# المعرفة التأويليَّة في منظومة ابن عربي
## اللُّغة بوصفها وجوداً

**عبد اللطيف الزيداني**
أكاديميٌّ وباحث في الفلسفة والتصوُّف- اليمن

**ملخص إجمالي**

خصَّ العرفان النظري والمدوَّنة الصوفيَّة التأويل بمنزلة استثنائيَّة قصَدَ استخراج المعنى المُراد من الكلام الإلهيّ. وقد تعاملت المنهجيّة التأويليّة مع القرآن المجيد كفضاء مُتعالٍ يعرب عن حقيقة التجربة الإيمانيَّة وأبعادها المعنويَّة. وفي سبيل ذلك، عمدت إلى الاستقراء الداخليّ للنصّ الوحيانيّ كقيمة وجوديَّة أصيلة لا يمكن إدراك حقائقها إلاَّ بتأويلها. وما دام الكلام الإلهيُّ ممتلئاً بالوجود، ولا مساحة في مقابله للعدم، فهو إذن، لدى العرفاء، نصٌّ مفتوحٌ على التأويل، حيث يتجلَّى في رؤى أفهام لا حصر لها. كلُّ رؤية فيه قابلة لكلِّ صورة، وذلك بحسب قابليَّة الرَّائي لقبولها في أحوال نفسه وصور قلبه. وهكذا هو العالم أيضاً، بالنسبة إليهم، نصٌّ مفتوح آثروا الدخول إليه بحدوسهم الباطنيَّة، لا بجوارحهم المعقولة. كان عليهم أن يقرأوا الوجود بوصفه تجلّياً للألوهيَّة المنشَأة على ظاهر وباطن، من دون أن يكون ثمَّة ما يفصل بين حدَّي الثنائيَّة. فحيناً يكون الظاهر باطناً، وحيناً الباطن ظاهراً، وطوراً تتَّحد الثنائيَّة فيتحصَّل الكشف ويكون الوجود كلُّه صورة مشهودة بالوحدة في عين العارف.

تعمل هذه الدراسة على فهم الرؤية التأويليَّة عند عُرفاء الصوفيَّة. وقد اعتمدت على أعمال الشيخ ابن عربي، والكيفيَّة التي استقرأت فيها الكلام الإلهيّ.

* * *

**مفردات مفتاحيَّة:** ابن عربي- خطوط التأويل- اللَّمح الباطنيُّ - لغة الوجود- صورة الرَّائي- الكشف - المفارقة- الكلام الإلهيّ.

علوم المبدأ LLMOLMABDAA
العدد الثاني – 1444هـ – صيف 2022م

## تمهيد:

لفهم المقصود من التأويل القرآنيِّ عند ابن عربي، لا مناص من إزالة ما يلتبس في العلاقة بين التفسير والتأويل. ذاك أنَّ الفارق بين الاصطلاحين جوهريٌّ، لاسيَّما إذا جرى التعامل معهما بمعناهما ومفهومهما الشائع. مع ذلك، فإنَّ كثيرين ممن يفرِّقون بين تفسير القرآن لدى شيوخ الشريعة والفقه واللُّغة، وتأويله لدى شيوخ الصوفيَّة، يقعون في لَبْسٍ إضافيٍّ. أغلبهم يُعلي من شأن التفسير ويغضُّ من قيمة التأويل على أساس من موضوعيَّة الأول وذاتيَّة الثاني. الموضوعيَّة في الحالة الأولى موضوعيَّة تاريخيَّة تفترض إمكان أن يتجاوز المفسِّر إطار واقعه التاريخيِّ وهموم عصره، وأن يتبنَّى موقف المعاصرين للنصِّ، ويفهم النصَّ كما فهموه في إطار معطيات اللُّغة التاريخيَّة عصر نزوله. ومثل هذا التصوُّر يقع في تناقض منطقيٍّ من الوجهة الدينيَّة الاعتقاديَّة التي ينطلق منها أصحابه، إذ النصُّ عندهم صالح لكلِّ زمان ومكان لأنَّه يحتوي كلَّ الحقائق. ومثل هذا الاعتقاد يتناقض تماماً مع القول بضرورة اعتماد المفسِّر على المأثورات المرويَّة عن الجيل الأول أو الجيل الثاني على الأكثر والوقوف عند فهمهم وتفسيرهم للنصِّ. ولكي يحلَّ أصحاب هذا التصوُّر مثل هذا التعارض، ذهبوا إلى أنَّ المعرفة الدينيَّة لا تتطوَّر، وأنَّ جيل الصحابة والتابعين أوتوا المعرفة الكاملة التامَّة في ما يتَّصل بالوحي ومعناه، وأنَّ التمسُّك بمعرفتهم هو العاصم من الزلل والانحراف. وهكذا انتهى الأمر بهم إلى عزل المعرفة الدينيَّة عن غيرها من أنواع المعرفة من جهة وإلى إنكار تطور المعرفة الإنسانية من جهة أخرى. وهنا يعطي أصحاب هذا الرأي دليلاً تاريخيَّاً نموذجيَّاً على هذه الوجهة كما في تجربة ابن تيميَّة وتلميذه ابن القيِّم حيث يعتبران من أبرز ممثِّلي هذا الاتجاه.

والإشارة إلى هذا الاتجاه التفسيريِّ ضروريَّة لكي يستقيم البحث في التأويل الصوفيِّ الذي يقف على نقيض المدرسة السلفيَّة التي يمثِّلها ابن تيميَّة على وجه الخصوص.

لعلَّ اختيار ابن عربي من دون سواه من المتصوِّفة والفلاسفة لدراسة التأويل يعود إلى ثلاثة أسباب رئيسيَّة:

**الأول:** أهميَّة ابن عربي ودوره الريادي في تاريخ التصوُّف الإسلاميِّ.

**الثاني:** أن دراسة ابن عربي نفسه تثير بشكل واسع معضلة التأويل، كما تنعكس هذه المعضلة في التفسيرات المختلفة والمتعارضة أحياناً والتي طرحت لفكره وقيمته.

**الثالث:** إحساس الباحث المبكر والذي أكَّدته الدراسة أنَّ التأويل عند ابن عربي ليس مجرَّد وسيلة في مواجهة النصِّ، بل هو منهج فلسفيٌّ كامل ينتظم الوجود والنصَّ معاً. في حين أن ابن

عربي يطرح لنا فلسفة في التأويل قد تساعدنا على كشف الجوانب المشابهة في فكر غيره، سواء السابقون له أوالتالون له[1].

إلى هذه الأسباب والاعتبارات، فإنَّ الدخول إلى عالم ابن عربي التأويليِّ يستلزم أقصى المجاهدة. كذلك على الداخل إلى هذا العالم - حتى لو كان باحثاً، آتياً من خارج المقامات الصوفيَّة - أن يعدَّ العدَّة لامتحان صعب. إذ إنَّ الكلام على التصوُّف والقرآن، ومن خلال ابن عربي بالذات، يماثل البحث عن حقائق الوجود، بوسائط لغويَّة تستعصي على الفهم والإدراك السهل، حيث يشتبك العقل الفلسفيُّ بالعرفان الذوقيِّ وكلاهما يشتبكان بعلم الكلام والفقه والشريعة.

أكثر الباحثين الذين اعتنوا ببحوث التأويل عند أكابر المتصوِّفة، ومنهم الشيخ محيي الدين، توصَّلوا إلى قاعدة منهجيَّة جامعة في القراءة العرفانيَّة للقرآن الكريم، مؤدَّاها أنَّ العارف عندما يسائل الآيات لا يقع تساؤله ضمن الدائرة التي اعتادها أهل الجدل من الفلاسفة وعلماء الكلام، وإنَّما ينطلق من يقينٍ مشوبٍ بالحيرة في فهم الكلام الإلهيِّ. وسؤاله من هذه المنطلق هو ضربٌ من الترجِّي لبلوغ كُنْهِ الآيات وغاية المتكلِّم. والترجِّي عنده داخلٌ في صميم منظومته المعرفيَّة ويؤسِّس لمنطق مفارق تتغاير مقدِّماته ونتائجه عما يتَّبعه العقل الاستدلاليُّ في التعرُّف على معاني الكلمات وحقائق الموجودات[2]. وهكذا يدرك العارف أن معاني الكلام مرتبطة رأساً بمقاصد المتكلِّم، لا بحدود ألفاظ كلامه، وأنَّه في هذا يفرِّق بين فهم الكلام وبين الفهم عن المتكلم. ففي تأويله لكلامه تعالى ﴿وَاتَّقُواْ اللّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللّهُ﴾[3] يقول ابن عربي في «الفتوحات المكيَّة» إنَّ معنى الآية دالٌّ على أنَّ الله يفهِّم الناس معاني القرآن فيعلَموا مقاصد المتكلِّم به لأنَّ فهم ما هو كلام المتكلِّم، هو بأن يعلم وجه ما تتضمَّنه تلك الكلمة بطريق الحصر مما تحوي عليه ممَّا تواطأ عليه أهل ذلك اللسان. وعليه، فإنَّ الفهم أن يفهم ما قصده المتكلِّم بذلك الكلام: هل قصد جميع الوجوه التي يتضمَّنها ذلك الكلام أو بعضها، فينبغي لك أن تفرِّق بين الفهم للكلام أو الفهم عن المتكلِّم وهو المطلوب؛ فالفهم عن المتكلِّم ما يعلمه إلاَّ من نزل القرآن على قلبه وفهم الكلام للعامَّة، فكلٌّ من فهم من العارفين عن المتكلِّم فقد فهم الكلام، وما كلٌّ من فهم الكلام فهم عن المتكلِّم ما أراد به على التعيين إما كلُّ الوجوه أو بعضه»[4]. وحسب تأويليَّة ابن عربي، إنَّ فهم معاني – كلام أي متكلِّم – ليس محصوراً في وجوه الدلالة اللُّغوية التي اتَّفق عليه أهل ذلك اللسان، فدلالة الكلام مستوى واحد فقط من مستويات الحقيقة عنده، إنَّما الفهم الحقيقيُّ لمعاني كلام المتكلِّم- عند الشيخ- هو أن يفهم القارئ ما قصده المتكلِّم بذلك، فالمعنى ليس بالضرورة متضمّناً داخل جسد

**[1]- نصر حامد أبو زيد – مصدر مرَّ ذكره – ص 15.**

**[2]- محمود حيدر – الوجود المتجليِّ بين ابن عربي ولاوتسوا – فصليَّة «الحياة الطيبة»- العدد -47 خريف 2021.**

**[3]- سورة البقرة – الآية 282.**

**[4]- ابن عربي، الفتوحات المكيَّة، تصوير دار صادر بيروت عن طبعة بولاق، القاهرة، سنة 1293هـ ج3 ص 123.**

اللُّغة، فقد يكون المعنى يسكن في قلب المتكلِّم، والقارئُ العارفُ -هو من يفهم عن المتكلِّم ولا يفهم الكلام فحسب[1].

ومن الواضح أنَّ التأويل في هذا المورد من الفهم، مرهون بمعرفة قصد المتكلِّم، وقصد المتكلِّم مرتبط بشرطيَّة الفناء في صاحب الكلام، عبر التسليك الروحيِّ والتعالي في منازل التقرُّب. حينئذٍ يتجلَّى الله له، ويتولَّى تعليمه وتفهيمه دقائق التنزيل ورقائق التأويل. ولا شكَّ في أنَّ الفهم عن المتكلِّم هو أوسع وأدقُّ وأصدق وأعمق من فهم الكلام، لا، التأويل الأتمّ الأكمل، هو ذاك الذي يفهم المخاطب مآلات الخطاب كلِّه، ويفهم جميع ما تؤول إليه إشارات ومقاصد صاحب الكلام. ومن هنا جاء التنظير عند العرفاء لفكرة لا محدوديَّة ولا نهائيَّة التأويل، حيث يصبح كلام الله تعالى مفتوحاً على جميع التأويلات، لأنَّ كلام الله هو علمه تعالى، وعلم الله مطلق لا نهاية لتأويله، وجميع التأويلات صحيحة وشرعية في موضعها»، و«علم التأويل – كما يقول أحد شُرَّاح الشيخ الأكبر – هو علم الباطن، وهو وجه خاصٌّ من وجوه الشريعة الذي لا يعلم إلا عن الكشف الإلهيِّ والذي لا يحصل إلاَّ بعد تحصيل الولاية، وهو أصل علم الشريعة وروحه، ولا مخالفة بينهما إلاَّ عند أهل الحجاب[2].

من أجل ذلك، يأخذ الفهم التأويليُّ هنا مسلكاً معراجيَّاً من داخل النصِّ الإلهيِّ نفسه. فالفهم بهذا المعنى هو من الله وعن الله وبالله، وليس ثمَّة من رأي مستقلٍّ للمتلقِّي. والآية التي مرَّت معنا أشارت بوضوح إلى أنَّ التقوى هي شرط التعلُّم، وهي إحدى أعظم السبل التي يستهدي بها العارف إلى فهم الكلمة الإلهيَّة على حقيقتها. بذلك يُتاح للذين اتَّقوا أن يعلِّمهم الله المنهج الذي يجنِّبهم فتنة التفسير بالرأي، فيأمرهم بالصبر والدعاء كسبيل قويم لفهم كلامه. وهو ما يستدلُّ عليه من قوله تعالى: ﴿وَلا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾[3].

إنَّ سؤال التأويل عند العرفاء مرتبط أصلاً بمعنى القرآن، ومعنى القرآن عندهم مرتبط بمعنى ودلالات كلام الله، وكلام الله يحيل مباشرة إلى تصوُّر معنى الله، ومعنى الله عند الصوفيَّة لا يمكن أن نعيه خارج عقيدة التجلِّيات. فالقرآن ليس فقط مصحفاً متلوَّاً ومكتوباً بين أيدي الناس، إنما هو «حقيقة مجرَّدة متعالية ترجع إلى الذات الإلهيَّة، وتنزُّلها وتجلِّيها في عوالم الوجود يأخذ أشكالاً تتناسب مع تلك الرتب الوجوديَّة، إلى أن يبلغ هذا الكتاب عالمنا المادِّيَّ فيظهر على شكل ألفاظ ومصحف وكلمات». وإذا كان القرآن هو كلام الله، فإنَّ الوجود أيضاً هو كلام الله، باعتبار أنَّ الكون

[1]- فرعون حمو، عقيدة التجلِّيات عند شيخ الصوفيَّة الأكبر – ضمن كتاب "المتن الأكبري" إشراف وتقديم: رزقي بن عومر عبد القادر بلغيت- دار نينوى - دمشق -2018 ص 299.
[2]- بالي أفندي، شرح فصوص الحكم، طبعه الطبعة النفيسة العثمانيَّة سنة 1309هـ ص 56.
[3]- سورة طه، الآية 114.

كلَّه خُلِقَ بالأمرِ الإلهي «كن»، فالكون هو تجلٍّ لكلمة «كن» الإلهيَّة، فيكون الوجود كلمات الله المسطورة في الآفاق والقرآن كلمات الله المسطورة في المصحف، ويصبح القرآن في تصوُّر صوفيَّة وحدة الوجود هو كلمات الله المرقومة التي توازي الوجود وترمز إليه، وكما أنَّ كلام الله الوجوديَّ المنظور لا يمكن حصره ونفاده ﴿قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾[1]. ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾[2]. فإنَّ كلام الله المسطور في المصاحف لا محدود ولا نهائي في تأويله، وانطلاقاً أيضاً من مماثلة أخرى يجريها صوفيَّة وحدة الوجود بين لا محدوديَّة التأويل وبين لا محدوديَّة علم الله، الثابتة نصَّاً وعقلاً في قوله تعالى﴿وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾[3].

بين لا تناهي كلام الوحي ومحدوديَّة المتلقِّي، يذهب العرفاء إلى بيان أنَّ الحقيقة الغيبيَّة في إطلاقها غير متعقِّلة ولا متوهِّمة، فإدراكها هو التحيرُّ فيها. والحيرة هنا، تأتي في مقام التعقُّل والتدبُّر، لا تلك التي ارتكن فيها الإنسان إلى قبضة الفكر المحض. فثمَّة فرق عند الشيخ الأكبر بين حيرة المتدبِّر وحيرة الباحث عن معنى الكلمات في ظاهر الحرف والعبارة. فإنَّ حيرة الأخير تقع في مرتبة ناقصة وعلامتها تعطيل الأفهام والحؤول دون تلقِّي القول الإلهي على الحقيقة[4]. أما حيرة المتدبِّر الذي حرّر قلبه وأطلقه من التعلقات والميول والرغبات الدنيوية، فحيرته عبارة عن تحوُّل القلب وتبدُّله انسياقاً مع تنوُّع الحقيقة في صورها المختلفة، أي إدراك الوحدة في الكثرة، والتنزيه في التشبيه، والحقيقة في المجاز. وبالتالي إدراك الثبات في التنوُّع والتنوُّع في الثبات. وحده الذي يستطيع إدراك هذا التنوُّع، كما في قوله تعالى:﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾[5]. وفي آية ثانية:﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾[6].

## التأويل في مقام الوحدة والاختلاف:

مع أنَّ للتأويل عند ابن عربي منزلة مؤسِّسة لمنظومته المعرفيَّة، إلاَّ أنَّنا نجده في مواقف معيَّنة يحذر من المركب التأويليِّ إلى الحدِّ الذي يخال فيه الناظر ضرباً من التناقض. ويمكن لنا أن نستخلص ذلك حين ندرس الكيفيَّة التي ينظر فيها العرفاء إلى الأسماء والصفات الإلهيَّة كتوسُّط جدليٍّ بين حقيقة الذات الصمديَّة والعالم المخلوق. وعند هذا المنعطف المعرفيِّ تأخذ نظريَّة الوجود بالظهور على نحو يصير بالإمكان التمييز بين مشكلين دقيقين لا يزالان موضع جدل في

**[1]- سورة الكهف، الآية 109.**
**[2]- سورة لقمان، الآية 27.**
**[3]- سورة طه، الآية 98.**
**[4]- محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكيَّة، ج4، ص 197.**
**[5]- سورة محمد- الآية 24.**
**[6]- سورة النساء- الآية 82.**

حقل الإلهيَّات، وهما وحدة الوجود من وجه، وتوحيد الوجود من وجه آخر. فالفارق بين المفهومين شاسع، والوقوف على فهم بيِّن لماهيَّة وغاية كلٍّ منهما قد يفضي إلى إدراك أصالة الإيجاد بما هي منطقة معرفيَّة توسُّطية بين الواجد والموجود[1]. في هذا المورد تعطي تأويليَّة ابن عربي منزلة استثنائيَّة للمسافة الفاصلة بين المفهومين مؤدَّاها اللقاء الخلَّاق بين التوحيد والاختلاف. يقرِّر الشيخ الأكبر في هذا الموضع بالذَّات أنَّ ما من نقيضين متقابلين إلاَّ وبينهما فاصل، وبه يتميَّز كلُّ واحد من الآخر. وهو المانع أن يتَّصف الواحد بصفة الآخر. وهذا هو البرزخ الأعلى: وهو برزخ البرازخ له وجه إلى الوجود ووجه إلى العدم. وفيه جميع الممكنات، وهي لا تتناهى ولها في هذا البرزخ أعيان ثابتة من الوجه الذي ينظر إليه الوجود المطلق. ومن هذا الوجه ينطلق عليه اسم الشيء الذي إذا أراد الحقُّ إيجاده وقال له كُن فيكون، فليس له أعيان موجودة من الوجه الذي يُنظر إليه من العدم المطلق. ولهذا يقال له «كُن». و«كُن» حرف وجوديٌّ، فلو أنَّه كائن ما قيل له كُن[2].

هذه الجدليَّة من المفارقة تحيلنا إلى بيان الفرادة الرؤيويَّة التي تحظى بها فلسفة الاختلاف في نظريَّة توحيد الوجود عند ابن عربي. ذلك بأنَّها ترتبط ارتباطاً عميقاً ومباشراً في تأويليَّته للأسماء والصفات وتميِّزها عن الذات الأحديَّة. فهو يرى أنَّ الأسماء والصفات تبعث على تقييد الحقَّ المطلق. فالله في مقام ذات الأحديَّة والغيب المطلق يكون بشرط لا شيء كما في الفلسفة الإلهيَّة. إلاَّ أنَّ مشيئته حين تسري في عالم الخلق على صورة النفس الرحمانيِّ أو الحقِّ المخلوق به - كما يبين ابن عربي- فإنَّه يرافق جميع المخلوقات. أمَّا في مقام الواحديَّة فإنَّه يتقيَّد بصفات مختلفة وأسماء متنوِّعة، فيأخذ تعيُّناً خاصَّاً، أي يصبح بشرط الشيء. إذن، فالأسماء والصفات الإلهيَّة هي التي تبعث على تقييد الحقِّ المطلق. يقول ابن عربي بهذا الشأن: من كانت حقيقته أن يكون مقيَّداً لا يصحُّ أن يكون مطلقاً بوجه من الوجوه ما دامت عينه، إذ إنَّ التقييد صفة نفسيَّة له. ومن كانت حقيقته أن يكون مطلقاً فلا يقبل التقييد جملة واحدة، فصفته النفسيَّة أن يكون مطلقاً ليس في قوة المقيد أن يقبل الاطلاق... وللمطلق أن يقيِّد نفسه إن شاء، وأن لا يقيِّدَها إن شاء، فإنَّ ذلك من صفة كونه مطلقاً أطلق مشيئته... ولكن هذا كلُّه أعني دخوله في التقييد لعبارة من كونه إلهاً لا من كونه ذاتاً فإنَّ الذات غنيَّة عن العالمين والمَلِك ما هو غني عن المُلك، إذ لولا المُلك ما صحّ اسم المَلك، فالمرتبة أعطت التقييد لا ذات الحق جلَّ وتعالى، فالمخلوق كما يطلب الخالق من كونه مخلوقاً، كذلك الخالق يطلب لمخلوق من كونه خالقاً[3].

بناءً للرؤية العرفانيَّة، ليس في الوجود سوى ذات الحقِّ الواحدة، وعدد لا يتناهى من النسب

**[1]- راجع : محمود حيدر – العرفان في مقام التدبير السياسي- دراسة في المباني الميتافيزيقيَّة والتأسيسات المعرفيَّة للحضارة الإلهيَّة- مخطوطة تحت الطبع – 2022.**
**[2]- الفتوحات المكِّية – الجزء الثالث – ص 47.**
**[3]- ابن عربي- الفتوحات المكِّية – المصدر نفسه، ج 3، ص 72.**

والإضافات التي يُكنَّى عنها بالأسماء الإلهيَّة، والتي تسمَّى حينما تظهر في الصور الخارجيَّة باسم الموجودات أو التعيُّنات[1]. فعند العارف: «ليس في الوجود سوى الله تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله، فالكلُّ هو وبه، ومنه، وإليه». والله تعالى في الرؤية العرفانيَّة: «أحد بالذات، كلٌّ بالأسماء»؛ أي أنَّه تعالى في مقام أحديَّة الذات، منزَّه عن كلِّ تعيُّن وحدٍّ، إذ ﴿ليس كمثله شيء﴾. أما في مقام التعيُّنات الأسمائيَّة وظهور الذات بكسوة الأسماء والصفات، فهو ﴿السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[2]. وتختصر الآية الكريمة: ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[3]. رؤية العارف ونظرته إلى الوجود. فوفق هذه الرؤية ليس في الوجود سوى الله تعالى ومظاهره؛ من الأسماء والصفات والأفعال؛ «ذلك لأنَّ له ولذاته، بكلِّ كمال صفة، وبكلِّ صفة إسماً، وبكلِّ إسم فعلاً، وبكلِّ فعل مظهراً، وبكلِّ مظهر علماً، وبكلِّ علم أثراً وسراً، وبكلِّ سر أسراراً»[4].

من هنا، يتبيَّن أنَّ الكثرة عند العرفاء ليست سوى ظهور تلك الذات المطلقة في تعيُّن من التعيُّنات الأسمائيَّة أو الخلقيَّة، لذا كانت مسائل علم العرفان النظريِّ تدور بشكل أساسيٍّ حول هذه الأسماء. وعليه، ينبِّه العرفاء إلى أنَّ المقصود من الإسم والصفة في العرفان النظريِّ يختلف عن هذه الألفاظ والأسماء الاعتباريَّة. فالأسماء في العرفان النظريِّ، توقيفيَّة. ومعنى هذا أنَّ كلَّ إسم له معنى حقيقيٌّ واقعيٌّ تكوينيٌّ، لا يتغيَّر عن معناه، ولا تتبدَّل وظيفته ولا يتعدَّاها. والتوقيفيَّة بهذا المعنى يتبيَّن منها: أنَّ البحث ليس عن الألفاظ، وإنما هو بحث عن واقع الأسماء الإلهيَّة، وحقيقتها، ووظيفتها التكوينيَّة وفق النظام الأحسن للوجود. فمثلاً: إسم الخالق وظيفته الخلق، لا يؤدِّي وظيفة غير الخلق، وكذا إسم الغفَّار أثره المغفرة، وهكذا بقيَّة الأسماء. كلُّ إسم متوقِّف على معناه وأثره وحدوده، فلا تصدر الرحمة من إسم الرزَّاق، ولا يصدر الرزق من إسم الرحيم، ولا يمكن أن تصدر المغفرة من إسم المنتقم، بل كلٌّ يصدر منه ما يناسبه وما يقتضيه، ولا يتعدَّاه إلى غيره، بل هو متوقِّف على أداء وظيفته. فإنَّ لكل إسم مظهراً وأثراً يختصان به، ولا يتعديانه ولا يتخلفان عنه، والمظهر غير الأثر، كما عرف في لسان أهل العرفان: إن إسرافيل عليه السلام مظهر إسم المحيي، وأثره الإحياء، وإن عزرائيل عليه السلام مظهر إسم الميت وأثره الإماتة»[5].

---

[1]- الفتوحات- المصدر نفسه- ص 77.
[2]- سورة غافر، الآية 20.
[3]- سورة الحديد، الآية 3.
[4]- حيدر الآملي، المقدِّمات من كتاب "نص النصوص"، ص 446.
[5]- المصدر نفسه – ص 179.

علم المعارف LLMOLMABDAA
العدد الثاني – 1444هـ – صيف 2022م

## مفارقات اللُّغة القرآنيَّة بين المتكلِّمين وابن عربي:

مدار المفارقة في فهم الكلام الإلهيِّ لدى العرفاء يقوم على التلقِّي من المتكلِّم نفسه، أي من الله لا من فكر المتلقِّي مهما بلغ من السِّعَةِ والذكاء. وهم في هذا يتَّبعون صراط الإنصات والتدبُّر والصبر على الفهم. وهذا ما يوحي به قوله تعالى:﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾[1]. فالقصد الإلهيُّ من الآية هو تعليم الناس وهدايتهم إلى أنَّ فهم كلماته على حقيقة الصراط لا يأتي إلاَّ بالصبر والدعاء.

وعليه، فإنَّ من حقِّ العارف أن يفهم من القرآن معنى ويبني استفادته وفهمه على مبادئ وجوديَّة ومعنائيَّة، حتى لو كان هذا المعنى لا ينسجم مع منهج الأدباء وأهل اللُّغة في التفسير ونسبة المعاني إلى الألفاظ. لذا، يؤمن العارف بأنَّه إذا حصرنا معاني الكلمات وظواهر القرآن بناسوت الوجود والفكر العرفيِّ المحدود، فلن يبقى ثمة مجال لهرمنيوطيقا مقبولة. فعنده أنّ هذه الطريقة تحصر العلاقة بين المعنى وبين المستوى الحسِّيِّ والناسوتيِّ للوجود؛ ولكن ثمَّة مستويات أخرى تتجلَّى وتظهر فيها المعاني بطريقة مختلفة. وعلى هذا الأساس يمكن القول أنَّ الهرمنيوطيقا العرفانيَّة أو التأويل العرفانيَّ يقدَّم على أنه تفسير ظاهريٌّ واستظهار بعض المعاني التي عجز الآخرون عن استظهارها وفهمها من القرآن[2].

إنَّ تأويل الشيء أو الكلمة - كما اتَّفق أكثر العلماء والعرفاء – يعني إعادته إلى «أصله الأول. وفي تأويل الكتاب الإلهيِّ يدلُّ على صرف الآية إلى ما تحتمله من المعاني، وقيل من الإيالة وهي السياسة كأن المؤوِّل ساس الكلام ووضع المعنى في موضعه»[3]. أمَّا المدارس الإسلاميَّة على اختلاف مشاربها، من فقهاء ومتكلِّمين أشاعرة ومعتزلة وغيرهم، فيتَّفقون على حصر حدود التأويل بحدَّين اثنين: الحدُّ الأول هو مواضعة اللسان، وما تعنيه الكلمة في مجال التداول اللغويِّ، والحدُّ الثاني هو العقل وما يؤشِّر عليه من فهومات ومصاديق، خصوصاً عند التيَّار الاعتزالي، والفوارق الكبرى.

من حيث المنطلقات المنهجيَّة بين أهل التصوُّف والعرفان وبين أهل اللسان والبيان من الفقهاء ورجال الدين عموماً، أنَّ الألفاظ هي فقط السبيل الوحيد لفهم مقاصد المتكلِّم؛ بينما الأمر على العكس من ذلك تماماً عند أهل التصوُّف والعرفان، فإنَّ فهم مراد المتكلِّم عندهم هو السبيل لفهم كلامه. في هذا الإطار، نرى الإمام أبو حامد الغزالي في «مشكاة الأنوار» يقول «إنَّ الذي تنكشف له الحقائق يجعل المعاني أصلاً والألفاظ تبعاً، وأمر الضعيف بالعكس، إذ يطلب الحقائق من

[1]- سورة طه – الآية 114.
[2]- ربيع، مسعود حاجي- التأويل عند ابن عربي- الهرمنيوطيقا- مصدر سابق.
[3]- جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، المكتبة الثقافيَّة، بيروت، ج2، 1973م، ص 173.

الألفاظ[1]. وإذا كانت اللُّغة عند نظَّارها هي «كلُّ نظام علامات يمكن استعماله وسيلة اتصال»[2]، فإنَّها عند الصوفيَّة مثابة تجربة وليست مجرَّد وسيلة إبلاغ فقط[3]، مع أنَّه ثبت في النصوص أنَّ القرآن الكريم له وجه ظاهريٌّ وآخر باطنيٌّ. فقد جاء في الحديث أنَّ رسول اللهﷺ قال: «أنزل القرآن على سبعة أحرف، لكلِّ حرف منها ظهر وبطن، ولكلِّ حرف حد، ولكلِّ حدٍّ مطلع»[4]. يعلِّق الإمام الشاطبي في موافقاته على هذا الحديث فيقول: «فُسِّر بأنَّ الظهر والظاهر هو ظاهر التلاوة، والباطن هو الفهم عن الله لمراده، لأنَّ الله تعالى قال «فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً»[5]، والمعنى من هذا أنَّهم لا يفهمون عن الله مراده من الخطاب، ولم يرد أنَّهم لا يفهمون الكلام نفسه. في هذا المجال يشير الزرقاني، في سياق حديثه عن «فضل القرآن والحاجة إليه»[6]، إلى أنَّ العمل بتعاليم القرآن يكون بفهمه، وفهمه منوط بتفسيره: يضيف: «أنَّ العمل بهذه التعاليم لا يكون إلاَّ بعد فهم القرآن وتدبُّره والوقوف على ما حوى من نصح ورشد، والإلهام بمبادئه عن طريق تلك القوة الهائلة التي يحملها أسلوبه البارع المعجز، وهذا لا يتحقَّق إلاَّ عن طريق الكشف والبيان، لما تدلُّ عليه ألفاظ القرآن، وهو ما نسمِّيه بعلم التفسير»[7].

على قاعدة الفهم التي ذكرها الزرقاني، يمكن أن ننتقل إلى مقاربة واحدة من أبرز آليَّات التأويل وهي وحدة المعنى ومراتبه المتعدِّدة. في هذا السياق، يعتقد المفسِّرون بأنَّ للمعنى الواحد مراتب وطبقات كثيرة، وهذه قد تصل حسب بعض الروايات إلى سبع أو سبعين مرتبة، وبوسع المخاطب أن يخوض غمار هذه المراتب مع الالتزام بضوابط التفسير وشروطه والمعايير المتَّبعة فيه، فللآيات القرآنيَّة معانٍ كثيرة يمكن اكتشاف بالمزيد منها مع تطوُّر الإنسان في المجالات المختلفة، غاية ما هناك أنَّ هذه المعاني المعروف منها، وغير المعروف، يقع بعضها في طول بعض، وليست عرضيَّة، وإلاَّ لوجب إهمال تلك المعاني التي لا تنسجم مع غيرها ومع القصد الإلهيِّ بحكم عرضيَّتها وتقاطعها.

وبحكم إعادة الترتيب، اتَّخذ الكتاب وحدته العضويَّة، وهذه إحدى أهمِّ معجزات القرآن. إذ

---

**[1]- أبو حامد الغزالي مشكاة الأنوار، تحقيق أبو العلا عفيفي، القاهرة، الدار القوميَّة للطباعة والنشر، 1964، ص 65.**

**[2]**- André Lalande, **Vocabulaire technique et critique de la philosophie, puf, edition 1962, pp 553- 554.**

**[3]- حمو، فرعون- عقيدة التجلِّيات عند شيخ الصوفيَّة الأكبر ابن عربي – بحث ضمن كتاب "المتن الأكبري- إشراف وتقديم: رزقي بن عومر وعبد القادر بلغيت- دار نينوى- دمشق 2018 - ص 304.**

**[4]- الحديث رواه الإمام الطبري في تفسيره ج1 ص16، ورواه ابن حزم في كتابه "الإحكام في أصول الأحكام" ج1/ 288، ورواه الإمام البغوي في "شرح السنَّة"، ج1 ص 241، ورواه الإمام الحافظ جلال الدين السيوطي في كتابه "الجامع الصغير" وقال إنه حديث حسن، ص 2727.**

**[5]- سورة النساء - الآية 78.**

**[6]- محمد عبد العظيم الزرقاني – مناهل العرفان في علوم القرآن – تحقيق: فواز أحمد زمرلي- دار الكتاب العربي – بيروت ط1 – 1415هـ - 1995م – ص 120.**

**[7] - الزرقاني – المصدر نفسه – ص 126.**

النصُّ واحد لا يتغيرَّ ولا يتبدَّل وتختلف قراءته تبعاً للتركيب في تطوُّر العقل البشريِّ، فلكلِّ حالة عقليَّة تاريخيَّة إسقاطاتها الذهنيَّة الخاصَّة بها على القرآن تبعاً لمبادئها العقليَّة وأشكال تصوُّرها للوجود. أمَّا النصُّ فهو ثابت ليس على مستوى الكلمة فحسب، ولكن أيضاً على مستوى الحرف. فالقرآن في بنائيَّته الحرفيَّة - كما يلاحظ عدد من الباحثين - يماثل البنائيَّة الكونيَّة بحيث إذا تفلَّت نجم عن موقعه اختلَّ النظام الكونيُّ كلُّه، ولهذا قابل الله بين البنائيَّة الحرفيَّة للقرآن و(موقع) النجوم، فلم يقسم – سبحانه – بالنجم ولكنه أقسم بمواقعها في سياق تعريفه بخصائص القرآن البنائيَّة[1]: ﴿فَلا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ لّا يَمَسُّهُ إِلاَّ الْمُطَهَّرُونَ تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾[2].

تبعاً لما مرَّ، فليس من أحد يستطيع ضبط الصياغة القرآنيَّة على مستوى الحرف المماثل لصياغة الكون غير الله. فلكلِّ حرف وظيفته (الألسنة البنيويَّة) في الإنشاء القرآنيِّ الذي ليس هو مجرَّد بلاغة فحسب. فالاستخدام الإلهيُّ للمادَّة اللغويَّة ولأيِّ مادة في الكون يختلف نوعيَّاً عن الاستخدام البشريِّ مع وحدة خصائص المادَّة. فحين يستخدم الله اللُّغة العربيّة في التنزيل فإنَّه يستخدمها وفق مستوى إلهيٍّ يقوم على الإحكام المطلق. فلا يكون في القرآن مترادفات توظيفاً ضمن جناس وطباق، إذ تتحوَّل الكلمة ضمن الاستخدام الإلهيِّ إلى (مصطلح دلاليٍّ) متناهي الدقَّة ﴿فَلا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ﴾[3]. فلكلِّ كلمة في القرآن دلالتها المفهوميَّة المميَّزة، وذلك خلافاً للاستخدام البشريِّ البلاغيِّ العفويِّ لمفردات اللُّغة، فلا يورد القرآن (مسَّ) بمعنى (لمس) إطلاقاً، ولهذا حين قال الله ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ فقد قصد (النفس) الطاهرة وليس (البدن)، فالبدن (يلامس) النساء:﴿أَوْ لامَسْتُمُ النِّسَاء فَلَمْ تَجِدُواْ مَاء فَتَيَمَّمُواْ﴾[4]، وكذلك ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ﴾[5]، أما (المسَّ) فيتجه إلى المعرفة والإدراك والإحساس والشعور:﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَواْ إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُواْ تذكروا﴾[6]. وكذلك ﴿إِن تَمْسَسْكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ﴾[7]. فمسُّ القرآن يعني إدراكه والشعور به. وهو مسٌّ لا يأتي إلاَّ للمطهَّرين نفساً وليس للمتطهِّرين بدناً فحسب، فعلوم القرآن المكنونة لا تتكشف للسارق والقاتل والزَّاني والمنتفع بها في أغراض الدنيا، وقد صيغت هذه الآية في إطار الربط بين الكرم والمكنون والطهر. فالكرم يعني العطاء، فإذا انقطع القرآن عن العطاء لم يكن كريماً، والعطاء يرتبط بتكشُّف

[1]- راجع محمد أبو القاسم حاج حمد – منهجيَّة القرآن المعرفيَّة – دار الهادي – بيروت – 2003 – ص 97.
[2]- سورة الواقعة، الآيات 75-80.
[3]- سورة الواقعة – الآيتان 75-76.
[4]- سورة النساء ـ الآية 43.
[5]- سورة الأنعام ـ الآية 7.
[6]- سورة الأعراف ـ الآية 201.
[7]- سورة آل عمران ـ الآية 120.

المكنون، فما كان متكشِّفاً في السابق فهو موروث، وليس عطاءً جديداً يضفي على القرآن صفة الكرم، ثم أن هذا العطاء يكون لنفس طاهرة[1].

وليس للنفوس الطاهرة مواصفات (فوق طبيعيَّة) كما يفترض البعض وإن تفاوتت درجاتها العباديَّة، إذ تشمل هذه النفوس أولئك الذين لا يعانون كثيراً مراتب الارتقاء الدينيِّ عبادة، وتشمل متوسِّطي الارتقاء، وأعظمهم عند الله هو السابق:﴿وَالَّذِى أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ بِعِبَادِهِ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ﴾ ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾[2].

إذن، فالقرآن ممنهج بالاستخدام الإلهيِّ لمفردات اللُّغة العربيَّة على مستوى الاصطلاح الدقيق، منزل على مستوى الحرف، ومن هنا يذهب باحثون إلى نفي شبهة تنزُّله على سبعة أحرف من لغة مختلف القبائل العربيَّة. وغاية ما نستطيع قوله إنَّه ما كان من عنعنة وكشكشة في لغة بعض القبائل قرأت بها القرآن لا علاقة له بحرف التنزيل، وإنما هي قراءات هم قرأوا بها بما يتيسَّر في لسانهم؛ أمَّا ما جاء من إعراب وتشكيل في عصر التدوين من بعد اللّغة فحكمُه إلى المنهج المحيط بالشرعة [3].

لهذا يتطلَّب العلم القرآنيُّ قاموساً (ألسنيَّاً معرفيَّاً) يستند في تحديد دلالات ألفاظ القرآن المنهجيَّة والمعرفيَّة إلى نظريَّة (العائد) المعرفيِّ، أو المرجع، أو الوسيط، فهناك ثلاثة أمور في عمليَّة توصيل دلالات المفردة. فهناك الكلمة، وهناك الأمر الذي تشير إليه، وهناك التصوُّر العقليُّ المشكَّل عن هذا الأمر في الذهن، وذلك خلافا للتصوُّر التقليديِّ لفقه اللُّغة والمعاني. فخصائص اللُّغة غالباً ما تأتي مرتبطة بخصائص الأمَّة التي تتكلَّمها من زاوية الوسيط الذهنيِّ للتصوُّر، فكلُّ أمَّة تتكلَّم كما تفكِّر، ونحن نعلم بأنَّ لغة القرآن هي الوسيط الذهنيُّ للتصوُّر، فكلُّ أمَّة تتكلَّم كما تفكِّر، ونحن نعلم بأنَّ لغة القرآن لغة عربيَّة، وقد ورد المعنى بذلك كما في الآيات الكريمة (لسانا عربيَّاً – حكماً عربيَّاً)، ما يعني أنَّ اللُّغة ليست مجرَّد كلمات دالَّة على مسمَّى من دون وسيط مشكَّل للتصوُّر.

من السِّمات المميِّزة للمنظومة اللُّغويَّة العرفانيَّة الحضور البيِّن للمفارقة بين اللَّفظ المألوف، والقصد الذي يرمي العارف إليه. وهذا يحيلنا إلى الطبيعة المفارقة التي تنفرد بها الخارطة اللُّغويَّة للتجربة الصوفيَّة. عند هذه النقطة المحوريَّة يبدو المصطلح العرفانيُّ على وجهين هما: وجهٌ ظاهريٌّ سطحيٌّ يدركه عامَّة الناس عن طريق النصِّ أو النظر العقليِّ، ووجهٌ باطنيٌّ لا يدركه سوى الخاصَّة من علماء الباطن والسلوك الذوقيِّ اعتماداً على العرفان، والقلب، والحدس. وينتج من هذا أنَّ للمصطلح الصوفي دلالتين: دلالة حرفيَّة حقيقيَّة لغويَّة ظاهريَّة، ودلالة مجازيَّة إيحائيَّة رمزيَّة قائمة

**[1]- أبو القاسم حاج حمد – مصدر سبق ذكره- ص 101.**
**[2]- سورة فاطر – الآيتان 31-32.**
**[3]- منهجيَّة القرآن المعرفيَّة- المصدر نفسه- ص 104.**

على الانزياح والخرق، وتستوجب استخدام التأويل لشرح المعاني وتفكيكها[1]. علاوة على ذلك، يستخدم الصوفيُّ، في بوحه، وكشفه، وتجلِّياته، وشطحاته، وكراماته، وكتاباته الوجدانيَّة، مجموعة من الخطابات التعبيريَّة منها: الكتابة الشعريَّة، والكتابة النثريَّة، والكتابة المقطعيَّة الشذريَّة، والكتابة السرديَّة المناقبيَّة، والكتابة الفلسفيَّة، وقد يختار كذلك ضمن وسائل الكتابة إمَّا الكتابة الدينيَّة، أو الكتابة الجدليَّة. كما ينوِّع أساليبه في التعبير والتصريح والكشف، وغالباً، ما يختار أسلوب المجاز، والتلميح، والإضمار، والإبهام، والإغراب، والغموض، والإيجاز، والإشارات، بدل توظيف أسلوب الوضوح، والبيان، والإظهار. لذلك، يجد الصوفيُّ صعوبة كبيرة في إيصال الرسالة إلى المتلقِّي البسيط، ويفشل في عمليَّة تبليغ التجربة العرفانيَّة الذوقيَّة إلى عموم الناس؛ بسبب عجز اللُّغة التواصليَّة التي تمتاز بالمفارقة التعبيريَّة الناتجة من قلَّة الألفاظ، وكثرة المعاني. لذلك، يلتجئ، في كتابته التعبيريَّة، إلى المجاز الموحي، والانزياح اللُّغويِّ، والخرق الشاعريِّ، واستخدام اللُّغة الرمزيَّة المجرَّدة، والإكثار من الاشتقاق اللُّغويِّ، وتوظيف طاقة التوليد، والاستعانة بتقنيَّة التوسُّع والتجوُّز والتصرُّف[2].

السؤال الذي يُستثار هنا هو التالي: هل المفارقة متَّصلة بأصل نظريَّة المعرفة العرفانيَّة وقيامها على ثنائيَّات ضدِّيَّة، أم أنَّ العرفاء يصطنعون هذه اللُّغة وقاية لأنفسهم ممَّا يُفهم أنَّه نقيض مذهب الحكَّام في زمانهم؟

ثمَّة من يرى أنَّ كثيراً من كلمات العرفاء التي تُعتبر ذات معانٍ فلسفيَّة أو كلاميَّة عميقة، قد تكون قيلت أساساً كتلاعب بالألفاظ. أي رغم أنَّ هذه اللُّغة قد تظهر في ظاهر علميٍّ، ولكنها في الحقيقة ليست سوى إنشاءات وجدانيَّة يحاول العارف من خلال مفارقاتها توفير الأرضيَّة لإلقاء المعنى العرفانيِّ المطلوب عن طريق توجيه ضربة للسامع لإيقاظه، أو دبِّ الحيرة في قواه العقليَّة.

وحدة اللُّغة والمعنى عند ابن عربي:

إنَّ المعضلة كما يطرحها ابن عربي، هي معضلة الوجود المعرفة، وهي أكبر من أن تتَّسع لها اللُّغة العاديَّة الاصطلاحيَّة المتداوَلة كما يقرِّر الباحث – ولذلك لا بدَّ من استخدام لغة رمزيَّة جديدة تتغلَّب عليها وتطلقُها من إطار سجن اللُّغة العاديَّة الضيِّق. ولكن هذه اللُّغة الجديدة ينبغي أن تتَّسم ببعض الغموض، وهذا عائد في رأي ابن عربي نفسه "إلى ما تعطيه الألفاظ من القوَّة في أصل وضعها، لا ما هو عليه الأمر في نفسه عند أهل الأذواق". وهذا يعني أنَّ الأصل، أصل الحقيقة المعرفيَّة، هو الذي يقرِّر اللُّغة المناسبة له والمطابقة لسيرورته الباطنيَّة. إذ الحقيقة هنا مجموعة

[1]- جميل حمداوي – الرؤية المجازيَّة وعلاقتها بالبيان والبرهان والعرفان – جامعة الرباط – المغرب – دراسة غير منشورة.
[2]- المصدر نفسه.

مستترة إلاَّ عمَّن منَّ الله عليهم بالكشاف. وهنا تكمن تأويليَّة ابن عربي للقرآن بوصفه لغة إلهيَّة تتَّسع رحابتها للوجود كلِّه، وللإنسان كلِّه بما هو علَّة هذا الوجود.

من الواضح أنَّ الموازاة بين القرآن والوجود والإنسان تؤدِّي، بحسب خطوط التأويل عند ابن عربي، إلى تحرُّر العارف في فهمه للنصِّ القرآنيِّ، من حدود المعطيات اللُّغويَّة المباشرة. وبهذا التقرير يمكن له أن يرى إلى الآيات في ضوءٍ وجوديٍّ أشمل. وفي ظلِّ هذا الفهم، لا تعود العلاقة بين العارف والنصِّ علاقة انفصال، بل علاقة توحُّد كما بيَّنا آنفاً. إنَّ العارف يقرأ في القرآن الوجود بأسره، كما يقرأ فيه نفسه ومعارفه، إذ الوجود كلمات الله، والعارف - أو الإنسان الكامل - هو كلمة الله الجامعة.

العارفون بحسب ابن عربي في "الفتوحات" يدركون حقيقة أنَّ الله هو المتكلِّم على كلِّ لسان" فكلّ قائل عندهم فليس إلاَّ الله، وكلُّ قول علم إلهيٍّ. وما بقيت الصيغة إلاَّ في صورة السَّماع من ذلك، فإنَّ ثمَّ قول امتثال شرعاً وقول ابتلاء، فما بقي إلاَّ الفهم الذي به يقع التفاضل".

العارف إذاً، يرى الوجود كلَّه كلمات الله، ويرى كلَّ كلام في الوجود كلاماً لله. وهذا الكلام الوجوديُّ ينقسم إلى ما يجب امتثاله شرعاً وهو كلام الله المباشر بالأمر والنهي، وما يعدُّ ابتلاء وهو كلام كلِّ متكلِّم في الوجود. هذا الكلام الابتلاء قد يكون خيراً وقد يكون شرّاً، والفهم هو الذي يفرِّق بين هذين المستويين. إنَّ استماع الصوفيِّ للكلام – أيّاً يكن الناطق به – يعتمد على الفهم. والاستماع والفهم مصطلحان يدلاَّن على معنى واحد، فيستطيع التفرقة بين الكلام الذي يجب امتثاله، وهو الكلام المباشر، وبين الكلام الابتلاء وهو كلام الله من خلال المتكلِّمين. الكلام الذي امتثاله هو كلام الله على لسان المرسل بالوحي المُنزل، أمَّا كلام الابتلاء فهو كلام الله على ألسنة البشر وغيرهم من الكائنات، والصوفيُّ قادر على سماع هذا الكلام كلِّه، وقادر في الوقت نفسه على أن يميِّز بين مستويات الكلام ومراتبه[1].

مع أنَّ ابن عربي وسواه من روَّاد العرفان النظريِّ قد استخدموا هذه اللُّغة بغية إحداث منعطف أبستيمولوجيٍّ في البحوث الإلهيَّة، إلاَّ أنَّها شكَّلت أساساً في تظهير نظريَّته المفارقة في وحدة الوجود، ولذلك وجدناه حريصاً على استخدام الأضداد في تفسير المتون المقدَّسة للوصول بها إلى غاية الفهم. أمَّا كيف تظهر المفارقة بين الكلمة ومقصدها في تأويل ابن عربي للكلام الإلهيِّ، فهذا ما نلقاه منطوياً في مجمل أعماله، وخصوصاً تلك التي تضمَّنت رؤيته التأويليَّة للقرآن. ففي فكره نجد ترابطاً وثيقاً بين ظاهر الآيات وباطنها من جهة، وبين السؤال الفلسفيِّ من جهة ثانية. وقد ترتَّب على هذا الربط تحوُّل في تعريف الظاهر والباطن؟ فرغم أن الظواهر وكلمات القرآن لها تعيُّن وحدٌّ

[1]- نصر حامد أبو زيد- فلسفة التأويل – مصدر سبق ذكره – ص 279.

خاصٌّ، غير أنَّ هذا الظاهر المتعيِّن له قدرة حكائيَّة عن جميع بطون الوجود ووجوهه، وهو يحوي في باطنه كلَّ هذه الوجوه. وكلُّ إنسان تنشأ بينه وبين هذه الظواهر علاقة فهم وتفسير، تنكشف له بحسب سعته الوجوديَّة، وبما يتناسب مع هذه السِّعة، وجه من وجوه الوجود[1]. وهكذا يتبينَّ لنا أنَّ المعنى الذي تشتمل عليه كلمات القرآن أوسع مدى ممَّا يبدو لنا لأول وهلة، وفي حالات التجلِّي العرفانيِّ يتحوَّل المعنى الظاهر إلى روح للمعنى له سلسلة مترتِّبة طولاً[2]. فعندما يلحظ الذهن البشريُّ البُعد المادِّيَّ للمعنى، يستطيع إدراك بعض المراتب المادِّيَّة والمحسوسة للمعنى، وإذا حاصر نفسه بهذا الإطار فإنَّه سوف يُحرَمُ من إدراك ما هو أرقى وأعلى من المعاني والمراتب المادِّيَّة، وربما أنكر وجود غيرها. فعندما ندرك مرتبة من مراتب معاني القرآن الكريم وهي مرتبة الظاهر، لا ينبغي أن نقول هذا المعنى هو المراد الوحيد، وسائر المعاني مخالفة للظاهر وغير مرادة والحكم بإرادتها باطلٌ؛ بل علينا فتح باب الاحتمال لأن يكون وراء هذا الظاهر مراتب أخرى من المعنى لم نستطع إدراكها بما أوتينا من وسائل إدراك وقدرة على الفهم[3]. ذلك يعني أنَّ مقتضى فهم مقاصد الآيات النفاذ إلى ما وراء طور العقل العرفيِّ. والمُراد من العقل العرفيِّ هو العقل الواقع في مرتبة الناسوت، وهو الذي لا يقدر على الإدراك خارج القيود الحسِّيَّة والخياليَّة والوهميَّة. وهذا العقل المحاصر بهذه الأُطر المشار إليها يأتي إلى القرآن ليحاول فهمه من خلالها، ومن الطبيعيِّ أن يكون حاصل فهمه منسجماً مع الأُطر التي يسرح ضمنها. في حين أنَّ مشكلته الأساس هي أنَّه يحصر فهم القرآن ومعناه بهذه الأُطر. ولا يقبل العرفاء محاصرة القرآن بقواعد اللُّغة، أو حصر فهمه بحسب مخرجات العلم ومعطيات العقل. فعند العارف أنَّ جوهر فهم القرآن وخميرته الأساس تكمن في فهم الشريعة، ولو تمَّت قراءته من خارج دائرة الإيمان والعمل والتقوى فلن يبقى مجال لتلقِّيه. ويرى العرفاء أنَّ القواعد العرفيَّة لفهم القرآن إذا كانت منجزات عقليَّة بشريَّة، وإذا كان العقل البشريُّ محدوداً ومحاصراً، فلا يجوز محاصرة القرآن بها وتقييدها بسلاسلها[4].

## نقد العقل العرفي عند ابن عربي

من أهم طرق التخصيص الاصطلاحي التي سلكها الصوفية استبدال مصطلح بآخر. ومثل ذلك ما حصل بخصوص مصطلحَيْ العلم والعقل. فقد تردد في القرآن كثيراً ان العلم هو العلم بالله، وقد استعملته الصوفية بهذا المعنى إلا أن مدلوله اتَّسع فأصبح يطلق على كل من طالع او حصَّل معلومات معينة، فانحصر مفهوم العلم عند أكثر هؤلاء في تلك المعلومات، مما حدا بالصوفية الى أن يستبدلوا به مصطلح "المعرفة" و"العارف" لأداء المعنى الأول[5]. ومثلما أخذوا بصرف العلم

[1]- ربيع، مسعود حاجي- التأويل عند ابن عربي- الهرمنيوطيقا- (دراسة مقارنة) فصليَّة: المنهاج- العدد 87-88، ربيع 2018.
[2]- الشيرازي، صدر الدين - مفاتيح الغيب- تحقيق: محمد خواجوي- مؤسَّسة التحقيقات الثقافيَّة – طهران – ص 92.
[3]- ربيع، مسعود حاجي- المصدر نفسه.
[4]- ربيع، مسعود حاجي- التأويل عند ابن عربي – مصدر سابق.
[5]- محمد المصطفى عزام – الخطاب الصوفي بين التأوُّل والتأويل – مؤسَّسة الرحاب الحديثة – بيروت 2010 - ص277.

عما افترضه التعريف الشائع، كذلك فعلوا حيال تعريف العقل. وأغلب الصوفية لم يستعملوا لفظ العقل مصطلحاً خاصاً بهم إلا في بدايات التدوين، ثم في مراحل متفرقة؛ وما نأيهم عنه (شأن بعض الاصطلاحات الإسلامية الأخرى) إلا بسبب تقليص المتكلمين والفلاسفة والفقهاء لمدلول هذا المصطلح؛ وإذا ما كان بعض الصوفية قد استعملوه، فبحسب مفهومهم الخاص منه وبحسب ما يتيحه اشتراكه اللفظي بين الفئات التي استعملته، كل حسب إطلاقها ومرماها من ذلك الاستعمال، ولا أدل على هذا من اختلاف المتكلمين عن الفلاسفة في مفهوم العقل. وقد كان أكثر استعمال الصوفية لمادة "عقل" مصدراً أو وصفاً، على أن العقل وظيفة، فنجد في بعض أقوالهم ما يُظن منه أنهم جعلوه ذاتاً مثل قول بعضهم: "العقل مع الروح يدعوان الى الآخرة..." أو قولهم "العقل والهوى متنازعان... والنفس واقفة بينهما فأيهما ظفر كانت في حيِّزه"[1].

وقد شملت الدلالة الاصطلاحيَّة للعقل عند الصوفيَّة في القرن الثالث الهجري كلا المفهومين: المتعلِّق منهما بالعلم النظريِّ والعلم الخُلقيِّ (المفهوم العام والمفهوم الفقهي)، وهما المفهومان اللَّذان كانا معروفين في البيئة العربيَّة منذ العصر الجاهليِّ وأضفى عليهما الإسلام المقاصد الدينيَّة والغايات الأخرويَّة، فغدا مفهوم العقل ما وافق الشرع وهذَّب الطبع؛ ومن هنا أعطى الصوفيَّة، الذين استعملوا المصطلح في هذه الفترة، للعقل أوسع مدلول عرفه في تاريخه إذ شمل كلَّ الحيِّز المعرفيِّ والخلقيِّ الممكن لدى الإنسان؛ فنجد أنَّه عند الحارث المحاسبيِّ (ت 243هـ) مثلاً يبتدئ مدلوله من فطرة الإنسان ويمتدُّ الى آخر درجات المرقى الروحيِّ المعرفيِّ له (العقل عن الله)، عندما يصير بصيرة تفهم عن الله تعالى، مروراً بالمفاهيم النظريَّة والشرعيَّة والعمليَّة.

هذه المراحل للعقل الوظيفيِّ (الصوفيِّ) نعرضها امتداداً من المحاسبي وبعض الصوفيَّة الآخرين، بعد ترتيبها في أربع درجات هي:

**الأولى:** الاستعداد، وهو عقل الغريزة أو الفطرة.

**الثانية:** التفكير، وهو الفهم الذي تقوم به حجَّة التكليف والتجربة الحياتيَّة.

**الثالثة:** التخلُّق، ويجملونه في مخالفة الهوى.

**الرابعة:** التحقُّق، وهو العقل عن الله، بأن يصير العقل لبَّاً أو بصيرة تعرف الحق.

يوجِّه ابن عربي نقده العنيف لصورة العقل بمعناه الفكريِّ فحسب، ويرصد اقترافه لثلاثة عيوب أساسيَّة هي: عيب التقليد، وعيب التقييد، ثمَّ عيب الموضوعيَّة والحياد[2].

---

**[1]- أنظر: الرسالة القشيريَّة، ص 143؛ وكذلك: طبقات الصوفيَّة، أبو عبد الرحمن السلمي، تحقيق نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي، ط 2 القاهرة، 1389هـ/1969م، ص 235.**

**[2]- محمد المصباحي – ابن عربي في مرآة ما بعد الحداثة: مقام "نعم" و"لا" – نقلاً عن موقع "معابر" الإلكتروني. www.maaber.or**

## عيب التقليد:

إذا نظرنا إلى الكيفيَّة التي يحصل بها العقل في منزلته الظواهريَّة على معطياته المعرفيَّة، نجده لا يستطيع أن يدرك بنفسه لا الظواهر الخارجيَّة ولا المعاني الغيبيَّة، وإنَّما هو يقوم بذلك بالواسطة، عن طريق الاستدلال والحدِّ، سواء على صعيد الطبيعة أم على صعيد ما بعد الطبيعة. فبالنسبة إلى ظواهر الطبيعة، كالألوان مثلاً، أو أسرار الذات والأسماء الإلهيَّة، يبدو العقل عاجزاً أن يقف عليها بنفسه ومباشرة[1]. عن افتقار العقل إزاء غيره يقول ابن عربي: «إنَّ العقل ما عنده شيء من حيث نفسه، وإنَّ الذي يكتسبه من العلوم إنما هو من كونه عنده صفة القبول». ويضيف: «وقد علم الله أنَّه جعل في القوة المفكِّرة التصرُّف في الموجودات والتحكُّم فيها بما يضبطه الخيال من الذي أعطته القوَّة الحسِّيَّة، ومن الذي أعطته القوَّة المصوِّرة...» كما يقول: «فإنَّ العقل ليس له مجال بميدان المشاهد والغيوب. فكم للفكر من خطأ وعجز، وكم للعين من نظر مصيب. ولولا العين لم يظهر لعقل دليل واضح عند اللبيب». فالألوان إنَّما يدركها العقل عن طريق الحواسّ: «... وكذلك القوة البصريَّة جعل الله العقل فقيراً إليها في ما توصله إليه من المبصرات، فلا يعرف الخضرة ولا الصفرة ولا الزرقة ولا البياض ولا السواد ولا ما بينهما من الألوان ما لم ينعم البصرُ على العقل بها؛ وهكذا جميع القوى المعروفة بالحواسّ»[2]. عن تبعيَّة العقل للحواسِّ والخيال يقول: «وإدراك العقل على قسمين: إدراك ذاتيٌّ، هو فيه كالحواسِّ لا يخطئ؛ وإدراك غير ذاتيٍّ، وهو ما يدركه بالآلة التي هي الفكر، وبالآلة التي هي الحسّ. فالخيال يقلِّد الحسَّ فيما يعطيه، والفكر ينظر في الخيال، فيجد الأمور مفردات، فيحبُّ أن ينشئ منها صورة يحفظها العقل، فينسب بعض المفردات إلى بعض. فقد يخطئ في نسبة الأمر على ما هو عليه، وقد يصيب؛ فيحكم العقل على ذلك الحدِّ، فيخطئ ويصيب. فـالعقل مقلِّد، ولهذا اتَّصف بالخطأ». أمَّا الصفات والأسماء والذات الإلهيَّة فلا يمكن أن يدركها الإنسان إلاَّ بالقلب والبصيرة. هكذا يبدو العقل غير مستقل بنفسه بالنسبة إلى موارده المعرفيَّة، سواء إزاء الحواسِّ والخيال أم إزاء القلب. من هنا جاء افتقارُه وتبعيَّته لغيره: «يا أخي، ما أفقر العقل حيث لا يعرف شيئاً مما ذكرناه إلاَّ بوساطة هذه القوى، وفيها من العلل ما فيها»[3].

يستخلص ابن عربي أنَّه إذا كان لا مناص من التقليد، فلنقلِّد الخبر؛ فهو أولى من تقليد العقل، لاسيما عندما يتعلَّق الأمر بمعرفة الذات الإلهيَّة التي يتكفَّل الله نفسه بالإخبار عنها. وعن عيب التقليد يقول: «فقد علمنا ما عنده [العقل] شيء من حيث نفسه، وأن الذي يكتسبه من العلوم إنما هو من كونه عنده صفة القبول. فإذا كان بهذه المثابة، فقبوله من ربِّه لما يخبر به عن نفسه تعالى

[1]- (الفتوحات، 1: 289).
[2]- (الفتوحات، المصدر نفسه- 1: 289). (المصدر نفسه 2: 628).
[3]- (الفتوحات، 1) المصدر نفسه، ج 1: 289.

أوْلى من قبوله من فكره – وقد عرف أن فكره مقلِّد لخياله، وأن خياله مقلِّد لحواسِّه؛ ومع تقليده، فهو غير قويٍّ على إمساك ما عنده ما لم تساعده على ذلك القوة الحافظة والمدركة... فتقليد الحق أوْلىَ». ويضيف: «... فيعرف الأمور كلَّها بالله، ويعرف الله بالله؛ إذ لا بدَّ من التقليد. وإذا عرفتَ الله بالله، والأمور كلَّها بالله، لم يدخل عليك في ذلك جهل ولا شبهة ولا شكَّ ولا ريب». «فقلِّد ربك؛ إذ لا بدَّ من التقليد، ولا تقلِّد عقلك في تأويله، واصرف علمه إلى قائله، ثم اعمل حتى تنزل في العلم كما هو. فحينئذٍ تكون عارفًا، وتلك المعرفة المطلوبة والعلم الصحيح»[1].

## عيب الحصر والتقييد:

يتجلَّى في نظر الشيخ الأكبر في أرقى وسائله للبحث عن الحقيقة والتعبير عنها، وهما الحدُّ والبرهان. ذلك أنَّه لمَّا كانت نظريَّة الحدِّ تنطلق من اعتبار أنه لا يوجد للشيء الواحد إلاَّ حدٌّ واحد، بحكم حيازته لماهيَّة واحدة فقط، وأنَّ هذه الماهيَّة محصورة في مقوِّمَين اثنين فقط، هما جنسها القريب وفصلها الذي يميِّزها داخل هذا الجنس عن بقيَّة الماهيَّات، فإنَّ حدَّ ذات الشيء معناه، في نظر ابن عربي، إعطاء صورة فقيرة عنها، لأنَّه يستبعد كلَّ الصفات الأخرى التي تتحلَّى بها الذات، ما خلا الصفتين اللتين يُعتَقَد أنهما أساسيَّتان. ويظهر عيب التقييد بكيفيَّة سافرة وغير مقبولة عندما يتطاول العقل على الذات الإلهيَّة التي هي، بالتعريف، غير قابلة للحدِّ والتقييد، ولو كان تقييد إطلاق[2]. لكن ليس معنى هذا أن ابن عربي يتخذ موقفًا لا أدريَّاً من الذات الإلهيَّة؛ بل يقترح بديلاً للوقوف على غناها وقابليتها للتحلِّي بصور لامتناهية، هو طريق القلب، لأنه مكان يَسَعُ كلَّ شيء، ولأنه لا يقيِّد ولا يحصر، بل يحيط بكلِّ الصور في تقلُّبها وتواردها المستمر على الذات[3].

## عيب العقل البرهاني:

يتمثَّل بنظر ابن عربي في ادِّعائه القدرة على الوصول إلى معرفة موضوعيَّة ومحايدة تصمد أمام تحوُّلات التاريخ، وتتعالى عن صراع الآراء وتَطاحُن المعتقدات. بل يذهب الشيخ الأكبر إلى القول بأنَّ كلَّ معرفة مشروطة بذات ما، وبوضع معرفيٍّ وتاريخيٍّ معيَّن؛ ولا يمكن القول أبداً بحقيقة خارجة عن مُدرِكها وفاعلها الذاتيِّ والموضوعيِّ[4]. ومماَّ يدلُّ على ذلك أنَّ المبادئ الأولى التي يستند إليها العقل في عمليَّاته المعرفيَّة، كمبدأ الذاتيَّة وعدم التناقض والثالث المرفوع والسببيَّة إلخ،

---

**[1]- الفتوحات- المصدر نفسه - ص 290.**

**[2]- انظر: الفتوحات، 2: 661؛ 3: 162؛ ويقول: «فإن الله لا يقبل التقييد، والعقل تقييد، بل له التجليِّ في كلِّ صورة». ( المصد نفسه، 3: 515)؛ ويذهب ابن عربي إلى أنه حتى وصف الله بالإطلاق تقييد له! انظر مثلاً: المصدر نفسه، 3: 219؛ 4: 332؛ غير أنَّه يقبل أحياناً وصف الله بالإطلاق في التقييد؛ انظر: المصدر نفسه، 3: 454.**

**[3]- المصباحي – المصدر نفسه.**

**[4]- عن اختلاف المعقول باختلاف النسبة إلى المنسوب إليه، انظر مثلاً: المصدر نفسه، 2: 319.**

ليست في مأمن من الخطأ والضلال. ولعلَّ اختلاف أهل الفكر والنظر في ما بينهم خير دليل على أنَّ عدم صحة دعوى موضوعيَّة وثبات المعرفة العقليَّة[1]، في مقابل أهل الكشف والوجود من الأنبياء والأولياء، الذين لا نجد – حسب ابن عربي – أيَّ أثر للخلاف والصراع في ما بينهم؛ بل كلُّ واحد منهم يؤيِّد كلام السابقين عليه. وبهذه الجهة يكون شيخ مرسية أقرب إلى الإيمان بأنَّ طريق الاتفاق والتسليم والتقليد أوْلىَ وأسلَم للوصول إلى العرفان الحقِّ من الخلاف والصراع والابتداع[2].

وهنا يطالعنا السؤال كالتالي: لماذا لا يقنع العقل بالمفارقات والتناقضات، ومنها تلك المتعلِّقة بالموضوع الخارجيِّ إذا ما كان من المسلَّمات المفترض صحتها، كالواقع الموضوعيِّ والنصِّ المقدَّس؟

الجواب يقدِّمه البعض على ذلك يرى أنَّ العقل لا يحتمل إطلاقاً أن تكون هناك مفارقة في الموضوع الثابت التصديق، لا سيما تلك المتعلِّقة بالتناقض. فهو يرى أنَّ نفي التناقض من الحقائق يعدُّ من الضرورات (العقليَّة)، وأي سياق معرفيٍّ يحمل المفارقة يعدُّ سياقاً كاذباً، أو أنَّه يتضمَّن المضمون الكاذب. وهنا لا بدَّ من إبراز الفارق – في الموضوع الخارجيِّ – بين النصِّ من جهة، والواقع والوجود من جهة ثانية. فلكون النصَّ يتضمَّن تكويناً معرفيَّاً فإنَّ حمله للمفارقة تفضي إلى تكذيبه؛ ما لم يحتمل التأويل لإبعادها. في حين أنَّ حمل الواقع أو الوجود للمفارقة لا تفضي إلى تكذيبه؛ باعتباره ليس من الأمور المعرفيَّة التي يجري عليها التصديق والتكذيب، بل لو ثبت أنَّ هناك مفارقة في الواقع أو الوجود فعلاً؛ فسيضطرُّ العقل إلى التسليم بها، وإن كان من الناحية العمليَّة أنَّ العقل يستعين في مثل هذه الحالة بسلاح التأويل لإبعادها، فهو لا يتوقَّف عن الاعتقاد بنفي التناقض والمفارقة عن الواقع والوجود طبقًا للضرورة الوجدانيَّة. أي أن الكشف الذي يمارسه العقل في هذه الحالة ليس من الكشف المنطقيِّ، بل هو كشف وجداني[3].

## القرآن بين المعتزلة والمتصوَّفة وابن عربي:

هذا الحقل تطرَّقت إليه مجموعة من الدراسات الحديثة، نشير هنا إلى كتاب "فلسفة التأويل" لنصر حامد أبو زيد [4]– الذي يُعدُّ من إحدى زواياه- امتداداً للدراسة التي قام بها الباحث في مرحلة سابقة عن "قضيَّة المجاز في القرآن عند المعتزلة"، وقد انتهى في دراسته السابقة إلى أنَّ المجاز تحوَّل على يد المتكلِّمين إلى سلاح لرفع التناقض المتوهَّم بين آيات القرآن من جهة، وبين القرآن

[1]- عن اختلاف مقالات أهل النظر في مقالاتهم، انظر مثلاً: المصدر نفسه، 2: 319؛ غير أن هايدغر كان يعتبر الصراع الذي يدور بين الفلاسفة ليس سوى صراع عشاق؛ وإلاَّ فإن الحقيقة واحدة والجميع يقولون الشيء الواحد نفسه؛ انظر:
Martin Heidegger, Lettre sur l'humanisme, in Questions III, Paris, 1965, pp. 110, 152.

[2]- المصباحي- المصدر نفسه.

[3]- يحيي محمد – علم منهج الفهم الديني – دار العارف للمطبوعات – النجف الأشرف – العراق – 2016 – ص 365.

[4]- نصر حامد أبو زيد- فلسفة التأويل عند ابن عربي- مصدر سبق ذكره- ص 277.

وأدلَّة العقل من جهة أخرى. وقد كانت هذه النتيجة هي الأساس الذي حدا بالباحث إلى محاولة استكشاف منطقة أخرى من مناطق الفكر الدينيِّ – هي منطقة التصوُّف – لدراسة تلك العلاقة بين الفكر والنصِّ الدينيِّ واستِكْناه طبيعتها ومناقشة المعضلات التي تثيرها، وذلك استكمالاً للجانبين الرئيسيَّين في التراث: الجانب العقليِّ كما يمثِّله المعتزلة، والجانب الذوقيِّ عند المتصوِّفة. وخلال الفترة الطويلة التي استغرقها هذا البحث تعدَّل كثير من الأفكار والمفاهيم التي انطلق منها الباحث، خصوصاً المفهوم الرئيسيَّ الذي تقوم عليه الدراسة وهو مفهوم التأويل.

لقد بدأ الباحث دراسته الأولى من خلال المفهوم الشائع في فكرنا الدينيِّ والفلسفيِّ المعاصر، والذي يرى التأويل جهداً عقليّاً ذاتيّاً لإخضاع النصِّ الدينيِّ لتصوُّرات المفسِّر ومفاهيمه وأفكاره. وهي نظرة تغفل دور النصِّ وما يرتبط به من تراث تفسيريٍّ وتأثيره في فكر المفسِّر. إنَّ العلاقة بين المفسِّر والنصِّ ليست علاقة إخضاع من جانب المفسِّر وخضوع من جانب النصِّ. والأحرى القول أنَّها علاقة جدليَّة قائمة على التفاعل المتبادل. ولقد اعتمد أبو زيد في تأويله لابن عربي على أهمِّ ما كتب الشيخ الأكبر في عرض فلسفته الذوقيَّة ونظرته إلى الوجود من خلال تأويل القرآن الكريم. وهي:

"الفتوحات المكِّيَّة"، "فصوص الحكم"، و"التدبيرات الإلهيَّة"، فضلاً عن الاستعانة أحياناً بمراجع أخرى مثل: "تنزُّل الأملاك" – كتاب "الواو والنون والميم" – "ترجمان الأشواق" وسواها. وهذه مرجعيَّات تشكِّل بجملتها المشروع الرؤيويَّ للوجود عن ابن عربي. وهي مراجع صعبة المِراس نظراً إلى لغتها غير العاديَّة. يقول العلاَّمة نيكولسون في وصف أسلوب ابن عربي في "فصوص الحكم": "إنَّه يأخذ نصّاً من القرآن أو الحديث ويؤوِّله بالطريقة التي نعرفها في كتابات خيلون اليهوديِّ وأريجن الاسكندريّ. ونظريَّاته في هذا الكتاب صعبة الفهم، وأصعب من ذلك، شرحها وتفسيرها، لأنَّ لغته اصطلاحيَّة خاصَّة، ومجازيَّة معقَّدة في معظم الأحيان. وأيُّ تفسير حرفيٍّ لها يُفسد معناها، ولكنَّا إذا أهملنا اصطلاحاته استحال فهم كتابه واستحال الوصول إلى فكرة واضحة عن معانيه، ويمثِّل الكتاب في جملته نوعاً خاصّاً من التصوُّف المدرسيِّ العميق الغامض"[1].

ويعلِّق أبو العلا عفيفي على غموض أسلوب ابن عربي وأهل الصوفيَّة عموماً فيقول: "المعروف عن الصوفيَّة إطلاقاً أنَّهم قوم يتكلَّمون بلسان عموم الخلق، ولا يخوضون فيما يخوض فيه الناس من مسائل علم الظاهر، وإنَّما يتكلَّمون بلسان الرمز والإشارة- إمَّا ضنّاً بما يقولون على من ليسوا أهلاً له، وإمَّا لأنَّ لغة العموم لا تفي بالتعبير عن معانيهم وما يحسُّونه في أذواقهم ومواجدهم. أمَّا ما يرمزون إليه فحقائق العلم الباطن الذي يتلقُّونه وراثة عن النبيِّ، وهذه الحقائق لا يستقلُّ بفهمها عقل، ولا بالتعبير عنها لغة. وهذان الأمران وحدهما كافيان لتفسير الصعوبات التي تعترض سبيل

[1]- محيي الدين ابن عربي - فصوص الحكم والتعليقات عليه بقلم أبي العلا عفيفي – دار الكتاب العربي – ص 12.

الباحث في فهم معاني الصوفيَّة ومراميهم. ولذا كان الحذر ألزم ما يلزم الناظر في أقوالهم حتى يحلِّلها أو يؤوِّلها أو يحكم عليها"[1].

لم يخفَ على مجمل الباحثين أوجُه التحدِّي في معرض تعاملهم ولغة ابن عربي. فقد أدركوا منذ الابتداء، أنَّ تحدِّياً كهذا يستلزم الأخذ بجماع النصِّ الذي يقدِّمه كبير الصوفيَّة، أي الأخذ باللُّغة والمعنى فيما هما كلٌّ متكامل. حيث أنَّ اللُّغة هي المعنى نفسه، والمعنى هو اللُّغة نفسها. ولذلك فلا فصل بينهما حتى من الناحية الوظيفية التي تؤدِّيها اللُّغة لبلوغ القصد في خصوصيَّة تأويل القرآن عند ابن عربي. لذا، لا يجد الباحث مفرّاً من مواجهة فلسفته كلِّها في جوانبها الوجوديَّة والمعرفيَّة، إلى جانب مفاهيمه الخاصَّة بماهيَّة النصِّ الدينيِّ ودوره المعرفيِّ والوجوديِّ، ومفهوم اللُّغة بمستوياتها المتعدِّدة باعتبارها الوسيط الذي يتجلَّى من خلاله النصّ.

فالوجود بما هو موجودات عينيَّة في نظر ابن عربي هو خيال يماثل الصور التي تتراءى للنائم في أحلامه. والمراتب المختلفة والمتعدِّدة للوجود من أوَّلها إلى آخرها، وهو الوجود الإنسانيُّ، تخضع جميعها لهذا التصوُّر. من هذا المنطلق يفرِّق بين ظاهر الوجود وباطنه، ويرى ضرورة النفاذ من الظاهر الحسِّيِّ المتعيِّن إلى الباطن الروحيِّ العميق في رحلة تأويليَّة لا يقوم بها إلاَّ الإنسان، لأنَّه الكون الجامع الذي اجتمعت فيه حقائق الوجود وحقائق الألوهة في الوقت نفسه. إلى هذا أيضاً يتماثل مع هذا التصوُّر الوجوديِّ تصوُّره للنصِّ الدينيِّ، فهو الوجود المتجلِّي من خلال اللُّغة، وهو بالمثل - يتكوَّن من ظاهر وباطن، ولكلٍّ منهما مراتب ومستويات تتماثل مع مراتب الوجود ومستوياته. ولا ينفصل تأويل الوجود عن تأويل النصِّ والنفاذ إلى مستوياته المتعدِّدة التي لا يفهمها إلاَّ الإنسان الكامل الذي تحقَّق بباطن الوجود وتجاوزه ظاهر[2].

ما من ريب أنَّنا حيال المنظومة الفكريَّة لابن عربي أمام حقلين تأويليَّين في الآن عينه:

**أوَّلاً**: الآيات البيِّنات كحقل للفهم والتدبُّر، وهو ما يفتح الآفاق على فضاء واسع من التأويل.

**ثانياً**: حقل اللُّغة الخاصَّة التي يعتمدها هو نفسه في استقرائه التأويليِّ للقرآن الكريم.

وذاك عائد إلى أنَّ لغة الشيخ الأكبر هي أيضاً وأساساً ذات بعد تأويليٍّ فيما هو يسعى لاستكشاف ما تنطوي عليه أفهامه في فهم مقاصد الكلام الإلهيّ.

**[1]- أبي العلا عفيفي- مقدِّمة الفصوص – ص 15.**
**[2]- المصدر نفسه – ص 6.**

## لائحة المصادر والمراجع:


1. القرآن الكريم.

2. ابن عربي، الفتوحات المكيَّة، تصوير دار صادر بيروت عن طبعة بولاق، القاهرة، سنة 1293هـ ج3 .

3. أبو حامد الغزالي مشكاة الأنوار، تحقيق أبو العلا عفيفي، القاهرة، الدار القوميَّة للطباعة والنشر، 1964.

4. أبي العلا عفيفي- مقدِّمة الفصوص- مكتبة نور- شرح الشيخ عبد الرزاق القاشاني- 2020.

5. الشيرازي، صدر الدين - مفاتيح الغيب- تحقيق: محمد خواجوي- مؤسَّسة التحقيقات الثقافيَّة – طهران.

6. الرسالة القشيريَّة، طبقات الصوفيَّة، أبو عبد الرحمن السلمي، تحقيق نور الدين شريبة، مكتبة الخانجي، ط 2 القاهرة، 1389هـ/1969م.

7. بالي أفندي، شرح فصوص الحكم، طبعه الطبعة النفيسة العثمانيَّة سنة 1309هـ.

8. بدر الدين الزركشي- البرهان في علوم القرآن – تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم- ط -1 دار إحياء الكتب العربيَّة – القاهرة- 1957.

9. جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، المكتبة الثقافيَّة، بيروت، ج2، 1973م.

10. جميل حمداوي – الرؤية المجازيَّة وعلاقتها بالبيان والبرهان والعرفان – جامعة الرباط – المغرب – دراسة غير منشورة.

11. حمو، فرعون- عقيدة التجلِّيات عند شيخ الصوفيَّة الأكبر ابن عربي – بحث ضمن كتاب "المتن الأكبري- إشراف وتقديم: رزقي بن عومر وعبد القادر بلغيت- دار نينوى- دمشق 2018.

12. محمود حيدر – العرفان في مقام التدبير السياسي- دراسة في المباني الميتافيزيقيَّة والتأسيسات المعرفيَّة للحضارة الإلهيَّة- مخطوطة تحت الطبع – 2022.

13. راجع محمد أبو القاسم حاج حمد – منهجيَّة القرآن المعرفيَّة – دار الهادي – بيروت – 2003 .

14. ربيع، مسعود حاجي- التأويل عند ابن عربي- الهرمنيوطيقا- (دراسة مقارنة) فصليَّة: المنهاج- العدد 87-88، ربيع 2018.

15. محمد المصباحي – ابن عربي في مرآة ما بعد الحداثة: مقام "نعم" و"لا" – نقلاً عن موقع "معابر" الإلكتروني. WWW.maaber.or

16. محمد المصطفى عزام – الخطاب الصوفي بين التأوُّل والتأويل – مؤسَّسة الرحاب الحديثة – بيروت 2010.

17. محمد عبد العظيم الزرقاني – مناهل العرفان في علوم القرآن – تحقيق: فواز أحمد زمرلي- دار الكتاب العربي – بيروت ط1 – 1415هـ - 1995م .

18. محمود حيدر – الوجود المتجلِّي بين ابن عربي ولاوتسوا – فصليَّة "الحياة الطيبة"- العدد -47 خريف 2021.

19. محيي الدين ابن عربي - فصوص الحكم والتعليقات عليه بقلم أبي العلا عفيفي – دار الكتاب العربي.

20. محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكيِّة، ج4.

21. نصر حامد أبو زيد - فلسفة التأويل عند ابن عربي - المركز الثقافي العربي- الرباط – المغرب- 2002.

22. يحيي محمد – علم منهج الفهم الديني – دار العارف للمطبوعات – النجف الأشرف – العراق – 2016 .

## المصادر الأجنبية

1. Martin Heidegger, Lettre sur l'humanisme, in Questions III, Paris, 1965.

2. André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, puf, edition 1962.