مجلة فصل الخطاب Journal of Faslo el-khitab
ISSN:1071-2335/ E-ISSN:2602-5922/ Legal Deposit N°: 2012-1759
مجلد 13، عدد رقم: 01، مارس 2024، صص: 163- 180

تاريخ الاستلام(2020/12/30)تاريخ القبول (2023/12/31)تاريخ النشر (2024/03/30)

العوائق الداخلية للتواصل في اللغة الصوفية عند "ابن عربي"- الفتوحات المكية" أنموذجا

The Internal Communication Hindrances in the Mystic Language according to "Ibn Arabi" 'The Meccan Conquests' as a Sample

حكيمة بوقرومة
جامعة المسيلة (الجزائر)، hakima1200@gmail.com

ملخص:

ارتبط الخطاب الصوفي في "الفتوحات المكية" لابن عربي بجملة من الاستراتيجيات المتعلقة بالبنية النصية الداخلية، و التي شكلت أزمة التواصل مع المتلقي، مما يشير إلى ضرورة البحث عن طريقة لتجديد منهجية التعامل مع نصوصه، و قد ارتبطت هذه النصوص بالغموض الناتج عن كثرة استخدام الرموز و الخيال المفرط و الإغراق في الصوفية، كما أن اعتبار نصوص "ابن عربي" أداة تبليغ لم تسمح لها بإنتاج أكثر من معناها، و من هنا كانت أزمة التواصل مع هذا الخطاب و عدم قدرته على التفاعل مع المتلقي، و إن لجوئه إلى الرمز و الخيال و الإشارة كان مصاحبا لتلك اللغة التي يستطيع من خلالها الإنسان إدراك حقيقة ما، و هي احتوائها للمعاني التي قد لا يفهمها إلا صاحبها أو من عاشها أو استوعبها.

كلمات مفتاحية: الجمالية؛ الخطاب، الأدب، الشعرية؛ الوجودية؛ القيمة .

Summary:

The Mystic discourse in Ibn Arabi's "The Meccan Conquests" is associated with a range of strategies related to the internal textual structure, which posed a communication crisis with the recipient . This indicates the necessity of seeking a method to renew the approach to dealing with its texts. The resulting mystery characterized these texts due to the excessive

المؤلف المرسل: حكيمة بوقرومة، **الإيميل:** hakima1200@gmail.com

use of symbols, imaginative elements, and immersion in Sufism. Considering Ibn Arabi's texts as a means of communication limited their ability to produce more than their intended meanings. Consequently, there was a communication crisis with this discourse and its inability to interact with the recipient. Resorting to symbolism, imagination, and signification was accompanied by a language through which one can grasp the truth. This language contains meanings that may only be understood by the author, those who have experienced them, or those who have assimilated them.

Keywords: Communication, Mystic, hindrances, recipient, structure, language

1. مقدمة:

إنّ المتصفح لكتب تاريخ الأدب العربي، سيلاحظ خلوها من الإشارة إلى الأدب الصوفي، ولعلّ ذلك راجع إلى اهتمامها برصد الخطابات التراثية والمقامات والشعر القديم، فبقي الخطاب الصوفي محصورا في الدراسات الإيديولوجية التي واكبت التصوّف، وكانت في أغلبها تهتم بالمتصوّفة أكثر من نصوصهم، إلاّ ما نجده عند نفر قليل من الدّارسين كـ"طه عبد الرحمن" و"حسن حنفي" و"الجابري" وغيرهم، إضافة إلى ما أشار إليه المستشرق "ماسنيون" في أسلوب الحلاّج، و"كوربان" عند حديثه عن نظرية الخيال عند "ابن عربي"[1]، ولعلّ هذا التغييب يعود إلى أزمة التواصل التي رافقت التصوّف وما نتج عنها من صعوبة التلقي، كون الخطاب الصوفي لا يستجيب للمناخ العام للتلّقي، بل يستجيب لفردية التلقي، نظرا لما يستعمله المتصوّفة من رموز وخيالات تستعصي على العامة فهمها، نتيجة الغموض الذي يجتاح معظم عباراتها، وهذه الظواهر كلّها شكلت عائقا وأزمة في البنية الداخلية للقصيدة الصوفية، أدّت إلى انصراف المتلقي عنها.

ويكاد يسير معظم المتصوّفة على النمط نفسه، كـ"الحلاج" و"ابن الفارض" و"النّفري" و"ابن عربي" وغيرهم. وسوف نعتمد في هذه الدراسة على كتاب "الفتوحات المكيّة" لابن عربي"، باعتباره يشكل بؤرة الخطاب الصوفي، ومع مصاحبة هذه الدراسة التي اكتنفها الغموض في كثير من صفحات هذا الكتاب، كوننا لم نألف في أدبنا مثلها، فقد أصبحت مع الوقت متعة تحوّلت إلى لذّة خاصة، ونحن نجول كلّ آفاقها ونجوب أجواء الحضرة القدسية مع "ابن عربي".

إنّ لابن عربي تصوّر متماسك عن الكتابة تجسد في تأثيله لمفهومها بناءً على خلفية وجودية معرفية، واعتمادًا على تجربته الذاتية، وهو تصوّر لا يتكشّف إلاّ

باستجلاء الوشائج التي تنظمه وتفتح مفهوم الكتابة على غيره من المفاهيم، ومن هنا نحاول أن نشكل قراءة نسقية، رغم كون هذه النّصوص تبدو في ظاهرها كأنها « ضدّ كلّ توجه نسقي »[2].

ومن ثم نحاول تجنب مزالق استعجال الحكم على ظاهر النّصوص وملامسة النّسق في خطاب "ابن عربي"، للتّركيز على العلاقات والوشائج خفيها وصريحها، بغية الاقتراب من الانتظام الخاص الذي تنهض عليه قراءتنا، لجعلها منصفة.

انطلاقا ممّا سبقت الإشارة إليه، تتضّح لنا مجمل العوائق الداخلية التّي تشكّل أزمة التواصل في "الفتوحات المكيّة" والتي تتضمنها بنية الخطاب، مما احتواه من رموز وإغراق في الخيال والصوفية، وهذا ما أدخله في دائرة الغموض.

ارتبط الخطاب الصوفي في "الفتوحات المكيّة" بجملة من الاستراتيجيات المتعلقة بالبنية النصية، والتي شكّلت أزمة التواصل مع المتلقي، ممّا يشير فعلا إلى ضرورة البحث عن طريقة لتجديد منهجيّة التعامل مع نصوص "ابن عربي" وغيره من المتصوفة الذين يكادون يسيرون على النّهج نفسه، وقد اتصفت هذه النصوص بالغموض الناتج عن كثرة استخدام الرّموز والخيال المفرط، والإغراق في الجانب الصوفي، لهذا يمكن إجمال هذه العوائق فيما يلي:

2.الإغراق في الصوفية:

يذهب "ابن عربي" إلى أنّ جميع كتاباته لا تصدر عن تفكير وروية، بل عن كشف وإلهام، وأنّ الوحي من عناصر الحقل الدّلالي لكلمة الكتابة عنده، وإنّ ما نطق به لا يكون من باب الفتوح الذي يفتح الله به على الخاصّة من عباده[3]، فيقول في كتابه "فصوص الحكم": « فامتثلت ما رسم لي، ووقفت عند ما حدّ لي ولو رمتُ زيادة على ذلك ما استطعت، فإنّ الحضرة تمنع من ذلك »[4]، ومن ثم يمكن تأويل مصدر الكتابة عند ابن عربي من زاويتين:

1- أنّ ابن عربي أرجع كتاباته إلى مصدر إلهي، وأنّ أعلم ما كتبه هو تأويل للعالم والإنسان والذات الإلهية اعتمادًا على القرآن الكريم والحديث النبوي، مقرًّا أنه منصت أكثر منه كاتب.

2- إنّ المقامات والأحوال التي يجتازها "ابن عربي" والصوفية عموما في الطريق نحو الله تنتهي بفنائه عن ذاته والبقاء بالله، وفي مقام الفناء يتخلّى الصوفي عن القول ليتحوّل إلى مستمع، وهذا ما أكدّه "ابن عربي" في كتاب "الإسرا إلى مقام الأسرى" لمّا بلغ سدرة المنتهى: «سمعت كلامًا منّي لا داخلا في ولا خارجا عني »[5]، إنّ الإبداع أو الخلق في الكتابة عنده ينحسر ويتراجع في التجربة الصوفية، لكونه هبة إلهية، والخلق يسميه "ابن عربي" بالهمة، وقال عنها إنّها معروفة عند المتكلمين باسم "الإخلاص" وعند الصوفية باسم "الحضور"، وعند العارفين باسم "الهمة"، ولكنه يفضل تسميتها بالعناية الإلهية.[6]

لقد تمادى الصوفية في تأويل حياتهم بوصفها سفرا نحو الأقاصي، وأنّ السفر بداية متجدّدة دومًا، لاسيما إذا كان سفرتيه على حد تعبير ابن عربي، إذ الأسفار ثلاثة أنواع:

ما أثبته الحق سفر من عنده، وسفر إليه وسفر فيه، وهذا السفر فيه سفر التيه والحيرة، والسفران الأولان لهما غاية يصلان إليها، أمّا السفر الثالث فلا غاية له، وفي هذا السفر كانت المعاني تتفتح والمفاهيم تتولد من داخل التجربة، حتّى ليتعذّر الحديث عن التجربة الصوفية بصيغة المفرد.[7]

وقد مجّد "ابن عربي" الحيرة كغيره من الصوفية، باعتبارها أساس التجربة لديهم، «وتمجيدهم لها يوازيه تمجيدهم للجهل والأمية والعبور والتشطيب على الإقرار والتنكر للقبلي كما يشهد على ذلك مفهوم إفراغ القلب وتصفيته »[8].

وهذا ما يثير استغراب متلقي هذا الخطاب، ممّا يصعب التفاعل معه، فيقيم جسرا بينه وبين مرسله، كون أفكار الصوفية وآرائهم تثير استغراب الإنسان العادي الذي لم يرق بروحه إلى أفق الحضرة الإلهية ليستمد منها ذلك القبس الذي به يسير في حياته.

وإنّ استعجال تحديد نهاية ما للشعر الصوفي عند "ابن عربي" هو اختزال لمسالك متشعبة وآليات تتكشف بها حجب كلّ قراءة ترفض التصوف بدعوى أنّه يقود إلى أفق غير معلوم، كما أنّ تجربة التجلي عنده سعي وراء المجهول، وهذا ما يجعل التجربة الصوفية في الوجود وفي التأويل ترسخ لتغير دائم لا قرار له، ومن هنا اعتبرت تلك التجربة الصوفية مفارقة كبيرة يصعب تلقيها.

لقد أشار "ابن عربي" إلى الفرق بين الكتابة الصوفية وغير الصوفية، وإنّ استجلاء هذه الظروف يمكّن من إشراك الخطاب الصوفي في تأمل وضعية المؤلف في الثقافة العربية القديمة، وقد التقى "ابن عربي" مع كثير من الصوفية في بلوغهم لحظة

الكتابة، ذلك أنّ الكتابة تتولد في تجربته عند سماعه لصوت المطلق الذي يتوجه إليه، فينتظر الإذن بنقله، لأنّه لا يتكلم إلاّ عن طريق الإذن ولا يقف إلاّ على ما حدّ له.[9]

كما أنّ علاقة الكتابة الصوفية بالوحي قد طرحت إشكالا معرفيا في الثقافة العربية القديمة، وقد تمّ تأويلها من مواقع متباينة كانت سببا لما تعرض له الصوفية من تكفير وتنكيل، وقد حرص "ابن عربي" على إبراز البعد المعرفي لهذا الإشكال بتأطيره ضمن الكلام الوجودي والسماع المطلق. وقد فتح الكتابة على مصدر إلهي من خلال وسيط أو بدونه، وهذا ما جعل التلقي في هذه الكتابة استعادة لتجربة الوحي، وسوف يلاحظ متلقي "ابن عربي" والصوفية بصفة عامة تماثلات عديدة بين التجربة الصوفية والنبوّة، وهذا ما يجعله يتساءل باستغراب، ماذا الذي يصل الصوفي بالنبي صلى الله عليه وسلم ؟ وما الفرق بينهما ما دام الصوفي أيضا يتلقى كلامه عن الله ؟ وهذا ما جرّ غضب الفقهاء من بينهم "**الترمذي**" الذي راح يبحث في موضوع الولاية. إنّ ما يشترك فيه الصوفي مع النبيّ هو الرّؤية والتنبؤ بالمستقبل، بينما ينفصل عنه في كون النبي متلقيا لكلام الله، ممّا يجعله منفعلا لا فعالا.[10]

ميّز "ابن عربي" التأليف الصوفي عن غيره من التآليف، انطلاقا من وصله التأليف الصوفي بمصدر غيبي تتراجع فيه إرادة الكاتب الذي يتقلص تحكّمه فيما يكتبه، وكتاب "الفتوحات المكيّة" لأكبر دليل على ذلك، إذ يقول: « بنيت كتابي هذا بل بناه الله لا أنا على إفادة الخلق، فكله فتح من الله تعالى »[11]، إذ يصرّح الكاتب أنّه لا دخل له في ترتيب أبواب كتابه، غير أنّه ينتقد هذا البناء الذي يدعي أنّه من عند الله، فيقول: « وكان الأولى تقديم هذا الباب في أوّل العبادات قبل الشروع فيها، ولكن هذا وقع، فإن ما قصدنا هذا الترتيب عن اختيار، ولو كان عن نظر فكري لم يكن هذا موضعه في ترتيب الحكمة... فالله تعالى رتب على يدنا هذا الترتيب، فتركناه ولم ندخل فيه برأينا ولا بعقولنا »[12]، وهذا هو عين الضلال، حيث ينسب ترتيب وبناء الكتاب إلى الله تعالى، وتناسى تماما أنه الصانع المتقن الذي لا يخطئ أبدا.

غير أنّ المتتبع لبناء الكتاب، سوف يلاحظ أنّه تنظيم قصدي خضع لتسلسل تحكمت فيه قضايا المعالجة المعتمدة في الكتابة كما يوجهه المنهج المعتمد، ممّا يدّل على أنّه «ممارسة واعية تسندها قصدية مضبوطة »[13]، فابن عربي يرسم للكاتب الصوفي

وضعية تنطوي على إمكان تفكيكها بالمعنى الذي يعتمد على البنية غير المتجانسة للنّص، برصد تناقضاته، وهي وضعية تتناقض مع ما صرّح به من اعتماده على خطوات تبويبية تكشف عن قصديته في التأليف وعن وعي تام بأطواره، فالإقرار بالتناقض يترك مفهوم التلقي لصوت المطلق في هذه التجربة مرتبطا بالخارج، وينسى الحدود التي هدمها الصوفية بين الداخل والخارج، على نحو يتعذّر معه فهم هذا التعارض في الخطاب الصوفي[14]، وهذا ما أكدّه **(شود كيفيتش)** في دراسة لبناء كتاب (الفتوحات)، حين يعتبر أنّ هذا البناء ليس اعتباطيا، وإنمّا تسنده موجهات تحدد تماسكه وانسجامه[15]، خاصة لمّا يبيّن أكثر أنه لا شيء في الفصل الرابع من كتاب (الفتوحات المكية) يخضع للصّدفة، بل هو ترتيب منتظم اعتمد على قوانين دقيقة، وهذا ما أنتج أزمة تواصل وعائقا كبيرا في تلقي خطاب (الفتوحات)، وأدّى إلى معارضة معظم المتلقين خاصة الفقهاء.

إنّ "ابن عربي" يعتبر كتاب "**الفتوحات المكية**" إملاء من الله ولا دخل له في ترتيبيه، غير أنّه أقرّ أنّه قرأ هذا الكتاب في ذات الفتى الذي صادفه في مكة، حيث خاطبه ابن عربي قائلا: «أطلعني على بعض أسرارك حتى أكون من حملة أخبارك »[16]، فقال له الفتى: « انظر إليّ حتى تأخذ من نشأتي، ما تسطره في كتابك، وتمليه على كتابك »[17]، وقد تكرر هذا الأمر بالقراءة، ممّا يؤكد على العلاقة بين "ابن عربي" والفتى.

إنّ طرق التلقي عند "ابن عربي" قد توزعت عنده بين التلقي المباشر عن الله، والتلقي في الرؤى، وتلقي الأمر بالقراءة في الوجود، وهذا التعدد تحكمه وشائج قوية لا تتكشف إلاّ بآلية التجلي. ومن هنا وجب القول إنّه يتعيّن على الخطاب الواصف لوضعية الكاتب الصوفي مراقبة المفاهيم، ممّا يضطره إلى استعمال مفاهيم وإن تعارضت مع تشكيل الصوفية لها، بإخضاعها للتأويل ومراعاة الجانب الدلالي فيها. « ويرجع تصور المتصوفة عن الرؤيا غلى تأويلهم لما جاء بشأنها القرآن الكريم والحديث النبوي، اللّذين يعتبران المصدر الأول لتأسيس ما يسميه ابن خلدون بـ "علم تعبير الرّؤيا"... فقد ورد لفظ الرّؤيا ومشتقاتها كثيرا في النّص القرآني والحديث النّبوي، وهو السياق الذّي استمد منه ابن عربي تأويله لمفهوم الرؤيا الذّي يرتبط لديه بمفهوم الخيال، بل إن المفهومين يتداخلان لديه »[18]. فالرؤيا عند "ابن عربي" خيال، بل إن خيال في خيال، وبما أن الخيال يحتاج إلى تأويل، فالرؤيا -حسب رأيه- هي الأخرى تتطلب التّأويل.

أنجز "ابن عربي" في الفتوحات المكية مقارنة بين الفيلسوف والصوفي، انطلاقا من رصد تدرجهما في سلم الحقائق، وتابع سفرهما في المعراج من سماء إلى أخرى حتى بلوغهما، فربط هذا المعراج الذي خصّ كلّ سماء بحقيقة نبي معين، وقد عدّ السماء الثانية سماء الكتابة والسماء الثالثة سماء الشعر.[19]

إنّ السلوك الصوفي حالة إلزام عملي، يفرض فيها على الذات التملص من إنيتها، ممّا ينتج عنه علاقة ضدية تستولي على الصوفي، فالذات تسعى إلى تدمير نفسها (التخلي) من أجل الحصول على بدائل الذات الإلهية (التحلي)[20]، ولمّا بدأ المتصّوفة كالحلاج وابن عربي يتحدّثون عن علاقتهم بالله، بدأ وضع التلقي يتّجه إلى ما يسمح له بالتداول، غير أنّ تلقي هذا الخطاب لم يكن بالكيفية التي تمّ بها تلقي الخطاب الشعري الرسمي، « لأنّ المتصوّفة لم يكونوا شعراء بالمعنى المتعارف عليه»[21]، ومن هنا دخل خطابهم في دائرة التهميش وعدم التقبل، وإنّ معطيات التجربة الصوفية في "**الفتوحات المكيّة**" وغيرها من كتابات "ابن عربي" قد ساهمت في خلق وضع اللاّتواصل مع المتلقي.

وإنّ علاقات التناقض الظاهري التي تعبر عنها علاقة الحب بين الإنسان والله أدت إلى تعارضها مع أفق انتظار المتلقي، خاصّة لمّا يتخذ هذا الحب طابعا إراديا، وإنزال الله منزلة حسية يجعله يحبهم ويحبونه، وهو يحمل أفق انتظار مغاير لأفق المتلقي، ومن هنا نقول إنّ الإغراق في الجانب الصوفي عند "ابن عربي" أدّى إلى تغييب دور المتلقي.

فإذا كان النص كما يرى "**فولفغانغ أيزر**" لا يمكن له أن يوجد إلاّ من خلال الوعي الذي يتلقاه، سواء في لحظة إرساله أو في لحظة تلقيه ومساره التاريخي[22]، فإنّ "ابن عربي" كمرسل عندما اعتبر أنّ خطابه قد أُملي عليه، فإنّه يتحول إلى متلّق يحاول أن يطابق بين الفعل وطبيعته، « وهو بمثابة حصر لحدث الفهم، وتوجيه ضمن مقاييس جديدة في الإبداع والتلقي، ترتبط أساسا بالباطن »[23]، ممّا أسس لآلية التأويل الذي يكتسب أهمية كبرى عند المتصوفة بصفة عامّة.

إنّ إغراق "ابن عربي" في الجانب الصوفي قد أدّى إلى عدم تكافؤ نصوصه مع المتلقي، ممّا يعني انفتاحها على أفق مخالف تماما لأفق المتلقي الذي يعجز عن استيعاب ذلك الأفق في مستواه الدّلالي، ممّا قد يلجئه إلى التفسير الظاهر الذي يفسد المعنى.

وقد كان نصّ الغزل استراتيجية للحجب عند "ابن عربي" كغيره من المتصّوفة، وقد سمحت تلك الحجب بتمكين المتلقي من البحث عن المعنى الضّائع والكشف عن مطوياته، وتبسيط إنشاءاته، ذلك النّص نفسه يسهم في مساءلة القارئ واستنطاقه، ومن هنا يعمل القارئ فكره من أجل إعادة إنتاج النص، محولا قراءته إلى فعل معرفي خلاّق[24]، وهذا ما كشفت عنه نصوص "الفتوحات المكيّة" من خلال البديل الخطابي للتواصل الذي عدّ ذا طبيعة تداولية.

3.الإفراط في الخيال

لقد أصبحت مفاهيم « الخيال والتخييل والمخيال والمخيلة »[25]، سائدة في الدّراسات المعاصرة، وملكة من ملكات الإنسان وآلة من آلاته، فهو بمثابة السمع والبصر والعقل والفكر، ولكلّ مفهوم من هذه المفاهيم تأريخية متأثرة بالمحيط الذي يساعد على انطلاقها، فإمّا أن يكون عامل إعاقة للخيال، فيعيش الفرد أو الجماعة في انعزال عن مجتمعه، وإمّا أن يكون للخيال صلة وصل ومعرفة وتقدم في جميع المجالات.[26]

وكلّ نصّ أدبي لا يخلو من عنصر الخيال، فالإثارة التي يخلقها المؤلف في نفس المتلقي تكون خاضعة للخيال، الذي هو « نشاط عقلي يتحرك داخل فضاء الشاعر أثناء العملية الإبداعية التي تجسّد فيض الحسّ والعواطف المعتملة في وجدان الشاعر »[27].

يمثّل الخيال أي البرزخ في فكر "ابن عربي" الفاصل بين الذات الإلهية والعالم، وهو من المعقولات الكلية، لا يتصف بوجود أو عدم، ولا يصّح عليه الإثبات أو النفي، فهو فاصل بين الوجود والعدم، وبين النفي والإثبات وبين العلم والجهل، فيقول: « ولمّا كان البرزخ أمرا فاصلا بين معلوم وغير معلوم، وبين معدوم وموجود، وبين منفي ومثبت، وليس إلاّ الخيال، فإنّك إذا أدركته وكنت عاقلا تعلم أنّك أدركت شيئا وجوديا وقع بصرك عليه، وتعلم قطعا بدليل أنه ما تم شيء رأسا وأصلا، فما هو هذا الذي أثبت له شيئية وجودية ونفيتها عنه في حال إثباتك إيّاها؟ فالخيال لا موجود ولا معدوم، ولا معلوم ولا مجهول، ولا منفي ولا مثبت»[28].

فالخيال عند "ابن عربي" قابل لكل الصفات المتقابلة، وجامع لكل الثنائيات المتعارضة، وقد انطلق من ثنائية أولية بين الذات الإلهية والعالم، لذلك كان الوسيط القادر على تلقي هذه الثنائية بذاته هو الخيال. « والخيال بهذا الفهم حقيقة كلية تتوسط بين كل ما يتفرع عن هذه الثنائية الأولية من ثنائيات ثانوية أو فرعية »[29]، كما

أطلق على هذه الظاهرة اسم الجبروت، « أي العالم الفاصل بين عالم الملك وعالم الملكوت، أو عالم الشهادة وعالم الغيب »[30]، فيقول: « فإن قلت وما عالم البرزخ قلنا عالم الخيال ويسميّه أهل الطريق عالم الجبروت، وهكذا هو عندي »[31].

إنّ الخيال عند "ابن عربي" يستمد أصوله من المحسوسات سواء أكان للصورة وجود في الواقع أم لا، لذلك لم ترق صوره وآراءه إلى إحداث الأثر عند الشعراء والبلاغيين والعلماء، أي أنّه لم يتمكن من إحداث أي تفاعل مع جلّ المتلقين، ممّا أدى إلى غياب خانة التواصل في (الفتوحات)، وفي فكر "ابن عربيط بصفة عامة « ويرجع ضياع فكرة ابن عربي إلى عدم وجود تماس حقيقي وتفاعل عميق بين مختلف حلقات الفكر والأدب في الثقافة العربية والإسلامية من ناحية، وإلى عدم وجود تواصل بين المتصوفة وبين مختلف رجالات الفكر في ذلك الزمان »[32]، وهذا راجع لما لاقاه المتصوفة بصفة عامة من ظلم واضطهاد كانا سببين واضحين في إلقاء هذا الرصيد في سلة المهملات، وما حدث للحلاّج لأكبر دليل على ذلك، وظلّ التراث الصوفي لفترة طويلة بمعزل عن الجمهور المتلقي الذي انصرف إلى أمور أخرى.

ومن جهة أخرى، فإنّ ما اتّصف به الخطاب الصوفي من غموض الفكرة الناتج عن الإفراط في الخيال والخروج عن المألوف أدّى إلى الانصراف عنه.

إنّ الخيال عنصر مركزي في فكر "ابن عربي"، باعتباره أداة للمعرفة، وقوّة خلاّقة مبدعة لأرقى علوم المعرفة وللجمال التشكيلي.

إنّ ا"بن عربي" يرى من نعوت الإنسان (العلم، الإرادة، القدرة، الهمّة) والعلم مفتوح أمامه بلا نهاية، ويؤدي به إلى إرادة في حرية شبه مطلقة يملكها كلّ صاحب خيال، ومن أسماء الخيال الإرادة، والإرادة لا تكون إلاّ لصاحب قدرة على تنفيذها بالهمّة، وهذه نتيجة المجاهدة.[33]

لقد كشف "ابن عربي" عن إعلاء الإسلام لقيمة الإنسان الذي لو عرف مكانته لفهم "ابن عربي"، « إنّ كتابته لون من ألوان التحدّي للقارئ، وواجبنا أن نغض هذا التحدي، وأن نقول للشيخ الأكبر محي الدين أننا نحاول أن نوقف اضطهاد النّاس لك»[34].

يشير "ابن عربي" إلى حضرة الخيال، باعتبارها أوسع الحضرات، لكونها تجمع بين عالمين هما: عالم الغيب وعالم الشهادة، غير أنّ هذه الحضرة لا يمكنها أن تسع عالم الشهادة، ذلك أنّ العقل يعجز عن إدراك المجسّمات، والصور، ولا يقبل إلاّ التجريد، وكذلك حضرة الشهادة فهي لا تقبل المعاني منفصلة عن صورها، ولا في حال تجريدها.[35]

إنّ العمل الفني في حالة بعده عن التلقي « ككيان مادّي به طاقة وضع يغيبها السكون كالنار في الزناد[36]، تتحوّل إلى طاقة حركة أثناء اختراقه بالتلقي في رحلته نحو داخل المتلقي، وهذه الطّاقة هي إشعاعات المضمون الناتجة عن تفجير الشكل وتحريكه لإقامته من جديد في خيال المتلقي، الذي يستقبل هذه الطاقة عبر الحس مع اختلاف حظ كل قوّة منها في المشاركة، وبقدر ذلك يمتنع العمل الفني ويكون الإدراك للمضمون، ومن هنا تقبّل هذا العمل أو رفضه.[37]

إنّ الأحاسيس المصاحبة لعملية التلقي شاملة للكيان كلّه، وهي أحاسيس تترك بصماتها على الأعضاء كنوع من المعرفة لها طعم ولذة وبقاء، « وتلك البصمات تشبه الأسهم في مكانها مشيرة إلى "المثال" القائم في الخيال الذي يخضع لعملية تكوين مستمرة عن ميل في الطبيعة يسمّى انحرافا أو تعفينا وفي نفس المتلقي العارف يسمى إرادة، وهي ميل إلى هذا المثال دون غيره وذلك ليتمّ الاعتدال والتوازن في الشخصية المستقبلة »[38].

يعدّ الخيال ركنا أساسيا ومركزيا استند إليه "ابن عربي" بوصفه ركنا من أركان المعرفة عنده، ومن ثم فإنّ كل فصل للخيال عن الشعر يعد خللا منهجيا يحول دون الاقتراب من الموجهات المتحكمة في رهان الشيخ الأكبر على الشعر، فيقول:

لولا الخيال لكنّا اليوم في عدم ولا انقضى فينا ولا وطر

"كأنّ" سلطانها إن كنت تعقلها الشرع جاء به والعقل والنظر[39]

فقد أسعفه الخيال في جلّ القضايا الوجودية والمعرفية، وقد جمع بين قدرتي الحسّ والعقل، أي في البرزخية، فإليه « تعرج الحواس وإليه تنزل المعاني وهو لا يبرح موطنه»[40]، والبرزخية تمكن الخيال من التركيب، وقد كانت استراتيجية "ابن عربي" المعرفية هي إنجاز قراءة تركيبية لعلوم عصره، وقد أهله لالتقاط الحقائق بعيدا عن الفصل، ومن هنا قال: «من لا يعرف مرتبة الخيال فلا معرفة له جملة واحدة »[41]، فالخيال عنده أداة معرفية وإنّ وجودا مبنيا على التجلي والتجدّد المستمرّ لا يتأتى فهمه إلاّ بالخيال، وقد شكّل عنده الخلفية المعرفية التي تحكمت في موقفه من الشعر.

إنّ مسعى القراءة إلى تطويق تصوّر "ابن عربي" للشّعر مهما تحرّت الدقة، تظلّ مهدّدة بالشقوق، فهذا التصوّر مدمج في قضايا معرفية ووجودية، ومدمج في رهان التكتم الذي يوجّه نقل ابن عربي لآرائه، على نحو يجعل آلية رؤية الشيء في غيره متحكمة في حديثه عن الشعر أيضا، وهي آلية تمنع كلّ محاولة لحصر تصوّر ابن عربي للشعر.

إنّ إفراطه في الخيال يعضد مسعى القارئ، فالارتكاز على تصريحات "ابن عربي" لا يقوم بديلا عن تلميحات يتوجه بها إلى قارئ خاص أو قارئ لبيب على حدّ تعبيره في مقدمة (الفتوحات المكية).

4.استخدام الرّمز:

إنّ دراسة الرمز الشعري في الأدب الصوفي لا تتأتى إلا بتحليل مستوياته المتنوعة، وهي دراسة ضرورية في إطار منهج ينظر إلى منجزات الثقافة الإنسانية، ويتأمل ما أبدعه النشاط الروحي الخلاّق عبر مراحل التطور التاريخي، بوصفه رموزا مليئة بالدّلالات « فهذه الروح الكلية الحية، لا تفتأ تكشف عن ذاتها في الواقع المتطور متجلية بوصفها وصيدا تنحل فيه كلّ التعارضات، وبالغة أقصى مراحل تطورّها الحي في الوعي الإنساني الرامز »[42]. ومن قلب هذه العلاقة بين الشعور الإنساني والوجود المطلق تتركب الأشكال الرمزية في تراث الثقافة الإنسانية، وهي تحيل إلى رغبة الوعي الإنساني في التعبير عن الحقيقة والواقع.[43]

إنّ اللغة نسق عضوي من الرموز، ينكشف لنا بواسطة الفكر في طابعه الصوري وطابعه التجريبي، ويعني هذا أنّ أفكارنا وتصوراتنا، تبقى غامضة مبهمة ما لم تمسكها اللغة وتدخلها في جهاز حي من الرموز الدالة.

إنّ الرمز الشعري مجمل لحظة تاريخية فريدة مستقلة – بطابع زماني موسوم بالمفارقة – وبنية مركبة على نحو جمالي بين المظهر الحسّي المتغيّر الذي يكون نواة الصورة الشعرية، وماهيات الأشياء بوصفها أساسا للكينونة «إنه نسيج أو تركيب استيطيقي جامع بين الصيرورة والكينونة صيرورة المظهر الحسّي الذي يعبّر الرمز عنه بالنشاط التخيلي المتمثل في الصوّر والإشارات المجازية، وكينونة الأشياء بتسميتها على ما

هي عليه بالتوغل في لبابها وأساسها الأول »[44]، ولقد بات الغموض والالتباس في الرمز الشعري طبيعة أساسية في الشعر الصوفي.

لقد تجلى الرمز في (الفتوحات المكيّة) بصورة واضحة وظهر في مواطن عدّة، ففي موضع الحب، فإنّ المحب قد أدرك أنّ الصورة ليست خارجة عنه ولكنها باطنه في وجوده، إنها وجوده الفعلي، ومن هنا تأخذ دائرة الحب في الانغلاق على ذاتها، حيث يصبح الحب أقرب للمحب من نفسه، ويتجاوز هذا القرب الحدّ لدرجة أنّه يبدو حجابا عن المحبّ، «وهذا هو السبب في أنّ السالك المبتدئ غير الحاذق يتلمس الصورة خارجة، رغم أنّه محكوم بها لأنها تغلق كلّ وجوده الباطن، ثم إنه ينتقل في تلمسها بين أشكال العالم الحسيّ حتى إذا آب إلى حرم روحه، أدرك أنّ المحبوب الحق كامن في أعماق وجوده »[45]، وقد عبّر "ابن عربي" عن هذا التجلي في مدرج الحب بقوله:

إذا تجلى حبيبي * بأيّ عين تراه

بعينه لا بعيني * فما يراه سواه[46]

وقد عوّل في هذين البيتين على حديث التقرب بالنوافل وأنّ الله يكون قد سمع المحب وبصره، وجميع قواه الإدراكية سواء كانت ظاهرة أو باطنة.[47]

وفي هذه التجربة الصوفية، تنكشف الأنثى بوصفها تجسيدا للحب الإلهي الذي يحيل إلى تجلي العلو في الصورة الفيزيائية المحسّة، وشفرة توحي بانسجام الروحي والمادي، والمطلق والمقيد في الأشكال المتعيّنة.[48]

ومن قبيل الإعلاء لمكانة الجوهر الأنثوي قال "ابن عربي": « إنّ الإنسان ابن أمه حقيقية والروح ابن طبيعة بدنه وهي أمّه التي أرضعته ونشأ في بطنها وتغذى بدمها، وإنّ من وفقه الله ولزم عبوديته، رجح جانب أمه لأنها أحق به لظهور نشأته ووجود عينه، فهو لأبيه ابن فراش، وهو ابن لأمّه حقيقة »[49]، فيؤوّل كلام "ابن عربي" بالأنثوية الأبدية بوصفها صورة للألوهية، إذ يتأمل الصوفي في الأنثى سرّ الإله الرحيم الذي يبدو فعله الخالق تحريرا لأسر الموجودات.[50]

وقد حذر "ابن عربي" أولئك الحكماء من مخاطر مهلكة، مشيرا إلى أنهم مهما أحبوا وأوغلوا في أسرار المعرفة فلن يصلوا إلى كنه الذات وحقيقتها، لأنهم متى علموا حقيقتها، لم يكن "هو" على حدّ تعبير ابن عربي، « لو علمته لم يكن هو، ولو جهلك لم تكن أنت »[51].

فالتجلي والظهور إنمّا هو من باب اللطف والمحبة والرّحمة الإلهية، وتظهر هنا في الرمز الصوفي العلاقة بين المظهر الثيوفاني[52] من حيث تجليه في الأشكال والتقارير والصور، والترجمة الإلهية الموصوفة بالخالقية والاتساع المستوعب للأشياء.

إنّ الرمزية العرفانية تبيّن في نظر الصوفية أنّ الواحد رمز على الإله، كما أن العدد رمز على العالم باعتبار الكثرة والتبعض والتركيب وفي أنّ العالم المرموز إليه بالأعداد، هو محل التفصيل وظهور الواحد في المرات المختلفة والعالم بهذا المعنى الرمزي، مجمل في الواحد والمبدأ الخالق، وتومئ هذه الرموز كلّها إلى تماثل متناسب، فالعلاقة التلازمية بين المبدأ الخالق والمخلوقات، تبدو على نحو العلاقة التلازمية بين الواحد والعدد.[53]

وإنّ الصيغة الإلهية "كن" مرّكبة من ثلاثة أحرف، الكاف والواو المحذوفة والنون، وكلّ حرف منها مرّكب من ثلاثة، وبواسطة الضرب الحسابي واستخراج الجذر، تظهر التسعة والثلاثة التي هي أول الأفراد، فظهر بكن، عين المعدود والعدد، ومن هنا كان أصل تركيب المقدمات من ثلاثة، وإن كانت في الظاهر من أربعة، فإنّ الواحد يتكرر في المقدمتين، فهي ثلاثة وعن الفرد وجد الكون، والكلمات على هذا النحو صادرة عن تأليف الحروف والحروف صادرة عن الهواء، والهواء إنّما صدر عن النفس الرحماني[54]، وفي هذه الجداول واللوحات المرموزة، نلاحظ تقابلا بين الحروف والطبائع.

كما نجد بعض التصورات الرمزية للحروف، تدور على معرفة مراتب الحروف والحركات من العالم، وما لها من الأسماء الإلهية الحسنى، وفي هذه التصورات المرموزة إشارات استسرارية تتناول أفلاك الحروف وطبائعها وبسائطها، وحظوظ الحضرات الإلهية والإنسانية والجنية والملائكية في عالم الحرف. « أما رمزية الحروف فإنّها تكشف في مجملها عن الكيفية التي ركبت عليها العرفانية الصوفية تصوراتها الكوزمولوجية».[55]

وقد اعتقد الصوفية أن لكل عالم من عوالم الحروف رسولا من جنسهم، وشريعة تعبدوا بها، ولطائف وكثائف، وأنّ عليهم من الخطاب الأمر فلا نهي عنهم، وأنّ فيهم عامّة وخاصّة وخاصة الخاصة، وقد تصوّروا الحروف على نحو ما تصوّروا مملكة العالم الباطن، وقد ذكر "ابن عربي" أنّ عالم الحروف قطبا وإمامين وأوتادا أربعة وأبدالا سبعة[56].

نلاحظ هنا ميلا شديدا أثر على الاتجاهات العرفانية بشكل عام والعرفانية الإسلامية، وهو ميل إلى توسيع بعض التصورات والأفكار بحيث تخرج عمّا ألفه الجمهور، ومن هنا تحدث أزمة التواصل في تلقي هذا الخطاب، ومن خلال ذلك يطلع الصوفية على شكل عرفاني مرموز، يدور في مجمله على عملية ذات طابع إسقاطي، من شأنها أن تحيل الأشياء على ما يخالف جوهرها وطبائعها، ومن هنا تحدث أزمة التواصل مع هذا الخطاب وتلقيه.

ولمّا بدأ حديث "ابن عربي" في (الفتوحات المكيّة) وعند المتصوفة بصفة عامة عن علاقتهم بالله، بدأ وضع التلقي يفكر فيما يسمح له بالتداول، وما ينبغي أن يتخذ إزاءه موقف، غير أنّه اكتسب هذا الخطاب أوّل مظاهر الرفض وعدم القبول، لأنّ معطيات التجربة الصوفية قد أسهمت في خلق مثل هذا الوضع، خاصة حين يجد المتلقي نفسه عاجزا عن فك تلك الرموز وفهمها على حقيقتها.

5. خاتمة:

ممّا سبق يمكن استخلاص جملة من النتائج تتمثل فيما يلي:

- إنّ اعتبار نصوص "ابن عربي" وغيره من المتصوفة أداة تبليغ، لم تسمح لها بإنتاج أكثر من معناها، ومن هنا كانت أزمة التواصل مع هذا الخطاب وعدم قدرته على التفاعل مع المتلقي، وعدم قدرتها على الخروج إلى ما وراء الظّاهر.

- لم يكن اللّجوء إلى الرّمز والخيال والإشارة ناتجا عن تلك الضغوط بقدر ما كان مصاحبا لتلك اللّغة التي يستطيع الإنسان من خلالها إدراك حقيقة ما، بل هي احتواء للمعاني التي قد لا يدركها إلاّ صاحبها أو من عاشها أو استوعبها.

- وقد شكّلت نصوص الحب الإلهي تحديا كبيرا من قبل أفق انتظار المتلقي الذي لم يستطع أن يتفاعل معها، وقد كان هدف "ابن عربي" في تجربته الصوفية إيصال هذه التجربة إلى المتلقي وتأثيره فيها ليجمع بين متعة النص وضغوط التجربة.

- ولئن كان الأوائل قد اعتبروا الرّمز الصوفي نوعا من المصادرة لحرية المتلقي، فإنّه عند المتأخرين اعتبر كمحاولة لتمكين المتلقي من اختيار المسالك التي تلائمه للتفاعل مع هذه النصوص، ومن ثم يمكن تكييفه بطريقة تجعله محكوما بجملة من الآفاق التي تنظر إلى نصوص ابن عربي باعتبارها متعدّدة الاتجاهات، ومن ثمّ تعدّد القراءات والتأويلات.

- إنّ تحوّل خطاب ابن عربي في الحبّ الإلهي الذي يتوسط بين البوح والإخفاء، خلق تحوّلاً في عملية التلقي، ممّا أدّى إلى التركيز على المعنى الصوفي، وبذل الجهد في بناء معنى هذه النصوص، وملء مواقع اللاتحديد التي أشار إليها "إنغاردن".

مراجع البحث وإحالاته:

1- ينظر: آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2002، ص 8.

2- خالد بلقاسم، الكتابة والتصوّف عند ابن عربي، دار توبقال للنّشر، المغرب، ط 1، 2000، ص 7.

3 - انظر: خالد بلقاسم، أدونيس والخطاب الصوفي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2000، ص 114.

4- محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، تعليق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 2، 1980، ص 114.

5- محي الدين ابن عربي، الإسرا إلى المقام الأسرى أو كتاب المعراج، تحقيق: سعاد الحكيم، دندرة للطباعة

والنشر، بيروت، ط 1، 1988، ص 133.

6- ينظر: محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، ص 79.

7- ينظر: خالد بلقاسم، الكتابة والتصوّف عند ابن عربي، ص 84. نقلا عن كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، ضمن رسائل ابن عربي، ص 457.

8- م ن، ص 85.

9- ينظر: محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، دار الفكر، (د. ت)، المجلد الأول، ص 59.

10- ينظر: خالد بلقاسم، أدونيس والخطاب الصوفي، ص 83. نقلا عن: أدونيس، الثابت والمتحول، ج3، صدمة الحداثة، دار العودة، بيروت، لبنان، ط2، 1979، ص 124.

11-محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، المجلد 4، ص 74.

12- م ن، المجلد 2، ص 163.

13- خالد بلقاسم، الكتابة والتصوّف عند ابن عربي، ص 99.

14- ينظر: م ن، ص ن.

15 - Voir : CHODKIEWIEZ, Un océan sans rivage, Ibn Arabi, Le livre et la loi, la librairie du XX Siècle, seuil, 1992, pp 85 – 87.

16- ابن عربي، الفتوحات المكية، المجلد 1، ص 48.

17- م ن، ص ن.

18- خالد بلقاسم، أدونيس والخطاب الصوفي، ص 81.

19- ينظر: م ن، المجلد 2، ص ص 274 - 275.

20- ينظر: آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، ص 25.

21- - م ن، ص 26.

22 -Voir : Wolfgang ISER, L'acte de lecture, théorie de l'effetesthétique, Margadaéditeur, Bruxelles, 1985, p 49.

23- آمنة بلعلى، تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، ص 46.

24- ينظر: علي حرب، الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1995، ص 66.

25- محمد مفتاح، ضمن جماعة من الباحثين، المفاهيم وأشكال التّواصل، منشورات كليّة الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، المغرب، سلسلة رقم 92، ط 1، 2001، ص 121.

26- ينظر: م ن، ص 123.

27- قدور رحماني، ابن عربي وديوانه ترجمان الأشواق، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القبة، الجزائر، 2005، ص 191.

28- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 2، ص 129.

29- نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط 5، 2003، ص 52.

30- م ن، ص 53.

31- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 2، ص 129.

32- قدور رحماني، ابن عربي وديوانه ترجمان الأشواق، ص 195.

33- ينظر: سليمان العطار، الخيال عند ابن عربي "النظرية والمجالات"، دار الثقافة وللنشر والتوزيع، القاهرة، 1991، ص 17.

34- م ن، ص ن.

35- ينظر: المرجع نفسه، ص 36.

36- ينظر: ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 3، ص 392.

37- ينظر: سليمان العطار، الخيال عند ابن عربي "النظرية والمجالات"، ص 281.

38- ينظر: المرجع نفسه، ص 283.

39- ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج 1، ص 304.

40- م ن، ج2، ص 309.

41- م ن، ص 313.

42- عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات – المنيل – القاهرة، 1998، ص 18.

43- ينظر: المرجع نفسه، الصّفحة نفسها.

44م ن، ص 114.

45- م ن، ص ص 146 - 147.

46- ابن عربي، الفتوحات المكيّة، تحقيق: عثمان يحى، السفر الرابع، ص 313.

47- ينظر: عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، ص 147.

48- ينظر: م ن، ص ن.

49- م ن، ص 247.

50 -Voir : Henri Corbin, Créative imagination in the sufism of Ibn Arabi, trans by Ralph MANHEIM, London, 1969, pp 159 – 160.

51- ابن عربي، الفتوحات المكيّة، السفر الأول، ص 315.

52- ينظر: عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، ص 238.

53- ينظر: م ن، ص 400.

54 - انظر: ابن عربي، الفتوحات المكيّة، السفر الثالث، الباب العشرون.

55- عاطف جودة نصر، الرمز الشعري عند الصوفية، ص 408.

56 انظر: م ن، السفر الأول.

قائمة مراجع البحث:

أ- باللغة العربية:

1- ابن عربي، محي الدين: الإسراء إلى مقام الأسرى،أو كتاب المعراج، تحقيق: سعاد الحكيم، دندرة، للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1988.

2- ابن عربي، محي الدين: التجليات الإلهية، تعليقات: ابن سودكين، تحقيق: عثمان يحي، مركز نشر دانشكاهي، طهران،1988.

3- ابن عربي، محي الدين: ترجمان الأشواق، دار صادر، بيروت، د.ت.

4- ابن عربي، محي الدين: روح القدس، مكتبة عالم الفكر، القاهرة،ط1، 1989.

5-ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكية، دار الفكر، د.ت.

6-ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكية، تحقيق: عثمان يحى: السفر الأول/ الرابع/ السابع/العاشر/ الحادي عشر/ الثاني عشر/ الثالث عشر/الرابع عشر.

7-ابن عربي، محي الدين: فصوص الحكم، تعليق: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت،ط2، 1980.

8- بلعلى، آمنة: تحليل الخطاب الصوفي في ضوء المناهج النقدية المعاصرة، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2002.

9- بلقاسم، خالد: أدونيس والخطاب الصوفي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2000.

10- بلقاسم، خالد: الكتابة والتصوف عند ابن عربي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2000.

11- جودة نصر، عاطف: الرمز الشعري عند الصوفية، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، المنيل، القاهرة، 1998.

12- حامد أبو زيد، نصر: فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان،ط5، 2003.

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

14- حرب، علي: الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 1995.

15- رحماني، قدور: ابن عربي وديوانه ترجمان الأشواق، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الجزائر،2005.

16- سالم، زكي : الاتجاه النقدي عند ابن عربي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة،ط2، 1427هـ/ 2006م.

17- عبد الرحمن، طه: فصل العقل المؤيد، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب،1997.

18- الغزالي، أبو حامد: إحياء علوم الدين، ج1، دار الصابوني، د.ت.

19- الكلاباذي، أبو بكر محمد: التعرف لمذهب التصوف، تحقيق: محمود أمين النواوي، دار عطوة للطباعة، القاهرة،1991.

20- العطار، سليمان: الخيال عند ابن عربي،" النظرية والمجالات"، دار الثقافة للنشر و التوزيع، القاهرة، 1991.

21- مفتاح، محمد، ضمن جماعة من الباحثين، المفاهيم وأشكال التواصل، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، المغرب، سلسلة رقم 92، ط1، 2001.

ب- باللغة الأجنبية:

1- Corbin Henri :creative imagination in the sufism of ibnarabi,trans by, ralpl , malein, lond, 1969.

2 -Corbin Henri : l'imagintiontrétrice dans le soufisme d'ibn arabi, flammarion, Paris,1958.

3-Isre, wolfgang :l'acte de lecture, théorie de l'effet esthétique, margada éditeur, Bruxelles, 1985.

4-Kiewiezchod : un océan sans rivage, ibn arabi, le lire et la loi, la librairie du xx siècle, seuil, 1992.