

قراءة الرّمز الصّوّفيّ بين التّجربة الذّوقية ونصوص الشّريعة
في كتاب "التّنزلات الموصليّة"

The hermeneutic reading of the mystical symbol between spiritual
"experience and the texts of Sharia in the book "The Mosuli Inspirations

أ. حمزة شريف*

أ. فائزة خمقاني¹

تاريخ القبول: 2022-01-02

تاريخ الاستلام: 2021-04-16

ملخص: تستهدف هذه المقالة معالجة إشكالية قراءة الرّمز الصّوّفيّ أثناء تموقعه بين السّياق العرفاني للحقيقة وسياقات نصوص الشّريعة في شكلها الفقهي، وذلك انطلاقاً من نماذج لنصوص صوفيّة في كتاب "تنزل الأملاك على حركات الأفلاك أو التّنزلات الموصليّة" للشيخ الأكبر محي الدّين بن عربي، وكيف تم بناء هذا الخطاب على مستوى عميق من الكثافة الرّمزيّة التي تستدعي الاستعانة بالتأويل كآليّة تمكّن المتلقي من الوقوف على الدّلالات العرفانيّة الكامنة في ظاهر لغة الشّريعة.
كلمات مفتاحيّة: قراءة؛ رمز؛ التّصوف؛ تجربة ذوقية؛ ابن عربي.

Abstract: Summarizing the article: The aim of this critical article is to address the problem of the Sufi symbol and its reading in the Sufi context and its context in Islamic law, and all this is based on texts in the book (The Angels Descend on the Movement of Planets and Orbits) by Ibn Arabi and asking

* - جامعة قاصدي مرباح ورقلة، الجزائر.

البريد الإلكتروني: cherifhamza1994@gmail.com (المؤلف المرسل).

1- جامعة قاصدي مرباح ورقلة، الجزائر.

البريد الإلكتروني: faizakh121@gmail.com

about how to create a symbolic literary text that needs interpretation until The reader can understand the mystical connotations.

Keywords: symbolism of language; Mysticism; Divine truth; Ibn arabi; reading.

1. مقدمة: يأخذ الرّمز الصّوفي اتجاهين في تشكل دلالاته في بعض نصوص ابن عربي وذلك حينما يتم بلورته في شكل نماذج لنصوص فقهية أو ظاهر عبادات شرعية من جهة، ويثقل برمزية جدا كثيفة من حيث إشارته إلى معاني الحقيقة من جهة أخرى. وهذا الرّمز الذي يمكن أن يندر استعماله عند باقي الصّوفية هو ما تميّز به كتاب "نزل الأملاك" لابن عربي الذي ينحو فيه المؤلّف هذا النّحو من التّرميز حيث تكتسب شرائع الدّين كالصّلاة والوضوء رمزية تحيل إلى دلالات صوفية عميقة فكأنّها عملية تحويل العبادة إلى نص يمكن تأويله تأويلا رمزيا.

وفي هذه المقالة نحاول مقارنة نصّ صوفي يستخدم الشريعة رمزا يشير به لأهم معاني التّصوف، حيث أنّ الكتاب عبارة عن ذكر لأجزاء الشريعة كالصّلاة والوضوء وغيرها من التّعبيدات الإسلامية، ولكن على أنّها علامة رامزة لا أنّها موضوع فقهي وهذا النوع من التّفسير يكاد يتفرد به ابن عربي في هذا الكتاب، حيث نجد أنّه يبني مادة الكتاب على مستويات من التّعبير تتدرج فيما الدلالة من سطحية المعنى الحرفي للخطاب إلى عمق الرّمزية فيه، فتصبح الصّلاة في وقت الظّهر مثلاً تدلّ على تجليات اسم الله الظّاهر، وأنّه مقتضى من مقتضيات ظهور الحكمة الإلهية بهذا الخلق، وأنّ الأزمنة المختارة للصلوات ليست إلا الانتقاء الدقيق لأوقات حدوث تجل ما موافق لخصائص ذلك الوقت، وهكذا يتم عرض باقي الموضوعات الفقهية في شكل رموز صوفية يخفي بها ابن عربي تلك المعاني التي يعتبرها سرية والتي هي نتاج التجربة الصّوفية الناجحة، واقتصر الاستشهاد من الكتاب على عدد من النماذج التي تتوفر على حضور الإشكالية المتعلّقة بفعل القراءة التّأويلية المتسلط على الرّمز في تمركزه بين دلالة خطاب الشريعة وعمق إشارات الحقيقة كل ذلك من خلال رؤية ابن عربي التي تعكسها نصوصه الصّوفية الرّمزية.

وهذه القراءة تقوم على محاولة الخوض في مقتضيات مجموعة من الأسئلة أهمّها: كيف استعان خطاب ابن عربي بمصطلحات الشريعة وموضوعاتها لتكون رموزا تدل على الموضوعات العرفانية؟ ثم أين موقع التجربة الصوفية من تجربة الكتابة؟ وما هي الموضوعات التي تشكّل مجالاً لالتقاء الحقيقة بالشريعة؟

2. مركزية الرّمز العرفاني بين كينونة الإنسان الصوّفي وتجربته: حين يستحضر خطاب ابن عربي ممارسات العبادة بمختلف أنواعها لا يبقى عليها كما هي مألوفة في المعرفة الظاهرة بها، وإنما يُحمّلها معان كثيرة وبعيدة كما نرى ذلك جلياً في تسمية الكتاب بتنزل الأملاك في حركات الأفلاك؛ حيث تصبح العبادة تفهم في سياقها الرّمزي أو يُعطى لها بُعداً وجودياً يتعلّق بمحاولة إدراك الإنسان الصوّفي لتجلي الله في لحظة معينة من الزّمن؛ أي أثناء الصلّاة في وقت ما يتعلّق بحركة الشّمس كيف يمكن رصد ذلك التّجلي، هذا المزج بين قراءة الشّعائر بفلسفة غاياتها وربطها بالعالم الخارج عن ذات الصوّفي (الأفلاك) ثم العالم الباطن في ذات الصوّفي (الروح) يجعلها رمزا معنوياً مجرداً عن مستوياته الحسيّة كصورة حركات القيام والركوع والسجود وغيرها، ويصبح فهُمُ هذه الأفعال داخل سياقها الرّوحي من جهة ونسقيتها اللغويّة من جهة أخرى؛ أي كيف تكون الصلّاة الوسطى رمزا صوفياً حياً من حيث أنّها مشتقة لغوياً من التّوسط والوسطيّة، ومن ثم يدل الوسط على المركز الذي هو من معاني الكمال عند الصوّفي وأيضاً من حيث أنّ هذه الصلّاة روحياً تتميز باهتمام النّص القرآني والنّبوي بتأديتها؛ فتصبح دلالات رمز الصلّاة الوسطى تنسج شبكة تتداخل فيما بينها من خلال توظيف نصوص من الشريعة كبراهين على تطابق ذلك الرّمز على المعاني التي وضع لها من طرف الصوّفي، ومن خلال أيضاً وضع ذلك الرّمز في سياق الكلام عن حقائق رويّة صوفية؛ فيصبح الرّمز فعّالاً في توسيع وتعميق المفاهيم داخل لغة النّص العرفاني الذي تمده التجربة الاستبطانية بالأخضوع للدلالة الواحدة، وتشحنه برمزيّة ثنائيّة الوجه حيث لها معان تتصل بموضوعات الشريعة، ومعان أخرى تشير للحقائق الصوفية التي تشترط المشاهدة القلبية كآلية مباشرة لتلقي المعاني في صيغها المجردة؛ أي كما هي هناك في تلك الحضرة الإلهية التي تُعطى فيها حقائق الأشياء كما هي، وعند التعبير عنها بلغة الإنسان الصوّفي "ترتبط هذه اللغة ارتباطاً وثيقاً بشهوده وحيث أنّ شهوده له

وجهان كذلك لغته تكوّنت على مرحلتين اعتباريتين (سعاد، 1991م)¹؛ لأنّه يشهد من حيث إنسانيته وظاهره أنّه خلُق وجوده عرضي مُمكنٌ غيرٌ واجبٍ ولا لازمٍ، ومن وجه آخر هو يشهد من حيث روحانيته وباطنه أنّه حقٌّ وجوده أصليٌّ واجبٌ وضروريٌّ استنادا إلى مشهد حقيقة "ونفخت فيه من روحي"².

على هذه الشّكلة من تكوين المعرفة عند ابن عربي فيما يخص قراءة الأوامر الشّرعيّة التي احتضنتها المنظومة الفقهيّة نراه يتكلم لغة تمر عبر مستويين من التّشكّل: مستوى التّلقي والإلقاء بمعنى التّلقي من شهوده الحقائق الإلهيّة، والإلقاء عبر شهود إنسانيته التي لا تنفك عن الوجود في اللغة؛ لأنّ اللغة تدخل كحد مهم أساسي في تميز النّوع الإنساني وبناء جوهره لهذا يزعم النّص الصّوفي بأنّه يتكلّم لغة إنسانيّة إلهيّة تطفح بالرّمزيّة النّاشئة في أحد مستوياتها عن التّفاعل التّواصلّي بين فاعليّة حضرة الله ومفعوليّة مرتبة الإنسان، ونقصد بالتّفاعل التّواصلّي هو محاولة الإنسان الصّوفي التّركيز على حضوره دائما أمام مشهد عبوديته لله، عندها سوف لن يغيب عن علاقته بالمطلق، وهذا في الآن نفسه يتيح له استقبال الجود الإلهي المتمثل في بعض مظاهره في تحصيل الحقائق العرفانيّة المدفونة في نصوص ظاهر الشّريعة، والتي اعتنى بها "كتاب تنزل الأملاك على حركات الأفلاك" حينما ذهب مؤلّفه في تحقيق التّقسيمات الفقهيّة للعبادات تحقيقا عرفانيا يتعمّق بالمفاهيم إلى مستوى الفلسفة الباطنيّة في قراءة النّصوص، وأيضًا من الدلالات المستهدفة من استخدام مصطلح التّفاعل التّواصلّي بين الحضرتين والوجودين الإلهي والإنساني هو ممارسة الاستلّهام باعتباره أيضا معنى من معاني التّجربة الصّوفيّة، أو شرطا يضمن صحّة هذه التّجربة، ولنفهم سبب اختيار لفظتي فاعليّة ومفعوليّة فيما يخصّ حضرة الله ومرتبة وجود الإنسان، نقول أنّ استعداد الإنسان لقبول المعارف الإلهيّة أثناء عمليّة الاستبطان هو استلّهام لها فهو في مرتبة المفعول فيه، وأمّا تكريم الله بإفاضة تلك المعارف على قابليّة الإنسان فهو فعل الإلهام، وهنا تتجلى مرتبة الفاعليّة أي أنّ ما يصدر عن الله اتجاه العبد هو إلهام وما يستقبله العبد من الله هو استلّهام، فالله فاعل والعبد مفعول فيه.

والرّمز يقف بين كلّ هذه المراحل والمستويات كالبرزخ الذي يختزل الفيض المعرفي النّاتج عن الإلهام ليخزنه في رمزيته، حتى إذا جاء الصّوفي النّاجح في تجربته لا المتطفل

على التصوف، قام بتفجير محتوى الرمز ليبسطه في قراءة تحليلية له تنطلق من نفس التجربة الروحية التي كانت سبباً في استدعاء ذلك الرمز، ولعلّ قائلنا يقول ما دام ذلك الصوفي قد شهد تلك الحقائق والمعارف في مراحل تجربته الصوفية الخاصة فلماذا يضطرّ لتحليل ذلك الرمز؟ نقول أنّ ذلك يعود لعدة دواعٍ من بينها أنّ التجربة الصوفية وإن كانت متشابهة في الغالب في قطع نفس المراحل عمودياً نحو عمق الذات وباطنها؛ فإنّها تختلف من حيث الاتساع أفقياً على مستوى كل مرحلة باعتبار أنّ هذه التجربة هي سفر من الخارج إلى الدّاخل، ورحلة من مرتبة العبودية إلى مرتبة الألوهية وهذا ما يفسّر حاجة الصّوفي إلى المرور من طور المريد إلى منزلة العارف، وأيضاً يفسّر لنا اختلاف مقامات أعلام التصوف من مريد مبتدأ ومريد واصل وسالك ومجنوب ومراد وعارف وشيخ تربية ووارث كامل وغوث وغيرها من المراتب.

أيضاً من بين الأمور التي تدفع الصّوفي لإعادة عيش التجربة لغويًا من خلال فعل القراءة العرفانية للنصّ الصّوفي الرّمزي وإن توقّرت التجربة النّاجحة: اختلاف وتنوع القابلية، وهو ما يسمّى عندهم بالمشرب العرفاني، وهو طريقة وأسلوب الصّوفي في التلقي والإلقاء العرفاني وهو ما سبّب اختلاف الطّرق الصّوفية في بعض الجوانب في التصوف؛ لأنّ لكلّ صوفيّ أسلوباً خاصّاً به في التعبير عن تجربته الروحية أيضاً من الأسباب هو تكرير لحظة الاستنارة التي شهدتها من قبل في تجربته ليعيد تذوقها ومشاهدتها في لون جديد وأفق أوسع يجده في ذلك النصّ الرّمزي الصّوفي على اعتبار أنّ النصوص هي نوع جميل من الوجود وقراءتها هي تجربة عميقة من مستوى التّواجد الباطني الذي يثمر شهود النّظام في الفوضى وشهود الفوضى في النّظام تصويراً لفكرة أنّ النصّ تأليف وتنظيم لغوي بالنّظر لبنيته العامة ككل وهو في الآن نفسه فوضى لاجتماع الكلمات داخل وعاء نصي واحد.

والصّوفي يرصد جاهداً تلك العلاقات المعنوية بين جمال النّظام الفوضوي للنصّ الرّمزي، أو الفوضى المنظمة للغة، والجمال أبداً هو موضوع التصوف، والتصوف انبجاس للأخلاق الجميلة للإنسان؛ لهذا يقترّب جداً فعل إنتاج الرّمز من فعل الإيجاد تجسيدا لعملية الخلق الصّادرة عن تكلم الخالق بالموجودات يقول ابن عربي في الفتوحات المكيّة: قال تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ﴾ فقله إذا

أردناه هو التوجه الإلهي لإيجاد ذلك الشيء، (ابن عربي، 2006م)³ وفي صدد الكلام عن قدرة الله على خلق الموجودات "كثيرا ما يبدل الشيخ الأكبر القدير بالقائل لأن قدرته تعالى في إبراز المخلوقات تتجلى في قوله كن فأصل الإيجاد هو القول (مفتاح، 2008م)⁴، وكأتمها عملية توسيع لأفق تشكّل معنى الكلمة في سياق دلالاتها العميقة على الكائنات، فالله حسب ما ذكره ابن عربي حين يخلق أشياء فهذا يعني أنه يقولها، وحين يقول أشياء فهذا يعني أنه يخلقها.

وإذا اعتبرنا الرموز كلمات أو بالأحرى حين تعتبر الكلمات رموزا لغوية فإنه يمكن الوقوف على تلك الاستخدامات الصوفية للكلمة والرمز في اتساعها لبلوغ صور الإيجاد، فبين الرمز والوجود علاقة كبيرة عند الصوفية لأن الموجودات عند ابن عربي هي لغة الله لهذا "فإن فوضى اللغة التي تنتشر بسرعة في كل مكان لا ترتبط فقط بالمستوى الجمالي والأخلاقي مهما كان الاستعمال الذي نستعملها به، بل إن هذه الفوضى صادرة عن تموضع خطير لماهية الإنسان نفسها، (هايدر 2015م)⁵ إن الإنسان يوجد باللغة وفيها إذا اعتبرناه أحد الموجودات التي أوجدها الله بل هو أفضل لغة تكلم بها الله، وفي صدد الكلام عن كلمة الله وعن الإنسان وعن الرمز نستحضر نظرية الإنسان الكامل؛ والتي هي عند ابن عربي وعبد الكريم الجيلي عمود فلسفة التصوف بل جوهر تأسيس التصوف عندهم، وهنا يهمننا منها نموذجية الكمال في الإنسان؛ أي أن أكمل كلمة قالها الله هي أكمل إنسان؛ أي الرسول محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله ثم هنا يمكن فهم سبب تركيز ابن عربي على الترميز بشرع النبي محمد صلى الله عليه وآله في هذا الكتاب دون غيره من الشرائع السابقة، حيث يعتبره النموذج الأكمل؛ أي أن هذه الانتقائية في استعارة الرموز في الكتاب هي تنبع عن رمزية أكمل وأشمل، وهي أن رؤية التصوف للموجودات على أنها رموز يمكن قراءتها تفرض التساؤل عن موقع أفضل وأجمل وأكمل رمز رمزت به اللغة الإلهية في هذا الوجود، عندها تكون الإجابة الصوفية هي: الإنسان الكامل محمد صلى الله عليه وآله فهو أكبر رمز يشتمل ويهيمن على دلالات مطلقة غير متناهية ويجمع فيه معنى الكمال الأكمل.

3. الحقيقة المحمدية ومستوى التقاء الشريعة بالعرفانيات: ولهذا لا نتعجب من كثرة الاحتمالات التأويلية الممكنة للخطاب الصوفي عامة والأكبري (نسبة للشيخ الأكبر وهو لقب ابن عربي) خاصة؛ لأن لغته في مختلف كتبه تستعير من بعضها البعض، وتتداخل مفاهيم مصطلحات بنية خطابه لتبني باستمرار شبكة من الدلالات الفلسفية التي تعمل مجتمعة على عرض نظرياته التي اشتهر بها، ولا غرو في ذلك فإن "البنية معنى خاص، وهو إطلاقها على الكل المؤلف من الظواهر المتضامنة بحيث تكون ظاهرة منها تابعة للظواهر الأخرى ومتعلقة بها (رمضان، 1998م)"⁶ فحين ينتقل مصطلح ما مميّز لكتابات ابن عربي من سياق لسياق جديد؛ فإنه يسحب معه ذيولاً من المفاهيم المتشبهة به من صبغة السياق الأول، وذلك يرجع إلى فلسفة ابن عربي التي تفر من التناقض بالتناقض؛ أي تتخلص من سلبية التناقض من خلال نفي وجود حقيقي له؛ لأنه حسب ابن عربي يوجد التناقض حين يتوهم وجود الثنائيات كحقيقة مستقلة عن أصل يجمع بينها، وهو ما يسميه ابن عربي الحقيقة المحمدية التي يعتبرها برزخاً جامعاً بين طرفي المتناقضين (الجمال والجلال تجمعهما نقطة اسمها الكمال، الظاهر والباطن تجمعهما نقطة اسمها البرزخ المحسوسات والمعقولات تجمعهما نقطة اسمها الخيال... الخ).

وهنا يمكن العودة للتأصيل لفكرة الجمع بين ظاهر النص الشرعي وباطن معناه العرفاني، وذلك من خلال وضع بوابة للمرور بينهما يمكن اعتبارها ذلك الرمز الصوفي الذي أسس ابن عربي كتابه هذا وفق مركزيته القابعة بين طرفي الشريعة والحقيقة؛ فهو يسري في هذه من خلال تلك والعكس صحيح، وهنا لا بأس من استحضار رؤية ابن عربي للموجودات على أنها رموز؛ عندها سوف يتوجب البحث عن رمز جامع بين كل الموجودات ويسري فيها؛ لهذا يحقق ابن عربي المسألة على "أن إدراك الصوفي لباطن الشريعة وحقيقة الوجود إنما يستمد من الحقيقة الأصلية لكل من الوجود والشريعة ونوعي الحقيقة المحمدية السارية في الوجود بأسره (نصر، 1983م)"⁷، وهذا جلي بشكل ملفت للنظر حين يرمز ابن عربي للحضرة المحمدية بنسيج من الرموز الدالة على هذه الجمعية المستمدة من الحقيقة المحمدية وذلك مثلاً حين يتكلم عن أسرار

التطهر وموضع الصلّاة وهي تبويبات فقهية لكنّه يعطيها تلك القراءة العرفانية الرّامزة إلى هذه الحقيقة المحمّديّة يقول:

"يا مقيم الصلّاة مالك تدعو للمناجاة من حماه العيان
ودليلي من قال: قم يا بلال فأرحنا بها فسّر الزّمان
فأقام الصلّاة فارتاح قلب جاءه الخوف تارة والأمان
(ابن عربي، تنزل الأملاك على حركات الأفلاك، 2003م)⁸.

في هذه الأبيات نلتقي بالرمزيّة في أدق وأجمل تشكيلاهما؛ لأن نرى ابن عربي يرمز للحقيقة المحمّديّة بحدّث نبوي يشتمل على معنى إعطاء الأمر لصحابي هو بلال بإقامة الصلّاة لتحقيق الرّاحة؛ فيصبح كل هذا الحديث في سياق الخطاب الرّمزي لابن عربي رمزا واحدا يدل على النّبي محمّد صلّى الله عليه وآله، أمّا كون هذه الأبيات تدل على ما ذكرناه من أنّ الحقيقة المحمّديّة عند ابن عربي تجمع بين المتناقض هو قوله: (جاء الخوف تارة والأمان) ولا يخفى علاقة التّقابل بين الخوف والأمان، ويرجع بنا القول لما أشرنا إليه من وقوف الشريعة على معنى الظّاهر وتعمّق الحقيقة في التّأويل للعبور للباطن.

والرمز الأكبر في هذا الصّدّد يتمنع على أن لا تفضي القراءة الصّوفيّة "إلى أنّ ثنائيّة الظّاهر والباطن تنبع في حقيقتها من أصل واحد هو الحقيقة المحمّديّة التّورانيّة السّاريّة في الكون بأسره... ويصل الظّاهر إلى أقصى أشكال اكتماله بظهور المجلى الآخر لهذه الحقيقة في شخص النّبي صلّى الله عليه وآله (نصر 1983م)⁹ الذي هو في التّصوف الإنسان الكامل؛ الذي يمثل الرّمز البرزخي بين الحقيقة والشريعة؛ فيكتسب الرّمز معنى الإنسانيّة في خطاب ابن عربي فلا سبيل إلى فكّ رموز النّص من دون حضور فكرة الإنسان حسب ابن عربي؛ لأنّ الإنسان أفضل وأكمل المخلوقات التي خلقها الله والمخلوقات كما سبق ذكره هي كلمات الله؛ أي رموز لغة الله التي عبر بها عن جماله فيصبح الإنسان عند ذلك أجمل رمز في هذا الكتاب (العالم) وهذا متبلور في شكل رؤية خاصّة للإنسان الأكمل في كتابات ابن عربي جميعها، حيث يسمّه في كتابه الفصوص بأنّه الكلمة الجامعة يقول: "فهو الإنسان الحادث الأزلي والنّشوء الدائم الأبدى والكلمة الفاصلة الجامعة فتم العالم بوجوده (ابن عربي، فصوص الحكم،

2018م)¹⁰ فعند ابن عربي دائما يكون "الإنسان مقياس كل الأشياء، الأشياء الكائنة من حيث هي كائنة وغير الكائنة من حيث هي غير كائنة (هايدغر، 2012م)¹¹ وهذه الكينونة للأشياء تستدعي لنا الرؤية الأكبرية في ما يتعلّق بتكون الأشياء (الموجودات) انطلاقا من فعل كلام الله بـ(كن) وقد سبق الكلام عن ذلك، ولكن ما يهّمنا منه هنا تحقّق معاني الأشياء من خلال مرورها على هذا الميزان الرّمزي الذي هو الإنسان، أين توجد أوسع وأكمل قابليّة ومظهرية لتجليات الله، فكما أنّ رمزيّة خطاب الشريعة تحيي وجود معاني الحقيقة نجد الإنسان يضمن نفس الحماية لبقاء وجود الأشياء بمعانها.

وابن عربي في هذا الكتاب حين تفيض لغته الرّمزيّة بمستوى عميق من معاني التأمّل في الحقيقة التي يشهدها ذوقا؛ يصبح الرّمز ضروري الحضور في خطابه فنتائج تجربة الاستبطان عنده تكسبه معرفة وحالا من معاينة جواهر الأشياء على ما هي عليه لا عهد لها بلغتنا التي وضعت للدلالة على الأشياء المعهودة المألوفة المعتادة؛ فإذا وُجد معنى مجرد في ذات الصوّفي لا ينتهي لعالمه الخارجي احتاج للتعبير عنه، فلا يجد له مصطلحا يعطي مفهومه عندها يشير إليه إشارة بالرّمز و"الرّمز هو الحركة نفسها للمعنى الأولي الذي يجعلنا نسهم في المعنى الكامن وهكذا فإنّه يماثلنا بالمرموز إليه من غير أن نستطيع الهيمنة عقلا على التّمائل وبهذا المعنى فإنّ الرّمز يكون معطى إنّه معطى لأنّه يمثل قصديّة أولى تعطي المعنى الثّاني (بول، 2005م)¹² ويظهر ذلك الإسهام في المعنى الكامن من خلال القراءة التّأويليّة التي يطلّنها الرّمز، عندها سوف ينعكس المعنى المقصود ستره بالرّمز في ثنانيا عمليّة التّلقي، والذي لا يتعدّد عن طريقة الصّوفيّة في تأويل رموز خطاباتهم بشكل عام، وعن أسلوب ابن عربي في ذلك بشكل خاصّ، وهذا المعنى هو نفسه المرموز إليه، والرّمز يعتبر معطى لأنّه تم تشكّله عن قصديّة صاحب الخطاب الذي أنتجه، والمعنى الثّاني المختزل ضمن ذلك الرّمز هو سابق الوجود في ذائقة الصّوفي، ونقول ذائقة ولا نقول ذهنيّة، ولا نقول العقل لأنّ المعنى عند الصّوفيّة يذاق، ولا يدرك عقلا في صيغته المجردة التي تتواجد في لحظة عيش التّجربة الصّوفيّة الرّوحية.

4. رحلة التّأويل من فقهية المصطلح إلى عرفانية المفهوم؛ وفي صدد كلام ابن عربي عن معرفة سبب فرض الطّهارة وصفة الماء الذي يُتطهر به في الباب الخامس من

الكتاب يقول: "نزل الرّوح الأمين على القلب، وقال أيّما المحلّ التّزيه المكبر، أحرم خلفي بصلاة الظّهر، ولا تكبر فإنّك المعروف، وقال للحس ارفع يديك وكبر فإنّك مع الحروف، وأنا الإمام وأنت المأموم (ابن عربي، تنزل الأملاك على حركات الأفلاك، 2003م)"¹³ فيها هو التّلقّي لمثل هذا النّص المفعم بالتّلفيز لا يجد مناصّاً من التّخلي عن المعنى الحرفي للغة، والاستعانة بما توحى به الرّمزيّة من دلالات تتنوع بضبايئة الظّاهر، وتختار أن تبقى حبيسة الرّمز الذي يحافظ على استمرار فعل التّأويل الذي يسمح للمعنى الباطن العرفاني بالتّجدد والحياة مع كل قراءة تبحث في المستويات العميقة، فنجد ابن عربي يرمز للتّجربة الرّوحية المثمرة بحدوث عملية التّنزل الرّوحي على القلب، وهنا تؤنسنا ظاهرة الإلهام كمعنى يقترب من تجربة التّنزل على القلب، ثم تبدع جماليّة الخطاب الأكبري وتحضر الشّعريّة في صورتها السّرديّة حين يجد القارئ نفسه أمام حوار بين الرّوح الأمين، والذي يشير للوارد الإلهي وبين القلب الذي يعبر عن موضع تلقي الخطاب الإلهي الرّوحي؛ لهذا ذكر لفظه المحلّ التّزيه رمزاً إلى صفاء القابليّة عند صاحب التّجربة الصّوفيّة وهو المؤلّف في حد ذاته فيخطب الرّوح القلب برسالة تتضمّن أمراً بالإحرام بصلاة الظّهر خلف الرّوح الذي نصب نفسه إماماً.

ثم يأتي التّبي عن التّكبير لعلّة الشّهرة والعرف، ثم عرّج الخطاب نحو الحسّ الذي يحيل إلى موضوع الظّاهر والجسمانيّة؛ ليأمره برفع اليدين والتّكبير وأوقفه مأموماً وبذلك الإشارة إلى أنّ ملكة الحس يتوجّب عليها الانقياد بالطّاعة لوارد الرّوح في القلب، والوقوف عند حدّ الشّريعة حرفياً لا تأويلاً خصوصاً حين ترتبط خطابات الشّريعة بما هو إنساني؛ بعيداً عمّا هو رباني فيه؛ أي التّوازي بين مفهوم الظّاهر والشّريعة، واللغة في ألفاظها الموضوعية، والإنسان في جسمانيته، أمّا ما يقابل هذا فإنّما تنتجه التّجربة، وهو الباطن، والحقيقة، واللغة في معانيها المتذوقة، والإنسان في روحانيته، كل هذه الثنائيات سوف يتم تكتيفها في لحظة قراءة الرّمز الصّوفي بالتّأويل الصّحيح الذي أنتجته التّجربة الرّوحية التّاجحة؛ لأنّ "الظّاهر هو ما يدلّ عليه الخطاب بدلالة اللغة الوضعيّة في بعدها الإنساني في حين أنّ الباطن هو المستوى الأعمق مستوى اللغة الإلهيّة المشار إليه بطريقة لا تنكشف إلّا لصاحب التّجربة الصّوفيّة (نصر، هكذا تكلم ابن عربي، 2002م)"¹⁴؛ لأنّه ذائق لها عن طريق آليات يقتضيها أسلوبهم في تلقي

عرفانياتهم، كالكشف والمشاهدة والغيبة والحضور وغيرها من قنوات اتصالهم بالمعاني في حقيقتها لا في تصوراتها.

ونعود للنص الرمزي السابق لنرى كيف أنّ ابن عربي يختار ذكر صلاة الظهر دون غيرها من الصلوات لرمزيتها الدالة على الظهور الذي هو مقابل للبطون والظهور دائما ما يرتبط بشؤون الممكنات، والبطون لا ينفك عن التعبير عن حضرة الله الواجب الوجود في ذاته، وعليه "يتمتع الممكن في ذاته بالشوق الدائم للظهور ولقاء الآخر؛ لأنه مهيأ باستمرار لقبول التكوين، وتضفي عليه هذه الخاصية صفة مشروع الوجود يفتح لإمكانات لا نهائية للإيجاد (براضة، 2008م)"¹⁵ ورمز صلاة الظهر وظفه ابن عربي في سياق الشريعة؛ ليدل عليها من حيث هي ظهور ويرمز للحقيقة من حيث أنّ الشريعة تحمل في بطنها الحقيقة التي هي في بعض مراتبها تلوح كمعنى لذوق الصوفي، أو لنقل أنه يعبر في أعماق رمزيته عن تجلي الله من حضرة البطون إلى حضرة الظهور، أو الانتقال من تجليات بطون اسم الظاهر إلى ظهور تجليات اسم الله الباطن.

ويتم استعارة رموز الحقيقة في اصطلاحات الشريعة والزج بمصطلحات الشريعة للدلالة على الحقيقة، فهو يتكلم عن الحقيقة بالشريعة عن طريق الرمز الذي له وجهان كما أسلفنا؛ وجه للحقائق ووجه للشرائع، فبدلاً أن يحتاج إلى رمزيات الخمرة وأسماء المرأة وغيرها من الرموز المألوفة الاستخدام عند الصوفية، نراه يستعيز عن ذلك بذكر أصناف العبادات الشرعية، فبعد أن كان يعبر عن تذوق سقي المحبة بالخمرة قائلاً أنني شربتها تجده يقول صلاة كذا أدبتها، وهكذا يصنع ابن عربي في إنتاج خطابه هذا مجموعة من القوالب تنتشر على مستوى هذا الخطاب، وهذه القوالب تتطلب دلالات تنطبق في هندستها مع تلك القوالب، أو بعبارة أخرى إنه إنتاج لنص يتطلب نسقاً خاصاً من التأويل، وهو ينطلق دائماً من التفرقة بين الوجه الإلهي للنص الذي جاء به النبي صلى الله عليه وآله وبين وجهه الإنساني المرتبط باللغة، و"هذا التأويل الذي يصوغ التفرقة السابقة يمكن ابن عربي من تأسيس مشروع الفهم الصوفي للنصوص الدينية وتأويلها، وذلك على أساس أنها تأويلات تكتشف الحقيقة الأزلية الثابتة الخالدة من نصوص الشريعة (نصرح، 1995م)"¹⁶ وفي هذا الموضع نرى كيف تم استخدام فريضة الاغتسال من الجنابة استخداماً رمزياً ففي سياقات الخطاب

الصّوفي يصبح كل ما هو ذو دلالة جسميّة ذا دلالة روحيّة بعيدة الأفق، فوظف الجنابة على أنّها رمز الغفلة عن شهود حضرة الله؛ فإذا حصلت احتاج العارف الصّوفي إلى تجديد غسله أي اتصاله وتذكره وشهوده لحضرة الحق.

فهنا غسل الجنابة صار دالا على إعادة تجديد العلاقة مع الله باسترجاع استعدادات ذات الصّوفي لشهود الحضرة الإلهيّة، ومن هنا اكتسب هذا الغسل الشّرعي من الجنابة رمزيّة روحيّة جدا عميقة تتعلق بمقتضيات الاتصال والانفصال الخاصّة بالحضرة المشهودة، وهذا الرّمز نرى أنّه حافظ على معناه الشّرعي من أنّه تجديد للطهارة، ولكن تم قراءته في سياق الحقيقة الصّوفيّة؛ ليصبح المعنى لوجهه الآخر هو الدّلالة على الاتصال من جديد بشهود شؤون الحضرة الإلهيّة، فقرأه رمزيّة غسل الجنابة من جهة الشّريعة يدلّك على كلّ ما يختصّ بالطهارة الجسمانيّة من وسخ النّجاسة وقراءته من جهة الحقيقة الصّوفيّة يشير لك إلى الطهارة الروحانيّة من درن الغفلة.

يصبح الرّمز في مثل هذا الخطاب كالتّقلّة التي تحوّل نص الشّريعة إلى مستوى يصبح فيه النّص شفرة تحتاج إلى فكها انطلاقاً من خلفيّة أساسها تجربة صوفيّة روحيّة ناجحة؛ أي أنّ الخطاب الصّوفي يستعير المصطلح الشّرعي والتّطبيق الشّرعي للعبادات ليقوم بتطوير دلالاته؛ لتصبح أحجّيّة من الرّموز التي تكمن من ورائها معاني الصّوفيّة التي يشاهدونها في تجربتهم المعتمدة على التعمق في اكتشاف الدّات الباطنيّة؛ عندها تستدعي القراءة التّأويليّة لهذه الرّموز الاهتمام بالدّلالة السّطحيّة المألوفة التي وضع لها ذلك الخطاب أو الفعل الشّرعي، والاهتمام في نفس الوقت بما يمكن تفعيله من تلك الدّلالة في تشكيل الدّلالة الصّوفيّة التي استعار من أجلها الصّوفي ذلك النّص أو الفعل الشّرعي، كالطهارة التي كانت دلالتها الشّرعيّة في أصلها موضوعة للتّزينة عن كل نجسًا فبقي معنى التّزينة ولكن صار متفاعلا في سياق دلالي يفرض عليه التّطور من معناه السّابق الذي كان عليه إلى الدّلالة على التّزاهة من أي غفلة عن الله.

فسياقات الخطاب الصّوفي تأخذ من شتى الحقول لتطوعها للدّلالة على العرفان الصّوفي بما تقتضيه معاني الحقيقة عند الصّوفيّة، ومثل هذه الكثافة الرّمزيّة التي تحول كمثليّة تمثيليّة تخيليّة بين الطّرح الفقهي للموضوع، وبين العمق العرفاني الذي يتمثّل ويتشكّل في دلالاته ممّا تكسبه إياه الرّمزيّة من اتساع قابل للتّأويل، و"باختصار

لأنّ ثمة الخيال فثمة التّأويل، ولأنّ ثمة التّأويل فثمة الرّمز، ولأنّ ثمة الرّمز فثمة بعدان للموجودات، إنّ هذا الإدراك المتميّز يظهر في كل الثّنائيات الاصطلاحية التي تميّز تصوّف ابن عربي الحق والخلق، اللاهوت والنّاسوت، الرّب والعبد (هنري 2006م)¹⁷ وكلّ من هذه الثّنائيات لا يمكن لها أن توجد كنصّ يتكون من جمل وكلمات وأفكار، وبكل ما تعنيه كلمة نص في سياقها اللغوي والأدبي والتّقدي إلا من خلال ثنائيّة النّص الشّرعي والنّص العرفاني؛ أي أنّ الحق والخلق واللاهوت والنّاسوت والرّب والعبد لا يمكن أن نجدهم بهذا التّصور الذي يفصلهما إلا من خلال المفاهيم المتعلّقة بهما في عالم النّص حين تتم عمليّة القراءة حسب ابن عربي.

"ثمّ طهر بالماء جسمك كيما تنعم العين إذ تشاهد حوره

عجبا في نجاستي بحبيبي أودع الله لي علوما كثيرة

وطهوري مّي ولست أسمى من أنا وهي إن نظرت سعيره

(ابن عربي، تنزل الأملاك على حركات الأفلاك، 2003م)¹⁸.

من طور الشّريعة المختصّة بالظّاهر ينتقل أداء الماء ومهمّته من التّطهير الحسيّ للنّجاسة إلى التّنعيم بعد التّطهير المعنوي من الأغيار، وذلك في طور الحقيقة؛ إذا رمزيّة الماء في معنى الحقيقة تكتسب من وظيفته التي كان يؤدّيها وهو في معنى الشّريعة؛ فهو أصبح ماء معنويا يعمل على قطع العلائق من كل ما هو سوى المحبوب، والانغماس في مشاهدة المحبوب ولذلك قال: تنعم العين إذ تشاهد حوره فلمشاهدة حلت هنا تحقّقا محل الصّلاة في الشّريعة أي طهر بماء صدق الحب جسمانيّة بشريتك حتى تفوز بنعيم المشاهدات الكفاحيّة المحبوب ثم نرى مفهوم النّجاسة في الفقه يتحول هنا إلى عكس ما كان يدل عليه، ففي الفقه تدم النّجاسة ولا تصحّ العبادات إلا بزوالها بالطّهارة، ولكنّها ضمن الخطاب الصّوفي تتطور رمزيّتها على العكس من ذلك؛ فهي في الحقيقة مطلوبة في ذاتها ممدوحة لأنّها ترمز للوصال والاجتماع بالمحبوب لهذا قال:

عجبا في نجاستي بحبيبي ❖ أودع الله لي علوما كثيره

وكانّ تلك المشاهدة للحبيب أورثت ثمرة اكتساب العلوم اللدنيّة التي هي أثر الاتحاد بالصّفاء الباطني التّأتج عن المشاهدات العلويّة، وهكذا دواليك دائما يعاد صياغة

الخطاب الشرعي صياغة رمزية في الخطاب الصوفي حيث الحقيقة تمثل معاني الشريعة الباطنة.

وطهورى ممّي ولست أسمى * من أنا وهي إن نظرت سعيه
وبدل الماء العنصري الذي تتم به عملية الطهارة في خطاب الشريعة نرى الحقيقة
تخاطب ذات الصوفي على أنّها هي طهوره؛ أي أنّ الصوفي يتطهر منه به أي يتطهر بجمال
باطنه من أي قبح عارض في نفسه، وكأنّه هو المُطَهَّر والمُطَهِّر والنَّجاسة والمنتجس، فكل
ذلك منه وفيه وهذا رمز لاجتماع الأضداد في هذه النفس الإنسانية التي يعمل الصوفي
على الرقي بها للكمال.

في موضع آخر يقول: "اغسل أيها العقل يدك ثلاثا (ابن عربي، تنزل الأملك على
حركات الأفلاك، 2003م)"¹⁹ وهنا يتبين كم تتشعب أحكام الفقه وأفعال الشرع بالرمزية
الكثيفة حيث تصبح تطلق على ما هو من جنس الحقيقة الصوفية مجرداً معنوياً، فهنا
صار الغسل رمزياً يدل على تنظيف المستوى العقلي في ذات الصوفي من الأضداد المانعة
له من علمه بربه، وعلم ربه به وولاه فيه (في الحقيقة المطلقة) وكأنّ هذا رمز يأخذ
دلالة تصفية المحل لحصول العلم والحب؛ أي العلم بالله من الجهتين والوله في
محبه؛ عندها يكون العقل طاهراً لقبول الأسرار والمعارف المنشودة في طريق السلوك
نحو الباطن، وهنا لا بد من الإشارة إلى أنّ مفهوم العقل عند الصوفية يختلف عما هو
عليه عند غيرهم؛ لأنهم يعتبرون تجربتهم قلبية أكثر ممّا هي عقلية، وفي نفس السياق
يأتي ذكر الصلوات مقسمة حسب تلك الغسلات الثلاث، حيث تصبح للصلوة رمزية
أخرى وهي دلالة الوقت المناسب للاستعداد لتحصيل هذه العلوم والمعارف فالظهر لعلم
الصوفي بربه والعصر لعلم الرب به والمغرب حصول الوله فيه حسب ابن عربي.

ونفس الاستخدام الرمزي نجده في كلامه عن غسل اليدين ثلاث مرّات، ولكن هذه
المرّة للحسن وليس العقل حيث يصبح فهم الطهارة المعتادة في الفقه بأفق أوسع أساسه
الرؤية الصوفية التي تبحث عن عمق الحقائق في ظواهر النصوص الشرعية فهذه رمزية
الغسل أصبحت تعطي دلالة أوسع لمفهوم الغسل ثلاث مرّات لليدين حيث صار للعقل
يدين وللحسن يدين وكأنّه تعميم لحقيقة الطهارة لتشمل العقل والحس والنفس وهكذا.

إنّ التناول الرمزي لخطاب الشريعة الحاضر في خطاب الحقيقة (الصوفي) والذي وسّع من قراءة مصطلحات الفقه؛ لتصبح لغة رمزية يمكن تطويعها لتدل على معاني كثيرة وتتجاوز حدود ما وضعت له شرعياً ولغوياً؛ فيصبح الصوفي حراً في الرّبط بين أقسام الصلّاة وأقسام الوضوء، ويصبح كل فعل من أفعالهما مرتبطاً بآخر يقابله ضمنهما، ويطلق عليهما مصطلح أسرار كذا، وأسرار كذا؛ أي أنّ الخطاب الصوفي يعطي تأويلاً لحكمة ترتيب كل فعل فقهي، ويسهم بإنتاج قراءة رمزية للعلاقات التي يمكن وصلها بين عناصر العبادات، والسّلوک والفقهيات بشكل عام، وبين حقائق روحية ومعان باطنية.

مثلاً يقول ابن عربي في أحد المباحث في هذا الكتاب: "في معرفة أسرار غسل اليدين ثلاثاً ووصف المياه والأواني في كل صلاة إن شاء الله تعالى (ابن عربي تنزل الأملك على حركات الأفلاك، 2003م)²⁰ فهنا يمكن ملاحظة ذلك الجمع بين مختلف الأبواب الفقهية في تشكيل صورة جامعة لرمزية كل فعل فقهي لوحده، وذلك أنّ المعروف في الفقه أنّ باب الطهارة لوحده وباب الماء الطاهر لوحده وهكذا، أمّا هنا نجد خطاب ابن عربي يجمع الكل ويحوّل دلالاته على الحقيقة الصوفية، فأولاً جعل لغسل اليدين ثلاثة أسراراً، والأسرار كما سبق هي مصطلح صوفي يدلّ على الكثير من الأشياء من بينها باطن الشيء وجوهره أو غايته، ثم في نفس السياق يربط ذلك بوصف المياه ولم يقل ماء، ثم الأواني وبعدها ذكر أنّ ذلك كلّه مع كل صلاة على التّفرد، وكأنّ الصلّاة التي يتحدث عنها يختص بها وضوء واحد متميز عن وضوء الصلّاة الأخرى، والماء المستعمل فيه لا نفسه الماء المستعمل في ماء وضوء الصلّاة الأخرى، وكذا الأواني، إذا الخطاب الصوفي لا يتقيد بالاستحضار الحرفي لنصوص الشريعة بل يتصرّف فيها مزجاً وإضافة وإنقاصاً ولكن في سياق الدلالة على الحقيقة والروح والتركيب النفسي.

إنّ ثنائية الحقيقة والشريعة هي التي تشكل وجهين متوازيين لمراحل إبداع مثل هذه النصوص الصوفية، وكونها في نفس الآن تسهم في إتاحة قراءات تأويلية لمستويات رمزية تنطلق من جماليات غموض العبارة إلى أفق اتساع الإشارة، وهذا أيضاً من شأنه السّماح للآخر أن يقرأ النّص الصوفي من نافذة العالمية، خاصّة عند مناقشة تحاور النصوص الإنسانية مع بعضها؛ لأنّ ما يميز خطاب ابن عربي في مثل كتابه هذا هو تلك

الموضوعات التي لا يمكن إلا أن تكون ملحة على قبول الإنسان بوصفه إنسانا، لا بوصفه مسلما أو عربيا أو ساميا؛ أي أنه يمد مساحات واسعة من الحوار حول المعاني الموحدة بين أفراد الإنسانية كموضوع الحب والعالمية والذات والزوج وغيرها من العناوين التي تأبى الانتماءات والاعتبارات المخالفة لفكرة الإنسان الواحد والعالم الواحد مهما اختلفت الأجناس والديانات والتوجهات.

لهذا يشحن ابن عربي كتاباته بمدى كبير من الدلالات المتمركزة حول مبدأ الحب، حيث نجد في كلامه عن باب فقهي كالتشهاد في آخر الصلاة، والسلام على النبي محمد صلى الله عليه وآله يبيّن توجه الخطاب على تيمة الحب يقول: "واشهد للمبعوث بالخلة والمحبة فهي أعلى درجات القرية وأثبت له الرسالة العامة (ابن عربي، تنزل الأملاك على حركات الأفلاك، 2003م)²¹ ونحن هنا أمام طغيان رمزي نقرأه: أي واشهد في لغتك مع الحقيقة في ذاتك التي تشاهدها في تجربتك، لمن بعثه الله لك بالخلة والمحبة؛ لأنها أعلى مستويات الاقتراب من تذوق معاني الحقيقة في أوسع صيغها، وأثبت له صلى الله عليه وآله في مرحلة التعبير عن هذه التجربة تعميم مستوى الخطاب الذي يأبى التخصيص الضيق الأفق (عموم رسالته)، إنّه لا شكّ خطاب رمزي يوحد بين خصوصية الشريعة وعمومية الحقيقة في تناول الحب كرسالة إنسانية تفتح نحو موسوعية التناول أوجها كثيرة؛ لأنّ توسيع مفهوم أداء فقهي كالتشهاد الذي يمثل جزئية في شعيرة دينية خاصة بأفراد معينين في هذا العالم ليصبح ذا دلالة رمزية على الحب، ويتحول من جاء به إلى مبعوث محبة بعدما كان في بعض المقولات الفقهية مجرد مجدّد ديني؛ إنّه حقا طرح جريء يمنح ابن عربي فرصة تجعل منه بداية خطاب يستبدل الاقتصار على فقهية الشريعة بالتأكيد على إنسانيتها، وذلك من خلال قراءتها على أنّها نص رمزي في الحب، ويمكننا القول أنّه منذ ابن عربي صار الحب أسلوبا وغاية في قراءة النصّ الشرعي بلا أدنى تحفظ من اعتناق دين الحب، وقد سبق الإشارة إلى كلامه عن طهارة الماء والتجاسة والغسل والجنابة وتناولنا جانبا من رمزيته وذلك حين قال:

ثمّ طهر بالماء جسمك كيما * تنعم العين إذا تشاهد حوره
عجا في نجاستي بحبيبي * أودع الله لي علوما كثيره
(ابن عربي، تنزل الأملاك على حركات الأفلاك، 2003م)²².

هذا الماء الذي قلنا أنه انزاح من دلالاته على الطهارة الظاهرة في النص الشرعي إلى رمزية الصفاء إلى حد يسمح بمشاهدة جمال المحبوب (حوره) في المعنى العرفاني، ثم تكتسب النجاسة معنى الوصال مع الحبيب أي الاجتماع به يورث نجاسة اعتبرها ابن عربي سبباً في تحصيل علوم كثيرة؛ إنه تنشيط شجاع لمعنى الحب في قراءة الشريعة كرموز تستقطب القراءة الحرة التي قد تحرر ظاهر الخطاب من دائرة المعنى الدني لتطلقه في عالمية المعنى الإنساني، وإن قول ابن عربي: (نجاستي بحبيبي) حاكيا عن فكرة الاتصال في التجربة الصوفية يعيرنا انتباها نحو اتخاذ الحب لغة للتعبير عن تلك التجربة أو بعبارة أخرى إن ابن عربي يدعو للكلام عن الحب بالحب.

5. خاتمة: إلى هنا يمكن القول إن مثل هذه الرمزية التي أثقلت خطاب ابن عربي في كتاب التزلات الموصلية أو تنزل الأملاك استطاعت طرح فلسفة صاحبها وعكست أسلوبه في كتاباته العرفانية في الانطلاق من نصوص الشريعة لنقل معاني الحقيقة التي ذاقها في تجربته الروحية الخاصة.

تعدّد وجوه القراءة في نصوص الفقه والشريعة سمح لابن عربي أن يجد فيه مندوحة لاستفراغ فيض الدلالات العرفانية التي أراد نقلها للمتلقي، حيث كان الرمز الفقهي أوسع لاحتواء التجربة الروحية مقارنة بغيره من النصوص، كون نصوص الشريعة أكمل اتصاف بالقدسية الروحية من غيرها من النصوص.

التجربة الروحية التي أتاح ابن عربي مشاركتها تقع من الكتابة موقع الرسالة من المرسل، إذ الصوفي يجد أنه في حاجة إلى استعارة نموذج الرسول في ذاته من خلال إنتاج نص؛ لا يدعي فيه القدسية بقدر ما يحاول من خلاله التنفيس عن وجدانه الذي يفيض بنتائج اكتشافه لذاته الإنسانية وأعماقه الروحية من معارف وأسرار وأحوال ومقامات وكرامات ومشاهدات وكشوفات ومنامات.

في هذا البحث وقفنا على مجموعة من المفاهيم التي شكلت نقاط التقاء بين دلالات الحقيقة ومصطلحات الشريعة، كالإنسان من حيث خصائصه الروحية وعلاقة ذلك بعلمه الظاهر، أيضا الاستعانة بالمصطلحات الفقهية والفلكية وربطها بالتجربة الصوفية، واحتلال الشؤون المحمدية لمركز اهتمام الصوفي في كل سياقات تجربته وكون الرمز أضمن لغة لتداول المعاني الصوفية بين أهلها، وأن اللغة مدار استمرارية انتقال

تلك الأسرار، وهكذا عبر ابن عربي عن موضوعات كثيرة ككينونة الإنسان وكالإنسان الكامل، والمحبة والسّر واللغة وغيرها من خلال قوالب فقهية أخذت شكل رموز ذات وظيفة جمالية، وأخرى تعتمدية، والتي أسهمت في فتح آفاق تأويلية لقراءة الرمز الصوفي عبر مجموعة من المحاور التي تدور حول وجود الإنسان من خلال ذاته التي اعتبرها ابن عربي أجمل كلمة نطقت بها الحقيقة.

7. قائمة المراجع:

القرآن الكريم

- بول ريكور، صراع التأويلات، ترجمة: منذر عياشي، دار الكتاب الجديدة المتحدة بيروت، لبنان، ط(1) 2005م.
- (1) رمضان الصبّاغ، الأحكام التقويمية في الجمال والأخلاق، دار الوفاء إسكندرية مصر، ط(1) 1998م.
- (2) سعاد الحكيم، ابن عربي ومولد لغة جديدة، دار دندرة، بيروت، لبنان ط(1) 1991م.
- (3) عبد الباقي مفتاح، الحقائق الوجودية الكبرى في رؤية الشيخ الأكبر محي الدين ابن العربي، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط(1) 2008م.
- (4) مارتن هايدجر، الفلسفة الهوية والذات، ترجمة: محمد مزيان، دار الأمان الرباط ط(1) 2015م.
- (5) مارتن هايدغر، السّؤال عن الشّيء، ترجمة: إسماعيل المصدق، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط(1) 2012م.
- (6) محي الدين بن عربي، الفتوحات المكيّة، دار الكتب العلميّة، لبنان ط(2) 2006م.
- (7) محي الدين بن عربي، تنزل الأملاك على حركات الأفلاك، تحقيق: نواف جراح، دار صادر بيروت، لبنان، ط(2) 2003م.
- (8) محي الدين بن عربي، فصوص الحكم، دار الكتب العلميّة، لبنان ط(3) 2018م.
- (9) نزهة براضة، الأنوثة في فكر ابن عربي، دار السّاقى، لبنان، ط(1) 2008م.
- (10) نصر حامد أبو زيد، النصّ السّلطة الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان ط(1) 1995م.

- 11) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط (1) 1983 م
- 12) نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب مصر ط (1) 2002 م.
- 13) هنري كوربان، الخيال الخلاق في تصوّف ابن عربي، دار المراسم، رباط مغرب ط (2) 2006 م.
8. هوامش:

- 1 سعاد الحكيم، ابن عربي ومولد لغة جديدة، دار دندرة، بيروت، لبنان، ط (1) 1991 م ص 74.
- 2 سورة الحجر، الآية 29.
- 3 معي الدين ابن عربي، الفتوحات المكيّة، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان ط (2) 2006 م، ص 286.
- 4 عبد الباقي مفتاح، الحقائق الوجوديّة الكبرى في رؤية الشّيخ الأكبر معي الدين بن العربي، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط (1) 2008 م، ص 332.
- 5 مارتن هايدجر، الفلسفة، الهوية والذّات، ترجمة: محمّد مزيان، دار الأمان، الزّباط، ط (1) 2015 م، ص 123.
- 6 رمضان الصّباغ، الأحكام التّقويميّة في الجمال والأخلاق، دار الوفاء، إسكندريّة، مصر ط (1) 1998 م، ص 340.
- 7 نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دار التنوير، بيروت، لبنان، ط (1) 1983 م ص 233.
- 8 معي الدين بن عربي، تنزل الأملاك على حركات الأفلاك، ص 69.
- 9 نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، ص 238.
- 10 معي الدين بن عربي، فصوص الحكم، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط (3) 2018 م، ص 36.
- 11 مارتن هايدغر، السّؤال عن الشّيء، ترجمة: إسماعيل المصدق، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، لبنان، ط (1) 2012 م، ص 82.
- 12 بول ريكور، صراع التّأويلات، ترجمة: منذر عياشي، دار الكتاب الجديدة المتحدة بيروت، لبنان، ط (1) 2005 م، ص 342.
- 13 معي الدين بن عربي، تنزل الأملاك على حركات الأفلاك، ص 48.
- 14 نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر ط (1) 2002 م، ص 140.
- 15 نزهة براضة، الأنوثة في فكر ابن عربي، دار السّاقى، لبنان، ط (1) 2008 م، ص 60.
- 16 نصر حامد أبو زيد، التّصّ السلطنة الحقيقة، المركز الثّقافي العربي، بيروت، لبنان ط (1) 1995 م، ص 116.
- 17 هنري كوربان، الخيال الخلاق في تصوّف ابن عربي، دار المراسم، رباط، مغرب، ط (2) 2006 م، ص 180.
- 18 معي الدين بن عربي، تنزل الأملاك على حركات الأفلاك، ص 48.
- 19 نفسه، ص 54.
- 20 معي الدين بن عربي، تنزل الأملاك على حركات الأفلاك، ص 52.
- 21 معي الدين بن عربي، تنزل الأملاك على حركات الأفلاك، ص 86.
- 22 نفسه، ص 48.