جدلية الرمز والخيال والتأويل في كتابات ابن عربي مسار التحولات الدلالية للألفاظ الوجودية

د.عبد الحميد شكيل

كلّية الآداب والعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، جامعة باجي مختار – عنابة، achekil@yahoo.fr

تاريخ الإيداع: 2017 /09/10 **تاريخ المراجعة:** 2018/09/19 **تاريخ القبول:** 2018/10/29

ملخص

يهدف هذا المقال إلى دراسة الألفاظ الوجودية وجدلياتها في كتابات ابن عربي، وذلك برصد التحول الدلاليّ الذي يكون على أساس الحركة التي تتم في مستوى البدن، ثم التحولات الدلالية للألفاظ الناجمة عن سفر روحي ناجم عن تجربة المعراج الروحي، وما تحيل إليه من رؤى تتّم في سلّم الكشف. تكون دراسة الألفاظ وتأويلها، من خلال التفاعل الدلاليّ بين النص والإنسان والوجود، ذلك التأويل يعتمد في بعض جوانبه على القواعد اللغوية والبلاغية من جهة، وعلى الخيال والتخيّل الذي به يتم إيجاد صلة بين الرمز وما يرمز إليه.

كلمات المفاتيح: رمز، خيال، تأويل، وجود.

Dialectique du symbole, de l'imagination et de l'interprétation Dans les écrits d'Ibn Arabi Itinéraire des transformations sémantiques des mots existentiels

Résumé

Le but de cet article est d'étudier la signification des mots dans les écrits d'Ibn Arabi et leurs dialectiques, en observant l'itinéraire de la transformation dans le corps, puis les transformations sémantiques résultant de l'ascension spirituelle. Les symboles sont interprétés sur la base de l'interaction de la signification entre le texte, l'homme et l'existence, qui dépend des règles rhétoriques du langage et de l'imaginaire, en créant des liens entre le symbole et ce qu'il représente.

Mots - clés: Symbole, imagination, interprétation, existence.

Dialectic of the Symbol, Imagination and Interpretation in the Writings of Ibn Arabi Itinerary of Semantic Transformations of Existential Words

Abstract

The purpose of this article is to study the significance and the dialectics of the words in the writings of Ibn Arabi, by observing the itinerary of transformation in the body, and then the semantic transformations resulting from the spiritual ascension. Symbols are interpreted on the basis of the interaction of significance between the text, man and existence, which depends on rhetorical rules of language and imaginary, by creating links between the symbol and what it symbolizes.

Key words: Symbol, imagination, interpretation, existence.

المؤلف المرسِل: عبد الحميد شكيل، achekil@yahoo. fr

توطئة:

إن دراسة النص الصوفي وتحليله، باعتباره بنية كلية لمنظومة وجودية رؤيوية، أمر في غاية الصعوبة، لأنه يخضع في الأساس إلى رؤًى ذوقية من جهة، وإلى لغة تضيق بها العبارة، مما يوجب الالتفات إلى هذا الكلّ من خلال أشكاله الصغرى، وإلى الأشكال الصغرى اعتبارا بالأشكال الكبرى. كل ذلك من شأنه أن يؤدي إلى الكشف عن حقائقه الأصيلة الكامنة فيه، بدراسة النص في علاقاته الداخلية القائمة على الرؤى الكشفية لحقائق الوجود المتخيلة في جميع مستوياتها؛ فيتم الكشف عن مستويات الوجود وبنياتها العميقة انطلاقا من الخيال الوجودي، الذي يتجلى في لغة رمزية، تقوم في الأساس على الخيال، هذا الخيال هو الواضع لهذه الرموز، وهو المتحكم بعملية التأويل، حيث يقوم المتلقي بفك تلك الرموز انطلاقا من الخيال، إذ له الدور الأكبر في إيجاد الصلة بين الرمز وحقيقة ما يرمز إليه، فتكون الإضافة لوعي جديد لعناصر الوجود المتخيلة، من خلال علاقة تلك العناصر برؤى الصوفي في الارتقاء في سلّم الكشف، والتلقي في مقام التجلي، في لغة تقوم على استعارات تسهم في رسم معالم الوجود المتخيلة، بإيجاد صلة بين الرمز، وحقيقة ما يرمز إليه.

التجربة الصوفية وعلم الدلالة:

تقارَب التجربة الصوفية من زوايا مختلفة، تبعا للخلفية الدينية، أو الفلسفية، أو اللغوية، غير أن الرابط بين كل تلك المحاولات هو السعي إلى الكشف عن دلالات الألفاظ أو الرموز الموظفة عندهم، أو تأويلها، انطلاقا من الخلفيات المعرفية التي يتبناها كل فريق، ذلك أن لغة التصوف منفتحة الدلالة، متعددة القراءة، واسعة التأويل؛ وقد تتقاطع كلُّ تلك الاتجاهات في نقطة واحدة، وهي المعنى الأساسي، كما يطلق عليه علماء الدلالة، غير أن هذا الحكم غير قابل للتعميم، كما هو الشأن عند بعض المتصوفة، ومنهم ابن عربي.

يرتبط لفظ "الدلالة" في الاصطلاح بدلالته في اللغة، حيث انتقلت اللفظة من معنى الدلالة على الطريق، وهو معنى حسيّ، إلى معنى الدلالة على معاني الألفاظ، وهو معنى عقلي مجرد.تتحدد لفظة الرمز عند الدارسين اللغويين العرب القدامى بأنها كون الشيء بحالة، يلزم من العلم بها العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال، والثاني هو المدلول، وهذا معنى عام لكل رمز، إذا كان دالا على شيء،ثم انتقل بالدلالة من المعنى العام، إلى معنى خاص بالألفاظ باعتبارها من الرموز الدالة[1].

أما بالنسبة إلى الغربيين، وفي القرن السابع عشر تحديدا، فإن كلمة " دلالة "كانت تعني التنبؤ بالغيب، فمصطلح "Sémantique" قد أصابه تغير دلالي عن طريق الانتقال من الدلالة على التنبؤ بالغيب إلى المعنى الاصطلاحي الجديد المنتمى إلى حقل اللغة[2].

دلالة الألفاظ عند ابن عربي: بين الذات الإنسانية والرؤيا الوجودية:

تدل الألفاظ عند ابن عربي على رؤيا للوجود، تجمع ما بين عالَمين، عالَم الحس وعالَم الغيب، فتتخذ الألفاظ مسارات وتحولات في الرؤيا والتشكيل، في علاقة تفاعلية للعناصر الوجودية في بعدها الحسي، وانفتاحها الدلالي على عوالم من الحدس والكشف؛ من أجل ذلك تقوم دراستنا برصد الدلالة ومسار تحولاتها، بغرض الكشف عن رؤيا ذات بعدين؛ بعد أفقي، تدل فيه الألفاظ على حركة حسية، ترسم مسارات التحول في دائرة البدن، وما يحيط بها من عناصر وجودية ذات بعد محسوس، ومسار ثانٍ، وتتحدد العلاقة فيه بين ذات الإنسان، والذات العَلِيَّة، ويتم ذلك بالسفر، وبالمعراج في مدارات الكشف؛ ومن هذين المسارَين يمكن فهم الوجود في رؤيا ابن عربي،

فهما، وتفسيرا، وتأويلا. فيكون البحث في دلالات الألفاظ وسيلة للكشف عن رؤيا للوجود، وهي رؤيا يُمْكن تحصيلها عند كل ذات تتبع المسارات التي خطَّها في مؤلفاته، والتي تعد مفاتيح لعوالمه الكشفية، ولآفاقه الرؤيوية.

يعد المعنى الأساسي للألفاظ التي وظفها ابن عربي في أصل وضعها اللغوي، أو في تحولها الدلالي، إنْ بدلالة التضمن، أو بدلالة الالتزام، معنى عامًا، إلا أن هذا الاعتبارَ الدلاليَّ لا يظل ملازمًا دائما للكلمة حيثما وردت، وكيفما استُعملت، وأما المعنى الثاني للكلمة، فهو المعنى الذي وظفه ابن عربي في سياق أفق وجوديّ، برموز تتم في سلسلة من التحولات ذات بعدين؛ بعد أفقي، وذلك على مستوى التركيب، فيكون المعنى الذي تدل عليه معنى أفقيا في دلالته على الوجود والتفاعل معه، من خلال حركة الإسراء، وذلك بالتحول عن معاني الألفاظ في بعدها الحسي، إلى الغيبة عن الشهود؛ فالتحول من ظلمة النفس؛ في حظوظها، ورؤيتها، هو حركة تتم في دائرة الليل طلبا للنور، حيث يتدرج السالك من مقام إلى مقام، والمعنى الثاني يتخذ مسارا عموديا، وفيه يكون السفر من العالم المشهود، إلى عالم الكشف والشهود، وذلك من خلال حركة المعراج، وتتم دراسة الكلمات انطلاقا من محور الاختيار لكلمة بعينها، لأنها تدل على حالة كشفية، أو مقام، أو مشاهدة.

دلالة ألفاظ الوجود بين الحركة والسفر:

يرى ابن العربي أن السفر يتضمن حركة، لأن السفر يقترن بالعمل من حيث القول والفعل، والسفر يعد حقيقة الحركة المشروعة للإنسان المكلف بالعبادات التي كلفه بها الشارع الحكيم، فيتحقق بعد ذلك بالسفر، أي التحول من حال إلى حال، وقد بين ابن عربي أن السفر يختزل في ثلاثة أنواع: سفر من عند الله، وسفر إليه، وسفر فيه، وأهمها السفر الرباني؛ حيث يكون المرء مسافرا به، كما هو حال الأنبياء، والأولياء المجتبين المصطفين.

يقول ابن عربي:"السفر عمل: قلبا وبدنا، معنى وحسا"[(3)]، وهو من شأنه أن يحقق للسالك في دروب الكشف فتوحات ربانية، يدل عليها كتاب "الإسرا إلى مقام الأسرى"، حيث يوضح ذلك بقوله:"إني قصدت معاشر الصوفية، أهل المعارج العقلية، والمقامات الروحانية، والأسرار الإلهية، والمراتب العلية القدسية، في هذا الكتاب المنمَّق الأبواب، المترجم بكتاب الإسرا إلى مقام الأسرى، اختصار ترتيب الرحلة من العالم الكونيّ، إلى الموقف الأزليّ"[(4)].

يحقق السفر الرحلة من العالم الكونيّ المشهود إلى العالَم الأزليّ، من خلال حركات البدن التي تتحقق بالعمل قولا وعملا، ومنها يكون السفر بالإسراء من ليل البدن، إلى الموقف الأزلي، حيث تكون المعارج العقلية، والمقامات الروحية، والأسرار الإلهية.

يقول ابن عربي: "إني سافرت لكي أصح، وأغنم، وأتعلم ما لم أكن أعلم، فهجرت الأهل والوطن، ورحلت من ساعتي عن أرض البدن، ورقيت في صعود، وانتقل بدر حقيقتي من سعد الذابح إلى سعد السعود، وامتطيت الجواب قاصدا حضرة المَلِك، وفنيت بالمنة عن العادة مخافة الهلاك، وقطعت اليباب الشاسع حتى بلغت المقام التاسع، فسِرتُ في المحاق ثلاثا لأفوز عند الرجوع بثلاث، وخلعت النعلين عندما جزتُ موضع القدمين، وخرقت الحجاب، وفتحتُ الأبواب، فأشرفتُ على جبل الطور، وبدا لي فيه الكتاب المسطور، فرأيتُه جبروتيا، فنزهتُ نفسي عنه فقرأته ملكوتيا، فعندما تلوتُه ووقفتُ على سره فهمت. رأيت الواحد بالواحد، والتقى الغائب بالشاهد، فَسر برجوعي إليه، فكلمني به عنه فقال: ليس وراء الله منتهى، وإن في ذلك لذكرى لأولي الألباب والنُّهى"[(5)].

يكون السفر والمعراج من بعد الإسراء عن ليل الأرض الكامن في البدن، قال ابن عربي:"إن أرض بدنك هي الأرض الحقيقية التي أمرك الحق أن تعبده فيها، وذلك لأنه ما أمرك أن تعبده في أرضه إلاَّ ما دام روحك يسكن

بدَنَك، فإذا فارقها أسقط عنك هذا التكليفَ مع وجود بدنك في الأرض مدفونا فيها، فَتعْلَمْ أن الأرض ليست سوى بدنِك، وجعلها واسعة لما وسِعَته من القوى والمعاني التي لا توجد إلا في هذه الأرض البدنية. وأما قوله: فتهاجروا فيها، فإنها محلٌّ للهوى ومحلٌّ للعقل، فتهاجروا من أرض الهوى منها إلى أرض العقل منها. وأنت في هذا كله فيها ما خرجت منها 13.

لذلك تتم الحركة في دائرة البدن بالرياضة والمجاهدة، قلبا وبدنا، في حركات رمزية تبدأ بالتحرر من سلطان الجسد؛ والانقطاع عن الناس، وعن العالم، بقطع اليباب الشاسع، لأن اليباب خلاء لا شيء فيه.

إن قطع اليباب يكون بالحركة، والحركة تسبق السفر، ومتضمنة فيه، ذلك أن الحركة متعلقة أكثر بالأشياء المادية، بينما السفر يحمل معنى الكشف لحقيقة ما، لأن بالحركة يكون السفر، وينال السالك المقام المشهود، من بعد نزع النعلين، موضع القدمين، إشارة إلى حركة الإسراء في الليل الرامز إلى بداية الطريق عند السالك، بالقيام بالفروض والطاعات، والتنزه عن حظوظ النفس والآفات، والتأمل والكشف، والمشاهدة، وبذلك تدل الألفاظ في هذا المقام على معنى التطهر والترقي، من مثل الصلاة، وسائر الطاعات والتكاليف الشرعية المرتبطة بالممارسات في بعدها الحسي، ومن ثَمَّ يكون السفر الرامز للوصول إلى حضرة الحق، حيث يتحقق له الثبات في علم الحق، وحيث يجب ترك كل شيء، لأن الأشياء عدم، وهو أمام الوجود الحق.

إن الوجود الحق كي يتحقق به السالك، فإنه يجب أن يمر عبر البرزخ، وهو مرحلة وسطى، رمز إليها ابن عربي بالرؤيا الجبروتية، وهي التي لها تعلق بعالم المثال وعالم الخيال، ولذلك أعقب كلامه بقوله: "نزهتُ نفسي عنه" أي انتقل من الوجود البرزخي، من عالم الجبروت إلى عالم الغيب، عالم الملكوت.

لذلك قال "تلوته ملكوتيا"، أي اطلع على العلم الإلهي المدوَّن في القرآن بمعناه الغيبي المطلق، بعيدا عن رسم الحروف وأجساده، فلم يبق أمامه إلا معاني الحروف وأرواحها، بل لم يبق أمامه سوى الواحدِ الأحد، حيث مقام الفناء؛ فناء ذات الغائب، أي العبد عن كل ما سوى الله جلَّ في علاه، حيث ينعدم كل شعور بالعالم، وبالبدن، وبالذات.

الوجود المتخيل بين مسارات الحركة ومعارج السفر:

يعد السفر عند ابن العربي حركة دائبة تكون نحو الله، وفي الله، وبالله، ليحقق به الإنسان كماله، لهذا يجمل ابن العربي معنى السفر بقوله: "وعلى الحقيقة فلا نزال في سفر أبدا، من وقت نشأتنا ونشأة أصولنا، إلى ما لا نهاية له، وإذا لاح لك منزل تقول فيه هذا هو الغاية، انفتح عليك منه طريق آخر، تزودت منه، وانصرفت. فما من منزل تشرف عليه إلا ويمكن أن تقول هو غايتي، ثم إنك إذا وصلت إليه لم تلبث أن تخرج عنه راحلا"[7].

يتلخص مفهوما الحركة والسفر عند ابن العربي في قوله: "فما ثَمَّ سكون أصلا، بل الحركة دائمة في الدنيا، ليلٌو نهارٌ يتعاقبان، فتتعاقب الأفكار والحالات والهيئات بتعاقبهما وتعاقب الحقائق الإلهية عليها"[8].

إن تعاقب الأفكار والحالات والهيئات، وتعاقب الحقائق الإلهية عليها، إنما يتحقق كل ذلك بما أودع الله عزّ وجل في الإنسان من قُوى معرفية فطرية، تؤهله إلى أن يتصف برؤيا وجودية، تمكنه من الكشف عن سر وجوده، تلك القُوى المعرفية المسبقة، والملازمة له، والكامنة في طبيعة وجوده، تمكنه من الكشف عن المعاني المتعددة والمتحولة للغة، لأن فعل التأويل لها يقوم أساسا على التساؤل في دائرة الوجود الكامن في اللغة من جهة، وفي علاقة تلك اللغة بالإنسان المتلقي لها، والدالة عليه، وعلى طبيعة وجوده في الوقت ذاته.

يتعامل ابن عربي مع اللغة من رؤيا تأويلية، حيث يرى أن الوجود المطلق غير مستقل، فهو وجود خيالي يجمع بين الذات الإلهية والذات الإنسانية، فيتم مفهوم التأويل للنص عنده من خلال علاقة اللغة التي ترتبط في الأساس بحركة الوجود المطلقة[9]، لذلك يرتبط النص القرآني عنده بحركة الوجود الدالة على الشهود؛ شهود الحق سبحانه، فيوظف مصطلح الكتابة الوجودية على وجه العموم، والخيال الوجودي في مراتبه وتجليه على وجه الخصوص.

إنّ العلاقة بين القارئ المستقبل للحدث الكلامي والنص المقروء هي علاقة جدلية، تقوم على فكرة التأثير والتأثر من كلا الطرفين. يقول ابن عربي في هذا المقام ما نصّه: "ألا ترى العالِمَ الفهِمَ المراقبَ يتلو المحفوظ عنده من القرآن لا يستقر على معنى واحد ثابت، فالمعنى في تجدد مستمر، ففي كل تلاوة معنى جديد لم يوجد في التلاوة الأولى، والحروف المتلوَّة هي بعينها ما زاد فيها شيء ولا نقص، وإنما الموطن والحال تجدد، ولا بدّ من تجدّده؛ فإنّ زمان التلاوة الأولى ما هو زمان التلاوة الثانية"[10].

من أجل ذلك يرى ابن عربي أنّ فهم الوجود والكشف عن حقائقه إنما يتم بوساطة اللغة، والعارف حينما يرى العالم فإنّه يراه على أنه رموز متجددة لدلالات متوارية.

بناء على ما سبق ذكره، يفرق ابن عربي في عملية التأويل بين اللغة في بعدها المباشر، واللغة الرمزية ذات الأبعاد الوجودية، وذلك في تأويل آي القرآن، والكشف عن طبيعة الإنسان، وحقيقة الوجود، فيرى أن كل أولئك إنما هي رموز يتم الكشف عن دلالاتها عن طريق الإلهام أو الكشف، بعيدا عن الاستدلال العقلي المباشر.

لم يكتفِ ابن عربي بالمنهج اللغوي في الكشف عن حقائق الوجود، بلهَ النظر العقليّ، وذلك من حيث الفهم،والتحليل، والتركيب، وإنما اعتمد الرمز انطلاقا من رؤيا خيالية متخيلة، تكشف عن أساليب تعبر عن قضايا الوجود في بعديه العيني والغيبي؛ فعالج مسائل يستعصي على اللغة غير الرمزية أن تدل على أسرارها، ويتعذر على العقل فهمها أو إدراكها، أو الكشف عن أسرارها، ما لم يكن مؤيدا بالذوق.

إن التجربة الصوفية هي تجربة ذاتية ذوقية، تتجاوز فهم الحروف والكلمات في بعدها الحسي المباشر، وهي تجربة تقوم على عرفان روحي مزود بطاقات فطرية كامنة في طبيعة الوجود الإنساني، تغذيها الرياضة الفكرية والروحية، من خلال الحركة والسفر الكامنَين في طبيعة الوجود، وأما التعبير عن هذه التجربة فهو تعبير عن حقيقة الوجود في طبيعته؛ في حركته، وتحولاته؛ وفي سفره، وتجلياته، وتجربة الصوفي بذلك هي تجربة ذاتية من جهة، وتجربة ذات أبعاد وجودية من جهة ثانية، لأنها تجربة تتسم بالحركة والسفر الدائبَين، تتناغم مع حركة الوجود المتسمة بالحركة والسفر الدال على الإسفار، أي الظهور والتجلي لحقائق الوجود المتحولة المتجددة باستمرار، والدالة على طبيعة الموجِد في صفاته وأسمائه، والمتجلية في كلماته المقروءة والمنظورة، والكاشفة عن جلاله وجماله.

إن التجربة الصوفية هي ثمرة سلوك متدرج في طريق الله عز وجل، تصل إلى مرحلة الفناء " عن العلوم الرسمية، والحكم الفعلية، بالعلوم اللدُنيّة، والحكم الإلهية"[11]؛ مصدر تلك العلوم اللدُنيَّة هو القلب، ووسيلته الكشف والمشاهدة والتجلي، فتتحقق له معرفة هي مفاتيح في فهم حركة الوجود وتحولاتها، حيث يمكن لأي إنسان أن يرتقي في مدارج تلك المعرفة عن طريق الإرادة المجسدة في الرياضات والمجاهدات، فتصفو نفسه، وتتجلي مرآته، ويصبح قادرا على تلقي الأنوار الإلهية، فيكون له التأويل المستمر للوجود المتخيل، الذي يتجدد خلقه على الدوام.

تأويل الوجود بين القرآن والإنسان:

يقوم التأويل عند ابن عربي على وحدة الدلالة الكلية التي تشمل الوجود والقرآن والإنسان. وقد بين في مؤلفاته أن هذه الوحدة تتم أساسا من العلاقة القائمة بين الإنسان والقرآن، من أجل ذلك أشار إلى أهمية فهم القرآن المرقوم، كونه إشارات دالة على الوجود في بعديه العيني والغيبي، معالجا في الوقت ذاته ثنائية الظاهر والباطن، ومستنبطا مختلف الدلالات التي تتخذ بعدا إنسانيا، تشمل جميع الأجناس، في حاجاتهم الجسمية والنفسية والروحية.

يرتبط مفهوم الإشارة عند ابن عربي بمفهوم آخر هو مفهوم الرّمز، وفي بعض المواضع يجعل منهما شيئا واحدا. فالرّمز يحمل معنى الإشارة لأنه دليل على معنى مغيّب، وله وظيفة أخرى هامّة، إذ لو أخذ الكلام كما هو، في حالته الإشاريّة، وُفهم فهما ظاهريّا، فإنّه سوف يعدّ كفرا أو خروجا عمّا اتفق عليه عموم البشر، من أعراف ذات بعد إنساني.

يقول ابن عربي:[12](الوافر):

ألا إن الّرموز دليل صدقٍ على المعنى المغيَّبِ في الفؤادِ

تقوم اللغة أساسا على الرمز،وقد جعل ابن عربي الحروف رموزا ذات بعد ميتافيزيقي، يحتاج التأويل لها إلى مراتب ومراحل في الانتقال من معنى إلى آخر، بحسب المقام الذي يكون فيه السالك في دروب الكشف، ومن ثمة، إن اللغة الصوفية لغة إشارية، تتحول في حال توظيفها إلى رموز ناتجة عن فعل التخيل لعناصر الوجود في تفاعلها وتحولها، تلك الرموز تقرأ لذاتها، وهي شيء آخر في الوقت ذاته، بحسب الحال، أو المقام الذي يكون فيه الرائي/ السالك في دروب الكشف؛ إن هذه الرؤية للرموز ترتكز أساسا على طبيعة اللغة في حد ذاتها، لأنها لغة وجودية، فاعلة، منفعلة، نجد ذلك كله في كتابات ابن عربي، النثرية منها والشعرية على حد سواء.

تعد اللغة في رؤيا ابن عربي كائنا حيّا، بل هي الوجود، لأنه "ما في الوجود صامت أصلا"[13]. من أجل ذلك، تتخذ الكتابة بعدا وجوديّا، لأنها كتابة للوجود في بعديه الماديّ والغيبّي/ الروحي؛ والعناصر المشكلة للوجود هي صور دالة من جهة، ورمزية من جهة أخرى[14].

إن تصنيف الكلام إلى صور دالة من جهة، ورمزية من جهة أخرى يوضحه ابن عربي بقوله: "اعلم أن الكلام على قسمين: كلام في مواد تسمى حروفا، وهو على قسمين: إما مرقومة، أعني الحروف، وتسمى كتابا، أو متلفظا بها، وتسمى قولا وكلاما. والنوع الثاني كلام ليس في مواد، فذاك الكلام الذي لا يكون في مواد، يعلم ولا يقال فيه، يفهم فيتعلق به العلم من السامع الذي لا يسمع بآلة، بل يسمع بحق مجرد عن الآلة، كما إذا كان الكلام في غير مادة، فلا يسمع إلا بما يناسبه"[15].

إن التمييز بين أصناف الكلام يجعل قراءتنا للكلام الذي ليس في مواد تتسم بالعمق النابع عن رؤية تتجاوز الكلام الدال في مادته المعلومة مسبقا، إلى كلام ذي معانٍ لا تدل عليه اللغة في شكلها المادي، أو في صورها المألوفة، أو اختلافات النظم المحتملة، لأن هذا الكلام إنما هو رموز، يتم تأويله خارج معطيات الحس المباشرة؛ حينئذ تدخل الكتابة في صميم تجربة الصوفي، لأن الإنسان في رؤيا الصوفي ذو بعدين؛ بعد مادي، وبعد روحي، فتعتمد الكتابة بذلك على الرمز المبنيِّ على الخيال الذي لا يشمل الإنسان وحده، ولا الموجودات المحيطة كونها منفصلة عنه، بل يشمل الوجود على الحقيقة، حيث تكون اللغة هي كتابة للوجود، ولا يكون الحرف / اللغة سوى صور تمثل الوجود في بعده الذي يتجلى في أبسط صوره في سلسلة خطية، يسلم كل حرف فيها، أو كلمة، أو

جملة، أو خطاب، إلى الوجود في بعده الرمزيّ المتخيل. يقول ابن عربي: "المصحف الكبير الذي تلاه الحق علينا تلاوة حال، كما أن القرآن تلاوة قول عندنا. فالعالم حروف مخطوطة مرقومة في رق الوجود المنشور، ولا تزال الكتابة دائمة أبدا لا تنتهي"[16].

إن الكتابة هي دائما في تجدد مستمر، لأن الوجود دوما في خلق جديد، وخير ما يدل على ذلك إنما هي الرموز، تلك الرموز لا يمكن، بأي حال، أن تقرأ إلا في ضوء التأويل لها وفق منطق الخيال الذي قد يجمع المعنى ونقيضه، في حركة دائبة متحولة.

إن تجربة السالك في دروب الكشف عن دلالات الرموز الوجودية هي أوسع وأعمق من أن تستوعبها عبارة جاهزة، ترتبط بمدركات الحسّ المباشرة، فتعتمد الكتابة الصوفية التلميح والإشارة، بدل التصريح والعبارة.ومن ثم يعرف ابن عربي الرمز بقوله: "الرمز أو اللغز هو الكلام الذي يعطي ظاهره ما لم يقصده قائله، وكذلك منزلة العالم في الوجود: ما أوجده الله لعينه، وإنما أوجده لنفسه"[17].

ويقول في هذا الشأن: (من البسيط المجزوء):

منازل الكون في الوجودِ منــازل كلُّها رمـــــوزُ
منــازل للعقــول فيهـــا دلائـل كلهـــا تجـــوزُ
فيا عبيد الكيان حـــوزوا هذا الذي ساقكم وجوزوا[18]

بنية الوجود المتخيلة:

يقوم الخطاب عند ابن عربي على تجاوز ثنائية الواقع والخيال، فالخيال هو المعرفة، لما له قدرة فاعلة على الخلق والإدراك، بل هو أصل كل أدراك، لأنه يشمل كل عناصر الوجود، وليس ينحصر في الجانب الذهني فحسب.

يقول ابن عربي: (من الرمل المجزوء):

إنّما الكون خيالٌ وهو حق في الحقيقة[19]

فإذا كان الأمر كذلك، فإن الخيال يشمل العقل، ومن ثمة لا يوجد تمييز أو فصل بين ما هو خيالي، وما هو واقعي، بل إن هذا التمييز نفسه يصير وهما[20].

إن الكشف القائم على الحدس وعلى الوجدان هما مصادر المعرفة عند الصوفية، والمعرفة لديهم تتجاوز تلك التي يقرها العقل في حدود المسلمات والإدراك المباشر للعناصر المشكلة للوجود في بعده الحسي.

بلاغة الخيال:

إن بلاغة الخيال عند ابن عربي ليست بلاغة إقناع، ضمن حدود منطق العقل الذي يحدد فنَ القول، وشروطَ تحقيق الأثر في المتلقي؛ تكمن بلاغة الخيال في الخطاب الصوفي كونه انتقالا "من قانون الوضوح ومستلزماته التمييزية، إلى الترميز الكليِّ والشامل؛ لكشف أحوال المعاني وصيرورتها من الظاهر إلى الباطن، حيث الكونُ والمخلوقات كلمات الله، واللغة ليست مدونةً تقابل الكلمات بالأشياء فحسب، بل إنها جزء حيّ من هذا الكون"[21]، فيؤسس الخيالُ الوجودَ، ويحكمه، يقول ابن عربي في هذا الشأن: [22](من البسيط):

لو لا الخيال لكنّا اليـوم في عدمٍ ولا انقضى غرض فينـــا ولا وطـرُ

إنّ القوة التي تحرك الخيال على مستوى الخطاب، ومنها الخطاب الإلهي، إنّما هي فعل التشبيه، الذي يعد سلطان الخيال، فتصبح قراءة التشبيه بعيدة عن النسق البياني، إذ تتم ضمن أفق آخر، "فللحروف والكلمات ذوات وحروف، تشاكل حياة كل مخلوق"[23].

يقوم الخيال على موقع وسط يجمع ويفصل في الوقت ذاته الوجود (الماهية)، بالموجود (الكيف)، فتنفتح آفاق واسعة للخيال، لها منطق خاص في بنائها وفاعليتها.

تتميز فاعلية الخيال في قدرته على إزالة الفروق بين الأشياء والمدركات، بحسب قدرة الذات المدركة، وعلى طبيعة المدركات أيضا، كل ذلك عائد إلى الأصل الميتافيزيقي لفعل الخيال، على اعتبار أن هذا الأخيرَ إنما هو عالم "المثال"، الذي يقع بين عالم الأجسام، وعالم الأرواح المجردة، إنه البرزخ[24].

إن الحالة البرزخية هي عالم التحولات والتجليات، فلا تعرف الثبات في الصور والدلالات، وهنا تكمن جمالية الرؤيا البرزخية، لأن حقيقة الوجود بالنسبة إلى "ابن عربي" تقوم على ثلاث مراتب: علوية،وهي مرتبة التجريد أو المعقولات، وسفلية، وهي مرتبة الحس، وبرزخية، وهي الجامعة بين هاتين المرتبتين، بمعنى أنها معقولة محسوسة في الوقت ذاته[25]. وهي بذلك تشمل جميع نواحي الوجود الغيبية والعينية، وفيه يمكن فهم الصور المتخيلة على أنها تتجلى في شكل رموز، قابلة للتحول في الدلالة والفهم والتأويل.

تتجسد في مرتبة البرزخ المعاني في صور خيالية، لا تخضع لقواعد العقل، أو لمنطق الحواس، وإنما هي رموز تخضع للتأويل والتحويل، تماما كما يجسد العلم في صورة اللبن[26]، من أجل ذلك، ينبغي أن يتم تناول الرموز والصور في عالم البرزخ بمنطق الرؤيا والحدس والكشف.

يُعبر الصوفي عن رؤاه، وعن حالات الكشف لديه باعتماد عناصر الوجود الحسية، وتتحول اللغة لديه إلى رموز، وذلك بوساطة الخيال الذي يجمع بين طرفين متقابلَين، يتوسطهما، ويقارب بينهما، إلى حد يصل إلى أن يوحد بين تلك المتقابلات، في رؤيا جامعة شاملة، وذلك بوساطة الخيال، هذه الرؤيا تتكون من جانبين:

جانب نفسي، وهو وسيلة الصوفي للمعرفة، وهي رؤيا خيالية متصلة، ترتبط بالمتخيل، وجانب وجودي، ويجمع بين بعدين؛ بعد حسي وبعد غيبي، ويسمى بالرؤيا الخيالية المنفصلة، ومن هذا الخيال المنفصل يكون الخيال المتصل[27].

يرى ابن عربي أن الرمز بما أنه مَعبرٌ إلى حقيقة ما من حقائق الوجود المتعددة المتجددة، ويحتاج إلى تأويل، فهو إذن خيال، وأن العلاقة بين الخيال والرمز تتمثل في أنهما يجتمعان في البرزخ، ذلك أن الرمز برزخ بين معنى ظاهر وباطن، والبرزخ حالة وسط بين حس وغيب، وصور البرزخ صور خيالية تتأرجح بين وجود وعدم، وهي صور قابلة للتحول والتشكل باستمرار، وكذلك الشأن بالنسبة إلى الرمز، فهو يُفك بأكثر من معنى، أو فكرة، وهو قابل للتحول والتجدد باستمرار أيضا.

يقوم الوجود على الحركة، وعلى التوالد المستمر، عبر اللغة أولا، وعلى التزاوج بين عناصره ثانيا، وبذلك، فالرؤيا عند المتصوفة قائمة على النكاح الكوني المتجدد.

يقول ابن عربي: [28](من الرمل):

كل ما فيه نكاح وازدواجْ هو مقصود لأرباب الحجاجْ

يرى ابن عربي أن النكاح علم، من شأنه أن يكشف لنا عن أسرار الوجود، من أجل ذلك تتخذ المرأة مثلا بعدا رمزيا في الكشف عن حقيقة الوجود،حيث ترمز المرأة إلى معنى التوالد المرادف للحركة، هذه الحركة هي حركة كونية، ومن الحركة السارية في الكون "تتوالى المعاني، أو التجليات على الممكنات، ويتجدد الخلق باستمرار"[29]، ويتحقق السالك في دروب الكشف بمقامات متدرجة في المعرفة.

يبدأ المقام الأول بالمقدرة الشهودية، وتكون الرؤيا بالقلبفي حال التأمل، فيكون المقامُ مقامَ التجليات، في رؤيا تُمكّنمن الرؤيا الروحية للمحسوس، والرؤيا الحسية للروحي، لا تدركها الملكات الحسية المباشرة، وإنما الخيال باعتباره عضو إدراك التجليات.

وفي المقام الثاني، يكون الكشف عن التجارب الروحية، بوساطة فكرة الأنوثة باعتبارها رمزا للتجلي الذي لا يمكن تأويله إلا بوساطة الرؤيا التي تقيم تناسبا بين السماء والأرض.

تعد المرأة في كتابات ابن عربي رمزا للقاء مع الحكمة المطلقة للوجود في جميع مراتبه وتجلياته، ففكرة الكائن الأنثوي هي سر لقاء الجمال والرحمة، وهما سر الوجود وسر استمراره، وبما أن الذات الإلهية تجمع بين الجمال والرحمة، فإنه يجب الكشف عن جمالها؛ والكائن الذي يحمل في طبيعته وظيفة الجمال المتجلية، والخلق المتجدد إنما هي المرأة، التي هي صور رمزية لسر الإله في جماله وفي قدرته، ومن هذه الرؤيا الحدسية تكون فكرة الأنوثة / المرأة باعتبارها صورة مثالية للسير في طريق العبادة والكشف والحدس.

يقول ابن عربي: (من الطويل):

فيا حاديَ الأجمال إن جئت حاجرا فقف بالمطايا ساعةً ثم سلِّمِ

فقوله:" (إن جئت حاجرا)، الحاجر العقل في بعده الإنساني، والطريق إنما هو بالإيمان والمشاهدة لا بالعقل من حيث قوة فكره، بل هو من جهة عرفانه وإيمانه"[30].

لذلك نستطيع أن نفهم أسلوب ابن عربي في توجيه خطابه للإنسان، وأنه لا يخاطبه خطابا مسطحا من كونه واحدا في جماعه، بل يخاطب الجماعة كلها في الإنسان الواحد العاقل، الذي ينفتح في رؤيته للوجود في بعده الحامل للذكورة والأنوثة الكامنة فيه، والمتجلية في بنية الوجود ومراتبه، والدالة على الخالق المعبود في جلاله وجماله. أي يخاطب المجسم، ويرى أن كلَّ جزئيات هذا الكون أو العالم الأكبر هي الإنسان، والإنسان يجمع هذا العالم كله، ما تدركه الأبصار وما لا تدركه منه.

يرى ابن عربي أن الله تعالى خاطب الإنسان في كتابه الكريم، وما عنى إلا الإنسان في بعده الوجودي، ظاهرا وباطنا، إنسان يتكرر وجوده في كل زمان ومكان، وذلك فيما ورد من قصص، أو عبر، أو أحكام، أو تشريع، وهو إذ يكلمنا عن آيات هذا الوجود وعن أسراره، إنما يريد منا أن نبحث عن كل ذلك في باطننا، للوصول إلى الإنسان الكامل، "ففي قابليته، بل في قابلية كل جزء من أجزائه قابلية كل شيء، كبصر الإنسان مثلا، كانت في قابليته قابلية كلاالأبصار وكل الأسماع، وكل الأذواق، والشموم، واللمس فالإنسان حينئذ يشهد كلَّ شيء بشهود أحدية جمع الحق في قابلية كل شيء، وهذا المدرك لا يعطيه إلا الشهود الأقدس في طور، هو وراء طور العقل.

وثمَّ وراء النقل عِلمٌ يدق عن مدارك غايات العقول السليمة"[31].

المعارج العرفانية بين الحركة والسفر:

تسمى الكلمات الدالة على حقائق الوجود الكامنة في الإنسان حروفا من حيث آحادها، وكلمات من حيث تركيبها، كذلك أعيان الموجودات حروف من حيث آحادها وكلمات من حيث امتزاجها وتفاعلها وتحولها[32].

تظهر الحقيقة الوجودية في كتابات ابن عربي بوجهين، الظاهر والباطن، وهي في دائرة ما أبدعه سبحانه، والثنائيات المرادفة لها، من مثل الليل والنهار، والشروق والغروب. يقول ابن عربي: " والشروق للظهور وعالم الملك والشهادة، والغروب للستر وعالم الغيب والملكوت"[33]، وبين هذا وذاك يكون الخيال الذي هو في "حُكم

التبدل بكل وجه، وعلى كل حال، والظهور في الصورة، فلا وجود حقيقي لا يقبل التبديل إلا الله، فما في الوجود المحقق إلا الله، وأما سواه فهو الوجود الخيال سوى ذات الحق: خيال حائل وظل زائل"[34].

تتخذ لفظة الظل في كتابات ابن عربي بعدا رمزيا وجوديا في حال التحقق بحركة الإسراء، والسفر المؤدي إلى المعراج الروحي، فيتحقق السالك بمقام الإنسان الكامل الذي هو ظل الله، والمحقق للخلافة الباطنة على الأرض. يقول ابن عربي: "فإن الله حجب الجميع عنه، وما ظهر إلاّ للإنسان الكامل، الذي هو ظله الممدود، وبيته المقصود، الموصوف بكمال الوجود"[35].

حين يتخلل الظاهر الباطن فإنه يغذيه بالأحكام، وحين يتخلل الباطن الظاهر فإنه يغذية بالوجود، ومن هنا تتداخل حركة الإسراء الرامزة إلى أحكام الظاهر، والسفر بالقلب المحقق للمعراج الروحي، فتكون ظلال البدن سلما للمعرفة[36].

كما تتخذ لفظة الشمس بعدا رمزيا، لأنها تدل على الحركة، لأن " الشين والميم والسين أصل يدل على التلوّن وقلة الاستقرار، والشمس معروفة، سميت بذلك لأنها غير مستقرة، هي أبدا متحركة"[37].

استعار ابن عربي لفظة الشمس لأنها دليل على الحق، وهي نبع النور، ومصدر الحياة، وهي مثل الحق في أنه يخترق الحجب، للدلالة على الحقائق الإلهية. يقول:(من الطويل):

حسرن عن أنوار الشموس وقلنَ لي تورَّع فموت النفس في اللحظاتِ

يقول: ظَهرنَ له، وارتفع الحجاب، فسطعت أنوار لعينه مثل الشموس هذه الأرواح تقول: لا تنظر إلينا فتعشق بنا حالا ومقاما، وأنت إنما خلقت له لا لنا، فإن احتجبت بنا عنه أفناك عن وجودك به، فَمُتَّ، فتكون عليك لحظة مشومة"[38].

بعد التحقق بحركة الإسراء المتعلقة بالبدن، يتحقق السالك بالمعراج، والمقصود بالمعراج في رؤيا ابن عربي إنما الرحلة من العالم الكوني إلى الموقف الأزليّ ينكشف الكتاب بتجريد الأبواب لأولي البصائر والألباب، وإظهار الأمر العجاب، بالإسراء إلى رفع الحجاب[39].

كل ذلك إنما يكون بالسفر بالقلب، من بعد الإسراء عن البدن؛ ومن بعد المعراج إلى السماء، فإنه يصير أهلا للتحقق بالمعاني، والتجلي في مقام المشاهدة. يقول ابن عربي في هذا الشأن: (من الوافر):

فؤادي عند معلومي مقيمٌ أشاهده وعندكمُ المعاني

وأسرارا تراءت مبهمــاتٍ مسترةً بأرواح المعاني[40]

من هنا يمكن أن نخلص إلى أهم ما أشارت إليه كتابات ابن عربي، من إشارات جمالية ذات أبعاد ثلاثة، وهي البعد الوجودي، والبعد المعرفي،والبعد الإنساني؛تتجلى جماليات الخطاب عنده في بعده التأويلي لحقائق الوجود الثابتة والمتغيرة، فآيات الخلق للعالم وبعثه هي ذات حمولات رمزية، والوجود عنده كتاب مفتوح على تأويلات متعددة في الجانب المتغير فيه، فتكون اللغة مفتوحة على كل تأويل، لأن الوجود يقوم على الخيال الذي يجعل من ذلك التأويل إجراء جماليا، يكون الخيال "محرك هذا التأويل، الذي هو ارتقاء مستمر للروح"[41]، فمن حركة الوجود في بنائه وتجليه يكون سفر السالك في دروب الكشف عن سره؛ سر وجوده، وتحوله، واستمراره.

إن الحق سبحانه دائما يكلم الخلق من خلال التجلي المعرفي، وهو" ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب"[42]، ويكون ذلك بحدوث معنى وقيام معرفة، بحسب الاستعداد، "وشرطُ هذا التجلّي نهوضُ العبد بواجبه في الرحيل خارج العالم، من بعد حركة الإسراء، حين يقوم العبد بواجباته البدنية، ويتحقق بالأرضالإلهية على مستوى البدن،

حينها يقع نكاح بين الأرض/ البدن، والسماء/ الروح، ويكون تحول في الذات في الفهم والتلقي؛ ويكون معراجا روحيا، فترفع الحُجُب، وأول هذه الحجب، أن يتحقق للعارف تأويل للقرآن، وذلك من رؤيا وجودية لكلام الله تعالى، فيتماثل تصوُّره للنصِّ القرآني مع تصوراته الوجودية والمعرفية. فهو الوجود المتجلِّي من خلال اللغة. فالقرآن كلام الله في الوجود، حيث إن الوجود يتجلى من خلال اللغة، وأن الإنسان هو البرزخ الجامع بين الحق والخلق، والقرآن يعتبر برزخا بين الحق والإنسان(43).

على أساس تينك الحركتين تتأسس نظرة أنطولوجية للدين، حيث يكون تأويل الشريعة على أساس جدلية الظاهر والباطن". فالظاهر ما تعلق بالأحكام والواجبات، وهو خطوة أولى للولوج إلى الباطن، تلك الحركة تمثلها حركة الإسراء في التأمل فيما هو ظاهر من الشرائع، تليها حركة المعراج الروحي حيث الكشف والتجلي، فيتحقق العارف بباطن الشريعة الذي يكون انعكاساً لباطن الوجود.

يوضح ابن عربي ذلك، حيث يرى أن أصول الشريعة أربعة، وهي القرآن والسنة والإجماع والقياس، وبما أن الوجود في رؤيا ابن عربي يقوم أساسا على فكرة النكاح والتوالد، فالأصلان الأولان: القرآن والسنة فاعلان، والإجماع والقياس منفعلان.

إن هذا البعد الأنطولوجي للشريعة يعطي قاعدة في فهم الوجود في قوانيه وحركته التي يسير عليها، وذلك من حيث جدلية الثابت والمتغير من أحوال البشر، وقد استخلص ابن عربي كل ذلك من منظور شامل، انطلاقا من النكاح الكوني المتجدد، أي من فكرة الذكورة والأنوثة في بعدها الأنطولوجي، في البحث فيما هو ثابت من أصول الشريعة، وما هو متغير، ونلاحظ ذلك في حركتي الإسراء والمعراج، ذلك أن حركة الإسراء حركة تفاعل وتجاوز في الوقت ذاته لما هو ظاهر من الشريعة، وحركة المعراج حركة وسفر وإثبات لطبيعة الوجود المتحولة المتغيرة، فتتحقق المعارج العرفانية ذات الأبعاد الإنسانية، عملا بمقاصد الشريعة التي تشمل كل إنسان، بصرف النظر عن جنسه، أو عقيدته، فمن يتحقق ولو بكمال جزئي، فإنه يتحقق بمقاصد الشريعة، التي لا يقف عند أصولها الثابتة، ولا مقاصدها المتجددة سوى الإنسان الكامل" الذي هو مجموع العالم من حيث حقائقه، فهو عالم مستقل، وما عداه فإنه جزء من العالم، فالإنسان روح العالم، والعالم الجسد، فبالمجموع يكون العالم كله هو الإنسان الكبير، والإنسان فيه"(44)، وهذا ما يجعل الشريعة ذات بعد وجودي شامل، تستغرق الزمان والمكان، وتتجاوزهما في الوقت ذاته، لما تحتويه من قواعد وآليات تضمن لها تجددها وتحولها باستمرار.

خاتمـــة

تتمثل قيمة الرمز في قدرته على تمثيل الأشياء، وجعلها في صور خيالية حسية، تتحول باستمرار، تمزج بين التجربة الداخلية المتمثلة في حركة الإسراء، والموصلة إلى مقام الحدس والكشف، والعناصر الحسية التي تتحول هي الأخرى إلى رموز قادرة على تمثيل الأشياء وجعلها في صور متخيلة، من بعد التحقق بالسفر، والمعراج في عوالم الكشف، حيث يكون مقام التجليل عوالم خيالية متجددة، تتجلى في رموز لها أبعاد وجودية، ومعرفية، وإنسانية، لأن حقيقة الوجود ليس سوى رموز خيالية مستخلصة من تجربة قلبية كشفية، تتجلى باللغة، والوسيط الجامع بين هذا وذاك، إنما هو الإنسان الكامل الذي هو جامع لحقائق الوجود، فهو العالم المستقل، وما عداه إنما هو جزء من العالم الكبير/ الإنسان.

الهوامش:

1- فريد عوض حيدر، علم الدلالة، دراسة نظرية وتطبيقية، مكتبة الآداب، القاهرة، 2005 م، ص 11.

2-F.R Palmer,Semantics, second edition, Cambridge, 1981 . p 1 - 2.

3– ابن عربي: الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحي، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة، 1974، ج 3، ص 361.

4- ابن عربي: كتاب الإسرا إلى مقام الأسرى، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1367 هـ/ 1948م، ص 2.

5- ابن عربي: الإسراء إلى مقام الأسرى، ص، 125.

6- ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 3، ص 249، 250.

7- Ibn ‘Arabi: Le dévoilement des effets du voyage – الإسفار عن نتائج الأسفار, édité, traduit et présenté par Denis Gril, éditions de l’eclat, France, 3eme édition 2004, p 7.

8- Ibn ‘Arabi**:**Le dévoilement des effets du voyage, pp 6 - 7.

9- انظر: نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي، دار الوحدة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط، 1، 1983، ص 159، وما بعدها.

10- ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 4، ص 256.

11-عبد الرزاق الكاشاني: معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق، وتقديم، وتعليق، عبد العال شاهين، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 1992، ص 367.

12- نصر حامد أبو زيد:" من يقود مركبة المجاز" في مجلة البلاغة العربية، العدد 12، 1992، ص، 220، 221.

13- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، ص 16.

14- منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية، نموذج محي الدين ابن عربي، منشورات عكاظ، الرباط، ط 1، 1988، ص 63.

15- ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 7، ص 37.

16-ابن العربي: كتاب الإسرا إلى مقام الأسرى، ص 158.

17 -ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 3، ص 196، 197.

18-ابن عربي، الفتوحات المكية، ج، ص 120.

19- ابن عربي: فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، 1980، ص 159.

20- العربي الذهبي: شعريات المتخيل، اقتراب ظاهراتي، شركة النشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط 1، 2000، ص 58.

21- العربي الذهبي، شعريات المتخيل، ص 74.

22- ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 4، ص 406.

23- العربي الذهبي: شعريات المتخيل، ص 62.

24- ابن عربي: الخيال، عالم البرزخ والمثال، جمع وتأليف محمود الغراب، دار الكتاب العربي، دمشق، ط2، 1993، ص 08.

25- المرجع نفسه، ص 08.

26- المرجع نفسه، ص 9.

27-ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 3، ص 311.

28-المرجع نفسه، ج3، ص 330.

29- نزهة براضة: الأنوثة في فكر ابن عربي، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط 1، 2008، ص 78.

30- ابن عربي: رسائل ابن عربي، كتاب ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، تحقيق وتقديم سحبان مروة، دار الانتشار العربي، ط 1، 2006، ص 41.

31-ابن عربي: التجليات الإلهية، تعليقات ابن سودكين، وشرح الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات، تحقيق إسماعيل يحي، مركز نشر دانشكاهي، طهران، 1208ء / 1988، ص 240، 241.

32-ابن عربي: الفتوحات، ج2، ص 392.

33- ابن عربي: الفتوحات المكية، ج2، ص 646.

34- المرجع نفسه، ج2، ص 510.

35- ابن عربي: الفتوحات المكية، ج3، ص 282.

36- ابن عربي: مشاهد الأسرار القدسية، ص، ق 25.

37-ابن عربي: الفتوحات المكية، ج3، ص 282.

38-ابن عربي، كتاب ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، ص 77.

39- ابن عربي: رسائل ابن عربي، تقديم محمود محمود الغراب، ضبط محمد شهاب الدين العربي، دار صادر، بيروت، ط 1، 1997، ص 172.

40- المرجع نفسه، ص ن 173.

41-Henri Corbin L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi, Ed. Flammarion,P, 154.

42- ابن عربي: كتاب اصطلاح الصوفية، (ضمن كتاب رسائل ابن عربي)، دار صادر، بيروت، 1987، ص 534.

43- نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002، ج2، ص 217، وما بعدها.

44- ابن عربي: الفتوحات المكية، ج، 3، ص 67.

المراجع بالعربية:

1-ابن عربي: التجليات الإلهية، تعليقات ابن سودكين، وشرح الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات تحقيق إسماعيل يحي، مركز نشر دانشكاهي، طهران، 1208ء/1988.

2-ابن عربي: الخيال، عالم البرزخ والمثال، جمع وتأليف محمود الغراب، دار الكتاب العربي، دمشق، ط 2، 1993.

3-ابن عربي: الفتوحات المكية ،تحقيق عثمان يحي، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1974، ج 3.

4-ابن عربي: رسائل ابن عربي، تقديم محمود محمود الغراب، ضبط محمد شهاب الدين العربي، دار صادر، بيروت، ط1، 1997.

5-ابن عربي: رسائل ابن عربي، كتاب ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، تحقيق وتقديم سحبان مروة، دار الانتشار العربي، ط1، 2006.

6-ابن عربي: فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، 1980.

7-ابن عربي: كتاب الإسرا إلى مقام الأسرى، جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1367هـ / 1948م.

8-عبد الرزاق الكاشاني: معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق، وتقديم، وتعليق، عبد العال شاهين، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1992.

9-العربي الذهبي: شعريات المتخيل، اقتراب ظاهراتي، شركة النشر والتوزيع، الدار البيضاء، ط 1، 2000.

10-فريد عوض حيدر، علم الدلالة، دراسة نظرية وتطبيقية، مكتبة الآداب، القاهرة، 2005م.

11-منصف عبد الحق، الكتابة والتجربة الصوفية، نموذج محي الدين بن عربي، منشورات عكاظ، الرباط، ط 1، 1988.

12-نزهة براضة: الأنوثة في فكر ابن عربي، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط 1، 2008.

13- نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي، دار الوحدة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 1983.

15- نصر حامد أبو زيد: من يقود مركبة المجاز، مجلة البلاغة العربية، العدد 12، 1992.

16- نصر حامد أبو زيد: هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002.

المراجع باللغة الأجنبية:

1- F.R Palmer**,**Semantics,second édition, Cambridge, 1981.

2- Henri Corbin L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi, Ed. Flammarion.