

المفهوم الأنطولوجي للكتابة في المعتقد الصوفي الشيخ محي الدين بن عربي مثالا

The ontological concept of writing in the Sufi belief, Sheikh Muhyiddin bin Arabi as an example.

الدكتور: عطار خالد¹

¹ جامعة تيسمسيلت (الجزائر) Attarkhaled100@gmail.com

تاريخ النشر: 2021/05/23

تاريخ القبول: 2021/12/18

تاريخ الاستلام: 2021/10/31

الملخص:

تقوم استراتيجية الكتابة في الفكر صوفي على فكرة جوهرية يقوم عليها الوجود الصوفي، حيث تعتبر الكتابة فضاء لتحقيق السّفر الوجودي في ضوء مذهب وحدة الوجود والاتحاد والحلول أين يتّحد الإنسان بالإلهي، وفي هذه الحالة ليس العارف الفاني من ينطق ويفكر، وإنما هناك ذات عليا هي من تنطق على لسانه وتوجّه بنانه، فالكلمات تنزل كما ينزل الوحي من سرّ الوجود، إنّها كلمات الأحوال والكشف، ولغة الحلول في الدّات الإلهية لغة سرّها في رمزيتها إنّها لغة اللاّغة.

الكلمات المفتاحية: الصوفية، الكتابة، الأنطولوجيا (الوجود)، علوم وهبية، علوم كسبية.

Abstract

The strategy of writing in mystical thought is based on a fundamental idea on which Sufi existence is based, writing being considered as a space for the realization of the existential journey in the light of the doctrine of the unity of existence. , union and solutions where man unites. with the divine, and in this case the mortal knower is not the one who speaks and thinks, but there is a higher entity speaking On his tongue and directing his fingers the words descend as the revelation descends from the mystery of existence, they are the words of states and revelations, and the language of solutions in the divine Essence is the language of its secret in its symbolism, it is the language of non-language.

Keywords : Sufism, writing, Ontology (existence), Science Esotericism, Science Acquisition .

المؤلف المرسل: عطار خالد

انتقل الفكر الصوفي في سيرورته التاريخية من فعل سلوكي إلى قيمة معرفية ولغوية، انتحت خطاباً ثراً شغل عبر العصور الفقهاء والمفكرين واللغويين الذين حاولوا جميعاً إخضاعه لقراءاتهم انطلاقاً من تصوراتهم الإيديولوجية، وخلفياتهم المعرفية لكن هذه القراءة ظلت مجرد احتمال من الاحتمالات المتعددة لفهم الخطاب الصوفي لارتباطه بإشراقات عرفانية، ومن المفاتيح التي تساعد بشكل كبير على فهم هذا الخطاب استيعاب مفهوم الكتابة في فكرهم وأدبياتهم.

وابن عربي هو أحد أكبر مؤسسي هذا الخطاب مارسه انطلاقاً من تصور أنطولوجي قاعدته القول بوحدة الوجود والاتحاد، فلم يؤلف كتاباً، ولم يقرض شعراً جمع في ديوان أو بته في مختلف كتبه، إلا تأييداً لهذا المذهب الذي آمن به، وحول الكتابة بموجبه إلى برزخ يجمع بين الإلهي والإنسي، يصل بين الظاهر والباطن.

2_ مفهوم الكتابة:

لا بدّ قبل الولوج إلى عالم الكتابة الصوفية المرتبطة بالتجارب الروحية من التعرّيج على مفهوم الكتابة عموماً كممارسة إنسانية في حقل وثقافة معينة، وفي ارتباطها بالشفوية كحدث لساني يرتقي إلى صفة الرسم الكتابي.

الكتابة والشفوية فعّالان إنسانيان بامتياز، لا نعرف كائناً وجودياً آخر يمارسهما، يكشفان عن وعي متغلغل في الماضي، ومتجذر في الحاضر، ويستشرف مستقبلاً. والشفافية سابقة أولية، فالإنسان قبل أن يتعلّم الخطّ كان يقدّم معارفه مشافهة، وفي مرحلة متأخرة تلتها الكتابة، فشرط وجود الكتابة وجود الشفوية ونعني بالكتابة «كلّ ما هو منتمي للغة مكتوبة، نقيض أو مقابل الشفهي الذي ينتمي للغة المنطوقة أو الناطقة، ونشير إلى الرّمز أو التّظام الكتابي أو المخطوط للدلالة على نظام خاص نستخدم فيه الرّموز اللغوية التي تنشأ في كل مرّة تتمثل فيه لغة ما، أو تجسد من خلال الكتابة» (الهادي، د.ت، صفحة 333)، فالكتابة حالة تطورية وحضارية معا تحيل على وعي ناضج.

والكتابة عمل فردي يتميز بالذاتية، لكنّها تشكّلت من عدة نصوص سابقة متداخلة، وهي نوع من الصّناعة في شكلها المتطور، وهي تستدعي القراءة كما تستدعي الشفافية السّماع، وما دامت الكتابة عمل فردي فهي مجبرة على توضيح نفسها بنفسها من خلال لغة واصفة تختلف باختلاف أشكال الخطاب «فجمهور الكاتب هو دائماً جمهور متخيّل، والكاتب مطالب بأن يهَيئ دوراً يمكن للقراء الغائبين

وغير المعروفين غالبا أن يقوموا به؛ بل إنني عندما أكتب إلى صديق حميم أجد لزاما عليّ أن أخلق حالة مزاجية له أتوقع أن يتلبس هذه الحالة وعلى القارئ كذلك أن يتخيّل الكاتب، ففي الوقت الذي يقرأ فيه صديقي خطابي، ربّما كنت في حالة عقلية تختلف كلية عن حالتي عندما كتبت الخطاب» (أونج، 1993، صفحة 157)، وهذا أحد أسمى أهداف الكتابة، إنّها للتأثير في القارئ.

وبما أنّ الكتابة عمل ذاتٍ فمن سماتها التأمل والعزلة، والخصوصية والتّركيز؛ أي أنّها محاطة بوعي شديد التّمحيص، مجبرة أن تضع معناها في داخلها عبر صيرورتها التّركيبية، بخلاف التّعبير الشّفهي الذي يكون في الغالب مصحوبا بكلمّ من الإشارات المساعدة على توجيه المعنى وتقليل نسبة التّأويلات، بينما الكتابة مفتوحة على كلّ التّأويلات لصلتها مع العالم الخارجي المحيط بها «فلقد نجحت الفلسفة الحديثة في إقناعنا بأنّ كلّ وعي هو وعي بشيء ما، سواء أكان بالذات أم بعالم الأشياء الذي يحيط بنا ويستخلص جورج بوليه من ذلك هذا القانون العام: قل لي كيف تتصور الزمان والمكان؟ وتفاعل الأسباب أو الأعداد؟ أو قل أيضا كيف تقيم الصّلات مع العالم الخارجي؟ وسأقول لك من أنت» (رضوان، 1997، صفحة 101)، فالكتابة مستقلة منفصلة عن مؤلفها.

وهذا التّصور لفعل الكتابة هو ذاته عند الصّوفيّة الذين يرون أنّ الكتابة مفصولة عن مؤلّفها كذلك لأنّها مرتبطة بالذات الإلهية، فما يكتبه الصّوفي ما هو إلا وحي، فإنّ «أولها الله وآخرها ما لا نهاية له» (القشيري، 2003، صفحة 602/1)، ولها هدفان «هما الدّهشة والحيرة» (القشيري، 2003، صفحة 605/1)، ووصلهم المعرفة والكتابة بالحيرة والدّهشة أمر طبيعي لأنّهما من صميم التّجربة الصّوفية، ولا يختلف الأمر عند ابن عربي الذي يجعل من الكتابة برزخا يربط بين الإلهي والإنسي، وهي فعل يتكوّن من داخل علاقة الكاتب بالمطلق.

الكتابة في شكلها المطلق الشيخ الأكبر ذات بعد عرفاني متمثّل في مسعاه للاقتراب من المطلق ومن الألوهية «التي يختزنها في ذاته، لأنّ المعراج الصّوفي سفر ذاتي لسماع صوت المطلق، وبلوغ منطقة المطلق يقتضي عبور مقامات هي أصلا مقامات الكتابة، ويبدو أنّ الكتابة لم تكن وجهة ابن عربي في سفره الوجودي، غير أنّه عاش أهوالها عندما بلغ مقامها في شعره الرّوحي، لأنّه كان منشغلا بسماع الوحي الذي حُصّ به الولي بعد انقطاع وحي التّشريع» (خالد، 2004، صفحة 88)، فالكتابة غير الصّوفية إنسانية الاتجاه والنّزعة لاستنادها على الفكر و«الفكر معلول» (عربي، الفتوحات المكية، د.ت، صفحة

232/2) على حدّ تعبير ابن عربي، «أما الكتابة الصّوفية فذات اتجاه غيبي عرفاني، ومرجع هذا الفرق هو أنّ العلم عند الصوفي علمان علم كسي وآخر وهي.

العلوم الكسبية: يسعى فيها العبد بما أوتي من قوى عقليّة ونفسية، لأنّه يكتسبها عن طريق الفعل الإنساني القائم على علاقة المعلّم بالمتعلّم.

علوم وهبية: وهي علوم لا يحصل عليها الإنسان من أفواه العلماء ولا من خزانات الكتب، إنّها علوم التّحليلات التي يكتسبها العارف برفع الحجب «ولا تُرفع هذه الحجب... إلا إذا كانت الجبلّة طاهرة الأصل والنشأة... فهي علوم من تجلّيات على القلب على من غلبه سلطان الوجد وحال الفناء» (عربي، الفتوحات المكية، د.ت، صفحة 389/2)، ويُعتبر بعض أقطاب الصوفية من أصحاب تجلّيات خاصة الخاصة الذين ورثوا العلم عن الأنبياء والرّسل، وعلومهم كلّها وهبية استحققتها أهل الحقيقة

بالمرتبة «ومرتبة أهل الكشف ما أعظمها حيث ألحقت أصحابها بالرّسل والأنبياء عليهم السلام، فيما خصوا به من العلم الإلهي لأنّ العلماء ورثة الأنبياء وما ورثوا أيّ الأنبياء... ديناراً ولا درهما بل ورثوا العلم» (عربي، الفتوحات المكية، د.ت، صفحة 139/3)، والكتابة التي تعتمد على هذا العلم لا تموت لأنّها تستمدّ وجودها من الإلهية، أما الكتابة المعتمدة على العلم الأوّل فهي محدودة زائلة بزوال حقائقها النسبية، فكثير من العلوم ثبت زيفها فتركت لمجانبتها الصّواب أو المنطق.

والجامع بين الفعلين الأوّل والثاني هو فعل الخلق والإبداع، فالكتابة حدث إبداعي حدث يولد من يد المبدع، فكلّما كانت يد المبدع متّصلة بالفعل الأوّل للكتابة كانت أصدق من غيرها، ويقصد بالفعل الأوّل «القلم الأعلى واللّوح المحفوظ... وإذا قلت القلم الأعلى فتفتن للإشارة التي تتضمن الكاتب، وقصد الكتابة فيقوم معك قول الشّارع إنّ الله خلق آدم على صورته، ثم عبارة الشّارع في الكتاب العزيز في إيجاد الأشياء عن كُنْ» (عربي، الفتوحات المكية، د.ت، صفحة 210/1)، والمعنى أنّ الإنسان ليس وحده الكاتب، ولكن الله هو كاتب أيضاً، والكتابة الإلهية ليست مادية، ولكنّها تعينيّة، والإنسان تعين منها، والدليل فعل الخلق (كُنْ) فالإنسان كان من فعل الأمر (كُنْ) الذي دلّ على التّكوين لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (يس: 82)، وهذا الجمع بين الإنساني والإلهي في فعل الكتابة مصدره عند الشّيخ ابن عربي -مثلاً- القول بمذهب وحدة الوجود أين يرى الأشياء في حالة من الاجتماع والتّكامل، ويظهر هنا التّكامل والجمع في قوله: «القلم محلّ التّفصيل، والنّون يقصد نون الفعل (كُنْ) - محلّ الإجماع واللّوح محلّ التّدوين» (عربي، الميم والواو والنون، 2002، صفحة 75)،

ويقول الجيلي (ت1428م): «القلم عبارة عن أوّل تعيينات الحقّ في المظاهر الخلقية على التّمييز، وقولي على التّمييز هو لأنّ الخلق له تعيين إبهامي أوّلا في العلم الإلهي، ثمّ له وجود مجمل حكمي في العرش، ثمّ له ظهور تفسيريّ في الكرسي، ثمّ له ظهور على التّمييز في القلم الأعلى، لأنّ ظهوره في القلم وجود عيني مميّز عن الحقّ، وهو - أعني القلم الأعلى - أتمّودج ينقش ما يقتضيه اللّوح المحفوظ، كالعقل فإنّه ينقش ما تقتضيه النّفس، فالعقل بمكانة القلم والنّفس بمكانة اللّوح» (عربي، الميم والواو والنون، 2002، صفحة 76). في القول ربط لنشاط الكتابة بالخلق والصّوفية من القائلين بالجبرية، فكلّ صادر عن الإنسان ماهو إلا تابع للفعل الأوّل فعل الخلق والتّكوين، فالكتابة عند الإنسان ما هي إلاّ فعل إلهي والجامع بينهما هو الخلق فكلّ ما هو إنساني حقيقته إلهي مسطور في اللّوح المحفوظ.

وما نصّ عليه الذكر سابقا من أنّ الوجود متعلق بالقلم واللّوح رمز الإيجاد والخلق، وفعل الأمر (كُنْ) دلّ على التّلقّي من الله تعالى مباشرة فحقيقته أنّ الكتابة سارية في كل الصّور والأشكال، فهي وحيّ إلهي يتلقاه الصّوفي ومصادرهما الآتي:

1.2_ علم الأسرار: وهو علم وهيّ مصدره الكشف، لا تقدر العقول على إدراكه «إذا أخذته العبارة سمح واعتاص على الأفهام دركه وحشن، وربما مجّته العقول الضعيفة... لهذا صاحب هذا العلم كثيرا ما يوصله إلى الأفهام بضرب الأمثال» (عربي، الفتوحات المكية، د.ت، صفحة 74/4)، واللّجوء إلى الأمثال عند الكتابة سببه أنّ اللّغة العادية لغة العامة تعجز عن حمل تلك الأسرار فلا بدّ من الكلام الرّامز القائم على المجاز من تشبيه واستعارة وكناية.

2.2_ علم الأحوال: الحال «صفة تكون في وقت دون وقت كالشّكر والصّحو، والغيبة والرضى، أو يكون وجودها مشروطا بشرط فتتعدّم لعدم شرطها كالصبر مع البلاء» (عربي، الفتوحات المكية، د.ت، صفحة 33/1)، والكتابة مع الحال هي نوع من الانتشاء يغيب فيها العقل ومنبعها المخيلة الطليقة التي عمّت العارف خلال مكاشفته، وكلّما تقدّم في الأحوال كلّما تعمقت مكاشفته واستعصت كلماته على الفهم، حتّى تصل إلى الشّطح الذي إن أخذ على ظاهره دون تأويل حكم على صاحبه بالكفر والزندقة.

3.2_ علم الإلهام: وهو علم يكتسبه العارف وقد تدرّج في الأحوال إلى أعلى المراتب، فاقترّب من الكمال الفعليّ «فيصبح مدركا لما ألهمه الله وأوقره في نفسه» (عربي، الفتوحات المكية، د.ت، صفحة 310/4)، والإلهام نوع من الوحي فقد جاء في لسان العرب «الوحي الإشارة والكتابة والرّسالة والإلهام والكلام الخفي، وكلّ ما ألقته إلى غيرك» (منظور، د.ط، صفحة 379/15)، فابن عربي يقول على

كتابه الفتوحات المكيّة: «بنيت كتابي هذا بل بناه الله لا أنا على إفادة الخلق فكّله فتح من الله تعالى» (عربي، الفتوحات المكيّة، د.ت، صفحة 74/4)، وهذا النوع من الكتابة نجده بكثرة عند ابن عربي تعددت فيه صور الإلهام بين الوحي بالسمع والتلقي بالترقّ المكتوب، والإلقاء في الخاطر، فمن صور هذا الإلهام الأخير قوله في "فصوص الحكم": «فإنّ حكم موسى كثيرة وأنا إن شاء الله أسرد منها في هذا الباب على قدر ما يقع به الأمر الإلهي في خاطري» (عربي، فصوص الحكم، 1980، صفحة 197)، فالإلهام عند الصوفيّة وحي خصّ به الخالق رجاله من أوليائه الصالحين.

4.2_ علم الدّوق: الدّوق له أهميّة كبيرة في العرفان الصّوفي، لأنّ مدارك أهل الطّريقة متشعبة ومنها ما لا يدرك إلا بهذا العلم، يقول الغزالي: «ولم يبق إلا ما لا سبيل إليه بالسمع والتّعليم بل بالدّوق والسلوك» (حامد، 1981، صفحة 82) فلا يمكن معرفة ما ينتج عن الدّوق إلا بالدّوق، يقول أحد شعراء الصّوفية:

مَنْ ذَاقَ طَعْمَ شَرَابِ الْقَوْمِ يَدْرِيه *** وَمَنْ دَرَأَ غَدَا بِالرُّوحِ يَشْرِيه
وَدُو الصَّبَابَةِ لَوْ يُسْقَعَلِي عَدَدِ الْأَنْفِ *** فَنَاسِ وَالكَوْنِ كَأَسَا لَيْسَ يَرْوِيه

(عربي، رسالة الانتصار، د.ط، صفحة 39)

فبالدّوق ينحصر المفهوم والدّلالة والاستدلال بالدّائق، ويقول ابن عربي: «إنّ الدّوق عند القوم أول مبادئ التجلّي، وهو حال يفجأ العبد قلبه، فإذا أقام نفسين فصاعداً كان شرباً، وهل بعد هذا الشّرب ريّ أم لا، فدوقهم في ذلك مختلف» (عربي، الفتوحات المكيّة، د.ت، صفحة 548/2).

فالدّوق والإلهام والأحوال والأسرار كلّها علوم وهبيّة، يهبها الله لمن يشاء من عباده بما حقق الصّوفية كتابة خاصة تعرف باسم علم الباطن معيّنين بالإشارة والتّلميح ما حازوه من حقيقة كاملة لا شكّ فيها، فالكتابة بهذا المعنى ذات صلة بالتّجربة بالمعنى الصّوفي لا المعنى العلمي المؤطرّ بالمنهج التجريبي وأطواره المعروفة، فالكتابة عند الصّوفية هي طريقة ورياضة، ومجاهدة ونيّة

قصد، وأحوال، ومقامات وفتوحات ربانيّة يتذوّقها السّالك عملاً فتعطيه علماً يسجّله في الطّروس فيستعصي على الفهم لأنّه تجربة ذاتية، وعلم ذوقي.

وتجربة الكتابة عند شيوخ الصّوفية ومنهم ابن عربي ممن يؤمنون بوحدة الوجود، وإن حوت الكثير من المعارف فإنّها كشمسية مسعاهم فيها الاقتراب من الألوهيّة التي يختزنونها في ذاتهم، وبلوغ منطقة المطلق الذي

يقتضي عبور مقامات هي أصلا مقامات الكتابة، أمّا الهدف والغاية فهما تحقيق السعادة لهم ولغيرهم، وتحقيق الاطمئنان للنفس وتجنّبها الشك والريب، والظن، والجهل، وهذا لا يتحقّق إلا بإدراك مراتب اليقين الثلاثة، وتفصيلها:

أ_ علم اليقين: هذا العلم هو أوّل مراتب اليقين هدف الصّوفي وهو ما يتحقّق عن طريق استخدام العقل، فعلم اليقين «ما أعطاه الدليل الذي لا يحتمل الشُّبُهَة الواردة من الخاطر» (عربي، الفتوحات المكية، د.ت، صفحة 132/2)، ويصل صاحب هذا العلم لإدراك الألوهيّة بمعرفة الله معرفة يقينيّة لا تدع مجالاً للشك.

ب_ عين اليقين: مرتبة خاصة بأهل الكشف؛ لأنّها مرتبة ترتفع فيها الحجب بعد أن مرت بعلم اليقين أين عرف الله، فلا تصحّ «المعرفة بالله لأحد حتّى يتعرّف إليه ويعرفه بظهوره، فيبصره من القلب عين اليقين بنور اليقين» (عربي، رسالة الانتصار، د.ط، صفحة 86)، يقول ابن عربي:

وَلَمَنْ لِلْعَيْنِ لَطِيفٌ مَعْنَى *** لَدَا سَأَلَ الْمُعَايِنَةَ الْكَلِيمُ

(عربي، رسالة الانتصار، د.ط، صفحة

86)

يقصد طلب سيدنا موسى _ عليه السلام_ من المولى عزّ وجلّ الرؤية العينية والواردة في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَن نَرَاكَ إِنَّا كُنَّا نَظُرُ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الأعراف: 143)، وهذا هو عين اليقين بنور اليقين لحصول المشاهدة.

ج_ حقّ اليقين: ثالث درجات الوصول إلى إدراك الحقيقة اليقينيّة وهو ثمرة الوصول إلى عين اليقين، فالعين التي أدركت ألوهيّة ربّها ثم انكشفت لها الحجب بالفناء في ذات مولايها ووصولها قد تحقّق وعندها تنزل على الأرواح معارف إلهيّة تبهجها وتسعدها.

وهذه المراتب يدلّل ابن عربي على صحتها من القرآن الكريم فيقول: «فالثلاثة كتابية، علم، وعين، وحق» (عربي، حلية الأبدال، 1997، صفحة 62)، فالأنواع وردت في قوله تعالى: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ﴾ (التكاثر: 05)، وعين اليقين في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَترَوْنَهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾ (التكاثر: 07)، وأخيرا حق اليقين في قوله: ﴿وَإِنَّهُ لَحَقُّ الْيَقِينِ﴾ (الحاقة: 51).

فالكثابة عند الصّوفية ومنهم ابن عربي هدفها إبراز صفات الله وأسمائه والوصول إلى مرتبة الفناء بحصول الكشف والمشاهدة. كما أنّ فعل الكتابة الصوفية مرتبط بفعل آخر هو صورة من صورته، ونقصد به فعل الكلام، وهو حدث سابق لكلّ كتابة موجود بالقوّة فيها، لكن الصّوفي يربط الكلام بالحدث الأوّل أي الكلام الإلهي وعليه فهو يعقد مفهوم الكلام عنده بشائية متلازمة (الصّمت والكلام) فيصبح الصّمت الباطن والكلام الظاهر، والصّمت رياضة صوفية، إذ المتصوف في طريقه لتحقيق المعرفة يصفو كلامه وتّدق عباراته، فالتجربة أعمق من أن يعبر عنها لسان الحال أو المقال فتستلزم الصّمت، وقد عبّر ابن عربي عن ذلك بقوله: «فإنّي كنت شديد القهر لنفسي في الكلام» (عربي، روح القدس في مناصحة النفس، 2006، صفحة 284)، والصّمت كما قيل في وقته صفة الرّجل، كما أن التّطرق في موضعه من أشرف الخصال، ويصنّف الصّمت عند الصّوفية كما يلي:

صمت أدب: وهو من آداب الصّوفية وأخلاقهم.

صمت بسبب: وهو صمت المرید عن كشف أو فيض إلهي أخرس لسانه.

صمت عبادة: وهو صمت عندما يأخذ الآخرين في الغيبة والنّميمة.

صمت رياضة: كما قال بشر بن الحارث: "إذا أعجبك الكلام فأصمت، وإذا أعجبك الصّمت فتكلم" (عربي، حلية الأبدال، 1997، صفحة 50).

ويقسم ابن عربي الصّمت إلى صمت اللّسان أو صمت القلب، وصمت السرّ. «الصّمت على قسمين: صمت باللّسان، عن الحديث بغير الله تعالى مع غير الله تعالى جملة واحدة.

وصمت بالقلب: عن خاطر يخطر له في النّفس في كون من الأكوان البتّة، فمن صمت لسانه ولم يصمت قلبه خفّ وزره.

ومن صمت لسانه وقلبه ظهر له سرّه وتجلّى له ربّه، ومن صمت قلبه، ولم يصمت لسانه فهو ناطق باللّسان بالبيان والحكمة، ومن لم يصمت بلسانه ولا بقلبه كان مملكة للشيطان ومسخرة له» (عربي، حلية الأبدال، 1997، صفحة 51).

فبالصّمت تحصل المشاهدات، ويحدث الاتصال بالله، وتجربة المشاهدة تركّز على التّلميح دون التّصريح وعلى الإشارة دون العبارة، وهذا الرّمز له مرجعية لغويّة صوفيّة تتمثل في عجز البيان عن الإفصاح «ثم قال لي: أنظر في النّظم المحصور، وهو موضع الرّمز، ومحلّ للغز الأشياء، ولو علم أنّ في شدة الوضوح لغز

الأشياء ورمزها لسلكوه، أنزلت الآيات التّيرات دلائل لمعان لا تُفهم أبدا» (عربي، مشاهدة السرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية، 2005، صفحة 66)، فالمعنى الذي يتجلى للتجربة العرفانية يبقى خافيا مستورا لا يمكن الإفصاح عنه إلا بالرمز.

فالصّمت هو طريق للكشف، وتعبير عن المطلق إذا تحقّق جاز الكلام، فالذي خلق الكلام هو الله، وهو المتكلّم في الحقيقة، أما في حقيقته فهو صامت، لذلك اعتبر ابن عربي الكلام حضورا والصّمت غيابا، فالكلام هو لكلّ النّاس عامتهم وخاصتهم، أما الصّمت فهو لأهل الأحوال ولخاصتهم «أشهد في الحقّ بمشهد نور الصّمت، وطلوع نجم السّلب، فأخرسني فما قي في الكون موضعا إلا ارتقم بكلامي، وما سطرّ كتاب إلا من مادتي وإقائي» (عربي، مشاهدة السرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية، 2005، صفحة 66)، فلولا الصّمت الذي هو سرّ رباني لما تمكّن ابن عربي من الكلام والتّسطير.

فالصّمت حالة عدميّة غائبة باطنيّة، والكلام حالة وجوديّة ظاهرة لها علاقة بالذّات الإلهيّة ففعل الأمر فعل التّكوين (كن) كلام به كان الوجود في صورته الماديّة، أما الصّمت فيلتبس بالمعنى الوجودي الذي يخصّ الذّات الإنسانيّة وبخاصة العارف «الصّمت حقيقتك» (عربي، مشاهدة السرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية، 2005، صفحة 66)، وتتجلى هذه الحقيقة لتداخل مع الكلام في امتزاج جدلي، ويدخلنا في عمليّة تأويل «ثمّ قال لي: على الكلام فطرتك، وهو حقيقة صمتك، فإذا كنت متكلمًا فأنت صامت» (عربي، مشاهدة السرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية، 2005، صفحة 66)؛ أي كلّ شيء يتكلّم بالضرورة لأنّه خلق على الفطرة تكلم باللسان أو بغيره كالخاطر، فالعالم بما فيه من أشياء وموجودات لا ينقطع عن الكلام أبدا، وتسيح الموجودات لله حتّى وإن لم تكن ناطقة هو من هذا الباب قال تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ (الإسراء: 44)، وهذا لا يعرفه العارف أو يشعر به فقط؛ بل يراه في صورته الحقيقية الناطقة، والإنسان إنّما رزق اللسان بسبب التّفصيل فقد خلق الله آدم على صورته. فابن عربي يكتب بما تمليه التجربة الصّوفية من كتاب الكشف العرفاني حيث يتّصل الأوّل بالآخر والغائب بالحاضر والخالق بالمخلوق في صورة وجودية.

3_ تجربة الكتابة وأطوارها عند ابن عربي:

التجربة الصوفية في الثقافة العربية الإسلامية تجربة عرفانية قامت على سفر طويل نحو المطلق، وقدّموا هنا السفر بما يكشف عنه من أسرار رابنية خصوصا إذا كان هذا السفر الذي عثر عنه ابن عربي حين ميّز بين ثلاثة أسفار في قوله: «الأسفار ثلاثة لا رابع لها أثبتّها الحقّ عزّ وجلّ وهي سفر من عنده وسفر إليه، وسفر فيه، وهذا السفر فيه هو سفر التّيه والحيرة فمن سافر من عنده فربحه ما وجد وذلك هو ربحه، ومن سفر فيه لم يربح سوى نفسه، والسفران الأوّلان لهما غاية يصلون إليها ويخطّون عن رحالهم، وسفر التّيه لا غاية له» (عربي، كتاب السفر من نتائج الإسفار، 1948، صفحة 3)، وفي هذا السفر كانت الحقائق تتجلى والتجارب تتكثّف بما يتكشّف، وتحديد هذه التجربة ليس شيئا هينا فأهل الباطن من الصّعوبة أن تقدّمهم في صورة الظاهر، والأمر يزداد تعقيدا وصعوبة إذا رمنا تقدّم تجربة صوفي مثل ابن عربي لفهم تجربة الكتابة عنده، فسفره نحو المطلق لا يتقيد بالمكان كما لا يتم فيه، لأن قصد السفر كان باتجاه «السموات معي» "لا معي" (خالد، 2004، صفحة 86) معنى أي حقيقة بعد طول مجاهدة استطاع أن يتحرر فيها من عناصر التكوين الأربعة «فقد فارق... عنصري النار والهواء في باب العقل والأهبة للإسراء، حيث تجسدت مفارقتة للنار لما رمى من قلبه حظ الشيطان بوصفه مخلوقا من نار، واتضح مفارقتة للهواء لما رُجّ به من صفات الصفا في الهواء، ثم فارق في باب النفس المطمئنة والبحر المبحور، عنصر الماء، وبذلك تأتي له العروج حيث قال ثمّ تعرج، في حين فارقت الماء إلى أول السماء» (خالد، 2004، صفحة 86)، وبالتحلل من العناصر

الأربعة المشكلة للإنسان، والتي فيها كلّ ما هو جسماني ممكن الشهوات والرغبات والغرائز تفتح له الحجب وتتوالى عليه الأسرار الرابنية التي لا تتأني إلا لنبي مقرب أو صاحب مكاشفة وعرّفان، مما يجعل السالك في تحول دائم.

بدأت الحجب تسقط بين يدي الشيخ كما ذكر في البداية مع «مناجاة اللوح الأعلى» (خالد، 2004، صفحة 143)، ثم «مناجاة قاب قوسين» (خالد، 2004، صفحة 133)، ففي هذا المقام العلوي تتداخل ذات السالك بأخر تسمع كلامه بداخلها «سمعت كلاما مني ولا داخلا فيّ ولا خارجا عني» (خالد، 2004، صفحة 143)، وعند تداخل الهويات الذات هذه أولى علامات الفناء وهذا المقام يهمنّا لأنّه مدار حديثنا ففيه تتموقع تجربة الكتابة، ومن مقام الفناء ينتقل إلى حضرة "أو حي" وهي حضرة الفناء وفيها يقول: «فاختطفني مني، وأفانيت عني، واتفقت أمور وأسرار عطى عليهن إقرار وإنكار، جلت هذه العبارة، ودقت عن الإشارة، فهي لا تُنعت ولا توصف، ولا تحد ولا تنصف» (خالد،

2004، صفحة 87) ومعراج ابن عربي لم يكن بصورة حقيقية، بل حقيقته الخيال لأتم ما سافر إلا في نفسه يعبر عن تجربة وجودية تمثلت في الاتحاد والحلول، فقد حوَّطب في نهاية معراجه بقوله: «أنت كيميائي، وأنت سيميائي، أنت إكسير القلوب، وحياض رياض الغيوب، بك تنقلب الأعيان أيها الإنسان، أنت الذي أردت وأنت الذي اعتقدت، وبك فيك إليك، ومعبودك بين عينيك، ومعارفك مردودة عليك، ما عرفت سواك، ولا ناجيت إلا إياك» (خالد، 2004، صفحة 87)، فسماع صوت المطلق تجربة من تجارب التجلي الداخلية تأتي له بما إدراك الوجود بوصفه خيالا، والخيال عند الشيخ أسبق من الحقيقة لأنه لا حقيقية إلا الله هو عين الأشياء وذاتها وما عداه صورة من صور الخيال الوهم لا ينتبه لها الإنسان إلا إذا غادرت روحه سجن جسده الفاني، وبالتقاط هذا الصوت ضمن السفر الصوفي الذي تنكشف بعض أشكال الكتابة الصوفية.

فكما أشرنا إليه سابقا رحلة الكتابة عند الشيخ الأكبر تندرج ضمن تجربة وجودية رحبة، لاسم مخاطرها في سفره الوجودي، ومن ثم نظَّر لها، ويتَّضح ذلك عند معاينة كتاباته التي هي تأملات روحية أدركها من تقلباته في مقامات العارفين حتى سماع صوت المطلق فتجربة الكتابة التي شغلت حياته، فقد دامت كتابة الفتوحات الملكية قرابة الثلاثين سنة بالصور الآتية:

1.3_ الكتابة بالسماع:

لا يعتبر ابن عربي ما يكتبه فعل إرادي؛ بل أمر إلهي تلقاه بالسماع بعد أن أدرك مرتبة تسمح له بنيل هذا الشرف، والتي ذكرنا أنها تهيأت له عندما تحرر من بشريته، تهيؤ تغدو معه الكتابة تجربة في انتظار ما يُلقى إليه، لأنه يمثل صورته الإنسان الكامل الذي اكتملت لديه المعطيات البشرية، وغير البشرية للفهم والتلقي عن الذات الإلهية، وهذا ما أوضحه الشيخ عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب﴾ (سورة الشورى، الآية 51)، حيث يقول: «أما قوله تعالى: (أو من وراء حجاب) فهو خطاب إلهي يلقيه على السمع لا على القلب فيدركه من ألقى عليه فيفهم منه ما قصد به من أسمع ذلك، وقد يحصل له ذلك في صورة التجلي، وأما علم الترجمة عن الله فذلك لكل من كلمة الله في

الإلقاء والوحي فيكون المترجم خلافا لصور الحروف اللفظية أو المرقومة التي يوحدها ويكون روح تلك الصور كلام الله لا غير» (عربي، الفتوحات المكية، د.ت، صفحة 58)، وهذا يجعل الكتابة عند الصوفي متصلة بمصادر مختلفة عن الكتابة غير الصوفية.

والفرق بين الكتابة الصوفية وغيرها فروق قاعدتها وضعية المؤلف في الثقافة العربية القديمة يوضحها

ابن عربي:

«المؤلف مقيد بما اختار التأليف فيه ممّا يجعله تحت اختياره.

خاضع للعلم الذي يستمد منه، ممّا يجعله تحت العلم الذي يبيته.

متحكم فيما يكتب، فيلقي ما يشاء ويمسك ما يشاء.

أما الكتابة الصوفية العرفانية فيكون المؤلف فيها:

خالٍ القلب من كل علم، عاكفا على مراقبة ما يفتح له الباب.

مستغرقا في المقام ومنقطعا عمّا سواه إلى فقدان الحسن.

ممتثلا لما يؤمر به.

جاهلا لما يكتبه ويكتب عنه.

متحررا من علم الباب الذي يكتب فيه» (خالد، 2004، صفحة 90).

والمقصود بالجهل أنّ الصوفي في لحظة الكتابة، فهو يكتب في غيبوبة ليس لديه معرفة مسبقة عمّا

يكتب، لأنّ المعرفة تملى عليه في لحظة مكاشفة والكشف طريق من طرق المعرفة أشرنا إليه سابقا،

فمحصول التجربة الصوفية أصلا يتجاوز الوعي المنطقي للأشياء، فكثير من القضايا التي يتحدث عنها

ابن عربي لا يؤيدها العقل على الإطلاق، لأنّ مصدرها الخيال.

فالكتابة تولد لحظة تجربة ذاتية عند سماعها الصوت، وبسماع هذا الصوت يأتي الإذن بالكتابة فلا

كلام إلا عن «طريق الإذن ولا يقف إلا على ما حدّ له» (عربي، الفتوحات المكية، د.ت، صفحة

95)، والميلاد ظاهرة حتمية لأنّ الكتابة تتحول إلى مقام كباقي المقامات التي يدركها العارف ولا يستطيع

أن يتجاوزها، بل عليه أن يرتقي من مقام إلى آخر في سفر طويل مجهول العواقب وجهته المطلق، سفر

بريء خال من الأفكار المسبقة أو المعارف النظرية، وطرق تحصيل الإذن بالكتابة عند الشيخ يكون

بطريقتين، إذن بالكتابة في اليقظة بجسده الوارد، وآخر في النوم أداته الرؤية.

أ- الوارد:

يعتقد ابن عربي أنّ الكلام الإلهي لم ولن ينقطع بانقطاع الوحي على الرّسل وإمّا يظلّ ساريا في

الوجود، ويظلّ الصّوفي يسعى لإدراكه وسماعه وهذا ما لا يتأتّى إلا لمن أدرك مقام الولاية أو التّبوة العامة.

والولاية مرتبة من مراتب القرب الإلهي يتولى فيها الحقّ العبد قال في الحديث القدسي: «من عاد لي وليا فقد آذنته بالحرب» والولاية مرتبة لا تُكتسب مطلقا، إنّما عند الشيخ الأكبر هي تعيين إلهي لمن اكتملت طاعته، ويعرفها "القشيري" (ت1073م) بقوله: «الوليّ هو الذي يتولّى الحقّ سبحانه حفظه وحراسته على الإدامة والتّوالي، فلا يخلق له الخذلان الذي هو قدرة العصيان، وإنّما يدم توفيقه الذي هو قدرة الطّاعة، قال تعالى: «وهو يتولّى الصّالحين» (عربي، رسالة الانتصار، د.ط، الصفحات 54-56) ولهذا يذكر ابن عربي أنّه لم يقصد شيئا من مؤلفاته

وإنّما هي وارد من الحقّ تعالى، «وما قصدت في كلّ ما ألفته مقصد المؤلّفين، ولا التّأليف، وإنّما كان يرد عليّ من الحقّ تعالى موارد تكاد تحرقني، فكنت أتشاغل عنها بتقيد ما يمكن منها، فخرجت مخرج التّأليف لا من حيث القصد» (عربي، التدييرا الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، 1993، صفحة 17) فما الوارد إلا شكل من أشكال الوحي الذي لم يتوقف حسب الصّوفية.

ب- الرّؤية:

لرؤية علاقة وثيقة بالوحي فهناك الكثير من الأحاديث النبوية الشريفة التي أشارت إلى أنّ الرّؤية الصّادقة جزء من أجزاء التّبوة منها حديث عائشة رضي الله عنها -«لا يبيّنني بعدي من التّبوة شيءٌ إلاّ المُبشّراتُ قالوا يا رسولَ الله وما المُبشّراتُ قال الرّؤيا الصّالحَةُ يراها الرّجلُ أو تُرى له» (العسقلاني، د.ط، صفحة 392/12)، وكذلك قوله -صلى الله عليه وسلّم-: «أصدقكم رؤيا أصدقكم حديثا» (العسقلاني، د.ط، الصفحات 404/12-405)، مثل هذه النصوص فسحت المجال للصّوفية لتبني الرّؤية الصّادقة وصلتها بالوحي خارج دائرة التّبوة، فالرّؤية بهذا نوع من المعرفة الغيبية «تحمّل...بعدا ميتافيزيقيا يرتبط بالخيال والكشف مع تجاوز المجهول، وينطلق بقناعة العالم الغيبي، لأنّ الثّقة فقدت مع العالم المحسوس» (يجياوي، 2008، صفحة 115)، وهذا مذهب المتصوفة فالعالم المحسوس يدرك بالعقل، أما عالم الكشف فيدرك بالقلب، ومن منافذ الكشف الرّؤية الصّادقة التي لا يمكن ردها بنصّ الحديث النبوي الشّريف، مع العلم أنّ للرّؤية الصّادقة شروط.

ويشير ابن عربي أنّه تلقى الوحي عن طريق الرّؤية وخاطبه الله من غير واسطة بكلام «لا يُكَيّف، ولا يشبه كلام مخلوق، عين الكلام هو عين الفهم من السّماع، فمما فهمت منه: «كن سماء وحيّ، وأرض ينبوع، وجبل تسكين، فإذا تحركت فلتكن حركة إحياء وسكينة، بتحريك عن وحيّ سماويّ. ثم وقع في نفسي نظم فكنت أنشد:

جعلت في الذي جعلنا ***
 وأنت تدري بأن كوني ***
 فكلُّ فعلٍ تراه مِنِّي ***
 وقُلتَ لي أنتَ قدَّ عملنا ***
 ما فيه غيرَ الذي جعلنا ***
 أنتَ إلهي الذي فعلنا » ***

(الغراب، 1993، صفحة 63).

كما رأى ابن عربي الرسول _صلى الله عليه وسلم_ وكان مما رآه تحصيل كتاب فصوص الحكم _ كما ذكرنا سابقا _ وروى الحادثة في مقدمة الكتاب بقوله: «أما بعد فإنِّي رأيت رسول الله _صلى الله عليه وسلم_ ... ويده كتاب فقال لي: هذا كتاب فصوص الحكم خذه واخرج به على الناس ينتفعون منه...» (الطعمي، 1992) ويزيد الشارح على هذا أن الكتاب أي الفصوص من كتب الرسول _صلى الله عليه وسلم_ الباطنة ليس فيها زيادة أو نقص فمن أنكر على الشيخ واعتقد أن هذا الكتاب من هوى نفسه فقد أخفق يقينه.

ومما تقدم تتضح استراتيجية الكتابة عند الصوفية وخصوصا ابن عربي، فهي فضاء لتحقيق السَّفر الوجودي في ضوء مذهب وحدة الوجود والاتحاد والحلول أين يتَّحد الإنسان بالإلهي، وفي هذه الحالة ليس العارف الفاني من ينطلق ويفكر، وإنما

هناك ذات عليها هي من تنطق على لسانه وتوجّه بنانه، فتكون الكتابة آلية فالكلمات تتهاطل من سرّ الوجود، إنّها كلمات الأحوال والكشف، ولغة الحلول في الذات الإلهية لغة سرّها في رمزيتها إنّها لغة اللالعة بالتعبير الأدونيسي (زدادقة، 2008).

فالكتابة عندهم عرفانيّة جمالية لارتباطها بالخيال المعبر الوحيد لفهم حقيقة الوجود والواحد الذي سطرّ الخلق بالعلم في اللوح المحفوظ، فما يكتب في علم الظاهر هو حبات متساقطة من عالم الباطن، وهذا ما نلمسه جليا عند معاينة تفسير ابن عربي صاحب الطريقة الأكبرية للقرآن الكريم وهو تفسير قام على تأويل باطني يوافق ما ذكر سابقا حول مفهوم الكتابة الأنطولوجية عند الصوفية عموما وابن عربي خصوصا.

تأويل القرآن والكتابة الأنطولوجية الأكبرية:

يعتبر القرآن الكريم من أهم المصادر التي تعتمد عليها الصوفية في بناء أسسها المعرفي، ومرجعيتها الدينية، فقد صرح ابن عربي بذلك في قوله: «أعلم أنّ جميع ما أحكم به في مجالسي وتصنفاي إنما هو من

حضرة القرآن الكريم» (عربي، الفتوحات المكية، د.ت، صفحة 3/334)، لكن فهمه للقرآن وتفسيره له وتأويله لا يخرج - كما أشرنا إليه سابقا - على مذهبه الذي آمن به ودعا إليه في كل كتبه وهو القول بوحدة الوجود والحلول، فمعرفة يلتمس فيها الطريق العرفاني للوصول إلى الحقيقة المطلقة التي هي غاية كل سالك طريق التصوف، فمذهب ابن عربي غنوجي فيضي يعتمد فيه على المعرفة القلبية للواردات الإلهية، فقد أشار إلى أن جميع علومه بطريق الوهب والإلهام الإلهي، لا بطريق الأخذ من الآخرين وعليه كانت نظرته للقرآن نظرة خاصة تتجاوز منطق العقول لم يقل بها من سبقوه ممن تناولوا القرآن دراسة وتفسيراً وحتى الفرق التي أولت الآيات بما يخدم مذهبها كالشيعة لم تستطيع أن تشير إلى تلك الخاطرات من الواردات التي سجلها ابن عربي أغلب كتبه خصوصاً كتابه الفتوحات المكية والجمع والتفصيل وهو كتاب خصه لتفسير القرآن لكنه فقد، وقد التمس الباحثون استراتيجية التأويل عند الشيخ انطلاقاً من باقي مؤلفاته، «وقد قام محمود محمود الغراب إلى جمع وتصنيف وترتيب ما كتبه الشيخ الأكبر في تأليفه مما يصلح أن يكون تفسيراً لبعض آيات القرآن، وقد نشره في أربعة أجزاء بعنوان رحمة من الرحمن في تفسير وإشارات القرآن من كلام الشيخ الأكبر، كما نشر على هامشه تفسير ابن عربي الموجز للقرآن، وهو إيجاز البيان في الترجمة عن القرآن، وقد محمود الغراب في هذا الجمع مجهوداً كلفه عقدين ونصف وجهه في ذلك مسعاه إلى ملء الفراغ الذي خلفه ضياع كتاب الجمع والتفصيل من جهة، وإلى الكشف من جهة أخرى» (خالد، 2004، صفحة 56).

يبدأ تأويل القرآن عند ابن عربي من تحديده لمفهوم الكلام والكتابة كوصفين اتصفاً بهما كلام الله أو كتابه، فيفرق بين المفهومين تفرقة عارف فيقول: «كلام الله هو هذا المتلو المسموع المتلفظ به المسمى قرآناً وتوراهً وزبوراً وإنجيلاً، فحروفه تُعَيَّنُّ مراتب كلمه من حيث مفرداتها، ثم للكلمة من حيث جمعيتها معنى ليس لآحاد حروف الكلمة، فللكلمة أثر في النفس، لهذا سميت في اللسان العربي مشتقة من الكلم وهو الجرح، وهو أثر في جسم المكلوم، كذلك للكلمة أثر في نفس السامع أعطاه ذلك الأثر استعداد السمع لقبول الكلام بوساطة الفهم لا بدّ من ذلك، فإذا انتظمت كلمتان فصاعداً سمي المجموع آية أي علامة

على أمر لم يعط ذلك الأمر كل كلمة على انفرادها مثل الحروف مع الكلمة، إذ قد تقرر أنّ للمجموع حكماً لا يكون لمفردات ذلك المجموع، فإذا انتظمت الآيات لم تكن الآيات تعطي تلك المنزلة

على انفراد كل آية منها، وليس القرآن سوى ما ذكرناه من سور وآيات وكلمات وحروف، فهذا قد أعطيتك أمراكليا في القرآن والمنازل تختلف فتختلف الآيات فتختلف الكلمات فيختلف

نظم الحروف، والقرآن كثير لو ذهبنا نبين على التفصيل ما أومأنا إليه لم يف العمر بع، فوكلناك إلى نفسك لاستخراج ما فيه من الكنوز، وهذا إذا جعلناه كلاما، فإن أنزلناه كتابا فهو نظم حروف رقمية لانتظام كلمات لانتظام آيات لانتظام سور كل ذلك عن بيمين كاتبة كما كان القول عن نَفَسِ رحماني فصار الأمر على مقدار واحد وإن اختلفت الأحوال، لأن حال التلطف ليس حال الكتابة، وصفة اليد ليست صفة النَّفَسِ، فكونه كتابا كصورة الظاهر والشهادة، كونه كلاما كصورة الباطن والغيب، فأنت بين كثيف ولطيف، والحروف على كل وجه كثيف بالنسبة إلى ما يحمله من الدلالة على المعنى الموضوع له، والمعنى قد يكون لطيفا وقد يكون كثيفا، لكن الدلالة لطيفة على كل وجه وهي التي يحملها الحروف وهي روحه والروح ألطف من الصورة» (عربي، الفتوحات المكية، د.ت، صفحة 140/5).

كلام طويل لكنه مفصّل أحاط بجميع جوانب الخطاب القرآني انطلاقاً من جانبيه الكلام والكتابة وكل جانب حوى من الصفات التي ميزت هذا النَّفَسِ الرباني عن غيره من الخطابات فيجمع جانب الكلام إليه صفة النَّفَسِ الرحماني، والظاهر والشهادة والكثافة، وبالمقابل يجمع الكتابة بين صفة اليد، والباطن، والغيب، واللفظ، ومن خلال هذا التقابل تتأكد وجهة ابن عربي ومن خلفه الصوفية في توجيه الخطاب القرآني عند تأويله إلى وجهة ميتافيزيقية بعيدة عن الظاهرية التي عرف بها التأويل القرآني عند أهل السنة مثلاً، وتظهر هذه الوجهة في ما يجمعه فعل الكتابة من غيبات في أسرارى يدركها الرسوم، وإنما هي للعارفين به من طريق الوهب الإلهي، الذين منحهم أسرارهم في خلقه وفهمهم معاني كتابه، وإشارات خطابه.

يجد ابن عربي بناء القرآن بناءً لغويًا باعتباره كلاما مكتوبا يظهر في صورتين صور جزئية هي الحروف التي تنتظم فيما بينها مكونة صورة أكبر هي الكلمة التي هي بدورها تنتظم مع مثيلاتها مكونة الآيات فالسور، وبالتالي فمستوى القراءة يحدد وفق ما يلي:

أ- الحروف: هي أصغر وحدة مكونة للخطاب القرآني، ولأنها الوحدة الأولى يرى ابن عربي أنها مليئة بالأسرار الربانية التي لا يدركها إلا أهل الكشف بالحروف «أمة من الأمم مخاطبون ومكلفون، وفيهم رسل من جنسهم ولهم أسماء من حيث هم ولا يعرف هذا إلا أهل الكشف من طريقتنا وعالم الحروف

أفصح العالم لسانا وأوضحه بيانا، وهم على أقسام، كأقسام العالم» (عربي، الفتوحات المكية، د.ت، صفحة 58/1)، وباجتماع الحروف إلى غيرها تتشكل الكلمة التي تحدد المعنى بما تثيره في السامع من أثر كأثر الجرح في الجسم.

ب- الكلمات: هي بداية تأسيس الخطاب فإذا انتظمت كلمتان فصاعدا ولدت الآية أي العلامة الدالة من الانتظام الذي لم يعط للكلمة ولا الحرف، وباجتماع الآيات تتأسس المنزلة الرفيعة للخطاب القرآني في السورة.

فالعلاقة بين الصورتين أنتجت دلالة في الكلمة والآية والسورة وهو ما يمكن من تجدد الفهم الذي لم تكن تسمح به الكلمات ثم الآيات في وضعها الأول فالكلمة كان لها دلالة فإنها تتكشف في سياق الآية، وهذه الأخيرة بدورها تتكشف ودلالاتها في سياق الصورة.

وهذا التعدد في الدلالة هو طريقة الشيخ في التأويل، فالمعنى يتجدد بصورة شاملة، بل يتجدد من قراءة إلى أخرى «فيجدد في كل تلاوة معنى لم يجده في التلاوة الأولى، والحروف المتلوة هي بعينها ما زاد فيها شيء ولا نقص، وإنما الموطن والحال تجدد ولا بد من تجدده، فإنّ زمان التلاوة الأولى ما هو زمان التلاوة الثانية فافهم» (عربي، الفتوحات المكية، د.ت، صفحة 258/4)، فالأحوال عند الصوفية لا تدوم ومختلفة من منزلة إلى أخرى وبالتالي فالفهم يختلف بحسب الحال، وبحسب التجلي فالعارف في أحواله بين طرب أو حزن، وبسط أو قبض، وشوق أو انزعاج.

ولكي يتجانس القرآن والوجود في نظرة ابن عربي التأويلية الأونطولوجية يربط بين كلمات القرآن وكلمات الوجود، واعتبر أن أول كتاب خط بالقلم على اللوح المحفوظ هو كتاب الوجود، المكتوب بحروف غير أبجدية لكنها ذات صلة بحروف القرآن، المسجلة بدورها بالقلم على اللوح المحفوظ، فالقرآن هو الوجود الصغير في مقابل القرآن الكبير، وهذا بذكرنا بالعلاقة التي يجعلها بين الإنسان باعتباره عالما أصغر والعالم باعتباره إنسانا كبيرا ويستدل على صحة وصفه بإشارة الآية إلى أن السموات والأرض ستطوى يوم القيامة طي الكتاب (بالي، 2002، صفحة 09).

فكما يقرأ العارف في أحواله القرآن يقرأ الوجود أو المصحف الكبير، والفرق بين المصحفين هو في نوع الحروف، فحروف الوجود تتلى حالا، وحروف القرآن تتلى قولا «دون أن تكون العلاقة بين النوعين

منطقية، ذلك ما يتبدى من التصنيف الذي وضعه للكتاب، حيث ميز بين الكتاب المرقوم والكتاب المسطور، والكتاب المجهول، فالكتاب المرقوم هو القرآن، والكتاب المسطور هو الوجود، والكتاب المجهول هو العلم الإلهي» (خالد، 2004، صفحة 58)، وسمي العلم الإلهي كتابا مجهولا إشارة إلى اللوح المحفوظ الذي خط عليه الغيب ولا نعلم عليه شيئا إلا اسمه.

وخلاصة القول أن الكتابة والتأويل عند ابن عربي مصدرها التجربة، التجربة الصوفية التي خطها قبله البسطامي والحلاج، فقد تميزوا في الثقافة العربية القديمة باستحداث المعاني التي تعول على التجربة الخاصة ولا تتقيد بالقبليات النظرية «ذلك ما تبدى من تأسيسهم لنحو القلب. إن لتسيخ التأويل بوصفه تجربة أو ما يسميه "بول نوياليسوعي" التجربة بما هي مبدأ تأويلي، رهانات معرفية باذخة تمثلت في بناء الصوفية للمفاهيم من داخل تجربتهم» (زيد، 1993، صفحة 26)، وقد مكنتنا هذه المفاهيم القائمة على الخلفيات الفلسفية لمفهوم الكتابة ومنه التأويلية من تحديد الاستراتيجيات المعرفية التي يسعى ابن عربي إلى تحقيقها ورسمها مذهباً يجتدى به في فهم التصوف عموماً.

قائمة المصادر والمراجع

- ابن عربي. (1993). التدبير الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية. بيروت لبنان: مؤسسة بو حسون للنشر والتوزيع.
- ابن عربي. (د.ت). الفتوحات المكية. بيروت لبنان: دار صادر.
- ابن عربي. (2002). الميم والواو والنون . دمشق سوريا: دار المحبة.
- ابن عربي. (1997). حلية الأبدال. بيروت لبنان: دار صادر.
- ابن عربي. (د.ط). رسالة الانتصار. دمشق سوريا: دار المحبة.
- ابن عربي. (2006). روح القدس في مناصحة النفس. مصر: الهيئة المصرية للكتاب.
- ابن عربي. (1980). فصوص الحكم. بيروت لبنان: دار الكتاب العربي.
- ابن عربي. (1948). كتاب السفار من نتائج الإسفار. حيدر آباد الهند: جمعية دار المعارف العثمانية.
- ابن عربي. (2005). مشاهدة السرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية. بيروت لبنان: دار الكتب العلمية.
- ابن منظور. (د.ط). لسان العرب. بيروت لبنان: دار صادر.

- العسقلاني. (د.ط). فتح الباري بشرح صحيح البخاري . بيروت لبنان : دار المعرفة.
- الغزالي أبو حامد. (1981). المنقذ من الضلال. بيروت لبنان: دار الأندلس.
- القشيري. (2003). الرسالة القشيرية في علم التصوف. بيروت لبنان: المكتبة العصرية.
- بلقاسم خالد. (2004). الكتابة والتصوف عند ابن عربي. دار توبقال: الدار البيضاء المغرب.
- بن سليمان مصطفى بالي. (2002). شرح فصوص الحكم. بيروت لبنان: دار الكتب العلمية.
- بوطارف محمد الهادي. (د.ت). المصطلحات اللسانية والبلاغية والأسلوبية والشعرية انطلاقا من التراث العربي ومن الدراسات الحديثة. الجزائر: دار الكتاب الحديث.
- راوية يحيى يوي. (2008). شعر أدونيس البنية والدلالة. دمشق سوريا: اتحاد الكتاب العرب.
- سفيان زدادقة. (2008). الحقيقة والسراب، قراءة في البعد الصوفي عند أدونيس مرجعا وممارسة. بيروت لبنان: دار العربية للعلوم.
- ظاظا رضوان. (1997). مناهج النقد الأدبي، مترجم. الكويت : عالم المعرفة.
- محمود الغراب. (1993). الرؤيا والمبشرات من كلام الشيخ الكبير. دمشق بيروت : دار الكتاب العربي.
- محي الدين الطعمي. (1992). فناء اللوح والقلم في شرح فصوص الحكم. بيروت لبنان: دار الجيل.

المفهوم الأنطولوجي للكتابة في المعتقد الصوفي الشيخ محي الدين بن عربي مثالا

نصر حامد أبو زيد. (1993). فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي . بيروت لبنان: دار التنوير للطباعة والنشر.

والترج أونج. (1993). الشفاهية والكتابية. الكويت: عالم المعرفة.