعرابي: البِنى الأبنية من المدر أو الصوف، وكذلك البِنى من الكرم وقال غيره: يقال بِنية، وهي مثل رشوة ورشا كأن البنية هي الهيئة التي بني عليها مثل المشية والركبة.

وبنى فلان بيتا بناء، وبنى مقصورا شدد للكثرة، والبناء يكون من الخباء والجمع أبنية[1].

هذا بالنسبة لما ورد عن البنية في "اللسان" أما في القرآن الكريم فقد وردت على صيغ مختلفة نذكر منها ما يلي:

- "بناها" في قوله تعالى: (ÇÍÈ $g9^/ $Br ä$Kj 9$r) [2].

- "بنيان" في قوله تعالى: ﴿ Ö$Š¥ç OGR(. $y ¹ ¾ïî‹î™ 'îšc qæ»)ãšú ï‰$‹=tã ©$bÎ

ÇÍÈ ŒÉ qß¹ ÉB ﴾ [3].

---

[1] أبو الفضل جمال الدين بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، دار صادر بيروت، مادة (بني)، مج4 (ص14).
[2] سورة الشمس، الآية 5.
[3] سورة الصف ،الآية 4.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

- "بنينا" في قوله تعالى: ﴿ ÇÈ #Š#‰© $ÈÕ™ Ìa‰ù $Zø/r ﴾ [1].

-"بنيانهم" و"بنوا" في قوله عزوجل: ﴿ ìÖ)? b& w) ÖÎ qè ’Í ƒ ífÍ (ù/ “ Ï$ÐGŠ¢Â#“ƒ w ﴾ ÇÈ ÐŠÅm ÐŠÎæ ª! $ 0Ç è [2]. وغيرها من الآيات.

غير أن الملاحظ من خلال هذا التأصيل أن مفهوم البنية عند القدماء ليس بنفس المعنى والحمولة الدلالية عند المحدثين، إلا أنه لا يخلو من أوجه التقارب، فقول أبو حنيفة مثلا بأن أصل بناء السفن هو اللوح التي يجعلها أصحاب المراكب في بناء السفن ينم على أن مفهوم البنية هو العناصر الأساسية المشكلة للشيء، وبذلك يتضح أن المقصود ببنية الخطاب الصوفي هو العناصر الأساسية المشكلة له وهو موضوع بحثنا.

ب- إصطلاحا:

إتفق جل الباحثين على أن البنية هي مجموعة العناصر المترابطة فيما بينها، حيث تترابط هذه العناصر في شكل تعالق مستمر يشكل البنية الكلية "وليس المهم في البنية هو "العنصر" أو "الكل" وإنما المهم هو العلاقات القائمة بين العناصر، أي عمليات التأليف أو التكوين، على اعتبار أن الكل ليس إلا الناتج المترتب عن تلك العلاقات أو التأليفات"[3].

وذلك ما يذهب إليه الدكتور طه عبد الرحمن في قوله:" اعلم أن عناصر المجموعة التي تتكون منها البنية، أو أقل أفراد المجموعة ليست عناصر متفرقة يقع النظر في خصائصها واحدا واحدا ولا هي عناصر منكدسة تؤخذ أخذ الكل المصمت الذي لا يتجزأ ولا يتفرع وإنما هي عناصر مبنية بناء"[4]. وهذه العناصر " تربط بينها علاقات معينة وأنها بنية مكونات وعلاقات "[5]. تتميز بأربعة خصائص أساسية يمكن إيجازها فيما يلي:

1-**البناء**: "وهو أن تلك الارتباطات بين عناصر البنية تتخذ صورتين هما العمليات والعلاقات فالعمليات هي عبارة عن كل الارتباطات التي تجعل الأفراد يتولد بعضها عن

---

[1] سورة النبأ ،الآية 12.
[2] سورة التوبة،الآية110.
[3] صالح ولعة، البنيوية التكوينية ولوسيان غولدمان، مجلة التواصل تصدرها جامعة عنابة، ع 8جوان 2007، (ص259).
[4] طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي المركز الثقافي العربي، ط1، 1998، (ص176).
[5] أحمد المتوكل، قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية، دار الأمان للنشر والتوزيع ، 2001، (ص167).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

بعض والعلاقات عه عبارة عن كل الارتباطات التي تجمع بين الأفراد مثنى وثلاث ورباع"[1].

2-**التنظيم الذاتي أو الترتيب**: " هو أن في وسع البنيات تنظيم نفسها بنفسها، مما يحفظ لها وحدتها ويكفل لها المحافظة على بقائها"[2]، أي" أن مجموع الأفراد المترابطة فيما بينها بواسطة العلاقات والعمليات هي مجموع مرتب"[3].

3-**الكلية والتنوع**: "أي أن البنية لها تركيبين داخلي وخارجي، الداخلي يؤلف بين العناصر الأساسية والخارجي يؤلف بين العناصر الأساسية والمساعدة"[4] ليعطيها سمة الكلية.

4-**التحولات**: "وهي أن المجاميع الكلية تنطوي على دينامية ذاتية، تتألف من سلسلة من التغيرات الباطنية التي تحدث داخل النسق"[5]. وهي ما يسميه طه عبد الرحمن بالتصنيف التشابهي والذي يقوم بدوره على جانبين:"هما الجانب العاملي والمعمولي، فالجانب العاملي للبنية يتشكل من مجموع العلاقات والتوابع المتميزة وأما جانبها المعمولي فيتشكل من عدد العناصر التي تربط كل علاقة بعلاقة –التعالق- ومن عدد العناصر التي تدخل عليها التوابع"[6]، وبذكر هذه الخاصية (التحولات) تجدر بنا الإشارة إلى المدرسة التوليدية التحويلية ورائدها "نعوم تشومسكي" حيث يعتبر مصطلحي البنية السطحية والبنية العميقة وليدي هذه المدرسة ويعزى إليها الفصل بينهما أو بالأحرى إلى رائدها تشومسكي الذي" بين أن البنية العميقة ترتبط بالدلالة اللغوية أي أنها تحدد التفسير الدلالي للجمل، في حين ترتبط الأبنية السطحية بالأصوات اللغوية المتتابعة وتحدد التفسير الصوتي للجمل"[7]، "فاللسانيات تفترض بنية عميقة وفطرية للغة، هذه البنية زيادة على كونها منتجة للدلالة وموجهة للإشارة ومؤطرة للرمز فهي فرضية معقولة ومن خلال هذه البنية يتم إنشاء

---

[1] طه عبد الرحمن، اللسان والميزان،(ص176).
[2] صالح ولعة،البنيوية التكوينية ولوسيان غولدمان، (ص259).
[3] طه عبد الرحمن، المرجع نفسه، (ص178).
[4] طه عبد الرحمن، المرجع نفسه، (ص179).
[5] طه عبد الرحمن المرجع نفسه، (ص178)
[6] عبد القادر شرشار تحليل الخطاب الأدبي وقضايا النص، منشورات إتحاد الكتاب العرب، دمشق 2006، (ص80).
[7] ناصر عمارة، اللغة والتأويل، منشورات الإختلاف-الجزائر، ط1، 1428هـ- 2006م، (ص60).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

جميع أشكال النحو وعلاقاته الداخلية ووظائف البنى الإنشائية." [1] التي تتمظهر في شكلها النهائي كبنية كلية تجمع بين المستويين السطحي والعميق، السطحي بانطوائه على " المستوى الخطابي الذي تسلسل فيه المجازات وآثار المعنى داخل النص مدعوما بمكون سردي ينظم توالي وتسلسل الحالات والتحولات التي تقع على مستوى البنية، والعميق بنظام العمليات وشبكة العلاقات والارتباطات وبتوفر الخصائص المذكورة آنفا مجتمعه تتشكل لنا ما يعرف بالبنية.

2- مفهوم الخطاب:

أ-لغـــــة:

تعددت المفاهيم حول مصطلح "خطاب" في الدراسات العربية القديمة ولإدراك دلالة هذا المصطلح لابد من الرجوع إلى التراث العربي كالقرآن الكريم وبعض المعاجم العربية وكتب اللغة حيث وردت مادة "خاطب" في القرآن الكريم في مواطن عدة على صيغ مختلفة نذكر منها ما يلي:

- (خاطبهم) في قوله: ﴿ÑÛ{ #Œ)r $Ëd ÇU öF{$'?ã bqà¤ð ƒ šú ï‰Ç»¤qš$ Ïš7ãr﴾

﴿ÇÍÈ $Y»™ {qè% šc qèg» f ¾$.[2]

- (الخطاب) في قوله تعالى: ﴿ÇÈ É> $Ü¡øŠ¤Á ùr pJ¯Ás ¾Ïç»Y•?#är ½ç3tã $R‰©r﴾ [3].

- (تخاطبني) في قوله: ﴿Nèå) {pG=ß ûï‰Ç'î Ó_ÜÙ»ƒÉ ïr $Ïômrr $Zïãã'Î 7 ¾Ïè¾Á$Ê3 $﴾

﴿ÇÍÈ bqè•øB [4]. هذا بالنسبة لمادة "خاطب" في القرآن الكريم على سبيل الإشارة لا الإحصاء فغير هذه الصيغ المذكورة كثير في القرآن الكريم.

أما في المعجم فقد ورد في لسان العرب لابن منظور في مادة "خطب" ما يلي:

---

[1] ناصر عمارة ، المرجع نفسه،(ص61)
[2] سورة الفرقان، الآية63.
[3] سورة ص الآية 20.
[4] سورة هود الآية 37.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

خطب: الخطب الشأن أو الأمر صغر أو عظم، وقيل هو سبب الأمر، يقال: ما خطبك؟ أي ما أمرك؟، ونقول: هذا خطب جليل، وخطب يسير، والخطاب والمخاطبة مراجعة الكلام وقد خاطبه بالكلام مخاطبة وخطابا وهما يتخاطبان.

قال الليث: إن الخطبة مصدر الخطيب لا يجوز إلا على وجه واحد وهو أن الخطبة اسم للكلام الذي يتكلم به الخطيب فيوضع موضع المصدر، ويقول أبو إسحاق أن الخطبة عند العرب الكلام المنثور المسجع ونحوه التهذيب، والخطبة مثل الرسالة لها أول و آخر[1].

ب- اصطلاحا:

لتحديد مفهوم الخطاب تعترضنا عدة اتجاهات نقدية متباينة خاصة الاتجاهات الحديثة التي جاءت بعد "دوسوسير" وهي بالأحرى تأثرت به سواء بتبنى، أفكاره أو بالاختلاف معها، ومن أبرز هذه الاتجاهات البنيوية التي أطلقت صفة الانغلاق على النص أي أنه بناء قائم بذاته، لابد من التعامل معه على أساس نحوي بحت، أي "تتابعا محدودا من علامات لغوية متماسكة في ذاتها"[2]، تشكل فيه الجملة "أعلى وحدة لغوية، وأشدها إستقلالا "[3]، وبحكم التطور السريع في الدراسات اللغوية بصفة عامة بقي مفهوم الخطاب يموج من منظور إلى آخر تبعث هذه التموجات على صعوبة إعطاء مفهوم محدد للخطاب أو النص، على حد سواء دون إثارة الجدل بين النص والخطاب أو ماهية كل واحد منهما فالأمر في خلاف بين ماهية النص وماهية الخطاب وأيهما أوسع من الآخر، أو أنهما شيء واحد، وقد جرت العادة قديما أن يكون الخطاب شفويا، والنص مكتوبا غير أن الخطاب أيضا انتقل ليظهر في أشكال كتابية مختلفة أدى هذا الانتقال إلى التداخل بينهما وعموما لا يهمنا هذا الطرح، " فمما تحمد عاقبته أن لا أحد من الباحثين في التراث الثقافي الأدبي الفصيح أو اللهجاتي يختلف لحظة مع الآخر في أن الخطاب أو التواصل الشفوي متباين أو متعارض مع الخطاب أو التواصل الخطي، والأمر كله منطلق من طبيعة التواصل وأدواته"[4]، ولكن المفهوم البنيوي شكل في نظر الكثير من العلماء

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر بيروت مادة (خطب).
(2) كلاوس برينكر، التحليل اللغوي للنص، تر: سعيد حسن بحيري، مؤسسة المختار، ط1، 1425هـ-2005م،(ص27).
(3) كلاوس برينكر،المرجع نفسه، (ص23).
(4) د.عبد الجليل مرتاض، اللغة والتواصل، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط 2003، (ص77).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

اقتصارا على جانب واحد من جوانب اللغة " فهو لا يسم في هذا الاتجاه اللغوي النصي إلا العلاقات النحوية الدلالية بين الجمل أو بين عناصر لغوية (مفردات، ضمائر، ...إلخ) في جمل متعاقبة"[1]، إلا أن هذا المفهوم البنيوي يدعم أكثر من غيره الجانب الإجرائي في تحليل النصوص، أما ما أسسه (دوسوسير)، فيما يتعلق بثنائية "اللغة والكلام" يعطي الأولوية لحضور عنصر السياق باعتبار اللغة اجتماعية " لأن الكلام في رأيه فعل فردي لا يمثل سوى بداية اللسان، أو الجزء الفيزيائي، وهو مستوى خارج الواقعة الاجتماعية "[2].

وهو ما يميز الطرح التداولي الذي أعطى مفهوما جديدا للخطاب أعيد فيه الاعتبار لعنصر السياق وكذا العناصر الأساسية الأخرى التي تحيط بالظاهرة الخطابية كالمؤلف الذي أبعد في الدراسات البنيوية، فأصبح الخطاب يعرف "بالوحدة التواصلية" [3] التي عرف من خلالها الدرس اللساني الحديث اتجاهات مختلفة تراهن في مجملها على ضرورة استحضار كل الجزئيات التي يمكن أن تؤثر في الخطاب من قريب أو بعيد مع الإشارة إلى أن اهتمام العلماء في مجال الأبحاث اللغوية قد اتجه إلى شق الكلام من ثنائية "دوسوسير" "اللغة والكلام" الذي أصبح يعرف بالملفوظ سواء كان شفويا أو كتابيا ، وهو السبب في التداخل المفهومي بين النص والخطاب، وبذلك أصبح "الملفوظ منظورا" إليه من وجهة آليات وعمليات اشتغاله في التواصل "[4].

هذا بالنسبة للخطاب العادي، أما التعامل مع الخطاب الصوفي فيقودنا إلى ضرورة الاحتياط بوضع المفاهيم في بعدها الموغل في الرمزية، فالخطاب الصوفي يكتسي ببعدين أساسيين يشكلان الهوة بينه وبين الخطاب العادي هما الإلهي والإنسي والتداخل بينهما، باعتبار التجربة الصوفية في مجملها حركة روحية تسعى إلى الرقي بالخطاب البشري إلى درجات القدسية وكذا تحقيق المعرفة اللدنية الإلهامية عن طريق المجاهدات والكشف الإلهي، "فالخطاب الإلهي الصوت المسيطر على النص الصوفي – ويأخذ في الغالب

---

[1] كلاوس برينكر، المرجع السابق، (ص24).
[2] عبد القادر شرشار، تحليل الخطاب الأدبي وقضايا النص، (ص35).
[3] عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ط1، 2004، (ص37).
[4] عبد القادر شرشار، المرجع نفسه،(ص35)..

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

الأعم صبغة الخطاب القرآني، ويتشح بنغمة ذات قدسية"[1] ، تستوقف كل من أراد التعامل مع هذا النوع من الخطاب الذي أقل ما يقال عنه أنه خطاب مفعم بالغموض كونه يبني على إشارات ورموز، وتلميحات يصعب فهمها، فالدلالة فيه غير لزومية للفظ كما تواضع عليه عامة الناس وجبلت عليه العادة، بل يتصرف فيها الصوفي كما يريد، و"الواقع أننا إذا تأملنا أدب الصوفية شعرا ونثرا...وجدنا رمزا غريبا، ونمطا عجيبا، وبعدا عن التصريح ، وإيثارا للتلويح، واعتمادا على الإشارة، وعلاقات خفية في التجوز بالكلام، ودرجات بعيدة بين المعاني اللزومية لا يكاد يفهمها فاهم ولا يصل إلى جوهرها عالم أو حالم"[2].

ومادمنا سنصحب ابن عربي وخطابه في الفتوحات المكية فلا بأس أن نطل إطلالة أولية تتعلق بموضوع الخطاب عنده، يقول تحت أحد الأبواب والموسوم ب: "في معرفة المنازلات الخطابية" ما نصه: "اعلم أيدك ...أن المنازلة فعل فاعلين هنا، وهي تنزل من اثنين كل واحد يطلب الآخر ينزل عليه أو به كيف شئت فقل فيجتمعان في الطريق في موضع معين، فتسمى تلك منازلة لهذا الطلب من كل واحد وهذا النزول على الحقيقة من العبد صعود وإنما أسميناه نزولا لكونه يطلب بذلك الصعود النزول بالحق"[3].

ويبدو من هذا النص أنه بصدد توضيح المنازلات، فالتفاعل المذكور في مستهل كلامه ليس تفاعلا بين شخصين، وإنما يربطه مباشرة بالتفاعل بين العبد وربه، فالمنازلة إذا هي وجه من أوجه التواصل بين العبد وربه وهذا يؤكد اتجاه الخطاب الصوفي بهذه الأشكال من التواصل من منازلات ومناجيات ورؤى وكشوفات وغيرها وكلها عناصر تثبت اختلاف الاهتمامات بين الخطاب العادي والخطاب الصوفي وهو ما يؤكده ابن عربي بقوله:" واعلم أن الحق لا يكلم عباده، ولا يخاطبهم إلا من وراء حجاب، صورة يتجلى لهم فيها تكون تلك الصورة حجابا عنه ودليلا عليه...فلا يشهد المنازل في المنازلات الخطابية إلا صورة عنها تأخذ ما تترجم له عنه من الحقائق والأسرار وهي السنة الفهوانية[*] وحد المنازلات من العماء إلى الأرض وما بينهما... والمحل الذي يقع

---

(1) يوسف زيدان، المتواليات، دراسات في التصوف، دار المصرية اللبنانية، ط1، 1418هـ، يناير 1998م ، (ص35).
(2) على الخطيب، اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي، دار المعارف، 1404هـ، (ص11).
(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، (254/6)
(*) الفهوانية: خطاب الحق بطريق المكافحة في عالم المثال، أنظر الفتوحات المكية،(150/3).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

فيه الاجتماع منزل، وتسمى هذه الحضرة التي يقع منها الخطاب الإلهي لمن شاء من عباده حضرة اللسن"[1]." فالصوفية يستندون إلى أن الله لم يزل قائما بصفاته السبع (الحياة، العلم، الإرادة، القدرة، السمع، البصر، الكلام) فهو تعالى لم ينزل متكلما وكلامه يتجلى في تنوع مظاهر الوجود وفي إلهاماته لأهل الولاية"[2]، وهذا ما جعل الصوفي في سفر دائم نحو التعالي المطلق للضفر بالحقيقة والأسرار الوجودية فجاء الخطاب الصوفي مجسدا لهذا السفر ولا يخرج عن واقع التجربة الصوفية واصفا مكابداتها وأحوالها المختلفة.

3- مفهوم التصوف:

أ- لغـــــــة:

تعددت الآراء حول أصل لفظ "الصوفية" واشتقاقه، فهناك من ذهب إلى أن أصلها من الصوف الذي اختص بلبسه العباد والزهاد إما دلالة على عدم الاهتمام بملاذ الدنيا وإما دلالة على الفقر لتفرغهم للعبادة دون غيرها، وهناك من ذهب إلى أن أصلها من الصفاء وهو الطهارة من الأدران ظاهرها وباطنها، وهناك من ذهب إلى أن أصلها مأخوذ عن لفظ سوفيا الإغريقي الأصل والذي يعني الحكمة وكونه أقرب إلى الفلسفة منه إلى التصوف.

أما عن الرأي الأول أن أصل إشتقاق "الصوفية" من الصوف فهو الرأي الأرجح وذلك ما ذهب إليه الإمام القشيري في الرسالة يقول ابن خلدون :" وقال القشيري –رحمه الله-: ولا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة العربية ولا قياس، والظاهر أنه لقب ومن قال اشتقاقه من الصفاء، أومن الصفة، وبعيد من جهة القياس اللغوي، قال: وكذلك من الصوف لأنهم لم يختصوا بلبسه.قلت: والأظهر إن قيل بالاشتقاق أنه من الصوف وهم في الغالب مختصون بلبسه، لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف "[3]. والواضح من هذا النص أن ابن خلدون يذهب مذهب القشيري في اشتقاقه كلمة "الصوفية" وهو ما يخول لنا الوقوف عند هذا الرأي دون غيره من الآراء.

---

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (254/6).
(2) يوسف زيدان، المتواليات، (ص36).
(3) عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، (ص490).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

ب - إصطلاحـــا:

ارتبط مفهوم التصوف بالزهد وعبادة الله تعالى:" والتخلق بالأخلاق الإلهية بالوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا: فيرى حكمها من الظاهر في الباطن وباطنا فيرى حكمها من الباطن في الظاهر فيحصل للتأدب بالحكمين كمال"[1] والتصوف بكل أنواعه رياضة للنفس والأخلاق وهو كذلك نزوع فطري في الإنسان نحو التسامي والتكمل ثم التقطع إلى المعرفة الإلهامية الإلهية أو النظر العقلي المستقيم، وإلى الأخلاق الكريمة والطباع المستقيمة والسيرة الحسنة"[2]، وقد ورد في مقدمة ابن خلدون أن "أصل التصوف هو العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والإنفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف فلما فشا الإقبال على الدنيا، اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة"[3] فالتصوف سمو روحي بالنفس البشرية إلى الكمال والمعرفة من خلال التضحية والإيثار كمبادئ أخلاقية تهذب الروح الإنسانية وتجعلها تتصف بالسمو فيكون بذلك تأديب وتهذيب وتذويب فالتأديب محل الاستتار وهو للعوام، والتهذيب الخواص وهو التجلي والتذويب للأولياء وهو المشاهدة"[4] التي تحصل عن طريق الرياضة والمجاهدات "فالتصوف كله جد"[5] والتخلق بهذه الأخلاق هو إيذان واستعداد للانخراط في طريق العرفان، "فلما اختص هؤلاء بمذهب الزهد والإنفراد عن الخلق والإقبال على العبادة اختصوا بمآخذ مدركة لهم، وذلك أن الإنسان بما هو إنسان إنما يتميز عن سائر الحيوان بالإدراك وإدراكه نوعان: إدراك للعلوم والمعارف من اليقين والظن والشك والوهم وإدراك للأحوال القائمة من الفرح والحزن والقبض والبسط والرضا والغضب والصبر والشكر"[6] فأصبح الصوفية بسعيهم إلى الله يسعون إلى إدراك هذه

---

(1) عبد المنعم الحفني، الموسوعة الصوفية مكتبة مدبولي، (ص 681).
(2) عبد المحسن سلطان، التصوف الإسلامي في مراحل تطوره ، دار الآفاق العربية، ط 1432هـ-2003م، (ص10).
(3) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة،(ص490).
(4) محمد بن بريكة، التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان، دار المتون للنشر والطباعة والتوزيع، ط1، 1427هـ-2006م، (ص52).
(5) عبد المنعم الحفني، المرجع السابق (ص182).
(6) عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، (ص491).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

المقامات والأحوال حتى عرفوا " بخواص الحضرة وأهل المشاهدة والمكاشفة"[1] ، وهو نفسه ما يذهب إليه كبار المتصوفة كابن عربي والقشيري وغيرهما يقول ابن عربي:

فاعلم أنَ التصوفَ تشبيه بخالقنـــا لأنه خلق فانظر ترى عجبَـــا

كيف التخلق والمكر الخفي لـــــه في خلقه وبهذا القدر قد حجبَـا

وذمه في صفات الخلق فاعتبـــروا فيه فذا مثل للخلق قد ضربَـــا

إن الحديد إذا ما الصنع يدخلـــــه من غير منزلة يـــرده ذهبَـــا

كذلك الخلق المذموم يرجع مـــــح مودا إذا هو للرحمن قد نسبَـا

إن التصوف أخلاق مطهـــــــرة مع الإله فلا تعدل به نسبَـــا [2].

فالتصوف عنده من خلال هذه الأبيات هو التخلق بالأخلاق الإلهية وإماتة الصفات البشرية الدنيئة والترفع عنها والتخلق بالأخلاق الروحانية الطاهرة ثم يضيف أنه عند أهل طريق الله أي " التصوف خلق فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في التصوف...

ومن شرط المنعوت بالتصوف أن يكون حكيما ذا حكمة وإن لم يكن فلا حظ له في هذا اللقب" [3] و عن هذا اللقب يقول صاحب الرسالة "أن الصوفية مركبة من أربعة حروف فالصاد صبره وصدقه وصفاؤه، والواو وجده ووده ووفاؤه والفاء فقره وفقده وفناؤه والياء ياء النسبة بها أضيف إلى حضرة مولاه" [4].

و"الصوفي في الاصطلاح هو الفاني بنفسه، الباقي بالله تعالى، وهو من صفا قلبه لله لأنه في الصف الأول بين يدي الله بارتفاع همته إليه وإقباله بقلبه عليه"[5] لذلك عرف طريق التصوف بطريق الفناء، أي التخلص من الماديات الطبيعية ليتحقق لها حينها البقاء الروحاني الصافي بالله سبحانه وتعالى، قال أبو سعيد الخراز: " التصوف تمكين من الوقت وهو أن تكون صافيا من ربك ومليئا بالأنوار، وتكون في عين اللذة من الذكر"[6] .

---

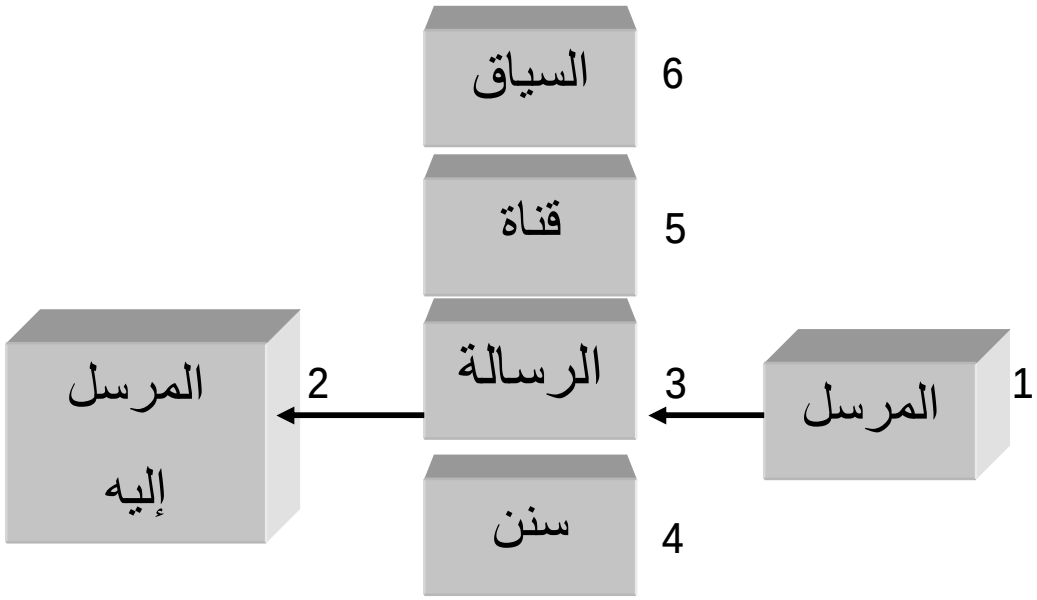
[1] محمد بن بريكة، التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان، (ص50).
[2] ابن عربي الفتوحات المكية ، (310/3).
[3] ابن عربي، المصدر نفسه، (331/3).
[4] عبد الكريم القشيري، لطائف الإشارات، نقلا عن ابن بريكة، (ص51).
[5] عبد المنعم الحفني، الموسوعة الصوفية، (ص840).
[6] عبد المنعم الحفني، الموسوعة الصوفية، (ص682).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

من خلال ما سبق نستنتج أن التصوف حركة نحو التعالي والتخلق بالأخلاق الإلهية والمقصود بالتخلق عند ابن عربي يظهر من قوله :" ورد في الأخبار الندب إلى التخلق بأخلاق الله، قال عليه السلام :" ما كان الله لينهاكم عن الربا ويأخذه منكم " وما من وصف وصف الحق به نفسه إلا وقد ندبنا إلى الاتصاف به وهذا معنى التخلق والإقتداء"[1].

4-عناصر الخطاب:

بما أن البنية هي مجموع العناصر المشكلة للشيء فبنية الخطاب إذن هي مجموع العناصر المشكلة له وقد حددها دومان جاكبسون بستة عناصر وهي: "المتكلم والسامع والوسط أو القناة والشفرة والرسالة والسياق "[2] ووضحها بمخطط كالتالي:



ويمكن تفصيل هذه العناصر كالتالي:

1-المرسل:

ويعرف بعدة اصطلاحات منها: الباث: المتكلم، المخاطب،...وكلها مصطلحات تحمل سمات البث والنقل إلى الآخر، وعموما فالمرسل هو الذات المحورية في إنتاج الخطاب لأنه هو الذي يتلفظ به من أجل التعبير عن مقاصد معينة ويفترض تحقيق هدف

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، (88/2).

[2] رومان جاكسون، قضايا الشعرية ،تر: محمد الوالي ومبارك حنوز، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، ط1 1988، (ص27).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

فيه ويجسد ذاته من خلال بناء خطابه باعتماد إستراتيجية خطابية تمتد من مرحلة تحليل السياق ذهنيا بما في ذلك اختيار العلامة الملائمة، وبما يضمن تحقق منفعته الذاتية بتوظيف كفائتة للنجاح في نقل أفكاره بتنوعات مناسبة "[1] وبهذا يعتبر آلية بنائية تتمفصل في الخطاب بأشكال عدة تظهر في الإحالة على وجه الخصوص وذلك بتعدد العناصر الإحالية التي تدل عليه في النص فأحيانا تظهره العناصر الإحالية التي تدل على الذات الكاتبة مباشرة كضمائر المتكلم وأحيانا يتوارى وراء شخصيات واردة في نصه ينتقل إلى موضع الرواية، وعموما لا يمكن تصور خطاب ما مهما كان نوعه خال من ملامح صاحبه " فأسلوب الكاتب أو الشاعر أو الخطيب نتيجة طبيعية لمواهبه وصورة لشخصيته،...لأن كل أسلوب صورة خاصة بصاحبه، تبين طريقة تفكيره وكيفية نظره إلى الأشياء وتفسيره لها وطبيعة انفعالاته فالذاتية هي أساس تكوين الأسلوب"[2] " فالخطاب هو القول الشعري الذي يكثف حضور الذات الكاتبة، ويعين عن انفتاح النص من حيث الحدود التقليدية بين الشعر والنثر وتكون الممارسة النصية محددة بالفعل الذي تتورط فيه الذات الكاتبة"[3].

2 المتلقـــي:

ويعرف بعدة اصطلاحات أيضا: السامع إذا كان الخطاب شفويا والقارئ إذا كان الخطاب مكتوبا والمرسل إليه باعتباره الطرف الثاني المقابل للمرسل "ذلك أن المرسل إليه حاضر في ذهن المرسل عند انفتاح الخطاب سواء أكان حضورا عينيا أم استحضارا ذهنيا وهذا الشخوص أو الاستحضار للمرسل إليه هو ما يسهم في حركية الخطاب "[4] إلا أن الاهتمام بالمتلقي في الدراسات اللغوية الحديثة أفضى إلى قيام نظريات خاصة به فأصبحنا نصادف عدة مؤلفات موسومة بالتلقي والقراءة مؤداها أن " المعنى نتاج التفاعل بين القارئ والنص"[5] بصفة عامة.

---

[1] عبد الهادي بن ظافر الشهري، إستراتيجيات الخطاب، (ص45).
[2] أحمد يوسف، القراءة النسقية سلطة البنية ووهم المحايثة، ، منشورات الاختلاف ط1، 2003،ج1، (ص20).
[3] محمد بنيس، الشعر العربي الحديث بنياته وابدالتها، التقليدية ، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، ط2، 2001، (ص62).
[4] عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، (ص 47-48).
[5] عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة ،ط1، 1428هـ - 2007م، (ص187).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

3- الرسالـــــــة:

يمكن اعتبار العناصر: السياق والشفرة والقناة عناصر مساعدة تساهم في تبليغ القصد من الرسالة فالسياق هو الظروف المحيطة بعملية التخاطب والشفرة أو السنن هي اللغة المجسدة للرسالة أما القناة فهي الصوت أو الكتابة أو الوسط الذي ينقل لنا الرسالة "فالأثر الأدبي يتألف من عنصرين البنية أو التركيب والنسيج أو السبك، نعني بالأول المعنى العام للأثر الأدبي وهو الرسالة التي ينقلها هذا الأثر بحذافيرها إلى القارىء بحيث يمكن التعبير عنها بطرق شتى غير التعبير المستعمل في الأثر الأدبي المذكور، أما النسيج فالمراد به الصدى الصوتي لكلمات الأثر"[1] "فالرسالة هي المعلومة التي تنبثق عن نص معين"[2] أو بمعنى آخر هي المعلومة التي يقصد الباث تبليغها إلى المتلقي فهي الرابط بين طرفي الخطاب وسبب التفاعل بينهما سواء كانت رسالة صوتية، شفاهية أو مكتوبة.

4- الســـــياق:

إحدى العناصر الأساسية التي تشكل الخطاب خاصة من المنظور التداولي القائم أساسا على هذا العنصر بعدما كان المنهج البنيوي مهيمنا على الدراسات اللغوية من دوسوسير إلى خمسينيات القرن الماضي حيث بدأت الدراسة على مستوى تحليل الخطاب تتجه إلى إعادة الاعتبار للسياق الذي أبعد في الدراسات البنيوية باعتباره عنصرا أساسيا في إنتاج الخطاب.

مفهومـــــه:

السياق علامات شكلية تكون في المحيط اللساني الفعلي، ويشمل مدلول المحيط اللساني الفعلي: مستخدم اللغة (المتكلم، السامع)، الحدث الذي ينجزه، النظام اللغوي المستخدم مواقع مستخدمي اللغة، أنظمة المعايير الاجتماعية، والعادات والالتزامات... إلى غيرها من العناصر التي تحدد بنية المنطوق وتفسره "[3] ، وهو نفسه ما ذهب إليه محمد العمري في مجلة دراسات سيمائية إذ يقول " يتسع المقام ليشمل جميع الشروط الخارجية

---

[1] عبد القادر شرشار، تحليل الخطاب الأدبي، (ص77).
[2] عبد الملك مرتاض، ،نظرية النص الأدبي، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع الجزائر، 2007، (ص3).
[3] فان ديك علم النص ، تر: سعيد حسن بحيري، دار القاهرة للكتاب،2001، (ص117-118).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

المحيطة بعملية إنتاج الخطاب شفويا كان أو مكتوبا، وكثيرا ما ارتبط المقام في البلاغة العربية بزيادة شرح وتحديد ذلك بالحديث عن أقدار السامعين ومقتضى أحوالهم...ولابد من التمييز بين المقام والسياق وذلك بحصر الثاني في العلاقات بين الوحدات اللسانية داخل التركيب، سياق كلمة أو وحدة صوتية مثلا ، وقريب من السياق ما سيسميه بعض البلاغيين: المقام الداخلي في الأدب وهو العلاقة بين الشخصيات في العمل المسرحي تمييزا له عن المقام الخارجي المرتبط بمن يستهلك ذلك الإنتاج"[1].

والمفهوم من هذين النصين أن المقصود بالسياق مجمل الظروف المصاحبة للعملية الخطابية بما في ذلك الأشخاص المشاركين فيها بحيث تشكل هذه العناصر مجملة أساس الفهم السليم لأحداث الخطاب ككل لذلك "لا يتم التفكير في الفعل الكلامي بمنظور قصدي إلا في إطار سياق يحدد قيمته، فالفعل الكلامي لا يعبر عنه بواسطة الجملة فقط، ولكن يعبر عنه في سياق معين وفق المعادلة التالية:

(قول+سياق =رسالة) ولمعرفة الرسالة لا يجب فقط معرفة اللغة بل يجب كذلك معرفة السياق "[2] ،فالسياق إذن يساهم في فهم الخطاب وبلورته، " فتحليل الخطاب يسعى إلى ربط الملفوظات بسياقاتها، وفي أغلب الأحيان يحدد تحليل الخطاب بهذه الخاصية، غير أنه لا يدرس الملفوظات بشكل محايث لكي يربطها بعد ذلك بالمعايير المختلفة (الخارجية) السياقية، بل يسعى إلى الإحاطة بالخطاب بوصفه نشاطا غير مفصول عن هذا السياق "[3] والذي "يضطلع بأدوات كثيرة في التفاعل الخطابي، مثل تحديد قصد المرسل ومرجع العلامات المستعملة في بناء الخطاب وتمثله مجموعة من المقومات متفق عليها وهي المشاركون في الخطاب، الإطار الزمكاني، الغاية"[4] ثم ينبغي الإشارة إلى مكونين أساسيين في الخطاب هما العنصر الذاتي والعنصر الموضوعي "فالعنصر الذاتي هو

---

(1) حسن خمري، مدخل متداخل الاختصاصات نظرية النص، منشورات الاختلاف، ط1،2007،(ص184) نقلا عن محمد العمري المقام الخطابي في الدرس البلاغي مجلة دراسات ،سال ،ع (5) ،1991، (ص78).

(2) عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغير ،أفريقيا الشرق المغرب،2004،(ص101).

(3) دومينيك مانقونو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب ، تر: محمد يحياتن، منشورات الاختلاف ط1، 2005 (ص25).

(4) عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب،(ص40).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

اهتمامات ورغبات ومقاصد ومعتقدات المتكلم أما العنصر الموضوعي فهو الوقائع التي تم فيها القول "[1] وهو المقصود بالمقام.

5- الشفـــــرة:

وتسمى أيضا السنن : لقد أسلفنا الذكر أعلاه أن الرسالة هي المعلومة التي يبلغها المرسل للمتلقي " غير أن هذا لا يكفي إذا أدركنا أن المتلقي في بعض الأطوار يتلقى رسالة ولا يستطيع فهمها، ومن أجل أن يفهم المتلقي الباث الذي يرسل المعلومة إليه فإنه من الضروري وجود وسيط مشترك بينهما هو « Le code » [2] ويترجم هذا المصطلح بالشفرة ويعرف بالسنن اللغوي عند "مانقونو" الذي يقول " إن التشكيلة الخطابية لا تفصح عن ذاتها بواسطة لغة (الفرنسية، اللاتينية) بل عبر سنن لغوي خاص وهو ليس نظاما لنقل المعلومات فحسب بل يساهم في الشرعية الذاتية للمتلفظ، إن استعمال اللغة الذي يترتب عن الخطاب يجلي نفسه من خلال الطريقة التي تتعمد في التلفظ لأنها الوحيدة المطابقة لعالم المعنى الذي يقيمه هذا الاستعمال "[3].

6- القـــــناة:

هي الوسيط الذي يسمح بإقامة عملية التواصل " فالرسالة تتطلب اتصال أي قناة فيزيائية وتواصل فيزيولوجي بين المرسل والمرسل إليه يسمح لهما بإقامة الاتصال والحفاظ عليه، وذلك قصد التأكد من سلامة الممر الذي تنتقل عبره الرسالة المتبادلة بين المرسل والمرسل إليه "[4] أي أن "وظيفة القناة هي إقامة الاتصال "[5]

هذه العناصر مجتمعة هي التي تسمح بنجاح العملية التواصلية بين الأفراد أي أنها العناصر الأساسية لإقامة الخطاب،قبل التطرق إلى عناصر الخطاب الصوفي تجدر الإشارة إلى قضية الاختلاف بين المصادر المعرفية المعتمدة في الفكر الإسلامي كتوطئة قبل التطرق إلى موضوع التصوف.

---

[1] عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب ، (ص45).
[2] عبد الملك مرتاض ، نظرية النص الأدبي، (ص 40-41).
[3] دومينيك مانقونو، المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب، (ص25).
[4] الطاهر بومدين، التواصل اللساني والشعرية ، الدار العربية للعلوم، ناشرون، ط1، 1428هـ-2007م ، (ص33).
[5] عبد الجليل مرتاض، اللغة والتواصل، (ص88).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

مصادر المعرفة في الفكر الإسلامي:

تميزت الواجهة الفكرية في العالم الإسلامي بالتنوع والاختلاف تشكلت من خلاله عدة اتجاهات مذهبية تدعي في مجملها الانتماء إلى الإسلام إلا أن الخلافات القائمة بينها تمتد في كثير من الأحيان إلى التكفير والاتهامات الكثيرة وفي خضم ذلك تمكنت بعض الاتجاهات من بسط سيطرتها وإثبات آرائها فظهرت في شكل فرق، لكل فرقة أنصارها ومريديها ومن أهم هذه الفرق فرقة الصوفية .

فمن أهم القضايا الفكرية التي أخذت حيزا مهما من الإثارة في الفكر الإسلامي قضية "المعرفة"، فهي الشغل الشاغل للإنسان منذ الأزل وهي سبب الاختلافات الفكرية القائمة بين البشر أجمعين حيث تضاربت الآراء حول حقيقتها، وطرائق الوصول إليها فكانت بذلك الفرق الإسلامية على عدة اتجاهات متباينة هي: الاتجاه النقلي ويمثله أنصار السنة النبوية، والاتجاه العقلي ويمثله الفلاسفة وأرباب الكلام، والاتجاه الكشفي ويمثله الصوفية، فانبرت كل فرقة للدفاع عن آرائها مما أدى إلى قيام ثورة فكرية واسعة خلفت لنا تراثا ضخما في علم الكلام وعلم الأصول والتصوف... وغيرها.

وبما أن القرآن الكريم هو الدستور الرباني الذي أنزل على هذه الأمة فقد شكل محور الاهتمامات لدى هذه الفرق إذ يعتبر فهمه وتفسيره إحدى السبل المباشرة للمعرفة الحقيقية في حيث يشتد الخلاف بين هذه الاتجاهات إذا كانت بصدد تفسير النصوص القرآنية " فسواءا تعلق الأمر بالتفاسير المعتمدة على الاجتهاد العقلي والمعروفة بتفاسير الرأي، أم التي تقابلها بكثرة الرجوع إلى الأحاديث النبوية والمعروفة بتفاسير الأثر، أم التي نقلت عن المتصوفة مما يسمى بالتفاسير التأويلية الإشارية، كان التفسير في كل هذه الحالات هو ما يسعى إلى الوصول إلى مدلولات القرآن ويرتكز دائما على نظام فكري ونسق ثقافي[1] معين.

وكل اتجاه من هذه الاتجاهات يتبع نظاما معرفيا خاصا "ويوظف خلفية شعورية للإقناع بالعقائد الدينية المصاغة في أسلوب دفاعي تواجه به ما يثار من أسئلة عن دلالات

[1] أحميدة النيفر، النص الديني والتراث الإسلامي، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان ط 1، 1425هـ - 2004م ، (ص117-118).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

النصوص القرآنية"[1] وكل اتجاه يرى في نفسه الطريقة المثلى للوصول إلى المعرفة أو اليقين، وعموما لا يهمنا الدخول في هذا الجدل، وإنما يهمنا الوقوف على "الأصول التي يستقي منها الباحث المسلم معرفته والأدوات التي يتعامل بها مع الظواهر المختلفة فيما يخص الوحي والحس والعقل، أما الحدس والإلهام والرؤية فمصادر ثانوية لا تتجاوز ذلك إلى الطرائق لأنها ذاتية داخلية ليست في متناول إرادة الإنسان. كما هو الحال مع المصادر والطرائق الرئيسية "[2].

وهذا يتماشى وطبيعة البشر "فالنفوس البشرية على ثلاثة أصناف:

1- صنف عاجز بالطبع عن الوصول إلى الإدراك الروحاني فينقطع بالحركة إلى الجهة السفلى نحو المدارك الحسية إذ هو من جهة مبدئه ينتهي إلى الأوليات ولا يتجاوزها"[3]. وهذا الصنف معرفتهم حسية وتدخل فيها "العلوم التجريبية لأنها تقوم على الملاحظة والتجربة والقياس وأساسها البصر والمشاهدة "[4] بالعين المجردة ويعرف بالطبقة السفلى عند الغزالي وعلوم هذه الطبقة عنده "تسمى التوابع المتممة وهي ثلاثة أقسام:

فالقسم الأول:

معرفة قصص القرآن وما يتعلق بالأنبياء وما يتعلق بالجاحدين والأعداء ويتكفل بهذا العلم القصاص والوعاظ وبعض المحدثين وهذا علم لا تعم إليه الحاجة.

القسم الثاني:

هو محاجة الكفار ومجادلتهم، ومنه يتشعب علم الكلام المقصود لرد الضلالات والبدع وإزالة الشبهات ويتكفل به المتكلمون...

---

[1] أحميدة النيفر ، النص الديني والتراث الإسلامي ، (ص118).

[2] أحمد محمد حسين الدغشي، نظرية المعرفة في القرآن الكريم، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق - سوريا ،ط1، 1422هـ - 2002 م (ص196).

[3] ابن خلدون، المقدمة، (ص112).

[4] يوسف القرضاوي، موقف الإسلام من الإلهام والكشف والرؤى، (ص26).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

القسم الثالث:

علم الحدود الموضوعة للاختصاص بالأموال والنساء للاستعانة على البقاء في النفس والنسل، وهذا العلم يتولاه الفقهاء"[1].

2- صنف متوجه بتلك الحركة الفكرية نحو العقل الروحاني والإدراك الذي لا يفتقر إلى الآليات البدنية بما جعل فيه من الاستعداد لذلك، فيتسع نطاق إدراكه عن الأوليات التي هي نطاق الإدراك الأول البشري ويسرح في فضاء المشاهدات الباطنية وهي وجدان كلها لا نطاق لها من مبدئها ولا من منتهاها، وهذه مدارك العلماء الأولياء أهل العلوم الدينية والمعارف الربانية"[2] والمعرفة عند هذا الصنف قلبية ذوقية وهو المعروف عند الغزالي بالطبقة العليا وتتحقق هذه المعرفة بلزوم " أمران: الملازمة والمخالفة-الملازمة لذكر الله والمخالفة لما يشغل عن الله- وهذا هو السفر إلى الله"[3].

3-" صنف مفطور الانسلاخ من البشرية جملة جسمانياتها وروحانياتها إلى الملائكة من الأفق الأعلى ليصير في لمحة من اللمحات ملكا بالفعل ويحصل له شهود الملأ الأعلى في أفقهم وسماع الكلام النفساني والخطاب الإلهي في تلك اللمحة وهؤلاء هو الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، جعل الله لهم الانسلاخ من البشرية في تلك اللمحة وهي حالة الوحي"[4] . والمعرفة عند هذا الصنف حقيقية يقينا لأنها من الله سبحانه عن طريق الوحي "الذي استقر عند المسلمين بعد صراعات فلسفية وكلامية ، أنه يتمثل في النص القرآني المجسد لكلام الله الذي ليس للرسول أية إرادة في التحصيل ومن ثم يصبح المضمون القرآني هو العلم اليقيني ويصبح التفسير شرحا هدفه التوصل إلى ذلك اليقين"[5].

---

(1) أبو حامد الغزالي، جواهر القرآن ودرره، دار الجيل بيروت، دار الآفاق الجديدة بيروت ، تح: لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة ، ط6، 1408هـ-1988م ، (ص21).
(2) ابن خلدون، المقدمة، (ص112،113).
(3) أبو حامد الغزالي، جواهر القرآن ودرره، (ص12).
(4) ابن خلدون، المقدمة، (ص113).
(5) أحميدة النيفر، النص الديني والتراث الإسلامي، (ص128،129).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

ومهما تعددت طرائق الوصول إلى المعرفة تبقى" طريقة الوحي تختلف عن طرق الاتصال الحسي أو المدركات العقلية، وهذا الطريق –بحد ذاته- يقيني يتعالى على الحس والعقل والمذاهب الروحية الذاتية للإنسان حتى بعد بلوغه مرتبة الولاية"[1].

(الجدير بالإشارة هنا هو أن المعرفة) ولتجنب أي لبس في أنواع المعارف البشرية تجدر الإشارة إلى أن المعرفة واليقين الذي ينبغي للبشر أجمعين متاح في القرآن الكريم ، ولا يمكن أن يتوهم واهم أنه يعرف أكثر مما أوحاه الله لأنبيائه عليهم الصلاة والسلام، وتبقى المعرفة مهما وصفت بالتعالي رهينة بفهم ذلك الوحي كما يعتبر مقياسا لمدى صحة المعارف البشرية، "فكل علم من طريق الكشف والإلقاء أو اللقاء أو الكناية بحقيقة تخالف شريعة متواترة لا يعول عليه"[2]. وعلى هذا سنحاول أن نقف على تلك الاتجاهات المعرفية فيما يلي:

1-الاتجاه النقلي:

وهو الاتجاه "الذي يرى أن قاعدة فهم النص ينبغي أن تظل مقيدة بمعانيه كما فهمت زمن نزوله، لذلك فالتفسير التراثي السلفي يعتمد على ما ورد عن الرسول، والصحابة الذين شهدوا نزول الوحي وكانوا من ثم أقدر على فهم دلالته "[3] ، أي أن الدلالة في هذه الحالة وقفية على فهم القرآن والحديث النبوي الشريف، فالقرآن الكريم هو المرجع الأساسي للمعرفة اليقينية "فهو بمثابة أصول يقينية راسخة لم تطلها يد التحريف التي طالت ما سبقها من نصوص الكتب المقدسة، كما أنها تمثل معيارا منضبطا ومرجعية حاكمة على المعارف الأخرى"[4] ، وتضاف إليه " سنة رسول الله عليه السلام، وإجماع الأمة وآثار الصحابة، والإجماع أيضا أصل من حيث أنه يدل على السنة، وكذا الأثر، لأن الصحابة رضي الله عنهم قد شاهدوا الوحي والتنزيل وأدركوا بقرائن الأحوال ما غاب عن غيرهم عيانه ، وربما لا تحيط العبارات بما أدرك بالقرائن فمن هذا الوجه رأى العلماء الإقتداء بهم والتمسك بآثارهم، وذلك شرط مخصوص على وجه مخصوص"[5].

---

(1) أحمد محمد حسن الدغشي، نظرية المعرفة في القرآن الكريم، (ص298).
(2) ابن عربي، الرسائل ،(رسالة لا يعول عليه)،(ص192).
(3) أحميدة النيفر، النص الديني والتراث الإسلامي، (ص127).
(4) أحمد محمد حسين الدغشي، نظرية المعرفة في القرآن الكريم، (ص133).
(5) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، (31/1).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

و"أهل السنة ينظرون إلى حركة التاريخ وتطور الزمن بوصفها حركة نحو الأسوأ على جميع المستويات، ولذلك يحاولون ربط معنى النص ودلالته بالعصر الذهبي [عصر النبوة] والرسالة ونزول الوحي "[1] ، فالمعرفة عند هؤلاء –أهل السنة- تتوقف على فهم النص القرآني انطلاقا من السنة وأقوال الصحابة والتابعين لكونهم الأقرب إلى بيئة القرآن زمانا ومكانا لأن "طبيعة الوحي أنه يتعامل مع الإنسان متميزا عن المناهج البشرية والقوانين الوضعية كافة، فسمة الواقعية تقتضي أن يتعامل الإنسان "النبي" مع الإنسان "المدعو" بلغته وطبيعته وسمات الشخصية الإنسانية المشتركة كي يصل خطاب الوحي إلى المدعو ناصعا أبلج "[2].

وهذا هو السبب في عكوف أصحاب الاتجاه النقلي على قراءة عصر الصحابة والتابعين ومحاولة فهمه دون غيره من العصور فهم" يرتبون أمهات مآخذ التفسير في أربعة تبدأ بالأخذ عن الرسول ثم الأخذ بأقوال الصحابة ثم الرجوع إلى أقوال التابعين ثم يأتي التفسير اللغوي"[3] لذلك " فالتفسير على صنفين: تفسير نقلي مستند إلى الآثار المنقولة عن السلف وهي معرفة الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول ومقاصد الأيي وكل ذلك لا يعرف إلا بالنقل عن الصحابة والتابعين، والصنف الآخر من التفسير هو ما يرجع إلى اللسان من معرفة اللغة والإعراب والبلاغة في تأدية المعنى بحسب المقاصد والأساليب "[4] ، وهذا ما يعرف بعلوم الصدف عند الإمام الغزالي حيث يقول :" والصدف أول ما يظهر ثم يقف بعض الواصلين على الصدف وبعضهم يفتق الصدف ويطالع الدر، وكذلك صدف جواهر القرآن وكسوته اللغة العربية، فإنشعبت منه خمس علوم وهي علم القشر والصدف والكسوة، إذا انشعبت من ألفاظه علم اللغة، ومن إعراب ألفاظه علم النحو ومن وجوه إعرابه علم القراءات ومن كيفية التصويت بحروفه علم مخارج الحروف ... ثم إذا صار كلمة عربية صحيحة معربة صارت دالة على معنى من المعاني فتتقاضى للتفسير الظاهر وهو العلم الخامس"[5] . والذي يحتاج إلى "مقدمات تجرى منه مجرى

---

(1) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، المركز الثقافي العربي، ط6، 2005، (ص223).
(2) أحمد محمد حسين الدغشي، نظرية المعرفة في القرآن الكريم، (ص305).
(3) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، (ص223).
(4) ابن خلدون، المقدمة، (ص446).
(5) أبو حامد الغزالي، جواهر القرآن ودرره، (ص18).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

الآلات كعلم اللغة، والنحو، فإنها آلة لعلم كتاب الله تعالى وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، وليست اللغة والنحو من العلوم الشرعية في أنفسهما، ولكن يلزم الخوض فيهما بسبب الشرع إذ جاءت هذه الشريعة بلغة العرب وكل شريعة لا تظهر إلا بلغة فيصير تعلم تلك اللغة آلة"[1]. ولكن معرفة الآلة وحدها لا يكفي لفهم القرآن فهناك أيضا" المتممات وذلك في علم القرآن، فإنه ينقسم إلى ما يتعلق باللفظ كتعلم القراءات ومخارج الحروف وإلى ما يتعلق بالمعنى كالتفسير، فإن اعتماده أيضا على النقل، إذ اللغة بمجردها لا تستقل به وإلى ما يتعلق بأحكامه كمعرفة الناسخ والمنسوخ والعام والخاص والنص والظاهر وكيفية استعمال البعض منه مع البعض، وهو العلم الذي يسمى أصول الفقه ويتناول السنة أيضا، وأما المتممات في الآثار والأخبار فالعلم بالرجال وأسماؤهم وأنسابهم، وأسماء الصحابة وصفاتهم والعلم بالعدالة في الرواة، والعلم بأحوالهم يميز الضعيف عن القوي، والعلم بأعمارهم ليميز المرسل عن المسند وكذلك ما يتعلق به فهذه هي العلوم الشرعية وكلها محمودة بل كلها من فروض الكفايات "[2].

هذا ما أمكن إيجازه في طريقة أهل السنة في الوصول إلى المعرفة " وماكان لأحد أن تؤاخذهم على ذلك لأن الوحي إنما تجلى باللغة العربية على مقتضى لسان العرب، وحسب ترتيبهم لوجوه الكلام وطريقتهم في إنتاج المعنى، وهذا يعني أن الوحي في جانب أساسي منه تعبير عن إنسانية العرب وزمنيتهم وهذا التحليل يحيل إلى القول بأن المتعالي لا يتجلى إلا في التاريخ وأن المقدس لا يظهر إلا عبر الدنيوي وأن الوحي لا يقرأ إلا بلغة مخصوصة "[3] . وهذا يفضي إلى القول بأن القراءة بحمولتها التأويلية تكون بسرعتين متوازيتين أولهما "تحاول العودة إلى زمن النص لكي تقرأ مفرداته بمعانيها السائدة آنذاك فلا تسقط عليها معاني زمن آخر، وبذلك تحقق موضعة النص في ظروفه التاريخية وإحداثياته المكانية"[4] وهذا ما تذهب إليه الدراسات الحديثة في الاعتماد على السياق لفهم أي ظاهرة خطابية، وثانيهما أنه "يتعذر على القارئ المؤول للنص أيا كان جهده أن

---

(1) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، (32/1).
(2) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، (32/1).
(3) أحميدة النيفر، النص الديني والتراث الإسلامي، (ص167).
(3) أحميدة النيفر، المرجع نفسه ، (ص167).
(4) أحميدة النيفر، المرجع نفسه، الصفحة ذاتها

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

يموضعه بصفة كاملة في زمنه الأول لأن للقارئ زاوية نظر وتمثلا خاصا عند القراءة"[1] أي أن القارئ بقدراته الخاصة يجسد حضوره في عملية القراءة التفاعلية مع النص لا تتوقف عن توليد المعنى"[2].

إذن نستنتج مما سبق أن الوصول إلى المعرفة يقتضي معرفة كل العلوم المذكورة آنفا من فقه ونحو وغيرها من أسباب الفهم والتفسير وهذا لا يعني حصر المعرفة اليقينية في الاتجاه النقلي دون غيره من الاتجاهات، فهناك العقل وهناك من يجعله مصدرا يقينيا للمعرفة وهم الفلاسفة أرباب الاتجاه العقلي.

2-الاتجاه العقلي:

يعتمد هذا الاتجاه عملا تفسيريا وضع في الأصل للإجابة عن أسئلة مطروحة مسبقا لها عند الدارس إجابة جاهزة ويكون عمل المفسر تأكيدا لها عبر بناء عقلاني يعرض نفسه بصفة نقدية "[3]. عن "طريق البرهان الذي لا يشك فيه ولا يتصور الشك فيه، فإذا امتنع وجود الشك وإمكانه يسمى يقينا عند هؤلاء "[4] و " كل ما هو موجود مردود إلى مبادئ عقلية "[5] عندهم أيضا "ويقوم هذا الاتجاه على الاعتقاد بأن قوة الفطرة هي الأصل الذي يصدر عنه كل علم حقيقي، بوصفه القوة العاقلة في الإنسان أو أنها على الأخص مصدر أهم صنفين للعلم الحقيقي وهما صفة الضروري والصدق المطلق "[6] . وذلك ما يفصله الإمام الغزالي بقوله في اليقين الذي يصل إلى هؤلاء بالبرهان " ومثاله أنه إذا قيل للعاقل هل في الوجود شيء هو قديم؟ فلا يمكنه التصديق به بالبديهة لأن القديم غير محسوس لا كالشمس والقمر فإنه يصدق بوجودهما بالحس، وليس العلم بوجود شيء قديم أزلي ضروريا مثل العلم بأن الإثنين أكثر من الواحد ومثل العلم بأن حدوث حادث بلا

---

[1] أحميدة النيفر، المرجع نفسه،(ص168).

[3] أحميدة النيفر، النص الديني والتراث الإسلامي ، (ص172).
[4] أبو حامد الغزالي ، إحياء علوم الدين (107/1).
[5] محمد حسين الدغشي، نظرية المعرفة في القرآن الكريم، (ص237).
[6]عدنان زرزور، مقالة في المعرفة،(ص33). نقلا عن: أحمد محمد حسين الدغشي، نظرية المعرفة في القرآن الكريم، (ص237).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

سبب محال، فإن هذا أيضا ضروري، فحق غريزة العقل أن تتوقف عن التصديق بوجود القديم على طريق الارتجال والبديهة "[1].

وبذكر الاتجاه العقلي تجدر الإشارة إلى الجانب الحسي في الإنسان الذي يعتمد كمصدر للمعرفة "يكاد المرء العادي لا يعرف بسواه وسيلة لمعرفته ، إذ أن معارفه كلها مبنية على ما رآه وما سمعه ولمسه بنفسه"[2] ، غير أن الحس يعتبر سبيلا للإدراك العقلي" فالعقل عند ابن رشد مثلا بالإضافة إلى الحس هما السبيل إلى تحصيل المعرفة...

والتي ترتكز على المقارنة بين الوجود المحسوس والوجود المعقول والترقي من الأول إلى الثاني"[3] ، وهذا الترقي من الحس إلى العقل يشكل في الأخير ما يعرف بالنفس "والنفس ذات عاقلة تستطيع أثناء اتصالها بالبدن أن تتجرد عنه وعن كل المعلومات التي تأتيها عن طريقه لكي تدرك ذاتها، وإدراك النفس لذاتها هو غاية ما تصل إليه من معرفة وهذا هو الكمال الأخير للإنسان والغاية المقصودة وبه تتحقق سعادته"[4].

"ولما كانت مراتب التصديق تتفاوت، فقد تلطف الله في مخاطبة عباده، في الأشياء الباطنة التي لخفائها لا تعلم بالبرهان، والله يخاطب الجميع، وكل يفهم على قدر طاقته وبناء على ذلك وردت الشريعة وفيها الظاهر والباطن، فإن كان الشرع قد حث على النظر العقلي في الموجودات وتأملها واعتبارها، فإن الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم وهذا هو القياس العقلي واستخدام طريقة الاستنباط التي ينتقل فيها الإنسان من قضايا معلومة إلى حقائق مجهولة وبحيث يمكن التعرف على الخالق من خلال خلقه "[5] ، وهذا لا يتحقق إلا باستعمال العقل والتفكير في عظيم خلق الله ، " والقول بمنح العقل ميزة جوهرية على الحواس إلى الحد الذي يشعرك بالميل نحو المذهب العقلاني لا يخلو من غلو، ذلك أن الوظيفة تكاملية بينهما والعلاقة عضوية تبادلية بحيث نقول إنه وإن صح تميز الإنسان عن غيره بالعقل لكنه، لن يحيل أي معرفة يدركها بقوانينه الأولية إلى معارف حقيقية ذات قيمة لو لم تكن الحواس ومعطياتها قد منحت له

---

(1) أبو حامد الغزالي ، إحياء علوم الدين، (107/1).
(2) أحمد محمد حسين الدغشي ، نظرية المعرفة في القرآن الكريم،(ص213).
(3) أحمد عبد المهيمن، نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي، (ص12).
(4) أحمد عبد المهيمن، المرجع نفسه، (ص13).
(5) أحمد عبد المهيمن،المرجع نفسه، الصفحة ذاتها.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

من فذ الإدراك ووحدات عمليات التعقل الكبرى"[1] ، وهذا القول لا يعطي بالضرورة المصداقية الكافية للعقل والحواس بأنها المصدر الأساسي للمعرفة فهناك من يرى غير ذلك كالصوفية مثلا.

3- الاتجاه الصوفي:

لقد أسلفنا الذكر آنفا أن الإلهام والحدس والرؤية الصادقة مصادر ثانوية للمعرفة لكونها غير عامة في الناس، إلا أن المتصوفة يراهنون عليها ويصرون على أنها المصادر الرئيسية للمعرفة اليقينية دون سواها من العقل والحس يقول ابن عربي:

"أعلم أن العلماء بالله لا يأخذون من العلوم إلا العلم الموهوب وهو العلم اللدني،علم الخضر وأمثاله، وهو العلم الذي لا تعمل لهم فيه بخاطر أصلا، حتى لا يشوبه شيء من كدورات الكسب "[2] . وهي علوم ذوقية يتوصل إليها الصوفية عن طريق القلب باعتباره " الأداة التي تحصل بها المعرفة بالله والأسرار الإلهية، بل كل ما ينطوي تحت عنوان العلم الباطن فهو أداة إدراك وذوق لا مركز حب وعاطفة ... وإذا أشرق فيه نور الإيمان وصفا من غشوات البدن وشهواته انعكس عليه العلم الإلهي"[3].

فالمعرفة عندهم تحصل بقدر صفاء المحل وتهيء القلب لاستقبال المعارف اللدنية عن طريق المجاهدات يقول الإمام الغزالي: " فاعلم أن ميل أهل التصوف إلى العلوم الإلهامية دون التعليمية، لذلك لم يحرصوا على دراسة العلم وتحصيل ما صنفه المصنفون والبحث عن الأقاويل والأدلة المذكورة، بل قالوا الطريق تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى، ومهما حصل ذلك كان الله (تعالى) هو المتولي لقلب عبده والمتكفل به بتنويره بأنوار العلم، وإذا تولى الله الأمر أمر القلب فاضت عليه الرحمة وأشرق النور في القلب وانشرح الصدر وانكشف له سر الملكوت، وانقشع عن وجه القلب حجاب الغرة بلطف الرحمة وتلألأت فيه حقائق الأمور الإلهية، فليس على العبد إلا الاستعداد بالتصفية المجردة وإحضار الهمة مع الإرادة

---

[1] أحمد عبد المهيمن، المرجع نفسه، (ص221).
[2] ابن عربي، الفتوحات المكية، (243/2).
[3] ابن عربي، فصوص الحكم: تعليقات أبو العلا عفيفي، (ص139).
[3] أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، (26/3).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

الصادقة والتعطش التام والترصد بدوام الانتظار لما يفتحه الله تعالى من الرحمة "[1] على قلب العارف المترصد يقول ابن عربي :"اعلم أن علومنا وعلوم أصحابنا ليست من طريق الفكر وإنما هي من الفيض الإلهي"[2]. عن طريق الكشف أو الإلهام أغيرها فمن انكشف له الشيء ولو الشيء اليسير بطريق الإلهام والوقوع من حيث لا يدري فقد صار عارفا بصحة الطريق ومن لم يدرك ذلك من نفسه قط فينبغي أن يؤمن به، فإن درجة المعرفة فيه عزيزة جدا، ويشهد لذلك شواهد الشرع والتجارب والحكايات، قال تعالى: ﴿ `f‰G$ ﴾ [العنكبوت :69]، ﴿ ÇÏÈ ûüÏÅ¡9$# ©!$# ¨bÎ) $Z-ƒÍ$ ¨Ψ9$# ¨βÎ) ©!$# tΑ$s% ﴾ _«g‰f‰ã9$# $ZŠÏ¹r& ©!$# ¨βÎ) ©!$# tΑ$s% ﴾

فكل حكمة تظهر من القلب بالمواظبة على العبادة من غير تعلم فهو بطريق الكشف والإلهام "[3].

والمعرفة الصوفية " من حيث آدائها فهي وليدة تجربة روحية عميقة طريقها الرياضة البدنية والمجاهدة النفسية، تلك المجاهدة التي تدفع بالنفس إلى تجاوز الحس والعقل إلى عالم تتصل فيه النفس بمحبوبها الأول فتتعرف عليه بالذوق "[4] ، والذوق محله القلب لذلك تعرف معرفة هذا الاتجاه بالمعرفة القلبية –الفؤادية- وإذا كانت هذه المعرفة الذوقية في حقيقتها "أداء روحيا ينتظم داخل إطار تجربة روحية تتجاوز عالم الحس والعقل وصولا إلى اتصال النفس بمحبوبها فإن المعرفة الصوفية نور يقذف به الله في قلب من أحبه أو هي إشراق الجانب الإلهي في قلب الصوفي عن طريق الكشف "[5].

فالكشف والإلهام والمشاهدة عند الصوفية هي المصادر الرئيسية لتحصيل المعرفة اليقينية "والمعرفة الإلهية نعت إلهي لا عين لها في الأسماء الإلهية من لفظها وهي أحدية المكانة لا تطلب إلا الواحد والمعرفة عند القوم محجة، فكل علم لا يحصل إلا عن عمل وتقوى وسلوك فهو معرفة لأنه عن كشف محقق لا تدخله الشبه، بخلاف العلم الحاصل

---

(1) أبو حامد الغزالي،إحياء علوم الدين،(26/3).
(2) ابن عربي، الفتوحات المكية ،(263/1).
(3) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين (32/3).
(4) أحمد عبد المهيمن، نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي، (ص134).
(5) أحمد عبد المهيمن، المرجع نفسه ،(ص135).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

عن النظر الفكري لا يسلم أبدا من دخول الشبه عليه والحيرة فيه والقدح في الأمر الموصل إليه "[1] .

وفي الإلهام يقول الطنطاوي :" ولتعلمن أيها الفطن أن هذا التفسير نفحة ربانية وإشارة قدسية وبشارة رمزية أمرت به بطريق الإلهام وأيقنت أن له شأنا سيعرفه الخلق وسيكون من أسباب رقي المستضعفين في الأرض "[2] .

وفي مكاشفة العلم يقول ابن عربي : " فأما مكاشفة العلم فهي تحقيق الأمانة بالفهم، وهو أن تعرف من المشهود بما تجلى ما أراد بذلك التجلي لك لأنه ما تجلى إلا ليفهمك ما ليس عندك فالمشاهدة طريق إلى العلم والكشف غاية ذلك الطريق، وهو حصول العلم في النفس وكذلك إذا خاطبك فقد أسمعك خطابه، وهو شهود سمعي فإن المشاهدة أبدا للقوى الحسية لا غير والكشف للقوى المعنوية، فما أسمعك إلا لتفهم عنه، وإذا أفهمك بأي نوع تجلى لك من إدراك صور الحواس فإنما ذلك الفهم أمانة منه عندك ؟ لتلك الأمانة أهل لا ينبغي لك أن تودعها إلا لأهلها وإن لم تفعل فأنت خائن"[3].

وبهذا يمكن اعتبار الاتجاه الصوفي اتجاها خاصا سواء من ناحية المصادر المعرفية المعتمدة أو الشعائر المتبعة في السلوك والدروج في الطريق الصوفي من مجاهدات وعبادات فأحسن ما يقال عن الكشف الصوفي "أنه أحوال خاصة قائمة على الرياضة والكسب والوجد والذوق والفناء وتلك أحوال طائفة من الخلق لها من طقوس الفكر ومسالك التعبد ما ينوء بالتزامها جمهرة الأمة وسوادها الأعظم"[4]. "فالكشف أتم المعارف"[5] في نظر الصوفية.

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، (346/3).
[2] الطنطاوي، الجواهر في تفسير القرآن(ص3) ، نقلا عن أحميدة النيفر، النص الديني والتراث الإسلامي، (ص146).
[3] ابن عربي، الفتوحات المكية، (143/4).
[4] أحمد محمد حسين الدغشي، نظرية المعرفة في القرآن الكريم، (ص205).
[5] ابن عربي، الفتوحات المكية، (323/5).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

تمهيد:

ليس من السهل التحكم في سيرورة الرؤية النموذجية في تحليل الخطاب الصوفي وتحديد العناصر المشكلة لبنيته العامة واستصدار حكم نهائي يضبط هذه البنية فالخطاب الصوفي في حد ذاته يعتبر تجربة وجودية يجسد فيها الصوفي تجربته الخاصة لذلك ارتأيت أن اشتغل في هذا الفصل بتتبع هذه التجربة من منظور الصوفية أنفسهم وبما أنها تشكل رحلة الصوفي الروحية فمراحلها يمكن اعتبارها بمثابة عناصر سياقية تساهم بشكل كبير في بناء الخطاب وبلورته.

وبناءا على هذا ارتأيت أن أقسم هذه التجربة إلى مرحلتين:

- مرحلة الاستعداد ومرحلة التلقي ثم تطرقت فيما بعد إلى الكتابة وعلاقتها بمرحلتي الاستعداد والتلقي ثم تتبعت في الجزء الثالث من هذا الفصل تموضعات الذات الكاتبة ومستويات ظهورها في الخطاب. تنبيها إلى الأشكال الأساسية التي يمكن رصدها في الخطاب الصوفي بصفة عامة.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

I- مصادر التلقي عند ابن عربي:

1- مرحلة الاستعداد للتلقي:[1]

قبل الكلام عن مصادر التلقي لابد من الإشارة إلى المراحل التي تؤهل الإنسان ليصبح قلبه مستعدا لتلقي المعرفة الإلهية فالطريق الصوفي يعرف بالسلوك إلى الله وهذا السلوك هو طلب المعرفة الإلهية "وليس للسالك طريق إلى ذلك إلا بأن يترك جميع المعلومات، وجميع العالم من مخاطره ويجلس فارغ القلب مع الله بحضور، ومراقبة، وسكينة، وذكر إلهي"[2] حتى يتولى الله تعليمه "فالرحمة التي يعطيها الله عبده أن يحول بينه وبين العلم النظري والحكم الاجتهادي حتى يحابيه بالفتح الإلهي والعلم الذي يعطيه من لدنه"[3].

ولكن المعرفة اللدنية تتطلب اهتماما خاصا بالقلب لاعتباره أداة المعرفة عند الصوفية "فلو فرضنا حوضا محفورا في الأرض احتمل أن يساق الماء من فوقه بأنهار تفتح فيه، ويحتمل أن يحفر أسفل الحوض ويرفع منه التراب إلى أن يقرب من مستقر الماء الصافي فينفجر الماء من أسفل الحوض ويكون أصفى وأدوم وقد يكون أغزر وأكثر، فذلك القلب مثل الحوض و العلم مثل الماء وتكون الحواس الخمس مثل الأنهار، وقد يمكن أن تساق العلوم إلى القلب بواسطة أنهار الحواس والاعتبار بالمشاهدات حتى يمتلئ علما، ويمكن أن تسد هذه الأنهار بالخلوة و العزلة وغض البصر ويعمد إلى عمق القلب بتطهيره ورفع طبقات الحجب عنه حتى تنفجر ينابيع العلم من داخله"[4] .

"وعلى هذا لا يعدو العقل أن يكون فعلا أو سلوكا من السلوكات التي يطلع بها الإنسان على الأشياء في نفسه وفي أفقه مثله في ذلك مثل البصر بالنسبة للمبصرات، فالبصر ليس جوهرا مستقلا بنفسه، وإنما هو فعل معلول فكذلك العقل هو فعل معلول لذات حقيقية وهذه الذات هي القلب فالعقل للقلب كالبصر للعين"[5].

---

[2] ابن عربي، الفتوحات المكية، (195/6).
[3] ابن عربي، المصدر نفسه، (311/4).
[4] أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين(28/3).
[5] طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل،(ص18).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

وعلى هذا يعمل الصوفية على تهيئته ليكون محلا للواردات الإلهية يقول ابن عربي: "فإن الحق تعالى الذي نأخذ العلوم عنه بخلو القلب عن الفكر والاستعداد لقبول الواردات هو الذي يعطينا الأمر على أصله من غير إجمال ولا حيرة"[1]. وهذا الاستعداد يمكن إيجازه في مرحلتين أساسيتين هما التخلي والتحلي.

أ- **التخلي**: يبدأ الاستعداد لتلقي المعارف الإلهية بمرحلة التخلي "وهو اختيار الخلوة والإعراض عن كل ما يشغل عن الحق"[2] وهو هنا بمعنى العزلة وما لها من آثار في تهذيب النفس وإشغالها بالتفكير في عظيم خلق الله، "فالخلوة صفة أهل الصفوة و العزلة من أمارات الوصلة ولابد للمريد في ابتداء حاله من العزلة عن أبناء جنسه"[3] و "حقيقة الخلوة الانقطاع من الخلق إلى الحق لأنه سفر من النفس إلى القلب، ومن القلب إلى الروح، ومن الروح إلى السر، ومن السر إلى واهب الكل"[4] والتخلي هنا بمعنى الخلوة، ويطلقونه أيضا بمعنى التخلي عن الأخلاق السيئة وهذا ما يقصدون به الرياضات التي "هي تهذيب الأخلاق بالخلوات والمجاهدات، وتطويل المناجاة والتضرع إلى الله تعالى"[5] والرياضة عند الصوفية قسمان كما يقول ابن عربي: "رياضة الأدب ورياضة الطلب فرياضة الأدب هي الخروج عن طبع النفس ورياضة الطلب هي صحة المراد ... وإلى الرياضة يرجع المسمى الرضى على الحقيقة"[6] فالصوفية "آثروا الخلوة لينفردوا بالحق ولما حجبتهم الكثرة في الوجود جنحوا إلى التخلي"[7] وهذا لأن الانشغال بالذكر والعبادة يتطلب الخلوة فالتصوف مذهب روحي يدعو إلى التخلص من الماديات التي تشغل الإنسان عن عبادة الله عز وجل فالمعرفة عند الصوفية هي "صفة من عرف الحق سبحانه بأسمائه وصفاته، ثم صدق الله تعالى في معاملاته ثم تنقى عن أخلاقه الرديئة وآفته، ثم طال بالباب وقوفه ودام بالقلب اعتكافه... فإذا صار من الخلق أجنبيا، ومن آفات نفسه بريا... يسمى عند ذلك عارفا وحالته معرفة، وفي الجملة فبمقدار أجنبيته عن نفسه تحصل

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، (79/1).
[2] ابن عربي، الرسائل، اصطلاحات الصوفية، (ص412).
[3] عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف،(ص101).
[4] محقق الرسالة القشيرية، الهامش، (ص101).
[5] ابن عربي، الفتوحات المكية، (146/2).
[6] ابن عربي، المصدر نفسه، (127/2).
[7] ابن عربي، المصدر نفسه، (129/4).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

معرفته بربه عز وجل"[1] أي بمقدار تخليه عن أخلاقه السيئة، وخلوته مع ربه وبمقدار صبره، وإقباله على العبادة تحصل له المعرفة الإلهية، "فالتجريد الحقيقي تجريد القلب من كل ما سوى الله تعالى، وهو الركن الأعظم ...إذ هو محل الإيمان والعقل ومورد التكليف، ومحل المجاهدة، وكنز الأسرار، وسراج الأنوار، ومورد المعارف الربانية، والإشراقات النورانية والنفحات الهنية"[2].

فالقلب هو محل الواردات الإلهية، لذلك فالممارسات الصوفية كلها تنصب على العبادات التي تجعل القلب يخشع ويلين و يستسلم لإرادة الله سبحانه وتعالى فـ "الوصول إلى النور والإشراق واليقين يحتاج إلى الإقبال بكنه الهمة على الله تعالى، وذلك يقتضي الإعراض عن المال والجاه والشهرة وذيوع الصيت، ويقتضي الخلوة فترة تطول أو تقصر، يتفرغ فيها الإنسان تفرغا كاملا إلى الله مهاجرا إليه فارا إليه"[3]

يمكن اعتبار التخلي جملة المقامات التي يلتزمها العبد في عباداته وهي الأسس السليمة للسلوك في طريق الله عند الصوفية " وأولها الانتباه وهو خروج العبد من حد الغفلة، ثم التوبة وهي الرجوع إلى الله من بعد الذهاب مع دوام الندامة وكثرة الاستغفار ثم الإنابة وهي الرجوع من الغفلة إلى الذكر... ثم الورع وهو ترك ما اشتبه عليه، ثم محاسبة النفس وهي تفقد زيادتها من نقصانها ومالها وما عليها، ثم الإرادة وهي استدامة الكد، وترك الراحة ثم الزهد، وهو ترك الحلال من الدنيا والعزوف عنها وعن شهواتها، ثم الفقر وهو عدم الامتلاك وتخلية القلب مما خلت عنه اليد، ثم الصدق وهو استواء السر والإعلان ، ثم التصبر وهو حمل النفس على المكاره وتجرع المرارات، وهو آخر مقامات المريدين، ثم الصبر وهو ترك الشكوى وهو التلذذ بالبلوى، ثم الإخلاص وهو إخراج الخلق من معاملة الحق، ثم التوكل على الله تعالى وهو الاعتماد عليه بإزالة الطمع عما سواه"[4] فإذا تحققت للعبد هذه المقامات يكون قد حقق صفاء قلبه وهو المقصود بالتخلي ويبقى عليه تحلية قلبه بما يلزم لتلقي الواردات الإلهية .

---

[1] عبد الكريم القشيري ، الرسالة القشيرية، (ص312).
[1] محمد بن محمد المرصفي، داعي الفلاح إلى سبل النجاح، تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي،(ص97).
[3] أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، مقدمة التحقيق لعبد الحليم محمود، (ص44).
[4] السمروردي، آداب المريدين تحقيق د. حافظ إبراهيم الكيالي، (ص23).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

ب- التحلي: ويكون في مقابل التخلي أي بقدر التخلي عن الأخلاق السيئة يعمل الصوفي على تحلية قلبه بالأخلاق الحسنة وهي طريقة أخرى في المجاهدات تتمثل في "تصفية النفس وتزكيتها بالأخلاق الحميدة وتخليقها بالخلق الربانية، وتهيؤها واستعدادها لقبول العلوم من الله فإذا صفا المحل بهذا النوع من التصفية لاح له علم الحق في مسألة من المسائل"[1]، فالتخلي إذن بمعنى التخلق وهو المعنى الشائع للتصوف عند الصوفية وفي ذلك يقول ابن عربي":

لَوْلاَ التَحَلِي لمَا كنَا بحضرتِهِ ... مُستَخلفينَ علـــى نورٍ بِأنبائِهِ
إنَ التَخلقَ بالأسماءِ حُليةُ مَـنْ ... صَافَى المُسمَى فَصافاهُ بِأسمائِهِ.

ثم يقول: "اعلم أن التحلي بالحاء المهملة في اصطلاح الطائفة التشبه بأحوال الصادقين في أقوالهم وأفعالهم ... وأن الصادقين من أحوالهم التحلي"[2].

وعلى هذا يمكن اعتبار التحلي من جملة الأحوال التي هي "معاملات القلوب، وهي ما يحل بها من صفاء الأذكار ومن ذلك المراقبة وهي النظر بصفاء اليقين إلى المغيبات. ثم القرب هو جمع الهمم بين يدي الله تعالى بالغيبة عما سواه، ثم المحبة وهي موافقة المحبوب في محبوبه ومكروهه، ثم الرجاء وهو تصديق الحق فيما وعد، ثم الخوف وهو مطالعة القلوب بسطوات الله تعالى ونقماته، ثم الحياء وهو حفظ القلب عن الانبساط لأن القرب يقتضي هذه الأحوال. ثم الشوق وهو هيمان القلب عند ذكر المحبوب، ثم الأنس وهو السكون إلى الله تعالى والإستعانة به في جميع الأمور، ثم الطمأنينة وهي السكون تحت مجاري الأقدار، ثم المشاهدة وهي فصل بين رؤية اليقين ورؤية العيان: لقوله صلى الله عليه وسلم: « أعبد الله كأنك تراه ؛ فإن لم تكن تراه فأنه يراك». وهو آخر الأحوال ثم تكون فواتح ولوائح ومنائح تجفو العبادة عنها"[3] فإذا تحقق المرء بجملة المقامات والأحوال يصبح قلبه مستعدا لتقبل الواردات الإلهية وهي المغانم التي يجنيها السالك في

---

[1] ابن عربي الرسائل (كتاب القربة)،(ص70).
[2] ابن عربي، الفتوحات المكية، (128/4).
[3] السهر وردي، آداب المريدين، (ص23).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

هذا الطريق، يقول ابن عربي:" والمغانم عندنا في هذا الطريق ما حصل للإنسان من العلوم الإلهية التي أعطانا الله من مجاهدة وجهاد نفس"[1].

ومجمل القول في التخلي والتحلي يوجزه لنا ابن عربي في قوله:"فأن قلت فلخص لي هذه الطريقة التي تدعي أنها الطريقة الشريفة التي توصل السالك عليها إلى الله وما تنطوي عليه من الحقائق والمقامات بأوجز لفظ وأبلغه وأقرب عبارة، حتى أعمل عليه وأصل إلى ما ادعيت أنك توصلت إليه ...فاعلم أن الطريق إلى الله تعالى الذي سلكت عليه الخاصة من المؤمنين ...على أربع شعب: بواعث ودواع وأخلاق وحقائق والذي دعاهم إليها ثلاثة حقوق تفرضت عليهم، حق لله، وحق لأنفسهم وحق للخلق ، فالحق الذي لله تعالى عليه أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا، والحق الذي للخلق عليهم كف الأذى كله عنهم مالم يأمر به شرع، والحق الذي لأنفسهم عليهم أن لا يسلكوا بها من الطرق إلا الطريق التي فيها سعادتها ونجاتها..."[2] ثم يبسط الكلام في الأحوال والمقامات التي ذكرناها في التخلي و التحلي إلى أن يقول: "فإن سلكت وصلت"[3].

وبعد المرور بمرحلتي التخلي والتحلي يصبح القلب "في حكم مرآة تكتنفه أمور تؤثر فيه، فأما الآثار المحمودة فإنها تزيد مرآة القلب جلاء، وإشراقا ونورا وضياءا، حتى يتلألأ فيه الحق وتتكشف حقيقة الأمر المطلوب في الدين"[4]، وعلى هذا كان عمل الصوفية على التخلق و الرياضات والمجاهدات الشاقة ومخالفة الهوى لتصفية القلب وتجلية مرآته جيدا استعدادا لتجلي الحق فيه "فالحق مهما تجلى لك في مرأة قلبك فإنما تظهره مرآتك على قدر مزاجها وصورة شكلها"[5] وهذا لاعتقادهم انه بقدر التخلي عن الصفات المذمومة يكون صفاء القلب ومن ثم يكون جلاء المرآة، وبقدر التحلي بالصفات الحسنة يزداد صفاؤها، وبقدر هذا الصفاء يتجلى الحق للقلوب "فمتى صقلتها تجلت فيها الصورة لا بارتحال الصورة إلى المرآة ولا بحركة المرآة إلى الصورة ولكن بزوال

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، (202/6).
[2] ابن عربي، المصدر نفسه، (52/1).
[3] ابن عربي، المصدر نفسه الصفحة ذاتها.
[4] أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، (16/3).
[5] ابن عربي الفتوحات المكية، (287/5).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

الحجاب"[1]."فالتخلي والتحلي عمل على إزالة الحجب إلى أن يتولاه الله بارتفاع الوسائط من الوجه الخاص الذي بين كل موجود وبين ربه الذي لا يعرفه كل عارف"[2].

"فالقلب عند الصوفية هو محل الكشف والإلهام وأداة المعرفة، والمرآة التي تتجلى على صفاحتها معاني الغيب"[3]. وبصفائها يصبح القلب في حكم الاستعداد لتلقي الواردات الإلهية.

ج- **مفهوم التلقي عند ابن عربي:**

يتعلق التلقي عند ابن عربي بتلقي الواردات الإلهية إذ يقول أن :"التلقي هو أخذك ما يرد من الحق عليك"[4]، فهو يجزم أن مؤلفاته كلها فتوح من الله تعالى إذ يقول عن كتاب الفتوحات المكية أنه "ليس مما يقصد به النسب الفكرية النظرية إنما هو موضوع للعلوم الوهبية الكشفية"[5]. و "أما كيفية الإلقاء فموقوفة على الذوق وهو الحال، ولكن لابد أن يكون قلب الملقى إليه مستعدا لما يلقي إليه"[6].

ولكن الاستعداد لا يعطي بالضرورة التلقي أي أن المعرفة الإلهية التي اختص بها الصوفية ليست مكتسبة عن تعمل واجتهاد وإنما تحصل بإرادة الله ويعطيها سبحانه وتعالى لمن يشاء "فالسالك إذا وصل إلى الباب الذي يصل إليه كل سالك بالاكتساب فآخر قدم في السلوك هو خاتمة السالكين، ثم يفتح الباب وتخرج العطايا والمواهب الإلهية بحكم الاختصاص والعناية لا بحكم الاكتساب"[7]. ولكن يشترط في صاحبها الصفاء، وهذا الصفاء هو الذي يكتسب عن طريق المجاهدات والرياضات المعروفة عند الصوفية والتي أشرنا إليها آنفا بالتخلي والتحلي، فالتلقي والقبول يكون "بقدر استعدادهم الذي لا تعمل لهم فيه، بل اختص الله كل واحد باستعداد ... فلا يتخيل من لا علم له أن سلوكهم إلى الباب سبب به وقع الكسب لما حصل لهم هذا الفتح، ولو كان ذلك لتساوى الكل وما تساوى"[8]

---

(1) أبو حامد الغزالي، جواهر القرآن ودرره،(ص13).
(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (303/4).
(3) أبو العلاء عفيفي، مقدمة تحقيق فصوص الحكم لابن عربي، (ص4).
(4) ابن عربي، الرسائل (اصطلاحات الصوفية)، (ص 412).
(5) ابن عربي، الفتوحات المكية، (322/4).
(6) ابن عربي، المصدر نفسه، (ص316).
(7) ابن عربي، المصدر نفسه، (242/6).
(8) ابن عربي، المصدر نفسه، (327/4)..

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

إلا أن الاستعداد المكتسب "يقبل الإلقاء بالمناسبة التي هي الحبل الإلهي الحاصل في القلب الموجود بالاستعداد إذا اتصل بحضرة الحق نزل الإلقاء عليه وهو الطريق فيتنور القلب بما حصل فيه من علم الغيب"[1].

أي أن دوام الاستعداد والاعتصام بحبل الله تعالى هو الذي يعطي هذا النوع من الإلقاء، ويرجع مسمى الإلقاء و التلقي عند ابن عربي إلى تأويلات خاصة إذ يقول: أن "الحضرة الإنسانية كالحضرة الإلهية ... فالحق له تسعة أفلاك للإلقاء والإنسان له تسعة أفلاك للتلقي فتمتد من حقيقة التسعة الحقية رقائق إلى التسعة الخلقية... فإذا أخذناها من جهة الحق قلنا أفلاك الإلقاء، وإذا أخذناها من جهة الإنسان قلنا أفلاك التلقي، وإذا أخذناها معا جعلنا تسعة الحق للإلقاء والأخرى للتلقي"[2].

واستنادا إلى ما سبق نستنتج أن التلقي عند ابن عربي يتعلق بتلقي الواردات الإلهية إذ بقول "الحمد لله الذي جعلني من أهل الإلقاء و التلقي"[3]، ومنه فمصادر التلقي عند ابن عربي في الحقيقة هي مصدر واحد هو الله سبحانه وتعالى كونه يسعى دائما إلى المعرفة الإلهية ويعتبر نفسه من أهل الله وخاصته الذين تولاهم بإلقائه وتعليمه وإنما أسميناها مصادر لاعتبارين اثنين:

-**الأول**: أن هذه الواردات قد تكون إلقاء من الله أو من عند الشيطان أو هواجس نفسية أو ملكية، فالعصمة لا تكون إلا للرسل و الأنبياء، "فقد سموا (أي الصوفية) ما كان من قبل الحق خطابا ومن قبل الملك إلهاما، ومن قبل القلب هاتفا ومن قبل النفس هاجسا ومن قبل الشيطان وسواسا"[4]

-**الثاني**: أن المعرفة الإلهية عند الصوفية تحصل بطرق مختلفة بحسب الأحوال والمقامات ، بحيث يمكن اعتبار هذه الطرق مصادر بحد ذاتها، كالكشف والإلهام.

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية،(4/ 327).
[2] ابن عربي، الفتوحات المكية، (77/1).
[3] ابن عربي، المصدر نفسه، (81/1).
[4] محمد بن محمد المرصفي، داعي الفلاح إلى سبل النجاح، ص101.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

2- مرحلـــــة التلقـــــي:

أ- المبشرات:

يهتم الصوفية كثيرا بالرؤى لاعتبارها جزءا من أجزاء النبوة ووجهـا مـن أوجـه التلقي فالإنسان في حالتين كما يقول: ابن عربي "حالة تسمى النوم وحالة تـسمى اليقظـة وفي كلتا الحالتين قد جعل الله له إدراكا يدرك به الأشياء ، تسمى تلـك الإدراكـات فـي اليقظة حسا وتسمى في النوم حسا مشتركا وكل شيء تبصره في اليقظة يسمى رؤية، وكل ما تبصره في النوم يسمى رؤيا مقصورا"[1]، هذا بالنسبة لمصطلح الرؤيا أما المبـشرات التي تهتم بها الصوفية كثيرا هي الرؤيا الصالحة التي تعتبر "جزءا من أجزاء النبوة، فإما أن تكون من الله إليه أو من الله على يدي بعض عباده إليه، وهي الرؤيا يراها المـسلم أو ترى له"[2]، وتكمن أهمية الرؤيا عند الصوفية في كونها وجها من أوجه الاتصال بحضرة الخيال إذ يرى ابن عربي أن " بداية الوحي بالرؤيا دون الحـس لأن المعـاني المعقولـة أقرب إلى الخيال منها إلى الحس لأن الحس طرف أدنى و المعنى طرف أعلى وألطـف والخيال بينهما والوحي معنى، فإذا أراد المعنى أن ينزل إلى الحس فلابد أن يعبـر علـى حضرة الخيال قبل وصوله الحس...فإن كان ورود ذلك الوحي الإلهي في حال النوم سمي رؤيا، وإن كان في حال اليقظة سمي تخيلا، فلهذا بدأ الوحي بالخيال"[3].

فالرؤيا تضع النفس في حالة روحانية معينة هي حالة الاتصال عند الصوفية فالرؤيا خطاب كما "النبوة خطاب الله تعالى أو كلام الله تعالى لمن شاء من عبـاده فـي هـاتين الحالتين من يقظة ومنام"[4]، وهذا الخطاب المسمى رؤيا عند الصوفية ليس الهدف منـه الاتصال بحضرة الخيال فقط وإنما تلقي المعارف الإلهية إذ يعتبر نافـذة علـى الغيـب "فالولي إذا تحقق بهذا النوع من الخطاب أصبح بمنزلة الصاحب الذي يـسمع مـن لفـظ رسول الله صلى الله عليه وسلم ...فرب حديث صحيح من طريق رواية الثقات ليس عندنا بصحيح في نفس الأمر فنأخذه عن طريق غلبة الظن، لا على العلم، وهذه الطائفة تأخـذه

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، (06/4).
[2] ابن عربي، المصدر نفسه، (32/7).
[3] ابن عربي، المصدر نفسه ، (07/4).
[4] ابن عربي، المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

من هذا الطريق فنكون من عدم صحة ذلك الخبر الصحيح عندنا على بصيرة أنه ليس بصحيح في نفس الأمر، وبالعكس وهو أن يكون الحديث ضعيفا من أجل ضعف الطريق من وضاع فيه أو مدلس وهو في نفس الأمر صحيح فتدرك هذه الطائفة صحته فتكون فيه على بصيرة، فهذا معنى قوله تعالى: ﴿ [يوسف: 108] وهم هؤلاء فهم ورثة الأنبياء لاشتراكهم في الخبر و انفراد الأنبياء في التشريع"[1] ، وهذا النص يؤكد المنهج الصوفي الذي يعتمد مصادر التلقي كمصادر فكرية دون غيرها من المصادر كالنقل والعقل وفي هذا النص يظهر جليا معنى قولهم الذي يتناقلونه عن ابن يزيد البسطامي والذي مفاده أن الفقهاء يأخذون علمهم ميتا عن ميت أما الصوفية فيأخذونه عن الحي الذي لا يموت وهو نفسه ما يرويه ابن عربي عن شيخه أبى مدين رحمه الله أنه إذا قيل له قال فلان عن فلان يقول: " حدثوا عن ربكم واتركوا فلانا وفلانا، فالواهب لم يمت وهو أقرب إليكم من حبل الوريد والفيض الإلهي والمبشرات ما سد بابها وهي أجزاء من النبوة"[2]، والنبوة عند ابن عربي تعني الوحي إذ يقول: " اعلم أن النبوة خطاب الله تعالى أو كلام الله تعالى كيفما شئت قلت ، لمن شاء من عباده، والخطاب الإلهي المسمى نبوة على ثلاث أنواع: نوع يسمى وحيبا، ونوع يسمعه كلامه ﴿ [الشورى: 51]، ونوع بوساطة رسول؛ فيوحى ذلك الرسول من ملك، أو بشر بإذن الله ما يشاء لمن أرسله إليه وهو كلام...فالوحي منه ما يلقيه إلى قلوب عباده من غير واسطة فأسمعهم في قلوبهم حديثا لا يكيف سماعه ولا يأخذه حد ولا يصوره خيال ومع هذا يعقله ولا يدري كيف جاء ولا من أين جاء ولا ما سببه... وليست النبوة بأمر زائد على الإخبار الإلهي بهذه الأقسام والقرآن خبر الله وهو النبوة كلها لأنه الجامع لجميع ما أراد الله أن يخبر به عباده"[3]، وهذا يعني إمكانية مشاركة الولي في الوحي "فقد يكون

---

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية،(07/4).
(2) ابن عربي، المصدر نفسه ، (337/1).
(3) ابن عربي، المصدر نفسه ، (06/4).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

الولي بشيرا ونذيرا ولكن لا يكون مشرعا فإن الرسالة والنبوة قد انقطعا فلا رسول بعده ولا نبي أي لا مشرع ولا شريعة"[1]، إلا أن الفرق بينهما هو الوحي بالتشريع فالنبي مكلف بتبليغ ما أوحي إليه أما الولي فلا، هذا هو مفهوم الرؤيا والنبوة عند ابن عربي ويستند في هذا المفهوم على الحديث التالي إذ يقول: "ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: « إن الرسالة والنبوة قد انقطعت فلا رسول بعدي ولا نبي» قال:فشق ذلك على الناس فقال: « لكن المبشرات » فقالوا يا رسول الله وما المبشرات؟ فقال: « رؤيا المسلم وهي جزء من أجزاء النبوة »... فقد بقي للناس هذا وغيره، ومع هذا لا يطلق اسم النبوة ولا النبي إلا على المشرع خاصة فحجر هذا الاسم لخصوص وصف معين في النبوة، وما حجر النبوة التي ليس فيها هذا الوصف الخاص"[2] ، أما "تحقيق الرؤيا فهي خواطر ترد على القلب وأحوال تتصور في الخيال"[3] ، إلا أن ابن عربي يذهب إلى إمكانية الاتصال بحضرة الخيال في اليقظة أي إدراك ما يمكن أن يدركه الرائي في منامه "وذلك أن اللطيفة الإنسانية تنتقل بقواها من حضرة المحسوسات إلى حضرة الخيال المتصل بها، الذي محله مقدم الدماغ، فيفيض عليها ذلك الروح الموكل بالصور من الخيال المنفصل عن الإذن الإلهي ما يشاء الحق أن يريه هذا النائم أو الغائب أو القوي أو الفاني"[4]، والغائب أو القوي أو الفاني هو الإنسان الذي "له قوة إدراك لا تحجبه المحسوسات في يقضته عن إدراك ما بيد الملك الموكل بالرؤيا"[5]، وهذا الإنسان هو الولي الذي تولاه الله وخصه بعلمه اللدني أي ما أشرنا إليه آنفا بالإلقاء والتلقي والرؤيا نوع من أنواع الإلقاء والتلقي عند الصوفية.

ب- **الخواطـــر**:

الخواطر عند ابن عربي هي الواردات الإلهية "التي لا تعمل للمرء فيها وهي من غير إقامة فإذا أقامت فهي حديث نفس ما هي خواطر"[6] ، وهو نوع من أنواع الإلقاء

---

(1) ابن عربي الفتوحات المكية، (07/4).
(2) ابن عربي، المصدر نفسه، (07،08/4).
(3) عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية،(ص366).
(4) ابن عربي، الفتوحات المكية، (08/4).
(5) ابن عربي، المصدر نفسه ، (08/4).
(6) ابن عربي، المصدر نفسه، (220/4).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

عند الصوفية مفاده "أن لله سفراء إلى قلب عبده يسمون الخواطر لا إقامة لهم في قلب العبد إلا زمانا مرورهم عليه فيؤدون ما أرسلوا به إليه من غير إقامة لأن الله خلقهم على صورة رسالة ما أرسلوا به، فكل خاطر عينه عين رسالته، فعندما يقع على القلب وفهمه فإما يعمل بمقتضى ما أتاه به أو لا يعمل ، وجعل الله طرقا خمسة عليها تمشي هذه الخواطر ... فسمي الطريق الواحد وجوبا وفرضا وسمي الثاني ندبا والثالث حظرا والرابع كراهة والخامس إباحة ، والخواطر كلها خطابات إلهية ... وأنها لا تثبت كما لا تثبت صورة الحرف في الوجود بعد نطق اللسان به فما له سوى زمان النطق به ثم ينعدم ويبقى في فهم السامع مثال صورته فيتخيل أن الخاطر باق في أذنه وإنما ذلك الباقي مما أخذ الفهم من صورة الكلام فثبت في النفس"[1] وهذا الكلام مفاده أن الخواطر هي خطابات إلهية ترد على قلب العبد وتكون معقدة يصعب التمييز بينها وبين الهواجس النفسية إلا أنها تترك فيه أثرا معينا يكون سببا في فعل شيء معين أو تركه كأن يجد المرء حرجا في الإقدام على ذلك الفعل فيمتنع من جراء ذلك الأثر وهو ما يعزوه الصوفية إلى "الخواطر الإلهية أو الملكية أو النفسية وعلامة ذلك عند المعصوم أنه لا يجد ترددا في أداء الواجب بين فعله وتركه ويجد التردد بين المندوب والمكروه ولا في ترك واجب تركه لا يجد فيه التردد لأن التردد في مثل هذين هو من خاطر الشيطان، فمن وجد من نفسه هذه العلامة علم أنه معصوم"[2].

والصوفية أو العارفون منهم يقولون بالعصمة من الشيطان وذلك ما يذهب إليه ابن عربي من خلال الآية: « فبعزتك لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين [ص:82-83] أن "المخلصين"هم الذين اصطنعهم الحق لنفسه فجعل من لطفه لإبليس متعلقا يتعلق به في موطن خاص يعرفه العارفون بالله"[3]، أي أن معرفتهم بهذا الموطن تجعلهم يميزون بين لمة الشيطان وشتى الخواطر الربانية الأخرى.

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، (220،221/4).
[2] ابن عربي، المصدر نفسه، (108/4).
[3] ابن عربي، المصدر نفسه، (109/4).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

ج- الإلـــهام:

يعتبر الإلهام خاطرا من الخواطر أيضا وهو "أن تعلم أن الله ألهمك بما أوقره فـــي نفسك، ولكن بقي عليك أن تنظر على يدي من ألهمك وعلى أي طريق جاءك ذلك الإلهام، من ملك أو شيطان، فما يخرج من قبيل الأمر والنهي المشروع فهو العلم اللدني ما هـــو الإلهام، فالعلم بالطاعة إلهامي، والعلم بنتائج الطاعة لدني، والإلهام عارض طارئ يزول ويجيء غيره، والعلم اللدني ثابت لا يبرح"[1] ، فالإلهام عارض لا يثبت كما ذكرنا آنفا في الخواطر وطريقه هي نفسها طريق الخواطر أي أقسام التكليف الشرعي ويكون إما مـــن طرف الملك أو من طرف الشيطان كالخواطر تماما وذلك ما يذهب إليه ابن عربي مـــن تفسيره للآيات التالية قال تعالى : ﴿ ÇÏÈ $g1qø?r $d‘qèé ﴾$gJlù : [الشمس:8].

وقولـــه أيـــضا:﴿ š• ÎŸ‘ â‘Üã b¼. $Br 7Ÿ‘ ä‘Üã ôÏ ätwèdr ätwèd ‰ÜÏe yxä﴾

﴿ ÇÈ #‘qÝàtG [الإسراء:20] وذلك بقوله:" أن الله جعل النفس محلا قابلا لما تلهمه مـــن الفجور والتقوى فتميز الفجور فتتجنبه والتقوى فتسلك طريقه... فالفاعل في ألهمها مضمر ويخلص إلى أنه لا يترجح أن نسب الإلهام بالفجور إلى الله فلم يبق أن تكون الضمير في ألهمها بالفجور إلا الشيطان وبالواو بالتقوى إلا الملك"[2].

أما الآية الثانية فيذهب إلى أن معنى "ما كان عطاء ربك محظورا "أي ممنوعا أي أن الله يعطي على الدوام والمحال تقبل على قدر حقائق استعدادتها... وأن عطاء الله ليس بممنوع إلا أنك تحب أن يعطيك ما لا يقبله استعدادك وتنسب المنع إليه... فـــالنفس هـــي المحركة للجوارح بما يغلب عليها، إما من ذاتها أو مما تقبله من الملك أو الشيطان فيمـــا يلهمها به"[3].

وبهذا يتبين أن الاستعداد وتهيئة المحل هو الذي يعطي العصمة وقوة التمييـــز بـــين الإلهام ولمة الشيطان.

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، (345/1).
[2] ابن عربي، المصدر نفسه، (344/1).
[3] ابن عربي، المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

د - **الكشـــف**:

يعتبر الكشف من أهم مصادر التلقي عند الصوفية" فإن انضاف إلى المؤمن أو إلـــى صاحب النظر، الكشف كان أقوى من كل واحد من الاثنين على انفـــراد بـــلا شـــك"[1]، فالمعرفة عندهم كشفية إذ يقول ابن عربي :"مستندنا الكشف فيما ندعيه من العلوم، وقـــد تكون تلك العلوم مما يدرك بالنظر الفكري، فمن أصاب في نظره وافق أهل الكشف ومن أخطأ في نظره خالف أهل الكشف... والصواب هو الذي وافق أهل الكـــشف والتعريـــف الإلهي لأهل خطابه من ملك ونبي وولي"[2].

ولهذا يعرف المذهب الصوفي بالمذهب الكشفي وهو الذي يعتمد الكـــشف كمـــصدر أساسي للمعرفة وفي هذا السياق يقول ابن عربي:"فإن شئت قلت لك من طريق الكـــشف وصلت إليه، فهو الطريق الذي عليه أسلك والركن الذي أستند عليه في علومي كلها"[3].

يقول ابن عربي: "المكاشفة عند القوم تطلق بإزاء الأمانة بـــالفهم ، وتطلـــق بـــإزاء تحقيق زيادة الحال وتطلق بإزاء تحقيق الإشارة"[4]. يظهر من هذا النص أن المكاشفة عند ابن عربي على ثلاث معان:

- **المعنى الأول**: هو الأمانة بالفهم ويسميها أيضا المكاشفة بالعلم وهي "أن تعـــرف من الشهود لما تجلى، وما أراد بذلك التجلي، لأنه ما تجلى لك إلا ليفهمك ما ليس عنـــدك، فالمشاهدة طريق إلى العلم والكشف غاية ذلك الطريق وهو حصول العلـــم فـــي الـــنفس، وكذلك إذا خاطبك فقد أسمعك خطابه، وهو شهود سمعي، فإن المشاهدة أبدا للقوى الحسية لا غير والكشف للقوى المعنوية، فما أسمعك إلا لتفهم عنه وإذا أفهمك بأي نوع تجلى لك من إدراك صور الحواس فإنما ذلك الفهم أمانة عندك لتلك الأمانة أهل لا ينبغـــي لـــك أن تودعها إلا لأهلها"[5]، أي أن المكاشفة هي تحصيل معنى المشاهدة، والأمانة فـــي ذلـــك التحصيل أو الفهم ألا تودعه إلا لأهله وهذا هو السر عند الصوفية.

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية ، (127/2).
[2] ابن عربي، المصدر نفسه، (348/4).
[3] ابن عربي، المصدر نفسه، (83/1).
[4] ابن عربي، المصدر نفسه، (143/4).
[5] ابن عربي، المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

- **المعنى الثاني**: هو تحقيق زيادة الحال ويسميه المكاشفة بالحال و"زيادة الحال في طريق أهل الله هي أن تشهد ذاتا ما على حال ما فتتطلع من ذلك الحال على ما يؤول إليه أمره لأجل ذلك الحال، فسمي مثل هذا زيادة في الحال ومكاشفة بالحال ومثال ذلك قول بعضهم إني أعرف متى يحبني ربي فقيل له ومن أين لك معرفة ذلك؟ فقال: هو عرفني به، فقيل له: أوحي بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم؟، فقال قوله: ﴿ OFZä bÎ @Ï ÇÌÈ Ò>ïmÉ Ò=ÏÜ ãÎ ª! $# ôÏB /qçR ôÏ9 ÏÜÏ r ª! $# ãÏÜ ÷ès ã ‘ ïqãÏ?$ ¨ @$ bq7Ès e ﴾ [آل عمران: 31].

وأنا في هذه الساعة في حال إتباع لما شرع وهو صادق القول فأعطاني الحال أن الله محب لي في هذه الساعة لكوني مجلى لما أحب وهو تعالى ناظر إلى محبوبه ومحبوبه ما أنا عليه، فأضاف تعلق المحبة التي تصيرني محبوبا بالإتباع"[1]، فالمكاشفة بإزاء تحقيق زيادة الحال هي ما يعطيه تحقيق العبادة على أتم وجه كما شرعها الله سبحانه وتعالى من أجرأو ثواب أو طمأنينة وهو حال العبد من جراء تلك العبادة أو تلك الحال.

- **المعنى الثالث**: فهو الذي يطلق بإزاء تحقيق الإشارة ويسميه المكاشفة بالوجد وهو"تحقيق الإشارة في المجلس وذلك أن مجالس الحق على نوعين، النوع الواحد: ما تمكن فيه المشاركة في المجلس وهو إذا تجلى للعبد في صورة ما وأمكن أن يحضر في تلك المجالسة جماعة قلوا أو كثروا ففي مثل هذا المجلس تكون الإشارة ... فلا بد إذا وقع الافهام من الله لكل جليس له في هذه الحضرة أن يكون بالإشارة لا بالتصريح فيفهم كل إنسان من تلك الإشارة ما في وسعه ولله رجال أعطاهم من الفهم الاتساع وحفظ الأمانة أن يفهموا عن الله في مثل هذه المجالس جميع إشارات كل مشار إليه وهم الذين يعرفونه في تجلي الإنكار والشاهدون إياه في كل اعتقاد"[2] .

أما النوع الثاني من المجالس فهو الذي لا تقع فيه الإشارة وهو الذي يكون بالخلوة به تعالى

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، (144/4).
[2] ابن عربي، المصدر نفسه، (144/4).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

هـ- الـــذوق:

يعتبر الذوق عند الصوفية أساس الصحة في العلوم، يقول ابن عربي:"كل علم لا يكون عن ذوق فليس بعلم أهل الله"[1] ، وهو "أول مبـــادئ التجليـــات الإلهيـــة "[2] ، ويقصدون بقولهم أول مبادئ التجليات "أن لكل تجل مبدأ هو ذوق لذلك التجلي وهذا لا يكون إلا إذا كان التجلي الإلهي في الصور وفي الأسماء الإلهية أو الكونية ليس غيـــر ذلك ... ويختلف باختلاف التجلي فإن كان التجلي في الصور فالذوق خيالي وإن كان في الأسماء الإلهية والكونية فالذوق عقلي، والذوق الخيالي أثره في الـــنفس، والـــذوق العقلي أثره في القلب، والذوق يعطيك بعد ذلك التجلي العلم"[3]، وهذا ما أشرنا إليه آنفا أي أن العقل للقلب كالبصر بالنسبة للمبصرات، ولكن الملاحظ عند الـــصوفية أنهـــم يؤكدون على ضرورة الاستعداد للوصول إلى مختلف أنواع التلقي يقول ابن عربـــي: "فيعطي حكم أثر ذوق النفس المجاهدات البدنية"[4]، وهو ما أسلفنا ذكره في التخلـــي" ويعطي حكم ذوق العقل الرياضات النفسية وتهذيب الأخلاق" [5]، وهو ما أسلفنا ذكره في التخلي فالأهمية الكبرى إذن تكون للاستعداد فهو السبب في الوصول إلى مرحلـــة التلقي بقول الإمام القشيري: "فصفاء معاملاتهم يوجـــب لهـــم ذوق المعـــاني ووفـــاء منازلاتهم يوجب لهم الشرب، ودوام مواصلاتهم يوجب الارتواء، ومن جملة ما يجري في كلامهم الذوق والشرب ويعبرون عما يجدونه من ثمرات التجلي ونتائج الكـــشوف وبواده الواردات بالذوق ثم الشرب ثـــم الارتـــواء"[6] والملاحـــظ أنهـــم يـــستعملون مصطلحات الذوق والشرب والارتواء بدلالات خاصة فالشرب في هذا النص يتعلـــق بشرب العلوم والمعارف ويختلفون في الارتواء.

وفي ذلك يقول ابن عربي :"اعلم أن الذوق عند القوم أول مبادئ التجليات وهـــو حال يفاجأ العبد في قلبه فإن أقام نفسين فصاعدا كان شربا، وهل بعد هذا الشرب ري

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، (234/4).
[2] ابن عربي، الرسائل ، مصطلحات الصوفية،(ص410).
[3] ابن عربي، الفتوحات المكية، (202/4).
[4] ابن عربي، المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.
[5] ابن عربي، المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.
[6] عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، (ص 72).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

أم لا؟ فذوقهم في ذلك مختلف فيه"[1] ، ومصطلح الشرب عند الصوفية مأخوذ من حديث الرسول صلى الله عليه وسلم، الذي يقول فيه:« رأيت كأنني أوتيت بقدح لبن فشربت منه حتى رأيت الري يخرج من أظافري ثم أعطيت فضلي عمر»، وهذا الحديث يتناقله الصوفية كثيرا و يستشهدون به عن تجلي العلم في صفة اللبن "وإن كان المشروب نوعا واحدا فإنه يختلف باختلاف أمزجة الشاربين وهو استعدادهم فمن الناس من يكون مشروبه عسلا ومنهم من يكون مشروبه لبنا، ومنهم من يكون مشروبه خمرا ومنهم من يكون مشروبه عسلا بحسب الصورة التي يتجلى فيها ذلك العلم ... وهذه المشروبات وضعها الله ضرب أمثلة لأصناف من العلوم تتجلى للعارفين في صور هذه المحسوسات"[2].

ومجمل القول فيما أسلفنا ذكره يمكن تلخيصه في هذا النص لابن عربي : "اعلم أن من أعطاه الله المعاني مجردة عن الخطاب أو النصوص فهو عن تجليه في صورة الماء غير الآسن وهو العلم الإلهي الذي لا تعلق له بالطبيعة، ومن أعطاه الله بأسرار الشرع وأحكامه فذلك من علم تجليه في صورة اللبن أي الحليب الذي لم يتغير طعمه بعقده أو مخضه أو تربيه ومن أعطاه الله العلم بالكمال والأحوال والجمال فإنه عن تجلي العلم في صورة الخمر ومن أعطاه الله العلم بطريق الوحي والإيمان، وصفاء الإلهام وعلم علمه كل شيء مما يصح أن يعلم فذلك العلم عن التجلي في صورة العسل فإذا كان شربه شيئا من هذه المشروبات أو كلها كان محصلا لما شرب كالنبي الذي قال: فعلمت علم الأولين والآخرين ولم يذكر أنه اختص به فلما لم يذكر الاختصاص أبقى الباب غير مغلق لمن أراد الدخول منه إلى نيل هذا المقام فالواجب على كل عاقل أن يتعرض لنفحات الجود الإلهي فإن لله نفحات، فتعرضوا لها"[3] وهو نفسه ما يذهب إليه أبو حامد الغزالي في قوله :" ولما سئل رسول الله عليه الصلاة والسلام عن " الشرح" ومعناه في قوله تعالى: « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام» قال: « هو نور، يقذفه الله تعالى في القلب »... فمن ذلك النور ينبغي أن يطلب الكشف وذلك النور ينبجي* ومن الجود

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، (201/4).
[2] ابن عربي، المصدر نفسه، (204/4).
[3] ابن عربي، المصدر نفسه، (205/4).
[*] ينبجي: ينبعث.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

الإلهي في بعض الأحايين ويجب الترصد له كما قال عليه السلام: "إن لربكم في أيام دهركم نفحات ألا فتعرضوا لها"[1] وهو ما يقصدون به المراقبة والانتظار حتى يفتح الله عليهم من جوده بشتى العلوم اللدنية.

و - **الوراثـــة:**

أشرنا سابقا إلى الاستعداد الذي ينبغي أن يحققه الصوفي ليصبح محله قابلا لتلقي المعارف والواردات الإلهية فذلك الاستعداد وإنما هو تقليد الرسول صلى الله عليه وسلم ومتابعته في كل ما شرع وذلك هو الإرث وهو عند الصوفية "معنوي ومحسوس، فالمحسوس منه ما يتعلق بالألفاظ وما يظهر من الأحوال"[2] وهي جملة المناسك والسنن التي سنها صلى الله عليه وسلم من سنة قولية وفعلية ينبغي على المؤمن تقليده فيها، "أما المعنوي فما يتعلق بباطن الأحوال من تطهير النفس من مذام الأخلاق وتحليتها بمكارم الأخلاق، وما كان عليه صلى الله عليه وسلم من ذكر ربه على كل أحيانه" [3] فإذا كان المؤمن على هذا الحال من التقليد يصبح مؤهلا لأن تكون له قدما في وراثة النبي صلى الله عليه وسلم والأنباء إنما يورثون العلم.

يقول ابن عربي: "ولما وصلت في جماعة الواصلين من أصل زماني إلى الباب الإلهي (يقصد آخر قدم للسالكين الذي يحصل بالاكتساب) وجدته مفتوحا ما عليه حاجب ولا بواب فوقفت عنده إلى أن خلع علي خلعة الوراثة النبوية ورأيت خوخة مغلقة فأردت قرعها فقيل لي: لا تقرع فأنها لا تفتح، فقلت، فلأي شيء وضعت؟ قيل لي: هذه الخوخة التي اختص بها الأنبياء والرسل عليهم السلام ولما كمل الدين أغلقت ومن هذا الباب كانت تخلع على الأنبياء خلع الشرائع، ثم أني التفت في الباب فرأيته جسما شفافا يكشف ما وراءه، فرأيت لك الكشف عين الفهم الذي للورثة في الشرائع ...فذلك عين الفتح الذي يجده العلماء في بواطنهم ولا يعلمون من أين حصل لهم إلا إن كوشفوا على ما كشف لنا فالنبوة العامة لا تشريع معها والنبوة الخاصة نبوة الشرائع فبابها مغلق والعلم بما فيها

---

[1] أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، (ص167).
[2] ابن عربي، الفتوحات المكية، (229/6).
[3] ابن عربي، المصدر نفسه،(ص 230).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

محقق فلا رسول ولا نبي"[1]، فالاقتداء والإتباع النبوي هو الذي يعطي الحق في الوراثة ولكن هذه الوراثة "لا تصح لأحد إلا بعد انتقال الموروث إلى البرزخ وما يحصل له من غير انتقال فليس بورث وإنما ذلك وهب وأعطية ومنحة هو فيها نائب وخليفة لا وارث"[2].

والبرزخ عند الصوفية هو وسط بين عالم الشهادة وعالم الغيب أو وسط بين الحقيقة والخيال وذلك ما نلمسه في قول ابن عربي: "وجعل سبحانه عالم التخيل والبرزخ الذي هو تنزل المعاني في الصور الحسية فليست من عالم الغيب لما لبسته من الصور الحسية، وليست من عالم الشهادة لأنها معاني مجردة"[3]، والاتصال بحضرة الخيال الذي أشرنا إليه في حالة التلقي بالرؤى إنما يكون عبر هذه الحضرة أو هذا العالم المعروف بالبرزخ.

ثم يقول أن ظهور تلك المعاني المجردة بتلك الصور التي يدركها الصوفي في حالة الاتصال بهذه الحضرة إنما هو"أمر عارض عرض للمدرك لها لا للمعنى في نفسه، كالعلم في صورة اللبن والدين في صورة القيد"[4].

ويحدث ذلك الانتقال إلى حضرة البرزخ عن طريق السفر الروحي الذي يبدأ بفتح ذلك الباب " فكشف الصوفي في هذه الرحلة كشف خيالي ومن شأن الخيال الجمع بين طرفي الحس والعقل أو المعنى والصورة"[5]، شأنه في ذلك شأن التجلي في المشروبات، إذ التجلي عند القوم ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب"[6]، و المعلوم أن الغيوب لا يمكن معاينتها أو كشفها حسا مما يؤكد أن الوصول إليها لا يكون إلا بالخيال أو السفر الروحي والذي يعرف في الكثير من الأحيان بالمعراج يقول ابن عربي: "أما الأولياء فلهم إسراءات روحانية يشاهدون فيها معاني متجسدة في صور محسوسة للخيال يعطون العلم بما تتضمنه تلك الصور من المعاني ولهم الإسراء في الأرض وفي الهواء، غير

---

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (242،243/6).
(2) ابن عربي، المصدر نفسه، (231/6).
(3) ابن عربي، المصدر نفسه، (25/2).
(4) ابن عربي، المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.
(5) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، (ص210).
(6) ابن عربي، الفتوحات المكية، (130/4).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

أنهم ليست لهم قدم محسوسة في السماء، وبهذا زاد على الجماعة رسول الله صلى الله عليه وسلم بإسراء الجسم واختراق السموات فما فوقها، وإسراءاتهم تختلف لأنها معان متجسدة، بخلاف الإسراء المحسوس فمعارج الأولياء معارج أرواح، ورؤية قلوب، وصور برزخيات، ومعاني متجسدات"[1] " والعروج إنما هو لطالب العلو"[2]، وطلب العلو إنما بإخلاص العبادة والإقبال عليها بهمة عالية " فمعارج الأولياء بالهمم... فيعرج الولي بهمته وبصيرته على براق عمله ورفرف صدقه معراجا معنويا يناله فيه ما يعطيه خواص الهمم من مراتب الولاية والتشريف"[3].

ويمكن تحقيق دلك الانتقال كما يقول أبو حامد الغزالي" بما تدعيه الصوفية أنها حالتهم إذ يزعمون أنهم يشاهدون في أحوالهم التي لهم إذا غاصوا في أنفسهم وغابوا عن حواسهم أحوالا لا توافق هذه المعقولات أو هي الموت مصداقا لقوله صلى الله عليه وسلم أن " الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا"[4]، وهذا الحديث يكثر الاستشهاد به عند الصوفية ومصداقا لهذا الحديث يقول ابن عربي: " وقد علمنا أن لقاء الله لا يكون إلا بالموت وعلمنا معنى الموت فاستعجلنا في الحياة الدنيا فمتنا في عين حياتنا عن جميع تصرفاتنا وحركاتنا وإراداتنا، فلما ظهر الموت علينا في حياتنا التي لا زوال لها عنا حيث كما التي بها تسبح ذواتنا وجوارحنا وجميع أجزائنا لقينا الله فلقينا فكان لنا حكم من يلقاه محبا للقائه فإذا جاء الموت المعلوم في العامة وانكشف عنا غطاء هذا الجسم لم يتغير علينا حال ولا زدنا يقينا على ما كنا عليه"[5]، أي أن الصوفي بهذا الموت الاختياري في الحياة الدنيا يمكنه الاتصال بعالم الغيب ومعرفته يقينا على ما هو عليه ومعرفة الله عن طريق الكشف فالشهود البرزخي والمعراج الروحي وغيرها من طرق المعرفة عند الصوفية ومصداقا لقوله صلى الله عليه وسلم :« أعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك » فإذا مات الموتة المعروفة عند العامة لا يتغير عليه شيء كونه قد تحقق بذلك في موته الاختياري.

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، (57/6).
[2] ابن عربي، المصدر نفسه، (63/5).
[3] ابن عربي، المصدر نفسه، (64/5).
[4] أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، (ص114).
[5] ابن عربي، الفتوحات المكية، (275/5).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

II- العلاقة بين التلقي والكتابة عند ابن عربي:

● مفهوم الكتابة عند ابن عربي:

1- الكتابة الأولى:

يرتبط مفهوم الكتابة عند ابن عربي بالكتابة الأولى وهي الكتابة الإلهية في اللوح المحفوظ " فالقلم واللوح أول عالم التدوين و التسطير وحقيقتيها الساريتان في جميع الموجودات علوا وسفلا ومعنى وحسا وبها حفظ الله العلم على العالم ولهذا ورد في الخبر عنه صلى الله عليه وسلم:" قيدوا العلم بالكتابة "، ومن هنا كتب الله التوراة بيده، ومن هذه الحضرة اتخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم وجميع الرسل عليهم السلام كتاب الوحي، قال تعالى: ﴿ ÇÈ bqèÿ? $B bqçêƒ ÇÈ ûüÎ». $#•Ï ﴾ [الانفطار:11-12].

وقال: ﴿ #‹»d É$B $YG=ƒq»ƒ bqàqàƒr ïŠÏ $ÈB ûüÉÿâ ûüÏÌ Ï3 “ ŽÌù Ï»GÅ ìÉãr ﴾

Ïîâƒ Ïr #ŽÉÑ‰n ƒqèÜã $B ƒr‰` rr $g8Áôã& ÏW ç•Ï. Ïr ŽÉ¹ âŠ$óãÏ É»GÅ6 Ï

‘7ƒ ÇÍÈ #‰n& [الكهف: 49 ﴾

وقال : ﴿ þÎ ç»ZÏÁôã& äÓ« @är ÏèÍ•O#är ƒqÉ‰ $B Ï ç6 Rr 4† AÏJÏŠÕÕç ßÏ $RÎ ﴾

[الواقعة:78]﴿ ÇÏÈ 5qŽ3B 5=»GÏ ’Î ﴾ وقال: ﴿ ÇÈ ÏÎB Ç$BÎ ﴾[يس: 12].

وقال: ﴿ ÇÍÈ ç•ÿ™ “ Ï‰ƒ’Î ÇÍÈ ¥ÏgÜB ÞãqèÉE ÇÈ ÞB3B 7#tÏ¼ ’Î ﴾ [عبس: 13-15].

وقـــال: ﴿ þÎ ç»ZÏÁôã& äÓ« @är ÏèÍ•O#är ƒqÉ‰ $B Ï ç6 Rr 4† AÏJÏŠÕÕç ßÏ $RÎ ﴾

[يس: 12] ﴿ ÇÈ ÏÎB Ç$BÎ ﴾ "[1].

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، (255/5).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

وهدا النص ينم عن وعي منهجي واضح، إذ يعطينا توصيفا متكاملا للكتابة، إذ بدأ بالإشارة إلى حقيقة وجودية يقوم عليها العالم بأسره وهي حقيقة الكتابة الأولى التي انبثق عنها كل فعل للكتابة، فضلا عن كونها أول عالم التسطير والكتابة حيث سطر بها المولى عز وجل هذا الكون وما يكون فيه قبل إيجاده، ثم عمد إلى ظهور مصطلح الكتابة في التراث الإسلامي من خلال الأحاديث والآيات القرآنية التي تضمنت صيغة من صيغ "كتب" فمادة "كتب" "في القرآن الكريم تدور حول معاني الفرض والحكم والقدر والتسجيل المتضمن معنى الجمع... فالكتابة الإلهية مرتبطة باللوح المحفوظ وبـ"عليين" وهو علم لكتاب تدون فيه أعمال الصالحين من عباد الله، وبـ "سجين" وهو موضع فيه كتاب لأعمال الفجرة... وخلاصة المعنى هنا أن الله سبحانه" يكتب" التوراة (أو أي نص آخر، بمعنى أن يوحى به) من أصل مكتوب، أي اللوح المحفوظ الذي هو " سجل فيه ما كان وما سيكون" وتأتي الكتابة الإلهية هنا كذلك بمعنى القدر والفريضة، والقرآن الكريم نفسه بالإضافة إلى الكتب السماوية الأخرى مثل التوراة والإنجيل"[1]، ثم يعرج فيما بعد إلى المعنى اللغوي للكتابة وهو الضم إذ يقول:" والكتب الضم ومنه سميت الكتيبة كتيبة لانضمام الأجناد بعضهم إلى بعض، وبانضمام الزوجين وقع النكاح في المعاني والأجسام، فظهرت النتائج في الأعيان فمن حفظ عليها هذا الضم الخاص المفيد بالعلم أفادته علوما لم تكن عنده"[2]، فالكتابة الأولى هي ضم القلم باللوح المحفوظ وهذا الضم بمعنى الجمع ومنه الجماع بين الرجل والمرأة الذي ينتج عنه الأجسام أي الأولاد والذي يشير إليه ابن عربي في هذا النص بالأعيان، أما الضم والجمع الذي بمعنى الكتابة الأولى فنتج عنه هذا الوجود وما سطره الله سبحانه وتعالى بما يكون من أمر هذا الوجود وما يؤول إليه والكتابة بمعنى الضم الذي اعتمد عليه ابن عربي متفق عليه في المعاجم العربية إلا أن الملاحظ عند الصوفية هو ربط المفاهيم بحقائق وجودية تدعو إلى توسيع الآفاق المدركة وذلك ما نلمسه في الأبيات التالية:

---

[1] حسن البنا عزالدين، الشعرية والثقافة، مفهوم الوعي الكتابي وملاحمه في الشعر العربي القديم، المركز الثقافي العربي ط1- 2003،(ص105، 106)

[2] ابن عربي، الفتوحات المكية، (255/5).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

إِذَا كـــانَ إنتـــاجٌ فلاَ بدَ منْ ضـــــمٍ ... ومَا كلّ موجودٍ يكونُ عـــنِ الضّمِ
فمنْ كانَ دونَ اللّوحِ والقلـــمِ الـــذي ... لهُ الحكمُ فينَا بالتعانقِ واللّثـــــمِ
فلاَ بدّ منْ كوْنٍ يكـــــونُ بضـــــمـــهِ ... إلىَ لوحِهِ فالكونُ فِي رتبةِ الكّـــمِ
وفِي الكيفِ فانظرْ فِي الذّي قدْ نظمتهُ ... وكُنْ منهُ في هذاَ الوجودِ علىَ علمِ[1]

والمعنى الواضح من النص هو أن كل ما هو موجود يعود إلى معنى الـــضم أي إلى ضم القلم باللوح المحفوظ أي عملية الكتابة التي سطر بها المولى عز وجل حقيقـــة هذا العالم قبل خلقه "فالعقل" الأول، الذي هو القلم الأعلى ولم يكن ثم محدث سواه وكان مؤثرا فيه بما أحدث الله فيه من انبعاث اللوح المحفوظ عنه كانبعاث حواء من آدم فـــي عالم الأجرام ليكون ذلك اللوح موضعا ومحلا لما يكتب فيه هذا القلم الأعلـــى الإلهـــي وتخطيط الحروف الموضوعة للدلالة على ما جعلها الحق تعالى أدلة عليه، فكان اللـــوح المحفوظ أول موجودا انبعاثي، وقد ورد في الشرع " أن أول ما خلق الله القلم ثم خلـــق اللوح وقال: للقلم أكتب، قال القلم وما أكتب؟ قال الله له: اكتب وأنا أملي عليك " فخـــط القلم في اللوح ما يملي عليه الحق وهو علمه في خلقه الذي يخلق إلى يوم القيامة، فكان بين القلم واللوح نكاح معنوي معقول وأثر حسي مشهود ومن هنا كان العمل بـــالحروف المرقومة عندنا، وكان ما أودع في اللوح من الأثر مثل الماء الدافق الحاصل في رحـــم الأنثى، وما ظهر من تلك الكتابة من المعاني المودعة في تلك الحروف الجرمية بمنزلـــة أرواح الأولاد المودعة في أجسامهم فافهم"[2]

فالكتابة الأولى تتعلق بالكتابة الإلهية وهي الكتابة في اللوح المحفوظ التي ســـطر بها المولى عز وجل ما يكون من أمر هذا الكون.

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية ،(255/5).
[2] ابن عربي، المصدر نفسه ، (175/1).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

2- الكتابـــة الوجوديـــة:

لما كانت الأولى هي ضم القلم باللوح المحفوظ ، ولما كان الضم بمثابة النكاح الذي ينتج عنه الأولاد فكذلك نتج عن ضم القلم باللوح المحفوظ هذا العالم فكان " العالم كلـــه كتابا مسطورا في رق منشور هو الوجود" [1]

فالوجود عند الصوفية هو الكتاب الذي نتج عن الكتابة الأولى وهذا الكتـــاب كمـــا يقول ابن عربي:" ظاهر مبسوط غير مطوي، ليعلم ببسطه أنه مخلوق للرحمة، وبظهوره يعقل ويعلم ما فيه وما يدل عليه، وجعله كتابا لضم حروفه بعضها إلى بعض وهو ترتيب العالم، وضم معانيه إلى حروفه مأخوذة من كتيبة الجيش "[2]، وهذا يبين التصور العميـــق الذي تطرحه الكتابة عند الصوفية كتجربة تجسد بدورها تصورهم للوجود.

ف" الوجود عند الصوفية من أرقى مراتبه إلى أدناها من عالم الموجودات المجردة الخالصة إلى عالم المادة بكل عناصره وتشكلاته ليس إلا تجليات ومظاهر لحقيقة واحـــدة باطنية هي الحقيقة الإلهية "[3]، فالوجود يعود هو الآخر في تشكله إلى الكتابة الإلهية فـــ" ابتداء العالم الذي هو المصحف الكبير الذي تلاه الحق علينا تلاوة حال كمـــا أن القـــرآن تلاوة قول عندنا، فالعالم حروف مخطوطة مرقومة في رق الوجود المنشور، ولا تـــزال الكتابة فيه دائمة لا تنتهي "[4].

وهذا الكلام مفاده أن الكتابة الأولى التي سطرها الله سبحانه وتعالى نـــتج عنهـــا المصحف الكبير الذي يقصد به الوجود في هذا النص كان تلاوة من المولى عز وجـــل على القلم الأعلى أو الأول الذي أوجده الله للتسطير والتدوين على اللوح المحفوظ وهـــو علم الغيب الذي يطلع عليه الصوفية على حد قول ابن عربي في هذا النص عن طريـــق الحال، والحال كما أشرنا سابقا هو الانتقال إلى عالم البرزخ للاتصال بعالم الخيال ومن ثم الإطلاع على هذه التلاوة التي لا تزال سارية في الكون" وفي كل الأحوال بعد فعـــل الكتابة البشرية وعيا بالنفس، يتبدى في الإعلان عن اختياراتها، كما يمكن أن يعد حديث

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، (178/6).
[2] ابن عربي، المصدر نفسه،(175/1).
[3] نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط7، 2005، (ص81).
[4] ابن عربي، الفتوحات المكية ، (130/1).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

النفس مناظرا للغيب، وحديث الذات الإلهية إليها في الوقت نفسه"[1]، إلا أنها حالات الاتصال عند الصوفية أي حالات التلقي كما أشرنا إليها سابقا هي التي تتيح لهم الإطلاع على الغيب وتلقي الخطاب الإلهي، " ومن هنا كان الذات يمر عبر فهم رموز تلك الذات اللاشعورية كالحلم"[2]، مثلا أي فهم تلك اللمحة التي تكون نافذة بين عالم الملك و الشهادة وعالم الغيب و الملكوت وهي اللمحة التي يراهن عليها الصوفية ويعبرون عناها بالحال التي يمكن من خلالها معرفة الذات ومن ثم الوجود وهو أساس المعرفة الإلهية التي يسعى الصوفية التوصل إليها عبر معرفة النفس يقول ابن عربي:" فما جعل حجابا عليك سواك"[3]، فالتجربة الذاتية هي أساس المعرفة وهي الشرط الذي لا يمكن تجاوزه لأي معرفة ، وطالما أن هناك مشتركا بين الآحاد من البشر فإن التجربة تصبح هي الأساس الصالح لإدراك الموضوعي القائم خارج الذات"[4] ، التي لا يمكن معرفتاه إلا بتخليصها من الحجب التي تكتنفها عن طريق المجاهدات المعروفة عند الصوفية، ومن هذا المنظور يمكن أن نفهم " المعنى العميق لعلاقة المتابعة الأصل الإلهية بالكتابة البشرية التي يقوم بها الإنسان إذ "ينسخ" نفسه؛ أي يكتبها وينسخ العالم من حوله نسخا أتاحه له وعيه الكتابي الكامن فيه منذ الأزل"[5]، أي أن التجربة الصوفية بدءأ من مرحلة الاستعداد للتلقي إلى مرحلة التلقي تعبر عن أحوال يعايشها الصوفي في رحلته نحو معرفة نفسه ومن ثم فهم هذا الوجود.

وانطلاقا من هذاالفهم الوجودي للكتابة ينطلق ابن عربي في تفسير وجودي للحروف ويعطيها بعدا دلاليا متعاليا يتعلق بكون هذه الحروف لها أفلاكا وأجراما تشكل عوالم خاصة بها في عالم التدوين، وهنا تتماهى المفاهيم بين الكتابة الإلهية والكتابة العادية – التأليف عند الصوفية- بحيث يصعب معها تحديد المفهوم المقصود بالكتابة الوجودية والكتابة الأولى، فالحروف المستعملة في الكتابة عند الصوفية لها دلالات أخرى مستورة وراء ظاهر الحروف المستعملة في التسطير أو التدوين وفي وفي ذلك يقول ابن عربي:"

---

(1) حسن البنا عز الدين، الشعرية والثقافة، (ص108).
(2) عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة ، (ص51).
(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، (247/5).
(4) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل،(ص25).
(5) حسن البنا عز الدين، الشعرية والثقافة، (ص108).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

اعلم أيدك الله أنه لما كان الوجود مطلقا من غير تقييد يتضمن المكلف وهو الحق تعالى والمكلفين وهم العالم والحروف... ومقام المكلف من هذه الحروف من المكلفين من وجه دقيق لا يتبدل عند أهل الكشف إذا وقفوا عليه وهو مستخرج من البسائط التي عنها تركبت هذه الحروف التي تسمى حروف المعجم بالاصطلاح العربي في أسمائها، و إنما سميت حروف المعجم لأنها عجمت على الناظر فيها معناها"[1]، والواضح أن الصوفية يذهبون إلى تفسير وجودي للحروف مما يجعل الكتابة تقوم على أساس من هذا التفسير وهذا ما يجعلها تتسم بالتماهي بين المعاني العادية وما يقابلها في الوجود باعتبار هذه الحروف عند الصوفية بمثابة المكونات الوجودية للعالم الكبير الذي هو المصحف الكبير الذي أوجده الله عن طريق الكتابة الأولى كما أشرنا آنفا " ومن هنا يمكننا القول أن ابن عربي يتعامل مع حروف اللغة كما يتعامل مع كل الموجودات من خلال ثنائية الظهر والباطن فيرى أن لحروف اللغة جانبا باطنا هي الحروف الإلهية التي تتوازى مع مراتب الوجود من جهة وتتوازى مع الأسماء الإلهية من جهة أخرى، ويرى أيضا أنا لحروف اللغة جانبا ظاهرا هي الحروف الإنسانية الصوتية التي يتلفضها الإنسان في كلامه، أما الجانب الباطني للحروف هي أرواح الأسماء الإلهية"[2]، وبهذا فالصوفية يعتقدون أن عالم الحروف (الكتابة) عالم قديم وهو الأصل، وأن عالم الشهادة عالم حديث وهو صادر عن الأول والذي يعزز من اعتقادهم هذا هو إيمانهم بأن القرآن الكريم قديم وكان مكتوبا في اللوح المحفوظ " [3].

وما ذكرنا الكتابة الوجودية على هذا النحو إلا للإشارة إلى بعض الأساسيات التي يؤكد عليها الصوفية وخاصة ابن عربي منها القراءة الوجودية والدعوة إلى تدبر الكتابة الصوفية كما نتدبر الوجود للوصول إلى الفهم وذلك ما يمكن أن نستشفه من خلال هذا النص:"... وكذلك الاسم البارئ بين الخالق والمصور وهذا كثير فالخالق صفة الله وموصوف للبارئ، فعلى هذا الأسلوب تجري تلاوة العارفين في الكتابين في القرآن والعالم بأسره، فإنه كتاب مسطور ورقة المنشور الذي هو فيه الوجود، وكذلك تجري

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، (71/1).
[2] نصر حامد أبو زيد إشكاليات القراءة وآليات التأويل، (ص82).
[3] عبد الحميد جيدة، صناعة الكتابة عند العرب، ص246، نقلا عن ، حسن البنا عز الدين، الشعرية والثقافة، (ص114).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

أذكارهم، وهكذا في الألوان إذا وقع كون بين كونين يكون للأول ابنا وللثاني بعده أبا في الذي يفهم من ذلك كان ما كان... فتدبر ما نصصناه" [1]، وهذا تنبيه من ابن عربي إلى ضرورة التفطن إلى الأبعاد الوجودية التي تكتنف الكتابة الصوفية بصفة عامة وهذا التفطن إنما يكون بتدبر المعاني وإعطائها بعدا وجوديا ولهذا " لا يكون النص الأدبي تعبيرا عن حقيقة داخلية كما أن الشعر لا ينقل لنا داخل الشاعر أو أحاسيسه أو تجربته بل الأحرى أن يكون تجربة وجودية"[2]

وعموما فأن الكتابة عند ابن عربي كممارسة عملية أنتجت لنا هذه المؤلفات يمكن اعتبارها مشروعا فكريا يقدم فيه نظريات عامة ينبني عليها الخطاب الصوفي بصفة عامة ويكشف عن اهتمامات خاصة بالجانب الروحي الذي يعتبر مفتاح المعارف الإلهية إذا أحسن الإنسان التعامل معه كطريق إلى الله تعالى.

إلا أن الكتابة " باعتبارها التجلي الكامل للخطاب"[3]، فهي عند الصوفية تعتمد على الخيال أو بالأحرى تعتمد على الانتقال إلى حالة التلقي التي أشرنا إليها آنفا، فإذا كانت الكتابة العادية في الأصل عبارة عن " انتقال من الحروف الخطية إلى الكلمات اللفظية في الخيال، ومن الكلمات اللفظية في الخيال إلى التي في النفس فهي تنتقل من دليل إلى دليل مادام ملتبسا بالكتابة وتتعود النفس ذلك دائما فتحصل لها ملكة الانتقال من الأدلة إلى المدلولات"[4]، ففعل الكتابة إذن يتوسل بهذه الملكة وهو عند ابن عربي يعتمد عليها على وجه الخصوص ولكن ليس هذا الانتقال من الحروف إلى النفس فهذا فعل الكتابة العادية، أما الذي يعتمد عليه ابن عربي إنما هو الانتقال الذي أشرنا إليه آنفا بالانتقال إلى عالم البرزخ ومن هنا يمكن أن نستشف مفهوم الكتابة عن ابن عربي.

3- الكتابة بالتلقي أو بالإذن:

سبق وأن أشرنا إلى مصادر التلقي عند ابن عربي والآن سنحاول أن نربط ذلك التلقي بالكتابة عنده وذلك أنه يصر على أن كتبه إملاء يتلقاه من الله عز وجل عن طريق

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، (56/2).
[2] نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، (ص33).
[3] بول ريكور، نظرية التأويل، (ص22).
[4] ابن خلدون، المقدمة، (ص436،435).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

المصادر المذكورة آنفا حيث يقول أنه لا يكتب إلا عن إذن وفي ذلك يقول في معرض تفسيره لأوائل سورة البقرة " فنتكلم عن ﴿ #9 Ç¦È ﴾ البقرة التي هي أول سورة في القرآن كلاما مختصرا من طريق الأسرار وربما ألحق بذلك الآيات التي تليها وإن كان ذلك ليس من الباب، ولكن فعلته عن أمر ربي الذي عهدته فلا أتكلم إلا عن طريق الإذن، كما سأقف عند الحد الذي يحد لي، فإن تأليفنا هذا وغيره لا يجري مجرى التواليف، ولا نجري فيه مجرى المؤلفين، فإن كل مؤلف إنما هو تحت اختياره وأن كان مجبورا في اختياره أو تحت العلم الذي يبثه خاصة فيلقي ما يشاء ويمسك ما يشاء، أو يلقي ما يعطيه العلم وتحكم عليه المسألة التي هو بصددها حتى تبرز حقيقتها، ونحن في تواليفنا لسنا كذلك إنما هي قلوب عاكفة على باب الحضرة الإلهية مراقبة لما يتفتح له الباب... لا يتقيد كل شخص يؤلف عن الإلقاء بعلم ذلك الباب ولكن يدرج فيه غيره في علم السامع العادي على حسب ما يلقي إليه، ولكنه عندنا قطعا من نفس الباب بعينه، لكن بوجه لا يعرفه غيرنا"[1]، وهذا النص إشارة صريحة إلى إستراتيجية الكتابة عند ابن عربي إذ يوضح أن الكتابة عند الصوفية تتقيد بالإلقاء وتحكمها قواعد خارجة عن ّإرادة المؤلف كما يوضح أن سبب التناقض الظاهر أحيانا في كتاباتهم هو هذا التقيد وهذا التناقض في الحقيقة عندهم ليس تناقضا إنما إشارات خاصة في هذه المواضع لا يفهمها إلا أهل الله وخاصته على حد قوله.

ويذكر أنه ترك تأليف كتاب إنشاء الدوائر للتفرغ لكتابة الفتوحات المكية عن أمر إلهي إذ يقول: "فشغلنا هذا الكتاب عنه بسبب الأمر الإلهي الذي ورد علينا في تقييده"[2]

فالكتابة عند ابن عربي تخرج عن معنى التأليف العادي لتأخذ معنى التقييد أي تقييد الواردات الإلهية وذلك في قوله "وقد أذن لي بتقييد ما ألقيه"[3].

وإذا كانت "كلمة نص تطلق على كل خطاب يتم تثبيته بواسطة الكتابة بحيث يكون هذا التثبيت مؤسسا للنص نفسه"[4]، يصبح هذا التثبيت عند ابن عربي هو التقييد ويصبح

---

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (82/1).
(2) ابن عربي، المصدر نفسه، (126/1).
(3) ابن عربي، المصدر نفسه، (82/1).
(4) ناصر عمارة، اللغة والتأويل، (ص24).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

النص هو الخطاب الإلهي الذي يتلقاه عن طريق مصادر التلقي المعروفة عنده فتراه يقول في سياق حديثه عن حرف الصاد: "ثم اعلم أني جعلت سر هذا الصاد اليابسة إلا في النوم لكوني ما نلته، ولا أعطانيه الحق تعالى إلا في المنام، فلهذا حكمت عليه بـــذلك، وليـــست حقيقته ذلك والله يعطيه في النوم واليقظة، ولما وقفت عنده بالتقييد جعلت بعض أصحابي يقرأ علي أسرار الحروف لأصلح ما اختل منها عند التقييد لسرعة القلـــم، فلمـــا وصـــل بالقراءة إلى هذا الحرف قلت لهم ما اتفق لي فيه"[1].

من خلال هذا النص تظهر إستراتيجية الكتابة بالإذن عند ابن عربي إذ يكون الكاتب منصتا إلى الخطاب الإلهي ومثبتا له في نفس الوقت أي أن فعل الكتابة يكون مجاراة لفعل التلقي، ولكن الملاحظ أن العلاقة بين التلقي والكتابة لا تعني أن الكاتب مجرد ناقـــل لمـــا يتلقاه وذلك أن الإلقاء قد يختلف من صور يراها الرائي في منامه أو إشارات وايمـــاءات يترجمها المتلقي إلى الخطاب الصوفي بصفة عامة أي أن مفهوم الكتابة في هـــذه الحالـــة يصبح خاضعا لقدرة الصوفي على ترجمة تلك الإلقاءات إلى خطاب لغوي يمكن فهمـــه، فالكاتب "واسطة بين الأفكار الشاردة التي يحاول ضبطها والتحكم فيهـــا وهـــي مرحلـــة المخاض الفني من أجل أن يترجمها من عالمه الخاص المجهول إلـــى نـــسيج الألفـــاظ – السمات اللفظية– التي بواسطتها يصور أفكاره، أو يرسم وجدانه"[2].

ويمكن أن نتتبع بعض النصوص التي يظهر فيها مفهوم الكتابة عنـــد ابـــن عربـــي وعلاقتها بالتلقي لنستنتج رؤية عامة لكيفية اشتغال هذا المفهوم.

يقول: "فقال النجي الوفي: يا أكرم ولي وصفي! ما ذكرت لي أمرا إلا أنا به عـــالم، وهو بذاتي مسطر قائم، قلت لقد شوقتني إلى التطلع إليك منك حتى أخبر عنـــك، فقـــال: نعم!... فأنا الروضة اليانعة، والثمرة الجامعة، فارفع ستوري، واقرأ ما تضمنته سطوري، فما وقفت عليه مني فاجعله في كتابك، وخاطب به جميع أحبابك، فرفعت ستوره، ولحظت

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، (95/1).
[2] عبد الملك مرتاض، نظرية النص الأدبي، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع الجزائر، 2007م، (ص129).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

مسطوره فأبدى لعيني نوره المودع فيه، وما يتضمنه من العلم المكنون ويحيويه، فأول سطر قرأته وأول سر من ذلك السطر ما أذكره الآن في هذا الباب الثاني"[1].

يتحدث في هذا النص عن لقائه بالفتى الذي أسماه "الفتى الفائت المتكلم الصامت" حيث افتتح به الكلام في الباب الأول من الفصل الأول في الفتوحات المكية والذي بوبه بالعنوان التالي: "في معرفة الروح الذي أخذت من تفصيل نشأته ما سطرته في هذا الكتاب وما كان بيني وبينه من الأسرار"[2] ويقصد به هذا الفتى الذي التقاه أول نزوله بمكة بمحاذاة الحجر الأسود إذ يقول عنه "فأشار إلي إيماء ولغزا أنه فطر على أن لا يكلم أحدا إلا رمزا، وأن رمزي إذا علمته وتحققته وفهمته علمت أنه لا تدركه فصاحة الفصحاء ونطقه لا تبلغه بلاغة البلغاء" [3].

ويظهر من هذه النصوص أن كيفية التلقي مختلفة عن مصادر التلقي الأخرى التي ذكرناها آنفا حيث تجلى إله الروح الملقي في صورة هذا الفتى الذي قال له "انظر في تفاصيل نشأتي، وفي ترتيب هيأتي تجد ما سألتني في مرقوما، فإني لا أكون ملكا ولا كليما، فليس علي بسواي، وليست ذاتي مغايرة لأسمائي، فأنا العلم والمعلوم والعليم، وأنا الحكمة والمحكم والحكيم، ثم قال له: طف على أثري، وانظر إلي، بنور قمري حتى تأخذ من نشأتي ما تسطره في كتابك وتمليه على كتابك"[4].

إذن نستنتج أن الكتابة في هذه الحالة هي ما يمكن أن يقرأه ابن عربي من تفاصيل هذا الفتى وما يمكن أن يفهمه من تلك الرموز، ثم ما يمكن أن يجسده باستعمال اللغة على اعتبار أنها قد تعجز في الكثير من الأحيان عن أداء المعنى المقصود أي أن اللغة لا يمكنها تجسيد تلك الصور والأحوال التي يدركها الصوفي ويعايشها في رحلته الروحية، وهذا الطرح مفاده أن "قراءة النص تستحيل هنا إلى كتابة أخرى، فتكون كتابة على كتابة، أو نص ينشأ عن نص فتتلاحم النصوص وتتضامن أو تتناتج، أو تتخاصب"[5]. أي بمعنى أن القراءة في هذه الحالة هي قراءة تلك التفاصيل والإطلاع على الأسرار المسطرة

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، (73/1).
[2] ابن عربي، المصدر نفسه، (69/1).
[3] ابن عربي، المصدر نفسه، (70/1).
[4] ابن عربي، المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.
[5] عبد الملك مرتاض، نظرية النص الأدبي، (ص24).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

بالكتابة الأولى "فالعلم كله مسبوق بنص شامل هو اللوح المحفوظ"[1]، والصوفي في حالات التلقي إنما يتطلع قراءة هذا النص، ويؤكد الصوفية في خطاباتهم دائما على ضرورة التفطن إلى الأبعاد الوجودية والخفية لمصطلحاتهم فابن عربي في هذا السياق يقول: "فإذا قلت القلم الأعلى فتفطن للإشارة التي تتضمن الكاتب وقصد الكتابة، فيقوم عن قول الشارع: "إن الله خلق آدم على صورته". ثم عبارة الشارع في الكتاب العزيز في إيجاد الأشياء عن ﴿**كن**﴾ فأتى بحرفين اللذين هما بمنزلة المقدمتين وما يكون عن كن بالنتيجة، وهذان الحرفان هما الحرفان الظاهران، والثالث الذي هو الرابط بين المقدمتين خفي في كن وهو الواو المحذوف لالتقاء الساكنين، كذلك إذا التقى الرجل والمرأة لم يبقى للقلم عين ظاهرة، فكان إلقاؤه النطفة في الرحم غيبا لأنه سر"[2].

لقد أشرنا سابقا في الكتابة الوجودية أن مفهوم الكتابة عند ابن عربي يستحضر الكتابة الأولى التي هي كتابة القلم الأعلى على اللوح المحفوظ والتي نتج عنها هذا الوجود حيث نراه يشبهها في هذا النص بالنكاح الذي ينتج عنه الأولاد وهنا يظهر عمق الخيال عند ابن عربي بحيث يستحضر الذوق في التعامل مع المفاهيم مما ينتج للنص انفتاحية تتماشى وانفعالاته الخاصة، فلذة الكتابة عنده تستحضر لذة النكاح، إلا أن أداة التعبير عن هذه اللذة التي "هي اللغة تظل محكومة بقوانين تحجب الكتابة عن بغيتها وتحول بينها وبين القبض عن اللذة ، حيث تعود في الأخير لتخط الشبق واللذة بالحروف فتصطدم، بمحدودية هذه الأخيرة وبحجبها"[3]، إلا أن السؤال موجه إلى كيفية انبناء النص أو الخطاب الصوفي أي كيفية اشتغال العناصر التي تجعله يظهر على شكله النهائي "ويبقى البحث عن هذه الكيفية منقسما على احتمالين فإما أن تكون البنية محايثة لفعل تشكل النص بالكتابة، وإما أن يكون البحث هو نفسه من ينتج هذه البنية، أي أن البنية محايثة للقراءة دون الكتابة"[4]، إلا أن تشكيل النص عند ابن عربي يكون محايثا للإلقاء (فعل التلقي)، أو بمعنى آخر محايثا للقراءة الني يقرأها الصوفي في شتى صور التجلي ومنها القراءة في تفاصيل نشأة الفتى المذكور آنفا.

---

[1] ناصر عمارة، اللغة والتأويل، (ص95).
[2] ابن عربي، الفتوحات المكية، (172/1).
[3] خالد بلقاسم، أدونيس والخطاب الصوفي، (ص178).
[4] ناصر عمارة، اللغة والتأويل، (ص27).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

والكتابة الوجودية عند الصوفية بما هي دعوة لاستحضار المعاني الوجودية للتعامل مع الخطاب الصوفي، إذ يرى ابن عربي أن: "العالم كله كلمات الله في الوجود... فالوجود فيه رق منشور، والعالم فيه كتاب مسطور بل مرقوم لأنه لو وجهان وجه يطلب العلو والأسماء الإلهة، ووجه يطلب السفل وهو الطبيعة، فلهذا رجحنا اسم المرقوم على المسطور فكل وجه من المرقوم مسطور وفي ذلك أقول:

إنَّ الكَيانَ عجيبٌ في تقلبهِ ... فيهِ لناظرِهِ نَقشٌ وتحبيرُ
أُنظرْ إليهِ ترَى ما فيهِ منْ بدْعٍ ... إذْ كل وجه من المرْقومِ مسْطورُ
إنَّ الوجودَ لسرٌ حارَ ناظرهُ ... الكونُ مرتقَمُ والرقُ منشورُ

فالأمر كما قلنا رق منشور والأعيان فيه كتاب مسطور"[1] فالكتابة من هذا المنطلق تستحيل إلى قراءة الناظر فيما نقش وسطر في الوجود من معان حيث يعتبر الوجود رق منشور والعالم كتاب مسطور وطالب العلو إنما عليه أن يقرأ في الكتاب المسطور أي في صور العالم ويربطها بما يقابلها من الصور الوجودية التي هي الأسماء الإلهية.

وإذا عدنا إلى نص ابن عربي الذي ذكرناه آنفا في قول الفتى: "...فليس علمي بسواي، وليست ذاتي مغايرة لأسمائي..."[2] وقارناه بالنص التالي: "ولا شك أن أهل الله جعلوا القلب الذي يحوي على كلام الله ..."[3] نستنتج ما مفاده عند الصوفية أن معرفة النفس من معرفة الله، أي الاتجاه إلى قراءة الذات هو الموصل إلى معرفة الله، ومن ثم تكون الكتابة ترجمة لهذه القراءة ومن هنا" رأى الصوفية أنه بإمكانهم أن يؤمنوا لأنفسهم عالما قابلا للمعرفة وهذا العالم هو ما افترضوه وقصدوه وكانت محاولة فهمه نابعة من طبيعة العلاقة بذواتهم، وكانت الذات شرط في وعي هذا العالم"[4].

ومن خلال هذه الفكرة "تمكنت التجربة الصوفية وهي تشتغل على المتعالي وبه من تجديد رؤية الإنسان لنفسه وللوجود بتفويض الحجب التي تراكم وهمه. وأعادت كتابة النص الأول من مواقع قرائية خصيبة، وبذلك لم يكن الخطاب الصوفي معارضا للكتابة

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، (437/1).
[2] ابن عربي، المصدر نفسه، (70/1).
[3] ابن عربي، المصدر نفسه، (437/1).
[4] آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي، (ص21).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

الأولى وإنما للكتابات الضيقة التي أنتجت حوله"[1]، هذا إذا قصدنا بالنص الأول ما لا يمكن قراءته إلا بالاندماج في طريق القوم وامتلاك مؤهلاته الخاصة من مجاهدة وتزكية نفس وغيرها مما ذكرناه في مرحلة الاستعداد للتلقي وفي ذلك يقول ابن عربي: "

تركُ التفكرِ تسليمٌ لخـــالقِــهِ ... فلا تفكِّرْ فإنَّ الفكــرَ معلـــــولٌ
إنْ لمْ تفكرْ تكُنْ روحًا مطهَّــرةً ... جليسَ حقٍ على الأذكارِ مجبــولٌ
إنْ لمْ تفكر تكن روحا مطهــرةً ... مثل الملائكِ لمْ يحجُبكَ تفصيـــلٌ
عنِ الإلهِ الذي يعطي مواهبــهُ ... جودًا وذاك الذي يعطيهِ تنزيـــلٌ
إمَّا لقـــــاءٌ أو إلــقَا فتعلمــهُ ... أو الكتابَةُ أعطتْــهَا التفاصيــلٌ"[2]

هذا النص يؤكد علاقة التلقي بالكتابة إذ الاستعداد وتهيئة المحل هو المؤهل للتلقي ومن ثم للكتابة كما يؤكد أيضا ما ذهبنا إليه أن الكتابة هي قراءة تلك التفاصيل التي تظهر في صور التجلي.

وإذا كان مفهوم الكتابة أو التأليف عند ابن عربي لا يأخذ معنى التأليف العادي كما يقول، وإن كان تقييدا لما يتلقاه فهو يخضع إلى رغبة ورؤية الكاتب في الترتيب وطريقة التأليف وذلك ما يظهر من قوله في سياق حديثه عن﴿ ﴾ [البقرة: 01] بعدما رغبنا في ترك ما تجلى لنا في الكتاب والكاتب، فلقد تجلت لنا فيه أمور جسام مهولة رمينا الكراسة من أيدينا عند تجليها وفررنا إلى العالم حتى خف عن ذلك، وحينئذ رجعنا إلى التقييد في اليوم الثاني من ذلك التجلي وقبلت الرغبة فيه وأمسك علينا، ورجعنا إلى الكلام على الحروف حرفا حرفا كما سطرناه أولا في هذا الكتاب، رغبة في الإيجاز والاختصار"[3]، والظاهر من هذا النص أن الترتيب والتبويب يخضع لإرادة الكاتب ورغبته والظاهر أن هذه الرغبة لا تتحقق إلا بأخذ الإذن وهذا هو المقصود بالكتابة بالإذن كما يظهر أن الكتابة لها علاقة وثيقة بالتلقي عند ابن عربي في إشارته إلى أن ما يكتبه ويقيده هو ما تجلى له ويتلقاه.

---

(1) خالد بلقاسم، أدونيس والخطاب الصوفي، (ص119).
(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (269/3).
(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، (89/1).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

وعموما فالكتابة بما هي بناء وتوظيف لعناصر الخطاب اللازمة لإقامة المعنى وبما هي تكثيف لحضور الذات الكاتبة في الخطاب هي عند الصوفية توظيف لمستلزمات إقامة المعاني الروحية المتعالية وتوجيه إلى فهم العلاقة بين الإنسان والوجود وبين الإنسان وذاته بصفة خاصة بحيث يمكن اعتبار مصادر التلقي التي ذكرناها وعلاقتها بالكتابة عناصر سياقية ينبني عليها الخطاب الصوفي بصفة عامة.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

III - تموضعات الذات الكاتبة في الخطاب الصوفي:

1- مفهوم الذات:

إذا كانت الضمائر هي العناصر الإشارية التي يمكن الاعتماد عليها لرصد الذات الكاتبة في أي خطاب، فالأولى أن نحدد مفهوم الذات عند الصوفية لكونها تأخذ بعدا مخالفا لمفهومها في الخطاب العادي:

أ-مفهوم الذات في الخطاب العادي:

يمكن اعتبار الذات بصفة عامة هي جوهر الشيء، أي ما يمكن تعيينه بالإشارة وفق ما يسمى بـ" العناصر الإشارية " التي تشمل كل ما يشير إلى ذات أو موقع، أو زمن إشارة أولية لا تتعلق بإشارة أخرى سابقة أو لاحقة، فيمثل العنصر الإشاري معلما لذاته لا يقوم فهمه أو إدراكه دون غيره، وتمثل العناصر الإشارية فيه جملة الذوات التي تكون العناصر الأساسية الدنيا في الخطاب، وتتصل هذه الذوات مباشرة بالمقام دون توسط عناصر إحالية أخرى، فهي ترتبط بالحقل الإشاري ارتباطا آنيا محدودا مباشرا لا يتجاوز ملابسات التلفظ التي يتقاسمها طرفا التواصل"[1] فإذا كانت هذه الذات هي ما يعين بالعناصر الإشارية، وأردنا أن نحدد بها الذات الكاتبة يمكن أن نقول أنها تظهر في جانب واحد من الإحالة وهو الإحالة الخارجية التي تحيل عبر السبات إلى عناصر أساسية في تشكيل النص ولكنها لا تقع في البنية الداخلية للنص خاصة في النماذج السردية فالخطاب السردي على سبيل التمثيل "يتضمن نطاقا للإحالة، وهو تخيل ينبغي أن يُبنى إنطلاقا من النص نفسه بحيث أن الإحالة الداخلية يجب أن تكون نصية ومع ذلك لا يخلو النص من إحالة سياقية إلى خارج النص تستعمل فيها العناصر المشيرة إلى الكاتب (أنا، نحن) أو إلى القارئ (أنت...)"[2]، وهذه العناصر المشيرة "تلتقي في مفهوم التعيين، أو توجيه الانتباه إلى موضوعها بالإشارة إليه، وهي تنظم الفضاء انطلاقا من

---

[1] الأزهر الزناد، نسيج النص، بحث فيما يكون به الملفوظ نصا، المركز الثقافي العربي، ط1، 1993، (ص116).
[2] محمد خطابي، لسانيات النص،مدخل إلى انسجام الخطاب، المركز الثقافي العربي، ط1991،1، (ص82).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

نقطة مركزية هي الذات المتكلمة أو "الأنا" ويجري هذا التنظيم وفق عدد من المعـــايير أو المقولات هي المسافة الفاصلة بين المتكلم من جهة وبين المشار إليه من جهة أخرى"[1].

ب-مفهوم الذات عند الصوفية:

"يتحدد مفهوم الذات عند الصوفية في تقابل الأسماء والصفات"[2] أي أن مفهوم الذات يتعلق بمدى فهم الأسماء والصفات الإلهية وذلك ما نفهمه عن ابن عربي في سياق حديثه عن قوله تعـــالى: ﴿ þÎ šc r‰Ätâûï¼Sr(âEr $¨Í qãŠ$ Ó_ç6ãè¢F$+r ﴾ [الأعراف: 180] قائلا "فإذا دعوتـــه عرفت من يجيبك، وما يجيبك من حيث ذاته ، أومن حيث نسبة يطلبها ذلك الاسم، ما هي عين الذات، ولا يجيبك تعالى مع ارتفاع وجود تلك النسبة فإذا عرفت هذا عرفت أمـــورا كثيرة في عين واحدة، ولا تعقل الذات عند الدعاء بهذه الأسماء دون هذه النسب، ولا تعقل النسب دون هذه الذات...فهذه النسب وإن كثرت فالمسمى واحد والمنسوب إليه هذه النسب واحد، فإذا لا تعقل الكثرة في هذا الواحد إلا هكذا فكل اسم شارك الأسماء الأخـــرى فـــي دلالته على الذات"[3]، لذلك "يقال في الحق أنه ذات يوصف بأنه حي، عالم، قادر، مريـــد متكلم، سميع،بصير، ويقال في الإنسان إنه حي، مـــتكلم، ســـميع، بـــصير بـــلا خـــلاف من أحد"[4].

وبهذا يظهر أن مفهوم الذات عند الصوفية يتعارض ومفهومها في الخطاب العـــادي إلا أننا نشغله "بوصفه أداة إجرائية لتوصيف الكاتب الصوفي"[5]، ورصد تموضعاته.

ج-التموضع المباشر للذات الكاتبة:

إن أول ما يمكن أن يثير انتباه القارئ المتصفح لكتاب الفتوحات المكية لابن عربـــي هذا الذي أسميناه التموضع المباشر للذات الكاتبة وذلك من خـــلال "مـــستوى الحـــضور

---

(1) الأزهر الزناد، نسيج النص، (ص116).
(2) خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، (ص104).
(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، (3/339-340).
(4) ابن عربي، المصدر نفسه، (4/71).
(5) خالد بلقاسم، والتصوف عند ابن عربي، (ص104).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

والخطاب ويكون هذا المستوى معبرا عنه بصيغة الأمر في الفعل من جهة وضمير المخاطب"[1] من جهة أخرى وذلك في مثل قوله "اعلم أيدنا الله وإياك"[2].

وقوله أيضا: "اعلم وفقنا الله وإياك" [3]، وقوله في مواضع مختلفة كثيرة :" اعلم أيدك الله" وغيرها من الجمل وكلها جمل إنشائية تبدأ بفعل الأمر "اعلم" وكاف الخطاب حيث يتجسد مستوى الحضور والخطاب في النص، كما يلمس القارئ من خلال هذه القرائن أن التموضع المباشر للذات الكاتبة والتوجه المباشر للقارئ عبر كاف الخطاب" وهذه القضية تؤكد انطواء العمل الأدبي على صورة ضمنية للقراء الذين كتب من أجلهم، فحتى لو لم يكن في ذهن الكاتب أي نوع محدد من القراء وحتى لو كان متعاليا وغير مبال بمن يقرأ عمله، فإن فعل الكتابة ذاته يتضمن مسبقا نوعا معينا من القارئ بمثابة بنية داخلية للنص"[4] أي أن الخطاب في حقيقته يحمل سمات اشارية تحدد الذات الكاتبة.

وإذا كان "إنشاء الكلام من لدن المتكلم وفهمه من لدن المخاطب عمليتين لا انفصال لإحداهما على الأخرى، وانفراد المتكلم بالسبق الزمني، ما كان ليلزم عنه انفراد بتكوين مضمون الكلام، بل ما أن يشرع المتكلم في النطق حتى يقاسمه المخاطب دلالاته لأن هذه الدلالات خطابية لا تنزل على ألفاظها نزول المعني على المفردات في المعجم وإنما تنشأ وتتكاثر وتتقلب وتتعرف من خلال العلاقة التخاطبية"[5] في الخطاب الشفوي والتي تتجسد في المكتوب ذي العناصر الاشارية حيث تعبر الضمائر (أنا ونحن) عن الذات الكاتبة بينما يعبر كاف الخطاب والضمير (أنت) عن المخاطب بصفة عامة.

والملاحظ في عبارة "اعلم أيدك الله" مثلا أنها توحي أثناء القراءة بنوع من التعالي من الكاتب حيث أن"القطبية في الضمائر هي الشرط الرئيسي في تتمة العملية التبليغية وهذه القطبية لا تعني أبدا التناظرية أو المساواة بين الطرفين ف"أنا" دائما في مرتبة التعالي بالنسبة لـ "أنت" وفي نفس الوقت لا وجود لأحدهما دون الآخر"[6].

---

(1) نصرحامد أبو زيد، مفهوم النص،(ص 69).
(2) أنظر الفتوحات المكية، (74/1، 119، 212،210،208).
(3) أنظر الفتوحات المكية.
(4) عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، (ص137،136).
(5) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام،(ص 50).
(6) عمر بلخير، تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، منشورات الاختلاف ط1، 2003، (ص70).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

والعبارات الدالة على التموضع المباشر للذات الكاتبة كثيرة نذكر منها على سبيل التمثيل لا الحصر ما يلي:

يقول ابن العربي في سياق حديثه عن سر اختفاء آمين من سورة الفاتحة: "أخفى آمين لأنه غيب من عالم الملكوت من وافق تأمينه تأمين الملائكة في الغيب المتحقق الذي يسمونه العامة من الفقهاء الإخلاص، وتسميه الصوفية الحضور، ويسميه المحققون الهمة ونسميه أنا وأمثالنا العناية"[1] ووجه الشاهد في هذا النص قوله"أنا وأمثالنا" حيث صرح عن موقعه المباشر بالضمير"أنا" وهو عنصر إشاري يحدد التموضع المباشر للذات الكاتبة في هذا النص.

ويقول في موضع آخر"اعلم أيها المتلقي أنه كلما دخل تحت الحصر فهو مبدع أو مخلوق وهو محلك، فلا تطلب الحق لا من داخل ولا من خارج إذ الدخول والخروج من صفات الحدوث فانظر الكل في الكل تجد الكل فالعرش مجموع والكرسي مفروق"[2]، إذ يفهم من عبارة "اعلم أيها المتلقي" التموضع المباشر للذات الكاتبة وذلك من فعل الأمر الموجه مباشرة إلى المتلقي على أن المتلقي في هذه الحالة هم خواص العارفين من الصوفية وذلك على أساس مفهوم التلقي عند ابن عربي كما أشرنا سابقا أن التلقي عند الصوفية يتعلق بالتلقي الواردات الإلهية.

ويقول في نص آخر: "ثم لتعلم أن" بسم الله الرحمن الرحيم" وأربعة ألفاظ لها أربعة معان فتلك ثمانية وهم حملة العرش وهنا هم الحملة من وجه والعرش من وجه، فانظر واستخرج من ذاتك لذاتك"[3]، وفي هذا النص تظهر القطبية المعهودة بين طرفي التواصل فالتموضع المباشر للذات الكاتبة يتجسد في أفعال الأمر"ثم لتعلم وانظر واستخرج" وانطلاقا من افتراض نموذج "الكلمات المالئة أو المكملة التي يمكن أن يستعملها محلل الخطاب للتوصل إلى استنتاجات تسمح بفهم القصد من الخطاب"[4] وذلك على النحو التالي "أنا" أقول لك انظر"أنت"وكذلك الأمر مع الفعل"استخرج" وهذا النموذج يوضح التموضع

---

[1] ابن عربي الفتوحات المكية، (85/1).
[2] ابن عربي، المصدر نفسه، (86/1).
[3] ابن عربي، المصدر نفسه، (139/1).
[4] انظر يول وبراون، تحليل الخطاب ترجمة لطفي الزليطني ومنير التريكي، المطابع ،جامعة الملك سعود 1418هـ-1997م ، (ص22و ص42) بتصرف.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

المباشر لطرفي التواصل ومن ثم يظهر موضع الذات الكاتبة في هذا النص بالإضافة إلى كاف الخطاب في "ذاتك لذاتك" التي توضح التموضع المباشر للمتلقي وكلها تحيل على التموضع المباشر للذات الكاتبة، كما يمكن أن نرصد حضورا مباشرا للذات الكاتبة من خلال تموضع يفتعل فيه الكاتب موقع المتلقي في مثل قول ابن عربي: "فإن قلت فلخص لي هذه الطريقة التي تدعي أنها الطريقة الشريفة الموصلة للسالك عليها إلى الله تعالى... حتى اعمل عليه وأصل إلى ما ادعيت انك توصلت إليه، وبالله اقسم أني لا آخذه منك على وجه التجربة والاختبار وإنما آخذه منك على الصدق، فإني قد أحسنت الظن بك إحسان قطع، إذ قد نبهتني على حظ ما أتيت به من العقل وإن ذلك مما يقطع العقل بجوازه وإمكانه أو يقف عنده من غير حكم معين فشكر الله لك ذلك، وبلغك آمالك ونفعك ونفع بك"[1] يظهر من خلال هذا النص التموضع المباشر للذات الكاتبة وذلك من خلال التساؤل المتمثل في العبارة "فإن قلت: فلخص لي هذه الطريقة "حيث يبدو منها أن الكاتبة يتمثل أفق التلقي ويتوقع ردة فعل المتلقي فنراه يستفسر عن أمر ثم يجيب عنه وهي استراتيجية يبدو فيها الكثير من الاهتمام بالمتلقي وبتبليغ المقاصد وهذا يؤكد ما أشرنا إليه سابقا بانطواء العمل الأدبي على صورة ضمنية للقراء يتمثل فيها الكاتب موقف المتلقي في شكل اسستفسار ثم يتخذ موضعه الأصلي –الباث- مجيبا عن السؤال الذي طرحه ولنا في النص التالي حجة على ما قلناه: يقول ابن عربي:"ألا ترى الأمر الذي أباح لهم الشارع أن يطلبوا علمه ما اختلفوا فيه اثنان منهم [يقصد الأشاعرة والمعتزلة]، فلو طلبوا طلب منهم غير ذلك ما اختلفوا أيضا فيه، فدل ذلك أنه ما طلب الحق منهم ذلك فإن قلت: فما هو الذي اتفقوا فيه؟ قلنا: أجمعت الأدلة العقلية من كل طائفة بل من ضرورات العقول أن لهم موجدا أوجدهم يستندون إليه في وجودهم وهو غني عنهم ما اختلف في ذلك اثنان منهم"[2].

ووجه الشاهد في هذا النص هي العبارة "فإن قلت: فما هو الذي اتفقوا فيه؟ قلنا: أجمعت الأدلة..." ، فالكاتب يقيم علاقة حوارية في ذهنه كأنه يبني افتراضات مسبقة

---

[1] ابن عربي الفتوحات المكية، (51/1).
[2] ابن عربي المصدر نفسه،(95/5).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

لموقف المتلقي يبلور من خلالها" حكما يعبر عن أفق التلقي فيه كثيرا من الاندماج مع أفق النص"[1].

2- **التموضع غير المباشر**:

يظهر التموضع غير المباشر للذات الكاتبة في الخطاب الصوفي على مستوى السرد إلا أن الحديث عن هذا التموضع يقودنا إلى ضرورة التمييز بين الكاتب والراوي وبين القارئ والمروي له المتلقي المباشر للخطاب باعتبارها عناصرها عناصر بنائية لها تموضعات عدة يتمفصل من خلالها الكاتب عبر التدرج في الانتقال من موضع الخطاب المباشر إلى السرد. وهذا الانتقال من الخطاب المباشر إلى السرد "تقنية تجسد طموح الكاتب عبر الراوي أو تعبر عن تجاوز معين لما هو كائن أو تعبير عما هو في إمكان الكاتب. ويقصد من وراء عرض هذا الطموح التأثير على المروي له أو على القراء بشكل عام"[2].

إن التعامل مع الخطاب الصوفي في جانبه السردي يضعنا أمام "نظام السرد الذاتي"[3]، الذي "لا تقدم فيه الأحداث إلا من زاوية نظر الراوي فهو يخبر بها ويعطيها تأويلا معينا يفرضه على القارئ ويدعوه إلى الاعتقاد به"[4]، ويظهر هذا النوع من السرد عند الصوفية في سرد الرؤى والكرامات، وهذا النوع كثيرا ما نجد فيه أنفسنا أمام أوجه أخرى مثل السرد الآني أو اللحظي أو السابق، وآخر تتداخل فيه الأوجه الأخرى حيث يكون الراوي راويا بطلا في آن معا"[5]، وهذا يتجسد كثيرا في خطابات ابن عربي في الفتوحات المكية حيث نجده في حالات السرد يحكي عن نفسه وهو نظام السرد الذاتي حيث يظهر فيه الكاتب راويا بطلا في آن واحد سواء في سرد الرؤى أو الكرامات وذلك ما سنراه في الأمثلة التالية.

---

(1) أمنه بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي، (ص46).
(2) حميد لحمداني، بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، ط3، 2000، (ص40).
(3) حميد لحمداني المرجع نفسه، (ص45).
(4) حميد لحمداني المرجع نفسه، (ص47).
(5) سعيد يقطين، انفتاح النص الروائي، المركز الثقافي العربي، ط3، 2008، (ص53).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

1- "وكنت أقول بالصلاة على الجنائز حيث كانت في مسجد أو غيره حتى رأيت رسول الله في المنام وهو ينهى عن دخول الجنائز المساجد وعن الصلاة عليها فانتهيت فما صليت بعد على جنازة في المسجد"[1]. ويظهر من هذا النص أنه من نوع السرد اللحظي أو الآني كما يظهر الكاتب فيه راويا بطلا في الآن نفسه عن طريق الضمير.

2- "ولقد رأيت رؤيا لنفسي وأخذتها بشرى من الله فإنها كانت مطابقة لحديث نبوي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حين ذكر لنا مثله في الأنبياء عليهم السلام فقال صلى الله عليه وسلم: "مثلي في الأنبياء كمثل رجل بنى حائطا فأكمله إلا لبنة واحدة فكنت أنا تلك اللبنة فلا رسول بعدي ولا نبي" فشبة النبوة بالحائط، والأنبياء باللِّبن التي قام بها هذا الحائط، وهو تشبيه في غاية الحسن، فإن مسمى الحائط هنا المشار إليه لم يصح ظهوره إلا باللِّبن، فكان صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين، فكنت بمكة سنة تسع وتسعين وخمس مئة أري فيما يرى النائم الكعبة مبنية بلبن فضة وذهب، لبنة فضة ولبنة ذهب وقد كملت بالبناء وما بقي فيها شيء وأنا أنظر إليها وإلى حسنها، فالتفت إلى الوجه الذي بين الركن اليماني والشامي وهو إلى الركن الشامي أقرب فوجدت موضع لبنيتين، لبنة فضة ولبنة ذهب ينقص من الحائط في الصفين في الصف الأعلى ينقص لبنة ذهب وفي الصف الذي يليه ينقص لبنة فضة، فرأيت نفسي قد انطبعت في موضع تلك اللبنتين فكنت أنا عين تينك اللبنتين لا أشك في ذلك وأنهما عين ذاتي، واستيقظت فشكرت الله وقلت متأولا أني في الأتباع في صنفه كرسول الله في الأنبياء عليهم السلام"[2].

يبدو في هذا النص أيضا أنه يستخدم نظام السرد الذاتي، وهذا النوع من السرد يوجد بكثرة في خطاب ابن عربي في الفتوحات المكية، وإذا كان "المبدأ في علاقة الراوي بالقارئ هو مبدأ الثقة لأن القارئ ينقاد مبدئيا نحو الثقة في رواية الراوي"[3]، فهل يمكن إعتبار هذا المبدأ قائما عندما يتعلق الأمر بالخطاب الصوفي؟ أم الأمر يصبح في حكم الخصوصية التي يراهن عليها الصوفية في كون خطاباتهم في أكثر جوانبها إشارية لا يفهمها إلا الصوفية أنفسهم، "ولا يمكن العبارة عنها على التحقيق بل تعرف بالمنازلات

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، (190/2).
[2] ابن عربي، المصدر نفسه، (381/1).
[3] حميد لحمداني، بنية النص السردي، (ص45).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

والمواجيد، ولا يعرفها إلا من نازل تلك الأحوال وتلك المقامات"[1] والأرجح أن الروايات الصوفية من كرامات ورؤى وغيرها من الأشكال السردية لا تحقق هذا المبدأ -الثقة- بل تجابه بالرفض وعدم التصديق من قبل عامة القراء إذا قصدنا بالقارئ الخاص الصوفي على وجه التحديد.

ونموذج السرد في الرؤى وتعابيرها (المثالين 1و2) يمكن اعتباره نموذجا يعتمد على "العلاقة الحوارية في نموذج البلاغ" التي لا تزيد عن كونها تتجه في اتجاه واحد متعلق الانطلاق فيه هو العارض ومتعلق الانتهاء فيه هو المعروض عليه"[2]، وهذا الاتجاه الواحد يمثل معيار الصدق الذي سلم به الصوفية في تصديق كل ما يروى من رؤى وكرامات مما يجعله نموذجا "يقصر وظيفة اللغة على عرض المعلومات ويغفل شروط الاستعمال التي تتميز عن شروط الصدق بمراعاتها لمقام الكلام"[3]، ولكن بالنسبة لمن هم مثلهم صادقون وبالنسبة لمريدهم لا يكونون إلا كذلك.

والجدير بالإشارة أن الاشتغال برصد الذات الكاتبة في الجانب السردي للرؤى والكرامات في الخطاب الصوفي يضعنا أمام حقيقة التجربة الصوفية "فحالة اليقظة وحالة الحلم، وحالة النوم العميق، وحالة المعرفة المطلقة تشكل المراحل التي يمر بها الصوفي لمعرفة ذاته المطلقة"[4]، وباعتبار الرؤيا وجها من أوجه الاتصال كما رأينا سابقا في مصادر التلقي عند ابن عربي نجدها تشكل عنصرا أساسيا في بناء الخطاب حيث" تدفع متعة الحكي المتصوف الرائي الذي يرى حلما في نومه إلى أن يتحول إلى راو يتكفل بقص ماراه في نومه على الآخرين ومن هنا تتحول الرؤيا إلى نص يحكى، يعمد فيه الراوي إلى سرد ما رآه تماما ولا يكلف نفسه مشقة التنسيق إذا افتقد النظام أو... ولعل هذا الشرط هو الذي يؤسس لقبول من الملتقي لأنه يعبر عن صدق الرؤيا حتى وإن ورد

---

[1] الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، (ص87).
[2] طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد الكلام، المركز الثقافي العربي، ط2، 2000م، (ص42).
[3] طه عبد الرحمن، المرجع نفسه الصفحة ذاتها.
[4] داروين شابغان، ما الثورة الدينية، الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة، ترجمة محمد الرحموني، دار الساقي، ط1، 2004، هامش، (ص40).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

في عرضها ما لا يمت بالواقع بصلة وسوف يكون المتلقي حينئذ مستعدا للتأويل من وجهته الخاصة"[1]

وكما أشرنا سابقا أن الانتقال من الخطاب المباشر إلى السرد يكون بشكل مفاجئ وهذا ينم على انسيابية معهودة في توظيف نصوص الرؤى والكرامات في الخطاب الصوفي وهذا لكونها تكتسي بأهمية ومصداقية خاصة عند الصوفية فهي تعريفات إلهية يمكن اعتبارها بمثابة النصوص الشرعية الأخرى من قرآن أو سنة وإن كانت تأتي في درجة أقل، والملاحظ أن استعمالها يرد في شكل حجاجي يوظفها الكاتب كحجج يدعم بها موقفا من مواقفه وذلك في مثل قوله:"قال صاحب الشبلي وهو صاحب الحكاية عن نفسه: قال لي الشبلي: عقدت الحج؟ قال "فقلت: نعم فقال لي: فسخت بعقدك كل عقد عقدته منذ خلقت مما يضاد ذلك العقد؟ فقلت: لا، فقال لي: ما عقدت... "[2]، إلى آخر الحكاية وهي حكاية طويلة على هذا الشكل من الحوار ثم علق في آخر الحكاية بقوله:فاعلم أيدك الله أني ما سقت هذه الحكاية إلا تنبيها وتذكرة وإعلاما أن طريق أهل الله على هذا مضى..."[3].

ولعل نصوص الكرامات التي يرويها الصوفية هي التي يظهر فيها التموضع غير المباشر للذات الكاتبة حيث يصبح الكاتب راويا انطلاقا من الإعلان عن الانتقال إلى موضع الرواية بقوله: "حكاية الشبلي" أو"حكاية محب أذاع سر محبوبه" أو قوله مثلا في النص التالي: "وروينا عن ذي النون من حديث محمد بن يزيد عن ذي النون قال: قلت لامرأة: متى يحوي الهموم قلب المحب؟ قالت: إذا كان للتذكار مجاورا وللشوق محاضرا يا ذا النون، أما علمت أن الشوق يورث السقام..."[4]، أو قوله في موضع آخر: "وروينا في هذا الباب ما حدثنا به شيخنا المقري أبو بكر بن خلف بن صاف البلخي عن بعض المعلمين من الصالحين، أن شخصا صبيا صغيرا كان يقرأ القرآن، فرآه مصفرا فسأله عن حاله فقيل له: إنه يقوم الليل بالقران كله...."[5].

---

[1] آمنه بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي، (ص176).
[2] ابن عربي، الفتوحات المكية، (350/2).
[3] ابن عربي،المصدر نفسه، (351/2).
[4] ابن عربي، المصدر نفسه، (403/3).
[5] ابن عربي، المصدر نفسه، (59/2).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

ويظهر من هذه النصوص أنه يتقمص شخصية الراوي الذي لا تدخل له في الأحداث،كما أن الملاحظ أيضا أن روايات نصوص الكرامة تكون بذكر الرواة كما تروى الأحاديث النبوية الشريفة مما يؤكد أهميتها عند الصوفية. فنراهم يتناقلونها عن طريق الرواية وهذا النظام هو الذي يفعّل الجانب السردي في الخطاب الصوفي حيث تصبح نصوص الرؤى والكرامات بنية أساسية في الخطاب الصوفي وبما أن هذه النصوص هي ثمرة المجاهدة والتزكية النفسية التي يمر بها الصوفي في سلوكه إلى الله فقد أخذت أهميتها الكبرى وشغلت حيزا معتبرا في خطاباتهم، كما تعتبر من علامات الرضي والقبول "وهذا هو حظ الوراثة من النبوة"[1].

ويمكن أن نميز في الخطاب الصوفي نوعا أخر من السرد تختفي فيه الذات الكاتبة وراء ذات برزخية تتيح للصوفية نقل مواجدهم عبر هذا النوع من السرد وذلك ما سنراه فيما يأتي.

3- استتار الذات الكاتبة:

يتحقق استتار الذات الكاتبة في الخطاب الصوفي في حالات التلقي، فكثيرا ما نجد ابن عربي يتحدث عن الرؤى التي يراها الرائي في منامه حيث نجده يسمي بعضها بالوقائع وهي التي يرى فيها انه يحدث أو ينادي من قبل المولى عز وجل وذلك في مثل قوله: "ولنا في ذلك قصيدة في واقعة عجيبة وقد نوديت ممسوك الدار:

مسكتكَ في داري لإظهارِ صورتي ... فسبحانكمْ مُجلىَ وسبحانَ سبحانا
فما أبصرتْ عيناكَ مثلي كاملاً ... ولا أبصرتْ عينيِ كمثلكَ إنسانا
فلم يبق في الإمْكانِ أكملَ منكمُو ... نصبتْ على هذا من الشرعِ برهانا
فأيَّ كمالٍ كان لمْ يكُ غيركمْ ... على كلِّ وجهٍ كانَ ذلكَ ما كانا"[2]

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، (95/5).
[2] ابن عربي، المصدر نفسه، (309/2).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

ويقول في نص آخر: "اعلم وفقك الله بينما أنا أكتب هذا الكلام في مقام ابراهيم الخليل عليه السلام، ومقامه عليه السلام قوله تعالى:

﴿ÇÌÈ #® “ ï‰ÖÖ$ÖOŠÏd•ßJ÷r﴾ [النجم: 37]"، لأنه وفى بما رأى بذبح ابنه: أخذتني سِنة فإذا قائل من الأرواح أرواح الملأ الأعلى: يقول لي: ادخل مقام ابراهيم وهو أنه كان أواها حليما ثم تلا علي: ﴿ŸÏ$ƒÎ) $d‰ãr ç‰ÄÄöqB `ã ÝÏ) ïÍ?ÏL{ OŠÏd•ßJ÷ âÝÝÁ7ÝÁ$šc ‰. $Br﴾ [التوبـــــة: 114]... ﴿ ÇÏÈ ÒÚÎm îr(Y OŠÏd•ßJ÷ bÎ ÇZÏB ÆÚ? ¹ ÆÃã ¼çR¨ ÝÁ ûÜ7? $Ð=ù

وفي هذه الواقعة قيل لي: قل لأصحابك: استغنموا وجودي من قبل رحلتي فنظمت ذلك وضمنته هذا اللفظ فقلت بعدما استيقضت:

قدْ جاءني خطـــابٌ ... منْ عندِ بُغيتِـــــي
بأنْ أقولَ قـــــولاً ... لأهلِ ملتـــــــي
استغنمُوا وجـــودِي ... قبلَ رِحلتـــــــي
لكيْ أرَى بعينـــــي ... من كان قِبلتـــتِـــي
وفي وجودِي أيضًـــا ... من كان عِلتـــــــي
فإني فقـــــيـــرٌ ... لِسد خِلتـــــــي[1]

في هذين النصين يظهر ما أسميناه باستتار الذات الكاتبة حيث تتوسل هذه الأخيرة بذات برزخية لتمرير مقاصدها وهذا التوسل تظهر فيه علاقة التلقي عند الصوفية بكل مراحل التأليف حيث لا يلبث ابن عربي أن يربط جميع العناصر التي تشكل مبادئ فكرية مسلم بها عند الصوفية فيوظفها في جميع مراحل الكتابة إذ لا يخلو خطابه بصفة عامة من تكرير وإعادة ما صرح به منذ البداية بأن كتابة في أصله "موضوع للعلوم الكشفية الوهبية لا للنسب النظرية الفكرية".

وبهذا يمكن أن نستنتج أن الخطاب الصوفي يقوم على أساس من تجسيد التجربة الصوفية عبر الكتابة والتعبير عنها بشتى أشكالها المتاحة فنراهم يتحدثون عن مقاماتهم

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، (2/399-400).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

وأحوالهم بدءا من مرحلة الاستعداد إلى مرحلة التلقي فإن كـــان خطابـــا مباشـــرا نجـــده لا يخرج عن التنبيه والإرشاد إلى طريقهم وشرح أسسه الفكرية (الذات، الوجـــود، الله)، وإن كان سردا فإشادة وذكر لمناجاتهم وكراماتهم وهذا ما يخول لنا القول بـــأن الخطـــاب الصوفي بصفة عامة محاولة لتجسيد التجربة الصوفية.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

الفصل الثاني

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

تمهيد:

يصرح ابن عربي في كتابه الفتوحات المكية أن خطابه يقوم على إستراتيجية خاصة تتمثل في تبديد المعاني وتوزيعها بين طيات مؤلفاته وذلك في قوله:" وأما التصريح بعقيدة الخلاصة فما أفردتها على التعيين لما فيها من الغموض، لكن جئت بها مبددة في أبواب الكتاب مستوفاة مبنية لكنها كما ذكرنا متفرقة. فمن رزقه الله الفهم يعرف أمرها ويميزها من غيرها، فإنه العلم الحق وليس وراءها مرمى، ويستوي فيها البصير والأعمى، تلحق الأباعد بالأداني وتلحم الأسافل بالأعالي"[1]

كما يبدو لنا جليا من خلال هذا النص أنه يعتمد الترميز والتبديد كأسلوب لتمييز عقيدته وعقيدة الخاصة من أهل التصوف عن غيرها، أي يوردها كما يقول:" مستوفاة مبنية" غير أنها على نمط خاص يصعب العثور عليها ببساطة، و لأن ثمة دواع كثيرة ألجأت النص الصوفي لإستراتيجية التخفي"[2]، باستعمال أساليب وآليات سنحاول تبيينها في هذا الفصل.

I- الرمزيـــة:

في البداية سأحال أن أقدم مجموعة من النصوص لابن عربي تتحدث عن مفهوم الرمز والإشارة، وسأحاول أن أتتبع هذه النصوص بشيء من التحليل للكشف عن دواعي استعمال الرمز والإشارة في الخطاب الصوفي على الوجه الذي جعله ينعت بالانفتاح الدلالي والغموض المتعمد، وما دامت الرسالة في أي خطاب " تمثل علاقة اتصال بين مرسل ومستقبل من خلال شفرة أو نظام لغوي"[3]، معين فكيف يتشكل هذا النظام في الخطاب الصوفي؟ وذلك ما نروم دراسته من خلال هذه النصوص:

- النص الأول:

يقول ابن عربي:" الرمز و "اللغز" هو الكلام الذي يعطي ظاهره ما لم يقصده قائله وكذلك منزل العالم بغير ما وجد له، فخالف قصد موجده ولهذا يقول جماعة من العلماء

---

[1] ابن عربي الفتوحات المكية ،(57/1)
[2] ابن عربي، المصدر نفسه،الصفحة ذاتها.
[3] نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، ص

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

العارفين وهم أحسن حالا ممن دونهم، إن الله أوجدنا لنا، والمحقق والعبد لا يقول ذلك بل يقول فأنا لغز ربي ورمزه، ومن عرف أشعار الألغاز عرف ما قصدناه"[1].

النص الثاني:

"ألاَ إنَ الرموزَ دليلُ صِـــــدْقِ عَلَى المعنَى المُغَيبِ فـــــي الفــؤادِ
وأنَ العالمينَ لـــهُ رمـــــــوزٌ وألغازٌ ليدعـــىَ بالعبـــــــــــادِ
ولولاَ اللغزُ كانَ القولُ كفـــــرًا وأدى العالمينَ إلـــى العِنـــــــــادِ
فهمْ بالرمزِ قدْ حَسِبُوا فقالُـــــوا بإهْرَاقِ الدمـــاءِ وبالفســـــــــــادِ
فكيفَ بنَا لوْ أن الأمـــرَ يبـــدوُ يلاَ سِتْرٍ فلاَ يكونُ لـــه استنـــادِي؟
لقامَ بنَا الشـــقاءُ هـــنَا يقينـــــا وعندَ البعثِ في يـــومِ التنـــــــــادِ
ولكنَ الغفورَ أـــقامَ سِتْـــــــرًا يسعدنَا علىَ رغـــمِ الأعـــــــــادِي

اعلم أيها الولي الحميم أيدك الله بروح القدس وفهمك أن الرموز والألغاز ليست مرادة نفسها وإنما هي مرادة لما رمزت له ولما ألغز فيها ومواضعها من القرآن آيات الاعتبار كلها"(2).

النص الثالث"

ولا أشد من علماء الرسوم على أهل الله المختصين بخدمته العارفين به من طريق الوهب الإلهي الذين منحهم أسراره في خلقه وفهمهم معاني كتابه وإشارات خطابه فهم لهذه الطائفة مثل الفراعنة للرسل عليهم السلام.

ولما كان الأمر في الوجود الواقع على ما سبق به العلم القديم كما ذكرناه عدل أصحابنا إلى الإشارات كما عدلت مريم عليها السلام من أجل أهل الإفك و الإلحاد إلى الإشارة، فكلامهم رضي الله عنهم في شرح كتابه العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه إشارات"[3]

---

[1] ابن عربي الفتوحات المكية ، (215/1).
[2] ابن عربي، الفتوحات المكية، (233/1).
[3] ابن عربي ،المصدر نفسه ، (335/1، 336).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

من خلال هذه النصوص يمكن أن نستنتج مجموعة من العناصر يمكن إيجازها فيما يلي:

1- أنهم يعتدّون بالمقاصد في الكلام.

2- اللغز دليل الصدق المغيب في الفؤاد أي أنه يستعمل لتقريب المعنى.

3- أن الصوفي يصادف في سلوكه أحوالا يعتبر التصريح بها كفرا بواحا فكان الرمز سبيلا للتعبير عنها.

4- الستر امتثالا للأمر الإلهي.

5- توقي الاضطهاد من الفقهاء.

6- الاقتداء بالخطاب الإلهي في القران الكريم.

انطلاقا من هذه النتائج يبدو أن الرمز عند الصوفية يأخذ بعدا مغايرا لما هو معروف في النظرية التواصلية، إذ الرمز عند المحدثين هو ما يمكن أن يبلغ القصد بأوجز عبارة وأقل جهد أي ما يعرف بالاقتصاد اللغوي أما عند الصوفية كما رأينا في النص الأول فالرمز هو تغييب المعنى من ظاهر الكلام وهو ما قصدناه في النتيجة بأنهم يعتدّون بالمقاصد في الكلام وفي هذا المعنى يقول ابن عربي في موضع آخر " إذ الفائدة من الكلام الإفهام بالمقاصد للسامعين"[1]، وهذا الكلام يحيلنا إلى طرح آخر يكثر استعماله عند الدارسين وهو "دلالة العبارة" و "دلالة الإشارة" تفصيل هذين العنصرين كالتالي:

1- **أسباب الرمزية والغموض:**

أ- **الستر على العامة:**

يرى الصوفية أن العلوم المستفادة في طريقهم علوم خاصة بهم وأنها أمانة لا يمكن إيداعها إلا لمن هو أهل لها، فنراهم يحرصون على جعلها خفية عن عامة الناس، كما يعتبر البوح بها حيادا عن طريق القوم، فالستر عندهم أهم الأسس الضرورية للتصوف

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، (71/2).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

والسلوك السليم، لذلك نجد أقطابه يوصون به ويحرصون على الأخذ بآليات تحقيقه في الخطاب.

يقول أبو حيان التوحيدي:" أما الإشارة المدفونة بالعبارة فهي التي تجافت عنها لأنها استصحبت تركيب الحروف، ولطفت الإشارة عنها لأنها تنزهت عما يتحكم في الأسماء والأفعال والظروف وأما الإيماء الذي في الإيحاء فسر حرّم إعلانه في الثاني لما وجب كتمانه في الأول"[1]، أي بمعنى أن الكتمان والستر هو سبب اللجوء إلى الإيماء والإيحاء، فهم يتعمدون ذلك قصد إخفاء علومهم على عامة الناس غيرة منهم من أن تقع في غير محلها وذلك ما نلمسه من خلال نصوصهم، يقول ابن عربي: " ومن امتطى عتيق الإفشاء طلب ولحق، ومن نزل عن متنه إلى ذلول الكتم نجا والتحق، إلا أن كان كما أفعله وفعله من قبلي من خفي رمز، ودرج معنى في معمى ولغز"[2]

وفي هذا النص إشارة صريحة إلى أن الكتابة عند الصوفية تنبني على الترميز، إذ يعتبر الإفشاء سببا في الحكم بالتفكير ومن ثم القتل كما فعل " الحلاج" عندما مال عن الكتم إلى الإفشاء في نظر الصوفية. ويقول في نص آخر:"... لأن كتب أهل طريقتنا مشحونة بهذه الأسرار، ويتسلطون عليها أهل الأفكار بأفكارهم، وأهل الظاهر بأول احتمالات الكلام فيقعون فيهم، ولو سئلوا عن مجرد اصطلاح القوم الذي تواطئوا عليه في عباراتهم ما عرفوه، فكيف لهم أن يتكلموا فيما لم يحكموا أصله... فالساترون لهذه الأسرار في ألفاظ اصطلحوا عليها غيرة من الأجانب"[3] .

ولعل تتبع هذه النصوص يفضي في كل مرة إلى الكشف عن سبب من الأسباب حيث يظهر من هذا النص أن الغيرة على معارفهم سبب من أسباب الستر، وتأكيدا لذلك يقول في موضع أخر:" ولما رأى أهل الله أنه قد اعتبر الإشارة استعملوها فيما بينهم، ولا في أنفسهم إلا عند مجالسة من ليس من جنسهم أو لأمر يقوم في نفوسهم واصطلح أهل الله على ألفاظ لا يعرفها سواهم إلا منهم، وسلكوا طريقة فيها لا يعرفها غيرهم كما سلكت العرب في كلامها من التشبيهات والاستعارات ليفهم بعضهم عن بعض، فإذا خلوا بأبناء

---

[1] أبو حيان التوحيدي، الإشارات الإلهية، تح، وداد القاضي، (ص61).
[2] ابن عربي، عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، (ص46).
[3] ابن عربي، الرسائل - كتاب الفناء في المشاهدة، (ص19).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

جنسهم تكلموا بينهم بالألفاظ التي اصطلحوا عليها، فلا يعرف الجليس الأجنبي ما هم فيه ولا ما يقولون"[1]، ويشير ابن عربي في هذا النص إلى أنهم أي الصوفية، يتعمدون الستر على من هم غرباء عن طريقتهم ثم يضيف قائلا:" ومن أعجب الأشياء في هذه الطريقة ولا يوجد إلا فيها أنه ما من طائفة تحمل علما من المنطقيين والنجاة... إلا ولهم اصطلاح لا يعلمه الدخيل فيهم إلا بتوقيف من الشيخ أو من أهله لابد من ذلك، إلا لأهل هذه الطريقة خاصة إذا دخلها المريد الصادق وبهذا يعرف صدقه عندهم وما عنده خبر بما اصطلحوا عليه، فإذا فتح الله له عين فهمه وأخذ عن ربه في أول ذوقه وما يكون عنده خبر بما اصطلحوا عليه ولم يعلم أن قوما من أهل الله اصطلحوا على ألفاظ مخصوصة، فإذا قعد معهم وتكلموا باصطلاحهم على تلك الألفاظ التي لا يعرفها سواهم أو من أخذهما عنهم فهم هذا المريد الصادق جميع ما يتكلمون به حتى كأنه الواضع لذلك الاصطلاح... فهذا معنى الإشارة عند القوم ولا يتكلمون بها إلا عند حضور الغير أو في تآليفهم ومصنفاتهم لا غير"[2]

2- اتقاء التكفيـــر:

إن الفقهاء في نظر الصوفية يأخذون بظاهر النص دون معناه الحقيقي، وتعتبر هذه الفكرة أساس الخلاف القائم بينهم فلجأ الصوفية إلى استعمال شتى أضرب الرمز والإشارة لتوقي التفكير من طرف الفقهاء فنراهم لا يؤلون جهدا في التهجم عليهم، يقول ابن عربي:" ثم لتعلم أن أصحابنا ما اصطلحوا على ما جاؤوا به في شرح كتاب الله بالإشارة إلا بتعليم إلهي جهله علماء الرسوم... وإذا سألتهم عن شرح مرادهم بالإشارة أجروها عند السائل من علماء الرسوم مجرى الغالب".

وبهذا نستنتج أن لجوء الصوفية إلى الستر كان "بسبب العنف المادي واللغوي الذي مارسته التجربة الدينية العادية – والفقهية بصفة خاصة... ومن هنا منشأ اهتمام المتصوفة

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، (ص19).
[2] ابن عربي، المصدر نفسه، (338/1).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

باللغة، فاستعاضوا عن اللغة العادية بلغة الرمز والإشارة ؛ سواء في تفسيرهم للقرآن الكريم أو في تعبيراتهم عن تجاربهم ومكاشفاتهم الروحية في أحوالهم ومقاماتهم"[1]

1- الستر امتثالا للأمر الإلهي:

يهتم الصوفية كثيرا بمراحل السلوك فنراهم يربطونها بجميع حركاتهم وسكناتهم إلى الحد الذي لا يمكن فيه التفريق بين الأحوال التي يعايشها الصوفي، حيث نجده في هذا السلوك حريصا على مراقبة نفسه ومحاسبتها وفي خضم ذلك كله يترقب ويجتهد لرصد ما يفتح عليه من قبل المولى، فيأخذ تلك الفتوحات من قبيل الأمر والنهي وتقويم السلوك فهو بهذا لا يكتب ولا يقول شيئا إلا بالإذن الإلهي" والوهب الإلهي كله ينقال وتأخذه العبارة وتبسطه غير أنه قد يقترن به أمر الإفشاء في وقت وأمر الكتمان في وقت"[2]، وإذا كان السلوك هو مباشرة التجربة الصوفية فالستر عمادها.

و هذه التجربة غنية بالأسرار الإلهية وهذه الأسرار على حد قول ابن عربي " لا تتجلى إلا لأهل الفهم عن الله، أهل الستر والكتم"[3]، الذين يتمنى كل صوفي أن يكون منهم إذ يقول ابن عربي: " جعلنا الله منهم وأرجو أن أكون"[4] ونجده في كثير من المواضيع يشير إلى ضرورة الستر مما يجعله آلية أساسية في بناء الخطاب الصوفي وفي ذلك يقول:" فأنا الآن أبدى وأعرض تارة وإياك أعني يا جارة، وكيف أبوح بسره وأبدي مكنون أمره، وأنا الموصى به غيري في غير ما وضع من نظمي ونثري، نبه على السر ولا تفشه فالبوح بالسر له مقت على الذي يبديه، فاصبر له واكتمه حتى يصل الوقت فمن كان ذا قلب وفطنة، شغله طلب الحكمة عن البطنة فوقف على ما رمزناه وفك المعنى الذي لغزناه، ولولا الأمر الإلهي لشافهنا به الوارد والصادر، وجعلناه قوة المقيم وزاد المسافر، ولكن قد حق القلم بما سبق في القدم، فما أشرف الإنسان حيث جعله الله محل روحانية هذه الأكوان... ومن ذلك موقف اختصاص ونتيجة إخلاص"[5]

---

[1] نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي،(ص78).
[2] ابن عربي، الرسائل -كتاب المسائل-، (ص306).
[3] ابن عربي، الفتوحات المكية، (348/2)
[4] ابن عربي ، المصدر نفسه، (348/2)
[5] الكلا باذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، (ص88).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

وفي هذا النص يؤكد أن الأمر الإلهي هو الذي دعاه إلى هذا الستر واللغز وبالتالي فهو إستراتيجية خاصة لا يمكن أن يخرج عنها الخطاب الصوفي، والآن سنحاول أن نبين كيفية بناء الرمزية في هذا الخطاب.

تتبني الرمزية في الخطاب الصوفي على مجموعة من الآليات، سنحاول أن نبنيها من خلال مقاربة تحليلية لطريقة تعامل الصوفية مع اللغة ومن ثم طريقة بناء الرمز أي طريقة تعاملهم مع الدال والمدلول وذلك من خلال العناصر التالية:

1- الاصطـــلاح:

إن التعامل مع الخطاب الصوفي يقودنا إلى ضرورة التعامل مع طبيعة اللغة الصوفية، حيث يعتبر المصطلح أول إشكالية يصادفها الدارس لهذا الخطاب وذلك " أن هذه الطائفة اصطلحت على ألفاظ في علومها تعارفوها بينهم ورمزوا بها، فأدركه صاحبه وخفي على السامع الذي لم يحل مقامة، فأما أن يحسن ظنه بالقائل فيقبله ويرجع إلى نفسه فيحكم عليها بقصور فهمه عنه، أو يسود ظنه به فيهوس قائله وينسبه إلى الهذيان، وهذا أسلم من رد حق وإنكاره"[1]، وفي هذا لا يختلف اثنان على أن الصوفية قد استعملوا " لغة خاصة في التعبير عن مواجيدهم هي لغة التصوف الإسلامي، إذ يعتبر المصطلح جانبا منها " فقد كان للصوفية مصطلحهم الصوفي ولكنه ليس سوى جزء من اللغة الصوفية التي تتضمن المصطلح والشطح والحرف والحكمة، والتفسير ولا نكاد نجد نفس اليسر في مختلف مناحيها إذ أن التعقيد هو سمتها الأساسية"[2]

ومما لاشك فيه أن الصوفية في نحوهم هذا النحو من المواضعة، والإصلاح شأنهم في ذلك شأن أهل العلوم الأخرى، فكل علم له مصطلحاته الخاصة، إلا أن الداعي لهذا الاصطلاح عند الصوفية هو وضع لغة خاصة تستوعب أذواقهم من جهة وتسترها على من باينهم من جهة أخرى، يقول الإمام القيشري:" اعلم أن لكل طائفة من العلماء ألفاظا يستعملونها، وقد انفردوا بها عمن سواهم، كما تواطئوا عليها لأغراض لهم فيها، من تقريب الفهم على المتخاطبين بها، أو للوقوف على معانيها بإطلاقها، وهم يستعلمون ألفاظا

---

[1] محمد ابن بريكة، التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان، (ص83).
[2] محمد ابن بريكة، المصدر نفسه، (ص83،84).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

فيما بينهم، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، والستر على من بانيهم في طريقتهم، لتكون ألفاظهم مشتبهة على الأجانب غبرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها إذ ليست حقائقهم مجموعة من التكلف، أو مجلوبة بضرب من التصرف بل هي معان أودعاه الله تعالى في قلوب قوم واستخلص لحقائقها أسرار قوم"[1]. واصطلح أهل الله على ألفاظ لا يعرفها سواهم"[2]، ولذلك اهتم العلماء المسلمون بتعريف معاني المصطلحات المستعملة في العلوم لأنه لابد من معرفة معنى المصطلح، لكي يستطيع القارئ فهم المعنى المراد، ولا يقتصر المصطلح على علم التصوف، فهناك مصطلحات خاصة بكل علم ولا يمكن فهم ذلك العلم إلا بمعرفة معاني المصطلحات المستخدمة فيه"[3]

والملاحظ أن الصوفية يولون اهتماما خاصا بالمصطلح حيث أفرد له البعض مؤلفات خاصة للتعريف به، وأقام له البعض ملحقات في كتبهم مما يدل على اهتمامهم بضبط وحفظ ما تواضعوا عليه " فالمواضعة نظام من التواصل والتفاهم القائم على الرموز والعلامات... فهي الأصل الذي يستند إليه النظام الدلالي، فالمواضعة توفر قاعدة معرفية تمكن المؤول من حصر رقعة استخدام الدلالات واكتشاف طبيعتها لكنها تبقى قاصرة إذا لم يتحقق قصد المتكلم وانتماؤه إلى سنن الجماعة"[4] .

وقد تناول ابن عربي معظم اصطلاحات الصوفية بالتعريف والتفصيل نورد منها ما يلي:

يقول:"... فلما ظهر المقام الذي وراء طور العقل بالنبوة وعملت الطائفة عليه بالإيمان أعطاهم الكشف ما أحاله العقل من حيث فكره وهو في نفس الأمر ليس على ما حكم به، وهذا من خصائص التصوف، فإن قلت: وما التصوف؟ قلنا: الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا وباطنا وهي مكارم الأخلاق، وهو أن تعامل كل شيء بما يليق به مما يحمده منك ولا تقدر على هذا حتى تكون من أهل اليقظة، فإن قلت: وما اليقظة حتى أكون من أهلها؟ قلنا: اليقظة الفهم عن الله في زجره فإذا فهمت عن الله انتبهت فإن قلت: فما الانتباه: قلنا: هو زجر الحق عبده على طريق العناية، وهذا لا يحصل إلا لأهل العبودة، فإن قلت: وما

---

(1) عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، (ص53).
(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (338/1).
(3) محمد فاروق النبهان، مبادئ الفكر الصوفي، مكتبة دار التراث، حلب، ط12005 م، (ص48).
(4) هيثم سرحان، استراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، دار الحوار – سوريا – ط12003، (ص64.65).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

العبودة ؟ قلنا: نسبة العبد إلى الله لا إلى نفسه. فإن انتسبت إلى نفسه فتلك العبودية لا العبودة أتم حتى يحكم عليه مقام السوا، فإن قلت: وما السوا؟ قلنا: بطون الحق في الخلق وبطون الخلق في الحق وهذا لا يكون إلا فيمن عرف أنه مظهر للحق فيكون عند ذلك باطنا للحق وبهذا وردت الفهوانية، فإن قلت وما الفهوانية؟ قلنا: خطاب الحق كافحة في عالم المثال وهو قوله صلى الله عليه وسلم في الإحسان:" أن تعبد الله كأنك تراه" ومن هناك تعلم الهو، فإن قلت وما الهو؟ قلنا: الغيب الذاتي الذي لا يصح شهوده فليس هو ظاهرا ولا مظهرا وهو المطلوب الذي أوضحه اللسن، فإن قلنا: وما اللسن؟ قلنا: ما يقع به الإفصاح الإلهي لأذان العارفين وهي كلمة الحضرة..." [1]

وبهذه الطريقة يفضل ابن عربي مجموعة المصطلحات الصوفية إلا أن الملاحظ في هذا التفصيل أنه يعتمد على طريقة خاصة وهي ما أشار إليه في اعتبار المناسبات بينها وهو ما يدل عليه هذا التسلسل والترابط بين هذه المصطلحات، حيث يربط بين كل مصطلحين لعلاقة بينهما إذ التصوف أو التأدب يقتضي اليقظة: واليقظة تقتضي بدورها الانتباه، ولا يتحقق ذلك إلا لأهل العبودة، وعلى هذا النهج والنسق من التسلسل حتى استوفى ما ذكره من المصطلحات، ويدل هذا الاهتمام بالمصطلحات، على أنها تشكل جزءا هاما في لغة الصوفية.

2- **العلاقة بين الرمز والمرموز إليه**: تعتبر العلاقة بين الرموز والمرموز إليه إشكالية كبيرة في الخطاب الصوفي، وذلك أن هذه العلاقة تخضع لحركية ترتبط بحركية التجربة الصوفية وروحانيتها، فيغدو المرموز إليه في الكثير من الأحيان هو ما لا يمكن للغة العادية التعبير عنه.

فالأحوال والمقامات والمنازلات الصوفية حالات روحية واقعة فوق طور العقل وما لا يمكن إدراكه بالعقل يستحيل إدراكه باللغة. " فالعلاقة بين الرموز والمرموز إليه هي علاقة القلب والتحويل؛ ذلك أن معرفة الله ومعرفة صفاته ومعرفة أفعاله تحول الإنسان من حالة إلى حالة، من حالة الجهل والضلال إلى حالة العلم والهداية؛ فتنقله من عداد

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، (150/3).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

البهائم إلى مستوى الملائكة تماما كما يقلب الكبريت الأحمر المعادن الخسيسة ويحولها إلى معادن نفيسة"[1].

والانتقال من حالة الجهل إلى حالة العلم هي المعبر عنها بالطريق عند الصوفية وهذه الطريق كلها أحوال" والحال عند القوم معنى يرد على القلب: من غير تعتمد ولا اجتلاب ولا اكتساب من طرف، أو حزن، أو بسط أو قبض، أو شوق أو انزعاج، أو هيبة أو اهتياج، فالأحوال مواهب، والمقامات مكاسب، والأحوال تأتي من الوجود نفسه والمقامات تحصل ببذل المجهود، وصاحب المقام ممكن في مقامه، ، وصاحب الحال مترق عن حاله"[2]

وهذا الترقي في الأحوال هو ما يجعل المرموز إليه في تغير مستمر " فلا ينبغي النظر إلى اصطلاحات الصوفية أو رموزهم على أنها مجرد ألفاظ، بل هي تدل على المعاني التي وضعت لها في حالة حركية، وتصور اتجاه الانفعالات والأفكار التي تعتلج بها النفس تصويرا حيا، فهي بمثابة أدوات توقظ مشاعر سامعيها بمعنى الكلمة بشرط أن يكونوا من أهل الذوق لها"[3] " فإنهم لا يتعدّون في العبارة عن الشيء ما يعطيه ذوقهم، ولا يتصنعون، ولا يتعملون، ولا يأخذون شيئا في تحقيق ذلك عن فكرهم، بل ما يتعدى نطقهم ذوقهم ووجودهم، فهم أهل صدق وعلم ولا تدخله شبهة عندهم، ومن فكر فليس منهم، يصيب ويخطئ وليس صاحب الفكر بصاحب حال ولا ذوق"[4]

وفي الحقيقة لا خلاف بين الصوفية فيما يخص ذوقية المعاني عندهم فمذهبهم يقوم على " قرابة يجيء معها المضمون الروحي على اتفاق ولو اختلف التخريج"[5]، وهذا المضمون الروحي هو المشاهدات والكشوف والأحوال التي تتوالى على الصوفي في سلوكه إلى الله، وهي ما قصدناه بالمرموز إليه الذي يصعب ضبطه بالرموز اللغوية.

---

(1) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، (ص178).
(2) القشيري، الرسالة القشيرية،(ص57).
(3) أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل التصوف الإسلامي، (ص139).
(4) ابن عربي، الفتوحات المكية(173/4)
(5) مجدي محمد ابراهيم، التجربة الصوفية، (ص182).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

فالمرموز إليه في الخطاب الصوفي ليس معنى واضحا تضبطه رموز اللغة العادية ببساطة، و إنما هو أذواق خاصة بالتجربة المعاشة وسنناقش فكرة الذوق من خلال العنصر التالي.

3- ذوقية المعاني:

اصطدم الصوفية بمحدودية اللغة العادية، وعدم قدرتها على التعبير عن مواجيدهم وأحوالهم، فحاولوا لإيجاد سبيل للتخلص من هذا القيد اللغوي فاستعاضوا عنها بنظام لغوي يتماشى مع تلك المواجيد، فاللغة هي ذاتها اللغة العربية الفصحى يقول أبو العلاء عفيفي:" كنت أقرأ كلاما عربيا مبينا وأفهم كل كلمة على حدة، ولا أستطيع فهم المضمون العام أو المعنى الكلي لما يهدف إليه المؤلف"[1]. ولكنهم شحنوها بمعان ذوقية ووجودية، لا يمكن فهمها إلا بالاندماج في عالم التصوف يقول نصر حامد أبو زيد،"... كان من المستحيل الاندماج في عالم الشيخ – يقصد ابن عربي- من خلال تخصيص " ساعتين " من ساعات اليوم الأربع والعشرين للجلوس إلى الشيخ ومسامرته، ليس أقل من أن تكون باختصار واحدا من " المريدين" لا مجرد " زائر" عابر لبعض الوقت."[2]، وهذا يدل على أن أول ما يصادف الدارس للخطاب الصوفي هو الغموض وصعوبة الفهم إذ " ينبغي أن تكون أداة النقل معلومة للناقل وللمنقول إليه، وأن تكون مضبوطة وثابتة وأمينة كما يجب على الناقل أن يعقد المنقول أي ينشئه بالأداة المعلومة، ولا يستقيم لهما البلاغ إلا إذا كانت قيمة المنقول واحدة لديها "[3] ولكي تكون هذه الأداة مشتركة بين المرسل والمرسل إليه لابد أن يمتلكا شفرتها الخاصة وهذه الشفرة لا تنال إلا بالذوق والمشاركة في التجربة الصوفية فما المقصود بالذوق عند الصوفية؟

---

(1) أبو العلاء عفيفي، ابن عربي في دار ساتي ضمن الكتاب التذكاري،(ص06).
(2) نصر حاد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي،(ص12).
(3) طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتحديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، ط 2002،(ص39).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

- **مفهوم الذوق عند ابن عربي:**

يقول ابن عربي في التجلي :" أن القصد بالتجلي الامتنان من المتجلي على المتجلى له، والقصد من المتجلى له العلم والالتذاذ بذلك التجلي"[1]، وهذا الإلتذاذ يتعلق بالذوق لذلك يقول في موضع آخر :" فإن الذوق لا يكون إلا عن تجل، والعلم قد يحصل بنقل الخبر الصادق الصحيح، فهكذا فلتعرف طريق الله يا ولي فقد أعطيتك ميزان الأمور في هذه المقامات وأريتك مستندها وما تجد هذا البيان في غير هذا الكتاب في كلام هذه الطائفة، إلا أن تكون إشارات منهم إلى ذلك في بعض ما ينقل عنهم فإنهم عالمون به ضرورة إذا كانوا أصحاب ذوق، إذ لا يكون منهم إلا من هو صاحب ذوق"[2].

والتجلي عند الصوفية القصد منه هو العلم، وذلك بأن العلم يتجلى في صور كثيرة من المحسوسات حسب أمزجة الناس واستعداداتهم: فمن الناس من يكون مشروبه الماء، ومنهم من يكون مشروبه لبنا، ومنهم من يكون مشروبه خمرا، ومنهم من يكون مشروبه عسلا، بحسب الصورة التي يتجلى فيها ذلك العلم "[3]، والواقع أن هذه المشروبات لها أذواق مختلفة لذلك يعبر عنها الصوفية بالمعاني الذوقية ويلحقونها باللذة الحسية مع العلم أنها مشاهدات خيالية، إلا أن التعبير عنها وإن كان التجلي في صور مثالية، " فالذي قاله الله حق كله ، وأنه لا يخالف الذوق، فلابد أن يكون كلام الذات مطابقا للإخبارات الإلهية حتى لا يقول من لا معرفة له بمقام الرجال أن هذا المتكلم يتكلم بما يخالف ما جاء به قرآن أو سنة إنما هو أخذه منهما، وهو مفسر لهما وصاحب الذوق ما قال إلا ما ذاقه، فمن المحال أن يخالف شيئا مما جاء عن الله، لكن الأجنبي الذي لا ذوق له يقول هذا عن الذائق، بل جماعة من أهل الطريق ممن لا ذوق لهم يتخيلون مثل هذا ويقولون: إن فلانا يتكلم من حيثما ورد في الأخبار الإلهية ليس له مادة غيرها، وينكرون الذوق لأنهم ما عرفوه من نفوسهم مع كونهم يعتقدون في نفوسهم أنهم على طريق واحدة، وكذلك هو الأمر مع أصحاب الأذواق فهم على طريق واحدة بلا شك، غير أن فيهم البصير والأعمش والأعشى، فلا يقول واحد منهم إلا ما أعطاه حاله لا ما أعطاه الطريق ولا ما

---

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية،(43/2).
(2) ابن عربي، المصدر نفسه،(43/2).
(3) ابن عربي، المصدر نفسه،(204/4).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

هو الطريق عليه في نفسه ولاسيما السلوك المعنوي فإن عمى القلوب أشد من عمى الأبصار"[1]

والملاحظ في هذا النص أن ابن عربي يربط فهم الخطاب الصوفي بالسلوك، فالسالك لا يتجلى له الحق بحسب استعداده ومزاجه الخاص،وبالتالي فالتعبير عن هذا التجلي محكوم بتلك الحالات والأمزجة، وهذا هو السبب في صعوبة التعبير وتجسيد تلك الأذواق لغويا، وهو السبب أيضا في وقوع بعض الصوفية في فخ اللغة وسنناقش هذه الفكرة من خلال عنصر الشطح، إلا أن اختلاف الأذواق يشكل عائقا أكبر في الاصطلاح والتواضع على مصطلحات خاصة لضبط معظم الحالات التي يسعى الصوفية إلى التعبير عنها وكشفها للقارئ ويظهر ذلك في قول ابن عربي :" وهذا وصل الأذواق وهو العلم بالكيفيات، فهي لا تقال إلا بين أربابها إذا اجتمعوا على اصطلاح معبدين فيها، وأما إذا لم يجتمعوا على ذلك فلا تتقال بين الذائقين وهذا لا يكون إلا في العلم بما سوى الله مما لا يدرك إلا ذوقا كالمحسوسات واللذة بها وبما يجده من التلذذ بالعلم المستفاد من النظر الفكري فهذا يمكن فيه الاصطلاح بوجه قريب، وأما الذوق الذي يكون في مشاهدة الحق لا يقع عليه اصطلاح، فإنه ذوق الأسرار وهو خارج عن الذوق النظري والحسي، فإن الأشياء أعني كل ما سوى الله لها أمثال وأشباه فيمكن الاصطلاح فيها للتفهيم عند كل ذائق له فيها طعم ذوق من أي نوع كان من أنواع الإدراكات، والبارئ ليس كمثله شيء، فمن المحال أن يضبطه اصطلاح "[2].

وهنا يظهر أن الذوق أنواع فهناك الذوق النظري والحسي والمعنوي وما تعلق من هذه الأنواع بما سوى الله عز وجل يمكن الاصطلاح عليه والتعبير عنه أما ما تعلق منه بمشاهدة الحق فلا يمكن التعبير عنه.

ويبدو في هذا الطرح أن الصوفية في خطاباتهم في صراع دائم مع اللغة ومعطيات الواقع من أفكار الفقهاء وعامة الناس حيث تشكل عقبة في وجههم كما يبدو أيضا أنهم في معاناة كبيرة مع هذه الملابسات لتوضيح منهجهم الروحي.

---

[1] ابن عربي ،المصدر نفسه، (452/5، 246)
[2] ابن عربي، الفتوحات المكية، (103/6)

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

4- الشطــح:

شاع مصطلح الشطح عند الصوفية بمعنى الكلام المستغرب من شدة الوجد، و" الشطح لفظة مأخوذة من الحركة لأنها حركة أسرار الواجدين إذا قوي وجدهم فعبروا عن وجدهم ذلك بعبارة يستغرب سامعها، فمفتون هالك بالإنكار والطعن عليها إذا سمعها وسالم ناج برفع الإنكار عنها والبحث عما يشكل عليه منها بالسؤال عمن يعلم علمها ويكون ذلك من شأنها"[1]

وقد فصل الإمام أبو حامد الغزالي في معنى الشطح بقوله: " أما الشطح فنعني به صنفين من الكلام أحدثه بعض الصوفية (أحدهما الدعاوي الطويلة العريضة في العشق مع الله تعالى والوصال المغني عن الأعمال الظاهرة، حتى ينتهي قوم إلى دعوى الاتحاد وارتفاع الحجاب والمشاهدة بالرؤية والمشافهة بالخطاب، فيقولون قيل لنا هكذا... وهذا فن من الكلام عريض ضرره في العوام، والنوع الثاني: كلمات غير مفهومة لها ظواهر غير رائقة وفيها عبارات هائلة، وليس وراءها طائل، إما أن تكون غير مفهومة عند قائلها بل يصدرها عن خبط في عقله، وتشويش في خياله لقلة إحاطته بمعنى كلام فارغ قرع سمعه وهذا هو الأكثر، وإما أن تكون مفهومة له ولكنه لا يقدر على تفهيمها بعبارة تدل على ضميره، لقلة ممارسته للعلم وعدم تعلمه طريق التعبير عن المعاني ما لألفاظ الرشيقة"[2].

ويذهب الصوفية إلى أن الشطح أي الكلام في حالة الغيبة أو السكر كما يسمونه لا يؤخذ به صاحبه، أما إذا كان في حال الحضور وتكلم هذا الكلام أي الشطح فهذا الذي ينكره جمهور الصوفية يقول ابن عربي:

الشطح دعوى في النفوس بطبعها لبقية فيها من آثار الهـــــوى

هذا إذا شطحت بقول صـــــادق من غير أمر عند أرباب النهى "[3]

ومن أوجه الشطح أن يقول الرجل :" قال لي الله، وقلت له وأين هذا من قولهم: لا نرى من الحق إلا ما نحن عليه، فلم يكن لهم ذلك إلا من كونه تعالى أنساهم

---

[1] ابو نصر السراج الطوسي، اللمع، (ص453).
[2] أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين،(36/1).
[3] ابن عربي، الفتوحات المكية، (19/4).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

﴿Ç⃝È šc qàÅ»yøsÙ šÍ´¯»n=tã ¾ÏmÎ/ 4﴾ [الحشر:19] الخارجون عن طريق كانوا تحققوا به..." [1]

ويقول ابن خلدون :" أما الألفاظ الموهمة التي يعبرون عنها بالشطحات ويؤاخذهم بها أهل الشرع، فاعلم أن الإنصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس، والواردات تتملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه، وصاحب الغيبة غير المخاطب، والمجبور معذور، فمن علم منهم فضله واقتداءه، حمل على القصد الجميل من هذا أو أمثاله وإن العبارة عن الماوجد صعبة لفقدان الوضع لها، كما وقع لأبي يزيد البسطامي وأمثاله ومن لم يعلم بفضله واشتهر، فمؤاخذ بما صدر عنه من ذلك، إذا لم يتبين لنا ما يحملنا على تأويل كلامه، وأما من تكلم بمثلها وهو حاضر في حسه، ولم يملكه الحال، فمؤاخذ أيضا، ولهذا أفتى الفقهاء وأكابر المتصوفة بقتل الحلاج، لأنه تكلم في حضور، وهو مالك لحاله " [2] .

فالشطح إذن هو التعبير بألفاظ غامضة وقد شاع بكثرة عند الحلاج وأبي يزيد البسطامي، حيث يذهب ابن خلدون في هذا النص إلى ضرورة حمل مثل هذا الكلام (الشطح) على القصد الجميل خاصة إذا صدر عمن علم فضله واقتداؤه, وهذا ما يذهب إليه ابن عربي في تبريره لبعض الأقوال الشائعة عن أبي يزيد البسطامي نذكر منها على سبيل التمثيل قوله:" وهذه مسألة أغفلها أيضا أصحابنا وغلطوا في تحقيقها والعبارة عنها، واحتجوا في ذلك بما قاله أبو يزيد البسطامي الأكبر وهو:

أريدك لا أريدك للثـــواب ولكني أريدك للعقـــــــاب

وكل مآربي قد نلت منهـــا سوى ملذوذ وجدي بالعذاب

فما وقع الصبر إلا في موضعه مع وجود أسباب ضده، وما وقع الشكر إلا في موضعه مع وجود أسباب ضده ولذا قال أبو يزيد:" سوى ملذوذ وجدي بالعذاب، فما أراد بالعذاب هنا وجود الألم فإن الألم مضاد للتلذذ به فلا يجتمعان في محل واحد أبدا، وهو

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، (287/6).
[2] ابن خلدون، المقدمة، (ص 500).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

طلب اللذة عند وجود سبب الآلام، وهو خرق عادة كنار إبراهيم عليه السلام في الظاهر نار، ولكن ما أثرت فس جسم إبراهيم بل كانت عليه بردا وسلاما، فتعين الشكر عليه لأنه ما ثم ألم يجب الصبر عليه، فالصبر أبدا لا يكون إلا مع البلاء والبلاء وجود الألم، والشكر أبدا لا يكون إلا مع النعماء والنعيم بوجود اللذة في المحل، فما يقع الشكر من العبد إلا على مسمى النعمة، ولا يقع الصبر من العبد إلا على مسمى الألم وهو البلاء[1].

ويذهب ابن عربي في هذا التبرير إلى أن المعنى المقصود من تلك العبارات هو هذا المعنى البعيد عن ظاهرها إذ المقصود من العذاب اللذة التي سيجنيها العبد إذا صبر لذلك العذاب والمقصود لذة الصبر والجزاء والأجر الذي أعده الله لعباده الصابرين. هذه الطريقة تعتبر وجها من أوجه الربط بين الرمز والمرموز إليه كما أشرنا إليه سابقا حيث تصبح العبارات رموزا لا يمكن الوصول إلى مدلولاتها إلا بامتلاك حس لغوي خاص يسمح بإيجاد مثل هذه العلاقات بين الرمز والمرموز إليه.

وقد اشتهر عن أبي يزيد أيضا قوله بطشي أشد لما سمع القارئ يقرا قوله تعالى:﴿ ç¨È ‰f‰±9 7ĥ ˙ ð/ bî ﴾ [البروج: 12] حيث نجد ابن عربي في شرح هذا القول يذهب مذهبا مغايرا تماما.

لما يمكن أن يفهم من ظاهر هذا القول حيث يقول: لأن البطش الإنسان إذا بطش لا يكون في بطشه شيء من الرحمة لأنه لا يتمكن له أن يبطش بأحد وعنده رحمة جملة واحدة، فما يكون في ذلك البطش إلا بحسب ما أعطاه محل الباطش وإن كان ذلك البطش خلقا لله، ولكن ما خلقه إلا في هذا المحل، فظهر صورة المحل، والمحل لا يطلب الانتقام من أحد وفي قلبه رحمة ثم إن الله إذا بطش بعبده ففي عبده نوع رحمة لأنه عبده بلا شك..." [2].

وفي هذا الشرح تتكشف بعض الخيوط التي يعتمد عليها الصوفية في التعامل مع الرموز اللغوية، إذ يظهر أنهم يهتمون بالمقصود الخاص من هذه الرموز اللغوية ولو كان على حساب الرمز نفسه، ومن هنا ظهرت أنظمة من الخرق اللغوي، وإن كانوا يشددون

---

[1] ابن عربي الفتوحات المكية ،(2/425-426).
[2] ابن عربي، الفتوحات المكية، (6/288).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

أكثر على ضرورة مراعاة القصد من الكلام وفي ذلك يقول ابن عربي:" فإن مذهبي في كل ما أورده أني لا أقصد لفظة بعينها دون غيرها مما يدل على معناها إلا لمعنى، ولا أزيد حرفا إلا لمعنى، فما في كلامي بالنظر إلى قصدي حشو، وإن تخيله الناظر فالغلط عنده في قصدي لا عندي" [1] ومن هنا تتحول " الدلالة اللغوية إلى قيم معرفية يقرها الخطاب والفهم"[2] ومن أوجه ذلك الخرق اللغوي عند الصوفية ذلك الذي يحدث على مستوى الألفاظ والذي من شأنه أن يؤدي إلى الغموض على مستوى الخطاب، فابن عربي يلجأ في بعض الأحيان إلى ضرب غريب من الجمع بين لفظين أو أكثر حيث نجده يأخذ المعنى على أساس القرابة الصوتية، كالتقريب بين لفظي العذاب والعذوبة، وقد أشار إلى هذه الفكرة الدكتور أبو العلا عفيفي بقوله " وقد يستند في ذلك إلى قرابة لفظية بين اللفظ القرآني واللفظ الذي يحمل المعنى الذي يؤوله به: كأن يقول لأن التقوى من الوقاية...والريح إشارة إلى الراحة... وأن العذاب مشتق من العذوبة "، وهو نفسه ما يذهب إليه الدكتور زكي نجيب محمود بقوله أن ابن عربي يعتمد على " رموز ترتكز على التداعي الصوتي بين لفظتي الرمز والمرموز له...إذا كانت الحبيبة هي " سلمى" قال إنه اسم يرمز إلى الحالة السليمانية الواردة إليه من مقام النبوة، أما " هند" فاسمها يشير إلى الهند التي في مهبط آدم عليه السلام"[3]، ومن هنا يتبين أن ابن عربي له إستراتيجية خاصة في الكتابة تجعل القارئ محتارا في اختيار المعني المناسبة للألفاظ التي يستعملها لكونه يتعمد التضليل وإبعاد الهوة بين الدال والمدلول،كما يظهر أيضا أنه يستعمل لغة خاصة يتصرف في معانيها كما يشاء قصد الوصول إلى المعاني التي يريدها هو وخاصة الصوفية.

5- الجمـــع بيـــن الأضـــداد:

يعتبر الجمع بين الأضداد أهم ميزة يتميز بها الخطاب الصوفي، كما يمكن اعتبارها سمة أساسية من سمات اللغة الصوفية تتمظهر أساسا في الجمع بين الظاهر والباطن حيث تعتبر هذه الثنائية أساس البناء اللغوي عند الصوفية كما تعتبر هذه الثنائية آلية تعزى إليها

---

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية ، (22/2).
(2) هيثم سرحان، إستراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، (ص157).
(3) أبو العلا عفيفي، ابن عربي في دار ساتي، الكتاب التذكاري، (ص12).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

إمكانية الجمع بين جميع الأضداد، على أنها وجهين لعملة واحدة، فالظاهر وإن كان بعيدا كل البعد عن الباطن كما يبدو لنا، فهناك خيوط جوهرية يراهن عليها هؤلاء تتيح لهم الربط بين جميع الأضداد وتسمح بفتح آفاق واسعة للتأويل " لان الجمع بين الضدية حسب ابن عربي صفة إلهية يسعى الصوفية إلى تمثيلها، والتحقق بها... وببلوغ هذا التحقق يتأتى له التأليف بين التضاد الظاهر في الوجود، ويتسنى له ملاسة الحجب التي تبنى التنافر بين الموجودات "[1] ، حيث يرى أن العالم عند الله هو القادر على الجمع بين الظاهر والباطن يقول:" اعلم أيدك الله أن العالم عند الله من علم الظاهر والباطن ومن لم يجمع بينهما فليس بعالم خصوصي، ولا مصطفى، وسبب ذلك أن حقيقة العلم تمنع صاحبها أن يقوم في أحواله بما يخالف علمه، فكل من ادعى علما وعمل بخلافه في الحال الذي يجب عليه عقلا وشرعا وعمل به فليس بعالم ولا ظاهرة صورة عالم "[2] ، " وقد أداه منهجه في التأويل إلى استعمال لغة مزدوجة لغة للظاهر ولغة للباطن وهذه الثنائية اللغوية كانت سببا في غموض أسلوبه"[3]

ويستند ابن عربي في الاعتماد على هذه الازدواجية اللغوية – الظاهر والباطن- إلى أساس من القرآن الكريم وذلك " أن الله لما سمى نفسه بالظاهر اقتضى ذلك أن يكون الأمر الوجودي بالنسبة إلينا بين جلي وخفي فما جلاه لنا فهو الجلي، وما ستره عنا فهو الخفي "[4]. فلفظي الظاهر والباطن يكثر استعمالها في الخطاب الصوفي، وهما لفظان قرآنيان ورد بهما الأبي الكريم في مواضع متفرقة كقوله تعالى: ﴿ ÇÌÈ ïîíæ äóõ« ëäî qèdr ßÙ$ϑ‹Ï ëg«ô$# ﴾ [الحديد: الآية 03]، وقوله أيضا :﴿ ÇÈ bqèÛÌøƒ ¿ïç. $Jî bÎ“ôãâ™ Oßγ$bqçÅÁøƒ šú ïÏ%©$Ï) ÿ¾ÍÙ$/r ëßγ$•ßϑ«ô ﴾. [الأنعام: 120]

---

[1] خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، (ص121).
[2] ابن عربي، الفتوحات المكية، (277/5-278)
[3] أحمد عبد المهيمن، نظرية المعرفة بين ابن عربي وابن رشد، (ص342).
[4] ابن عربي، الفتوحات المكية، (33/6).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

- والملاحظ أن لفظي الظاهر والباطن يردان في السياق القرآني مترابطين لا يكاد يذكر أحدهما إلا ويذكر معه الآخر" والمعنى المستفاد من ذلك جميعا أن لحقائق الأعمال ظاهرا وباطنا، كما أن الله سبحانه وتعالى سمى نفسه الظاهر والباطن وهذا يقودنا إلى القول بأن حديث الصوفية عن علم الباطن هو حديث له عماد يمتد إلى الوحي المنزل"[1] وأبعد من ذلك كله يذهب المتصوفة إلى أن " الوجود الواحد له ظهور هو العالم وبطون وهي الأسماء وبرزخ جامع فاصل بينهما يتميز به الظهور عن البطون وهو الإنسان الكامل، فالظهور مرآة البطون والبطون مرآة الظهور، وما كان بينهما فهو مرآة لهما جمعا وتفصيلا أي أن الظاهر الحق عين الإنسان، والباطن الحق عين ظاهر الإنسان باعتبار الإنسان هو العالم الأكبر الذي عند التحقيق مجلى الصفات الإلهية "[2].

ويقول ابن عربي :" إن قيل لك بماذا وجدت الحق فقل لقبوله الضدين معا اللذين يصح أن ينسبا إليه كالأول والآخر والظاهر والباطن والاستواء والنزول والمعية وما جاء من ذلك"[3].

ويظهر من هذه النصوص أهمية هذه الثنائية اللغوية وقيمتها في الفكر الصوفي فهي أساس الكتابة والفهم والتأويل، وعندما تخضع في اللغة لهذا المعيار تصبح " العلاقة بين العبارة والإشارة هي العلاقة بين الظاهر والباطن"[4]، وفي ذلك يقول أبو العلا عفيفي :" وأدركت أن للرجل لغتين مختلفين يخاطب بهما القارئ طوال الوقت ويمزج أحداهما بالأخرى إلى حد يخفي معه المعنى المقصود أحيانا، وهاتان اللغتان هما لغة الظاهر ولغة الباطن، أو لسان الشريعة و لسان الحقيقة على حد تعبير الصوفية أنفسهم، أما لغة الظاهر فهي لغة عامة الخلق وهي لغة الفقهاء والمتكلمين، أما لغة الباطن فهي لغة الرمز والإشارة التي يعبر بها الصوفية عن المعاني والدقائق المستترة وراء ظاهر الشرع"[5]

فالظاهر والباطن ثنائية لغوية تعبر في الخطاب الصوفي على منهج شرعي يقوم على أساس الجمع بين هذه الثنائية الضدية يقول ابن عربي:" والسعادة كل السعادة مع الطائفة

---

(1) ابن بريكة، التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان، (ص62).
(2) ابن بريكة، التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان، (ص65-66).
(3) ابن عربي، الرسائل- كتاب التجليات- (ص 342-343).
(4) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل،(ص 268).
(5) أبو العلا عفيفي، ابن عربي في دراساتي، الكتاب التذكاري، (ص07)

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

التي جمعت بين الظاهر والباطن وهم العلماء بالله وبأحكامه. وكان في نفسي إن أخر الله في عمري أن أضع كتابا كبيرا أقرر فيه مسائل الشرع كلها كما وردت في أماكنها الظاهرة وأقررها، فإذا استوفينا المسألة المشروعة في ظاهر الحكم جعلنا إلى جانبها حكمها في الباطن فيسري حكم الشرع في الظاهر والباطن، فإن أهل طريق الله وإن هذا غرضهم ومقصدهم ولكن ما كل أحد منهم يفتح الله له في الفهم حتى يعرف ميزان ذلك الحكم في باطنه "[1]

وهذه الأهمية التي تستبغ بها ثنائية الظاهر والباطن عند الصوفية تتمفصل بشكل لافت في بناء الخطاب، سواء أكان هذا التمفصل بشكل مباشر في الخطاب الصوفي أي كثرة استعمال الثنائيات الضدية أو بشكل غير مباشر يتمثل في اعتبار الخطاب في حد ذاته يقوم على الجمع بين الضدية، الوجه الأول منه تمثله العبارة والوجه الثاني تمثله الإشارة.

فإذا كان حقا في تسمية " أهل الباطن" ما يدل على طريق الصوفية في معاناة الأشياء معاناة داخلية وفي صرف العبارات عن معانيها الظاهرة إلى معان أخرى خفية، فقد أسيء استعمالها من لدن البعض حتى صاروا يدلون بها على اختيار طريق الذاتية المتسيبة وطريق الغموض المتكلف"[2] فالصوفي إلى جانب كونه يحيا حياة نقية عن الأدران لا يستسلم فيها للدنيا وإنما يعمل لكي ينال الآخرة. هو الإنسان الذي يستغل العبارة من أجل الإشارة إلى الحقيقة الإلهية "[3] ، وسأحاول أن أفصل في فكرة الإشارة والعبارة عند الصوفية من خلال ما يلي:

1- دلالـــة العبـــارة:

أجمعت جل الدراسات التي أقيمت حول الخطاب الصوفي أنه خطاب رمزي بامتياز ويذكر الصوفية عن أنفسهم أنهم يستعملون الإشارة دون العبارة الصريحة في خطاباتهم وفي ذلك بقول أبو حامد الغزالي: " وأما لأي شيء ذكرت هذه العلوم بالإشارات دون

---

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية،(399/1).
(2) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، (ص161).
(3) أبو حامد الغزالي، كتاب الإملاء في إشكالات الأحياء ملحق أحياء علوم الدين، (62/5).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

العبارات، وبالرموز دون التصريحات، وبالمتشابه من الألفاظ دون المحكمات، وإن كان قد سبق هذا من الشارع... والجواب عنه: أن العالم هو وارث النبي صلى الله عليه وسلم وإنما ورث العلم ليتجمل بعمله ويحل فيه كمحله والنبي صلى الله عليه وسلم لا ينطق عن الهوى ﴿ ÇïÈ 3ª qGÓ¨Sù ¢OÍ¹ ¢Bré ÇÎÈ 3ª q㨊ßf‰© ¼çnÌ¨Ø ÇÍÈ ó=ÏÚ qãÖÓór ×ÎÍ qè¨ ÞÎÍ ﴾ [النجم:4-6]،

وحكم الوارث فيما ورث حكم الموروث فيما ورث"[1] " والإشارة عند القوم نداء على رأس البعد، ويقولون أيضا: أبعدكم من الله أكثركم إشارة إليه، والعلة في ذلك أنها تدل على الجهل بالله تعالى فلا فرق بينه في تلك الحالة ومن لا يبلغه الصوت وتبلغه الإشارة،فهذه كلها ظلمة قد حجبت الثالث عن علم ما بين الاثنين، فهذه ظلمة الدعاء والإشارة فاجعل بالك فإن الله قد نبه أقواما من عباده وأيه بهم على أمور بكلام لا يفهمه إلا المرادون وهو الرمز "[2] ، وهذا يؤكد ما أشرنا إليه سابقا في كون الخطاب الصوفي يستمد خصوصيته من خصوصية التجربة الصوفية بحد ذاتها، وبهذا تظهر الرسالة في الخطاب الصوفي " مشحونة بخطاب متعال وتزداد قيمتها الإبداعية كلما تمكن الباث من إرسال سلسلة من الوحدات الخطابية ذات مدلول متجاوز للواقع الخالص متعال عن الحقيقية كما هي في وجودها الطبيعي"[3] ، وهذا التعالي وهذه التلويحات التي تشكل الخطاب الصوفي يراها الصوفية السبيل الوحيد للتعبير عن مواجيدهم وأحوالهم فهذا أبو حيان التوحيدي يقول:" هيهات ذاق اللفظ واتسع المعنى وانخرق المراد، وتاه الوهم، وحار العقل... اللهم إلا أن يجليها من هو أولها وآخرها ووارِدها وصادرها"[4]. وهذه الحيرة تتجسد في تشكل الخطاب إذ تصبح الرسالة مشحونة بقيم التجربة الصوفية من أحوال ومقامات لا يمكن التعبير عنها إلا بتلك الرمزية التي تطبع الخطاب الصوفي وبهذا تصبح " لازمة اللغة الصوفية هي الإيماء والتعقيد"[5]، كما " يرجع غموض الخطاب الصوفي واستغلاقه على أهل الظاهر وأهل النظر إلى معاناة المتصوفة مع اللغة واصطدامهم

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، (318/5).
[2] وداد القاضي، مقدمة تحقيق الإشارات الإلهية لأبي حيان التوحيدي، (21/1).
[3] الطاهر بومزبر، التواصل اللساني، (ص35).
[4] أبو حيان التوحيدي، الإشارات الإلهية، (ص152).
[5] محمد ابن بريكة، التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان، (ص84).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

بمحدوديتها وبعدم قدرتها على الاستجابة لسفرهم نحو المطلق "[1] ومن ثم تصبح العبارة غير قادرة على استيعاب معاني التجربة الصوفية.

2- دلالـــة الإشـــارة

" يميز الصوفية بين مصطلحي " الإشارة " و" العبارة حيث الإشارة مجرد إيماء بالمعنى دون تعيين وتحديد ومن شأن هذا الإيماء أن يجعل المعنى أفقا منفتحا دائما، أما العبارة، فهي تحيد للمعنى يجعله مغلقا نهائيا الأمر الذي يتعارض مع حقيقة الكلام الإلهي الذي تتعدد مستويات الدلالة فيه تعددا لا نهائيا، هذا التمييز الذي يؤكده المتصوفة بين المعنى الظاهر للخطاب الإلهي ودلالته الباطنية إذ " الظاهر" هو ما يدل عليه الخطاب بدلالة اللغة الوضعية في بعدها الإنساني في حين أن " الباطن" هو المستوى الأعمق، مستوى اللغة الإلهية المشار إليه بطريقة لا تتكشف إلا لصاحب التجربة الصوفية "[2] فعلمهم " علم الإشارة فإذا صار علم عبارة خفي لأن مشاهدات ومكاشفات الأسرار لا يمكن العبارة عنها على التحقيق، بل تعلم بالمنازلات والمواجيد، ولا يعرفها إلا من نازل تلك المنازل وحل تلك المقامات"[3]. وتجدر الإشارة هنا إلى أن مصطلح الإشارة عند الصوفية ليس موازيا لمعنى العبارة وإنما العبارة في حد ذاتها تحمل إشارات خفية حيث يذهبون إلى أن القرآن الكريم كله إشارات لا يفهماه إلا الخاصة من الصوفية وذلك ما يذهب إليه ابن عربي في تفسيره لقوله تعالى:﴿ ¿Ïm ¤ÍÅ¡ ¤R& þÎr É$ùF$’Î $ZÏ»ƒä ÓÎgƒÎ™ ﴾

[فصلت: 53] بقوله:" ﴿ ÇÎÌÈ ‰‹Í- æÖ« ÈÄä4?ã ¼çR& 7ÎrÎ É3ƒ ¤9r& ‘,tÆ$çR& ¤69 ûü7Kƒ ﴾

يعني الآيات المنزلة في الآفاق وفي

أنفسهم، فكل آية منزلة لها وجهان: وجه يرونه في نفوسهم ووجه آخر يرونه فيما خرج عنهم فيسمون ما يرونه في نفوسهم إشارة (يقصد الصوفية) ليأنس الفقيه صاحب الرسوم إلى ذلك ولا يقول في ذلك إنه تفسير وقاية لشرهم وتشييعهم في ذلك بالكفر عليه لجهلهم بمواقع خطاب الحق واقتدوا في ذلك بسنن الهدى، فإن الله كان قادرا على تنصيص ما

---

(1) خالد بلقاسم، أدونيس والخطاب الصوفي، (ص96).
(2) نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي،(ص90).
(3) الكلابا ذي، التعرف لمذهب أهل التصوف،(ص87).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

تأوله أهل الله في كتابه ، ومع ذلك فما فعل بل أدرج في تلك الكلمات الإلهية التي نزلت بلسان العامة علوم معاني الاختصاص التي فهمها عباده حين فتح لهم فيها بعين الفهم الذي رزقهم "[1] ، ومن هنا يذهب الصوفية إلى نقد الفقهاء ونعتهم بعلماء الرسوم وأهل الظاهر، يقول أبو حيان التوحيدي " والعجب أنك أيها الفقيه والأديب النحوي تتكلم في إعرابه وغريبه، وتأويله وتنزيله... ثم لا تجد في شيء مما ذكرتك به ووصفتك فيه ذرة تدل على صفائك في حالك وإدراكك مالك، بل لا تعرف حلاوة حرف منها... فعلمك كله لفظ وروايتك كلها حفظن وعملك كله رفض"[2].

يدل هذا الرفض الصريح للفقهاء على الاعتراض الذي يلقاه الصوفية منهم مما يجعله سببا من أسباب لجوئهم إلى الرمزية والتلويح في كلامهم، ومما يدل على أنهم يميلون إلى التلويح دون التصريح أقوال كثيرة في شتى مؤلفاتهم، حسبنا أن نذكر بعضا منها تمثيلا لا حصرا.

يقول ابن عربي :" لنبين إن شاء الله حقائق هذا المنزل فصلا فصلا وتلويحا فإنه يطول والله المؤيد لا رب غيره"[3]

ويقول في موضع آخر " وقد أبنت لك ما فيه كفاية فإنه تلويح يغني عن التصريح"[4]

ويقول في كتابه الرسائل:" وهكذا آيات الجلال والجمال في كتاب الله وأنا أحب أن أذكر آياتها قليلا، وأتكلم عليهما من طريق الإشارات بما تدركه الإفهام المتفرغة لطلب هذه المعاني المقدسة عن الكدورات البشرية والشهوات الحيوانية والله يؤيد بالعصمة والإصابة في القول والعمل آمين"[5]

ويقول أبو حيان التوحيدي :" خذ من التصريح ما يكون بيانا لك في التعريض وحصل ما يكون زيادة في التصريح واستيقن أنه لا حرف ولا كلمة، ولا سمة ولا علامة، ولا اسم ولا رسم، ولا ألف ولا ياء إلا وفي مضمونه آية تدل على سر مطوي وعلانية

---

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية،(336/1).
(2) أبو حيان التوحيدي، الإشارات الإلهية،(ص40).
(3) ابن عربي، الفتوحات المكية،(324/4).
(4) ابن عربي المصدر نفسه،(327/4).
(5) ابن عربي، الرسائل -كتاب الجلال والجمال،(ص26).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

منشورة، وقدرة بادية وحكمة مخبورة، وإلهية لائقة، وعبودية شائقة، وخافية مشوقة، وبادية معوقة، فاصرف زمانك كله في فلي هذه الأثناء، واستنباط هذه الأنباء على أن زمانك قد يطول لك حتى تقف على كنه حقيقة ما في باطن ذرة من هذه القصة وهذه الإشارة"[1]. يبدو من خلال هذه النصوص أن هذه التلويحات استراتيجية خاصة ينبني عليها الخطاب الصوفي، وبذلك يصدق عليهم القول بأنهم يتعمدون الغموض بالاعتماد على هذه الآليات.

6- البـــناء علـــى نســـق القـــرآن:

إن المتصفح لمؤلفات الصوفية يدرك تمام الإدراك مدى تشبهم بالنص الديني من قرآن وسنة، وهذا التشبث يظهر في كثرة توظيفهم للآيات القرآنية والأحاديث النبوية يقول نصر حامد أبو زيد:" وقد تنبهت إلى سيطرة البنية القرآنية، كنموذج ونمط سردي متميز على بنية كتاب " الفتوحات المكية، لا أقصد بهذا مجرد الحضور الطاغي للاستشهادات القرآنية المباشرة أو غير مباشرة، وهي أكثر من أن تحصى، بل أعني ما هو أكثر من الحضور، أعني تعمد ابن عربي الانتقال من موضوع إلى موضوع آخر تقليدا للبنية القرآنية التي يتجرد فيها السرد من وحدة الموضوع تحررا تاما"[2] والحقيقة أن ابن عربي نفسه صرح بذلك في قوله :" واعلم أن ترتيب أبواب " الفتوحات المكية" لم يكن عن اختيار ولا عن نظر فكري، وإنما الحق تعالى يملي لنا على لسان ملك الإلهام جميع ما نسطره، وقد نذكر كلاما بين كلامين لا تعلق له بما قبله ولا بما بعده وذلك شبيه بقوله تعالى﴿ûüÏ»% ÇËÌÑÈ ÷ ÍqßÜôãr 4 Ü>tø%r& ÏNºuq≈¢Á9$# ’?ã ÍqãYÏ»m﴾ [البقرة: 238]. بين آيات طلاق ونكاح وعدة ووفاة تتقدمها وتتأخرها"[3].

وباعتباره يصر على أن مؤلفاته كلها إلهامية نجده يسعى إلى إظهارها على نسق يعبق بالقدسية متشبها في ذلك بالقرآن " مصرا على أنها ليست من نمط الكتابات العادية "[4]

---

(1) أبو حيان التوحيدي، الإشارات الإلهية،(ص05).
(2) نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي،(ص98).
(3) ابن عربي، الفتوحات المكية،(170/1).
(4) نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، (ص99).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

يقول ابن عربي :" اعلم أن العارفين لا يتقيدون في الكلام على ما بوبوا عليه فقط لأن قلوبهم عاكفة على باب الحضرة الإلهية مراقبة لما يبرز منها، فمهما برز لها بادرت لامتثاله وألفته على حسب ما حد لها فقد تلقى الشيء إلى ما ليس من جنسه امتثالا لأمر ربها "[1]

وهذا تصريح واضح بأنه يعقد خطابه تقليدا لبنية القرآن الكريم وهذا التقليد إنما يدل على أن الخطاب الصوفي ينبني أساسا على هذا التبديد والغموض المتعمد، كما يعتبر دعوة إلى امتلاك آليات قرائية خاصة تستحضر هذه الأوجه من التشتيت وتنبهنا إلى إلحاق التعامل مع خطابهم إلى تعاملهم مع الخطاب القرآني فهم يرون أن القرآن إشارة وعبارة " وأهل القران هم أهل الله وخاصته، وهم الذين يقرؤون حروفه من عجم وعرب، وقد صحت لهم الأهلية و الخصوصية، فإذا إنضاف إلى ذلك المعرفة بمعانيه فهو فضل في الأهلية والخصوصية لا من حيث القرآن بل من حيث العلم بمعانيه"[2] ، والعلم بمعانيه يرى الصوفية أنه اختصاص إلهي خص به العارفين من أهل هذه الطريقة.

يبدو من خلال العناصر التي سلف ذكرها أنها بقدر ما في عناصر تساهم في بناء اللغة الصوفية وتشكل رمزيتها بقدر ما تساهم موازاة لذلك في غموض الخطاب الصوفي واستغلاقه على القارئ وإضافة إلى العناصر التي تطرقنا إليها فيما يخص اللغة فهناك عناصر أخرى تتعلق بالفكر الصوفي لها دورا كبيرا في بلورة الوجه العام للخطاب الصوفي سنتطرق إليها من خلال عناصر الخيال الذي يعتبر عنصرا مهما في تفعيل الخطاب وإذكائه.

---

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية(79/2).
(2) ابن عربي. المصدر نفسه ، (82/2).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

II- الخيـــال:

تقوم التجربة الصوفية على الاهتمام بالجانب الروحي حتى "أضحى طريقة يعيشها السالك إلى الله، أو معراجا روحيا ينتقل فيه الصوفي من عالم الظاهر إلى عالم الباطن، أو سفرا روحيا، قوامه المجاهدة التي تسلم صاحبها إلى الكشف والإشراق"[1]. وهذه المرحلة تسمى مرحلة الاستعداد والصقل لتصبح النفي في حكم المرآة التي تعكس ما تقع عليه بقدر صفتها وتشكلها، وهذه المصطلحات من قبيل المرآة والصورة والتجلي لها تحليلا خاصا عند الصوفية، يعتمد في الأساس على الخيال باعتبار أكثر الأحوال التي يتحدث عنها الصوفية تقع فوق طور العقل لذلك سنحاول أن نناقش فكرة الخيال عند الصوفية لنبين كيف يساهم هذا العنصر في بناء الخطاب.

الخيال عند الصوفية " ركن عظيم من أركان المعرفة، وهو علم البرزخ وعلم عالم الأجساد التي تظهر فيها الروحانيات، وهو علم سوق الجنة، وهو علم التجلي الإلهي في القيامة في صور التبدل، وهو علم ظهور المعاني التي لا تقوم بنفسها مجسدة مثل الموت في صورة كبش، وهو علم ما يراه الناس في النوم، وعلم المواطن الذي يكون فيه الخلق بعد الموت وقبل البعث ، وهو علم الصور ، وفيه تظهر الصور المرئيات في الأجسام الصقيلة كمرآة، وليس بعد العلم بالأسماء الإلهية ولا التجلي، وعمومه أتم من هذا الركن فإنه واسطة العقد إليه تعرج الحواس، وإليه تنزل المعاني، وهو لا يبرح من موطنه، تجبى إليه ثمرات كل شيء وهو صاحب الإكسير الذي تحمله على المعنى فيجسده في أي صورة شاء لا يتوقف له النفوذ في التصرف والحكم، تعضده الشرائع وتثبته الطبائع فهو المشهود له بالتصرف التام، وله التحام المعاني بالأجسام، يحير الأدلة والعقول"[2].

يظهر من هذا النص أن الخيال عند الصوفية قوة شريفة تقع فوق طور العقل لها القدرة على تجسيد المعاني العينية أو الروحية في صور ذهنية يدركها العقل، فالعقل عندهم قوة محدودة تابعة لهذا الهيكل أي الجسم الإنساني الذي يعتبر في حد ذاته حجابا

---

[1] توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي، الكتاب التذكاري،(ص157).
[2] ابن عربي، الفتوحات المكية،(359/3).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

يحجب القلب عن المعارف الإلهية، فالخيال إذن هو الواسطة بين الظاهر والباطن أو الشهادة والغيب لذلك يسمونه البرزخ ومصطلح البرزخ مأخوذ من أصل قرآني من قوله تعالى: ﴿ ÇÌÈ Ï$<Fg/ xv Ó–ö/ $Jè‹Ï/ ÇÌÈ Ï$<FGù Ç÷•s 7‰Ï •B ﴾ [الرحمن 19-20] " فهو يقوم بوظيفتين هما الفصل والجمع"[1].

ومن هاذ المنطلق نفهم أن الصور الحسية التي ندركها بالعين المجردة ما هي إلا مظاهر لمعان باطنية تعتبر هي السبب في وجود الصور الحسية، فالإنسان في حد ذاته حس وروح، وهذه الروح هي النشأة أو اللطفية الإنسانية التي لا يستقيم لها أمر المعرفة إلا إذا تخلصت من حجب الحس وانشغلت بالتربية النفسية لتحقق بذلك صفاء القلب إذ " لا يمكن للقلب أن يمتلئ بالمعرفة الكاملة إلا بعد رحلة العارف الخيالية التي يخترق بما ظاهره وظاهر الكون وصولا إلى باطنه وحقيقة الكون"[2] ، فالصوفية " يعبرون بالحس عما يدركه البصر من الأجسام الكثيفة، وبالمعنى عما يدرك بالبصيرة من المعاني اللطيفة القائمة بالأجسام، وهي أسرار الذات، ومعاني الصفات، فالوجود كله دائر بين حس ومعنى، الحس ظاهر والمعنى باطن... ومثال ذلك: الثلجة ظاهرها ثلجة وباطنها ماء فالظاهر حس والباطن مرئي معنى، فالكون كله كالثلجة ظاهرها كثيف يسمى حسا وباطنها لطيف يسمى معنى وفيه قال الجيلي:

وما الكون في التمثال إلا كثلجة وأنت لها الماء الذي هو نابـــع

فالثلج في تحقيقنا غير مـــــائه وغيران في حكم دهته الشرائع"[3]

وبهذا الفهم يفسر الصوفية كل المظاهر الوجودية، فالوجود عندهم " أربع مراتب ذهني، وعيني، ولفظي وخطي، فقول القائل إن بعض المعلومات له في الوجود هذه المراتب، فإن أراد بالذهن العلم فغير مسلم ، وأن أراد بالذهن الخيال فمسلم، لكن في كل معلوم يتخيل خاصة وفي كل عالم يتخيل ولكن لا يصح هذا إلا في الذهني خاصة لأنه يطابق العين في الصورة واللفظي والخطي ليس كذلك فإن اللفظ والخط موضوعات

---

[1] مصطفى مويقن، بنية المتخيل في نص ألف ليلة وليلة، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط1، 2005،(ص131).
[2] ناصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، (ص220).
[3] احمد محمد بن عجيبة، الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية لابن البنا السرقسطي، تح: علي أبو الخير، دار الخير، ط1 1428 هـ ، 2007 م، (ص239).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

للدلالة والتفهيم فلا يتنزل من حيث الصورة على الصورة، فإن زيدا اللفظي والخطي إنما هو زاي وياء ودال رقما أو لفظا ما له يمين ولا شمال ولا جهات ولا عين ولا سمع فلهذا قلنا لا يتنزل عليه من حيث الصورة لكن من حيث الدلالة ولذلك إذا وقعت فه المشاركة التي تبطل الدلالة افتقرنا إلى النعت والبدل وعطف البيان و لا يدخل في الذهني مشاركة أصلا فافهم "[1] ، أي بمعنى أن الصورة اللفظية – اللفظ-، أو الخطية التي وضعت للدلالة وتوصيل المعنى لا إشكالية فيها وإنما الإشكالية في الصورة الذهنية المقابلة للدال اللفظي أو الخطي هي التي يقع فيها التبدل والتغير إذ يصعب ضبط اللفظي والخطي فالصورة الذهنية عند ابن عربي أهم من الصورة اللفظية أو الخطية لأنها تتعلق بالتجلي " الذي غالبا ما تماهى مفهومه بمفهوم الخيال لديه"[2]

وفي تفصيل ما سبق ينطلق ابن عربي من قوله تعالى: ﴿ ¼çJèÏ ÑäØœ÷7Ï&r ﴾ [لقمان:20].

بقوله:" هذان الحكمان – يقصد الظهور والخفاء في قوله تعالى :" ظاهرة وباطنة" – له في طوال العالم ومثله في عرضه، وطول العالم عالم الأرواح، وعرضه عالم صور الأجسام، وإنما قلنا صور الأجسام ولم تقل الأجسام بسبب الأجسام المتخيلة، وإن كانت أجساما حقيقية في حضرتها فليست أجساما عند كل أحد لما يسرع إليها من التغير لأنها راجعة إلى عين الناظر لا إليها، والأجسام الحقيقية هي أجسام لأنفسها لا لعين الناظر... وبين كل موطنين من ظهور وخفاء يقع تجل برزخي في قوله :﴿ Ä¸ öè%$#’?ã ß»Ïqø9$$ ﴾ [طه: 05] ليحفظ هذا البرزخ وجود الطرفين، فلا يرى كل طرف منها حكم الطرف الآخر والبرزخ له الحكم في الطرفين فيسخف الكثيف ويكثف السخيف، وله في كل موطن حكم لا يظهر به في الموطن الآخر... ومن حقيقة هذه المواطن ظهر العالم بصورة الظهور وهو ما أدركه الحس وبصورة الاستتار وهو ما لا يدركه الحس من

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، (67/1).
[2] خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي،(ص68).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

المعاني، وما استتر عن الأبصار من الملائكة والجن... فالعالم بين الأبد والأزل برزخ به انفصل الأبد من الأزل لولاه ما ظهر لها حكم ولكان الأمر واحدا لا يتميز، كالحال بين الماضي والمستقبل، لولا الحال ما تميز العدم الماضي من العدم المستقبل، وهذا كحكم البرزخ لا يبرح دائما في العالم وهو الرابط بين المقدمتين لولاه ما ظهر علم صحيح... والقرآن برزخ بين الحق والإنسان، ظهر في قلبه على صورة لم يظهر بها في لسانه، فإن الله جعل لكل موطن حكما لا يكون لغيره، وظهر في القلب أحدي العين فجسده الخيال وقسمه فأخذه اللسان فصيره ذا حرف وصوت، وقيد به سمع الآذان وأبان أنه مترجم عن الله لا عن الرحمن لما فيه من الرحمة والقهر والسلطان فقال : ﴿ N»=. ì Jó„ ÁÐm ÇÐÅ'ù﴾ [التوبة:06] فتلاه رسول الله صلى الله عليه وسلم بلسانه أصواتا وحروفا سمعها الأعرابي بسمع أذنه في حال ترجمته، فالكلام لله بلا شك، والترجمة للمتكلم به كان من كان..." [1]

وكما يظهر من هذا النص أن ابن عربي يعطي الأهمية الكبرى للصورة التي يجسدها الخيال مع العلم أن الخيال لا يتأتى له ذلك إذا كان هيكل صاحبه يرقى إلى مثل هذا التجسيد وترقية هذا الهيكل إلى مثل هذه الحالات إنما يكون بالتربية الروحية و التنشئة بالطاعات والعبادات، وهذا الترقي عند الصوفية هو حال الذهاب أو الاتصال بحضرة الخيال وسنناقش هذه الفكرة من خلال العنصر التالي:

1- الاتصال بحضرة الخيال:

يقول ابن عربي :" جعل سبحانه عالم التخيل والبرزخ الذي هو تنزل المعاني في الصور الحسية فليست من عالم الغيب لما لبسته من الصور الحسية، وليست من عالم الشهادة لأنها معاني مجردة، وأن ظهورها بتلك الصور أمر عارض عرض للمدرك لها لا للمعنى في نفسه، كالعلم في صورة اللبن والدين في صورة القيد و الإيمان في صورة العروة "[2]

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية ، (5/124،125).
[2] ابن عربي، الفتوحات المكية ، (2/25).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

يظهر من هذا النص أن حقيقة الصورة التي يظهر بها التجلي ليست ثابتة وهذا يدل على أن الخيال قوة مشتركة بين جميع البشر إلا أنها تختلف في قوتها وقدرتها بقدر استعدادها لتجسيد تلك الصور التي يظهر بها التجلي للرائي، سواء أكان ذلك في المنام أو غيره من أوجه الاتصال والتلقي عند الصوفية. " فرحلة الصوفي وإن بدأت بالخيال الإدراكي العادي بعد تصفيته وتنقيته تنتهي في غايتها النهائية إلى تجاوز الوجود الظاهر الحسي بمستوياته ومراتبه المختلفة فيتلقى العارف عن ربه من تجليه على قلبه، فيصبح القلب هو المجلى المعرفي، ويصبح الخيال مرآة عاكسة لما في القلب، وينتقل العارف من المشاهدة إلى المكاشفة كما انتقل في رحلته الخيالية من العلم إلى المشاهدة"[1]

ويذهب ابن عربي في تفسير تعدد الصور التي يظهر بها التجلي الإلهي " إلى أن الحق لم يزل في الدنيا متجليا للقلوب دائما فتنوع الخواطر في الإنسان عن التجلي الإلهي من حيث لا يشعر بذلك إلا أهل الله، كما أنهم يعلمون أن اختلاف الصور الظاهرة في الدنيا والآخرة في جميع الموجودات كلها ليس غير تنوعه فهو الظاهر إذ هو عين كل شيء، وفي الآخرة يكون باطن الإنسان ثابتا ، فإن عين ظاهره صورته في الدنيا، والتبدل فيه خفي، وهو خلقه الجديد في كل زمان الذي هم فيه في لبس وفي الآخرة يكون ظاهره مثل باطنه في الدنيا في الصور التي يكون فها التجلي الإلهي فينصبغ بها انصباغا، فذلك هو التضامن الإلهي الخيالي، غير أنه في الآخرة ظاهر وفي الدنيا باطن، فحكم الخيال مستصحب للإنسان في الآخرة وللحق وذلك المعبر عنها بالشأن الذي هو فيه الحق من قوله: ﴿ ÇÌÈ 5Ù© ’Îqà Ðø/ @ä ﴾[الرحمن: 29]: فلم يزل ولا يزال، وإنما سمي ذلك خيالا لأن نعرف أن ذلك راجع إلى الناظر لا إلى الشيء في نفسه"[2]

وكما يبدو من هذا النص أن ابن عربي يبني أهم الإشكاليات الشائعة في الفكر الصوفي على عنصر الخيال ألا وهي فكرة التجلي الإلهي في صور الوجود مما يدل على أن عنصر الخيال عند الصوفية هو أساس الفهم أو البناء – بناء الخطاب- .

---

[1] نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، (ص211).
[2] ابن عربي، الفتوحات المكية،(194/6).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

ومن أوجه الاتصال بحضرة الخيال "خروج العبد من عالم الشهادة إلى عالم الغيب فيمر بهذا البرزخ فيقف منه على أسرار قبول عالم الغيب إلى عالم الشهادة وهو بمنزلة الحس الذي يعطي للخيال صورة فيأخذها الخيال بقوة الفكر فيلحقها بالمعقولات، لأن الخيال قد لطف صورتها التي كانت لها في الحس من الكثافة، فتروحنت بواسطة هذا البرزخ"[1].

ومن أوجه الاتصال بحضرة الخيال عندهم أيضا ما يسمونه بالذهاب يقول ابن عربي:" حال الذهاب عند الطائفة غيبة القلب عن حس كل محسوس، بمشاهدة المحبوب... فإذا ذهب المحسوس حسه في ظاهر الصورة كما يذهب في حق النائم انصرف الحس إلى الخيال، فرأى مثال محبوبه في خياله، وقرب من قلبه فرآه من غير مثال، لأن الخيال ما بينه وبين المعنى واسطة ولا درجة... فإذا انتقل العارف أو المحب من المحسوس إلى الخيال قرب من معنى المحبوب فشاهده في الخيال ممثلا ذا صورة وشاهده وهو في الخيال لما عدل بنظره إلى حضرة المعاني المجاورة لحضرة الخيال، عاين المعنى مجردا عن المثال والصورة، ثم نظر إلى المثال وإلى المحسوس فعلم أنه لو تصور هذا المعنى في المحسوس لكان جميع صور المحسوسات صورته، فغاب هذا المشاهد عن شهود كل محسوس أنه غير صورة محبوبه بل كل محسوس صورة محبوبه ولابد، فذهب عنه صورة المحسوس، أنها غير صورة محبوبه فصار يشاهده في كل شيء فهذا هو الذهاب".[2] والمستفاد من هذا النص أن ما ذكرناه في الفصل الأول من مصادر التلقي كلها أوجه من أوجه الاتصال بحضرة الخيال مما يدل على أن ما يعتد به الصوفية من معارف وأحوال يشكل فيها الخيال إطارا واسعا إن لم نقل موجهها الأساسي هو الخيال الذي " إن تلقى عن الروح والقلب فهو خيال العارفين الذين يدركون الأمور على ما هي عليه، وإدراك الخيال عن القلب في حالة العارف هو الإدراك الصحيح الذي لا يحتاج إلى تأويل في ذاته"[3] ، ومنه المذهب عند الصوفية "الذي هو الطريق و سمي مذهبا للذهاب فيه، فهذا المحب ذاهب في صور المحسوسات كلها أنها صورة عين محبوبه، فلا

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية ، (25/2).
[2] ابن عربي، المصدر نفسه، (194/6).
[3] نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، (ص21).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

يزال في اتصال دائم في عالم الحس وفي حضرة الخيال وفي حضرة المعاني، فله الذهاب في هذه الحضرات كلها وصارت مذهبا له حتى يرى نفسه في جملة الصور ولهذا يقول:

أنـــا مـــــن أهـــــوى ومـــــن أهـــوى أنـــا

ومثل هذا قلنا في قصيدة:

أنا محبي أنـــا حبيبـــي أنا فتاي أنـــا فتاتـــي

وقد قلت في هذا الباب أيضا من قصيدة:

فإنني ما عشقت غيري فعين فصلي هو اتصالي"[1]

ولعل أهمية الخيال تبرز أكثر عندما يراهن عليه ابن عربي في شرح تلك الأبيات الشعرية التي ذكرها آنفا إذ الفيصل في فهم قوله " أنا من أهوى ومن أهوى أنا" وغيرها من الأقوال المماثلة هو الخيال فالالتباس في الصورة يعود إلى التمثل الخيالي وتجسيد الصورة الذي يخضع في آخر المطاف لقرب المحب أو بعده عن محبوبه.

فإذا فهمنا هذه العبارات من منظور الصوفية نجد أن ما يسميه البعض كفرا راه الصوفية حبا وما يراه الصوفية تجليا يراه البعض حلولا، إلا أن ما يهمنا نحن هو السعي لامتلاك بعض الآليات، التي تساعدنا في فهم الخطاب الصوفي ومن ثم فك رموزه ومعرفة آليات بنائه.

2- حقيقة الخيال عند الصوفية:

الخيال عند الصوفية قوة شريفة كما رأينا ولكن الجدير بالإشارة هنا أن نفهم حقيقة هذه القوة وسبب الاهتمام بها إلى حد اعتباره أساس كل شيء فهو أساس الفهم والتلقي والوجود وذلك ما نستشفه من النص التالي:

يقول ابن عربي:" اعلم أن حقيقة الخيال المطلق هو المسمى بالعماء الذي هو أول ظرف قبل كينونة الحق... ففتح الله تعالى في ذلك العماء صور كل ما سواه من العالم، إلا أن ذلك العماء هو الخيال المحقق، ألا تراه يقبل صور الكائنات كلها ما ليس بكائن؟. هذا

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، (4/22-23).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

لاتساعه فهو عين العماء لا غيره، وفيه ظهرت جميع الموجودات وهو المعبر عنه بظاهر الحق في قوله :﴿ ÇÌÈ ïîíæ äóõ« ëæâì qèr ßÛ$7ø# éj»a9$ ëæÝy$ ÄïÏ$qè ﴾

[الحديد: 03] ولهذا في الخيال المتصل يتخيل من لا معرفة له بما ينبغي لجلال الله بتصوره فإذا تحكم عليه الخيال المتصل، فما ضنك بالخيال المطلق الذي هو كينونة الحق وهو العماء! فمن تلك القوة ضبطه الخيال المتصل ثم جاء الشرع في أماكن يقرر ما ضبطه الخيال المتصل لكينونة الحق في قبلة المصلي ، وهي مواجهة المصلي إياه فقبله الخيال المتصل وهو من بعض وجوه الخيال المطلق الذي هو الحضرة الجامعة والمرتبة الشاملة...

ولولا قوة الخيال ما ظهر من هذا الذي أظهرناه لكم شيء، فإنه أوسع الكائنات، وأكمل الموجودات، ويقبل الصور الروحانيات وهو التشكل في الصور المختلفة من الاستحالة الكائنة والاستحالة منها ما فيها سرعة كاستحالة الأرواح صورا جسدية، والمعاني صورا جسدية تظهر في هذا العماء، وثم استحالات فيها بطء كاستحالة الصور في القوة المتخيلة في الإنسان وهو الخيال المتصل، ولا في صور استحالات صور الأرواح في الأجسام أجسادا كالملائكة في صور البشر فإن السرعة هناك أقوى...

فالفرقان بين الخيال المتصل والخيال المنفصل، أن المتصل يذهب بذهاب المتخيل، والمنفصل حضرة ذاتية قابلة دائما للمعاني والأرواح فتجسدها بخاصيتها لا يكون غير ذلك، ومن هذا الخيال المنفصل يكون الخيال المتصل، والخيال المتصل على نوعين: منه ما يوجد عن تخيل، ومنه ما لا يوجد عن تخيل كالنائم ما هو عن تخيل ما يراه من الصور في نومه والذي يوجد عن تخيل ما يمسكه الإنسان في نفسه من مثل ما أحس به أو وما صورته المصورة إنشاء لصورة لم يدركها الحس من حيث مجموعها، لكن جميع أحاد المجموع لابد أن يكون محسوسا فقد يندرج المتخيل الذي هو صورة الملك في صورة البشر، وهو من الخيال المنفصل في الخيال المتصل، فيرفعه في الخيال المتصل

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

وهو خيال بينهما صورة حسية لولاهما ما رفع مثالهما الخيال المتصل، ومن هذا الباب التجلي الإلهي في صور الاعتقادات، وهذا مما يجب الإيمان به"[1]

ونستنتج من هذا النص أن الخيال نوعان خيال مطلق ويمكن اعتباره عالم الغيب، وخيال متصل وينقسم بدوره إلى قسمين الأول منه ما يوجد عن تخيل أي ما يتخيله الإنسان كتخيل أشياء مماثلة لما يراه الإنسان في الواقع وتستمد قوتها من الصور الحسية وأما القسم الثاني وهو ما لا يوجد عن تخيل أي الخيال في هذه الحالة لا يستمد قوته من الصور الحسية و إنما يستمدها من الخيال المطلق وهو ما يعرف بتنزل المعاني وتعتبر الرؤيا وجها من أوجه هذا النوع من الخيال وهو الذي يجسد الأرواح الملكوتية والمعاني الروحية في صور مختلفة " ومن ذلك الصورة في المرآة وكل جسم صقيل إن كان الجسم الصقيل كبيرا كبرت الصورة المرئية فيه ثم إذا نظرت إلى الصورة من خارج وجدتها غير متنوعة فيما ظهر فيها من التنوع بتنوع المرائي، حتى في تموج الماء تظهر الصورة متموجة، وكل عين أي كل نظرة تقول للأخرى إنها في مقام الخيال وأن الحق يبديها وتصدق كل نظرة منها، فتعلم قطعا أن الصورة المرئية في المرائي والأجسام الصقيلة إنما ظهورها في الخيال كرؤية النائم وتشكل الروحاني سواء، وأنها ليست في المرآة ولا في الحس، فإنها تخالف صورة الحس من حيث تعلقه الخاص به دون المرآة، وليس من الوجود في الغيب والشهادة إلا ما ذكرناه... ومن لا يعرف مرتبة الخيال فلا معرفة له جملة واحدة، وهذا الركن من المعرفة إذا لم يحصل للعارفين فما عندهم من المعرفة رائحة"[2]

المعــراج الخيالـــي:

يعتبر المعراج الخيالي عند الصوفية وجها من أوجه الاتصال بحضرة الخيال ويتخذ من تجربة المعراج النبوي نموذجا للمحاكاة والمحاثية حيث يظهر من نصوص المعراج الروحي عند الصوفية أنها مبنية على نسق نص حديث الإسراء والمعراج للنبي صلى الله عليه وسلم إلا " أن المعراج الروحي عند الصوفية مختلف على المعراج النبوي باختلاف

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، (3/360-361).
[2] ابن عربي، المصدر نفسه، (3/362-364).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

درجة الوعي بين الأولياء والأنبياء، فالوعي النبوي إنما هو وعي يتحكم في ضبط قوى التاريخ ضبطا يوجهها نحو إنشاء عالم جديد في المثل العليا، ورجعة النبي من معراجه الروحي رجعة مبدعة إذ يعود ليكشف طريقة في موكب الزمان، فيتغير بعودته نظام العالم تغيرا تاما "[1]، أما الأولياء فلهم إسراءات روحانية برزخية يشاهدون فيها معاني متجسدة في صور محسوسة للخيال، يعطون العلم بما تتضمنه تلك الصور من المعاني، ولهم الإسراء فقي الأرض وفي الهواء غير أنهم ليست لهم قدم محسوسة في السماء، وبهذا زاد على الجماعة رسول الله صلى الله عليه وسلم بإسراء الجسم واختراق السموات والأفلاك حسا وقطع مسافات حقيقية محسوسة وذلك كله لورثته معنى لا حسا من السموات فما فوقها"[2] ويظهر من هذه المحاكاة لنص الإسراء النبوي أن التجربة الصوفية في حقيقتها تسعى إلى تمثل جميع الحقائق التي جاء بها الدين الإسلامي أي أنها تسعى إلى مزج العمل الديني بالسلوك الروحي انطلاقا من إتباع الرسول صلى الله عليه وسلم الذي يعطي الوراثة ومعنى الإتباع أن نفعل ما يقول لنا فإن قال: اتبعوني فيس فعلي اتبعناه وأن لم يقل فالذي يلزمنا الإتباع فيما يقول فينتج لنا الإتباع فيما أمرنا به ونهانا عنه والوقوف عند حدوده أن نتبعه في أفعاله في خلقه وهي المسماة كرامة وآية أي علامة على صدق الاتباع"[3] فمتى سلمنا بان الصوفي في نشدانه الكمال والتكامل في السلوك، يلزمه طلب الحصانة من آفات العمل الخلقية والعلمية، وسلمنا بأن التجربة الحية هي التي تحفظ من هذه الآفات. بفضل ما تخلعه على المتقرب من أوصاف العينية والعبدية أدركنا أن يجعل الصوفي من التجربة الحية ركن الأركان التي يتحقق ويتقوم بها السلوك عنده، يترتب على هذا أن الصوفي باتخاذ التجربة الحية سبيلا في إقامة الأعمال يكون قد اختار أكمل طريق في التعقل"[4]

وانطلاقا من فكرة الإتباع والوراثة يتمسك الصوفية بشرعية ما يتحدثون عنه من معراج روحي وإلهام وكشف وغيرها من الخوارق التي تحدث لهم بمقتضى الإتباع والإخلاص في نظرهم، إلا أن الملاحظ هو أن الخيال يأخذ قسطا مهما في تحقيق تلك

---

[1] مجدي محمد إبراهيم، التجربة الصوفية، (ص231).
[2] ابن عربي، الفتوحات المكية، (57/6).
[3] ابن عربي، المصدر نفسه، (395/3).
[4] طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، (ص147).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

الإسراءات التي يقول عنها ابن عربي أنها " معارج أرواح الوارثين، وسنن النبيين والمرسلين، معراج أرواح لا معراج أشباح و إسراء أسرار لا أسوار ورؤية جنان لأعيان، وسلوك معرفة ذوق، لا سلوك مسافة وطريق إلى سموات معنى لا مغنى "[1] أي أن هذا الإسراء يكون خياليا لذلك يأخذ الخيال عند الصوفية مرتبة شريفة.

والان سأقدم نصا من نصوص المعراج الروحي لابن عربي بشيء من التحليل للكشف عن بعض الجوانب التي ينبني عليها نص المعراج عند الصوفية.

يقول ابن عربي:" فلما أراد الله أن يسري بي ليريني من آياته في أسمائه من أسمائي وهو حظ ميراثنا من الإسراء، أزالني عن مكاني وعرج بي على براق إمكاني فزج بي في أركاني فلم أر أرضي تصحبني فقيل لي: أخذه الوالد الأصلي الذي خلقه الله من التراب فلما فارقت ركن الماء فقدت بعضي، فقيل لي: إنك مخلوق من ماء مهين فإهانته ذلته، فلصق بالتراب، فلهذا فارقته فنقص مني جزءان فلما جئت ركن الهواء تغيرت علي الأهواء وقال لي الهواء: ما كان فيك مني فلا يزول عني فإنه لا ينبغي له أن يعدو قدره ولا يمد رجله في غير بساطه... فنفذت إلى السماء الأولى وما بقي معي من نشأتي البدنية شيء أعول عليه ولا أنظر إليه، فسلمت على والدي، وسألني عن تربيتي فقلت له: إن الأرض أخذت مني جزأها وحينئذ خرجت عنها وعن الماء بطينتي فقال لي: يا ولدي هكذا جرى مع أبيك فمن طلب حقه فما تعدى ولاسيما وأنت لها مفارق ولا تعرف إن ترجع إليها فإنه تعالى يقول:﴿ ÇÌÈ ¼çŽ³ ‰ ä$© #Œ) šø ﴾[عبس: 22] ولا يعلم أحد ما في مشيئة الحق إلا أن يعلمه

الحق بذلك فالتفت فإذا أنا بين يديه وعن يمينه من نسم بنيه عيني فقلت له: هذا أنا، فضحك، فقلت له: فأنا بين يديك وعن يمينك، قال: نعم هكذا رأيت نفسي بين يدي الحق، حين بسط يده فرأيتني وبني في اليد ورأيتني بين يديه فقلت له: فما كان في اليد الأخرى المقبوضة؟ قال: العالم، قلت له: فيمين الحق تقضي بتعيين السعادة؟..."[2]

---

[1] ابن عربي الرسائل، - كتاب الإسراء إلى مقام الأسرى- ،(ص133).
[2] ابن عربي ، الفتوحات المكية، (60/6).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

الملاحظ في هذا النص أنه مبني على المحاكاة لنص حديث المعراج النبوي للرسول صلى الله عليه وسلم، وهذا يدل على عناية خاصة بالأحاديث النبوية الشريفة. وقراءة هذا النص تنم عن وعي تام بتجربة المعراج النبوي أو على الأقل تدل على إطلاع جيد على النصوص الدينية من قرآن وسنة، وهو ما يفسر هذا الإحكام في السرد وسنتوقف على بعض المقاطع في هذا النص مثل قوله:"... فلم أر أرضي تصحبني..." يعني أن الصوفية لهم تصور خاص للإنسان، إذ يعتبر الإنسان في حد ذاته عالما لا يختلف في تشكيله عن العالم الحقيقي أو الكون، وهذا ما يسمح بالسفر الروحي في عوالم النفس، إذ ينطلق الإنسان في عالمه الذي يعتبر المفتاح الأساسي للمعرفة الحقيقية وهو معنى قولهم: " من عرف نفسه عرف ربه" وبهذا فالتجربة الصوفية في كل جوانبها بداية من المجاهدة إلى المعرفة ما هي إلا سفر يعتبر المعراج إحدى أطواره إذ تتحقق هذه التجربة بالتخلص من الحجب الكثيرة التي تحيط بالنفس.

وفي الأخير فإن كان " النص نتاج الخيال ونتاجية اللغة وبثنه الجمال وثمرة المراس الطويل... ، الخيال يغدوه والعقل يذكوه، والمراس يصقله، الخيال مادته وماؤه وقوامه... المراس هو الذي يجسد هذا الخيال بفاعلية تنهض على الحيوية والحركية والعنفوان"[1]

هذا العنفوان يزيده الصوفي لمسة تفوح بالقدسية والتعالي يذكوه بالذوق والمراس العميق فيغدو الخيال ماؤه وقوامه، وهو ما يميز الخطاب الصوفي ويرفع من قيمته الإبداعية.

---

[1] عبد الملك مرتاض ، نظرية النص الأدبي، دار هومه الجزائر، 2007 م،(ص04).

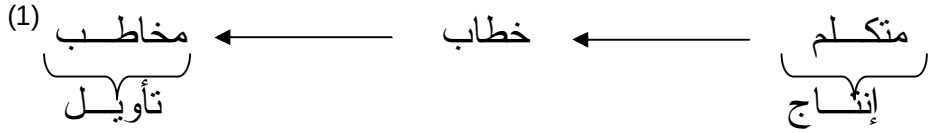
PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

الفصل الثالث

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

تمهيد:

تتطلب عملية التواصل وجود ثلاثة عناصر أساسية تتمثل في المخاطب والمخاطب والخطاب وذلك كما توضحه الترسيمة التالية:



أي أن هناك عناصر مشتركة بين المرسل و المرسل إليه هي التي تشكل شفرة التواصل ،يعتمد عليها "المتكلم أثناء إنتاج عبارات لغته أو فهمها هذه المعارف ،و إن كان استحضارها يتفاوت باختلاف موقف التواصل و ملابساته و نمط الخطاب المنتج "[2]هي التي تساهم في تفعيل عملية التواصل خاصة في الخطاب الصوفي الذي يتطلب دقة اكبر في استحضار تلك المعارف ،فإذا كانت الدراسات اللغوية تتشغل بالنص و الخطاب و تضع حدودا بينهما مثل اعتبار"النص كائن فيزيائي منجز ،و الخطاب هو موطن التفاعل و الوجه المتحرك فيه يتمثل في التعبير و التأويل"[3]، فان هذه الفاعلية تأخذ اتجاها مغايرا في الخطاب الصوفي ،و ذلك لان طرفي الخطاب يمران كلاهما بمراحل عدة تساهم بشكل كبير في تشكيل الوعي الفكري عند الصوفية مما يجعل المعارف التي تصنع عنصر الفاعلية بين المرسل و المرسل إليه في المنظومة الصوفية تختلف اختلافا تاما عن الخطاب العادي.

فقد رأينا كيف يتوجب على المريد الراغب في السلوك أو الاندماج في عالم التصوف أن يلتزم بمجموعة من السلوكات تعتبر بمثابة الأسس التي تؤهله لأن يكون على درجة خاصة من الوعي بهذه الطريقة، و بقدر الوعي بالتصوف يذكي الصوفي السالك فاعليته في التعامل مع الخطاب الصوفي، ذلك ما نروم توضيحه من خلال العناصر التالية:

(1) أحمد المتوكل، المنحنى الوظيفي في الفكر اللغوي العربي والأصول والامتداد، دار الأمان، الرباط، (1427هـ-2006م)، (ص 28).
(2) احمد المتوكل، المرجع نفسه،(ص27).
(3) الأزهر الزناد، نسيج النص، (ص15).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

التجربة الحية وعلاقتها بتلقى الخطاب عند الصوفية:

تعتبر التجربة الصوفية رحلة روحية تعتمد على الاجتهادات الخاصة بكل فرد، لذلك يمكن اعتبار الخطاب الصوفي وجها من أوجه التعبير عن الحالات التي يعيشها السالك في طريقة إلى الله، فيأتي بذلك الخطاب محاثيا للتجربة الحية التي يصعب التعبير عنها بدقة لذلك فإن العملية الإبداعية في تفردها، وفي ذاتيتها الجوهريين ترتبط ارتباطا وثيقا بالحياة والخارجية للمبدع، ومن ثم فإن النص باعتباره نتاجا إبداعيا لن يكون إلا تجليا لهذه الحياة. (1)

وهذا يعني أن المتلقي للخطاب الصوفي لا بد أن يأخذ بعين الاعتبار هذه الفكرة لأن فكرة الذاتية عند الصوفية تشكل محور الفهم والمعرفة بصفة عامة، لذلك يمكن إعتبار دعوة الصوفية إلى قراءة الذات وجعلها كسبيل للمعرفة الإلهية هي في الحقيقة دعوة إلى معرفة أسباب الفهم أي فهم الوجود ومن ثم فهم الخطاب الصوفي يقول ابن غربي " فما جعل حجابا عليك سواك " (2) وهي دعوة واضحة إلى أن المعنى الحقيقي لا شكالات الوجود يكمن وراء حجب النفس " وحين وقع المعنى بوصفة إشكالات للذات تبينت لهم رؤية الذات باعتبارها الأصل ومصدر ذلك المعنى وليس العالم الخارجي(3)" وعلى ضوء هذه الفكرة يمكن منافشة إشكالية تلقي الخطاب الصوفي، من خلال العناصر التالية:

1- التلقي المباشر:

سنتطرق من خلال هذا العنصر إلى إشكالية فهم الخطاب الصوفي وعلاقته بالتجربة أو الممارسة الحية للتصوف، هذه الممارسة التي اشتهرت في الإسلام بالتاعويل على التجربة وطلب الكمال في العمل الشرعي(4).

ومن منظور الصوفية انفسهم فإن الخطاب الصوف لا يمكن عزله عن التجربة الحية مما جعلها عنصرا أساسيا للفهم، وبذلك يمكن إعتبار المريد الصوفي هو المتلقي المباشر للخطاب،وذلك ما نستشفه من معنى كلمة "المريد" عند ابن عربي.

(1) عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة ،(ص 26).
(2) ابن عربي الفتوحات المكية،(15 247).
(3) آمنة بلعلى ، تحليل الخطاب الصوفي، (ص 21).
(4) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل،(ص119).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

يقول: لفظه المريد عند المحققين من أهل الله تطلق بإزاء المنقطع إلى الله، المؤثر جناب الله، الساع في محب الله ومراضيه، وقد طلقونهابإزاء المتجرد عن إرادات، وأعظم مراتب المريد عندهم وعندنا أن يكون نافذ الإرادة لا عن كشف ... فالمريد من إنقطع إلى الله تعالى عن نظروإستبصاروطلب مرضاة الله وتجرد من إراداته ... فالمرد في هذه الطريقة يحمل المشاق والشدائد والمكاره من أجل الله[1].

ويقول في نص أخر :" ومن أعجب الأشياء في هذه الطريقة ولا يوجد إلا فيها أنه ما من طائفة تحمل علما من المنطقيين والنحاة إلا ولهم إصطلاح لا يعلمه الدخيل فيهم إلا بتوقيف من الشيخ . أو من أهله لابد من ذلك إلا إهل هذه الطريقة خاصة إذا دخلها المريد الصادق. وبهذا يعرف صدقه عندهم وما عنده خبر بما أصطلحوا عليه ولم يعلم أن قوما من أهل الله إصطلحوا على الفاظ مخصوصة فإذا قعد معهم و تكلموا بإصطلاحهم على تلك الألفاظ التي لا يعرفعا سواهم أو من أخذها عنهم فهم هذا المريد الصادق جميع ما يتكلمون به حتى كأنه الواضع لذلك الإصطلاح، ويشاركهم في الكلام بها معهم ولا يستغرب ذلك من نفسه بل يجد علم ذلك ضروريا لايقدر على دفعة وكانه ما زال يعلمه ولا يدري كيف حصل له" [2].

من خلال هذا النص نستنتج أن الإندماج في عالم التجربة الصوفيةوالسلوك فيها هو أحد السبل الأساسية لفهم الخطاب الصوفي في نظر ابن عربي، وذلك أن المعاشية الحية لظروف الخطاب ترفع شتى الملابسات السياقية المحيطة بإنتاجه ومن ثم إستجلاء الدلالة الأولية للخطاب وذلك ما تذهب إليه الدراسات اللغوية الحديثة في إعتبار السياق عنصرا أساسيا في بناء الخطاب وفهمه ف"لمعرفة الرسالة لا يجب فقط معرفة اللغة بل يجب كذلك معرفة السياق[3]، ولا احسن من مباشرة التجربة الحية لمعرفة كل الملابسات السياقية لأي خطاب كان.

فإقتران الدلالة بالتجربة في نظر ابن عربي يعود إلى إقتران السلوك الصوفي بالعمل الشرعي الصادق الذي يحقق الصفاء المؤهل لفهم أحوال الصوفية وطريقة كلامهم ومخاطباتهم، فالإندماج الصادق في الطريق الصوفي يعتبر مفتاحا للفهم، وهذه إشارة

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية،(176/4).
(2) ابن عربي، المصدر نفسه، (338/1).
(3) عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغر، (ص101).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

واضحة إلى أن المعايشة الحية للتصوف والمشاركة في مجالس الصوفية والإحتكاك بهم ومع مشايخهم هو الطريق الأنجح لفهم الخطاب الصوفي.

ولكن الإشكالية التي يمكن طرحها في هذه الحالة هي العلاقة بين الفهم- فهم الخطاب الصوفي- والتجربة الحية، وللإجابة على هذه الإشكالية يمكن طرح العناصر التالية:

أ- **التجربة الحية وعلاقتها بالفهم:**

يراهن الصوفية على التجربة الحية كسبب أساسي لفهم الخطاب، و في هذه الحالة: ما العلاقة بين فهم الخطاب الصوفي والممارسة الحية التي يراهن عليها ؟

فهم يتحدثون كثيرا عن الأحوال والمواجيد التي يعيشونها في رحلتهم، مما دل على أن بنية الموضوعات التي تشكل الخطاب الصوفي لا تخرج عن تلك الأحوال فـ"علوم الصوفية علوم الأحوال والأحوال مواريث الأعمال، ولا يرث الأحوال إلا من صحيح الأعمال " [1].

وتلك الأحوال ترتبط إرتباطا وثيقا بالتجربة الحية، هذا الإرتباط يتغذى بدوره بالحب والهمة مما ينتج عنه الإندماج في "عوالم التجربةالت تسعى إلى الوصول إلى الحقيقةالإلهية،" وهي حال لا يمكن لعبارة التعبير عنها، ولا لإستعارة أو تشبيه أن يجسدانها، ذلك أن الصوفي في حال إدراكه الحقيقة الإلهية لا يمكن أن يحيط بها بكلمة أو عبارة؛ لأنه في تلك اللحظة يندمج في موضوع إدراكه إندماجا يجعلهما شيئا واحدا وأما الكلمات فهي وصف يحوم حول الموضوع ولا يصل أبدا إلى قلبه ولبابه " [2] لذلك" فعملية الفهم تتم من خلال معايشة التجربة التي يعبرعنها النص، وفي هذه المعايشة يثير فينا النص الأدبي عن طريق العرض التخييلي الحي للتجربة أحاسيس وأفكار ومواقف وإتجاهات متضمنة في تجربتنا الذاتية"[3].

تعتبر التجربة الذاتيةهي أساس العمل الأدبي الذي يقوم على بعد تجريبي " يتعلق بتمثيل التجربة التي يعيشها المتكلم في سياق ثقافي واجتماعي معين"[4].

(1) الكلابتاذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، (ص86).
(2) أمنة لعلي، تحليل الخطاب الصوفي،(ص45).
(3) عبد الكريم شوقي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، (ص27).
(4) سعيد يقطين: انفتاح النص الروائي، النص والسياق، (ص17).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

وهذا الطرح توافق كثيرا مع ما يعتبر أساس الفهم عند الصوفية ذلك أننا نجدهم في كثير من الأحيان يؤكدون على إلزامية الممارسة الحسية للوصول إلى فهم المعاني الذوقية والروحية، ومن ثم فهم الخطاب الصوفي، فإذا كانت التجربة الصوفية هي ممارسة الشعائر الدينية على اتم وجه، وإخلاص النية في اتباع الرسول صلى الله عليه وسلم للوصول إلى حد الصفاء الذي يعطيهم حق الوراثة النبوية ، فهي السبب في نظرهم لأخذ العلم الصحيح ومن ثم الفهم عن طريق الوراثة النبوية.

بقول ابن عربي:" فإن أصحابنا ماحصل لهم ذلك العلم إلا بالتعلم وهو الإعلام الرحماني الرباني...فهو سبحانه معلم الإنسان فلا شك أن أهل الله هم ورثة الرسل عليهم السلام" (1)

ثم يضيف قائلا:" ين علماء الرسوم من قول علي بن أبي طالب رصي الله عنه حين اخبر عن نفسهأنه لو تكلم عن الفاتحة من القرآن لحمل منها سبعين وقرا. هل هذا إلا من الفهم الذي أعطاه الله في القرآن، فإسم الفقيه أولى بهذه الطائفة من صاحب علم الرسوم. فإن الله يقول فيهم:{ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ } [التوبة 122] فأقامهم مقام الرسول في التفقه في الدين والإنذار وهو الذي يدعوا إلى الله على بصيرة كما يدعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم على بصيرة لا على غلبة ظن... ثم من شأن عالم الرسوم في الذب عن نفسه أن يجهل من يقول فهمني ربي..." (2).

إذن فممارسة الشعائر الدينية في نظر الصوفة هي السبل لتحقيق الصفاءالذي يؤهلهم لتلقي المعارف الإلهية، وهذه الدرجة لا ينالها إلا أولي الفهم الذين يتولاهم المولى عز وجل،فالفهم عندهم لا يحدث إلا بالعناية الإلهية تماما كالتلقي الذي لا تعمل ولا اكتساب فيه، إنما هو عناية إلهية، يؤتيها الله تعالى من فضله لمن يشاء من عباده الأتقياء وبهذا تأخذ الدلالة إتجاهها الصحيح حيث تتكفل التجربة والمعايشة الحية لاطوار الرحلة الصوفة بالتخلص من جميع الملابسات والغموض الذي يكتنف لغة المتصوفة حيث تنوب التجربة عن الدلالة التي يعجز اللغة عن نقلها في كثير من احوال الصوفية

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (336/1).
(2) ابن عربي، المصدر نفسه، (337/1).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

ب-الإتجاه إلى قراءة الذات:

إن إشكالية المعرفة تأخذ حيزا كبيرا في الفكر الصوفي وتتعلق بمعرفة الله وهـذه المعرفة عندهم هي السبيل الوحيد لمعرفة الله.

فإذا كان التوجه إلى قراءة الذات واستكشاف أغوارهاهو توجه إلى مركز الحب والتعلـق في الذات الإنساتية ألا وهو القلب الذي يعتبر مركز العاطفة :" فلا غرابة أن يبلغ تعلـق المرء بالشيء درجة تجعل مداركه تتلبس به تلبسا، حتى لا يبقي عمل مـن أعمالهـا إلا وحمل شيئا من هذا التعلق بل نذهب إلى إعتبارهذه الحال دليلا على أقصى المعانات التي ينكشف بها للمتعلق حقيقة الشيء فكيف بالذي تعلق بربه وهو أشرف و أكرم ما يتعلق به، ألا يستحق أن يكون سر هذا التعلق في قلبه هو الدال على كل شيء في نفسه و في أفقه؟، أليست هذه الدلالة النابعة من التعلق بالله أولى الدلالة بأن تسند إلى كل شيء... فلا تحمل و لا تقول في المباطنة إنما هي الدلالة تأخذ إتجاهها الصحيح و هوأن تكون الذات دليلا و الأوصاف مدلولا" [1]، و بهذا تصبح اللغة بنية الذات و تـشكيلها و تـصبح القـراءة أو" التأويل عندئذ هو فك رموز هذه اللغة و تحرير المعنى من الكتابة و فتح عالمهـا علـى الذات" [2].

يقول إبن عربي: " فأنت حجاب القلب عن سر غيبه

و لولاك لم يطبع عليه ختامه

فجعلك عين ستره عليك و لو هذا الستر ما طلبت الزيادة من العلم به فأنت ستر الصورة التي كلمك منها، فانظر في بشريتك تجدها عين سترك الذي كلمك من وراءه فإنه يقـول: { وَمَـا كَـانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَـهُ اللَّـهُ إِلَّـا وَحْيـاً أَوْ مِـنْ وَرَاءِ حِجَـابٍ } سـورة الـشوري 51. و قد يكلمك منك فأنت حجاب نفسك عنك و ستره عليك "[3].

و هذا النص يؤكد فكرة الاتجاه إلى قراءة الذات لذلك نجد " التفكير الصوفي يجعل من معايشاته الخاصة فكرة موضوعا لإنه يجعل الوعى موضوعا بقدر ما أن الوعى يتجه صوب العالم " [4].

(1) طه عبد الرحمن، العمل الديني و تجديد العقل، (ص 127).
(2) ناصر عمارة، اللغة و التأويل، (ص21).
(3) إبن عربي، الفتوحات المكية، (4/ 208).
(4) عابد محمد بن حرب صوفية الفكر الفلسفي، الأهلية للنشر و التوزيع الأردن عمان ط1، 2001، (ص 181).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

و الوعى بالذات البشرية و أسرارها يعد سببا مباشرا لمعرفة الله و بتحقيق هذا المطلب ينطلق الصوفي في فهم الوجود أي فهم موقع الفرد في هذا الكون و علاقاتهما ببعضهما في مقابل الوجود المطلق الذي هو الله، و إخذاع هذه الفكرة لمنطق اللغة هو دعوة لدراسة مستويات اللغة الالهية عند الصوفية و هذا الطرح يعزز فكرة الصوفية الداعية إلى فهم الموجودات على أنها أعين الكلمات، فاللغة الالهية من منطق التأمل و إعتبار تدعو إلى جعل جميع الموجوادت بما فيها الإنسان علامات تدل علة موجدها أي كما تتكثف مجموعة معينة من العلامات اللغوية لتشكيل دلالة ما فكذلك الأمر للوجود فهو يحمل دلالة عظمى هي الوجود الالهي.

و يرى الصوفية أن الإنسان أشرف الموجودات على الإطلاق لذا نراهم يؤكدون على أن الإتجاه إلى فهم الذات الإنسانية هو السبب لفهم الوجود ويشترطون ذلك توفر الهمة و" و المراد أن الهممة إذا تعلقت بالحق طلبا صادقا، و خالصا محضا فتلك هي الهمة العالية التي لا يتمالك صاحبها، أي لا يقدر على المهلة و لا يتمالك صبره لغلبة سلطانها عليه و شدة إلزامها إياه بطلب المقصود و لا يلتفت عنها إلى ما سوى أحكامها و صاحب هذه الهمة سريع وصوله و ضفره بمطلوبه ما لم تعقه العوائق و تطقعه العلائق[1].

و السلوك بهمة عالية في نظر الصوفية هو السبيل الوحيد للوصول إلى المعرفة يقول إبن عربي: " أن نسلك طريقة أخرى في فهم هذه الكلمات و ذلك بأن نفرغ قلوبنا من النظر الفكري و نجلس مع الحق تعالى بالذكر على بساط الأدب و المراقبة و الحضور و التهئ لقبول ما يرد علينا منه تعالى حتى يتولى تعليمنا علىالكشف و التحقيق لما سمعته يقول:{ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ } البقرة 282، و يقول: {إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَاناً } الأنفال29.{ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً } طه 114. و { وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً } الكهف 65. فعندما توجهت قلوبهم و هممهم إلى الله تعالى... تجلى الحق لهم معلم... و هذا ضرب من ضروب المكاشفة "[2]، و الناطق عن هذا الكشف عندهم لا يفهم عنه إلا من هو معه و مشارك " [3] و هذا يؤكد ماذهبنا إليه من اعتبار التجربة أساس الفهم.

(1) إبن قيم الجوزية، مدارج السالكين (03/ 05).
(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (1/ 115).
(3) ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، (1/ 47).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

جـ- بنية الموضوعات و علاقاتها بالتجربة:

يراهن الصوفية على الممارسة الفعلية للتصوف للتمكن من فهم خطابتهم و هو ما يطرح إشكالية العلاقة بين فهم الخطاب و التجربة، فإذا كانت التجربة الصوفية في ممارسة الشعائر الدينية على أتم وجه و اخلاص النية في متابعة الرسول صلى الله عليه و سلم للوصول إلى حد الصفاء الذي يعطيهم حق العلم الموروث عن الأنبياء و من ثم الفهم الصحيح، فإن ذلك يعود في الأساس إلى طبيعة الموضوعات التي يطرحها الخطاب الصوفي.

و الملاحظ أن بنية الموضوعات المشكلة للخطاب الصوفي لا تخرج في الغالب الأعم عن طبيعة التجربة إن سردا لا طوارها و مراحلها أو و صفا لأحوالها و مواجيدها، مما يؤهل التجربة الحية لأن تكون أحسن طريقة لفهم الأحوال التي يعايشها الصوفية في سلوكهم إلى الله.

فالخطاب الصوفي عموما لا يخرج عليه عن الذاتية التي تطبعها السردية ورواية الأحوال الشخصية، و يبقى التشابه بين التجارب المختلفة الخاصة بكل فرد في المنحى العام للتجربة الصوفية من مجاهدات و سلوكات يلتزم بها المتصوفة وهي السمة الجامعة التي تطبع الطريقة عندهم فهم يرهنون على ممارسة الشعائر الدينية بهمة عالية لتحقيق الهدف المنشود.

د- خصوصية التجربة الصوفية:

و نظر الطبيعة و التجربة الصوفية و أحولها لجأ المتصوفية إلى إيجاد لغة خاصة تعبر عن مواجيدهم و أحوالهم الخاصة يقول الإمام القشيري: " أعلم أن لكل طائفة من العلماء ألفاظ يستعملونها، و قد انفردوا بها عن سواهم، كما توطؤا عليها لأغراض لهم فيها من تقريب الفهم على المتخاطبين بها، أو الوقوف على معانيها بإطلاقها، و هم يستعملون ألفاظا فيما بينهم، قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم، و التستر على من باينهم في طريقتهم لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها... [1]

(1)عبد الكريم القشيري،الرسالة القشرية، ص 53 .

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

و في هذا النص إشارة إلى أن التصوف طريقة خاصة تكتنفها الأسرار و المعاملات الخفية التي من شأنها إنشاء مجتمع لغوي باستعمال مصطلحات خاصة " فإن نظرنا إلى تجربة متصوفة في الكتابة بشكل عام نجد أنها استحدثت لنفسها قاموس لغويا و إن كان يقوم في الأساس عل نفس المصطلحات اللغوية الموجودة في العربية، إلا أنها تحي بغير المتواضع عليه و تحمل إشارتها الخاصة كما تعبر عن الباطن المتصل بالإلهي و التفسيرات الصوفية للوجود "[1]

" و لا ينبغي النظر إلى اصطلاحات الصوفية، أو رموزهم على أنها مجرد ألفاظ، بل تدل على المعاني التي وضعت لها في حالة حركية و تصور اتجاه الانفعالات و الأفكار التي تعتلج بها نفس المتصوف تصويرا حيا فهي بمثابة أدوات توقظ مشاعر سامعيها بمعنى الكلمة بشرط أن يكونوا من أهل الذوق لها" [2].

و نظرا لخصوصية التجربة " فمن الطبيعي أن يعتمد المتصوفة على منهج الستر و الإشارة في تعبيراتهم عن معارفهم و أحوالهم، فاللغة العادية لا تحتمل بدلالاتها الاتفاقية المعاني التي يتوصلون إليها معرفيا " [3]

فهم الخطاب الصوفي إذن مرتبط بضرورة الإطلاع على معاني المصطلحات الصوفية " فهذا العلم له اصطلاحات الخاصة ككل علم نجد منا الحال و المقام و البقاء و الفناء، و البسط و غيرها من اصطلاحات كثيرة تعبر عن معاني صحيحة في الأصل" [4]

(1) سحر سامي، شعرية النص الصوفي في الفتوحات المكية يمحي الدين بن عربي الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2005، ص 93 .
(2) أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي، ص 139 .،
(3) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، ص269 .
(4) سعيد حوى، تربيتنا الروحية دراسات منهجية في التربية و التزكية و السلوك، مكتبة رحاب، ص 68 .

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

2- التلقـــي غيـــر المباشـــر:

إذا كانت التجربة الحية نموذجا مثاليا لفهم الخطاب الصوفي في نظـــر المتـــصوفة ووسيلة ناجعة لفك إشكالاته، فهذا لا يمنع أن يكون التلقي غير المباشر أو القراءة ســـبيلا للتوصل إلى فهم النص الصوفي، وبما أن هذا النوع من النصوص ينبني أساســـا علـــى إفرازات الممارسة الحية من معاني ذوقية وروحية تعتبر معايشتها السبيل الأنجـــع لفهـــم حقيقتها، فهل هذا يعني استغلاق الخطاب الصوفي وحيلولة التجربة الحيـــة دون الفهـــم؟ وكيف يمكن لفعل القراءة أن يؤدي إلى فك إشكالاته، وما هو أهم الآليات الضرورية التي لابد للقارئ أن يأخذ بها للوصول إللا الدلالات المقبولة للنص الصوفي؟

1- القـــراءة:

إن التعامل مع الخطاب الصوفي يقود الباحث إلى اكتشاف مجموعة من الإشـــكالات المطروحة حول هذا الموروث تتصدرها إشكالية اللغة الصوفية، والتي تفضي بدورها إلى إشكاليات القراءة والتأويل وكذا كيفية التعامل مع الخطاب الصوفي للتوصل إلـــى الفهـــم الصحيح لمعانيه والتي شكلت جدلا واسعا بين العلماء والباحثين عبر التـــاريخ، ممـــا أدى إلى وضع الخطاب الصوفي في حافة التهميش وإلا لكان له حيزا معتبرا في مجال العلوم الإنسانية الإسلامية على وجه الخصوص.

فهل الإشكال يكمن في طبيعة اللغة الصوفية، أم في كيفية التعامل معها إن قراءة أو تأويلا؟

فاللغة باعتبارها المكان أو المجال الأول الذي ترقد فيه والذي تتجلـــى مـــن خلالـــه العالم، إنها ليست مجرد أداة للتواصل أو مجرد وسيلة ثانوية للتعبير عن الفكر الإنـــساني بل إنها الكيان الحقيقي الذي يأتي بالعلم إلى الوجود أصلا والمكان الذي يكتشف فيه الواقع عن ذاته، فالكلمة لا تنتمي إلى الوعي بل إلى الوجود ذاته، بمعنى أن الوجود هـــو الـــذي يخاطب الإنسان من خلالها[1]. والفكر الصوفي يجعل من الوجود النواة الرئيـــسية للفهـــم لذلك يمكن اعتبار الوجود في حد ذاته كلمات لها معانيها الخاصـــة وبهـــذا تغـــدو اللغـــة الصوفية حقلا شاسعا من الإشـــارات والأســـرار الكامنـــة وراء الموجـــودات وتغـــدوا

(1) عبد الكريم شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، (ص 110).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

الموجودات بدورها علامات لغوية يقرأ فيها الصوفي الدلالة الحقيقية ألا وهي الوجود الحق.

إن التصوير السائد عند الصوفية بأن الموجودات كلها لا تعدوا إلا أن تكون علامات ورموز والتي على شيء واحد هو الوجود الحق تخالطه همة وإرادة الصوفية بالرجوع إلى تدبر النفس وقراءة معالم الذات البشرية بعد أن تصقل حتى تصبح كالمرآة العاكسة بصفائها فتنعكس لهم حقيقة الأشياء وينجلي لهم وجه المعبود وهي أقصى درجات العشق والاتصال عند الصوفية .

فالصوفي يدرك تمام الإدراك أن المداومة على الاشتغال بالله عملية تحقق توسع رحاب المعرفة، وعلامة توسعها أن المتقرب ينتقل من العلم بالموجودات إلى العلم بموجدها ثم من العلم بالموجد إلى العلم بالموجودات فيصير نظره متراوحا على الدوام بينهما، فإن نظر بعينه وعقله في الموجودات لم ير إلا تجليات أسماء الوجد، وإن نظر بقلبه إلى الوجد ظهرت له بدائع آية وجلائل آلائه"[1]. وهو مبتغى الصوفية من إنكار الخلوة والتدبر.

ونظرا لاشتغالهم على التدبر والانفتاح على أسرار الكون اتسعت آفاق تفكيرهم واستيعابهم، واتسعت معها نظرتهم للواقع وهو ما جعل اللغة الصوفية تدخل في أفق منفتح الدلالات محاكاة لأحوالهم وتصوراتهم.

وكثيرا ما يصطدم القارئ باستغلاق الخطاب الصوفي، وصعوبة فهم معانيه حيث يقول أبو العلا عفيفي: "أقبلت على كتب ابن عربي أقرؤها، وكان أول كتاب نصحني الأستاذ بقراءته "فصوص الحكم" فقرأته مرات ومرات، تارة النص وحده وتارة النص مع بعض الشروح، مثل شرح القاشاني، وداود القيصري، وعبد الرحمن حامي، وعبد الغني النابلسي، ولكن لم يفتح الله علي بشيء ! كنت أقرأ كلاما عربيا مبينا، وأفهم كل كلمة على حدة ولا أستطيع فهم المضمون العام أو المعنى الكلي بما يهدف إليه المؤلف"[2].

(1) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، (ص 151).
(2) أبو العلا عفيفي، ابن عربي في دراساتي، الكتاب التذكاري محي الدين بن عربي، (ص 06).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

ويقول نصر حامد أو زيد: "كان من المستحيل الإندماج في عالم الشيخ من خلال تخصيص ساعتين فقط من ساعات اليوم الأربع والعشرين للجلوس إلى الشيخ ومسامرته ليس أقل من أن تكون باختصار واحدا من "المريدين" لا مجرد "زائر" لبعض الوقت "[1].

وهذا الكلام يدل على صعوبة الخطاب الصوفي واستغلاله على القارئ في الوهلة الأولى، "فالتعامل مع الخطاب يستوجب أخذ آليات قرائية تساعد على فك البنية العامة لهذا الخطاب"[2].

***آليات الخطاب:**

وفي كلام الصوفية ما يدل على أن خطاباتهم ليست ما يفهم بالقراءة العادية بل يستوجب أخذ آليات خاصة تساعد القارئ على فهم المعاني المقصودة يقول ابن عربي: "فكتب أهل طريقنا مشحونة بهذه الأسرار ويسلطون عليها أهل الأفكار بأفكارهم وأهل الظاهر بأول احتمالات الكلام فيقعون فيهم، ولو سئلوا عن مجرد اصطلاح القوم الذي تواطؤ عليه في عباراتهم ما عرفوه، فكيف ينبغي لهم أن يتكلموا فيها لم يحكوا أصله.... فالسائرون لهذه الأسرار في ألفاظ اصطلحوا عليها غيره من الأجانب "[3].

يتبين من هذا النص أن الصوفية يعتمدون الستر وذلك باستعمال عدة أساليب منها الاصطلاح لذلك يمكن اعتبار الإطلاع على اصطلاحاتهم أهم آلية قرائية يتوجب على القارئ الاعتماد عليها.

1-قراءة المصطلح الصوفي:

شاع عن الصوفية استعمالهم لمصطلحات خاصة للتعبير عن مقاصدهم فقد "اصطلحت الطائفة على ألفاظ في علومها ورموزا بها فأدركه صاحبه وخفى على السامع الذي لم يحل مقامه، فأما أن يحسن ظنه بالقائل فيقبله ويرجع إلى نفسه فيحكم عليها بقصور فهمه، أو لسوء ظنه به فيهوس قائله وينسبه إلى الهذيان، وهذا أسلم من رد حق وإنكاره "[4]. "فمن جهة اللغة ليست كل دلالة غير مباشرة دلالة غامضة، ولا كل دلالة غامضة دلالة غير مباشرة، حتى يصدق في حق الصوفي أن كلامه مستغلق على الدوام،

(1) نصرحامد أبو زيد، هكذا تكلم انب عربي، (ص 12).
(2) ناصر عمارة، اللغة والتأويل، (ص 104).
(3) ابن عربي، كتاب الفناء في المشاهدة-الرسائل-، (ص 19).
(4) أبو بكر بن إسحاق الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، (ص 88).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

وليس الانتقال من الدلالة المباشرة إلى الدلالة غير المباشرة عنده انتقالا خارجا عن الطرق المعهودة في التخاطب العربي الطبيعي حتى بعد كلامه ضربا من اللغو والعبث"[1]. وزيادة على ذلك فإن طبيعة التصوف تقتضي تعاملا خاصا مع اللغة الصوفية "فمهما كانت الألفاظ ذات بعد اصطلاحي –ومهما كان قدر الإشارة في العبارة، فلا يمكن في النهاية أن نطمئن إلى قدرة جهاز اللغة على التعبير عن رؤى التصوف "[2] الفكرية والمعرفية "غير أن تلك الحمولة المعرفية كانت دونها قدرة القناة التواصلية المتمثلة في اللغة، والتي وصفها المتصوفة بالعبارة، ولجأوا إلى ما أطلقوا عليه الإشارة التي ترتبط بالقناة بقدر ما ترتبط البات وقصده، ولذلك كان لزاما على من يريد التعرف أن يجرب، أما القناة فإنها تمرر رموزا فقط"[3].

إذن فالإشكال في الخطاب الصوفي لا يمكن في اللغة كجهاز إنما يكمن في طريقة إستعمالها، فاللغة لها "وجودها الموضوعي المتميز عن فكرة المؤلف الذاتي، وهذا الوجود الموضوعي هذا الذي يجعل عملية الفهم ممكنة ولكن المؤلف من جانب آخر، يعدل من معطيات اللغة تعديلا ما إنه لا يغير اللغة بكاملها وإلا صار الفهم مستحيلا، إنه يعدل بعض معطياتها التي يكررها وينقلها، وهذا ما يجعل عملية الفهم ممكنة...." [4].

وباعتبار المصطلح أحد العناصر الأساسية التي ينبغي عليها الصوفي فقراءته ومعرفة معاني المصطلحات الصوفية آلية قرائية أساسية لابد للقارئ الاعتماد عليها للوصول إلى فهم المعاني الأولية للتصوف كالهمة والإدارة والكشف والشهود، والأسرار واللطائف والوجود وغيرها من المصطلحات التي ضبطتها كتب الصوفية، فالمراد بالهمة مثلا: "الإرادة في الإقبال بالنفس في حال جمعيتها والتوجه إلى الله والتهيؤ لقبول فيضه"[5]. والمراد باللطيفة: "هي إشارة دقيقة المعنى تلوح في الفهم لا تسعها العبارة"[6].

وبخصوص اتساع المعاني الصوفية وعدم قدرة العبارة على إيصالها إلى القارئ فذلك لاشتغال الصوفية على المطلق كالوجود وشتى الغيبيات التي لا يقوى المرء عن

(1) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، (ص 162).
(2) يوسف زيدان، المتواليات دراسات في التصوف، (ص 42).
(3) آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي، (ص 58).
(4) نصرحامد أبو زيد، إشكاليات القراء وآليات التأويل، (ص 21).
(5) ابن عربي، نصوص الحكم، تح: أبو العلا عفيفي، (ص 05).
(6) ابن عربي، الفتوحات المكية، (ص 150/4).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

استيعابها دون إعمال الفكر ومنطق التأمل لذلك "تتجسد الدلالة بطريقة رمزية يصعب العثور عليها ببساطة"[1]. "أما أساليب التفسير فقد كانوا يتبعون الأصول اللغوية للألفاظ والدلالات الاشتقاقية للصيغ الواردة فيها ويتبعون أثار هذه الأصول والدلالات العرفية والعلمية ...وإذ نحن علمنا أن أغلب هذه الأساليب الاصطلاحية والتعبيرية والتفسيرية كالارتباط بالوزن والارتباط بالمعنى اللغوي والاشتقاقي والارتباط بالاستدلال الطبيعي يختص بها اللسان العربي بوجه لا يشاركه فيه غيره، أدركنا أن تكون المعاني والإشارات الصوفية واردة في سياق من التقيد والتأثير بالخصوصيات التبليغية للغة العربية بحيث لا يمكن فهمها عن الفهم من غير استحضار هذا السياق الخاص بتمامه، وباستيعاب كامل آلياته، ولما كانت أساليب الاصطلاح والتعبير والتفسير التي تبيعها أهل الممارسة العقلية المجردة، بدعوى أنها تتصف بـ: الشمولية و"البرهانية" تخرج عن هذه الأساليب العربية فقد صارت حجابا لهم يمنعهم من تبين وجوه الدلالات في العبارات الصوفية فنسبوا بسبب هذا الحجاب اللغوي الغموض والاستغلاق إليها، بدل أن ينسبوا القصور إلى حسهم اللغوي"[2].

فإذا كان مقصود الكلام في الأصل هو "التفهيم للغرض وما وراء ذلك تصنع مذموم"[3]. فلا شك أن يكون كلام الصوفية يحمل أغراضا ومعاني يريدون إيصالها إلى جمهور القراء بشتى الطرق التعبيرية المتاحة في اللغة العربية أي توخي القصد في الكلام والابتعاد عن الحشو والتصنع إذ المطلوب من القارئ حينها هو البحث عن القصد الحقيقي الذي يريده الكاتب من النص" إذ فائدة الكلام الإفهام بالمقاصد للسامعين والأحوال مفهمة وفي الكلام، ولا يخلو موجود أن يكون على حال ما، فحاله هو عين كلامه لأنه الفهم الذي ينظر إليه ما هو عليه في وقته فلا لسان أفصح عن لسان الأحوال، قرائن الأحوال تفيد العلوم التي تجيء بطريق العبارات، والعبارات من حملة الأحوال عند الصوفية، فانطلق في الاصطلاح اسم الكلام على العبارات"[4].

(1) هيثم سرحان، إستراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، (ص 107).
(2) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، (ص 163).
(3) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، (163/3).
(4) ابن عربي، الفتوحات المكية، (ص 107).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

وبهذا فالصوفية يشددون على معرفة المصطلحات الخاصة بهم وذلك بقراءتها والعناية بها يقول أبو حيان التوحيدي : "يا هذا، إن كنت غريبا عن هذه اللغة فاصحب أهلها واستدم سماعها، واشتغل زمانك باستقرائها واسترائها، فإنك بذلك تقف على هذه الأغراض البعيدة المرامي السحيقة المعاني، لأنها إشارات إلهية وعبارات إنسية إلا أن العبارات الإنسانية ليست مألوفة بالاستعمال الجاري"[1]، والمقصود بهذا الكلام الاصطلاح.

2-مراعاة القصدية في الكلام:

يشير الصوفية في خطاباتهم إلى أن الكلام لا يخلو من أوجه دلالية مختلفة وعلى القارئ في هذه الحال، توخي القصد من الكلام ومحاولة فهم المتكلم لأن القصد الحقيقي من الكلام موجود عند المتكلم به يقول ابن عربي: "فانظر ما أعجب تعليم الله عباده المتقين الذين قال فيهم سبحانه وتعالى: ﴿**إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا**﴾ [الأنفال: 29]، وقوله أيضا: ﴿**وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ**﴾ [البقرة: 282]" ومعناه أن يفهمكم الله معاني القرآن فتعلموا مقاصد المتكلم به، لأن فهم كلام المتكلم ما هو بأن يعلم وجوه ما تتضمنه تلك الكلمة بطريق الحصر مما تحوي عليه مما تواطأ عليه أهل ذلك اللسان، وإنما الفهم أن يفهم ما قصده المتكلم بذلك الكلام هل قصد جميع الوجوه التي يتضمنها ذلك الكلام أو بعضها؟ فينبغي لك أن تفرق بين الفهم للكلام أو الفهم عن المتكلم وهو المطلوب"[2].

وبناء على هذه الفكرة تصبح التجربة الصوفية هي الطريقة المثلى لفهم السياق العام للخطاب وبالتالي معايشة الأحوال الخاصة بالمتكلم وإذا "كانت التجربة تملي قواعدها، وهي تلك المقامات والأحوال، فإلزامها هو الذي كان ينطقهم، وتلك مقاصد لا تكون وحدها النص الأدبي الذي لا يتكون من أشياء وأفكار فقط بل من كلمات لا يتجدد وجودها كنص في علاقة المبدع بها ولكن تتحدد أيضا في علاقة النص والقارئ"[3].

ويقول ابن عربي عن ضرورة مراعاة القصد الكلام ما يلي: "فإن مذهبي في كل ما أورده أني لا أقصد لفظه بعينها دون غيرها مما يدل على معناه إلا لمعنى، ولا أزيد حرفا

(1) أبو حيان التوحيدي، الإشارات الإلهية، (ص 215).
(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (143/5).
(3) آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي، (ص 74).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

إلا لمعنى فما في كلام بالنظر غلى قصدي حشو وإن تخيله الناظر فالغلط عنده في تصدي لا عندي"[1].

وفي نظر ابن عربي فإن الكلام العربي يحتمل وجوها عدة من المعاني والترجيح بينها وبين المعنى المقصود إنما يكون بإمعان ورية وتعليم من الله سبحانه وتعالى فالصوفية "إنما كان سبب اشتغالهم بمعرفة النية كونهم إذا نظروا إلى الكلمة وفيها علموا أنها ما ألفت حروفها وجمعت إلا لظهور نشأة قائمة تدل على المعنى الذي جمعت له في الاصطلاح، فإذا تلفظ بها المتكلم فإن السامع يكون همه في فهم المعنى الذي جاءت له فإن بذلك تقع الفائدة "[2].

وإذا تمعنا في كلام ابن عربي ندرك أن الرجل يريد أن ينبهنا إلى أن أسباب الغموض الظاهر في الخطاب الصوفي إنما تعود في الأساس إلى هذه الإشكالية المتمثلة في تعدد المقاصد وراء الكلمة الواحدة، كما تبين اشتغاله عليها لبناء خطاب منفتح الدلالات تقومه هذه القاعدة وتسمح له بالدفاع عن مقاصده وهي استراتيجية تدل على قدرته على التعامل مع اللغة وتوجيهها لخدمة معانيه الخاصة "باللغة الصوفية تصور عالمهم الخاص لأن كل لغة تحتوي على تصور خاص للعالم"[3].

ولكن هذا الكلام لا يعني استغلال هذه الإمكانية اللغوية لقبول كل ما يكتب من طرف الصوفية "فإذا كان حقا في تسمية أهل الباطن" ما يدل على طريق الصوفية في معاناة الأشياء معاناة داخلية وفي صرف العبارات عن معانيها الظاهرة إلى معاني أخرى خفية، فقد أسيء استعمالها من طرف البعض حتى صاروا يدلون بها على اختيار طريق الذاتية المستيبة وطريق الغموض المتكلف"[4].

"إن الفهم في إطار اللغة الوضعية هو إدراك معنى شفرة المتكلم في سياقها الذاتي أما العلم في إطار هذه اللغة، فهو إدراك المعاني والدلالات المتعددة التي يمكن أن تحتملها الشفرة، والأمر مختلف تماما في إدراك الكلام الماهية، والكلام في مستواه الوجودي، هو

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية ،(2/ 20).
(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، (ص 257/1).
(3) المصطفى مويقن، بنية المتخيل في نص ألف ليلة وليلة، (ص 63).
(4) طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، (ص 161).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

الكلام غير المتلبس بالمادة، في هذه الحالة الأخيرة لا يمثل اللفظ –صوتا وكتابة- عائقا بين الكلام والسامع ما لا يمثل الأذن عائقا بين المتلقي والكلام"[1].

ومعنى ذلك أن اللغة الصوفية تنحو هي الأخرى منحى المتصوفة في تعاملهم مع الوجود فالمعاني تبقى مركوزة في النفس الإنسانية ولا تفهم إلا ذوقا فتصبح المجاهدات الصوفية هي الأخرى السبيل الوحيد للوصول إلى المعاني الذوقية التي يعبر عنها المتصوفة وبهذا "يعمل الصوفي على التحرير من ثبات الكتابة ونواة تقرير المعنى داخل النص من خلال تحويل حقل استقباله من فهم موجه إلى كشف فيفلت من تركيبة العبارة حيث يتم الاستقبال اللانهائي بالمجاهدة بما هي إماتة للنفس وانخراط في المطلق"[2].

3-فهم السياق:

يقول ابن عربي : "وأما أهل الله فهم على ما نحن عليه فيه قد قامت لهم شواهد التحقيق على ذلك من عند ربهم في نفوسهم وإن كان يتصور على جميع ما أوردناه في ذلك احتمالات فذلك راجع إلى ما تعطيه الألفاظ من القوة في أصل وضعها لا ما هو عليه الأمر في نفسه عند أهل الأذواق الذين يأخذون العلم عن الله كالخضر وأمثاله، فإن الإنسان ينطق بالكلام يريد به معنى واحدا مثلا من المعاني التي يتضمنها ذلك الكلام، فإذا فسر بغير مقصود المتكلم من تلك المعاني فإنما فسر المفسر بعض ما تعطيه قوة اللفظ وإن كان لم يصب مقصود المتكلم، ألا ترى الصحابة كيف شق عليهم قوله تعالى: ﴿**الَّذِينَ آَمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ**﴾ [الأنعام: 82].

فأتى به فكرة فقالوا: وأينا لم يلبس إيمانه بظلم، فهؤلاء الصحابة وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم ما عرفوا مقصود الحق من الآية الشريفة، والذين نظروه سائغ في الكلمة غير منكور، فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم : "ليس الأمر كما ضننتم وإنما أراد الله بالظلم ما قال لقمان لابنه وهو يعظه : ﴿ **يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ**﴾ [لقمان: 13] فقوة الكلمة تعلم كل ظلم، وقصد المتكلم إنما هو ظلم معين مخصوص ....كما كان الظلم هناك المقصود من المتكلم به الشرك خاصة، ولذلك تتقوى

(1) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل،(ص 286).
(2) ناصر عمارة، اللغة والتأويل، (ص 116).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

التفاسير في الكلام بقرائن الأحوال، فإنها المميزة للمعاني المقصودة للمتكلم، فكيف من عنده الكشف الإلهي والعلم اللدني الرباني؟"[1].

يشير ابن عربي في هذا النص إلى أن فهم المعاني المقصودة من الكلام لا يتأتى إلا من خلال فهم القرائن الصاحبة لعملية الكلام أي قرائن الأحوال وقرائن الأحوال في الدراسات الحديثة هي السياق الذي ورد منه الخطاب إذن ففهم الخطاب لا يتأتى إلا بفهم السياق الذي قيل فيه، وفهم السياق والأحوال الصوفية هو فهم الإشكالات العامة التي ينبني عليها الفكرة الصوفية كالوجود وعلاقة الإنسان به، فاللغة إذن وجودية وقرائن الأحوال هي الموجودات والممكنات عند ابن عربي وإمعان النظر فيها يؤدي إلى التمييز بين ما هو مادي وما هو روحي فيها يقول ابن عربي : "أعلم أن الممكنات هي كلمات الله التي لا تنفد وبها يظهر سلطانها الذي لا يبعد، وعي مركبات لأنها أتت للإفادة فصدرت عن تركيب، يعبر عنه باللسان العربي بلفظة "كن"، فلا يتكون منها إلا مركب من روح وصورة، فتلتحم الصورة بعضها ببعض لما بينها من المناسبات.

والمادة التي ظهرت فيها الكلمات هي نفس الرحمن ولهذا عبر عنها بالكلمات "[2] وبهذا فالكلمات عند ابن عربي مادية تعبر عن روح هو المعنى الحقيقي لها وبذلك تفهم الموجودات على أنها كلمات لها معانيها في الكون، وبذلك "تعمل القيم المعرفية التي يستنبطها الكلام على تعميق الوعي الإنساني بالوجود، فتتراجع القطيعة بين اللغة والوجود إذ ذلك، وتصبح اللغة وجودا والوجود لغة "[3]، وبهذه النظرة الوجودية إلى اللغة يصبح السياق هو المكونات الوجودية التي تسمح بالمرور من اللغة إلى الوجود أي شتى الملابسات والحجب التي يسعى الصوفي للتخلص منها للوصول إلى حالة المعرفة.

وبذلك تصبح الدلالة في الخطاب الصوفي هي يمكن التعبير عنه بالجوهر أو اللب فمهما حاول الإنسان التوصل إلى الدلالة الحقيقية للوجود يجد نفسه بحاجة إلى التخلص من الماديات وإذا كانت اللغة مادية فلابد من التخلص أيضا من حجاب اللغة وبذلك تصبح الدلالة هي الجوهر الحقيقي للإنسان.

(1) ابن عربي ، الفتوحات المكية، (171/1).
(2) ابن عربي، المصدر نفسه، (65/4).
(3) هيثم سرحان، إستراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة، (ص 157).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

"إن الدلالة التي تجعل الدال هو المدلول بعينه وذاته تتعلق بالكلمات الوجودية التي هي الممكنات، هذه الممكنات دالة بذاتها على معان ودلالات قائمة فيها لا تفارقها فهي لا تدل على شيء خارجها، ولكن دلالة هذه الممكنات لا تتكشف ولا تفصح عن نفسها إلا لقلب العارف الصوفي الذي يتحد بالوجود فيكتشف معناه ودلالة عناصره المختلفة ومكوناته المتعددة أو لنقل بعبارة أخرى أن الصوفي العارف هو القادر وحده على قراءة كلمات الله الوجودية"[1].

إذن لفهم الخطاب الصوفي يتوجب على القارئ أن يضعه في سياقه العام أي السياق الفكري الصوفي والذي يدعوه إلى فهم الوجود فهما خاصا، "فإذا كانت اللغة تسهم في عملية التخاطب بتزويد المتخاطبين بالمادة اللغوية الخام فإن الكفاءة اللغوية للمخاطب كعناية بتركيب الرسالة المبلغة تركيبا سليما لأداء مهمة الإبلاغ والإفادة إحداثا وإفهاما وتتكفل كفايته التخاطبية بنجاحه يفي استخدام القولات اللغوية استخداما مناسبا للسياقات المختلفة، ومعينا على تحصيل غاية التفاهم بينه وبين مخاطبيه"[2]، لأن التعبير عن الأحوال الصوفية يتطلب كفاءة لغوية كبيرة لتوصل المعاني الروحية إلى المتلقي "فالعالم المعبر عنه عالم معرفي يتخيل في الذهن لا علاقة له بعالم التصوف الخارجي، إلا في سلوكه الظاهر والصور الرمزية في الخطاب"[3].

فإن إدراك الحال يعند المتصوفة لا يكون من خلال تلقيه عبر اللغة، بل يكون بمعايشته والخبرة المباشرة به أما اللغة فلا سبيل لها التعبير عنه.... فمن وصل إلى الحال استغنى عن اللغة من حيث هي أداة توصيل، وصار التواصل بالمشاركة الفعلية في الحال"[4]، والمشاركة الفعلية في الحال هي السبيل المباشر لفهم كافة الملابسات السياقية المشكلة للخطاب الصوفي.

(1) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، (ص 85).
(2) محمد محمد يونس علي، المعنى وظلال المعنى، أنظمة الدلالة في العربية، دار المدار الإسلامي، ط2، 2007 (ص 182).
(3) آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي، (ص 79).
(4) يوسف زيدات، المتواليات –دراسات في التصوف، (ص42).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

4- التأويـــــل:

يراهن الصوفية على أن التصوف عالم خاص وبالتالي فالخطاب المعبر عـن هـذا العالم لابد أن يلحق بالخصوصية الصوفية وقراءته تستوجب إعمال الفكـر والدقـة فـي التأويل وتأويل الخطاب الصوفي يعني "معرفـة بعـض العلـوم الـضرورية المتعلقـة بالنص"[1]، الصوفي وسنحاول الكشف عنها من خلال بعض النصوص التأويليـة لابـن عربي فيما يأتي.

لنتتبع النص التالي يقول ابن عربي: "أعلم أيها الولي الحميم تولاك الله بعنايته أن الله تعالى يقول في كتابه العزيز : ﴿**فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ**﴾ [المائـدة 54]" فقدم محبته إياهم على محبتهم إياه وقال عز وجل : ﴿**وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيـبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي**﴾ [البقرة: 186] فقدم إجابته لنـا إذا دعونـاه على إجابتنا له إذا دعانا، وجعل الاستجابة من العبيد لأنها أبلغ من الإجابة فإنه لا مانع له من الإجابة فلا فائدة للتأكيد، وللإنسان موانع من الإجابة لما دعاه الله إليه وهي: الهـوى والشيطان والنفس والدنيا، فلذلك أمر بالاستجابة، فإن الاستفعال أشد فـي المبالغـة مـن الأفعال، وأين الاستخراج من الإخراج؟"[2].

إلى هنا يستند على أساس لغوي بحت في الشرح والاستخراج المعاني ثم يواصـل بقوله: "ولهذا يطلب الكون من الله العون في أفعالـه، ويـستحيل علـى الله أن يـستعين بمخلوق، قال تعالى تعليما لنا أن نقول : ﴿**وإِيَّاكَ نَسْتَعِين**﴾ [الفاتحة: 5] من هذا الباب فلهذا قال في هذا الباب: صل فقد نويت وصالك، فقد قدم الإرادة منه لذلك فقال: صـل، فـإذا تعلمت في الوصلة فذلك عني وصلته بك فلذلك جعلها نية لا عملا، قال رسول الله صـلى الله عليه وسلم :" يقول الله تعالى: ﴿ **من تقرب إلي شبرا تقربت إليه ذراعا**﴾ وهذا قـرب مخصوص يرجع إلى ما تقرب إليه سبحانه به من الأعمال والأحوال فإن القرب العام قوله تعالى: ﴿**وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ**﴾ [ق: 16]

وقوله أيضا: ﴿**وَنَحْنُ أَقْـرَبُ إِلَيْـهِ مِـنْكُمْ وَلَكِـنْ لا تُبْـصِرُونَ**﴾ [الواقعـة: 85] فضاعف القرب بالذراع، فإن الذراع ضعف البشر أي قوله: صل هو قرب ثم تقريب إليه

(1) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص،(ص 90).
(2) ابن عربي ، الفتوحات المكية،(236/1).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

شبرا فتبدى لك أنك ما تقربت إليه الآية لأنه لولا ما دعاك وبين لك طريق القربة وأخذ بناصيتك فيها ما تمكن لك أن تعرف الطريق التي تقرب منه ما هي ولو عرفتها لم يكن لك حولا ولا قوة إلا به"[1].

ومن خلال هذا النص نجد أن ابن عربي انتقل من الجانب اللغوي إلى تدعيم رأيه باستحضار آيات وأحاديث نبوية تخدم المعنى ويُقويه، ولاشك أن هذا المنهج في التأويل يدل على قدرة فائقة في التعامل مع الدلالات وهي إستراتيجية ينتهجها ابن عربي للتعبير عن أفكاره كما تصوغ له المرور إلى الأبعاد الروحية التي يريدها من خلال هذا الطرح، حيث نجد يستغل شتى المصوفات التي تسمح له بتمرير مقاصده كما سنكتشف من خلال استغلاله لمعنى التقرب إلى الله سبحانه بالعبادات إلى التقرب بالصلاة ومعنى التقرب إلى الله بالسجود في الصلاة وشتى أركانها وكيف يؤولها ويعطيها أبعادا أخرى لا نجدها إلا عنده وعند أمثاله من علماء الصوفية يقول: "ولما كان التقرب بالسلوك والسفر إليه لذلك كان من صفته النور لتهتدي به في الطريق كما قال تعالى:﴿**جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ**﴾ [الأنعام: 97]" .

وهو السلوك الظاهر بالأعمال البدنية والبحر وهو السلوك الباطن المعنوي بالأعمال النفسية فأصحاب هذا الباب معارفهم مكتسبة لا موهوبة... وهم أمرهم الله بلباس النعلين في الصلاة إذا كان القاعد لا يلبس الفعلين وإنما وصنعت للماشي فيها، فدل أن المصلي يمشي في صلاته ومناجاة ربه في الآيات التي يناجيه فيها منزلا فنزلا كل آية منزل وحال فقال لهم : ﴿**يَا بَنِي آَدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ**﴾ [الأعراف: 31] ، قال الصاحب: لما نزلت هذه الآية أمرنا فيها بالصلاة في النعلين، فكان ذلك تنبيها من الله تعالى للمصلي أنه يمشي على منازل ما يتلوه في صلاته من سور القرآن إذ كانت السور هي المنازل لغة قال النابغة:

ألم تر أن الله أعطاك سورة ترى كل ملك دونها يتذبذب أراد منزلة"[2].

وبهذه الطريقة يصوغ ابن عربي لنفسه الانتقال من المعاني اللغوية المتقاربة إلى المعاني الروحية التي يقصدها فقبل أن يصل إلى أن التقرب إلى الله بالعبادة هو الذي

(1) ابن عربي ، الفتوحات المكية، (236/1).
(2) ابن عربي ، المصدر نفسه، (237/1).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

يوصل إلى المحبة الإلهية نجده يستغل التقارب بين المعاني ليشرح نظريته في الحب الإلهي انطلاقا من فهمه الخاص للصلاة بالنعلين لينتقل فيما بعد إلى أن الصلاة بالنعلين تدل على أن المصلي يعتبر ماشيا بين منازل الصلاة وأركانها ومنازل الآيات التي يتلوها وبنفس المعنى اللغوي للسور والذي هو المنزل كما أشار إلى ذلك فيؤول معنى قوله تعالى: ﴿**فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ**﴾ [طه: 12] بقوله: "قد وصلت المنزل... ومتى وصلت المنزل خلع نعليه فبانت رتبة المصلي بالنعلين"[1].

وكأنه يريد أن يقول أن المصلي حكمه حكم المسافر الذي لابد أن يكون مزودا بأسباب السفر وهي الملبس والمشرب والزاد والراحلة وفي مقابل ذلك كله يكون زاد المسافر إلى الله في الصلاة هو الكتاب والسنة وذلك ما خلص إليه ابن عربي في تأويله للنعلين قائلا: "فمن كان حاله السفر دائما فكيف لا يقال له: ألبس نعليك: أي استعن في سيرك بالكتاب والسنة وهي زينة كل مسجد، فإن أحوال الصلاة وما يطرأ فيها من كلام الله وما يتعرض في ذلك من الشبه في غوامض الآيات المتلوة وكون الإنسان في الصلاة يجعل الله في قبلته فيجده. فهذه كلها بمنزلة الشوك الذي يكون بالطريق ولاسيما طريق التكليف فأمر بلبس النعلين ليتقي بهما ما ذكرناه من الأذى لقدمي السالك اللتين هما عبارة عن ظاهره وباطنه، فلهذا جعلناهما الكتاب والسنة"[2].

وبهذا الأسلوب يواصل ابن عربي التأويل والملاحظ من ذلك كله رأته يسترسل في الكلام ويكثر من إيراد الآيات وتأويلها حتى يصل إلى الفكرة التي يريد التعبير عنها وهنا تكمن الصعوبة في تتبع ومجاراة هذا النسق الفكري الغزير المليء بالإشارات الصوفية.

- **فهم المعاني النفسية و الذوقية:**

يعبر المتصوفة عن معانيهم التي يدركونها بالكشف والإلهام أنها معاني ذوقية يصعب إيصالها بالغة العادية، وهنا تصبح العملية برمتها تأويلية فالتعبير عن الصور التي يدركونها بالرؤيا والكشف لا يكون إلا تأويلا لمعاني تلك الصورة هي عبر اللغة فابن عربي "يذهب إلى أن ما يرى في الأحلام على صورته الواقعية أو على صورة أخرى غير صريحة قد يكون نتيجة قصد وإرادة من الرائي أو من المرئي أو من كليهما، وقد

(1) ابن عربي ، الفتوحات المكية،(ص 237/1).
(2) ابن عربي، المصدر نفسه، (237/1).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

يحصل عن غير قصد ولا إرادة منهما، فإذا وقعت الرؤيا نتيجة لقصد وإرادة كان للقاصد علم بما قصد فإذا وقعت من غير تعبد و إرادة من أحد، لم يكن للمرئي علم بما رآه الرائي ولا للرائي علم بما رأى إلا بعد حصول الرؤيا، وهذا النوع أدخل في باب الرؤيا الصادقة وأكمل لأنه إدراك مباشر لما في خزانة الخيال"[1].

وقد رأينا في الفصل الثاني في عنصر الخيال أن الصور في هذه الحال محسوسة للخيال فهو يدركها على أنها حقيقية وبهذا فتأويل الصورة عند الصوفية يعتمد على الخيال خاصة وبالتالي فالصورة في هذه الحالة هي التي تربط بين الظاهر والباطن أي بين المبنى والمعنى.

يقول ابن عربي " أن العلوم وأعني بها المعلومات إذا ظهرت بذواتها للعلم وأدركها العلم على ما هي عليه في ذواتها فلذلك العلم الصحيح والإدراك التام الذي لا شبهة فيه ألبته، كان ذلك العلوم وجود أو عدما أو نفيا أو إثباتا أو كثيفا أو لطيفا أو ربا أو مربوبا أو حرفا أو معنى أو جسما أو روحا أو مركبا أو مفردا، أو ما أنتجه التركيب أو نسبة أو صفة أو موصوفا، فمتى ما خرج شيء مما ذكرناه عن أن يبرز للعلم بذاته وبرز له في غير صورته فبرز العدم له في صورة الوجود وبالعكس، والنفي في صورة الإثبات وبالعكس، واللطيف في صورة الكيف ... فذلك هو الكدر الذي يلحق العلم فيحتاج من ظهر له هذا إلى قوة إلهية تعديه من هذه الصورة إلى المعنى الذي ظهر في هذه الصورة فيتعب وسبب ذلك حضرة الخيال والتمثل والقوة المفكرة فلهذا قلنا: إن المصيب في مثل هذا ليس على يقين فيما أصابه فلهذا جنح العارفون وامتنعوا أن يأخذوا العلم إلا من الله بطريق الوصب الذي طريقه في الأولياء الذكر الفكر، فإن أعطوا المعاني مجرده وبرزت لهم المعلومات بذواتها في صورها التي هي حقائقها فهو المقصود، وأن أبرزها الحق لهم عند الذكر وهذا الطلب في غير صورها وحجب عنهم ذواتها أعطوا من القوة والنفوذ في تلك الصور إلى ما وراءها، وهو الذي أريدت له هذه الصور وقيد بها فمشهود على كل حال المعاني التي هي المقصود وهي في عالم الألفاظ والعبارات .

(1) أبو العلاء عفيفي، تح: فصوص الحكم لابن عربي، (ص 106).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

بمنزلة المنصوص ، والآخر بمنزلة الظواهر التي تحمل المعاني المعـــددة ومـــا يعـــرف الناظر مقصد المتكلم بمعامنها...كذلك التجليات في المظاهر الإلهية حيـــث كانـــت، فأمـــا العارف فيدركها دائما والتجلي له دائم والفرقان عنده دائم فيعرف من تجلى ولماذا تجلـــى ويختص الحق دون العالم بكيف تجلى لا يعلمه غير الله ولا ملك ولاتي، فإن ذلـــك مـــن خصائص الحق لان الذات مجهولة في الأصل [1]

يظهر من هذا النص أن الصوفي في تأويل دائم فالصور التي تظهر في التجليـــات وشتى مظاهر الاتصال عند الصوفية هي في الواقع صور خيالية فالتعبير عنها وإيطالهـــا إلى المتلقي لابد أن يخضع لعملية تأويلية ناهيك عن كونها دوال تعبر عن معاني كما منه في ذواتها والذات كما يشير ابن غزلي مجهولة في الأصل فلا يشهد القلب ولا العين أبدا إلا صورة متعقدة في الحق وفي هذه العبارة المتراف صريح من ابن عربي بأن الحق في ذاته ليس مشهودا لأحد في هذه الدنيا وإنكار صريح على الصوفية الذين يـــدعون أنهـــم يشاهدون الحق في حال وجدهم وفائهم فليس الحقد في نظره- مشهودا لأحد من حيث ذاته المقدمة المنزهة عن جميع النسب والإضافات وكل ما يتصل بالوجود الخـــارجي ولـــيس الحق مشهودا لأحد من حيث أنه ذات موصوفة بالصفات والأسماء إلى عن طريق المجال والمظاهر الوجودية التي يتألف منها العالم ولئن الحق مشهود في كل قلب وقلب العـــارف بوجه خاص في صور معتقدات صاحب هذا القلب. [2]

وبالنظر إلى هذا النسق الفكري القائم أبعاد ذهنية لا يمكـــن ضـــبطها نـــستنتج أن التصوف إنما التصوف إنما أخذ سمات الإنفتاح الفكري واللغوي واتساع المعاني من هذه الأبعاد وتعدى ذلك إلى مستوى الخطاب [3]، فاخذ هو الآخر سمات الانفتاح الدلالي لأنـــه يعبر عن العلم الذي يلقى في القلب إلقاء فيذوق الملقى إليه معانيه ولا يستطيع التعبير عنها ولا وصفها "[4].

ولهذا فقراءة الخطاب الصوفي تتوجب اخذ آليات مساعدة على الفهم وأهمها علـــى الإطلاق التأويل لان الفكر الصوفي يقوم بالأساس على تأويلات خاصة للوجود.

(1) ابن عربي ، الفتوحات المكية ،(257/4).
(2) أبو العلاء حقيقي، تعليقات تحقيق فصوص الحكم، (ص 146-147).
(3) آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصرفي، (ص 79).
(4) ابن عربي، فصوص الحكم، (ص 122).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

أسس بناء أفق التلقي عند ابن عربي:

1- إشراك القارئ في النص:

إن فهم اللغة الصوفية يتطلب من القارئ جهدا واحتياطا كبيرين في استعمال المعاني وتوظيفها في عملية القراءة والتأويل. فإذا كانت "التأويلية تقوم على أساس أن النص وسيط لغوي ينقل فكر المؤلف إلى القارئ"[1] فان الخطاب الصوفي يتطلب فاعلية واندماجا مع أفق النص، فالكاتب الصوفي استطاع أن "يشرك القارئ في النص من خلال عملية التوليد الدلالي -التأويل- التي قد تتجاوز المصطلح الصوفي السائد"[2] ولهذا لم يكتفي المتصوفة بإشراك القارئ في توليد الدلالة وإنما ذهبوا إلى ضرورة إشراكه في الحال و" إدراك الحال لا يكون من خلال تلقيه عبر اللغة، بل يكون بمعايشته والخبرة المباشرة به، أما اللغة فلا سبيل لها للتعبير عنه فاللغة أرضية والاتحاد سماوي فمن وصل إلى الحال استغنى عن اللغة من حيث هي أداة توصيل وصار التواصل بالمشاركة الفعلية في الحال"[3]، فكل نص له جانبان "جانب موضوعي يشير إلى اللغة وهو المشترك الذي يجعل عملية الفهم ممكنة وجانب ذاتي يشير إلى فكر المؤلف ويتجلى في استخدامه الخاص للغة وهذان الجانبان يشيران إلى تجربة المؤلف التي يسعى القارئ إلى إعادة بنائها بغية فهم تجربته"[4] أما عند ابن عربي فالأمر يتعدى إلى ابعد من ذلك " فلم يكن الهدف إيصال هذه التجربة بقدر ما كانت هناك رغبة التأثير فيه وكأنه يريد من المتلقي أن يجمع بين متعة النص واكراهات التجربة"[5] .

" فلولا الشعور الصوفي القوي بضرورة التلازم بين المقال والتجربة لما عمد إلى تلوين عباراته وتلوين فهمه لعبارات غيره بتلون حاله ومعرفته. فلما كانت هذه الحال غير مقيمة، وكانت تتزايد في الترقي بتزايد العمل، لم يجد الصوفي حرجا في تصحيح فهمه والاستمرار على حمل العبارة على معان متفاوتة من غير أن يكون هذا التفاوت مضرا بالتواصل ولا مخلا بالتعقل"[6].وبالتالي فان" تفعيل العقد التواصلي مع المتلقي، من

(1) نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة واليات التأويل، (ص 20).
(2) يوسف زيدان، المتواليات، دراسات في التصوف، (ص 41).
(3) يوسف زيدان، المرجع نفسه، (ص 42).
(4) نصر حامد أبو زيد. إشكاليات القراءة واليات التأويل، (ص21).
(5) آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي، (ص84).
(6) طه عبد الرحمان، العمل الديني وتجديد العقل، (151).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

خلال الأساليب اللغوية والسلوكية في الوقت نفسه من اجل التأثير فيه وسواء كان المتصوفة على وعي أم على غير وعي بالأهداف فان تلك الأساليب أدت إلى تشكيل الحكي والسردية الصوفية، التي يستطيع أن يهتدي إلى مكوناتها تلقائيا كل من حاول أن يتعرض لأهم المظاهر المكونة لخطة التفعيل التواصلي، والتي تعكس دور المرسل (المتصوف) مع المتلقي"[1] .

من خلال ما سبق نتوصل إلى أن المتلقي للخطاب الصوفي لابد له أن يشارك في تفعيل عملية التواصل من خلال المقاربة بين التجربة الصوفية والخطاب، أي أن محاولة فهم الخطاب الصوفي لا يكون إلا عبر السياق وفهم السياق لا يتأتى إلا عبر فهم الجزئيات الخاصة بالسلوك الصوفي والأحداث الروحية التي تتميز بها التجربة إن بالمشاركة الفعلية وهي متاحة للمريد، و إن بالاجتهاد في استنباط المعاني الذوقية من خلال تتبع العناصر السياقية للنص الصوفي.

2- المتلقي ودوره في بناء الخطاب عند ابن عربي:

يبنى الخطاب عند ابن عربي على إستراتيجية خاصة تكشف عن مدى اهتمامه بالمتلقي في كل خطاباته عبر الفتوحات المكية، وبالعودة إلى البنية الأساسية للخطاب الصوفي بصفة عامة وخطاب ابن غربي بصفة خاصة نجد انه يجعل من المتلقي الركيزة الأساسية لبناء الخطاب وهذا ينم عن رغبة جامحة في إيجاد أفق ناجح وسليم لتلقي واستيعاب أفكاره الخاصة، كما انه يجعله في درجة من الأهمية يشعر معها المتلقي أو القارئ بالحضور الدائم في الخطاب وهي إستراتيجية تدل عن قدرة فائقة في استمالة المتلقي كما تكشف عن رغبة ابن عربي في كسب المتلقي وجعله مستعدا لتقبل أفكاره وبالأحرى جعله مريدا لطريقته وفي ما يلي بعض الأمثلة لذلك:

يقول ابن عربي:"... فان فهمت ما قلناه من هذا التشبيه فقد علمت علما لا يعلمه إلا العلماء بالله، وتحققت إلقاء الروح على القلب علم الغيب كيف يكون وأي قلب يقبل ذلك وما يكون عليه من الصفات، وتعلم أن همة الأدنى تؤثر في الأعلى إذا تعلقت به، كما وقع الجواب من الله للعبد إذا دعاه"[2].

(1) آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي، (ص170).
(2) ابن عربي، الفتوحات المكية (237/4).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

وفي هذا النص نلاحظ كيف يتوجه ابن عربي إلى المتلقي بالخطاب المباشر مشعرا إياه بالقرب والمشاركة في الخطاب كما يبدو أن ابن عربي يراهن على المتلقي لتمرير أفكاره

ويقول أيضا:"... وإذا تحققت ما قلناه علمت أين ذوقك من ذوق الرجال الكمل الذين اصطفاهم الله...، فان فهمت ما اشرنا إليه فقد سعدت، وألقيتك على مدرجة الكلام فارق فيها"[1]. وفي هذا النص نلمس دعوة وتشجيعا للمتلقي على إتباع معانيه والانتباه إلى إشاراته، وهناك الكثير من الإشارات

الدالة على التنبيه والتفاعل مع القارئ من قبيل:" فان قلت...؟قلنا..." [2]

و" قد نبهتك عليها..." [3]، و" فاسمع هديت..." [4]، وهناك أمثلة كثيرة في الفتوحات المكية وكلها عبارات تؤكد اهتمام ابن عربي بالمتلقي وجعله عنصرا أساسيا في بناء الخطاب كما يتضح منها إتباعه منهجا تعليميا فيظهر في خطابه بعبائة معلم يلقن تلاميذه تعاليم الطريقة الصوفية.

يتميز النص الصوفي بحركية وفاعلية كبيرة، بحيث نجد المرسل يعتمد على إستراتيجية خاصة تتبنى على فكرة الدعوى إلى الطريقة الصوفية، وهي إستراتجية يجعل فيها المتلقي طرفا أساسيا في تأويل الخطاب وبناء معانيه، ولكن النص الصوفي ينضح بالإشارات التي تدعو المتلقي إلى التأويل المستمر والمسائلة الدائمة عن المعنى الحقيقي للخطاب فقراءة النص الصوفي وتتبع جزئياته تستوقف القارئ في كل حين، فعندما تقرا النصوص الصوفية تصادفك عبارات كثيرة تبعث عن التساؤل والدهشة كما يعبر عنها البعض.

يقول ابن عربي:

بالقول نشرح ذات القول فاعتبروا في شرح ما هو في التحقيق مشروح
إن الاسامي للمعنى مفاتيح و في العبارات تعديل وتجريح
لا يحصل الشوق للملقى إليه إذا مالم يكن للالقاء تلويح

(1) ابن عربي، المصدر نفسه، (278/4).
(2) ابن عربي، المصدر نفسه، (279/4).
(3)ابن عربي، المصدر نفسه، (345/4).
(4)ابن عربي، المصدر نفسه، (345/4).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

فاكشف معـــارف أهل الله في حجب لا يحكمنـــــك تبيين وتصـــريـــــح
وانطق بمـــا يغتذي به النفـــوس ولا تنطـــق بمـــا تغتذي بعلمه الـــروح
فالـــــروح يكتم ما يلقـــى إليه كمـــا تبدي النفوس الذي تجري به الروح
إن النفـــــوس بمـــا تهواه نـــــاطقة والروح إن زل بالتصريح مجـــروح" [1]

وفي هذا النص إشارة إلى أن الخطاب الصوفي معانيه ذوقية مركوزة في النفس لا يحكمها تبيين ولا تصريح، فالمعاني الذوقية لا تحددها الإشارة ولا تسعها العبـــارة وإنمـــا تغتدي بعلمها الروح على حد قول ابن عربي وهذا يدل على أن "المعنى الحقيقي لا يـــزال كامنا في بطن التجربة فإذا جاء التعبير عنه بلغة العقل واللفظ قد تكون الفكرة المكونة في عقول الناس عنه موضعا للإنكار ومرد هذا إلى جهل مقاصد الكاتب المعبر عن تجربتـــه الصوفية [2] " كما أن أمثالة هذه النصوص تبعث عن الحيرة والمسائلة عما هو متاح للفهم عبر القراءة وما هو بعيد المنال أي هذا المعبر عنه بالتلويح عند الصوفية، وبهـــذا تنـــشأ جدلية مستمرة بين القارئ والنص، " هذه العلاقة الجدلية تقوم على تنوع النص من جهـــة وتنوع أحوال القارئ من جهة أخرى، فالحال تغير فهم الصوفي للنص، والنص يغير حال الصوفي وهكذا تقوم على نوع من التوتر المستمر الصاعد يتجدد فيه المعنى ويترقى مـــن خلاله الصوفي في أحواله"[3] "فالنص لا ينفصل بأية حال عن قارئـــه كمـــا أن القـــارئ لا يخرج في بناء دلالته عن النص"[4] .

إن الجانب الروحي الذي يراهن عليه المتصوفة كبعد أساسي لفهم نصوصهم يجعل المتلقي في موضع البحث والتدقيق أثناء التعامل مع النص باستخلاص المعـــاني الذوقيـــة المناسبة للأحوال المعبر عنها وهذا " الفهم يشير إلى عملية متبادلة بين نص يـــستند إلـــى مرجعية مضمرة ومتلق يستند هو الآخر على مقاييس معينة يتعامل بها مع نصوص سابقة وقد يجد في النص الجديد معايير أخرى تفرض عليه استبعاد المعايير القديمة واســـتبدالها بأخرى ولم يكن الأمر سهلا بالنسبة للمتلقي لان العملية تقتضي منه النظر إلى النص فـــي

(1) إبن عربي، الفتوحات المكية، (4/ 316).
(2) مجدي محمد إبراهيم، التجربة الصوفية، (ص 139).
(3) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، (ص 291).
(4) هيثم سرحان، إستراتيجية التأويل، (ص 135).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

مستواه الظاهري الحسي في الوقت الذي يرى فيه باطنا هو ما يحيل إليه ذلك المستوى الظاهر"[1] وهو المطلوب عند الصوفية.

3- الخيال ودوره في التأويل عند الصوفية:

يعتبر الخيال لب الفكر وأساس المعرفة عند الصوفية.يقول عبد الكريم الجيلي:

" إن الخيال حياة روح العالم هو أصل تيك واصله ابن ادم
ليس الوجود سوى خيال عند من يدري الخيال بقدرة المتعاظم
فالحس قبل بدوه لمخيل لك وهو أن يمضي كحلم النائم
فكذاك حال ظهوره في حسنا باق على أصل له بتلازم
ولا تغتر بالحس فهو مخيل وكذلك المعنى وكل العالم
...ولا تحقرن قدر الخيال فانه عين الحقيقة للوجود الحاكم "[2]

يمكن أن نستنتج من هذا النص عدة نقاط أساسية تتمثل فيما يلي:

1- إن الخيال أصل جميع العالم لذلك يأخذ أعلى درجات الاهتمام وأشرفها عند الصوفية.

2- إن الخيال هو أساس الفهم الصحيح عند الصوفية بشرط الإتباع الصحيح لتعاليم الدين الإسلامي.

3- إن الخيال هو السبيل الوحيد للربط بين الظاهر والباطن وبالتالي هو أساس التأويل عند الصوفية.

(1) آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي، (ص 62).
(2)عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل تحق، عاصم إبراهيم الكيالي دار الكتب العلمية بيروت لبنان (ص221).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

4- "... يمثل الخيال ركنا أساسا في الحياة الصوفية برمتها ولقد أعلى المتصوفة من دوره في رفد تجاربهم الذوقية الوجدانية" [1].

و الحاصل عند الصوفية " إن شموس العرفان لا تدرك بعقل ولا حدس ولا برهان إنما تدرك ببيع النفوس، وبذل الأرواح وبالخروج عما تعهده النفوس، وتحيط به العقول فإذا صح منك هذا البيع، وتحقق منك هذا الخروج أدركت أنوار الملكوت متصلة ببحر الجبروت وصرت لا يحجبك عن الله ارض ولا سماء ولا عرش ولا كرسي، ولا أفلاك ولا أملاك" [2]، ولا يتحقق ذلك إلا في الخيال " فالحق يتجلى بالتجلي الوجودي في الخلق على الدوام ولكنه لا يتجلى بالتجلي الشهودي، أي لا يدركه الخلق إدراكا ذوقيا شهوديا إلا في بعض الأحيان وليس إدراك الحق بالشهود وهو مقام الفناء"[3].

وبما أن الخيال هو أساس الوجود في الفكر الصوفي وهو الوسيط الوحيد لفهم وتفسير شتى الظواهر الوجودية. فيجب على كل قارئ للخطاب الصوفي أن يستعين بملكة الخيال لتقريب المعاني الروحية التي لاتتاح إلا ببعد النظر ورحابة المخيلة لشتى صور الوجود. وعلى ذكر مصطلح الصورة يمكن التطرق إلى العنصر التالي لتوضيح معنه وعلاقته بالتجلي والخيال. ودوره في تذليل الفهم للمتلقي.

4- الصورة ودورها في فهم الخطاب:

يعتبر مصطلح الصورة عند الصوفية من أهم المصطلحات التي لابد من أن نقف عنده بنوع من الدقة والروية لما له من أهمية بالغة في تقريب المعاني كما يمكن اعتبارها بمثابة الأمثلة التي يستعين بها (المتصوفة لتوصيل معاني التجلي والخيال والبرزخ وغيرها من المعاني التي تمثل نظام الفكر الصوفي.

مفهوم الصورة عند ابن عربي:

يعتبر مصطلح الصورة من أهم المصطلحات التي يعتمد عليها ابن عربي للربط بين الحس والخيال. أو الظاهر والباطن لذلك يتوجب على القارئ أن يقف عنده بروية لأنه السبيل إلى فهم أهم الأسس الفكرية عند الصوفية فالصورة عند ابن عربي تعبر عن طريقة

(1) محمد علي كندي، في لغة القصيدة الصوفية، الكتاب الجديد، ط1 2010، (ص167).
(2) احمد بن محمد بن عجيبة، الفتوحات الالهية، (ص 59).
(3) أبو العلاء عفيفي، تعليقات تحقيق فصوص الحكم لابن عربي، (ص 192).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

التجلي الإلهي في الوجود كما تبين دور الخيال في فهم صور التجلي وذلك نستشفه من خلال تتبع مصطلح الصورة عند ابن عربي:

يقول ابن عربي: " الصورة: تطلق على الأمر وعلى المعلوم عند الناس وعلى غير ذلك. ورد في الحديث إضافة الصورة إلى الله في الصحيح وغيره مثل حديث عكرمة، قال عليه السلام: " رأيت ربي في صورة شاب" الحديث هذا حال من النبي صلى الله عليه وسلم وهو في كلام العرب معلوم ومتعارف وكذلك قوله عليه السلام" إن الله خلق آدم على صورته" اعلم أن المثلية الواردة في القرآن لغوية لا عقلية، لأن العقلية تستحيل على الله تعالى، زيد الأسد شدة، إذا وصفت موجودا بصفة أو صفتين ثم وصفت غيره بتلك الصفة، وان كان بينهما تباين من جهة حقائق أخر ولكنهما مشتركان في روح تلك الصفة ومعناها، فكل واحد منهما على صورة الآخر في تلك الصفة خاصة، فافهم وتنبه وانظر كونك دليلا عليه سبحانه"[1]

في هذا النص يظهر أن ابن عربي يستمد مفهوم الصورة من الحديث المشهور عند الصوفية كثيرا والذي يقول إن الله خلق آدم على الصورة والذي يدل في نظر ابن عربي من خلال هذا النص على أن الله خلق آدم على صورته و أن هذه الصورة لا تدل على المثلية وإنما تدل على أن الله خلق الإنسان فيه بعض صفاته تعالى وهذا الذي ينبغي أن يفهم أي أن الكمال لله وحده عز وجل.

" وإذا كان آدم يتماهى في تأويل ابن عربي بالإنسان الكبير وبالخليفة فانه يتسع في سياقات عديدة ليشمل النشأة الإنسانية في عمومها، بما يجعل الإنسان صورة لله في تأويله ويجعل الصورة بآلياتها المتشعبة سبيلا لمعرفة تماس الإلهي بالإنسي، مما يتيح لنا إضاءة الفعل الكتابي بوصفه ممارسة تنهض على هذا الوصل الذي تحققه الصورة"[2]وقد كان ابن عربي اشد ما يكون صراحة عندما نفى الوحي بل كل المعارف الباطنية – بطريق الوساطة- بقوله في الفص الشيثي:" فأي صاحب كشف شاهد صورة تلقي إليه ما لم يكن عنده من المعارف وتمنحه ما لم يكن قبل ذلك في يده فتلك الصورة عينه لا غيره، فمن شجرة نفسه جنى ثمرة غرسه، كالصورة الظاهرة منه في مقابلة الجسم الصقيل ليس

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (125/1).
(2) خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، (ص71).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

غيره، إلا أن المحل أو الحضرة التي رأى فيها صورة نفسه تلقي إليه فينقلب من وجه الحقيقة تلك الحضرة"[1].

وفي هذا النص يظهر مدى أهمية مصطلح الصورة في الفكر الصوفي، حيث نجد ابن عربي يعتمد عليه لتوضيح آرائه الفكرية بخصوص التجلي. وخلاصة القول أن كل ما هو موجود في عالم الظواهر في نظر الصوفية "إنما هو مجلى أو مظهر للواحد الحق أي هو صورة جزئية للكل المطلق ولذا لا يقال في أي موجود انه الحق إطلاقا وإنما يقال أن الحق تجلى فيه في صورة من صوره التي لا تحصى أما الاحدية الذاتية فلا يقع فيها التجلي أبدا أي أن الحق لا يظهر باحديته في أي شيء"[2].

وذلك ما يذهب إليه عبد الكريم الجيلي في قوله: " إن الله سبحانه وتعالى يتجلى بما شاء كيف شاء، فهو متجل في كل منقول ومعقول، ومفهوم وموهوم ومسموع ومشهود، فقد يتجلى في الصورة المحسوسة وهو عينها وباطنها، وقد يتجلى كيف يشاء، فهو متجل في كل منها وهو عينها وظاهرها ويتجلى في الصورة الخيالية وهو عينها وظاهرها ولا يكون في الخيالية إلا هذا الظهور بأنه نفسها وعينها المشهود لكنه سبحانه وتعالى له من وراء ذلك مالا يتناهى وهذا التجلي الخيالي نوعان:

نوع على صورة المعتقد، ونوع على صورة المحسوسات فافهم "[3]

وهذا النص يبين أن ما يعتقده الإنسان ويتصوره في خياله من صور ترتبط بالأساس بكيفية التجلي وهنا يظهر مدى ارتباط الصورة بالخيال عند ابن غربي وبالتالي يظهر مدى دقة المصطلح في الفكر الصوفي، أما مسألة الظهور والبطون في الآن نفسه فيفسرها أبو العلا عفيفي من خلال قول ابن عربي:" وهو عين ما بطن في حال ظهور إن هذا معناه أن الحق إذا ظهر في صورة من صور الوجود كان عين ما بطن وعين ما ظهر من ذلك الشيء الذي ظهر بصورته، لأن الظهور والبطون أمران اعتباريان بالنسبة إلينا في حال نظرنا إلى الأشياء أما فيما يتعلق بالحق فلا ناظر ولا منظور فالحق ظاهر وكذلك الحال في صفات الأضداد الأخرى التي وصف الحق بها نفسه"[4].

---

(1) ابن عربي، فصوص الحكم، (ص94، 95).
(2) ابن عربي، المرجع نفسه، (ص88).
(3) عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل، (ص181).
(4) أبو العلا عفيفي، تعليقات تحقيق فصوص الحكم لابن عربي، (ص51).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

أما إدراك الصورة فلا يكون إلا لارتفاع الحجب أو الذهاب أو الفناء كما يسميه الصوفية وفي ذلك يقول ابن عربي:" حال الذهاب عند الطائفة غيبة القلب عن حس كل محسوس بمشاهدة المحبوب، وذلك يا ولي أن القلب والباطن لا يتمكن للعارف فكيف للمحب أن يمر عليه نفس ولا حال لا يكون المحبوب فيه مشهودا له بعين قلبه ووجوده وما بقي حجاب إلا في الحس بإدراكه المحسوسات حيث يراها ليست عين محبوبه فيحجبه فيطلب اللقاء لأجل هذا الحجاب، فإذا ذهب المحسوس عن حسه في ظاهر الصورة كما يذهب في حق النائم انصرف الحس إلى الخيال، فرأى مثال محبوبه في خياله وقرب من قلبه فرآه من غير مثال، لان الخيال ما بينه وبين المعنى واسطة ولا درجة، فهو واسطة العقد إليه ينزل المعنى واليه يرتفع المحسوس فهو يلقي الطرفين بذاته، فإذا انتقل العارف أو المحب من المحسوس إلى الخيال قرب من معنى المحبوب فشاهده في الخيال ممثلا ذا صورة وشاهده وهو في الخيال لما عدل بنظره إلى حضرة المعاني المجاورة لحضرة الخيال عاين المعنى مجردا عن المثال و الصورة ثم نظر إلى المحسوس فعلم انه لو تصور هذا المعنى في المحسوس لكان جميع صور المحسوسات صورته...فذهب عنه صورة المحسوس أنها غير صورة محبوبه فصار يشاهده في كل شئ فهذا هو الذهاب و منه المذهب الذي هو الطريق سميا مذهبا لذهاب فيه، فهذا المحب ذاهب في صور المحسوسات كلها أنها صورة عين محبوبه فلا يزال في اتصال دائم في عالم الحس و في حضرة الخيال و في حضرة المعاني، فله الذهاب في هذه الحضارات كلها و صارت مذهبا له حتى نفسه في جملة الصور و لهذا يقول: أنا من أهوى و من أهوى أنا ومثل هذا قلنا في قصيدة:

أنا محبي أنا حبيبي أنا فتاي أنا فتاتي

وقد قلنا في هذا الباب أيضا من قصيدة:

فإنني ما عشقت غيري فعين فصلي هو اتصالي"[1]

ومن خلال هذا النص نستنتج أن دعوة الصوفية إلى الاهتمام بالنفس وتربيتها بالمجاهدات والرياضات لتحقيق الصفاء الروحي، بارتفاع الحجاب عنها إنما يعود إلى اعتقادهم أن رؤية الحق لا تتحقق إلا من خلال الذهاب والاتصال بحضرة الخيال"فأنت فان

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (23/4).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

عن ذاتك ولست فانيا عن ذاتك، فانك لك بك مشهود من حيث لطيفتك وانك لك بك مفقود من حيث هيكلك، فان شاهدت مركبك في حال هذا الفناء فمشهودك خيال ومثال ما هو عينك ولا غيرك بل حالك في هذا الفناء حال النائم صاحب الرؤيا"[1].

ومن خلال النصين يمكن أن نستنتج مجموعة النقاط نوجزها فيما يلي:

1- أن الصورة تمثل إحدى الأسس الرئيسية في الفكر الصوفي، فالاعتقاد السائد عند الصوفية أن الله خلق آدم على الصورة جعل هذا المصطلح يأخذ جانبا كبيرا من الاهتمام.

2-أن الصورة كنز في ذواتنا لذلك يشدد الصوفية على تهذيب النفس وصقلها حتى تصبح بمثابة المرآة العاكسة التي تتجلي فيها الصورة الحقيقية الكامنة وراء ذواتنا لذلك نجده يقول أنا من أهوى و من أهوى أنا والمقصود هنا هو أن نقرأ في ذواتنا وجود الحق وهذا هو الشائع عند الصوفية.

3- أن انجلاء الصورة أي التجلي لا يكون إلا بالتقرب إلى الله عز وجل عن طريق المجاهدات والعبادات وهو الشاهد عندهم بصحة ما يتوصلون إليه لان التجلي يكون على قدر الاستعداد.

4- إن فهم مصطلح الصورة عند الصوفية يسمح بفهم الكثير من الإشكالات الخاصة بالاعتقاد عند الصوفية من بينها أن الله عز وجل لا يتجلى بذاته في الموجودات" فكل ما هو موجود في عالم الظواهر إنما هو مجلى أو مظهر للواحد الحق أي هو صورة جزئية للكل المطلق ولذا لا يقال في أي موجود انه الحق إطلاقا وإنما يقال أن الحق تجلى فيه في صورة من صوره التي لا تحصى أما الاحدية الذاتية فلا يقع فيها التجلي أبدا، أي أن الحق لا يظهر باحديته في أي شئ"[2].

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، (163/4).
(2) أبو العلا عفيفي، تعليقات فصوص الحكم، (ص 88).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

خاتمة

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

سمح لي هذا البحث باكتشاف خطاب له أسس فكرية خاصة و نسق عجيب في البناء كرس له ابن عربي شتى قدراته اللغوية و الفكرية، جمع فيه بين المتعة الناجمة عن الإتقان في استعمال عناصر التشويق و الجمالية الناجمة عن الاستعمال الراقي للغة و التصرف الذكي في المعاني، كما سمح أيضا بالاقتراب من أهم الأسس التي ينبني عليها التصوف بصفة عامة و الخطاب بصفة خاصة و علاقتهما ببعضهما البعض، فالخطاب الصوفي ينحو منحى التصوف في تشكيله فهو في توتر مستمر و غموض دائم كالمتصوف تماما في حيرته الدائمة و تغير أحواله من حال إلى حال، واهم ما يميز هذا الخطاب انه ينبني على أسس تتكاتف كلها على جعله يتسم بالغموض و الستر بالإضافة إلى آلية الخيال التي تشكل الحلقة المميزة للخطاب الصوفي و سيرورته فالخيال عند ابن عربي هو الفيصل في تحديد المعاني و الرابطة الوحيدة القادرة على الجمع بين الأضداد، إليه تتنزل المعاني وفيه تدرك وتفهم صور التجلي الإلهي إلا أن الوصول إلى مرحلة التجلي و المشاهدة تقتضي أن يكون الصوفي على درجة معينة من الصفاء لا يتحقق إلا بالمرور بمراحل عدة تتمثل في تزكية النفس بالتحلي والتخلي والمجاهدات التي تجعلها على درجة من الاستعداد للتجلي.وعموما فان المطلع على الخطاب الصوفي سيكتشف بالضرورة انه أمام خطاب يزخر بكل عناصر البناء المتين التي يتميز بها اللسان العربي، بالإضافة إلى قوة في الإبداع ووفرة في الإمتاع لأنه يشتغل على الوتر الحساس في الإنسان وهو الروح، فالتصوف قبل أن يشتغل بتزكية النفس وتهذيبها يتغذى خلالها بالحب والهمة مما يهون عليه اكراهات التجربة،ويذلل عليه الصعاب لأن المبتغى من وراء ذلك هو المعرفة الحقيقية.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

قائمة المصادر:

1- ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نستعين ،تح عماد عامر ،دار الحديث القاهرة ،ط1 (1424ه/2003م).

2-أبو بكر محمد بن إسحاق الكلاباذي ،التعرف لمذهب أهل التصوف ،تح عبد الحليم محمود و طه عبد الباقي سرور،مكتبة الثقافة الدينية القاهرة،ط1(1424ه/2004م).

3-أبو حامد محمد بن محمد الغزالي:

*إحياء علوم الدين ،دار الكتب العلمية،بيروت،لبنان، ط1(1423ه/2002م)

*المنقذ من الضلال،دار الكتب الحديثة.

*جواهر القرآن ودرره،دار الجيل،تح لجنة إحياء التراث العربي ودار الآفاق الجديدة ، بيروت، ط6 (1988م).

* كتاب الإملاء في إشكالات الأحياء، ملحق إحياء علوم الدين، دار المعرفة ، بيروت (1404ه/1983م).

4- أبو حيان التوحيدي، الإشارات الإلهية ، تح وداد القاضي.

5- أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، تح عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، بدون تاريخ.

6- أبي الفضل جمال الدين بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، دار صادر، بيروت.

7- أبي النجيب عبد القاهر بن عبد الله بن محمد السهر وردي القرشي الصد يقي البكري، آداب المريدين، دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان، ط1 (2005م).

8- عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان (2007م).

9- محمد بن محمد المرصفي ، داعي الفلاح إلى سبل النجاح، دار الكتب العلمية، بيروت ، لبنان، ط1 (2005م).

10- محي الدين ابن عربي:

*الرسائل

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

*الفتوحات المكية ، قرأه وقدم له نواف الجراح، دار صادر، بيروت، ط1 (1424ه/2004م).

*عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، تح عاصم إبراهيم الكيالي دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان، ط1 (1426ه/2005م).

* فصوص الحكم، تح وتعليق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2 (1980م).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

قائمة المراجع:

1- أبو الوفا الغنيمي التفتزاني ، مدخل إلى التصوف الاسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط3 (1979م).

2- احمد المتوكل :

* المنحى الوظيفي في الفكر اللغوي العربي الأصول والامتداد، دار الأمان، الرباط ط1 (2006م).

* قضايا اللغة العربية في اللسانيات الوظيفية، دار الأمان للنشر والتوزيع (2001م).

3- احمد محمد بن عجيبة ، الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية لابن البنا السر قسطي، تح علي أبو الخير ، دار الخير ، ط1 (2007م).

4- احمد محمد حسين الدغشي ، نظرية المعرفة في القرآن الكريم ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق ، سوريا ، ط1 (2002م).

5- احمد عبد المهيمن ، نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي ، دار الوفا لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية .

6- احمد يوسف ، القراءة النسقية سلطة البنية ووهم المحايثة ، منشورات الاختلاف،ط1 (2003م).

7- احميدة النيفر ، النص الديني والتراث الإسلامي ، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، لبنان ، ط1 (2004م).

8- الأزهر الزناد ، نسيج النص بحث فيما يكون به الملفوظ نصا ، المركز الثقافي العربي ط1 (1993م).

9- الطاهر بومزبر ، التواصل اللساني والشعرية مقاربة تحليلية لنظرية رومان جاكوبسون ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط1 (1424ه/2007م).

10- آمنة بلعلى ، تحليل الخطاب الصوفي على ضوء المناهج النقدية المعاصرة ، منشورات الاختلاف ، ط1 (2002م).

11- بول ريكور ، نظرية التأويل ، ترجمة سعيد الغانمي ، المركز الثقافي العربي.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

12- توفيق الطويل ، فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي ، الكتاب التذكاري ، محي الدين ابن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده ، الهيئة المصرية العامة للتأليف و النشر ، دار الكتاب (1389ه/1969م).
13- حسن البنا عز الدين ، الشعرية والثقافة ، مفهوم الوعي الكتابي وملاحمه في الشعر العربي القديم ، المركز الثقافي العربي ، ط1 (2003م).
14- حسن ناظم وعلي حكم صالح ، القارئ في النص ، مقالات في الجمهور والتأويل ، تحرير موزان روبين سليمان وأنجي كروسمان ، دار الكتاب الجديد ، ط1 (2007م).
15- حميد الحمداني ، بنية النص السردي من منظور النقد الأدبي ، المركز الثقافي العربي ، ط3 (2000م).
16- خالد بلقاسم:
* الكتابة والتصوف عند ابن عربي ، دار توبقال للنشر والتوزيع ، ط1 (2004م).
* أود ونيس والخطاب الصوفي ، دار توبقال للنشر والتوزيع ، الدار البيضاء ، المغرب ط1 ، (2000م).
17- داروين شايغان ، ما الثورة الدينية ، الحضارات التقليدية في مواجهة الحداثة ، تر محمد الرحموني ، دار الساقي ، ط1 (2004م).
18- دومينيك جاكوبسون ، قضايا الشعرية ، تر محمد الوالي ومبارك حنون ، دار توبقال للنشر ، الدر البيضاء، المغرب ، ط1 (1988م).
19- سحر سامي ، شعرية النص الصوفي في الفتوحات المكية لابن عربي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب (2005م).
20- سعيد حوى ، تربيتنا الروحية ، دراسات منهجية للتربية والتزكية والسلوك ، مكتبة رحاب .
21- سعيد يقطين ، انفتاح النص الروائي ، المركز الثقافي العربي ، ط1 (2008م).
22- صالح ولعة ، البنيوية التكوينية ولوسيان غولدمان ، مجلة تصدرها جامعة عنابة (8 جوان 2007م) .
23- طه عبد الرحمان:
* العمل الديني وتجديد العقل ، المركز الثقافي العربي ، ط3 (2000م).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

* اللسان و الميزان أو التكوثر العقلي ، المركز الثقافي العربي ، ط1 (1998م) .
* في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ، المركز الثقافي العربي ، ط2 (2000م).
24- عبد الجليل مرتاض ، اللغة والتواصل ، دار خومة للطباعة والنشر والتوزيع ، الجزائر ط (2003م).
25- عبد الحليم محمود ، أبحاث في التصوف ودراسات عن الإمام الغزالي ، دار الكتب الحديثة.
26- عبد السلام عشير ، عندما نتواصل نغير إفريقيا الشرق ، المغرب (2004م).
27- عبد القادر شرشار ، تحليل الخطاب الأدبي وقضايا النص ، منشورات اتحاد الكتاب العرب ، دمشق سوريا (2006م).
28- عبد الكريم القشيري ، الرسالة القشيرية في علم التصوف.
29- عبد الكريم شرفي ، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط1 (1428ه/2007م).
30- عبد المحسن سلطان ، التصوف الإسلامي في مراحله وتطوره ، دار الآفاق العربية ، ط (2003م).
31- عبد الملك مرتاض ، نظرية النص الأدبي ، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع ، الجزائر (2007م).
32- عبد المنعم الحفني ، الموسوعة الصوفية ، الكتاب الشامل لأعلام التصوف والمفكرين عليه وطرق ولغة الصوفية ومصطلحاته ، مكتبة مدبولي .
33- عبد الهادي بن ظافر الشهري ، استراتيجيات الخطاب ، دار الكتاب الجديدة المتحدة ، ط1 (2004م).
34- عابد محمد بن حرب ، صوفية الفكر الفلسفي ، الأهلية للنشر والتوزيع ، الأردن ، عمان ، ط1 (2001م).
35- عمر بلخير ، تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية ، منشورات الاختلاف ،ط1 (2003م).
36- علي الخطيب ، اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي ، دار المعارف ، (1424ه).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

37- فانديك ، علم النص ، تر سعيد حسن بحيري ، دار القاهرة للكتاب (2001م).
38- مجدي محمد إبراهيم ، مشكلة الاتصال بين ابن رشد والصوفية ، مكتبة الثقافة الدينية ، ط1 (1421ه/2001م).
39- محمد بن محمد إبراهيم ، التجربة الصوفية ، مكتبة الثقافة الدينية ، (1463ه/2003م).
40- محمد بن بريكة ، التصوف الإسلامي من الرمز الى العرفان ، دار المتون للنشر والتوزيع، ط1 (2006م).
41- محمد حسن حميري ، نظرية النص ، منشورات الاختلاف ، ط1 (2007م).
42- محمد خطابي ، لسانيات النص ، مدخل إلى انسجام الخطاب ، المركز الثقافي العربي ، ط1 (1991م).
43- محمد فاروق النبهان ، مبادئ الفكر الصوفي ، مكتبة دار التراث ، حلب ، ط1 (2005م) .
44- محمد يوسف علي ، المعنى وضلال المعنى ، أنظمة الدلالة في العربية ، دار المدار الإسلامي ، ط2 (2007م).
45- مصطفى مويقن ، بنية المتخيل في نص ألف ليلة وليلة ، دار الحوار ، سوريا ، ط1 (2007م).
46- ناصر عمارة ، اللغة والتواصل ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط1 (2006م).
47- نصر حامد أبو زيد :
* إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، ط7 (2005م).
* فلسفة التأويل ، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط5 (2003م).
* مفهوم النص،المركز الثقافي العربي، ط6 (2005م).
* هكذا تكلم ابن عربي ، المركز الثقافي العربي ، ط2 .
48- هيثم سرحان ، إستراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة ، دار الحوار ، سوريا ، ط1 (2003م).
49- يوسف زيدان ، المتواليات ، دراسات في التصوف ، الدار المصرية اللبنانية ، ط1 (1998م).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

50- يول وبراون ، تحليل الخطاب ، ترجمة لطفي الزليطي ومنير التريكي ، جامعة الملك سعود (1997م).

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

فهـــرس الموضوعـــــــات

	ص
مقدمـــــة	أ - د
الفصل التمهيدي:مفاهيم ومصطلحات	01 - 28
1- مفهوم البنية.....	03
2- مفهوم الخطاب.....	06
3- مفهوم التصوف.....	10
4-عناصر الخطاب.....	13
مصادر المعرفة في الفكر الإسلامي.....	18
الفصـــل الأول: الكتابـــة والتلقـــي عنـــد ابـــن عربـــي	29 - 75
I- مصادر التلقي عند ابن عربي.....	31
مرحلة الاستعداد للتلقي.....	31
2- مرحلـــــة التلقـــــي.....	38
II- العلاقة بين التلقي والكتابة عند ابن عربي.....	50
مفهوم الكتابة عند ابن عربي.....	50
الكتابة الأولى.....	50
2-الكتابـــة الوجوديـــة.....	53
3- الكتابة بالتلقي أو بالإذن.....	56
III- تموضعات الذات الكاتبة في الخطاب الصوفي.....	64
1- مفهوم الذات.....	64
3- استتار الذات الكاتبة.....	73
الفصل الثاني:آلـــيات بنـــاء الرسالـــة فـــي الخـــطاب الصوفـــي	76 - 148
- الرمزيـــة.....	77
- العلاقة بين الرمز والمرموز إليه.....	85
- دلالـــة العبـــارة.....	96
- دلالـــة الإشـــارة	98
II- الخيـــال.....	102

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

الفصـــل الثالـــث: بـــناء أفـــق التلقـــي عـــند الصوفيـــة **148-114**

التجربة الحية وعلاقتها بتلقى الخطاب عند الصوفية..... **116**

خصوصية التجربة الصوفية..... **122**

*آليـــات القراءة **126**

أسس بناء أفق التلقي عند ابن عربي..... **139**

- إشراك القارئ في النص..... **139**

- الخيال ودوره في التأويل عند الصوفية..... **143**

خاتمـــــــة..... **150-149**

قائمة المصادر و المراجع **157-151**

فهرس الموضوعات..... **162-158**

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com