مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية
Eissn :2602-5264 Issn : 2353-0499
المجلد10 /العـدد: 2 (2022)، ص: 619- 630

شعريَّة الخِطاب الصُوفي والفلسفي عِندَ مُحيّ الدّين بنُ عَرَبِي – الفُتُوحَات المكِيَّة أنموذَجاً.

The Poetry of the Sufi and Philosophical Discourse of Muhyi al-Din Ibn Arabi - The Meccan Conquests as a Model.

د. بوهلالة أمحمد[1]

[1]المدرسة العليا للأساتذة بشار، الجزائر

mhammed.bouhellala@ens.univ-bechar.dz

تاريخ الاستلام: 2022/03/31 تاريخ القبول: 2022/04/14 تاريخ النشر: 2022/05/10

ملخص:

لقد اهتمَّت الدراسَات الأنثروبولوجِيا القَديمة مِنها والحدِيثة بالإنسانِ وفِكرِه، ومحيطِهِ الاجتِماعي والطبِيعي بطرحِ أسئلةٍ موضوعية وفلسفية سُرعان ما تحوَّلت هذه الأسئلَة وانزاحت وِفقَ التَراكُم الكمّي المعرفي إلى محاولةٍ للكَّشفِ عن الأبعاد الباطِنة والخفيَّة للذّات العميقة في تفاعلها مع الدّين والشرائِع السمَاويّة. ولقد كان للازدِهار الحضاري الذي عَرفتُه الشعوب والأمم أثراً بالغاً في تحوُّل الفِكر من بَحثِه عن المعرفة إلى بحثٍ أعمَّق عن حقيقة الإنسان الكونيّة والوجوديّة.

كلمات مفتاحية: شعرية؛ خطاب؛ فلسفة؛ تصوّف؛ فتوحات مكية.

Abstract:

Anthropological studies, both ancient and modern, have been concerned with man, his thought, and his social and natural surroundings, by asking objective and philosophical questions. These questions reveal the hidden and hidden dimensions of the deep self in its interaction with religion and the heavenly laws in the transformation of thought from its search for knowledge to a deeper search for the universal and existential truth of man.

Keywords: poetique; discourse; philosophy; Meccan Conquests.

المؤلف المرسل: بوهلالة أمحمد

1. مقدمة:

كانت الحَركات الصوفيَّة على امتداد العُصور الإسلاميّة تُمثّل نوعًا من الثورة من خلال طرحِها لتصوُّرات جديدة في الفِكر الديني والفلسفي، وهي تحمِلُ في جوهرها رؤيا مغايِرة وفلسفة خاصَّة. ولم تبق في إطارها اللُّغوي حَيّزَ النظر والتلفّظ ولكنّها افصحت عن ذاتها من خلال الكتابة نثرًا وشعرًا، فقدَّمَت قراءة للمَفاهيم السائِدة وتحاورَت معها. والتصوُّف تواصل مع المطلَق بكل أشكالِه للوصول إلى ماهيّة وجوهَر العلاقات بين الإنسان ووجوده الروحي. ولقد عَرَفت الدراسات النقديَّة الحديثة منجزات متنوّعة من تحليل التُراث الفِكري وإعادة قراءتِه، فركَّز بعضها على بناءِ نسقٍ تاريخي لهذا التُراث يربط السابق باللاحق، ويستكشف علاقات التأثير والتأثُّر بين القديم والمستحدَّث، في حين انصرفت بعض الدراسات نحو مراجعة منجزات واحدٍ أو أكثّر من العلماء الذين ساهموا في انتاج تراثنا الفكري. وقد وقع اختيارنا في هذا البحث على مقاربة بعض المفاهيم الصوفية الواردة في كتاب الفتوحات المكيّة لابن عربي، معتمدين في ذلك على المنهج الوصفي التحليلي.

إشكالية البحث: كيف تجلَّى الخِطاب الصوفيّ في كتاب الفتوحات المكيَّة لابن عربي، وما هي أبعاده الفلسفية والروحية والجماليَّة؟

وتندرج تحت هذه الاشكالية مجموعة من التساؤلات، تتمثَّل فيما يلي:

- ما هي مميّزات وخصائص الخطاب الصوفي عند ابن عربي؟
- كيفَ تبلوّرت الصوَّر الفنيّة والرؤى الفلسفيَّة الكامنة وراء إنتاج عجائبية التشكيل في الفتوحات المكيّة؟
- كيفَ نظر ابن عربي إلى الحقيقة والتجلّي والتسليم، وكيف يؤثر خطابه الروحي في المتلقي؟

2. جماليَّة الخِطاب الصُوفي:

إنَّ الإبداع لا يكمن في جنس الخطاب الشعري وحده، بل يترامى فيما يقاربه من نصوص نثريّة، فكثير من الأعمال النثريّة عرَفت الجَمال والإبداع، وتزيَّنَت بالحُلل فتفوَّقَت على الأعمال الشعريّة وانسَّت المُتلقي لها بأنَّها جنس نثري، ذلك أنَّ الجمال والإبداع لا يحدُّهما الجنس الأدَبي الذي ينتميان إليه. وقد عَرف التُراث العربي الإبداع في لغةِ الشعر والنثر على حدٍ سواء، وما يزال زاخرًا بالنّصوص الهامّة - القابلة للقراءة والتحليل- التي تُمَكّن من فتح آفاق الرؤية لما لها من ابداعاتها المتفردَّة التي تُثري الراهن المعيش ببنياتها اللُّغوية والمعرفيّة، وتؤثّر في الكتابة الحديثة. كما يمكن لهذه النصوص أن تَخضَع في كثير من جوانبها للمناهج النقديّة الحديثة التي تسمح بإعادة القراءة، والنظر من زوايا مختلفة لاكتشاف الجديد إن على مستوى الأشكال أو على مستوى المضامين المعرفيّة.

تعدُّ التجربة الصوفيّة واحدة مِن روافِد الفِكر والإبداع العربي ويَحفل الخِطاب الفَنّي والنَقدي بِحملِ تساؤلات حَول عوالم الشِعر والنثرِ فيها. ويُبحَثُ عن حيّزها الوجودي من خلال اللُّغة التي تَنزاحُ بدورها عن حدود المكان والزمان، والممكن لأنَّها تتَطلَّع إلى عوالم جديدة. إنَّها لُغة تُشير ولا تُصرّح وتسأل من جديد عن الوجودِ والخلقِ والمعرفة، وتتَجاوزُ المسَلمَّات للتعامُل مع المُطلق بكلِ أشكالهِ.

يُعدُّ كِتاب الفُتوحات المكيَّة لابن عربي من النُصوص الهامَّة في التُراث العَربي الأدبي والفَلسفي، وقد طالعَتنا فِي هذا الخطاب دِراسات متعدّدة أحاطَت ببعض جوانبِه الفلسفيّة، ودراساتٍ جزئية حَول الخيالِ والسردِ والتأويلِ والرمز.

1.2 ماهية التَصوُّف وعلاقته بالأدب

لقد تعددّت وتنوعّت تعريفات التصوّف حتى «جمعها المستشرق الانجليزي رينولد نيكلسون(ت1945م) في ثمانية وسبعين تعريفا من مصادر مختلفة» (بدوي، 1993م، صفحة 15). وعلَّق على تنوّعها بقوله:« وكذلك حال الذين يعرضون للتصوّف بالتعريف، لا يستطيعون إلَّا أن يحاولوا التعبير عمَّا أحسّته نفوسهم، ولن يكون تعريف مفهوم يضمّ كل خفيّة من الشعور الديني المستكن لكل فرد، ما دامت هذه التعريفات - على أيّة حال- تصوّر باختصار لائق لبعض وجوه التصوّف وخصائصه» (رينولد، 1951م، صفحة 29). وجاء في كتاب معراج التشوّف إلى حقائق التصوف تعريفا للتصوف يقول فيه المؤلف: «التصوف علم يعرف به كيفية السلوك إلى حضرة ملك الملوك، أو تصفية البواطن من الرذائل وتحليتها بأنواع الفضائل، أو غيبة الخلق في شهود الحق، أو مع الرجوع إلى الأثر فأوله علم، ووسطه عمل، وآخره موهبة» (عجيبة، دت، صفحة 26). ويعدُّ السرّاج الطوسي (ت378ه) أوّل المؤرّخين الذين بحثوا عن أصل تسميّة الصوفي، فقد عقد لها بابا بعنوان: « باب الكشف عن اسم الصوفيّة، ولمَ سُمّوا بهذا الاسم، ولم نُسبوا إلى هذه النسبة» (نصر، 1960م، صفحة 40). وفيه يذكر أنَّ هذه التسميّة مأخوذة من لبس الصوف اقتداءً بالأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم والأولياء الصالحين.

أمَّا الرأي الثاني في تسميّة التصوُّف فيذهب فيه إلى أنَّ التصوُّف مشتقٌّ من الصفاء أو من أهل الصفة، حيث نصل إلى أنَّ الأمر لا يستقيم من جهة الاشتقاق اللّغوي، ولكنَّه يستقيم من جانب المعنى. فالصفاء من تصفية النفس، وأهل الصفة كانوا مقيمين على تحقيق هذه الخصلة في نفوسهم. ولعل اشتقاق التصوُّف من الصوف هو الراجح، وهو الرأي الذي يُطمئَنُّ إلى صحّته. يقول أبو الحسن الحصري(ت371ه):« الصوفي من كان وجده وجوده وصفاته حجابه» (السلمي،

1986م، صفحة 91). وقال معروف الكرخي(ت200ه): «التصوف هو الأخذ بالحقائق، واليأس ممَّا في أيدي الخلائق، وأحسن ما قال زبدة السالكين الجنيد البغدادي(ت297ه) عن التصوُّف: هو أن يميتك الحق عنك ويحييك به» (القشيري، 1990م، صفحة 280). وقد أنشد أبو الفتح البستي(ت400ه) أبيات في معناه مأخوذَةٌ من الصفا: (البيروني، 1958م، صفحة 25)

تَنازَعَ النَّاسُ في الصُوفي فاختَلفَوا *** قِدَما وظَنُّوهُ مُشتَقًّا مِنَ الصُوفِ

ولَستُ أنحَل هذا الاسم غَير فَتى *** صافي فَصوفي حتىَّ لُقِّبَ الصُوفي

وبعد التضارب والاختلاف حول التصوُّف ومصادره، اجتهد روَّاد التجربة الصوفيّة واستخرجوا من الكتاب والسنَّة ما يؤكدّ شرعيته وانتماءه للإسلام. «وذهب الطوسي إلى تقييد التصوّف بأربعة أصول إسلاميّة، وهي: الأوّل، متابعة كتاب الله عز وجل، والثاني، الاقتداء برسول الله صلّى الله عليه وسلّم، والثالث، التخلّق بأخلاق الصحابة والتابعين، والرابع، التأدّب بآداب عباد الله الصالحين» (نصر، 1960م، صفحة 40) واتّفقت رؤية ابن خلدون(ت808ه) مع قول الطوسي في الصلة الوثيقة بين التصوُّف ومصدره الإسلامي، حين قال:« هذا العلم من العلوم الشرعية الحادثة في المِلَّة، وأصله أنَّ طريق هؤلاء القوم لم تَزل عند سلف الأمَّة، وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، طريق الحقّ والهداية. وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والاعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزُهد فيما يُقبل عليه الجمهور مِن لذّةٍ ومالٍ وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوَة للعبادة. وكان ذلك عامًّا في الصحابة والسّلَف، فلمَّا فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده، وجنحَ الناسُ إلى مخالفةِ الدنيا، اختصَّ المُقبِلونَ على العبادة باسم الصوفِيّة والمتصَوّفَة» (خلدون، 1995م، صفحة 21)

وتُمثلُ علاقة التصوُّف بالأدب علاقة انتماء وانضواء، وهي تحقّق لنصوصه صفة الأدبيّة بامتياز لأنَّ علاقته بالشعر أكثر عمقا وجديَّة، إذ تَشمَل مستويات متنوّعة وترتبط بمجالات متعددّة، فالصوفي يستعين بالشعر في التعبير عن رؤاه وفي وصف مقاماته وأحواله، فالشاعر يستوحي التجربة الصوفيَّة ليرقى بإبداعه. «وما يسميه الصوفيّة بالواردات والتنزُّلات يقابله عند الشعراء الخاطر الشعري» (بلعمارة، 2000م، صفحة 9). ويمكن تعليل ارتباط التصوّف بالشعر بأنَّ الشاعر في لحظات ابداعه يكون في حالة فناء فيما هو فيه، في حالة انسحاب من عالمه إلى عالم آخر يكاد لا يحس فيه إلَّا ذاته، كأنَّه في حالة اتحاد مع عالم آخر ولكن من خلال اتحاد الذات مع نفسها.

2.2 شعريّة الخطاب الصوفي:

الكشف والمغامرة، والرغبة والحدس، والمحبّة والشوق، والروح والتجلّي، كلمات ورموز مبثوثة قد لا نجد لها نسقا فكريًّا تخلَّص من قيود العقلانية في التعامل مع الأشياء إلَّا ضمن الخطاب الصوفي. حيث تشتّمل التجربة الصوفيّة على تغيُّر داخلي يبدأ من روح النّص وإمكانات الكلمة، وتنتهي إلى الشكل الفنّي لأنَّها تَنبعُ ممَّا لا يُرى وتُعبّر عنه. فإذا قُلنا لغة المتصوّفة فهي الشفرّة الخاصّة بهم، والتي يتداولها المتصوّفة في عالمهم وتمنح هيكلا منطوقا لرؤاهم وأفكارهم الذهنيّة، كما تُعبّر عن تعريفات للحالات والمقامات الصوفيّة، والذّات الإلهية والتجليّات، والكون وغيرها ممَّا أنتجته العقليّة الفلسفية للمفكّر الصوفي، وبهذا تخرج اللّغة عندهم تماما عن الإطار التوصيلي العادي، وتشكّل في مجموعها بناءً مختلفًا يتألّفُ من المفردات العاديّة، ولكن باستخدامات ودلالات جديدة تُفضي إلى دلالات وعلاقات أكثر جدّة. قد ينتابها أحيانا شيء من الغموض والغرابة. فاللّغة الصوفيّة لغة شعريّة بامتياز لأنَّها تفتح لنا باب ما يسميه ابن عربي لغة الإشارة أو اللُّغة الرمزية، أو ما يُعبَّر عنه باللُّغة الوجوديّة.

لقد سعى التصوّف بوصفه خطابا عميقا إلى التعبير عما فوق واقعي، وما هو غير مرئي. واللُّغة العادية لا تمتلك القدرة على التعبير عن هذا المستوى، لأنَّ الصوفية أهابوا بالرمز واستبدلوا العبارة بالإشارة، والتصريح بالتلويح في كلامهم، وبالتالي فإنَّ توظيف الصوفيَّة للإشارة أملاه عجز اللُّغة عن التعبير عما يتجاوز الادراك الحسّي إلى عوالم باطنة، وهي مجال البحث الصوفي الذي يتمُّ فيه تجاوز اللُّغة المباشرة لأنَّ «الصوفي يطمح إلى اثراء لغته فتصبح لغة إشارة لا لغة عبارة» (الصغير، 1999م، صفحة 59).

لم تَعُد اللّغة – اليوم - تشير إلى وسيلة وغاية الكلام في ملفوظاتها، بل أصبحت تحيط بكل وسائل التواصل والاستخدام المختلفة في مسارات تداولية الخطاب. وبالنظر إلى المستويات المختلفة للُّغة نجد أنَّ مجال البحث في جمالية النّص الصوفي- خاصة في كتاب الفتوحات المكيَّة لابن عربي- يقودنا للحديث عن اللُّغة الشعريّة.

لقد انطلق النقّاد القدامى في بحثهم للشعريَّة مستندين على التصوّر الأرسطّي لها، فوصفوها علمًا موضوعه الشعر وصناعة الكتابة والتأليف. وجعلوا لها معايير نقديّة ومصطلحات تقربُّهم من المفهوم، مثل: صناعة الشعر أو النظم، أو عمود الشعر أو الأقاويل الشعريّة. وقد ورد في كتاب ابن سلّام الجمحي: «إنَّ الشعر صناعة وثقافة يعرفها أهل العلم كسائر أصناف العلم والصناعات، منها ما تثقفه العين، ومنها ما تثقفه الأذن ومنها ما تثقفه اليد، ومنها ما يثقفه اللسان» (الجمحي، دت، صفحة 3).

وأشار حسن ناظم في كتابه مفاهيم الشعريّة إلى إشكالية المصطلح، وحاول حصر جميع النصوص التي وردت فيها لفظة الشعريّة في تراثنا النقدي، مبرزا تعدُّد معانيها، ثم قدَّم بعد ذلك حُكمه حول هذه النصوص حين قال: «نَعثرُ ولمرَّة واحدةٍ على المصطلح والمفهوم معًا عند القرطاجني، أمَّا سائر المصطلحات الأخرى فسوف تشير إلى معانٍ مختلفة» (ناظم، 1994م، صفحة 11). فهو يميل إلى الرؤية النقدية والمفهوم الذي جاء به حازم القرطاجنِّي (ت684ه) في "مصنفه منهاج البلغاء وسراج الأدباء" حيث يقول في معرض مناقشته: «وكذلك ظنّ هذا أنَّ الشعريّة في الشعر إنَّما هي نظمُ أيَّ لفظٍ كيف اتفق نظمه وتضمينه أيّ غرض اتفق على أيّ صفة اتفق، لا يعتبر عنده في ذلك قانون، ولا رسم موضوع » (القرطاجني، 1981م، صفحة 28).

يرى حسن ناظم المفاهيم التي تحيل إليها لفظة الشعريّة- في النصوص السابقة- مفاهيم مختلفة «فلفظة الشعريّة لا تمتلك مقومات الاصطلاح فهي غير مشبّعة بمفهوم معين، كما أنَّها لم تُكرَّس تمامًا في النصوص النقديّة العربيّة القديمة». فلا يمكن أن تَعُدَّ مصطلح الشعريّة مصطلحا مكتمل التحديد والوصف، فالفارابي يشير إلى الترتيب والتحسين في الكتابة، على أنّها سمات يبرزُ من خلالها الأسلوب الشعري، أمَّا ابن سينا فيبحث في عمق النفس البشرية للكّشف عن علل التأليف، ومن ثم يحصرها في متعة المحاكاة، وتناسب التأليف والموسيقى.

ويُنكر حازم القرطاجني أن تكون الشعريّة في الشعر نظمًا للألفاظ والأغراض بصورة اعتباطية، وهو يؤكّد أنَّ المرجعيّة الأكيدة للشعريّات الحديثة كانت بذورها مبثوثة في النصوص النقديّة القديمة. ولا تتحقّق الشعريّة إلَّا بالفعل في اللّغة وإجبارها على التشكيل وفق متطلبات الحدث الشعري، ذلك أنَّ الكلام الشعري كلام مؤلف، والشعريّة كامنة في المضمون والكيفية التي جاء عليها الكلام.

ارتبطت كتابة الشعر بقضايا بلاغية أهمّها قضيّة اللّفظ والمعنى، والفصاحة وبلاغة الخطاب. فقد استنبط عبد القاهر الجرجاني في كتابيه "أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز" نظريّة النظم وقوانين الإبداع عامة، والإعجاز خاصة، وتجاوز نظريّة اللّفظ والمعنى، وصاغ نظريّة النظم بما يوافق الشعريّة من خلال تصوُّر بلاغي جديد يهتمُّ بالطريقة التي يُنقل ويَتمُّ بها

المعنى، والإفادة والأثر الشعري. كما أولى الاهتمام باكتشاف الشعريّة كونها لا تَتمُّ بالسماع وحده وإنَّما يجب النظر إلى النّص. إنَّ نظرية النظم تقوم على التفريق بين استعمال اللّغة بقصد الإشارة وبين استعمالها للتعبير عن الانفعال. «ليس النظم إلاَّ أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله» (الجرجاني، 2003م، صفحة 28). نقض عبد القاهر الجرجاني بنظريّة النظم الأسّس التي قام عليها عمود الشعر، وحررَّ الشعريّة العربيّة من قيده. كما أشار إلى ضرورة الربط بين عناصر الخطاب بوصفها بنيات جزئية، وعوامل أثرها بارز في خلق الشعريّة.

وقد تعدّدت المحاولات والدراسات التي تسعى لتحديد اللّغة الشعريّة، والتي انحصرت تعريفاتها في كونها لغة تنزاح عن المألوف وتختلف عن لغة الكلام العادي، فتطرح وجودها المستقلّ وتشمل نظاما داخليا خاصًّا بها، بل وتطرح كذلك كيفيات تلقيها وتأويلها. والاستقصاء حول اللّغة الشعريّة هو بحث دؤوب عن حيويتها وقدرتها على توليد المعاني والتعبير بغير المألوف، فتصبح لغة الشعر هي لغة التصوير المكثَّف والخيال المتعقّل الخلّاق. إنَّها حركة تبدأ من السطح ثم تتسامى في الأعالي أو تغوص في الأعماق. هي العبور من الثبات إلى الحركة والتحوّل من المحدود إلى اللامحدود، وهي الانطلاق من القيد إلى التحرُّر منه، لكنَّها تظلّ السبيل الأمثَّل لتأليف جمال متكامل العلاقات متناغم الأصوات.

إذا كانت اللُّغة الشعريّة في الخطاب الصوفي تتميَّز من خلال اختلاف نسقها ومعجمها، فإنَّها تعدُّ كذلك تكثيفا دلاليا حيث يزداد تفجّر هذه اللُّغة، وتفاعلها من خلال تعدُّد الدلالات بدءا من الحرف إلى اللَّفظة الواحدة. وذلك ما يجعلها غير محدودة ولا نهائية حيث تتحرَّر الكلمة من معناها، وتصبح قابلة للتعبير عن عالم من المعاني والمشاعر الغامضة والأشياء غير المدركة، وتساعدنا الإشارات اللُّغوية أن نرى وتفتح عيوننا على واقع آخر بممكنات أخرى.

ولعل الطرح لمفهوم اللُّغة الشعريّة عند ابن عربي، والكتابة في التصوُّف الفلسفي يتعلَّق بنظرته للأشياء التي تقوم على فكرة الذوق والحسّ، والبحث عن اللذَّة الروحيَّة التي لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ في معانيها العادية، وإنَّما تستوجب لغتها الخاصّة. فإذا كان الصوفي يسعى للبحث عن حلول متعاليّة لمشكلات هي في حقيقتها واقعيّة فهو يحاول أن يتجاوز إطار الواقع الحسّي العياني المباشر بكل متناقضاته وصراعاته وهمومه، سعيا إلى المطلَّق الثابت الخالي الذي يتجاوز إطار الصراع، والقلق والتوتّر. فكل هذا السعي يُمثل جزءًا من معاناة الصوفي التي هي بذاتها مشحونة بحركة الروح المنتجّة لهذه الحالة من الإبداع.

لقد استخدم الصوفيون في كلامهم عن الله والوجود والإنسان: الفنّ، الشكل، الاسلوب، الرمز، المجاز، الصورة، والوزن القافيّة وغيرها... والقارئ الذي يمتلك المعرفة والأدوات يمكنه أن يتذوَّق تجاربهم ويستكشف أبعادها. وتبقى هذه المدركات الكونية والوجودية والميتافيزيقية مستعصية على القارئ الذي يدخل إليها معتمدا على ظاهرها اللّفظي. وبعبارة ثانية يتعذَّر الدخول إلى عالم التجربة الصوفيّة عن طريق عباراتها، لأنَّ هذه التجربة تعتمد الاشارة والرمز ومعانيها قد تكون غيبيّة عجائبيّة بعيدة المنال.

يختلف الخطاب الصوفي عن غيره من الخطابات في خصوصيَّة موضوعاته وفي منهجه التأويلي العرفاني، فهو منهج كشفي يقوم على النظرة الشمولية الجامعة التي من خلالها تتوحَّد إدراكات ومعارف المتصوّف لبلوغ كُنه الوجود وحقيقة الذّات والعلاقة. «ويرى ابن عربي أنَّ منهج بلوغ الحقّ لا يقوم على التجربة الحسيَّة ولا البرهنة العلميّة، وإنَّما يقوم على القلب وأسراره والذوق وإدراكه، ولهذا نُجده يُهمل منهج العقل، الذي هو منهج التحليل والتركيب بل ينقذه. ويأخذ بمنهج الذوق المدعَّم بالعقل القائم على التصوير العاطفي والرمز والإشارة المعتمِد على أساليب الخيال في التعبير» (إلياد، 1987م، صفحة 96).

يعيش المُتصوِّف حالة من الصراع والحيرة الذي ينشأ من شعوره بالفناء، فيسعى لتجاوز المعيش الزائل والتوق إلى الحياة الأبديّة في وجودها المطلق من خلال الارتباط بكل ما هو إلهي، «يريد الصوفي لنفسه شيئا آخر غير الذي يجد نفسَه فيه، يريد أن يوجدَ على صعيدٍ آخر غير اختباراته الدنيوية... إنَّه يطبع نفسه باقترابه من النماذج الإلهية». فجوهر الصراع يقع بين ثنائية المنتهى واللامنتهى، وبين الوجود الأرضي والوجود المطلق.

وجوهر التجربة الصوفيَّة يتَّجه نحو مغايرة في التفكير والكتابة ونمط السلوك، وهي تسعى لخلق الأسمى والأجمل والأبقى والتوحُّد به. ويسعى ابن عربي إلى القداسة وإلى اشباع حنينه الوجودي عبر اللُّغة القادرة على تجسيد العالم الإلهي، والتي هي نوع من الإنجاز الفنّي الذي يحاكي ما صنعه الله في خلقه للملكوت.

لقد حدث تزاوج بين الروح الصوفيّة والروح الشعريّة في ذهن ووجدان ابن عربي بما يسمح لمفهوم اللُّغة أن يتسّع عنده ليشمل هذا النموذج الإلهي، ويجسده ويملئ المسافة بين الرغبة في الوجود المطلق وتحقيق هذا الوجود. ويبرّر اهتمام ابن عربي باللُّغة بدءًا من الحرف كجزء في التشكيل الكوني فهو يرى: «أنَّ الوجود مطلق من غير تقييد يتضمَّن المكلّف وهو الحقّ تعال، والمكلَفين وهم العالم» (إلياد، 1987م، صفحة 96). كما يرى أنَّ الحروف جامعة لذلك. «ووِفقا للمصطلح الصوفي فإنَّ العالم اسم لما سوى الحقّ تعالى، وإنَّما بني على هذه الصيغة لأنَّه اسم لما يُعلم به، كالطابع اسم لما يُطبع به، والخاتم اسم لما يُختم به، فكذا العالم اسم لما يُعلم به، وذلك لكونه هو العلامة الدالة على موجده» (عربي، 2006م، صفحة 131). بذلك فإنَّ الوجود المطلق الذي يشمل الحقّ في جميع مخلوقاته على ارتباط وثيق بالحروف التي هي جامعة لكل ذلك ومعبرة عنه ودالة عليه. «وتجسد الحروف لدى ابن عربي امكانية للتعبير عن رؤية جديدة للخالق والخلق والعلاقات الكونية، تتحرَّر فيها دلالة كل حرف من حدود المنطق اللَّفظي لتمثل جزءًا حيويا في المشهد الكوني، إضافة لكونها جزء من المشهد الإبداعي» (رامي، 2005م، صفحة 79).

3.2 الصورة الشعريّة:

يتجاوز حازم القرطاجني العناصر اللُّغوية إلى عنصر أساس من عناصر الكتابة الشعريّة هو عنصر التخييل، وكذلك عنصر تأليف الكلام أي كيفيات الاستخدام الشعري للألفاظ والعلاقات اللغوية. فهو يرى: «أنَّ الشعر كلام موزون مقفًّى من شأنه أن يُحبّب إلى النفس ما قُصدَ تحبيبهُ ويُكرِّه إليها ما قُصد تكريهه، لتُحمَل بذلك على طلبه أو الهرب منه بما يتضمَّن من حسن تخيله ومحاكاة مستقلة بنفسها، أو متصوَّرة بحسن هيئة تأليف الكلام أو قوّة صدقه أو قوَّة شهرته، أو بمجموع ذلك. وكل ذلك يتأكَّد بما يقترن به من إغراب، فإنَّ الاستغراب والتعجُّب حركة للنّفس إذا اقترنت بحركتها الخيالية قويّ انفعالها وتأثُّرِها» (القرطاجني، 1981م، صفحة 71). تقوم الصورة الشعريّة عند محي الدين بن عربي على اكتشاف علاقات جديدة بين مفردات الكون، وإذا كانت هذه العلاقات تخضع لتوترات هذا الصوفي وتفرّد نظرته إلى الأشياء، وقوة خياله النابع من الإشراق النوراني، فإنَّها تمثّل جسرا ينتقل عليه الإحساس والفكرة، والنبض الشعري إلى المتلقي فيُحدث فيه الأثر الفنّي. وذلك لأنَّ التعبير بالصورة الشعريّة يختلف عن نمط الكتابة التقريرية التي لا تتمتَّع بإحداث الدهشة وقوّة التأثير النفسيّة بما لها من حضور يتجاوز الأنماط الواقعية المألوفة في جفافها أو وجودها الأحادي، ويمنحها أبعادا جمالية ومن ثم تخرج الأشياء عن وجودها العادي ويصبح لها وجود في علاقات جديدة تمنحه القابلية لرؤية من أكثر من زاوية، وبأكثر من مفهوم. وعلى ذلك «يمكن مقاربة الصورة الشعريّة في الدّرس النقدي الحديث على أنَّها ذلك المركَّب العجيب الذي أحسن الشاعر فيه انتقاء عناصر لفظيَّة مناسبة من حيث إيقاعها الموسيقي ودلالتها الإيحائية، وصهرها في بوتقة مشاعره ووجدانه...

وأفاض عليها من روحه وذاته، واستطاع أن يكشف لها بذكائه وفطنته علاقات جديدة جعلت تركيبها منسجما متلاحما» (ناجي، 1984م، صفحة د ص).

وإن كان قد اتفق النقاد العرب على أنَّ المجاز ابلغ من الحقيقة في تأدية المعنى، وعلى أنَّ الاستعارة أقوى من التصريح وأنّ الكتابة أدخل في إفادة المعاني من تلك الصرائح الموضوعة، وعلى تنوُّع اتجاهاتهم لم يخرجوا على أنَّه من شروط البلاغة أن يكون المعنى الأوَّل الذي تجعله دليلا على المعنى الثاني ووسيطا بينك وبينه، متمكنًّا في دلالته، مستقلًّا بوساطة يسفر بينك وبينه؛ أحسن سفارة، يشير لك إليه أبين إشارة حتى يخيَّل إليك أنَّك فهمته ... وذلك لقلّة الكلفة فيه عليك وسرعة وصوله إليك.

تختلف الصورة الشعريّة في الخطاب الصوفي في بعض خصائصها عن الخطاب البلاغي لأنَّها تمتلك مرجعية في الفهم والإدراك تخصُّها ولا تقع على غيرها كما أنَّها تمتلك رؤيّة خاصّة للموجودات وللحقيقة. فهي صورة واقعيَّة من حيث أنَّها تكشف عن الأصلّي الجوهري لكنَّها في الوقت نفسه تفلت من الواقع الملموس من حيث أنَّها تشير إلى ما يتجاوزه، وهي في ذلك ليست وصفا بل هي ضوء يخترق ويكشف» (أدونيس، 1992م، صفحة 160). لا يحيل ابن عربي على تفرّد قدرة العقل في معرفة الله، فهو يتَّجه إلى العلم اللدنّي والإشراقي، وفكرة الذوق. «فالعقل الكلّي في نظره لا مجال له مطلقًا في معرفة الألوهية من حيث هي في ذاتها تجريد التوحّد وإنَّما تحصل معرفة العقل الكلّي بالله على قدر ما يتجلَّى فيه من صفات الحقّ وكماله» (القشاني، 1995م، صفحة 63). وهنا لا تقف الكلمة عند حدود الوعي المعجمي لها، وإنَّما تتسّع وتنفجر منها طاقات جديدة ربَّما لتشمل دلالتها النقيض أيضا، فإذا بِنا أمامَ السكون الداخلي، وقد أصبح قابلا للاحتواء على أنواع من الحركة كالشوق والتطلُّع، أو حركة المشاعر الداخليَّة التي سكنت إليها النّفس وتحقَّق بها سلامها وسكينتها.

3. السَّكِينَةَ والتجلّي في الخطاب الصوفي:

1.3 السكينة وبعدها الروحي

والسَّكينة في المعجم العادي «من تقليل الحركة والسكون، وتشمل معاني الاستقرار والطمأنينة، كما يدخل تحتها معنى الاستكانة والخضوع» (عربي، 2006م، صفحة 205). يقول الله تعالى: ﴿لَقَد رَضِيَ اللهُ عَنِ المُؤمِنِينَ إذ يُبَايِعُونَكَ تَحتَ الشَّجَرَة فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِم فَأَنزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيهِم وَأَثَابَهُم فَتحًا قَرِيبًا﴾ (الفتح، صفحة الاية 18). وقوله: فَعلمَ ما في قُلوبِهم أي مِن الصّدق والوفاء، والسمع والطّاعة، فأنزلَ السَّكينة: وهي الطمأنينة، وأثابَهم فتحًا قريبًا وهو ما أَجرى اللهُ على أيدِيهم من الصُلح بينهُم وبين أعدائِهم. وفي قوله تعالى: ﴿ إذ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحزَن إنَّ اللهَ مَعَنَا فَأَنزَلَ اللهُ سَكِينَتَهُ عَلَيهِ وأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَم تَرَوهَا﴾ (التوبة، صفحة الاية40). قال أبو جعفر: يقولُ تعالى: فأنزَل اللهُ طمأنينته وسكونه على رسوله، وقد قيل: على أبي بكر، وأيَّده بجنودٍ لم تروها، يقول: وقوَّاه بجنودٍ من عِنده مِنَ الملائكة، ولم تَروها أنتُم. فهي عند ابن عربي من المعاني التي تتَّصِف بها القلوب وعلاماتها، وهي ترتبِط بقلق الصوفي لرؤية الغيب، فإذا تحقَّق له ما يطلب، فذلك يستتبَّع السَّكينة، كما أنَّ عدم تحقيقه أيضا واليأس من تحصيله يُعدُّ كذلك بدء السّكينة.

إذا اجتهد العبد في كبت النفس عن الهوى وجاهدها بالتزام حسن العبادة والزهد في الدنيا والاخلاص لله سبحانه وتعالى حصل من الحق تجلٍ لقلب هذا المؤمن المُكابِد على الطاعة والقرب، وخالطت قلبه راحة السكينة وعذوبتها. ويسمى ذلك التجلّي ذوقًا وهو بَدءُ جعل السّكينة في قلبه. «ولما كانت السّكينة محلُّها القلوب فَلَم يجعلِ اللهُ لهذه الأمَّة علامة خارجة عنهم على حصولهم فليس لهُم علامة في قلوبهم سوى حصولها، فهي الدليل على نفسها» (عربي، 2006م، صفحة 196). وفي سياق أفكار ابن عربي الفلسفيَّة تكون السّكينة هي الأمر الذي لهُ النفسَ لِما وُعِدَت به، أو لما حَصلَ في نفسه من طلب أمرٍ

ما. وسميَّت سكينة لأنَّها إذا حصلت في القلب، قَطعت عنه وجود الهبوب إلى غيرِ ما سَكنَت إليه النفس، ومنه سُميَّ السّكين سكينًا، لكون صاحبه يَقطعُ به ما يمكن قطعه به، وبهذا لا يشترط لتحقّق السّكينة بلوغ المراد، ولكن نجد مفهوم التسليم والراحة وقطع العلائق التي تشغل القلب، والتحرُّر من المُرادات، ويشمل تحقُّق الشيء أو اليأس منه أيّ كل ما يحقِّق للنّفس السلام الداخلي والطمأنينة، كما يقول: «وهذا اللَّفظ مشتقّ من السكون... وهو ضدّ الحركة فإنَّ الحركة نُقلة، فالسّكينة تعطي الثبوت على ما سكنت إليه ولو سكنت إلى الحركة» (عربي، 2006م، صفحة 198).

2.3 التجليات الوجودية:

يربطُ ابن عربي بين أرض الحقيقة وبين ما يحدث للعارف من مكاشفةٍ عندما تزول الحُجُب التي تفصل المخلوق عن خالقه، باستمرار الرياضة الروحيّة وتهيئة القلب لتحلّ فيه الحقائق، فيستطيع إدراكها ويحدث التجلّي. «والتجلّي هو ظهور نوراني للذَّات الإلهيّة وصفاتها وللأمور الروحيّة والإلهيّة» (عيد، 1979م، صفحة 204). التجلي تجربة صوفيّة ذوقية تقوم على الكشف، ولا ينالها إلَّا العارفين بالله الساعين إلى نوره. هؤلاء هم أصحاب القلوب السليمة الذين يتمسكون بالمجاهدة، والزهد والنسك. فقلب العابد مركز سكره، وصحوه ومهبط التنزيلات العرفانية فيه، ويتجلى كل شيء من الحقيقة العرفانية. ويقول السهروردي في الفيض النوراني: « فكشفُ الحقيقة المطلّقة إنَّما يكون بالكشف والذوق، والمشاهدة والإشراق، ولا يتمّ ذلك إلَّا بمجاهدة النفس وتنزيهها عن أدران الوجود ،والترفع بها والتسامي عن الماديات وعلائقها وملذاتها المختلفة» (الغزالي، دت، صفحة 44). وعبَّر ابن عربي عن نظرة السكر بالمشاهدة، ونظرة التلذُّذ باحتراقه الأبهى في أنوار الاشتياق، والفيض الرباني بنظمه:

ظُهورُكَ في فِكري *** ونُورُك في ذِكري
وأنتَ كَما تَدري *** بِكُلِكَ في صَدري
ووَجهُكَ في وَجهي *** وعَبدُكَ لا يَدري
وحُبُّكَ في قَلبي *** وأَمرُك في أَمري
وسِرُّكَ في جَهري *** وجَهرُكَ في سِرّي

والتجليَّات الإلهيّة فيضُ كرم الله السابغ، وعَطائِه الدافِق بِمَحض فَضلِه السابِق، وهي إشراقات يَجود بها الله على من يشاء من عباده، وهذا التجلّي درجات ومراتِب، له أهلُه الذّين تتفاوت درجاتهم ومنازلهم. يقول ابن عربي(638هـ- 1241م) في حليَّة الابدال: « وإنَّما يتجلَّى الحقُّ لمن انمحى رسمه وزال عنه اسمه فالمعرفة حجاب على المعروف، والحكمة باب يكون عنده الوقوف، وما بقي من الأوصاف فأسباب الحروف، وهذه كلُّها علل تعمي الأبصار، وتطمس الأنوار، فلولا وجود الكون لظهر العين، ولولا الأسماء لبرز المسمى، ولولا المحبَّة لاستمرَّ الوصل، ولول الحظوظ لملكت المراتب، ولولا الهويّة الأنية، ولولا هو لكان هو، ولولا أنت لبدا رسم الجهل قائما، ولولا الفهم لَقوِي سُلطان العِلم وطارت بمرهفات الفناء هذه البهم» (الدين، 1985م، صفحة 72).

فالعارفون بالله يقصدون بالتجليّات الإلهية، «وكل ما يفتح الله به على العبد من فيوضات الذّات الأحدية (الوحدة المطلقة)، وأنوار الأسرار الإلهيّة، فالعبد السالك إلى ربّه إذا اجتهد وتخلَّص من شوائب النّفس وأكدارها وحظوظها يصل إلى مقام الولاية، تحقّق بالمعرفة اليقينيّة علما وذوقا وشهودا» (الدين ب.، 2007م، صفحة 66).

يقترن التجلّي بفكرة الاستتار، حيث يستر الحقُّ حقائقه ويخفيها عن عوام النَّاس، بينما يظهرها لأهل الحقائق من المتصوفة الذين أخلصوا قلوبهم للخالق، فيخصُّهم بهذه التجليأت... «والخواص في دوام التجلّي....والستر للعوام عقوبة،

وللخواص رحمة، إذ لولا أنَّه ستر عليهم ما يكاشفهم به لتلاشوا عند سلطان الحقيقة» (القشاني، لطائف الاعلام في اشارات أهل الإلهام، 1995م، صفحة 431).

تظهر «المكاشفات لأهل الله من الأولياء والصالحين بينما تغلق سرائرها عن عامة الناس، حيث تحجبهم عنها حجب كثيفة تتمثَّل في التعلُّق بالأغيار والأهواء، والحظوظ النفسيّة». ويرى ابن عربي «أنَّ التجليَّات الإلهية التي هي للأسماء كالمواد الصورية للأرواح» (القشيري، 1990م، صفحة 182). ففي قول الخالق للملائكة أنبئوني بأسماء هؤلاء إنَّما يقصد بهؤلاء الصوَّر التي تجلَّى فيها الحقّ. والتجلّي عند ابن عربي يشمل العديد من الدلالات، «من ذلك التجلّي الأوّل وهو ظهور الذّات لنفسها.... وشهود الذّات لنفسها وإدراكها، وتجلّي الغيب الثاني، وهو التجلي الذي تظهر فيه الأسماء والحقائق متميزة، فهو تجلّي الحقّ في حضرة علمه الأزلي بما تتضمّنه من الأسماء والحقائق، وتجلّي الشهادة وهو تجلّي الحقّ في المراتب الكونيّة روحانيها ومثاليها وجسمانيها» (القشيري، 1990م، صفحة 284).

والتجليات عند ابن عربي صور خالدة وحقائق أزلية تشع على مرآة القلب والعقل ظلال أنوارها، فتولد المعرفة الحيّة اليقينيّة الذوقيّة. والذوق هنا – في الفكر الصوفي – نجده يختلف عن الذوق في الفلسفات الأخرى لأنَّ مفاهيم الذوق الصوفي لا تحصل عن طريق التأمّل العقلي بل هو ذوق كشفي أساسه القلب. فنقطة انطلاق الذوق الجمالي الصوفي بدأت في المنهج الإشراقي حينما شرح الغزالي ما ورد في القرآن الكريم، من قوله تعالى: ﴿اللهُ نُورُ السَمَاوَاتِ وَالأرض مَثَلُ نُورِهِ كَمِشكاةٍ فِيها مِصباح المِصباح في زُجاجَة الزُجَاجة كأنَّها كَوكَبٌ دُرّي يُوقَدُ من شجَرَةٍ مُبارَكَة زيتُونَة لا شَرقِيَّة ولا غَربِيَّة يَكادُ زَيتُها يُضيءُ ولَو لَم تَمسَسهُ نار نُورٌ على نور يَهدِي اللهُ لِنورِه من يَشاء ويَضرِبُ اللهُ الأمثالَ للنَّاسِ واللهُ بِكلِ شيءٍ عَلِيم﴾ (النور، صفحة الاية35). والكشف ذوق جمالي يَحدثُ بِحضور الأنوار في قلبِ الصوفي عند ارتقائه إلى عالم الحضرة الإلهية. يقول ابن عربي: «اعلم أنَّ التجلِّي عند القوم ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب وهو على مقامات، مختلفة فمِنها ما يتعلَّق بأنوار الأنوار ومنها ما يتعلّق بأنوار الأرواح وهم "الملائكة"، ومنها ما يتعلَّق بأنوار الطبيعة، ومنها ما يتعلَّق بأنوار الريّاح، ومنها ما يتعلَّق بأنوار الأسماء، ومنها ما يتعلَّق بأنوار المولودات والأمَّهات والعلل والأسباب على مراتبها. فكل نور من هذه الأنوار إذا طلع من أفق ووافق عين البصيرة سالما من العمى والغشي والصداع والرمد، وآفات العين كُشف بكل نورٍ ما انبسط له» (عربي، الفتوحات المكية، 2006م، صفحة 171)

يرتبط التجلّي بما يصل إليه الخيال الصوفي من صور غيبية، وهي تربط بين الذات الالهية والعالم المترتب عنها. والذات الإلهية تضم مجموعة الوسائط التي نسميها البرزخ الأعلى. يقول ابن عربي: «والمناسبة بين الخلق والق غير معقولة ولا موجودة، فلا يكون عند الشيء من حيث ذاته ولا يكون عن الشيء. وكل ما دلَّ عليه الشرع أو اتخذه العقل دليلا إنَّما متعلقّه الألوهية لا الذات والله من كونه إلاها هو الذي يستند إليه الممكن لإمكانه». (عربي، الفتوحات المكية، 2006م، صفحة 145)

3.3 مراتب التجليّات الإلهية:

يقول الإمام عبد الحافظ المالكي: «التجلّي هو ما ينكشِفُ لقلبِ السالكِ من أنوار الغيوب، فإن كان مبدؤه الذّات من غير اعتبار صفة من الصفات سُميّ بتجلّي الذّات وأكثر الأولياء ينكرونه ويقولون إنَّه لا يحصل إلَّا بواسطة صفة من الصفات، فيكون هذا من تجلّي الأسماء الذي هو قريب من تجلّي الصفات، وإن كان مبدؤه صفة من الصفات من حيث تعيّنها وامتيازها عن الذّات سُميَّ تجلّي الصفات، وإن كان مبدؤه فعلا من أفعالِه تعالى سُميّ تجلّي الأفعال» (علي، دت،

صفحة 4). فالتجليّات في دائرة الوجود هي مظاهر لكل ما ينطوي عليه الحقّ من كمال لا نهائي، ومجد سرمدي. والحقّ في ذاته ينبوع فيَّاض لا ينفذ سراء وبهاء(...) وتنحصر التجليَّات الوجوديّة على وجه كليّ، في حضرات ثلاث:

1- التجليات الوجودية الذاتيّة: وهي تعيّنات للحقّ بنفسه لنفسه من نفسه، مجردَّة عن كل مظهر أو صورة. وعالم هذه التجليَّات هو «عالم الأحديّة وفيه تظهر ذات الحقّ منزهّة عن كل صفة واسم أو نعت ورسم. وهذا العالم هو عالم ذات الحق وهو سر أسرار الغيوب، وبالتالي فهو المرآة التي تنعكس عليها الحقيقة الوجودية المطلقة» (عربي ا.، 1988م، صفحة 20).

التجليات الوجودية الصفاتية: هي تعينّات للحقّ بنفسه لنفسه في مظاهر كمالاته الأسمائية ومجالي نعوته الأزليّة،« وعالم هذه التجليّات هو "عالم الوحدّة" وفيه تظهر الحقيقة الوجوديّة المطلقة في حلل كمالاتها، فتبدو الموجودات في صور الأعيان الثابتة، أي المعقولات التي لا تتغير بتغير ممثولاتها في الأشياء، فهي الحقائق، أو صور المعقولات للكائنات» (عربي ا.، التجليات الألهية، 1988م، صفحة 21). في أسرار" الغيب المطلّق " عن طريق الفيض الأقدَّس. يقول ابن عربي: «اعلم أنَّ الله متجلي على الدوام لا تقيِّد تجلياته الأوقات والحجب وإنَّما ترفعه عن أبصارنا» (عربي م.، التجليات الإلهية، 2004م، صفحة 125).

التجليآت الوجودية الفعليَّة: هي تعيّنات الحقّ بنفسه لنفسه في مظاهر الأعيان الخارجية والحقائق الموضوعيّة، وعالم هذه التجليّات هو «عالم الوحدانيّة"، وفيه تظهر الحقيقة الوجوديّة المطلقة بذاتها وصِفاتها وأفعالها. فالحقُّ تعالى- هو مبدأ التجليّات الوجوديّة ومظهرها وأبعادها فهي من الحقّ وبهِ وإليه.

4. خاتمة:

إنَّ فكرة خلق الشعري عند ابن عربي لا تتمفصل في جوهرها عن فكرة خلق العالم، وفي التجلّي الإلهي وطبيعته الوجدانيَّة والجماليَّة، وهي تشتمل على البعد الوجودي والمعرفي. وهذه النظرية في محتواها تعبيرٌ عن ظهور الخالق في خلقه ورؤيته لذاته في مرآة العالم والموجودات. وحركة الإبداع الشعري مُتمِمَّة لنظرية التجلّي. يحاول الإنسان البحث عن الحقيقة من خلال رحلة وجودية ما ورائية بهدف العودة إلى عالم الأصول الأولى معتمدا العقل والمنطق والموضوعية، غير أنَّه في مضمار التصوُّف يُعتمَد العِرفاني والإشراق والنوراني والذَوق للوصولِ إلى حقائقِ الأشياء في العالم المثالي وإلى الذّات الإلهيّة حيث اللُّغة والرمز، والثقافة والتراث كلها وسائل زوّد اللهُ بها الإنسان حتى يتمكَّن من اكتشاف طريق العودة إلى المحبَّة الإلهيّة.

وأهمّ ما يميّز فكرة الشعريّة وخلق الجماليّة عند محيّ الدّين ابن عربي الانزياح والانفلات من القوالب الجامدة التي تحدّ من حريّة الروح، والتي تنطلق من حركة لا نهائية لا تتوقف عند حد في عمق الوجود، سعيا منها إلى معرفة اشراقية متجددة يتميَّز بها أصحاب المجاهدة والعرفان من الأولياء والصالحين الذين ينطلقون من الموجودات وظواهرها للغوص في خفاياها وبواطنها. ولا يقف هؤلاء عند الحدود الضيقة للصياغة الفقهية أو العقلية لأنَّه يُحرِكهُم الاشتياق والإشراق النوراني والمعرفي والرغبة في الفناء.

يُؤسّس ابن عربي لرؤية جمالية تقوم على تطوير الفكر اللُّغوي من خلال الانزياح في مادته المعجميّة والاصطلاحية والروحيّة. وإعمال الخيال في تجاوز الحدود والعلاقات المنطقيّة والتقليديّة. ولعل هذا الطرح يستوجب من المتلقي الاستجابة لقوانين هذا الخطاب بما تحتمله لغته الخاصة في تعبيراتها ومضامينها.

5. قائمة المراجع:

المؤلفات:

1) أدونيس1992) .م .(*الصوفية والسريالية* .(Vol. 1)لبنان: دار الساقي.
2) البيروني1958) .م .(*ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة*) .الدكن (.Trad ,الهند: مطبعة مجلس المعارف.
3) التوبة .(s.d.) .*الاية 40* .
4) الجرجاني، عبد القاهر. ا2003) .م .(*دلائل الإعجاز في علم المعاني*) .ي. الأيوبي (.Trad ,بيروت: المكتبة العصرية.
5) الجمحي،. ابن سلام) .دت .(*طبقات فحول الشعراء* .بيروت: دار النهضة العربية.
6) محي الدين، بن. عربي .(1985م) .*الطريق إلى الله* .دمشق: مطبعة زيد بن ثابت.
7) عبد الرحمن، السلمي. (1986م) .(*طبقات الصوفية*) .ن. ا. شريبة (.Trad ,القاهرة: مكتبة الخانجي.
8) الصغير، عبد المجيد. (1999)م .(*التصوّف كوعي وممارسة* .المغرب: دار الثقافة للنشر والتوزيع.
9) الغزالي) .دت .(*الغزالي زالنور العرفاني* .القاهرة: دار المعرفة.
10) الفتح، سورة .(s.d.) .*الاية 18* .
11) القرطاجني، حازم.(1981)م .(*منهاج البلغاء وسراج الأدباء*) .م. ا. الخوجة (.Trad ,بيروت لبنان: دار الغرب الإسلامي.
12) القشاني، ع. ا1995) .م .(*لطائف الاعلام في إشارات أهل الإلهام(معجم الاصطلاحات الصوفية*) .(س. ع. الفتاح , (.Tradالقاهرة: دار الكتب المصرية.
13) القشيري، عبد الكريم. ا(1990م) *الرسالة القشيرية*) .م. ز. بلطة (.Trad ,بيروت: دار الجيل.
14) النور .(s.d.) .*الاية* .
15) إلياد، مرسيا .(1987)م .(*المقدس والدنيوي، رمزية الطقس والأسطورة*) .ن. خياطة (.Trad ,دمشق سوريا: العربي للطباعة والنشر والتوزيع.
16) بدوي، عبد الرحمن.(1993م) .(*تاريخ التصوف الإسلامي* .الكويت: وكالة المطبوعات الكويت.
17) بلعمارة، محمد.(2000م) .(*الصوفية في الشعر المغربي المعاصر المفاهيم والتجليات* .المدارس البيضاء: شركة النشر والتوزيع.
18) ابن خلدون، (1995م) .(*المقدمة*) .د. الجويدي (.Trad ,بيروت: المكتبة العصرية.
19) رامي، س2005) .م .(*شعرية النص الصوفي في الفتوحات المكية لمحي الدين بن عربي* .مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
20) رينولد، نيكلسون.(1951م) .(*الصوفية في الإسلام*) .ن. ا. شريبة (.Trad ,القاهرة: مكتبة الخانجي.
21) عجيبة، أ. ب) .دت .(*معراج التشوّق إلى حقائق التصوّف*) .ع. ا. خيّالي (.Trad ,الدار البيضاء المغرب: مركز التراث الثقافي المغربي.
22) ابن عربي، محي الدين. (1985م) .(*الطريق إلى الله*) .ج. م. الغراب (.Trad ,دمشق: مطبعة زيد بن ثابت.
23) ابن عربي، محي الدين. (2004م) .(*التجليات الإلهية* .بيروت لبنان: دار الكتب العلمية.

24) ابن عربي، محي الدين. (2006م) .(*الفتوحات المكية* .(éd. 2, Vol. 4)بيروت: دار الكتب العلمية.

25) علي، عبد الحافظ) .دت .(*هداية الراغبين في السير والسلوك إلة ملك الملوك رب العالمين* .مصر: مطبعة عيسى البابي الحلبي.

26) ناظم، حسن(1994م) .(*مفاهيم الشعرية* .بيروت: المركز الثقافي العربي.

27) أبو نصر، الطوسي. السراج(1960م) .(*اللمع في التصوّف*) .ع. ا. محمود (.Trad ,القاهرة: دار الكتب الحديثة.

المقالات:

28) ناجي، محمد. عبد المجيد .(1984م)، آب .(الصورة الشعرية .*مجلة الأقلام* ,(7)بغداد العراق.

29) عيد، رجاء(1979م) .(*دراسة في لغة الشعر رؤية نقدية* .الاسكندرية: منشأة المعارف.

المداخلات:

30) محي الدين، بن عربي. (2007م) .الرمزية والتأويل في فكر بن عربي .*ندوة دولية* .(p. 66)دمشق: المعهد الفرنسي للشرق.