الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

Université Abou Bekr Belkaid
Tlemcen Algérie

جامعة أبي بكر بلقايد
تلمسان الجزائر

كلية العلوم الإنسانية و العلوم الإجتماعية

قسم العلوم الإنسانية

شعبة الفلسفة

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه ل.م.د تخصص:

الفلسفة والتصوف الموسومة بـ:

التـــــــأويل والكتـــــــابة في الفكـــــــــر الصـــوفي

– ابن عربـــي أنموذجا–

إعداد الطالب (ة):

فتيـــحة عابـــــد

تحت اشراف الدكتور:

مصطفى غوزي

لجنة المناقشة:			
أد بودومة عبد القادر	أستاذ التعليم العالي	جامعة تلمسان	رئيسا
د غوزي مصطفى	أستاذ محاضر–أ–	جامعة تلمسان	مشرفا ومقررا
أد بوعرفة عبد القادر	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران–02–	عضوا
د حمو فرعون	أستاذ محاضر–أ–	جامعة مستغانم	عضوا
أد مونيس بخضرة	أستاذ التعليم العالي	جامعة تلمسان	عضوا
د دليل محمد بوزيان	أستاذ محاضر–أ–	جامعة تلمسان	عضوا

السنة الجامعية: 2019–2020.

الإهـداء

إلـى

كـــــــــــــــــــــــــــــــــــــلّ

متصفح لهذا العمل المتواضع في حجمه ومضمونه.

إلى أمي

إل روح بقيت عزيزة في نفسي أبي عليه واسع الرحمة.

شكر وعرفان

أتوجه بجزيل الشكر ّإلى كلّ مساعدة خصّني بها كلّ من أساتذة الفلسفة بجامعة تلمسان، وبالأخص الأستاذ المشرف الدكتور غوزي مصطفى ..ومن زملاء الدراسة .....شكرا!!.

مقدمـــة

لقد جاء موضوع التصوف[1] على طرق متعدّدة من شخصيات ومصطلحات ومفاهيم وأقوال وسلوكات وتجارب روحية خُصّ بالبحث الأكاديمي ومازال يُعنى بدراسات مهمة تتنوع على حسب الموضوع المدروس. وهذه الأبحاث تناولت ابن عربي بالعرض والتوضيح، أحيانا تكون بالمقاربة وأحيانا بالمقارنة، وأحيانا بالموازنة، كما شغلت عدّة دراسات مجال السرد والحكي والتأريخ. وجل الأبحاث والدراسات تمحورت على دراسة أبعاد هذا الخطاب الصوفي العرفاني من نواحي متعددة ركز معظمها على جوانب تاريخية، أخلاقية، أنطولوجية ومعرفية.

فأردنا تقديم قراءتنا وعلى حسب تقديرنا البسيط لواحد من أهم أعلام الفكر الصوفي الحضاري والعالمي، الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي. فقد اختلف الباحثون التقليديون والمعاصرون وحتى المستشرقون على فكر هذا المتصوف الذي لا يزال يدرس حتى الآن. فتأتي هذه الدراسة لتبيّن

[1] – يترجم مصطلح اللاتينيsoufisme، للكلمة العربية تصوف، وقد ظهر في القرن التاسع عشر، ويعني فعل التصوف أو بالأحرى فعل التطلع عليه، وبحسب أغلب الكتّاب الروحانيين، إنّ مصطلح صوفي هو في جوهره شديد الغموض، ومن ثمّ يصعب أن يكون له إشتقاق جاهز، أوحد إذ يفيد المعنى الأول "صفي" أي وقع تطهيره، ويعطي القشيري أحد أبرز أعلام التصوف، هذا البحث عن الصفاء، خلفية في النص القرآني(..)، والمتصوف المريد الذي لا يزال في مرحلة إجتياز محن الطريق، ويجهد النفس عبر علم الباطن، للوصول إلى حالة الصوفي، أنظر: إيريك جوفروا، التصوف طريق الإسلام الجوانية، ترجمة: عبد الحق الزموري، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، الطبعة الأولى، 2018، ص 14-15. وفي الفرق بين المتصوف والصوفي يوضح الشيخ عبد الواحد يحي" انّ عبارة المتصوف تعني الشخص الذي إتخذ هذا الطريق للبحث عن الحقيقة، أمّا الصوفي (..) فهو الشخص الذي وصل إلى الدرجة العليا(..) فالصوفي الحقيقي هو الذي يمتلك الحكمة الإلهية، وبقول آخر هو العارف بالله، وهو أعلى الدرجات وأكملها في معرفة الحقيقة: أنظر: الشيخ عبد الواحد يحي، مقالات عن رونيه غينون، ترجمة: زينب عبد العزيز، دار الأنصار، الطبعة الأولى، 1996، ص 26. ومن جهة أخرى توجد لفظة العرفان mysticisme وتقابل أيضا مفهوم التصوف، وهي كلمة مشتقة من الجذر اليونانيmustikos والذي يدور حول الأسرار،معرفة الأسرار، للمزيد أنظر: Noella Baraquim .Anne Baudart. Jean Dugué. Dictionnaire de philosophie. 4eme editions. Paris.2011.p 353.

أو لتحاول أن تعطي لنصوص الشيخ الأكبر(ابن عربي) ولدارسيه من فلاسفة على وجه التحديد المضمون المعرفي والوجودي من خلال المرجعية الفكرية والدينية للمتصوفة، أو عن مدى إستجلاب الفلسفة للنصوص الصوفية[1]، وهذا ما يدلّ في نهاية الأمر على أنّ التجربة الصوفية في الإسلام ما هي إلاّ تجربة ذاتية خالصة يمكن أن تكون لها إمكانات داخل الخطاب الفلسفي وهذا ما سنراه في دراستنا، عن طريق تعالي الذاتية في الفكر الصوفي، عبر سفر ورحلة روحانية ووجدانية فيها نوع من المعاناة لكن معناها موجها للإنسانية وذلك من خلال علاقة التجربة بالإنسان كذات.

إنّ الإشكالية الكبرى في الخطاب الصوفي سيظل محورها الجوهري هو اللغة، وكيفية التعبير عن التجربة الصوفية العرفانية، فالصوفي يقول عن نفسه لا يمكن التعبير عن هذه التجربة الروحية، لكن السؤال كيف يكتبها؟ من خلال هذا يظهر المأزق الصوفي في محاولة مقاربة اللامنطوق بالمنطوق والغياب بالحضور، وهذا ما جاء في محاولات النفري، ومن ثم قراءة القلب بالعقل. وهذا معنى التصوف بمفهومه الروحي العرفاني. لذلك إستعمل الصوفية التأويل بغرض تأسيس هذه التجربة على

[1] – إنّ شرط رفع التجربة الصوفية إلى التفكر الفلسفي إنّما هو رهين باستصلاح ماهو غير فلسفي محيط بها من كل جوانبها ورفعه إلى كلية هذه التجربة، أنظر: فتحي إنقزو، الإدراك والخيال أو في كلية التأويل عند ابن عربي، ضمن: محمد بوهلال،(جمع وإعداد)، من قضايا التفاعل بين العلوم، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة، مسكلياني للنشر والتوزيع، 2007، ص 250.
من جهة أخرى يؤكد الباحث المغربي محمد أمعارش من خلال تحليله لفينومنولوجيا الصورة، وذلك إنطلاقا من المفاهيم النظرية للصورة والخيال ومطابقات بينها وبين مفاهيم فينومنولوجيا الصورة عند هورسل، وميرلوبونتي، وسارتر، وميكيل دوفران، إن أدركنا إستحالة المضي في هذه المقاربة المفاهمية التحليلية المقارنة، مالم نحصّل العلم بالنصوص الأولى التي حرمنا بحثنا منها، من حيث هي موضوع هرمنيوطيقي قبل أن تكون عنده موضوع للتأمل الفلسفي والفني، فالوجود كله عند ابن عربي ملقى في النصوص التي ظهر بها، أنظر: محمد أمعارش، النص والإختلاف، هرمنيوطيقا الصورة الإلهية عند ابن عربي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص 20، لذلك سنأخذ بمفهوم التصوف على أنّه تجربة روحية خالصة وتجربة ذاتية شخصية، ونحدد علاقتها مع الذات والعالم والوجود.

الشرع والقلب والروح. ومهمة التأويل كما رسمها إبن عربي هي الكشف عن المعنى الخفي داخل النص. وهذا ما جعل ابن عربي يهتم باللغة ويعنى بها عناية خاصة، نظرا لما لها من إمكانات في التأويل والكتابة.

وعلى هذا جاء موضوعنا الموسوم بالتأويل والكتابة في الفكر الصوفي محي الدين ابن عربي أنموذجا، يندرج في مبحث فلسفة اللغة ، و يتعلّق أساسا بالكيفية التي اعتبر بها المتصوفة وخاصة ابن عربي أنّ اللغة العادية عاجزة عن التعبير عمّا هو في أكناههم وباطنهم، لذلك وظفوا ما يسمىّ بالرمز والإشارة. وكانت لنصوص ابن عربي حضورا قويا في هذا المجال. من هنا جاءت إشكاليتنا في هذه الدراسة تتمحور على إمكانية القول بأنّ فعل أو تجربة التأويل والكتابة موجودة فعلا في الفكر الصوفي وبوجه التحديد عند الشيخ الأكبر ابن عربي. ويتّضح بهذا أنّ مطلبنا في هذه الأطروحة هو إثبات أنّ تجربة التأويل كانت حاضرة على الرغم من أنّ بعض الدراسات السابقة كانت من بين النتائج المتوصل إليها أنّ ابن عربي لم يقل بالتأويل وانتقده، وقال بتجربة الكتابة. لكن هنا السؤال المطروح عن أي كتابة تحدث ابن عربي؟ عن كتابة القرآن الكريم الذي حاول تأويله؟ أم عن كتاباته يعني كتابة الذات عن نفسها. كما تحددت هذه الإشكالية على أسئلة جزئية أخرى هي:

فهل يمكن اعتبار سؤال التأويل والكتابة في النص الصوفي الأكبري سؤال يندرج داخل الفلسفة والتصوف؟ وهل يمكن القول بأنّ التأويل والكتابة الصوفية هما تصريح لقراءة أنطو-هرمنيوطيقية للنص الصوفي العرفاني؟ أي أننا نقرأ ونرتبط بالكتابة وبفعل التأويل داخل أفق الهرمنيوطيقا. فانقطاع الكتابة هو أيضا انقطاع للفهم وهنا أولى بدايات أشكال الحوار مع الذات في

وجودها وإمكاناتها المعرفية. بعبارة أخرى كيف أيقظ ابن عربي سؤال التأويل والكتابة من خلال تجربته الروحية؟ وهل كان هذا التصوف كفلسفة يفتح أفق جديد نحو التعامل مع مثل هكذا مفاهيم؟ أي ما مدى إمكانية التسليم بأنّ فعل التأويل هو من فعل الكتابة ويمثّل منعرجا حاسما لفهم مشكلة اللغة؟

ولمحاولة الإجابة على هذه التساؤلات المحددة في إشكاليتنا، عملنا على هذه الخطة، أو على هذا التصنيف، وهو كالآتي:

قمنا بتقسيم خطة العمل إلى أربع فصول كبرى تحتوي كلّ منها على تلاثة مباحث في كل مبحث توجد عناصرتحاول أن تجيب على إشكالية البحث. الفصل الأول يتعلّق ب: التأويل في الثقافة العربية الإسلامية وامتداداته في الخطاب الصوفي، يتضمن المبحث الأول: الهرمنيوطيقا باعتبارها نظرية في تأويل النص المقدس، وسنركز على المراحل التي مرّ بها مصطلح الهرمنيوطيقا باعتباره نظرية في التأويل، أو الطرح الفلسفي اللاهوتي لمفهوم التأويل كضرورة في الفهم وخاصة النص الديني المقدس وكيفيات تأويله، ثمّ المبحث الثاني، والذي يعالج مفهوم التأويل في الثقافة العربية الإسلامية بعبارة أخرى يركز هذا المبحث على:

*تاريخية التأويل (التفسير، علم الكلام، الفلسفة، التصوف).

*دراسة تاريخ التأويل، المفهوم في السياقات المختلفة في(الثقافة الإسلامية).

ثم المبحث الثالث: ويندرج تحت عنوان إمكانات التأويل: إبن رشد منتقدا ابن عربي، نحدد من خلاله نشأة التأويل عند ابن عربي، والكشف عن طبيعة التأويل الصوفي، وكيفية عمل هذا التأويل أمّا الفصل الثاني، فيحاول رصد إمكانات العلاقة بين التأويل والكتابة، وجاء تحت عنوان: تأويل

الكتابة...كتابة التأويل في الخطاب الصوفي الأكبري، في المبحث الأول والذي جمعت فيه تلاتة مفاهيم رئيسية وهي: التأويل، الكتابة، التجربة، يتحدث أساسا عن كتابة التجربة والأساس الأنطولوجي، وكيف أنّ الكتابة تلعب دورا أنطولوجيا يكمن من خلاله التساؤل حول كيفية كتابة التجربة الروحية؟ لكن قبل ذلك كان من الضروري معرفة إرهاصات مصطلح الكتابة والأنطولوجيا فلسفيا وعند ابن عربي. وهنا الكتابة تكون فيها الذات في مرحلة الإنصات (يرتبط الصوت والنداء والصدى). وفي المبحث الثاني وهو*التأويل في الخطاب الصوفي: نمط الكتابة الصوفية (الإشارة والعبارة)، والذي خصصناه للدور الرئيسي الذي تلعبه اللغة في التأويل، وتحديد كيف أنّ الكتابة الصوفية هي لغة إشارة لا عبارة.

في المبحث الثالث، سيكون موضوع الشعر، وتأسيس الكتابة الشعرية هو المدخل الرئيس لقراءة التجربة الروحية عند ابن عربي، أتطرق في هذا المبحث من الأطروحة إلى إعتبار الكتابة الصوفية كأفق للتجربة الروحية الأكبرية، من خلال تجربة ابن عربي الروحية وكتابتها النثرية والشعرية، وتبيان العلاقة بين التجربيتين الروحية والشعرية، أمّا الفصل الثالث قراءة فلسفية معاصرة لابن عربي فقراءة النص الصوفي الأكبري بمناهج مستعارة من الفلسفة الغربية المعاصرة جعلت منه أكثر وجاهة نحو الفلسفة ومناهجها و بالتالي الكتابة النسقية أو بعبارة أخرى راهنية وعالمية ابن عربي وفكره الصوفي داخل المتن الفلسفي، تعرضت في هذا الفصل إلى تلاثة قراءات هي كالأتي: القراءة الفينومينولوجية لهنري كوربان بحيث جاءت قراءته معتمدة على أسس فلسفية أنطولوجية ميتافيزيقية مستعينا بفينومنولوجيا هايدجر والتأويل الظاهراتي. وسنركز في قراءتنا على كتابه، الخيال الخلاق في تصوف ابن

عربي وأراد من خلال هذا المنهج الكشف عن طبيعة الخيال الصوفي. أمّا المبحث الثاني القراءة الثيولوجية التراثية اعتمادا على قراءات ميشال شودكيفيتش الذي يؤكد على قيام نسق فكري عند الشيخ الأكبر مستفاد بأكمله من القرآن الكريم ويعتبر الوجود قائم على الكتابة الإلهية، ولقد كشف شودكيفيتش عن المنظومة الفكرية والفلسفية لإبن عربي، ولكن بطريقة علمية تركز على الجانب التراثي فقط كعرض لأفكار التراث الصوفي. وسنركز على كتابه، بحر بلا ساحل، ابن عربي: الكتاب والشريعة' والمبحث الثالث في الفكر العربي المعاصر في ممثله نصر حامد أبو زيد الذي كانت له رحلة معرفية مع ابن عربي، تمثلت في الجانب الوجودي المعرفي، وأعطى لتأويل ابن عربي للقرآن طابع التأويل الأنطو–معرفي. أكدّ نصر حامد أبو زيد في قرائته للخطاب الصوفي وبالتحديد عند ابن عربي على أنّه يجمع بين تجربتين إنسانيتين، التجربة العقلية والتجربة الروحية الصوفية، وقد اعتمد في هذه القراءة على التأويلية أو المنهج الهرمنيوطقي، وقال بأنّ مهمة الهرمنيوطيقا هي فهم النص كما فهمه مؤلفه، وسنعتمد أساسا على كتابه: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي.

أمّا الفصل الرابع حمل عدّة إهتمامات، وهو: الغيرية وكتابة الرغبة... نحو أنطولوجيا مغايرة في تصوف ابن عربي، تمحور أساسا حول كيفيات حضور الذات، أي الذات الكاتبة داخل هذه التجربة الروحية، فخُصّ المبحث الأول، بالميتافيزيقا المستعادة ووعود الكتابة، في هذا المبحث، سيكون سؤال ميتافيزيقا الذات، الذي يحضر كسؤال مغاير في تصوف وكتابة ابن عربي، كيف كتب ابن عربي عن ذات الصوفي؟ من ثمّ يجذر الإشارة، أنّ الميتافيزيقا المتناولة في هذا السياق من المبحث، هي ميتافيزيقا الإنسان الجديد الذي هو صديق الله، القريب من الله، والذي يعشق الطريق الصوفي، وكان هذا

المبحث كمدخل تمهيدي للمباحث التي تأتي بعده، كما جاء المبحث الثاني كتابة الأمكنة دال على كشف الذات، يحمل الكثير من التساؤلات حول مفاهيم تجد نفسها في كتابة النص الصوفي الأكبري، كالمكان، الرحلة، الكتابة، التجربة الروحية، وكيف كان المكان فضاء للقاء والكتابة. إنّ الصوفي يعيش وسط رغبات أراد تحقيقها من خلال هذه التجربة، فهي رغبة متعددة، رغبة في رغبات بحيث لا تظهر إلاّ عبر سطح الجسد من خلال الكتابة. والمبحث الثالث، المرأة وكتابة الأنوثة عند ابن عربي، هو حديث عن لقاء الكتابة بالأنوثة، أي لقاء السر بالحرف، ويظهر كذلك من خلال الجسد والذات، لتصبح الكتابة حركة تصنع في كل أثر، إذ نحن أمام ذات هي الحجاب وفيها السكن والسكنى والإقامة، وبتالي هي إعادة كتابة، هي خلق من جديد، فكانت الأنوثة عند ابن عربي الرغبة التي تخلق المعنى والحقيقة، تتحرك فيها الذات لتعرف هويتها.

ومن الأسباب التّي دفعتنا إلى إختيار هذا الموضوع هي كثرة الباحثين المنشغلين بهذا الحقل من الدراسات حول خصوصيات ومزايا النص الأكبري ومشروعيات القراءة الصوفية الروحية، فكثرة إهتمامات الباحثين سواء أكانوا في الدراسات العربية الإسلامية أو الدراسات الفلسفية والدينية. إضافة لأنّ ابن عربي إختص بالبحث حتى في الغرب من طرف المستشرقين، ومن أبرز المشتغلين عليه : ويليام شتيك William Chittick من أمريكا وميشيل شودكيفتتش Michel Chodkiewicz من فرنسا، فقد أوردت هذا السبب، لسؤال بداخلي وهو: أين أجد نفسي أو ذاتي من بين هذه الأبحاث و الدراسات المقدمة في هذا المجال، وخصوصا في تصوف ابن عربي؟ ومن جهة أخرى جاء إختياري لموضوع "التأويل والكتابة في الفكر الصوفي محي الدين بن عربي أنموذجا

أولا كونه موافقا لمشروع الدكتوراه تخصص الفلسفة والتصوف، وثانيا أن موضوع الكتابة على وجه الخصوص، كان من بين المواضيع الأقرب إلى إهتماماتي، من جهة أنّ الكتابة هي أولا كتابة عن الذات وعن التجربة. ومن الأسباب الموضوعية فلم يكن الدّافع المعرفي وحده يشكّل رهانا وهدفا لإختيارنا الموضوع ، بل كان الإختيار صادرا عن قناعة علمية بأولوية دراسة كل الخطابات سواء كانت (أدبية أوفلسفية أوصوفية .....) فنحن بحاجة كباحثين ومشتغلين على هذه النصوص، إلى إعادة النظر والمسائلة والقراءة والتفكيك والبحث والتنقيب في مجالات هي مضمرة، أو شبه غير واضحة التفكير في الفلسفة والثقافة العربية الإسلامية، وهي التيار الروحي أو تجربة التصوف وعلاقتها بالجانب التأملي الذي نعني به الفلسفة . ولكي تتوفق هذه الدراسة، ويستوفى البحث حقّه من كافة جوانبه المتعارف عليها لإنجاز البحوث الأكاديمية والعلمية، عنينا بإعتماد على منهج في الدراسة، وقدّرنا أنّ أسلم المناهج هو المنهج التحليلي، وكذا منهج الإستقراء والإستباط، إذ لابدّ علينا من تحليل خاصية التأويل في الفكر الصوفي عموما وفي النص الأكبري واستقراء عمل أو فعل التأويل والكتابة في نصوص ابن عربي خاصة من كتابه الذي يعتبر من أشهر أعماله ومؤلفاته كتاب الفتوحات المكية والذي خُصّ بأكثر من تحقيق. وتحليل طريقة استخدام تجربة الكتابة كنموذج للتعبير عن التجربة الصوفية داخل المتن الأكبري. إذ هناك دراسات عديدة لا تعد ولا تحصى حول الشيخ الأكبر إبن عربي ، منها مكان له علاقة بنظرية المعرفة ، ومنزلة العقل ، والتأويل والرمزية في النص الصوفي....إلخ. ومن المهّم أن ننبّه هنا على أنّنا لسنا أول من تناول أو تصدّى لموضوع التأويل والكتابة بالدّرس،

والبحث، فقد سبقنا بعض الدارسين إلى ذلك ونذكر منهم في العالم العربي والتّي كانت أبحاثهم عبارة عن أطروحات دكتوراه:

1-منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفية ابن عربي نموذجا، ونشرت عن دار عكاظ في المغرب، 1988.

2-خالد بلقاسم: الكتابة والتصوف عند محي الدين ابن عربي، ونشرت عن دار توبقال، المغرب، 2004.

3-ساعد الخميسي: الرمزية والتأويل في فلسفة إبن عربي الصوفية، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، تحت إشراف عبد الرحمن التليلي، جامعة قسنطينة، 2005-2006. وقد نشرت كتاب أيضا، وجاءت تحت عنوان: ابن عربي المسافر العائد، منشورات الإختلاف، 2010.

4-نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، نشر هذا الكتاب في أكثر من طبعة عن دار المركز الثقافي للكتاب، وأول طبعة كانت لدار الوحدة، القاهرة، 1983.

5-شارفي عبد القادر: طبيعة اللغة الصوفية، مقاربة وصفية للغة الخطاب الصوفي عند الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي، ونشرت مؤخرا عن دار الآيام، 2019، بينما نوقشت في جامعة وهران سنة 2006، وكان عنوانها الأصلي: اللغة والرمز في الخطاب الصوفي، وهي ماجستار في الفلسفة تحت إشراف الدكتور عبد القادر بوعرفة.

وكذلك توجد دراسات جزئية أخرى متعددة، يمكن أن نذكر منها:

1-محمد شوقي الزين، تفكيكية ابن عربي، التأويل، الإختلاف، الكتابة (عرفانية الكشف والمشاهدة)، كتابات معاصرة، العدد 36، المجلد9، بيروت-لبنان، شباط-آذار، 1999.

2- محمد خطاب، الحالة الرمزية أو مجاز اللغة، المنظومات المعرفية: العبارة نحو الإشارة، تصوف ابن عربي، مجلة كتابات معاصرة، المجلد81، العدد32، أذار، 2012.

ووسط كلّ هذه الدراسات، والتّي لم نذكرها كاملة ذكرنا فقط التي لها صلة مباشرة مع موضوعنا، فإنّ الآكيد أنّ كل بحث لا يخلو من الصعوبات التّي قد تواجه عملية البحث، فبغضّ النظر عن الصعوبات والعوائق المتعارف عليها، سواء فيما يخص قلة المراجع، أو صعوبة التحصل عليها، فإنّ عائقنا كان عكس ذلك، لأنّ التراث الصوفي وخاصة ابن عربي هو تراث في التدوين والكتابة، أي كثرة الكتابات والدراسات ممّا كتبه ابن عربي وكُتب عنه، إذ جاءت هذه المحاولة معتمدة أساسا على نصين مهمين في كتاباته الأولى المشهور بها " الفتوحات المكية" و"فصوص الحكم". وقد مَثُل الإلمام بتلك المادة الضخمة المبثوتة في آلاف الصفحات من كتب التفسير وكتب ابن عربي، والتي وجّه أصحابها عناية خاصة لمفهوم التأويل على وجه التحديد، أهمّ الصعوبات التّي واجهتنا في هذه الدراسة. ولقد إرتأينا لتذليل هذه الصعوبات، أن لا يكون هناك فصلا أو مباحث نظرية تمهيدية نخصصه لشرح مفهومي التأويل والكتابة تاريخيا، بل كان ذلك في متن الفصول الكبرى ومباحثها، أي ذكر وتعريفات مصطلحي التأويل والكتابة في سياق الحديث عنهما. أولا لوضع القارئ في علاقة مباشرة مع الموضوع، ثانيا أنّ أغلب الدراسات قد تكلمت عنها واستوفتها بالبحث. وتندرج أهمية التصوف أنّه من الخطابات الروحانية التّي يتخد منها الإنسان وسيلة لمعرفة الحقيقة، وتقوم على تجربة

ذاتية واعية، تعتمد على العقل الوجداني. فموضوعاته تشكل حقلا واسعا من المباحث الأنطولوجية والإبستمولوجية والإتيقية. لذلك احتفل التراث الصوفي الإسلامي بشخصية أثرت تأثيرا مهما في الخطابات الفلسفية والأدبية والعالمية وهو كما قلنا سابقا الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، الذي حاول أن يقرب المسافة التّي تفصل بين الفلسفة والتصوف، بحسب نتائج الدارسين لفكره.

إنّ كل الرهانات التي وضعناها في إشكاليتنا الكبرى حول موضوعنا الموسوم ب: التأويل والكتابة في الفكر الصوفي محي الدين ابن عربي أنموذجا، هي أسئلة ربما أصبحت عالقة بدون فصل أو جزم، ولكن بقي رهاننا ونحن نقدم لهذا العمل، أنّ ما بقي من ابن عربي اليوم ليس إلاّ مسائل وقضايا مازالت راهنية منذ عصره، لها نوع من التفرّد في طريقة الطرح والمعالجة. وما نريده من نهاية هذا البحث، ليس فقط الكشف عن الأبعاد الفلسفية في تصوف ابن عربي، بل وكذلك إلى الإمكانيات التي تجعل من موضوع، أو سؤال التأويل والكتابة في التصوف الإسلامي، وابن عربي منعرجا حاسما لفهم الجدل الواسع الذي خُصّت بها طبيعة اللغة الصوفية. وفي الآخير أنهينا بحثنا بخاتمة تضمّنت أهمّ النتائج والخلاصات التّي توصلنا إليها.

الفصـــــــــل الأول

التأويل في الثقافة الإسلامية وامتداداته في الخطاب الصوفي

توطئة:

يعتبر التأويل(interprétation) مصطلح إعتنى به عدد كبير من الفلاسفة والمفسرين والفقهاء والصوفية، كما يحتلّ مكانة هامة في الدراسات اللغوية، الفلسفية، الألسنية، التداولية وغيرها . فهو يعدّ من أهمّ المواضيع التي كانت ولازالت تطرح على جميع الأصعدة والمجالات. إنّ التأويل بدوره كذلك في الفكر الإسلامي، وهو كمصطلح نجده قد تطوّر من الناحية المنهجية والمعرفية، لأنّ أول ما يثير إنتباه المهتم بالدراسات التأويلية، أو بمفهوم التأويل في حد ذاته، هو المقصود بالتأويل.

إنّ الممارسة التأويلية للنصوص الدينية هي ممارسة تندرج ضمن الممارسات اللاهوتية التي تطبع بالطابع الديني ، وهنا الدعوة إلى الحفاظ على النص والهدف هو القراءة الموضوعية لمعنى النص، وهذا شائع حتى في الفضاء الإسلامي إذ نلمح ثلاث فضاءات للتأويلات: التأويل الكلامي، التأويل الفلسفي، والتأويل الصوفي أو الكشفي.

هذه المواضيع وغيرها سنتدبرها في عملنا لنكشف عن قلق التأويل كمصطلح داخل الثقافة العربية الإسلامية والغربية والتصوف الإسلامي.

المبحث الأول

الهرمنيوطيقا باعتبارها نظرية في تأويل النص المقدس

"إنّ حرب التأويلات لا يجب أن تقتصر على الإسلام وحده بل يجب أن تعود إلى الكتاب المقدس لكي نقف على الوحدة الروحية التّي تشترك فيها ديانات التوحيد"

عبد الوهاب المؤدب، الإسلام الآن، حوارات مع فيليب بتّي، ترجمة: كمال التومي، مراجعة، محمد بنيس والمؤلف، دار توبقال للنشر، المغرب، الطبعة الأولى، 2010، ص 135.

المبحث الأول: الهرمنيوطيقا باعتبارها نظرية في تأويل الكتاب المقدس

إنّ مصطلح الهرمنيوطيقا herméneutique مختلف جذريا عن تاريخه، أو تاريخ الإعتماد عليه كنشاط أو فعل، لأنّ هذا النشاط ليس مقتصرا فقط على اللحظة الإغريقية الكلاسيكية التقليدية،" بل إنّه يمكن ملاحظة نشاط هرمنيوطيقي في الثقافات كلها حيثما وجد من الناس من يتفكّر في إيجاد سبل للفهم، ومع ذلك فإنّ مصطلح هرمنيوطيقا لا يمكن أن تتم دراسته في الموروث الغربي من دون الإلتفات إلى أصله الإغريقي"[1].

فالتيّار الهرمنيوطيقي"[2] لا يعكس حقيقة الهرمنيوطيقا وظهورها من ناحية أنّها قديمة ظهرت مع اليونان، لكن أخذت طابع مهم في القرن العشرين في أزمة الأساس. إنّ المعروف أنّ الهرمنيوطيقا عرفت ميلادها قبل القرن 20م، حيث كانت تلتفت إلى النصوص الدينية من موقع مغاير وهو موقع الشرح والتعليق والترجمة، لكن ستعرف استقلالها كتيار فلسفي جديد قائم بذاته، وإنّ أزمة أساس الحقيقة في الفترة المعاصرة أدّت الإعلان إلى ضرورة الإقرار بوجوب الممارسة التأويلية من خلالها مكنت الإنسان من معرفة موقفه اتجاه العالم والوجود.

---

[1] – وينرج جينروند، تطور الهرمنيوطيقا اللاهوتية، قضايا إسلامية معاصرة، الهرمنيوطيقا ومناهج الحديثة في تفسير النصوص الدينية، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، السنة 18، العدد 59-60، صيف وخريف 2014، ص 65.

[2] – سنأخذ كلمة هرمنيوطيقا بصيغتها كما هي، لتعدد ترجمات هذه المفردة إلى العربية، وعدم الوقوف على مصطلح واحد جامع لهذه الكلمة، فتعدد الترجمة وعدم الإرساء على مفردة معينة قد يشوش على القارئ، كالتأويلية، والتأويلاتية، الفسارة.....كما أنّ مصطلح الهرمنيوطيقا له عدّة تفرعات تحيل إلى التأويل والتفسير والفهم، وسميت بفن الفهم، ونحن هنا نأخذ عملنا كتأويل. فمن الصعب القول بأنّها تأويلية فقط لأنها تجمع كلّ هذه المفاهيم، وقد تحيل أحيانا إلى الترجمة، لذلك سنعتمد على مفهوم الهرمنيوطيقا بإطارها العام، ونركز على عملية تأويل النصوص التّي هي جزء منها، على الرغم أنّه في التصوف يوجد من يقول بالهرمنيوطيقا الأكبرية. أنظر: أحمد الصادقي، إشكالية العقل الوجود عند ابن عربي، مرجع سابق، ص120.

وقد كانت الهرمنيوطيقا " بالمعنى الكلاسيكي للكلمة، كانت التأويلية عبارة عن فن تأويل النصوص، وقد تطوّر هذا الفن بخاصة في صلب الإختصاصات ذات صلة بتأويل النصوص المقدسة أو القانونية: اللاهوت(الذي فسح مجالا لتأويل مقدس)، والقانون (تأويل قانوني)، وفقه اللغة (تأويل دنيوي)"[1].

لهذا كانت اللحظة الأولى للتأويل باعتباره ضرورة يتناول الخطاب الديني، لانّ كل خطاب يحمل في ثناياه الغموض وعدم الوضوح يحتاج إلى تأويل، وتفسير وتفهيم، كل هذه المصطلحات لها نفس الدلالة وعمل التأويل.

إذن " تعود لفظة "هرمنيوطيقا" إلى الفعل اليوناني hermeneuein الذي يعني ثلاث معاني:

أ) عبّر عن فكرة بواسطة الكلام،

ب)عرّف شيئا ما وأشار إليه وعرضه،

ت) أوّل وترجم.

ومن ذلكhermeneia التّي تعني العبارة، وهو عنوان أحد كتب أرسطو المنطقية peri hermeneias وما عرفه العرب تحت عنوان في العبارة، ولكن أيضا " تأويل فكر ما" ومنه

[1] – جان غروندان، التأويلية ، ترجمة: جورج كتورة، دار الكتاب الجديدة المتحدة، ص 9-10

الإيضاح والتفسير. hermeneus المؤول والمفسّر والمفهم والترجمان"[1]، فالوقوف عند حفريات مصطلح الهرمنيوطيقا مهم جدا، لأنّ جذور هذه اللفظة تحيل إلى عدّة مفردات من شأنها أن تعرفها لكن تختلف في كلّ سياق. فالتأويل ضروري لمعرفة خبايا وأسرار النص الديني على الخصوص، لهذا وضع الله وسائط بين النص المقدس وقارئ هذا النص، كان هرمس، والذي يعتبر ممثل الآلهة الذي وجدت فيه كل تقنيات الكلام والتعبير، وقد اختصرت هذه التقنيات في التعبير والتأويل والترجمة.

من هنا شاع إسم هرمس ابن تزوس ومايا، رسول الآلهة، وكان إسم هرمنيوس دليل على المؤول والمترجم. فتبدو كل من الترجمة والتأويل داخل اللغة الإغريقية لها نفس المعنى والدلالة، لأنّ ترجمة النص ونقل وتعويض ألفاظه،. إذن إنّ نشاط المؤول هو بالضبط يفيد معاني الترجمة، ونقل العبارات المبهمة والمستعصية إلى لغة مفهومة.

لهذا كانت الهرمنيوطيقا تفكير وفهم حول تأويل النص، كتفكير بإمكانه حملنا على معرفة القواعد المنهجية التي من شأنها أن تخدم الممارسة التأويلية. فالتأويل يوجد من خلال تجربة تعكس إهتمام المؤول وذاته، باعتباره يلعب دور الوسيط بين النص والقارئ، وهذه العلاقة تكون بفعل الترجمة والنقل والتعويض. وفيما يخص الدلالة الإصطلاحية فيأخد مصطلح الهرمنيوطيقا دلالة الفن، " وإنّ أول خطوة لإعتبار الهرمنيوطيقا مصطلحا هو إعتبارها صناعة أو فناtechné، وخاصية الفن هنا كونه مهارة وليس علما، ومن ثمّ فإنّ الهرمنيوطيقا لا تعدو أن تكون في أوّل أمرها مهارة

[1] – فتحي المسكيني، الهرمنيوطيقا كيف صارت التأويلية فلسفة؟ مدخل إلى مسألة الفهم، ضمن كتاب، فلسفة التأويل، المخاض والتأسيس والتحولات، إشراف وتحرير: علي عبود المحمداوي، إسماعيل مهنانة، دار الروافد الثقافية، ابن النديم، لبنان، الجزائر، الطبعة الأولى، 2013، ص 13.

معياريةnormative، من خلالها يزعم المؤول أنّه ليس فقط يسير على فنه بل هو يمكّن نصا غامضا أو غير مفهوم من أن يعبّر عن نفسه"[1]، الملاحظ أنّ المصطلح أخد دلالة الفن، والذي يأخد مفهوم التقنية عند الإغريق، لكن هذا الإصطلاح أو التعريف يبعد الجانب العلمي للهرمنيوطيقا وتصبح عبارة عن مهارة، لذلك خص بالتأويلية فن الفهم، ولكن هذا الفهم لا يتمّ إلاّ من خلال التأويل. وهذا ما إتفق عليه أغلب الفلاسفة في هذا الشأن، أنّ الهرمنيوطيقا فن في الفهم، ولا تحدث إلاّ عن طريق التأويل، وتشغل موضوعها العام الذي هو اللغة. وهذا ما تطرق إليه أغلب الفلاسفة أمثال شلايماخر Schleiermacher، دلتاي Dilthey، هايدغر Heidegger، غادامار Gadamer، وريكور Ricoeur[2].

" إنّ التأويل، دخل حيّز الإستخدام بطرق مختلفة منذ القدم، مثلا في المدرسة الإسكندرية وأصبح فيما بعد جزءا لا يتجزأ من الثقافة الفيلولوجية القروسطية، إلاّ أنّ الهرمنيوطيقا لم تدخل حيز الوجود بصفة حقل معرفي خاص، إلاّ بعد النهضة والإصلاح"[3].

من هذا نلاحظ أنّ مفهوم الهرمنيوطيقا ارتبط بتفسير النصوص المقدسة، والكتابات الدينية وإشكاليات قراءتها، وهذا ما ظهر في عصر الإصلاح الديني، وسيطرت الكنسية على الحكم

[1] –المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[2] – المقاربة الهرمنيوطيقية للغة حاضرة، مع أبرز التيارات المعاصرة والتي ظهرت مع شلايماخر(1768–1834) ودلتاي، ولحظات قراءة النص السيكولوجية مع شلايماخر والتاريخية مع دلتاي، ثم التأويل الفينومنولوجي مع مارتن هايدغر، ومحاولته فهم الكائن في العالم، وإنجازات غادامار تلميد هايدغر، الذي أكدّ على أنّ المنهج الهرمنيوطيقي هو الحقيقة. وعرف بالتأويل الفني، وأخيرا محاولات بول ريكور .

[3] –خالدة حامد، عصر الهرمنيوطيقا، أبحاث في التأويل، منشورات الجمل، بيروت، الطبعة الأولى، 2014، ص 18.

ووقوعها في عدة مآزق إتجاه النص المقدس المكتوب الذي هو الإنجيل، إنّ الملاحظ " ثقافة الاسكندرية قامت، للمرة الأولى، على تكوين مجال إبستمولوجي مناسب لهرمنيوطيقا المحدثين، فإن كانت الفيلولوجيا لدى نيتشة هي فن قراءة النصوص، فإنّ الموطن الروحي للإسكندرية هو مكتبة تحتوي على مئات الآلاف من المجلدات(..) وإنّ متحف الإسكندرية هو الذّي تأتى منه هذا التوقير للتراث المكتوب الذي وطنّه، للمرّة الأولى متأدبّون على أيديهم نشأت في الغرب موهبة العمل الفيلولوجي والنقدي"[1]، هنا تظهر فن القراءة الجيدة، فهي تدريب على النص لتبلغ الفيلولوجيا ذروتها. التي عرفت ميلادها في القرن الثالث قبل الميلاد على يد مجهودات المكتبيين المنجزة "بمتحف الإسكندرية"[2]. وهذا ما جعل نشأة الهرمنيوطيقا تتفرع بثلاث فروع: تأويل النصوص المقدسة، التأويل القانوني، والتأويل الفيلولوجي، وهذا ما عرف بمرحلة التأويل اللاهوتي أو الديني أو الثيولوجي الذي عرف تأسيسه كما أشرنا في عصر الإصلاح. فالى أي مدى قدم لنا هذا التأويل عناصر فلسفية؟

لقد كان النص الإنجيلي والتوراتي على وجه الخصوص، من أهم النصوص الدينية التّي كانت لها حفر قوي في تأويل النصوص المقدسة المكتوبة، بوصفها نص لا فلسفي." الفلسفة اذن توضع كنص مساعد بالنسبة للخطاب الثيولوجي فلا تداخل بين النص الديني والنص الفلسفي من حيث

[1] – جورج غوسدورف، أصول التأويلية، ترجمة: فتحي إنقزو، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، بيروت، الطبعة الأولى، 2018، ص 47/46.

[2] –أول معقل ثقافي للغرب، قد ضمن حفظ الوثائق الرئيسة للمعجزة الإغريقية هوميروس، هزيودوس، وميراث أثينا فضلا عن هذه للكتب المقدسة للفترة الكلاسكية، إضطلعت الإسكندرية بدور حاسم في تكوين النصوص المقدسة للتراث اليهودي المسيحي ونقلها. لأكثر التفاصيل أنظر: جورج غوسدورف، أصول التأويلية، مرجع سابق، ص 68-69.

المفاهيم، ويستحيل الدين هامشا متاخما للحدود الفلسفية، ولكن النص الإنجيلي ينتج الحقيقة من خلال الواقع"[1].

فإذا كان التأويل في الخطاب الديني (الثيولوجي)، يؤسس للفهم، فإنّ عملية الفهم ذاتها تؤدي للتأويل، وليس فقط تحديد النص وتفسير معناه، فبتعدد الكتابة يتعدد المعنى، " فيظهر جيدا أنّ العلاقة بين كلام الله، والكتابات المقدسة هي علاقة دائرية، حيث يأخذ الكلام من أجل الإلحاح الأساسي للكتابة، والكتابة كمكان لتمظهر الكلام"[2].

إنّ الكلام الإلهي المكتوب، يعطي للفهم أساسا تأويليا، يكون عبر القراءة، والقراءة الجيدة للنصوص تعتمد على آلية التأويل، بحيث يكون فعلي التأويل والكتابة كتجسيد لتجربة الكلام. فيظهر الإنجيل دال على كتابة مقدسة لها تصور محدد لفعل الكتابة.

لهذا جاء التأويل اللاهوتي مرتبط بالكتب المقدسة المكتوبة، وكانت الغاية الأساسية من هذا التأويل هو الحفاظ على حرفية النص. " المشكلة هي أنّ التمييز الدقيق بين الحقيقة الحرفية، والحقيقة الأدبية أمر في غاية الصعوبة، فكلمة" الحرفي" تعني بشكل أساسي " بحسب الحرف"، وترتبط بالتفسير الإنجيلي بالفهم النحوي والظاهر لحرفية النص الديني"[3].

---

[1] – عمارة ناصر، اللغة والتأويل، مقاربات في الهرمنيوطيقا الغربية، والتأويل العربي الإسلامي، دار الفارابي، منشورات الإختلاف، بيروت، الجزائر، الطبعة الأولى، 2007، ص 81.

[2] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] –دايفيد جاسبير، مقدمة في الهرمنيوطيقا، ترجمة: وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الإختلاف، بيروت، الجزائر، الطبعة الأولى، 2007، ص26.

إنّ الإرتباط بحرفية النص في مجال تأويل الكتابات الدينية المقدسة، باعتبارها المرجعية الأساسية بالنسبة لعلاقة الله مع الإنسان، وذلك قصد التمكن من فهم جديد للمعنى الذي ظلّ محل تشويش وتحريف وغموض بسبب تحريف القراءة، كما حال الإنجيل بنسبة لسلطة الكنيسة.

"يشكل الإنجيل مصدر العقيدة المسيحية الرئيسي، ومرجع معتقدات الكنيسة، في الوقت نفسه، فإنّ المعتقد المعروف ب" التقليد الرسولي" هو " معيار الحقيقة الذي ينظم قرائتنا المناسبة والصحيحة للنص الإنجيلي"[1]. إن تأويل النص الإنجيلي يسعى إلى العودة إلى المصادر الأصلية، لأنّ الغاية هي كشف عن أحكام شرعية من خلالها تقدم التأويلية نفسها باعتبارها منهجا للقراءة والفهم في إطار ما يتعلق بالشرح والتعليق الإنجيلي. " ولكن الحدث الأعظم في تاريخ التأويلية في القرون الأولى للعهد المسيحي ليس استعباد المثال الإبستمولوجي للفيلولوجيا بما هي صناعة نقدية بحصر المعنى، إذ انّ النزعة التوفيقية بين الفلسفة والدين قد أثقلت التأويلات بمقامات وإحالات ميتافيزقية"[2]. إنّ الهرمنيوطيقا تقدم نفسها كميدان شبيه بالفيلولوجيا، أو كعلم يعالج ويتناول أهداف وقواعد تأويل النصوص المقدسة، للسماح بالجمع بين الدين والفلسفة في هذا الإطار. وهذا راجع لتاريخ الهرمنيوطيقا في هذه الحقبة، التّي لم ينفصل فيها اللاهوت عن العقيدة.

لقد كانت القراءة التأويلية للنص المقدس الإنجيلي في هذه الفترة، " منذ زمن القديس أوغسطين إقترحت الرسالة في تعاليم المسيحية تأويلية للغة قائمة على التمييز بين العلامة والرمز

[1] – المرجع نفسه، ص38.

[2] – جورج غوسدورف، أصول التأويلية، ترجمة: فتحي إنقزو، مرجع سابق، ص84.

والسر(..) كل شيئ سر أعني بالمدلول الفني علامة على أمر مخفي، فالتأويل يتعيّن عليه أن يمر بالمعنى الظاهري"[1]. إنّ إنقسام المؤولين داخل هذا النص الديني يظهر أهمية النص المقدس ورمزيته، وهذا واضح في محاولات أوغسطين بتقسيم المعنى إلى الحرفي والأخلاقي والدلالة الرمزية ثم التأويل الباطني أو الروحي.

لهذا فمن المبادئ التّي يدور حولها تفسير وتأويل النصوص الكتابية المقدسة هو" الإلتزام بحرفية النصliteral أي ظاهر اللفظ والثاني المغزى الخلقيmoral مبادئ السلوك المستقاة من النص والثالث هو الدلالة الروحية spiritual أي الخاصة بالإيمان والراحة النفسية"[2]. وجاءت هذه التدابير فيما يخص تفسير وقراءة النصوص لعدم وقوع المؤول في نوع من التحريف، وهنا دخول الجانب الذاتي، بتالي يصبح تأويل ذاتي، لذلك وجهت القراءات لإتجاه الروحنة كحل أخير بامكانه إعطاء المعنى الحقيقي للنص الديني.

إنّ الوحي المسيحي هو بمثابة طريق الفرد للحياة الروحية، بعبارة أخرى هو تاريخ للخلاص فالتوتر الذي كان في الكنيسة بشأن تفسير النص تمّ تأويله على أنّه تاريخ للخلاص، وهذا ماتفرضه القراءة الباطنية للكتاب. فالملاحظ في موضوع التأويل أنهم كانو يستفسرون عن كل علامة وعن كل رمز، وكان هذا سببا في إنتظار المسيح.

[1] -المرجع نفسه، ص 122-123.

[2] – عادل مصطفى، فهم الفهم، مذخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامار، دار رؤيا، الطبعة الأولى، 2007، ص 83.

"إنّ التاريخ المقدس والدنيوي والشرح يخضعون جميعا لشرعة الوحي، وهي أمور إختزلت هكذا في وظيفة هامشية للتفسير، أو للإحتفال بالسر، الذي صلاحيته المتعالية تستجمع في ذاتها معنى الواقع الإنساني كله"[1]. إنّ القراءة الحرفية تستلزم ظاهر النص أو اللفظ، فالظاهر يتعين منه أن يستخلص باطنه لذلك رأى المسيح في إنجيله وجها لمخلص قادم، فيلعب الظاهر دور الباطن ويكشف المعنى المحتجب للظاهر الذي يبقى مع القارئ أثناء القراءة الأولى للنص. لذلك جاء تأويل الكتب محدد بشخص المسيح ومن دونه ستبقى القراءات حبيسة التاريخ. فالنفس المؤمنة ترضى بمعنى واحد على غرار المعنى الظاهري والأخلاقي بالمعنى الروحي فهو الذي يبيّن لنا السر الإلهي.

" إنّ المعنى الظاهري يقيّد التاريخ، أمّا المعنى المجازي فما ينبغي إعتقاده، والمعنى الأخلاقي ما ينبغي عمله، والمعنى الباطني الغايات الآخيرة"[2].

التأويل اللاهوتي ينبني على ضرورة مهمة وهي تأويل الكتاب المقدس بالمرور من المعنى الظاهري الحرفي إلى المعنى الباطني الروحي. والملاحظ على أهمية هذا الكتاب أنّه ميثاق عهد بين الله والإنسان، ولذلك كان النص الموحى من أهم الرسائل الموجهة إلى الإنسانية، فهو أساس للإيمان وبمأننّا بصدد دراسة فعل أو نشاط التأويل في الثقافة العربية الإسلامية. كان لآبد لنا من التوقف عند تأويل النص في الديانات التوحيدية التي سبقت الإسلام ونص القرآن. لنكشف عن الكيفيات التي فسرو وأوّلو بها النص الكتابي المقدس، أي اليهود والنصارى، ونحدد على أي نوع من الهرمنيوطيقا

[1] – جورج غوسدورف، أصول التأويلية، ترجمة: فتحي إنقزو، مرجع سابق، ص129.

[2] – المرجع نفسه، ص 134.

نتحدث، فالقرآن كبقية الكتب المقدسة تعرض للتأويل والقراءة. والملاحظ أنّ الإسلام مازال يبحث عن مشروعية للتأويل، فحكم تاريخ التأويل في هذا الفضاء بالصدام الموجود بين القراءة الحرفية والقراءة الروحية للكتاب.

فالقراءة الحرفية أي النص المكتوب الظاهر على اللفظ، أي النص يقرأ نفسه بنفسه، وبتالي فهم النص من خلال النص، والقراءة الروحية هي من أهم اللحظات التّي إنفتح فيها النص على التعددية، فلا يكفي قراءة كلام الله، فعلينا فهمه أولا، وإدراك مضامنه الخفية والرمزية والتي لا تفكّ إلاّ بالتأويل والقراءة. " إنّ الهرمنيوطيقا تعمل على مواءمة النص المقدس مع روح العصر، وتبوح براهنية معانيه في سياق لغوي ومعرفي وثقافي ومجتمعي راهن، وتمنحنا رؤية رحبة تعيد إكتشاف مقاصد القرآن"[1]، لذلك ظهر التأويل في السياق الإسلامي على نحو مبكر، متوجها إلى التراث من علوم القرآن والدين والكلام والتفسير وأخيرا المتصوفة والفلاسفة، فكيف كانت دلالته ومميزاته؟

[1] – عبد الجبار الرفاعي، الهرمنيوطيقا والتأويل متوازيان لا مترادفان، ضمن موسوعة فلسفة الدين، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، 2017،ص 8.

المبحث الثاني

التأويل في الثقافة الإسلامية: (التفسير، علم الكلام، التصوف)

"لقد مثّل الإسلام ولا يزال مجالا جاذبا لحروب التأويل"

محمد نور الدين أفاية، صور الغيرية، تجليات الآخر في الفكر العربي الإسلامي، المركز الثقافي للكتاب، المغرب، الطبعة الأولى، 2018، ص59.

المبحث الثاني: التأويل في الثقافة الإسلامية (التفسير، علم الكلام، التصوف):

1// في الماهية الإبستمولوجية لمصطلح التأويل: التاريخ، الموضوع، المنهج

جاء التأويل في مدلوله الإشتقاقي وفي اللغة العربية كما ورد في لسان العرب: "والأول الرجوع: آل الشيء يؤول أولاً ومآلاً رجع، وأول إليه الشيء رجعه، وآلت عن الشيء: ارتددت، ويقال: طبخت النبيذ حتى آل إلى الثلث أو الربع أي رجع، وأوّلَ الكلام وتُأَوَّلَهُ: دبره وقدره، وأوله وتأوله: نشره"[1]. بمعنى رجوع الشيئ إلى أصله ويعني كذلك أوّل الكلام، و"التأويل هو مصدر على وزن (تفعيل) من أوّل، يؤوّل، تأويلا، ومادة الكلمة (أوّل)"[2]. وكتب إبن الفارس:"أول أصلان هما إبتداء الأمر وإنتهاؤه، من إستعماله في الإبتداء قولك: الأوّل وهو مبتدأ الشيء. وفي استعماله في الإنتهاء قولهم الأيل، وهو الذكر من الوعول، وسمي أيلا لأنّ يؤوّل إلى الجبل وينتهي إليه، ليحتضن فيه. وقولهم: آل بمعنى رجع والإيالة: السياسة لأنّ مرجع الرعية إلى راعيها."[3]

إذا رجعنا للتعريفات المعجمية ودلالاتها اللغوية نجد أنّ التأويل هو أداة للكشف والإستفسار والفهم حول مبادئ أو مصادر الأشياء أو الأمور بقولهم (أوّل الشيئ)، وما ستكون عليه (مآل الشيء)، لهذا فإنّ التأويل سيمر بمنعطف إيتيمولوجي يعكس أبعادا فلسفية ولغوية. لأنّ أهمية التأويل تحصر في قراءة النص عبر صيرورة لامتناهية، فعدم إستقرار مفهوم التأويل على أنّه تفسير أو تثبيث

[1] – إبن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت ،الطبعة الثالثة، 1994، مادة أول 130/1.

[2] –صلاح عبد الفتاح الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، دار القلم، دمشق، ط1، 2002، ص25.

[3] –إبن الفارس، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، ص98.

أو قراءة جعل أئمة اللغة يترددون بين الإبتداء والإنتهاء.

أ/مفهوم التأويل عند المفسرين:

" إنّ أهل النظر من المفسرين وعلماء الأصول وأئمة علم الكلام إعتمدوا التفسير بالمأثور إجرائا تأويليا لا محيد عنه"[1]، فاعتماد المأثور كان حاجة ومن أصول منهج التفسير، وهذا المنهج يقتضي الأوضاع البيانية للقرآن، أي أنّ التفسير يقوم على البيان. لذلك نلمح كثيرا من المفسرين وعلى رأسهم الإمام الشاطبي (ت790هـ)، يشرح حاجة المفسر إلى المأثور، إذ يقول:" فكان القرآن في حاجة ماسة إلى المأثور"[2] كما يؤكد أنّ إرتباط التأويل بالسياق والنظام التداولي الذي نشأ واكتمل فيه القرآن.

أي أنّ التأويل لم يبق حبيس النهج الألسني ولا حبيس المأثور الذي نادى به الشاطبي، وعليه فالقرآن كلام الله نزل في حقل تداولي عربي، " ولعلّ هذا ما جعل العلماء العرب يضعون العربية على رأس قائمة العلوم التّي يتوجب على المفسّر/ المؤول التسلّح بها لقراءة القرآن"[3] إنّ التأويل كلمة أخرى ظهرت الى جانب كلمة (التفسير) في بحوث القرآن عند المفسرين. واعتبرت من قبلهم متطابقة بصورة واضحة مع كلمة التفسير في المعنى. فالكلمتان معاً تدلان على بيان معنى اللفظ والكشف كما

[1] – عبد الغني بارة، الهرمنيوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقل تأويلي، منشورات الإختلاف، الطبعة الأولى، 2008، ص 429.

[2] – أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، شرح وتعليق عبد الله دراز،دار المعرفة ،بيروت، ط3، ج4 1997،ص3.

[3] –جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج4، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة،1935، ص 182.

جاء في لسان العرب" أوّل الكلام وتأوّله، دبرّه وقدره،، وأوّله وتأولّه: فسّره"[1]، أي التدبير والتقدير والتفسير.

لذلك نجد أنّ المفسرين إتفقوا على التطابق بين التأويل والتفسير لكن إختلفوا في المعنى. وإنّ مفهوم التأويل عند عدد كبير من المفسرين يراد به تفسير الكلام وبيان معناه . لهذا" بعد مجيء الإسلام فإنّ طرائقية التأويل تجد متنفسها لدى مقاصد المفسرين ضمن إتجاهاتهم المختلفة، حتى إنّك لا تستطيع أن تحصي الأشياع والمذاهب المتشعبة لخوضهم في مبدأ تأويل النص الإلهي، ولعلّ من بين هذه الفرق التي لا تحصى نذكر: الشيعة، المعتزلة، المتصوفة، الفلاسفة."[2]

ومن مقاصد المفسرين قول ابن الجوزي " وفي التأويل وجهان أحدهما: التفسير والثاني العاقبة المنتظرة"[3]. وقول القرطبي: " والتأويل يكون بمعنى التفسير كقولك: تأويل هذه الكلمة على كذا ويكون بمعنى ما يؤول الأمر إليه ونقل عن الزجّاج في معنى التأويل الوجهين"[4].

ومن هنا نستخلص أنّ للتأويل والتفسير تاريخ طويل متشعب المسارات لأنّ " مصطلح التأويل كان يستخدم كثيرا للدلالة على شرح وتفسير القرآن الكريم، في حين كان مصطلح التفسير أقل تداولا، لكن مصطلح التأويل تراجع وفقد دلالته المحايدة واكتسب دلالة سلبية، وذلك في سياق

[1] –إبن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، ج11، ص 33.

[2] – عبد القادر فيدوح، النص المتعدد ولانهائية التأويل، مجلة ثقافات، العدد18، يناير، البحرين، 2006، ص 28.

[3] – ابن الجوزي أبو الفرج ، زاد المسير في علم التفسير، الجزء1، المكتب الإسلامي، بيروت، 1984 ، ص354.

[4] – القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري: الجامع لأحكام القرآن، الجزء 7، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى،2006،ص271.

عملية التطور وما يصاحبها من صراع فكري وسياسي" [1]، وهذا ما سنتطرق إليه فيما تتجلى العلاقة بين التفسير والتأويل؟ وما الفرق بينهما؟

يحتلّ مفهومي التفسير والتأويل في الثقافة العربية الإسلامية مكانة مميزة، وبثيران في الوقت نفسه جملة من المسائل الفكرية الخطيرة داخل هذه الثقافة وخارجها خاصة حول مسألة حدود كل من التفسير والتأويل، والعلاقة بينهما، وهل التفسير جزء من التأويل؟ وهل التفسير هو التأويل؟ لأنّ ممارسة فهم النص تقتضي التمييز بين التفسير والتأويل وهذا ما حصل مع علماء الدين والفقهاء في القرن الرابع هجري بضرورة التفرقة بين التفسير كعلم والتأويل كتجربة. لذلك سنذهب مع رأي الكاتب والمفكر نصر حامد أبو زيد على أنّ تاريخ الحضارة العربية الإسلامية هو حضارة نص كما أنّه حضارة للتأويل" وذلك أنّ التأويل هو الوجه الأخر للنص، وإذا كان مصطلح التأويل في الفكر الديني الرسمي قد تحوّل إلى مصطلح مكروه لحساب مصطلح التفسير"[2].

فالمتفق عليه غالبا هو أنّ التأويل صرف اللفظ عن معناه الظاهر، والذهاب إلى المعنى المحتجب في الباطن. إن المتأمل في استعمالات القرآن الكريم لكلمة التأويل واشتقاقاتها أنها تعني معنيين اثنين وهما: الأول تفسير الكلام وبيان معناه سواء وافق ظاهر الكلام الإلهي، ويكون التأويل والتفسير عندها بمعنى متقارب أو متوازي، والثاني: هو نفس المراد بالكلام أي وقوع فعل التأويل، لكن ما الفرق بين التأويل والتفسير؟

[1] – نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3، 2008، ص 174.

[2] – نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، مؤمنون بلا حدود للدراسات والنشر، الرباط، بيروت، الطبعة الأولى، 2014، ص 219.

"لقد جاء إستعمال كلمة التفسير في القرآن بمعنى البيان وذلك في قوله تعالى في سورة الفرقان "ولا يأتونك بمثل إلاّ جئناك بالحق والأكثر تفسيرا"[1].

يظهر التفسير على أنّه شمولي، أو أعم على التأويل، فالتأويل أخص، فكثيرا ما يستعمل التفسير في الألفاظ، التفسير بيان وضع اللفظ، إما حقيقة أو مجازاً، أمّا التأويل هو صرف الآية إلى معنى محتمل يوافق ما قبلها وما بعدها، غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الإستنباط، والتفسير هو الكلام في أسباب نزول الآية. والتفسير من مصدر فسّر: بمعنى الإيضاح والتبيين، كما أنّ التأويل يفيد كذلك التفسير بمعنى أوّله تدبرّه وفسّره، ينطلق بعض العلماء من أنّ التفسير هو التأويل ، وليس هناك فرق بينهما إلاّ من الجانب اللغوي، أو من حيث بنية ودلالة اللغة، وأنّ الإختلاف ظاهري مرتبط فقط باللفظ، لذا يصبح التأويل مرادفا للتفسير.

والقصد من ذلك أنّ موضوع التفسير[2] والتأويل واحد وهو النص، هنا يحضر الجانب اللغوي لأنّ النص أي القرآن منزل بلغة واحدة، فالمؤول لا يمكنه أن يتناسى البنيات اللغوية وتراكيبها، وهذا ينطبق على المفسّر أيضا. إلى جانب مراعاة الفترة الزمنية للنص، بحيث تُفرض على المؤول والمفسّر أن ينطلقا منها لفهم النص، وهناك من يعتقد أنّ التفسير والتأويل مختلفان،" إذا كان التفسير هو بيان للمفردات، وتوضيح لمعانيها، بحسب الدلالة اللغوية، فالتأويل أعم وأشمل"[3]، وهذا ما يظهر أنّ مكانة

[1] – المرجع نفسه، ص 226.

[2] – يجدر الإشارة أنّ كلمة التفسير تعني (explication) وتفسير النصوص الدينية يعني(exégèse)

[3] – عبد القادر بوعرفة ، الخطاب الديني وإشكالية التفسير والتأويل، دراسة حول الإختلاف والإتفاق، ضمن كتاب التأويل والترجمة، مقاربات لأليات الفهم والتفسير، منشورات الإختلاف، الطبعة الأولى، 2009، ص 227.

التفسير غير مكانة التأويل بداهة أو قصدا، لأنّ مواطن التأويل تحمل دلالات متعالية على مواطن التفسير، فمثلا نؤول النص الديني، لكننا لا نفسر العالم ، فالمفسّر مجرد شارح ومعلّق وموضح، أمّا المؤول فله سلطة متعالية وليست محايثة لما هو كائن. أي هو العارف والملم بجميع العلوم، ولهذا يكون التفسير للعامة من الناس، أما التأويل فيكون للخاصة أو خاصة الخاصة من العارفين. ولهذا نلمح انّ جلّ المفسرين تعاملوا أو شرحوا النص القرآني من منطلقات تاريخية تعنى بالفترة الزمنية المعاشة، في حين" نجد أنّ الكتب التي عنيت بالقرآن عمقا وتحليلا، لم يطلق عليها عنوان التفسير"[1] . فالملاحظ أنّ التفسير يكمّل التأويل إذن يوجد علاقة إستطرادية بينهما تفيد الإرجاء والإلحاق.

وهذا ما نلمحه في إشكالية التأويل والتفسير عند ابن رشد فالتفسير موضوعه المفاهيم والنظريات العلمية والفلسفية والوقوف على حقيقتها، والتأويل على خلاف التفسير لايكتفي بالخروج من نص إلى نص أخر وإنّما يخرج خروجا تاما. وقد ذهب إبن رشد إلى وجوب تأويل الظاهر، لأنّه كان لديه إيمان بعدم وجود تعارض بين مقتضيات العقل والشريعة، فالعارف بالبرهان لديه قياس يقيني وهو الظاهر، لذلك الظاهر يقبل التأويل. إذن التأويل في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية لم يخرج عن النص الذّي هو القرآن الكريم.

إنّ التأويل عند علماء التفسير بمعنى التفسير يتحرك داخل النصوص، أي يفضّل الإنتقال من نص إلى نص أخر، لكن إنطلاقا من المجال المعرفي والعلمي عينه. أما التأويل على خلاف التفسير لا يفضل فيه الإنتقال من نص إلى نص أخر فحسب، وإنّما يفضّل الخروج عن النص ذاته، أي يتوجه

[1]- المرجع نفسه، ص 223.

من مجال معرفي أو حقل إلى مجال معرفي آخر. إنّ التأويل بكلّ مساراته لم يحدد مركزه ووتيرته في الثقافة الإسلامية نظرا لعدم إتفاق العرب على مفهوم واحد. إنّ المتأمل والناظر في كلّ قضايا التأويل داخل الثقافة العربية الإسلامية القديمة يلاحظ بأنّ مصطلح التأويل هو قديم النشأة، لأنّ السائد في ذاك العصر لم يكن مفهوما من حيث القراءة، إذ مثّل التأويل أخطر وأهم السبل في التعاطي مع النص الشرعي، فتعتبر لحظة قراءة النص من اللّحظات الأساسية نحو الكشف عن الحقيقة.

مفهوم التأويل عند علماء الكلام :

ممّا لا شك فيه أنّ ركيزة فلسفة علم الكلام أسست على مفهوم العقل، وكان هذا المفهوم على مستويين: مستوى الماهية ومستوى المظهر، فتجلي العلاقة بين النص والعقل تظهر التفاعل بينهما سيكون للعقل وبيان دوره في تأويل النص عند كل من الأشاعرة والمعتزلة[1]. إذن مع المتكلمين سنكون أمام الفهم العقلي للآيات القرآنية، هذا يكاد يكون واضحا رغم الإختلاف في الدرجات عند الفرق الكلامية.

وتشمل العلاقة بين العقل والنص عند المتكلمين على الطابع الإجرائي ويتمثل في التأويل ومنهجه فترتكز مشروعية التأويل على مدى الحوار بين العقل والنص، ويكون التحاور على منطقين وضرورتان وبناءا علي التفاعل بينهما يكون التأويل:" حمل خطاب الله تعالى على ما تقتضيه حقيقة

[1] –لقد ركزنا في دراستنا على موقف المعتزلة في التأويل، لأنّه تعتبر لحظتهم في هذا الموضوع من أهم اللحظات التي ظهر في الجدال والسجال بين أهل السنة والفقهاء والمفسرون والفرق الكلامية حول مسألة تأويل القرآن.

اللغة ومجازها"[1] يعني أنّ الخطاب الديني عندهم يدلّ على لغة معقوله بسبب إستخدامهم للعقل في جميع توجهاتهم بين الخطاب أي الكلام ولذلك يجب تجاوز الكم اللغوي لأنّ خطاب الله هو معقول أو ذو معان معقولة، فعلينا مجاوزة اللغة عند عملية تأويله، أي أنّ" التأويل الحق هو الذي تكون بينه وبين النص نسبة مخصوصة، تتمثل في عدم القطيعة بينه وبين مادة النص"[2]. ومن حقيقة التأويل عند علماء الكلام وعلى رأسهم المعتزلة أنّ ظاهرة التأويل عندهم تسعى إلى جعل وفي مقام الأول" حمل المتشابه على المحكم"[3].

وهنا القول بوحدة الخطاب القرآني وهو الأصل للتأويل عند المعتزلة، وأنّ " محكمه يوافق متشابهه، وأنّه لا تناقض فيه"[4]، وأنّ للمؤول مساعد وهو العقل فسيؤول المتشابه وفق دلالته. وفيما يخص بنية المنهج الإعتزالي في التأويل أنّهم جعلوا من منهج التأويل أداة لكشف نصوص القرآن ضمن شروط تعود إلى خلفية مذهبية إعتزالية يعني لابد من المؤول أن يكون على دراية بالأصول الخمسة للمذهب المعتزلي من التوحيد والأمر بالمعروف ووالوعد والوعيد ...الخ. حتى لا يخرج في تأويله عما قررته فكرية الإعتزال، امّا الشرط الثاني يشمل المعرفة باللغة العربية بلاغة ونحوا، وعلم الرواية وعلم أصول الفقه أي الحذاقة في كل هذه العلوم.

[1] – القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: فيصل بدير عون، مجلس النشر العلمي، الطبعة الأولى، 1998، ص 238.

[2] – المرجع نفسه، ص 238.

[3] – القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج12، تحقيق: توفيق الطويل، راجعه: ابراهيم مدكور، ص 175.

[4] – القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مرجع سابق، ص607.

أما الشرط الثالث يتعلّق بالنص من محكم ومتشابه وهذا يحتاج إلى منهجية خاصة في التأويل " فالمحكم يجب إعتباره عملية تأويل للمتشابه"[1]، لأنّ القرآن يقيد كل آية، من هنا نستنتج أنّ مفهوم التأويل عند المعتزلة جاء على أساس خلفية مذهبية وفكرية، فالتأويل هو قراءة عقلية ليّنة، ثمّ يتحول إلى قراءة مذهبية تبجلّ العقل والتعقل، يعني لم يكن تأويلا عقليا خالصا أو مطلقا لذلك بقي تأويلا كلاميا. على الرغم من أنّ اللحظة العقلانية التي نادى بها موقف المعتزلة كان أخطر موقف في الدين وفتح المجال أمام التأويل.

أمّا فيما يخص المقاربة الأشعرية نجد أنّ علاقة النص بالعقل كانت على مستويين نظري وإجرائي، فالمستوى النظري يمكن تحديده في مفهوم التأويل عندهم، والمستوى الثاني يكون التأويل منهجا وتطبيقا. بحيث أنّ الأشاعرة قالوا أنّ المتشابه هو أصل التأويل، والظاهر أنّ فكرة التأويل عندهم قد مرت بعدة أطوار فمؤسس المذهب (أبو حسن الأشعري) "حاول أن يقيم توازيا بين النقل والعقل، ورفض تأويلات المعتزلة"، إنّ الأشاعرة يقدمون الشرع على المدركات العقلية، بحيث لا يكون الشرع مخالفا للعقل وإدراكاته. لذلك كان التأويل في سياق المدارس الكلامية ينحصر في وجوب الإستدلال على الله. إذن علم الكلام يؤكد وبصفة ضرورية على قيمة الإدراك العقلي للنص وتفسيره.

إنّ التأويل عند المتكلمين إختص وقيّد بالعقيدة والمتشابه من آيات وصفات الله وأفعاله والمشيئة الإلهية، فأوّلوها بما ظنّوا أنّها تتفق ولا تختلف مع تنزيه الله في سائر تدبراته بحيث أنّ" التأويل عند

[1]-المرجع نفسه، ص 606.

المتكلمين ما ذهب إليه الخلف من صرف النصوص ما تشابه من الكتاب والسنة عن ظاهره إلى معاني تتفق وتنزيه الله عن المشابهة والمماثلة"[1].

كما أنّ علماء الكلام قد وقعت تأويلاتهم على الجانب العقائدي فقط، فقد أوّلوا الآيات العقيدة فقط وليست الآيات التي تحمل أبعادا وأحكاما عملية. جاء تأويلهم لصفات الله وافعاله أي الجانب الفعلي العيني لا القولي. كما أنّ علماء الكلام إتخذوا من البيان حكمة في تأويلهم وهذا ما أكدّ عليه الجابري " فإنّ علماء الكلام قد إهتموا إلى جانب ذلك بوضع حدود التأويل وذلك بربطه بوجوه البيان، أي بأنواع العلاقة التي تقوم بين اللفظ والمعنى في الأساليب العربية"[2]. ورغم الإختلاف في الدرجات بين أهل الفرق الكلامية من معتزلة وأشاعرة وغير ذلك إلاّ أنّ تأويلهم" يبقى دائما تأويلا بيانيا"[3]. لكن هناك من علماء الكلام وخاصة منهم الأشاعرة نقدوا المنهج البياني المحض واعتبروه مجحفا بحق الإنسان في فهم آيات الله، ذلك أنّ التعويل على البيان لا يحقق ظهور الإفهام، إنّ أقصى ما يفعله المنهج البياني هو الوقوف عند ظاهر النص. هكذا يتحولّ التأويل من كونه خطابا بيانيا إلى كونه خطابا عقليا.

إنّ المتداول والمتفق عليه أنّ مقاصد الشريعة محكومة بالسنة والقرآن، وأنّ جميع المؤولين لم يخرجوا عن النص، فكلّ مؤول يجد نفسه أمام العودة إلى النص فمثلا المعتزلة رجعت إلى النص عن

[1] – الزرقاني محمد بن عبد العظيم: مناهل العرفان في علوم القرآن، الجزء 1، دار إحياء الكتب العربية، ص473

[2] – محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية للمعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، 1999، ص 66.

[3] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

طريق منهجهم العقلي، فاتخذوا من العقل مرجعا أساسيا لتأويلاتهم. وقد إلتفتوا في تأويلهم لآيات القرآن أساسا على الذات الإلهية ومشكلة الصفات والأفعال والقضاء والقدر. وعليه فإنّ تأويلهم محاولة لفهم الآيات القرآنية فهما عقلانيا وتدبرا في تنزيه صفات الله من إتصاف بصفات المخلوقات لا الخالق.

ب–التأويل عند الصوفيين:

إنّ الفكر الإسلامي في عمومه، بفروعه المعرفية الكبرى من الفلسفة وعلم الكلام والتصوف درسو مشكل التأويل، وقد اختصّ المتصوفة بموضوع باطن الشرع، على عكس الفقهاء اللذين إهتموا بظاهر الشرع. لذا إنقسمت الشريعة إلى قسمين: قسم للفقهاء وغايته معرفة الأحكام الشرعية الظاهرة في العبادات (أهل الظاهر). وقسم إختص بالصوفية واشتمل المجاهدة والأحوال والمعاناة والتقرب من الله (أهل الباطن)، وكلاهما إستخلصا أحكامهم من القرآن والسنة.

وبالرغم من أنّ الفقهاء إستخلصوا الأحكام الظاهرة من القرآن والجديث النبوي، وكذلك الصوفية اللذين أسسوا نزعتهم على مركز القرآن والحديث أيضا. إنّ لفظ الظاهر والباطن قرآنيين فقد وردت في الآية الكريمة چﭐ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ چ[1]، چ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ چ[2] . فقد اختلف فقه الفقهاء وتصوف الصوفية و"هذا الإختلاف راجع إلى أنّ الفقه هو علم الأحكام الظاهرة في العبادات والعادات والمعاملات، على حين أنّ التصوف هو

[1] –سورة الحديد، الأية 3.

[2] –سورة الأنعام، الأية 120.

علم الرياضات النفسية، والمواجيد القلبية والأحكام الباطنية"[1]. بمعنى أنّ مفهوم الفقه يختلف عن مفهوم التصوف وبالتالي الإختلاف أيضا في مضامين مذهبهم وأراءهم. فقد رأى الصوفية أنّ الفقهاء قصرت مهمتهم على ظاهر الشرع، والظاهر هو معرفة سطحية أي الوقوف على ظاهر النص فقط. وأصبح الدين عند الفقهاء مجرّد صور لا روح لها خالية من الروحانيات، بينما حقيقة الدين والشرع عند الصوفية تتمثل في كلّ شيء يعنى بالقلب والوجدان، يدل على الأعمال الباطنة. فالتصوف يركز ويأخد بالباطن على عكس الفقه يركز على الظاهر.

عرف الصوفية بالتفسير الإشاري هو" تأويل القرآن بغير ظاهره لإشارة خفية تظهر لأرباب السلوك والتصوف، ويمكن الجمع بينه وبين الظاهر المراد أيضاً"[2]ومن هنا يعلم الفرق بين تفسير الصوفية المسمى بالتفسير الإشاري والباطنية الصوفية أصحاب التفسير النظري الفلسفي". فالصوفية لا يمنعون إرادة الظاهر، ويقولون: لا بد منه أولاً، إذ من إدعى فهم أسرار القرآن، ولم يحكم الظاهر كمن ادعى بلوغ سطح البيت قبل أن يجاوز الباب، وأما باطنية الصوفية فمبتغاهم الباطن وليس الظاهر. إنّ التفسير الإشاري هو تأويل رمزي. وهو" تأويل آيات القرآن الكريم على خلاف ما يظهر بمقتضى إشارات خفية تظهر لأصحاب السلوك، ويمكن التطبيق بينها وبين الظواهر.

ويرتكز التفسير الإشاري على رياضة روحية يأخذ بها الصوفي نفسه حتى يصل إلى درجة

[1] – محمد مصطفى حلمي، الحياة الروحية في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984، ص116-117.

[2] – الزرقاني محمد بن عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، مرجع سابق، ص 546/1.

تنكشف له فيها من سجف العبارات هذه الإشارات القدسية(...)، ولا يرى الصوفي أنّ التفسير الإشاري هو كل ما تحتمله الآية من المعاني، بل يرى أنّ هناك معنى أخر تحتمله الآية ويراد منها أوّلا وقبل كل شيء، ذلك هو المعنى الظاهر الذي ينساق إليه الذهن قبل غيره."[1]

لقد ذهب نوع من الصوفية يسمون بالباطنية بأنّ لكلّ شيء ظاهرا وباطنا، وأنّ للقرآن ظاهر وباطن، ويكتشف الباطن للخواص من أهل العباد، فالله يخصهم بهبة سرعة الفهم والكشف عن أسرار القرآن،" ولهذا كانت لهم طريقة خاصة في تأويل القرآن وتفسيره."[2] وتكمن خطورة هذا الإتجاه أنّه ينظر للشريعة على أنّها نوع من السلوك دون الإعتبار الحقيقي لها، فالملاحظ أنّهم أفرطوا في ظاهر الشرع، فلا حقيقة بلا شريعة ولا ظاهر بلا باطن، ولا نص بلا تأويل.

يظهر لنا الصراع الواقع بين أهل الظاهر وأهل الباطن، في مسألة أنّ لكل شيئ ظاهر وباطن "كما أنّ الله سبحانه وتعالى سمي نفسه الظاهر والباطن، وهذا الإستنتاج يقودنا إلى القول بأنّ الحديث الصوفية عن علم الباطن هو حديث له عماد قوي يمتدّ إلى الوحي المنزلّ"[3].

إعتمد التأويل عند الصوفية على المعرفة الذوقية، فهذه المعرفة لا تدرك أسرارها إلاّ بالذوق. حيث يعتبر القلب الوسيلة الوحيدة التي تحيلنا إلى معرفة الحقيقة، فبالمعرفة يدرك الصوفي الأشياء إدراكا كشفيا، ويتجسد هذا الإدراك في الوصول إلى المعرفة الحقة وهي الله. ولهذا حرص المتصوف على

[1] – محمد حسين الذهبي، بحوث في علوم التفسير والفقه والدعوة، دار الحديث، القاهرة، 2005، ص419.

[2] –أبو العلا العفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، أفاق للنشر والتوزيع ، القاهرة، ط1، 2018،ص 115.

[3] –محمد بن بريكة، موسوعة الحبيب للدراسات الصوفية، الكتاب الأول، التصوف الإسلامي من الرمز إلى العرفان، دار المتون، ط1، 2006، ص61-62.

مراعاة جانب الظاهر والباطن. أي أنّ النص فيه الظاهر الذي هو واضح ومفهوم، وفيه الباطن الذي هو مبهم لا يمكن فهمه وسبر أغواره إلاّ للذي يعامله معاملة خاصة عن طريق التجربة الروحية، لذلك يرى الصوفية بوجوب مخاطبة الناس حسب قدرتهم على الإستعاب والفهم. إذن الصوفية يعوّلون على المعرفة الذوقية القلبية، وبذلك يكون الذوق هو عمل المتصوف من حيث كونه كشفي إبداعي جمالي، سكوني، سبحاني.

إنّ النصوص عند الصوفية هي عوالم محجبة ومكثفة بالرموز والإشارات والكنايات ، ورحلة التأويل هي رحلة البحث والتقصي والكشف عن هذه الكنوز المخفية، والتأويل الصوفي يخرجها من الغموض إلى الوضوح، من المحجب والمخفي إلى الظهور والتجلي، ويبقى الفهم هو رغبة في كشف هذا الغموض، لأنّ كل قراءة وكل تأويل يحجب أكثر مما يظهر.

لذلك " ظهر أنّ التأويل في الخطاب الفكري العربي الإسلامي عمل على نقل الذات القارئة وفرضيات الخطاب إلى جهة لا تتعادل في المعنى، إذ لا تعادل فلا نهاية للتأويل وإنّما عودة أبدا إلى خطاب النفس لتجديد دلالات اللغة الموضوعة لمراهنة المعنى"[1]. وكان نتيجة هذا النقل هو اللغة التي كانت من رهانات التأويل، وذلك عن طريق استحضار القارئ ليُحي النص عن طريق عملية التأويل.

[1] – عمارة ناصر، اللغة والتأويل، منشورات الإختلاف، وضفاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2007، ص 122-123.

المبحث الثالث

إمكانات التأويل: ابن رشد منتقدا ابن عربي

" والطريق الموصلة إلى العلم بالله طريقان لا ثالث لهما (..) الطريق الواحدة طريق الكشف (..)

والطريق الثاني طريق الفكر والإستدلال بالبرهان العقلي"

محمد المصباحي، نعم ولا الفكر المنفتح عند ابن عربي، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الإختلاف، الرباط، الجزائر، الطبعة الأولى، 2012، ص 149.

المبحث الثالث: إمكانات التأويل: ابن رشد منتقدا ابن عربي

إنّ الخطاب الصوفي يظهر ممّا سبق لنا على أنّه تأويل مستمر، يختلف من قارئ إلى أخر، ومن متلّقي إلى أخر، ولما كانت إشكالية تأويل النص الصوفي ترتبط بالسياقات المختلفة والمتغيّرة لكل فترة زمنية. بسبب رمزية ومجازية اللغة الصوفية التّي هي قابلة لأكثر من تأويل، وذات دلالات متعددة. وفق نظام لغوي مفتوح على أفاق التأويل والتفسير، وممّا لا شك فيه أنّ التأويل حظي بمجال تداولي شاسع، وفي بيئات ومجتمعات متباينة ومختلفة. بدءا من الفقهاء والمتكلمة وأهل التفسير، مرورا بالتصوف، وذلك لإرتباطه بالنص القرآني. وإنّ المتتبع للمسار التاريخي للخطاب الصوفي يجد بأنّه مختلف من حيث طبيعته ومصادره، والظروف المحاطة به .

فنجد التأويل في الفلسفة الإسلامية ينحو نحوا مغايرا، ويظهر هذا مع ابن رشد الذي يعتبر من الفلاسفة المسلمين اللذين كان لهم أثرا بارزا في ثراء الفضاء الفلسفي في عدّة مواضيع أهمها شرحه للفلسفة اليونانية وعلى رأسها فلسفة أرسطوAristote، وحديثه عن موضوع التأويل، فهو" يقدم نظرية كاملة في تأويل النص الشرعي، تنهض في مشروعيتها على ثنائية الظاهر والباطن، أي على إعتبار خاص للبناء الرمزي للنص القرآني"[1].

فمن الواضح أنّ ثنائية الظاهر والباطن كانت محلّ إشتغال كلّ اللذين قالو بالتأويل، فاتخد ابن رشد من الفلسفة أو الحكمة وسيلة لمعرفة ظاهر الشرع وباطنه، و" يشكل كتاب فصل المقال الجانب النظري في المشروع التأويلي الرشدي، بينما يمكن اعتبار كتاب مناهج الأدلة البرهنة التوضيحية

[1] –فريد الزاهي، النص، الجسد والتأويل، إفريقيا الشرق، المغرب، الطبعة الأولى، 2003، ص 91.

للنظرية، بحيث يتطرق فيه المعلم الثاني إلى القضايا التأويلية الملموسة"[1].

إنّ المتداول بين المفكرين أنّ ابن رشد يدرج التأويل، ضمن ما يعرف بالتأويل العقلي البرهاني تأويل يعتمد على الإستنباط، حيث يرى أنّ النظر العقلي فيما يخص الشريعة لا يتعارض مع الدين ومع الإيمان مؤكدا أنّ الحكمة هي أخت الشريعة، أو بعبارة أخرى أنّ النظر البرهاني في الشريعة لا يتعارض مع الشرع بل يوافقه، لذا إقترح ابن رشد التأويل حلاّ لا بد منه ويعرّفه بأنّه " إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي"[2]، فالملاحظ على تعريف ابن رشد للتأويل وقيامه بتحويل معنى ودلالة اللفظ من الحقيقة إلى المجاز، محاولا ربطه منطقيا وعلى مستوى الدلالة اللغوية بالمجاز. ف" طبيعة موضوعه وهو المجازات فالمؤول مطالب بالعبور من المجاز إلى المفهوم، من الظاهر إلى الباطن."[3]

تظهر لنا مهام المؤول، في الكيفية التي يستطيع من خلالها العبور، والذهاب من المعنى المجازي، إلى المعنى الحقيقي للنص الديني.

" إنّ القرآن ينطوي على وجوه كثيرة، وإنّ لغته تختلف عن لغة العقل البرهاني، وإنّ طبيعة الدليل

[1] – المرجع نفسه، ص 92.

[2] –ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال، ضمن كتاب فلسفة ابن رشد، الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية، 1979، ص 19-20.

[3] –محمد المصباحي، مع إبن رشد، دار توبقال، المغرب، 2007، ص123.

المستخدم فيه مغايرة لتلك التي يطلبها البرهان، فلغة القرآن يدخلها الإشتراك والمجاز والإستعارة"[1].

لتصبح لغة تبحث عن معناها باطني، لأنّها لغة فيها المحكم والمتشابه وجاء التأويل ليحلّ المأزق بين النص والعقل. وإنقسام الشرع إلى ظاهر وباطن. يقول ابن رشد في هذا الصدد:" وهاهنا أيضا أيضا ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله، وحملهم إياه على ظاهر الكفر، وتأويل غير أهل البرهان له واخراجه عن ظاهره كفر فر في حقهم أو بدعة، ومن هذا الصنف آية الإستواء وحديث النزول"[2].

يؤكد ابن رشد أنّ التأويل هو ليس لعامة الناس، ويقتصر تأويله على أهل البرهان فقط والراسخون في العلم هم أصحاب المعرفة البرهانية، " وهذا إنّما يحمل على الإيمان الذي يكون من قبل البرهان، وهذا لا يكون إلاّ مع العلم بالتأويل، فإنّ غير أهل العلم من المؤمنين هم أهل الإيمان به لا من قبل البرهان، فإذا كان هدا الإيمان الذي وصفه الله به العلماء خاصا بهم فيجب أن يكون بالبرهان فلا يكون إلاّ مع العلم بالتأويل"[3].

إنّ البرهان عند ابن رشد هو الذي يوجد الحقيقة الدينية، لذا جاء بالتأويل العقلي البرهاني كموقف معرفي إبستمولوجي، لأنّه خاص بالعلماء والراسخين في العلم، وليس من عامة الناس، وهذا ما ذهب إليه ابن عربي في قوله:" هو محكم غير متشابه عند من يعلم تأويله، وليس إلاّ الله والراسخ في

[1] – علي حرب، التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، دار التنوير، بيروت، 2007، ص35.

[2] – ابن رشد، فصل المقال، مرجع سابق، ص 28.

[3] – المرجع نفسه، ص 22.

العلم"[1]، ويقصد ابن عربي بالراسخ في العلم المتصوف العارف بالأمور الوجودية والمعرفية. لذا جاء التأويل في تصور ابن عربي " عبارة عما يؤول إليه ذلك الحديث الذي حدث عنده في خياله، وما سمي الأخبار عن الأمور عبارة، ولا التعبير في الرؤيا تعبيرا إلا لكون المخبر يعبر بما يتكلم به، أي يجوز بما يتكلم به من حضرة نفسه إلى نفس السامع فهو ينقله من خيال إلى خيال"[2]. إنّ التأويل يتبع قصدية المتكلم من خلال السامع، وهذا أيضا فعل معرفي، " يقوم فيه المتؤول بإعطاء الأولوية لمعنى أو لعدد من المعاني قاصدا بذلك بلوغ معرفة الكلام الذي يقصده الحديث الملقي والفهم عنه"[3].

إنّ المشترك بين ابن عربي وابن رشد هو إعطائهما للتأويل الطابع المعرفي الإبستمولوجي، رغم الإختلاف في طبيعة تأويل كلّ منهما، بين البرهاني والعرفاني. كما يؤكد ابن رشد على وجود ثلاث دوافع للتأويل، الدافع اللغوي، والإديولوجي والمعرفي، وهذه الدوافع جعلت التأويل في نظره ضروريا، " لأنّه يرفع الإنسان العارف من مستوى المعرفة المبتذلة أو الظنية المحتملة إلى مستوى اليقين والبرهان"[4] فابن رشد كفيلسوف يؤمن باليقين العلمي لكي لا يبقى التأويل ظنيا، لأنّ ما يميّز التأويل هو الإحتمال والظن، أي أنّه ليس قطعيا أو يقينيا، لذلك سعى ابن عربي حثيثا على أن يكون التأويل سائرا صوب المعرفة والفهم، بغية تحقيق اليقين.

---

[1] – ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، مصدر سابق، ص 542

[2] – محمد العدلوني الإدريسي، ابن عربي ومذهبه الصوفي الفلسفي، دار الثقافة، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2004، ص 46.

[3] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] – منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية، نموذج محي الدين ابن عربي، منشورات عكاظ، المغرب، الطبعة الأولى، 1988، ص 110.

" ولهذا نجده ينتقد إنتقادا شديدا كل مفكري الإسلام، اللذين كانو يؤمنون بضرورة تحويل نتائج التأويل إلى معرفة يقينية، خاصة عندما يتعلّق الأمر بتأويل الخطاب الإلهي فيما يرون أنّه متشابه غير محكم من الآيات القرآنية"[1].

إنّ تأكيد ابن رشد على أنّ التأويل خاص بفئة الراسخين في العلم، لأنّ الفلسفة بالنسبة إليه تؤدي لليقين، وتعمد على الإستدلال والمنطق والبرهان، " وهو قياس دقيق يعتمد على القواعد والمبادئ والشروط المنطقية التي صاغها أرسطو، ولذلك كانت التأويلات البرهانية لا تخضع في الغالب الأعم للإجماع وإنّما للبرهان"[2]. من هنا فإنّ التأويل البرهاني لا يمكن أن يفيد الإحتمال يقينيا ويقوم على أسس منطقية غير قابلة للشك." إن علم البرهان، أي القول العلمي اليقيني، هو المعنى المقصود بالمنطق"[3]

إنّ العمل بالبرهان لا يودع إلى مخالفة الشرع، وإن تمّ الخلاف فإنّ التأويل يحل المأزق، وهذا ما يفعله الفقيه في الأحكام الشرعية، ما جعل ابن رشد يقيم مقارنة " بين التأويل عند الفقهاء الذي يتسّم بالظنية وعدم اليقين، والتأويل الفلسفي الذي يعتبر أداة ضرورية لإقامة المعرفة على أساس من اليقين والبرهان"[4]. إنّ إعتماد ابن رشد على المنهج الجدلي الأرسطي يدفعه إلى إخراج المؤولين من فضاء الشرع ولا يقرر الإجماع، "وأن يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر معلومين

[1] –محمد العدلوني، ابن عربي ومذهبه الصوفي الفلسفي، مرجع سابق، ص 46.

[2]– منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية، مرجع سابق، ص 111.

[3] – رمضان بن منصور، قراءة جديدة لعلم المنطق وعلاقته بالميتافيزيقا عند ابن رشد، عالم الكتب الحديث، أردن، الطبعة الأولى، 2013، ص 2.

[4] –محمد العدلوني، ابن عربي ومذهبه الصوفي الفلسفي، مرجع سابق، ص 47–48.

عندنا،(..) مع ذلك كلّه قد صح عندنا أنّ العلماء الموجودين في ذلك الزمان متفقون على أنّه ليس في الشرع ظاهر أو باطن"[1]

إنّ المعروف أنّ للشريعة ظاهر وباطن، لذلك إنتقد اللذين يطالبون بالإجماع، لأنّ في الشرع أمور باطنية لا يحق أن يعلمها جميع الناس. فالتأويل في نظره ضرورة فلسفية، ويجب أن ينحصر كما قلنا في فئة خاصة، يقصد بها ابن رشد جمع الفلاسفة. ويكون مؤسسا على خطى المنطق الأرسطي الذي ينبني على القياس البرهاني، لأنه دليل على اليقين والدقة.

" فإنّه ينبغي الإنتباه إلى أنّ هذا الإستعمال يجب أن يرجع إلى حدّ البرهان، من جهة كونه العلم المطلق (البرهان المطلق)"[2]، قد ربط ابن رشد التأويل بالمنطق، قبل أن يدرجه في أي سياق ثقافي أو إديولوجي، لذلك جاء مشكل التأويل في الثقافة العربية الإسلامية بين ما هو إحتمالي ظني، وماهو يقيني، منطقي، برهاني. لذلك أكد ابن رشد على وجوبية استعمال المنطق الأرسطي في التأويل لأنّه لا يؤدي إلى الشك.

" إنّ ابن رشد كفيلسوف ظلّ دوما يؤمن بالقيمة الإبستمولوجية للتأويل ولم يشك مرة واحدة في إمكانياته، ولذلك لم يكن نقده منصبا إلاّ على الإستعمال الفكري للتأويل خارج حدوده البرهانية المنطقية"[3].

[1] – ابن رشد، فصل المقال، مرجع سابق، ص 99-100.

[2] – رمضان بن منصور، قراءة جديدة لعلم المنطق وعلاقته بالميتافيزيقا، مرجع سابق، ص171.

[3] – منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية، مرجع سابق، ص 113.

ابن رشد أراد بعودته إلى أرسطو، وبالتحديد عودته إلى ميتافيزيقا "أرسطو" لما لها من علاقة بالمنطق أن يعطي للتأويل شرعيته الحقيقية بامتلاكه اليقين الذي يؤدي إلى الفهم، واليقين. ومن جهة أخرى نجد ابن عربي يطرح مسألة التأويل بشكل مغاير يخالف الفلاسفة، وخاصة ما قاله ابن رشد حول التأويل، وتأكيده على ضرورة إستعمال البرهان في التأويل لكي يتأسس معرفيا. " فانتقاد ابن عربي لمفكري الإسلام ذوي النزعة التأويلية العقلية لا يجب أن يستفاد منه رفض الحاتمي للتأويل، بل على العكس من ذلك، إنه يؤمن بضرورته المعرفية على الرغم من الصعوبات والعوائق التي تفترض طموحه من أجل بلوغ اليقين التام"[1].

إن ابن عربي ومن خلال تجربته الصوفية، يعطي للتأويل طابعا أو بعدا عرفاني، أو ما يسمى الكشف ليصبح فعلا معرفيا له القدرة على التمييز بين الإدراكات، " فهو فن للإدراك والمعرفة يعمل على تأويل الظاهر من أجل إدراك الباطن تأويلا خاصا ومتميزا يبحث عن الجمع بين المظاهر المشاهدة والبواطن الغائبة"[2]. إنّ الكشف في نظر ابن عربي يأتي في مقابل العلم، ويربطه بالفن أي فن الإدراك، سيعطيه نوع من المعرفة ويتأسس ابستمولوجيا عن طريق ما أعطاه تسمية الكشف[3] الصوفي.

كما تطرقنا سابقا فإنّ ابن عربي قد انتقد التأويل الكلامي والتأويل الفلسفي، وحاول أن يربط أفق التأويل بالكشف الصوفي، فانتقاده جاء ليؤسس معرفة جديدة، وبتأويل بديل هو الكشف

[1] – محمد العدلوني، ابن عربي ومذهبه الصوفي الفلسفي، مرجع سابق، ص 49.

[2] – المرجع نفسه، ص 47.

[3] – " فالمكاشفة سبب معرفة الحق في الأشياء، والأشياء على الحق كالستور فاذا رفعت رقع الكشف لما وراءها فكانت المكاشفة، فيرى المكاشف الحق في الأشياء كشفا كما يرى النبي من ورائه من خلف ظهره فارتفع في حقه الستر، ابن عربي، الفتوحات المكية، الجزء الثاني، ص 507.

الصوفي. لذا سيكون التقابل بين التأويل البرهاني العقلي والتأويل الكشفي الصوفي أمرا ضروريا لحسم مسألة التأويل في المجتمع الإسلامي. فإذا كان ابن رشد يرجع التأويل للبرهان والمنطق، فإنّ ابن عربي يربطه باللغة لأنّها هي التي تسمح بوجوده، " إنّ التأويل القائم على النظر العقلي(فلسفيا كان أم كلاميا) يبقى محدودا بحدود الإحتمال، فكل تأويل للخطاب اللغوي بصفة عامة أو الخطاب القرآني بصفة خاصة هو محاولة للإقتراب من حقيقة ذلك الخطاب"[1].

هنا على الصوفي أن يكشف طبيعة اللغة الخاصة بكل خطاب، ومعرفة البنية الوجودية لهذا النص، لأنّ التأويل عند ابن عربي وكحدث معرفي لا ينفصل عن اللغة، بحيث للسامع أثر على المتكلم، فنقد ابن عربي للتأويل المستعمل من طرف بقية الفرق الاسلامية والفلسفية، لم يمنعه بفتح مجال التأويل على أفق أخرى مغايرة،" وهذا يعني به أن يخرج به من حدود الدلالة الإصطلاحية الخاصة بالنص القرآني باعتباره مؤسسا لكل معرفة، إنّه سيربطه بمجال الذات العارفة ولغة العالم أيضا (الكتابة الوجودية)"[2].

بهذا سيصبح هذا التأويل أفقا مختلفا عن الأفق المعرفي وهو المجال الأنطولوجي تحديدا في الخيال الوجودي، أو الكتابة الوجودية. إنّ التأويل عند ابن عربي ليس رهين جدلية الباطن والظاهر وإنّما له علاقة مباشرة و أساسية مع اللغة. " فتصوف ابن عربي هو نظرية في التأويل، والخروج من

[1] –منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية، مرجع سابق، ص 241-242.

[2] – المرجع نفسه، ص 102.

اللغة إلى الوجود، فاللغة منزل الوجود بتعبير أحد المعاصرين، ومن الحروف إلى العالم، ومن الكلام إلى الأشياء"[1].

[1] – محمد أمعارش، النص والإختلاف، هرمنيوطيقا الصورة الإلهية عند ابن عربي، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص 19.

الفصـــــــــل الثانـي

تأويل الكتابة.....كتابة التأويل في الخطاب الصوفي الأكبري

توطئة:

إنّ اللغة لدى المتصوفة، هي عالم قائم بذاته يتمتّع بكل ما يتمتّع به العالم المحسوس والمعقول، غير أنّه لا يظهر هذا على وجه التحقق إلاّ لأصحاب الكشف، ليصبح التعامل مع هذا العالم غير الظاهر تعاملا مع موجودات حية، وهذا ما يجعل اللغة الصوفية محاطة بالغموض والإبهام، وعدم الوضوح، لغة تبحث عن باطن الأشياء ممّا يجعل تتبع مسارها أمرا صعبا فلا يفهمها إلاّ مبدع هذه التجربة وفقا لمعاناته، وحسب فهمه لذلك العالم الخفي. إنّ المتتبع للتراث الصوفي يدرك بالضرورة أنّ تجربة العارف أو المتصوف هي تجربة وجودية أنطولوجية تحاكي الإنسان في وحدته وتعدده ، وبذلك يتسّع وجوده في الحياة بادراكه للوجود المطلق.

اللغة تجربة يعانيها المتصوف للتعبير عن عالمه وعن كينونته، وعن ذاته، لذلك كانت اللغة حالة رمزية تحاول الوصول إلى التجربة، ومعايشتها من خلال ما يعرف برمزية اللغة، أو لغة الإشارة عند الصوفية، على الرغم من كون اللغة حجابا لأنّها تجمع بين الصمت والنطق، فهي صيرورة كشف وانحجاب لذلك اللاّمرئي الذي ينادي الوجود المحتجب. فكيف يمكننا التعامل مع الخطاب الصوفي على أنّه خطاب كشف وإنكشاف؟ والذي يحيلنا إلى ضرورة أخرى وهي طبيعة اللغة الصوفية ونمط الكتابة فيها. إذن فيما تكمن وجاهة علاقة الصوفي العارف باللغة وبالوجود؟ وكيف تتأسس أنطولوجيا الكتابة الشعرية داخل القول الصوفي الأكبري؟

المبحث الأول

أنطولوجيا الكتابة والتجربة الصوفية

" أرسى ابن عربي تأويلا يعوّل على الوجود، ويستحضره(..) وفيه تحددت الأسس الموجهة لعلاقة الكتابة بالصوت"

خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، دار توبقال للنشر، المغرب، الطبعة الأولى، 2004، ص33.

المبحث الأول: أنطولوجيا الكتابة والتجربة الصوفية

لا يمكننا اليوم حصر مفهوم الكتابة écriture في التصور التقليدي لها، لأنّه يمنحنا وظيفة غير وظيفتها الحقيقية، ويسجنها معتبرا إيّاها مجرد أداة لنقل وترجمة للكلام، الذي يكون حاضرا أمام الذات. إنّ الكتابة في جوهرها هي الحضور والمثول والإمتلاء، لقد كان إحتقار الكتابة والحد منها هو عبارة عن سمة ثابتة في تقليدنا الغربي من سقراط Socrate إلى ليفي ستراوس Claude Lévi-Straussمرورا بروسو Rousseau، لكن السؤال المطروح هنا: هو كيف عاشو تجربة الكتابة من غير وعي؟ كيف كانو مع وضد الكتابة في الوقت نفسه؟

من الواضح " أنّ الكتابة تتعارض مع اللغوس كما يتعارض الظاهر مع الحقيقة، وينبغي الحذر من الكتابة، لنفس أسباب الحذر من السفسطائيين، إنّ أفلاطون Platon يقابل بين ذاكرتين الحسنة والقبيحة: ذاكرة خارجية ميتة(..) تحاكي المعرفة المطلقة، وتأخذ إسم الكتابة"[1]، لهذا مارست الكتابة عند أفلاطون خطرا على الذاكرة، كا أنّ الكتابة في نظره ميتة ليس لها القدرة على إكتشاف الحقيقة، على عكس الكلام أو المشافهة له قدرة على التواصل والحوار. الكتابة غريبة عن النفس، بينما الكلام داخلي في النفس، هي سم على الذاكرة بينما الكلام دواء يحي الذاكرة، " إنّ النتيجة التي يرتبّها أفلاطون عن عجز الكتابة الدائم، هو انّها تتطفل على ميدان هو من إختصاص الكلام وبذلك مهما ادعت من قوة، فهي في المطاف الأخير محاكاة ميّتة للفعل الكلامي الذي يتضمن

[1] – روجيه لابورت، سارة كوفمان، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الأثر، ترجمة: عز الدين الخطابي وإدريس كثير، إفريقيا الشرق، الطبعة الثانية، 1994، ص 18.

حيوية خاصة"[1]. هذا مجمل ماعرضه أفلاطونPlaton في محاورة "فايدروس" واصفا الكتابة على أنّها وسيلة للتعبير عن الأفكار، وتثبيت القول خارج الحديث المكتوب. لذلك فإنّ الكتابة ليست مجرد تعبير وحسب، وإنّما تثبث المعنى، ولهذا تلجأ الميتافيزيقا إلى الكتابة لتمنحها الإستمرارية والخلود، لكي تبقى في حضور دائم أمام الذات والوجود. وفي إتجاه أخر غير بعيد عن التصور الأفلاطوني للكتابة يميّز روسو بين نوعين من الكتابة، " الكتابة الحسنة والكتابة القبيحة، فالأولى تتصل بعلم النفس الإلهي، وتتصل بالروح والعقل، وهي كتابة بالمعنى المجازي، لأنها القانون الطبيعي الذي مازال منقوشا على قلب الإنسان بأحرف لا تمحى فمن هنا يقوم النداء"[2].

يعطي روسو الكتابة طابع تقديسي، فهي عنده تبنى على رؤية مغايرة ، باعتبارها القانون الطبيعي، فهو لا ينكر أنّ الكتابة تقوم بالوظيفة ذاتها التي يقوم بها الكلام. وهو ما يراه دريدا أنّ الفكر الغربي لم يؤسس لمفهوم الكتابة نسقا واضحا، فقد أخذت علاقة الكلام بالكتابة إتجاه غير واضح، مفضلة الكلام على حساب الكتابة، أي حضور الصوت هنا تعطي الأولوية على تقدم الكلام في التعبير عن الحقيقة، وإقصاء وطرد الكتابة. كما يعمل دريدا في مؤلفه علم الكتابة على منح الكتابة دورا جديدا، لكي تغذو الكتابة وسيلة للتعبير يحقق بها الإنسان وجوده. وفي سياق أخر تعتبر

[1] – عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1997، ص 328.

[2] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الأنطولوجيا[1] Ontologieمبحث من المباحث الرئيسية في الفلسفة، وتعنى بالعبارة الأرسطية دراسة الوجود بما هو موجود ، الذي أعلنه في كتابه الرابع أنّ العلم الميتافيزيقي يعني الوجود بما هو كذلك.كما تتمحور على أنّها الفرع الأكثر أهمية في الميتافيزيقا Métaphysique . إنّ الميتافيزيقا توجه للفكر، ولعلّ منطقته الأصلية هي الأفلاطونية، لكن الميتافيزيقا كموقف هي سابقة حتّى على الأفلاطونية، ربّما تكون موقف ممتد خارج الفلسفة ذاتها كالأدب والسياسة، لكنّها وجدت حضورها على يد أرسطو. إنّ التمييز بين الوجود والموجود، هو العلّة الخفية واللامبررة لكل ميتافيزيقا، ومع ذلك هي الأساس الذي تقوم عليه، وكل نقد للأنطولوجيا داخل الميتافيزيقا لا يدلّ إلاّ على هذه العلّة الخفية. ف " أول كلمات الميتافيزيقا، يرغب كلّ الناس بالطبع بالمعرفة"[2]. فالفلسفة منذ نشأتها حاملة لرغبة وهي الفهم والمعرفة، وهذا ما جعل أرسطو يفترض إمكانية جديدة في بلوغ مثل هكذا نوع من المعرفة، بما يعرف بالعلل الأولى للوجود.

كما تجد لها حضورا ثريا في الحقبة اليونانية وخاصة مع الفلسفة الكلاسكية الأرسطية، وسماها الفلسفة الأولى، وقد مثلت الأنطولوجيا بما هي علم الوجود، كما هي مقولة أساسية في الوجود une catégorie fondamentale de l’existantموضوع الفلسفة الجوهري، لقيام أرسطو بتأكيد وجاهة هذه الأخيرة إلى حدّ التساوي بين الفلسفة والأنطولوجيا.

[1] – كلمة تحمل أصول يونانية ontos ، وتعني ما هو موجود، والوجود بما هو موجود، ولفظ logos لوغوس ويعني الخطاب، أو العلم تعنى بدراسة الوجود .

[2] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وقد استعمل هذا المفهوم منذ القديم مثلا بارمنيدس Parménideالأب الفعلي لإنطلاقة سؤال الوجود، وصولا إلى الأنطولوجيا الأساسية مع مارتن هايدجر في سياقات مختلفة بلغت حد التناقض والتباعد. فقد اختلف تحديد المعنى الصحيح لتمثل دلالة الأنطولوجيا، لذلك لم تستطع الأنطولوجيا الأساسية التموقع خارج الأنطولوجيا الكلاسكية، فوجود الإنسان لا ينفصل عن وجوده في العالم، ويبقى سؤال الإنسان في عمقه دو بعد أنطولوجي.

إنّ الأنطولوجيا الكلاسكية تبحث عن العلل الأولى للوجود، التّي توصل إلى المطلق كما قلنا سابقا، بالمقابل إتجهت الأنطولوجيا الأساسية نحو إتجاه مغاير، أي من الوجود إلى الموجود، وهو الوجود الإنساني. من خلال كلّ هذا نلاحظ أنّ هايدجر حاول قلب الأنطولوجيا التقليدية بإتجاه أنطولوجيا لا أرسطية، من الوجود المتعالي إلى الوجود الإنساني. ربّما رأى هايدجر هذا الإنتقال ضروري نحو هذا العالم الوجودي الإنساني، والذهاب به إلى منحى أخر كالموت، العدم. ومن هنا كان للصوفية تجارب عظمى مع الوجود أسستها بفعل الكتابة. "كان المبحث الأنطولوجي موضوع جدل في الثقافة العربية، وعنه تولدت طروحات رسخت الإختلاف بين علماء الكلام والفلاسفة والمتصوفة، (..) ولعّل ما يميز التصور الأنطولوجي لإبن عربي ضمن هذا الجدل، هو إقتراحه مفهوم الوسيط"[1] ويقصد هنا بالوسيط الخيال وهذا ما سنتتبعه في هذا المبحث، أي كيف وظف ابن عربي الخيال الأنطولوجي في تجربته الروحية؟

[1] – خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، دار توبقال، المغرب، ط1، 2004، ص 25.

وهذه "التجربة في إطار اللغة العربية ليست مجرد تجربة في النظر، وإنما هي تجربة في الكتابة"[1].

وهنا يتضمن لفظ تجربة على مصطلحات متباينة، إذن كيف نحدد مفهوم التجربة*[2]؟ في كثير من الأدبيات العربية نجد معنى التجربة محصور في اختبار الأمور ومعرفتها. وهذا ما نجده في اللغات الفرنسية والإنجليزية والجرمانية ولكن أكثر توسعا وشاملا لموضوع الاختبار والخطر، ولكن المعنى الأقرب لمفردة التجربة في مجال التصوف هي التجربة الداخليةExpérience intérieure لجورج باطاي George Bataille ويقصد باطاي بالتجربة الداخلية التجربة الصوفية، والتي تصاحب حالات النشوة والإنفعال الذي يؤديان إلى التجربة. وهذا ما ذهب إليه جان شوفليي في قوله:" إنّ الصوفية هي قبل كل شيئ تجربة داخلية، هي نوع طريقة في الحياة وفي السلوك"[3].

ولأنّ التجربة الصوفية تجربة دين بالأساس، فهي تجربة البحث عن المطلق، فالدين باعتباره تجربة روحية ذاتية، فهو يمثلّ إهتمام كلّ الروحانيين في الديانات، لذلك " يسعى الصوفي من خلال التجربة إلى محاولة التواصل مع مصدر المعرفة بدلا من الإنشغال بنصوص الشريعة (..) إنّما يمكن

---

[1] – المرجع نفسه، ص 22.

[2] – تعني كذلك حدثا معاشا أثر في شخص متهيئ لأن يثبتها، وقد تتيح الفرصة لظهور انفعالات دينية وشق احساسات من الصعب التعبير عنها، كاشفة تجانس من نوع ما مع الشهادات الصوفية. إنّ لفظ expérience يمكن أن يؤدي معناه في اللغة العربية المعاصرة إلى مصطلح التجربة، كما أننا لا نستطيع أن نفرض مفهوم التجربة في الفكر العربي بدون أن نتسآل عن استعمالاتها في الديانات الموحدة(..)، وبهذا الإعتبار فإنّ أحد التعيينات الأساسية للتجربة الدينية يبقى بالتأكيد هو الوحي الإلهي. لأكثر التفاصيل أنظر: التجربة، مجموعة باحثين، ترجمة: عبد القادر قنيني، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2005، ص 17-18-19.

[3] – جان شوفلييي، التصوف والمتصوفة، ترجمة: عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1999. ص 11.

الوصول إليه عبر السعي إلى معانقة مصدرها من خلال تجربة ترسم خطى التجربة النبوية التي هي أصل الوحي"[1].

نلمح تشابه بين التجربة الدينية والتجربة الصوفية، فالتجربة الدينية مصطلح يستعمل في فلسفة الدين واللاهوت، وفي هذا الإطار كان الحديث عن الدين وخصوصا عند الفيلسوف الألماني شلايماخر وحقيقة الدين والتجربة الدينية عنده.

وكأنّ الدين سر من الأسرار المقدسة، ففي الدين حقيقة باطنية يجب أن تكشف لكي يفهم الدين من داخل الدين باعتباره حالة وجودية تحملنا إلى المطلق، جاعلا من التجربة الدينية، لأنّ التجربة مرتبطة بالوجود والحياة، " يمنحنا الدين قدرة على أن نرى الاخر كرؤيتنا لذواتنا، وأن نتعاطى مع شرعية وجودنا عبر ما نضفيه على الأخر من شرعية الوجود"[2].

إنّ تمسك شلايماخر بالدين جعله يؤسس لتاريخ الفلسفة واللاهوت في أوروبا، ممّا أدى به إلى مخاطبة معاصرين له في صرح كتابه دفاعا عن العقيدة المسيحية، والتي تعتبر حالة خاصة عاشها، " والحق أنّ عودة شلايماخر إلى التجربة الشخصية الحميمة للإيمان، إلى معنى الديانة، التي وجدت مثالا لها في المسيحية المجددة على طريقة الإصلاح البروستانتي، لايتنافى رغم ميوله الصوفية، مع مقتضيات

[1] –نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلّم ابن عربي، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الثالثة،2006، ص 24-25.

[2] – فريديرك شلاريماخر، عن الدين خطابا لمحتقريه من المثقفين، ترجمة: أسامة الشحماني، مراجعة وتقديم: عبد الجبار الرفاعي، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص 10. هذا الكتاب كتبه شلايماخر في برلين سنة 1799م، ويعدّ من أهم الأعمال الكلاسكية عن اللاهوت، وقد نلمس فيه نصا أساسيا ويهمنا في هذا السياق وهو دفاعا عن التجربة الدينية.

المعقولية التي يتطلبها الإنتماء إلى العالم الحديث".[1]

يقول باطاي مجددا:" إنّ التجربة هي سفر الإنسان إلى أقصى طرف ممكن، وكل فرد غير قادر على هذا السفر، ولكنه في حال الإقدام عليه يفترض في فعله هذا التنكر للسلط، والقيم الموجودة التي تحدّ من الممكن"[2].

فعلا التجربة هي سفر وترحال نحو الممكن المستحيل، والسفر عند ابن عربي" تجربة داخلية تنهض على التخلي بغية بلوغ التقاط الوجود بما هو تجل، وبذلك فإنّ سفره ينطوي في الرغبة إلى تحوّله إلى صورة، مما يجعل هذا السفر تأويلا وجوديا لحديث الصورة وفي التقاط هذا الصوت تتكشف تجربة الكتابة بما هي مقام ضمن السفر الوجودي"[3]. تأخذ الكتابة عند ابن عربي طابع وجودي دو منحى أنطولوجي هي تجربة باطنية عميقة قد نلامس خطورتها في سياق سفره الوجودي، "إنّ كتابة التجربة تفتح إشكال اللغة، ولا تتحدد اللغة في هذا السياق، بمعزل عن التجربة، بل إنها تغدو جزءا منها إنطلاقا من مسعى ابن عربي لتطويعها لتشمل المطلق"[4]. فالكتابة في شكلها العام هي تجربة الكاتب مع اللغة، وتظهر رهانات الكتابة في تصوف ابن عربي بين تصورين الوجودي والمعرفي في علاقتها مع اللغة، "إنّ تجربة الكتابة هي تجربة وجودية، وبذلك فإنّ التجربة الوجودية لا تنفصل عن

[1] – فتحي إنقزو، معرفة المعروف تحولات التأويلية من شلايماخر إلى دلتاي، مؤمنون بلا حدود للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص 91.

[2] -George Bataille ،expérience intérieure ،Gallimard، Paris ،1943. p 15.

[3] – خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، مرجع سابق، ص 87.

[4] – المرجع نفسه، ص 96.

الخيال بما هو أساس معرفي"[1].وهو ماسمّاه ابن عربي بالكتابة الوجودية أو الخيال الوجودي[2]، من خلال اللغة التّي أصبحت دو طابع أنطولوجي، وهذه اللغة الوجودية ستأسس مفهوما جديدا عن واقع التأويل وهو ماسماه ابن عربي الكشف الصوفي. لقد كان ابن عربي " أكثر المتصوفة وعيا بالقيمة الإبستمولوجية للغة أولا، وبالقيمة الأنطلوجية لها ثانيا"[3].

إنّ الصوفي يربط اللغة بامتداد الوجود، لأنّها في الأساس وجودية أنطولوجية إذ أنّها تعلقت بقضايا تحمل العلاقة بين الله والوجود، وعلاقة الإنسان بالعالم، كلغة مباشرة تنبع من التجربة. ذلك أنّ اللغة هي شرط تأسيس التجربة الروحية في التصوف من حيث علاقة الإنساني بالإلهي" إنّ نمط وجود الألوهية في الموقف الصوفي هو اللغة، ولا يمكن لهذا الأخير في علاقة معها إلاّ بوصفها لغة" .[4] لقد وسع ابن عربي مفهوم اللغة، وأخرجها من حدود العبارة لتصبح لغة وجودية أو لغة الكينونة وبهذا يتم الإنتقال من اللغة العادية الواقعية إلى اللغة في بعدها الأنطولوجي . ذلك أن تغدو أشكال الوجود صورا رمزية، ومن شأن هذا التداخل بين اللغة والوجود، أن يمكّن الصوفي من قراءة لغة العالم وتأويل نص الوجود. فلغة المتصوفة هي لغة صمت متجسد في الإشارة. إنّ فعل الكتابة مرتبط بالكلام وهو

---

[1] – المرجع نفسه، ص 227.

[2] – من الواضح أنّ ابن عربي لا يقصد بالخيال الوجودي (الكتابة الكونية)، مايسمّى حاليا عالم اللامعقول أو العالم المتخيل ' l'imaginaire كما يلاحظ هنري كوربان في الكثير من المواقف للتفاصيل أكثر راجع:

Henry Corbin. Face de Dieu, face de l'homme : Herméneutique et soufisme .préface Gilbert Durand. Entelacs .2008p7-8.

[3]– محمد خطاب، الحالة الرمزية أو مجاز اللغة، المنظومات المعرفية: العبارة نحو الإشارة، كتابات معاصرة، المجلد81، العدد 83، أذار، 2012، ص 59.

[4] –منصف عبد الحق، زمن الكتابة زمن الإنصات، مجلة الكرمل، ع46، فلسطين، 1992،ص 57.

موجود في كل كتابة انسانية أو وجودية (الكلام الإنساني والكلام الإلهي)، وله علاقة بالصمت لأنّ الأمر مرتبط بتجربة عميقة وهذه التجربة تستلزم الصمت وهذا الجدل بين الصمت والكلام يأخد بعد فلسفي وجودي. لكن الصمت عند ابن عربي يأخذ معنى الحضور الغائب المحتجب الظاهر لأنّ هذا الصمت له حضوره في الوجود يقول ابن عربي في الفتوحات:" فما عندنا في الوجود صامت أصلا"[1]. هذا جعل ابن عربي فعل أو نمط الكتابة يبدأ من الوجود ويتحدث عليه برمزية أي صلة الكتابة بالوجود أو كفعل داخل الوجود الإنساني، يقول أيضا في هذا الشأن:" الكتابة أمر وجودي فلا بدّ أن يكون متناهيا"[2].

إنّ تجربة ابن عربي في الكتابة جائت عبر الكشف الإلهي، وكانت الكتابة مرآة لتجربته، فحدث الكتابة مرتبط بالإنسان ضمن الأبعاد الوجودية، وليس الحرف وحده يمثل تجسيد لفعل الكتابة. يقول ابن عربي:" فالعالم حروف مخطوطة مرقومة في رقّ الوجود المنشور، ولا تزال الكتابة فيه دائمة لا تنتهي"[3]. إنّ تجربة الكتابة هي تجربة منفردة في السلوك واللغة، وقد ساهم المبحث الأنطولوجي في تجديد اللغة والكتابة الصوفية، وكان من أهم الأسس التي تحرك التجربة الصوفية.

إنّ كل نص يتضمن مستويين: الظاهر المرئي، والباطن اللامرئي، وهذا ما نصّ عليه ابن عربي" حينما

[1] – ابن عربي، الفتوحات المكية، الجزء الثالث، ص 116.

[2] – المصدر نفسه، الجزء السادس، ص 154.

[3] – المصدر نفسه، الجزء الأول، ص 158.

أكدّ على ضرورة الذهاب إلى الظاهر والباطن، إلى المرئي والمخفي"[1]، فالصوفي يقول الأشياء كأنّها تخلق من جديد والكتابة الصوفية هي الحياة وليست مجرد تعبير عنها، ومادامت الحياة صيرورة، فإنّ الكتابة هي كذلك. والتجربة الصوفية كذلك هي حالة دائمة من الإبداع والتجدد، وحياة تتحقق بالكتابة، حيث تصبح فعلا وجوديا يصنع اللغة ويعيشها، " إنّ اللغة كشف للوجود، لقد أسس ابن عربي لعلم يشمل على نوع من الميتافيزيقا والأخلاق والتأويل"[2]. وهنا يظهر لنا أنّ التجربة الصوفية هي تجربة لغوية، كما أنّ اللغة شرط لبناء هذه التجربة بحيث تكون شرطا وعائقا في الآن نفسه.

"إنّ الحقيقة التي تسعى إليها الهرمنيوطيقا الشيخ الأكبر، تحملها اللغة(..)، هذا هو ما يعطي للغة بعدها الرمزي، بل إنّ اللغة رمزية، وإنّ الرمز هو واقعها الأنطولوجي "[3]. يحدد الصادقي مشكلة التأويل على أنها" مشكلة تطرح العلاقة بين الكلام الإلهي المطلق ، ومع ابن عربي يريد أن يصبح التأويل تأسيسا لأنّه يبتدأ مع الحرف الذي هو أول كل خطاب وكل لغة"[4]. إنّ التأويل الذي يمارسه ابن عربي هو ارجاع كل شيئ الى موطنه سواء كان خطاب إلهي أو غير ذلك غير أنّ هذا الإرجاع يقوم على المعاناة، فهو تأويل يتمّ عبر الكشف والإلقاء وهنا الإلقاء يقصد بها الكتابة لهذا تتخد

---

[1] - *Natalie Depraz. Jean- François Marquet. La Gnose, une question philosophique: Actes du Colloque "Phénoménologie, gnose, métaphysique" qui s'est tenu les 16-17 octobre 1997 à l'Université de Paris IV-Sorbonne. Cerf, .2000. p 115.*

[2] - جان شوفيللي، التصوف والمتصوفة، مرجع سابق،ص 62.

[3] - أحمد الصادقي، إشكالية العقل والوجود، في فكر ابن عربي، بحث في فينومينولوجيا الغياب، تقديم: عبد المجيد الصغير، دار المدار الإسلامي، ليبيا، الطبعة الأولى، 2010. ص156.

[4] - المرجع نفسه، ص 120.

الكتابة والتأويل شكل سفر في اتجاه الأصل، إنّ التأويل الذي ينادي به ابن عربي كشفي روحي والقلب هو منبع هذه الفلسفة التأويلية، إنّ التأويل الصوفي يبحث عن المعنى من خلال الكتابة فالكتابة هي عقل لامحدود ولا متناهي . ينفتح التأويل الصوفي على الكشف ويقوم على الحفر في مدلولات اللغة الصوفية ، والنص هو عبارة عن أداة لمعرفة شكل التجربة الصوفية، فالمجال الدلائلي للتأويل يرتبط بأفق التجربة الصوفية التي تتخد من خلال علاقة الذات العارفة، فالتدوين (التثبيت)مسألة أساسية عند المتصوفة وعند ابن عربي، وتدلّ على أنّ ممارسة التأويل تتجسد في الكتابة الصوفية.

يرى إبن عربي أنّ طريق المعرفة الحقة هو تعظيم الشريعة بالتزام أوامرها. يقول في هذا الصدد:"قسم كماله في ظاهر الإنسان وباطنه كالورع والتوبة، وقسم كماله في باطن الإنسان، ثم إن تبعه بالظاهر فلابأس كالزهد والتوكل، وليس في طريق الله مقام يكون في الظاهر دون الباطن"[1]. إنّ الإتجاه الصوفي عامة في تأويل الوجود يفضّل باطنه على ظاهره، نجد إبن عربي إعتمد على الباطن إلاّ انّه لم ينكر الظاهر لأنّه كان أشدّ إيمانا بأنّ "الظاهر عنوان الباطن"[2].

كما عمل بالقلب إلاّ أنّه لم ينكر العقل، وإنّما قال بمحدوديته، لقد فصل ابن عربي فصلا واضحا بين العقل والقلب وذلك نتيجة لتأثره بالتيار الروحي الصوفي الذّي يعطي الأولوية للقلب من حيث قيمة المعرفة التّي يقدّمها وصدقها، والعقل محدود لأنّه آلة للمعرفة النسبية.

[1] -إبن عربي، الفتوحات المكية، السفر الأول، ص 151.

[2] -المصدر نفسه، الجزء3، ص348.

"ولما كان إبتداء كل شيء إنّما هو من جهة القلب، وهو من جهة هذا الخاطر المتقلب الذي من أجله سمي القلب قلبا، (..) واعلم أنّ منزلة الخاطر منزلة سماع صوت يقرع سمعك، ويمرّ، وتمرّ عنه، فكما لا يلزمك سماع ما يكون من كذب، أو محال إثما، ولا يلحقك في ذلك لوما(..) فكذلك الخواطر، إذا لم تبعتها ببالك، ولم تعد راتبة، لا يعقبها شيء، وإنّما يجتهد الصديقون فيما يقوي فهم خواطر الخير، ويقطع عنهم خواطر الشرّ، لأنّها أزمة القلوب، وفواتح الأعمال"[1]

لكن هذه الأولوية للقلب عند ابن عربي لا تنفي العقل ودوره لكن مجال تداوله أغرقه في الوهم. ويمكن إستخلاص مفهوم العقل عند إبن عربي أنّه "أول مخلوق ظهر في الوجود"[2] أمّا مفهوم القلب عند إبن عربي هو أساس جوهر الإنسان الذّي يتميز بقدرته على تجاوز بواطن الأشياء وحقيقتها يقول"ثبت أنّ القلب رئيس البدن، وهو المخاطب في الإنسان، نلاحظ أنّ ابن عربي يسمي القلب بالعقل ولكنّه عقل خاص ليس لديه القوة المفكرة كما في العقل الإنساني، وإنّما يأخد قوته من عند الله بفعل التجلي الإلهي. فقد أكدّ ابن عربي على كون القلب يستفيد من الله ويستقي معارفه يعني معرفة ذات طابع إلهي. لذلك فامتاز القلب بكونه قادر على معرفة الحقائق الباطنة. عكس العقل الذي لم يخرج عن إطار المحسوس. ترجع محدودية العقل عند ابن عربي على أنّ العقل آلة مرتبطة بالفكر. لأنّ الفكر مرتبط بالمحسوسات يقول في هذا الصدد:" فلا شيء أكثر تقليدا من العقل، وهو يتخيل أنّه صاحب دليل إلهي، وإنّما هو صاحب دليل فكري، فإنّ دليل الفكر يمشي به

[1] – ابن عربي، الرسالة الوجودية، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2004، ص ص 53-54.

[2] –سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، مرجع سابق، ص 812.

حيث يريد، والعقل كالأعمى، بل هو أعمى عن طريق الحق"[1].

فاعتماد ابن عربي في تأويله على الباطن الذي يستمده من القلب، ولكن ليس على حساب العقل يتطلب المنزع الباطني."[2] فالتأويل الكشفي في النص الأكبري يمتّع بازدهار الرموز التّي هي بالضرورة يوجد في باطنها الخيال وعالم البرزخ. بمعنى أنّ العقل هو الظاهر، والقلب أو الذوق والكشف الصوفي هو الباطن.

فالحقيقة التّي يبحث عنها ابن عربي أنها تتخذ شكلا ظاهرا وتخفي وراءها باطنها وجوهرها، فكلّ شيء هو ظاهر وباطن فإنّ الباطن يتجاوز الرؤية العقلية فهي تبقى دائما عرضية. أمّا الرؤية القلبية أو الكشفية توصل إلى معرفة الجوهر والباطن. فالقلب هو مرآة التجلي، كما أنّه سريع التقلب" فهو يتقلب بتقلب التجليات، والعقل ليس كذلك"[3]. إنّ المعرفة الحقيقية هي المعرفة الكاشفة عن بواطن الأشياء، وما هو جدير بالتأمل أنّ إستعمال لفظ القلب بدل العقل في القرآن رغم عدّة التأويلات. تمنح لنا هذه الحركية أي حركية التأويل الإنتقال من النص المقدس من التعدد إلى الواحد من الظاهر إلى الباطن، وهكذا تغدو المعرفة الصوفية فعلا موازيا بالتجلي الإلهي.

يقول إبن عربي أنّ لكل آية ظاهر وباطن "إنّ ما من آيةّ إلاّ وأولها ظاهر وباطن ولكل حرف حد ومطلع"[4]أي من الظهر التفسير ومن البطن التأويل والحد هو مايتناها المفهوم من معنى الكلام

[1] -إبن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص290.

[2] -هنري كوربان، الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ترجمة: فريد الزاهي، منشورات مرسم، الرباط،2004، ص22-23.

[3] -إبن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 289.

[4] -الفتوحات المكية، السفر الثالث، ص187.

ينفتح التأويل الصوفي الرمزي على إرادة معرفية تسكنها التجربة الروحية التّي تحدد علاقة الذات العارفة بالوجود واللغة. كانت لإبن عربي طريقة خاصة في التأويل، وفهم خاص للنص المؤول من منطلق أنّ لكل آية ظاهر وباطن. فاعتمد على أهل الظاهر أي الفقهاء.

يقول:"فاعلم أنّ الله خاطب الإنسان بجملته، وما خص ظاهره من باطنه، ولا باطنه من ظاهره"[1].يشير أنّ الباطن من إختصاص أهل الحق والمعرفة الباطنية الذّي هو طريق الله. فابن عربي يجمع بين الظاهر والباطن والسعادة لاتكون إلاّ بجمعهما.

"والسعادة كلّ السعادة مع الطائفة التّي جمعت بين الظاهر والباطن وهم العلماء بالله."[2] إستعمل في تأويله لغة الظاهر ولغة الباطن، في الظاهر إستعمل العبارة الواضحة الظاهرة، أمّا في لغة الباطن إستخدم أسلوب الرمز والإشارة، للتعبير على المعاني المستترة في النص القرآني وراء الظاهر.

لذلك لجأ إلى لغة الرموز والإشارات لأنّ أي لغة غير لغة الرموز لا تستطيع التعبير عن الحقيقة الدقيقة داخل المتن الأكبري. نلاحظ أنّ ابن عربي إستعمل أسلوب الرمز والإشارة الباطنية على حساب أسلوب العبارة الظاهرية للتعبير عن المعاني المستترة والمتوارية وراء ظاهر الشرع أو النص، فقد لجأ إلى لغة الرمز واعتبرها لغة حقيقة بمعنى أنّ ظاهر العبارة هي اللغة الإنسانية، وباطنها الإشاري هو اللغة الإلهية. والفارق الأساسي بين" ظاهر العبارة وباطنها الإشاري الرمزي هو الفارق بين اللغة الإنسانية واللغة الإلهية، التّي تتجلى في القرآن كما تتجلى في الوجود"[3].

[1]-الفتوحات المكية، السفر الخامس، ص158.

[2]-المصدر نفسه، ص159.

[3] -المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

إنّ اللغة من حيث هي نظام إشارات ارتبطت عند ابن عربي بمفهوم الرمز، ومادام التصوف سفر في الألغاز والرموز والأسرار، استوجب توظيفه، بدل التعبير الصريح حتى لا يفضح أمر الصوفية ويقابل بسوء الفهم. إنّ الرمز مرتبط بالسر[1] والأسرار التي لا يصرّح بها هنا تحدث الإشارة. الرمز يحيل إلى التأويل، وعمل التأويل هو فك هذا الرمز. " فالرمز والإشارة هما أساسا الكلام الإلهي للبعد القائم بين الله والإنسان من جهة، وسبب العلة المانعة في الإنسان العادي من فهم الكلامي الإلهي وجودا ونصا"[2].

وإذا كانت اللغة الإلهية وجودية أم نصية أي مكتوبة، لغة رمزية إشارية فمن الطبيعي أن يعتمد عليها المتصوفة كمنهج للستر يقول ابن عربي في هذا السياق:" فأخبر عن مستور وهو عندك مستور أيضا، فما كشفته وإنّما تنقلت مثاله إليك لا عينه، فكل حرف جاء لمعنى فهو ستر عليه، وإنّما جاء ليدلّ عليه، فهو الستر من أعظم الستور"[3]. لهذا كل منكشف مستور عند المتصوفة.

" ولا تقوم العلاقة بين الرمز والمرموز إليه، أو الإشارة والعبارة على الإنفصال فليست اللغة العادية إلاّ صدى للغة الإلهية، أو مظهرا لها على المستوى الوجودي"[4].

إذن فهم القرآن هو من فهم الوجود المتجلي من خلال اللغة، والإنسان هو الجامع بين

---

[1] – هناك علاقة فقهية بين الكلمات التالية: أسطورة .myth ، صوفيةmysticism ، سر mysteryوهي جميعا مشتقة من الفعل اليوناني musterionالذي يعني خلق العينين والفم في تجربة الظلام والصمت، أنظر: كارين آرمسترونغ، الله والإنسان على إمتداد 4000 سنة من إبراهيم الخليل إلى العصر الحاضر، ترجمة: محمد الجورا، سورية، الطبعة الاولى، 1996، ص 217.

[2] – نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، مرجع سابق، ص ص267 /268.

[3] – ابن عربي، الفتوحات المكية، ج7، ص 390.

[4] – نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، مرجع سابق، ص 269.

الظاهر والباطن. وكذلك هو البرزخ الجامع بين المعرفة الحقة وحقيقة الخلق. وممارسته التجربة الصوفية تعكس تصوّره الوجودي وتجربته الخاصة(الذاتية)، ليتأول كلمات اللغة إذن البعد اللغوي في النص الأكبري أخذ إتجاها رمزيا كشفيا يعتمد على باطن الأشياء. و"إبن عربي هو وريث تجربة المكاشفة ووريث لغة المكاشفة ."[1]. فحقيقة التأويل عنده ارتبطت بحقيقة الوجود وظاهر النص كان عنوان باطن النص القرآني" إنّ كل كتابات ابن عربي كانت هرمنيوطيقا روحية من القرآن والتراث النبوي"[2]. إنّ جوهر التأويل الكشفي الأكبري هو الحقيقة لكن في أبعادها العرفانية والجوانية.

إنّ التصوف الإسلامي كتجربة روحية طريق للمعاناة تقود صاحبها إلى الكشف، وتؤدي إلى المعرفة، يتحقق التعبير عنها باللغة، كما يعبّر الفنان في عمله الإبداعي عن تجربة الحياة المعيشة لديه. إنّ لغة الصوفية لغة رمزية ملغمة ولا يتبث عجزها إلاّ من خلال التجربة الروحية للمتصوف. فيلجأ الصوفي لحل هذا المأزق اللغوي بالصمت لا بالنطق دون التعبير والإفصاح المباشر بالكلمات أو الكلام، مستعملا الإيحاء والرمز توسلا منه للتعبير عن تجربته، التي هي تجربة وجودية. فالمتصوف يواجه علاقته مع ذاته ومع اللغة من خلال وسيط اللغة التّي تعتبر المسكن والإسكان والسكنى. وكانت لتجربة الشيخ الأكبر ابن عربي في التصوف رحلة معرفية تصبّ في هذا الأساس. فممارسة التأويل عند ابن عربي تتجسد في كيفية الربط بين الظاهر والباطن والبرزخ والملاحظ أنّ كل هذه الكلمات مأخودة من القرآن. فالبحث في جدية النص هو الوقوف على منهجية معينة في القراءة.

[1]-سعاد الحكيم، إبن عربي ومولد لغة جديدة، المؤسسة الجامعية للدراسات و للنشر والتوزيع، بيروت، 1991،ص35.

[2] -Frédéric Lenoir, .Ysé Tardan –Masquelier. Le livre des sagesses : L'aventure spirituelle de l'humanité. Bayard, 2005. P465.

فبالتأويل تحدث القراءة الصوفية للنصوص الدينية المقدسة. لهذا فإنّ طبيعة الخطاب الصوفي ونزعته الفلسفية هيّ التّي حركت لنا أليات القراءة الصوفية وتجلّت في التأويل الكشفي عند ابن عربي الذّي يظهر مشروعيته أو أفقه من خلال الرمز والخيال.

" ومن هنا يمكن أن نفهم أغلب الصور التي التي تزخر بها كتابة ابن عربي والتي يعرض فيها لعمل الصورة البرزخية الرمزية وعلاقتها بالعارف كصورة المرآة والظل والحلم والرؤيا، إنّ ما يوحدها هو كثافتها الرمزية والوجودية"[1].

عند ابن عربي تتمحور العلاقة بين التجربة والتأويل والكتابة من خلال الرابط بينهما وهو الخيال، الذي من خلاله يلعب الحلم دورا جديدا في إكتشاف هذه العلاقة الأنطولوجية في أساسها فمن خلال الحلم يمكننا التعبير عن عمق هذه التجربة، وعن انعطاء "وجه" الله للإنسان، يمكن إستقبال وجه الله الذي يتمثل في الصوت الإلهي الذي يحدث الحالم في حلمه، فالصوت المسموع في الحلم يظهر نمط إنعطاء وجه الاله، لأنّ الصوت الإلهي لا يصدر مباشرة من عند الله وإنما بواسطة الإنسان، لأنّ ابن عربي باستخدامه لصورة المرآة، هو بصدد معرفة علاقة الله بالعالم، وهذا جانب مهم من علاقة الحق بالخلق، " فيصبح الحق مرآة تنعكس فيها صور الموجودات، وتصبح الموجودات مصدرا للرؤية والتأمل،(..) ومع ذلك فإنّ ابن عربي لا يتردد في تحويل علاقة الحق بالعالم إلى إحالة مزدوجة تنطلق من الحق في إتجاه العالم، ثم من العالم في إتجاه الحق، ولا يقف ابن عربي عند هذا الحد

[1] – منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية، مرجع سابق، ص 276-277.

بل يتجاوز ذلك إلى الإنسان ذاته"[1].

ربما الأسماء الإلهية عند ابن عربي تكشف لنا مدى ارتباط وجه الله بالإنسان أي إنعطائه على صورته، " لقد وضعت الكتابة من حيث هي تثبيث، الصوت في مأزق، مثلها مثل الصورة، فلولا الكتابة والصورة ما عرفنا المنسوخ السابق من الناسخ اللاحق، ورؤيتهما هو من اختلافهما في فعل النسخ الذي هو الكتابة، والصورة أي النسخة"[2]. فبواسط الخيال كل شيء يردّ إلى الحقيقة المطلقة التي هي الله، فهذه الأسماء تتجلّى من خلال رؤية الله لمخلوقاته، فمعرفة وجه الله تتجلى في الأسماء. " لكن هذه العلاقة الخاصة بالوجه هي أيضا العري الأكثر عراء، وال ما ليست له حماية والبلا – مورد إنّه فاقة الغياب وفقره الذّي يشكل قربة الله: أي الأثر"[3]. فكل اسم من أسماء الله يمثّل وجه من وجوهه، وليس بالضرورة ان تكون لهم نفس الأثار، يكون هنا الوجه الإلهي في حالة انعكاس.

إنّ الأسماء الإلهية تترك أثرا، " وإنّ الوجود كما هو حاصل في تجربة الكتابة الأكبرية، هو وجود في مراتب المستويات، فحص هذه المستويات لا يكون إلاّ بالتجربة الروحية التي تمنح لتجربة الكتابة مشروعيتها، كتابة هي أثر لأثر، إنّها أثر يسجل أثر الأسماء الإلهية في الأشياء"[4].

---

[1] – المرجع نفسه، ص ص 289-290.

[2] –محمد أمعارش، النص والإختلاف، هرمنيوطيقا الصورة الإلهية عند ابن عربي، مرجع سابق، ص857. يقول ابن عربي في هذا السياق:" ثمّ قال لي أمح ما كتبت، وانس ما حفظت، واجهل ما علمت، فكن هذا معه على كل حال" الفتوحات المكية، الجزء الرابع، تحقيق: عثمان يحي، ص 529.

[3] –ايمانويل ليفيناس، إله إنسان، ترجمة: حسن الوفاء، مؤمنون بلا حدود، ص 9.

[4] – أحمد الصادقي، إشكالية العقل والوجود، مرجع سابق، ص 531.

من هنا يتبين لدينا أنّ الأساس المعرفي للتصور الأنطولوجي للكتابة عند ابن عربي هو الخيال لهذا كانت الكتابة عنده مشدودة بأسس أنطولوجية، وكذلك معرفية، أنطولوجية تجسدت من خلال مفهوم الكتابة الوجودية، أو ما يسمى الخيال الوجودي، ومعرفية من خلال آلية التأويل، لكن كيف يتّم مقاربة هذا الفعل الكتابي في منظومة التصوف التي تحكمه لغة رمزية تعوّل على الإشارة والرمز للتعبير عن التجربة الصوفية؟

المبحث الثاني

التأويل ونمط الكتابة الصوفية: العبارة والإشارة

"فالشخص الذي يكتب هو أوّلا ذاك الذي لا يتكلّم أثناء الكتابة"

عبد الفتاّح كليليطو، الأدب والغرابة (دراسات بنيوبة في الأدب العربي)،

دار توبقال، المغرب، الطبعة التالثة،2006، ص9.

المبحث الثاني: التأويل ونمط الكتابة الصوفية: العبارة والإشارة:

تحتل اللغة مركزا مهما في التفكير الفلسفي، بإعتبارها من المواضيع الرئيسية التّي تطال همμ الفلسفة والفلاسفة. وهذا ما أصبح الأن يسميّ بالمنعطف اللغوي، أو فلسفة اللغة. لكن المتداول ارتباط اللغة بآلية التأويل كمبحث معرفي. ممّا يعطيها الطابع الإبستمولوجي.

" فجاء التساؤل حول إمكانية لغة الكتابة، هو أيضا تساؤل حول إمكانية التأويل، مادام التأويل هو الذي يجعل من الكتابة في الثقافة الإسلامية الوسيطية سلطة عملية خاصة بفئة الخواص (المفكرين)" [1]، لأنّ التأويل كسلطة معرفية يمنح لنا امكانية إنتاج المعارف داخل هذه الثقافة. " لذلك أدرك المتصوفة بعمق العلاقة بين الكتابة والتأويل داخل الثقافة الإسلامية تماما مثلما أدركو المبدأ الذي يحوّل الكتابة القائمة على التأويل (تأويل النص المقدس وكل النصوص المرتبطة به أو المؤولة له بهذا الشكل أو ذاك)، إلى سلطة ثقافية واجتماعية"[2]. إنّ ارتباط الكتابة بالتأويل، وهنا نقصد تأويل القرآن، تحكمها قوانين من الثقافة والمجتمع السائد، بعبارة أخرى فمحيط المؤول يوجب عليه أن يتعامل مع النص، أو يؤول النص وفق السياق الذي يكون فيه.

" واذا كانت أغلب الفرق الفكرية الإسلامية (متكلمة فلاسفة وفقهاء) تحاول أن تربط التأويل ولغة الكتابة بأطر عقلية ونهجية محضة، فإنّ الصوفي سيحاول أن يخرج بالتأويل عن حدود

[1] – منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية نموذج محي الدين ابن عربي، مرجع سابق، ص 7.

[2] – المرجع نفسه، ص 8.

تلك الأطر التجريدية لكي يربطه بتجربته المعيشة"[1]، أي من المجال المعرفي إلى المجال الأنطولوجي للغة وهذا ما يطلق عليه ابن عربي مفهوم الكتابة الوجودية . فكيف ستكّف الكتابة على أن تكون تأويلا للنص المقدس فقط وتعبّر عن لغة أخرى داخل هذا العالم؟

لقد كانت مشكلة المتصوف تكمن في كيفية التعبير عن تجربته لذلك لجأ إلى الإشارة والرمز فالعبارة[2] التّي هي عكس الإشارة لا تمنحنا التعبير الكامل أو الدقيق، "من أجل هذا يميّز المتصوفة بين مصطلحي الإشارة والعبارة، حيث الإشارة مجرد إيحاء بالمعنى دون تعيين وتحديد، ومن شأن هذا الإيحاء أن يجعل المعنى أفقا منفتحا دائما، أماّ العبارة فهي تحديد للمعنى يجعله مغلقا ونهائي"[3].

اللغة عند الصوفي مرتبطة بأبعاد أنطولوجية، وتصبح اللغة اشكالا في التعبير، فنجد الصوفيين يفرقون في اللغة ذاتها بين الإشارة والعبارة، بين الكلام والصمت. لهذا لجأ المتصوفة لاستخدام الرمز بسبب عجز اللغة العادية عن التعبير. " فالإشارة لا العبارة هي المدخل الرئيس لتلك التجربة"[4]، إذن الخطاب الصوفي محكوم بمتناقضين: العبارة والإشارة والبوح والستر أو بين ما ينقال(قابل للقول) والذي هو العبارة، وبين ما لا ينقال وهي الإشارة. يقول ابن عربي في الفتوحات:" فإنّ العبارة تجوز

---

[1] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[2] –هي مفهوم عام يجمع في الوقت نفسه بين معاني نطق الدالEnonciation والتعبير Expressionوالخطاب Discours، ويمكن القول أنّ العبارة هي التي تتم فيه علاقة المتكلم بالرسالة اللغوية، كما أنّ ابن عربي يحدد شروط الدلالة في العبارة فيما يسميه بالمطابقة، مطابقة المعنى الظاهر عبر الصور الدالة للعبارة(حروف، كلمات)، للمعاني الباطنة. أنظر: منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية، مرجع سابق، ص 30/28.

[3] – نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلّم ابن عربي، المركز الثقافي العربي، مرجع سابق، ص 90.

[4] – أدونيس، الصوفية والسوريالية، دار الساقي، بيروت، ص 23.

منها إلى المعنى المقصود بها ولهذا سميت عبارة، بخلاف الإشارة التّي هي الوحي فإنها ذات المشار إليه"[1].

" فما الإشارة إلاّ بديلا عن قصور اللغة الوضعية الإصطلاحية التي تختص بالتعبير عن الأشياء المحسوسة والمعاني المعقولة، في حين أنّ المعاني الصوفية لا تدخل ضمن النطاق المحسوس"[2]. فكانت تعبير على مالا ينقال. وجاء التمييز بين هذين المصطلحين " بين المعنى الظاهر للخطاب الإلهي وبين دلالته الباطنة إذ الظاهر هو ما يدل عليه الخطاب بدلالة اللغة الوضعية في بعدها الإنساني، في حين إنّ الباطن هو المستوى الأعمق، مستوى اللغة الإلهية"[3] فهي لا تنكشف إلاّ لصاحب التجربة الصوفية لما لها من دلالات عميقة باطنية. يقول نصر حامد أبو زيد في هذا السياق:" إنّ العلاقة بين الإشارة والعبارة هي العلاقة بين الظاهر والباطن، فظاهر العبارة هو ما تدلّ عليه من حيث وضعية اللغة، والإشارة هي باطنها من حيث هي لغة إلهية، وإذا كان أهل الظاهر يتوقفون عند العبارات ومعانيها التّي تعطينا قوة اللغة الوضعية، فإنّ العارفين ينفدون إلى العبارة من معان وجودية وإلهية"[4].

يشير ابن عربي في كلامه بقوله:" ما عندنا في الوجود صامت أصلا، بل الكل ناطق بالثناء على الله كما إنّه ليس عندنا في الوجود ناطق أصلا من حيث عين، بل كلّ عين من سوى الله صامتة لا نطق

[1] – ابن عربي، الفتوحات المكية، الجزء الثالث، ص 117.

[2] – أسماء خوالدية، الرمز الصوفي بين الإغراب بداهة والإغراب قصدا، مرجع سابق، ص 32.

[3] – نصر حامد أبو زيد، المرجع نفسه، ص 90.

[4] – نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، المركز الثقافي العربي، ط5، 2003، ص 267.

لها، إلاّ أنّها عندما كانت مظاهر الله، كان النطق للظاهر"[1]. يؤكد ابن عربي في قوله على أنّ كلّ الوجود صامت في أصله، لكنه ناطق عندما يتجلّى فيه الله، ولولا الله لماكان النطق ظاهرا، فميزة الإله تكون بالنطق على حساب الصمت، وهنا استخدام مفهوم العبارة عند الصوفية ظهر من خلال تجربة متصوف أخر وهو عبد الجبار النفري[2]، فكانت تجربته تجربة لغة بالأساس، لغة لا تستقيم لها جميع اللغات وجميع أنماط الكتابات فأصبح رهين اللغة مانحا إياها وجودا مختلفا. وربط اللغة بتجربة الموقف كما خص ذلك ابن عربي*[3] فالوقفة أو الموقف عنده لا يقبل العبارة، غير أن كتابة الوقفة توسلّت باللغة مخرجا لتؤكد على أنّ الإشارة تبقى رغم بقاء العبارة" لا تمكن الإشارة ذاتها من ردم الهوّة بين الوقفة وعلمها، لأنّ الإشارة تظل وإن تخطت العبارة، منتسبة إلى الزمن الثاني، ومن ثمّ فإنّ التوسّل بثنائية العبارة والإشارة، التّي غالبا ما عوّل عليها الشرح الصوفي، لا ترفع الإشكال بل تبقيه على نحو

[1] – ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص146.

[2] – أبو عبد الله محمد بن عبد الله النفري، وهو شخصية غامضة في تاريخ التصوف الإسلامي، ظهر إسمه في النصف الأول من القرن الرابع للهجرة، (..) فلم يكن النفري معنيا بأن يترك ورائه اثرا من الأثار، بل كان صوفيا سائحا ضاربا في الصحراء، جوابا للأفاق لا يستقر في مكان، توفي 334هـ من أهم مؤلفاته: المواقف والمخاطابات، للتوسع أكثر أنظر: جمال أحمد سعيد المرزوقي، فلسفة التصوف محمد بن عبد الجبار النفري، دار التنوير، بيروت، 2009، صفحات 30/11.

[3] – أضاء ابن عربي دلالة الموقف الذي تقوم عليه تجربة النفري إنطلاقا من وضعية الإنتقال التي يعيشها الصوفي في توقله من حال إلى حال، أو من مقام إلى مقام، أو من منزل إلى أخر، معتبرا أنّ الموقف في هذا الإنتقال حالة بينية أي برزخية، التّي من خلالها يعرف الشيخ الأكبر الموقف، ويعطيه أهمية بالغة، يستمدها من شسوع التأويل الذي أرساه ابن عربي، وهو يعتمد مفهوم البرزخ في إنتاج المعنى.

الملاحظ أنّ ابن عربي في هذا السياق يشبه تجربة البرزخ بتجربة الموقف. للمزيد أنظر: خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ الكتابة عند النفري، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الأولى، 2012. ص 29/28.

يسمح بتأوّل كتابة النفري من خارج هذه الثنائية"[1]. فلهذين المصطلحين بداية تجربة الكتابة عند النفري التي تنتهي بتجربة الوقفة. إذن تجربة النفري تجربة عميقة في اللغة وتسائل أنطولوجيا الكتابة بين الصمت والنطق، ولما كان الصمت هو فقدان القدرة على الكلام، " فطريق الصوفي ليس طريقا للكلام(...) هو طريق في إتجاه الكلام الإلهي"[2] يتضح من ذلك أنّ الصمت هو فقدان كلي لقدرة الكلام وامكانيته فلا يبقى أمام الصوفي المتعذر عن النطق أمام هذا الصمت إلاّ إمكانية وحيدة وهي الكتابة. يأخد فعل أو نمط الكتابة شكل الإنصات. الإنصات للصوت الإلهي للنداء الرباني، إنّ مصدر الكتابة هو الله، لانّ ذات الكاتب مغيبة هي فقط في مرحلة تلقي للأمر الإلهي، هكذا تكون الذات هي عينها لغة تسكنها بطريقة مغايرة" فالقول باللغة الخالقة والتعبير الذاتي يذهب بنا نحو اللغة التي تكتب نفسها وتكتبنا في الأن ذاته، ومو رأي هايدجر في اللغة، ولا شك أنّ الصوفي المسلم سيفزع ويصاب بالرعب عندما سيقرأ هذا التأويل لمصدر الكتابة، فلا مصدر لديه غير الأمر الإلهي كما أثبت ابن عربي ذلك"[3].

فالصوفي الكاتب أمام إمكانية وحيدة وهي نداء اللغة ومدى الإستجابة الصحيحة لها، فهو يكتب صمته، " يعني أن يسجلّ غيابه وانسحابه من دائرة الكلام، إذ بانسحابه ذاك تنفتح أمامه

[1] – خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ، الكتابة عند النفري، ص 242.

[2] – منصف عبد الحق، أبعاد التجربة الصوفية، مرجع سابق، ص 222.

[3] – محمد بنيس، الشعر العربي الحديث، ج3 الشعر المعاصر، دار توبقال للنشر،الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، 1996، ص 76.

إمكانية إكتشاف أسرار النداء الإلهي الذي يغمره"[1]. يكون المتصوف داخل موقف أو حضرة تستعصي عليه الإستجابة ممّا يؤدي به إلى الصمت الذي سيدفع ثمنه عبر الكتابة بفعل الإنصات.

وفي فقدانه للكلام يحقق فقدان وغياب لذاته، فلا تتجلى كذات كاتبة وإنّما تغيب، وما الموقف إلاّ لحكاية ذلك الغياب. فاللغة تنادي صاحب التجربة لكي تخترقه في جميع الأبعاد خاصة الوجودية الأنطولوجية، وإنّ بحضور الذات كذات غائبة تبدأ في انكشافها للسر المطلق الإلهي.

ولكن كيف ستتحول العلاقة بين الخطاب الإلهي والإنسان إلى علاقة صمت؟ إذن يحضر هذا الصمت ليجسد فعل الكتابة، " فالصمت والكلام يتعايشان في الحوار السريع (..)، وأنّ الكلام الباطني بين الذات وآخرها الأليف لا يخلو من الآخرية، ولا يقضي على الإزدواج والإختلاف ويتسرّب العدم دائما في الصوت الداخلي من غير صوت"[2]، وتتجلّى هذه العلاقة عبر القراءة التّي أخذت محلّها الكتابة والتي ستحول الذات من الحضور إلى الغياب عن طريق استمرار تلقي الوحي الإلهي، لذلك الصوفي لا يكتب لذاته وإنّما يكتب للأخر الذي يناديه، لانّه سينمحي " ويكتب هذا الإنمحاء، إنّه يكتب هويته بوصفها انسحابا دائما وانمحاء أمام إنكشاف اللغة المطلقة، اللغة التي تنبثق فجأة من اللالهاية التي تعتبر هامشا لكي تفتح الذات الصوفية على تناهيها في الزمان والمكان والجسد والكلام، واللغة الإلهية تأمره بكتابة هذه الهوية باستمرار".[3]

---

[1] – منصف عبد الحق أبعاد التجربة الصوفية، مرجع سابق، ص 227.

[2] – سامية بن عكوش، تفكيك البلاغة وبلاغة التفكيك في نصوص المواقف للنفري، منشورات الإختلاف وضفاف، الجزائر، لبنان، الطبعة الأولى، 2014، ص 135.

[3] –منصف عبد الحق، أبعاد التجربة الصوفية، مرجع سابق، ص 229.

فتكون الذات هنا متأرجحة بين الهوية والمغايرة لكتابة هذه التجربة بوصفها أخر يخلخل تمركزها الأنطولوجي، فهو لا يكتب لذاته وإنّما للأخر، لان الذات لا تكشف عن ذاتها إلاّ عن طريق الأخر بعبارة أخر الأخر مكمل للذات وهذا ما ستنتطرق إليه لاحقا في الفصل الموالي حول الكتابة وعلاقتها بالذاتية والغيرية. فالأخر يمنح للذات القدرة على الكتابة فتغيب لكي يتحقق فعل الإنصات عن طريق الصمت.

كان الإنصات شكلا من أشكال الصمت استجابة لتلقي تلك اللغة التي تتمتع بالرمزية، لأنّه سينخرط في اللغة بوصفها كينونة تستقبل هذا الغياب للذات الكاتبة. يجد لذته في هذا الغياب، إذن هو انفتاح على ممكنات اللغة، فالذي يراه لانراه فهو ينصت حالما، فعل الإنصات يكشف أسرار اللغة. وهو أيضا يحيط بفراغ في الذات الكاتبة هناك،" منطقة أبعد من الصمت نفسه، أي منطقة الفراغ من كل شيء، فالصمت يحتفظ، حسب النفري للفكر بحضوره(..)، فالصمت يبقي على ثنائية طرفها الثاني هو النطق"[1].

إنّ الصمت تجربة بالأساس مع المطلق، ولا يمكن الكتابة إلاّ بمرورها بتجربة الصمت، ويغدو الصمت تجربة كتابة وأثر لها. فالصوفي في تجربة المواقف يخرج عن ذاته لتصبح ذات حالمة بملاقاة الأخر الذي يسكن هذه الذات، تجبره على كتابة هذا الحلم. وهو حلم اللقاء. وقد أخذنا هنا تجربة الصمت على أنّها تجربة من داخل الكتابة نفسها، لأنّ اللغة ستكشف عن صمت خاص، فالكتابة لا تقول بقدر ما تصمت عن القول. فالصوفي بين النطق والصمت تنكشف تجربته التي هي تجربة تحاكي

[1] – خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ، مرجع سابق، ص 297.

الممكن والمستحيل خاصة في علاقته مع المطلق المتعالي. لذلك كان التصوف طريقة في الكلام يتبين من خلال قصوة العبارة ولين الإشارة (الرمز) لفهم طبيعة القول الصوفي وكيفية التعبير عن هذه التجربة العميقة.

إذا كانت اللغة عند ابن عربي وعند الصوفية عموما ترتبط بالرمز، والصور الرمزية، فإنّ ابن عربي لم يحصر ممارسته الكتابية في نمط واحد، " بل وشم هذه الممارسة بالتعدد والإختلاف، على نحو يتمتّع معه الحديث عن الكتابة بصيغة المفرد لديه، (..) ففيها توغل ابن عربي في تجريب أشكال جديدة، أو إعادة كتابة مارسخه الصوفية قبله من هذه الأشكال"[1].

لقد برز إهتمام ابن عربي بعدّة أنماط للكتابة توزعت على الكتابة السردية، والكتابة الشذرية بدرجات متفاوتة، إذ كتابه الموسوعي الفتوحات المكية تعددت فيه الأنماط، لأنّ الكتابة الصوفية المتقدمة والكتابات المتأخرة عند الصوفية تختلف من درجة السرد والحكاية والقصة. إنّ السرد حسب بول ريكور هو تجربة في الحياة، وهو ليس فقط نمطا خطابيا، وإنّما هو نمط في الحياة، وربما نمط أنماطها، " إنّ معنى السرد أو دلالته تنبثق من التفاعل بين عالم النص، وعالم القارئ، هكذا يصير فعل القراءة اللحظة الحاسمة في التحليل بكامله، فعليها ترتكز قوة السرد على صياغة تجربة القارئ"[2].

فقد ذهب الباحث المغربي المقتدر خالد بلقاسم إلى أنّ السرد كنمط كتابي " شغل حيزا هاما في الفتوحات المكية، إذ امتد من الباب الثالث والعشرين إلى الباب الثامن والثلاثين، ولم يقتصر السرد في

[1] – خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، دار توبقال، ص 185.

[2] – الوجود و الزمان و السرد في فلسفة بول ريكور، ترجمة وتقديم: سعيد الغانمي، تحرير: ديفيد وورد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1999، ص 46.

الفتوحات المكية على تصنيف الطبقات، بل امتدّ إلى مختلف المواضيع التي عالجها لكي(..) يستهدف تقريب المعارف إلى المتلقي عن طريق الشرح والتمثيل، وقد يتضاعف ليصبح سردا عجائبيا"[1].

أما الكتابة الشذرية، قد أخذت حيزا كبيرا في معظم الكتابات الصوفية، والعالمية، بوصفها إنفتاحا وحركة وصل بين الشعر والنثر، و"تستند الكتابة الشذريةL'écriture fragmentaire أو الكتابة المقطعية، أو أسلوب النبدة Aphorisme كما عند نيتشة، إلى الإقتضاب، والتكثيف والتبئير، والتركيز، والإرصاد، والنفور من التحليل العقلاني المنطقي، وتفادي الكتابة النسقية"[2]. وتعدّ هذه الطريقة في الكتابة غريبة عنّا في الثقافة العربية، لكن وجدنا لها أثر عميق في التراث الصوفي، وأيضا في التراث القديم المعتمد على التقطيع والتجزئة.

لكن عدم إنتظامها جعل الكثير من الكتّاب وحتّى الفلاسفة، يعتمدون على الكتابة النسقية، بإعتبارها أكثر صرامةباستخدامها للمنطق والبرهان، وتركيزها على التقرير، والتبرير، والبرهنة منذ أفلاطون إلى غاية هيجل، والتحليل المتناسق، تتمتع بنوع من العقلنة. بالمقابل فإنّ الكتابة الشذرية فيها نوع من الشاعرية والخيال، تأملية، آتية من الباطن العميق، تحضر الذات وتقطع النصوص ليصبح بذلك نص شذري، فأسلوب الشذرة أو المقطع" نكون قد دخلنا عالما فكريا لا أثر فيه لثقالة المعجم

[1] – المرجع نفسه، ص 186.

[2] – جميل حمداوي، الكتابة الشذرية بين النظرية والتطبيق، تصور جديد حول الكتابة الشذرية نظرية وتطبيقا، سلسلة المعارف الأدبية، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2014، ص 4.

الفلسفي، ولا للغنائية الشعرية، أو النثر المفخم المتأنق، بل كلّ النصوص فيه محكومة فقط بتدفقات مقطعية"[1].

تعتمد الكتابة الشذرية على الأسلوب التقطعي، أو المقطعي في الكتابة، فأسلوبها لا نسقي يعتمد أساسا على التشظي في الكتابة والتقطع. تستدعى فيه الذات المتكلمة على شكل شذرات ومقاطع، لكن لا يمنع أن يتخلل هذا النمط من الكتابات العمق الفلسفي، ولعلّ أفضل تجربة على ذلك هي الكتابة الشذرية عند الفيلسوف فريدريك نيتشة(1844-1900)، هناك أصالة ما تتبع أسلوب الكتابة عنده، ربما قد يكون قد قدم أسلوبا جديدا في الكتابة، والملاحظ أنّه لم يقدم نسق فلسفي، بل كتابة مقطعية شذرية، وتتحدد هذه الأصالة في إبتداعه هذا النمط.

كان أسلوبه شعري، إستعاري، مجازي وتتسمّ بالشذرية Aphoristique، ولما كانت الكتابة تدعو إلى الغياب، وإلى قلب الكتابة النسقية من خلال إستدعائها للمجاز. وتعتبر الشذرات التّي قدمها نيتشة في كتاباته تعبيرا عن إمكانات جديدة خصوصا ما قدمه في كتابه هكذا تكلّم زرادتش، كأسلوب شعري مجازي، تدفقي، بالإضافة إلى ذلك" الكتابة النتشوية في هذا الشكل الشذري، أو المقطعي لها علاقة بالتدفقات les intensités والإحساسات، ويعني هذا أنّ نصوص نيتشة بما هي حالات وجود وتجارب معيشة، غير قابلة لأن تترجم إلى مفاهيم وتمثلات، فهي

[1] – بن سالم حميش، معهم حيث هم، دار الفارابي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، ص1988، ص133.

بمثابتة علامات تندرج في إطار هيئات متعددة المعاني والدلالات des configurations plurivoques"[1]

إنّها علامات ورموز تتعذر عن الترجمة، إنّ القول القصير، أو الكتابة الشذرية النتشوية تعطي للنص وجود جديد، وجود يرسمه أفق الإختلاف، يأخذ شكل التشظي، هذا ما جعله يتجه إلى مثل هكذا كتابات التّي تؤكد على توحد الجسد مع الروح، عكس الكتابات النسقية التي تؤكد على إنفصالهما.

وقد تجمع الكتابة الشذرية بين الفلسفة والشعر، بين الحقيقة والخيال، بين العقل واللاعقل وبرزت مثل هذه الكتابة كأسلوب مقطعي، وكرغبة ضد كل كتابة نسقية تحمل بذلك إختلافها وتفردها. كتابة متمردة على النسق الفلسفي، والجدير بالذكر أنّ الثقافة العربية والإسلامية قد عرفت مثل هذا النوع من الكتابات، ونجد ذلك حاضرا عند النفري في كتابه: النطق والصمت، نصوص صوفية، الشذرات، المناجيات، الديوان، إلاّ أنّ الصوفية كانوا السباقين في هذا التراث لكتابة بهذا النوع، أو هذا النمط. ولقد اتضح أنّ الصوفية قد أنتجت كتابة لم يلتفت إليها الكثيرون خاصة الشعرية العربية والغربية إلاّ مؤخرا، نظرا للإنتاج الضخم حول هذه الكتابة خاصة مع النفري وابن عربي، وقد تخللت هذه الكتابات حضورها في شكل التلميح والرمزية.

[1] – محمد أندلسي، نيتشة وسياسة الفلسفة، مرجع سابق، ص 173-174.

إنّ الكتابة الشذرية حاضرة في مختلف الأنماط والأجناس الأدبية، كما انّها تساعد على ترسيخ الكتابة الإبداعية، وجاء الحديث عن هذا النمط الذي وجد ظالته في الخطاب الصوفي الإسلامي نظرا لاستعمالهم الشذرات للتعبير عن تجربتهم سلوكا ومعرفة. واستعمل النفري أسلوب الشذرة للتعبير عماّ يسميه الموقف، فالموقف عبارة عن نصوص وشذرات مكثفة، لذلك تميزت بنوع من التقطيع. ويتلخص ذلك في قوله: " وقال لي لن تجدني ولا تجدني ذلك هو البعد، تصفني ولا تدركني، ذلك هو البعد، تسمع خطابي لك من قلبك وهو مني ذلك هو البعد، تراك وأنا أقرب إليك من رؤيتك ذلك هو البعد"[1] هنا دخل النفري في حوار مع ربه، إعتمد في ذلك على شذرات كانت عبارة عن حوار مع المطلق.

إذن كيف حضر هذا النمط في كتابات ابن عربي؟

إنّ تعدد الأنماط والأشكال في كتابات ابن عربي جعلته يدخل في حوار أخر مع شكل كتابة جديد وهو الكتابة الشذرية، قد ارتبطت بالمراحل الأولى من تجربته. فأسلوب الشذرة هو شكل كتابي يخص الممارسة النصية بفضل تحققها بوصفها من الأجناس الأدبية التي لها من الأهمية لفهم تجربة الكاتب وعلاقته بالنص. وهذا ما نجده في الكتابة الشذرية عند ابن عربي، والغريب أنّ الصوفية استعملو هذا المصطلح، لكن لم يعرفو قصديته أو تسميته، بل إشتغلوا عليه من منطلق التعبير عن تجربتهم الروحية من خلال مفاهيم مثل: الوقفة، المشهد، " غير أنّ تحديدهم لهذه المصطلحات ركز

[1] – محمد بن عبد الجبار النفري، ضاقت العبارة، تحقيق وتقديم : قاسم محمد عباس، دار المدى للثقافة والنشر، سورية، الطبعة الأولى، 2007، ص 76.

عليها بوصفها تجارب وجودية لا بوصفها أشكال كتابية، وبذلك يتعين على الخطاب الواصف رصد ما يميّز الشذرة في تحققها النصي"[1].

وعلى إثر هذا تمظهر شكل هذه الكتابة عند ابن عربي من خلال الوقفة التي أخذها من عند النفري، كانت تمظهرات الكتابة أو إعادة الكتابة بتجربة الوقفة، فقد أعجب ابن عربي بكتابات النفري خصوصا المواقف، مصرحا بعمق تجربته خصوصا فيما يتصلّ باللغة.

" ولعلّ كتاب مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية هو المؤلف الذي تكشف فيه الحضور القوي لأثر النفري في الممارسة النصية لابن عربي، بل إنّ إعادة كتابة المواقف في هذا المؤلف كانت رهانا استراتجيا"[2]. إنّ ابن عربي عوّل على مفهوم الوقفة عند النفري واستند عليه في تجربته مع المطلق.

ولقد سعى ابن عربي من خلال إعادة كتابة كتابه المواقف والمخاطبات إلى دمجه في بناء تصورات حول علاقة الصوفي بالمطلق والتعبير عن التجربة من خلال اللغة، والإستفادة من الشكل الكتابي الذي اعتمد عليه النفري في ذلك. فقد ذكر ابن عربي النفري في أكثر من مناسبة في كتاباته كالفتوحات المكية، والتجليات الإلهية، وهذا يدل على طبيعة العلاقة التي كانت بينهما. ولهذه العلاقة موقعين" أحد الموقعين يقوم على التصريح، أمّا الثاني، فيحكمه الإخفاء وإعادة الكتابة، بما يترتّب

[1] – خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، مرجع سابق، ص 203.

[2] – المصدر نفسه، ص 204.

عنهما من محو وتحوّل وتكتّم"[1].

لقد أدرج ابن عربي كتاب المواقف معتبرا إياه كتابا معرفيا، فيه يتوضّح علاقة الصوفي مع المطلق، من خلال هذا تحدث ابن عربي عن دلالة الموقف في تجربة النفري، ووضعية الإنتقال الذي التّي يعيشها الصوفي، وجاء هذا الإنتقال كدلالة على البرزخية، معوضا الموقف ببالبرزخ. تتكون الوقفة من شذرات مكثفة يتّم فيها الإنتقال فيها عبر مقاطع وعبارات مثل: وقال لي...، أوقفني...، والملاحظ أنّ مثل هذه الشذرات موجودة عند ابن عربي في قوله يا عبدي، وكذلك في قوله:" وخاطبني الحق وقال لي"[2].

إنّ أداة الإنتقال من شذرة إلى أخرى، او من مقطع إلى أخر، أو من مشهد إلى أخر، معتمدا في ذلك صيغة قال، هو الوصول إلى المطلق عن طريق الحوار ومايجسده من قلق وتوتر، " ويستعير ابن عربي سؤال النفري في موقف من أنت، ومن أنا"[3].

إنّ الغاية من الوصول إلى المطلق أو الله هو سماع صوته، سماع صوت المطلق، كما أنّ الوقفة تجسد لحظة الكتابة بما هي تلقي واستعداد لإستقبال الصوت الإلهي، فيتحدث الإنسان لغة المطلق ويعيش التجربة الروحية.

لقد اختلفت أنماط الكتابة عند ابن عربي بإختلاف اهتمامته، وكذلك فترة عصره وزمنه، لكن ارتأينا التركيز على نمطين مهمين في الكتابة الأكبرية وهي السردية والشذرية بوصفهما بمثابة انفتاح

[1] – خالد بلقاسم، الصوفية والفراغ، مرجع سابق، ص 27.

[2] – مرجع نفسه، ص 205.

[3] – خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، مرجع سابق، ص 205.

على تجلي الكتابة الشعرية أو شعرية الكتابة، وهذا ما جعل ابن عربي نفسه يتورط في تداخل الأجناس الأدبية في كتابته. ففي هذين النمطين تجسدت علاقة الشعر بالكتابة، وأخذت الطابع النثري. وهذا ما سنركز عليه في المبحث الموالي حول تأسيس الكتابة الشعرية.

المبحث الثالث

ابن عربي: الشعر والتجربة الروحية....تأسيس الكتابة الشعرية

"وفي هذا ما يخرجنا من النقد التقليدي، بوجهييه المثالي والمادي (..)، إنّ كلا منهما يبحث في النص الشعري عن الحقيقة(..)، أي عن شيئ ليس في النص، بل فيهما هما"

أدونيس، النص القرآني وآفاق الكتابة، دارالآداب، بيروت، ص189.

المبحث الثالث: ابن عربي: الشعر والتجربة الروحية ...تأسيس الكتابة الشعرية

كيف يؤسس النص الصوفي كتابة جديدة nouvelle écriture تتجاوز الأجناس الأدبية الأخرى، لتؤسس مايسمىّ الشعر أو الكتابة الشعرية؟ من هذا السؤال يتّضح لدينا مفهومين النص الصوفي(التصوف)، والكتابة الشعرية (الشعر)، فما أساس هذه العلاقة بين التصوف والشعر؟ هل هي علاقة قرب وجوار؟ أم علاقة امتدادا واختلاف؟ بمنطلق أخر كيف يكون خطاب التصوف خطابا يقوم على تجربة شعرية؟ ويكشف عن نظام أو نمط جديد في الكتابة الصوفية؟

إنّ الشعر على حدّ تعبير أدونيس:" هو الكلام الإنساني الوحيد الذي يظلّ بطبيعته حرّا، ذلك أنّه يرفض بطبيعته كل شكل من أشكال تمويه الواقع"[1]. فالكلام أو القول الإنساني ليس له محدودية في هذا العالم الغير محدود، فالحرية شرط جوهري لقيام شعري ابداعي يحاكي أو ينتج لغة إبداعية فنية . لأنّه أكثر قدرة على دفع الإنسان لمعرفة ذاته وانسانيته. من بين كلّ هذا ماعلاقة اللغة بالواقع؟ وبين الشعر والفلسفة أو الميتافيزيقا؟

إنّ الفلسفة منذ اللحظة اليونانية تربط العقل بالحقيقة والمعرفة، وتربط الشعر بالإلهام والإنفعال، وتقول أنّ مصدره إلهي، يقيم حيث لا تباث،أي يعبّر عنه بالجانب الوجداني الإنفعالي فقد خصّ أفلاطون Platonالشعر مرتبة ناقصة، وأقل من مرتبة الحواس، جاعلا منها مجرد محاكاة فقط" فالمرتبة الأنطولوجية لموضوعات الشعر أو الفن هي مرتبة عالم ظواهر الظواهر، حيث ماندركه

[1] –أدونيس، الثابث والمتحوّل، بحث في الإتباع والإبداع عند العرب، صدمة الحداثة، دار العودة، بيروت، ط1، 1978، ص 297.

هو محاكاة لمحاكاة الحقيقة المتعالية، فالشاعر أو الفنان في التصور الأفلاطوني معنى في المقام الأول بخلق صورة للوجود العيني"[1]. فالمنزلة الشاعر تقيم حيث الوجود الناقص وهذا ماجعل علاقة الفلسفة ب"الشعر عند افلاطون"[2] تنحو منحى الأنطلوجيا الكلاسكية، مؤكدا على أنّ عالم الحواس هو من عالم الشاعر الفنان، وعالم الماهيات هو عالم الفيلسوف الذي ينتج لغة منطقية واضحة الذي ينتج بخلاف الشاعر لغة غير منطقية.

من الواضح أنّ أفلاطون يعترف بتفوّق الفلسفة على حساب الشعر من منطلق أنّ اللغة الشعرية لاتقدم لنا معرفة جديدة تؤدي إلى الحقيقة، فهي تسكن عالما مليئا بالوهم والتخيل، لاتقيم في عالم اللغوس أو الإيدوس الأفلاطوني. ولهذا ذهب أرسطو Aristote على خلاف معلمه افلاطون معتبرا المحاكاة mimesis [3] شرط أساسي في القول الشعري، ويعيد طرح هذا المفهوم على درجة مختلفة بقوله"أنّ مادة الشاعر هي اللغة التي قد تكون ذات كلمات نادرة ومجازات(..) فلو أنّ شاعرا اختار أن يصوّر شيئا ما تصويرا صحيحا، ولكنّه يفشل في تحقيق ذلك بسبب ضعف القدرة على التعبير، فإنّ العيب عندئد يكون متأصلا في الشعر ذاته"[4]. بالتالي أنّ اللغة ليس لديها القدرة الكافية على التعبير تبقى عاجزة أمام صرامة العقل الفلسفي اللغوسي. لكن هذا لا يمنع أن نقول أنّ

[1] –عادل ضاهر، الشعر والوجود، دراسة فلسفية في شعر أدونيس، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا، ط1، 2000، ص 63.

[2] – لأكثر تفاصيل أنظر: أفلاطون محاورة أيون وفايدروس.

[3] – مصطلح نقدي إستعمله أفلاطون قبل أرسطو، ولربما كان معروفا وقتئد للتفريق بين الفنون الجميلة، والفنون التطبيقية، والمصطلح في دلالته القديمة يتضمن معنى العرض أو إعادة العرض أو الخلق الجديد وعلى هذا ما يمكن ترجمته بالمحاكاة لأكثر تفاصيل أنظر: أرسطو فن الشعر، ترجمة، تقديم، تعليق: ابراهيم حمادة، مكتبة أنجلو المصرية، ص61.

[4] –أرسطو، فنّ الشعر، مرجع سابق، ص219..

الميتافيزيقا أقرب إلى الشعر بموجز أنّ العبارات الميتافيزيقية قد تكون لها دلالات شعرية، لكن ما تنفرد به هو نمطها في الكتابة.

" لكن هناك من يعتقد أنّ هناك فاصلا أساسي بين الميتافيزيقا والشعر، بل بين الفلسفة والشعر، كامنا في أنّ الشعر مثل باقي الفنون، يتميّز بكونه يخضع لمعايير جمالية، بينما المعايير التي تخضع لها الميتافيزيقا أو الفلسفة هي خلاف ذلك جميعا"[1] قد يوجد شعر يقترب من الميتافيزيقا لكن لا يلامس الميتافيزيقا عينها في أساسها. لكن يقاسمها من ناحية اقترابهما للفن كفلسفة على حدّ تعبير أرسطو انّه يقترب من الفلسفة أو هو نوع من الفلسفة وهذا ما أعطى له دلالة واضحة مارتن هايدجر واعتبره من المعرفة الفلسفة، وكانت نهاية فلسفته على فلسفة الشعر. وقد أعطى الشعر مكانة وأهمية خاصة من خلال نظرته الأنطولوجية.

واعتبر الشعر تأملا في الذات، قاصدا هولدرلن الذي رأى فيه "شاعر الشاعر"[2]. إنّ جوهر الشعر عند هايدجرM. Heidegger يخلق أفعاله من اللغة، وهي " التّي تخلق إحتمال فقدان الوجود أي الخطر، لكن اللغة ليست فقط خطر المخاطر، فهي بالضرورة تخفي بذاتها ولذاتها خطرا دائما، وهذا الخطر الدائم يكمن في أنّ اللغة تحتمل الشفافية والصعوبة"[3].

[1] – عادل ضاهر، مرجع سابق، ص 84.

[2] – مارتن هايدجر، إنشاد المنادى، قراءة في شعر هولدرن وتراكل، تلخيص وترجمة: بسام حجار، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، طبعة أولى، 1994، ص 55.

[3] – المرجع نفسه، ص 57-58.

بمعنى أنّ اللغة في جوهرها تعشق المخاطرة واللعب من أجل ضياع وتيه في هذا الوجود، وقوة هذا الإحتمال تظهر من خلال طاقتها الأنطولوجية، فإذا كانت اللغة عند هايدجر بيت أو مسكن الوجود، فالشعر كذلك له أهمية أنطولوجية يستطيع من خلالها مواجهة أسرار الوجود، وله قدرة على كشف الأشياء في ذاتها.

والتجربة الشعرية هي محاولة اختراق ومجاوزة لحدود اللغة، وتظهر أهمية الشعر الفلسفية من خلال إمكانات الشاعر الفنان، فالشاعر يفكّر شعريا، هذا ما أكد عليه هايدجر. لأنّ الشعر أقرب إلى الوجود المطلق، ويعبّر عن الوجود الممكن وبالتالي عن الذاتية،" فاللغة الأصلية هي لغة الشعر لانّ الشعر وحده القادر على رفع الحجب عن الوجود، الشعر يسمح للأرض والسماء، وتدفق الأعماق وقوة الأعالي بأن تتقابل وتتفاعل، وفي هذا التفاعل يتمّ الإظهار والإحضار"[1] . كانت لغة الشعر هي لغة الإنكشاف والظهور ولربما هذا راجع للمرجعية الفينومنولوجية في فلسفة مارتن هايدجر. وفي بحثه عن الحقيقة، فقد أشار الباحث عبد الهادي مفتاح على أنّ حقيقة الوجود " ليست فقط ذات بنية أنطو-تيو-لوجية، بل شعرية كذلك، أي شعر-أنطو-تيو-لوجية (poético-onto- Theo- logique)[2]. إنّ الحقيقة لا تظهر إلاّ في الشعر أو العمل الفني، باعتبار الشعر من الفنون التّي تلازم تجربة الكتابة تلازما حميميا، فأضحت الفلسفة لا تتكلّم حقيقة الوجود إلاّ شعريا. لدا نجد قراءة هايدجر للشعر قراءة أنطولوجية وما نبهه في أنّ اللغة الشعرية تحمل هذا البعد هو أرسطو.

[1] – مارتن هايدجر، نداء الحقيقة، ترجمة: عبد الغفار المكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977، ص 217.

[2] – عبد الهادي مفتاح، الشعر وماهية الفلسفة، مجلة فكر ونقد، العدد الثامن، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، أبريل، 1998، ص 56.

و" إذا كان الشعر في جوهره تأسيسا، فهذا معناه: وضع أساس ثابث وراسخ، إنّ الشعر تأسيس للوجود بواسطة القول"[1]. وأساس بناء الحوار بين الفلسفة والشعر هو مسائلة الوجود،ليصبح الشعر سؤال للذات والكتابة، والقول هو الكلام سيجد وجوده وتتبيثه عبر الكتابة، فغدت الكتابة تحوّلا نحو تعبير مغاير.

" والكتابة بالمعنى الإبداعي، الحديث، لم تنشأ إلاّ في القرن الثامن، وقد وصلت إلى درجة عالية من النضوج والتنوع مع المتصوفة"[2]، فأين تتجلّى علاقة التصوف بالشعر؟ وما طبيعة كل من التجربة الصوفية والتجربة الشعرية؟ وكيف يخلق النص الصوفي نمطا وأسلوبا جديدا في الكتابة؟ وعلى أي أساس تأسس هذه الكتابة التّي سميناها بالكتابة الشعرية ؟

إنّ التصوف باعتباره تجربة ذاتية ووجودية ذات عمق يتجاوز الحدود، لا يمكن أن يظلّ بعيدا عن الشعر، فكلاهما ينتميان إلى الألم والمعاناة والتراجيديا، معبريّن عنها بلغة رمزية لا تشبه اللغة العادية المتداولة. وعبر الشعر يتمّ الكشف عن تلك المعاناة. بمأنّ التصوف يفكّر في الوجود فعليه أن يبقى قريبا من القول الشعري le dire poétique، فهو الحاجب voilant والكاشف dévoilant في الوقت نفسه.

" إنّ علاقة الصوفية باللغة تبقى محكومة بمفارقة أساسية لا سبيل إلى تجاوزها، ذلك أنّ اللغة بخصوص هذه التجربة، تتبدّى شرطا وعائقا في آن معا، ولا شك في أنّ هذه المعضلة قد أرّقت الوعي

[1] – عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية، ص 114. نقلا عن مارتن هايدجر، هولدرن وماهية الشعر نقلا عن ترجمة فرنسية Hölderlin et en qu'est que la métaphysique

[2] –أدونيس، الثابث والمتحول، صدمة الحداثة، ج3، مرجع سابق، ص 24.

الصوفي، وجعلته يصطدم بها، إذ وجد نفسه، في نزوعه إلى المطلق، واقعا في شركها، ومقيدا بحدودها"[1].

وجود منطلقين الشعري والصوفي لديهم عمق في الرؤية والمعرفة، وتختلف الرؤية بينهما إلاّ في طريقة التعبير وعمل القلب والإنغلاق والإنفتاح ليؤسس اختلافه وهويّته المغايرة كمطلب لهوية متأصلة في جوانية الذات. فلجوء المتصوفة إلى الشعر على أساس أنّ الشعر الغاية القصوى للتعبير في التجربة الصوفية، ولعلّ أبرز من وثّق هذه العلاقة في الدراسات العربية المعاصرة الجادة هو الشاعر المفكر أدونيس*[2] التي كانت نظرته إلى التصوف باعتباره" حدسا شعريا".[3]

إنّ الشعر هو فن من الفنون، واذا كان أداة من أدوات التعبير عن الحقيقة، فأين يكمن التقاطع الشعري مع الصوفي؟ إنّ دهشة وانخطاف كل من الصوفي والشاعر أثناء التعبير عن تجربتهما يتلاقيان في الذاتية والأبعاد الفنية والجمالية، ففي كلام شعر نشوة فنية تتجاوز المرئي لتغدو إلى اللامرئي أتية من عمق الوجود المحتجب، فيلتقي الشعر والتصوف في تجربة الفن.

---

[1] – وفيق سليطين، الشعر والتصوف، دار الحوار، سورية، الطبعة أولى، 2013، ص 15.

[2] – أحد أكثر الشعراء العرب إثارة للجدل في العصر الحديث، ومن المرشحين الأساسيين لجائزة نوبل في مجال الآداب، ولد عام 1930 بقرية القصابين في اللاذقية بسوريا، حفظ القرآن على يد أبيه، غادر سوريا إلى لبنان عام 1956، وأسس مع الشاعر يوسف الخال مجلة شعر في مطلع 1975، ثم أصدر مجلة مواقف، حاصل على الدكتوراه في الأدب العربي عام 1973، وأثارت أطروحته التابث والمتحول سجالا متصاعدا منذ ذلك الحين إلى الآن. وكان شعره موضوعا لمئات البحوث والدراسات والكتب، استقر في باريس، حاصل على العديد من الجوائز مثل الجائزة الكبرى ببروكسل، ترجمت أعماله على معظم لغات العالم الحية. من مؤلفاته في الشعر: أغاني مهيار الدمشقي، أول الجسد أخر البحر، تاريخ يتمزق في جسد إمرأة، وفي الدراسات الأدبية نذكر: الصوفية والسوريالية، المحيط الأسود، الثابت والمتحول في 4 أجزاء. للتفاصيل أنظر: عبد الله إبراهيم، الكتابة والمنفى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2012، ص311-312.

[3] – أدونيس، مقدمة في الشعر العربي،دار عودة، بيروت، ط3، 1979، ص 130.

" فاللغة الشعرية تتجلّى في قدرتها على تجسيد قيمة الخفاء والتجلّي، والحضور والغياب(..) وعلى هذه الرؤية الجمالية للغة القائمة على تجاوز حدود العلاقات المنطقية والتقليدية بين الأشياء والكلمات، يولد النص الشعري الصوفي القائم على نظرة شديدة الإبداعية والتحرر إتجاه اللغة، لذة فنية تشكل نوعا من الكشف الصوفي"[1]. وتكمن أصالة ووجاهة هذا الإبداع في أخذ الكتابة نمط وأسلوب جديد يشمل إختلافا داخليا، ويتجاوز حدود الكتابة أو اللغة العادية لا تعرف الإستقرار والتباث. وإنّ الكتابة الصوفية كانت نثرية أم شعرية تنفرد بميزة الإبداع، ويرتبط هذا الأخير بالتجربة الصوفية وطبيعتها، لانها تجربة معاناة وألم وشوق واشتياق للأخر المطلق، أو المقيد، " فالشعر عند الصوفية لغة الألم والشوق والنواح والحرمان والوجد والسعادة والسماح، إستبطان جمالي لتجربة روحية تتجاوز الرؤية العادية للأشياء".[2]

إنّ مشكلة الصوفي الجوهرية هي في كيفية أو طريقة التعبير عن تجربته الخلاقة، التّي أنتجت لغة من شأنها معاودة خلق عالم أخر مغاير، عالم الباطن، بلغة الصمت والكلام فتتحقق اللحظة الموعودة، ويحدث التواصل بين الشعر والتجربة الروحية، وهذا ما أشارنا إليه في أنّ تأسيس الوجود يكون عن طريق الكلام أو القول عند هايدجر. لكن السؤال المطروح هنا هو: كيف يتمّ الإلتقاء والقرب بين التجربتين؟

[1] –سفيان زدادقة، الحقيقة والسراب، قراءة في البعد الصوفي عند أدونيس، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص 229.

[2] – المرجع نفسه، ص 209.

إنّ التجربة الصوفية ترتكز كثيرا على الخيال، خاصة الخيال الأنطولوجي، وتعتبر تجربة ابن عربي خير مثال على ذلك، و قد اعتبر الخيال قوة إنسانية مبدعة، وبمأنّ الإبداع يتميّز به الشعر أيضا. فكان الخيال هو اللقاء الرابط بين التجربة الصوفية والتجربة الشعرية، لأنّ لغة الإبداع في الشعر لها بعد خيالي مرتبط بالتجربة المعاشة. لكن ماهي الصلة بين الخيال الصوفي والخيال الشعري؟

لقد لجأت كلتا التجربتين إلى وسيط وهو الخيال، والخيال كما أشرت سابقا نوعين الخيال المتصل بالذات والخيال المنفصل عن الذات، وللخيال أهمية بارزة في تصوف ابن عربي، أولاه أهمية قصوى باعتباره قوة انسانية مبدعة وخلاقة، ويقول ابن عربي في هذا الصدد:

"إنّ خيال الكون أوسع حضـــــــرة من العقل والإحساس بالبذل والفضل

له حضرة الأشكال في الشكل واعتبر تراه يرد الكل في قبضة الشكـــــــــــل

فإن قلت الكل فهو جزء معيـــــن وإن قلت جزء قام للكل بالكـــــل

فما ثم مثل غيره متحـــــــــقق بموجده فهو الممثل للمثـــــــــــــل

فعلمي به أحلى إذا ما طعمتــه وأشهى إلى أذواقنا من جني النحـــــل"[1]

يتحدد الخيال في الشعر إنطلاقا من" المقومات الجمالية والخصائص الأسلوبية التي تميز النص الشعري وتحدد أدبيته وتخيله، كما كان يستهدف في الآن نفسه تفسير الظاهرة الشاعرية بالنفاد إلى الأعماق النفسية والوجدانية للشاعر"[2]. يعتبر الخيال في الشعر أداة فنيّة للإبداع الشعري، وملكة وقوة

[1] – ساعد خمسيي، المسافر العائد، مرجع سابق، ص 222.

[2] – يوسف الإدريسي، الخيال والمتخيل في الفلسفة والنقد الحديثين، مرجع سابق، ص 34.

باطنية تمثل جوهر الوجود، إنّ الخيال الشعري هو الأداة الإبداعية التي تخلق التناسب بين اللغة الشعرية وجماليتها، يصبح وسيلة لعودة الشعر باعتباره تعبيرا جماليا عن النشاط الإبداعي للخيال.

يتمتّع التراث الصوفي بإنجاز ثري من الشعر تخترق كل الحدود، وتتجاوز كل المسافات، وقد ظلّ الخطاب الصوفي والخطاب الشعري أي الخطابات الرمزية يحدثان نوعا من " الإدراك الرمزي له منطقه الخاص ، والذي يلتقي في كثير من أسئلته عميقا ووجوديا مع إشكالات راهنة يعالجها العلم متخليا عن تصوراته التقليدية الوضعية، هناك إذن ملتقى أساس بين الخطابين الصوفي والشعري يتمثل فيما يسميه جلبير دوران الواقعية الخيالية réalisme imaginale أي قوة إبداع وبناء"[1].

إنّ الخيال كما قلنا فعل ابداعي في كلا الخطابين الصوفي والشعري" حيث لا يقتصر دور الفعل الخيالي على كونه وسيلة نفسانية بل غاية أنطولوجية، عالما أكثر واقعية بالنسبة للإنسان من عالم الوسائل الإدراكية والبرهانية"[2] ، لأنّه ينطلق من تجربة كونية وجودية نحو عالم جديد، والأساس في هذا اللقاء بينهما هو بلوغ المطلق، " ففي العمل الشعري والمجاهدة الصوفية، تجريب شخصي متسّم بالفرادة في مواجهة الوجود ومتعلقاته الرمزية، بإتجاه السؤال الكبير للكينونة ذاتها، يتمّ ذلك عبر السعي الدائم للقاء حميم بالمطلق، ولفظ اللقاء هنا، على سبيل المجازفة المغامرة، اللقاء كمسلك للإقتراب"[3].

لقد اختلف الصوفية في درجة مزجهم بين البعد الأنطولوجي للذات العميق، وبين التأمل العقلي، وهذا ماجعلهم يؤسسون للغة تتماشى مع طبيعة تجربتهم. "إنّ الكتابة في نشاط التصوف

[1] – العربي الذهبي، شعريات المتخيل إقتراب ظاهراتي، دار المدارس، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2000، ص 80.

[2] – المرجع نفسه، ص 81.

[3] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

والشعر، ستظلّ محكومة بالتجدد المستمر، وبالإندفاع الذاتي الذي يجعلها تبارح منجزها، وتنطلق صوب أفاق مغايرة، بحكم توتبها نحو المطلق، وانفتاحها عليه. " [1].

إنّ الشعرية عند المتصوفة تبحث أو تكشف عن عمق الكينونة، وهذا الكشف يبرز دور الخيال في العملية الإبداعية، لذلك نجد أغلب الصوفية قد إقتربوا من فن الشعر لما يحتويه من رمزية.

إذن تظهر أهمية القراءة الصوفية للشعر من خلال علاقة الإنسان بالوجود، هذه القراءة ركزت على الشعر باعتباره تجربة وجودية، وقد اهتمّ ابن عربي بعلاقة الشعر بالعالم والجسد، فيغذو الشعر أساسا جوهريا يمثل الإنسان والوجود، اعتنى ابن عربي بالشعر عناية خاصة، وأعطى للشعر أساس وجودي، وأخر معرفي خيالي، بالنسبة للأساس الوجودي تأملّ ابن عربي علاقة الشعر بالوجود، وعلاقة الشعر بالجسد، " ومع أنّ الحدود بين العالم والجسد تضيق في تأملات ابن عربي، على نحو ما أوضحه في كتاب التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، فإنّ الإنتقال من العالم الكبير إلى العالم الصغير الذي هو الجسد"[2].

لقد تأمل ابن عربي الشعر بمفاهيم توحي إلى الجسد، بحيث أصبح وجود الإنسان غير منفصل عن الشعر. وإلى جانب الأساس الوجودي هناك الأساس المعرفي الذي يستند على ملكة الخيال بوصفه ركن مهم من أركان المعرفة.

[1] – وفيق سليطين، الشعر والتصوف، مرجع سابق، ص 89.

[2] – خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، مرجع سابق، ص 147.

ولبلوغ ما هو أساسي في الشعر والكتابة الشعرية في تجربة ابن عربي إرتأينا تحديد ديوان ترجمان الأشواق، بوصفه تجربة في العشق، والمكان الأمثل لتجلي العلاقة بين الشعر والتصوف، والتأسيس للكتابة الشعرية الصوفية. والذي يميز الشعر عند الصوفية عموما هو ذلك البعد الأنطولوجي الباطني.

وقبل هذا نورد الحديث عن الحب الإلهي، إنّ الحب من الأغراض الجوهرية للشعر والشعراء اللذين أسسوا للغة خاصة وجميلة عن العشق، فأجمل الكتابات هي أن يكتب المحب لمحبوبه بكلّ حب وعشق، وذلك بإختلاف نوعية الحب سواء أكان إلهي، أو إنساني. وسنركز على الحب الإلهي الذي ظهر جليا في ديوان ابن عربي لحدّ تشبيهيه المرأة بالذات الإلهية. " يأتي الحب الإلهي في المرتبة الثالثة التي يخصها ابن عربي، فيما يبدو بالصوفية للذين يجعلون من سلوكهم الصوفي نوعا من التخلّق بالأخلاق الإلهية، ومادام الحب صفة إلهية أزلية، فقد حاول الصوفية الاوائل أن يرقوا بتجربتهم من المستوى البشري العادي إلى مستوى خصوصي جدا هو التشبه بالحب الإلهي الأزلي"[1].

أي حب الله للعالم والموجودات سيكون حبا إلهيا أزليا، وحب الصوفية لله سيأخذ المنحى الإنساني، إنّ حب الله للعالم من خلال الموجودات، التي تتصدر بفعل معرفة الله في جميع صوره، أماّ الحب الإلهي فيتعلّق بالوجود الإلهي الذي هو حادث وليس أزلي" لأنّ الإنسان صورة وجودية مركبة

[1] – منصف عبد الحق، أبعاد التجربة الصوفية، مرجع سابق، ص 84.

فهو صورة للألوهية والعالم، فقد كان أيضا الحب الإلهي متعدد الإتجاهات، فهو حب للألوهية من جهة، ولتجلياتها عبر أشكال موجودات العالم أيضا" [1].

إنّ الحب الإلهي هو حب جامع لكل مظاهر الألوهية، والإنسان، إنّ الحب الإنساني للألوهية ينفتح على كلّ المراتب والأشكال الوجودية، إذ سيصبح حب المرأة من الحب الإلهي، حب كوني يبلغ كل المستويات التي تؤدي إلى الجمال الإلهي الذي يتجسد أو يظهر من خلال المرأة. لأنّ الحب غايته الجمال والله جميل يحب الجمال.

إنّ تصوير الصوفية للحب توحيد أو تجميع لتصنيفهم بين الإلهي والإنساني، والروحي والجسماني، وفي هذا التوحيد يتّم تجاوز ثنائية الروح والجسد، حيث تعتبر المرأة صورة تجلي من تجليات الله تبرز المرأة بوصفها رمزا على الله المتجلي. إنّ المرأة في التعبير الصوفي تعبّر عن الحب الإلهي، وهذا لا يفهم إلاّ رمزا، لانّها الرمز الاكمل لتجلي الألوهية، وهذا ما يجمع بين الخاصية الإنسانية والإلهية وتكون بذلك مظهرا من مظاهر الجمال الإلهي، "إنّها رمز الحكمة والحب، وإنّ جمالها ما هو إلاّ أمارة على الجمال الكلّي الدائم"[2]. إذن المرأة هي رمز في التعبير عن المواجيد الإلهية.

كما أنّ حب المرأة محطة هامة نحو الحب الإلهي أو العشق الإلهي، لذلك نجد ابن عربي يلّح على ضرورة الحب الإنساني الذي سيكون تمهيدا ولقاءا للحب الإلهي.

[1] – المرجع نفسه، ص 85.

[2] – أسماء خوالديّة، الرمز الصوفي من الإغراب بداهة إلى الإغراب قصدا، مرجع سابق، ص 58.

إنّ حب الألوهية لديها أشكال مختلفة، لدرجة الإفتتان " وإذا كان الجمال الإلهي يفتن ويدهش الإنسان، فإنّ هناك مظهر أخر للألوهية يفزعه ويجذّر فيه الإحساس بالمحدودية ومشاعر النقص والتناهي، هو مظهر الجلال الإلهي"[1]. لقد ربط الصوفية الحب بالتجلي الجمال الإلهي، وهذا التجلي إرتبط بالإيجاد، فتوضحت لنا أنّ الألوهية في جوهرها تعبّر عن الحب يقول ابن عربي:

"ولما رأينا الحب يعظم قـــــــدره ومالي به حتى الممات يـــــدان

تعشقت حب الحب دهري ولم أقل كفاني الذي قد نلت منه كفاني"[2]

لقد خاطب ابن عربي في ديوانه هذا المرأة التي اختزلت في شخص نظام الملقبة بعين الشمس " إنّ ابن عربي يخاطب الأنوثة في هذا الشعر على مستويين: مستوى أول يرتبط إمّا بالألوهية، أو بالطبيعة، او بالمرأة، ومستوى ثاني عميق يرتبط بالسر الذي يوحد هذه المجالات هو سر الأنوثة السارية في العالم"[3]. ولكن ما يهمنا في هذا المبحث هو العشق الإلهي وكيفية تجليه في الخطاب الشعري الصوفي من خلال شعر ابن عربي حول المرأة. والذي يهمنا هنا هو المستوى المرتبط بالألوهية والعشق الإلهي.

لقد استنكر الفقهاء هذا الديوان ورفضوا وصله بالأسرار الإلهية، ممّا جعل ابن عربي يكتب شرح لهذا الديوان سماه ذخائر الأغلاق لشرح ترجمان الأشواق، وجاء هذا للدفاع عن تجربته، التّي تأولّت الحب ودرجة الجنون فيه وهو العشق بما هو تجربة مع الإلهي. يقول ابن عربي في شرحه:

[1] – منصف عبد الحق، أبعاد التجربة الصوفية، مرجع سابق، ص 98.

[2] – ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2، ص 322.

[3] – منصف عبد الحق، أبعاد التجربة الصوفية، مرجع سابق، ص 141.

"كلما أذكره مما جرى ذكره أو مثله أن تفهمـــــــا

منه أسرار وأنوار جلت أو علت جاء بها رب السما

فاصرف الخاطر عن ظاهرها واطلب الباطن حتى تعلما"[1]

نلاحظ في هذه الأبيات دعوة ابن عربي، إلى تجاوز الظاهر إلى الباطن، لقد تألم ابن عربي في هذه القصيدة ولم يجد شفائه إلى على إمرأة نظام صاحبة البيت القصيد هنا، فألم الذات الكاتبة طاغي بشكل ملفت وحزين، لذلك نجد أنّ شرح ابن عربي لترجمان الأشواق قد نحا منحى تأويلي باطني، وتجاهل الظاهر، وقد تضاربت الأراء فيما يخص أساس هذا الديوان، واقروا بأنّه" أقرب إلى تجربة ابن عربي الوجدانية الخاصة منها إلى التجربة الروحية الصوفية، فغلبّ الظاهر على الباطن، خلافا لابن عربي الذي غلب الباطن على الظاهر في شرحه"[2]. وفي علاقة الظاهر بالباطن في هذا الإطار حديث عن المحل والتجلي، فقيمة التجلي تظهر من خلال المجلى، وصورة هذا المجلى يأخذ معنى الظاهر،فإنّ به يتحدد الباطن، لذلك ذهب ابن عربي أنّ محل التجلي الإلهي هو المرأة، لقد تبين لنا أنّ ترجمان الأشواق تجربة خاصة وعميقة في العشق، فهي إعادة كتابة تستند إلى الخيال، فيتميز شعر الصوفية أساسا بارتباطه بتجربة مع المطلق.

[1] – ابن عربي ترجمان الأشواق، دار صادر بيروت، 1966، ص 11.

[2] – خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، مرجع سابق، ص 169، نقلا عن: ذخائر الأعلاق، شرح ترجمان الأشواق، تحقيق ودراسة: محمد علم الدين الشقيري، عين للدراسات والأبحاث، طبعة أولى، مصر، 1995، ص 46.

ولا يخفى علينا أنّ هذا الديوان يقدم مقاربة شبقية، أو له دلالات عدة من خطاب العشقية والإيروسية والرغبة، متمثلة في أربع لحظات كما صاغها الباحث خالد بلقاسم، وهي لحظة الإنكشاف، ولحظة الإستسلام، ولحظة الإرتواء، وإنتهاء كل هذا بإختفاء كلّ ما انكشف. كما سعى ابن عربي لإخفاء هذه الشبقية من قصيدته، أخذا الإحالة إلى الإله، إنّ حضور هذا الجانب في ديوانه ظلّ قويا رغم إخفائه وقد برز بشكل لافت حين تحدث عن جسد المرأة وولهه به. فهو يعيد كتابة شعره على نحو ماكتبه الشعراء من قبله بتركيز شامل على الشبقية انطلاقا من ملكة الخيال، وهذا ماجعل الشعر الصوفي يتميّز عن باقي الأشعار، وجاء إعتماده على هذا الجانب أي الشبقي، لأصالة التجربة مع المطلق وهذا ما سنتطرق إليه في الفصل الموالي حول الغيرية وكتابة الرغبة، وكيف كانت الأنوثة سر للمغايرة، من منطلق الحديث عن الشبقية والإيروتيكية، وكيف يعيش الصوفي أجواء اللذة والشهوة، وهل سيقوم بإقصاء الجسد لمصلحة الذات العاقلة، أو على حساب الذات الراغبة، " ولكن الإنسان هو ذات راغبة، أي مصدر شهوة وحامل رغبة، ولنقل إنّه موضوع رغبة، فالحامل هو الموضوع في المنطق، والمحمول هنا هو الرغبة، فالرغبة هي رغبة الذات، والذات هي ذات الرغبة، والإنسان حامل ويحمل عليه".[1]

هناك دائما ذهاب للرغبة عند الصوفي، رغبة في الموت، رغبة في السفر، رغبة إيروسية إتجاه المرأة وحب الأنوثة، لأنّ الرغبة الحقيقية في كل حب هي بلوغ المطلق والذي تلخص في الجمال

[1] – علي حرب، الحب والفناء، المرأة /السكينة/ العداوة، منشورات الإختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر، لبنان، الطبعة الثانية، 2009، ص 152.

الإلهي، والرغبة القوية لا تموت بل تحاول الظهور والبروز لكي تنفجر في أحلى تجلياتها. إذن كيف سيحوّل الفناء علاقته بالصوفي بالعالم من علاقة معرفية إلى علاقة ايروتكية؟ ما مشهد الكتابة في هذه الرؤية؟ من حيث أنّها إكتشاف أخر لأبعاد الكتابة الصوفية من أنوثة وإغتراب وسفر، وهذا ما سنراه في الفصل الآخير من هذه الدراسة.

الفصـــــــل الثالث

قراءات معاصرة لمفهومي التأويل والكتابة في تصوف ابن عربي

توطئة:

لقد حظي فكر ابن عربي إهتمام عدّة مفكرين من الغرب، وكذلك العرب وتنوعت القراءات[1]

[1] – هناك قراءات متعددة لمقاربة مشروع وراهنية ابن عربي، نجد مثلا مع الأستاذ محمد المصباحي الذي استعان بالمنهج الفينومنولوجي الهايدجري لقراءة المتن الأكبري، وهذا ظاهر في كتابه: نعم ولا، الفكر المنفتح عند ابن عربي، الدار العربية للعلوم ناشرون والإختلاف، لبنان، الجزائر، الطبعة الأولى، 2012. وهذا ما نلمحه في إشكالية الوجود والماهية، وكذلك التكملة الهايدغرية لإبن عربي من خلال أبحاث الأستاذ أحمد الصادقي في محاولته الأولى بعنوان: حضور الغياب في صوفية ابن عربي، دار الحوار، سوريا، الطبعة الأولى،2009. والتّي تعتبر تكملة للثانية وهي إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي، بحث في فينومنولوجيا الغياب، تقديم: عبد المجيد الصغير، دار المدار الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 2010، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، نجد محاولة الأستاذ ساعد خميسي في أطروحته الموسومة: بالرمزية والتأويلية عند ابن عربي، والتّي تمّ تنقيحها على شكل كتاب أخد عنوان: ابن العربي المسافر العائد، الدار العربية للعلوم ناشرون ومنشورات الإختلاف، لبنان، الجزائر، الطبعة الأولى، 2010، ونلمح في هذه القراءة أنّها كانت قراءة منهجية مستعملا في ذلك الرمز، وإحاطة ابن عربي بمحيطه وتاريخه، ونجد كذلك محاولة أخرى وهي للأستاذ منصف عبد الحق الذي استخدم مفاهيم استوحاها من العلوم الإنسانية والفلسفة المعاصرة، كالرغبة، والإيروسية واعتبرها المدخل لقراءة فكر ابن عربي، ووضعه في حوار مع مصطلحات ومفاهيم الحداثة وما بعدها، واعتبار الكتابة تجربة في الحياة، قبل أن تكون تجربة في التصوف. كما إهتم الأستاذ خالد بلقاسم بأفاق ووضعيات الكتابة الصوفية مع تجارب ابن عربي والنفري، والتّي اعتبرها من كيفيات تمثل الخطاب الصوفي أنطولوجيا. انظر: خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، دار توبقال، المغرب، الطبعة الأولى، 2004. ويوجد مؤخرا عدّة محاولات لقراءة هذا المتن، وهي محاولة الباحث المغربي محمد أمعارش الموسومة ب: النص والإختلاف، هرمنيوطيقا الصورة الإلهية عند ابن عربي، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المغرب، الطبعة الأولى، 2017. والذي يعبّر عن موقف هرمنيوطيقي في بحث مفهوم الصورة عند ابن عربي، قاعدته الإنعطاف بالمقاربة من مباحث الوجود الماهوي والجوهري إلى مباحث الظهور والتجليات، أي الوجود في اللغة والكلام بعبارة كل من هايدغر وغادامار، هذا فيما يخص الدراسات العربية، أمّا فيما يخص الدراسات الغربية نجد المحاولات الأولى والتي بدأت على يد المستشرقين والتي تعتبر قراءات كلاسكية نجد مثلا قراءة المستشرق الإسباني آسين بلاتيوسAsin Palacios ، ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمة: عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات، دار القلم، الكويت، بيروت، 1979. كما نجد قراءة الباحث الياباني توشيهوكو أوزوتسوIzutsu Tochihiko في كتابه Unicité de l’existence et création perpétuelle en mystique islamique. Les deux océans. Traduit de l’ anglais par Marie Charlotte Graudoy. Paris. 1980، مركزا في بحثه حول ابن عربي على الوجود أو وحدة الوجود، مع مقاربة هذا المفهوم مع البوذية و الكنفوشوسية، وبالمقابل ظهرت أبحاث أخرى مع الباحث الإنكليزي ويليام شتيك W. Chittick، من خلال كتابه عوالم الخيال: ابن عربي ومشكل تعدد الأديان، ملخصا تصوره عن فلسفة ابن عربي بقوله أنّ أهمية ابن عربي راجعة إلى لقائه بابن رشد،

وتبعا لذلك سأعرض ثلاث قراءات تعتبر الأكثر جرأة، منها القراءة الفينومينولوجية لهنري كوربان والذي أعطى لأفكار ابن عربي طابع أنطولوجي مستعينا بفينومنولوجيا هايدجر والتأويل الظاهراتي. وأراد من خلال هذا المنهج الكشف عن طبيعة الخيال الصوفي. والقراءة الثانية هي القراءة التراثية أو الثيولوجية لميشال شودكيفيتش، الذي يؤكد على قيام نسق فكري عند الشيخ الأكبر مستفاد بأكمله من القرآن الكريم، ويعتبر الوجود قائم على الكتابة الإلهية، ولقد كشف شودكيفيتش عن المنظومة الفكرية والفلسفية لإبن عربي، ولكن بطريقة علمية تركز على الجانب التراثي فقط كعرض لأفكار التراث الصوفي. والقراءة التالثة تصب في الفكر العربي المعاصر في ممثله نصر حامد أبو زيد الذي كانت له رحلة معرفية مع ابن عربي، تمثلت في الجانب الوجودي المعرفي، وأعطى لتأويل ابن عربي للقرآن طابع التأويل الأنطو–معرفي. وأكدّ نصر حامد أبو زيد في قرائته للخطاب الصوفي وبالتحديد عند ابن عربي أن يجمع بين تجربتين إنسانيتين، التجربة العقلية والتجربة الروحية الصوفية، وقد اعتمد في هذه القراءة على التأويلية أو المنهج الهرمنيوطقي، وقال بأنّ مهمة الهرمنيوطيقا هي فهم النص كما فهمه مؤلفه، بل حتى أحسن ممّا فهمه مبدعه. كلّ هذا سنحاول إثباته في هذا الفصل من الدراسة.

- فكيف كانت هذه القراءات؟

أي تلاقي المعرفة البرهانية مع المعرفة الكشفية العرفانية. كما ظهرت محاولات أخرى للباحثة الفرنسية كلود عداس C. Addasإبنة الأستاذ ميشال شودكيفيتش من خلال عملين أو أكثر سنتطرق إليهما في مبحث ميشال شودكيفيتش والقراءة التراثية لإبن عربي، وبناءا على ما تقدم هناك تنوع في القراءات، وهذا ما يؤكد على أنّ الفكر الأكبري فرض حضوره بقوة ومازال، مستمرا في ذلك داخل فضاء الفلسفة المعاصرة ومناهجها، مسجلين عدّة محاولات، ولكن تركيزنا جاء في هذا الفصل على طبيعة موضوعنا أولا، وثانيا لشهرة هذه القراءات لإبن عربي والتّي اعتبرت من المحاولات الجادة لقراءة وإكتشاف أسرار هذا الخطاب. وجاءت قراءتنا لمفهوم التأويل، وتأويل القرآن باعتبار أنّ فعل التأويل من فعل الكتابة عند ابن عربي ومحركه الخيال الصوفي.

-

المبحث الأول

هنري كوربان والقراءة الفينومينولوجية

"وفي الحقيقة، فإنّ المفهوم الميتافيزيقي للخيال بكامله يتمّ الزج به في إنشاء هذا العالم الوسط"

هنري كوربان، الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ترجمة: فريد الزاهي، منشورات مرسم، ص165.

المبحث الاول: هنري كوربان والقراءة الفينومينولوجية

ينطلق هنري كوربانHenri Corbin[1] من موقف أساسي يتمحور على أنّ الفلسفة الإسلامية، هي عمل مفكرين وفلاسفة ينتمون إلى طائفة دينية لاهوتية محددة خصّها القرآن بعبارة أهل الكتاب، "إنّ عبارة **أهل الكتاب** في القرآن تعني حرفياً بخاصة جماعة دينية تملك كتاباً مقدساً، أعني جماعة يصدر وجودها نفسه عن هذا الكتاب المقدس، لأن دينها مؤسس على كتاب «منزل من السماء» كتاب موحى به لنبي، والذي لقِّن إليها من قبل هذا النبي، أرسل خصيصاً إليها لهذا الغرض. إلى جانب المسلمين"[2].

إنّ أهل الكتاب بالنسبة إلى كوربان إضافة إلى المسلمين أهل الإسلام هم اليهود والنصارى. لذلك جاء الكتاب المقدس يحتّل موقعا أساسيا في تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام .

[1] – ولد هنري كوربان في 14 نيسان/ أبريل 1903 في أسرة بروستانتية في مقاطعة نورماندي(بشمالي فرنسا)، وأتقن الاتينية واليونانية، كما أتقن اللغة الألمانية، وألمّ باللغة الروسية. درس الفلسفة في كلية الآداب– جامعة (السوربون)، لكنّه تأثر خصوصا بمحاضرات الفيلسوف أتيين جلسونEtienne Gilson في المدرسة العلمية للدراسات العليا، حيث كان يلقي محاضرات أنذاك عن الترجمات اللاتينية لمؤلفات إبن سينا. يعدّ هنري كوربان من أبرز الشاريحين الغربيين للحكمة المعنوية والفلسفة الإسلامية، وقد اطلّع لأول مرة على الفلسفة الإسلامية ، وبالذات على ترجمة كتاب النفس لإبن سينا. في العامين 1923–1924م(..) تعرّف في السنين التالية على المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون، وبالرغم من عدم توافقه معه في أسلوب البحث ونوع التقويم وغيرها من الأمور. إلاّ أنّه تأثر بتوجهه المعنوي إلى الإسلام والتشيّع. وقد مكنّته الإستفادة من المفكرين الألمان أمثال: همان ، لوثر، وبعض اللاهوتيين البروستانت، وأخيرا هايدغر، من دخول آفاق جديدة في تأويل الكتاب المقدس، والتوصل إلى المنهج في التأويل والظاهراتية، وأدّت إلى استعماله في هذا الأساس فيما بعد في تأويل الحكمة الإسلامية الإيرانية. توفي في 7 أكتوبر 1978. لتفاصيل أكثر أنظر مجلة الإستغراب، العدد 5، ص ص 38–39.

[2] – هنري كوربان، في الإسلام الإيراني جوانب روحية وفلسفية، ترجمة: دوغان قرقوط، مكتبة دبولي، الطبعة الثالثة، القاهرة، 2004، ص 160.

يفضل كوربان فهم القرآن الكريم من رؤية مغايرة وهي التفهيم والفهم، وهذا ما اصطلح عليه ظاهرة الكتاب المقدس الموحى Le phénomène du livre Saint[1] كظاهرة توجد في فكر أهل الكتاب، ف:" يتعلّق الأمر هنا بمجموعة من الوقائع الروحانية التي لها ما يماثلها عند كل الجماعات الملتفتة حول الكتاب المقدس"[2] . إذن إنّ المنتمين لأهل الكتاب لهم جانب من الروحانية تتطابق نوعا ما مع جماعات الكتابة المقدس.

يصرّح كوربان، فيما يخص المنهج، على أنّه فيلسوف أكثر منه مستشرق، والواقع أنّ كوربان استطاع أن يكون فيلسوفا ومستشرقا، ممّا يدلّ على أنّ كوربان إستطاع الإطلاّع على النص الصوفي بالإعتماد على هذا المنهج لمعرفة أسراره وخباياه، التّي هي من خبايا الفكر الفلسفي والديني الإسلامي، وخصوصا الشيعي الإيراني منه،" وتدلّ على فلسفته قدرته على النفاد إلى المعاني التي استنبطها هذا الفكر، معتمدا في ذلك المنهج التأويلي الذي انتهجه مستفيدا من فكر هايدغر[3]"

---

[1] -une herméneutique suivant phase par phase l'herméneutique ésotérique du Qoran. Elle est le sommet de toute une théosophie axée sur le phénomène du livre saint. Voir. Henry Corbin. Temple et Templation. Préface de Gilbert Durand. Flammarion. Paris. 2008.p 67.

[2] –زهير بن كتفي، الرؤية الإستشراقية، للفلسفة الإسلامية عند هنري كوربان، دار صفحات، سورية، الطبعة الأولى، 2013، ص 153.

[3] – المعروف عن هنري كوربان أنّه أول من أدخل فكر هايدغر إلى الفضاء الفرنسي الثقافي، وذلك بترجمته لكتاب: ما الميتافيزيقا" لهيدغر، وذلك عام 1934 توجه كوربان إلى فيورباخ وقام بأول زيارة للفيلسوف هايدغر ليعرض عليه المخطط الإجمالي لترجمة كتابه إلى الفرنسية، يقول" كان هايدغر يثق بي ثقة كاملة مستحسنا كلّ ألفاظي المبتكرة في الترجمة، تاركا لي عبء المسؤولية وثقلها" أنظر دفتر ليرن، ص 43 بالفرنسية. وبالفعل أصدر كوربان هذه الترجمة سنة 1938 ليكون بذلك أول من أدخل فكر هايدغر إلى فرنسا. أنظر: زهير بن كتفي، الرؤية الإستشراقية، مرجع سابق، ص 98-99.

الفينيومنولوجي[1] والهرمنيوطيقي.

كما قلنا سابقا،" كانت وجهة كوربان فلسفية قبل أن تكون إشراقية، والسبب أنّ كوربان كان قارئا ومترجما ومحاورا لهايدغر قبل أن يهتمّ بالفكر الإسلامي، ومروره إلى فضاء الإسلام جاء إنطلاقا من الأسئلة الميتافيزيقية التّي باستطاعتها أن تتقاطع فيها التقاليد الغربية مع التقاليد الشرقية"[2]. من هنا كان الجذير بالذكر، أنّ كوربان كان قارئا لهذا المنهج ومصاحبا له قبل أن يعتمد عليه في قراءة التراث الإسلامي والعرفاني، وقد ركز على هايدجر بصفته الفيلسوف الأكثر قربا بأفكاره إلى الفكر الميتافيزيقي في الإسلام.

[1] – إنّ الفينومينولوجيا phénoménologie هي المنهج الذي يعوّل على النظر أو الإلتفات إلى الأشياء ذاتها أو عينها،كما تحتل مكانة جد هامة في الفلسفة المعاصرة، من حيث أنّها منهج للبحث، فهي منهج لوصف ما هو معطى، كما تعتبر الفينومينولوجيا إحدى الأفكار الأساسية في القرن العشرين، والفكرة الأساسية التي تقوم عليها هي أنّ لكل تجربة من تجاربنا شكلا خاصا تقتضيه طبيعة الشيئ. بحيث أنّ الفينومينولوجيا هي منهج وصفي يصف الظاهرة، أي ما هو معطى مباشرة. "وتعني الفينومينولوجيا بالمعنى الواسع للكلمة كل دراسة وصفية، وأمّا معناها المحدد فيشير إلى مدرسة أو حركة فلسفية معاصرة مؤسسها إدموند هورسل، وكل الفينومنولوجيون متفقون على أنّ تعبير الفينومينولوجيا مشتق من الظاهرة، فكل ما يظهر، يظهر في خبرة عينية، وكل ما لا يظهر في خبرة أو تجربة، من غير الممكن التصديق بوجوده، ولذا فإنّ هدف الفينومينولوجيا هو دراسة الخبرات بقصد بلوغ ماهيتها أو عللها الجوهرية، أنظر: سلامة، يوسف سليم، فينومينولوجيا المنطق عند إدموند هورسل، لبنان، دار الفارابي، 2007، ص 10. والفينومنولوجيا التي استعملها هنري كوربان في قرائته للنص الصوفي الشيعي الايراني وتصوف ابن عربي، كما قلنا سابقا كان مستقى من المنهج الفينومنولوجي التأويلي للفيلسوف الألماني هايدجر. الذي يقول أنّ الهدف الذي يسعى إلى" بلوغه عبر المنعرج الهرمنيوطيقي الذي يعمل على ترسيخه داخل الفينومنولوجيا، هو وضع فكرة أساس ترنستدتالي ذاتها، (أي الفكرة المتواجدة خارج سياق الزمن" أنظر: جان غرادان، المنعرج الهرمنيوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة وتقديم: عمر مهيبل، دار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الإختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2007، ص 69.

[2] – عبد الوهاب المؤدب، الإسلام الآن (حوارات مع فيليب بيّي، ترجمة: كمال التومي، مراجعة: محمد بنيس والمؤلف، دار توبقال، الطبعة الأولى، المغرب، 2010، ص 43.

إنّ الموضوع الأساسي في كلّ فلسفة هايدغر هو" الوجود"، أو سؤال الكينونة، وهو السؤال المركزي في عمل هايدغر الرئيسي:" الوجود والزمان"، أي وجود الإنسان في هذا العالم، وهو الوجود الذي اصطلح عليه بالوجود- هناك (دازاين)، ومهمة الفيلسوف هنا تأويل ظاهر الوجود، والتأويل الهايدغري له مهمة جوهرية في الفكر الفلسفي.

ولكن فكر هايدغر كما هو معروف، وليد التيار الظاهراتي(الفينومنولوجي)، الذي يعود إلى ادموند هورسل مؤسسه الفعلي، وهذا ما يضعنا أمام سؤال عن معنى الكينونة أو الوجود.

وقد وصف منهج دراسة وتحليل هذا الوجود بأنّه " ظاهراتي"، وذلك لتحقيق أفق للبحث الأنطولوجي للموجود، الذي لا يطابق الدازين، وهذا التأويل يشتمل على إمكانيات كل بحث أنطولوجي. فهذا التحليل الأنطلوجي للكائن، يكمن في أنّ هذا التأويل ينتقل ليكون تحليلا لوجودية الموجود. لذلك يقول كوربان:" إنّ ما وجدته باغتباط لدى هايدغر هو بالجملة التأويل ...وإذا كنت أستند إلى الفينومنولوجيا، فهذا يعود إلى أنّ التأويل الفلسفي هو أساسا المفتاح الذي يفتح به المعنى الباطني الثاوي تحت المقولات الظاهرية، فأنا لم أفعل سوى أنّني حاولت أن أواصل تعميق الميدان الواسع للعرفان الإسلامي الشيعي"[1]. من هنا يعترف كوربان بأهمية الفلسفة الهيدغيرية، والمنهج الفينومنولوجي التأويلي، الذي ساهم كثيرا في معرفة خبايا وأسرار هذا النص.

[1] -زهير بن كتفي، الرؤية الإستشراقية للفلسفة الإسلامية عند هنري كوربان، مرجع سابق، ص ص 101-102..

كما "يشير كوربان في مناطق متعددة من كتاباته أنّه يستعمل مفهوم الفينومينولوجيا من دون الإلتفات إلى إتجاه فينومينولوجي معين"[1]. لقد حاول كوربان إستثمار هذا المنهج في الفكر الفلسفي الإسلامي، من دون أن ينتمي أو يتعلّق بمدرسة فينومنولوجية بعينها كما يقول لكن الواضح أنّه تعلّق لا شعوريا بالمنهج الفينومنولوجي الذي إتبعه هايدغر، وقد عبّر عنه في مفهوم التجلي ، أي ما يظهرعن الظاهرة.:" الظاهرة هي ما يظهر، وما هو ظاهر، والتّي في ظهورها تظهر شيئا لا يستطيع الظهور إلاّ بالبقاء مخفيا تحت ظاهره، فهي شيئ يظهر في الظاهرة ولا يستطيع أن يظهر إلاّ بالإحتجاب."[2]

إنّها الظاهر، أمّا الشيئ الذي يظهر بالإختفاء في الظاهر هو الباطن، إذن نحن أمام مفهومين ألا وهما : الظاهر والباطن. لذلك اختار كوربان بعض المصطلحات من داخل الفكر الفلسفي في الإسلام معتقدا منه أنّها لها القدرة على البحث الفينومنولوجي هما مصطلحا: كشف المحجوب[3] والتأويل، وهي إظهار للمعنى المسستر وتركه يكشف وينكشف.

يقول هنري كوربان في حوار له مع فيليب نيمو:" أنّ كشف المحجوب هو المقاربة التّي تعتمدها الظاهريات، عبر كشف المعنى المستتر، أو الباطني الحاجب، هو نحن أنفسنا طالما أننا لا نثبت وجودنا، طالما أننا لسنا هناك على المستوى الهرمنيوطيقي المفترض. ليس علينا بالتالي العمل

[1] – مرجع نفسه، ص 132.

[2] -henry corbin. Philosophie iranienne et philosophie comparée. Op.cit. p 22-23.

[3] – l'expression de *kashf al-mahjûb*, c'est-à-dire le dévoilement du caché."voir :Daryush Shayegan, Henry Corbin, penseur de l'islam spirituel, Albin Michel. 2011.p20.

معا، حتا كنا سنتوقع إختلافا على مستوى الهدف، وهو اختلاف يتجلى في واقع أن هذا الكشف بحسب الثيوصوفيين لدينا هو كشف الباطن المخفي تحت الظاهر العلني. بذلك تبقى الهرمنيوطيقا لديهم مطابقة للمصدر والأساس معا، أي ظاهرة الكتاب المقدس المنزّل"[1] . إنّ مهمة كشف المحجوب أو المستور، هو دليل على أنّ الفينومنولوجيا تكشف المعنى المحتجب أو المتوارى للظاهرة في الكتاب الديني المقدس. وهذا الكشف يتّم عن طريق ما يعرف بإشكالية الظاهر والباطن.

"وعلى سبيل المثال بصورة عامة لمادتي الظاهر والباطن تطابق مادتا التفسير والتأويل. فالتفسير هو شرح القرآن على نحو ما يظهر النص بوضوح في حرفيته. ويواصل هذا الشرح بملاحظة جميع قواعد النحو العربي بتناول الكلمات المتفق عليها في المعاجم مع احتمال، إذا اقتضى الأمر، القبول بضرورة فهمها بمعنى مجازي. "[2].

لقد أخد القرآن في نظره مركز التأمل الفلسفي في الإسلام، وهذه المركزية لا تخرج عن ظاهرة الكتاب المقدس وتأويله. وهذا ما دعى كوربان بضرورة التأويل الذي يدعو لإنقاذ القرآن الكريم من ظاهره. وهكذا يبدو واضحا أنّ ظاهرة الكتاب المقدس لا تأخذ معناها إلاّ في إطار المرجعية الروحانية لمؤولي الكتب المقدسة. وهذا المحجوب الروحاني لا يظهر إلاّ بالتأويل.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى وفيما يخص المتن الصوفي، تعدّ محاولات كوربان من أهم المساهمات والقراءات في المتن الصوفي الأكبري، لقد حاول إعادة تقديم ابن عربي في صورة مغايرة

[1] – هنري كوربان وسيطا بين هايدغر والسهروردي (ما ادركته بفضل هايدغر عثرت عليه في الميتافيزيقا الإسلامية)، حاوره فليليب نيمو، مجلة الإستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتجية، العدد الخامس، بيروت، خريف 2016، ص 27.

[2] – هنري كوربان، في الإسلام الإيراني جوانب روحية وفلسفية، ترجمة: دوغان قرقوط، مرجع سابق، ص 243.

تندرج ضمن القراءة الفلسفية لهذا المتن، " وما يميّز هذه التجربة الكوربنية هجرة صاحبها إلى الشرق، رغبة في المواجهة المباشرة مع النصوص التراثية في مصادرها الأصلية، لبحث عن المنطق الخاص بالعالم الشرقي"[1]. وذلك لإعتبار هذه الفلسفات ذات تراكمات معرفية، وحضارية مهمة. وإذا كان تاريخ الفلسفة هو تاريخ نسيان الوجود بالتعبير الهايدغري، وأنّ الفلسفة خرجت عن طريقها الأساسي الذي هو الوجود لا الموجود، أو بحث الوجود بما هو موجود، هذا ما سبب لإبن عربي النقد ووصف خطابه باللاعقلانية.

في حين أنّ فلسفته مبنية على الوجود، لهذا جاءت أبحاث هنري كوربان لحظة حاسمة في مقاربة هذا الفكر.(رغم التحفظ على هذه المقاربات)، باحثا عن العقل المميز لأهل الباطن في تجاربهم عن الوجود والمعرفة، وممّا ساعد كوربان على التعمق في دراسة ابن عربي هي تشبعه في مرحلة من حياته الفكرية بالهايدغرية محركا بعض مفاتحها في قراءة الخطاب الصوفي، وهذا ما تطرقنا إليه سابقا فيما يخص علاقة كوربان بهايدغر.

يبتدئ كوربان الحديث عن ابن عربي من خلال الأفكار الروحية والفلسفية، التّي عاش فيها ابن عربي، كما يتحدث عن الفينومنولوجيا والتّي تباناها كمنهج لدراسة مفهوم الخيال عند ابن عربي إنّ التأويل الرمزي هو الأساس في فلسفة الشيعة والمتصوفة معا وهذه الخطوة التأويلية التّي تؤدي إلى إعادة الظاهر إلى الباطن، أي إلى حقيقته الظاهرة. وإنّ التأويل الصوفي للقرآن يتجلّى من خلال الظاهر والباطن، باعتبار الباطن الأساس الذي ينبني عليه كل خطاب في التصوف، لأنّ الوجود

[1] – أحمد كازى، الصورة بين الخفاء والتجلي، مرجع سابق، ص 71-72.

الحقيقي هو الباطن، فالصوفية لم تعتمد في وصولها إلى الحقيقة بالعقل وإنّما اعتمدت على الكشف. " إنّ فكرة الجمع بين الميتافيزيقي والروحي في الحقل الباطني والشيعي على وجه الخصوص، هي ما دفع بكوربان إلى إمكانية البحث عن منفد لفهم ابن عربي استقاه من التشيع"[1].

لقد اختار كوربان تسمية الخيال المبدع، أو الخيال الخلاق إذ جعل منه أداة لبناء منهج خاص يتلائم مع تجربة التصوف، وخاصة عند ابن عربي، وقد أعاد التفكير فيما هو ظاهري عن طريق الباطن وكان هذا عبر الهرمنيوطيقا، لذلك جاء بحثه الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، بمثابة أفق لفلسفة ميتافيزيقية، من خلال علاقتها مع المخيلة، ومن هنا جاء إبرازه لوظيفة الخيال كصورة مبدعة وخلاقة وموجدة.

إذن يتناول هنري كوربان التأويل الرمزي الذي يرتبط بعالم المثال أو عالم الخيال الأنطولوجي أو ما يسميه بالعالم الوسيط، وتحتاج هذه المعرفة الخيالية التي يستعملها العارف إلى التأويل من أجل فهم الحقيقة، ولأنّ للخيال حقيقة أساسها الباطن.

فمهمة التأويل هي كشف الصور المتجلية فيها، " إنّ قوة الخيال هي جوهريا عضو التجليات الإلهية، لأنّها عضو عملية الخلق، ولأنّ الخلق جوهريا تجل، ولهذا فمبقدار ما أنّ الحق خالق لأنّه أحب التعرف على نفسه في المخلوقات التي تعرفه، فمن المستحيل القول بأنّ الخيال (وهم)، لأنّ عضو وماهية ذلك التجلي فوجودنا الظاهر، هو ذلك الخيال الإلهي"[2].

[1] – أحمد كازى، الصورة بين الخفاء والتجلي عند ابن عربي، مؤمنون بلا حدود، بيروت، الطبعة الأولى، 2018، ص 76.

[2] – هنري كوربان، الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، مرجع سابق، ص 241.

لقد حاول كوربان إبراز دور الخيال في التجربة الروحية، وفي عالم روحي يجد وجوده في العالم الوسيط الذي هو البرزخ الذي يكون بين عالم الحس وعالم العقل، وهذا العالم يعبّر عن عالم الصور والمثل، وقد كان هذا العالم الروحاني يشير إلى الحياة في سريتها.

إنّ الخيال الخلاق خيال فاعل وتظهر فاعليته منه أنّه أساسا تجلي، من هنا نستنتج أنّ الخيال فعل خلاق لأنّه يتوسط، أي يعمل دور الوسيط إنّه القوة الخلاقة الإبداعية التّي تجعل الخيال شهوديا في التجربة الروحية، ومن ذلك تصبح فكرة التجلي التّي هي فكرة الظهور، وهذا الخيال يلعب دورا أساسيا في معرفة هذا الظهور أو التجلي.

لقد قدمّ كوربان لعالم المثال تأسيس لفلسفة معرفية ووجودية، من خلال العلاقة مع الوجود والخيال، وقد كانت وظيفة هذا العالم المثالي ذات بعد روحي متعالي، ظاهرة على شكل خطاب رمزي أساسها الظاهر والباطن، وكان هذا عن طريق الفينومنولوجيا التّي تربط بإشكالية الظهور والتّي هي أيضا موجودة في التجربة الروحية الصوفية، " إنّ تأكيد كوربان على العالم المثالي هو طريق لبناء أنطولوجيا رمزية، عند الشيخ الأكبر كما يسميها جيلبير ديوارن، أمّا الخيال المبدع فهو مسلك معرفي للفهم، آخذا في الإعتبار أنّ ابن عربي شكلّ قمة ميتافيزيقا العرفان"[1].

إتخذّ كوربان من المخيلة الأساس للتفكير في هذا المتن، وحولّها إلى آلية في تحليل تجربة التصوف، فوجد في الخيال الخلاق المكوّن الفعاّل للروحانية في الإسلام، لذلك ركزّ كوربان في قرائته لابن عربي على العالم الوسيط أو عالم الصور، إنّ ابن عربي في نظر كوربان عمل على إعادة صياغة

[1] – أحمد كازى، الصورة بين الخفاء والتجلي، مرجع سابق، ص 80.

مفهوم الخيال،" وفي الحقيقة فإنّ المفهوم الميتافيزيقي للخيال، بكامله يتمّ الزج به في إنشاء هذا العالم الوسط، فكلّ حقائق الوجود تتجلّى فيه في صور واقعية. وبمقدار ما إنّ كل شيء يظهر للحواس أو العقل يملك دلالة، وهذه الدلالة تتجاوز المعطى المباشر "[1]، إنّ الخيال هو نظرية في التجلي، لأنّ حركة الخيال ترتبط بالتجليات وصورها، الموجهة بصورة الله، ويتمّ تمثلها أنطولوجيا، والذي يساعد في بناء هذه الأنطولوجيا هو البرزخ الذي هو الصورة الجامعة(صورة الله).

إذن لقد أراد كوربان ومن خلال المنهج الفينومنلوجي" أن يستخرج المقاصد الضمنية لأفعال الوعي، أو تلك التي تخترقهtransconscience والقيام بتثمنها عبر دراسته للخيال الخلاق عند ابن عربي(..) ولقد لجأ كوربان إلى الفينومنولوجيا التي تمكننا من اعتبار الكيفية التي بها يختبر الإنسان علاقته بالعالم من دون أن يختزل الصفة الموضوعية للمعطيات في معطيات الإدراك الحسي"[2]. إنّ الفينومنولوجيا التي استعملها كوربان في دراسته لموقع الخيال في التجربة الروحية عند ابن عربي، تبرر من خلال إعادة الإعتبار لعلاقتنا مع العالم من دون إلغاء موضوعات العالم الحسي، لذلك أقر بعالم البرزخ أو العالم الوسيط ليكون بين عالم الحس وعالم العقل، وهذا العالم يعبر عن عالم الصور والمثل.

ولما كان الخيال أساسه التجلي من خلال الصورة، " فالحديث عن الصورة ضمن المنهج الفينومنولوجي، يقتضي رفع مفارقة وهي أن الصورة ليست مظهرا بالمعنى الذي يجعلها مرادفة للا واقعي وللمتخيل وإنما الأمر يتعلّق ضمن نزعة التجلي بالقول أنّ الواقع نفسه هو ظهور تجلياتي"[3].

[1] – هنري كوربان، الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، مرجع سابق، ص165.

[2] – أحمد الصادقي، إشكالية العقل والوجود، مرجع سابق، ص 111.

[3] – المرجع نفسه، ص115-116.

المبحث الثاني

ميشال شودكيفيتش والقراءة الثيولوجية

" فإنّ كتب الشيخ الأكبر ليست هي وحدها التي ستضيع في اللّهيب، لأنّ القرآن حاضر فيها كلّها"

ميشيل شودكيفتش، بحر بلا ساحل، ابن عربي، الكتاب والشريعة، ترجمة: أحمد الصادقي، دار المدار الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 2018، ص 47.

المبحث الثاني: ميشال شودكيفيتش والقراءة التيولوجية

" يذهب ميشال شودكيفيتشMichel Chodkiewicz[1] وهو عميد الأكبريين الأوروبيين المعاصرين وأكثرهم دراسة وترجمة لأعمال ابن عربي، يشكّل مع أبنائه وكثير من تلامذته حلقات مهمة في السلسلة الأكبرية في العالم الغربي، ويذهب إلى أنّ البدايات الأولى لإلتقاء الغرب بابن عربي تعود إلى سنة 1845م"[2]، كما يشيد بميشيل فالسان Michel Valsan الذي ساعده باكتشاف ابن عربي منذ أربعين سنة، وشروعه في دراسة هذا العمل تحت إرشاده، من خلال هذا التقديم يبدو أنّ شودكيفيتش لم يكن وحده من قراء ومن المهتمين بتراث الشيخ الأكبر ابن عربي وإنّما حتى أبنائه[3]. لذا فتأثير ابن عربي واضح في أعماله حوله وحتى على محيطه وهذا حاضر من خلال تلامذته وعائلته.

[1] – من مواليد باريس سنة1929، أنجزت في حياتي ثلاث إنجازات، فقد كنت أبا لأسرة من ثمانية أولاد، وموظفا ثم مديرا عاما لإحدى كبريات دور النشر في باريس، وهي دار سوي، باحثا ثم أستاذا جامعيا في تاريخ التصوف الإسلامي بمدرسة الدراسات العليا التطبيقية للعلوم الإجتماعية بباريس، وقد سخرّ معظم مؤلفاته لابن عربي وأتباعه، وله مشاركات في عدة مؤتمرات علمية دولية في التصوف الإسلامي وتاريخه، من مؤلفاته بالفرنسية: الآمير عبد القادر الجزائري، كتابات روحانية، ترجمة وتقديم لمقتطفات من كتاب المواقف، دار سوي، باريس، 1982، خاتم الأولياء، النبوة والولاية في مذهب ابن عربي، باريس، دار غاليمار، 1986، الفتوحات المكية، نصوص مختارة، ترجمات في الفرنسية والإنجلزية بإدارة واشراف ميشال شودكيفيتش، باريس، دار السندباد، 1988.أنظر: ميشيل شودكيفيتش، بحر بلا ساحل ابن عربي، الكتاب والشريعة، ترجمة: أحمد الصادقي، مراجعة: سعاد الحكيم، دار المدار الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 2018، الصفحة من غلاف الكتاب، توفي 31 مارس 2020.

[2] – ساعد خميسي، المسافر العائد، مرجع سابق، ص 51.

[3] – من أبرز أبناء ميشيل شودكيفيتش الكاتبة الفرنسية كلود عداس لها عدّة كتابات وأبحاث عن ابن عربي من بينها: ابن عربي سيرته وفكره، ترجمة: أحمد الصادقي، مراجعة وتقديم: سعاد الحكيم، دار المدار الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى،2014، عن

يؤكد شودكيفيتش وفي أكثر من موضع أنّ لابن عربي نسق في الكتابة مستفاد بأكمله من القرآن الكريم، " وإذا كان المسلمون يعطون للقرآن المكانة الأولى فإنّ هذا أمر يصدق على المتصوفة ولا سيما مع ابن عربي الذي يعتبر الوجود قائما على الكتابة الإلهية"[1]. لذلك طبع حضور القرآن في كتابات ابن عربي واضحا وجليا، إذ أنّ في النص الديني القرآني يجد الإنسان حقيقته وحقيقة الله التي يبحث عنها. وإذا كان المتصوفة وعلى رأسهم ابن عربي يعوّل على كتابة صادرة عن القلب لا العقل أو بعبارة أخرى الكشف.

لقد أعطى شودكيفيتش لكتابات ابن عربي طابعا خاصا له ميول نحو الكتابة الإلهية أو الكتابة القرآنية، مادامت التجربة الروحية ترتبط بالنص الديني في الغالب. ممّا يجعل خطاب ابن عربي في الكتابة يظهر على شكل وحدة تستمد قوتها من النص الديني المقدس أي القرآن الكريم.

إذن" هناك وحدة تلّم شتات الإلهامات الظاهرة في الكتابة، الشذرية الأكبرية، تقوم على وحدة البناء القرآني(..) يعني ذلك أنّ التشتت الظاهر في هذا الفكر لا يكون بالطبيعة الإلهامية لهذا الفكر"[2]. سنعتمد في هذه القراءة على كتاب ميشال شودكيفيتش بحر بلا ساحل: ابن عربي الكتاب والشريعة، باعتبار القرآن بحر لا ساحل له، وهنا يقصد الفهم الذي لا نراه في كتابة القرآن، فالملاحظ

النسخة الفرنسية: Claude Addas. Ibn Arabi. Ou La quétre de souffre rouge. Gallimard.1989.

وكتاب أخر بعنوان: Claude Addas. Ibn Arabi et le voyage sans retour. Seuil . Paris. 1996.

وابنته آنييس شودكيفيتش التّي شكرها في إحدى المناسبات على فكّها إحدى شفرات كتب ابن عربي.

[1] – أحمد الصادقي، إشكالية العقل والوجود، مرجع سابق، ص 98.

[2] – المرجع نفسه، ص104.

على شودكيفيتش أنّه جعل من بحر القرآن بحر للكلام، أي حضور النفس الإلهي. ونجد هذه العبارة موجودة أيضا لدى ابن عربي في قوله:" فمن ساحل ليس له بحر يحتمي به موجه، ومن بحر لا ساحل له يكسر عليه موجه[1]".

نلاحظ أنّ ابن عربي ومن خلال قراءة شودكيفيتش له يشدد على ضرورة الساحل للإحتماء بالبحر، وهذا ما ينطبق على الكلام الإلهي فيعتبره لا ساحل له، فعلى المتصوف أن يصل إلى بحر القرآن لأنّه واسع النفس وعميق الباطن. لقد جاءت قراءة شودكيفتش لابن عربي بالتركيز على كتاب الفتوحات المكية[2]، وقد بدأها بأسئلة أساسية منها، هل يكون الإثبات الذيّ عدّ عمله إسنادا إليه نابع من القرآن؟ كل هذا سيجد إجابته في فتوحات ابن عربي الذي يعتبر القرآن بحر عزيز واسع النفس، يقول ابن عربي:" فإنّ بحر القرآن عميق ولولا (أنا) الغاطس ما يقصد منه(هي) المواضيع القريبة من الساحل ما خرج لكم أبدا، فالأنبياء والورثة الحفظة هم اللذين يقصدون هذه المواضع رحمة بالعالم، وأمّا الواقفون اللذين وصلو ومسكوا لم يردّو، ولا انتفع بهم أحد ولا انتفعوا بأحد، فقصدوا بل قصد بهم ثبج البحر، فغطسوا إلى الأبد لا يخرجون"[3].

[1] – المرجع نفسه، ص 151.

[2] – وكأنّ الفتوحات المكية ما هو إلاّ تفسير للقرآن، كما تبدو بعض الأبواب، وكأنّها شروح على القرآن، أنظر: محمد أمعارش، النص والإختلاف، هرمنيوطيقا الصورة الإلهية عند ابن عربي، مرجع سابق، ص 19.

[3] – ابن عربي، الفتوحات المكية، الجزء الأول، ص 66.

إنّ النفس الواسع الذي يقصده هو المعنى الذي يختفي وراء الظاهر، لذلك " لا يقدر أن يغطس في أعماق الكتاب المنزل، توحي على الفور بنقيضه بالباطن الذي يقابل الظاهر، وهذان اللفظان ينتميان معا إلى اللائحة التقليدية للأسماء الإلهية"[1].

فالمعنى الباطن هو المنشود عند ابن عربي، ولكن هذا يأتي من خلال الظاهر، وإنّ العلاقة بين الظاهر والباطن " هي علاقة حجب وستر، لأنّه إذا كان الظاهر يطلب الجهر فإنّ الباطن يطلب الإخفاء ممّا يعطيه من المعاني التي تسترها الصور الوجودية الظاهرة، إنّ الظاهر على ماهو عليه من الحكم يعطي الصور في العالم كله، والباطن وإن كان مشهودا فهو على حاله باطن، يعطي المعاني التي تسترها الصور الظاهرة"[2].

إنّ العلاقة بين الظاهر والباطن لا يدرك حقيقتها إلاّ الله، لأنّ المعنى الإلهي، أو معنى الكلام الإلهي يصدر عن عالم الحق ويتجلى في عالم الشهادة عن طريق المكاشفة. فالقرآن كتاب مكتوب بحروف لها أهميتها عند ابن عربي، لأنّ الله خاطب الإنسان من خلال هذا الوحي المكتوب، فلا يخص ظاهره من باطنه وعكسهما. فشودكيفيتش يرى أنّ ابن عربي قد أفرط في استعماله للباطن على حساب الظاهر، " فهو يرى أن القليل من العلم بالباطن يبعد عن الظاهر، والكثير من العلم بالباطن يعيدنا إلى الظاهر"[3]

---

[1] – ميشيل شودكيفيتش، بحر بلا ساحل ابن عربي، الكتاب والشريعة، ترجمة: أحمد الصادقي، مراجعة: سعاد الحكيم، دار المدار الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى،2018، ص 51.

[2] – محمد العدلوني، ابن عربي ومذهبه الصوفي الفلسفي، مرجع سابق، ص 51.

[3] – ميشيل شودكيفيتش، بحر بلا ساحل، مرجع سابق، ص 52.

كما يعطي الأولوية للحروف، أي سيادة الحرف في نصوص ابن عربي سيادة مطلقة، " فعندما أشار الشيخ الأكبر في كتابه الفتوحات إلى الآية " وهو معكم أين ما كنتم" الحديد: 4 مستعملا سهوا لفظة حيثما التي تحمل الدلالة نفسها بدلا من لفظة أينما طلب على الفور أن يعفو منه عنه الحق لابتعاده عن حرفية النص المقدس"[1]، فابن عربي انتبه إلى الشكل الكلامي الموجود في حرفية النص، وهذا ما جعل شودكيفيتش ينتبه أنّ عمل ابن عربي كلّه شرح للقرآن، وهذا ما اكتشفه في منهج التأويل قائلا:" لا يبحث عمّا وراء الحرف في مكان آخر، وإنّما يبحث عنه في الحرف نفسه فكما أنّ الله ظاهر وباطن معا كذلك الحقيقة الكونية مماثلة لهذا البناء"[2].

إنّ الكلام الإلهي المطلق ومع ابن عربي تحديدا سيأخد أهمية الحرف الذي هو البنية الأولية في تحليل الكتابات والنصوص. لذلك فإنّ القرآن يتحرك في أفق الكلام الإلهي، إنّ القرآن الكريم نابع من النفس الإلهي، " فمن هذا النفس خرجت الأعيان والحروف التّي منها تشكلت الكلمات الإلهية إلى الحدّ الذي يمكن أن نقول فيه إنّ القرآن وجود مكتوب بالكلمات(..) ينظر إلى القرآن بحيث هو نظام باطني، أو تآلف بين شكل ظاهري وآخر باطني، فالظاهر يعكس الباطن باخفائه، والباطن يؤسس الظاهر باحضاره"[3].

[1] – المرجع نفسه، ص 52.

[2] – المرجع نفسه، ص 53.

[3] – أحمد الصادقي، إشكالية العقل والوجود، مرجع سابق، ص121.

يعتبر شودكيفيتش عمل ابن عربي قراءة للقرآن وبالتالي قراءة للحرف، فالمعنى الحقيقي موجود داخل الحرف، أي النشاط الهرمنيوطيقي عند ابن عربي في الحرف وبالحرف، ولا يبحث عمّا وراء الحرف.

فالقرآن هو كتاب للوجود مؤوله الإنسان، الذي يبحث عن معنى وحقيقة هذا الوجود، لذلك كانت " الهرمنيوطيقا المستلهمة إلهيا، التي هي في تجدد مستمر، تكشف عند كل تلاوة عن دلالات غير مسبوقة تنخرط على نحو أكثر ضبطا في جسد الكلمات(..) إنّ الوفاء الصارم لكلمات الوحي إذا روعي الغنى الدلالي للمعجم العربي، لا يستبعد التأويلات، بل إنّه على العكس من ذلك يثبتها"[1]. يقصد ابن عربي بجسد الكلمات والحروف، أي حرف الخطاب الإلهي، وهذا الحرف ينبت من القلب وهو مستعد لتلقي الفيض الذي لا ينقطع إلاّ بتلاوة القرآن.

إن قارئ القرآن أمام لحظة للتلقي، وهو في هذه اللحظة، أي لحظة التلقي والإلقاء، ف" الإلقاء والكتابة هو الذي يكون حاضرا بشكل دائم في القرب من الوجود، وفي علاقة دائمة بأمور الكون والحياة وأن يكون عارفا بمواقع الألفاظ الحاملة للأخبار"[2]. إنّ التأويل عند ابن عربي يقوم على الكشف والإلقاء، لأنّ خطاب القرآن يفيد الوجود في اللفظ، وعلى العارف أن يكون من أصحاب اللقاء والإلقاء وعارفا بمراتب الوجود ليدرك الوجود.

[1] – ميشيل شودكيفتش، بحر بلا ساحل، مرجع سابق، ص 60.

[2] – أحمد الصادقي، إشكالية العقل والوجود، مرجع سابق، ص 142.

ومن جهة أخرى يذهب شودكيفتش إلى أنّ مذهب ابن عربي ليس تأملا في القرآن فقط، " إنّه مرتبط به إرتباطا عضويا ولا يمكن حقا فصله عنه، فكلام الله عند ابن عربي هو الطريق وهو الحقيقة وهو الحياة فيه يتحقق المجرى الذي يعيد الإنسان إلى وضعه الأصلي، إلى كونه صورة الحق"[1].

إنّ شودكيفيتش يعطي للقرآن قيمة مضافة على مذهب ابن عربي، ويعتبره كل شيئ في توجهه، فهو طريق الصوفي وحقيقته وحياته وهذا ما يذكرنا بالشريعة والحقيقة والطريقة في الإستراتجية الصوفية. وفي القرآن كما هو معلوم يوجد الأسماء الإلهية، ومثال على ذلك يذكرنا ابن عربي أنّ النور من الأسماء الإلهية، " لكن النور كذلك من إسم من أسماء القرآن: فعلم الأولياء La théosis يقوم على تماهي كلّيا مع الكلام الإلهي، على أن يصير الولي قرآنا، يقول ابن عربي عن الإنسان الكامل إنّه أخو القرآن(..) إنّ الإنسان الكلّي هو القرآن"[2].

لقد أعطى ابن عربي مكانة مميزة لكتاب القرآن، ومن جهة أخرى يؤكد على ضرورة اعتبار الإنسان الكامل أو الإنسان الكلّي هو القرآن، أي جمع القرآن والإنسان في المرتبة المقدسة منها نصل إلى الطريق والحياة وبالتالي الحقيقة. ويسمّي أيضا الإنسان الكامل بالوارث المحمدي.

فالقرآن لا يظهر كنوزه و بواطنه إلاّ للذين يعملون بشريعته، " وعندما ينزّل الوحي إلى هذا العالم يكون في شكل أصوات وحروف يقتسمها مع لغة البشر دون أن يكف على أن يكون هو كلام الله الآبدي والمتعالي، فإنّ الولّي وإن كان الحق قد أعاده إلى المخلوقات مشابها لجميع

[1] – ميشيل شودكيفتش، بحر بلا ساحل، مرجع سابق، ص 164.

[2] – المرجع نفسه، ص 164-165.

المخلوقات"[1].

من هنا يتضح لنا أنّ الولي له إعتبار كبير في تصوف ابن عربي ويعطي له حتا حق التأويل، فهو القريب من الله وصديق الله. " إنّ إدخال شخصية الولي سيكون قيما، ليس فقط بالنسبة إلى إعادة تقدير التأويل، لكن وأساسا بالنسبة إلى توسيع حقل التجربة"[2].

لذلك فإنّ طموح الولي هو أن يجعل فضاء التجربة منفتحا على المطلق، وهذه هي ميزته الكبرى، وكان الغرض من ذلك " إبراز الوظيفة الروحية للولي في التصاقها بالحقيقة المحمدية، ويحدد الشيخ الأكبر هذا بمفهوم المشاهدة، فالنبي دو عين مفتوحة لمشاهدة النبوة، والولي دو عين مفتوحة لمشاهدة الولاية"[3]. من هنا إجتمع الولي والإنسان الكامل في مرتبة واحدة موجهين بالرغبة في القرب وبناء الذات. فإنّ تجربة الولاية هي مشاهدة ومكاشفة وتنقل تجربة التصوف إلى الحضور والقرب من الوجود الإلهي.

[1] – المرجع نفسه، ص 210.

[2] – عبد الوهاب المؤدب، الإسلام الآن، مرجع سابق، ص 139.

[3] – أحمد كازى، الصورة بين الخفاء والتجلي، مرجع سابق، ص 122.

المبحث الثالث

نصر حامد أبو زيد والقراءة الإبستمولوجية

"إنّ قيام الوجود الإنساني على إزدواجية الظاهر والباطن يمثّل جوهر المعضلة المعرفية، فباطن الإنسان هو حقائق الألوهية، وظاهره هو حقائق الكون"

نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة السابعة، 2011، ص 195.

المبحث الثالث: نصر حامد أبو زيد والقراءة الإبستمولوجية

نصر حامد أبو زيد[1] من أكثر المفكرين جرأة وإثارة للجدل، بكتاباته وأراءه ومواقفه، فعلّى الرغم من مجيئيه من قسم الآداب واللغة العربية، إلاّ أنّه كان متشبع بعدة مناهج وفلسفات قربت له الرؤية والقراءة. فتخصصه في الدراسات الإسلامية خصوصا فيما يتعلّق بالقرآن، بداية من ماجستار بعنوان: الإتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة[2]، مرورا بأطروحته الجامعية حول ابن عربي الموسومة ب: فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، إلى أخر أعماله التي ركز فيها على نقد الخطاب الديني. فقد تمحور إنتاجه الفكري والمعرفي حول علوم القرآن وتأويله، إلى تحليل الخطاب الديني ونقده. والملاحظ من خلال سيرته الذاتية والفكرية، وكذلك مرجعياته المعرفية، أنّ أبو زيد حاول أن يجدد الفكر الديني ولا سيما قراءته الجديدة للنص القرآني، وجاء هذا نتيجة لمعاناة شخصية من الإسلاميين متهمين له بأنّه حطّ من قيمة القرآن ومن محتواه، وهذا ما اضطر به إلى الهجرة إلى هولندا، ورغم ذلك استمر في الكتابة والزيارات والندوات في الجامعات. وقد

[1] – باحث مصري معاصر، متخصص في الدراسات القرآنية، عاش منفيا في هولندا، رحل عن وطنه مصر عام 1995، ومنذ ذلك التاريخ أصبح أستاذ اللغة العربية والدراسات الإسلامية يعمل في مؤسسة أكاديمية في جامعة لايدن هولندا، ولد في العاشر من يوليو عام 1943 في قحافة، قرية صغيرة في دلتا النيل على مقربة من محافظة طنطا، كان بحثه في الدكتوراه حول خطاب ابن عربي، توفي في 5 يونيو 2010 بمصر. من أهم مؤلفاته نذكر مايلي: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نقد الخطاب الديني، هكدا تكلّم ابن عربي، لتفاصيل أكثر أنظر: نصر حامد أبو زيد، إستير نيلسون، صوت من المنفى، تأملات في الإسلام، ترجمة: نهى هندي، خان للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2015، ص 11-25. ويعدّ هذا الكتاب السيرة الذاتية لأبي زيد كما عاصرها ورواها بنفسه، من خلال حوار مطوّل أجراه مع الأستاذة إستير نيلسون.

[2] – نصر حامد أبو زيد، الإتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الرابعة، 1998(فقط للتعريف بمعلومات الكتاب).

واصل مشروعه الفكري بكل إصرار، وكانت بدايات مشروعه هي مساءلة النص الديني، ومواجهة التأويلات الكلاسكية الإنسانية للخطابات الدينية (القرآنية). " وتجلّت بداية هذه المواجهة حينما انتقل أبو زيد إلى مركز الإشكال الديني، وتصدى لتأويل الخطاب القرآني بأدوات لا تقطع الصلة بفتوحات التأويل المجازي المعتزلي، والرمزي التصوفي، والبرهان الفلسفي"[1].

لقد أدرك نصر حامد أبو زيد أهمية الخطاب الديني في حياة المسلمين، وكان محقا عندما وصف تراث الحضارة العربية الإسلامية بأنّها حضارة نص، إنّ الكلمة الإلهية جاءت لإقامة طريق بين الله والإنسان، أي بين الإلهي والبشري عبر القرآن الذي أصبح أساس وروح الإسلام، معتبرين إياه بمثابة الأثر الملخص في الوحي الذي أنزل على النبي ونقله إلى الإنسانية. وكانت هذه المرحلة بمثابة ميلاد للإسلام والمسلمين سياسيا ودينيا، فكان القرآن الكريم المصدر الإلهي الوحيد الذي يقرب الإنسان المسلم بالله. لذلك إهتموا بدراسته الكثير من الباحثين والمفكرين بعد المعتزلة والمتصوفة والمتكلمون والفلاسفة، لهذا الخطاب الذي ظلّ مركزي في حياة المسلمين، ولا يزال على مستوى الفضاء الإسلامي يحاولون قرائته على نحو مغاير وجديد. ولكن دون الإخلال بماهيته ومكانته الحقيقية.

والملاحظ أنّ أبا زيد حاول " التحرر من النظرة الإسلامية التقديسية للوحي والتنزيل، فيخضع القرآن للنقد العقلي والتحليل العلمي سواء بالإستناد إلى معطيات النص نفسه أو إلى معطيات

[1] – نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، بيروت، المغرب، الطبعة الأولى، 2014، من التصدير.

الحديث النبوي، وبخاصة إلى معطيات العلوم القرآنية"[1].

لقد مضى أبو زيد يتتبع الأحداث في الفضاء الإسلامي من خلال مأزق التأويل، الذي كان مع المفسرين الأوائل للقرآن، ثمّ مع المعتزلة متوسلين في ذلك بالتأويل المجازي وتلك المواجهة أدت إلى بروز عدّة ثنائيات متناقضة في النص القرآني منها الظاهر والباطن، والمحكم والمتشابه. وإختلاف الفرق الكلامية فيما بينها في تأويل القرآن، وإذا كان العقل هو طريق المعتزلة في معرفة التأويل، فإنّ الحدس هو مخرج المتصوفة للبحث عن المعنى الحقيقي الديني. وكان هدف أبو زيد من المواجهات مع إشكاليات الخطاب الديني، أنّ الكشف عن مفهوم النص في مشروعه التأويلي يعدّ أمرا مركزيا خصوصا تعريفه للنص الذي أثار جدالا واسعا وسط الفضاء الإسلامي والأكاديمي، بأنّ القرآن منتوج ثقافي ونص لغوي في حين أنّ الكشف عن هذا النص صار" كشفا عن آليات إنتاج المعرفة، بمأنّ النص الديني صار النص المولّد لكل- و لمعظم- أنماط التي تختزنها الذاكرة/الثقافة"[2] .

وإذا كان القرآن نص لغوي ومنتج ثقافي ينطلق من مفاهيم الواقع، " وهو مرتبط أوثق الإرتباط باللغة التّي صيغ بها وبالنظام الثقافي الذي تشكلّ به وأسهم في تشكيله"[3]. لذلك أعاد النظر في مفهوم الوحي وقدمّ تعريفا جديدا للقرآن على أنّه " نص لغوي"، الامر الذي فرض نوع من الألتباس على هذا المفهوم.

[1] – علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الخامسة، 2008، ص 206.

[2] – نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة، الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1995، ص 149.

[3] – علي حرب، نقد النص، مرجع سابق، ص 206.

من كل هذا خرجت محاولة نصر حامد أبو زيد من خلال دراسته لمحاولات المتصوفة خصوصا مع تجربة ابن عربي، والذي كان مثالا في الرؤية الروحية للكون والوجود بأبعاده المعرفية والوجودية. وقد اعتبر أبو زيد ابن عربي من أبرز المتصوفة، لتناوله لغة الخطاب القرآني بمستويات متعددة سمحت له بكشف العلاقة بين الذات الإلهية والعالم. وقد حاول دراسة التأويل عند ابن عربي إنطلاقا من أساسين وهوما الوجود والمعرفة، أي أنّه أعطى للتأويل بعد أنطو-معرفي، بحيث لا يمكن فهم تأويل النص إلاّ من خلالهما.

إنّ حركة التصوف قد شرعت أفاق واسعة أمام مجال التأويل، وينظر إليه أبو زيد بأنّه جامع بين الفلسفة والتصوف، وموضحا كذلك بأنّ التأويل عنده، " ليس مجرد وسيلة في مواجهة النص، بل هو منهج فلسفي كامل ينتظم الوجود والنص معا"[1]. بهذا المعنى أنّ التأويل عند ابن عربي يشمل الوجود والقرآن معا، والصوفي هو القادر على القيام بهذا التأويل.

ومن خلال مناقشته لمفهوم التأويل عند ابن عربي فقد عرض في كتابه حول فلسفة التأويل، تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي ثلاث أبواب كانت كافية للولوج إلى رصد المفهوم في تصوفه، من خلال التأويل والوجود، التأويل والإنسان، القرآن والتأويل، وإذا حاولنا التعمق أكثر في القراءة التأويلية التي قدمها أبو زيد لإبن عربي، نجد أنّ هذه القراءة جعلت من النص القرآني (المقدس) أن ينفتح على قراءات جديدة ومغايرة، قراءة تستلهم الوجود من خلال اللغة، " لهذا الفهم لا يكون النص اللغوي في حالة تباث مادام المدلول في حالة تغير وخلق جديد، يستوي في ذلك النص اللغوي

[1] – نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، مرجع سابق، ص 18.

العادي، والنص القرآني الدال، بحكم مصدره على حركة الوجود الدائبة، ومن هذا المنطلق أيضا لا تكون المعرفة ثابتة، بل يصيبها نفس التوتر الذي يكمن في موضوعها، وهذه الحركة الدائمة المتوترة في الوجود والمعرفة والنص، هي التّي تمكن ابن عربي من طرح مفاهيم جديدة مغايرة، وتجعل التأويل أمرا مشروعا على مستوى النص، وتجعل فعل القراءة فعلا شاملا لا يقصر مفهوم النص على النص اللغوي بل يمتد ليشمل الوجود، فيحيل الوجود كلّه إلى نص بالمعنى السيميوطيقي"[1].

وإذا كان يعتبر أبو زيد كما أسلفنا أنّ التأويل عند ابن عربي هو منهج فلسفي متكامل يحكم مستوى الوجود والنص القرآني معا، ليبيّن أنّ ما يميّز فكر ابن عربي أنّه قدمّ مشروعا "وجوديا ومعرفيا وتأويليا مشروع ديني مفتوح يتجاوز إطار الخلافات الدينية والعقائدية والسياسية"[2]، وأنّ التأويل الذي يتبعه ابن عربي له مستمده التاريخي، إذ أنّه ليس غريبا عن تراثنا الإسلامي، لذلك كان " تأويل ابن عربي للقرآن لا يترك شاردة ولا واردة بدءا من الحروف المقطعة في أوائل السور، وإنتهاء إلى قضية المصير الإنساني في الآخرة ثوابا وعقابا مرورا بقصص الأنبياء ودلالتها الرمزية، وتأويل العبادات وأحكام الشريعة، وقضية الجبر والإختيار، والتنزيه والتشبيه، والأحكام والتشابه"[3].

إنّ التأويل عند ابن عربي، تأويل لكلّ حرف من سور القرآن، ويقبل تأويلات مختلفة، بيد أنّ العارف المتصوف هو الوحيد الذي باستطاعته معرفة الحق وقبول صور التجليات المختلفة، وهنا يشير أبو زيد أنّ الغاية الوجودية هي صورة من صور التأويل في التراث الإسلامي ليبين أنّ هذه " الرحلة

[1] – نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مرجع سابق، ص 101.

[2] – نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، مرجع سابق، ص 35.

[3] – المرجع نفسه، ص 259.

الخيالية التّي يقوم بها الخيال المتصل الإنساني للوصول إلى الحقيقة هي في حقيقتها رحلة تأويلية، ترد كل ظاهر إلى باطنه، وتنفد من الكثرة إلى وحدتها الحقيقية، وتخترق الصور إلى حقائقها الروحية"[1].

والغاية من هذا التصور الروحي للعالم وجودية ومعرفية معا. فكلما زادت تجليات الصوفي في أحواله وصل إلى المعرفة، لذلك " يعود الصوفي من هذه الرحلة مزودا بهذه المعرفة الحقيقية يكون قادرا على تحديد الشريعة وإدراك جانبها الباطن"[2]. فرحلة الصوفي هي رحلة البحث عن المستوى الوجودي والإنساني، وتجاوز ثنائية الظاهر والباطن، وإذا كان التأويل يغوص في أعماق الظاهر. وفي دراسة أبو زيد لمنهج ابن عربي يولي أهمية بالغة لما أسماه بالوسيط ، أو البرزخ أو الخيال، وهذا ما ساعده على القراءة التأويلية. مؤكدا أن إبن عربي" يجد بهذا العالم الوسيط حلولا لكثير من المشكلات العقائدية التّي ظلّت محل خلاف بين المسلمين، يعكس بدوره مواقف متميزة من الواقع"[3].

وقد كان هذا الوسيط على أهمية على المستوى الوجودي والمعرفي، لأنّ كلّ معرفة لها أصلها الوجودي، وهذا ما مكن ابن عربي من تطبيق هذا على النص القرآني والوجود معا. وذلك إنطلاقا من موازاة بين القرآن والوجود، ليصبح القرآن الرمز، والوجود المرموز إليه.

إذن نستنتج من هذه القراءات التي قدمت حول ابن عربي ، وعلى الرغم من وجود قراءات أخرى مثلا دكتوراه أبو العلا العفيفي الموسومة ب: فلسفة ابن عربي الصوفية لكننا حاولنا التركيز

[1] – المرجع نفسه، ص 149.

[2] – المرجع نفسه، ص205.

[3] – المرجع نفسه، ص 36.

على أهمّ القراءات التي جاءت كدراسات سابقة علينا، وما نخلص به هي أنّ هذه القراءات أعطت لابن عربي ولتراث الصوفي الأكبري طابعا معرفيا عميقا ساهم في التعريف به على جميع الأصعدة.

الفصـــــــــل الرابع

الغيرية وكتابة الرغبة.....نحو أنطولوجيا مغايرة في تصوف ابن عربي

توطئة:

إنّ كل كتابة écriture جادة لابد أن ترتكز على تصور جديد للعالم والحقيقة، التّي تمنحها تميز خاص لتصبح كتابة متفردة تحمل إختلافها وتؤسس لإمكانات متعددة، لذلك جاءت الكتابة عند ابن عربي متصلة بالتجربة والمعاناة الناشئة عنها.

من المؤكد أنّ سؤال الجسد le corps حاضر في صلب الميتافيزيقا المغايرة une autre métaphysique، لن يغذو مجرد وسيلة وإنّما هو الذات، إنّ سؤال ما الجسد؟ هو سؤال مغاير؟ والسؤال الأكثر وجاهة هو ما الذي يرغب به جسدي؟ وما علاقته مع الغير؟ الذي هو أساس العلاقة الغيرية. فكيف نجد أنطولوجيا مغايرة في تصوف وتجربة ابن عربي؟ كيف يعيش الإنسان الصوفي بين الإغتراب الميتافيزيقي ورغبات دفينة فيه؟ بمعنى أخر كيف مارس ابن عربي الكتابة بالجسد؟ كيف يختار موطنه (رغبته)؟

وتحركه الصوفي بين هذه الحالات وتحقيقه لما يعرف النشوة ivresse والمتعة plaisir والرغبة désir؟

المبحث الأول

الميتافيزيقا المستعادة ووعود الكتابة

"الأخر يشكّل لحظة قراءة الذات بنفسها ومعرفتها بذاتها، لأنّ الواحد لا يثنى بغيره"

ابن عربي،"كتاب الألف"، ضمن رسائل ابن عربي

دار صادر، بيروت، 1997، ص 46

المبحث الأول: الميتافيزيقا المستعادة ووعود الكتابة

إنّ الميتافيزيقا[1] ليست مبحث في الوجود فقط، بل هي نمط من أنماط هذا الوجود، فهي (الميتافيزيقا) " عالم يصبح بها العالم حقيقة وحياة، تحاول فيها أنواع من الحياة أن تؤكد ذاتها"[2]. إنّ مجال الميتافيزيقا غذا الإنسان ذاته، بما هو وراء الوجود، لكن الماوراء لا يعني مفارقة الذات أو الخروج عنها وإنّما الإقامة داخل العالم ومشاركة الوجود الإنساني لمقاومة عنف ووحشية الكينونة، فغاية الميتافيزيقا المستعادة تتمثل في مواجهة الإغتراب والحيرة داخل الوجود، ليعيش الإنسان ميتافيزيقا على المكان أو الأرض، إنّ أهم المراحل المكونة للتحقيق الميتافيزيقي يقول عبد الواحد يحي، " وأول هذه المراحل تتّم في المجال الإنساني، ولا تمتدّ إلى مابعد الحدود الشخصية، إنّها عبارة عن إمتداد لتلك الشخصية، أو ذلك التفرّد(...) والمرحلة التي تعنينا هنا هي تطوّر كلّ الإمكانيات الكامنة في الشخصية الإنسانية(...) فيما وراء المجال الجسدي المحسوس"[3]، لكن ما علاقة الإنسان بهذه الميتافيزيقا؟ وهل طريقها يوصلنا إلى الحقيقة؟ مازلت الميتافيزيقا اليوم تحتل الصدارة في الدراسات

[1] – تعتبر لفظة "ميتافيزيقا" مصطلحا ومفهوما في الوقت نفسه، وما دامت هي كذلك فإنّها تطرح معها إشكالية تتعلق بترجمتها، أو تعريبها وتنتج دلالات مفهومية، نستحضر هنا تلك الترجمات التي منحت لها الفلسفة العربية، إذ نجد تارة " ما بعد الطبيعة"، وتارة أخرى " ماوراء الطبيعة" أو ما ورائيات، أو ميتافيزيقا، أو فلسفة أولى، أو علم الإلهيات. للتفاصيل أكثر أنظر: محمد طواع، هيدغر والميتافيزيقا، مقاربة تربة التأويل التقني للفكر، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2002، ص 24. ونحن سأخذ مفهوم الميتافيزيقا لا بمعناها الخاص التّي تركز على علاقة الله بالانسان من خلال الكوسمولوجيا والتيولوجيا، ولا بمعناها العام، والتي تتحدد بمفهوم الأنطولوجيا، وإنّما بمفهوم لا أنطولوجي أرسطي أي إستعادة لميتافيزيقا لا ارسطية مغايرة، تبحث في مواضيع الذات والحقيقة وعلاقتها مع الكتابة.

[2] – عبد السلام بنعبد العالي، الميتافيزيقا، العالم ، الإيديولوجيا، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، ص 124..

[3] – الشيخ عبد الواحد يحي، مقالات من رونيه غينون، ترجمة: زينب عبد العزيز، دار الأنصار، الطبعة الأولى، 1996، ص 19.

الفلسفية على الرغم من إختلاف القراءات، حيث اعتبرت وعلى إمتدادها التاريخي النواة الأساسية لكلّ الفلسفات. كما يتعبر سؤال الذات من بين أهم الأسئلة التي برزت وبشكل كبير في الفكر الفلسفي الغربي والعربي، فكان التردد القائم بين الهوية والإختلاف(الذات/ الأخر)، هو هاجس للكتابة ولإعادة الكتابة التي هي خلق من جديد.

فمثل هذه الكتابة تعتبر محاولة للبحث عن معرفة الذات المتؤلمة والممزقة، فطرح سؤال الذات في الفلسفة عموما يستجيب لنداء يحضر معه دائما سؤال الإختلاف والمغايرة، وجاءت هذه الأسئلة بمثابة إستنطاق للذات ومعرفة طريقة تفكيرها التّي تتجلّى أساسا في كيفية معرفة الذات التي تعرف بنقيضها المختلف أو المغاير. لتصبح الذات إرادة هذا الوجود، وبهذا تبحث الذات عن وجودها داخل الكينونة. فبلوغ المعنى الأنطولوجي للذات، باعتبار هذا الطرح هو مفتوح على أفق مشرعة في المستقبل، باستعادة الذات المفقودة في أفق هذه الكينونة ووحشتها.

لقد رسمت الذات تاريخيا تساؤلا يضعها في مواجهة مع الأخر، ممّا جعل الفكر الفلسفي يتسائل حول إمكانية الكتابة، التفكير، والفن، ومن هنا كانت الكتابة كفن إخفاء، كتابة خاضعة للفكر الميتافيزيقي، و" في هذا الإطار تتولّى الميتافيزيقا مهمة إخضاع مزدوج: تخضع الذات العارفة إلى الكتابة للتعبير عن المعنى، وتحفظ الحقيقة من النسيان(..) ولن تتحرر اللغة من الميتافيزيقا، ولن تصل الذات العارفة إلى أن تعيش لحظة الإنبثاق المنعشة إلاّ إذا قامت بعملية نقد للكتابة"[1].

[1] – زهير الخويلدي، شذرات فلسفية، أو العولمة وحالة الفكر في حضارة إقرأ، دار أي كتب، الطبعة الأولى،2012، ص 34.

ولأنّ النص الميتافيزيقي دائما نص مكتوب كما يقول دريدا، فتبقى الكتابة المجال الحميمي للجدل مع الميتافيزيقا. ونجد هذا المجال يتمتع بحجب الرؤية، لا نرى طريق الوجود الحقيقي فنبقى حبيسي كتابتنا القديمة، لذا وجب علينا اليوم أن نستعيد الميتافيزيقا، وتكون هذه العودة إنّما هي عودة مغايرة، عودة إلى الذات لتؤسس نصا مغايرا تمام المغايرة، وكتابة حاملة لكلّ ماهو مختلف. أي نقد الميتافيزيقا بواسطة إستعادة مسألة الكتابة.

إذن تكتب الذات لحظة تمزقها لتسجل ألما يحفظ من النسيان، وتظهر فيها رغبتها في لقاء المطلق وبلوغ اللالامتناهي، تكتب الذات المكسروة بألم تجربة لتودع مرحلة الإقامة على الأرض وتستقبل مرحلة أخرى مغايرة، فلحظة الكتابة ذاتها هي لحظة التحرر والحرية، إنّها اللحظة التي تشعر فيها الذات بذاتها، لحظة ينفتح فيها اللقاء مع الأخر، فقبل الكتابة لم تكن هناك ذات، فبالكتابة خرجت إلى النور، أحيت الذات من جديد.

"غير أنّ التجربة الصوفية ذاتها في سياق الكتابة تشكل أسلوبا من البحث عن الذاتية le mêmе، أو إكتساحا للهوية المختلفة دوما"[1].

لقد كان نمط الكتابة عند الفلاسفة الأوائل نمط يقوم على تصورات مجردة، ذلك لأنّ نمط الكتابة في وقتهم إعتبر مجرد تقييد لتجريداتهم، ولم يتأسس إلاّ مع الميتافيزيقا حيث تقييد النسقية وهذا ما يجعلنا نطرح السؤال حول ما نوعية الكتابة عند بارمنيديس وهرقليطس وأفلاطون، باعتبار أنّ

[1] –محمد نور الدين أفاية، في النقد الفلسفي المعاصر ومصادره الغربية، وتجلياته العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة أولى، لبنان، 2014، ص 214.

الميتافيزيقا بدأت مع هؤلاء، مع بدايات تفكيريهم التي كانت شعرية وتجسدت في كتاباتهم، وهي كتابة تستعصي التمييز بينها بين الحقيقة ولا حقيقة، بين الواقع والخيال، كما تعكس علاقة الذات بذاتها وما تكتبه. " ففي محاورة فايدروس، تتعارض كتابة الحقيقة في النفس مع الكتابة التحبيرية، ومنذ إرساء هذا التعارض بين كتابة صوت النفس، وبين كتابة اليد التحبيرية، أصبح ينظر إلى الكتابة كملحق باللغوس"[1].

فيما تتحدد علاقة الكتابة بالفلسفة، أو بين الأسلوب والمفهوم، بعلاقة الموجود الإنساني بالكينونة والحقيقة التّي أساسها اللغة، هذه الأخيرة التّي استهدفت كثيرا مجال التصوف، فعلاقة الإنسان مع غيره هي وجه انعكاس لعلاقته مع ذاته، وتتوقف على طريقة تعامله مع ميوله ورغباته وجسده ليعرف حقيقته لأنّ الحقيقة نمط من الوجود، " علاقة المرء بوجوده هي علاقة لها بعدها الفني الإبداعي، أي هي علاقة صنع وإيجاد، أو خلق وإبتكار"[2]. إننا نعبّر عن الفكر عن طريق الكتابة التّي بمثابة الأداة الفاعلة لفعل التفكير من جهة، وللتعبير عن الحقيقة من جهة أخرى، أي التعبير عن الفكر ذاته.

إنّ الإنسان يبحث في الميتافيزيقا عن عالم أخر، مغاير ولا يتعلق الأمر هنا بإعادة كتابة تاريخ الميتافيزيقا لنعرف الأصل الحقيقي لها بل إنّها " الميتافيزيقا ذاتها التي تظهر من جديد في التصور الذي يعتقد بأنّ أهم ما في الأشياء وأكثرها قيمة يكمن في بدايتها وأصولها"[3]. إنّ إشكالية الكتابة

[1] –محمد طواع،هايدجر والميتافيزيقا، مرجع سابق، ص 222.

[2] – المرجع نفسه، ص 162.

[3] – عبد السلام بنعبد العالي، الميتافيزيقا العلم الإيديولوجيا، مرجع سابق، ص 146.

والميتافيزيقا لا تمتلك القدرة على الظهور، فهدفنا ليس هو إشكالية الميتافيزيقا في أفق الكتابة، لكن علاقة الإنسان (الذات) مع هذه الميتافيزيقا. فهل يمكن للكتابة أن تكون الوجه الثاني للميتافيزيقا؟ لماذا إختار الإنسان الإقامة في وحشية الوجود وعدمه، بدل الإقامة في الوجود عينه لذلك توجه نحو الكتابة، " نترك الكتابة تأتي إلينا ملتمسة تحقيق كمالها في الميتافيزيقا، عندما تخرج من القوة إلى الفعل والحقيقة أنّ الكتابة الميتافيزيقية تكتب نفسها بنفسها من خلالنا، لأنّها تحب الظهور كوجود، وتكره أن تظل مختفية"[1].

والحقيقة أنّ السّير في طريق الميتافيزيقا، لن يكون له هدف إلاّ عندما يتمّ إختيار الحوار من خلال تجليانه في أسئلة أنطولوجية، تسعى الوصول إلى كينونة الميتافيزيقا، ولمس العلاقة الحميمية بينها وبين الكتابة. لأنّ الكتابة في حقيقتها حب وعشق، هدفها الوصول والإتحاد مع المطلق، وهذا هو الطريق الذي تسير فيه الحقيقة وتتم معرفتها عبر الإنسان الذي يحاول الوصول إلى سر الوجود. وهذه الميتافيزيقا لها قدرة خلاقة على أن تعشق الكينونة. إنّ الميتافيزيقا مستمرة في الوجود، لكنها تشعر بالعزلة في هذا الفضاء والإغتراب بعد فقدانها للأحبة، لانّ الإنسان المعاصر لم يعد يلتفت إليها، ومع ذلك استطاعات أن تتحكم في الإنسان وتصنع له هوية ولو ممزقة.

" والإنسان كما تقدمه الميتافيزيقا هو أحد موجودات هذا العالم، ولذلك فإنّه يشتاق إلى العيش بالقرب من الموجودات الأخرى، على الرغم من أنّه الموجود المفضل للميتافيزيقا، باعتباره

[1] – عزيز الحدادي، أزمة الفكر العربي وأسئلة الميتافيزيقا، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2014، ص 154.

يشكل ثنية تربط بين الموجودات والوجد لإمتلاكه ملكة الفكر"[1].

وهذا ما نجده عند مارتن هايدجر في رسالة حول النزعة الإنسانية، والتّي يعتبر فيها أنّ أزمة الإنسانية مرتبطة بأزمة الميتافيزيقا، هكذا يتضح أنّ الميتافيزيقا مرتبطة بالإنسان، وأينما تكون الميتافيزيقا يكون الإنسان، ونهاية الإنسان من نهاية الميتافيزيقا.

" إنّ الروحانية الحقيقية تجربة فردية تجعل من الصوفي إنسانا حرا، بمعنى أنّه يعي حدود تجربته الدينية وضرورة تعميقها من خلال التجربة العرفانية"[2] . ومن هنا يصبح الآخر ضروريا لمعرفة الله، لان الآخر بالنسبة إلى الصوفي هو الطريق للذات، لان معرفة الذات البشرية منطلقها معرفة الله في تجلياته. إنّ سؤال الذات هو سؤال الحرية، التي تعتبر إمكان لأمر ذاتي وليس إلهي عند ابن عربي، " الحرية باعتبارها عطاءا"[3]. والتي تنكشف بواسطة المحبة إنّها الوطن الذي يمنحني في اللحظات المخوفة الآمان، فامتلاك المحبة وانغراسها في الذات لا تحصل إلاّ بالتمرين على حب المحبة، وبالتالي منح المحبة للغير وهي من ماهية العطاء.

تندرج أهمية الحرية عند ابن عربي، " من كونه ربط الحرية بالوجود ربطا جوهريا إلى درجة صار مصيرها رهنا بمقدار أو بنوع الوجود الذي يتمتع به الكائن (..)، وبارتباطها مع الوجود، نجد

[1] – المرجع نفسه، ص 187.

[2] – رشيد سعدي، الدين بين الحقيقة الحصرية والعرفان الصوفي، أوهام الهوية الدينية، في نظرية الصراطات المستقيمة، أفريقيا الشرق، المغرب، 2011، ص 28.

[3] – أحمد الصادقي، حضور الغياب في صوفية ابن عربي، دار الحوار، سورية، الطبعة الأولى، 2009، ص 40.

لإشكالية الحرية وجها أخر، هو الوجه الذاتي"[1] ذلك بالنسبة إلى الإنسان بوصفه ذات مستقلة يعيش داخل هذا الوجود فيتمتع بنوع من الحرية. ولا تعرف هذه الأخيرة إلاّ بنقيضتها وهي العبودية،ولطالما كانت الحرية الوجه الأخر للعبودية، فنحن " أمام هذه الإستراتجية الضدية والملتبسة للكتابة الأكبرية، سيكون من الصعب إخضاعها لمطالب الحد والبرهان ابتغاء استخلاص موقف فلسفي واضح من الحرية"[2] .

إنّ الحرية بهذا المفهوم تهوى الحركة والتضاد، وجاء موقف ابن عربي من الحرية بطابع من الحيرة. وإنّ الحيرة عند الصوفي ذات طابع مختلف، " فهي ليست عرضا من أعراض تضخم الذات العارفة وإقصائها لمعارف الآخرين حول الحقيقة الإلهية، بل هي تترجم إحساسا بضآلة الذات وانفتاحها نحو اعتقادات الغير، وهنا تكمن لذتها"[3]. فهي انفتاح النعارف على الذات أو الإنسان بمفهوم الصوفية، فالحيرة مطلب مهم من مطالب التجربة الصوفية، " إنّها حركة موجهة ضد سلطة الذات التّي تدعي إمتلاك الحقيقة(حقيقة الألوهية)، تكشف الحيرة الصوفية عن سراب الذات(..) لهذا السبب حاول الكثير من الصوفية قبل ابن عربي ربط الحيرة تارة بالتيه، وتارة بالإندهاش أمام لانهائية التجليات"[4]، لكن ما نلحظه عند ابن عربي أنّه سيربطه بالقلق الذاتي الذي يعيشه أنثاء تجربته مع العالم والوجود.

---

[1] – محمد المصباحي، نعم ولا، مرجع سابق، ص 163.

[2] المرجع نفسه، ص 167.

[3] – منصف عبد الحق، أبعاد التجربة الصوفية، مرجع سابق، ص 35.

[4] – المرجع نفسه، ص 35.36.

ولم تكن الكتابة الصوفية في هذا الإطار سوى مواجهة لهذه الحيرة، إنّها حوار مع الصوفي وذاته ورحلة إكتشاف، يقول ابن عربي:" والحيرة قلق وحركة، والحركة حياة، فلا سكون، فلا موت، ووجود فلا عدم"[1]، إنّ الحيرة نزوع دائم نحو الحياة والحياة الحقة، فلا تعرف المساكنة والهدوء وصاحب هذه التجربة يصنع ذاته متوجها نحو الحقيقة، نحو الموت والعدم.

والتجربة الصوفية من أهم ما تطرح ذاتها للوصول إلى مفاهيم جديدة أساسها الكتابة، لتصبح بذلك تجربة باطنية تتجاوز حدود المكان والزمان. وإذا أردنا التعبير بلغة ابن عربي نقول:" إنّ التجربة الصوفية هي الظاهر، والتعبير عنها هو المظهر، فلا تظهر التجربة إلاّ في مظهرها، متحققة في كلمات، عن طريق التثبيت الذي هو الكتابة"[2].

لزاما على ذلك فإنّ التصوف أو التجربة الروحية، قد أسست مفاهيم جديدة تجاوزت فيها أفق وحودو كل الأزمنة لتصبح بذلك تجربة زمانية تتحقق بالتدوين لتتبث ككتابة، كتابة من دون هوية لكن تتجه نحو الإختلاف والمغايرة لا تهوى التطابق والتشابه.

إنّ المسلمين أسسو معنى الهوية على معنى الغيب، " ونحن نجد أن ابن عربي قد قدم صيغة نموذجية عن التفسير الصوفي العربي الإسلامي لمعنى" الهو" الإلهي من خلال فعل الإشارة إلى " الغائب" كمقام داخلي لأي شعور هووي، يقول ابن عربي الهو (هو) الغيب الذي لا يصح

[1] – ابن عربي، فصوص الحكم، الجزء الأول، ص 200.

[2] – سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، مرجع سابق، ص 16.

شهوده"[1]. فمطلب الهو عند الصوفية هو الغيب الذي لا يصح شهوده للغير، باعتبار الذات والهوية هي شهود على الغير، فهوية الهو أصل وأساس الغيرية " فمعرفة الهو إذن سر فردي، ولذلك يعرف ابن عربي الهوية قائلا:" الهوية حفظ الغيب فلا يظهر أبدا"[2].بمعنى أن فكر ابن عربي انفتح على الغيرية والإختلاف، من خلال إعطاء لنمط كتاباته مدلول خاص .

" إنّ ابن عربي هو أول من كسر منطق الهوية الدائري المغلق وفتح الفكر على الإختلاف والمغايرة والضدية، وهو أول من أعاد الإعتبار للخيال(..) المحكوم بشرطه المنطقي بالكتابة الذوقية المنفتحة على الجسد والرغبة والعشق"[3].

فالإنسان لا يمكن أن يحقق علاقة مع الله بدون رغبة فيه، فالرغبة في الله لا متناهية لتجليه كغياب أكثر من حضوره، فإستعادة الذات من خلال الله تكون عبر الأخر، أو بعبارة أخرى من خلال وجه الآخر وكما سنرى لاحقا في المباحث الموالية سيكون هذا الوجه إمّا لحواء متجسدا في المرأة وسر الأنوثة أو من خلال وجه الذات المسافرة المترحلة. أي حضوره كوجود مختلف، أي كموجود راغب من أجل الرغبة، لانّ الإنسان هو الرغبة ذاتها، وماهيته تتأسس بفعل الرغبة، ف" الإنسان رغبة، لأنّ ماهيته الإنسانية وأساس وجوده يكمن في رغبته، أن يصير ما ليس له، أن يصير كينونة مغايرة لوجوده المعطى، فالوجود الإنساني من دون رغبة ليس كينونة بالفعل"[4].

---

[1] – فتحي المسكيني، الهوية والحرية، نحو أنوار جديدة، جداول، بيروت، الطبعة الأولى، 2011، ص 200.

[2] – المرجع نفسه ، ص 202.

[3] – علي حرب، النص والحقيقة، نقد النص، المركز الثقافي العربي، المغرب، الطبعة الخامسة، 2008 ص 121.

[4] – عبد العزيز بوموسهولي، مبادئ فلسفة التعايش، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2013، ص 152.

لكن عندما نتحدث عن الرغبة يعني أنّ هناك حاجة أو نقص لدى لإنسان عليه إشباعه وإرضاءه، ليتحول إلى رغبة متحققة، مادامت أنّ الرغبة ذاتها هي تجربة في الوجود الإنساني، " فهي مؤسسة لذات الكائن يجعل من هذه الذات متحررة من كمون نفسها وانطوائها على هويتها، أي باكتشافها لخارجيتها وقابليتها على أن تصير غير ما كانت سلفا، وهذا هو أساس وعيها بغيريتها"[1]. من هنا تغذو الغيرية إمكانية من أجل إعادة تأسيس الأساس، ويكمن هذا التأسيس في إستعادة الإنسان لذاته لما لها من قدرة على الإختلاف والإنفتاح والمغايرة، فالمطابق المماثل لا يمكن له أن يجد فضاء لغيريته، لذلك كانت الغيرية مؤسسة على الإنفصال والإغتراب من هيمنة ميتافيزيقا الأصل. إنّ تجربة الإنسان في هذا العالم (الوجود)، تجعله يؤسس للغيرية لأنها شرط للوجود.

الغاية من إستعادة الميتافيزيقا اليوم تكمن من أجل إنكشافها وتجليها بشكل مغاير للتحقق داخل الوجود الإنساني، كتعبير عن إنسانية الإنسان، وإستعادة القيمة الإنسانية للإنسان لكي لا تصير داته وسيلة من أجل بلوغ غايات لا إنسانية، إذن تستعاد هذه الميتافيزيقا ليست من أجل العلة الأولى للوجود، وإنّما من أجل علة تأسيسية وهي ذات الإنسان.

إنّ الإنسانية اليوم مهددة بالضياع والفقدان، بدأت تنسى ما معنى إنسان، لذلك فمهمتنا اليوم البحث عنه من جديد، بحث عن إنسان مغاير، وراهني أمام التحديات الأنطولوجية التّي تواجهه. نحن نبحث عن إمكانية للخلاص، بعبارة كوربان نبحث عن الإنسان الخلاق، فلابدّ العودة إلى إنسانية الإنسان، وهذه مهمة الفلسفة والتصوف اليوم هي الإحتفال بمنجزات الإنسانية وعودة

[1] – المرجع نفسه، ص 154.

الإنسان إلى إنسانيته الأصلية، علينا أن نفكر فيه بتصور مختلف ومغاير، وبمعناه الواقعي، وليس الميتافيزيقي التقليدي. لأنّ الأساس الأنطولوجي للإنسان هو إنفتاحه على ذاته وعلى غيره سواء أكان هذا الغير المرأة/ الله/ العالم/ الوطن...

المبحث الثاني

كتابة الأمكنة: دال على كشف الذات

لأنّ الذات(Le sujet) تحققت في التصوف، وحققت سيادتها وحقيقتها بوصفها ذات منقسمة"

عبد الوهاب المؤدب، بعيدا عن سمّ الهوية، مجلة مواقف،

العدد رقم 64، لبنان، 1.مايو 1992، ص 18.

المبحث الثاني: كتابة الأمكنة: دال على كشف الذات

يرتبط المكان عند ابن عربي بمفاهيم الرحلة والسفر، والتجربة الروحية، واللقاء والكتابة، لأنّ بالنسبة إليه المكان يؤدي إلى الكشف، فالرقص، والمشي، والحركة، الكتابة هما من مقولات المكان، فهذا الجسد المغترب، الفاني، الراقص له شيء من الغيرية تقتضي به الذهاب نحو الآخر والإختلاف ليقترب بنا أكثر من ذاته ويكشف سرها. " إنّه إقتراب يساعدنا في طرح السؤال مجددا عن الكتابة، فالكتابة لا تؤدي إلى مكان، بل تزوبع الأمكنة وهي سيدة مترنحة، في اللاشيء الغامض تقيم"[1].

لقد كان اللقاء محطة للحقيقة بوصفه تجربة وجودية ناتجة عن السفر والترحال، وهي مناسبة لإعادة بناء الذات. السفر حركة تعبّر عن الرغبة في اللقاء. فبعد السفر يوجد اللقاء، فهو عبارة عن هجران للبلد، للموطن الأصلي، والإبتعاد عن الوطن الذي هو العالم هو إبتعاد عن الأحبة.هنا كان مفهوم الإغتراب والغربة بكل تجلياته دليل على الإبتعاد عن الأهل والسكن وهذه الأمكنة لا يتحقق فيها اللقاء. إنّ تجربة اللقاء في التصوف من أهم اللحظات التي يتمّ فيها الكشف عن الحقيقة، كما أنّها سفر بإتجاه الأعماق، باعتباره شرطا للقاء، " واللقاء كتجربة وجودية محكوم بالحل والترحال،(..) وبالتالي كسفر وكحركة إنصراف وابتعاد(..) فتجربة اللقاء مناسبة لإعادة بناء الذات"[2]. فإدراك الحقيقة، وخاصة فيما يتعلّق بالمطلق يدفع الصوفي إلى نوع من الغربة، والتّي تعرف بالسياحة بتركيزها

[1] – عبد الوهاب المؤدب، قبر ابن عربي يليه آياء، ترجمة: محمد بنيس، المركز القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، 1999، ص 11.

[2] – أحمد كازى، المنزلة العرفانية للقاء عند ابن عربي، مجلة يتفكرون، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، العدد12، المغرب، 2018، ص 193.

على المشي والسير وما يتبّع التجربة الروحية من تأملات." وغالبا ما يقصد بالسفر في القاموس التصوفي مرحلة التمرس initiation على الحياة الروحية أو البحث عن الذات"[1]. أي البحث عن الذات والحقيقة بالغوص في الأعماق، فالذات لها عمق وجودي وتعنى أساسا بالروح أو الجانب الباطني، على الإنسان صاحب هذه الذات أن يكتشفها ويلبي رغبتها، إنّ السفر بحث دائم عن الحقيقة، وهو محاولة إيجاد مسكن آمن، هي رحلة هدفها إيجاد أماكن محددة في الزمان (بحر صحراء...)، لذلك أخد معنى التصوف الطريق والمعبر باحثين عن هوية الذات، فالمسافر هو أكثر من سائر، عابرا لكل مغامرة تسكنها الحركة والتحول، بمعنى أنّ كل إنسان يرسم طريقه الخاص، وهذا الطريق موجود في المكان، " أن تسافر هذا يعني أنّك تمشي، تتحرك وفي حركتك ترسم طريقا وراءك بعدما كنت قد تبعت واحدا"[2].

إنّ المكان مرتبط بالطريق، والتصوف كذلك مرتبط بالطريق والمعبر، " وكأنّ الطريق يوجد مقابلا للمكان، الأول للحركة والتغيّر والعبور، والثاني للإستقرار والثبات، غير أّن الثبات في المكان لا يعني الثبات في الوجود"[3]، فزيارة المكان لابد لنا من السير وعبور الطريق، فالحركة والصيرورة هي من مميزاته، لذلك ارتبط المكان عند ابن عربي بالرحلة والكتابة، ولم يكن المكان في نظره هو الغاية من الرحلة بل هو المشجع عليها. " أمّا الكتابة فكانت معجزة ابن عربي الكبرى، وكانت لها علاقة

[1] – يوحنا العقيقي، نيتشة بين اللعب والتصوف، مرجع سابق، ص 175.

[2] – المرجع نفسه، ص 187.

[3] – محمد المصباحي، نعم ولا، مرجع سابق، ص 127.

صميمية بالمكان، فهو يرى مثلا أنّ كتاب الفتوحات المكية كتب في أقدس مكان مكة"[1]، فالمكان فن باستطاعة الصوفي أن يصل به إلى مرحلة الكشف، وهذه هي غاية الصوفي.

" فالسير الصوفي والسفر الروحي يرتبطان بالقلق المعرفي والوجودي الذي يدفع بدوره بالمتصوف إلى نوع من الإغتراب والسياحة في الأمكنة والبلدان بحثا عن تجليات الحق في الوجود"[2] . فالإنسجام الحاصل مع ذات الصوفي والمختلف جعله يرى صدور الموجودات وخلق العالم. إنّها رغبة تحرر الذات من أجل الوصول إلى الحقيقة، فنحن أمام ذات تحتقل بذاتها، ذات تكتب رغبتها، لكن لا تفشي سرها.

فالذات لا تجد ذاتها إلاّ بمرورها بتجربة من المحنة والألم، تجده في آخر غيرها، غريب عنها، سواء أكان من الوجود أو الذات عينها، هنا يصبح السفر شاق على الصوفي، وعليه أن يتغلب على مثل هكذا صعوبات وشدائد، ليصل إلى مكان يكتشف فيه ذاته ويعرف فيه نفسه، غير أنّ هذا المكان ليس واقعي، وإنما هو من عالم المثال(الخيال)، متأملا باحثا عن الذات والحقيقة، وهذه الرحلة أخذت الصوفي إلى نوع من المغامرة وفي الوقت نفسه مخاطرة وهي تجربة الكتابة من أجل الوصول إلى إثبات الذات ومعرفتها. فالكتابة هي التي تتيح لنا معرفة بناء ومعرفة ذواتنا عن طريق الرحلة/ السفر/ الإكتشاف.

[1] – المرجع نفسه، ص 128.

[2] – محمد الكحلاوي، مقاربات وبحوث في التصوف المقارن، أضواء على علاقة التصوف الإسلامي بالمسيحية، اليهودية، الفلسفة اليونانية، الثقافة الفارسية والعقائد الهندية، دار الطليعة، بيروت،الطبعة الأولى، 2008، ص 148.

وإنّ هذا السفر لا يعني المغامرة من أجل المغامرة، وإنّما يعني الإنتقال والإرتحال، من أجل غاية واحدة وهي معرفة الذات من خلال المطلق، لذلك كان عودة للذات أو إستعادة للذات فكانت البداية هي السير على الطريق، وغاية الصوفي من سفره وسيره معانقة المطلق، ليخرج من الظلمات إلى النور ليصل إلى الذات المعروفة التّي عي الإلهية عن طريق الذات العارفة التي هي الإنسانية. " السفر الذي يؤدي، من حيث هو تجربة صوفية حية على الأصالة، إلى معرفة النفس ومعرفة الله في آن معا، وهما في النهاية واحد، فكلّ منهما انعكاس للآخر"[1]

فالسفر من أهم حقائقه وتجلياته ظاهرة الإغتراب والعشق وهوما من أهم العناصر المكونة لتجربة الفناء الصوفي لأنّ ذات الصوفي تفنى وتجد حضورها في الحيرة لأنّ هذه الأخيرة تأتي من شعولر داخلي اتجاه الحقيقة الإلهية، إنّ تجربة الفناء والفناء عن الذات عند الصوفية سيجعله يعيش في علاقة إيروتكية بعدما كانت علاقة معرفية، وتحقق الرؤية في الفناء بواسطة مشاهدة الجمال المطلق، فانتقال الصوفي في هذه التجربة من المعرفة إلى العشق والحب، فلن" يصبح العالم موضوعا للمعرفة والكشف، بل ستصبح فضاء للتجلّي جمالية الحق بالتالي مجالا للعشق والحب والإفتتان"[2] وهذا ما سنركز عليه في المبحث الموالي.

تظهر قيمة هذه التجربة في الإتصال بتجليات الجمال الإلهي ليبلغ الحلم الصوفي ذروته في مشاهدة هذا الجمال الخلاق مرتبط بالعالم ورمزيته، " وإذا كان فضاء العالم بالنسبة إلى العارف الصوفي

[1] – محمود رجب، فلسفة المرآة، دار المعارف، الطبعة الأولى، 1994، ص 245.

[2] – منصف عبد الحق، أبعاد التجربة الصوفية، مرجع سابق، ص 38.

يشكّل كتابة رمزية كونية يقصد كشفها واختراق صورها الرمزية، فإنّه سيتحول بالنسبة إلى العاشق الصوفي إلى فضاء جمالي يشهد فيه الصوفي تجليات وأثار الجمال الإلهي المطلق، أي يعنى في ذلك الجمال"[1]، بحيث لا يمكن للصوفي أن يرقى إلى هذا المستوى دون رغبة منه في مشاهدة هذا الجمال والحب للمحبوب عن طريق المحبة، التي توصف برحلة الإغتراب والسفر والسياحة، إنّ الفناء الصوفي يعبّر عن رحلة دائمة تشمل العلم والطبيعة، لذلك ارتبط الفناء في جوهره الذاتي الإنساني بتجارب الإغتراب، بوصفه بعدا أساسيا في هذه التجربة قبل مرحلة الجمال والبعد الإيروتيكي، فمن متطلبات الإغتراب هو العيش على الهامش، وفي كتابة الصوفي عن الأمكنة التّي ترحلّ ويتجول فيها لكشف ومعرفة ذاته، وتبيان حقيقة الكتابة التّي تحكي عن قلق التجربة وانفصامها بين الخيال والحقيقة، وبين الرغبة في الجمال وفي الفناء،؟" فالصوفي لا يكتب لكي يعبّر عما يعيشه، ولكن يكتب لأن الكتابة عنصر أساسي من عناصر تجربة الفناء، فهي(..) حركة للإغتراب، والفعل الأسمى من أفعال الحب، وهي أخيرا عرض من أعراض الإنفصام الوجودي، الذي يخترق الرغبة الصوفية في الفناء"[2].

فالفناء الصوفي يضع الذات الصوفية في مأزق مع الذات نفسها، " فدلالة الحق على ذاته ودلالته على العالم تمكن الصوفي من المعرفة، أما وجوده كهوية لهويته فإنها تنفي عن الصوفي كل هوية وتنفي عن المعرفة الإمكان وتجعل من علاقة الذات بالذات علاقة إتصال ممكن تقوم على إنفصام الذات العارفة عن نفسها"[3] وهذا الإنفصام هو مدخل للإغتراب.

[1] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[2] – المرجع نفسه، ص 43.

[3] – فريد الزاهي، الصورة والأخر، ص 53.

لقد نال موضوع الإغتراب[1] موقعا مميزا في الكتابات الصوفية، من خلال أشعارهم، لكن لم يأخدو هذا المصطلح كما هو، مستبديلنه بمفهوم الغربة المرتبطة عند الشعراء بالغياب والإبتعاد عن الوطن والأحبة، والملاحظ أنّها انتقلت كذلك إلى التجربة النثرية، وأصبحت ذات دلالة جغرافية مكانية بالأساس، ومن خلال هذا ارتبطت بمفاهيم السياحة والغربة والسفر والرحلة والتنقل.

وقد " مثلت الغربة هاجسا وجوديا وصوفيا أشغل، أهل التصوف وممارسته منذ البدايات وقد عبرت، وقد عبرت منظوماتهم على هذا الشاغر، وكانت في أشكالها الثلاثة عينة بدلالات ورموز أنطولوجية يؤول تركيبها الثلاثي إلى تجربة مكانية، وغربة نابعة من الإستئصال والإبعاد وغربة فانية"[2].

إنّ الغربة أو الإغتراب أحاطت بالصوفية في كل مكان، ممّا جعلهم مغتربين عن ذاتهم وعن عالمهم ومغتربين عن الغربة ذاتها.

لقد ظلّ مفهوم الغربة مرتبط بالتصور الجغرافي للمكان، وما لاحظه ابن عربي على هذا المفهوم أنّه ارتبط بمفاهيم السياحة والسفر عند معظم الصوفية الأوائل، لكنّه حاول أن يخرج هذا

[1] – لم ترد كلمة الإغتراب في القرآن، ذكرت في أشعار الجاهليين بمعنى البعد عن الوطن، لكن ما يهمنا هو إنفصال الإنسان عن الله، فهذه الفكرة ترد في القرآن لتعبر عن قصة خلق آدم فالحال الأول يمس خلق آدم قبل أن يقترب من الشجرة المحرمة، وهذا الحال الأول للوجود الإنساني يكشف عن ثلاث خصائص (الألوهية، العلم، القوة)، وإذا كونا لم نجد في القرآن كلمة أغتراب، بل وجدناها كمجرد فكرة وهي إنفصال الإنسان عن الله، فإنّ ابن عربي قد أطلق كلمة الإغتراب على هذه الفكرة عينها، يقول في الفتوحات:" إنّ أول غربة اغتربناها وجودا حسيا عن وطننا، غربتنا عن وطن القبضة عند الإشهاد بالربوبيةالله علينا، ثم عمرنا يطرق الأمهات، فكانت الأرحام وطننا، فاغتربنا عنها بالولادة" الفتوحات المكية، الجزء الثاني، ص 696، للتفاصيل أكثر أنظر: محمود رجب، الإغتراب سيرة ومصطلح، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1988، ص 177-183.

[2] أسماء خوالدية، صرعى التصوف، الحلاج وعين القضاة الهمذاني والسهروردي نماذج، دراسة تحليلية نقدية مقارنة تستلهم مفاهيم نظرية التقبل، منشورات الضفاف والإختلاف، بيروت، الجزائر، الطبعة الأولى، 2014، ص 246.

المفهوم من دلالته الجغرافية إلى دلالة رمزية تشكّل الوجود الكوني وتتعلّق بالحركة، وهذا الوجود سيصبح مؤسسا على الإغتراب والإنفصال والتباعد.

يقول ابن عربي:" إعلم أن الغربة عند الطائفة (الصوفية) يطلقونها ويريدون بها مفارقة الوطن في طلب المقصود، ويطلقونها في اغتراب الحال، فيقولون في الغربة: الإغتراب عن الحال من النفوذ إليه"[1]، ومن هنا خلص ابن عربي إلى مفهومين رئيسيين وهما إغتراب السائحين وإغتراب العارفين، بمعنى الإغتراب الوجودي، والإغتراب الجغرافي. لقد استخدم الصوفية الإغتراب بمعاني مختلفة لذلك فإنّ اغتراب السائحين يفيد الإغتراب الجغرافي في معاني السفر والرحلة والسياحة والهجرة، " وهو عبارة عن عزلة عما ألفه الصوفي من حياة، غير أنّ هدف هذه العزلة يبقى دوما أخلاقيا وهو التوبة عن المعاصي والرغبة في التخلق بالأخلاق الإلهية"[2].

إذن تأخد غربة السائحين دلالات المكان من سفر ورحلة، أي الغربة عن الوطن بمعناه المادي لا بمعناه الروحي، إنّ مفهوم الإغتراب لدى السائحين هو مفهوم الغربة والتّي تتجلّي في مفردات الرحلة والسياحة الجغرافية، أي المكان بمعناه المادي لا الحسي، وكان الهدف منها أخلاقي أي التحلي بالأخلاق الإلهية، لكن على العكس من ذلك دهب ابن عربي إلاّ أنّ الغربة عند هؤلاء الصوفية اللذين ظهرو قبله أنّه خارج وطنهم، " أنّ تجليات الألوهية لا توجد إلاّ خارج الوطن، وأنّ إكتشافها يقتضي الإغتراب عن تلك الأوطان (..) وهي الإعتقاد أنّ الحقيقة الإلهية لا توجد إلاّ خارج

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، الجزء2، ص 527.

[2]– منصف عبد الحق، أبعاد التجربة الصوفية، مرجع سابق، ص 49.

الأوطان، وأنّ إكتشافها يقتضي مفارقة تلك الاوطن والسفر خارجها"[1]. كما يرصد ابن عربي دافعان للإغتراب عن الوطن، أولهما الدافع الأخلاقي، وهو إغتراب وجداني إغتراب عن الأحوال، ودافع إجتماعي، فالصوفي يخشى على تجربتهم أن تكون سلطة على الناس. لكن الملاحظ عند ابن عربي أنّه يميل إلى إغتراب من نوع أخر وهو الإغتراب الأنطولوجي (الميتافيزيقي) ، وهو إغتراب العارفين.

يقول ابن عربي:" أمّا غربة العارفين عن أوطانهم، فهي مفارقتهم لإمكانهم، فإنّ الممكن وطنه الإمكان، فيفارق الممكن وطن إمكانه لهذا الشهود"[2]، يؤسس ابن عربي تصوره لإغتراب العارفين على أساس الأمر الإلهي، أي صورة الإيجاد الإلهي. الذي يقصد به التكوين، وهذا المفهوم ناتج عن كلمة كن أي إلقاء الأمر الإلهي، ومنا يكتسب الإغتراب دلالة وجودية، " وهي إنتقال الحقائق الثابثة للموجودات من كينونتها الباطنة الأزلية إلى كينونتها الظاهرة، وذلك هو الإغتراب الأنطولوجي الذي يؤسس وجود كل من الكائنات، وعلى هذا الأساس سيصبح مقولة الإغتراب مكونا أساسيا من مكونات وجود الإنسان الصوفي ووعيه، وهي التي تفسّر الإغتراب الإجتماعي"[3].

وكذلك أخد طابع معرفي، إنّ إغتراب العارفين عند ابن عربي جعله يتأسس على تصورين أنطولوجي ومعرفي، ممّا يجعل وجود الإنسان مقتصرا على إنفصامه الأول عن الأصل. " إنّ الرحلة

[1] – المرجع نفسه، ص 51.

[2] – ابن عربي، الفتوحات المكية، الجزء الثاني، ص 528.

[3] – منصف عبد الحق، أبعاد التجربة الصوفية، مرجع سابق، ص 54.

تنتج عن الإحساس بالإغتراب الأصلي الذي يخترق وجود الصوفي وحياته، كما أنّ الإحساس بالإنفصام هو الذي يفسّر ارتباط حركة الرحلة بتجربة الحب والعشق الإلهي"[1].

" إنّ الغريب، الفوضوي، المدهش، المحيّر، الغامض، أساس أول في الكتابة الصوفية(..) ولا وجود لهذه الكتابة إلاّ به، لأنّ هذه الكتابة تفصح عن عالم هو نفسه غريب، غامض، محيّر، إنّها كتابة تيه لعالم هو نفسه عالم تيه"[2]

لقد تحول فعل الكتابة إلى مغامرة أنطولوجية تكشف لنا فضاء الجسد والفناء، إنّها معاناة الجسد في الجسد ذاته، فكيف يمكننا إدراك ماهية هذا الجسد في غياب هذه المعاناة، التّي يحقق من خلالها أوج لحظات النشوة والسعادة باعتبارها غاية كلّ حياة، بحيث أنّ ممارسة الكتابة هي موت للنفس والذات، فلا وجود للانا والآخر إلاّ بواسطة الكتابة التّي تتأسس كنشوة (سكرة) تفقد الكتابة وتضيّع الكاتب في التجربة الصوفية.

إنّ السفر والإغتراب والإرتحال له علاقة بلا مكان والليل، ومن يكشف الذات ويردّها إلى الحياة هو الناي، الموسيقى، الرقص، الفن.....ففي الفراغ ولا مكان يجد الصوفي المسافر ذاته.

من المعروف أنّ للتصوف علاقة وطيدة مع الفنون والآداب كالشعر والتصوير والموسيقى هذه الأخيرة التي اعتبرت من أهم الفنون الإنسانية، والمرتبط بالحياة الذاتية. وغذا حاولنا تتبع رحلة العقل الفلسفي اليوناني مع الموسيقى بوصفها أكثر الفنون ارتباطا بالتصوف كتجربة دينية، لأنّ المصدر

[1] – المرجع نفسه، ص 62.

[2] – أدونيس، الصوفية والسوريالية، دار الساقي، بيروت، 1992، ص 137.

الأساسي للتصوف هو التجربة الروحية، وهناك نوع من الموسيقى يساعد على تعميق هذه التجربة وتستعمل إلاّ في سياقها الديني الطقوسي. ويتمّ تفعيل هذه الموسيقى في التصوف عن طريق الجسد والرقص ورمزية الحركات التي تأتي ذات طبيعة أنطولوجية. لأنّ هذه الحركات التي تأتي في الرقص الصوفي هي تصعيد للرغبات ملاذها الوصول إلى حب الله والتقرب من الإله وتعبرّ هذه الحركات عن حالتهم الوجدانية وصراعهم مع الذات، فكانت الموسيقى عند المتصوفة ضرورة لابد منها لإكتمال تجربتهم الروحية. كما يعتبر الجسد مع علاقته مع الروح دو عدة دلالات ووظائف يخترق جميع الأديان والفلسفات ليصبح قابلا للدراسة والتفكير الفلسفي متمثلا في مفهوم الذات والذاتية.

وهذا السفر جعل من التجربة الروحية مصدرا للتجربة الفنية فكلهما يفتحان التصوف على خطابات الشعر والموسيقى والرقص، ف " إذا أردنا البحث عن مصدر الفن الإسلامي، علينا أن نلجأ إلى البعد الباطني في الإسلام، إلى الباطن المحتوى في الطريقة والمفسر بالحقيقة، وهذا البعد الباطني متصل بالروحانية الإسلامية، ولا يمكن أن ينفصل عنها(...)، وترتبط عبارة الروحانيات في اللغات الإسلامية بعبارة الروح أو المعنى"[1]. فالفن الديني مرتبط بالروحانيات، على حين أنّ الفن هو" بمثابة جسر لسفر النفس من عالم المرئي المسموع إلى العالم اللامرئي حيث ينبثق الفن الإسلامي من الروحانية مباشرة."[2]

[1] – حسين نصر، الفن الديني والروحانية الإسلامية، مجلة المحجة، معهد المعارف الحكمية للدراسات الدينية والفلسفية، العدد 13، بيروت، 2015، ص16.

[2] – مرجع نفسه، ص 18.

لذلك كان الفن وعلى غرار باقي الأشكال الرمزية الأخرى مجرد محاكاة للواقع، لكن الأكيد انّ الفن ليس محاكاة بل هو إكتشاف للواقع عن طريق مظاهر الأشياء المرئية والملموسة والمسموعة. لانّ " المهمة الفلسفية لا تتضح في أصالتها إلاّ على ضوء الممارسة الفنية"[1]، كا أنّه " توجد بعض الفنون تكون أكثر قدرة على التعبير عمّا هو شعري لأنّ لها تحديد علاقة واسعة بالشعوري بالمجازي بالتلميحي هي الشعر والموسيقى"[2] . يمثّل الفن كل ماهو روحي، فهو الرؤية الروحية للعالم والوجود والحقيقة، يعبّر عن الجمال المطلق الذي هو أصل الموجودات، إنّ الفن حاجة إنسانية روحية تجعل الذات الصوفية تؤمن بالفن. لذلك جاء الطرح الفلسفي للموسيقى الصوفية عبر الوجود والمعرفة فمعظم الفلسفات من أفلاطون وأرسطو ونيتشة ركزت على البحث الفلسفي للموسيقى كفن، " وإذا حاولنا تتبع رحلة العقل الفلسفي اليوناني مع الموسيقى، بوصفها أحد أكثر الفنون ارتباطا بالتصوف كتجربة دينية وجدنا فيتاغورث منشئ العلم الموسيقي عند اليونان كان هو نفسه مؤلف لفرقة دينية فلسفية"[3].

فظلت الظاهرة الموسيقية مثلها مثل العديد من المسائل التي تضاربت الأراء حولها النظريات الفلسفية منذ القدم، ولازالت إلى يومنا هذا تناقش داخل الفكر المعاصر من طرف العديد من المشتغلين بفن الموسيقى.

[1] – رشيدة تريكي، الجماليات وسؤال المعنى، ترجمة وتقديم: ابراهيم العميري، الدار المتوسطية للنشر، تونس، ط1، 2009، ص 16.

[2] – المرجع نفسه، ص 57.

[3] – ممدوح الشيخ، الفن والتصوف من منظور فلسفة الدين، مجلة المحجة، مرجع سابق، ص 32.

وعلى يد هنري برغسون وصل" مفهوم الفن إلى قمة الصوفية، فالفن في فلسفته عين ميتافيزيقية، والفنان قادر عبر الإدراك المباشر على النفاد إلى باطن الحياة، وعين الفنان تملك مقدرة صوفية هائلة على الإتحاد مع موضوعها"[1]، إذن يمكن مقاربة التجربة الموسيقية الروحانية وفق التجارب المعاشة الخاصة لأنّ التجربة الموسيقية من حيث أنّها ظاهرة خاصة بحياتنا الشعورية، ممّا جعلها ترتبط بالزمن الذاخلي أو ما يعرف عند برغسون بالديمومة الداخلية المعاشة على مستوى الوعي. ولا يدرك الإنسان هذا الزمن إلاّ بفعل نداء الأخر من خلال الجسد.

إنّ الجسد في الفكر المعاصر من أحد الوسائل الأساسية لتعبير الذات عن مواجيدها، فيظهر الجسد الراقص، والجسد العاشق، وبينها كانت تجليات الموسيقى الروحانية، فغدا الرقص لغة الجسد، ويعتبر ذو أهمية في المجال الإبداعي" فاحتفى نيتشة بالجسد السائر، الجسد المأخوذ بالحركة، بالرقص بالموسيقى"[2]. إنّ أساس العلاقة بين الموسيقى والمكان هي الحركة(الرقص)، التّي تتولد عن طريق الإيقاع بالقوة الشهوانية، فيدفع الإيقاع الجسد السامع إلى التعبير الحركي عنه، وإنّ التمثيل الحركي للموسيقى هو الرقص واندماج الجسد في الزمن الذي تنتجه الموسيقى، فكانت هذه الأخيرة من أكثر الفنون تعبيرا عن التحوّل والصيرورة تمنحنا رؤية مختلفة عن الوجود، فالموسيقى هي تعبير بالجسد، وجاء تبيان هذا الفن بوسائط خاصة هي الأصوات والحركات." فالموسيقى وحدها تخلق طقوس الرقص، كل

[1] –زكرياء ابراهيم، مشكلة الفن، سلسة مشكلات فلسفية، رقم 3، مكتبة مصر، القاهرة، 1979، ص 29.

[2] – ميشيلا مارزانو، فلسفة الجسد، ترجمة: نبيل أبو صعب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2011، ص 56.

حركة هي لحظة من لحظات الرقص"[1]. فكان الرقص باحث عن الأمكنة، وفي عبور دائم من مكان إلى أخر، فهو في تحديد المتصوفين والفنانين، رقص الأمكنة، وفيها يرى ذاته، إنّ رقص الأجساد تناغم مع ذاته ومع الحس الموسيقي، فكان الرقص هو الفن الأكمل لكونه تشكيليا مكانيا وزمانيا،" إنّ الرقص، يحمل، ينقل، يحوي.."[2].

إنّ الرقص هو وسيلة لتحرير النفس من الجسد، ومع الصوفية يتخطى الرقص الطابع الشهواني الغرائزي، ليصبح لحظة تسامي مع الجسد فيها يلتقي الإلهي مع الإنساني ويبقى السؤال من الذي يرقص الجسد أم الروح؟ يعطي المتصوفة المكانة الجوهرية للجسد بوصفه منفصلا عن الروح[3]، لأنه يخضع للإتجاهات المكانية، بينما الروح لا تعرفها، إنّ الجسد هو صاحب الإمتدادات الزمانية والمكانية والمرئية فهو يرقص ويرسم، فالإنسان يرقص عن طريق الحب الإلهي، فالحب هو المحرك الأساسي للرقص الروحاني، وحالة السكر والهديان ناتجة عن قوى خارجية، فعلى المتصوف السامع أن ينصت بواسطة أذن الجسد ليتحول وينصهر ويتروحن بفعل الألات الموسقية وأشهرها الناي[4]، فالله هو من يعطي القوة للجسد لكي يرقص ويحلق، فظاهرة الرقص الصوفي يكتسب الجسد من خلالها عقله، ويشعر الراقص بالفرح والإمتلاء والإنتشاء. فكانت رقصة السماع رقصة مقدسة وذات حمولة رمزية."

[1] – محمد بنيس، كلام الجسد، دار توبقال، المغرب، ط1، 2010، ص 43/42.

[2] -Daniel Sibony. Le corps et la danse. Seuil. 1995. P 24.

[3] –حين نفكر في مفهوم الجسد العام(الجسم)، والجسد الخاص(الذات)، يحيلنا الى اعتبارات انطولوجية وميتافيزيقية.

[4] –"كان الناي معروفا عند الموسيقين المسلمين من بداية تاريخهم، وهو من أقدم الآلات الموسقية التي استخدمها الإنسان ، وقد تحدث قدماء الإغريق عن الصوت الحزين للناي. أنظر: أنّا ماري شميل، الشمس المنتصرة عند جلال الدين الرومي، ترجمة: علي العاكوب، مؤسسة الطباعة، طهران، ص 358.

إنّ الصوفي يدور حول ذاته، وترمز هذه الدورة إلى الوحدة في الكثرة،، كما تدلّ على دورة الوجود، وتعبّر عن صورة نظام الكون حيث تدور الكواكب حول نفسها وحول الشمس"[1].

إنّ كتابة الأمكنة بحث عن الأرض الواسعة، والصور القصوى أو المرآة الاوسع، فترحال ابن عربي تأكيد على إعادة معرفة وبناء الذات التّي تكشف لصاحبها على السر الوجودي، فسره وترحاله في المكان نفسه، والكتابة المتعددة هي أيضا للمكان نفسه.

وفي الأخير لو تأملنا لفظة الأنثى لغويا يعللون التسمية بالنظر إلى علاقة المرأة بالمكان، أو ما يسمى بتأنيث المكان، " وليست المسألة مجرد تصنيف معجمي لغوي ولكنّها تمتد إلى النظرة إلى المرأة بوصفها الجسد/ المكان/ السكن، حتّى إننا نجد ابن عربي يقول:" كل مكان لا يؤنث لا يعوّل عليه"[2].

ومن تم فإنّ تأنيث المكان، هو مطلب للتقلب والتحول، فالإنسان هو الذي يصنع المكان من حيث هو مكانة، لكن الإنسان من دون مكان وبخاصة المكان المؤنث لا يعوّل عليه.

[1] – يوحنا عقيقي، الرمزية التجاوزية في مفهوم الرقص عند مولانا جلال الدين الرومي، الدراسات الأدبية، السنة الثانية، العدد 7–8، 2003، ص 121.

[2] – فاطمة الوهيبي، المكان، الجسد، القصيدة، المواجهة وتجليات الذات، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2005، ص 20.

المبحث الثالث

المرأة وكتابة الأنوثة عند ابن عربي

" وليس في العالم المخلوق أعظم قوة من المرأة لسر لا يعرفه إلاّ من عرف فيما وجد العالم وبأي حركة أوجده الحق تعالى"

ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الجزء2، الباب 198، في معرفة النفس، ص 142.

المبحث الثالث: المرأة وكتابة الأنوثة عند ابن عربي

تحضر مسألة المرأة عند ابن عربي في كتاباته في عدّة مواضع في كتاباته، من هنا كان التأنيث حاضرا في كل بعد من أبعاد الوجود، كما إعتبرها فتنة، ولكنها فتنة مغايرة، وهذا ما أضفى على النساء سرا وجوديا وروحيا غامضا، بحكم ارتباطهن بثلاث أمور عزيزة على الإنسان، النعيم، والفتنة وخفاء الذات عن الذات، أو "بما خفي عنّا فيها"، فيكون نعيمهن أداة لإفتتان الرجل بهنّ إلى درجة تجعله ينفتح عن سره الخفي، عنه أمام نفسه"[1]، بحيث تصبح ذات غير مكشوفة مخفية ولامرئية، ولا تظهر إلاّ في مرآة عبر تجليها سرا التّي تتحدد عبر الرؤية التّي تكشف هذا السر." فالعلاقة بين المرأة والرؤية إذن علاقة ذاتية"[2]، تسمح لنا بإعادةّ إكتشاف الذات المتخفية وراء حجاب الحقيقة، وهنا عند المتصوفة أو ابن عربي يقصد بالحقيقة الإلهية. فالذات كموضوع مرتبطة بالمتعة، كذات إنسانية متفاعلة مع الرجل الذي يرغب فيها دائما.

كانت المرأة دائما صوتا عليه أن يكتب، تتكلم وكلامها جرح، تخبره بأنّها كائن مختلف مغاير، يقيم حيث الغيرية والإختلاف، يرفض المطابقة، فارتباطها بالحب والجمال والرغبة، جعلها ترتبط بمفهوم الحقيقة والباطن والسر عند المتصوفة ، وبأعظم حقيقة وهي الحب الذي يبعد عن الذاتية ويقترب من الغيرية، فجاءت الذات متعالية ومتجاوزة، وبقي الحب يشكل أهم محور في التجربة الروحية وخصوصا في علاقة الإنسان مع الله.

[1] – محمد المصباحي، نعم ولا، مرجع سابق، ص 117.

[2] – المرجع نفسه، ص 118.

فإذا كانت الأنثى[1] هي محل إستقبال واستجلاب التجليات الإلهية، فإنّ الأنوثة تتجسد في هذا المحل الذي يعتبر بمثابة مرآة ورؤية كما قلنا سابقا، وبينهما تنبثق الصورة عن طريق التجلي ويحصل بما يسمى الإيجاد، إنّ الأنثى كإنسان حاضرة بقوة في الخطاب الصوفي عند ابن عربي، وبشكل كبير على المستوى الأنطولوجي، " فدلالة المرآة في الخطاب الصوفي هي المغايرة،(...) لأنّه إذا كانت رؤية الشيئ نفسه في المرآة هي رؤيته لها من دون مرآة(..) فمهنى ذلك أنّ المرآة تظهر ما تشابه وما تباين من الشيئ، وإذا كانت الرؤيتان لا تتمثلان أي تتغايران "[2]، فالمرآة ترتبط بالخيال والجمال والمرأة لتعرف أسسها أو إنسجامها مع مفردات الأخر، الرغبة، الجسد التّي هي دال على الأنثوي.

ولكي تنكشف لنا رمزية المرأة في الخطاب الصوفي وعند ابن عربي تحديدا ترتبط بمقولة جوهرية وهي مقولة الحب، وتتضح هذه التجربة في تمييز ابن عربي بين ثلاثة أنواع من هذا الحب." فاعلم أن الحب على ثلاث مراتب. حب طبيعي وهو حب العوام وغايته الاتحاد في الروح الحيواني، فتكون روح كل واحد منهما روحا لصاحبه بطريق الالتذاذ وإثارة الشهوة ونهايته من الفعل النكاح(...) وحب روحاني نفسي وغايته الشبه بالمحبوب مع القيام بحق المحبوب ومعرفه قدره، وحب الهي وهو حب الله للعبد وحب العبد ربه"[3].

---

[1] – عندما تحضر كلمة الأنثى يستبدلها الصوفي عادة بالأم باعتبارها الخالقة، لذلك " يحتل عنصر الأم دورا محوريا في الإسلام، فيكفي الإشارة إلى أنّ كلمة " رحمة" لها نفس الأصل العربي من كلمة " رحم" لذلك من الممكن أن يكون حب الأم بمعناه الواسع هو حب للخالق. أنظر: أنّا ماري شميل، روحي أنثى الأنوثة في الإسلام، ترجمة: لميس فايد، دار الكتب خان، القاهرة، الطبعة الاولى، 2016، ص 43.

[2] – علي حرب، الحب والفناء، مرجع سابق، ص 109.

[3] – ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2، مصدر سابق، ص 111.

" يشكل حضور الإختلاف إعترافا بالذات في علاقتها بالأخر، وتناولا للصلة بين الذكورة والأنوثة على أساس أنهما وحدة تنطوي على الإختلاف والتعدد، ولحلّ العلاقة بين الوحدة والتعدد أدرج الشيخ الحاتمي مقولة المرآة، ولا يمكن فصل المرآة والإختلاف لا عن الانوثة ولا عن الحب"[1]. ولطالما إقترنت الأنوثة بمبدأ الإختلاف التّي تعوّل على التجدد والتعدد.

لقد كان موقع الذكورة والأنوثة حاضرا ضمن تراتبية الوجود، وإنّ هذه التراتبية في نص ابن عربي مبنية أو مؤسسة على تمركز وسمو الرجل ومحوريته على حساب تهميش الأنثى يقول في هذا الصدد" في الخطاب الصوفي الأندلسي الكبير يمكن تلمس رؤية العالم الذي يمثل المذكر محورها بشكل لافت، وذلك رغم ما يوحي به ظاهر هذا الخطاب من إحتفال بالأنثى والأنوثة"[2]، تصور تجربة الحب ذاتها يعتمد على توهم إيجابية الذكر وفاعليته في مقابل سلبية الأنثى وفاعليتها، "ويحتلّ الإنفعال في الفكر الأكبري موقعا محوريا، إذ أنّ المنفعل كآخر يضفي صفة الأولية على الأول، ليقوى هذا الأخير على التأثير، كما أنّ حضور النساء كآخر يمنح للرجال إمكانية إبداع وتمثل ذكورتهم والوعي بتميزهم لأنّهم يشاهدون في المرأة كتجسيد للأنوثة"[3].

ويأخد ابن عربي فكرته عن هيمنة الذكورة على الأنوثة من عملية الخلق الأولى وخلق حواء من آدم، فالتوالد في النسق الفلسفي الفكري لابن عربي في جانبه الأنطولوجي يعتمد على هيمنة

[1] – نزهة براضة، الأنوثة في فكر ابن عربي، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص 19.

[2] – نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف، قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، 2004، ص 32.

[3] – نزهة براضة، المرآة أو حضرة الأنوثة عند ابن عربي، ضمن كتاب: ابن عربي في أفق الحداثة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 2004، ص 54.

عنصر"الذكر" لا على تفاعل حقيقي بين الذكر والأنثى. لهذا فإنّ الذكورة والأنوثة "لا يكونان ماهيتين منفصلتين عن بعضهما البعض في التصور الصوفي خلافا للكتابات الفقهية والشبقية الجنسية، إنهما فقط عنصران لجسد واحد هو الجسد الأصلي، جسد آدم الإنسان الكامل الذي خلق في البداية، ثم حدث انفصام أولي داخل نفس الجسد فانشطر إلى عنصرين: عنصر الذكورة وعنصر الأنوثة، إن الجسد الأصلي جسد بدون رغبة لأنه يفتقد لشهوة النكاح والفعل الجنسي. ولكي يصبح جسدا جنسيا يفترض قبليا وجوه طرفين يحكمهما مبدأ الاختلاف والمغايرة هما بالضبط الطرف الذكوري والطرف الأنثوي"[1]، إنّ الجسد الأنثوي حضرة إمكان وإقتران وعبارة عن جمال إلهي يتجلى في كائن المرأة، يقول إبن عربي" فشهود الحق في النساء أعظم الشهود وأكمله، وأعظم الوصلة النكاح، وهو نظير التوجه الإلهي على من خلقه على صورته"[2].

يقول ابن عربي أنّه عندما خلق"[3] المرأة من الرجل فإنّه لم يترك مكانها منها فارغا، وإنّما وضع فيه الشهوة إليها، فقد سبق في علمه إيجاد التوالد في الدنيا، فكان النكاح أعظم وصلة بين الأصل وفرعه. فالنكاح هو إتحاد عنصرين لإنتاج ثالث في عالم الموجودات.

[1] – منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية (نموذج ابن عربي)، منشورات عكاظ، الرباط، الطبعة الأولى، 1988، ص466.

[2] – ابن عربي،فصوص الحكم، ج 1، دار الكتاب العربي، طبعة 2، 1980، بيروت، ص 217.

[3] – لقد خلق الحق الوجود ، وخلق الله آدم على صورته ونفخ فيه من روحه وأعطاه بذلك صفة الكمال ، ولهذا قبل الأسماء كلّها، لذلك فقد إستخرج من ضلع آدم حواء، فكان بخروج المرأة منه نقص فيه، وكماله لا يتّم إلاّ بعودة ما فقده وهي المرأة، التّي هي منه وعلى صورته، فحنّ إليها حنينه إلى نفسه لأنه جزء منها لأكثر التفاصيل أنظر: إبن عربي، الفتوحات المكية، الجزء1، ص 144.

لذلك فإنّ النكاح أو الفعل الجنسي ليس مبدأ من مبادئ الهيمنة أو السيطرة الذكورية على المرأة أو الأنثى، لكنّه يعلو بالجسد الأنثوي إلى أعلى وأسمى درجات الوجود، أي مرتبة الكمال الوجودي، يقول ابن عربي في هذا الصدد:" من عرف قدر النساء وسرهن لم يزهد في حبهن، بل من كمال العارف حبهن فإنه ميراث نبوي وحب إلهي"[1]، وترجع الغيرية على المستوى الميتافيزيقي إلى الأعيان الثابتة، وعلى المستوى البشري إلى النساء، ويجدها الشيخ الأكبر حتى في الإشتقاق اللغوي لإسم النساء ليبين أنّ الغيرية تقترن بالإنفعال"[2].

إنّ الغيرية تقترن بالنساء وبالعالم وبالحق، وعنها تترتب العلاقات الفاعل بالمنفعل، الأول بالأخر، هنا حضور طرفان مختلفان فاعلية/إنفعال، ذكورة/أنوثة، فيبرز الإختلاف. إنّ الغيرية تجد اعتبارها في الأنثوي، فهي تطلّع نحو الرغبة.

هناك فرق بين الحاجة والرغبة[3]، لأنّ الجسد يحمل أكثر من رغبة فعندما يأخذ ابن عربي " بانسياقه خلف الحب الطبيعي يلبي شهوة الغريزة، ومعها يفقد سمة إنسانية، لأنّ هذا الإنسان يمنع عن نفسه العلم بالشهوة الحقيقية (الرغبة) ويغتال الروح فيه لعجزه عن مشاهدة الروح في غيره"[4]. إنّ هذه الرغبة هي نتيجة حب، محققة إنجدابا بين ذات وأخرى، لذلك ابن عربي استحضر طرفين الرجل

[1] –ابن عربي، الفتوحات المكية ،ج 3، دار صادر، بيروت (بدون تاريخ)، ص 140.

[2] – نزهة براضة، المرآة أو حضرة الأنوثة عند ابن عربي، مرجع سابق، ص 53.

[3] – إنّ الرغبة في معاني المعاجم القديمة لا تحيل إلى الجماع، بل مختلفة تماما عن الإفتقار العشقي، هي تعبير عن حاجة الأكل، وليست من أسماء الحب، فدال الرغبة ارتبط في عصرنا الحديث بمفهوم الإفتقار المختلف عن الحاجة، فجاء الشوق بثراء في النصوص القديمة أدبية كانت أم صوفية، أو فلسفية.

[4] – نزهة براضة، الأنوثة في فكر ابن عربي، مرجع سابق، ص 32.

والمرأة، وجه منفعل ووجه فاعل، لتحيل هذه الرغبة بمفهوم الإستعدادا أو الإستقبال، وكذا مفاهيم التوجه والميل والعطف. بمعنى أن يكون الآخر موضوعا للرغبة، وأن تكون الرغبة موضوعا للآخر ويكون هذا الموضوع تجسيدا للرغبة التّي تحملنا وتدفعنا للتوجه نحو الآخر حتا ولم نكن ضد رغبة الآخر.

" إنّ الأنثوي هو آخر بالنسبة للكائن الذكوري، ليس فقط لأنّه من طبيعة مختلفة، ولكن أيضا لأنّ الغيرية هي بشكل ما طبيعة الانثوي، فهي الغيرية في ذاتها، إنّ جوهر الأنثوي يظلّ هو الخفاء (ليفيناس)(..) وإنّ جوهر الرغبة يجعل من الكائن الأنثوي كائنا من أجل الآخر، وآخر بامتياز". [1] فبحضور الأخر تنتج المحبة والرغبة، غايتها بلوغ المطلق عن طريق الذات متجهة نحو الأخر، " فتحرك الرغبة الميتافيزيقية المطلق نحو تجلي ثان وتتنزل ثالث إلى الحضرة الإلهية يسميه ابن عربي التجلّي المقدس"[2].

منتجة من ذلك فعل تحقق، يتحقق بالكتابة كإلزام ناتج عنها، مادام المرأة/الأنثى هي الحياة فالكتابة تلازم معنى الحياة أو تجربة في الحياة، كاشفة بذلك عن رغبة في الحياة، وموت من أجل الحياة حياة تحقق بفعل العلاقة مع الرجل.

" فالتصوف مغامرة تتخذ الأنثوي الكامن في الذات طريقا لبلوغ ماهية الغياب التّي هي شوق

[1] – إبراهيم محمود، النقد والرغبة في القول الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص 475.

[2] – المرجع نفسه، ص 76.

الآخر"[1] . إنّ المرأة تجسيد للسر الميتافيزيقي أو الأنوثة المطلقة، فهي أساس أنطولوجي لكلّ انبثاق وظهور(تجلي) للكتابة، وكانت التجربة مع الأنثى من مشروعية عمقها الأنطولوجي كأثر عصي على الإنكتاب، مع تجربة الكتابة التّي تعبر جملة لا منقطعة من الأثار، بحيث تتحوّل الكتابة إلى فقدان فقدان شهوة وحنين، لتصبح الأنثى كتابة (أنوثة تتحقق عبر الجسد) ، والأنثوية مكتوبة (كتابة تحقق عبر النص) متحولة إلى أثر وهو البعد الأنطولوجي للمكتوب. إنّ الأنوثة هي رمز للخصوبة، وللقوة المبدعة الخلاقة، هي تجسيد للفعل الأسمى في الوجود، وبمعناها الميتافيزيقي تشير إلى السر. وقد كانت غاية ابن عربي من كلّ هذا البدء بحب الأنثى للوصول ونيل الحب الإلهي، فعيشه لتجربة الحب جعلته يكتشف معاني الجسد والمتعة برؤية أخرى تكون فيها ملكة الخيال أولها مستخدما إياه للوصول إلى الجمال المطلق والألوهية.

يحضر الحب في حياة كل إنسان، كما أنّه حاضر في جميع الثقافات المكتوبة الأدبية منها والفنية، لكن ارتباطه بالمرأة غالبا ما أثار الكثير إلى التساؤل حول طبيعة هذا الحب في حياة الإنسان وباطنه، " والتّي قد تتجاوز أحيانا حدود العلاقة الجنسية المباشرة، بل قد تتجاوز حدود الإفتتنان بالجمال الأنثوي، من المؤكد أنّ الرغبة الجنسية أو الإفتتان بالجمال يفسران بعض ظواهر الحب البشري"[2]. كما تعتبر المرأة في الخطاب الصوفي طريقا إلى السر نتيجة لاعتبار الجسد الأنثوي جسد

[1] – فتحي بن سلامة، الإسلام والتحليل النفسي، ترجمة وتقديم: رجاء بن سلامة، دار الساقي، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص 216.

[2] – منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية، مرجع سابق، ص 233

ملغز ورمزي، فسر الأنوثة مرتبط بأنطولوجيا الذات، وهي حاضرة دوما لكن حضورها يأتي على شكل لغز وسر، ولا يمكن الكشف عنه إلاّ بواسطة التأويل، لأنّ الرمزية تحتاج إلى فك وتأويل.

كما تعتبر المرأة ظهور جلي للأنوثة. فإنّ " سر الأنوثة هو أيضا سر المغايرة التي تخرج العاشق الصوفي عن حدود الرتابة اليومية وتنتزعه منها، وكلما اشتد إحساس الصوفي بالإغتراب، كلما اشتد احساسه بكونية سر الأنوثة وسر البحر وسر الطبيعة"[1]. إنّ سر الأنوثة هو انكشاف سر لأنوثة مغايرة تحمل غيريتها من جهة الأرض ومن جهة المرأة، لذلك كانت الأنوثة كشف لحب يريد بلوغ الأنوثة المطلقة من خلال الرغبة التّي تلاحق هذا السر. لذلك كانت رغبة الصوفي رغبة مغايرة ومنفردة وهي السر الأنثوي المطلق. فملاحظ أنّ كل رغبة لها نزعة أيروسية عليها إشباعها، فالرغبة في مفهومها تختفي بمجرد إشباعها، إنّها مؤقتة تختفي وتظهر كلما تجددت الرغبة.

" لكن الرغبة الصوفية مخالفة تماما لهذه الرغبة العادية اليومية، وأول ما يميزها أنّها تريد الحياة، تريد أن تعيش وتستمر كرغبة، ولكن مع تغيير منطق الرغبة ذاتها، وتلك هي مفارقتها الأساسية، فالرغبة الصوفية(..) ظلت متعلقة بأمر كلي يختفي وراء تلك الموضوعات ويتخللها هو سر الأنوثة المطلق"[2]. إنّ الرغبة الصوفية ظلت مرتبط بالمرأة وجمالها الأنثوي، وإنّ عدم تحقيقها يؤدي إلى توتر الذات لعدم إتصالها بالمحبوب الذي هو المطلق.

[1] – المرجع نفسه، ص 235.

[2] – منصف عبد الحق، أبعاد التجربة الصوفية، مرجع سابق، ص 66.

فيصبح هذا الإتصال كالحلم، إذ ستتحول هذه الرغبة إلى رغبة في الحلم، " لكن الرغبة في الحلم (حلم الإتصال) لا تشكل سوى جانب واحد من رغبة الحب الصوفي، أمّا الجانب الآخر، فهو الرغبة في الموت، التي ترتبط بتدمير الذات الصوفية العاشقة لذاتها"[1].

ولكي يتحقق حلم الصوفي عليه أن يموت ويعذب ذاته ليعود من جديد إلى أصوله الأولى، فالحلم يقوي ويعزز الرغبة في الحياة، على عكس الموت الذي يدمر الذات ويقصيها من الوجود. وإذا كانت الرغبة في مفهومها العام تدلّ على الإيروسية، فإنّ حاجة هذا الإيروس هو الإشباع، فالحب الصوفي يحب السر المطلق الذي هو سر الأنوثة. " فالحب الصوفي باعتباره رغبة في الفناء في المحبوب، وتحقيقا للغيرية وتدميرا للذات، فالحب الصوفي حب لسر الأنوثة، لا أنوثة بذاتها، وهو بذلك حب مزدوج للذات الإلهية"[2].

إنّ رغبة الصوفي رغبة مترددة بين الحياة والموت، كما هي رغبة لمعايشة الألم والمعاناة، فالرغبة في الموت وفي الحلم ستجد حضورها داخل الرغبة في الإبداع والخلق، وستصبح الكتابة هي الفضاء الذي يتحقق فيه الحلم والموت، والحياة والألم والعشق. لذلك الحياة والموت لا يفهمان بالضد عند الصوفية ، بل هناك تلازم بينهما، فرغبة الموت من رغبة الحياة

" إنّها دون شك رغبة في الموت، ولكنّها في الوقت نفسه رغبة في الحياة على تخوم الممكن والمستحيل،(..) إنّها الرغبة في الحياة عبر التوقف عن الحياة(..) إنني أموت من عدم موتي Je

[1] – المرجع نفسه، ص180.

[2] – فريد الزاهي، الصورة والأخر، مرجع سابق، ص 27.

meurs de ne pas mourir، غير أنّ الموت من عدم الموت ليس هو الموت تحديدا، إنه الحالة القصوى للحياة، فإذا مت من عدم الموت، فإنّ ذلك هو شرط الحياة"[1].

وهذا ما جعل الكتابة الصوفية تخرج إلى الوجود وتظهر في هذا الفضاء، وهو بمثابة توتر في ذات الصوفي يعبّر عنه عن طريق الكتابة، وكانت الكتابة فضاء إجتمع فيه الألم مع العشق، والحياة مع الموت. " الروح- الأنثى التي جلست حبيسة في قيد الجسد نزعت عنها حجابها وانطلقت من أجل الحب"[2]، فدائما تتوج التجربة الروحية والجسدية بما يعرف بالألم واللذة في الوقت نفسه وكلاهما يحصل بفعل الحب، فعلى الأنثى أن تحيا في الجسد كما يحيا النص في الكتابة أو يتجسد في الكتابة.

أمّا من الناحية الأنطولوجية الصوفية في كلّ ما يتكوّن بعده، " فالمرأة هي النفس الكلية، ومن حيث كونها النفس الكلية فهي أول النفوس، وكل أول يسري، فالمرأة هي الأنوثة السارية في العالم، أي النفس الكلية السارية في النفوس الجزئية والظاهرة صفاتها بوضوح في النساء"[3] ، ولأنها المرأة النفس الكلية فهي إذن اللوح المحفوظ الذي يمده القلم الأعلى المعروف بآدم أو الرجل. لذلك يسمي ابن عربي العالم" بعالم التدوين والتسطير، فأول مخلوق هو القلم، وعنه برقم في اللوح أنشأت المخلوقات، فيقول ابن عربي:" فالوجود كله حروف وكلمات وسور وآيات فهو القرآن الكبير" الفتوحات، الجزء4،

[1] – جورج باطاي، الإيروسية، ترجمة: عادل مطيمط، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، 2017، ص 260-261.

[2] – أنّا ماري شميل، روحي أنثى، ترجمة وتحقيق: لميس يحي فايد، الكتب خان، الطبعة الأولى، 2016، ص 177.

[3] – سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، مرجع سابق، ص 145.

ص 167..[1]". إنّ الكتابة بهذا المعنى تتخد عالمات خاصا بها وتتكون من أساسين فاعل ومنفعل أو بعبارة ابن عربي قلم ولوح تخلق في هذا الوجود حروفا بفعل التمازج والنكاح بينهما.

ف" اللوح مشتق من القلم، (أي أنّه جزء منه) ذلك ما يضيئه ابن عربي بصدور حواء عن آدم، ممّا يجعل توجه القلم إلى اللوح حنين كلّ إلى جزئه، حنين يجعل فعل الكتابة إستعادة لوحدة مفتقدة دوما"[2].

فابن عربي يعتبر المرأة موجودا تكوّن على صورة الرجل، كما أنّ هذا الأخير تكوّن على صورة الله، جاء في فصوص الحكم على لسان ابن عربي:" فظهرت بصورته فحنّ إليها حنين الشيئ إلى نفسه، وحنت إليه حنين الشيئ إلى وطنه، فحبّبت إليه النساء، فإنّ الله أحبّ من خلقه على صورته فمن هناك وقفت المناسبة، والصورة أعظم مناسبة وأجلّها وأكملها"[3] بمعنى أنّ المرأة هي صورة للرجل ورمز إليها بالحنين إليه وإلى الأصل الأول، وتبدو كمرآة يرى فيها الرجل صورته، يعشق ذاته من خلالها، فبالعشق تتوحد الذاتين.

وإذا كانت الكتابة فضاءا للعشق والحب، فهي أيضا فضاءا للموت والعذاب، وكما يوجد نكاح بين الأجساد بالمعنى الطبيعي، يوجد كذلك نكاح معنوي بين الحروف والمعاني، فالنكاح الطبيعي موجود داخل عالم الأجساد، والنكاح المعنوي داخل عالم الحروف. يقول ابن عربي في هذا

[1] – المرجع نفسه، ص 976.

[2] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] –ابن عربي، فصوص الحكم، شرح أبو العلا العفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1980، ص 215.

الصدد: " وانضمام الحروف تسمى كتابة، ولو لا ضم الزوجين ما كان النكاح، والنكاح كتابة"[1] . إنّ الكلام عن مفاهيم جوهرية مثل: الحب، الخيال، النكاح، الكتابة مشدودة بمفهوم الفعل الأول عند ابن عربي، والتّي هي كلمة " كن" " فالموجودات كلّها كلمات الله التّي لا تنفد، فإنّها عن كن وكن كلمة الله"[2]، لذلك كانت الكتابة تستدعي دوما الكتابة الأولى.

و" يرسخ ابن عربي الكتابة في فعل شبقي ينهض على اللذة ويعوّل على الجسد(..)، وإرساء ابن عربي الكتابة بوصفها فعلا شبقيا سيغذو نواة توجه الكتابة الصوفية نفسها، وتوجه عمل الصوفية بالحروف المرقومة كما صرح ابن عربي"[3].

إنّ الحرف جزء مهم في الكتابة، ويعبّر عن أنطولوجيتها، ينشأ من خلاله مفهوم أخر للجسد وهو مفهوم جسد النص، فيظهر إلينا بواسطة فعل يترجم اللذة التّي تواجهها الكتابة نفسها.

بمعنى أنّ فعل الكتابة جاء ملازما للشبقية فاللوح هو المرأة والقلم هو الرجل، " وبذلك فإنّ الكتابة في تأويل الشيخ الأكبر لا تستحضر علاقة الرجل بالمرأة فحسب، وإنّما تتسع لتشمل لعبة الصورة"[4]. فعلاقة الرجل بالمرأة من خلال هذا التصور هي علاقة مرآة، مرآة للتجلي وإنعكاس الحب، وكانت تجربة أو فعل الكتابة ملازما للشبقية أو الإيروسية كدلالة على عملية الإيجاد والخلق عند الصوفية.

---

[1] – ابن عربي، الفتوحات المكية، الجزء الرابع ، ص 424.

[2] – ابن عربي، فصوص الحكم، مصدر سابق، ص 142.

[3] – خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، مرجع سابق، ص 46.

[4] – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

إذن الكتابة تتعلّق بالقوة إلهية، يتمّ عن طريقها الخلق والإيجاد لتؤسس على مفهومين الأنطولوجي والشبقي للذات العاشقة، فوجود العشق في الكتابة لا باعتباره محتوى من محتوياتها، بل باعتباره شرط من شروط إمكانها وهنا الإمكان/ الإختلاف/ الإنفتاح/ التغير، ف" الكتابة موجودة في صلب العشق قبل أن تتحول إلى نص عشقي"[1]. فالحب أو العشق، هو عشق الذات للذات المرجوة أو المرغوبة أو المحبوبة، وبلوغ هذه الذات يكون عن طريق الكتابة التّي تفتح على إمكانات المغايرة والإختلاف، فالكتابة الصوفية هي كتابة نوعية تحب نفسها وتخشى منها في الوقت نفسه.

كل كتابة إلاّ ولها طابع خاص يميزها عن غيرها، كتابة تحمل الذات الكاتبة إلى نشوة محققة بالفعل، وهي الوصول إلى حقيقة المطلق المتعالي." الأنثى والأنثوي، إنّه عطش الكتابة، في سفر لا قرار له، من التجربة إلى المعرفة، ومن المعرفةّ إلى التجربة، وهذا مايسمح لنا بتغيير الرؤية إلى قضية الشكل في القصيدة عندما تصبح التجربة فعلا كتابيا يخترق الحدود، دائما على سفر في العطش والشطحة"[2]. فالإفتتان والإحتفال بالأنوثة عند ابن عربي جاء ليحفظ على صفحات مطلبها الكتابة.

[1] – رجاء بن سلامة، العشق والكتابة، منشورات الجمل، ألمانيا، الطبعة الأولى، 2003، ص 10.

[2] –عبد الوهاب المؤدب، قبر ابن عربي، مرجع سابق، ص 88.

خاتمـــــــــــــة

وهكذا إنتهى ابن عربي في نطاق قوله الصوفي، إلى نظرة تتأسس على وجوبية ممارسة التأويل والكتابة، والتي تتحدد مشروعيتهما إستنادا إلى طبيعة نسق ابن عربي الصوفي. وبالتالي فإنّ النتيجة الضرورية التّي يصل إليها ابن عربي، تفيد أنّ للتجربة الروحية الصوفية عموما حقيقة يرسم بها المتصوف العارف طريقه للوصول إلى خبايا وأسرار المطلق، وبذلك بالعودة إلى تجربتي التأويل والكتابة، ولما كان التأويل الصوفي كشف للحقيقة، وبمثابة عالم يرتبط أساسا بكلمة الله، أو الكلمة الإلهية، والتّي عنها تتجلّى الحقائق. فحين تأمل ابن عربي الوجود، تأمله من منطلق الوجود الإلهي، فكانت تجربته أساسا عودة إلى المطلق اللامتناهي من خلال الأسماء والصفات. إنّ التأويل الصوفي كشف عرفاني له حقيقة عميقة تظهر من خلال الموجودات، التّي توصل إلى معرفة الحقائق الإلهية، وأنّ العالم هو عالم ظاهر وباطن، ولا تحصل المعرفة إلاّ عن طريق الكشف والتأويل..

لذلك كانت نظرة ابن عربي، هي نظرة كلية تعالج قضايا الوجود والمعرفة، فمن ناحية الأنطولوجيا كانت تجربة الكتابة حاضرة عنده بوصفها تجربة في الحياة، فالكتابة في الخطاب الصوفي وعند محي الدين ابن عربي، قد شغلت موقعا مهما على مستوى الوجود، وأسست مفهومها من خلال الأثر أو الفعل. أي مركزها وموقعها داخل الوجود واللغة وعلاقتها مع النص الشرعي القرآني خاصة. فكانت رهانات الكتابة مرتبطة بالأساسين الوجودي والمعرفي، أو الأساس الأنطو-معرفي، فالجمع بين هذين المصطلحين المركزيين في تصوف ابن عربي جاء لغاية، وهو تجلي التجربة الوجودية في التصوف، وكان ذلك من خلال الخيال الذي بدوره له أبعاد أنطولوجية ومعرفية، وقد تلخصت

هذه العلاقة أو موقع كل من الكتابة والتأويل على أساس أخر، وهو أساس القراءة والفهم، بحيث أنّ لكلا المفهومين، التأويل والكتابة، ميزة الفهم والقراءة.

وفي ضوء ما تقدم، فإنّه لا يمكن حصر التأويل فيما هو مكتوب فقط، ولأنّ التأويل لا ينحصر في النصوص، ولكن في التجربة الإنسانية عموما، ولأنّ التأويل يسبق فعل الكتابة عند ابن عربي، لأنّ المؤول يسمع الصوت، يؤول الوحي الذي هو صوت، يحيا تجربة الوحي عبر القرآن بسماع الكلام الإلهي، فالتأويل هنا مرتبط بتجربة روحية وليس بنص مكتوب، لكن هذا لا يمنع في أن يحدث العكس.

على الرغم من أنّ تقيد التأويل في الكتابة خطأ منهجي ، لأنّ التأويل عند ابن عربي لا يخضع دائما إلى الكتابة، لأنّه يتكلّم بالدرجة الأولى عن التجربة الشعرية التّي هي شفهية، أو عن تجربة القرآن التي هي صوت في البدء، يعيش فيها القارئ اللحظات الأولى في الوحي، فالقارئ هنا على إتصال بتجربة حية، وليس بتجربة الكتابة. لأنّنا يمكن أن نؤول صوتا ثمّ نقيّده بالكتابة، فالأسبق هو الوحي أي الكلام الشفهي، ثمّ يتقيد الصوت في الكتابة، وأصبح قرآنا. ومن مجمل النتائج المتوصل إليها في هذه الأطروحة ما يلي:

-التأويل مرتبط بالقراءة والفهم.

-الكتابة مرتبطة بالقراءة-الكلام-الإنصات.

-التجربة الصوفية هي تجربة في الكتابة ويتخذ الأسلوب في هذه الكتابة شكل (الله، الوجود، الإنسان، الفن، الرمز، الصورة..).

-الكتابة الصوفية مأخوذة بالأحوال الروحية التّي يعانيها الصوفي.

من هنا لم يكن إهتمامنا بالكتابة في خطاب ابن عربي مفصولا عن أسئلة ربما تكون ما بعد حداثية، بقدر ما كانت لها توجه فلسفي، وهذه الأسئلة تمت صياغتها بطريقة توحي بأنّ لتجربة الكتابة في تصوف ابن عربي أصوات متعددة، وظهرت من خلال الكتابة كشعر، الكتابة كأنثى الكتابة كمكان، الكتابة كإشارة وتأويل، تحاكي التجربة الروحية في أبعادها التأسيسية. إنّ ما يميّز التصوف عند ابن عربي هو إقترابه من التأمل الفلسفي، لأنّه لم يقتصر على التجربة الروحية فقط. والإجابة عن إشكالية هذه الدراسة توجب منّا وضع مفهومي التأويل والكتابة ليس بالمعنى الضدي وإنّما بالمعنى الموازي المرادف، لأنّه إتضح لدينا أنّ فعلهما داخل تصوف ابن عربي واحد.

ومن هنا جاءت تجربة ابن عربي الصوفية، مبنية على أساس تأويل القرآن وكتابته، وهذا ما أعطي له معنى ميتافيزيقيا روحيا عميقا من خلال التفسير، وما لاحظناه أنّ لفكر ابن عربي مصادر كثيرة متشعبة جعلت من تجربته تفهم على نحو أنّ لتصوفه توجه فلسفي.

وما تكشّف لدينا أنّ الهرمنيوطيقا تعطي للنص المقدس الحياة من جديد في كلّ معنى تأوله، فانبعاث حياة جديدة تكون من خلال قراءة جديدة، فالحياة الروحية لا تتحقق إلاّ بالقراءة الجديدة للنص الديني المقدس، وهذا ما حملته معها الهرمنيوطيقا المعاصرة، فلم نكتفي بقراءة النصوص والتراث الديني، بل تجاوزنا ذلك وذهبنا لقراءة الوجود والذات والحياة والعالم، وذلك بعد أن أصبح الفهم ميتافيزيقيا، وأصبح أساسه الحياة والذات، فالتأويل كذلك هو تجربة في الحياة كما الكتابة.

ربما أطروحتنا لم تأت بالجديد، بمأنّ هذا الموضوع قد طرح سابقا من طرف مفكرين بارزين، وباحثين في هذا الإختصاص، لكنّنا حاولنا ومن خلال ما تطرقنا إليه إلى معرفة عمل كل من التأويل والكتابة داخل التجربة الروحية الصوفية الأكبرية.

البيبلوغرافيـــــــــــــا

البيبلوغرافيا:

القرآن الكريم

المصادر:

1. -ابـن عربي(محـي الـدين): الفتوحـات المكيـة، تحقيـق: عثمـان يحـي، الهيئـة العامـة للكتاب، القاهرة، 1974.

2. ـــــــــــ ، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، د.ت، أربعة أجزاء.

3. ـــــــــــ ، فصـوص الحكـم، تحقيـق وتعليـق أبـو العـلا عفيفـي، بـيروت، دار الكتـاب العربي، د.ت.

المراجع بالعربية:

1. المصباحي (محمد)، مع ابن رشد، دار توبقال، المغرب، 2007.

2. ابن الجوزي أبو الفرج ، زاد المسير في علم التفسير، الجزء1، المكتب الإسلامي، بيروت، 1984.

3. إبن الفارس، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر.

4. ابن رشد، فصل المقال في مابين الحكمة والشريعة من اتصال، دراسة وتحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، مصر.

5. إبن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت ،الطبعة الثالثة، 1994، مادة أول 130/1.

6. أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، شرح وتعليق عبد الله دراز،دار المعرفة ،بيروت، ط3، ج4 1997.

7. أبو زيد (نصر حامد)، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، دار الوحدة، بيروت، الطبعة الأولى، 1983.

8. أبو زيد (نصر حامد)، هكذا تكلّم إبن عربي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، المغرب، 2006

9. أحمد بلحاج أية وارهام، الرؤية الصوفية للجمال، منطلقاتها الكونية وأبعادها الوجودية، منشورات ضفاف، الأمان، الإختلاف، لبنان، الرباط، الجزائر، ط1، 2014.

10. أحمد كازى، الصورة بين الخفاء والتجلي عند ابن عربي، مؤمنون بلا حدود، بيروت، الطبعة الأولى، 2018.

11. أدونيس، الصوفية والسريالية، دار الساقي ،بيروت،1992.

12. أدونيس، النص القرآني وأفاق الكتابة، دار الآداب، بيروت.ط1، 1993.

13. انا ماري شميل، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف،ترجمة: محمد اسماعيل السيد ورضا حامد قطب، منشورات الجمل، بغداد، ألمانيا، ط1، 2006.

14. براضة (نزهة)، الأنوثة في فكر ابن عربي، دار الساقي، بيروت، ط1، 2008.

15. بلاثيوس(أسين)، إبن عربي حياته ومذهبه، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، 1965.

16. الجابري(محمد عابد)، بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 1986.

17. جان غروندان، التأويلية ، ترجمة: جورج كتورة، دار الكتاب الجديدة المتحدة.

18. جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج4، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة،1935.

19. جورج غوسدورف، أصول التأويلية، ترجمة: فتحي إنقزو، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2018.

20. الحكيم (سعاد)، إبن عربي ومولد لغة جديدة، المؤسسة الجامعية للدراسات و للنشر والتوزيع، بيروت، 1991.

21. حلمي (محمد مصطفى)، الحياة الروحية في الإسلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984.

22. خالدة حامد، عصر الهرمنيوطيقا، أبحاث في التأويل، منشورات الجمل، بيروت، الطبعة الأولى، 2014.

23. خمسي (ساعد)، ابن العربي، المسافر العائد، الدار العربية للعلوم، الإختلاف، بيروت، الجزائر، ط1، 2010.

24. خوالدية(أسماء)، الرمز الصوفي من الإغراب بداهة إلى الإغراب قصدا، منشورات ضفاف والإختلاف، ط1، بيروت، الجزائر، 2014.

25. دايفيد جاسبير، مقدمة في الهرمنيوطيقا، ترجمة: وجيه قانصو، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الإختلاف، بيروت، الجزائر، الطبعة الأولى، 2007.

26. رشيد سعدي، الدين بين الحقيقة الحصرية والعرفان الصوفي، افريقيا الشرق، المغرب، 2011.

27. روجيه لابورت، سارة كوفمان، مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، تفكيك الميتافيزيقا واستحضار الأثر، ترجمة: عز الدين الخطابي وإدريس كثير، إفريقيا الشرق، الطبعة الثانية، 1994.

28. الزرقاني محمد بن عبد العظيم: مناهل العرفان في علوم القرآن، الجزء 1، دار إحياء الكتب العربية.

29. زهير بن كتفي، الرؤية الإستشراقية للفلسفة الإسلامية عند هنري كوربان، دار صفحات، الطبعة الأولى، سوريا، 2013.

30. شودكيفيتش(علي)، الولاية والنبوة، عند الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، ترجمة: أحمد الطيب، دار القبة الزرقاء، مراكش، ط1، 1999.

31. شوفللي(جان)، التصوف والمتصوفة، ترجمة: عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدرا البيضاء، ط1، 1999.

32. الصادقي(أحمد)، إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي، بحث في فينومينولوجيا الغياب،تقديم: عبد المجيد الصغير، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط1، 2010.

33. صلاح عبد الفتاح الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، دار القلم، دمشق، ط1، 2002.

34. عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامار، دار رؤية القاهرة، 2007.

35. عبد القادر بوعرفة ، الخطاب الديني وإشكالية التفسير والتأويل، دراسة حول الإختلاف والإتفاق، ضمن كتاب التأويل والترجمة، مقاربات لأليات الفهم والتفسير، منشورات الإختلاف، الطبعة الأولى، 2009.

36. عبد الوهاب المؤدب، قبر ابن عربي يليه آياء، ترجمة: محمد بنيس، المركز القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، 1999.

37. عزيز الحدادي، أزمة الفكر العربي وأسئلة الميتافيزيقا، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2014.

38. العفيفي(أبو العلا)، التصوف الثورة الروحية في الإسلام، دار أفاق للنشر والتوزيع ، ط1،2018.

39. علي حرب، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، الدرا البيضاء، الطبعة الثانية، 2000.

40. فتحي المسكيني، الهرمنيوطيقا كيف صارت التأويلية فلسفة؟ مدخل إلى مسألة الفهم، ضمن كتاب، فلسفة التأويل، المخاض والتأسيس والتحولات، إشراف وتحرير: علي عبود المحمداوي، إسماعيل مهنانة، دار الروافد الثقافية، ابن النديم، لبنان، الجزائر، الطبعة الأولى، 2013.

41. فتحي المسكيني، الهوية والحرية، نحو أنوار جديدة، جداول، بيروت، الطبعة الأولى، 2011.

42. فتحي إنقزو، معرفة المعروف تحولات التأويلية من شلايماخر إلى دلتاي، مؤمنون بلا حدود للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2017.

43. فريدريك شلايماخر، عن الدين خطابات لمحتقريه من المثقفين، ترجمة: أسامة الشحماني، مراجعة وتقديم: عبد الجبار الرفاعي، دار التنوير، بغداد، ط1، 2017.

44. القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج12، تحقيق: توفيق الطويل، راجعه: ابراهيم مدكور.

45. القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: فيصل بدير عون، مجلس النشر العلمي، الطبعة الأولى، 1998.

46. القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري: الجامع لأحكام القرآن، الجزء 7، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى،2006.

47. كوربان (هنري)، الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ترجمة: فريد الزاهي، منشورات مرسم، الرباط،2004.

48. مارتن هايدجر، إنشاد المنادى، قراءة في شعر هورلدين وتراكل، ترجمة: بسام حجار، المركز الثقافي العربي، القاهرة، ط1، 2004.

49. مارتن هايدجر، كتابات أساسية الجزء الثاني، ترجمة وتقديم : إسماعيل مصدق، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2003.

50. محمد العدلوني الإدريسي، ابن عربي ومذهبه الصوفي الفلسفي، دار الثقافة، الطبعة الثانية، الدار البيضاء، 2004.

51. محمد أمعارش، النص والإختلاف، هرمنيوطيقا الصورة الإلهية عند ابن عربي، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 2017.

52. محمد أندلسي، نيتشة وسياسة الفلسفة، دار توبقال، المغرب، ط1، 2006.

53. محمد طواع، هايدجر والميتافيزيقا، مقاربة تربة التأويل التقني للفكر، إفريقيا الشرق، المغرب، الطبعة الأولى، 2002.

54. محمد نور الدين أفاية، في النقد الفلسفي المعاصر ومصادره الغربية، وتجلياته العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة أولى، لبنان، 2014.

55. المصباحي(محمد)، إشكالية العقل عند ابن رشد، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1988.

56. المصباحي(محمد)، نعم ولا الفكر المنفتح عند ابن عربي، الدرا العربية للعلوم ناشرون، الإختلاف، بيروت، الجزائر، ط1، 2012.

57. منصف عبد الحق، أبعاد التجربة الصوفية، الحب، الإنصات، الحكاية، افريقيا الشرق، الطبعة الأولى، المغرب، 2007.

58. منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية، نموذج محيي الدين بن عربي، منشورات عكاظ، الرباط، الطبعة الأولى، 1988.

59. ميشيل شودكيفيتش، بحر بلا ساحل ابن عربي، الكتاب والشريعة، ترجمة: أحمد الصادقي، مراجعة: سعاد الحكيم، دار المدار الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 2018.

60. ناصر(عمارة)، اللغة والتأويل، مقاربات في الهرمنيوطيقا الغربية والتاويل العربي الإسلامي، الدار العربية للعلوم، دار الفارابي، الإختلاف، بيروت، الجزائر، ط1، 2007.

61. نيكولسن(ريلوند)، في التصوف الإسلامي وتاريخه، ترجمة: أبو العلا العفيفي، منشورات الجمل، بغداد، ألمانيا، 2015.

62. هنري كوربان، في الإسلام الإيراني جوانب روحية وفلسفية، ترجمة: دوغان قرقوط، مكتبة دبولي، الطبعة الثالثة، القاهرة، 2004

63. وينرج جينروند، تطور الهرمنيوطيقا اللاهوتية، قضايا إسلامية معاصرة، الهرمنيوطيقا ومناهج الحديثة في تفسير النصوص الدينية، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، السنة 18، العدد 59-60، صيف وخريف 2014.

المجلات بالعربية:

1. أبو زيد (نصر حامد)، ملف الصوفية، اللغة، الوجود، القرآن، مجلة الكرمل، مؤسسة الكرمل الثقافية، رام الله فلسطين، العدد62، 1999.

2. إنقزو (فتحي)، الإدراك والخيال أو في كلية التأويل عند ابن عربي، ضمن: محمد بوهلال،(جمع وإعداد)، من قضايا التفاعل بين العلوم، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بسوسة، مسكلياني للنشر والتوزيع، 2007.

3. خطاب(محمد)، الحالة الرمزية أو مجاز اللغة، المنظومات المعرفية: العبارة نحو الإشارة، تصوف ابن عربي، مجلة كتابات معاصرة، المجلد81، العدد32، أذار، 2012.

4. منصف (عبد الحق)، زمن الكتابة زمن الإنصات، مجلة الكرمل، ع46، فلسطين، 1992

المعاجم والموسوعات:

/المعاجم:

1. الحكيم (سعاد)، المعجم الصوفي،الحكمة في حدود الكلمة، دندرة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، 1981.

2. محمد العدلوني الإدريسي، معجم مصطلحات التصوف الفلسفي،، مصطلحات التصوف كما تداولها خاصة المتأخرون من صوفية الغرب الإسلامي، دار الثقافة، المغرب، الطبعة الأولى،2002.

المعاجم بالفرنسية

1. Noella Baraquim .Anne Baudart. Jean Dugué. Dictionnaire de philosophie. 4eme editions. Paris.2011

المراجع بالفرنسية:

1. Claude Addas. Ibn Arabi et le voyage sans retour. Seuil . Paris. 1996.
2. *Daniel Sibony. Le corps et la danse. Seuil. 1995*
3. *Daryush Shayegan, Henry Corbin, penseur de l'islam spirituel, Albin Michel. 2011.*
4. *Frédéric Lenoir, .Ysé Tardan –Masquelier. Le livre des sagesses : L'aventure spirituelle de l'humanité. Bayard, 2002.*
5. *George Bataille. L'expérience intérieure. Gallimard .Paris. 1954.*
6. *Henry Corbin. Face de Dieu, face de l'homme : Herméneutique et soufisme*
7. *Natalie Depraz. Jean- François Marquet. La Gnose, une question philosophique: Actes du Colloque "Phénoménologie, gnose, métaphysique" qui s'est tenu les 16-17 octobre 1997 à l'Université de Paris IV-Sorbonne. Cerf, 2000.*
8. *préface Gilbert Durand. Entelacs .2008.*

ملحق الدراسة

محي الدين ابن عربي هو الشيخ الأكبر في الروحانية الإسلامية، وهو مشهور بنظريته الميتافيزيقية المتعلقة بالكائن، ولد في سنة (1165) في مرسية بالأندلس، واستقرّ مع عائلته في إيشبيلية، وكان مهيئا لوظيفة عسكرية، غير أنّه في سن الخامسة عشر، إنخرط في طريق السلوك، وطّن نفسه على حياة الزهد والإنطواء، واختلط بعدد من متصوفة الأندلس.

لقد تكشفت له مهمته في الحياة الدنيا في عدد من التجليات التي عاشها في قرطبة، تونس وفاس، وبعد أن جال المغرب رحل وعمره ستة وثلاثون سنة إلى بلاد المشرق، تلك الأرض التي تتوسط ديار الإسلام، وحيث يستطيع بثّ العلم المقدس الذي يقول أنّه قيّم عليه. عاش في البداية في الأناضول، معززا مكرما من قبل السلطات الحاكمة، قبل أن يتحوّل للإقامة بشكل نهائي في دمشق، فيها توفي سنة(1240)، وكان في المشرق محاطا بالمقربين من مريديه، أولئك اللذين سيتولون بعد ذلك نشر تعاليمه.

يعزا إلى ابن عربي أنه ألف أكثر من أربعامئة كتاب، إضافة إلى ما ينسب إليه من رسائل، ويبقى أهمّ مؤلفين له (الفتوحات المكية) و(فصوص الحكم)، وقد كتبهما في المشرق، فهذين النصين كما يؤكد هو نفسه، قد أمليا عليه في الحضرة الربانية، ماكان له من خيار، ما يفسّر الطابع المشوّش لمحتواها، فالفتوحات وهي مجموع اشتمل على علوم الباطن والكلام والفقه، وغيرها من العلوم الإسلامية، أما فصوص الحكم فيحتوي على خلاصة التصور الميتافيزيقي وعلم سير الأولياء عند ابن عربي، وجاء في أسلوب على غاية الكثافة والإضمار.

ولم يخطئ أهل الظاهر من المسلمين عندما ركزّا على هجماتهم على هذا النص بشكل أساسي، فابن تيمية نفسه صرح بأنّه تذوق (الفتوحات) قبل أن يصل إلى (فصوص الحكم).

ترتكز أعمال ابن عربي إلى نظرية خفية هي وحدة الوجود، فالله وحده الموجود، والمخلوقات تعود إليه في وجودها بفضل تجليه تعالى المتجدد في العالم. وعرفت مسائل أخرى، ماوارائية عرفت نضوجها في مؤلفات ابن عربي، الحقيقة المحمدية والإنسان الكوني، الخلق الدائم، الميراث النبوي، وكان بعضها قد نبت عند من سبقه، وبعضها الآخر ظهر للمرّة الأولى بقلمه. وبعيدا عن نعتها بالنظام المغلق، إنّ لأعمال ابن عربي بعدا تعليميا.

فهي لم تكن قط خالية من الجانب العملي، بيد أنّ أتباع الشيخ، في القرن الذي تلا موته، جمدّوا تعاليمه عبر إعطائها طابعا فلسفيا، ومنذ القرن الرابع عشر، لاحق المحاسبون ما أسموه التصوف الفلسفي للمعاصرين، بدعوى أنّهم حرفوا الوحي للإعتماد على التأمل البشري.

نشأت مدرسة ابن عربي مع صدر الدين القونوي (ت1273)، ربيب الشيخ وأقرب المريدين إليه، أعطى الشيخ القونوي ميراث الشيخ الأكبر نبرة تأملية واضحة، وسمح لمذهب ابن عربي عبر علاقاته المتطورة مع فلاسفة الشيعة الإمامية كنصير الدين الطوسّي أن يغذي العرفان الشيعي الإراني، وكذا التصوف الهندي بكثافة، ومن أبرز ممثلي هذه المدرسة نجد عبد الرزاق الكاشاني (ت1329) في إيران، وعبد الكريم الجيلي(ت1428) في العراق، وينظم كتاب (الإنسان الكامل) للجيلي، تعاليم

ابن عربي حول الإنسان الكوني، ومع توالي القرون، إنتسب مشاييخ كبار إلى مدرسة الشيخ الأندلسي، مفسرينا أعماله.

أنظر بتصرف نقلا عن: إيريك جوفروا، التصوف طريق الإسلام الجوانية، ترجمة: عبد الحق الزموري، مؤمون بلا حدود للدراسات والأبحاث، بيروت، الطبعة الأولى، 2018، ص ص134-137.

معجم المصطلحات الصوفية الأساسية الواردة في متن الأطروحة:

المصطلح	شرحه
الأسماء(Noms divins)	هو ما يكون علامة للشيئ ودليلا يرفعه إلى الذهن من الألفاظ، غير أنّ المقصود بها عند المتصوفة النظريين هو: الأسماء الإلهية والتي تنقسم باعتبار الذات والصفات والأفعال، إلى الذاتية كالله، والإسم الأعظم الله، وهو الإسم الجامع لكلّ الأسماء الإلهية، لأنّه ذات موصوفة بجميع الصفات.(ص ص 22-23).
الأعيان الثابتة(Hessietes éternelles)	هي صورة حقائق الأسماء الإلهية، في الحضرة العلمية لا تأخر لها عن الحق إلا بالذات لا بالزمان، فهي أزلية وأبدية. يقول ابن عربي في فصوص الحكم، وفي الفص الإبراهيمي بالتحديد، " إنّ الحق نفسه...عين الدليل على نفسه وعلى ألوهيته، وأنّ العالم ليس إلا تجليه في صور أعيانهم الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه" (ص 28).
الإنسان الكامل (L'homme parfait)	هو الجامع لجميع العلوم الإلهية والكونية والجزئية والكلية، وهو الواسطة بين الحق والخلق، والإنسان الكامل عند ابن عربي هو ذلك الذي أقامه الحق برزخا بين الحق والعالم، فيظهر بالأسماء الإلهية، فيكون حقا ويظهر بحقيقة الإمكان فيكون خلقا. (ص36)
	اكتسب مفهوم الكشف عند متصوفة وحدة

الكشف (L'illumination)	الوجود وعلى رأسهم ابن عربي، معنى إبستمولوجيا وأنطولوجيا(..) يعتبره ابن عربي سبب معرفة الحق.(ص 179)
الحيرة (Desorientation- perplexité)	عتبة أساسية من عتبات السلوك والكشف الصوفيين، هي بديهة ترد على قلوب العارفين عند تأملهم وحضورهم وتفكرهم، والسبب المؤدي إلى الحيرة هو إمّا النظر العقلي أو التجلي الصوفي، كما يرى ابن عربي" فالنظر العقلي يؤدي إلى الحيرة، والتجلي يؤدي إلى الحيرة، فما ثمّ إلا الحيرة. (ص 90)
العارف (le sage, le gnostique)	العارف عند متصوفة الغرب الإسلامي المتفلسفين، هو ذلك الكامل من الناس، الذي آتاه الله من لدنه علما، والعارف عند ابن عربي، هو من أشهد الرب عليه فظهرت الأحوال عن نفسه، ومن ثمة، فمن رأى الحق منه فيه بعينه فذلك العارف، ومن رأى الحق منه فيه بعين نفسه فذلك غير عارف. (ص 156)
الفناء (l'Evanescence-L'Annihilation)	الفناء لغة نقيض البقاء، وعند المتصوفة المتفلسفين يأخذ المفهوم معنى أكثر خصوصية: معنى أنطولوجيا يتحقق من خلاله وحدة الحق والخلق، وابستمولوجيا يتجلّى في أنّ المعرفة الحق هي معرفة الوجود المطلق الله،(..) والفناء عند الشيخ الأكبر هو فناء عن الخلق والبقاء بالحق. (ص ص 166-167)
	يعني الخيال عند المتصوفة المتفلسفين، الخيال

الخيالL'imagination	أصل الوجود، والذات الذي فيه كمال ظهور المعبود(...)، وقد استخدم ابن عربي مصطلح الخيال بشكل خاص كما أعطاه أسماء مختلفة، كالعماء والذي يعتبر مرحلة وسطى بين الوجود المطلق والعلم الظاهر، والصور العقلية باعتبارها مرحلة وسطى بين العالم الروحي، والعالم المرئي.(ص ص 96-97).

المرجع أنظر: محمد العدلوني الإدريسي، معجم مصطلحات التصوف الفلسفي، مصطلحات التصوف كما تداولها خاصة المتأخرون من صوفية الغرب الإسلامي، دار الثقافة، المغرب، الطبعة الأولى، 2002.

فهرس الموضوعات

الإهداء

شكر وعرفان

مقدمة.....أ

الفصل الأول

التأويل في الثقافة الإسلامية وإمتداداته في الخطاب الصوفي

توطئة.....14

المبحث الأول:الهرمنيوطيقا باعتبارها نظرية في تأويل النص المقدس.....16

المبحث الثاني: التأويل في الثقافة الإسلامية: (التفسير، علم الكلام، التصوف).....27

1-في الماهية الإبستمولوجية لمصطلح التأويل: التاريخ، الموضوع، المنهج.....27

أ-التأويل عند المفسرين.....28

ب- التأويل عند علماء الكلام.....33

ج- التأويل عند الصوفيين.....37

المبحث الثالث: إمكانات التأويل: ابن رشد منتقدا ابن عربي.....42

خلاصة.....50

الفصل الثاني

تأويل الكتابة .....كتابة التأويل في الخطاب الصوفي الأكبري

توطئة.....52

المبحث الأول:أنطولوجيا الكتابة ودلالات التجربة الصوفية.....54

المبحث الثاني: التأويل ونمط الكتابة الصوفية: العبارة والإشارة..... 74

المبحث الثالث: ابن عربي الشعر والتجربة الروحية....تأسيس الكتابة الشعرية..... 90

خلاصة.....105

الفصل الثالث

قراءات معاصرة لمفهومي التأويل والكتابة في تصوف ابن عربي

توطئة.....107

المبحث الأول: هنري كوربان والقراءة الفينومنولوجية.....110

المبحث الثاني: ميشال شودكيفيتش والقراءة الثيولوجية.....121

المبحث الثالث: نصر حامد أبو زيد والقراءة الإبستمولوجية.....130

خلاصة.....136

الفصل الرابع

الغيرية وكتابة الرغبة ...نحو أنطولوجيا مغايرة في تصوف ابن عربي

توطئة.....138

المبحث الأول : الميتافيزيقا المستعادة ووعود الكتابة.....140

المبحث الثاني : كتابة الأمكنة: دال على كشف الذات.....152

المبحث الثالث : المرأة وكتابة الأنوثة عند ابن عربي.....167

خلاصة.....179

خاتمة.....181

البيبلوغرافيا.....186

ملحق الدراسة.....198

فهرس الموضوعات.....205

الملخص:

لقد جاء موضوع أطروحتنا يحمل مجموعة من الإهتمامات، وهي تساؤلات أساسها القراءة الفلسفية لفعل التأويل والكتابة في تصوف ابن عربي. إنّ للتأويل قيمة معرفية كبرى، في سياق الثقافة العربية الإسلامية. لذلك يعتبر النشاط المعرفي والوجودي الذي دار حوله التصوف، في مقابل الكتابة التي اعتبرت تجربة في الإبداع والتجدد، والحياة لتصبح فعلا وجوديا يصنع اللغة ويعيشها، من خلال الإنسان عبر المطلق الذي هو الإله، فكانت اللغة بذلك كشف لذلك الوجود عند ابن عربي الذي أسس نوعا من المعرفة العرفانية . فأصبح بذلك القول بأنّ التجربة الصوفية الأكبرية أصبحت تجربة في الكتابة وفي التأويل.

الكلمات المفتاحية:

ابن عربي، التأويل، الكتابة، الأنطولوجيا، الرغبة، الفناء، النص القرآني، الصمت، اللغة، التصوف.

Résumé:

Le sujet de notre thèse porte plusieurs objectifs et préoccupations, à travers des problématiques basées sur la lecture philosophique de l'acte d'interprétation et d'écriture dans le soufisme d'Ibn Arabi. L'interprétation a une grande valeur scientifique dans la culture arabo-islamique. Par conséquent, l'activité cognitive et existentielle du soufisme, par opposition à l'écriture, qui a été considérée comme une expérience de créativité, de renouveau, et de vie pour devenir un acte existentiel, qui crée la langue par l'humain à travers l'absolu qui est Dieu. En effet, la langue a révélé, chez Ibn Arabi, cette existence, ce dernier a établi une sorte de connaissance du soufisme. C'est pour cela que l'expérience soufisme est devenue une expérience dans l'écriture et l'interprétation.

les mots clés:

Ibn Arabi, interprétation, écriture, ontologie, désir, finitude, texte coranique, silence, langage, soufisme.

Summary:

The subject of our thesis focuses on several objectives and concerns, through issues based on the philosophical reading of the act of interpretation and writing in the Sufism of Ibn Arabi. Interpretation has great scientific value in Arab-Islamic culture. Therefore, the cognitive and existential activity of Sufism, opposed to writing, which has been considered as an experiment of creativity, renewal, and life to become an existential act, which creates the language by the human through the absolute who is God. Indeed, language revealed this existence to Ibn Arabi, who established a kind of knowledge of Sufism. This is why the Sufism experience has become an experience in writing and interpreting.

key words:

Ibn Arabi, interpretation, writing, ontology, desire, the courtyard, Quranic text, silence, language, Sufism.