

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي  
جامعة محمد الحميد بن باديس "مستغانم"

كلية الآداب والفنون  
قسم اللغة العربية وآدابها

عنوان مذكرة الماجستير  
مراجعة السياق في فهم الخطاب الصوفي  
وأثره في البعد التواصلي.

الفتوحات المكية نموذجا.  
تحت مشروع؛  
تحليل الخطاب الصوفي  
في ضوء النظرية التواصلية ووظائف اللغة.

تحت إشراف:  
الدكتور: حنيفة بن ناصر

من تقديم الطالبة المترشحة:  
بن جلول أسماء

أعضاء لجنة المناقشة:

جامعة وهران	رئيسا	أ/د مسعود أحمد
جامعة مستغانم	مشرفا مقررا	د/حنيفة بن ناصر
جامعة سيدي بلعباس	عضوا مناقشا	د/سميرة رفاص
جامعة مستغانم	عضوا مناقشا	د/شارف لطروش
جامعة مستغانم	عضوا مناقشا	د/خطاب محمد

السنة الجامعية: 2010-2011

# المقدمة

الثابت الذي لا شك فيه أن لكل حضارة أسس ومنطلقات معينة تتحكم في ولادتها، وتوجّه نشوءها ومساراتها، ومن ثم تميّزها عن غيرها من الحضارات الأخرى. والحضارة العربية الإسلامية لا تشذ عن هذه القاعدة؛ فلها أيضا أسس ومنطلقات خاصة تحكّمت في ولادتها، ووجدت نشوءها ومساراتها.

ولعل أبرز ما تميزت به التجربة العربية الإسلامية في هذا الخصوص، ما يمكن تسميته بـ: **محورية النص**؛ فقد تبوأ النص بضربيه: القرآن والحديث النبوي، منزلة محورية في مسار تشكّل الحضارة الإسلامية التي أغنت الحضارة الإنسانية خلال قرون طويلة... ويمكن اعتبار الوقوف على طبيعة العلاقة التي تربط العقل الإسلامي الجمعي بهذا النص، مدخلا أساسا وبارزا لفهم مسار الحضارة العربية الإسلامية في الماضي والحاضر، ولاستشراف مستقبلها. ومن هذا القبيل فإننا لا نبالغ إن قلنا إن الحضارة العربية الإسلامية كما عدّها كثير من أهل الاختصاص - **حضارة النص ليس غير**.

إنّ النص القرآني المعجز الذي اجتمعت فيه هذه الفنون بلا تأخير ولا تقديم؛ فهو القرآن الكريم الذي يظهر المادة ويظهر إخفاء الصورة ويظهر إخفاء المادة، لذلك فهو النص المعجز الذي ليس له مثل رغم كونه مثال كل نص يزعم السخفاء تمثيله به أدبيا كان أو علميا؛ ففيه نجد مبدع الأسطورة الذي يظهر المادة ويفضح ما يجري وراء الكواليس في إخراج الأسطورة أو أيّ عرض لإخفاء الصورة. ونجد مبدع النظرية الذي يظهر الصورة ويفضح ما يجري وراء الكواليس في استخراج النظرية أو أيّ عرض لإخفاء المادة.

إذاً إنّ واقع النص القرآني الذي له القدرة الكافية في أن يجمع بين الضربين البسيطين (الأدبي ببعديه وتوابعهما والعلمي ببعديه وتوابعهما) والضربين

المركبين(من التفاعل في اتجاهيه وتوابعهما) والضرب المتعالي عليها جميعا لكونه أصلها المتعالي بصورة تتجاوز التقابل بين الكلي والجزئي(أي إنه يبلغ غاية الجزئية بغاية الكلية في العبارة العلمية وغاية الكلية بغاية الجزئية في العبارة الأدبية)، ويتحقق ذلك بصورة مطلقة نؤمن بوجودها لكننا لا نستطيع إلا التمثيل لمادتها بالصوغ العلمي ولصورتها بالصوغ الأدبي. باختصار شديد ليكون أخيرا طبيعة العلاقة بين الخالق والمخلوق عامة والإنسان خاصة، ومن ثم دلالة أن يكون القرآن محددًا لمعنى الخيرية بالقياس إلى الإيمان به.

هو تصور شامل وعميق للعلاقة الأزلية القائمة بين واقع الخطاب القرآني وواقع الذات المتلقية لهذا النوع من الخطاب؛ الشيء الذي جعل من المتصوفة على وجه أخص يتعاملون معه وفق ضابط إطلاقي يتماشى -على حد اعتقادهم- مع العالم الإطلاقي الكائن في كثير من السياقات القرآنية.

ولعل ما تيسر لنا جمعه من مادة معرفية حسب ما خلفه لنا التاريخ المعرفي في ما يخص إرث ابن عربي، يجعلنا نستشف بأنَّ الرجل استطاع أن يخلف لنا رصيда معرفيا لا يستهان به أبدا؛ الشيء الذي أوجب منا أن نتتبع جانبا واحدا من هذا الزاد المعرفي الضخم، ألا وهو "السياق" بمفهومه الشاسع والذي أضحي يتعامل معه ابن عربي في كثير من المقامات حسب ما تقتضيه المفاهيم والمصطلحات التصوفية.

من هذا المنطلق، وبناء على هذا التصور الوجيز الذي نقدمه للقارئ المتخصص -غدا تصورنا يرسي معالمه على إشكالية وسمنها ب: مراعاة السياق في فهم الخطاب الصوفي وأثره في البعد التواصلّي. الفتوحات المكية نموذجاً وهو تصور نعتقد أنه يفني بالعرض المقصود.

ولدراسة هذا النوع من الإشكال، ووجب منا مقام البحث أن يتوزع هيكل الرسالة على ثلاثة فصول وخاتمة حاولنا أن نسرّد فيها أهم النتائج التي توصلنا إليها.

عنونا الفصل الأول ب: **من الزهد إلى حقيقة التصوف؛ نحو مقارنة سياقية مقامية**؛ حيث حاولنا أن نتناول فيه أهم الإرهاصات الأولى في نشأة حقل التصوف؛ وذلك ابتداء من مرحلة الزهد التي تعدّ في اعتقادنا -أهم مرحلة تأسيسية سبقت مرحلة التصوف، بحكم أنّها لازمت الجانب الباطني الروحي الذي يجعل من الذات تتحلّى بأخلاق عالية من الحب والتواضع والخشية والاستحياء والرجاء والصبر والشكر وغيرها مما يجعل الذات العارفة الزاهدة تحقق رابطة من نوع خاص بينها وبين خالقها سبحانه وتعالى.

بقي الأمر هكذا إلى غاية ظهور مرحلة التصوف حيث اختلط واقع الزهاد بما جاء من كثير من الأعاجم وغيرهم مما تسبب في نهاية المطاف ظهور التصوف في شكله الفلسفي الجدلي الذي أهّل من كثير من الرواد وعلى رأسهم الغزالي ومن تبعه أن يتعاملوا مع عالم التصوف بإجراء لا يقوم على مبدأ الظواهر وإنّما بعالم البواطن؛ على أساس أنّ لعالم النصوص ظاهرا وباطنا.

عنونا الفصل الثاني ب: **المرجعية المعرفية للسياق؛ المفهوم-المنهج-النظرية-**؛ حيث حاولنا حسب ما تيسر لنا جمعه من مادة معرفية أن نتوقف عند الجذور الأولى لنشأة النظرية السياقية، بحكم أنّنا ربطنا هذا المعنى الأخير بحقل التصوف حاولنا أن نجد ما يبرر النظرية السياقية في المنظور التصوفي، سواء من حيث المفهوم أم المنهج، أم الإجراء؛ الشيء الذي جعلنا نشير إلى بعض من المفاهيم والمصطلحات التصوفية التي تسير جنباً إلى جنب مع طبيعة حركية

السياق؛ فهي من ثمة تتلون دلاليا حسب مبدأ الاستعمال الصوفي الذي يجعلها تتصاع إلى ضابط المقامات والأحوال التي تمر من خلالها الذات المتصوفة.

عنونا الفصل الثالث ب: **السياقات النصية للفتوحات المكية في ضوء النظرية**

**التواصلية؛** حاولنا في هذا الفصل أن نجعله فصلا تطبيقيا لأهم المفاهيم التصوفية كيف لها القدرة في أن تعطي بعدا سياقيا تواصليا يختلف باختلاف القرائن؛ وهي رؤية ليس من السهل التعامل معها والتحكم في زمامها بحكم أن المدونة التي تعاملنا معها تعد بحق مدونة صعبة لأنّها يطغى عليها الإجراء الفلسفي في التعامل مع عالم المفاهيم، ولكننا استطعنا أن نتغلب عليها بمعونة الأستاذ المشرف وبعض من الأساتذة المتخصصين في هذا المجال.

إنّ التعامل مع الفتوحات المكية في ما احتوته من مجلدات عدة ليعد اقتحاما عاقبته لا يسلم منها إلا من وفقه الله تعالى، والسبب في ذلك - على حد اعتقادنا أنّ التعامل مع شخصية ابن عربي يستوجب من المثلي أن يكون على علم عميق بالفكر الصوفي مفهوما ومنهجيا وموضوعا، زيادة على ذلك معرفته الخاصة بشخص ابن عربي من حيث الميزة الوجودية والكينونية التي كان يتمتع بها في وجوده الخاص؛ لأنّ ذلك سيجعله في كثير من السياقات إدراك تخريجات خطابية انفرد بها ابن عربي في تعامله مع عالم المعرفة من بابها التاسع.

ثم إنّنا في حالة استعانتنا بالمنهج لدراسة الإشكالية؛ فإنّنا نقر بأنّنا حاولنا تجسيد بعض من المناهج وذلك حسب ما تقتضيه طبيعة كل فصل، غير أنّ المنهج الطاغي في الرسالة كان المنهج الوصفي التحليلي؛ حيث قمنا أولا بوصف أهم الظواهر المتماشية مع طبيعة الإشكالية، وثانيا بتحليل هذه الظواهر حسب الضابط المعرفي الذي يحقق بعدا تواصليا يختلف باختلاف الأحوال والمقامات.

ولابد من الإقرار في هذا المقام بالذات إلى أنّنا عانينا كثيرا من الصعوبات في تناول هذا الموضوع، والعلّة في ذلك أنّ الغوص في الموضوعات التصوفية من زاوية حديثة لا يزال أمره يحتاج من ذوي الاختصاص أن يوجهوا وبيّنوا ويفصّحوا عن كثير من الملبسات التي نحن في أمس الحاجة إليها، سواء من حيث المفاهيم أم المصطلحات أم الإجراءات التي يمتاز بها الفكر الصوفي. ولكن مع ذلك ورغم قلة المصادر والمراجع حاولنا أن نتخطى الصعاب وفق ما تيسر لنا جمعه من مادة معرفية وكذا ما غدا الأستاذ المشرف ينير لنا مما يعرفه في هذا المجال المعرفي.

وأخيرا لا يسعنا في هذا المقام من النصر والظفر المتواضع من انتهاء هذه الدراسة التي نحسب أنّنا قد وفقنا في التعامل معها بشيء ذي بال، إلا أن نوجه شكرنا الجزيل وتقديرنا المحترم والطيب للأستاذ المشرف الدكتور حنفي بن ناصر على نصائحه وإرشاداته النيرة، التي كانت سببا في خروج هذا العمل إلى الوجود المعرفي والفكري، دون أن ننسى كل من أعاننا بكتاب أو نصيحة من الأساتذة والإخوان؛ فلکم منا جميعا جزيل الشكر والتقدير أولا وأخرا، اللهم نسألك علما نافعا وقلبا خاشعا ولسانا ذاكرا ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم وصلى الله على نبينا وحبينا محمد وعلى آله الطاهرين وصحابته الغر الميامين والحمد لله رب العالمين، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

# الفصل الأول

من الزهد إلى حقيقة التصوف؛  
نحو مقارنة سياقية مقامية.

من الأمور التي لا يختلف فيه اثنان أنّ الحديث عن عالم التصوف لا يستقيم له وزن معرفي ومنهجي إلا بالرجوع إلى تلك الينابيع المعرفية والفكرية التي تأسس في ضوئها التصوف؛ مفهوما وموضوعا ومنهجيا؛ الشيء الذي جعل من أهل

الاختصاص عند حديثهم عن هذا الحقل الأخير يرجعون إلى تلك البذور الأولى  
لنشأة التصوف.

هل يكون الحكم مقبولا لدى أهل الاختصاص في مجال التصوف أن يكون  
الزهد سابقا من حيث الإطار الأنكوني زمن التصوف؛ على أساس أن غالبية  
المفاهيم الموجودة في المدونة التصوفية هي من لب الزهد؟

للإجابة عن هذا التساؤل يستوجب منا لسان حال الجانب المنهجي أن  
نتوقف عند مفهوم الزهد وخصائصه الداخلية والخارجية ثم بعدها ننظر السبب  
الرئيسي الذي جعل من عالم الزهد أن يتحول إلى عالم التصوف.

### الزهد؛ المفهوم والأحوال:

ينقل لنا ابن قيم الجوزية تعريفات لعالم الزهد من تلك الشفاه الأولى التي  
نطقت به وهي تسير معه حسب ما تقتضيه طبيعة العلاقة الرابطة بين الله تعالى  
وعالم العبد الذي يريد أن يحقق في نهاية المطاف ما يحبه الله ويرضى عنه.  
يقول في هذا المقام "قال أبو العباس<sup>(1)</sup> هو للعوام أيضا؛ لأنه حبس النفس  
عن الملذذات، وإمساکها عن فضول الشهوات، ومخالفة دواعي الهوى، وترك ما لا  
يغني من الأشياء، وهذا نقض في طريق الخاصة؛ لأنه تعظيم للدنيا، واحتباس عن  
انتقادها، وتعذيب للظاهر بتركها مع تعلق الباطن بها، والمبالاة بالدنيا عين الرجوع  
إلى ذاتك، وتضييع الوقت في منازعة نفسك وشهود جنسك وبقائك معك، ألا ترى  
إلى من أعطاه الله الدنيا بحذافيرها كيف قال {هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير  
حساب} وذلك حيث عافى باطنه من شهودها، وظاهره من التعلق بها؟"<sup>(2)</sup>.

<sup>1</sup> - هو أحمد بن محمد بن موسى الصنهاجي الأندلسي المري: رجل فاضل شهير بالصلاح له شعر ومشاركة في العلوم، له  
محاسن المحالس. توفي سنة 526هـ. ينظر الأعلام 215/1.  
<sup>2</sup> - ابن قيم الجوزية: طريق الهجرتين وباب السعادتین. تحقيق: يوسف علي بدوي. دار ابن كثير. دمشق-بيروت.  
ط4، 2003م. ص: 409.

فالزهد إذن قائم أساساً على مبدأ صرف الرغبة إليه، وتعلق الهمة به، وكذا الاشتغال به عن كل شيء يشغل به، لتكون له في نهاية المطاف الشرعية المعرفية في حسم هذه الأسباب عن متعلقها مهما كان.

وبيزيد ابن قيم الجوزية ينقل لنا من أخبار عالم الزهد في ربطه بعالم الحقيقة المطلقة؛ إذ يقول: "بعض المريدين سأل بعض المشايخ؛ فقال: أي شيء تدفع إبليس إذا قصدك بالوسوسة؟ فقال الشيخ: إنني لا أعرف إبليس فأحتاج إلى دفعه، نحن قزم صرفنا همما إلى الله فكفانا ما دونه... وكما قال: تسترت عن دهري بظل جناحه\*\*\*فعيني ترى دهري وليس يراني فلو تسأل الأيام ما اسمي؟ ما درت\*\*\*وأين مكاني؟ ما عرفن مكاني(3)"

يعلق ابن قيم الجوزية على هذه الإشارة المتعلقة بمفهوم الزهد قائلاً: الكلام على معنى الزهد يحمل عدة وجوه من بينها:

أولاً: جعل الزهد للعوام إنَّ ما يتم إذا كان الزهد ملزوماً لمنزعة النفس ومجاذبتها لدواعي الشهوة والهوى، وحينئذ فيكون قلبه مشغولاً بتلك الدواعي والجواذب، ونفسه تطالبه بها، وزهده يأمره باجتنابهولاً ريب أن فوق هذا مقاما أعلى منه، وهو طمأنينة نفسه وسكونها إلى محبوبها، وانجذاب دواعيها إلى محابه ومرضاته، وهذا للخواص من المؤمنين.

ولكن هذه المنازعة غير لازمة للزهد، وإن كان لا بد منها في حكم الطبيعة لتحقق الابتلاء والامتحان، وليتحقق ترك العبد حظّه وهواه لردّه إيثارا له على هواه ونفسه.

3- ينظر مدار السالكين. 205/3.

ثانيًا: لو كانت هذه المنازعة وحبس النفس عن الملذذات من لوازم الزهد لم يكن فيها نقص ولا علة؛ فإنها من لوازم الطبيعة وأحكام الجبلة، وهي كالجوع والعطش والألم والتعب؛ فحبس النفس عن إجابة دواعيها إيثاراً لله ومرضاته عليها لا يكون نقصاً ولا مستلزماً لنقص (4).

ولقد اختلف أرباب السلوك في هذا المقام بالذات، في كون أيهما أفضل: من له داعية وشهوة وهو يحبسهما لله ولا يطيعهما حباً له وحياء منه وخوفاً، أو من لا داعية له تتازعه، بل نفسه خالية من تلك الدواعي والشهوة، قد اطمأنت إلى ربها واشتغلت به عن غيره، وامتألت بحدبه سبحانه وتعالى وإرادته؛ فليس فيها حينها موضع لإرادة غيره ولا حباً؟ (5).

في هذا المقام نلني انتباها ملحوظاً إلى أن أهل الاختصاص المشتغلين في حقل التصوف غدوا يردّون بعد التساؤل السالف الذكر إلى تخريجات لعل من أهمها أثاراً (6):

● ثمة طائفة ردت المعنى في ذلك على أنه يدل على قوة تعلقه وشدة محبته؛ فهو يعاصي دواعي الطبع والشهوة ويقهرها بسلطان محبته وإرادته وخوفه من الله تعالى، وهذا يدل على تمكنه من نفسه وتمكن حاله مع الله تعالى، وغلبة داعي الحق عنده على داعي الطبع والنفس.

4- ينظر طريق الهجرتين. المصدر السابق. ص: 410.

5- ينظر نفسه. ص: 410.

6- ينظر نفسه. ص: 410-411.

كما رجحت طائفة أخرى على أنه مزيد في حاله وإيمانه بهذا الإيثار والترك مع حضور داعي الفعل عنده، ومزيد مجاهدة عدوه الباطن ونفسه وهواه، كما يكون له مزيد مجاهده عدوه الظاهر.

وهناك طائفة ابتعدت ابتعاداً آخر حين رأت بأنّ الذوق والوجد يشهد لمزيد من الحب والأنس والسرور والفرح برده عند إيثاره على دواعي الهوى والنفس، والمطمئن الذي ليس فيه هذا الداعي ليس له مزيد من هذه الجهة، وإن كان مزيده من جهة أخرى فهي مشتركة بينهما، ويختص هذا بمزيد من الإيثار والمجاهدة.

هي إذن بعض من التلميحات الراجعة إلى تحديد الإطار العام الذي يدور في فلك مفهوم الزهد؛ هذا المفهوم حسب ما أشار إليه ابن قيم الجوزية وغيره كثر مما لايسمح لنا المقام بالإشارة إليه، تدّم عن تلك المعاني الروحية الباطنية التي يأخذها مفهوم الزهد، وهو ما يجعل من دلالاته تتماشى والمبادئ الدينية التي جاء بها القرآن في كثير من المواطن ويبدئها السنة الشريفة العطرة بأخلاقياتها وخصائصها المتماشية مع واقع النص القرآني.

ثم إنّه من أهم ميزة يمتاز بها الزهد هو التحلي بأخلاقيات ما يحقق رضا ربانيا بين العبد وربه؛ بحيث يكون الزاهد أشبه بمن عرف حقيقة الدنيا فزهد عنها لعلمه اليقيني بأنّ العالم الوحيد الذي له البقاء السرمدي هو عالم الآخرة لا غير، فتجده يؤثر غيره على نفسه لتحقيق حب الآخرة في قلبه وزهده عن الدنيا بما فيها.

تلك هي أهم مميزات الزهد وهو يسبح في حوالبته المعرفية التي جعلت من أهل الاختصاص يعتقدون بأنّ هذه المرحلة تعد بحق المرحلة التأسيسية التأسيسية لنشأة الفكر التصوفي. لكن هل التزم من اقتحموا عالم التصوف بهذه الحقيقة المعرفية، أم أنّهم حوّلوا هذه الحقيقة وما يتفق مشربهم الذي تشربوا منه؛ فغدوا يعتقدون اعتقاداً مطلقاً بأنّ التصوف لم تسبقه أيّة مرحلة فهو جاء بنفسه ومع نفسه؟

### التصوف؛ المفهوم والمجال:

غالباً عندما يريد المهتم بحقل التصوف الحديث عن الماهية والتطور، يلتجئ مباشرة إلى تلك الخلفية الفلسفية والفكرية لنشأة التصوف؛ الشيء الذي جعل من التصوف يتماشى والأوضاع السياسية والاجتماعية والفكرية والفلسفية التي غدت تختلف من سياق لآخر تبعاً لهذا النوع من التأثير.

وحتى نقادى النقل المطوّّل فيما يخص نشأة التصوف سنكتفي بذكر أهم سياق معرفي جدلي كان سبباً لي ذلك ألا وهو إشكالية العقل مع الشرع؛ هذه الإشكالية هي التي أهّلت مكن الفكر الصوفي أن ينفرد هو الآخر بأهم سبب سياق معرفي تجاه قضية العقل مع الشرع؛ حيث غدا يعطي لها بعداً يختلف تماماً عما أشار إليه بعض من أهل الاختصاص في ميادين أخرى.

يمكن تشخيص أهم الإرهاصات الأولى لنشأة التصوف الإسلامي المتماشي مع تاريخ الفكر العربي الإسلامي في النقاط المنهجية التالية:

أولاً: واقعة واصل بن عطاء مع الحسن البصري:

لقد وقع خلاف حاد بين واصل بن عطاء والحسن البصري وذلك في قضية مرتكب الكبيرة؛ الشيء الذي أدى فيما بعد إلى ظهور مدرسة العقل المجسدة في ظل الفكر الاعتزالي، والتي استطاعت إلى حد ما أن تعطي للعقل دورا كبيرا في النظر إلى الشرع؛ على أساس أن غالبية المعتزلة قد اشتهروا بقاعدة ما سميت فيما بعد بأن : معرفة الله واجبة عن طريق العقل لا غير<sup>(7)</sup>.

أبعد ذلك أن الروايات تروى أن واصل بن عطاء هو الذي دلّ الجهم بن صفوان (ت128هـ) على استخدام الجانب العقلي على قصد البرهنة على وجود الله ومعرفته معرفة تليق بمقامه، وذلك لما علم واصل بعجز الجهم عن ردّ حجة السمنية- في الحوار الذي جرى معهم- إذ سأله قائلين: من أين تسنى لك معرفة خالقك وأنت لم تتحسس به مشاعرك-بحواسك-الخمس<sup>(8)</sup>.

من هذا المنطلق غدا غالبية المشتغلين في الفكر الاعتزالي يذهبون إلى أن العلاقة بين العقل والشرع تطورت تطورا ملحوظا بعد المعتزلة؛ حيث مهدت إلى ظهور مدرسة أخرى كان أغلب رجالها من المعتزلة وهي مدرسة الأشاعرة؛ هؤلاء الذي حاولوا أن يتعاملوا مع الحقائق المعرفية وفق ما يقتضيه الشرع لا العقل؛ على أساس أن الشرع قائم على الحقائق الكلية الثابتة في عالم النص القرآني وما على العقل إلا الاحتذاء والتبعية لا الاستقلالية والاحتواء.

### ثانيا: الأشاعرة وأسبقية الشرع على العقل:

تروى الروايات القديمة على ما أشار إليه صاحب الملل والنحل أن انفصال الحسن الأشعري عن رجال المعتزلة قد وقع في المسجد بالبصرة، حين ارتقى

<sup>7</sup> - ينظر الإيجي: المواقف في علم الكلام، عالم الكتب. بيروت. 1979م. ص: 31.

<sup>8</sup> - ينظر ابن المرتضى: طبقات المعتزلة. تحقيق: سوسنة ديفلدفلزر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ، 1961م، ص: 34.

الأشعري كرسيا ليعلن في نهاية المطاف على رؤوس الأشهاد تخليه عن الاعتزال وعزمه الجاد على الرد عليه<sup>(9)</sup>.

هذه المناظرة تمثل على حسب أهل الاختصاص روح مذهب الأشعري؛ على أساس أدّه. "من خلال المحاوراة أثبت الأشعري أنّ العقل لا يستطيع أن يدرك جميع أحكام الشرع؛ فهو لا يقدر أن يحيط علما بالحكمة الإلهية"<sup>(10)</sup>؛ الشيء الذي جعل من ابن خلدون في حديثه عن رأي الأشاعرة في العقل قائلاً: "ك لا تطمع أن تزن به -العقل- أمور التوحيد والآخرة، وحقيقة النبوة، وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره، فإنّ ذلك طمع في محال"<sup>(11)</sup>.

ولقد رفض صاحب كتاب مقالات الإسلاميين مبدأ الاستطاعة الاعتزالي واستبداله بنظرية الكسب التي يوجزها الأشعري مصرحاً بصريح العبارة "والحق عندي أنّ معنى الاكتساب هو أن يقع الشيء بقدرته؛ فيكون كسبا لمن وقع بقدرته"<sup>(12)</sup>.

ونجد من المستشرقين من غدا يشير إلى أسبقية الشرع على العقل؛ إذ يقول بينيس في هذا المقام "كان لحل الأشاعرة لمشكلة العلاقة بين العلم والوحي الدور الكبير في أدّه صار مذهب جمهور المسلمين. وأنّ المقياس الأعلى عند الأشاعرة هو القول بالقدرة الإلهية المطلقة"<sup>(13)</sup>.

<sup>9</sup> - الشهرستاني: الملل والنحل، تخريج محمد فتح الله بدران، مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، القاهرة، دت . (جزءان في مجلد واحد). 85/1. وانظر أيضا التفتازاني: شرح العقائد النسفية. مكتبة المثنى، بغداد، دت ص: 16.

<sup>10</sup> - مصطفى عبد الرزاق: تمهيد لتأريخ الفلسفة الإسلامية. لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1944م. ص: 290.

<sup>11</sup> - ابن خلدون: المقدمة. 559/2.

<sup>12</sup> - الأشعري: مقالات الإسلاميين. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط2، دار الحدائث، بلا مكان، 1985م. جزءان في مجلد واحد. 199/2.

<sup>13</sup> - بينيس: مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود. دت. محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، 1946م. ص: 1-

والجدير بالأمر أن هذه المرحلة بالذات هي التي تولّد عنها رجال أخذوا من المدرستين: العقلية والنقلية؛ فغدوا يتعاملون مع الحقائق بمنظار نصي عقلي باطني إذ بها مرحلة التصوف أو الصوفية أو مرحلة الزهاد الصوفية؛ إذ تمثل عند أهل الاختصاص الصنف السادس من المدرسة الأشعرية<sup>(14)</sup>.

### ثالثاً: التيار الصوفي وإشكالية العقل والنص:

لعل أهم وسيلة معرفية اتخذها التيار الصوفي في تعامله مع عالم الحقائق المعرفية هو المعرفة أو الكشف والمشاهدة، وذلك انطلاقاً من منهجية ابن خلدون الذي راح يصرح بصريح العبارة في هذا الصدد قائلاً: "التصوف كلّهُ راجع إلى مجاهدة وسلوك يفيضان ببلوغ الغاية فيهما إلى كشف ومشاهدة..."<sup>(15)</sup>؛ هذه الحقيقة التي أكدها غير قليل من الباحثين المتخصصين في المجال التصوفي<sup>(16)</sup>.

ولقد كان القرن الثالث الهجري باتفاق أهل الاختصاص في المجال الصوفي هو العصر الذهبي لكثير من رجال التصوف؛ على أساس أنّهم لم يتركوا للصوفية من بعد إلا الإفاضة والتفسير<sup>(17)</sup>.

وينقل لنا أحد المختصين في الدراسات الصوفية أهم الخصائص التي يمتاز بها الفكر الصوفي من حيث المعالجة والدراسة؛ فيشير إلى أهم النقاط في ذلك<sup>(18)</sup>:  
إنّ - ظهور وتطور التصوف لم يكن قفزياً مفاجئاً، وإنما عبر تطور تدريجي طويل تداخلت فيه عوامل متعددة.

<sup>14</sup> - ينظر البغدادي: الفرق بين الفرق. وبيان الفرقة الناجية منها دار الأفق الجديدة، ط2، بيروت، 1979م، ص: 302.

<sup>15</sup> - ابن خلدون: شفاء السائل لنهذيب المسائل، تحقيق مع مقدمة محمد بن تاويت الطنخي، اسطنبول، 1957م، ص: 70.

<sup>16</sup> - ينظر فتاح عرفان عبد الحميد: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، المكتب الإسلامي، بيروت، 1974م، ص: 124-125.

<sup>17</sup> - جسيوني: نشأة التصوف الإسلامي. دار المعارف بمصر، القاهرة، 1969م، ص: 274.

<sup>18</sup> - ناجي حسين جودة: المعرفة الصوفية - دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة - دار الجيل بيروت، ط1، 1992م، ص: 129.

إ2- التصوف لم يكن ميزة لجنس معين أو لثقافة معينة، وإنما كل ثقافة روحية كبرى تقدم من التصوف الصورة التي تلائمها.

إ3إنّ المذهب المعرفي للمتصوفة ظهر في بادئ أمره على شكل أقوال متناثر؛ وهي من ثمة مجردة عن الأدلة عارية عن الحجج؛ غير أنّ نمو التصوف وبالعلاقة المتناقضة مع الاتجاهات المعرفية الأخرى جعل للمعرفة الصوفية أدلتها وحججها النظرية والشرعية.

إنّ ما ينطبق على واقع التصوف ويضمه المعرفة التي ينفرد بها، ثمة عوامل متعددة مجتمعة أنتجت هذه الظاهرة؛ فراح كل متصوف ينظر إلى الحقائق المعرفية من زاوية باطنية تتماشى والسر الوجودي المعرفي الذي يؤمن به الفكر الصوفي لا غير<sup>(19)</sup>.

ولعل هذا الإطار من التخريج المعرفي في ما يخص ميزة الفكر الصوفي هو الذي أهّل من غالبية المتصوفة يقسمون المعرفة إلى ثلاثة أقسام؛ هي: علم اليقين، عين اليقين، وحق اليقين؛ وهي حقائق أو عوالم استمدّها المتصوفة من النص القرآني؛ على أساس أنّ أدناها هو على اليقين، وهو ما يكون عن طريق النظر والاستدلال، وأرقاها حقّ اليقين والقائم على أساس أنّ "يشاهد الغيوب كما يشاهد المرئيات مشاهدة عيان"<sup>(20)</sup>، على أن يكون عين اليقين هو درجة دنيا ضمن

<sup>19</sup>- ينظر في هذا المقام إلى

- الرسالة القشيرية: تحقيق: عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف. دار الكتب الحديثة. القاهرة 1972م. 65/1.
- ابن عجيبة: إيقاظ الهمم في شرح الحكم. المطبعة الجمالية. مصر ط2. 12/1.
- ابن الزيات: التشوف إلى رجال التصوف. تحقيق: أدولف فور. الرباط، 1958م. ص: 322.
- نيكلسون: في التصوف الإسلامي وتاريخه. ت. د. أبو العلا عفيفي. لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة، 1969م. ص: 7-11 وغيرها كثير

<sup>20</sup>- السهروردي: عوارف المعارف، دار الكتاب العربي، ط1، بيروت، 1966م، ص: 528.

المعرفة الصوفية، وهذا واضح جلي في قولهم "علم اليقين حال التفرقة، وعين اليقين حال الجمع، وحق اليقين جمع بلسان التوحيد" (21).

إدَاً الفرق الأساس هو بين علم اليقين القائم أساسا على النظر والاستدلال، أو بعبارة أدق ما يقوم على قسمة الذات والموضوع، وبين حق اليقين وعين اليقين درجة أنى منه، ضمن المعرفة الصوفية القائمة على المباشرة وإلغاء التفرقة في مقام الجمع وجمع الجمع (22).

من هذا المنطلق وجدنا المتصوف يقرب عملية الاستدلال العقلي التي تقوم أساسا على الاستدلال بعالم الكون على واقع المكون، وذلك من خلال ذلك الاتصال الصوفي بعالم الحقيقة المطلقة؛ على أساس أن الصوفي هو من اهتدى إلى المكون، ثم عرف الكون بالمكون "وعليه نجد الصوفي يتجاوز القضية الثنائية القائمة بين العقل والنقل أو الشرع؛ إذ عند غالبيتهم أن الناس إما أصحاب النقل والأثر، وإما أرباب العقل والفكر... والمتصوفة قد ارتقوا عن هذه الجملة؛ فالذي للناس غيب فهو لهم ظهور، فهم أهل الوصال، والناس أهل الاستدلال (23).

إنَّ العقل لدى المتصوفة له القدرة في أن يستدل على وجود الحق سبحانه وتعالى، لكنّه ليست له القدرة الكافية في أن يخضه الوجود الإلهي لمنطقه وإحكامه ومقولاته، ولأنَّ العقل فطريا يتجاوز حدوده فتراه في كثير من السياقات يقيد الفاعلية الإلهية الربانية أو الإلهية بالسلوب الوصفية التي يقيد عالم الإطلاق بها، فيعود حينها مجردا من إمكاناته المطلقة التي يتمتع بها؛ الشيء الذي جعل من النووي

21- المصدر نفسه. ص: 528.

22- ينظر ناجي حسين. المعرفة الصوفية. المرجع السابق. ص: 136-137.

23- نفسه. ص: 137.

يبني تصوره على هذه الحقيقة قائلاً "العقل عاجز، ولا يدل إلا على عاجز مثله" (24).

لذا غدا المتصوفة في كثير من السياقات يرفضون منهج الاستدلال بالشاهد على الغائب الذي ظل يؤمن به غالبية المتكلمين؛ على أساس أنه "كيف يستدل بصفات من له مثل نظير على من لا مثيل له ولا نظير" (25)، وهو وما جعل المتصوفة يتقرر لديهم أن الدليل القاطع على الله سبحانه وتعالى هو الله وحده ليس غير.

ولكي يعطي المتصوفة شرعية الجانب الباطني في عملية المعرفة والكشف اللامحدود على شرعية الجانب العقلي الاستدلالي غدوا يبنون تصورهم المعرفي على عجز العقل عن إدراك المعرفة أو الحقيقة المطلقة، وذلك انطلاقاً من نقاط لعل من أهمها أثراً ما يأتي (26):

1 إنَّ الحواس هي مصادر المعرفة العقلية، والذوات الروحانية غير محسوسة؛ فمن أين يتأتى للعقل أن يدرك ما لا يحس، وهو في تجريده للمعقولات يعتمد المحسوسات يقول أحد شرَّاح ابن عربي فيما معناه العقل تلميذ بين يدي الحس عند المحققين. وكما يقول ابن عربي نفسه في السياق نفسه "فلم تبرح هذه القوة-قوة الفكر- كيفما كان إدراكها عن الحس ألبتة، وقد بطل تعلق الحس بالله سبحانه عندنا" (27).

24- اللع. ص: 63.

25- القشيرية. المصدر السابق. ص: 19\*5.

26- ينظر ناجي حسين. المرجع السابق. ص: 141-142.

27- ابن عربي: الفتوحات المكية. دار صادر بيروت، دت. 94/1.

2 ليس ثمة دليل حاسم يدعوننا لأن نوافق الآخرين على أن العقل ومعه الحواس الخمس هي بمثابة الوسائل النهائية لعالم المعرفة، وعليه كما يقول الغزالي "قلعل وراء إدراك العقل حاكم آخر، إذا تجلى كذب العقل في حكمه، كما تجلى حاكم العقل، فكذب الحس في حكمه، وعدم تجلي ذلك الإدراك، لا يدل على استحالته"<sup>(28)</sup>، بل يبتعد الغزالي في السياق نفسه حين يقول "وراء العقل طور آخر، تنفتح فيه عين أخرى، يبصر بها الغيب، وما سيكون في المستقبل، وأمور آخر، العقل معزول عنها"<sup>(29)</sup>.

3- العقل لا يعطي يقيناً؛ لأنّه على حد تعبير ابن عربي يولد متناقضات؛ بحجة أن "أصحاب العقول ما اجتمعوا على شيء"<sup>(30)</sup> بل أبعد من هذا أنّه -على حد ابن عربي- من المحال على العارف بمرتبة العقل والفكر أن يسكن أو يستريح، ولاسيّما في معرفة الله تعالى"<sup>(31)</sup> أي أن العقل لا يحسم التناقض بين الآراء العقلية المتضادة.

4- العقل جزء من عالم الإنسان المخلوق المحدث، وهو محدث مثله.. كما أن هذا المحدث خاضع لشروط الزمان والمكان وبالنتيجة "كيف يدرك ذو أمد من لا أمد له...، أم كيف يكون مكيفا من كيف الكيف، أم كيف يكون محيّا من حيث الحيث فسماه حيثاً"<sup>(32)</sup>، بل أبعد من ذلك -على حد تعبير الجنيفي كون أن "المخلوق مسبوق، والمسبوق غير محيط بالسابق"<sup>(33)</sup>.

<sup>28</sup> - الغزالي: المنقذ من الضلال. وبضمنه (أبحاث في التصوف)، دراسة وتحقيق: عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، القاهرة، د.ت. ص: 92.

<sup>29</sup> - نفسه. ص: 148-149.

<sup>30</sup> - ابن عربي: رسائل ابن العربي، حيدر آباد الدكن. الهند، 1948م، المجلد الأول كتاب الجلالة ص: 11.

<sup>31</sup> - المصدر نفسه.

<sup>32</sup> - للمع. ص: 58.

<sup>33</sup> - ينظر التعرف. ص: 158.

5إنّ الصلة بين عالم الخلق والحق سبحانه وتعالى تتصف عند غالبية المتصوفة بعالم المحبة الإلهية؛ على أساس أنّ المحبة ليست من تعليم الخلق، إنّما هي من مواهب الحق<sup>(34)</sup>؛ الشيء الذي جعل من السهروردي الصوفي يبين أنّ الجمال الأزلي الإلهي منكشف للأرواح غير مكيف للعقل ولا مفسر للفهم؛ لأنّ العقل موكل بعالم الشهادة لا يهتدي من الله تعالى إلا إلى مجرد الوجود<sup>(35)</sup>.

6- ولقد وجد المتصوفة دليلاً شرعياً فيما تأولوه من لفظ القلب في سياق الآية التي يقول فيها الخالق سبحانه وتعالى<sup>إلى</sup> في ذلك لذكرى لمن كان له قلب<sup>من</sup> سورة ق الآية 27، مؤكداً أنّ المقصود بها هو "صاحب القلب في الحقيقة"<sup>(36)</sup>، وفي هذا السياق يقول ابن عربي إنّ الله تعالى قال {لمن كان له قلب} ولم يقل لمن كان له عقل؛ فإنّ العقل قيد<sup>(37)</sup>.

إنّّه تخريجات لبعده مفهوم التصوف كيف غدا ينتقل من مغناه السطحي القائم على أساس الضعف إلى معناه الباطن القائم على الجانب الروحي الذي ينسجم وعالم الذات الإنسانية وهي تقترن عالم الحقيقة المطلقة؛ الشيء الذي يجعلنا حتما نتوقف عند التصوف في علاقته بالأدب والأخلاق وغيرها مما انفرد به الأدب الصوفي شكلاً ومضموناً.

### التصوف بين النظرة الأدبية والخلقية:

لقد بيّن أحد المختصين في الدراسات الصوفية وهو زكي مبارك أهم ما امتاز به الأدب الصوفي من أنّ أهله كانوا من القراء والنسّاك والزهاد، يتعاملون مع عالم المعرفة بحقائق لا يستطيع معرفتها وإدراك أبعادها إلا من كان على علم عميق بالفكر الصوفي.

<sup>34</sup>- بو عبد الرحمن السلمي: طبقات الصوفية. تحقيق: نور الدين شريبه، مطبعة دار التأليف، ط2، القاهرة، 1969م، ص: 89.

<sup>35</sup>- ينظر عوارف المعارف. ص: 183.

<sup>36</sup>- الترمذي: بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب، تحقيق: نقولا هير، دار إحياء الكتب العلمية، بلا مكان، 1958م، ص: 93.

<sup>37</sup>- ابن عربي: فصوص الحكم. نشره عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت. 122/1.

يقول زكي مبارك في هذا السياق "كان الصوفية يعرفون باسم القراء والزهاد والنسّاك، وكان ملحوظا فيهم أنّهم من أقطاب الأدب والبيان، ومن المؤكد أنّ الجاحظ حين اهتم بهم لحظ فيهم شيئين: جودة الأدب وقوة الأخلاق، ولذلك نراه يبين في مطلع كتاب الزهد<sup>(38)</sup> فيما معناه نبداً باسم الله وعونه بشيء من كلاك النسّاك في الزهد، وبشيء من ذكر أخلاقهم ومواعظهم، فهو يرى في الكلام صورة غير صورة الأخلاق والمواعظ"<sup>(39)</sup>.

ويقيم زكي مبارك في المقام نفسه فرقا شاسعا بين قول ابن سيرين<sup>4</sup> حسدت أحدا على شيء قط" وقول أبي الدرداء عليه الرضولكنّ الناس ورّقا لا شوك فيه، وهم اليوم شوك لا ورق فيفيّرى بالعبارة الأولى خلّق محض، والعبارة الثانية أدب صرف، وكانت الأولى خلّقا محضاً لأنّها تعبر تعبيراً ساذجاً عن معنى من أشرف المعاني الذلّقية، وكانت الثانية أدبا صرفاً لأنّ جمالها يرجع إلى ما وّشاها به القائل، وكلتا العبارتين صدرتا عن أنفس مشبعة بروح التصوف"<sup>(40)</sup>.

وقد يجمع في الخطاب الصوفي في سياقات معينة بين الأدب والخلّق في لسان حال واحد من التعبير، على نحو ما قاله أبو حازم "الدنيا غرت أقواما فعلموا فيها بغير الحق، ففاجأهم الموت، فخلّفوا ما لهم لمن لا يحمدهم وصاروا إلى من لا يعذرهم، وقد خلّفنا بعدهم فينبغي لنا أن ننظر إلى الذي كرهناه منهم فنجتبه، وإلى الذي غبطناهم به فنستعمله"<sup>(41)</sup>.

<sup>38</sup> - ينظر الجاحظ: البيان والتبيين. 56/3.

<sup>39</sup> - زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق. منشورات المكتبة العصرية. بيروت. 65/1.

<sup>40</sup> - المرجع نفسه. 57-56/1.

<sup>41</sup> - نفسه ص: 57.

والأمر واضح جلي حيث نرى بأن معنى الخلق الوارد في عبارة النص يتجسد بوضوح في التربية النفسية الباطنية، على أن الأدب يتجسد في عبارة النص "خلقوا ما لهم لمن لا يحمدهم وصاروا إلى من لا يعذرهم" وهو كلام يبدو لمن يتأمله غاية في روعة الخيال.

ولا مندوحة من الإقرار في هذا المقام بالذات بأن الصوفية - على حد تعبير زكي مبارك ومن تبعه من أهل الاختصاص بأن غالبية المتصوفة كان لهم وجود أدبي ملحوظ؛ إذ كيف لا يكون الأمر كذلك وقد عرفت عنهم ألفاظاً تعبيراً دونها المؤلفون، وتلك الألفاظ والتعابير هي ثروة لغوية يقام لها وزن حين ترس المصطلحات، وقد يقال إن لكل قوم ألفاظاً وتعابير حتى التجارين والحدادين، ولا يكون ذلك عنواناً على سلطتهم الأدبية، ونجيب بأن ألفاظ الصوفية جرت في الأغلب حول معان وجدانية وروحية ونفسية واجتماعية؛ فهي ألصق بالحياة الأدبية" (42).

ولكي يتضح لنا مقام الجانب الأدبي والخلقي في الخطاب الصوفي بجلاء وعن بيّنة لا مانع من أن نسرد من رسالة محي الدين ابن عربي المسماة - اصطلاحات الصوفية - وهي مطبوعة في ذيل كتاب التعريفات، لننظر البعد الأدبي والفني الذي اكتساه الخطاب الصوفي في كثير من المقامات. وذلك سنحاول اختيار بعض من المصطلحات الصوفية التي تتم فعلاً عن بعد أدبي رائع في قضية التحديد والاستعمال.

1- المرید: وهو المجرّد عن إرادته

2- المراد: وهو المجذوب عن إرادته، مع تهيؤ الأمور له، فجاوز الرسوم والمقامات في غير مكابدة.

3- السالك: وهو الذي مشى على المقامات بحاله لا بعلمه.

4- السفر: عبارة عن القلب إذا أخذ في التوجه إلى الحق.

5- المسافر: وهو الذي سافر بفكره في المعقولات والاعتبارات.

6- الطريق: وهو عبارة عن مراسم الحق تعالى المشروعة التي لا رخصة فيها.

7- الوقت: وهو عبارة عن حالك في زمان الحال، لا تعلق له بالماضي ولا بالمستقبل.

8- الأدب: يريدون به أدب الشريعة ليس غير، ووقتاً أدب الخدمة، ووقتاً أدب الحق، وأدب الشريعة الوقوف عند رسومها، وأدب الخدمة الفناء عن رؤيتها مع المبالغة فيها، وأدب الحق أن تعرف مالك وما له.

9- المقام: وهو عبارة عن استيفاء حقوق المراسم على التمام.

10- الحال: وهو ما يرد على القلب من غير تعمد ولا اجتلاب، وقيل هو تغيير الأوصاف على البعد.

11- الانزعاج: وهو اثر المواعظ في قلب المؤمن، وقد يطلق ويراد به التحرك للوجد والأنس.

12- القطب: وهو الغوث، وهو عبارة عن الواحد الذي هو موضع نظر الله من العالم في كل زمان.

13- الأوتاد: وهي عبارة عن أربعة رجال، منازلهم على منازل أربعة أركان من العالم: شرق وغرب وشمال وجنوب، مع كل واحد منهم مقام تلك الجهة.

14- الأبدال: وهو سبعة، ومن سافر من القوم عن موضعه وترك جسداً على صورته حتى لا يعرف أحد أنه فقد فذلك هو البديل.

15- النقباء: وهم الذين استخرجوا خبايا النفوس وهم ثلاثمائة.

16- النجباء: وهو أربعون وهم المشغولون يحمل أثقال الخلق.

- 17-الإمامان:وهما شخصان أحدهما عن يمين الغوث ونظره في الملكوت والآخر عن يساره ونظره في الملك،وهو أعلى من صاحبه الذي يخلف الغوث.
- 18-المكان:وهو عبارة عن منازل في البساط لا تكون إلا لأهل الكمال الذين تحققوا بالمقامات والأحوال وحازوهما،أما المقام الذي فوق الجلال والجمال فلا صفة له ولا نعت.
- 19-القبض:وهو حال الخوف في الوقت،وقيل وارد يرد على القلب يوجب الإشارة إلى عتاب وتأديب،وقيل:أخذ وارد الوقت.
- 20-البسط:وهو عند ابن عربي حال من يسع الأشياء ولا يسعه شيء، وقيل هو حال الرجاء،وقيل هو وارد يوجب الإشارة إلى رحمة وأنس.
- 21-الأنس:وهو أثر مشاهدة جمال الحضرة الإلهية في القلب وهو جمال الجلال.
- 22-التواجد:وهو استدعاء الوجد وقيل إظهار حالة من غير وجد.
- 23-الوجدوهو ما يصادف القلب من الأحوال المغنية له عن شهوده.
- 23-الوجود:وهو وجدان الحق في الوجد.
- 24-الجلال:وهو من نعوت القهر من الحضرة الإلهية.
- 25-الجمع:وهو إشارة إلى حق بلا خلق
- 26-جمع الجمع:وهو الاستهلاك بالكلية في الله تعالى.
- 27-البقاء:وهو رؤية العبد قيام الله على كل شيء.
- 28-الفناء:وهو عدم رؤية العبد لفعله بقيام الله تعالى على ذلك.
- 29-الغيبية:غالبا يطلق مفهوم الغيبية على غيبية القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق لشغل الحس بما ورد عليه.
- 30-الحضور:وهو حضور القلب بالحق عند الغيبية عن الخلق.
- 31-الذوق:وهو أول مبادئ التجليات الإلهية.
- 32-الشرب:يمثل أوسط التجليات الإلهية.
- 33-القرب:وهو القيام بالطاعة وقد يطلق القرب على حقيقة قاب قوسين أو أدنى.

- 34-الحقيقة:وهي سلب آثار أوصافك عنك بأوصافه.
- 35-الخاطر:وهو ما يرد على القلب والضمير من الخطاب ربانيا كان أو ملكيا أو نفسيا أو شيطانيا من غير إقامة.
- 36-علم اليقين:وهو ما أعطته الدليل.
- 37-عين اليقين: وهو ما أعطته المشاهدة.
- 38-حق اليقين:وهو ما حصل من العلم بما أريد به ذلك الشهود.
- 39-الوارد:وهو ما يرد على القلب من الخواطر المحموده من غير تعمل ويطلق بإزاء كل ما يرد على كل اسم على القلب.
- 40-الشاهد:ما تعطيه المشاهدة من الأثر في القلب؛فذلك هو الشاهد وهو على حقيقة ما يظهر للقلب من صورة المشهود.
- 41-الروح:يطلق بإزاء الملقى إلى القلب من علم الغيب على وجه مخصوص.
- 42-السر يُطلق فيقال سر العلم بإزاء حقيقة العالم به،وسر الحال بإزاء معرفة مراد الله فيه وسر الحقيقة ما تقع به الإشارة.
- 43-الوله:وهو إفراط الوجد.
- 44-الوقفة:وهي حبس بين المقامين.
- 45-الفترة:خمود نار البداية المحرقة.
- 46-التجريد:إمارة السوى والكون عن القلب والسر.
- 47-التفريد:وقوفك بالحق معك.
- 48-اللطيفة: كل إشارة دقيقة المعنى تلوح في الفهم لا تسعها العبارة وقد تطلق بإزاء النفس الناطقة.
- 49-الرياضة: رياضة أدب وهو الخروج عن طبع النفس، والرياضة طلب وهو صحة المراد له،وبالجملة هي عبارة عن تهذيب الأخلاق النفسية.
- 50-المجاهدة:حمل النفس على المشاق البدنية ومخالفة الهوى على كل حال.
- 51-الفصل: فوت ما ترجوه من محبوبك.

51- الذهاب: غيبة القلب عن حس كل محسوس بمشاهدة محبوبه كائنا المحبوب ما كان.

52-الزاجر: واعظ الحق من قلب المؤمن وهو الداعي إلى الله.

53- السحق: ذهاب تركيبك تحت القهر.

54-المحق: فناؤك في عينه.

55-الستر: كل ما يسترك عما يفنيك، وقيل غطاء الكون، وقد يكون الوقوف مع العادة وقد يكون الوقوف مع نتائج الأعمال.

56- التجلي: ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب.

57-التخلي: اختيار الخلوة والأعراض عن كل ما يشغل عن الحق.

58-المكاشفة: تطلق بإزاء الأمانة بالفهم، وتطلق بإزاء تحقيق زيادة الحال، وتطلق بإزاء تحقيق الإشارة.

59-المشاهد: تطلق على رؤية الأشياء بدلائل التوحيد، وتطلق بإزاء رؤية الحق في الأشياء، وتطلق بإزاء حقيقة اليقين من غير شك.

60-المحادثة: خطاب الحق للعارفين من عالم الملك والشهادة كالنداء من الشجرة لموسى عليه السلام.

61-المسامرة: خطاب الحق للعارفين من عالم الأسرار والغيوب.

62-اللوائح: هي ما يلوح من الأسرار الظاهرة من السمو من حال إلى حال وعند ابن عربي ما يلوح للبصر إذا لم يتقيد بالجراحة من الأنوار الذاتية لا من جهة القلب.

63- الطوالع : أنوار التوحيد تطلع على قلوب أهل المعرفة فتطمس سائر الأنوار.

64-اللوامع: ما ثبت من أنوار التجلي وقتين وقريبا من ذلك.

65-البوادة:ما يفجأ القلب من الغيب على سبيل الوهلة، إما لموجب فرح أو لموجب ترح.

66-الرغبة: رغبة النفس في الثواب، ورغبة القلب في الحقيقة، ورغبة السر في الحق.

67-الرغبة: رهبة الظاهر في تحقيق الوعيد، ورهبة الباطن لتقليب العلم، ورهبة لتحقيق أمر السبق.

68- الإصطلام: نوع وله يرد على القلب فيسكن تحت سلطانه.

69- الغربة: تطلق بإزاء مفارقة الوطن في طلب المقصود، وتقال الغربة في الاغتراب عن الحال من النفوذ فيه، والعربة عن الحق غربة عن المعرفة من الدهشة.

70-الهمة: تطلق بإزاء تجريد القلب للمنى، وتطلق بإزاء أول صدق المرید وتطلق بإزاء جمع الهم لصفاء الإلهام.

71- الفتوح: فتوح العبادة في الظاهر، وفتوح الحلاوة في الباطن، وفتوح المكاشفة.

72- الوصل: إدراك الغائب<sup>(43)</sup>.

هي إذاً بعض من المصطلحات المتداولة لدى غالبية المتصوفة والتي غدا ابن عربي يشير إليها بل يستعملها في كثير من كتاباته على نية إدراك تلك الحقائق المعرفية المتعلقة بالحقيقة المطلقة؛ الشيء الذي جعل من هذا النوع من الطرح أن يُنظر إلى الحقل التصوفي نظرة سياقية مقامية تسير جنباً إلى جنب مع عالم الذات المتصوفة.

ولعل خير دليل معرفي قدر المتصوفة بعامة وابن عربي على وجه أخص أن يتناولوه من زاوية إطلاقيه أهّلت الحقل التصوفي أن يكتسب شرعية معرفية هي إشكالية الحقيقة المحمدية في ظل ما سمّي بالمدائح الدينية؛ هذه الحقيقة المحمدية هي التي جعلت من ابن عربي أن يتعامل معها وفق ضابط علمي معرفي يتماشى

<sup>43</sup> - هذه المصطلحات حاولنا أن نأخذها من كتاب زكي مبارك بحكم أنه استطاع في اعتقادنا أن يحصيها في قالب لغوي بسيط وهو ما جعلنا نعطي لها بالا على نية النقل الحرفي بدون زيادة ولا نقصان. ينظر التصوف الإسلامي. المجلد الأول ص: 59-64.

والمقصد الوجودي الكينوني الإطلاقي الذي لا يستطيع أفق الفكر الصوفي أن يبتعد عنه بحال.

إِذَاَ كيف تعامل ابن عربي مع الحقيقة المحمدية؛ هل انطلقا مما تعارف عليه غالبية المسلمين، أم ممن انفرد به السر الوجودي الكينوني المصاحب لذاتية النبي عليه الصلاة والسلام؟

### الحقيقة المحمدية من وجهة التصوفية:

تمثل الحقيقة المحمدية لدى ابن عربي العماد الذي قامت عليه قبة الوجود؛ فهي من ثمة صلة الوصل بين الخالق سبحانه وتعالى وعالم البشر؛ فهي القوة المدبرة الذي يصدر عنها كل شيء على الإطلاق<sup>(44)</sup>.

يقول ابن عربي في هذا المقام ما نصّه: «لَعَلَّ أَنْ اللهُ لَمَّا خَلَقَ الْخَلْقَ جَعَلَهُمْ أَصْنَافًا، وَجَعَلَ فِي كُلِّ صِنْفٍ خِيَارًا، وَاخْتَارَ مِنْ الْخِيَارِ خَوَاصَّ وَهُمْ الْمُؤْمِنُونَ، وَاخْتَارَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ خَوَاصَّ وَهُمْ الْأَوْلِيَاءُ وَاخْتَارَ مِنْ هَؤُلَاءِ الْخَوَاصَّ خِلَاصَةً وَهُوَ الْأَنْبِيَاءُ، وَاخْتَارَ مِنَ الْخِلَاصَةِ نِقَاوَةَ وَهُمْ أَنْبِيَاءَ الشَّرَائِعِ الْمَقْصُورَةِ عَلَيْهِمْ، وَاخْتَارَ مِنَ النِّقَاوَةِ شَرِذِمَةَ قَلِيلِينَ هُمْ صَفَاءُ النِّقَاوَةِ الْمَرْوَقَةِ وَهُمْ الرُّسُلُ أَجْمَعِينَ، وَاصْطَفَى وَاحِدًا مِنْ خَلْقِهِ هُوَ مِنْهُمْ، وَليْسَ مِنْهُمْ<sup>(45)</sup>؛ هُوَ الْمَهِيْمُنُ عَلَى جَمِيعِ الْخَلَائِقِ جَعَلَهُ اللهُ عَمَدًا أَقَامَ عَلَيْهِ قِبَةَ الْوُجُودِ وَجَعَلَهُ اللهُ أَعْلَى الْمَظَاهِرِ وَأَسْنَاهَا، صَحَّ لَهُ الْمَقَامُ تَعْيِينًا وَتَعْرِيفًا، فَعَلِمَهُ قَبْلَ وُجُودِ طِينَةِ الْبَشَرِ وَهُوَ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا يَكْثُرُ وَلَا يَقَاوَمُ، هُوَ السَّيِّدُ وَمَنْ سِوَاهُ سَوَاقِةٌ»<sup>(46)</sup>.

<sup>44</sup> - ينظر التصوف الإسلامي. 230/1.

<sup>45</sup> - هو منهم لأنه مألوه، وليس منهم لأنه إله، فهو حادث وقديم في وقت واحد. ينظر التصوف الإسلامي. المرجع السابق. 230/1.

<sup>46</sup> - الفتوحات المكية، 92/2.

إِذَاََ يَشِير ابن عربي من خلال هذا النص إلى أنَّ محمدا صلى الله عليه وسلم "هو من الناس وليس من الناس؛ على أساس أنه من الناس لأنه مخلوق، وليس منهم لأنه يفيض الوجود على واقع الناس" وهو المهيم على جميع الخلائق جعله الله تعالى عمدا أقام عليه قبة الوجوه" إِذَاََ حادث الجسد ولكنه أزلِّيَّ الروح.

والجدير بالذكر أننا نجد ابن عربي في سياق آخر يذهب إلى أنَّ دلالة قول النبي عليه السلام في الحديث المشهور "أنا سيد الناس ولا فخر؛ حيث يرى أنَّ المقصود على لسان حال النبي عليه السلام لا أقصد الافتخار على من بقي من العالم؛ فإنِّي لنت أعلا المظاهر الإنسانية؛ فأنا أشد الخلق تحقيقا بعيني، فليس الرجل من تحقق بربه، بل الرجل من تحقق بعينه لما علم أنَّ الله أوجده له لا لنفسه (47).

غير أننا نلفي انتباها إلى أنَّ زكي مبارك يذهب بنا إلى سياق آخر مما انفرد به الصوفية في قضية تحديد مفهوم التعينات المتعلق بالذات المحمدية؛ فهي أول التعينات على الإطلاق لما لها علاقة بمفهوم الأحدية.

يقول في هذا السياق ما نصَّه "محمدا أول التعينات الذي تعين به الذات الأحدية قبل كل تعين؛ فظهر به ما لا نهاية له من التعينات؛ فهو يشمل جميع التعينات، فهو واحد فرد في الوجود لا نظير له؛ إذ لا يتعين من يساويه في المرتبة، وليس فوقه إلا الذات الأحدية المطلقة المنزهة عن كل تعين وصفة واسم ورسم وحدَّ و نعت؛ فله رليفة مطلقا، ومن هذا يُعلم أنَّ الاسم الأعظم لا يكون إلا له دون غيره من الأنبياء، ومن فرديته يعلم سر قوله: كنت نبيا وآدم بين الماء والطين. كونه خاتم النبيين وأول الأولين وآخر الآخرين، ومن أوليته وجمعيته سر

قوله: أوتيت جوامع الكلم وكونه أفضل الأنبياء فإنهم في التصاعد وسعة الاستعداد والمرتبة ينتهون إلى التعيين الأول ولا يبلغونه، والتعيين الأول هو محمد صلى الله عليه وسلم الذي يرجع إليه جميع التعينات؛ فهو البرزخ بين الذات الأحدية وبين سائر الموجودات" (48).

إِذَا هِيَ التَّعِينَاتُ الَّتِي غَدَتْ تَصَاحِبُ الذَّاتَ الْمُحَمَّدِيَّةَ فِي وُجُودِهَا الْأَزَلِيِّ الَّذِي سَبَقَ كُلَّ الْمَوْجُودَاتِ؛ فَهُوَ قَائِمٌ بِقِيَامِ الْوُجُودِ الْكَيْنُونِيِّ الَّذِي جَعَلَهُ عَمَدًا أَقَامَ عَلَيْهِ قُبَّةَ الْوُجُودِ الْمُحَمَّدِيِّ؛ وَهِيَ إِشَارَةٌ إِلَى أَنَّ هَذِهِ الذَّاتَ مِنْ مَنْظُورِ التَّصَوُّورِ الصُّوفِيِّ أَسْبَقَ الذَّوَاتَ مِنْ حَيْثُ الْوُجُودِ وَالْكَينُونَةِ عَلَى جَمِيعِ الذَّوَاتِ؛ الشَّيْءُ الَّذِي جَعَلَ مِنْ هَذِهِ الْحَقِيقَةِ الْوُجُودِيَّةِ الْمُحَمَّدِيَّةِ أَنَّ تَوْهَّلَ الذَّاتِ الْمُتَّصِفَةِ أَنْ تَقْتَحِمَ سِيَاقًا مَعْرِفِيًّا وَجُودِيًّا سَمِّيَ فِي الْمَدُونَةِ التَّصَوُّفِيَّةِ بِالطَّرِيقِ؛ هَذَا الطَّرِيقُ الَّذِي نَظَرَ إِلَيْهِ الصُّوفِيُّ عَلَى نِيَّةِ النِّقْدِ لَا التَّبَعِيَّةِ؛ إِذْ إِنَّهُ قَدْ آمَنَ مِنْذُ الْوَهْلَةِ الْأُولَى بِفِكْرِ الْإِطْلَاقِ فِي مَبْدَأِ التَّعَامُلِ وَالتَّحْلِيِّ؛ فَكَيْفَ فَسَّرَ مَبْدَأَ نِقْدِ الطَّرِيقِ الصُّوفِيِّ مِنَ الْوَجْهَةِ التَّوَاصِلِيَّةِ وَهُوَ يَرِيدُ أَنْ يَحَقِّقَ بَعْدًا تَوَاصِلِيًّا بَيْنَهُ وَبَيْنَ عَالَمِ الْحَقِيقَةِ الْمَطْلُوقَةِ؟

### نقد الطريق الصوفي:

الثابت الذب لا مرية فيه أن التجربة الصوفية عند أهل الاختصاص لا تخرج عن سبيلين اثنين: سبيل يتمثل في سلوك الطريق الصوفي؛ فهو من ثمة بمثابة الوسيلة لا غير، وسبيل يتمثل في إشراق الأنوال ومبدأ الكشف؛ فهو حينها بمثابة الغاية التي لا يستطيع الصوفي الانسلاخ عنها بحال؛ الشيء الذي جعل من الغزالي في إحيائه ينبه إلى أن غالبية المتصوفة قد "...استوعروا هذا الطريق واستبطؤوا ثمرته واستبعدوا استجماع شروطه" (49).

48- التصوف الإسلامي. المرجع السابق. 231/1.

49- الغزالي: إحياء علوم الدين. 20/3.

من هذا المنطلق لا مانع من أن نشير إلى أهم الطرق التي اعتمدها الصوفية على نية النقد القائم على مبدأ النظرة الوجودية الكونية شكلا ومضمونا، ولعل من أهمها أثرا حسب ما أشار إليه ناجي حسين (50) ما يأتي:

إلى- شروط هذه الطريق التي أجملوها فيما سمّي في المدونة التصوفية ب:قطع العلائق؛ هي بمثابة شروط شديدة وقاسية؛ على أساس أنه "... في أثناء هذه المجاهدة قد يفسد المزاج ويختلط العقل ويمرض البدن" (51)؛ العلة في ذلك أن "محو العلائق إلى ذلك الحد كالمعتذر" (52)؛ مما يتفق عليه الجميع أن الطريق قد أدى بالبعض إلى الجنون.

2 إنَّ الطريق الصوفي باعتباره وسيلة إلى غاية غير مضمون النتائج؛ إذ أنه لا يفضي بالضرورة إلى عالم المعرفة التي تعد بحق إلهامات ومواهب، وعليه فهو ليس طريقا يركن إليه للحصول على حلول معرفية لمشكلات نظرية.

3 ثم إنه من أهم العوامل الرئيسية في نشوء الطرق الصوفية هناك عاملان اثنان: أولهما: بنيت العلاقة بين المرید والشيخ؛ على أساس نية الطاعة التامة، وعليه فإنّ الذي "... لم يكن له أستاذ لا يفلح أبدا" (53) ثم إنَّ صاحب ظهور وتعميم الطرق الصوفية هو اعتقادهم بالقول "بالقطب، ومعناه رأس العارفين، يزعمون أنه لا يمكن أن يساويه أحد في مقامه في المعرفة، حتى يقبضه الله، ثم يورث مقامه لآخر من أهل العرفان" (54).

50- ينظر ناجي حسين. المعرفة الصوفية. المرجع السابق. ص ص: 257-259.

51- إحياء علوم الدين. المصدر السابق. 20/3.

52- نفسه.

53- القشيرية. 735/2.

54- ابن خلدون. المقدمة. المصدر السابق. 592/2.

إنّ انتشار حالات الادعاء الكاذب دفع عددا من الباحثين إلى تأكيد التمييز بين من سماوا بأصحاب الحقيقة، وهم أهل المعرفة، وبين أدياء التصوف وهم قوم منتهى أمرهم وغايته تزيين الظاهر، تماما ما غدا يبيدّه بدوي في قوله "آفة التصوف هي آفة كل علم إنساني. فكما أنّ آفة الفقه والقانون هي التزام الشكل وإطراح المقصود، وآفة العلوم الطبيعية إساءة استخدامها من أجل التدمير... كذلك آفة التصوف هي اتخاذ المظهر في اللباس" (55).

انطلاقاً من هذه الطرق الصوفية التي نظر إليها أهلها بمنظار نقدي قائم على جانب إطلاقي يتماشى ومبدأ الإطلاق الوجودي، يتعين علينا القول بأنّ الفكر الصوفي رغم اقتحامه لعالم المعرفة من بابها الفلسفي والفكري إلا أنّه ظل يحترم سياق الزهد الذي سبقه من حيث الضابط الأثروني؛ حتى ولو لم يصرّح غالبية المتصوفة بذلك فإنّنا نستشف في كلامهم وعباراتهم تلك المعاني الباطنية التي تصب في لبّ الزهد.

ولعل من أهم ميزة معرفية تجعلنا نشير إليها من خلال ما حاولنا التوقف عنده في هذا الفصل من التأسيس والتأصيل، هو أنّ غالبية المفاهيم التي أشرنا إليها بشيء من المختصر المفيد، تتدّم بحق - في نظرنا - عن البعد المعرفي والمنهجي لمفهوم - السياق؛ ذلك أنّ الصوفي عن قصد أو غير قصد كان يحترم الوقائع السياقية التي يتناولها بالدرس والتحصيص، وكذا السياقات المقامية التي يؤمن بها؛ فهي بمثابة الحقائق التي لا يستطيع الصوفي الانسلاخ عنها أبداً.

ولكي نكون على بينة من أمرنا في مثل هذا الطرح الذي نؤمن به والمتعلق بالسياق المعرفي الذي ظل يؤمن به الصوفي منذ الوهلة الأولى، لا مانع من أن

<sup>55</sup> - ينظر بدوي عبد الرحمن: تاريخ التصوف الإسلامي. وكالة المطبوعات. ط2، الكويت. 1978م. 1/1.

نجل الفصل الموالى ىنصب أساسا حول ماهية مفهوم السياق بخصائص المفاهيمية وإجراءاته التطبيقية لننظر كيف كانت نظرة الصوفي إلى السياق؛ هل كانت على نية النظرة التقليدية التي نجدها عند النحاة أو البلاغيين أو غيرهم، أم كانت تمتاز بتخرجات وجودية كونية تتماشى وعالم الإطلاق الذي آمن به الصوفي؛ الشيء الذي جعل من المتصوفة يؤمنون كما آمن غيرهم في ذلك أن السياق نوعان: سياق داخلي مرتبط بالمرجعة المعرفية الكاشفة لدلالة واقع النص، وسياق خارجي مرتبط بالمرجعية المحيطة بواقع النص، وسواء تعلق الأمر بالنوع الأول والثاني؛ فإنّ لكليهما أثرا في تحديد المعنى.

---

---

## الفصل الثاني؛

---

---

# المرجعية المعرفية للسياق؛

## المفهوم - المنهج - النظرية.

لا نريد أن نكون ممن يتعامل مع المفاهيم وُفق إطارها الداخلي ناسيا أو منسيا إطارها الخارجي الذي تسبح فيه وتتحرك فيه تحركا غير منقطع يسير عبر حركية الوجود المطلق؛ الشيء الذي يجعل من المفاهيم تجد ضالتها المنشودة وهي تقتحم باب المعرفة فهما وتفسيرا وتأييلا.

لا مناص لنا من أن نحاول في هذا الإطار أن نتعامل مع الخلفية المعرفية والمنهجية لمفهوم-السياق وفق محطات نراها بأذنها تمثل الحجر الأساس في الجانب التأسيسي والتأصيلي للسياق.

ولما كان مفهوم السياق له علاقة بالثقافة العربية الإسلامية وذلك بحكم المدونة المختارة في الدراسة تنتمي إلى هذا العالم، استوجب منا المقام أن تكون

المحطات التي سيدور فيها فلك مفهوم السياق لا تخرج عن الوحي القرآني، والحوالية المعجمية اللغوية، ثم في الحداثة محاولين إحداث تقاطع معرفي بين الحداثة والتراث وبخاصة عند المتصوفة المتمثل في شخص ابن عربي المختار لهذه الدراسة.

### صياغة المفهوم من الوجهة القرآنية:

ما يعجب منه المرء المتلقي لواقع الخطاب القرآني وهو يتتبع ورود صيغ الفعل-س،ا،و،ق في التراكيب القرآنية أنّها غدت تنتوع وتتعدد حسب السور معطية دلالات تتماشى وأفق اللامحدود بين واقع الذات المتلقية وعالم الخطاب القرآني؛ الأمر الذي جعل من علماء القرآن يحصرون ورود هذا الفعل السياقي عبر عدد هائل يختلف باختلاف السور القرآنية.

لقد وردت المادة اللفظية-س،ا،و،ق- في سورة القيامة بين (9 إلى 30 مرة)، وفي سورة الأنفال (24 مرة) وفي سورة الفرقان (7 مرات)، وفي سورة ص (33 مرة)، وفي سورة ق (21 مرة)، وفي سورة الفتح (29 مرة)، وفي سورة النجم (42 مرة)، وفي سورة القلم (42 مرة) جرّاً...

غالبية هذه الآيات القرآنية لم يخرج فيها ورود فعل السياق عن المدلول الحسي القائم على معنى المنتهى إلى الله سبحانه وتعالى؛ فهو فعل مأخوذ من سوق الإبل، ومساق الناس يوم القيامة أي منتهاهم إلى الله سبحانه وتعالى والتفاف الساق بالساق الوارد في سورة القيامة.

غير أنّنا نجد فعل السياق ينحو نحو دلالة أخرى ليبدل على معنى الاشتداد في الأمور والقضايا، من ذلك قوله تعالى (يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى

السجود فلا يستطيعون}القلم 42، ففي هذه الآية الكريميَّما نصَّ غالبية المفسرين - إشارة إلى معنى اشتداد الأمور في القيامة، وهذا المعنى نجد ما يقويه من حيث الشرعية في الإطلاق قول العرب قديماً "كشفت الحرب عن ساقها" بمعنى اشتدت وحمي الوطيس، ومن ثم لا بد أن تبلغ غايتها بانتصار فريق وهزيمة فريق آخر.

هي إذاً الدلالات أو المحمولات الدلالية لفعل السياق وهو يتنوع ويتعدد استعمالاً حسب ما تقتضيه طبيعة القرائن القرآنية؛ فهي من ثمة أقل ما يقال عنها بأنّها دلالات إطلاقية استغراقية تسير وفق عالم الخطاب القرآني. ولكن ما هي الدلالة المعجمية اللغوية لمفهوم السياق، هل تقترب من هذه الدلالة أم هي دلالة مقيدة ومحدودة لا تخرج عن حدود التركيب فحسب؟

### السياق لغة واصطلاحاً:

السياق في اللغة مصدر ساق، يقول الجوهري في صحاحه "ساق الماشية من باب قال، وقام فهو سائق وسوّاق" (56).

وجاء في كتاب العين للخليل مبيناً دلالة السياق لغة قائلاً "سقته سياقاً، ورأيته سيوق سياقاً، أي ينزع نزعا، يعني الموت، والساق لكل شجر وإنسان وطائر" (57).

وفي لسان العرب لابن منظور "ساق الإبل وغيرها يسوقها سوقاً وسياقاً وهو سائق وسواق، وساق إليها الصدام والمهر سياقاً وأساقه وإنّ دراهم أو دفاتير، لأنّ

<sup>56</sup> - ينظر المختار من صحاح اللغة. الجوهري. ص: 322، مادة سوق

<sup>57</sup> - العين. الخليل. 190/5.

أصل الصدام عند العرب الإبل، وهي التي تساق وساق فلان من امرأته أي أعطاها مهرها، والسباق المهر" (58).

وفي المعجم الوسيط"ساق الحديث، سرده وسلسله، وساوقه: تابعه وسائره وجاراه، وتساوقت الماشية ونحوها: تتابعت وتزاحمت في السير ، وتساوق الشيطان: تساير أو تقارب، ويقال ولدت المرأة ثلاثة ذكور ساقا على ساق أي بعضهم في إثر بعض، ليس بينهم أنثى، وسباق الكلام: تتابعه وأسلوبه الذي يجري عليه" (59).

أبعد من ذلك أن اللغويين تتبعوا دلالة فعل السياق في القرآن الكريم فوجدوه يحمل أبعادا أخرى غير الأبعاد المشار إليها آنفا، من هذه الاستعمالات ما يلي:

1- قوله تعالى {حتى إذا أقلت سحابا سدُّ قنط لبلد ميّت فأنزلنا به الماء} من سورة الأعراف الآية 56، يقول الشنقيطي رحمه الله في كتابه القيم على أضواء البيان ما نصّه {يجين في هذه الآية الكريمة أنّه يحمل السحاب على الريح، ثم يسوقه إلى حيث يشاء من بقاع الأرض، وأوضح هذا المعنى بآيات كثيرة كقوله تعالى {والله الذي أرسل الرياح فتثير سحابا فسقناه إلى بلد ميت} فاطر الآية 9، وقوله تعالى {أو لم يروا أنا نسوق الماء إلى الأرض الجرز فنخرج به زراعا تأكل منه أنعامهم وأنفسهم أفلا يبصرون} السجدة 27" (60).

58- لسان العرب. ابن منظور. مادة سوق.

59- المعجم الوسيط. مادة سوق.

60- أضواء البيان: محمد الأمين الشنقيطي. 242/2.

2- وقال تعالى {ونسوق المجرمين إلى جهنم وردا} مريم الآية 87، يقول الشيخ الطاهر بن عاشور "السوق تسيير الأنعام قدام رعاتها، يجعلونها أمامهم لترهب زجرهم وسياطهم فلا تتقلب عليهم" (61).

إنّ أهم ما يمكن استخلاصه من التحديدات اللغوية الواردة في المعاجم التي أشرنا إليها آنفاً، هو أنّ دلالة السياق لا تخرج عما يدل على معنى المحيط أو ما يحاط بالشيء؛ وعليه يمكن القول في حقه هو كل ما يحيط بعالم النص من عناصر مقالبة ومقامية لها القدرة في أن توضح المواد وتبين المقصود، أو لرد ما هو عملية ربط الآية بأختها من الآيات قبلها وبعدها، لكن هذا ينطبق على نوع واحد فقط من أنواع السياق؛ إذ شمولية السياق تأخذ أبعاداً كثيرة ومستغرقة للحدث الكلامي وبخاصّة إذا كان الكلام إطلاقياً وهذا ما نستشفه في دلالة السياق في الاصطلاح تماماً ما سار عليه صاحب الإحكام الأمدي يبين هذا النوع من الشمولي في دلالة السياق قائلاً بأنّ "دلالات الألفاظ ليست لذواتها، بل هي تابعة لقصد المتكلم وإرادته" (62).

ولعل أحسن من عبّر عن إشكالية السياق بأنّها إشكالية شأنها شأن الزئبق تتلون دلالاتها تبعاً لاستعمال لخل مدونة الذات، ما عبّر عنها كل من: أندري لاناد (Andrée Lalande)، ورشارد قالسن وكوستر (Glisson et Coste) فيما معناه بأنّ "مصطلح السياق يستخدم في سياقات متعددة ومتنوعة قد يكون بعضها لغوية والآخر اجتماعياً بله اقتصادياً وسياسياً وهكذا، غير أنّ المعاجم تقدم له في الغالب تعريفاً يكاد ينطبق من حيث المقوم الأساسي على تلك السياقات جميعاً؛ إذ السياق في مجال تحليل الخطاب هو تلك السلسلة من الأفكار التي تجسّد نصّاً ما، وبعبارة أدق فإنّ السياق هو عبارة عن مجموع النص الذي يحيط بالجملة التي يراد

<sup>61</sup> - تفسير التحرير والتوير. دار سحنون للنشر تونس.. 241/3 الطاهر بن عاشور.

<sup>62</sup> - الإحكام في أصول الإحكام. الأمدي. دار الكتب العلمية. بيروت. ط2، 1983م، 104/1.

فهمها، وعليه يتوقف الفهم السليم لها<sup>(63)</sup>، أو هو ذلك المحيط أو الإطار اللساني الذي أنتجت فيه العبارة<sup>(64)</sup>، بدون أن يشترط في تلك العناصر الحافة بالعبارة أن تكون قريبة، بل يمكنها أن تكون بعيدة في الخطاب<sup>(65)</sup>.

إذاً واقع العبارة يتغير ويتلون تبعاً لحركية السياق داخلياً وخارجياً حاملاً أبعاداً دلالية تكون تابعة في الغالب لما يمليه السياق من أحكام وأبعاد معرفية؛ الشيء الذي يجعلنا نؤمن بأن دلالة السياق لا تتوقف عند الجانب التفسيري وإنما تتعداه إلى مستويات دلالية تتماشى وشمولية الخطاب وبخاصة الخطاب الصوفي.

### السياق في الاصطلاح:

لعل الميزة الأساسية التي توفق عندها علماء الأصول في تحديدهم لمفهوم السياق هو الإطار القرآني المصحوب لدلالة المعنى الكائن داخل السياق وخارجه، وفيما كتبوه ودونوه يعد بحق إشارات موحية، وتنبهات ذكية ووعي عميق بأهمية السياق، ودوره في فهم الحدث الكلامي وترجيح بعض المعاني والمقاصد على بعض، وتبيين معاني الجمل والتراكيب التي يكتنفها غموض، وفي هذا وذاك توجيه وتسديد لمعنى واقع النص أو الخطاب نحو غايته المقصودة، وعليه لا مانع من أن نسرد بعضاً من التحديدات للقادمي للسياق ثم نعقب وفق ما تقتضيه ضرورة البحث.

1- هذا العز بن عبد السلام (ت660هـ) يشير إلى بعض وجوه فوائد السياق، قائلاً "السياق مرشد إلى تبين المجملات وترجيح الاحتمالات، وتقرير

<sup>63</sup> -Andrée Lalonde : Vocabulaire technique et critique de la philosophie. PUF , 13 ed, 1980, p :181.

<sup>64</sup> -Galison et Coste : Dictionnaire de didactique des langues. P :123.

<sup>65</sup> - Ibid.

الواضحات، وكل ذلك يعرف بالاستعمال؛ فكل صفة وقعت في سياق المدح كانت مدحا، وكل صفة وقعت في سياق الذم كانت ذما، فما كان مدحا بالوضع فوقع في سياق الذم صار ذما واستهزاء وتهكما بعرف الاستعمال" (66).

ثم يقوي هذا الطرح من تحديد مفهوم السياق بسرد آيات قرآنية من مثل قوله تعالى ﴿لَقَدْ كُنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ مُسْتَضِئِينَ مِنْكَ يَا عِزِّيزَ الرَّحِيمِ﴾ الآية 46، التي وردت في سياق الذم؛ فكان معناه الدليل المهان. وكذلك قول قوم شعيب ﴿إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمَ الرَّشِيدَ﴾ هود الآية 87، أي السفية الجاهل لوقوعه في سياق الإنكار عليه.

وأما ما يصلح للأمرين فيدل المراد به السياق كقوله تعالى ﴿لَقَدْ خَلَقْنَاكَ عَلَىٰ خَيْرٍ مِنْ أَلْسِنَةٍ أَعْجَبَتْ أَهْلَ الْعَالَمِينَ﴾ الآية 4، أراد به عظيما في نسبه وشرفه، لوقوع ذلك في سياق المدح، وقوله تعالى ﴿إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا﴾ الإسراء الآية 40، أراد به عظيما في قبحه، لوقوع ذلك في سياق الذم (67).

2- ويقول ابن دقيق العيد (ت702هـ) عرفا السياق ما نصّه "السياق طريق إلى بيان المجملات، وتعيين المحتملات، وتنزيل الكلام على المقصود منه، زفهم ذلك قاعدة كبيرة من قواعد أصول الفقه" (68).

3- ويقول العلامة ابن القيم الجوزية (ت707هـ) ما بيانه "السياق يرشد إلى تبين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقبيد المطلق، وتنوع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم؛ فمن أهمله

66- الإمام في بيان أدلة الأحكام: العز بن عبد السلام السلمي. تحقيق: رضوان بن غريبة. ط1، دار البشائر الإسلامية. بيروت. 1987م. ص: 159.

67- ينظر المصدر نفسه. ص: 160.

68- إحكام الأحكام شرح عمدة الحكام. ابن دقيق العيد. ط1، مكتبة عالم الفكر. 83/2

غلط في نظره، وغلط في مناظرته؛ فانظر إلى قوله تعالى ﴿لَوْ أَنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ كَيْفَ تَجِدُ سِيَاقَهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ الذَّلِيلُ الْحَقِيرُ﴾<sup>(69)</sup>.

4- ويقول صاحب الموافقات الشاطبي (ت790هـ) فيما معناه هو حضور للوعي بمقام النص ومقتضيات أحوال الخطاب والمخاطبين<sup>(70)</sup>.

هي تحديدات حاولنا أن نجعلها في مثل هذه الرؤى التي تعد بحق من أهم المصنفات الأصولية التي يعتد بها في عملية التحديد في الدرس الأصولي؛ الشيء الذي يجعلنا نستشف ضمناً كثيراً من الحقائق المعرفية والمنهجية المتعلقة بقضية السياق وهو يسير مع حركية القرائن على ضربها: اللفظي والمعنوي، وعليه لا مانع من أن نشير إلى هذه الحقائق المفاهيمية والمنهجية في النقاط الآتية:

### 1- رفع خفاء دلالة النص:

لخفاء النص وعدم ظهور دلالاته لدى المتلقي المستمع أسباب تجعله لا يرى المعنى بوضوح فيلتجئ بالضرورة إلى استخدام شيء كي يزيل هذا النوع من الإبهام؛ ولما كان المتلقي همّهُ الوحيد هو التلقي القائم في الحدث الكلامي، استوجب منه أن يراعي أحوال حركية هذا الحدث الكلامي بما يجري داخله وخارجه من حيث السياقة الذي سيق من أجلها وهو ما يؤهله حتماً لأن يبحث في سياق الكلام عن القرائن اللفظية والمعنوية قصد كشف ذلك المعنى الكائن في ذاتية الكلام.

<sup>69</sup> - بدائع الفوائد: ابن القيم الجوزية. ط1، دار الكتاب العربي. د.ت. 10-9/4  
<sup>70</sup> - الموافقات في أصول الشريعة. الشاطبي. تحقيق: مشهور بن حسن. دار ابن عمان السعودية. 1997م. 419/3.

يضرب أهل الأصول مثالا على رفع خفاء النص عن طريق القرائن السياقية الواردة معه، من ذلك ما ذهب إليه غالبية الصحابة والتابعين وأئمة الفتوى في تفسير كلمة أذَى-الواردة في قوله تعالى {نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم}البقرة الآية221، التي جاءت بمعنى كيف فيكون المراد إباحة إتيان النساء من أيّ وجه شئتم إذا كان الوطاء في موضع الحرث(71).

إلا أن دلالة السياق المقامي المتمثل في قوله تعالى-حرثيدل على أن الإتيان في غير موضع المأى محرم؛لأنه يتناسب وجعل النساء حرثا لأزواجهن،والحرث في الآية مراد به المحروث بقريئة كونه مفعولا لفعل-فأتوا حرثكموليس المراد به المصدر لأنّ المقام ينبو عنه(72)إذا كان كذلك فإنّ لفظ الحرث يعطي أنّ الإباحة لم تقع إلا في الفرج خاصّة؛إذ هو المحروث(73).وفي ذلك يقول الشافعيّ أنّ موضع الحرث موضع الولد،وأنّ الله تعالى أباح الإتيان فيه إلا في وقت الحيض،قال وا إباحة الإتيان في موضع الحرث يشبه أن يكون تحريم إتيان غيره(74).

إذاً هذا النوع من الخفاء يجعل الناظر يلتجئ إلى البحث عن القرائن اللفظية والمعنوية والحالية للكشف عن معناه،وهي لفظة لطيفة تجعلنا فعلا نعود إلى الوراء لنحط رحالنا عند معنى الخفاء السياقي في المدونة التصوفية لنرى كيف يعتمد الصوفي العارف بربه إلى إزالة هذا النوع من الخفاء من جهة،ثم كيف يتعامل معه هل على نية إشكال قائم في حدّ ذاته،أم هو حقيقة معرفية ووجودية تجعل من الصوفي يتعامل معها وفق سياق يتماشى وعالم أفق التصوف القائم على

71 - ينظر تفسير مشكل القرآن. ابن قتيبة. ص: 525 وما بعدها

72 - التحرير والتنوير. 371/2.

73 - الجامع لأحكام القرآن. الجصاص. دار الكتب العلمية، بيروت، - دت. 93/3.

74 - أحكام القرآن. الشافعي. 194/1.

الجانب الباطني الروحي للأشياء وبخاصة ما تعلق الأمر بعلاقة الذات العارفة المتصوفة بعالم الحقيقة المطلقة-الذات الإلهية-.

### سياق الخفاء من الوجهة التصوفية:

يجسد ابن عربي كعادة جل المتصوفة بعد سياق الخفاء في القضايا التي لها علاقة بالبعد الرمزي الإشاري الذي لا تتوقف دلالاته عند الجانب السطحي للأشياء، ولكن تغوص لتصل عمق العلاقة الرابطة بين عالم الذات الإنسانية وعالم الذات الإلهية؛ الشيء الذي جعل من ابن عربي يميز بين نوعين من الدلالة، الوجودية وهي التي تقابل الظاهر، والدلالة الرمزية وهي التي تقابل الباطن، وعليه فإن الدلالة الوجودية ترتبط بالأشكال المختلفة للكائنات، وهي قابلة للإدراك البشري، وكل ما هو ظاهر فهو يطلب الجهر والوضوح، بخلاف الباطن الذي يطلب الإخفاء والستر<sup>(75)</sup>.

إنه تصريح لا يحتاج إلى تأويل في كون ابن عربي يعطي لشرعية الخفاء أو الإخفاء أو الستر بعده الوجودي والمعرفي لفهم وإدراك سياق حال علاقة الظاهر بالباطن من وجهة رمزية وإن كان الذي يحقق الرمز الإشاري هو الباطن لا الظاهر.

ولكن على الرغم من ذلك كله"...فالعلاقة بينهما/الخفاء، الظهور، ليست استيعادية منطقية وإنما جدلية؛ فالظاهر يخفي دوماً بواطن معينة، وحينما يكشف العارف الصوفي عن معان معينة كانت باطنة عن وعيه، فإنها تتحول بفعل ذلك الكشف إلى ظاهر وتبعاً لطق التضاييف فإن ذلك الظاهر الجديد يخفي باطنا ما

<sup>75</sup> - الفتوحات المكية. ابن عربي. 101/2.

يجب اكتشافه من جديد... وهكذا، وكان الأمر يتعلق بدوائر متراسة كل واحدة توجد في عمق الأخرى التي تحيط بها، وكلما اجتزنا دائرة إلا ودخلنا دائرة أخرى إلى ما لا نهاية.. وكل دائرة تظهر لنا ما يوجد بداخلها، ولكنها تحجب وتخفي عنا في الوقت نفسه ما تحتويه الدوائر الأخرى، وكلما اقتربنا من تلك الدوائر كلما أصبحت واضحة لوعينا ظاهرة فيه، وكلما ابتعدنا عنها كلما خفي عنا محتواها" (76).

عند إلقاء نظرة متفحصة في هذا الطرح الذي يقدمه منصف عبد الحق في شأن البعد الوجودي والمعرفي لمفهوم خفاء النص - الباطن - من الوجهة التصوفية؛ فإننا نلاحظ أنه يحوي على أبعاد تقترب من الضابط التواصلية الإبلاغي المشار إليه في النظرية التواصلية وذلك من عدة جهات فيما يتعلق بمفهوم السياق من جهة، وسياق الخفاء من جهة أخرى، وعليه يمكن القول:

● إنَّ السياق في العملية التواصلية يعد بمثابة الحجر الأساس في تحقيق تواصل بين المتكلم والمتلقي، وهو من ثم يختلف باختلاف أحوال العلاقة المقامية - ليست على نية المتصوفة - بين المتكلم والمتلقي؛ فقد يكون السياق لغويا، فلسفيا، عقائديا، سياسيا، وغيرها، ولكن هل بمقدور السياق عندما يكون له علاقة بالحقل التصوفي أن يحقق هذا النوع من البعد التواصلية القائم في العملية التواصلية عند جاكسون ومن تبعه من المنظرين؟ أم أنَّ السياق الصوفي يستدعي مدونة مفاهيمية تتماشى وأفق العلاقة التصوفية بين العارف والمتلقي حتى يكون السياق المستخدم من قبلهما سياقاً يتماشى والمدونة المفاهيمية التصوفية؟.

لا شك أنَّ السياق بحكم أنَّ له قرائن فإنَّ أهم قرينة يركز عليها الخطاب الصوفي هي القرينة العقلية الباطنية التي تعطي للسياق بعده الرمزي

الإشاري لكي يحقق بعدا تواصليا بين الذات العارفة والذات المطلقة، من هذا المنطق غدا الصوفي يعتمد على السياق الذي يحقق له هذا النوع من الحقيقة الامقيدة لكي يجعل من السياق القدرة على التحلي بلغة رمزية إشارية تتماشى والطابع الصوفي-المفهوم والمنهج-.

إنَّ سياق الخفاء أو الإخفاء عند ابن عربي بخاصة والمتصوفة على وجه أعم يأخذ لغة لا تؤمن بمبدأ التقييد، ولكن بالإطلاق، وه ما يجعل حال سياق الخفاء أن يحقق لنفسه قرائن من نوع خاص وهي المشار إليها في النص السابق في ما أسماه ابن عربي بمبدأ الدوائر أو لعبة الدائرة<sup>(77)</sup>؛ هذه اللعبة التي هي في حقيقة الأمر قرينة لا تستطيع أن تتحكم فيها الذات العارفة وإذَّما هي دوائر موجودة في الوجود الكوني الكينوني السائر مع عالم الحقيقة المطلقة والقادر في الوقت أنه على أن يمد الذات العارفة بأسرار معرفية لا تنقطع إلا بانقطاع سر الوجود المطلق.

إنَّ مثل هذه اللفتة على حد تصورنا تمثل بحق لفتة طيلة معرفية تتماشى وبعد مفهوم سياق الخفاء، وهو يحقق بعدا تواصليا بين المتكلم العارف والمتلقي الصوفي وهما يستخدمان مفهوما له شرعيته المعرفية والمنهجية في العملية التواصلية أو النظرية التواصلية.

## 2-الترجيح بين الاحتمالات والوجوه:

غالبا ما يطلق مبدأ الترجيح في السياقات القرآنية والحالية والمقالية المصاحبة لواقع النص؛ وهي عملية لا يلتجئ إليها الفكر الأصولي إلا عندما تتعدد

<sup>77</sup> - ينظر الفتوحات المكية. 421/3.

الاحتمالات والوجوه؛ فيلتجئ إلى مبدأ الترجيح القائم على وظائف قرآنية لها القدرة في تحقيق هذا النوع من الترجيح.

يقول صاحب الإشارة إلى الإيجاز في هذا الصدد ما نصّه "قد يتردد المعنى بين محامل كثيرة يتساوى بعضها مع بعض، ويترجح بعضها على بعض، وأولى الأقوال ما دل عليه الكتاب في موقع آخر، أو السنة، أو إجماع الأمة، أو سياق الكلام، وإذا احتل الكلام معنيين وكان حمله على أحدهما أوضح وأشد موافقة للسياق؛ كان الحمل عليه أولى" (78).

ويقول صاحب تفسير المنار "أفضل قرينة تقوم على حقيقة معنى اللفظ، موافقته لما سبق له من القول، واتفاقه مع جملة المعنى، وائتلافه مع القصد الذي جاء له الكتاب بجملة" (79).

ويقرر العلامة الطاهر بن عاشور في ما يخص مبدأ الحمل على الترجيح قائلاً "ولا تجعل الحمل على بعضها - المعاني - منافياً للحمل على البعض الآخر إن كان التركيب سمح بذلك؛ فمختلف المحامل التي تسمح بها كلمات القرآن وتراكيبه وإعرابه ودلالاته، من اشتراك وحقيقة ومجاز، وصريح وكناية، وبديع ووصل، ووقف، إذا لم تفض إلى خلاف المقصود من السياق، يجب حمل الكلام على جميعها" (80).

ما يمكن ملاحظته بأن السياق الحامل لدلالة الألفاظ الواقعة في التراكيب عندما يتعدد احتمالها فإن الأصولي يلتجئ إلى تطبيق مبدأ الترجيح الذي ردّ ما له

78 - الإشارة إلى الإيجاز في بعض وجوه المجاز. العز بن عبد السلام. ص: 237.

79 - تفسير المنار. الشيخ رشيد رضا. دار المعرفة بيروت. دت. 22/1.

80 - التحرير والتنوير. الطاهر بن عاشور. 97/1 و 94/1.

القدرة في أن يزيل نوعاً من الإبهام الواقع على اللفظ فتتشكل حينها الدلالة ومن ثم يتعين المقصود أو المعنى من وراء الإطلاق.

لكن وبناء على ما يقتضيه الطابع التواصلية الإبلاغي فيما يخص البعد التواصلية السياقي من الوجهة التصوفية، تستوقفنا في هذا النوع من الترجيح القائم على الاحتمال-الظنون-في شأن اللفظ بما يحمله من معنى بارز في الخطاب الصوفي والذي قدر على أن يعطي لمفهوم الاحتمال بعداً تواصلياً إبلاغياً لدلالة السياق وهو يصاحب اللفظ مصاحبة وجودية ومعرفية.

### سياق الاحتمال الصوفي من الوجهة التواصلية:

يعتقد ابن عربي بأنّ الاحتمال القائم على مبدأ الظن أو الشك المبهم هو في حقيقة أمره مردّه ليس في ذاتية المتكلم مرسل الخطاب، وإنما راجع إلى المتلقي السامع الذي يصعب عليه رفع هذا النوع من الاحتمال الظني، فيلتجئ لبحث عن الطرق التي تزيل عنه هذا الإبهام أو الإشكال فتتحقق لديه إشراقة ووضوح في الحدث الكلامي.

في هذا الصدد يرى ابن عربي بأنّ ورود سياق الاحتمال داخل خطاب المتكلم وهو موجّه نحو المتلقي المستمع ينبغي أن يرفع عن طريق دليل الظن أو الاحتمال القائم على الإطار التأويلي التخريجي الذي يجعل من المتلقي يحسّ بأنّ له الشرعية في أن يطل في ظله وعبره على ما يخبئه المتكلم من معان وأبعاد؛ إذ يعد التأويل استيلاء على نفسية المتلقي بحكم أنّّه قادر على فك الرموز واقتحام سياق الاحتمالات والظنون التي تعترض المتلقي ومن ثم العملية التواصلية بينه وبين المتكلم، وعليه فإنّ مثل هذا الاستيلاء التأويلي القائم على النفوس البشرية يراه ابن عربي موجود فيها لا تستطيع الابتعاد أو الانسلاخ عنه بحال بحكم أنّها مجبولة على حب إدراك المغيبات واستخراج الكنوز وحل الرموز وفتح

المغاليق والبحث عن خفيات الأمور ودقائق الحكم، ولا ترفع بالظاهر رأساً، فإنّ ذلك في زعمها أبين من فلق الصبح" (81).

من هذا المنطلق فإنّ المخرج التأويلي كفيل لأن يجعل سياق الاحتمال يكون سبباً في رفع لغة التواصل في الخطاب الصوفي إلى درجة تقرب كلا من المتكلم والسامع لتجعلهما في مستوى واحد من إدراك الحقيقة المطلقة؛ الشيء الذي يجعل من التأويل لدى ابن عربي "ينفصل عن لغة التواصل، إنّه عبور من ظاهر العبارة أو الخطاب المنطوق إلى باطنه أو ما يعتقد السامع على أنّه ذلك الباطن، وهو ليس أمراً هامشياً وإنما هو نشاط ذهني ينتج بشكل طبيعي عن عملية التواصل ذاتها، ولا يجب أن تخفي عنا بعض النصوص التي حاول ابن عربي فيها تبرير عملية التأويل كنشاط ذهني يمكن أن يقوم به كل فرد داخل عملية التواصل اليومي اللغوي" (82).

على هذا الأساس غدا ابن عربي يعرف التأويل في علاقته بسياق الاحتمال القائم على الظن قائلاً "والتأويل عبارة عما يؤول إليه ذلك الحديث-أي حديث الكلام-الذي حدث عنده في خياله أي السامع" (83) ويضيف قائلاً "والتأويل هو ما يؤول إليه حكم هذا المتشابه أي المتشابه من القرآن، فهو محكم غير متشابه عند من يعلم تأويله وليس إلا الله والراسخ في العلم" (84).

المسكوت عنه أو اللامنطوق في قضية سياق الاحتمال عند ابن عربي يتجسد (Somatiser) سياقياً في إطاره الوجودي الكينوني وفق وضعيتين اثنتين: وضعيّة الفهم، ووضعية التأويل؛ فهما حينها يمثلان تقابلاً من نوع خاص

81 - الفتوحات المكية. 152/4.

82 - الكتابة الصوفية. منصف عبد الحق. ص: 117.

83 - الفتوحات المكية. 454-453/3.

84 - نفسه. 542/3.

يعيشها السامع المتلقي في مواجهته لسياق الاحتمال الكائن في خطاب المتكلم، وعليه فإنَّ "وضعية الفهم تعبر عن موقف صريح وواضح تجاه اللغة، خصوصا وأنَّ الفهم كما سبق الذكر يعني تطابق ما يستنبطه السامع من معانٍ واردة في خطاب المتكلم ومقصوده لديه، إنَّها وضعية متزنة وهادئة لأنَّ عملية التواصل تحقق هدفها الاجتماعي" (85).

على أنَّنا نجد وضعية التأويل... تعبر عن موقف قلق ومتوتر تجاه اللغة؛ فالسامع الذي يؤول لا يستطيع أولا وقبل كل شيء اكتشاف مقاصد خطاب المتكلم؛ الشيء الذي يثير فيه إرادة ما نحو فهم ذلك الخطابينَّ التأويل لا ينظر للخطاب في مباشرته وبداهته، وإنَّما كخطاب مبهم وغامض أو كخطاب عائق يعرقل عملية التواصل ويعمل على تعقيدها وبذلك كلن كل تأويل يحول خطاب المتكلم إلى إشكال لكي يسائله ويستنتقن مبادرة التأويل دوما مبادرة إشكالية لأدِّها تخفي قلقا داخليا لدى السامع" (86).

إذاً سياق الاحتمال لدى ابن عربي أي في الخطاب الصوفي يمثل قلقا وعائقا للمتلقي المستمع وهو ما يؤهِّله لأن يستخدم التأويل لكي يدرك هذا النوع من الاحتمال محققا ومشاركا في العملية التواصلية؛ وهي رؤية تجعل من هذا النوع الاحتمالي السياقي لدى الخطاب الصوفي يأخذ شرعيته الإرادية في المعرفة من زاوية تجعل السياق من المنظور الصوفي يقترب إلى حد بعيد مع مفهوم السياق في النظرية التواصلية.

يفتضي التناظر بين سياق الاحتمال ومبدأ التعدد الدلالي التأويلي في المنظور الصوفي أو الخطاب الصوفي أن يكون الحدث الكلامي في الفهم-

85 - الكتابة الصوفية. ص: 118.

86 - الكتابة الصوفية. ص: 118-119.

المستوى التواصلي العادي-غيره في التأويل-المستوى الإشاري الرمزي-؛ الشيء الذي يجعل من المتلقي المستمع يتردد من حيث تلقيه بين سياقين اثنين: سياق دنيا يقتصر على العمل الظاهر دون القصد والقبض الذي هو من السرائر التي يتولاها الله سبحانه وتعالى، وسياق عليا يشملهما وهو ما جعل ابن عربي في بعض المقامات يميز بين سياقين اثنين: السياق المطلق، والسياق المقيد أو الأفق المبين وهو ما قابل المطلق-الحقيقة المطلقة-، ثم الإدراك المقيد وهو الملازم للذات المتلقية.

ثم إنّه لما كان السياق من منظور ابن عربي ومن تبعه من غالبية المتصوفة ليس متناهيا بحكم أنّهما غدا يتسع في اللامحدود الاستغراقي فإنّه يبقى مع ذلك ذا تعين يوحدّه؛ فإنّه لا بد من حدود تحيط به من خارجه، وعليه يكون الحد الأقصى لواقع الخطاب الصوفي الملازم للذات العارفة دائما هو ما دون الحد الأخير الأقصى للسياق بمعنى لتلك الخلفية المعرفية والثقافية للذات العارفة المتصوفة، وحينئذ يمكن القول بأنّ خطاب الذات المتصوفة وعالم السياق يتطابقان وفق عالم الإطلاق على أساس أنّ السياق المطلق لأي خطاب ذاتوي عرفاني هو الخلفية المعرفية والثقافية لهذه الذات الأخيرة ككل أي المعلوم منها وهي الخطاب الصوفي المطلق كذلك؛ الشيء الذي يجعل من هذا الحد الوجودي الكينوني يمثل بحق الفارق الأساسي بين الخطاب العرفاني الذاتي المطابق لسياقه، ومن ثم المنغلق على أفق محايث، والخطاب الذي يمكن أن يكون ما بعد الذات العارفة لأنّه يحرر الذات العارفة من المحايثة الخانقة.

إنّ أقل ما يقال في هذا الطرح الذي قدمناه آنفا، بأنّه ينم عن خلفية يمكن أن نشير إليها في شكل تلك التقسيمات المفاهيمية التي دأب عليها الدرس الأصولي

يقنفي آثارها منذ زمن غير بعيد، والتي لم تخرج في غالبها - على حد تعبير الشافعي - عن سياق النص (87) وسياق الموقف وسياق الحال وهلم جرّاً.

رغم كثافة النص المستشهد به في الهامش والمتعلق في ذلك البعد الأصولي مفهومها ومنهجها، إلا أنه يمدنا بحقيقة معرفية نحن بصدد الحديث عنها وهي حال واقع السياق بما يمتاز بشرعيته المعرفية في تحقيق أبعاد معرفية حسب الاستعمالات التي يوظف فيها.

87 - يمكن أن ينقسم السياق حسب ما ينعت به أو ينسب إليه إلى:

- سياق النص: يعدّ أول من نَبّه إليه واهتم به هو الإمام الشافعي حين عقد في رسالته باب الصنف الذي يبين سياقه معناه غير أنه لم يعرفه وإدّما استدل عليه بأمثلة من القرآن الكريم، مصداقاً لقوله تعالى {وأسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر إذ يعدون في السبت إذ تأتيتهم حيتانهم يوم سبّتهم شرّاً و يوم لا يسبّتون لا تأتيتهم كذلك نبلوهم بما كانوا يفسقون} الأعراف الآية 163. معقبا على تفسيرها وتبينها قائلاً: فابتدأ جل ثناؤه ذكر الأمر بمسألتهم عن القرية الحاضرة البحر فلما {إذ يعدون في السبت} دل على أنه إدّما أراد أهل القرية لأنّ القرية لا تكون عادية ولا فاسقة بالعدوان في السبت ولا غيره وأدّه إدّما أراد بالعدوان أهل القرية الذين بلاهم بما كانوا يفسقون، ولا يخفى من استدلاله بما بعد لفظ القرية أنه يعني سياق النص، بدليل قوله {وتبتدئ العرب الشيء من كلامها يبين أول لفظها فيه عن آخره، وتبتدئ الشيء يبين آخر لفظها منه عن أوله، وهو سياق النص بدون منازع وإن لم يذكر حدّه هناك.
  - الغرض من النص: ظهر لفظ السياق - السوق - عند فقهاء الأحناف في المقارنة بين أحد أقسام اللفظ من حيث الوضوح هو النص الذي عرفه السرخسي بقوله "ما يزداد وضوحاً بقريئة تقترن باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك ظاهراً بدون تلك القريئة وبين الظاهر وهو ما يعرف المراد منه بنفس السماع من غير تأمل، وهو الذي يسبق إلى القول والأوهام لظهوره فيما هو المراد وتلك القريئة التي تقترن باللفظ من المتكلم، وتكون فرقا فيما بين النص والظاهر هي السياق بمعنى الغرض الذي سبق لأجله الكلام. ويستشهد على الغرض الذي كان من أجله الكلام في الواضح بأحد الاستشهادات:
  - ذكر الغرض في النص نحو قوله تعالى {ذلك بأنهم قالوا إدّما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرّم الربا} حيث سبقت الآية لفي التماثل بين البيع والربا في الحل والحرمة، فما سبق الكلام له ذكر في النص نفسه وإدّما كانت دلالة الآية أوضح على نفس التماثل من جهة الحل والحرمة، من دلالتها على الحل والحرمة لما ذكر من غرض الكلام أو سوق الكلام لذلك الغرض.
  - السياق السببي: وهو فهم الغرض من نص آخر، أو من سبب النزول، مثاله قوله تعالى {يا أيّها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن} حيث سبقت الآية لبيان مراعاة وقت السنة عند إجراء الطلاق فتكون نصاً في ذلك، يشهد لذلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم في المناسبة التي أوقع فيها عبد الله بن عمر رضي الله عنه طلاق زوجته وهي حائض ليراجعها ثم يمسكها حتى نطهر، ثم تحيض فنطهر، فإن بدا له أن يطلقها فليطلقها طاهراً قبل أن يمسه فتلك العدة التي أمر الله أن يطلق لها النساء.
- ولأجل هذا السياق من الغرض - السبب - كانت الآية نصاً في هذا الحكم، فيما هي تدل عليه من قبيل الظاهر على الأمر بأن لا يزيد المطلق على طلاقة واحدة.. وبهذا يتأكد أنّ السياق هو الغرض الذي سبق من أجله الكلام، أو مقصود المتكلم الذي يبنى عليه بناء النص، بدليل أنّ الحكم الثابت بالإشارة ثابت استناداً إلى النص، ويرمز لغوي هو اللام التي صرفت دلالتها للاختصاص.
- ما يمكن استنتاجه أنّ السياق بمفهوم الغرض أو القصد ساهم في تقسيم اللفظ عند الأحناف وأكد وضوحه كما ظهر في الفرق بين الظاهر والنص، وجلي انحصار كما سبق في دلالة العبارة بما سبق له الكلام أصالة أو تبعاً، وأوضح ما بين الفرق دلالة العبارة والإشارة هو التمثيل برجل ينظر ببصره إلى شيء هو المقصود بالنظر، ويدرك مع ذلك غيره.
- عن هذه التحريجة التي نعتقد أنّها تتماشى ومقصدية السياق النصي أو الخطابي يمكن العودة إلى:
- دلالة النص بين مفهومي التفسير والترجيح. محمد الخليلي. أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء. ط1، 2007م. ص ص: 396-397.

غير أنه ما يهمننا في هذا الصدد بالذات هو كيفية الإطلاقات المتعلقة بالسياق على أساس أن الشافعي نجده يطلق عليه الحال أو الأحوال<sup>(88)</sup>، والبلاغيون يطلقون عليه مصطلح الحال أو المقام على ما يمكن تسميته أيضا بالموقف ويعنون بها القرائن الخارجية المتعلقة بالمتكلم أو المخاطب، أو الحالة العامة للكلام باعتبار المكانة الاجتماعية لطرفي التخاطب. ويطلق عليه غيرهم -وهذا ما يهمننا- المشاهدة والمشاهد<sup>(89)</sup>، والدليل<sup>(90)</sup>، والقرينة<sup>(91)</sup>، والمقام<sup>(92)</sup>، والموقف.

إذا سلمنا مبدئيا بوجود مصطلح سياق المقام، وسياق الحال؛ فإننا غالبية المتصوفة وابن عربي على وجه أخص يفضلون استخدام سياق الموقف القادر على عكس تلك الحقائق الوجودية والمعرفية السائرة في عالم ذاتية المتصوف في علاقته بعالم المطلق - الوجود، الكون -.

لكن لرد ما على دارسي المدونة التصوفية حين يجدون تارة استخدامهم للمقام وهم يقصدون به أشياء، وتارة أخرى سياق المقام كحقيقة معرفية وجودية مستقلة في حد ذاتية المقام بما يحقق تقاطعا كينونيا مع عالم الذات المتصوفة؛ فكيف يا ترى يدرك هذا النوع من الاختلاف على مستوى تحديد الفروقات المفاهيمية من جهة، ثم من حيث البعد المعرفي الذي يليق بكل من القسمين أو السياقين؟.

### بين سياق المقام وسياق الحال:

لقد انفرد الصوفية بمفهوم المقام حيث لم يصبح عندهم أن تتوقف دلالاته عند معنى الخطية أو العظة التي يلقيها الرجل في حضرة الخليفة أو الملك، وإذ ما

<sup>88</sup> - الرسالة: الشافعي. تحقيق: أحمد محمد شاكر. دار التراث القاهرة. ط1399، هـ. 1-119/1-121-262-294-311-312-518- وكذلك كتابه الأم: 1/224.

<sup>89</sup> - جامع البيان عن تأويل أي القرآن. الطبري. دار الفكر. بيروت. 1415هـ، 13/88.

<sup>90</sup> - أحكام القرآن للجصاص. بيروت. دار الكتاب العربي. 1335هـ. 4/185.

<sup>91</sup> - الطبري. المصدر السابق. 22/94.

<sup>92</sup> - أحكام القرآن. ابن العربي.. تحقيق علي محمد البجاوي. بيروت. دار المعرفة. 1972م. 3/304.

دلالاته لا تخرج عن مقام العبد بين يدي الله تعالى فيما يقام فيه من العبادات والمجاهدات والرياضيات والانقطاع إلى الله تعالى مصداقا لقوله تعالى {ذلك لمن خاف مقامي وخاف وعيد} (93).

على أن تكون دلالة الحال تلك النازلة التي تنزل بالقلوب فلا تدوم، والفرق بين المقام والحال أن المقام يكتسب بطريق المجاهدات والعبادات والرياضات، وأن الحال يأتي من فيض الله تعالى (94).

ولقد أفصح بحق الجرجاني صاحب التعريفات عن تحديد الفرق بين الحال والمقام فقال ما نصّه: «الحال عند أهل الحق معنى يرد على القلب من غير تصدّع ولا اجتلاب ولا اكتساب من طرق أو حزب أو قبض أو بسط أو هيئة، ويزول بظهور صفات النفس سواء يعقبه المثل أولاً؛ فإذا دام صار ملكاً يسمى مقاما، فالأحوال مواهب، والمقامات مكاسب، والأحوال تأتي من عين الجود، والمقامات تحصل ببذل المجهود» (95).

#### بين سياق العقل ومقام الامتلاك:

لكي نفهم البعد المعرفي والوجودي/الكيثوني لكل من سياق المقام والحال، والسياق في حد ذاته، لا ضير من أن نستقي نصّاً واحداً من نصوص أهل التصوف لنرى البعد التحديدي عند المتصوفة كيف يتعاملون معه، ثم بعدها نعقب عليه وفق ما تقتضيه طبيعة التواصل السياقي المقامي.

يقول النفري في هذا الصدد: «أوقفني في التمكين والقوة، وقال لي أنظر قبل أن تبدو الباديات، واستمع لكلامي قبل أن تحدو الحاديات، أنا الذي أثبتك في

93- للمع. ص: 41.

94- التصوف الإسلامي. زكي مبارك. بيروت. 118/2.

95- التعريفات. الجرجاني. ص: 55.

ثبت، وأنا الذي أسمعك في سمعت، وأنا لا سواي فيما لم أبد وأنا لا سواي فيما أبدي إلا بي، وقال لي جاءك القلم، فقال كتبت العلم وسطرت السرّ فاسمع لي فلن تجاوزني وسلم لي فلن تتركني، وقال لي قل للقلم عني يا قلم أبداني من أبدائك وأجراني من أجراك، وقد أخذ علي العهد للاستماع منه لا منك وميثاق التسليم له لا لك، فأن سمعت فك ظفرت بالحجاب وإن سلمت لك ظفرت بالعجز ... وقال لي جاءك العرش... وقال لي قل للعرش عني يا عرش أظهرك لبهاء ملك الديمومة وجعلك حرما للقرب والعظمة وأحفر بك ما يشاء من المسبحة، فقدرته أعظم منك في العظمة وبهاؤه أحسن من بهائك في رتبة الزينة... وقال لي أنت في علمي وما ترى يواي وأنت تحت كفي وما ترى سواي، وأنت بمنظري وما ترى سواي، وقال لي احذر لا أطلع على القلب، فأراك فيها بمعناك، ذاك تعرفي، أو أراك فيها بفعلك ذاك تقلبي" (96).

لحاجة في أنفسنا نريد قضائها تعمدنا في سرد هذا النص الطويل لعلمنا بأذنه يحوي على حقائق معرفية تصوفية فيما يخص مفهوم السياق المقامي الذي غدا يختلف ويتنوع حسب التراكيب تبعا للقرائن الماورائية التي لا تدرك إلا عن طريق الجانب الروحي الباطني المتماشي مع طبيعة الحقائق من منظورها الإطلاقي لا التقبيدي، وعليه فإنّ أهم الملاحظات التي يمكن أن نستقيها من هذا النص فيما يخص السياق المقامي الحالي المتجدد والمتغير ما يأتي:

1- لعل دلالة القلم الواردة في سياق النص هو رمز العقل، والعرش هو رمز الامتلاك وهي التحديدات المستتبطة من خلال الإطلاقات أو الاستعمالات من قبل النفري الصوفي؛ حيث غدا يستعمل كلا من العلم والعرش ليس بدلالاتهما المعيارية الاصطلاحية ولكن بتلك الدلالات التصوفية العرفانية المجاوزة لحدود

<sup>96</sup> - المواقف والمخاطبات. النفري. تحقيق: أرثر بري. الهيئة المصرية للكتاب. 1985م. صص: 157-158-159.

اللغة العلمية المتعارف عليها إلى لغة تتماشى وعلم باطن الذات العارفة المتصوفة.

2إنّ كلا من دلالة العقل والامتلاك يمتاز بعلامة لا تخرج عن الحقيقة المطلقة- الذات الإلهية-؛ إذ كلاهما لا يخرجان عن حقيقة القناع، فهما بمثابة المطية التي يطل من وراءهما الإنسان الأخرى الذات العارفة إلى عالم الذات الإلهية.

3لعل ما يبرر تخريجة القناع الوارد في حق كل من العقل والامتلاك كون أنّ الذات الإنسانية إذا لم تتخطاهما إلى ما ورائهما لم تر الحقيقة التي تختفي وراء مظهرين من مظاهرها؛ فصارت محجوبة بالمظهر عن الجوهر.

4- ثم يزداد سياق مقام الغياب المتعلق بالعرش والقلم أهمية عند النفري حينما نجده يعطي لهما تخريجة سياقية مقامية تؤهلها فعلا لأن ترفع الذات العارفة إلى مقام الإطلاق في الذات والحقيقة فهو يرى بأنّه لا بد من غيابهما كيما يثبت الحضور للذات العارفة الذي يعد حضورا وحيدا الذي له القدرة في أن يمحو بحضوره كل ما عداه تماما ما أشار إليه سابقا "وأنا لا سواي فيما لم أبد، وأنا لا سواي فيما أبدي إلا بي".

5إنّ سياق مقام ما يمكن تسميته بغوانية التمكين في العقل-القلم-، وغواية القوة في الامتلاك-العرش- هما اللذان يجعلان من الذات الإنسانية العارفة أن تكون على حد تعبير النفري إليها صغيرا أو مطلقا صغيرا، ويفرضان سطوته في القلوب العقل بمعناه أو الامتلاك بفعله، كأنّ بي النفري يريد أن يخرج سياق مقام الامتلاك العبدية إلى حقيقة مفادها أنّ الذات الإنسانية العارفة تريد أن تنتحل الله تعالى إذ تحاكي قدرته على ذلك التعريف الوارد في النص "ذاك تعرفي" وكذا التصرف "ذاك

تقلبي معا؛ فهي من ثمة ترى نفسها في كل شيء بحكم زعمها أنّها حاوية لكل شيء.

6- إذا يكمن سياق مقام الخلاص للذات العارفة بقصد تحليها بعالم الإطلاق في تحقيق مبدأ النفي في الذات القائمة على مبدأ الغياب، وهكذا تصير الحقيقة المطلقة-الذات الإلهية- هي المرئية الوحيدة على حد تعبير النفري "أنت في علمي وما ترى سواي، وأنت تحت كني وما ترى سواي، وأنت بمنظري ولا ترى سواي" في هذا السياق المقامي الحالي الباطني الروحي تتخلص الذات العارفة كلية من غرور المعرفة ومن طغيان الثروة ولا تصير لها أيّ حكم على الناس، ولا تصير عبدا لأيّ أحد على الإطلاق. سياق مقام النص يريد أن ينتهي بالذات العارفة المتلقية لهذه الحقيقة إلى أنّ الله وحده هو الذي يُعرف، والله وحده هو الذي يملك، لأنّه وحده يوجد.

7 المدهش بحق أنّ الذات العارفة عندما تختار هذا النوع من الخلاص القائم على مبدأ الغياب أو القناع المحجوب، عندما لا تعرف ولا تملك؛ فتصير حينها عارفة ومالكة الحقيقة؛ لأنّها تغدو بذلك بعضا من وجود الوجود الحق وهو-المطلق اللامتأهـي- وهكذا يكون سياق مقام الغياب المحجوب هو عين الحضور والشهود الباطني الروحي.

الآن ننتقل إلى نص آخر وهو لابن عربي لنرى كيف يتعامل مع سياق مقام لغة الإشارة التي تتلون دلالاتها الوجودية والإجرائية نبعا لتلك الاستعمالات المتماشية مع مقام الذات العارفة ليخرج سياق لغة الإشارة في قالب يحده عالم الإطلاق.

يقول ابن عربي ما بيأنُ كلُّ إشارة تلوح في الفهم لا تسعها العبارة؛ فاعلم أنَّ أهل الله-ويقصد الصوفية- قد جعلوا الإشارة نداء على رأس البعد وبوحا بعين العلة، ولكن في التقسيم في الإشارات يظهر فرقاً وذلك أنَّ الإشارة التي هي نداء على رأس البعد فهو حمل ما لا تبلغه العبارة، كما أنَّ الإشارة للذي لا يبلغه الصوت لبعد المسافة، وهو ذو بصر، فيشار إليه بما يراد منه فيفهم؛ فهذا معنى قولهم نداء على رأس البعد، فكل ما تسعه عبارة من العلوم فهو بمنزلة من لم يبلغه الصوت، فهو بعيد عن المشير ولى بعيد عما يراد منه، فإنَّ الإشارة قد أفهمته ما يفهمه الكلام أو يبلغه الصوت، وقد علمت قطعاً أنَّ المشير إذا كان الحق، فإنَّه بعيد عن الحد الذي يتميز به العبد، فهذا بعد حقيقي لا بد منه، ولا يكون الأمر إلا هكذا؛ فلا بد من الإشارة وهي اللطيفة؛ فإنَّه معنى لطيف لا يشعر به" (97).

لعل أهم خاصية معرفية باطنية يشير إليها النص-ابن عربي- هو دلالة سياق -البعد- وكيف غدا يتوزع في الوجود الإنساني ككينونة أولاً، ثم كعرفة حاملة أبعاداً تختلف باختلاف الأحوال والتراكيب، وعليه لا مانع من أن نشير إلى أهم سياقات البعد الواردة في نص ابن عربي وهي تتدرج تحت ما يسمى بالمسكوت عنه وهي على النحو الآتي:

1- قد يكون سياق البعد سياقاً مكانياً بين الباث والمتلقي المستمع أو السامع؛ فيلتجئ الباث إلى استعمال الإشارات حتى يحقق بعداً تواصلياً كاملاً بينه وبين المتلقي.

2- قد يكون سياق البعد بعداً حقيقياً بلسان حال ابن عربي بمعنى يحمل "مضامين ذات أبعاد أنطولوجية كالبعد الذي يفصل بين الله تعالى والإنسان أي البعد بين الذات الإلهية القديمة والواجبة وبين الذات الإنسانية الحادثة والممكنة، هذا البعد

الأنطولوجي هو الذي دفع الحق إلى استعمال لغة الإشارة التي هي بالضبط لغة الأمثال المنصوبة والرموز الوجودية"<sup>(98)</sup>.

3- وقد يحتل سياق البعد موقفاً زمانياً تماماً ما نجده يحصل أو يقع في المسافة الزمنية"... التي تفصل بين الشيخ الهرم والطفل الصغير السن؛ الشيء الذي يدفع بالشيخ لتحقيق تواصله مع الطفل إلى اللجوء إلى إشارات وحركات إيوائية مصاحبة لخطابه اللغوي من أجل التوضيح والإفهام"<sup>(99)</sup>.

4- وقد يكون سياق البعد سياقاً معرفياً كالفصل الواقع بين الذات العارفة وغير العارفة؛ يضطر العارف إلى استعمال إشارات وردِّ ما حكايات إفهام غير العارف بمضامين خطابه اللغوي... وعلى العموم ومهما تعددت المسافات والأبعاد التي تفصل بين المشير وبين المشار إليه فإن لغة الإشارة تأتي لتملأ فراغاً ما في اللغة المنطوقة يقوم عملية التواصل اللغوي"<sup>(100)</sup>.

### سياق مقام الصبر في الله والله وبالله من الوجهة التواصلية:

غالبا ما يختلط عند كثير ممن يريدون اقتحام المدونة الصوفية تحديد المفاهيم التي يظن أنّها مفاهيم مشتركة بين الصوفية وغيرهم والأمر ليس كذلك على الإطلاق؛ إذ إنّ المتصوفة غالبية مفاهيمهم حاولوا أن يلبسوها بلباس ينطلق من عالمهم الإطلاقي القائم على العلاقة بين الحقيقة المطلقة أي الذات الإلهية، وعالم الذات العارفة، وهو ما يجعل المفاهيم والمصطلحات تتصاع إلى هذا النوع من اللباس والحقيقة الإطلاعية ما يجعل من المفهوم يتماشى طوعاً أو كرهاً مع مقتضيات الذات العارفة تنفرد بزاد معرفي لا يستهان به. من هذا المفاهيم

<sup>98</sup> - الكتابة الصوفية. منصف عبد الحق. ص: 39.

<sup>99</sup> - الكتابة الصوفية. المرجع السابق. ص: 140.

<sup>100</sup> - نفسه. ص: 140.

الصبر مثلاً؛ فكيف تتعامل معه الذات المتصوفة مع سياق الصبر، ثم كيف تخرجه تخريجاً يتمشى مع عالم العلاقة الإطلاقيه بينها وبين خالقها سبحانه وتعالى مدركة تلك العلية التوافقية بينها وبينه سبحانه؟.

للصوفية في سياق الصبر كلام كثير متنوع حدث السراج الطوسي قائلاً "وقف رجل على الشبلي رحمه الله تعالى فقال له: أي صبر أشدّ على العباد؟ فقال: الصبر لله. فقال الرجل: لا؛ فقال: الصبر مع الله، فقال: لا، فغضب الشبلي رحمه الله تعالى وقال: ويحك فأيش؟ فقال الرجل الصبر عن الله تعالى، فصرخ الشبلي رحمه الله صرخة كادت تتلف روحه" (101).

وقال في موطن آخر "وسألت ابن سالم بالبصرة عن الصبر فقال: على ثلاثة أوجه: صبرٌ وصابرٌ وصبرٌ، فالمتصبر من صبر في الله تعالى، فمرة يصبر على المكاره، ومرة يعجز، والصابر من يصبر لله وفي الله، ولا يجزع، وأما الصبرُ فذاك الذي صبره في الله والله وبالله، فهذا لو وقع عليه جميع البلاء لا يعجز ولا يتغير، من جهة الوجوب والحقيقة، لا من جهة الرسم والخليقة" (102).

إنّها بدون ريب أحوال ومقامات سياقية يرد فيها الصبر وهو يتمشى مع الذات الصوفية وهي تقتحم عالم الحقيقة المطلقة في ظل هذا الوجود المطلق بكل

101 - اللمع. ص: 49.

102 - نفسه. ص: 50.

لقد كان الشبلي على حد تعبير زكي مبارك يتمثل بهذه الأبيات إذ سئل عن الصبر:

عبرات خططن في الخد سطرًا \*\*\* قد قرأها من ليس يقرأ

إن صوت المحب من ألم الشو \*\*\* ق وخوف الفراق يورث ضراً

صابر الصبر فاستغاث به الصب \*\*\* ر فصاح المحب بالصبر صبراً.

وعناية الصوفية بالصبر تمثل جانباً مهماً من تصورهم لكرائم الخلال، فالصبر في جوهره من عناصر الشجاعة في مقاومة الشدائد، والشدائد قد تكون حسية وقد تكون عقلية، والصبر عنصر أصيل في الحياة الخلقية ويظهر فضله في كل باب من أبواب العيش؛ فيكون في العادات وفي طلب العلم وفي الصناعات وفي معاملة الناس، ويكون في الصحة وفي المرض وفي الحب وفي البغض وفي النعيم وفي البؤس، ورياضة النفس على الصبر هي ذاتها من مصادر العافية في عالم الأخلاق. ينظر التصوف الإسلامي. المرجع السابق. ص: 123.

شهوته وملذاته مما يكسبها ذلك قوة وحقيقة معرفية وكونية تدرك أسرار الحقيقة المطلقة في عالمها الإطلاقي.

### سياق مقام الحب الإلهي من الوجهة التواصلية:

الثابت الذي لا مرية فيه أنَّ الغالب من المتصوفة يشترطون في الحب الإلهي أن يتصل بأدب النفس، فمن المحبة الإشرافة إلى علم الله تعالى وحده بحال المحب، وإخلاص المعاملة لوجهه، وحسب الأدب فيها وهو الإخفاء لها، وكنتم ما يحكم به من الضيق والشدائد، وإظهار ما ينعم به من الألفاف والفوائد، وغيرها من المواصفات التي يتحلى بها المحب للذات القدسية<sup>(103)</sup>.

من هذا المنطلق لا ضير من أن نعطي مثالا واحدا على هذا النوع من المحبة وهي تلك العابدة الزاهدة الريانية رابعة العدوية؛ كيف راحت تفصح عن حبِّها الإطلاقي لله تعالى في سياقات ومقامات لا يفهمها إلا أهل الاختصاص من أهل العرفان أو أهل الحقيقة المطلقة.

تقول رابعة العدوية في شأن الحب الإلهي ما بيانه:

أحبُّك حبين حبَّ الهوى \*\* وحبًّا لأذكَّك أهل لذاك

فأما الذي هو حبَّ الهوى \*\*\* فشغلي بذكرك عن سواك

وأما الذي أنت أهل له \*\*\* فكشفك للحجب حتى أراك

فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي \*\*\* ولكن لك الحمد في ذا وذاك

لنعط الكلمة لصاحب القوت المكي ليشرح لنا هذه الأبيات من زاوية صوفية  
ثم بعدها نعقب عليها وفق ما تقتضيه طبيعة السياق المقامي للحب الإلهي في  
ذاتية الذات العارفة.

يقول المكي على لسان حال رابعة العدوية فيما تقصده في شأن الحب  
الإلهي ما بيانه "إني رأيتك فأحببتك عن مشاهدة عين اليقين، لا عن خبر وسمع  
وتصديق من طريق النعم والإحسان فتختلف محبتي إذا تغيرت الأفعال لاختلاف  
ذلك علي، ولكن محبتي من طريق العيان فقربت منك، وهربت إليك، وأثقلت بك  
وانقطعت عن سواك، وقد كانت لي قبل ذلك أهواء متفرقة قلما رأيتك اجتمعت كلها  
فصرت أنت كلية القلب وجملة المحبة فأنسيته ما سواك، ثم إني مع ذلك لا  
أستحق على هذا الحب ولا أستأهل أن أنظر إليك في الآخرة على الكشف والعيان  
في محل الرضوان لأنّ حبي لا يوجب عليك جزاء عليه، بل يوجب عليّ في كل  
شيء لك كل شيء من لا أطيقه، ولا أقوم بحقك فيه أبداً، إذ كنت قد أحببتك فلزمني  
خوف التقصير ووجب عليّ الحياء من قلة الوفاء، فتفضلت عليّ بفضل كرمك، وما  
أمنت له أهل من تفضلك، فأرئيتي وجهك عندك أخرا كما أرئيتيه اليوم عندي أولاً،  
فلك الحمد على ما تفضلت به في ذا عندي في الدنيا، ولك الحمد على ما تفضلت  
به ذاك عندي في الآخرة، ولا حمد لي في ذا ههنا ولا حمد لي في ذاك هناك، إذ  
كنت إنّما وصلت إليها بك، فأنت المحمود فيهما لأنك وصلتني بها" (104).

ما يمكن قوله إنّ المتلقي لسياق الحب الإلهي لا ينبغي لأن يتوقف عند  
دلالاته الفطرية التي يعرفها العام والخاص، ولكن عليه أن يوغل فيعمل ويحلل  
ويصبغ الحب بصبغة الفكر والعقل، فيدرك ما بين السطور وما بين بطون السطور  
وهو ما حاولت هذه الذات الزاهدة العارفة أن تذهب بسياق مقام الحب الإلهي إلى

هذه العوالم المتماشية مع عالم الحقيقة المطلقة، مما جعلها تتحدث ليس بلسان حالها ولكن بلسان حال السياق المقامي الرباني القائم في عوالم الحب الإلهي مفهوماً وحقيقتاً. جت الحب الإلهي تخريجا يليق بمقام العلاقة بينها وبين الذات الإلهية فتحققت العملية التواصلية فيما يخص دلالة الحب الإلهي وفق سياقه المقامي الإطلاقي ليس إلا.

ثم إنَّ الحديث عن لغة الحب بما توحيه من أبعاد وجودية وكيونوية تختلف باختلاف الأحوال والتراكيب، يجعلنا نطل على مفهوم سياق لغة الإشارة مع سياق لغة الإيحاء عند ابن عربي كيف تعامل معهما في كثير من التراكيب؛ الشيء الذي جعل من كثير من الباحثين يظنون أنه قد ساوى بينهما والأمر ليس كذلك.

**سياق لغة الإشارة ولغة الإيحاء من الوجهة التواصلية:**

إنَّ سياق لغة الإشارة الإيحائية تقوم لدى ابن عربي مقام العبارة المنطوقة التي لا تستطيع الابتعاد عن الفهم؛ ذلك أنَّ لغة الإشارة على حد اعتقاده "تقع به الإشارة القائمة مقام العبارة من غير عبارة، فإنَّ العبارة تجوز منها إلى المعنى المقصود بها، ولهذا سميت عبارة، بخلاف الإشارة التي هي الوحي، فإنَّها ذات المشار إليه" (105).

بخلاف أنَّ لغة سياق الإيحاء مرتبطة بالتأويل فهي تخضع للإطار التأويلي التخريجي؛ فالطابع السياقي المقامي الذي يفرق بين لغة الإشارة ولغة الإيحاء هو الوحي بكل ملابساته وعوالمه الداخلية والخارجية؛ على أساس أنَّ سياق "الإشارة التي هي الوحي... هي ذات المشار إليه، والوحي هو المفهوم الأول والإفهام الأول ولا أعجل من أن يكون عين الوحي عين الإفهام عين المفهوم منه؛ فإنَّ لم تحصل

لك هذه النكته فاست بصاحبوحي، ألا ترى أنّ الوحي هو السرعة ولا سرعة أكثر ما ذكرنا؛ فهذا الضرب من الكلام يسمى وحيًا" (106).

ما يمكن قوله في السياق لدى الخطاب الصوفي أنّه يعد بمثابة الحجر الأساس في إدراك تلك الأبعاد والحقائق الوجودية والكونية الكائنة في عالم الحقيقة المطلقة أي الذات الإلهية.

أن يتكلم السياق الصوفي الإطلاقي هو أن يشتت الوحدات العرفانية محاولاً توزيعها وزرعها في تربة الخطابات المجاورة أو المتداخلة نسيجه الخطابى ممزقا حجاب اللغة ليعبرّ بلا منطوقية هذه اللغة العادية والسائرة على لسان كل متحدث.

يتكلم سياق الخطاب العرفاني في مقامات الجرح والمعاناة أي في تلك الفجوة اللامنطوق أو اللامصرح به التي تفصله عن ذاته ولا تطابق بين رؤيته وموضوعه، واللامسكوت عنه في سياق الخطاب الصوفي العرفاني يستحضر الأصل كتوتر وانبثاق ضمن الحكم الصامت المعلق، وهذا الصمت أو السكوت أو السياق اللامنطوق يسكبون شك عالم اللغة نفسها لأنّه ليس وراء اللغة وإذما هو بداخلها الباطني الروحي.

106- الفتوحات. 78/2.

يشير منصف عبد الحق في هذا الصدد قائلاً أنّ اهتمام ابن عربي باللغة الإشارية ليس من قبيل الفضول الصوفي المعرفي، ولا من قبيل الإفاضة في استعراض معلوماته حول اللغة وأنواعها، وإذما ينبع من حاجة داخلية للكتابة الصوفية لديه، وهي محاولة البحث عن لغة مغايرة للغة المؤسسة تؤدي المعاني المختلفة التي يحسّها الصوفي خلال تجربته الخاصة، وخصوصاً لغة الإشارة الحركية لأنها تتم خارج حدود المادة الدلالية للغة المنطوقة أو المكتوبة، بل خارج كل قواعدها ومبادئها التركيبية وضرورتها العرفية. إنّها لغة غير مضبوطة لأنها حرة ومنفلتة من كل القيود الاجتماعية، وربما هذا هو السبب الذي جعلها تسود كل المجالات الهامشية في المجتمع... وهي على العموم لغة تريد الانفلات من السلطة الاجتماعية كما تهيكّلها. اللغة المؤسسة لغة التواصل اليومي إنّ هذه اللغة الإشارية الحركية مثلها مثل اللغة الإشارية الرمزية تعبرّ فعلاً عن وعي عميق لدى الصوفي بمأزق اللغة الاجتماعية وهو علاقتها بالسلطة والإيديولوجيا إذا ما جاز لنا استعمال هذه المصطلحات الحديثة" الكتابة الصوفية. المرجع السابق. ص: 145-146.

إذّه حقيقة اللغة نفسها يتمركز فيما يمكن تسميته ب:اللامنطوق يقع في المنطوق أو اللامسكوت يقع في المسكوت أو اللامصرّح به يقع في المصرّح والمعلن عنه وبه.

هي إذاً بعض من التحديدات لعدة مفاهيم لها علاقة بالإطار العام للسياق والتي جعلت من أفق الفكر الصوفي يتعامل معها وفق معطى معرفي يختلف عما توقف عند كثير من العلماء على اختلاف مدوناتهم المعرفية والفكرية؛الشيء الذي يجعلنا منطقياً ندير الدائرة إلى مدونة معرفية اخترناها كنموذج لهذه الدراسة؛ألا وهي مدونة ابن عربي في ضوء الفتوحات المكية؛هذه المدونة بدون شك قد ورد فيها الكثير من السياقات المفاهيمية التصوفية التي استطاعت إلى حد ما أن تعطي لمفهوم السياق مفهوماً خاصاً يختلف عما ألفته كثير من الدراسات القديمة والحديثة معا وهو ما سنبينه في الفصل اللاحق بشيء من التفصيل.

# الفصل الثالث؛

السياقات النصية للفتوحات المكية

في ضوء النظرية التوافقية.

بما أننا رسمنا في الفصلين السابقين سيرورة السياق الصوفي أو بالأحرى سياق الخطاب الصوفي؛ إذ حول السياق يتحدد واقع الخطاب الصوفي بكل أبعاده الداخلية والخارجية؛ فليس على هذا السياق الصوفي أمكن تأسيس كل هذه الفلسفات المتعاقبة والتأويلات المتشاجرة، وإنما بمحاذاته وبالتماس آثاره وأصيافه أو خيوطه وأليافه، هي من ثمة تعد فعلا تجليات يتبدى في طياتها واقع السياق الصوفي في أدون التجربة العرفانية المتمركزة أساسا على: اللغة، الخطاب، التواصل، الفعل، الواقع، القرائن، العلاقات وهلمَّ جرَّاء...

لا يمكن التخلص من هذا الدور الفعَّال لما يقوم به السياق داخل الخطاب الصوفي وخارجه؛ الشيء الذي حاولنا تتبعه من خلال بعض من نماذج الفتوحات المكيَّة التي تيسر لنا جمعه من خلال نصوص حاولنا أن نتتبع بعدها السياقي المقامي لدى ابن عربي كيف كان يتعامل مع الحقائق المعرفية والوجودية وهو ما جعلنا نقتطف بعضا منها في شكل مفاهيم أو في قالب مفاهيمي صوفي حتى يسهل علينا معالجة السياق الصوفي في طيات هذه المفاهيم من خلال رؤية ابن عربي في فتوحاته؛ فقبضنا على بعض من المفاهيم نذكر بعضا منها على سبيل المثال لا الحصر.

1- سياق النكاح الصوفي من الوجهة التواصلية: الراجع إلى ذاتية ابن عربي يجدها ذاتا كانت مغمورة بالميل إلى عالم الشهوات لكن من زاوية تصوفية تنظر

إلى عالمها البرزخي الروحاني فتدرك عالم الأحاسيس ليس على نية التبعية  
والمحتاج، ولكن على نية الاندفاع فيغدو يطوف حولها في رحاب"... عقلية لها  
رونق ورواء، وآية ذلك أنه أطلق لنفسه العنان في امتلاك ناصية المجد، والمجد له  
طعم معسول يفوق طعم الشهوات، وهو المفرغ لكل نفس طامحة ضاعت حظوظها  
في ميدان الحواس" (107).

غير أنه وهو يقتحم عالم الشهوات ليس انطلاقاً من لغة الشهوات والملذات  
نفسها، وإنما بما بنظام أو وفق سياق لغوي لا يعلمه إلا هو فيلتجئ إلى جعل المفاهيم  
لا تتصاع إلى حواليتها المعرفية المتفق عليها ولكن وفق ما يدركه هو ويعلمه من  
أبعاد وأسرار وجودية ومعرفية تتماشى والعلاقة الأزلية بين الحقيقة المطلقة- الذات  
الإلهية- وعالم الذاتية العرفانية.

يحدث عن نفسه ذات يوم أنه قال رأيت ليلة أني نكحت نجوم السماء كلها  
فما بقي منها نجم إلا نكحته بلذة عظيمة، روحانية، ثم لما أكملت نكاح النجوم  
أعطيت الحروف فنكحتها، وعرضت رؤياي هذه على من عرضها على رجل  
بالرؤيا بصير بها، وقلت للذي عرضتها عليه لا تذكرني، فلما ذكره الرؤيا استعظمها  
وقال: هذا هو البحر العميق الذي لا يدرك قعره، صاحب هذه الرؤيا يفتح به من  
العلوم العلوية وعلوم الأسرار وخواص الكواكب ما لا يكون فيه أحد من أهل  
زمانه، ثم سكت ساعة وقالين صاحب هذه الرؤيا في هذه المدينة فهو ذلك الشاب  
الأندلسي الذي وصل إليها" (108).

يتضح من خلال هذه القولة لابن عربي أن سياق النص في تحديد مفهوم  
النكاح قائم على تخريج تأويلي يحترم أفق الخطاب الصوفي الذي آمن به ابن

107 - التصوف الإسلامي. زكي مبارك. ص: 140.

108 - الفتوحات. 842/1.

عربي، ولكن ليس انطلاقاً من رصيده اللسني المحض فحسب، ولكن أيضاً رصيده المعرفي والوجودي.

بينما الممارسة والاستخدام التي سار عليها ابن عربي لا تحترم هذا الرصيد الصوفي بل لا تعبأ به؛ لأنّ مقصده تبعاً لسياقات النصّ المستشهد به أنفاً ليس هو استظهار معنى النصّ المحدد والمحدود، في الوقت نفسه بانسجامه ووحدته، ولكن هدفه أن يجعل النصّ ينصاع لإرادته ومن ثم القارئ المتخصص.

إنّ هذه المقاصد التي يتغيّرها المستخدم للنصّ طريق المؤول الذي عليه أن يخدم النصّ لا أن يستخدمه تماماً ما جسّدّه ابن عربي حين غداً يجعل من سياق مفهوم النكاح يخرج من دلالاته الاصطلاحية الفقهية الأصولية إلى سياق يتماشى والقصد الوجودي الكينوني القائم في عالم ذاتيته التي هي ذات-على اعتقاده- تختلف عن جميع الذوات وذلك بما فتح لها عن طريق هذا النكاح الوجودي الكوني من العلوم العلوية وعلوم الأسرار وخواص الكواكب ما لا يكون فيه أحد من أهل زمانه.

إنّ البعد التواصلي بين ذاتية ابن عربي بما يحمله من حقائق معرفية وعالم المتلقي المدرك لهذا القاموس اللغوي الفلسفي الذي لا يؤمن بمبدأ التقييد ولكن بمبدأ الإطلاق مما يقرب كل من ابن عربي والمتلقي نحو بعد تواصلي وفق قاموس لغوي يتماشى مع بعد الخطاب الصوفي ليس غير.

## 2- سياق الطهارة في بعده التواصلي:

لعل المرجعية المعرفية التي انطلق منها ابن عربي في تعامله مع الدرس الفقهي أو المفاهيم الفقهية هو ذلك العنفوان والغرسة المفرطة في جعل المفاهيم

والفقهية لا تخرج عما تقتضيه الشريعة فحسب، محاولا الانتقال بهذه المحدودية إلى عالمها الإطلاقي وهي الحقيقة فتكون هذه المفاهيم الفقهية تجد ضالتها الإطلاقيه لا التقييدية المتفق عليها عند أهل الفقهاء، وعليه فإنّ لهذه... النظرة فيها ما فيها من قوة الشخصية، ولو مضيئا نتعقب دراساته القهية لرأينا لهذه النظرة كثيرا من الأشباه والأمثال وهو في دراساته الفقهية يتلمس مسالك التصوف، ويجعل في كل مبحث مجالا لأرباب القلوب" (109).

لننظر إليه- ابن عربي- وهو يتكلم عن سياق الطهارة لنجده في نهاية المطاف يلخص أقوال الفقهاء ثم بعدها يعود إلى رشه الباطني الروحي عل اعتبار أنّ الباطن هو الأصل في عملية التحديد؛ فيقول ما نصّه: "علم أنّ الطهارة في طريقتنا طهارتان: طهارة غير معقولة المعنى، وهي الطهارة من الحدث، والحدث ووصف نفسي للعبد فكيف يمكن أن يتطهر الشيء من حقيقته، فإنّه لو تطهر من حقيقته انتفت عينه، وإذا انتفت عينه فمن يكون مكلفا بالعبادة، ومن ثمّ إلا الله؟ فلماذا قلنا إنّ الطهارة من الحدث غير معقولة المعنى، فصورة الطهارة من الحدث عندنا أن يكون الحق سمعك وبصرك وذكك في جميع عباداتك فأثبتك ونفك، فتكون أنت من حيث ذاتك، وتكون هو من حيث تصرفاتك وإدراكاتك" (110).

إنّ غير المصرّح به في هذا النص من الوجهة السياقية أنّ ابن عربي يفرق بين سياق الشريعة وسياق الحقيقة، على أساس أنّ الشريعة هي حظ العوام، والحقيقة حظ الخواص أو أهل الاختصاص.

غير أنّ الملفت للانتباه أنّ هذا المسلك الذي سار عليه ابن عربي قد سبقه في ذلك الغزالي، بحكم أنّ، ننا نجد أنّ "كتاب الفتوحات المكية صدى لكتاب إحياء

109 - التصوف الإسلامي. 142/1.

110 - الفتوحات. 408/1.

علوم الدين، والفرق بين الرجلين أن الغزالي يحترم الأحكام الفقهية ويدرسها درس الفقيه، ثم ينتقل إلى المعاني الصوفية فيدرسها في حرارة وشوق، أما ابن عربي فيظهر بشخصية جارفة في البابين فيقتحم في الفقه ويقتحم في التصوف ولا يكاد مع عنفوانه ينير العقل أو يشرح الصدر، وهل تُشرح الصدور بالغطرسة والكبرياء" (111).

### 3- بين سياق الغرام والضابط الكينوني التواصلي:

ينتقل ابن عربي بسياق الغارم من بابه العاطفي الوجداني إلى عالم إطلاقي قائم على تلك العلاقة الرابطة بين الحقيقة المطلقة-الذات الإلهية-بصفتها وأسمائها، وعالم الذات العارفة المتصوفة، ولكي يحقق هذا النوع من التقاطع المعرفي يلتجئ ابن عربي إلى سرد سياقات محسوسة ظاهرها يشمل على الحب الغرامي (112)، وباطنها من قبل ذلك العالم الروحي الرباني الذي يجد فيه ابن عربي ضالته المنشودة محققا في نهاية المطاف بعدا تواصليا بين مفاهيم سياق الغرام ومفاهيم سياق الحقيقة المطلقة.

يقول ابن عربي في هذا الصدد ما بيانه:

مرضي من مريضة الأجان \*\*\* علاني بذكرها علاني  
طال شوقي لطفلة ذات نثر \*\*\* ونظام ومنبر وبيان  
من بنات الملوك من دار فرس \*\*\* من أجل البلاد من أصبهان

فهذه بعض أبيات من قصيدته الرائعة في الغارم الحسي المعجز، لأنّ الكلام ضمينا موجّه إلى تلك الفتاة الأصبهانية التي عرفها بمكة، ولكنه في الشرح يحول صبابته إلى معان روحية.

111- التصوف الإسلامي. 143/1.

112- أكبر لظن أن نجاح في هذا الديوان يرجع الفضل فيه إلى تلك الإنسانة التي أذكت نار جواه فهي وقعات حسية مشبوبة وجهها عند الشرح إلى معان علوية ليسير في ركاب أصحاب الأذواق. التصوف الإسلامي. ص: 148.

لننظر كيف يعطي لهذا البعد الغرامي هذه المعاني الروحية ابتداء من البيت

الأول:

### مرضي من مريضة الأجنان \*\*\* علاني بذكرها علاني

المرض الميل، ثم إنّه لما مالت عيون الحضرة المطلوبة للعارفين من جانب الحق سبحانه وتعالى بالرحمة والتلطف إلينا أمالت قلبي بالتعشق إليها، فإنّها لما تنزهت جمالا وعلت قدرا، وسمت جبروتا وكبرا، لم يمكن أن تعرف فتحب، فتنزلت بالألطف الخفية إلى قلوب العارفين" (113).

ثم ينتقل ابن عربي إلى سياق آخر محاولا أن يربط عالم الغرام بنفحة من نفحات الأسرار الوجودية والكينونية القائمة في عالم الذات الإلهية وإنّها لعمرى مرحلة ليست بالأمر الهين، وعليه لننظر كيف يشرح هذين البيتين الآتيتين:

### طال شوقي لطفلة ذات نثر \*\*\* ونظام ومنبر وبيان

### من بنات الملوك من دار فرس \*\*\* من أجل البلاد من أصبهان

ووصف هذه المعرفة الذاتية بأدبها ذات نثر ونظام، وهما عبارتان عن المقيد والمطلق، فمن حيث الذات وجود مطلق، ومن حيث المالك مقيد بالملك-كسر الميم- فافهم ما أشرنا إليه فهذا فإنّه عزيز ما رأينا أحدا نبّه عليه قبلنا في كتاب من كتب المعرفة بالله تعالى، ومن حيث- منبر- يعني درجات الأسماء الحسنى والرقي فيها التخلق بها، فهي منبر الكون، والبيان عبارة عن مقام الرسالة، هذه المعارف كلها خلف حجاب النظم بنت شيخنا العذراء البتول شيخة الحرمين، وهي من العالمات المذكورات، ومن بنات الملوك أي لزهادتها فالزهاد ملوك الأرض،

ومن دار فرس وإن كانت عربية من حيث البيان فهي فارسية عجماء من حيث الأصل لأنه لا يمكن في الأصل بيان عذبة وتعلق" (114).

إذًا يتوزع السياق المقامي لدى ابن عربي بين الوقائع الغريبة الذي يعد بحق كموضوع لفضول تعبدي أو نفسي وبين المطلق الذي يتحدث عنه المتصوفة والذي يقع في مجال اللامرئي والمعتبر كبعد مبهم وكوني وجودي للإنسان؛ الشيء الذي جعل من ابن عربي يعتمد في كثير من الأحوال على الإشارة ليتكلم ولعبر عن عالمه الرمزي عبر الجسد، أي جسد الرمز، وجسد العبارة، وجسد الإشارة وهو ما يساعده على أي يطل على عالم الحقيقة المطلقة من بابها الأوسع.

#### 4- سياق القلب بين عموم الدلالة وخصوص الحقيقة:

لقد قلنا سابقا بأن المتصوفة بعامة وابن عربي على وجه أخص عندما يتعاملون مع الإطلاقات الواردة في الخطاب القرآني فإنهم لا يأخذون الإطلاق وفق ما تعارف عليه أهل الاختصاص من النحاة والأصوليين والبلاغيين والمفسرين وغيرهم، بحكم أن ذلك - على حد قولهم - يقوم أساسا على ما اصطلح عليه هؤلاء في مدوناتهم ومن ثم لا يستطيعون الخروج عنه، وإن ما نجدهم يحاولون أن يجدوا للمفهوم دلالة ورتبة تختلف فيها عن الدلالة المتفق عليها وبخاصة إذا كان المفهوم له وقع خاص على الأفق الصوفي فإن التعامل معه يقتضي تخريجا يليق بمقام المفهوم من جهة، وبما يقتضيه الطابع أو الضابط الصوفي من جهة أخرى.

من هذه المفاهيم التي غدا ابن عربي يعطي لها سياقاً مقامياً يتمشى مع طبيعة الأفق الصوفي، مفهوم "القلب" الوارد في قوله تعالى {إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ} إذ يرى ابن عربي بأن سياق لفظ القلب

الوارد في الآية الكريمة لا تتوقف دلالاته عند مفهوم العقل المتفق عليه عند غالبية المفسرين، ولكن دلالاته تتماشى مع دلالة الحقيقة المطلقة أي الذات الإلهية؛ فهو من ثمة صاحب القلب في الحقيقة. يقول في هذا الصدد "الله تعالى قال لمن كان له قلبواهم يقل لمن كان له عقل؛ فإنّ العقل قيد" (115).

ولعل هذا التحديد لمفهوم القلب من لدن ابن عربي له ما يبرره في المدونة الصوفية؛ فهوما وإجراء، كيف ذلك؟

لعل سياق القلب على حد ابن عربي يقوم أساساً على معنى التقلب في عالم الأشياء وهذا التقلب لا ينفك عن اتصال الذات العارفة بعالم الحقيقة المطلقة؛ الشيء الذي جعل من ابن عربي يعطي لسياق مفهوم القلب مقاما وجوديا وكونيا يتماشى إلى حد بعيد مع ما تقتضيه طبيعة الحقيقة المطلقة التي هي جلّ ما يشغل الفكر الصوفي منذ النشأة حتى الفراق، لذا أضحى ابن عربي يعتقد بأنّ القلب أي سياق يرد فيه إلا وهو يدل على معنى التقلب في ملكوت الله ظاهريا وباطنيا.

##### 5- سياق الخرس من الوجهة التصوفية/التواصلية:

لم يأب ابن عربي أن يتعامل مع سياق الخرس على معناه الاصطلاحي العام الذي يعرفه العوام، ولكنه حاول أن يخرجه وفق ما يقتضيه سياق الضابط الوجودي الكوني الذي يؤمن به، وعليه أضحى يصف الخرس على أنه "أحد العلامات التجريبية الصوفية، تعبر عن كل ذلك نصوصهم" (116)، أبعد من ذلك أن من علامات العارفة الخرس بحيث إنّه لو أراد النطق بما رآه لم يقدر" (117).

115- فصوص الحكم. 122/1.

116- المعرفة الصوفية. ناجي حسين جودة. ص: 168.

117- فصوص الحكم. ابن عربي 186/1.

ولإعطاء سياق الخصم بعده الوجودي الكينوني يلتجئ ابن عربي لربطه بإطاره الفكري بحكم أنه ما دام الفكر موجوداً؛ فلا يمكن الاستهانة بواقع الخرس لأنه يجعل من الذات الصوفية العارفة تدرك حقائق لا يستطيع العوام إدراكها، وعليه استوجب ابن عربي ممن وفق لهذه الخصلة أن يكتُم سرّه ولا ينطق به أبداً؛ فهو يعد من الكشف والعلم الحقيقي القائم في علاقة الذات الإلهية بالذات العارفة.

يقول في هذا الصدد "وهذا الفن من الكشف والعلم يجب ستره عن أكثر الخلق؛ فإن من لا معرفة له بالحقائق ولا بامتداد الرقائق ويقف على هذا المشهد من لسان صاحبه المتحقق له وهو لم يذقه ريداً ما قال: أنا من أهوى ومن أهوى أنا فلهذا نستره ونكتمه" (118).

ويتابع في سياق ذلك في علاقته بالجانب الفكري قائلاً "الأمر أعظم من أن يقف فيه الفكر، فما دام الفكر موجوداً فمن المحال أن يطمئن ويسكن" (119).

ولهذا ذهب القشيري أنه من يتحلّى بسياق الخرس لزم السكوت الدال على سكوت عالم الكينونة، وعليه "من عرف الله انقطع، بل خرس وانقمع" (120)، أبعد من ذلك أن في مثل هذا السياق من الخرس تسقط أسئلة العقل بحكم أنه من "عرف الحقيقة في التوحيد سقط عنه، لم، وكيف" (121) و"سئل بعض الصوفية عن حقيقة الوصول، فقال: ذهاب العقول" (122).

118- رسائل ابن عربي. 3/1.

119- المصدر نفسه. 3/1

120- القشيرية. 603/2.

121- نفسه. 54/1.

122- اللمع. ص: 274.

لكن مع ذلك كله فإنّ هذه السياقات والأحوال القائمة على صفة الخرس والانقطاع وكتمان السر لا تدوم لأنّ قواها فوق الطاقة الإنسانية المحدودة؛ إذ يعقبها الاحتجاب أو الستر؛ الشيء الذي يجعل من الصوفي يعود إلى حالته الطبيعية وإحساسه بالفرق بين الوجود الإلهي ووجود العالم وتمييز الأشياء مصداقا لقول القشيري<sup>123</sup> لأنّه يستر عليهم ما يكشفهم لتلاشوا عن سلطان الحقيقة، ولكنّه كما يظهر لهم يستر عليهم" (123).

### 6- سياق الكينونة من الوجهة التواصلية:

عادة عندما نريد التحدث عن الخطاب الصوفي من الوجهة الكينونية الوجودية، يعجز لسانها عن إدراك اللغة الماورائية في هذا الخطاب وبخاصّة وأنّنا نجد غالبية المتصوفة وابن عربي على وجه أخص يتعاملون مع سياق الكينونة وفق حقائق وعوالم لا يعرفها إلا من كان على دراية بعالم الحقيقة المطلقة مما يؤدي ذلك إلى تحقيق نوع من التواصل بين الباث والمتلقي.

غير أنّّه حاول بعض المشتغلين في مجال حقل التصوف أن يرفعوا عن كثير من الخطابات التصوفية نوعا من الأحكام المجازفة التي اتصفت به، بحكم أنّّه لا يستطيع أن يحقق بعدا تواصليا مع المفاهيم الحداثيّة التي توقف عندها الغرب بخلفياته واتجاهاته الفلسفية والفكرية.

من هذا المنطلق رأينا ابن عربي عندما يتعامل مع الحقيقة المطلقة أيّ الذات الإلهية فإنّه يستعمل لغة كينونية تؤهله لأن يغوص في أسرار ملكوت الله شكلا ومضمونا؛ فهو يقول في هذا الصدماء ثمّ في الوجود إلا الله تعالى وصفاته

وأفعاله؛ فكل هو وبه ومنه وإليه ولو احتجب عن العالم طرفة عين لفني العالم دفعة واحدة" (124).

هي إذاً سياق كينونة الذات العارفة على حد تعبير ابن عربي الذي في ظلها يعتقد بأن تحقيق الرابط التواصلي بين الباث والمتلقي يستدعي ويستوجب حتما معرفة كل من الباث والمتلقي السامع أبعاد سياق الكينونة ليس مما تعارف عليه النحاة وغيرهم، ولكن وفق المدونة التصوفية التي ينتمي إليها كل من الباث والمتلقي معا.

#### 7- سياق وضعية الذات حسب المقام الذي يؤهلها للتواصل:

قد يعجب المرء لهذا العنوان الذي نجعله في طيات هذا البحث سائلا أين يكمن الموطن التواصلي في هذا الإطلاق من جهة، ثم ما مدى وضعية هذا الطرح من أفق الخطاب الصوفي؟

ما دام همنا في هذا الطرح كله أن نقيم بعدا تواصليا بين الخطاب الصوفي والخطابات الأخرى على الإطلاق؛ فإننا حتما وقياسا يستوجب منا حال لسان العنوان أن نجد ما يبرر سياق مقام وضعية الذات كيف تكون لها المنزلة الخاصة في وجودها الكينوني والخلقي وهذا الطرح يجعلنا نتتبع كل السياقات المعرفية لكي نجد خيطا يقر بنا مما قاله ابن عربي في هذا الصدد أذع فعلا يحقق بعدا تواصليا

<sup>124</sup> - رسائل ابن عربي. 2-1/1.

يربط في هذا السياق أو المقام محمد شوقي الزين الكينونة بسياق كينونة ابن عربي إذ يقول ما نصّه "فعبارة كن هي المفتاح الفلسفي والرمزي الذي يدلنا على أنطولوجيا ابن عربي ونظرية الخلق والتكوين في مذهبه، كن الكلمة التي يستعيرها من النص القرآني ويجعلها في آن واحد الحرف والوجود، والجرح والتكوين والآن والكينونة" فلا يزال العالم تصحبه كلمة الحضرة المعبرة عنها بكن ولا يزال التكوين ووجود الأثار عن همته "الفتوحات" 384/4..  
الخطاب العرفاني هو استحضار - كما يقول الزين - الأصل في التجربة كلحظة آنية أو راهنة تتبثق عنها رموز ودلالات وخيالات خلاقة لحظة كن هي لحظة قبول الكائن للتكوين وصدوره وظهوره بانتقاله من العدم إلى الوجود وتحوله من حال إلى حال. مثلما يقول جلال الدين الرومي "إذا كلمتني فإني أولد وإذا كلمتني فإني أوجد" ينظر محمد شوقي الزين. تأويلات وتفكيكات. ص: 97.

داخل الخطاب الصوفي نفسه وخارج الخطاب كشرعية معرفية فرضت وجودها المعرفي والخلقي على سياقات معرفية متنوعة ومتجددة.

يقول ابن عربي في مقام الخلوة في علاقتها بسياق مقام الذات على نية الرفعة والمنزلة التي ينبغي أن تحتلها، قائلاً "لا تدخل خلوتك حتى تعرف أين مقامك، وقوتك من سلطان الوهم" (125).

نريد التوقف عند سياق عبارة "لا تدخل خلوتك حتى تعرف أين مقامك" لنرى بأنّ هذا العبارة تحمل في طياتها بعداً معرفياً بين الخطاب الصوفي في حد ذاته، وسياق آخر من حيث الضابط الأنكروني متأخر عنه ومن حيث الضابط المعرفي متقدم عنه.

ما يهمنا هو الشطر الأول والذي نعتقد حسب الضابط التواصلّي القائم بين الحقول المعرفية والمفاهيمية أنّ ثمة إشارة تحدّث عنها اليسوع المسيح عيسى وبالضبط في الإنجيل العهد الجديد حين كان يتحدث في سياق مقام الذات الإنسانية عليها أن تكون على بينة من أمرها فيما يخصّ المقام الذي يليق بها، فهو غدا يعطي نصائح وإرشادات للذات الإنسانية عندما تكون في مقام الوليمة أو شيء من هذا القبيل عليها أن تختار المقام الذي بها من جهة أنّه تحافظ على ما هو في عمق ذاتيتها الوجودية الكونية، ومن جهة أخرى فيما تعارف عليه الناس من أحكام وضوابط وعادات في شأن المعاملة وتحقيق التواصل فيما بينهم.

جاء في الإنجيل لوقا 14 ما بيانهُ ولاحظ أي المسيح عيسى، أنّ بعضاً المدعوّين يختارون المقاعد الأولى، فقال هذا المثل: إذا دعاك أحد إلى وليمة

عرس؛ فلا تجلس في المقعد الأول، فلرداً ما كان في المدعوين من هو أهم منك، فيجيء الذي دعاكما ويقول لك: أعطه مكانك، فتجل وتقوم إلى آخر مقعد ولكن إذا دُعيت فاجلس في آخر مقعد، حتى إذا جاء صاحب الدعوة قال قلمك إلى فوق، يا صديقي؛ فيكبر قدرُك في نظر جميع المدعوين؛ لأن من يرفع نفسه ينخفض، ومن يخفض نفسه يرتفع" (126).

رغم تباين سياق الخلوة القائمة في عالم الذات العارفة وفق منظور ابن عربي وسياق مقام الاحترام التقديري الواقع بين فهم الناس إلا أن ما يلفت انتباه الضابط التقاطعي التواصلي بين ابن عربي والمسيح عيسى معرفة الأحوال والمقامات التي تجعل الذات الإنسانية تتميز بطابع خاص في وجودها، تماماً ما جعل ابن عربي ينظر إلى هذا المقام من زاوية الخلوة والمسيح من زاوية الاحترام والتقدير.

### 8- سياق وحدة الوجود من الوجهة التواصلية:

يقول ابن عربي في سياق وحدة الوجود بما يلزمه من مبدأ الحلول ما نصّه: "إِذَا جاز تجليه سبحانه وتعالى في صورة شخصية؛ فما المانع من أن تكون سائر الصور الأرضية والسماوية صور تجلياته، وشؤون ظهور ذاته؟ فإن قلتين" الصورة المذكورة التي تجلى الله تعالى فيها صورة حسنة؛ فكيف يقاس عليها الصور التي بخلافها في الحسن النورانية مثل الأشياء النجسة والمتنذرة؟ يقولون في الجواب: نجاسة الأشياء وتقذرها ليست وصفاً ثابتاً لها في أنفسها، فإن كل طبيعة

<sup>126</sup> - الإنجيل - العهد الجديد - النشرة الرابعة. 1992، ط1، 1995، جمعية الكتاب المقدس. لبنان.

Jésus remarqua comment les invités choisissaient les meilleures places. Il dit alors à tous cette parabole : « Lorsque quelqu'un t'invite à un repas de mariage, ne va pas t'asseoir à la première place. Il se pourrait que toi ait été invite et que celui qui nous a invite l'un et l'autre vienne te dire : laisse-lui cette place. Alors tu devras tout douteux, te mettre à la dernière place. Au contraire lorsque tu es invite, va t'installer à la dernière place pour qu'au moment au viendra celui qui t'a invite, il te dise mon ami, viens t'asseoir à une meilleur place ; Alors ce sera pour toi un honneur devant tous ceux qui seront à table avec toi. En effet quiconque s'élève sera abaissé et celui qui s'abaisse sera élevé »

متعينة لها ملاءمة بالنسبة إلى البعض ومنافرة بالنسبة إلى البعض الآخر وذلك من آثار ما به الاشتراك وما به الاختلاف الواقع من التعيين، فأيهما غلب ظهر حكمه من الملاءمة والمنافرة، والنجاسة الواقعة في بعض الأشياء إذ ما هي بالنسبة إلى ما يقابلها من الطبائع التي وقعت بينها أسباب المخالفة؛ فهي لا تثبت لشيء إلا بالنسبة إلى ما يقابلها لا بالنسبة إلى الإطلاق والمطلق؛ فهي وما يقابلها مما سمّي نظافة على السوية بالنسبة للمطلق" (127).

ويواصل تبيان البعد المعرفي الكينوني لوحدة الوجود حين يقول في سياق آخر "والوجود الحق الواجب في ذاته، الكامل بصفاته، السابق موجوديته على جميع حالاته، ممتنع أن يحوم النقص حول عظمة ذاته؛ فكل ما ظهر في الكون من الكمال فهو من لوازم ذي الجلال والجمال، وما طرأ من النقص والزوال، فهو من أحكام التعيين والتنزل والإنزال" (128).

لعل خير تعقيب لفكرة سياق وحدة الوجود ما أشار إليه زكي مبارك وهو يتوقف عند النصين السابقين؛ إذ يقول بصريح العبارة "نحن نصف الله تعالى بالغني المطلق، والفطرة التي هدتنا إلى ذلك، ولا نكاد نصدق أن واجب الوجود يحتاج إلى شيء، وإن احتاج كما نحتاج فأين تكون عظمتة؟.. ونحن حين نقول بوحدة الوجود نقضي بأذنا جزء من الوحدة الإلهية، ولا شك أن فينا شمائل روحية وخلقية تدعونا إلى القول بصحة ذلك الادعاء، ولكننا متلفت فترانا نعري ونظماً ونجوع، ونرى أكبر المتفلسفين لا يغييه التفلسف عن طلب الرزق، وتمر بنا أحداث نرى الناس فيها صغاراً جداً لا يصلحون أبداً للاتسام بالسمة الإلهية. يضاف إلى ذلك أن القول بوحدة الوجود يجعل الثواب والعقاب من المشكلات؛ فمن الذي يثيبنا حين نحسن؟ ومن الذي يعاقبنا حين نسيء؟ ومن نحن حين نحسن؟ ألسنا جزءاً من

127 - مجموعة الرسائل. ص: 308.

128 - نفسه. ص: 310.

الله؟ ومن نحن حتى نسيء؟ ألسنا بضعة من وحدة الوجود؟ أيحسن الله نفسه ثم يثيب، ويسيء ثم يعاقب؟ تلك مشكلة المشكلات" (129).

غير أننا نلفي انتباها ملحوظا إلى أن ابن عربي يحاول أن يحل هذا النوع من الإشكال المتعلق بسياق وحدة الوجود؛ إذ نجده يقوم "... بنصح العوام بأن يكتفوا بالشريعة فيفهموا الثواب والعقاب على نحو ما يفهم جمهور المسلمين، ويحتفظ بذلك السمو الروحاني لأقطاب الواصلين؛ فمن سمت به التجليات إلى مقام الفناء عرف أن لا موجود إلا الله، واستطاع أن يقول: أنا الله" (130).

ولعل البعد التواصلي الذي نستشفه في قضية وحدة الوجود حسب ما أشار إليها المتصوفة بعامة وابن عربي على وجه أخص، إنما ما تكمن في ما يأتي:

● إن من طبيعة الخطاب الصوفي لا يتوقف عند الأمور السطحية التي يعرفها العام والخاص معا، وإنما ما طبيعته الوجودية والمعرفية تقتضي منه أن يتماشى ومبدأ الإطلاق؛ الشيء الذي يجعل من بعد لغة الخطاب الصوفي تترفع إلى مستوى عالي يتماشى وعالم الحقيقة المطلقة.

● إن قضية وحدة الوجود حسب ما راح يبينها ابن عربي حسب النصوص السابقة الذكر (131)م بحق على أن المسكوت عنها هو ليس المعنى

129 - التصوف الإسلامي. المرجع السابق. 154/1.

130 - التصوف الإسلامي. المرجع السابق. 154/1.

غير أننا نجد زكي مبارك يرى بأن لهذا الرأي خطر عظيم من الوجهة الأخلاقية؛ على أساس أن العارف بالله يرى الناس جميعا مضللين، ولكنه يعذرهم وينظر إليهم كما ينظر الرجل إلى صغار الأطفال. ص: 154-155.

131 يقول ابن عربي في تريب الموجودات حسب وحدة الوجود ما نصّه: اعلم أن المعلومات أربعة: الحق تعالى، وهو الموصوف بالوجود المطلق، لأنه سبحانه وتعالى ليس معلولا لشيء، ولا علة، بل هو موجود بذاته، والعلم به عبارة عن العلم بوجوده، ووجوده ليس غير ذاته، مع أنه غير معلوم الذات، لكن يُعلم بما هو عليه من صفات المعاني وهي صفات الكمال، وأما العلم بحقيقة ذاته فممنوع لا يُعلم بدليل ولا برهان عقلي ولا يأخذها حد، فإن الله تعالى لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء؛ فكيف يعرف من يشبه الأشياء وتشبهه من لا يشبهه شيء ولا يشبه شيئا، فمعرفةك به إنما هي أنه ليس كمثل شيء... ومعلوم ثان، هو الحقيقة الكلية التي هي للحق وللعالم، لا تتصف بالوجود ولا بالعدم، ولا بالحدوث ولا بالقدم؛ إذ هي في القديم إذا وصف بها قديمة، وفي المحدث إذا وصف بها محدثة، فلا تُعلم المعلومات قديمها وحديثها حتى تُعلم هذه الحقيقة، ولا توجد هذه الحقيقة حتى توجد الأشياء الموصوفة بها، فإن وجد من غير عدم متقدم كوجود الحق وصفاته قيل فيها موجود قديم لاتصاف الحق بها، وإن وجد شيء عن عدم كوجود ما سوى الله تعالى وهو المحدث الموجود بغيره قيل فيها محدثة، وهي في

الظاهر الذي أدّى بكثير ممن لا يؤمنون بهذه الفكرة يكفرون المتصوفة بعامة وابن عربي على وجه أخص، وإنّما الفكرة الأساسية التي كان يريد إيصالها ابن عربي من خلال قضية وحدة الوجود هو المتلقي الصوفي الذي استغرقت فيه كثير من الحقائق الباطنية التصوفية؛ فهو كفيّل لأن تكون له الشرعية في أن يستجيب لهذه القضية الوجودية التي تتماشى والسر الكينوني المحقق شكلا ومضمونا.

• ثم إنّ البعد التواصلي القائم في فكرة وحدة الوجود ليس معناها الخارجي، وإنّما معناها الباطني القائم بين الباطن الصوفي وعالم الحقيقة المطلقة والمتجسدة في أساسها الأول في المتلقي المستمع، ولهذا وجدنا ابن عربي حين يقوم بتبيان الإطلا العام لفكرة وحدة الوجود فإنّه يجول ويصول مع عالم المتلقي الصوفي ليحمله يعيش في عمق واقع وحدة الوجود؛ فيخس كل من ابن عربي والمتلقي أنّهما ليسا من البشر في شيء؛ بحكم أنّ الإطلاع على سر وحدة الوجود أمكنهما من إدراك بعض من عوالم الحقيقة المطلقة؛ فهما مختلفان عن واقع الخلق باطنيا متساويان معهم خارجيا.

## 9- سياق الفعل الكينوني والضابط التواصلي الإبلاغي:

يشير ابن عربي في سياق حديثه عن الفعل الكينوني في علاقته بعالم التوحيد الرباني فيما معناه بأنّ غاية الخلق أجمعين التخلص من المزجة؛ فيعرف كل عالم حظّه من منشئه بغير امتزاج.

---

كل موجود بحقيقتها فإنّها لا تقبل التجزؤ؛ فما فيها كل ولا بعض، ولا يتوصل إلى معرفتها مجردة عن الصورة بدليل ولا برهان. ومن هذه الحقيقة وجد العالم بوساطة الحق تعالى، ولم تكن بموجودة فيكون الحق قد أوجدنا من موجود قديم يثبت القديم، وكذلك تعلم أيضا أنّ هذه الحقيقة لا تتصف بالتقدم على العالم ولا بالتأخر عنه، ولكونها أصل الموجودات عموما، وهي أصل الجوهر وفلك الحياة والحق المخلوق به، وغير ذلك، وهي الفلك المحيط المعقول، فإن قلت إنّها العالم صدقت، أو أنّها ليست العالم صدقت، أو أنّها الحق أو ليست الحق صدقت تقبل هذا كله وتتعدد بتعدد أشخاص العالم وتتنزه بتنزيه الحق.... ومعلوم ثالث وهو العالم كله، الأملاك والأفلاك وما تحويه من العوالم والهواء والأرض وما فيهما من العالم وهو الملك الأكبر... ومعلوم رابع وهو الإنسان الخليفة الذي جعل الله هذا العالم المقهور تحت تسخير. ينظر الفتوحات المكية. 153/1.

يمكن أن نطرح في ظل هذه العبارة العميقة عدة تساؤلات تنبثق من عمق الفعل الكينوني الذي آمن به ابن عربي؛ فنقول:

- يا ترى ما هو السر الوجودي الكينوني لهذه العبارة؟
- أيكون معناها أن العالم كان في ضمير الخلق على نحو ما تكون الأشجار البواسق في ضمائر البذور حسب زكي مبارك؟
- هل هذه العبارة تربط بين الفعل الكينوني الإلهي والفعل الكينوني الصوفي، أم أنّهما شيئان مختلفان؟

يجيب ابن عربي كعادته عن مثل هذا السياق الكوني المتعلق بفعل الكينونة؛ إذ نجده يصرح بصريح العبارة قائلاً "كان الله ولا شيء معه، وهو الآن على ما عليه كان، لم يرجع إليه من إيجاده العالم صفة ما لم يكن عليها، بل كان موصوفاً لنفسه ومسمى قبل خلقه بالأسماء التي يدعو بها خلقه، فلما أراد وجود العالم وبدئه على حد ما علمه بعلمه بنفسه انفعل عن تلك الإرادة المقدسة بضرب تجل من تجليات التنزيه إلى الحقيقة الكلية، حقيقة تسمى الهباء، هي بمنزلة طرح البناء الجص ليفتح فيه ما شاء من الأشكال والصور، وهذا هو أول موجود في العالم... ثم أنّه سبحانه وتعالى تجلى بنوره إلى ذلك الهباء، ويسميه أصحاب الأفكار بهيولى الكل، والعالم كله فيه بالقوة والصلاحية، فقبل منه تعالى كل شيء في ذلك الهباء على حسب قوته واستعداده كقبول زوايا البيت نور السراج" (132).

إنّه بدون شك سياق الفعل الكينوني الذي ظل يؤمن به ابن عربي منذ زمن بعيد، والذي جعله يحاول تحقيق بعد تواصله بينه وبين عالم المتلقي الصوفي الذي هو أيضاً مطالب بالتحلي بهذا الفعل الكينوني حتى يكون لنفسه عالماً متميزاً

داخل الواقع البشري؛ الشيء الذي يجعل من الذات عند امتلاكها لهذا النوع من الفعل الكينوني تملك لغة تواصلية داخل خطابها الذاتي وخارجه.

ثم إنَّ هذا النوع من الفعل الكينوني الذي يجد أرضاً مطلقاً وواسعة تتسجم مع ذاتيته الإطلاقيه؛ سيؤهل الذات المتصوفة لأن تقتحم عالم الحب الإلهي من بابه الأشمل، وهذا ما يجعلها في نهاية المطاف تحقق ما أسماه المتصوفة بمبدأ: التخلي والتخلي وأخيراً التجلي الذي يختلف باختلاف السياقات والمقامات.

غير أنَّ ميزة سياق فعل الحب الإلهي المجدد لدى واقع الذات المتصوفة يجعل من عملية للتواصل يصعب تحقيقها بين بني البشر، بحكم أنَّ ميزة هذا النوع من الحب يستوجب معرفة أسرارهِ ونواميسهِ الداخلية والخارجية وهو ما يحقق نوع من الانسجام بين الباطن المتصوف والمتلقي المستمع.

### سياق فعل الحب الإلهي في علاقته بالبعد الفني:

إنَّ المتمعن في ما أشار إليه ابن عربي في فتوحاته المكية في شأن الحب الإلهي يجد أنَّه يؤمن إيماناً قاطعاً بأنَّه عبارة عن حب أزلي كان مع الله وفي الله وبالله؛ الشيء الذي جعل من المتصوفة يرقوا بتجربتهم من المستوى البشري العادي المعياري إلى مستوى له علاقة بعالم الخواص الذين اختارهم الخالق سبحانه وتعالى لهذا النور الرباني من الحب الأزلي الباقي القديم، وعليه وجدنا ابن عربي يميز في هذا النوع من الحب الأزلي بين نوعين من الحب الإلهي: فهناك حب الله تعالى للعالم والموجودات ومن ثم فإنَّ الحب لا يخرج عن صفة إلهية أزلية، وهناك حب الصوفي لله تعالى، وهناك سكون الحب صفة إنسانية لكن غايتها هي التعلق بالألوهية<sup>(133)</sup>.

<sup>133</sup> - منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفية. ط1، الرباط. 1988م. ص: 386.

غير أنّنا نلّف ابن عربي يخرّج النوع الأوّل من الحب تخريجا تأويليا ليُجعله يتماشى مع البعد الإطلاقي للجمال الإلهي وهو يشرق على واقع الذات العارفة إشراقا يمكنها بحق لأن تقترب من عالم الحقيقة المطلقة؛ فهو يقول حينها مصرحا بصريح العبارة "وأما الحب الإلهي فمن اسمه الجميل والنور، فيتقدم النور إلى أعيان الممكنات فينفّر عنها ظلمة نظرها إلى نفسها وإمكانها، فيحدث لهما بصرا... فيتجلى لتلك العين بالاسم الجميل، فتعشق به، فيصير عين ذلك الممكن مضطرا له..." (134).

إذا إنّ تخريجة ابن عربي لعالم الحب الإلهي في علاقته ببعده الجمالي الإشراقي يتم على أنّه الدافع إلى الإيجاد والتجلي بعد مرور الذات العارفة بمرحلتين التجلي والتجلي فهو من ثمة عبارة عن تلك الإرادة الإلهية المحققة لواقع المعرفة الصوفية-البشرية-،؛ الشيء الذي يجعل من الذات العارفة تدرك بأنّ الله تعالى نتيجة لذلك لا يرى سوى نفسه متخيلة في عالم مخلوقاته وملكوته ما علمنا منها وما لم نعلم ولما علم الحق نفسه فعلم العالم من نفسه؛ فأخرجه على صورته، فكان له مرآة يرى صورته فيه، فما أحب سوى نفسه..؛ لأنّه لا يرى سوى نفسه" (135).

على أن يكون الحب الثاني لا يخرج عن عالم الإنسان أو الذات العارفة على نية الانفراد لا الاشتراك على أساس أنّ الحب الإلهي المستغرق في الذات العادية أو الإنسانية ينظر إليه ابن عربي من زاوية شمولية تجعل منه يخرج تخريجا يتماشى مع تلك الأبعاد الوجودية والكينونية السائرة في علم مخلوقاته سبحانه وتعالى فيدرك العارف بالله تعالى أنّ خلقته الداخلية والخارجية هي جامعة مانعة

134 - الفتوحات. 112/2.

135 - نفسه. 326/2.

لكل مظاهر الألوهية والكون والإنسان معا. ولذلك حينما كانت الذات الوجودية على حد تعبير ابن عربي "مركبة جاز أن يتعلق حبها بوجود مختلفة، ولكن لأمر مختلفة وإن كانت العين المنسوب إليها تلك الأمور المختلفة واحدة... تتعلق المحبة بكثيرين، فيحب الإنسان محبوبين كثيرين" (136).

ثم إنَّ من عادة ابن عربي أنَّه عندما يلتقي أو يعترضه في السياقات المعرفية التي يوافق ظاهرها الذي يؤمن له في شأن الحب الإلهي في علاقته بالحب للإنساني؛ فإنَّه يلتجئ إلى سرد كل الاستشهادات التي يراها تلبي حاجته المعرفية من قرآن وشعر وغيرها

فهو في هذا الشأن مثلا يورد مثلا لا يخلو من معنى داخل هذا السياق بالذات، وهو لأحد الشعراء السابقين:

ملكَ الثلاثُ الأنساتُ عنائي \*\*\* وجلبن من قلبي بكل مكان

موضحا ومبيننا دلالة البيت قائلا "هنا ير في قوله: عنائي، فأفرد وما أعطى لهؤلاء المحبين من نفسه أعذة مختلفة، فدلَّ أنَّ هذا المحب وإن كان مركبا - فما أحب إلا معنى واحدا، قام له في هؤلاء الثلاثة، أي ذلك المعنى موجود في عين كل واحدة منهن. والدليل على ذلك قوله في تمام البيت: وحلن من قلبي بكل مكان؛ فلو أحب من كل واحدة معنى لم يكن في الأخرى لكان العنان الذي يعطي للواحدة غير العنان الذي يعطي للأخرى وكان المكان الذي تحله الواحدة غير المكان الذي تحله الأخرى. فهذا واحد أحب واحدا، وذلك الواحد المحبوب موجود في

136 نفسه. 329/2.

إنَّ ابن عربي في هذا السياق بالذات لا يفتح الحب الإنساني نحو هذا التعدد إلا لكي يبحث عن ما يوجد ذلك التعدد، أي عن السر الخفي وراءه وهو سر الجمال الإلهي المطلق. إنَّ ابن عربي في تقديمه وعرضه لعالم الحب الإلهي الذي يستمد غالبية عناصره من مصنفات الصوفية السابقين يفتح كعادته حركة الحب على التعدد ليكشف عن سر الباطن الذي يختفي وارده إنَّه ظل يبحث عن علاقة الواحد بالكثير حتى داخل حركة الحد ذاتها.. التجربة الصوفية. المرجع السابق. ص: 388.

كثيرين؛ فأحب الكثير لأجل ذلك،. وهذا كحب الله تعالى له، ومنا من يحبه لنفسه، ومنا من يحبه للمجموع، وهو أتم في المحبة" (137).

إِذَا فَالْحَبِ الْإِلَهِيِّ لَدَى ابْنِ عَرَبِيٍّ هُوَ حُبُّ الْجَمِيعِ الْكَائِنَاتِ فِي كُلِّ حَضْرَةٍ مَعْنَوِيَّةٍ أَوْ خَيَالِيَّةٍ أَوْ مَتَخِيلَةٍ؛ الشَّيْءُ الَّذِي جَعَلَ مِنْ هَذَا الْحَبِّ الْإِلَهِيِّ يُخْرِجُهُ ابْنُ عَرَبِيٍّ تَخْرِيجًا يَتَمَاشَى وَوَاقِعَ الْعَالَمِ الْوُجُودِيِّ بِكُلِّ مَرَاتِبِهِ الْدَاخِلِيَّةِ وَالخَارِجِيَّةِ مِنْ طَبِيعَةٍ وَرُوحَانِيَّةٍ وَإِنْسَانِيَّةٍ.

من هذا القبيل يخرج ابن عربي دلالة الحب الإلهي من معناه المؤلف على نية التقييد والتبعية إلى المعنى الكوني الوجودي المتعلق بعالم الجمال الإلهي الرياني قائلاً "... وكذلك الحب، ما أحب أحد غير خالقه، ولكن احتجب عنه تعالى بحب زينب وسعاد وهند وليلى والدنيا والدرهم والجاه وكل محبوب في العالم؛ فأفتت الشعراء كلاهما في الموجودات وهم لا يعلمون، والعارفون لم يسمعوا شعرا ولا لغزا ولا مديحا ولا تغزلا إلا فيه من خلف حجاب الصور، وسبب ذلك الغيرة الإلهية أن يحب مفاين الحب سببه الجمال، وهو له لأن الجمال محبوب لذاته، والله جميل يحب الجمال فيحب نفسه" (138).

إنها تخريجة تأويلية لمفهوم الحب الإلهي المرتبط بعالم الجمال الإلهي الدال على ذلك الانتقال للذات العارفة من الحب الطبيعي إلى الروحاني منتهين إلى الحب الأعرق والأبقى (139) هو حب الله تعالى حبا يليق بصفاته وأسمائه

137- الفتوحات المكية. 329/2-330.

138- نفسه. 326/2.

139- سبق لأبي الحسن الديلمي (ت/371هـ) أن رتب أنواع الحب ترتيبا هرميا ينطلق من الطبيعي إلى الإلهي، يعتبرنا أن الإنسان الصوفي لا يرقى إلى مرتبة الحب الإلهي إلا إذا قطع مراتب الحب الطبيعي والروحاني؛ الأمر الذي يعني أن الحب الإلهي هو تجاوز للحب الطبيعي والروحاني، يقول في هذا السياق ما بيأته: علم أننا إن بدأنا بذكر المحبة الطبيعية لأتته منها يرتقي أهل المقامات إلى ما هي أعلى منها حتى ينتهي إلى المحبة الإلهية، وقد وجدنا النفوس الحاملة لهذا إذا لم تنتهيا لقبول المحبة الطبيعية لا تحمل المحبة الإلهية؛ فإذا هيئت بلطف التركيب وصفاء الجوهر ورقة الطبيعة واريحية النفس ونورانية الروح، قبلت المحبة الطبيعية ثم ارتقت وطلبت كمالها والوصول إلى غايتها والارتقاء إلى معدنها، فنازعت أصحابها وهم المحبوبون، فأزعتهم حتى ترتقي بهم إلى الإلهية درجة درجة، كلما قربت درجة ازدادت شوقا إلى ما فوقها حتى تتصل بالغاية القصوى "التجربة الصوفية. ص: 513.

وأفعاله؛ الشيء الذي يجعل من القارئ المتلقي لهذا النوع من الحقيقة المتعلقة بالحب الإلهي يدرك في نهاية الأمر تصورات متباينة عن الحب الإلهي يختلف باختلاف نوعية الذات الإنسانية التي تعيشه تبعاً لتصوراتها الخاصة.

إنّ البعد التواصلي الإبلاغي غير المصرّح به لدى الصالح العام، بحكم أنّ طبيعة الخطاب الصوفي تأبى إلا أن تظل سائرة على مبدأ الرمز، أو بعبارة أدقّ إنّ الخطاب اللامنطوق الذي يجعل من الصوفي يحقق بعداً تواصلياً ولكن ليس حسب ما تقتضيه طبيعة العملية التواصلية من قواعد وضوابط، ولكن حسب ما يراه الصوفي في حدّ ذاته، والعلة في ذلك أنّ مبدأ الإطلاق الباطني الروحي الذي آمن به منذ زمن هو الذي جعله يتقيد به، فيتعامل مع واقع المتلقي حسب ما يقتضيه هذا المبدأ ليس غير.

# المخاتمة

لعله تطواف معرفي حاولنا حسب ما تيسر لنا جمعه من مادة معرفية تناول أهم ما يمتاز به الفكر الصوفي من تخريجات معرفية ومنهجية لمفهوم السياق وهو يتربع على كثير من النصوص ابتداء من النص القرآني والنص النبوي والنص الشعري وهلمَّ جرَّاهُ الشيء الذي جعلنا في نهاية المطاف نلحظ ملحوظات نحسبها أنَّه قد حوت جانبا معرفيا ومنهجيا لما اقتضته كبيعة الإشكال. وعليه لا مانع من أن نسرد بعضا من النتائج التي حاولنا التوصل إليها وهي على النحو الآتي:

● إنَّ اللامنطوق أو غير المصرَّح به في الخطاب الصوفي العرفاني يستحضر بالضرورة الأصل كتوتر وانبثاق ضمن الحكم الصامت المعلق (époque)؛ هذه الصمت يسكن في واقع الخطاب الصوفي نفسه؛ لأذَّه ليس وراء الخطاب اللغوي وإنَّما بداخله إنَّه بكل بساطة اللغة نفسها وهي مجسَّدة في اللامنطوق الواقع في المنطوق.

● إنَّ النظام اللغوي من المنظور الصوفي يختزن لحظات إستيهامية بحيث تعجز الكلمات والألفاظ عن التعبير، ومن ثم يتوقف الوعي عن الجانب التفكيري؛ تماما ما استطاع الخطاب الصوفي في كثير من السياقات تجاوز هذه المرحلة وفق ذلك الإطلاق الذي آمن به في كثير من المقامات.

● إنَّ الميزة الأساسية لمفهوم السياق عند غالبية المتصوفة وابن عربي على وجه أخص أذَّه ليس عبارة عن لغة دينية أو إصلاح مقدَّس يتحدد معناه وفق ما أشار إليه الأصوليون والمفسرون واللغويون، بل إنَّه يعدُّ بحق ملتقى السر ومحل فضول آليات ومناهج علمية ودلالات تاريخية وبنيات رمزية ودوافع اجتماعية وثقافية؛ الشيء الذي جعله يكتسب لدى ابن عربي ومن تبعه من المتصوفة شرعية معرفية لأن يكون قابلا للقراءة والتأويل كظاهرة نفسية ورمزية وجسدية وفنية ومن ثم لا يخضع لا من قريب ولا من بعيد إلى العقل التصنيفي الذي يحيله إلى تاريخ الأديان أو لردِّ ما يرمي به إلى فضاء اللامعقول وتكريس عالم الخرافة.

● على أهم خلفية معرفية حاول أن يجسِّدها ابن عربي من خلال ما تيسر لنا الاستشهاد به من الفتوحات المكية أذَّه أراد أن يستنبط من واقع حركية السياق أبعادا وجودية وكيونوية تحقق العلاقة الأزلية بين الله سبحانه

وتعالى والذات المتلقية العارفة به سبحانه، ومن ثم فأعلى أثرا لهذه الخلفية المدرجة تحت اللامنطوق هي على التالي:

1إنَّ صفة الواجد عند الخالق سبحانه وتعالى تناظرها سياقيا صفة الإيمان بالله تعالى أو ما يمكن الإطلاق عليها بالقيمة الوجودية للذات المتلقية العارفة.

2إنَّ صفة الحي عند الخالق سبحانه وتعالى تناظرها سياقيا صفة الذوق عند الذات العارفة أو القيمة الذوقية.

3إنَّ صفة القادر عند الرب جلَّ وعلا تناظرها سياقيا صفة الرزق عند الذات العارفة أو هي القيمة الرزقية.

4إنَّ صفة العالم عند الخالق سبحانه وتعالى تناظرها سياقيا صفة النظر عند الذات العارفة أو هي القيمة النظرية.

5. وأخيرا صفة المرید عند الله سبحانه وتعالى تناظرها سياقيا صفة العمل عند الذات العارفة أو القيمة العملية.

هي إذا بعض من التخريجات التي نأمل أن لها تتماشى والبحث العلمي الموضوعي متيقنين من أن لها لا تمثل الرؤية الكاملة والجازمة التي لا تؤمن بمبدأ الاختلاف والزيادة، بل هي أبعاد نأمل أن تجد من أهل الاختصاص بابا يلجون فيه لكي يدركوا أبعادا معرفية أخرى في ظل مفهوم السياق من باب التراثي الشامل والحدائي المتغير والمتجدد وهو ما نؤمن به إيمانا جازما؛ على أساس أن الدراسات في هذا المجال التصوفي لا تزال المكتبات الجامعية تنتظر الكثير والكثير، بحكم أن التراث الصوفي له من المؤهلات المعرفية والفكرية والفلسفية ما يجعله قادرا لأن يحقق بعدا مفاهيميا ومنهجيا بينه وبين الدراسات الحدائية على اختلاف مجالاتها الأدبية واللغوية وغيرها كثير.



---

---

# المبطلون خرافيا

---

---

## القرآن الكريم ببليوغرافيا البحث:

### ابن الزيات:

- التشوف إلى رجال التصوف. تحقيق: أدولف فور. الرباط، 1958م.

### ابن العربي:

- أحكام القرآن. تحقيق علي محمد البجاوي. بيروت. دار المعرفة. 1972م.

### ابن القيم الجوزية:

- بدائع الفوائد. ط1، دار الكتاب العربي. د. ت.
- طريق الهجرتين وباب السعادتين. تحقيق: يوسف علي بديوي. دار ابن كثير دمشق بيروت. ط2003، 4م.

### ابن المرتضى:

- طبقات المعتزلة. تحقيق: سوسنة ديفلد-فلزر، المطبعة الكاثوليكية بيروت ، 1961م.

### ابن خلدون:

- المقدمة. الدار التونسية للنشر، ط1، تونس، 1984م.
- شفاء السائل لتهديب المسائل، تحقيق مع مقدمة محمد بن تاويت الطبخي، اسطنبول، 1957م.

### ابن دقيق العيد:

- إحكام الأحكام شرح عمدة الحكام.. ط1، مكتبة عالم الفكر.

### ابن عجيبة:

- إيقاظ الهمم في شرح الحكم. المطبعة الجمالية. مصر ط2.

### ابن عربي:

- الفتوحات المكية. دار صادر بيروت، د.ت.
- رسائل ابن العربي، حيدر آباد الدكن. الهند، 1948م.
- فصوص الحكم. نشره عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.

#### ابن قتيبة:

- تأويل مشكل القرآن دار التراث، القاهرة. ط2، 1973م.

#### أبو عبد الرحمن السلمي:

- طبقات الصوفية. تحقيق: نور الدين شريبه، مطبعة دار التأليف، ط2، القاهرة، 1969م.

#### أبو نصر السراج:

- اللمع. تحقيق عبد الحلیم محمود وطه عبد الباقي سرور. دار الكتب الحديثة. مصر. 1960م.

#### الأشعري:

- مقالات الإسلاميين. تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط2، دار الحداثة، بلا مكان، 1985م.

#### الأمدي:

- الإحكام في أصول الإحكام. دار الكتب العلمية. بيروت. ط2، 1983م،

#### الإيجي:

- المواقف في علم الكلام، عالم الكتب. بيروت. 1979م..

#### بدوي عبد الرحمن:

- تأريخ التصوف الإسلامي. وكالة المطبوعات. ط2، الكويت. 1978م

### **بسيوني:**

- نشأة التصوف الإسلامي. دار المعارف بمصر، القاهرة، 1969م.

### **البغدادي:**

- الفرق بين الفرق. وبيان الفرقة الناجية منها. دار الأفاق الجديدة، ط2، بيروت، 1979م.

### **بينيس:**

- مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود. د.ت. محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، 1946م.

### **الترمذي:**

- بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب، تحقيق: نقولا هير، دار إحياء الكتب العلمية، بلا مكان، 1958م.

### **الكلاباذي:**

- التعرف لمذاهب أهل التصوف. تحقيق: محمود أمين النوي. الأزهرية . ط1. مصر. 1969م.

### **التفتازاني:**

- شرح العقائد النسفية. مكتبة المثني، بغداد، د.ت

### **الجاحظ:**

- البيان والتبيين. تحقيق: عبد السلام هارون. مطبعة البابي الحلبي، ط1، القاهرة 1943م.

### **الجرجاني:**

- التعريفات: حققه وعلق عليه: نصر الدين تونسي. شركة القدس للتصدير.  
القاهرة. ط1 / 2007.

### الخصائص:

الجامع لأحكام القرآن. دار الكتب العلمية، بيروت، - د.ت.

### رشيد رضا:

- تفسير المنار. دار المعرفة بيروت. د.ت.

### زكي مبارك:

- التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق. منشورات المكتبة العصرية.  
بيروت.

### السهروردي:

- عوارف المعارف، دار الكتاب العربي، ط1، بيروت، 1966م.

### الشاطبي:

- الموافقات في أصول الشريعة. تحقيق: مشهور بن حسن. دار ابن عمان  
السعودية. 1997م.

### الشافعي:

- أحكام القرآن.
- الرسالة. تحقيق: أحمد محمد شاكر دار التراث القاهرة. ط2، 1399هـ.

### الشهرستاني:

- الملل والنحل، تخريج محمد فتح الله بدران، مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، القاهرة، دت. (جزءان في مجلد واحد).

#### الطاهر بن عاشور:

- التحرير والتنوير
- تفسير التحرير والتنوير. دار سحنون للنشر تونس

#### الطبري:

- جامع البيان عن تأويل آي القرآن. الطبري. دار الفكر. بيروت. 1415هـ.

#### العز بن عبد السلام:

- الإمام في بيان أدلة الأحكام. تحقيق: رضوان بن غريبة. ط1، دار البشائر الإسلامية. بيروت. 1987م.

#### الغزالي:

- إحياء علوم الدين. دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت. د.ت.
- المنقذ من الضلال. وبضمنه (أبحاث في التصوف)، دراسة وتحقيق: عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، القاهرة، د.ت.

#### فتاح عرفان عبد الحميد:

- نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، المكتب الإسلامي، بيروت، 1974م.

#### القشيري:

- الرسالة القشيرية: تحقيق: عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف دار الكتب الحديثة. القاهرة 1972م.

### محمد الخميلشي:

- دلالة النص بين مفهومي التفسير والترجيح.. أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء. ط1، 2007م.

### محمد شوقي الزين:

- تأويلات وتفكيكات. فصول في الفكر العربي المعاصر. ط1، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء المغرب. 2002م.

### مصطفى عبد الرزاق:

- تمهيد لتأريخ الفلسفة الإسلامية. لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1944م.

### منصف عبد الحق:

- الكتابة والتجربة الصوفية. ط1، الرباط. 1988م.

### ناجي حسين جودة:

- المعرفة الصوفية-دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة-دار الجيل بيروت. ط1، 1992م.

### النفري:

- المواقف والمخاطبات. تحقيق: آرثر بري. الهيئة المصرية للكتاب. 1985م.

### نيكلسون:

- في التصوف الإسلامي وتأريخه. ت.د. أبو العلا عفيفي. لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة، 1969م.

الإنجيل - العهد الجديد - النشرة الرابعة. 1992، ط1، 1995، جمعية الكتاب المقدس. لبنان.

**باللغة الفرنسية:**

**Andrée Lalande :**

Vocabulaire technique et critique de la philosophie.PUF ,13 Ed, 1980.

**R. Galisson et D. Coste :**

Dictionnaire de didactique des langues. Librairie Hachette 1976.

## فهرس

المقدمة؛.....أ.	
الفصل الأول؛	
من الزهد إلى حقيقة التصوف؛ نحو مقارنة سياقية	
مقامية.....10-45	
12.....الزهد؛ المفهوم والأحوال	
17.....التصوف؛ المفهوم والمجال	
28.....التصوف بين النظرة الأدبية والخلقية	
38.....الحقيقة المحمدية من الوجهة التصوفية	
41.....نقد الطريق الصوفي	
الفصل الثاني؛	
المرجعية المعرفية للسياق؛ المفهوم-المنهج-النظرية	46.....
47.....صياغة المفهوم من الوجهة القرآنية	
49.....السياق لغة واصطلاحا	
53.....السياق في الاصطلاح	
57.....سياق الخفاء من الوجهة التصوفية	
61.....الترجيح بين الاحتمالات والوجوه	
63.....سياق الاحتمال الصوفي من الوجهة التواصلية	
70.....بين سياق المقام وسياق الحال	
71.....بين سياق العقل ومقام الامتلاك	
78.....سياق مقام الصبر في الله والله وبالله من الوجهة التواصلية	
80.....سياق مقام الحب الإلهي من الوجهة التواصلية	
83.....سياق لغة الإشارة ولغة الإيحاء من الوجهة التواصلية	
الفصل الثالث؛	
السياقات النصية للفتوحات المكية في ضوء النظرية	
التواصلية.....87	
89.....سياق النكاح الصوفي من الوجهة التواصلية	
91.....سياق الطهارة في بعده التواصلية	
93.....بين سياق الغرام والضابط الكينوني التواصلية	

96.....	سياق القلب بين عموم الدلالة وخصوص الحقيقة
98.....	سياق الخرس من الوجهة التصوفية/التواصلية
100.....	سياق الكينونة من الوجهة التواصلية
102.....	سياق وضعية الذات حسب المقام الذي يؤهلها للتواصل
104.....	سياق وحدة الوجود من الوجهة التواصلية
109.....	سياق الفعل الكينوني والضابط التواصلية الإبلاغي
111.....	سياق فعل الحب الإلهي في علاقته بالبعد الفئائي
117.....	<b>الخاتمة</b>
122.....	<b>البيبلوغرافيا</b>
131.....	<b>فهرس</b>