السياقات النصّية للفتوحات المكيّة :في ضوء النظرية التواصلية

Textual contexts of Makkah conquests, in the light of the communicative theory

معمر عبد الله
طالب دكتوراه
abdallah.maamar193@gmail.com
إشراف:أ.د محمد ملياني
مخبر اللسانيات وتحليل الخطاب
جامعة أحمد بن بلة وهران1 (الجزائر)

تاريخ الإرسال: 2019/01/27 **تاريخ القبول:2019/02/08** **تاريخ النشر: 2019/03/19**

ملخص: ارتأينا في هذا المقال أن نقتفي أثر ذلك الدور الفعال لما يقوم به السياق في العمليّة التواصلية داخل الخطاب الصوفي وخارجه ،الشيئ الذي حاولنا تتبعه من خلال بعض من نماذج الفتوحات المكية التي تيسّر لنا جمعها من خلال نصوص حاولنا أن نتتبع بعدها السياقي المقامي لدى ابن عربي وكيف كان يتعامل مع الحقائق المعرفية والوجودية وهو ماجعلنا 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 المفاهيم فلا ضير من أن نذكر بعضا منها على سبيل المثال لا الحصر.

الكلمات المفتاحية: السيّاق ،النّص ،العمليّة التواصية، سياق المقام، الخطاب الصوفي ،المتكلم،المتلقي.

Abstract : *The present paper envisions the effect of the active role of the communicative process along with the contextual element in the informative interpretation of Sufi discourse, taking Ibn Arabi's Sufi discourse as a case study. The paper tackles the means upon which Ibn Arabi's forms of concepts, in their existential nature, and mystical writerly production are primarily adopted and related to their environmental background with the aim of this humble research to prove that the relatedness of text to context is reflective.*

***Key words*:** *Ibn Arabi, Contexte, texte , Sufi discourse, Existential/Mystical discourse, Discourse Analysis.*

1. مقدمة:

الثابت الذي لا شك فيه أنّ السيّاق في العمليّة التواصلية يعد بمثابة الحجر الأساسي في تحقيق تواصل بين المتكلم والمتلقي ،بحكم أنّ له قرائن وأهم قرينة يرتكز عليها الخطاب الصوفي هي القرينة العقلية الباطنية التي تعطي للسياق بعداً تواصلياً بين الذات العارفة والذات المطلقة ،وهو من ثم يختلف باختلاف أحوال العلاقة المقامية – ليست على نية المتصوفة – بين المتكلم والمتلقي ،فقد يكون السّياق لغويا،فلسفيا عقائديا ،سياسيا وغيرها...،ولكن هل بمقدور السياق عندما يكون له علاقة بالحقل التصوفي أن يحقق هذا النوع من البعد التواصلي القائم في العملية التواصلية عند جاكبسون ومن تبعه من المنظرين ؟أم أن السياق الصوفي يستدعي مدونة مفاهيمية تتماشى وأفق العلاقة التصوفية بين العارف والمتلقي حتى يكون السّياق المستخدم من قبلها سياقا يتماشى والمدونة المفاهيمية التصوفية ؟.

من هذا المنطلق ارتأينا أن نقتفي أثر ذلك الدور الفعال لما يقوم به السياق داخل الخطاب الصوفي وخارجه الشيئ الذي حاولنا تتبعه من خلال بعض من نماذج الفتوحات المكية التي تيسّر لنا جمعها من خلال نصوص حاولنا أن نتتبع بعدها السياقي المقامي لدى ابن عربي وكيف كان يتعامل مع الحقائق المعرفية

والوجودية وهو ماجعلنا 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 المفاهيم فلا ضير من أن نذكر بعضا منها على سبيل المثال لا الحصر :

2. سياق الطهارة من بعده التواصلي:

لعل المرجعية المعرفية التي انطلق منها بن عربي في تعامله مع الدرس الفقهي أو المفاهيم الفقهية هو ذلك العنفوان والغطرسة المفرطة في جعل المفاهيم الفقهية لا تخرج عما تقتضيه الشريعة فحسب ،محاولا الانتقال بهذه المحدودية إلى عالمها الإطلاقي وهي الحقيقة ،حتى تجد هذه المفاهيم الفقهية ضالتها الإطلاقية لا التقييدية المتفق عليها عند أهل الفقهاء ،وعليه فإن لهذه..."النظرة فيها ما فيها من قوة الشخصية،ولو مضينا نتعقب دراساته الفقهية لرأينا لهذه النظرة كثيرا من الأشباه والأمثال وهو في دراساته الفقهية يتلمس مسالك التصوف،ويجعل في كل مبحث مجالا لأرباب القلوب" [1] .

لننظر إليه-ابن عربي-وهو يتكلم عن سياق الطهارة لنجده في نهاية المطاف يلخص أقوال الفقهاء ثم بعدها يعود إلى رشده الباطني الروحي على اعتبار أن الباطن هو الأصل في عملية التحديد ؛فيقول ما نصّه "أعلم أن الطهارة في طريقتنا طهارتان :طهارة غير معقولة المعنى ،وهي الطهارة من الحدث،والحدث وصف نفسي للعبد فكيف يمكن أن يتطهر الشيء من حقيقته ،فإنّه لو تطهر من حقيقته انتفت عينه ،وإذا انتفت عينه فمن يكون مكلفا بالعبادة،ومن ثم إلا الله ؟فلهذا قلنا إنّ الطهارة من الحدث غير معقولة المعنى ،فصورة الطهارة من الحدث عندنا أن يكون الحق سَمْعُك وبصرك وكلك في جميع عباداتك فأثبتك ونفاك،فتكون أنت من حيث ذاتك وتكون هو من حيث تصرفاتك وادراكاتك "[2].

إنّ غير المصرح به في هذا النص من الوجهة السياقية أنّ ابن عربي يفرق بين سياق الشريعة وسياق الحقيقة على أساس أن 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 ذالك الغزالي ،بحكم أننّا نجد "كتاب الفتوحات المكية صدى لكتاب إحياء علوم الدين ،والفرق بين الرجلين أنّ الغزالي يحترم الأحكام الفقهية ويدرسها درس الفقيه ،ثم ينتقل إلى المعاني الصوفية فيدرسها في حرارة وشوق ،أما ابن عربي فيظهر بشخصيته جارفة في البابين فيقتحم في الفقه ويقتحم في التصوف و لايكاد من عنفوانه ينير العقل أو يشرح الصدر ،وهل تُشرح الصدور بالغطرسة و الكبرياء"[3].

3. سياق وضعية الذات حسب المقام الذي يؤهلها للتواصل:

قد يعجب المرء من هذا العنوان الذي نجعله في طيات هذا البحث سائلا أين يكمن الموطن التواصلي في هذا الاطلاق من جهة ثم مامدى وضعية هذا الطرح من أفق الخطاب الصوفي ؟

مادام همنا في هذا الطرح كله أن نقيم بعداً تواصلياً بين الخطاب الصوفي و الخطابات الأخرى على الإطلاق ؛فإننا حتما وقياساً يستوجب منا 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 معرفيا يقرّ بنا مما قاله ابن عربي في هذا الصدد أنّه فعلا يحقق بعدا تواصليا 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 قائلا:" لا تدخل خلوتك **حتى تعرف أين مقامك** ،وقوتك من سلطان الوهم" [4]

نريد التوقف عند سياق عبارة "لا تدخل خلوتك حتى تعرف أين مقامك"لنرى بأن هذه العبارة تحمل في طياتها بعدا معرفيا بين الخطاب الصوفي في حدّ ذاته وسياق آخر من حيث الضابط الأنكروني متأخر عنه ومن حيث الضابط المعرفي متقدم عنه .

ما يهمنا الشطر الأول والذي نعتقد حسب الضابط التواصلي القائم بين الحقول المعرفية و المفاهيمية أنّ ثمة إشارة تحدّث اليسوع المسيح عيسى –عليه السلام- وبالضبط في الأنجيل العهد الجديد حيث كان يتحدث في سياق مقام الذات الانسانية عليها أن تكون على بينة من أمرها فيما يخص المقام الذي يليق بها ،فهو غدا يعطي نصائح و ارشادات للذات الإنسانية عندما تكون في مقام الوليمة أو شيء من هذا القبيل عليها أن تختار المقام الذي بها من جهة أنه 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 بيانه:"..ولاحظ المسيح عيسى ،أنّ بعضاً من المدعوّين يختارون المقاعد الأولى ،فقال هذا المثل :إذا دعاك أحد إلى وليمة عرس ؛فلا تجلس في المقعد الأول ،فلربما كان من المدعوين من هة أهم منك ،فيجيء الذي دعاكم ويقول لك :أعطه مكانك ،فتجل وتقوم إلى آخر مقعد ،ولكن إذا دعيت فاجلس في آخر مقعد ،حتى إذا جاء صاحب الدعوة قال:قم إلى فوق يا صديقي ،فيكبر قدرك في نظر جميع المدعوين ،لأن من يرفع نفسه ينخفض ،ومن ينخفض نفسه يرتفع "[5].

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 الانسانية تتميز بطابع خاص في وجودها ،تماما ما جعل ابن عربي ينظر هذا المقام من زاوية الخلوة والمسيح من زاوية الاحترام والتقدير.

4. سياق وحدة الوجود من الوجهة التواصلية:

يقول ابن عربي في مسألة سياق وحدة الوجود بما يلازمه من مبدأ الحلول ما نصه":فإذا جاز تجليه سبحانه وتعالى في صورة شخصية؛ فما المانع من أن تكون سائر الصور الأرضية والسماوية صور تجلياته،وشؤون ظهور ذاته؟فإن قل إ ت:ن الصورة المذكورة التي تجلى الله تعالى فيها صورة حسنة؛فكيف يقاس عليها الصور التي بخلافها في الحسن النورانية مثل الأشياء النجسة والمتقذرة؟يقولون في الجواب أنّ: نجاسة الأشياء و تقذرها ليست وصفا ثابتا لها في أنفسها،فإن كل طبيعة متعينة لها ملاءمة بالنسبة إلى البعض و منافرة بالنسبة إلى البعض الآخر وذلك من آثار ما به الاشتراك وما به الاختلاف الواقع من التعيين،فأى هّما غلب ظهر حكمه من الملاءمة و المنافرة،والنجاسة الواقعة في بعض الأشياء إن مّا 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 سميّ نظافة على السوية بالنسبة للمطلق[6]"

ويواصل تبيان البعد المعرفي الكينوني لوحدة الوجود حين يقول في سياق آخرنصّه"والوجود الحق الواجب في ذاته الكامل بصفاته ،السابق موجوديته على جميع حالاته ، ممتنع أن يحوم النقص حول عظمة ؛فكل ما ظهر في الكون من الكمال فهو من لوازمه ذي الجلال والجمال ،وما طرأ من النقص والزوال ،فهو من أحكام التعين والتنزل والإنزال "[7]

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،وإ ن احتاج كما نحتاج فأين تكون عظمته؟..ونحن حين نقول بوحدة الوجود نقضي بأننّا جزء من الوحدة الإلهية،ولا شك أن فينا شمائل روحية وخلقية تدعونا إلى القول بصحة ذلك الادعاء،ولكننا متلفت فترانا نعرى ونظمأ ونجوع،ونرى أكبر

المتفلسفين لا يغنيه التفلسف عن طلب الرزق،وتمر بنا أحداث نرى الناس فيها صغارا جدا لا يصلحون أبدا للاتسام بالسمة الإلهية.يضاف إلى ذلك أن القول بوحدة الوجود بجعل الثواب والعقاب من المشكلات؛فمن الذي يثيبنا حين نحسن؟ومن الذي يعاقبنا حين نسيء؟ومن نحن حين نحسن؟ألسنا جزءً من الله؟ومن نحن حتى نسيء؟ألسنا بضعة من وحدة الوجود؟أيحسن الله نفسه ثم يثيب،ويسيء ثم يعاقب؟تلك مشكلة المشكلات"[8]

غير أننّا 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 "[9].

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

- إنّ من طبيعة الخطاب الصوفي لا يتوقف عند الأمور السطحية التي يعرفها العام والخاص معاً ،وإنّما طبيعة الوجودية والمعرفية تقتضي منه أن يتماشى ومبدأ الإطلاق ؛الشيء الذي يجعل من بعد لغة الخطاب الصوفي تترفع إلى مستوى عالي يتماشى وعالم الحقيقة المطلقة .
- إنّ قضية وحدة الوجود حسب ما راح يبنها ابن عربي حسب النصوص السابقة الذكر[10] ،تتم بحق أن المسكوت عنها هو ليس المعنى الظاهري الذي أدى بكثير ممن لا يؤمنون بهذه الفكرة يُكفرون 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 كفيل 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 ليبس معناها الخارجي،وإنّما معناها الباطني القائم بين الباث الصوفي وعالم الحقيقة المطلقة والمتجسدة في أساسها الأول في المتلقي المستمع،ولهذا وجدنا ابن عربي حين يقوم بتبيان الإطار العام لفكرة وحدة الوجود فإنّه يجول ويصول مع عالم المتلقي الصوفي ليجعله يعيش في عمق واقع وحدة الوجود؛فيخص كل من ابن عربي والمتلقي أنّهما ليسا من البشر في شيء؛بحكم أنّ الاطلاع على سر وحدة الوجود أمكنهما من إدراك بعض من عوالم الحقيقة المطلقة؛فهما مختلفان عن واقع الخلق باطنيا متساويان معهم خارجيا.

5. 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.

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 أنّ 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 قائلا"كان الله ولا شيء معه،وهو الآن على ما عليه كان،لم يرجع إليه من إيجاده العالم صفة ما لم يكن عليها،بل كان موصوفا لنفسه ومسمى قبل خلقه بالأسماء التي يدعو بها خلقه،فلما أراد وجود العالم وبدءه 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"[11].

إنّه بدون شك سياق الفعل الكينوني الذي ظل يؤمن به ابن عربي منذ زمن بعيد،والذي جعله يحاول تحقيق بعد تواصلي بينه وبين عالم المتلقي الصوفي الذي هو أيضا مطالب بالتحلي بهذا الفعل الكينوني حتى يكو ن لنفسه عالما متميزا داخل الواقع البشري؛الشيء الذي يجعل من الذات عند امتلاكها لهذا النوع من الفعل الكينوني تملك لغة تواصلية داخل خطابها الذاتوي وخارجه.

ثم إنّ هذا النوع من الفعل الكينوني الذي يجد أرضا مطلقة وواسعة تنسجم مع ذاتيته الإطلاقية؛سيؤهل الذات المتصوفة لأن تقتحم عالم الحب الإلهي من بابه الأشمل،وهذا ما يجعلها في نهاية المطاف تحقق ما أسماه المتصوفة بمبدأ:التخلي والتحلي وأخيرا التجلي الذي يختلف باختلاف السياقات والمقامات.

غير أنّ ميزة سياق فعل الحب الإلهي المجسّ د لدى واقع الذات المتصوفة يجعل من عملية التواصل يصعب تحقيقها بين بني البشر، بحكم أنّ ميزة هذا النوع من الحب يستوجب معرفة أسراره ونواميسه الداخلية والخارجية وهو ما يحقق نوع من الانسجام بين الباث المتصوف والمتلقي المستمع.

6. سياق فعل الحب الإلهي في علاقته بالبعد الفنائي:

إن المتمعن في ما أشار إليه ابن عربي في فتوحاته المكية في شأن الحب الإلهي يجد أنّه يؤمن إيمانا قاطعا بأنّه 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 فإن الحب لا يخرج عن صفة إلهية أزلية،وهناك حب الصوفي لله تعالى،وهناك سكون الحب صفة إنسانية لكن غايتها هي التعلق بالألوهية[12].

غير أننّا نلفي ابن عربي يخرّج النوع الأول من الحب تخريجا تأويليا ليجعله يتماشى مع البعد الإطلاقي للجمال الإلهي وهو يشرق على واقع الذات العارفة إشراقة 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 فينف رّ عنها ظلمة نظرها إلى نفسها وإمكانها،فيحدث لهما بصرا...فيتجلى لتلك العين بالاسم الجميل،فتتعشّق به، فيصير عين ذلك الممكن مضطرا له..."[13]

إذا إن تخريجة ابن عربي لعالم الحب الإلهي في علاقته ببعده الجمالي الإشراقي يتم على أن هّ الدافع إلى الإيجاد والتجلي بعد مرور الذات العارفة بمرحلتين التخلي والتجلي فهو من ثمة عبارة عن تلك الإرادة الإلهية المحققة لواقع المعرفة الصوفية-البشرية-، ؛الشيء الذي جعل من الذات العارفة تدرك بأن 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"[14].

على أن يكون الحب الثاني لا يخرج عن عالم الإنسان أو الذات العارفة على نية الانفراد لا الاشتراك على أساس أن الحب الإلهي المستغرق في الذات العادية أو الإنسانية ينظر إليه ابن عربي من زاوية شمولية تجعل منه يخرجه تخريجا يتماشى مع تلك الأبعاد الوجودية و الكينونية السائرة في علم مخلوقاته سبحانه وتعالى فيدرك العارف بالله تعالى أن خلقته الداخلية والخارجية هي جامعة مانعة لكل مظاهر الألوهية والكون والإنسان معا.ولذلك حينما كانت الذات الوجودية على حد تعبير ابن عربي"مركبة جاز أن يتعلق حبها بوجود

مختلفة،ولكن لأمور مختلفة و إن كانت العين المنسوب إليها تلك الأمور المختلفة واحدة...تتعلق المحبة بكثيرين،فيحب الإنسان محبوبين كثيرين"[15].

ثم إن من عادة ابن عربي أن هّ عندما يلتقي أو يعترضه في السياقات المعرفية التي يوافق ظاهرها الذي يؤمن له في شأن الحب الإلهي في علاقته بالحب الإنساني؛فإن هّ يلتجئ إلى سرد كل الاستشهادات التي يراها تلبي حاجته المعرفية من قرآن وشعر وغيرها ،فهو في هذا الشأن مثلا يورد مثالا لا يخلو من معنى داخل هذا السياق بالذات،وهو لأحد الشعراء السابقين:

ملك الثلاث الآنسات عناني***وجلبن من قلبي بكل مكان

موضحا ومبينا دلالة البيت قائلا"هنا ير في قوله:عناني،فأفرد وما أعطى لهؤلاء المحبين من نفسه أعنّة مختلفة،فدل أن هذا المحب-و إن 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:وحللن من قبلي بكل مكان؛فلو أحب من كل واحدة معنى لم يكن في الأخرى لكان العنان الذي يعطي للواحدة غير العنان الذي يعطي للأخرى و لكان المكان الذي تحله الواحدة غير المكان الذي تحله الأخرى.فهذا واحد أحب واحدا،وذلك الواحد المحبوب موجود في كثيرين؛فأحب الكثير لأجل ذلك،...وهذا كحب الله تعالى له،ومنا من يحبّه لنفسه،ومنا من يحبّه للمجموع،وهو أتم في المحبة"[16].

إذا فالحب الإلهي لدى ابن عربي هو حب الجميع الكائنات في كل حضرة معنوية أو خيالية أو متخيلة؛الشيء الذي جعل من هذا الحب الإلهي يخرجّه ابن عربي تخريجا يتماشى وواقع العالم الوجودي بكل مراتبه الداخلية والخارجية من طبيعة وروحانية و إنسانية.

من هذا القبيل يخرّج ابن عربي دلالة الحب الإلهي من معناه المألوف على نية التقييد والتبعية إلى المعنى الكوني الوجودي المتعلق بعالم الجمال الإلهي الرباني قائلا..."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 يحبه، فإنّ الحب سببه الجمال،وهو له لأن الجمال محبوب لذاته،والله جميل يحب الجمال فيحب نفسه "[17].

إنهّا تخريجة تأويلية لمفهوم الحب الإلهي المرتبط بعالم الجمال الإلهي الدال على ذلك الانتقال للذات العارفة من الحب الطبيعي إلى الروحاني منتهين إلى الحب الأعمق و الأبقى[18] هو حب الله تعالى حبا يليق بصفاته وأسمائه 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 تبعا لتصوراتها الخاصة.

إنّه البعد التواصلي الإبلاغي غير المصر حّ به لدى الصالح العام،بحكم أن طبيعة الخطاب الصوفي تأبى إلا أن تظل سائر ة على مبدأ الرمز،أو بعبارة أدق إن هّ الخطاب اللامنطوق الذي يجعل من الصوفي يحقق بعدا تواصليا ولكن ليس حسب ما تقتضيه طبيعة العملية التو اصلية من قواعد وضوابط،ولكن حسب ما

يراه الصوفي في حد ذاته،والعلة في ذلك أن 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.

7. خاتمة:

لعله تطواف معرفي حاولنا حسب ما تيسّر 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 وهلم ـ جرا؛و أهم خلفية معرفية حاول أن يجسّدها ابن عربي من خلال ما تيسر لنا الاستشهاد به من الفتوحات المكية أنّه أراد أن يستنبط من واقع حركية السياق أبعادا وجودية وكينونية تحقق العلاقة الأزلية بين الله سبحانه وتعالى والذات المتلقية العارفة به سبحانه،ومن ثم فأعلى أثرا لهذه الخلفية المدرجة تحت اللامنطوق هي على التالي:

- إنّ صفة الواجد عند الخالق سبحانه وتعالى تناظرها سياقيا صفة الإيمان بالله تعالى أو ما يمكن الإطلاق عليها بالقيمة الوجودية للذات المتلقية العارفة.
- إنّ صفة الحي عند الخالق سبحانه وتعالى تناظرها سياقيا صفة الذوق عند الذات العارفة أو القيمة الذوقية.
- إنّ صفة القادر عند الرب جلّ وعلا تناظرها سياقيا صفة الرزق عند الذات العارفة أو هي القيمة الرزقية.
- إنّ صفة العالم عند الخالق سبحانه وتعالى تناظرها سياقيا صفة النظر عند الذات العارفة أو هي القيمة النظرية.
- وأخيرا صفة المريد عند الله سبحانه وتعالى تناظرها سياقيا صفة العمل عند الذات العارفة أو القيمة العملية.

هي إذا بعض من التخريجات التي نأمل أنّها تتماشى والبحث العلمي الموضوعي متيقنين من أنّها 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 بابه التراثي الشامل والحداثي المتغير والمتجدد وهو ما نؤمن به إيمانا جازما؛على أساس أنّ الدراسات في هذا المجال التصوفي لا تزال المكتبات الجامعية تنتظر الكثير والكثير،بحكم أنّ التراث الصوفي له من المؤهلات المعرفية والفكرية والفلسفية ما يجعله قادرا أن يحقق بعدا مفاهيميا ومنهجيا بينه وبين الدراسات الحداثية على اختلاف مجالاتها الأدبية واللغوية وغيرها كثر.

8.قائمة المصادر والمراجع:

-ابن عربي:

.الفتوحات المكية .دار صادر بيروت، د.ت .

.رسائل ابن العربي،حيدر أباد الدكن .الهند، 1948 م .

.فصوص الحكم .نشره عفيفي،دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.

-أبو عبد الرحمن السلمي:

طبقات الصوفية .تحقيق :نور الدين شريبه، مطبعة دار التأليف،ط 2 .القاهرة، 1969 م.

-بدوي عبد الرحمن:

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

-بسيوني:

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

-الكلاباذي:

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

-الجاحظ:

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

-الجرجاني:

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

- **زكي مبارك:**

التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق .منشورات المكتبة العصرية .بيروت

- **السهروردي:**

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

- **الشافعي:**

.أحكام القرآن.

. الرسالة .تحقيق :أحمد محمد شاكر.دار التراث القاهرة 1399ه.

- **الطاهر بن عاشور:**

.التحرير والتنوير .

.تفسير التحرير والتنوير .دار سحنون للنشر تونس .

- **الطبري:**

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

- **العز بن عبد السلام:**

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

- **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.

- **منصف عبد الحق:**

الكتابة والتجربة الصوفية .ط1 ، الرباط1988 .

- **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.*

.

الهوامش:

[1].زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق،منشورات المكتبة العصرية.بيروت.142/1

[2].ابن عربي ،الفتوحات المكية،دار صادر بيروت ،د. 408/1

[3].زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق.143/1

[4].ابن عربي،رسائل ابن عربي حيدر اباد الدكن،الهند،1948،المجلد الأول كتاب الجلالة،ص5.

[5].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 q'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 »

[6]. مجموعة الرسائل .ص:308.

[7].نفسه.ص310.

[8]. التصوف الإسلامي،المرجع السابق،154/1

[9].التصوف الإسلامي،المرجع السابق،154/1.

[10]-يقول ابن عربي في تريب الموجودات حسب وحدة الوجود ما نصّه:اعلم أن ّ المعلومات أربعة:الحق تعالى،وهو الموصوف بالوجود المطلق،لأنّ 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،فمعرفتك به إنّما هي أنّه ليس كمثله 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 المحدَث الموجود بغيره قيل فيها محدثة،وهي فيكل 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 لتعلم أيضا أن ّ هذه الحقيقة لا تتصف بالتقدم على العالم ولا بالتأخر عنه،ولكنّها 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 تسخيره .ينظر الفتوحات المكية ..153/1.

[11].الفنوحات المكية.154/1.

[12]. منصف عبد الحق:الكتابة والتجربة الصوفية .ط1 ، الرباط 1988 .م .ص386 .

[13].الفتوحات المكية .112/2.

[14].نفسه،326/2.

[15].نفسه،329/2.

[16].نفسه ،329/2-330.

[17].نفسه.336/2.

[18]. سبق لأبي الحسن الديلمي (ت 371 ه)أن رتبّ أنواع الحب ترتيبا هرميا ينطلق من الطبيعي إلى الإلهي،معتبرا أن الإنسان الصوفي لا يرق 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 بيانه:اعلم أنّ إن بدأنا بذكر المحبة الطبيعية لأنه منه يرتقي أهل المقامات إلى ما هي أعلى منها حتى ينتهي إلى المحبة ا الإلهية ،وقد وجدنا النفوس الحاملة لهذا إذا لم تهيأ لقبول المحبة الطبيعية لا تحمل المحبة ا الإلهية ؛فإذا هيئت بلطف التركيب وصفاء الجوهر ورقة الطبيعة و,اريحية النفس ونورانية الروح ،قبلت المحبة الطبيعية ثم ارتقت وطلبت كمالها والوصول غايتها والارتقاء إلى معدنها، فنازعت أصحابها وهم المحبوبون،فأزعجتهم حتى ترتقي بهم إلى الإلهية درجة درجة،كلما قربت درجة ازدادت شوقا إلى ما فوقها حتى تتصل بالغاية القصوى"التجربة الصوفية .ص:513 .