الخطاب الشعري الصوفي وعوائـــق الفهم والتلقـــي

(شعر ابن عربي أنموذجا)

د/ قدور رحماني
جامعة المسيلة (الجزائر)

Cette recherche est basée sur l'étude des problèmes les plus importants qui ont bouleversé l'idée de la poésie soufie et paralysé et entravé l'arrivée et affaibli sa valeur littéraire.

Nous allons examiner en détail les obstacles les plus importants idéologiques et structurelles qui se dressent sur la voie de l'expérience mystique , et nous allons montrer à travers cette approche que le pouvoir politique de cette époque ont été vus soufis réel danger menace son existence. Sur la base de ces préoccupations ne trouvez pas le pouvoir, dans ce cas, une fuite de l'utilisation et de l'exploitation de la religion pour qu'ils puissent rester au pouvoir.

Ainsi diffusé pouvoir en place dans la communauté et les gens que les soufis sont une menace majeure pour la foi et la religion .. Sur cette base, a commencé à accuser les hommes de la mystique comme des athées.

Dans cet article, nous montrons les souffrances des soufis à travers leurs vies et leurs expériences.

تمهيـــد:

إذا نحن رجعنا إلى التاريخ ألفينا أن تحالف السلطة السياسية مع السلطة الدينية قد عزل المتصوفة وأقصاهم بعيدا عن نبض المجتمع وعن المشاركة الفعالة في صياغة الآفاق الأدبية والثقافية والحضارية للأمة. وقد عطل هذا التحالف – عبر قرون متطاولة– حركية الفكرة الصوفية وشلَّ قواها وكسر طموحها وكان يشكل سحابة قاتمة حجبت ما يلتئم عليه الخطاب الشعري الصوفي من أفكار وإحالات وتصورات جديدة وآفاق شعرية معاكسة للمعهود. وعلى ما يبدو فإن السلطة السياسية كانت ترى في المتصوفة خطرا حقيقيا يهدد وجودها واستواءها على عرش الحكم. فإذا هي أغمضت عيونها عن أهل العرفان وتركتهم طلقاء ، كثر أتباعهم ومريدوهم ، وفي ذلك كل الخطر فيما يعتقدون– على الحكم القائم. وتأسيسا على هذه التوجسات والمخاوف لم يجد أهل الحكم يومئذ بدًّا من استخدام الدين واستغلاله حتى يتسنى لهم تثبيت عروشهم وسيطرتهم. وقد وجدوا في علماء الظاهر الوسيلة المناسبة للهيمنة على رجالات الطائفة ووجدوا فيهم آلية مثلى لتنفيذ ما يرغبون فيه حفاظا على الأوضاع السائدة في مختلف الأقاليم الإسلامية. وهكذا فقد أذاع المتحالفون في الناس خطر المتصوفة على العقيدة والدين وأوهموهم بأن القوم أهل زيغ وضلالة وإلحاد. ومما زاد في معاناة الصوفية وهمش نصوصهم وشعرهم أن أهل السنة " كانوا محكومين بنظرة نرجسية للماضي ويعدون كل جديد كما لو أنه ضرب من الانحراف والشذوذ تجب مقاومته بشدة" [(1)].

وسنعالج في هذا البحث العوائق الإيديولوجية والعوائق البنيوية التي عطلت الفكرة الصوفية وأسهمت بقدر غير يسير في عزل الشعر الصوفي عن نبض الحركية الثقافية والأدبية والحضارية المجتمع والأمة بشكل عام ..

أ/ عوائـــــق إيديولوجية (سياقية خـــــارجـــية)

ـ عوائق السلطة التكفيرية والموانع السياسية والاجتماعية:

لقد عقد صاحب اللّمع فصلا ذكر فيه- على الاختصار- كوكبة من رجال الصوفية الـــذين رُمـــوا بالشـــرك ونسبوا إلى المقابح وهُيّج العامة عليهم . وكان من نتائج ذلك التحرش أن قـــُتل بعض القـــوم وســـجن الـــبعض الآخر. ومـــن أمثلة الذين شملهم هذا البلاء أو جزء منه ذو النون المصري [2](ت 245هـــ)الذي شهدوا عليه بالكفر ورفعوه إلى السلطان، وسمنون المحب[3] (ت 290هـــ) الذي رُمي هو وجماعته بممارسة الفاحشة. ولقد كـــان أبـــو سعيد الخراز[4] (ت277هـــ) (صاحب كتاب السرّ) قد أنكر عليه مجموعة من العلماء ونسبوه إلى الزندقة بسبب مـــا جاء في كتابه المذكور الذي لم يفهموا ما انسبك فيه من قصود. وقـــد كفر التستري [5] (ت 283هـــ) مع صـــلاحه وسَعة علمه ، وأخرج من تستر إلى البصرة ، كما شهدوا على الجنيد [6] (ت 297هـــ) بالشـــرك بالرغم من غزارة علمه وشدة ورعه وزهاد ته[7]. ولقد ذكر الشعراني – نقلا عن الجلال السيوطي- ما قاساه خلق كثير من المتصوفة ، من ضرب وحبس ونفي وإذلال على أيدي الحساد والحاقدين الذين لا يحلو لهم حب الظهور كما يحلو لهم علـــى أعناق الأصفياء. ومن الذين طالهم هذا الاضـــطهاد أبو يـــزيد البسطامي[8] (ت261 هـــ) الـــذي نفـــــي مـــرات عـــديدة من بسطام ، والشبلي[9] (ت 334هـــ) الذي شُهد عليه بالإلحاد ونسب إلى زمرة الزنادقة. وهـــــذا قطـــب زمانـــه أبو مدين الغوث[10] (ت 594هـــ) قد اتهم في عقيدته وأضيف إلى فئة الزائغين وأخرج من بجايـــة إلـــى تلسمان وقضى هناك [11].. وغني عـــن البيان مـــا حدث للسهروردي المقتول [12] (ت587هـــ) الذي تألب عليـــه الفقهاء وكثر تشنيعهم عليه بعد أن ظهر عليهم وعلى المتكلمين في مجلس عقده الملك الظاهر. ولمـــا ازداد تغـــيظ المناظرين عليه أفتوا بقتله ، فقتل شنقا في حلب[13]. وقد أشار السهروردي في حائيته المشهورة إلى المصير الـــذي ينتظر كل عاشق صوفي فقال[14]:

وارحمتـــــا للعاشقين تكلفوا سَتر المحبـــة والهـــوى فضّاح
بالسر إن باحوا تباح دماؤهـــم وكذا دمـــاء البائحيـــن تـــبـــاح

وهـــو الأمر نفسه الذي ألمح إليه عـــز الدين المقدسي (ت 660هـــ) حينما قـــال [15]:

أباحت دمي إذ باح قلبي بحبها وحل لها في حكمها ما استحلـّت
وما كنت ممن يظهر السر إنما عروس هواها في ضميري تجلت
فألقت على سرّي أشعة نورها فلاحت لجُلاسي خفايا طويتـــي

ويذكر هنري كوربان (**Henry Corbin- 1903 - 1978**) أن السهروردي المقتول لم يكـــن عرضـــة لاضطهاد الفقهاء فحسب ، بل كان كـــَذلك محورا لاضطهاد الفلاسفة العقليين الذين يضيفون عالم الحقيقة الروحيـــة الكشفـــــية إلى الوهـــــم والهـــلوسة[16] . ولا يخفـــى على أحد ما قاساه الحلاج [17] (ت 309هـــ) الذي حمل إلى مصيره الأليم – بعد فتوى الشرعيين – حيث أمر السلطان بجلده ألف سوط ثم قطعت أطرافه وزج به في نار ذات لهب[18]. ويشير الشعراني- نقلا عن تاريخ ابن خلكان- أن الحلاج قتل دون أن يثبت عليه ما يوجب القتل[19].

إن كيد أهل الظاهر والفقهاء كان قد شمل المتصوفين في جميع الأقاليم الإسلامية فهذا فريد الدين العطار(ت 627هـ) صاحب كتاب(منطق الطير) قد رمي بالمروق والإلحاد وأمعن أحد فقهاء سمرقند في الكيد له ، وكان يراه حقيقا بالموت والإعدام ، كما حرّض العامة عليه فهدموا منزله . ويذكر المستشرق (برا ون) أن سبب حقد أهل السنة على العطار يرجع إلى ما ذكره في كتابه(مظهر العجائب) وهو عبارة عن منظومة في مدح علي بن أبي طالب[20].

وقد أورد السرّاج الطوسي نصا يهاجم فيه الذين كانوا سببًا في اضطهاد الصوفية وفي سفك دماء بعضهم فيقول : " فكم من ولي قد قتلوا...وكم جمع في طاعة الله ورضاه قد فرقوه، وما خلق الله على وجه الأرض قوماً شرّا من هؤلاء"[21].

ويرجع صاحب اللمَع ما حدث للمتصوفين من أذى وتشنيع واتهامات قد تصل حد القتل إلى وجهين: فأما الوجه الأول فكون أهل الظاهر وعلماء الرسوم لم يفهموا ما كان يلهج به رجال الطائفة عبر مرقومهم المبرقع بالإيماءات والإشارات ، وأما الوجه الثاني فكون بعض من هؤلاء العلماء على دراية بمقاصد الصوفية ولكن غلبتهم أهواؤهم وحب الظهور فأطلقوا ألسنتهم محرضين الحكام والمحكومين على عقابهم ونبذهم[22].

ولقد أشار جولد تسيهر (**Ignác Goldziher -1850-1921**) إلى تزمت فقهاء أهل السنة وألمح إلى حرص الشرعيين على تأليب الناس على القوم . وفي سياق حديثه عن تطرف التيار السني يذكر ما لقيته أسرة الصوفي المشهور عبد القادر الجيلاني[23] (ت 561هـ)، فقد زج بكثير من أفرادها في السجن[24]. والحق أن علماء الظاهر والشرعيين لم يكونوا جميعا منكرين على أهل العرفان ، بل وُجد منهم من كان يتوقف في فهم كلام القوم وربما أثنى عليه كالإمام أحمد بن سريج الذي حضر يوما مجلس الجنيد ولما سئل عما فهم من كلامه قال : " لا أدري ما يقول ولكن أجد لكلامه صولة في القلب تدل على عمل الباطن... وليس كلامه كلام مبطل " [25]. ولقد عدّد الشعراني في يواقيته وجواهره عددا غيرَ قليل من العلماء الذين أنصفوا ابن عربي وأثنوا على تصانيفه كالفيروز آبادي وصلاح الدين الصفدي وقطب الدين الشيرازي والكاشي كمال الدين والفخر الرازي والنووي وسواهم .. وللإشارة فإن هؤلاء المشايخ كانوا من أشد الناس إنكارا على من يعارض ظاهر الشريعة [26].

ولعله من المفيد أن نذكر أن جوهر الخلاف بين الفقيه والعاشق الصوفي يعود أساسا إلى الاختلاف في رؤيتي الطرفين إلى الدين الذي يراه الفقيه سلسلة من الأوامر والنواهي (افعل ولا تفعل) ، وعلى أساس هذا النسق تتحقق السعادة. كما يرى الفقيه أن إنتاج المعرفة يتوقف:" على آليات ثابتة يقف على رأسها الإجماع ويليه القياس"[27]، مستبعدا تماما دور التجربة الشخصية الروحية في إنتاج تلك المعرفة. وأما العاشق الصوفي فيرى الدين– كما تمثله النصوص الشرعية– منطويا على ظاهر وباطن أو شريعة وحقيقة[28]، وهما كتلة واحدة ذات بعدين. وإذا كان الفقيه يقف من مصدري المعرفة قرآنا وحديثا ، موقفا ظاهرا لا يتجاوز حدود الرسم والشكل مغلقا باب التجربة الروحية في إنتاج المعرفة ، فإن العاشق الصوفي يرى في التجربة الفردية أساس المعرفة الدينية ، وينظر إلى النص الديني نظرة تأويلية ويعده تشكيلة ضخمة من الرموز وأنساقاً من الإشارات التي تنطوي على أبعاد غير نهائية وعلى أسرار متشابكة ، لا تكشف عن أعماقها الخصبة إلا لصاحب الوجد والذوق الذي يجعل

استكناه جوهر النفس والغوص في خباياها طريقا إلى معرفة الحق. وهكذا يتم إنتاج المعرفة ويتحقق للعاشق الصوفي السعادة عبر محاورته للخفي ، ومن خلال تواصله الدائم مع الحق والتلاشي في وهجه الأخاذ الذي لا تأفل أنواره ولا تنقطع إمداداته عن مُحبه الذي لا يتحرك إلا إليه ولا يتحاور إلا معه ، ولا يشهد في الكون سواه.. فهو معه فكرا وسمعا وبصرا ولسانا ، حاضرا– على الدوام– لا يعدل شيء من أشياء الوجود شدة انقطاعه إليه وحبه له وروعة فنائه في أريج أنواره. وبهذا الهيام بالحق والذهاب بعيدا في أعماق النفس ومجاهدتها تتمزق حجب الجهل عن إدراك الصوفي ويفسق زهر المعرفة في بستان روحه التي تكون مستعدة – كلّ أوان– لتلقي الرزق الإلهي ومشاهدة مناظره العليّة. وأما الذي يعيش خارج نفسه فلا يمكن أن يكون إلا غريبا عن الحق ، أجنبيا عن درك المعرفة الحقة وذوق نعمة القرب. يقول ابن عربي : " المعرفة نعت إلهي وهي أحدية المكانة ، لا تطلب إلا الواحد... فكل علم لا يحصل إلا عن عمل وتقوى وسلوك فهو معرفة لأنه عن كشف محقق... بخلاف العلم الحاصل عن النظر الفكري لا يسلَم أبدا من دخول الحيرة فيه والقدح في الأمر الموصل إليه"[29].

وهكذا فإن الخلاف المنهجي بين الفريقين جعل الفقهاء يتهمون المتصوفة بتخطي حدود الشرع وجعل الصوفية يحكمون على الفقهاء وأهل الظاهر بالجمود عند الشكل الخارجي للنصوص الشرعية والوحي المنزل[30].

وإذا كان العاشق الصوفي وارثا لتجربة النبوة ، سائرا على هديها، فإنه من جهة أخرى يحاول إحياء تلك التجربة ويحاول إعادة تحريكها من جديد عن طريق تجاربه الروحية الموصولة بمصدر المعرفة.. ويشير بعض الباحثين إلى أن التجربة الصوفية في التراث الإسلامي ، وفي جانب منها تمثل " ثورة ضد المؤسسة الدينية التي حولت الدين إلى مؤسسة سياسية اجتماعية مَهَمّتها الأساسية الحفاظ على الأوضاع السائدة ومساندتها"[31]. وفي خضم كل ذلك فقد واكب قمع الصوفية قمع آخر أشد سطوة وإيلاما تمثل في استبعاد شعرهم وفي عزل نصوصهم عن الثقافة الرسمية المعتمدة. ومن هذا المنطلق أحرقت بعض كتب القوم وعبث بالبعض الآخر وأصدرت فتاوى هنا وهناك تقضي بتحريم الإقبال على تصانيف أهل الحقيقة وتؤثم من يهب إلى قراءة ما كانوا يرقمونه في خطاباتهم الأدبية والفكرية. كما طفقت مجموعة من المؤلفين السنيين إلى تأليف الكتب التي تقلل من شأن الإبداع الصوفي وتضيفه إلى مرذول القول المبطن بالكفر والإلحاد. وتأسيسا على ذلك فقد انصرف خلق كثير من أفراد المجتمع عن الإقبال على خطاب الصوفية ، وقد نتج عن هذا المسلك المشحون بالمغالاة والتعصب حرمان المجتمع مما كان يزخر به النص الصوفي من خصائص فكرية وأدبية وفهوم جديدة. ومن يرجع– على سبيل المثال– إلى كتاب (تلبيس إبليس) لابن الجوزي يلقى الرجل قد خصص نصفه لذم مسالك الصوفية، مضيفا قيلهم إلى مرذول الكلام .. وفي هذا السياق يقول:" فمنهم (أي الصوفية) من خرج به الجوع إلى الخيالات الفاسدة فادعى عشق الحق والهيمان فيه... وهؤلاء بين الكفر والبدعة"[32]. وفي سياق حديثه عن رجال الطائفة يذكر أن ما ألّفوه من كتب لا يمكن أن ينتسب إلا إلى الكلام الفاسد ، ويمثل في هذا الشأن بكتاب اللمع للسراج الطوسي وقوت القلوب لأبي طالب المكي وكتاب الحلية لأبي نعيم الأصبهاني والإحياء للغزالي وصفوة الصفوة لابن طاهر المقدسي وما إلى ذلك[33].

ومهما يكن من شيء فإن المجتمع العربي الإسلامي كان واقعا– على امتداد قرون متطاولة– بين سيوف السلط المتعاقبة وألسنة الشرعيين التي لا تقل مضاءً عن صرامة سيوف الحكم القائم آنذاك. ومن هنا لم يكن في

إمكانه– تحت سماء هذا الوضع القاسي– أن يخترق ما هو مقرر ومسموح به ، ولم يكن في وسعه تجاوز الأوضاع السائدة ، وتخطي القيم الماضية المتراكمة على صعيد الحياة الفكرية والأدبية. تلك القيم التي أصبحت– بفعل القهر– من قبيل المقدسات والمسلمات والمسائل النهائية التي يحظر خرقها وتغييرها.. وإذا كان المتلقي– يومئـذ– مكـبلا وخائفـاً ، وكان مشحونا ومشمولا بما تكدس في عقليته من تلك القيم ، وكان قد ألف– على صعيد الحياة الشعرية– الدوران في فلك تلك الأشعار الغرضية المتوارثة والتجارب الأدبية المكررة ، فإنه– والحال هذه– لا يستطيع– نظرا لتضافر كل تلك الكـُبول– أن يغير أفق انتظاره وأن يطهر ذهنيته مما كان قد هيمن عليه من فهوم مشـتركة ، ولا يستطيع – في ظل تلك العقبات والعوائق – أن يستوعب أو يفهم ما هو خارج عن المألوف شعريا وفكريا.. وممـا زاد في حدة الأزمة التواصلية ، انعزالية العاشق الصوفي وانكفاؤه على ذاته– معظم الأوقات– هذا بقطع النظر عن بعض الجهود التي بذلها عدد من المتصوفة أملا في إيجاد شيء من التجاوب بين خطابهم وبين المتلقي تحت سـماء ذلك المناخ الممتاز بالقسوة والجحود.. وبمجيء ابن عربي لم تهدأ هجمات الشرعيين وعلماء الرسوم ومن سـاروا في ركابهم على أهل العرفان سيما الكبراء منهم كابن الفارض[34](ت 632هـ)، وابـن سبعين[35] (ت 669هـ)، وابن عربي (638هـ) وفريد الدين العطار(ت 627هـ) وسواهم.

وغني عن البيان ما حدث لابن عربي من مضايقات ، حيث أهـدر دمه ، وتدافع خلق كثير من الشـيوخ والفقهاء إلى تكفيره وطعنه في عقيدته ودينه ، وهبّ بعض المؤلفين إلى تصنيف الكتب التي تسفـّه ما كان يقول به من خلال مرقومه الشعري وخطابه النثري خاصة الفتوحات والفصوص. والظاهر أن ابن عربي لم تحدث بينه وبين السياسيين أية مشكلة ، بل كان له شـأن كبير عندهم ، ففي الأندلس استطاع أن يصبح كاتبا في حكومة إشبـيلية ، ولما حل بتونس كان محاطا بهالة من الإجلال والإكبار لدى حاكم الموحدين هناك ، كما كان ذا حظوة عند كبـراء هذا الإقليم العربي الإسلامي، ولما كان بحلب كانت له كلمة مسموعة عند الملك الظاهر بـن صلاح الدين الأيوبـي ، وكان الملك المعظم ابـن الملك المعظم العادل (ت 625هـ) يحبه حبّـا جمّـا، وكانت صـلته بالشـيخ الأكبـر كصلة المريد بشيخه. وبناء على هذه العلاقة المتينة كانت كلمات محيي الدين تنزل على قلب الملك كرشّة مزن على مهجة عطشى.. وهذا " صاحب حمص رتب له كلّ يوم مائة درهم، وابن زكي كل يوم ثلاثـين درهمـا، فـكان يتصدق بالجميع "[36] ولعل إجازة ابن عربي للملك المظفر غازي بن الملك العادل[37] أنصع دليل على قـوة تلـك الروابط والصلات. ويذكر ابن عربي أنه كان له اتصالات بسلطان بلاد الروم عز الدين كيكاوس ، وفـي ذلـك يقـول:" كتبت إلى عز الدين كيكاوس سلطان بلاد الروم جواب كتاب كتب به إليّ ... وكنت مقيمـا بملطيـة[38]. وإذا كان الأمر مع أهل السلطة على هذا النحو من الإجلال للشيخ الأكبر فإن ثلة من الشرعيين الـذين عاصـروا الشيخ أو أتوا من بعده كانوا مناوئين له ، مشنّعين عليه ، ولم يتورعوا في حشره ضمن صفوف الكفرة والملحـدين كما جرت العادة مع كل الذين يفكرون تفكيرا حرّا مخالفـاً لهم. وسأكتفي هاهنا بضرب بعض الأمثلة التي نلمـس من خلالها رغبة هؤلاء في تخويف الناس والقراء من خطاب الشيخ الأكبر لينصرفوا عن الإقبال على ذوق ما فـي نصوصه مما هو مخالف لشعراء الأغراض وللموروث الأدبي والفكري. وفي هذا السياق كتب جمـال الـدين بـن الخياط كتابا عن ابن عربي ذكر فيه عقائد زائفة ومسائل خارجة عن إجماع المسلمين وقال هذه عقائد الشـيخ ثـم أرسل الكتاب إلى العلماء في بلاد الإسلام فكتبوا مشنعين على من يعتـقد ذلك من غير تثبّـت[39].

ولقد عبر ابن عربي مرارا عما كان يلقاه من اعتراض أهل الظاهر على شعره وأقواله مشيرا إلى أن تعصبهم قد عطّل حركية الفكر وحجب وصول خطابه الصوفي إلى المتلقين اعتمادا على خلفية تلك الأحكام المطلقة التي كثر فيها التحامل وعدم الفهم وقل فيها الإنصاف والإدراك. . بل إن أقوال الشرعيين وفتاواهم منعته من البوح بكل ما كان يعتمل في صدره وهذا ما نستشفه من خلال رسالته إلى الإمام الفخر الرازي التي يقول في بعض أجزائها : " وكنت أريد أن أذكر الخلوة وشروطها وما يتجلى فيها... لكن منعني من ذلك الوقت وأعني بالوقت علماء السوء الذين أنكروا ما جهلوا وقيدهم التعصب وحب الظهور والرياسة"[40].

وكم عبر ابن عربي في فتوحاته المكية عن مغالاة أهل الظاهر وتحجر علماء الرسوم مبينا أن الغلو في الدين مفسدة له. ومن أمثلة ذلك قوله: [41]

فلا تَـغْـل فديتك يا خليلي فإن الدين يفسده الغلوّ

وكم كان يشكو، عبر نسوج شعر الفتوحات ، من عدم فهم ما كان يرمي إليه، وكم كان يعاني من صدود المجتمع وإعراضه عن مسطوره الإبداعي الذي كان يسير في الاتجاه المعاكس للتجارب السابقة.. ونظرا لهيمنة عناصر التشويش التي كانت تسيّج خطابه الشعري، كاتمة أنفاسه ، في ظل ذلك الواقع المفعم بالقسوة والحذر والتبرّم ، لم يتسنّ له إضاءة تلك الذهنية الصدئة ولم يكن في مقدوره- والحال هذه- اختراق تلك الجدران العازلة ليصل إلى المتلقي ويغير أفق انتظاره ، هذا بغض الطرْف عن بعض المحاولات التي كان يستغل عبرها جملة من الآليات والأدوات من أجل احتواء المتقبل وإغرائه وحمله على الدوران معه في فلكه. ولكن بالرغم من كل ذلك بقي الرجل- في الغالب- بعيدا عن إحداث الاستجابة الحقة ، وظل يشكو شكاة الطائر المهيض مكتفيا بترديد صيحات الألم والعتاب وإلى ذلك يشير بقوله:[42]

أنا محبوب الهوى لو تعلموا والهوى محبوبنا لو تفهموا
فإذا أنتم فهمتم غرضي فاحمدوا الله تعالى واعلموا
ما لقومي عن كلامي أعرضوا أبهمْ عن درْك لفظي صمم
ما لقومي عن عَـيـَان ما بدا من حبيبي في وجودي قد عَموا
لست أهوى أحدا من خلقه لا,ولا غير وجودي فافهموا
مذ تأهلت رجعت مظهرا وكذا كنت فبي فاعتصموا
وإذا قلت هويت زينبا أو نظاما أو عنانا فاحكموا
أنه رمز بديع حسَن تحته ثوب رفيع معلم
ليس في الجبة شيء غير ما قاله الحلاج يوما فانعموا

إنها دعوة حارة إلى ضرورة تكسير قشرة الشكل والظاهر من أجل تحقيق الفهم العميق الذي تذاق من خلاله نشوة الباطن الغني المطرز بكل آيات الجمال والجلال والقيم الخصبة التي لا تنتهي.. فبمقدار ما كانت تضخّ تلك الصيحات من ألم ومرارة كانت تطفح بالثبات والثقة والإيمان . ولقد ظل الشيخ الأكبر ينثر لآلئه وأنغامه المكنونة بالرغم من اعتراض المعترضين وسَخَط الساخطين ..

وتأسيسا على ما عاناه من اتهامات أهل الظاهر وهجمات الشرعيين ، فقد شن مقابل ذلك حملة عنيفة علـيهم مشدّدا عليهم أيّـما تشديد ، وقد نص في كتبه أن الله ما خلق أشقّ من هؤلاء على أهل الله العارفين به من طريـق الوهب الذين منحهم أسراره ورزقهم فهما عميقا لإشارات خطابه ، ويذكر أن أهل الظاهر كانوا للأصـفياء مثـل الفراعنة للرسل[43]، وكانوا– فضلا عن ذلك– قليلي الفهم ، سطحيين جامدين، غير قادرين علـى تجـاوز حـدود الرسوم والحروف والشكل الخارجي. وفي هذا المضمار يقول:" وأهل الظاهر لو سئلوا عن مجرد اصطلاح القوم... ما عرفوه ، فكيف ينبغي لهم أن يتكلّـموا فيما لم يحكموا أصله"[44].

لقد كان ابن عربي– بفكره الحر، وطبيعته الرافضة للتقليد– متحللا مما كان يقول بـه أصـحاب المـذاهب المختلفة ، رافضا أن يكون ظلا أو صوتا مكرورا لأي منهم مهما علا كعبُه. وفي مجال الكتابة الشعرية كان يسلك جادة موازية للجادة التي سلكها شعراء الأغراض.. وقد أدى ذلك إلى اشتعال التكالب عليه ومنع حـدوث تفاعـل حقيقي بين خطابه وبين المتلقي الذي كان يقاسمه الزمن الواقعي. وهكذا ظل– في الغالب– يغرد في أفق آخر غيـر الأفق المثقل بالعناصر والحمولات الفكرية والأدبية العتيقة. وليس من المعقول أن تحصـل الاسـتجابة وأن تحقـق الرسالة الصوفية هدفها المنشود في ظل أجواء مملوءة بمختلف عناصر التشويش.. يقول محدثا عن نفسه : [45]

لست ممن يقـول قال ابن حزم ... لا ولا أحمدٌ ولا النعمـــان

ويقول: [46]

فقل للمنكريـن صحيـح قولي ... عميتـهم عن مطالعة العماء

ويقول: [47]

قلت لما قال قـــومي بأنـي ... قلت ما قلت والكؤوس تـدار

مَن مدير الكؤوس قلت حبيبي ... وهو شربي الذي عليه المـدار

ولقد أشار الشيخ الأكبر في مقدمته على ديوانه ترجمان الأشواق إلى أن السبب الذي حمله على شرح ديوانه المذكور يرجع أساسا إلى ما أنكره عليه أحد فقهاء حلب الذي نفى أن يكون شعر الترجمان من الأسـرار الإلهيـة، زاعما أن ذلك الغزل مباشر ولا صلة له بالتنزلات الروحانية ، وأن ابن عربي يتستر خلف ذلك كلـّه لكونه منسوبا إلى الصلاح والدين والورع[48]. ولم تتوقف هجمات التيار السني وحملات الفقهاء على خطاب ابن عربي ونصوصه الشعرية ، بل تواصلت حتى بعد وفاته رغبة في منع حدوث أي استـفاقة أو تـواصل. وتكـفي الإشارة هاهـنا إلى بـرهان الديـن البقاعي (ت 885هـ) الذي كان من أشد الشرعيين خصومة للسادة الصوفية، وقد تجلى موقفه منهم من خلال كتاب له سماه(تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي وتحذير العباد من أهل العناد)[49].. وإذا كان البقاعي قاسيا على مجموع المتصوفة ، بانيا أحكامه على ما قاله سابقوه في شأنهم ، فإن قسوته تلك كانت أشد مـا تكـون اشتعالا على ابن عربي وابن الفارض ، وبموجب ذلك خصص القسم الأول من الكتاب لتكفيـر سـلطان العـارفين حاشدا أكبر عدد ممكن من أقوال شيوخ السلف المشنعين على الشيخ والمكفرين له. وجرى البقاعي على النهج نفسه في تكفير سلطان العاشقين في القسم الثاني من الكتاب. يقول مثلا في شأن ابن عربي:" وكـان كفـره فـي كتـاب الفـصوص أظـهرَ منه في غيره " [50]. ويقول في شأن ابن الفارض وشعره:" ليس له شيء ينفع الدين أصـلا ، وليس له من الشعر إلا ما عادى به الإسلام وأهله... لأنه ملأه كفرا وخلاعة وصدّ ا عن الدين وشناعة"[51].

ومن خلال ما ساقه البقاعي من أحكام حول مرقوم ابن عربي وغيره يتضح منهجه التكفيري العنيف الــذي يعتمد على التركة القولية السابقة وكأنها بيان إلهي مقدس ، ولا يحاول أن يتعمق ولو قليلا جواهر ما كانت تنتجــه تجربة هذا العاشق الصوفي من معان ودلالات عميقة. ويبدو لي أن هذا المسلك في التــأليف لا ينفــع الــدين ولا يضيف إلى البحث شيئا ذا بال لافتقاره إلى الفهم والنصَفة وإلى الرؤية العمــيقة ، ولكون ما سبكه من كلام لم يتخط حدود ما سلف من قيل الأقدمين ، ولم يتجاوز حافة ما خطه خصوم الصوفية قبل البقــاعي كــابن الجــوزي (ت 597هــ)، وابن تيمية(728هــ).

ولقد توقف المستشرق جولد تسيهر طويلا عند مجافاة أهل السنة للسادة الصوفية ، مشيرا إلى حسدهم للقــوم وإلى حقدهم عليهم ، وفي هذا المضمار يقول : " وينبغي أن نتوقع مجافاة أهل السنة للصوفيين وعدم انطواء نفوسهم على نية حسنة لهم... وقد أتاح الصوفيون- بسبب إخلاصهم- المجال لفقهاء السنة لاتهامهم بالزندقة ، وهي تهمــة يُتهم بها كلّ من يفكر تفكيرا حرّ ا " [(52)]..

ولا يخفى على أحد أن الهجمات على أصحاب الأذواق والمواجيد لم تهدأ عواصفها قط خلال مختلف حقــب التاريخ. فإذا نحن وصلنا إلى العصر الحديث رأينا نشوء الحركات الإصلاحية التي تدعو- من بين ما تدعو- إلــى ذم الصوفية ونبذهم ، وتحرض الناس فرادى وجماعات على حصارهم وتدعوهم إلى هجــر نصوصــهم. وتكفــي الإشارة هاهنا إلى حركة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده في المشرق العربي ، وحركة عثمان بن فودي في غرب إفريقيا(نيجيريا) ، وحركة جمعية العلماء في الجزائر بقيادة ابن باديس." فإذا كان المصلحون – إذ ينتزعون شعائر التصوف ورياضاته- يحطمون من ناحية رؤى الصوفي في حب الله ويجففون ينابيع الدين من ناحية أخرى ، فمــا جدوى ذلك كلّه للإسلام ، وللحياة الدينية بين البشر؟ "[(53)].

وفي سياق الحديث عن محاربة الخطاب الصوفي ومجافاة صُنّاعه سيما ابن عربي تجدر الإشارة إلى كتاب(أعمال القلوب بين الصوفية وعلماء أهل السنة) الذي وقع فيه صاحبه تحت تأثير أحكام المكفرين القدامى ولم يكلف نفسه عناء البحث الرصين، بل راح-على امتداد تضاعيف الكتاب- يكرر ما قاله خصوم المتصوفين المتقــدمين ، وقد جرّه منهجه التقليدي وخلفيته الفكرية المعادية للفكرة الصوفية إلى القول : " إن الصوفية انصرفوا عــن العلــم وأخذوا يتحدثون عن الوساوس والخطرات مما دعا الإمام ابن حنبل إلى ذمهم"[(54)]. وبالنظر إلى المناخ القاسي الذي كان يلقي بضغوطه وأثقاله على العاشق الصوفي، وبالقياس إلى العنف الذي جــُوبه به رجل الحقيقة وجــُوبه به نتاجه الفكري وإبداعه الشعري ، أقول بالقياس إلى كل ذلك كيف يمكن لخطاب شعر الفتوحات أو أي خطاب صوفي آخر أن يصل إلى المتلقين؟. وكيف يمكن له- أمام كل تلك العقبات- أن يحجز لنفسه مكانة بين النصوص المعتمدة في الثقافة الرسمية ؟. وكيف يمكن له أن يغير الفهم القديم وأفق الانتظار السائد منذ قرون وهو مضغوط بين المنع والتحريم حينا وبين الاستخفاف والتحذير أحيانا أخرى ؟.

وفي ظل ذلك القهر الحاصل بقي النص الشعري الصوفي في الفتوحات والنص الصوفي بشكل عــام فــي طريق ، والمتلقي في طريق آخر.. وتعذر من خلف ذلك وصول فحوى الرسالة الصوفية المبثوثة خلال ذلك اللون المتميز من الفكر والشعر. وهكــذا حُــرم الأدب والثقافة - زمنا طويلا- من الإفادة من تلك الأفكــار والمعــاني العرفانية السامقة التي كانت تبطن شعر الفتوحات المكية وخطاب مجموع أهل الحقيقة بشكل عام. ومن ثم بقي هــذا

النوع من الشعر الممتاز بإشكالاته ولغته وأبعاده الخاصة معزولا عن حركية الشعر العربي، لا يجد فكاكا من بقائه مغلولا على حافة الأدب الرسمي بلا وزن ولا قيمة كأنه لم يكن شيئا مذكورا. ولقد كان من المفـــروض أن يشـــهد الشعر العربي استفاقته ونهضته منذ القرن السابع على أقل تقدير، ولكن تلك الفرصة قد غيبت ، وبقي الشعر متقوقعا داخل الرؤية الموروثة وداخل الغرضية المستنزفة ، لا يستطيع الانفلات من الفهوم المتقدمة المقررة التي كانت تبدو نهائية كاملة وسط هالة من التقديس. ومن هنا انصرف الشعر إلى الاجترار والنظم ، حائما حول التجربـــة الســـابقة المنهوكة. وكان على الكتابة الشعرية الصوفية أن تنتظر قرونا متطاولة " لكي تجد قلـّة لا تزال نادرة ، تكافح من أجل قراءتها وفهمها بشكل جديد"[55].

وعلى ما يبدو فإن القائمين على الحكم والمتحالفين معهم كانوا يفترضون دائما وجود خطر يتهددهم ويتربص بهم خلف ألســـنة المبـــدعين، ولذلك نرى " المجتمع أو النظام يسيطر عليه الحذر والخوف من ممارسة الرغبـــة ، فينصرف إلى تنظيم الممنوعات تنظيما سياسيا مؤسسيا " [56]. ومن هذا المنطلق كان يبيح ما يعـــــضد الأوضـــاع السائدة ويديم بقاءها ويحظر ما يقترب من تجاوز تخوم الإباحة وما هو مسموح به.

إن الشعر لا يشكل أدنى خطر على إيقاعات الوضع القائم إذا كان قانعا بالمألوف وكان تعبيره متساوقا مـــع المتاح والمباح وطرائق الإفصاح المتكررة.. وبكلمات أخرى أقول إن هذا الشعر إذا كان لا يخرق الحدود المرسومة سلفا ولا يقول الرغبة ، وإنما يقول ما لا يعترض عليه العقل والحكمة ، فهو – وحاله هذه– لا يـــزعج أحـــدا ولا يشكل أي خطر. وأما إذا كان صادرا عن الرغبة وينتهك المألوف ويتخطى المضامين والتعابير العتيقـــة ويفجرهـــا حائما حول ما لا ينتهي ، فهو في هذه الحال خطر يجب تقويضه ومحاربته بشتى أنواع الأسلحة. " ويكمـــن وجـــه الخطر أنه يهدم المؤسسة التي تحول دون تفتح الرغبة أو يشك فيها... ويحاول أن يقيم مجالا آخر مع ما يطمح إليه ومع رغبته المتجددة أبدا "[57].. وكذلك كان شعر الفتوحات المكية ينطلق سالكا جادة الخطر متشـــكلا بـــدافع قـــول الرغبة ، ساعيا إلى تحطيم الجسور التي تؤدي إلى المنقضي المنهوك. وإذا كان كذلك فهو لا يلتـــئم إلا علـــى مـــا يأخذك بعيدا عما هو مشاع ، نتيجة دخوله في عوالمَ متينة الصلة بالمجهول ، وانقطاعه عما هـــو معلـــوم. ولـــذلك حورب هذا اللون من الشعر وقزّم وكتمت أنفاسه قرونا غيرَ يسيرة.

والحق أن تلك العوائق التي بسطتها لم تكن وحدها العناصر التي عطلت وصول شعر الفتوحات المكية إلـــى المتلقي، بل يضاف إليها تقصير ابن عربي نفسه وجنوحه للكتم والستر والتعتيم– تحت مختلِف الضغوط– أضف إلى كل ذلك خمول المتلقي وصدوده عن محاولة الاقتراب من النص وفك تشفيراته. وهكذا زاد اتساع الهوة بـــين هـــذا النوع من الكتابة وبين تحقيق التفاعل اللازم. يقول بعض الدارسين في هذا السياق : " لـــم يســـتطع المتصـــوفة أن يقرّبوا المسافة الفاصلة بين الانتظار الموجود سلفا والأفق الجديد الذي تحمله النصوص الصـــوفية ، وذلـــك نظـــرا للمسافة التي تفصل بين الوضع التخيلي للمتصوف وبين المتلقي المشمول إيديولوجيا وفنيا . والسياق الذي يجمعهما كالسياق الذي يجمع الوهم والواقع"[58].

ب/ عوائـــــق بنيويـــــة(نـــصـــية داخليـــــة).

1ـ الطبيعة ا لخاصـــــة لخطـــاب شعـــــر الفتوحات :

إن المقبل على المشهد الشعري الصوفي في الفتوحات المكية يلمِـــس في جلاء انحراف نصوص هذا اللون الشعري عن المنحى المعهود ، بمعنى أن الفضاء الذي كان يتولد فيه خطاب شعر الفتوحات لا يمكن العودة منه إلى فضاء التجارب المتقدمة. وربما يقول قائل إن شعر الفتوحات يشترك مع غيره من الشعر الغرضي في موضوعات جمة كالمرأة والحب والطبيعة والجنس وما إلى ذلك. ويبدو ظاهرا أن هذا الأمر صحيح، ولكن إذا ما سبرنا أغوار الباطن وحللنا طريقة الحديث والإفصاح مستكنهين أبعاد ما ترمي إليه مختلف صياغات القول الشعري في هذا النوع من الشعر، ألفينا أن خطاب الفتوحات في مثل تلك المحاور المشار إليها كان يسير في طريق غير الطريق الذي قد ألف شعر الأغراض سلوكه في هذا الشأن.

إن مختلف الموضوعات التي كانت محاورَ لتجربة ابن عربي الشـــعرية كـــالأحوال والمقامـــات والمنـــازل والحضرات والحب الإلهي ومراتب الوجود والحروف والنكاح وغير ذلك لا يمكن تصنيفها في خانة العـــادي مـــن الشعر لكون التجربة الشعرية في الفتوحات المكية لا تنطلق من الرؤية التقليدية ولا تعتمد على المكـــدس الســـلفي والمنجز السابق ، بل كانت تنطلق من وعي آخر وتستند إلى فهم غير مألوف وتعتمد أساسا على ما كان حاضـــرا حيا في النفس.. وبقدر ما كانت تجربة ابن عربي الشعرية مستندة إلى العيان والكشف والشهود ، كانت منفتحة على المعنى الباطن للوجود بكل تشعباته وقضاياه. ولذلك كان العالم حاضرا حيا– داخل تلك التجربة– ماثلا في تضاعيفها بشتى تنويعاته ووجوهه التي تجمعها نغمة واحدة. وإذا كنا لا نعثر في شعر الأغراض على ما نعثر عليه ونذوقه في خطاب شعر الفتوحات، فهـــذا يعني– من جملة ما يعنيه– أن هذا الأفق الجديد الذي صنعه ابن عربي لنفســـه قـــد تخلـــّى عن الحوادث وتخلص من ربقة الشرعية والشعرية والجمالية العتيقة من خلال تأسيسه لشرعية أدبية جديدة تستلهم حيويتها مما هو حاضر في الإحساس الذاتي وتأخذ طاقـــتها من مدد المطلق الـــذي لا ينقطـــع.. إن هـــذه التجربة باعتمادها على العيان ونموها خارج الشعور أي خارج طور العقل قد أصبحت تجربة غير واضحة المعالم لا تبوح بما ينطوي تحتها من أسرار إلا بمقدار.

إنها تجربة تفتحت خارج الإرادة، موصولة بما يُنفث في ذات صاحبها من ألطاف وإلهامات. وقد نبـــه ابـــن عربي مرارا في فتوحاته المكية على هذه المسألة الجوهرية ، وكثيرا ما كان يخبرنا بأن كثيرا من قصـــائده كانـــت تملى عليه إملاءً ولم تكن له عليها أي سلطة. إن نصوصه بخصوصيتها تلك كانت وطنا بالنسبة إليه وواقعا بـــديلا عن واقع القهر والحصار والتعسف الذي كان يحيا داخله. وإذا كانت تجربة ابن عربي الصوفية " تجربة انفتاح الأنا على المعنى الباطني للوجود كله"[59] فهذا يعني أن تلك التجربة كانت فضاءً شاسعًـــا يتحقق خلاله ذلـــك التواصـــل الفعال والدائم بين الأنا والوجود ، إلى درجة أن كل طرف يصبح ذائبا في الطرف الآخر، فانيا فيه . ومن هنا تأتي التجربة الشعرية مُـــحاولـــَةً رسم صورة ولو جزئية لهذه العلاقة بين الذات والموضوع. وعلى قدر مـــا ينضـــوي تحت هذه العلاقة من أسرار وصور متشابكة وغموض يكون سريان ذلك في أبْـــنية النص وفي عمق ما لا يقولـــه وما لا تستطيع أنساق التعابير أن تفصح عنه. وهذا أمر طبيعي جدّا لأن تجربة هذا اللون الشعري– كمـــا أشـــرنا– تسعى إلى استيعاب– ولو بقدر يسير– حركية ما لا ينتهي الذي لا يمكن مقاربته بالطرائق والأدوات المعروفة. ومن

هنا فلا غرابة أن يطرح هذا المسلك في الكتابة الشعرية من العوائق ما يوسع الهوة بين المتلقي والأبعاد التي ترمي إلى تلك التجربة الممتازة بالعمق والتشابك.

وفي سياق الحديث عن العوائق النصية الداخلية تجدر الإشارة إلى أن العناصر المكونة لمرجعية ابن عربي كانت تتصف بالتنوع والثراء ، بمعنى أن ابن عربي كان يكتب في ظل النص الديني قرآنا وحديثا ، وفي ظل أقوال الصوفية وشعراء العربية على اختلاف مشاربهم ومذاهبهم ، وكان يكتب كذلك في ظل الأخبار والقصص والمرويات دون أن يكرر التجربة السابقة. أقول إن هذه الشبكة المرجعية التي كان يصبغ جميع خيوطها بصبغته الخاصة مشكلا في أضوائها خطابه الشعري ، قد نتج عنها مشكلة تمثلت في تشتيت قدرة المتلقي على الاستيعاب والفهم والمتابعة والتواصل. ولا يرجع ذلك إلى الكثافة المرجعية وحدها ، وإنما يعود أساسًا إلى الأبعاد التي يخرج إليها الشيخ من خلال امتداداتها عبر منطوقه الشعري. وحتى نوضح ذلك أكثر نضرب المثال الآتي: يقول ابن عربي مثلا:" الشدة نعت إلهي، قال موسى(أشدد به أزري- طه31-)، وتُلي بحضرة أبي زيد(إن بطش ربك لشديد- البروج 12) ، فقال : بطشي أشد ، ذلك لخلو بطش العبد من الرحمة ، وبطش الله ليس كذلك"[60]. ثم يصوغ- بعد ذلك- شعرا يدور حول معنى الشدة فيقول[61]:

ليس للشدة حكم مستقل دون أن يبدو لعين شخص ظلْ
فإذا أبصره يبهره ذلك الظل الذي عنه انفعلْ
فهو لا يبرح من شدته فإذا غيبه عنه انتقلْ

وخذ مثالا آخر عن تلك الصّلات التي كان ينشئها بين نصّه وبين ما كان يتكئ عليه من نصوص. يقول:"... وهذا يسمّى توحيد الوصلة والاتصال والوصل ، فلم يفرّقْ في هذا التوحيد بين المثلين إلا لكونهما مثلين كما قال القائل:

رق الزجاج ورقة الخمر فتشاكلا فتشابه الأمر
فكأنما خمر ولا قدح وكأنما قدح ولا خمر

فمن شدة الاتصال يقول هو هو، ظهر في موطنين معقولين... فما خرج شيء من الموجودات عن التشبيه ، ولهذا قال(ليس كمثله شيء- الشورى11-) ، فنفى أن يماثل المثل غير من هو مثله... فهذه أنوار مندرجة بعضها في بعض"[62]. ثم ينشئ- بعد ذلك- شعرا يتصل بمعنى ما يريد أن ترمي إليه النصوص المستشهد بها، وفي ذلك يقول:[63]

مثل اندراج المثل في المثل في صورة العين وفي الشكل
وهو على التحقيق في ذاته مثل اندراج الظل في الظل

ومن هنا يتبدى لنا أن هذا المسلك في القول الشعري يطرح مشكلة على نطاق الفهم والتلقي ، خاصة إذا فصلت تلك النصوص الشعرية عن السياقات التي تشكلت في مناخها. ومن هذا المنطلق لا ينبغي أن نقرأ نصوص شعر الفتوحات المكية إلا داخل محيط الدائرة الروحية التي انبجست فيه من أجل تحقيق التفاعل اللازم الذي يعد أمرا مفصليا في حصول الفهم. وكثيرا ما نبه الدارسون المعاصرون على أهمية التفاعل بين البنية النصية والمتلقي وأشاروا إلى أن تحقيق الفهم لا يتم عن طريق الاهتمام بالنص وحده ، بل يتم- فضلا عن ذلك- عن طريق حيوية

التجاوب المرتبطة به. يقول فولنغانغ آيزر : " إن الشيء الأساس في قراءة كل عمل أدبي هو التفاعل بين بنيته ومتلقيه، لهذا السبب نبهت نظرية الفينومينولوجيا إلى أن دراسة العمل الأدبي يجب أن تهتم ليس فقط بالنص الفعلي بل كذلك وبنفس الدرجة بالأفعال المرتبطة بالتجاوب مع ذلك النص"[64]. وتأسيسا على ذلك قسّم آيزر العمل الأدبي إلى قطبين: قطب فني يتعلق بنص المؤلف ، وقطب جمالي يتعلق بالمتلقي فيما ينجزه من تحقيق وتجاوب وفهم وتفاعل أثناء عملية القراءة[65]. وهكذا فإن العمل الأدبي لا ينصرف إلى واقع النص ولا إلى ما ينجزه القارئ بل إنه ينصرف إلى نقطة برزخية تجمع بينهما. ومن هذه النقطة الجامعة تستمد حيوية العمل الأدبي التي تأخذ طاقتها من حركية النص وحركية القارئ معا. " فإذا أهملنا العلاقة بينهما نكون قد أهملنا العمل الفعلي كذلك"[66].

إن التجربة الشعرية في الفتوحات المكية هي محاولة مضيئة لتصوير ذلك الذوبان المستمر في إيقاعات الواحد الكوني ، فإذا كنا في الشعر غير الصوفي نتردد- خلال قراءته – بين مدح وهجاء وبين وصف ورثاء وغزل مباشر وغير كذلك ، فإننا في التجربة الشعرية الصوفية- كما يوفرها كتاب الفتوحات- نلقى أنفسنا في فضاءات أخرى تفتح على عوالم الجمال والحب والجلال والهيبة والأنس والاصطلام والفناء والبقاء والشوق والاشتياق وما إلى ذلك من القضايا والأسرار التي تتحلق جميعا حول حقيقة الحقائق ، وهي التي يتضوع شذاها من نغمة الحق الواحدة المهيمنة على كل شيء في الوجود..

وهكذا فإن هذا التحول العميق في سماء الكتابة الشعرية ، والذي كسر رتابة المعتاد في فن القول الشعري ، قد كان من بين مجموع الأسباب التي شاركت في خلق التباعد وتوسيع الشقة وضعضعة التفاعل اللازم بين أفق النص وأفق التلقي. ومن هنا كيف يمكن لمتلق مشحون بمعطيات ذلك الأفق السائد وتلك الثقافة المتكررة والقيم المعادة أن ينقاد في سلاسة ويسر لما كان يلهج به ابن عربي عبر تضاعيف خطاباته الشعرية ؟ وكيف يمكن لمتلق لا يرى مشروعية للجمالية الشعرية إلا إذا كانت صدى مكرورا للمتن الشعري العتيق ولما ينضوي عبر تضاعيفه من خصائص. قلت كيف يمكن لمتلق من هذا القبيل أن يستوعب أو يستسيغ مثلا قول ابن عربي[67] ؟:

فكان عين وجودي عينَ صورته ... وحي صحيح ولا يدريه إلاّ ه

عز الإله فما يحويه من أحد ... فبعد هذا فإنا قد وسعناه

فما ترى عين ذي عين سوى عدم ... فصح أن الوجود المدرك الله

فلا يرى اللهَ إلا اللهُ فاعتبروا ... قولي ليُعلم معناه ومغزاه

وإذا ظل النص الشعري الصوفي محصورا في مجال تداولي ضيق، فإنه مع زحف العولمة وسرعة انتشار المعرفة ، وفي ظل الدراسات الحديثة المتميزة بدأ يمزق تلك السد ول التي حجبته مدة طويلة ، وأصبح يكوّن- شيئا فشيئا- صنفا آخر من القراء المتحررين من قيود الثابت المستقر، والمنفتحين على عوالمَ ثقافية عالمية رحبة. ولعله من المفيد أن أذكر هاهنا أن نظرية التلقي أصبحت تفتح آفاقا واسعة جدّا يمكن من خلالها الكشف عن جمالية النص الشعري الصوفي ، لكون هذه النظرية تتيح الفرصة للقارئ كي يسهم أيّما إسهام في صنع الأثر الجمالي والدلالي للنص ولكونها ترى- حسب آيزر(Wolfgan Iser) – " أن هذا الأثر لا يوجد في النص ولا عند القارئ بل في نتائج التفاعل بينهما ، فالنص له امتداد خارج بنيته، والقارئ يكون أثناء القراءة متجاوزا لذاته... إنها نقطة التفاعل التي تصنع النص من جديد ، وتجعل القارئ يتجاوز كينونته السابقة"[68].

وإذا كانت الأنا من خلال تجربة ابن عربي تبدو جزءا ملتحما بالوجود، وهي تدخل معه في حركية تواصلية نابضة بالحيوية والحب والديمومة، فإن هذه الوضعية أو هذه العلاقة التي تتوحد عبرها الذات بالموضوع يمكن أن تنسحب على ما كان يقول به آيزر في شأن القارئ والنص ، حيث دمج الاثنين معـاً في وضعية واحدة. وبموجب هذا التوحد يكون الفصل بين الذات المتلقية والخطاب أمرا غير صالح لأن آثار الوهج الأدبي لا يسطع لها بارق إلا بالحضور الحيوي لذلك التفاعل بين القارئ والنص، ويتحقق ذلك في نقطة بينية تجمع الطرفين. وإذا كانت معرفة أسرار النص وجمالياته لا تتحقق إلا بتجاوز الذات وإخراج النص من واقعه الظاهر، فإن إدراك حقائق الحق وأسراره لا يمكن الوصول- ولو إلى جزء منها- إلا بتخطي الذات والعيش المستمر في حرارة المطلق والذوبان فيه. وتأسيسا على ذلك لم يعد الحق- في الفهم الصوفي- شيئا مفصولا بعيدا يستدعي التعريف به وإنما أصبح قيمة تذاق كشفا ، وأثرا جميلا يتحقق بالمعايشة والتجربة الروحية العميقة. وقياسا على ذلك لم يعد المعنى المبثوث في تضاعيف النص" موضوعا يستوجب التعريف به ، وإنما أصبح أثرا يعاش"[69].

وخلاصة القول فإن الفلك الجديد السامي الذي كان يسبح فيه شعر الفتوحات المكية على إيقاعات تلك القيم والمعاني الصوفية المتشعبة قد كان أوسعَ من أن يستوعبه ذلك المتلقي المضغوط في مساحة شديدة الضيق حيث لا يستطيع خلالها أن يرى جمالية الشعر إلا عبر ذلك المنغلق والنهائي. وإذا كانت حال المتلقي على هذا النحو من الجمود وعلى هذه الدرجة من الخنوع والاستسلام لما أنجز في الماضي وأصبح من قبيل المقدس ، فمن الصعب على هذا المتلقي المشمول فنيا وإيديولوجيا أن يتجاوز ذاته وينشئ صلة فعالة بتلك البنية الشعرية الصوفية التي كانت متجاوزة للثابت ، متخلية عن الحادثة. وكيف يمكن لقارئ من هذا القبيل أن يستسيغ ويفهم- مثلا- قول ابن عربي[70]:

فانظر فما في كونه غيره فهو وجود الخَـلْـقُ والخالـق

إن الطبيعة الخاصة والمتميزة لشعر الفتوحات توحي بتحول عميق في فهم حقيقة الشعر الذي لم يعد أغراضًا وتسجيلا للحوادث ووصفا خارجيا للمشاعر الذاتية ولأشياء الوجود ، بل أصبح يسلك سبيلا آخر يبدو التعبير الشعري خلاله وهجا وجوديا وفيضانا لتجربة حب عميقة دائمة الجريان، تفتح على أنغام الخفي ، موصولة – في سلاسة ونعومة- بما هو ماثل في حرارة النفس من أسرار السحر الإلهي ونضارته المتدفقة ..

2ـ الجنوح إلى الكتم وسلوك سبيل الرمز والإشارة :

إن ابن عربي- ابتداء من خطبة كتاب الفتوحات- نراه ينبه على سلوك سبيل الغموض صونا لنفسه وعقيدته. فبعد أن يبدأ بالحديث عن عقيدة العوام نلقاه يتعرض بعدها إلى تقرير عقيدة خواص أهل الله ، ثم ينصرف متحدثا عن اضطراره إلى تشتيت عقيدة خلاصة الخاصة. وفي هذا السياق يقول : " فهذه عقيدة العوام من أهل الإسلام أهل التقليد وأهل النظر... ثم أتلوها بعقيدة خواص أهل الله... أهل الكشف والوجود... وأما التصريح بعقيدة الخلاصة فما أفردتها على التعيين لما فيها من الغموض ، لكن جئت بها مبددة في أبواب هذا الكتاب... فمن رزقه الله الفهم فيها يعرف أمرها ويميزها من غيرها ، فإنه العلم الحق"[71].

ولا غرابة إذن إذا نحن لمسنا قليلا أو كثيرا من هذا التعتيم المتعمد يلقي بظلاله على خطاباته الشعرية في الفتوحات المكية. ويبدو لي أن ابن عربي سلك هذا المنهج في الإفصاح ليوفر لنفسه مساحة عريضة للمناورة تتيح

له الفرصة لإخفاء ما يريد إخفاءه وتفسح له مجالات واسعةً لمراوغة أهل الظاهر وتشتيتهم بالتحليق بعيدا عن أجواء الوضوح والمألوف ، وبعيدا عن فضاءات ما يقع في مدى تصورات العقل والمنطق. ولقد وقفت على نصوص كثيرة في كتاب الفتوحات وفي غيره يشير خلالها الشيخ إلى أن سلوكه سبيل الكتم والستر ولجوءه إلى استخدام الرمز ولغة الإشارة أمر فرضته الضرورة والحاجة وأملاه الاضطرار والضغوط المختلفة. وقد أدى ذلك إلى تحوّل عميق في لغة التعبير.. وكثيرا ما كان ابن عربي يلقي في نفوسنا أن هذا الخيار– الذي اصطفاه للتعبير عن أعماق رغبته وفهمه– هو منهج الأصفياء من قبله ومنهج كوكبة من الصالحين والصدّيقين. وإليك هذه النصوص التي نستشف عبرها ما ألمحنا إليه في سياق هذا المبحث..يقول ابن عربي : " وهذا الفن من الكشف والعلم يجب ستره عن أكثر الخلق لما فيه من العلو، فغوره بعيد والتلف فيه قريب... فلهذا نستره ونكتمه..."[72]

" ..عدل أصحابنا إلى الإشارات كما عدلت مريم –عليها السلام – من أجل أهل الإفك والإلحاد إلى الإشارة " [73]..." لا يتكلمون بها (أي الإشارة) إلا عند حضور الغير أو في تآليفهم ومصنفاتهم"[74].." استعملوها فيما بينهم(أي الإشارة) ، ولكنهم بينوا معناها ومحلها ووقتها فلا يستعملونها فيما بينهم ولا في أنفسهم إلا عند مجالسة من ليس من جنسهم أو لأمر يقوم في نفوسهم، واصطلح أهل الله على ألفاظ لا يعرفها سواهم... فإذا خلوا بأبناء جنسهم تكلموا بما هو الأمر عليه بالنص الصريح ، وإذا حضر معهم من ليس منهم تكلموا بينهم بالألفاظ التي اصطلحوا عليها فلا يعرف الجليس الأجنبي ما هم فيه ولا ما يقولون " [75]..

ويروى عن الحسن البصري(ت 110هـ) أنه إذا تاقت نفسه إلى الحديث دعا كوكبة من الأحبة وأهل الذوق وأغلق بابه دون الناس وراح يفيض الكلام معهم في أسرار القوم [76]. وعلى ما يبدو فإن خيار الكتم كان قدرًا مشتركـاً قد شمل المتصوفة جميعا ، وعددا من الرجال الصادقين وذوي النفوس الصافية. فهذا عبد الله بن عباس– فيما يذكر ابن عربي– " يقول في قوله– جل في علاه– (الله الذي خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهن .(الطلاق 12) ، لو ذكرت تفسيره لرجمتموني ولقلتم إني كافر"[77]. ويذكر الشيخ أن زين العابدين(علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب)، كان يقول[78]:

يا رب جوهر علم لو أبوح به لقيل لي أنت ممن يعبد الوثنا
ولاستحلّ رجال مسلمون دمي يرون أقبحَ ما يأتونه حسنا

وتأسيسا على ما أثبتناه من نصوص بات واضحا أن ضغط الواقع بكل ملابساته كان سببا مباشرا في انكفاء العاشق الصوفي على نفسه وكان علة مركزية في سلوك سبيل الكتم والستر واستخدام اللغة المثقلة بالإشارات.

وإذا كان ابن عربي– خلال التعبير عن تجربته الشعرية في الفتوحات– سالكا سبيل التعتيم محكوما– تحت ذلك المناخ الكئيب– باستعمال اللغة الإشارية ، مضطرا إلى الإخفاء والتعتيم فإن هذا المسلك قد كان من أهم الأسباب التي أسهمت في تقليل انتشار الرسالة الصوفية المبثوثة خلال الخطاب الشعري وقلصت المساحة التداولية لهذا اللون الشعري المنحرف وكانت علّة جوهرية في منع حدوث التفاعل بين البنية النصية والسواد الأعظم من الناس. ولكنه من ناحية أخرى يبدو لنا أن انتهاج هذا السبيل في فن القول الشعري باستخدام الإشارات الموحية بأبعاد المعنى الصوفي العميق قد خلص الشعر من المباشرة المقيتة والوضوح العقيم وأضفى عليه ثوبا أو سدولاً من الغموض المحمود وغيّر مجرى الكتابة الأدبية وجعلها تركض في دنيا أخرى مزدحمة بالمشاهدات والصور

والتجليات والعواطف الثرّة... ومن هذا المنطلق أصبح النص الشعري- المشكل في هذا المناخ- نائيا عن التسطيح والقصود العارية حيث لا نستطيع- أثناء قراءته وتأمله- أن نحيط به إحاطة كاملة لكونه عميق التلألؤ وذا كثافة في الصور والدلالات والمشاعر، فلا تكاد تصل من خلاله إلى استيعاب معنى من المعاني أو مشهد من المشاهد حتى يدخلك في سديم جديد من المشاهد والمعاني المتشابكة. فإذا لم يكن فهم القارئ - أثناء الإقبال على شعر الفتوحات- مؤيدا بالذوق الصوفي ، مشرباً ببعض أنفاس ما كان يتلألأ ويترقرق في وجدان الشيخ من خيالات وإحساسات ومشاهدات فإنه لا يستطيع أن يصل معه إلى شيء ذي بال. وتكون حاله - آنئذ - أشبهَ بحال من يحاول القبض على دفقة ماء أو هبة هواء. فعلى قدر ما كان ينضوي تحت بُنى الخطاب الشعري في الفتوحات من أبعاد مغلفة بسديم من العواطف الكثيفة الغامضة ، أقول على قدر ذلك يتحدد مستوى القيم الفنية والأدبية المنصهرة خلال الأنساق التعبيرية المفصحة عن أصالة الرغبة الصوفية التي تطمح - على الدوام- إلى تحدي عقبات الواقع متطلعة إلى القفز على الموانع المفروضة على صعد المجتمع والسياسة والإبداع والرواسب الفكرية التقليدية...

وقد وصف أدونيس القصيدة العظيمة بأنها " لا تكون حاضرة أمامك كالرغيف...وهي ليست شيئا مسطحا تراه وتلمسه وتحيط به دَفعة واحدة. إنها عالم ذو أبعاد... عالم متموج... تعيش فيها وتعجز عن القبض عليها"[79]. وكذلك كانت كوكبة من قصائد الفتوحات المكية. ويقترب قول أدونيس هذا مما ساقه صاحب كشف الغايات في مقدمة شرحه لكتاب التجليات الإلهية لابن عربي ، من كلام حول الكتاب المذكور المنطوي على المطالب العلية والذي حوى " ما لا تتسلّق إلى حل أغلاقه الأفهام السقيمة"[80]. ويبدو لي أن الأفهام السقيمة التي ألمح إليها صاحب كشف الغايات ليست سوى إشارة إلى علماء الرسوم وأهل الظاهر وجملة الذائبين في بوتقة الشائع والمشترك والتقاليد الأدبية والفكرية التي كان يتلقفها الأخلاف عن الأسلاف بوصفها قيما نهائية تامة لا تقبل الرفض أو الزيادة والنقصان...

وبالقياس إلى ما كان يلقاه ابن عربي من حصار لجأ إلى استخدام الإشارة بعد ما علم أن الله قد جعل الدولة في الحياة الدنيا لأهل الظاهر وأعطاهم التحكم في الخلق بما يصدرونه من فتاوى وأحكام. وقد حذر من عواقب البوح بالسّر فقال[81]:

فمن فهم الإشارة فليصنها وإلا سوف يقتل بالسّنان

وليست الإشارة في فهم ابن عربي مجرد رمز يوظف سَترا للحقيقة وصونا للسرّ بل إن الإشارة ترتقي إلى درجة العلم وهذا ما نلمسه من قوله[82] :

علم الإشارة تقريب وإبعاد وسيرها فيك تأويب وإسناد
فابحث عليه فإن الله صيره لمن يقوم به إفك وإلحاد

فإذا كانت العبارة تجعل المعنى محددا جامدا يقبع في أفق من الوضوح والانغلاق ولا يسمح بتعدد التأويلات فإن الإشارة تلميح لا يبوح بتصريح محدد للمعنى ، وإنما هي إضاءة تسمح لنا بقراءات مختلفة للمعنى دون تعيين " ومن شأن هذا الإيحاء أن يجعل المعنى أفقيا منفتحا دائما "[83]، قابلا للتمديد والاتساع والتأويلات المتباينة. وإذا كان هذا الإيحاء الذي تخفيه الإشارات في تضاعيفها ، متمردا على التحديد الصارم والرصد فإنه يبقى- طوال العصور- يكتنز بداخله أسرارا ومفاجآت وعلاقات تنبئ بحيوية الرغبة الصوفية ، وتوحي بأصالة التجربة الشعرية

وبعمق ما فيها من مشاعرَ وخيالات وفهوم تدور كلها حول الحق الذي هو نبع الحياة والحب ومصدر الإلهام والوجود ، وهو " المتجلّي في كل وجه والمطلوب في كل آية والمنظور إليه بكل عين... والمقصود في الغيب والشهود"[84].

تقول سعاد الحكيم : " كل عبارة– عند ابن عربي– هي إشارة إلى علاقة"[85].

فإذا كانت العبارة تزداد ضيقا كلّما اتسعت الرؤية كما يشير النفّري(ت 336هـ) ، وكانت قوالب ألفاظ الكلمات لا تحتمل معاني الحالات كما يقول ابن عربي[86] ، أقول إنْ كان عجز اللغة باعثا جوهريا على سلوك سبيل الإشارة ، فإن صيانة النفس من سيف السلط المتحالفة يبقى سببا مركزيا في العدول عن التصريح وعلة في ركوب جادة الإيماء والتلويح. ولما علم أهل الله منطق الشرعيين " صانوا عنهم أنفسهم بتسميتهم الحقائق إشارات"[87]. تلك الإشارات لا يمكن أن تكشف عن مكنونها البعيد إلا لمن ذاق مذاق العاشق الصوفي وشرب شربه وتفاعل تفاعلا عميقا مع تجربته الروحية الموصولة– على الدوام– بالرزق الإلهي المتدفق باستمرار عبر التجليات والرؤى والمكاشفات القلبية. ويرى ابن عربي أن فهم الإشارات الصوفية وما اصطلح عليه القوم يتصل مباشرة بالفتح الإلهي ، بمعنى أن حدوث الفهم– فيما يرى– لا يتعلق بإعمال الفكر وإجهاد العقل ، وإنما ينكفئ إلى عناية الحق وهدايته وفتحه. فإذا كان المريد صادقا فتح الله عين فهمه وأصبح ينهل من نبع الحق مباشرة، وإذا جالس أهل الله فَهمَ جميعَ ما تكلموا به، وشاركهم في الحديث كأنه هو الواضع لذلك الاصطلاح دون أن يدري ذلك المريد الصادق كيف حصل له ذلك[88].

خاتمة:

ومن خلال ما تقدم يمكن القول إن سلوك ابن عربي وغيره من الصوفية سبيل الإشارة كان ينضوي تحته ثلاثة أهداف: أولها الوقاية من سيف السلطة وهجوم الشرعيين وكيدهم وثانيها الرغبة في محاكاة المنهج الإلهي الذي استخدم لغة الإشارة في خطابه. وفي هذا السياق أقول إذا كان ابن عربي يعدّ الحق مصدرا لكل شيء ، ويعدّ تجربة العاشق الصوفي شبيهة بتجربة النبي، فمن اليسير أن نفهم أن تعبير المتصوف عن تجربته ، ذو صلة عميقة بالتعبير الوارد في بيان الخطاب الإلهي. و ثالث هذه الأهداف السعي إلى إخراج لغة الكتابة الإبداعية من عباءتها القديمة وأفقها المغلق عن طريق شحنها بطاقات ما في التجربة الصوفية من حرارة وحيوية وأنغام متجددة.. وإذا كان سبيل الرمز والإشارة – كما درست ذلك سابقا– جزءا لا يتجزأ من الطبيعة الأسلوبية التي كانت تطبع إبداع الشيخ الأكبر وتشمل جميع مرقومه ، فإن هذا السبيل نراه أَبْيَنَ ما يكون في شعر الفتوحات وترجمان الأشواق والديوان الكبير. ولقد نبه عبد الوهاب الشعراني على ما كان يطرحه كلام ابن عربي– شعرًا ونثرا– من صعوبات وعقبات على طريق الفهم والتلقي لكون الرجل لا يتحدث بلغة عموم الخلق، وإنما يسلك منهجا خاصّا في صياغة الكلام. وذكر الشعراني أن سراج الدين البلقيني قال:" إن كلام الشيخ تحته رموز وروابط وإشارات وضوابط ، هي في علمه وفي علم أمثاله معلومة وعند غيره من الجهال مجهولة"[89]. وإذا نحن رجعنا إلى أبي العلا عفيفي وجدناه في مقدمته على الفصوص يشير إلى جملة العوائق البنيوية والعقبات الأسلوبية الداخلية التي تنتصب في طريق الفهم والتواصل ويجملها في عدة نقاط جوهرية أهمها جنوح ابن عربي– عن عمد– لتعقيد البسيط وإخفاء الظاهر لغرض في نفسه ، ولجوؤه إلى حَشْد كَمّ هائل من المصطلحات الفلسفية التي يستخدمها

على سبيل الترادف والمجاز مع ألفاظ أخرى مستمدة من النص الديني قرآنا وحديثا. وإضافة إلى كل ذلك فإن الشيخ– حسب عفيفي– لا يلتزم بالرمزية التزاما مطّردًا ، بمعنى أنه إذا استخدم رمزًا معينا للإشارة به إلى بُعد من الأبعاد الصوفية ، عاد واستخدم الرمز نفسه ليشير به إلى معنى مغاير وهكذا[90]. وفي السياق نفسه يرى الباحث حسين نصر أن ابن عربي كان يعيش في عالم من الإشارات والرموز، " حيث كل شيء له ظاهر مشهود وباطن هو رمز محجوب " [91]. وكان محمد مصطفى حلمي يرى أن الشيخ الأكبر" اصطنع أسلوب الرمز والإشارة لستر كنوز الأسرار"[92]. ولم يلتفت أحد من هؤلاء الباحثين إلى أن ابن عربي سلك هذا السبيل– إضافة إلى ما ذكر– من أجل التأسيس لمعالم جمالية جديدة ، ومن أجل خلق تحول عميق في فن الكتابة الأدبية. ومن شأن هذا المسلك أن يطرح عقبات وصعوبات على محور الفهم والاستقبال خاصة إذا كان القارئ مشمولا – من أخمصيه إلى ذقنه– بذلك التراكم المنصرم ، ولم يحاول الانفلات من سطوة حمولته العتيقة المغلقة.. وفي خضم كل تلك الصعوبات المختلفة ما هي الأدوات الفعالة التي يتسنى لنا من خلالها تجاوز تلك الصعوبات وتحقيق تفاعل إيجابي مع خطاب الشعر الصوفي؟ . وما هي المنطلقات المركزية التي ينبغي أن نستند إليها من أجل تقريب فضاء هذا النص المتميز وتليين ما يعترض طريقه من حواجز ؟. وما هي الوسائل التي بموجبها نتمكن من الكشف عمّا يترقرق داخله من عناصر الفن والجمال ؟. إن هذه الأسئلة يمكن أن تقوم إشكالا مركزيا لبحث مستقل يُعنى بدرس تلك المسائل المطروحة وفحصها.. ولا أرى – على هذا الطريق – المجهود الفردي كافيا لتحقيق الهدف المنشود.. ومن هنا أدعو الباحثين المتخصصين إلى النهوض بهذه المَهمّة من خلال وحداتهم البحثية ومختبراتهم من أجل إيجاد حلول ملائمة وتسطير إجابات مقنعة تمكّن النص الصوفي من تخطي تلك الموانع وتجاوزها، وتدفع به نحو مجالات التداول الواسع على الصعيدين المحلي والعالمي..

هوامش البحث

(1)- عبد المجيد بوقربة ، مشكلة التوحيد الإلهي ، مجلة دراسات عربية، العدد3 ، دار الطليعة ، بيروت ، ينـــاير، 1990، ص 49.

(2)- ترجم له القشيري في الرسالة القشيرية ، تحقيق معروف زريق وعلي عبد الحميد ، دار الجيل، بيـــروت ، ط2 ، د ت، ص433، والسلـّمي في طبقات الصوفية ، بتحقيق مصطفى عبـــد القـــادر عطـــا ، دار الكتـــب العلميـــة، بيـــروت ، ط1 ، 1419هـــ/1998 ، ص27.

(3)- أنظـــر ترجمته فـــي المصدريـــن السابقـــين علـــى التـــوالـــي ، ص407 ، وص158

(4)- له ترجمة في المصدرين السابقين ، ص409 ، وص183.

(5)- له ترجمة في المصدرين السابقين على التوالي ، ص400، وص166.

(6)- أنظر ترجمته في المصدرين السابقين على التوالي ، 430، وص128.

(7)- السراج الطوسي، اللمع ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـــ/2001، ص 350 وما بعدها.

(8)- ترجم له القشيري في رسالته ، ص395 والشعراني في الطبقات الكبرى(لواقح الأنـــوار)، ج1، دار الكتـــب العلميـــة، بيروت، ط1، 1419هـــ/1998، ص110.

(9)- له ترجمة في المصدرين السابقين على التوالي ، ص419 ، وص148.

(10)- ترجم له الشعراني في الطبقات الكبرى ، ص219 ، والنبهاني في جامع كرامات الأولياء ،ج2، دار الكتب العلميـــة ، بيروت ، ط2 ، 1417هـــ/ 1996ص98، والمقري في نفح الطيب،ج9، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـــ/ ،1995 ، ص356.

(11)- الشعراني، اليواقيت والجواهر، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـــ/1998، ص19 وما بعدها.

(12)- هناك ثلاثة متصوفة يعرفون بالسهروردي وهم: أبو النجيب عبد القادر السهروردي (ت 563هـــ)، وأبو حفص شهاب الديـــن السهروردي(ت 632هـــ) وهـــو صاحب كتـــــاب (عوارف المعارف)، وهذا الأخير لقيه ابن عربي في المشـــرق، وقد ذكر هذا اللقاء ابن العماد في شذرات الذهب، ج5، المكتبة التجارية للطباعة والنشر، بيروت،(د ت).ص194، واليـــافعي في مرآة الجنان،ج4، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات،بيروت، ط1390،2هـــ/1970،ص101. وقد ترجم لهذا المتصـــوف أبـــو شامة المقدسي في الذيل على الروضتين، دار الجيل، بيروت، ط2، 1974 ص163. ثم هناك أبو الفتوح يحي بن حـــبش بـــن أميرك المعروف بالمقتول ومن آثاره مقامات الصوفية، وحكمة الإشراق.

(13)- ياقوت الحموي، معجم الأدباء، ج5، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـــ/1991، ص614.

(14)- المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.

(15)- أورد هـــذه الأبيات عبـــد الرحمن بدوي فـــي كتابه شطحات صوفية، وكالة المطـــبوعات، الكويت، ط3، 1978 ، ص9.

(16)- هنـــري كوربان ، الســـهر وردي المقتول مؤسس المذهب الإشـــراقي ، ترجمة عبد الرحمن بـــدوي ضـــمن كتـــاب شخصيات قلقة في الإسلام ، سينا للنشر، القاهرة ، ط3 ، 1995 ، ص 155.

(17)- من الذين ترجموا له ، ابن كثير، البداية والنهاية ، ج11 ، مكتبـــة المعـــارف، بيـــروت، ط6، 1405هـــــ/ 1985 ، ص133، والشعراني، الطبقات الكبرى(لواقح الأنوار) ، ص154 ، والسلّمي، طبقـــات الصـــوفية، حققـــه مصـــطفى عبـــد القادرعطا،دار الكتب العلمية، بيروت ، ط 1، 1419هـــ/ 1998، ص236، والنبهاني، جامع كرامات الأولياء، ج2، ص36.

(18)- ابن النديم ، الفهرست ، تعليق إبراهيم رمضان ، دار المعرفة، بيروت ، ط2 ، 1417هـــ/1997، ص 237.

(19)- الشعراني ، الطبقات الكبرى ، ص154.

(20)- أنظر بديع محمد جمعة ، منطق الطير لـــــفريد الدين العطار، دار الأندلس ، بيروت ، ط2002، ص34.

(21)- السراج الطوسي ، اللمع ، ص350.

(22)- نفسه ، ص ص 349 ، 350.

(23)- ترجم له النبهاني ، في جامع كرامات الأولياء ، ج2 ، ص166.

(24)- إجنتس جولد تسيهر، موقف أهل السنة القدماء بإزاء علـــوم الأوائل (ضمن كتاب التراث اليوناني فـــي الحضـــارة الإسلامية) ترجمه عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ودار القلـــم ، بيـــــروت ، ط4 ، 1980 ، ص 136.

(25)- الشعراني ، اليواقيت والجواهر، ج1، ص20.

(26)- نفسه ، ص ص 11، 12.

(27)- نصر حامد أبو زيد ، هكذا تكلم ابن عربي ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب ، ط2 ، 2004، ص 24.

(28)- الشريعة جسم وروح ، فجسمها علم الأحكام وروحها الحقيقة.. والشريعة هي علم الأحكام بالدنيا والحقـيقة هي علـم الآخرة.(ابن عربي، كتاب التراجم ، باب ترجمـــة الشريعة والحقيقـــة، ضمن رسائل ابن عربي، ص 229).

(29)- ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ضبطه ووضع فهارسه أحمد شمس الدين، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتـــب العلمية، بيروت، ط1، 1999 ج3 ، ص ص ،447 ، 448. ثم أنظر ما ساقه الشيخ من كلام القوم حول المعرفة فـــي كتـــاب الإعلام بإشارات أهـــل الإلهام ، ص77 ، وفي رسالته إلى الفخر الرازي ، ص184، وفي كتاب المعرفة ص51. ثم أنظـــر في هذا الشأن السراج الطوسي ، اللمع ، ص54، والقشيري ، الرسالة القشيرية ، ص311.

(30)- عرفان عبد الحميد الفتاح ، نشأة الفلسفة الصوفية ، وتطورهـــا، دار الجيـــل ، بيـــروت ، ط1 ، 1413هـــــ/1993، ص159.

(31)- نصر حامد أبو زيد ، هكذا تكلـّم ابن عربي ، ص24.

(32)- ابن الجوزي ، تلبيس إبليس ، ص203.

(33)- نفسه ، ص ص 204 ، 205.

(34)- مـــن الذين ترجموا له النبهاني ، فـــي جامع كرامات الأولياء ، ج2، ص 339.

(35)- ترجم له الغبريني ، في عنوان الدراية ، ص237 ، والمقري، في نفح الطيب ،ج2 ، ص407.

(36)- المقري ، نفح الطيب ، ج2 ، ص379.

(37)- نفسه ، ص376.

(38)- ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج8، ص ص 359، 360.

(39)-الشعراني ، اليواقيت والجواهر، ج1، ص10.

(40)- ابن عربي ، رسالة إلى الفخر الرازي (ضمن رسالة الأنوار) في مجلد واحد مع القطب والنقبـــاء وعقلـــة المســـتوفز والتدبيرات الإلهية ، حققه سعيد عبد الفتاح ، الانتشار العربي، بيروت ، ط1 ،2002، ص211. كما ورد هـــذا الـــنص فـــي رسائل ابن عربي، ص187.

(41)- ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج7 ، ص357.

(42)- ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج3 ، ص481.

(43)- ابن عربي،رسالة إلى الإمام الرازي،(ضمن رسالة الأنوار)، ص211.

(44)- ابن عربي، كتاب الفنـــاء في المشاهدة(ضمن رسائل ابن عربي)، ص19.

(45)– أنظر ابن العماد الحنبلي ، شذرات الذهب ، ج5 ، ص200.

(46)– ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج6، ص 353.

(47)– نفسه ، ص98.

(48)– ابن عربي ، مقدمة ترجمان الأشواق ، ص9.

(49)– لقد ألف الجلال السيوطي كتابا سماه تنبيه الغبي على تبرئة ابن عربي، ووضع كتابا آخر عن ابن الفارض سماه قمع المعارض في نصرة ابن الفارض ردا على البقاعي الذي أحدث كتابه المذكور سابقا فتنه في مصر(الشعراني ، اليواقيت والجواهر، ج1، ص15).

(50)– برهان الدين البقاعي ، تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي، حققه عبد الرحمن الوكيل ، مطبعة السنة المحمدية ، القاهرة ، ط1، 1372هـ/ 1953، ص18.

(51)– برهان الدين البقاعي ، تحذير العباد من أهل العناد ، في مجلد واحد مع تنبيه الغبي ، ص256.

(52)– جولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام ، ترجمه محمد يوسف موسى وآخرون ، دار الرائد العربي ، بيروت ، طبعة مصورة عن دار الكتاب المصري ، 1946، ص155.

(53)– هاملتون جب ، دراسات في حضارة الإسلام ، ترجمه إحسان عباس وآخرون ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط3 ، 1979 ، ص 288.

(54)– مصطفى حلمي ، أعمال القلوب بين الصوفية وعلماء أهل السنة ، دار الدعوة ، القاهرة ، ط2 ، 1989، ص 154.

(55)– أدونيس ، زمن الشعر، دار العودة ، بيروت ، ط3، 1983، ص 306.

(56)– نفسه ، الصفحة ذاتها.

(57)– نفسه ، ص307.

(58)– آمنة بلّعلى، الحركة التواصلية في الخطاب الصوفي ، ص26.

(59)– نصر حامد أبو زيد ، هكذا تكلم ابن عربي ، ص89.

(60)– ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج5، ص324.

(61)– نفسه ، ص325.

(62)– نفسه ، ص428.

(63)– ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج5 ، ص ص 428، 429.

(64)– فولفغانغ آيزر، فعل القراءة(نظرية جمالية التجاوب في الأدب)، ترجمه وقدم له حميد الحمداني والجيلاني الكدية ، مكتبة فاس ، المغرب، (د ت)، ص12.

(65)– المرجع نفسه ، الصفحة ذاتها.

(66)– نفسه ، ص14.

(67)– ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج3 ، ص ص 481 ، 482.

(68)– حميد الحمداني ، القراءة وتوليد الدلالة ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1 ، 2000، ص73.

(69)– نفسه ، ص78.

(70)– ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج6 ، ص146.

(71)– نفسه ، ج1 ، ص56.

(72)–ابن عربي،كتاب الفناء في المشاهدة(ضمن رسائل ابن عربي)، ص18.

(73)- ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج1 ، ص421.

(74)- نفسه ، ص424.

(75)- نفس المصدر والصفحة.

(76)- ابن عربي ، كتاب الفناء في المشاهدة ، ص18.

(77)- ابن عربي ، الفتوحات المكية ،ج1 ، ص303 ، كما ورد هذا النص في المصدر نفسه، ص56، وكرر الشيخ ذكـــره في كتاب الفناء في المشاهدة ، ص18.

(78)- ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج1 ، ص56. ويُنسب هذان البيتان إلى الحلاج (أنظر ديوان الحلاج ، ص187) ، وقد تقدمهما بيتان وهما :

إني لأكتم من علمـــي جواهره　　كي لا يرى العلم ذو جهل فيفتتنا

وقد تقدم في هذا أبو حـــســـن　　إلى الحسين ووصى قبله الحسنـــا

(79)- أدونيس ، زمن الشعر، ص159.

(80)- مجهول ، كشف الغايات ، ص 159.

(81)- ابن عربي ، رسالة شق الجيب بعلم الغيب ، في مجلد واحد مع كتاب العظمة ومراتب علوم الوهب ومنازل الفهوانيـــة ورسائل أخرى ، حققه سعيد عبد الفتاح ،الانتشار العربي ، بيروت ، ط1، 2001 ، ص306.

(82)- ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج1 ، ص421.

(83)- نصر حامد أبو زيد ، هكذا تكلم ابن عربي ، ص90.

(84)- ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج6 ، ص223.

(85)- سعاد الحكيم ، ابن عربي ومولد لغة جديدة ، ص86.

(86)- نقلا عن نصر حامد أبي زيد ، هكذا تكلم ابن عربي ، ص95.

(87)- ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج1 ، ص422.

(88)- نفسه ، ص424.

(89)- الشعراني، اليواقيت والجواهر، ج1 ، ص14.

(90)- أبو العلا عفيفي ، مقدمته على الفصوص ، ص17 وما بعدها.

(91)- نقلا عن سعاد الحكيم ، ابن عربي ومولد لغة جديدة ، ص18.

(92)- أنظر الكتاب التذكاري (محيي الديـــن بن عربي) ، دار الكـــتاب العربي ، القاهرة 1969 ، ص35.