الخطاب الصوفي في التراث العربي الإسلامي بين التلقي والتأويل

–محيي الدين بن عربي نموذجا–

الباحث وليد الشاوش – د. فتيحة قداف
كلية اللغات والآداب والفنون، جامعة ابن طفيل القنيطرة
مختبر: الديداكتيك واللغات والوسائط والدراماتورجيا
(تكوين الدكتوراه: اللسانيات التطبيقية والمقارنة)
المغرب

ملخص:

تسعى هذه المقالة إلى البحث في مجال الخطاب الصوفي الذي يعد من أكثر الخطابات حضورا في الثقافة العربية الإسلامية، لما يحمله من خصائص فنية جمالية متفردة، وكذلك لكونه أحدث نقاشا معرفيا وفكريا حادا وسط الساحة النقدية، قديما وحديثا.

إن البحث في خصوصية التجربة الإبداعية الصوفية، يقودنا إلى الانفتاح على دور التلقي والتأويل في كشف مضامين هذا الخطاب، من خلال تبيان اللغة الرمزية التي يستعملها. وقد اعتمد المتصوفة على التّأويل كوسيلة لتبرير طبيعة التّفاعل بين النص والمتلقي، وهو ما كشف عنه ابن عربي في اعتماده الخيال والشّطحات الصّوفية والرّمزية في تأويل الخطاب الصُّوفي. وهذا ما جعله يحظى باهتمامات الدّارسين للتُّراث العربي الإسلامي كوجه بارز للخطاب الصوفي، بحكم أنّ أعماله تمثّل بوّابة كبرى لعالم التَّصوّف الإسلامي.

ومن هذا المنطلق، سنروم الكشف عن طبيعة الخطاب الصوفي في التراث العربي الإسلامي من خلال ثنائية التلقي والتأويل، انطلاقا من تجربة محيي الدين بن عربي الصوفية.

الكلمات المفاتيح: الخطاب الصوفي، الرمز، الإشارة، التلقي، التأويل، المعنى.

Abstract:

This article seeks to research the field of Sufi discourse, which is one of the most present discourses in Islamic Arabic culture, because of its unique aesthetic artistic characteristics, as well as because it has created a sharp epistemological and intellectual debate in the critical arena, ancient and modern. Research on the specificity of the Sufi creative experience leads us to open up to the role of reception and interpretation in revealing the contents of this discourse, by clarifying the symbolic language it uses. Sufis relied on interpretation as a means of justifying the nature of the interaction between the text and the recipient, which Ibn Arabi revealed in his adoption of imagination and Sufi and symbolic fragments in the interpretation of Sufi discourse. This is what made him interested in students of the Arab-Islamic heritage as a prominent face of Sufi discourse, as his works represent a major gateway to the world of Islamic mysticism. From this standpoint, we will explore the nature of Sufi discourse in the Arab-Islamic heritage through the duality of reception and interpretation, based on the Sufi experience of Muhyiddin Ibn Arabi.

Key words: Sufi discourse, symbol, sign, reception, interpretation, meaning.

مقدمة:

شكل الخطاب الصوفي إحدى أبرز صور التعبير في السياق الثقافي العربي الإسلامي، حيث يظهر بتعقيده وقدرته على إثارة التساؤلات، ويبرز بشكل خاص في أثناء عمليتي التلقي والتأويل. ومن أهم خصائص هذا الخطاب استخدامه لغة رمزية مجازية؛ حيث تحمل هذه اللغة معانٍ غير محدودة يمكن تفسيرها بطرق متعددة انطلاقا من ثقافة وتجربة المتلقي. وإذا كان "دي سوسير" يرى بأن اللغة نظام من الإشارات، فإن المتصوفة يعتمدون في لغتهم واستعاراتهم على استخدام الإشارة والرمز بدلالات تختلف عن تلك المستخدمة في مجالات مثل الأدب والفلسفة والسياسة وغيرها. تُكوّن هذه اللغة والاستعارات، من خلال تشكيلها وتركيبها، سياقًا فريدًا يضم مصطلحات وجملًا مميزة، حيث تحمل كل كلمة دلالة فريدة وتكون لكل جملة حجة، كما يرى "أمبرتو إيكو".

تميز الخطاب الصوفي بكونه جزءًا من الكتابة الإبداعية ذات الخصوصية الفريدة، هذه الخصوصية اكتسبها من خلال الأبعاد الفنية والجمالية التي يزخر بها، مما جعل منه خطابا تأويليا بامتياز.

ومن المعلوم بأن قوة الخطاب الصوفي، تولدت بكونه كتابة واجهت إقصاءً طويلاً، وذلك نتيجة لاصطدامه بجدار التلقي السلبي، بحيث قوبل بموقف مصادراتي إلغائي، الأمر الذي أدى إلى تعثر عملية التواصل والانتشار بداية قبل أن يتحول هذا المنع إلى نقطة قوة ساهمت في انتشاره سريعا. ويعزى هذا التصدي للخطاب الصوفي إلى الخلفية الثقافية التي نشأ فيها، حيث استند الرافضون له إلى الإيمان بوجود حقيقة واحدة، وحيدة، ونهائية، ويُعتبر أي انحراف عنها باطلًا. ويتجلى هذا الإيمان في موقف يحميه نظام سياسي، حيث يُعامل أي قول يتنافى مع هذه الشريعة بالرفض والنبذ، بينما ويُقبل كل قول يتوافق معها. وهذا التوجه سائد في كل المجتمعات التي يكون فيها نظام الحكم مستبدا.

وهذا المنع الذي واجه الخطاب الصوفي، جعله من أهم المظاهر الثقافية في التراث العربي الإسلامي، حيث مثل نقطة التقاء بين عالم الروحانيات والفلسفة. وقد سعى هذا الخطاب بلغته الرمزية إلى تحقيق اتصال عميق بين الإنسان وخالقه.

إن اعتماد المتصوفة على التّأويل كوسيلة لتبرير طبيعة التّفاعل بين النص والمتلقي، هو ما كشف عنه ابن عربي في اعتماده الخيال والشّطحات الصّوفية والرّمزية في تأويل الخطاب الصُّوفي. وهذا ما جعله يحظى باهتمامات الدّارسين للتُّراث العربي الإسلامي كنموذج بارز للخطاب الصوفي، بِحكم أنّ أعماله تمثّل بوّابة كبرى لعالم التَّصوّف الإسلامي.

وفي هذا الصدد سنعمل في هذه الورقة البحثية على قراءة تأويلات ابن عربي معتمدين على كتابيه (الجزء الأول من الفتوحات المكية) وكتاب (فصوص الحكم). وهي قراءة على القراءة أو قول على قول وليس تأويلا لكلامه، بل رصد لأهم مظاهر وآليات التأويل عنده.

أولا: الخطاب الصوفي في التراث العربي الإسلامي:

1. مكانة الخطاب الصوفي:

يتسم الخطاب الصوفي بتميز استثنائي داخل الثقافة العربية الإسلامية، حيث يمزج بين الجمال الفني الفريد والنقاش العميق في الميدان الفكري والنقدي. إنه يشكل مرجعاً هاماً في ميداني الفكر والأدب، حاملاً في طياته دلالات فكرية ورمزية ومجموعة من العلامات التي تتعمق في مفاهيم العقيدة التي تبرز قيمة الإنسان الروحية.

وينطلق هذا الخطاب، بالتركيز على تفعيل الفهم العميق للعقائد وتسليط الضوء على قيمة الإنسان في الوجود. كما يتجلى دوره في إزالة الفوارق بين الأفراد وتعزيز روح التسامح والحوار بين مختلف الثقافات والأديان. بمعنى أن الخطاب الصوفي ليس مجرد خطاب ديني فقط، بل يتعدى ذلك إلى أن يكون إشارة لمفاتيح تعمق الروحانية وفهم أعمق للحياة. وهكذا يتحول الخطاب الصوفي إلى محرك للتفكير والتأمل، وإلى مصدر إلهام لتجديد الفهم الثقافي والروحي في المجتمع.

وتتجلى مكانة هذا الخطاب في كونه يؤسس لتجربة روحية فريدة، إذ يقدم تجارب تركز على الاتحاد الروحي مع الله، مما يتيح للأفراد فهم عمق العلاقة الروحانية بين الخالق والمخلوق. كما يعد هذا الخطاب دعوة مباشرة إلى التأمل في الوجود والموجودات والبحث عن الحقيقة. لأنه خطاب يساعد في فتح آفاق التفكر وتوسيع الفهم للمعاني المجردة التي تقف وراء الظواهر الكونية.

ولعب هذا الخطاب أيضا دور الوساطة الثقافية، فقد شكل واجهة ثقافية تواصلية بين مختلف الطوائف والثقافات داخل العالم الإسلامي؛ أي أنه كان جسرًا للتفاهم والتسامح بين المجتمعات. وينبني هذا الخطاب أيضا على ثنائية التأويل والفلسفة، وهو ما يساعده على أن يكون مفتاحا لفهم النصوص الدينية، وتعميق فهم الرموز التي تحملها مما يثري من عملية التواصل بين المتلقي وهذا النوع من النصوص. دون أن نغفل القيمة الفنية والأدبية لهذا الخطاب، الذي يتميز بجمالية اللغة والتعبير، كونه تجربة شعرية أدبية مميزة في التراث العربي الإسلامي.

هكذا كان للخطاب الصوفي دورًا حيويًا في تشكيل التراث العربي الإسلامي وفهمه، فالخطاب الصوفي يعد إرثا ضخما، حرك أقلام النقاد وكان مصدرا هاما لعملية التلقي في الأدب العربي، وقد نظر معظم النقاد إلى الخطاب الصوفي باعتباره خطابا دينيا، يختزل آراء ومعتقدات دينية فحسب، وهذا ما جعل "أدونيس" يؤكد بؤس القراءة النقدية للصوفية، وبؤس فهمها ويوضح بؤس المستوى النظري المعرفي عند دارسي الثقافة العربية والصورة التي قدمت لنا بها هذه الثقافة نفسها.[1] ولهذا تم إهمال الخطاب الصوفي وتهميشه مدة غير يسيرة، جعل عملية تلقيه وتأويله كخطاب إبداعي غير سليمة، خاصة وأنه حشر في زاوية ضيقة كونه يعبر عن معتقدات وأفكار دينية بحتة.

وعلى العكس تظهر الصوفية كخطاب في إطار تجربة فكرية وليست مذهبا دينيا، بل تجربة في الكتابة، ويرى "أدونيس" دائما بأن الصوفيين قد استخدموا في كلامهم عن الله والوجود والإنسان (الفن، والشكل، والأسلوب، والرمز، والمجاز، والصورة، والوزن، والقافية). والقارئ/المتلقي يتذوق هذه التجربة الإبداعية ويكتشف أبعادها انطلاقا من فنيتها، وهذه التجربة تبقى مستعصية على القارئ الذي يدخل إليها معتمدا على ظاهرها اللفظي.[2]

انطلاقا من هذه النقطة تحديدا يجب أن ننظر إلى التجربة الصوفية إلى أنها تجربة إبداعية وسعت من اللغة الشعرية وأدخلتها في دوائر جديدة. فأهمية الصوفية ليست في مدونتها العقائدية، بل في الأسلوب الذي سلكته للوصول إلى هذه المدونة. إنها كامنة في العقل المعرفي الذي أسست له والأصول التي تولدت عنها.[3]

إن فالخطاب الصوفي يبقى من أهم الخطابات حضورا في التراث العربي الإسلامي، ومرجعا هاما لمن أراد البحث عن السياق الثقافي والسياسي والاجتماعي الذي أنتج فيه؛ لأن المتصوفة وعن طريق ما يتيحه الرمز والإشارة عبروا عن مواقفهم من هذه السياقات والقضايا دون تصريح، وإنما تلميحا في أفق التعبير عن الإنسان والوجود بشكل عام. وتظهر فعالية الخطاب الصوفي لما له من آليات تضمن شروطها النصية، وهو ما يكسبها عناصر تحقيق الانسجام وشروط التواصل. فحتى وإن بدت لغة هذا الخطاب متفردة متميزة، فهذا يعود إلى الترتيب البنيوي لوسائل اللغة المختلفة في علاقتها بالتجربة الصوفية، وهو ما سنأتي على ذكره في المحور الثاني.

2. خصائص الخطاب الصوفي:

تعد الكتابة الصوفية فرعًا يندرج تحته أشكال متنوعة من الكتابة العربية الإسلامية، مثل الكتابة الفقهية والكلامية والنحوية، وغيرها. إنها تشكل جزءًا من هذا الكل، حيث تتشارك معها في وسيلة التعبير وهي اللغة، ولكن لكل نوع من هذه الكتابات خصائص بنيوية فريدة. فما هي هذه الخصائص التي تميز الكتابة الصوفية بشكل لغوي وأدبي؟ هل يعود ذلك إلى المعجم الصوفي وكيفية استخدامه؟ أم إلى الأغراض التي تعبر عنها هذه الكتابة؟

في البداية لا بد من ذكر أن كل كتابة تحتاج إلى أركان أربعة، -ومنها الكتابة الصوفية-، وإذا ما اجتمعت تلك الأركان جميعها في أي كتابة فإنها حينئذ تكون جنسا خالصا غير مشوب بغيره، والأركان هي: الغرض المتحدث عنه، المعجم التقني وكيفية استعماله والمقصدية، وهذه جميعا تكون وحدة غير قابلة للتجزئة".[4]

ويقدم "محمد مفتاح" شرحا في هذا الصدد، عبر تقديم العديد من الأدلة والأمثلة إذ يُوضح كيف يمكن للكاتب أن يستخدم معجم الصوفية في كتابة فلسفية دون أن تكون الكتابة نفسها صوفية، مثل التناول العميق للحواس الخمسة والقلب والروح. ويُظهر أن الكتابة التي تتناول بعض العناصر المشتركة بين الفلسفة والصوفية، مثل الغوص في الحواس والقلب والروح، ليست بالضرورة صوفية، بل قد تكون فلسفية. كما يوضح كيف يمكن للشاعر استخدام مصطلحات الصوفية دون اللجوء إلى لغتها، وعندما يكون هدفه تحقيق بعض مقاصد الصوفية، فإن ذلك لا يعني بالضرورة أن الكتابة تكون صوفية. كما يُبين أيضًا كيف يمكن للكاتب استخدام القاموس نفسه دون أن يتوجه إلى مفهوم الصوفية الحقيقي، مما يفسر أن الكتابة لا تعتبر بالضرورة صوفية، كما يحدث في الشعر الغزلي.[5]

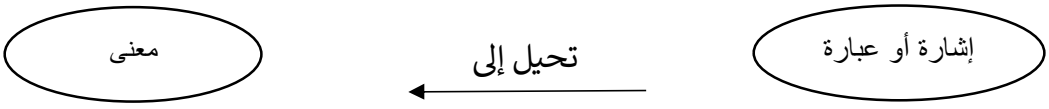
وقد عبر الصوفيّة، عن معارفهم ومفاهيمهم باستخدام مجموعة متنوعة من المصطلحات، والتي تشكل رموزًا تعبِّر عن تجربتهم الصوفية. وتعد هذه المصطلحات مثل رموز تُلخص التفاصيل العميقة لهذه التجربة، التي تستند إلى مبدأ أساسي هو أفضلية الروح على الجسد، والقلب على الحواس، "فالروح أصل المعرفة، والصوفي يسعى بكل قوته للوصول إلى أعماق هذه الروح التي تتجاوز في مفعولها، مفعول أية قوة أخرى، ويعاني في سبيل ذلك ضروبا من المقاساة".[6]

عموما؛ إن مدخل فهم خصوصيات الخطاب الصوفي يتجلى في فهم اللغة المستعملة (الرمز والإشارة)؛ فقد فطن المتصوفة إلى أن قوتهم في الكلمة، ولهذا تجد اللغة عندهم تأخذ دلالات غير التي اصطلح عليها العامة؛ فالمتصوف يريد من خلال لغته أن ينسلخ عن الوجود وينفذ إلى ما وراء المألوف والمعتاد، إنه ينطلق من لغة ومصطلحات موجودة إلى مفاهيم ودلالات متعالية تمنح للمتصوف التحرر والوصول إلى مرتبة الوجود الفعلي حيث الفناء المطلق، فاللغة عند المتصوفة، "تكتسب أبعادا أنطولوجية وجودية وهي ليست وسيلة للتعبير عن فكر أو شعور، وإنما هي موقف في حد ذاته، لأنها تعبر عن نوع معين من المعرفة وليس ثمة مجال آخر يمكن أن تظهر من خلاله هذه المعرفة".[7]

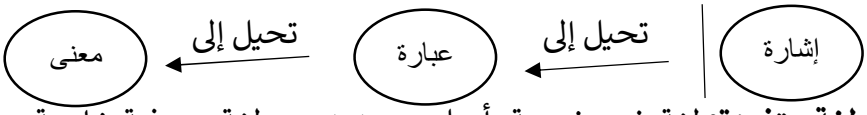
لقد وجد المتصوفة أن السبيل الوحيد للتعبير عن فكرهم وعن رؤاهم في اللغة، لكن ليس اللغة العادية بل باللغة المبهمة التي تحتوي على إيحاءات دلالية لا تنتهي، لا يفهمها إلا المتصوف نفسه، فهم "يطلقون الخمر والعين والخد والشعر والوجه كألفاظ ترمز إلى مدلولات غير تلك التي تعارف عليها الناس في دنيا الحس".[8] فالصوفي يأخذ ألفاظا لغوية من العالم الحسي، ويرتقي بها إلى العالم الروحي ليصنع عالما جديدا لا يسمح الخوض فيه إلا لمن كان قريبا منهم.

وتأخذ اللغة في الخطاب الصوفي ثلاثة أشكال مختلفة، هي:

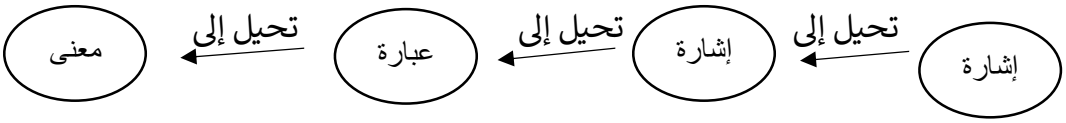
أ. **لغة موجهة للعامة:** وهذه اللغة مباشـــرة وقابلة للفهم، لا تحتاج لإطار مرجعي تأويلي، وأســـلوبها قريب من العاطفة.



أ. **لغة موجهة للمتصـــوفة:** وهذه اللغة غير مباشرة، قابلة للفهم من خلال التأويل؛ أي بإرجاعها إلى المعنى المتضمن في الإشارة والعبارة الصوفية.



ب. **لغة متفردة:** لغة غير مفهومة بأسلوب جديد، هي لغة صوفية خاصة ممتنعة عن التأويل لأنها تتكون من إشارتين تحيلان إلى عبارة.



تُضفي هذه اللغة نوعًا من البُعد الشعري على النصوص الصوفية، مما يثير في القارئ رغبة الاستكشاف. وتُدخل اللغة الصوفية القارئ في حركة متناغمة من المفارقات والتخمينات، ما يُحدث متعةً فائقة أثناء القراءة. كما أن الشعرية في لغة الصوفية لا تنحصر في القيمة الفنية والجمالية فحسب، بل تتعلق أيضًا بالغرابة وكسر القيود اللغوية المعتادة، والغموض المتأصل في المعاني والتفاصيل التي قد لا تُفصح عنها بوضوح، وذلك بطريقةٍ ذكية تمزج بين الكشف والاحتفاظ بالغموض في آن واحد.

ثانيا: الخطاب الصوفي بين التلقي والتأويل:

تمثل الكتابة الصـــوفية شـــكلًا من أشـــكال التعبير اللغوي، تســـتمد قوتها من تجارب عرفانية وجدانية. إنها جنس من الكتابة الإبداعية التي تتميز بخصـوصـيات فنية وجمالية. فالخطاب الصـوفي ينبع من خصـوبة خيال صـاحبه، حيث يتمازج بين لغة التعبير وتجربة روحية عميقة. نظرًا لأن التجربة الروحية تعتبر أعمق من كلمات اللغة، والمتصوفة اعتمدوا على استخدام الرموز؛ في تصوّرهم، يكون الكلام الصوفي مظهرًا ظاهرًا يتجلّى للعامة، ولكنه يحمل باطنًا يختفي خلف هذا المظهر المفتوح. واستخدام الرموز بكثرة على النصوص الصوفية يضفي عليها لمسة من الغموض والإبهام.

أثمر الخطاب الصـــوفي عبر العصـــور إرثا غنيا من المفاهيم والمعارف، وحاز على اهتمام الكثيرين، مثيرًا تســـاؤلات وإشـــكالات متعددة في بعض الأحيان. فهذا الخطاب تميز بالغموض والشـــك والقلق في الكثير من الســـياقات، مما دفع بالمتلقين –على اختلافهم– إلى التعاطي معه بحذر فائق. وهو الأمر الذي أدركه المتصوفة أنفسهم، منذ وقت بعيد.

وهذا الخطاب، خطاب مميّز يعتمد في تفكيره على قراءة الذات وتتبّع حركتها، وذلك من خلال التفتيش عن تفاصيلها النفسية وتوهّجاتها الروحانية. مع الكشف عن حقيقة صراعها مع الوجود والمطلق. وفي هذا السياق، يسعى هذا الخطاب إلى استكشاف أفق مختلف ومغاير، حيث يتناول مجالات مثل: الحلم والسحر، والرؤية والحدس، والكشف والشطح.[9]

ويُعَدّ الخطاب الصوفي، من الناحية الظاهرية، خطابًا يتنافى مع الحقيقة الشرعية، -على الأقل من وجهة نظر التلقي السلبي-. ومن هذا المنظور، تم رفض هذا الخطاب واستبعاده من الساحة الأدبية، نظرًا لأنه يخاطب الناس بطريقة غير مألوفة، ما أدى إلى تعطيل العملية التواصلية بسبب تشويش المرجعية. وعلى هذا الأساس تعرض الخطاب الصوفي لقراءة جامدة وصار يخضع للنظر بتحفظ. ومن أجل تفادي هذا الوضع، اتجه الصوفية نحو عقد اجتماعات سرية، لنشر مذهبهم بعيدا عن العامة.

وقد اختلف الدارسون حول القيمة المعرفية للتجربة الصوفية، "فابن رشد مثلا يرى أنها تجربة خاصة، شخصية لا تصلح لعموم الناس، فلا تعني عن طريق النظر والاعتبار، ونتائجها ليست ملزمة لأنها وقعت بالإلهام وليست بالمقدمات والأقيسة".[10]

وبما أن الخطاب الصوفي شكل من أشكال التعبير اللغوي حول تجارب عرفانية وجدانية. يفقد تمتع هذا الخطاب بخصوصيات فنية وجمالية تثبت له انتماءه الأدبي، دون النظر إلى خلفياته الدينية وتوجهاته الإيديولوجية ومضامينه الفلسفية. فالشروط اللغوية والبلاغية والأسلوبية تضمن وظيفة الخطاب، بغض النظر عن نوعه. والملاحظ بأن الخطاب الصوفي واجه فترة طويلة من التهميش، حيث كان الموقف منه موقفًا مصادراتيًا إلغائيًا. فقد اصطدم هذا الخطاب بجدار التلقي، مما أدى إلى تحجيم عملية التواصل والتفاهم بين أفق المتلقي وقصدية المبدع. ويعود سبب هذا الصدام إلى أن الخطاب الصوفي "نشأ في مناخ ثقافي ينهض على الإيمان بأن هناك حقيقة واحدة، وحيدة، نهائية، وكل ما عداها باطل وهي إلى ذلك مجسدة في شريعة يستند إليها ويحرسها نظام سياسي وكل قول آخر إما أنه يتطابق معها وحينئذ يكون نافلا، وإما أنه يتناقض معها وحينئذ يجب رفضه ونبذه".[11]

فالمتلقي للخطاب الصوفي يجد نفسه أمام نص يهوى البحث عن تشظيات الأنا والغوص في حقيقة التجربة الإنسانية، حيث يسعى هذا النص لتقديم تقييم للذات وللوجود وللمطلق بكامل، "أبعادها الفكرية والروحية فيكثر التّأويل في مناخ الأحلام والرؤى الغامضة، مما يؤدي إلى مفردات خاصة، وإحالات ثقافية مغرقة في الإيهام والغوص الذاتي والهيام الروحي".[12]

يمثل التلقي والتأويل في الخطاب الصوفي إشكالية معقدة، ففي بداية نشوء هذا الخطاب لم تكن الصوفية تهدف إلى الدخول في صراع لفرض منهج تخالف به المنهج السائد. غير أن هذا الخطاب كان يعكس تناقضا يوحي بالقوة الحيوية للقصد الأدبي من خلال الكتابة والقراءة معا.[13] فالكتابة لا تتحقق إلى لأنها تحمل داخلها إمكانية القراءة، كما أن القارئ يملأ المعنى في العمل الذي لا يكون فيه المعنى محددا بشكل مطلق. فالمتلقي -حسب نظرية التلقي- يساهم في إنتاج كتابة جديدة يؤسسها انطلاقا من النص المقروء.

ولكي نفهم عملية تلقي الخطاب الصوفي لا بد أن نعي بأنه يجسد صورة المرسل من خلال اللغة، لأنها قناة الاتصال بين المرسل والمرسل إليه، والمرسل إليه في الماضي (هم) وفي الحاضر (نحن)، لهذا تقاسم الخطاب الصوفي منذ نشأته الأولى ثلاث قراءات أو بشكل أدق ثلاث سلط، هي:

أ. **السلطة الدينية**: تمثل قراءة متعصبة لمعتقدات محددة، كان موقفها رفض هذا الخطاب، ومحاكمة المتصوفة، والاقتصاص منهم بعقوبات وصلت إلى حد الإعدام. وقد اعتبرت الخطاب الصوفي خطابا مضللا خارج سياق الملة.

ب. **السلطة السياسية**: وهي **قراءة** تستند في تنفيذ أحكامها على السلطة الدينية.

ت. **سلطة الجمهور**: وقد انقسمت إلى فريقين **تبعا** لقراءة كل فريق:

- **جمهور الرفض**: واجه الخطاب الصوفي كخطاب مضلل يبدع في الدين ما ليس فيه، وقد استند هذا الفريق إلى تأويل السلطة الدينية.

- **جمهور التأييد:** يرى بأن المتصوفة أهل كرامات ويقربون المريدين من الله، وقد استند هذا الفريق إلى ما يمثله المتصوفة من معرفة وعلم وزهد.

والسؤال المطروح هنا كيف استطاع الخطاب الصوفي أن يفرض وجوده أدبيا؟ وكيف تمكن من تحقيق التواصل مع جمهور المتلقين بعد ما كان خطابا أيديولوجيا فرض عليه حضر القراءة مع العنف؟ كيف ارتقى هذا الخطاب من خطاب فتنوي إلى خطاب فاتن؟ وهل نجح في تغيير وجهة التلقي بتأسيس مساحة جديدة للترقب والانتظار؟ أم أن المتلقي استوعب رمزيته وخاص في معانيها؟

نعتقد بأن مرد هذا التحول إلى سببين اثنين، **الأول**؛ أن المتصوفة وجدوا في الأدب مساحة للتعبير عن تجاربهم الروحية ومفاهيمهم المعقدة، حيث قاموا بتشكيل اللغة وفقًا لتجاربهم الصوفية. لذلك؛ تظهر لغتهم كلغة رفيعة المستوى، تمتنع عن التمثيل الحرفي والتفسير الواضح، وهذا هو أحد الأسباب التي أدت إلى تعقيد فهم هذا الخطاب، حيث يعتبر نظامًا لغويًا مستقلاً يتناغم داخل سياق تفاعلي خاص بهم.

والثاني؛ أن الذي يعترض فهم هذا الخطاب ويثير حالة من التوجس لدى الباحث يتمثل في طبيعة المواضيع التي اختارها هذا الخطاب. فتلك المواضيع تحمل طابعًا ميتافيزيقيًا غامضًا، ولا يمكن فهمها إلا من خلال التذوق والتجربة. وهو ما أدى إلى صدام مع التصور الديني الرسمي أو العقلية الدينية التي لم تتقبل تلك المواضيع على الرغم من أنها بنيت على الإيمان بالغيب. ومن بين أهم هذه المواضيع، تأتي قضية وحدة الوجود والشهود، وكذلك قضية الاتحاد والحلول. فقد تم تناول هذه المواضيع على نحو العام في العلاقة بين الذات الإلهية وذات الصوفي من جهة، وعلاقتها بسائر الوجود من جهة أخرى. حيث تعتبر وحدة الوجود أن الله حاضر في جميع الموجودات بتنوعها، بينما ترى قضية الحلول أن ذات الخالق تتجاذب وتتداخل مع ذات المخلوق (الصوفي)، إذ يُنظر إلى كل من الوجود والصوفي على أنهما أوعية للذات الإلهية.

إن صراع التلقي والتأويل هو الذي جعل الخطاب الصوفي يعيش حالة من الأخذ والرد، التأييد والرفض، وهذا الأمر في الوقت نفسه جعل منه خطابا وازنا ذا حضور قوي في الساحة الأدبية واللغوية والسياسية أيضا. وكل إعادة لقراءة هذا التراث بالمناهج الحديثة، ستمكننا من كشف التراكم المعرفي التاريخي لمكونات هذا الخطاب العرفاني، انطلاقا من قاعدة أن اللغة إشكالية التلقي، والنص إشكالية التأويل، والخطاب إشكالية التاريخ.

ثالثا: الخطاب الصوفي بين التلقي والتأويل عند ابن عربي:

إن التراث الذي خلفه ابن عربي (558هـ – 638هـ) يحفل بتجربة غنية، جعلت منه مرجعا لكل المهتمين بالخطاب الصوفي، والنص عند ابن عربي، نص مركب وعلى درجة عالية من التعقيد، بحيث يصعب أن يركن الباحث إلى قراءة هذا النص دون توتر وقلق معرفي، لأنه نص مغرق في الرمزية والمجاز. والسؤال الذي نطرحه هنا لماذا ابن عربي بالضبط؟ لقد اخترنا تجربة ابن عربي لأنه عاش في فترة ازدهار واكتمال الحضارة الإسلامية (القرن السادس للهجرة)، سواء على مستوى الأدب أو البحث اللغوي، أو الدراسات المرتبطة بالقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف. كما أن ابن عربي يمثل حلقة وصل بين التراث الإنساني السابق واللاحق؛ لأنه انفتح على العديد من الثقافات العالمية واستوعبها وهو ما يظهر في كتاباته. وهو ما يتبين في اعتماده على مصطلحات متنوعة ما بين الفلسفة والقرآن. ونؤكد في هذا الصدد بأن كل محاولة لدراسة تراث ابن عربي تبقى محاولة جزئية محدودة، تبتغي تسليط الضوء على جزء من تراثه المادي، وإلا فإن تفسير ابن عربي الشخص نجده مهمة غاية في الصعوبة.

وكما أشرنا في التقديم فإننا في هذا الصدد سنحاول قراءة تأويلات ابن عربي بما يتماشى مع هذه الورقة البحثية، معتمدين على كتابيه (الجزء الأول من كتاب **الفتوحات المكية**) وكتاب (**فصـوص الحكم**)، من أجل رصـد بعض أهم مظاهر وآليات التأويل في هذين الكتابين.

لم يكن مذهب ابن عربي يقتصـر على تأويل القرآن الكريم كالتفاسـير العادية-، بل كان تأملًا عميقًا يسـتمد إلهامه من منبع عرفاني غزير، جمع بين محاكاة هيكل النص واستقصاء المعنى، ولم يكن تأويله يتبع الأساليب التقليدية، بل جاء على شكل نظريات ترتكز على فهم الوحدة الوجودية والرحمة الشـاملة. وفي تفسـيره للقرآن الكريم، أتى برؤى تجمع بين الأبعاد المعرفية والوجودية، موفقًا بين الحق والخلق، وبين الحرف والمعنى.[14] إذ يكشـف ابن عربي في مقدمة كتابه (فصـوص الحكم) أن مصـدر الكتاب لديه هو الكشـف والإلهام الإلهي، أي أنه يؤكد أن كتاباته لا تصـدر عن ذاته، لأن الكتابة تتحول إلى فعل تدنيس إذا صـدرت عن النفس، يقول: "فحققت الأمنية، وأخلصت النية وجردت القصد والهمة إلى إبراز هذا الكتاب كما حده لي رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير زيادة أو نقصان".[15]

مما لا شك فيه أن ابن عربي خضع لتجربة عرفانية متداخلة مع التصوف، بحيث اقتبس منها معجمه ومنهجه، ودمجها في إطار يتقاطع بين التصوف والعرفان. وهذا ما يتجلى بشكل واضح في مظاهر وآليات التأويل عنده.

1. مظاهر التأويل عند ابن عربي:

1.1 الظاهر والباطن:

ترجع فكرة الظاهر والباطن عند الصـوفية بجذورها إلى التشـيع، الذي نسـب هذا العلم إلى الإمام علي. فالظاهر عندهم هو الشريعة، والباطن هو الحقيقة. وقد أخذ المتصوفة هذه الفكرة فراحوا يبنون عليهم تأويلاتهم وشطحاتهم، وعليها قسموا العلماء إلى علماء الظاهر والرسوم والشريعة والأوراق وهم أهل السنة والجماعة، ثم أهل الباطن والكشف والأذواق والخاصة ويقصدون أنفسهم. يقول ابن عربي: "لما رأى القوم أنهم عاملون بالشريعة خصوصا وعموما، ورأوا أن الحقيقة لا يعلمها إلا الخصوص، فرقوا بين الشريعة والحقيقية، فجعلوا الشريعة لما ظهر من أحكام الحقيقية، وجعلوا الحقيقية لما بطن من أحكامها".[16] فإلى جانب رأي ابن عربي هذا، يرى بأن هناك عداوة بين أهل الظاهر والباطن، فعلماء الباطن هم أشـد خلق الله على الأولياء وعلى العارفين بالله، عن طريق العلم اللدني، أو عن طريق الوهب الإلهي. فالحق كشـف لهم عن أسراره في خلقه وهداهم إلى معاني كتابه وتأويل آياته. أما أهل الظاهر، فهم أهل طغيان، بمنزلة الفراعنة من الرسـل.[17] وينتقد ابن عربي أهل الظاهر أيضـا بزعمه أن الظاهر يسـري في الباطن، وليس في الباطن أمر مشروع يسري في الظاهر، بل هو عليه مقصور، فالباطن كله معان، والظاهر أفعال محسوسة، فالمحسوس ممكن الانتقال إلى المعنى، ولا ينتقل المعنى إلى الحس.[18]

إن هذا الرأي فيه الكثير من الغلو، فالدين لله وكله حق ولا باطل فيه، فشريعة الإسلام ظاهرها هو باطنها وباطنها هو ظاهرها شريعة واحدة موحدة.

وقد اعتمد ابن عربي في كتبه خاصـة كتاب (الفتوحات المكية) على أصـل الظاهر والباطن، وهو ما يتبين في ادعائه أن الوحي أملاه عليه ولم يكتب فيه حرفا واحدا بمحض إرادته، "وهذا الكتاب ... فوالله ما كتبت منه حرفا واحدا إلا عن إملاء إلهي وإلقاء رباني أو نفث روحاني في روع كياني".[19] وكذلك الشأن بالنسبة لكتاب (فصوص الحكم)، إذ يدعي جاء عن مبشرة رآها في منامه في دمشق، والقصة مشهورة أوردها في مقدمة هذا الكتاب.[20]

وبهذه الثنائية أسس ابن عربي أسلوبا غامضا في الكتابة، ويُعزى هذا الغموض إلى استعماله لغة مزدوجة بين لغة الظاهر والباطن، مما جعل هذا الأسلوب يمتنع عن الكثير من القراء، لأن ابن عربي هدفه الباطن، يلتمس له شتى التأويلات والتخريجات من نصوص الكتاب والحديث، ولهذا كان ابن عربي ظاهريا في العبادات وباطنيا في السلوك والذوق.

لقد حث علماء الإسلام على الاجتهاد، كإعلاء واضح لدور القارئ، مع تحصين عملية التأويل حتى لا يكون النص "متروكا لعنف القارئ المزهو بقدرته والمسكون بنزواته، والمهوس بغرائزه ولذاته، ولمحاولته من أجل إبعاد النص حتى ينصاع لما يريد".[21] ولهذا حددوا بعض الشروط الواجب توفرها للتأويل، في غياب وجود دليل عقلي قاطع أو سمعي ثابت.

وتبعا لهذه القاعدة يمكن أن نحدد مظهرين آخرين من مظاهر التأويل عند ابن عربي، هما:

2.1 التأويل الفاسد:

لقد اتبع ابن عربي في تأويله لآيات العبادات بأخذ معانيها الظاهرة والباطنة، أما في آيات المعتقدات فلا يأخذ إلا بالمعاني الباطنة، "مستخدما المعنى الظاهر تكأة يتكئ عليها، وستارا يستتر خلفه. فعقد البسيط وأخفى الواضح، وكاد بمنهجه الخطير في التأويل أن يحول القرآن إلى قرآن جديد".[22] وهذا النوع من التأويل وجد معارضة كبيرة، لأنه في نظرهم تجاوز وغلو في تأويل النص الظاهر، يقول ابن رشد: "وهذا النحو من الظاهر إن كان في الأصول فالمتأول له كافر".[23]

وأمثلة هذا النوع من التأويل عديدة، في كتب ابن عربي، منها قوله: "{وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه} أي حكم فالعالم يعلم من عبد وفي أي صورة ظهر حتى عبد، وأن التفريق والكثرة كالأعضاء في الصورة المحسوسة، كالقوى المعنوية في الصورة الروحانية، فما عُبد غير الله في كل معبود".[24] وقوله: "{رب اغفر لي}: استرني، واستر من أجلي، فيجهل مقامي قدري، كما جهل قدرك في قدرك في قولك {وما قدروا الله حق قدره}. {ولوالدي} من كنت نتيجة عنهما، وهما العقل والطبيعة {ولمن دخل بيتي} أي: قلبي: {مؤمنا} أي مصدقا لما يكون فيه من الإخبارات الإلهية، وهو ما حدثت به أنفسها {وللمؤمنين}: من العقول {وللمؤمنات}: من النفوس"[25]

بناء على ما سبق؛ يمكننا القول بأن ابن عربي بهذه التأويلات الباطنية قد خالف بها ما جاء عند العلماء فيما سمي بالتأويل الصحيح ودخل بها في حكم التأويل الفاسد الذي يخالف ما دلت عليه النصوص وجاءت به السنة.

3.1 التأويل الصحيح:

إن الناظر في كتب ابن عربي لا يجد فيها ذلك التفاعل الجدلي بين الكاتب والقارئ، وذلك لغياب المقصدية في التأليف، لأن ابن عربي لا يعتبر نفسه كاتبا لما تليه عليه ذاته، بل "مؤلفاته ترد إليه في شكل إملاءات في نوم أو يقظة".[26] والباحث عن التأويلات التي توافق ما دلت عليه النصوص وجاءت به السنة في مؤلفات ابن عربي، سيعثر عليها عند وقوفه عند الظاهر من الكلام في الآيات، أو الحديث، مسايرا الفقهاء وأهل الرسوم –كما يسميهم–، فهو يتفق معهم على ضرورة التزام المؤول بالظاهر في فهم القرآن والحديث، فاللجوء إلى التأويل يكون للدفاع عن العقيدة ونصرتها بالحجج العقلية. "فعلماء هذا العلم رضي الله عنهم ما وضعوه وصنفوا فيه ما صنفوا ليثبتوا في أنفسهم العلم بالله، وإنما وضعوه إرداعا للخصوم، الذين جحدوا الإله أو الصفات أو الرسالة، أو رسالة محمد صلى الله عليه وسلم خاصة...".[27]

ولذلك نجد أن ابن عربي يوافق أهل الظاهر في مصادر الشريعة وأصولها الأربعة، (الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس). غير أنه ينظر إلى هذه الأصول بنظرة تنبع عن الذوق والكشف، يقول: "اعلم أن أصول أحكام الشريعة المتفق عليها ثلاثة: الكتاب والسنة المتواترة والإجماع، واختلف العلماء في القياس، فمن قائل بأنه دليل وأنه من أصول الأحكام، ومن قائل بمنعه وبه أقول".[28] يظهر بأنه يتفق مع الفقهاء في مصادر الشريعة المذكورة، ولا يأخذ بالقياس لأنه يعتبره زيادة في الحكم وقول بغير حجة ولا برهان من كتاب أو سنة.

2. آليات التأويل عند ابن عربي:

1.2 آليات داخلية:

1.1.2 اللغة:

تعبر اللغة الركيزة الأساسية للخطاب الصوفي، وتُعَدُّ في الوقت ذاته تحديًا كبيرًا يواجه الباحث في مجال الأدب بشكل عام، والأدب الصوفي بشكل خاص. ويظهر هذا التحدي بشكل خاص في أعمال ابن عربي، حيث اعتمد على لغة صوفية يفضل عدم الكشف عن عقائده بسبب عدة اعتبارات. فقد فضل استخدام الرموز والكنايات والتشبيهات، متجاوبًا مع رؤيته الفريدة للقرآن، ظاهرا أو باطنا. وتُعرَف هذه اللغة بتسمية "العبارة والإشارة"، حيث يُقصَد بالعبارة تقديم المذهب بألفاظ واضحة، واستخدام كلام صريح يمكن فهمه من قبل الصوفية والآخرين على حد سواء. أما الإشارة، فيكون ذلك عند عرض المذهب باستخدام ألفاظ مجملة ولغة غامضة، ويكون فهمها –في أغلب الحالات– مقصورًا على الصوفية، وهي الطريقة المثلى لنشر مذهبهم.

فالصوفية استعملوا لغة خاصة تعبر عن أفكارهم، تعتمد على التجربة والمعرفة الذوقية، فأسسوا معجما خاصا بهم، لأن "لغة المنطق قاصرة عن أن تعبر عن تلك المعاني الذوقية التي يدركها الصوفي في أحوال وجده، فليس لديه إلا لغة الإشارة والرمز ولغة الخيال والعاطفة، يومئ بها إيماء إلى تلك المعاني التي لا يدركها على حقيقتها إلا من ذاق مذاق القوم وجرب أحوالهم".[29] ولهذا تجد لغة التصوف لغة غير شائعة، فيها مصطلحات غير مألوفة المعاني، تحمل دلالات جديدة، أي أن الصوفي يبعث روحا جديدة في الكلمات المتداولة، فيعبر بها وتقول ما لا يقال، لأنها لغة إشارة بالمقام الأول، تخضع لقوانينها الذاتية وتحولاتها الخاصة.[30]

هذا المنحى في الكتابة الذي سلكه ابن العربي جعله لغة الكتابة عنده، تحمل دلالات مختلفة عما عبرت عنه في الإرث الأدبي والشعري، وذلك عبر شحنها بدلالات جديدة لتعانق الوجود بأكمله، فاللغة عنده جاءت "وسيطا بين العالم والإنسان".[31] ويتضح ذلك من خلال المثالين الآتيين: الظل والجمال.

فالظل عند ابن عربي يعبر عن الراحة خلف الحجاب، كما يعبر عن الموجودات باعتبارها ظلالا للحق.

أما **الجمال** فيدل على نعوت الرحمة والألطاف من الحضرة الإلهية.

ويمكن سياقة العديد من الأمثلة التي تظهر في هذا الصدد واضحة في كتاباته. ويتكشف من خلال هذا الاستعمال الخاص للغة أنها تكسب شعريتها بالاستناد إلى الدلالات التي أطلقها ابن عربي، فهي تعبر عن نظرته للعالم، والوجود بشكل عام. ويرجع هذا الاستعمال الخاص للغة عند ابن عربي إلى تجربة الشهود التي تذوقها، فما كان يعيشه خلال تجاربه الصوفية كان يلقى صدى على مستوى اللغة التي يستعملها في الكتابة.

2.1.2 الرمز:

وظف المتصوفة لغة خاصة بهم، مغرقة في الرمز والإشارة، تمتح من معجمهم المشفر، مما جعل المتلقي العادي يجد صعوبة في فهم خطابهم، وفك رموزه، فالمعنى في الخطاب الصوفي ليس واحدا، بل متعدد ومتنوع بتنوع القراءات، وبهذا التعدد الرمزي تظهر جمالية اللغة الصوفية.

والرمز الصوفي يُعَدّ تجاوزًا للواقع، يعبّر عن مشاعر وانفعالات صاحبه بشكل موضوعي. يتجلى هذا الرمز في استخدام الإيماء والإشارة، إما لتقريب الفهم للصوفية أنفسهم أو ليكون مصدر تعاطف للمتعاطفين معهم. ويُستخدم الرمز في الصوفية للتمييز ولغرض الحفاظ على الأسرار، وهو يتمثل في أشكال مثل الاستعارة والكناية والتشبيه.

إن الرمز عند ابن عربي يخضع أيضا لمعنى باطن، لا يصل إليه إلا أهله، فالرمز عنده ظاهرة كونية تشمل الوجود بأسره، وهو ليس مقصودا لذاته، وإنما هو مراد لما رمز له.

1.2.1.2 تجليات الرمز عن ابن عربي:

تظهر عدة تجليات للرمز في كتابات ابن عربي، كرمز المرأة والحب، والمعراج، والمكان... وسنقتصر على تبيان دلالات رمز المرأة والمكان في هذا السياق.

أ. رمز المرأة:

استخدم ابن عربي رمز المرأة للتعبير عن حبه وعشقه لله الجميل، ورغبته في التقرب إليه وتصوير حال الاتحاد معه والفناء فيه. ويولد هذا الرمز عاطفة جديدة تجاه المرأة، حيث يُظهر الصوفية تقديرًا نادرًا لها، إذ يرون فيها أجمل تجليات الوجود. وقد عبر ابن عربي عن هذه الحقيقة بقوله شعرا:

إذا تجلى حبيبي ** بأي عين تراهُ؟

بعينه لا بعيني ** فما يراهُ سواه

ويبرز ابن عربي مكانة المرأة في عالمه بقوله: "ليس في العالم المخلوق قوة أعظم من المرأة، لســـر لا يعرفه إلا من عرف فيما وُجد العالم".[32]

ب. رمز المكان:

تعد الأمكنة رموزا صوفية بطبيعة عرفانية، فهي تدل على القرب من الحضرة الإلهية، فقد أحالها الصوفية رموزا مشوبة بالوجدان والمعرفة، فذهبت بها نحو التجريد، والغموض.

وتأخذ الأمكنة في تجربة ابن عربي اتجاهًا معرفيًا، حيث يُشير إليها بصورة ترتبط بأمور معنوية لا يستطيع الوصول إلى جوهرها إلا العارفون. ولذلك، يكثر استخدامها شعراء الصوفية، الذين يمتلكون أسرارًا وفيوضات يرغبون في الرمز إليها باستمرار، مانحين لها قدرًا عاليًا من الشرف لقُرْبها من أماكن الفتوحات الإلهية.

3.1.2 الخيال:

استخدم ابن عربي الخيال للوصول إلى الحقيقة التي تقوده إلى "الاتصال بالله فتحقق له معارف شتى في صورة متناهية من تجليات إلهية، وتحصيل علوم وحقائق كونية".[33] فالخيال هو الذي يتوسط بين الذات الإلهية والعالم، وهو الفاصل بينهما في الوقت نفسه، ويرى ابن عربي أن الخيال "نورٌ يُدَرك به كلّ شيء، أي أمر كان ...فنوره ينفد في العدم المحض فيصِّوره وجوًدا، وهو نور عين الخيال لا نور عين الحس".[34]

يذهب ابن عربي إلى أن الكون كله خيال، وأن الإنسان خيال أيضا، "اعلم أنك خيال وجميع ما تدركه مما تقول فيه، ليس غلا خيالا. فالوجود كله خيال في خيال، والوجود الحق إنما هو الله، خاصة من حيث ذاته وعينه لا من حيث أسماؤه".[35]

يعتبر أدونيس أن الخيال عند ابن عربي نوعان: متصل ومنفصل. الخيال المتصل يشير إلى القوة المتخيلة المتأتية من الإنسان، والتي يدخل بها إلى حضرة الخيال المنفصل، سواء أثناء اليقظة أو أثناء النوم. أما الخيال المنفصل، فهو حضرة البرزخ الجامعة، حيث يحدث التضاهي الخيالي والتمازج، في هذه الحضرة، يتجلى الحق في الصورة، وتظهر الروحانيات، مثل الملائكة. كما يعكس هذا الخيال المنفصل وجود المعاني في الصور والقوالب الحسية.[36]

وقد ركز ابن عربي في الخيال على مجموعة من العناصر، منها:

أ. **الكشف**: أي الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية، والأمور الحقيقية وجودا وشهودا.

ب. **الذوق**: هو أول مبادئ التجلي، ويكمن الفرق بين الذوق والكشف ربما، في أن الذوق يكون في حالة اليقظة، عكس الكشف.

ت. **الوجد**: اختلف المتصوفة في تعريفه، ويظهر أن تعريف الغالي دقيق في هذا الباب: "إنه عبارة عن حالة، يثمرها السماع، وهو وارد حق، جديد، عقيب السماع، يجده المستمع من نفسه".[37]

2.2 آليات خارجية:

1.2.2 السياق:

السياق في الدراسات الحديثة نوعان؛ لغوي ومقامي، وهو كل العناصر الملحقة بالنص، وبظروف إنتاج الخطاب وكل المتدخلين فيه، من مرسل ومرسل إليه، وزمان ومكان،.. إلخ، وهو ما أطلقت عليه (Gerard Genette) اسم العتبات، التي ومن خلالها يدخل القارئ إلى المتن، وتمكنه أيضا من فتح باب التأويل.

وفي هذا السياق تظهر كتابات ابن عربي، التي جاءت في سياقات ثقافية وسياسية واجتماعية مميزة، ولدت هذا الخطاب، لأن السياق له دور مزدوج، إذ "يحصر مجال التأويلات الممكنة ويدعم التأويل المقصود".[38]

وتخضع نصوص ابن عربي لنفس المبدأ، فهي تحفل بالعتبات التي تمكن القارئ من فك رموز النص، ومحاولة تأويل شفراته، بدءا **بالعنوان**، الذي لم يكن اعتباطيا عند ابن عربي بل أراد به تهيئة أرضية لاستقبال المتلقي وتوجيهه لما يريد أن يصل إليه. مرورا **بالمرسل**، الذي ينتج الخطاب، وينتج معه لغة تميزه عن غيره، وهذا ظاهر في ابن عربي المؤلف، فهو يرسل خطابا له وظيفة اجتماعية تواصلية، عبر مشكلة التأويل، رغم أن ابن عربي كما ذكرنا يدعي أنه ليس مؤلف نصوصه! ثم **المرسل إليه**، الذي يعد أحد أطراف العملية التواصلية والشريك الفعلي في إنتاج النص وإعادة قراءته وفتح آفاقه على دلالات أخرى، وقد خاطب ابن عربي متلقيه بحثهم على التسلح بالعلوم التي تساعدهم على معرفة المقصود، كالكشف والذوق والوجد. وصولا إلى **الزمان والمكان**، ومقولتا الزمان والمكان مهمتين لفهم أي خطاب؛ وبالعودة إلى كتابي ابن عربي سنجد بأن كتاب (الفتوحات) ألفه سنة 598هـ، في حين ألف كتاب

(الفصوص) سنة 627هـ، وقد تفاعل ابن عربي مع أحداث عصره بذكر أهم ما وقع في هذه الفترة كفتح بيت المقدس (سنة 583هـ). أما مكان التأليف فيبينه في مقدمة كتابيه، (فالفتوحات) ألفها بمكة، بينما ألف (الفصوص) في دمشق.

2.2.2 التناص:

تنطلق الدراسات اللغوية الحديثة من فكرة مفادها أنه لا وجود لنص مستقل، كما عبر عنها "رولات بارت" (بدرجة الصفر في الكتابة)، فالنص لا ينشـــأ من العدم، بل يظهر كل نص في تداخله وتفاعله بالنصـــوص التي وجدت قبله، وأن القارئ –بثقافته الواسعة– يعد عنصرا مهما في فهم النص وتأويله. وعملية التلقي والتأويل في هذا الصدد تكون بناء على تلبية أفق توقع المتلقي وما ينتظره من خلال خبرة متراكمة وقيم ثقافية مشتركة يأخذها هذا المتلقي من مضامين نصوص سابقة، ليخاطب بها النص المقصود، ومن هذه الزاوية ترى الدراسات اللغوية الحديثة أن التناص ذو بعد حجاجي.

ومن هذا المنطلق، يتجلى إشـراك المتلقي في إنتاج دلالة النص من خلال علاقة الحوار والانسـجام التي يقيمها بين المتناصـات السابقة والنص الحاضر، بمعنى أن "القارئ إنما ينتقل في أثناء قراءته للنص القائم على التناص ما بين نصين، ويفتح عينه الأولى على نص سـابق، في حين أن عينه الثانية مسـلطة على نص لاحق من خلال عملية التأويل والإحالة"[39] ويمكن للعناصـر السـابقة أن تكون أكثر حضورا وقوة من العناصر الحاضرة في النص المقروء، لما لها من تأثير على المتلقي، ومعنى هذا أن "التناص خصوصا إذا كان قصـديا، يجب أن يكون له وظيفة جمالية غالبا ما ترتبط بنظرية التلقي.. من أجل التأثير في هذا المتلقي فيرتبط بنص آخر وهو يقرا النص الراهن"[40].

وفي هذا السياق يظهر التناص في كتابي ابن عربي موضـوع البحث، بشـكل واضـح، وسـنعمل على الإشـارة إليه وفق التقسـيم الآتي:

1.2.2.2 التناص الديني:

يعد هذا النوع من التناص شـــائعا في التراث العربي الإســـلامي، ويعمد فيه المتكلم إلى اخيار نصـــوص قرآنية أو حديثا نبويا، تتلاءم مع دلالة الأطروحة التي يدافع عنها.

أ. التناص القرآني:

أمثلته كثيرة في كتابي ابن عربي (الفتوحات والفصـوص)، ونورد منه الشـاهد الآتي: قال:[41] "وصـية: وعليك بالجهاد الأكبر وهو جهادك فإنه أكبر أعدائك. وهو أقرب الأعداء إليك الذين يلونك فإنه بين جنبيك والله يقول سـبحانه: "يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار".[42]

ويتبين من خلال التناص بين قول ابن عربي والآية الكريمة أنه يأمر المخاطب بأمرين: جهاد النفس لأنها العدو الذي يكفر بنعم الله. وجهاد الكفار حقيقة ملبيا أفق توقع المتلقي الذي ينتظر الحديث عن منح الحياة والرزق والفرح بفكرة الشـــهادة، ولهذا كان التناص غير مباشر مع الآية الكريمة: "ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون".[43]

ب. التناص مع الحديث النبوي الشريف:

وفي معرض التوجيه والنصح والإرشاد، استخدم ابن عربي التناص في نصوصه معتمدا على الحديث النبوي الشريف، وهو كثير في كتابيه موضوع الورقة البحثية، ومن أمثلة ذلك قوله: " وعليك بصدق الحديث والأمانة وصدق الوعد فاجتنب الكذب والخيانة

وخلف الوعد، وإذا خاصمت أحدا فلا تفجر عليه فإن علامة المنافق وآيته إذا حدث كذب وإذا وعد أخلف وإذا ائتمن خان وإذا خاصم فجر".[44]

سعى ابن عربي من هذا الكلام إلى ابراز القيم الخلقية السامية كالصدق والأمانة والوفاء، وكان قوله تناصا مع حديث رسوله الله صلى الله عليه وسلم: "آية المنافق ثلاث: إذا حدّث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا اؤتمن خان".[45]

2.2.2.2 التناص مع المتصوفة:

وهو استدعاء ابن عربي كلاما لمتصوفة تأثر بهم أو أخذ عنهم "كأبو يزيد البسطامي"[46] و"الشيخ أبو مدين"[47]، واستدعائه لكلامهما تناص حرفي مع التأكيد على أطروحتهما، خاصة أن إدراك الحقيقة ذوقا بالقلب وليس بالعقل.

ومن أمثلته ما جاء في كتاب الفتوحات، "قال أبو يزيد البسطامي رضي الله عنه في هذا المقام وصحته يخاطب علماء الرسوم: أخذتم علمكم ميتا عن ميت، وأخذنا لمنا عن الحي الذي لا يموت، يقول أمثالنا: حدثني قلبي عن ربي، وأنتم تقولون: حدثني فلان وأين هو؟ مات عن فلان، وأين هو؟ قالوا: مات".[48]

3.2.2.2التناص الشعري:

وباب هذا النوع من التناص، معروف في النقد القديم، وقد دارت حوله العديد من الدراسات والأبحاث، وارتباطا بتجربة ابن عربي الصوفية، نجد لهذا التناص أمثلة كثيرة في كتابيه موضوع البحث، منها على سبيل المثال قوله:[49]

سل الخير أهل الخير إن كنت سائلا ** ولا تسأل المعروف من محدث المال

وهذا البيت الشعري، فيه تناص مع بيت آخر، هو:[50]

سل الخير أهل الخير قدما ولا تسل ** فتى ذاق طعم الخير منذ قريب

إن هذا التناص الشعري، تناص حجاجي، يسعى إلى إقناع المتلقي بفكرة طلب الخير من أهله فقط. وأفعال الأمر (سل) والنهي (لاتسأل) فعلان تداوليان أنجزا بهما المتكلم نصحه وإرشاده المتلقي الذي يخاطبه. المتلقي وإرشاده.

الخاتمة:

وختاما؛ يمكننا أن نثبت بعض الاستنتاجات التي تبينت لنا من خلال ثنايا هذا البحث، ومنها:

- أن الخطاب الصوفي يتسم بتميز استثنائي داخل الثقافة العربية الإسلامية، بحيث يمزج بين الجمال الفني والرسالة العميقة. ولهذا حضي بمكانة هامة في الساحة النقدية كونه خطابا خاصا وتجربة فريدة باعتبار أنه طفرة في الكتابة الإبداعية بخصوصيات غير مسبوقة.
- أن الخطاب الصوفي في واقعه الأول هو نص لحظة أو حالة خاصة يزخر بمعاني كامنة غير معلنة، وأنه قابل للقراءات والتأويل المستمر.
- أن الخطاب الصوفي رمزي في الأساس، يطغى عليه الغموض، ولفهم لا بد من تدخل التأويل؛ لأنه مبني على الظاهر والباطن. ولغته لغة متفردة تحمل معاني غير مألوفة في الإرث اللغوي العربي. ولهذا فطن المتصوفة إلى أن اللغة هي سلاحهم الأول ومكمن قوة خطابهم.
- أن التلقي والتأويل يمثل إشكالية حقيقية في الخطاب الصوفي وذلك لامتزاج التلقي بالتأويل في هذا الخطاب؛ لأن القارئ لا بد أن يتسلح وهو يقرأ النص الصوفي بآليات التلقي لتحقيق تأويل ينسجم مع مضامين هذا الخطاب الذي يبقى غامضا.
- تعد التجربة الصوفية لدى ابن عربي تجربة رائدة في التراث العربي الإسلامي؛ لاعتماده على مظاهر متعددة في تأويله الخطاب الصوفي، كلها تنطلق من ثنائية الظاهر والباطن. وآليات متنوعة في عملية التأويل، منها ما هو داخلي كاللغة والرمز، والخيال. ومنا ما هو خارجي كالسياق والتناص.
- الملاحظ أن تأويلات ابن عربي مبنية على مبدأ الظاهر والباطن، فكل شيء عنده متكون من ظاهر ليس هو المقصود، ومن باطن هو المقصود عن أهل الباطن، وعليه جاءت تأويلاته بعيدة، وفي كثير من المواطن مخالفة لآراء كثير من العلماء والفقهاء.
- تنوع آليات ومظاهر التأويل عند ابن عربي، نتيجة تجربته الصوفية الكبيرة، واعتماده على آليات متداخلة ومعقدة، جعلت نصوصه نصوصا مركبة في غاية التعقيد اللغوي.
- إن التناص في كتابي ابن عربي، تناص متنوع قائم على النصح والإرشاد، وله بعد حجاجي، سعى به إلى التأثير في المتلقي.
- تبقى التجربة الصوفية عند ابن عربي تجربة غنية، تحتاج لدراسات عديدة في مراكز خاصة لكشف أهم تمفصلاتها، وإلا فكل محاولة غير ذلك تكون جزئية، تستهدف كتابات بمعزل عن شخصيته المركبة.

الهوامش:

[1] أدونيس، علي سعيد. الصوفية والسريالية، الطبعة الثالثة. دار الساقي. د ت. ص.15

[2] المرجع السابق. ص.23

[3] أدونيس. الصوفية والسريالية. ص.35

[4] مفتاح، محمد. (2006). دينامية النص. الطبعة الثالثة. المركز الثقافي العربي، المغرب. ص.130

[5] انظر: مفتاح، محمد. (2006). دينامية النص. ص140

[6] زدادقة، سفيان. (2008). الحقيقة والسراب: قراءة في البعد الصوفي عند أدونيس مرحلة وممارسة. منشورات الاختلاف، الجزائر. ص.91

[7] خميسي، حميدي. مقالات في الأدب والفلسفة والتصوف. دار الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر. د ط. د ت. ص.80

[8] الخطيب، علي. (1404هـ). اتجاهات الأدب الصوفي بين الحلاج وابن عربي. دار المعارف، القاهرة. د ط. ص.12

[9] متولي، مروة. (2008). حداثة النّص الأدبي المستند إلى التراث العربي، الطبعة الأولى. دار الأوائل، سوريا. ص.136

[10] زدادقة، سفيان. (2008). الحقيقة والسراب. ص.97

[11] أدونيس. الصوفية والسريالية، ص.187

[12] متولي، مروة. (2008). حداثة النّص الأدبي المستند إلى التراث العربي. ص139

[13] بلعلي، آمنة. تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة. دار الأمل، الجزائر. د ط. د ت. ص.19

[14] الزين، محمد شوقي. الصورة واللّغز: التّأويل الصوفي للقرآن عند محي الّدين بن عربي. دار مؤمنون بلا حدود للنّشر والتوزيع، دار الجيل، بيروت، لبنان. د ط. د ت. ص.99

[15] ابن عربي، محيي الدين. فصوص الحكم. (1946). الطبعة الأولى. دار إحياء الكتب العربية، القاهرة. ج1. ص.48

[16] ابن عربي، محيي الدين. الفتوحات المكية. (2004). الطبعة الأولى. قرأه وقدم له: نواف الجراح. دار صادر، بيروت، لبنان. ج1، ص.334

[17] المصدر السابق. ج1. ص.335

[18] أنظر: المصدر السابق. ج1، ص ص ص. 334-338-524

[19] المصدر نفسه. ج6. ص.233

[20] أنظر: ابن عربي، محيي الدين. فصوص الحكم. (1946). ج1. ص.4

[21] رمضان، يحيى. (2007). القراءة في الخطاب الأصولي. الطبعة الأولى. جدار للكتاب العالمي، عمان، الأردن. ص.191

[22] الكتاب التذكاري لابن عربي. (1969). أشرف عليه وقدم له الدكتور: إبراهيم بيومي مدكور. دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة. د ط. ص.13

[23] ابن رشد. (1997). فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. الطبعة الثانية. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان. ص.55

[24] ابن عربي، محيي الدين. فصوص الحكم. (1946). ج1. ص.51

[25] ابن عربي، محيي الدين. فصوص الحكم. (1946). ج1. ص.61

[26] أنظر: المصدر السابق. ص.10

[27] ابن عربي، محيي الدين. الفتوحات المكية. (2004). ج1. ص.156

[28] المصدر السابق. ج1. ص.563

[29] عفيفي أبو العلاء. مقدمة فصوص الحكم لابن عربي. (1946). الطبعة الأولى. دار إحياء الكتب العربية، القاهرة. ص.19

[30] أنظر: رامي، سحر. شعرية النص الصوفي (2005). الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة. د ط. ص.56

[31] أبو زيد، ناصر حامد. (1999). إشكاليات القراءة وآليات التّأويل. الطبعة الخامسة. المركز الثّقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب. ص.32

[32] ابن عربي، محيي الدين. الفتوحات المكية. (2004). ج1. ص.3

[33] خميس، ساعد. (2001). نظرية المعرفة عند ابن عربي. الطبعة الأولى. دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر. ص.116

[34] ابن عربي، محيي الدين. الفتوحات المكية. (2004). ج4. ص.74

[35] ابن عربي، محيي الدين. فصوص الحكم. (1946). ج1. ص.104

[36] أنظر: أدونيس علي سعيد. الصوفية والسوريالية. ص.82

[37] الغزالي، أبو حامد. إحياء علوم الدين. تح: الشحات الطحان وعبد الله المنشاري. مكتبة الجنيدي، مصر. د ط. د ت. ج2. ص.268

[38] خطابي، محمد. (1991). لسانيات النص: مدخل إلى انسجام النص. الطبعة الأولى. منشورات المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء. ص.52

[39] شبانة، ناصر جابر. (2007). التناص القرآني في الشعر العماني الحديث. مجلة جامعة النجاح لأبحاث العلوم الإنسانية، مجلد 21، عدد 4، الجامعة الهاشمية، عمان، الأردن. ص.4

[40] مرتاض، عبد المالك. (2007). نظرية النص الأدبي. دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر. ص.191

[41] ابن عربي، محيي الدين. الفتوحات المكية. (2004). ج8. ص.260

[42] سورة التوبة، الآية. 123

[43] سورة آل عمران، الآية. 169

[44] ابن عربي، محيي الدين. الفتوحات المكية. (2004). ج8. ص.264

[45] أخرجه البخاري، كتاب الإيمان، باب علامة المنافق، (1/ 16)، رقم: (33)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب بيان خصال المنافق، (1/ 78)، رقم: (59).

[46] هو أبو يزيد طيفور بن عيسى بن شروسان البسطامِي (188 – 261 هـ) من أوائل المتصوّفين المسلمين، لُقب بـ«سلطان العارفين» من أهل السنّة والجماعة، ترك أثرًا كبيرًا في عالم التصوّف على الرغم أنه لم يترك أي كتب أو مؤلفات، تأثّر به العديد من التلاميذ والمقلدين ويعرفون بالطيفورية أو البسطامية. أُنظر: الذهبي، شمس الدين. سير أعلام النبلاء. الطبعة 11. مؤسسة الرسالة (1996). الصفحة 86 الجزء 13.

[47] هو أبو مدين شعيب بن الحسين الأنصاري الأندلسي (509 ـ 594 هـ) والمعروف باسم سيدي بومدين أو أبو مدين التلمساني ويلقب بـ"شيخ الشيوخ"، ولقبه ابن عربي بـ"معلم المعلمين"، فقيه ومتصوف وشاعر أندلسي، يعد مؤسس أحد أهم مدارس التصوف في بلاد المغرب الكبير والأندلس، تعلم في إشبيلية وفاس وقضى أغلب حياته في بجاية وكثر أتباعه هناك واشتهر أمره. أُنظر: الغبريني، أبو العباس أحمد. عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية. تحقيق عادل نويهض. الطبعة الثانية. (1979). منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت. ص.22 وما بعدها

[48] ابن عربي، محيي الدين. الفتوحات المكية. (2004). ج1، ص423

[49] المصدر السابق. ج8. ص.384

[50] ابن عربي، محيي الدين. الفتوحات المكية. (2004). ج8. ص.384