

Dirassat & Abhath
The Arabic Journal of Human
and Social Sciences



مجلة دراسات وأبحاث
المجلة العربية في العلوم الإنسانية
والاجتماعية

EISSN: 2253-0363
ISSN : 1112-9751

تاريخانية هامش النص من البنية إلى الدلالة قراءة ابن عربي للنص انموذجا

The historicism of the margin text from the structure to semantic

IBN AL-Arabi's text reading model

مولاي مخطار Moulay Mokhar خثير عيسى khatir aissa. supervisor
المركز الجامعي بلحاج بوشعيب – عين تموشنت centre universitaire Ain temouchent
مخبر الخطاب التواصلي الجزائري الحديث laboratory of the modern communication
المؤلف المرسل : مولاي مخطار mokhtar.moulay@yahoo.com Moulay Mokhar

تاريخ القبول : 2019-04-20

تاريخ الاستلام : 2019-03-02

ملخص :

يعد النص الديني في التراث الإسلامي المرجع الأساس الذي تبنى عليه المنظومة الفكرية والمعرفية للطرح الإسلامي ورؤية العالم ، وكذلك الذي يستمد منه الشرعية الفكرية والإلهامية بشقيها الديني والأخلاقي بل وتعود إليه كل النصوص الموازية له لفحص مدى تناسقها مع بعضها البعض ومع الواقع الذي يطرحه أي خطاب ، فهو نص إلهي متعالٍ بامتياز تتجلى فيه الحقائق الكونية .

وضمن هذا النسق المكثف الميسر للذكر والمفتوح لكل قراءة وتأويل ، يظهر الخطاب الصوفي الجريء لي طرح قراءة متجددة للنص مع كل قطب زمكاني تنزّل فيه الحقائق العرفانية بلغة غير مألوفة ليست بالعادية أو الإبداعية ، بل إلقائية مغيب فيها صاحب النص ، كان ابن عربي أهم هؤلاء المنظرين لها ولهذا الخطاب الصوفي الفلسفي المطمئن الذي يدور حول النص الديني وما تتجلى فيه من معاني أنه ، فمن خلال هذا الظهور والخفاء ألبسناه هذا المصطلح الحديث "التاريخانية" ، فأين تظهر دلالة هذه البنية اللسانية في لغة ابن عربي أثناء قراءته للنص الديني ؟ وأي لغة يتبناها هذا الخطاب ؟

كلمات مفتاحية: ابن عربي ؛ تاريخانية ؛ هامش ؛ الدلالة ؛ بنية .

Abstract :

The religious text in the Islamic heritage is the basis on which the intellectual and cognitive system of the Islamic discourse and the vision of the world are based, as well as the intellectual and moral legitimacy derived from it both religiously and morally, and all its parallel texts return to examine their compatibility with each other and with the reality presented by any speech. A transcendent divine text that reflects the Cosmic truths. Within this dense and easy-to-mention and open format for each reading and interpretation, the bold mystical Sufi discourse emerges to introduce a renewed reading of the text with every temporal and spatial pole in which the mystical truths descend in an unfamiliar language that is neither ordinary nor creative, but spontaneously in the absence of the author of the text, Ibn Arabi was the most important of these theorists and this mystical philosophical discourse, which revolves around the religious text and its meanings, It is through this appearance and invisibility that we have adopted this modern term "historicism". Where does semantic of this linguistic structure appear in the language of Ibn Arabi while reading the religious text? What language does this speech take ؟

Keywords: Historicism ; semantic ; margin ; Ibn Arabi ; structure.

المقدمة

لقد كان نزول القرآن الكريم ظاهرة وإعجاز لغوي جعل العربي يستغرب من سحره وبيانه الذي يؤثر في النفوس ، وعجزه عن محاكاته والفصل في أمره ، رغم أن الكلمات من قاموسهم والنسق اللغوي يقوم على نهج لسانهم ، وهو ما جعل الدارسين يدركون أهمية النص وبنياته الداخلية ونظمه ، فهو نص يتعبد بتلاوته يوميا في الصلاة ، ويتدارس في حلقات العلم ، ولذلك زاد اهتمام المسلمين به خاصة بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم وانشقاق المسلمين إلى طوائف لخلافات سياسية ، ثم زاد الاهتمام به أكثر مع اتساع رقعة الفتوحات الإسلامية ودخول الناس إلى الإسلام أفواجا واحتكت العقول الوافدة إلى الجزيرة العربية وهي تحمل تراث ضخيم من المعارف مع العقل العربي الساذج في تفكيره وليس بمعناه السلبي ، بل في عمقه وتشخيصه للمجسد وذلك ظاهر في ثقافته وعباده ولذلك وصفهم الله تعالى بالأميين ﴿ هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴾¹ أي لا حضارة لهم وما تفرزه من قيم وأخلاق في المجتمع فيصبح سلطة ونظام عام تضبطه المعارف والتجارب عبر الزمن .

فقد بقي هامش النص الديني عقودا من الزمن قيد البيئة التي أنزل فيها يعيد نفسه ويكرر رسمه في نفس اللفظ الذي استقى منه دلالاته من خلال قبائل الجزيرة العربية التي تتفاعل مع اللغة بحكم الزمن الذي يؤثر في بنيتها ونشاطها المعرفي ، حتى انفتحت اللغة على ثقافات وفلسفات أخرى جعلها تتخطى كل تلك المعارف والتفكير الساذج البسيط إلى أفق أوسع ، فجاء ضمن هذا الخلق المتكرر لغة فريدة في بنيتها ودلالاتها قوية في خطابها متعالية في جوهرها القيت على صاحبها القاء من حضرة مقدسة ، سماها ابن عربي حضرة النبي صلى الله عليه وسلم ، وهو اصطلاح عليه في الدراسات اللسانية الحديثة بالتاريخانية بغض النظر عن توظيف هذا المصطلح في النصوص المقدسة وهو ما يتناقض تماما مع عقيدتنا وكذلك مع خاصية كلام الله عز وجل في بنيته ودلالته وإعجازه البياني ، لكن نستطيع أن نوظفه وبكل موضوعية في تأويل النص الديني خاصة منه العرفاني الذي يستقي معارفه كما يقول أصحابها من خزائن الغيب ، فما هي دلالة هذا المصطلح ؟ وكيف نلامس لغة ابن عربي من خلال

قراءته لكتاب الله عز وجل ؟

مفهوم التاريخية

التأريخ لغة

جاء في القاموس المحيط : التأريخ تعريف الوقت والتورخ مثله.

وأَرَّخَ الكتاب وأَرَّخه ليوم كذا: وَقَّته والواو فيه لغة وزعم يعقوب أن الواو بدل الهمزة و"وَرَّخَ" الكتاب بيوم كذا لغة في أَرَّخه.

والخلاف في كونه عربيا أو ليس بعربي مشهور ، وقيل هو مقلوب من التأخير.

وقال الصُّوْلِيُّ : تأريخ كل شيء غايته ووقته الذي ينتهي إليه ، ومنه قيل : فلان تأريخ قومه أي إليه ينتهي شرفهم ورياستهم.2

اصطلاحا

قال ابن خلدون عن التأريخ هو (خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال)3 .

وهو عند توينبي (العلم الذي يبحث في حياة الأمم والمجتمعات والعلاقات التي تقوم بينها).4

التاريخية عند الغرب

عندما نقوم بالمقارنة بين التعريفين السابقين نجد أن المنظور الإسلامي في تعريفه للتاريخ يخضع لمعايير الصحة والصدق ، أما النظرة الغربية للتاريخ فإنها تقوم على مضمون الخبر وما يحتويه من معلومات ، وهنا يبرز العقل الغربي في المقارنة والتحليل والاسترداد ، دورا أساسيا في قبول الخبر أو رفضه ، بغض النظر على صحة خبر الوثائقية ، ويطلق على هذا المنهج " المنهج الإستردادي " أو بمصطلح آخر " منهج التوسم "5 فالتاريخ بهذا التوجه يخضع لذاتية المؤرخ يقول كروتشه (كل التاريخ هو تاريخ معاصر ، لأن التاريخ ينحصر جوهريا في أن نرى الماضي بأعين الحاضر ، وفي ضوء مشاكل الحضارة)6 ، ولا تنحصر مهمة المؤرخ الغربي في سرد الماضي بل في إصدار أحكام معيارية لتحديد قيمة هذا الماضي ، لأن التاريخ من وجهة النظر الغربية هو ما يصنعه المؤرخون.

وهذا المنظور برزت فكرة التاريخية مع أبعاد جديدة وتصبح قضية تفسيرية أو تأويلية ، ويعرّف روبرت التاريخانية كمصطلح

وعيه ، ويشعر نحوها برغبة التقديس، وبالتالي فلا يستطيع أن يفهم أنها مشروطة بالتاريخ ، أو بلحظة محددة من لحظات التاريخ (14).

ويعرفها محمد أركون بشكل مختصر عندما يقول عن التاريخية بأنها (التحول والتغيير أي تحول القيم وتغييرها بتغير العصور والأزمان) (15). وهذا الفهم ظاهر معناه ينسجم مع معطيات حديثة .

وينزيد علي حرب وضوحاً لرؤية محمد أركون فيقول (هدف أركون هو إدخال التاريخية إلى ساحة الفكر العربي الإسلامي ، والتاريخية تعني أن للأحداث و الممارسات و الخطابات أصلها الواقعي وحيثياتها الزمانية والمكانية وشروطها المادية والدينية ، كما تعني خضوع البنى والمؤسسات والمفاهيم للتطور والتغيير أي قابليتها للتحويل والصرف وإعادة التوظيف) (16). بحكم النشأة التي تتولد فيها كل هذه المعطيات فيكون الزاماً اخضاعها لمعطيات أخرى.

إذن هي عملية إعادة الأحداث من التعالي والمفارقة إلى داخل المنظور الإنساني ، وهو المعنى نفسه الذي يطرحه حسن حنفي و الذي يعني عنده التاريخية (تكوين الظاهرة نشأة و تطوراً في مجتمع بعينه وفي ظروف محددة، وفي مرحلة زمنية خاصة ، والفكر ظاهرة والظواهر الفكرية ظواهر اجتماعية. والظواهر الاجتماعية ظواهر تاريخية ولا شيء يحدث بما في ذلك الفكر إلا في المجتمع والتاريخ) (17). وكل هذه الظواهر متفاعلة في ما بينها لا تستطيع عزل ظاهرة عن أخرى .

وكذلك في نفس الإتجاه يقرر أن (التاريخية تعني الحدوث في الزمن أنها لحظة الفصل و التمييز بين الوجود المطلق المتعالي " الوجود الإلهي " والوجود المشروط الزماني .. وقولنا بأن العالم حادث أو محدث يعني زمانه وتاريخيته ، فمفهوم التاريخية إذن محايث لوجود العالم أو إيجاداه) (18). أي تلك اللحظة التي يخلق فيها مدد الله سبحانه وتعالى لهذا الوجود حيث يخلق معه الزمن .

التاريخية والتاريخانية

يفرق محمد أركون بين مصطلح التاريخية والتاريخانية أو التاريخوية ، فالتاريخية لديه ذات معنى إيجابي تتوجه إلى دراسة التغير و التطور الذي يصيب البنى والمؤسسات و المفاهيم من خلال مرور الأزمان وتعاقب السنوات ويسمى أيضاً " التاريخية

يرجع إلى عام 1937م بأنها (العقيدة التي تقول بأن كل شيء أوكّل حقيقة تتطور مع التاريخ وهي تهتم أيضاً بدراسة الأشياء و الأحداث و ذلك من خلال ارتباطها بالظروف التاريخية) (7). وعند غادمير و هيدغر تعني التاريخية تراكمًا لخبرة الوجود في الزمن (8)، بينما فيكو (1668-1744م) هو أول مفكر في الغرب يبلور مفهوم التاريخية على أن البشر فقط هم الذين يصنعون التاريخ وليس القوى الغيبية كما يتوهمون ، و بالتالي فالتاريخ كله بشري (و رفض فيكو أن تكون الحضارة قد أوحيت إلى الإنسان ، ولكنه مالاُ المسيحيين فقال إن الدين المسيحي فقط هو الموحى به و ما سواه كان من صنع البشر) (9). كما أنه قد اشتهر هيردر بكتابه عن النسبية التاريخية ، و هو من (الذين أسهموا في ترسيخ فكرة التاريخية بالإضافة إلى ديلثي و هيدغر وسارتر و ريمون أرون و بول ريكور) (10) وكل هؤلاء كان لهم عمل في ترسيخ الفكرة وهو دليل على تغيير في واقع المنهج وتأثره بالمعطيات الجديدة .

التاريخية في الفكر العربي

تعدّ الكتابات العربية المعاصرة مجرد اجترار لما لفظه الغرب منذ زمن ، فقد ظهرت كلمة التاريخية في الفكر الغربي كما يذكر ذلك محمد أركون (كانت الكلمة قد ظهرت للمرة الأولى – حسب قاموس لاروس الكبير للغة الفرنسية - في مجلة نقد... وذلك في 6 نيسان 1872 ص 20 ، أما روبر فإنّه لا يذكرها) (11)، أما في الكتابات العربية فيصعب تحديد تاريخ دقيق لظهور هذا المصطلح وبشكل تقريبي أقدم من استخدمه من المثقفين العرب عبد الله العروبي في كتابه (العرب والفكر التاريخي سنة 1973م) (12).

وتقدم محمد أركون ببحث إلى مؤتمر عقد في باريس سنة 1974م (أريد لقراءتي هذه أن تطرح مشكلة لم تطرح عملياً قط بهذا الشكل من قبل الفكر الإسلامي ألا وهي: تاريخية القرآن وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة) (13).

ويوضح هاشم صالح المراد بالتاريخية في كتابات محمد أركون دائماً فيقول (المقصود بالتاريخية هنا وفي كل مكان الأصل التاريخي للتصرفات و المعطيات والحوادث التي تقدّم وكأنها تتجاوز التاريخ كل زمان ومكان وتستعصي على التاريخ، ولا يستطيع عقل المؤمن التقليدي أن يستوعب تاريخية الأحداث التأسيسية والشخصيات الكبرى المندمجة لأنه تملأ عليه أقطار

الماركسية التي لها ارتباط بالتاريخية من جهة المادية التاريخية القائمة على الحتمية والتفسير المادي للتاريخ ومن جهة الفلسفة المادية أي المادية الجدلية ، والتي تبني من خلالها عبد الله العروي الماركسية التاريخية لحل أزمة الأمة العربية ، وما طرحه أحد الباحثين على أن (التاريخ ليست إلا مركسة للواقع والتاريخ)²² ومحاولة توظيف ما كان يعد أثرا بارزا في تأثر الفكر العربي والإسلامي لمحيط وزمن قهري لعقل يبحث عن قوته المفقودة .

كما أن العلمانية والتاريخية وجهان لعملة واحدة ، غير أن العلمانية أكثر شمولا في رؤيتها للماضي والحاضر والمستقبل ، بينما تتوجه التاريخية بآلياتها ومكوناتها إلى الماضي (وحتى عندما تنظر إلى الحاضر فإنها تراه باعتباره سيكون بعد الآن ماضيا أي تاريخيا)²³ فهي تنظر إلى الفعل على أنه حدث يؤرخ ويخضع لمعطيات تجعل منه قبل خلقه ماضيا لأنه سيكون كذلك .

كذلك يلعب التطور دورا أساسيا في التاريخية وهو التطور المطلق للمادة والتاريخ و الفكر والحياة والكون بكل ما فيه، أما الهرمنيوطيقا أو التأويل كما هو في المفهوم الغربي والقائم على البنيوية والتفكيك والذي يخضع لذاتية القارئ، وبناء على ما ذكرنا نورد هذا التعريف للدكتور أحمد الطعان بأنها (إخضاع الوجود بما فيه لرؤية زمكانية قائمة على الحتمية والنسبية والصيرورة)²⁴ فحتما يغلق لأنه لا يتخطى محيطه وينفتح لرؤية أخرى خارجا عن ذاته الحقيقة.

هامش النص الديني

يعد هامش النص من أهم العتبات الموازية لدلالة النص والمحيط به ، إذ يعتبر نصا مقابلا يحتوي على الكثير من الإشارات والدلالات التي تحاول خلق جسر لاقترب إلى دلالة النص وقد عرف "جيرار جينيت" الهامش بأنه « ملفوظ متغير الطول مرتبط بجزء منته تقريبا من النص إما أن يأتي مقابلا له وإما أن يأتي في المرجع »²⁵ ، حيث لا ينفصل هذا الهامش عن النص الأصلي بل يكون متواصلا معه بإحالة هي المرجع دائما للنص الذي يحاول أن يوازي بين ما هو غامض مستر وما هو جلي ظاهر وخارج النص فيأتلانفان معا ليشكلا نصا مزدوجا.

وبهذا يعد الهامش ميلاد نص جديد مواز للنص الأصلي، فهو

الراديكالية " وتعني عنده أن (العقل البشري لا يمكن فصله عن تأسيسه الاجتماعي التاريخي، أو عن جذوره الاجتماعية التاريخية)¹⁹ ولا يستطيع تصور الأشياء من خلال هذا المنفذ في الفهم.

وتختلف التاريخية عن التاريخانية ، وتسمى أحيانا التاريخية الوضعية وهي التي لها مدلول سلبيا يعبر عن النزعة المتطرفة في دراسة التاريخ ، والارتباط بالفلسفة الوضعية التي سادت في القرن التاسع عشر وأوائل هذا القرن و(التي تعني دراسة التاريخ وكأنه محكوم بفكرة التقدم المستمر في اتجاه محدود وثابت ومعروف سلفا، في حين أن مفهوم التاريخية لا يتنبأ بأي اتجاه مسبق لحركة التاريخ و إنما يترك المستقبل مفتوحا لكل الاحتمالات)²⁰ دون أن تنسل منها كل تلك المعطيات أو الأحكام المسبقة أو ما تحكم تلك القراءة لمعطيات محدودة فتبقى مجرد وصف.

وهي لا تعترف بالأخيلة والأوهام كموجهات للسلوك البشري ، ولا تعترف إلا بالحقيقة التاريخية المادية الجوهرية ولا تعترف إلا بوجود اتجاه محدد ، أو معنى وحيد معروف في التاريخ ، وقد كان لارتباطها بالفلسفة الوضعية الكونتية أثر في تكريس رؤيتها المادية البحتة فهي لا تعترف إلا بالمحسوس المادي. لكن نجد أركون يرفض هذه التاريخانية المادية الوضعية التي تبناها عبد الله العروي ، فهو يريد أن يؤسس للتاريخية الراديكالية التي لا تهمل دور الأساطير والأحلام ، كما أنها لا تهمل الأخيلة في صنع التاريخ ، ومن هنا يتضح لنا الفرق بين تاريخية أركون والتاريخية الوضعية ، و يبرز هذا الفرق في مدى اعتبار الأساطير والأخيلة عاملا رئيسا في تسير حركة التاريخ ، وقد وصف هاشم صالح هذه التفرقة الأركونية بين التاريخية والتاريخانية بالدقيقة والواضحة ، و(كذلك هناك تميز بين التطرف الوثوقي الإيديولوجي من جهة ، وبين المقاربة الفكرية المرنة والنقدية المنفتحة من جهة أخرى)²¹ من حيث الخلفيات المعرفية وتوظيف الآليات في التعاطي مع النصوص .

ونظرا لعدم وجود منهج فعال قائم على النقل وصحة الخبر، قام هذا المنهج على الذاتية المطلقة بمساهمة العلوم التجريبية والاكتشافات العلمية والفلسفية المادية التي أظهرت النزعة الإنسانية التي تجعل الإنسان سيدا للكون ، فكانت النسبية ثم

يربط معي الدين ابن عربي فهم كلام الله سبحانه وتعالى وتلقي العلم اللدني بالتقوى وذلك من خلال الاستجابة لكلام الله في الأمر والنهي والتقرب إليه زيادة في الطاعات الذي تحمل صبغة المحبة ، ويبقى فعل التلقي من الله إلى عبده جزء طاعته له جراء كثرة الوقوف بين يديه ، وليس باتخاذ الأسباب المباشرة في تلقي المعرفة والمقصود بها الآليات المنطقية والعقلية ، يقول ابن عربي فانظر ما أعجب تعليم الله عباده المتقين الذين قال فيهم سبحانه وتعالى ﴿ إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فِرْقَانًا ﴾ (الأنفال : 29) وقوله أيضا سبحانه وتعالى ﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمَكُم ﴾ (البقرة : 282) ومعناه أن يفهمكم الله معاني القرآن فتعلموا مقاصد المتكلم به ، لأن فهم كلام المتكلم ما هو بأن يعلم وجوه ما تتضمنه تلك الكلمة بطريق الحصر مما تحتوي عليه مما تواطأ عليه أهل ذلك اللسان ، وإنما الفهم أن يفهم ما قصده المتكلم بذلك الكلام ، هل قصد جميع الوجوه التي يتضمنها ذلك الكلام أو بعضها ؟ فينبغي لك أن تفرق بين الفهم للكلام أو الفهم عن المتكلم وهو المطلوب »³⁰ ، وهذا ما يجعل بعض الصوفيين الكبار يتلقون علوما ومعارف وتفسير لكلام الله من شيوخ أميين كما هو الحال عند عبد الوهاب الشعراني وجلال الدين الرومي وغيرهما كثير . ومعنى ذلك أن الطريق لفك الشفرة في اللغة التي تحمل دلالة مختزلة في سياق محدد ومعاني متدفقة يتجلى ببيانها في النص ، يتلقاها الصوفي على سياق آخر مرتبط بالمجاهدة وما يقوم مقامها في التلقي والمراقبة لنفحات الرحمن غير ما يتلقاه الذي يمارس اللغة « لأنّ الفهم في إطار اللغة الوضعية هو إدراك معنى شفرة المتكلم في سياقها الذاتي أما العلم في إطار هذه اللغة فهو إدراك المعاني والدلالات المتعددة التي يمكن أن تحتلها الشفرة والأمر مختلف تماما في إدراك الكلام الماهية والكلام في مستواه الوجودي هو الكلام غير الملتبس بالمادة في هذه الحالة الأخيرة لا يمثل اللفظ عائقا بين الكلام والسماع ما لا يمثل الأذن عائقا بين المتلقي والكلام »³¹ ، لأن اللغة الصوفية تنسخ كل الآليات الأخرى في التواصل لتتخذ لنفسها شفرة في سياقها المختلفة .

ويبين ابن عربي كيف أن الصحابة في أول أمرهم لم يدركوا أمورا كثيرا وباللغة التي أنزل بها القرآن لم يفهموا المقصدية من كلام الله حتى بين لهم الرسول صلى الله عليه وسلم وكيف أنه « شقّ عليهم قوله تعالى ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ ﴾ » (

سهل المسلك قريب التواصل إلى الفهم العام الذي نتج فيه الهامش ، إذ بعد فترة يتحول الهامش من نص موازي إلى نص أصلي للهامش الثاني فيصبح هناك هامش الهامش للنص حيث يوازي المعنى العام ويتفاعل مع الدلالة المركزية. ويعتمد الهامش دائما خطابا يحمل دلالة تجعل القارئ والمتلقي يستحضر النص بإعادة نسجه لتعميق الدلالة ، ومن هنا يكون هامش النص له دور رئيس في إنتاج الدلالة من خلال تعالقه مع النص فالهامش يعد « نظاما معرفيا لا يقل أهمية عن المتن الذي يحقّزه أو يحيط به بل يؤدّي دورا مهما في نوعية القراءة وتوجيهها »²⁶ وأحيانا يتعدّاه ليكشف عن حقائق جديدة ويعري النص عن مضمون سطحي فتتولد معرفة جديدة لا تقل أهمية عن الأصل ، كما أنه يُسقط الأصل ليخلق لنفسه مركزية جديدة فيصبح قناة تثبت وتنفي كل ما هو سابق إذا خالف حقيقة كانت آنية الجزم بصحتها وانسجامها مع ميلاد النص الأصل .

التلقي عند ابن عربي

يربط ابن عربي تلقي المعرفة من جراء أثر تجلي الله سبحانه وتعالى على عبده ف « التلقي هو أخذك ما يرد من الحق عليك »²⁷ ، والقلب هو المحل الذي تتجلى فيه الواردات الإلهية عند الصوفية وهو « محل الكشف والإلهام وأداة المعرفة ، والمرأة التي تتجلى على صفحاتها معاني الغيب »²⁸ ، ولا يؤخذ القلب هكذا بتعريفه السطحي ، بل هو أعمق من ذلك وإن كان وصفه معنوي فالمحل ليس بالضرورة ما يتصوره دائما الإنسان.

ولكي يصل السالك إلى تلك الصفة لبد وأن يصل إلى درجة الصفاء وهي حالة يتصف بها من خلال مجاهدات ورياضة فيها ترويض للنفس والتخلي من كل قبيح يكون مانعا للتلقي فالسالك « إذا وصل إلى الباب الذي يصل إليه كل سالك بالاكْتِسَاب فأخر قدم في السلوك هو خاتمة السالكين ، ثم يفتح الباب وتخرج العطايا والمواهب الإلهية بحكم الاختصاص والعناية لا بحكم الاكْتِسَاب »²⁹ ، وفي الأخير يكون عطاء الله لعباده ليس متعلق بالاجتهاد بل هو من فضل الله يجب لمن يشاء كيف يشاء .

والنفس والدنيا فلذلك أمر بالاستجابة ، فإن الاستفعال أشد في المبالغة من الأفعال وأين الاستخراج من الإخراج ؟ ³⁴ لأن الله سبحانه وتعالى هو من يفتح أبواب القبول لعبده والإنسان هو كامل الحرية والإرادة والاختيار في الطاعة والمعصية ، ومن ثم يقول دعوة الله مرتبطة بمحبته ومدى استجابة العبد لربه.

وقد يجعل ابن عربي بعض نصوص الهامش مدخل إلى المفاهيم التي من خلالها يتأول ظاهر النص الذي يوحى إلى معنى أعمق ليكون لغة تناسب وما يريد أن يلبسه لها كحكم المسافر في الصلاة إلى ربه حيث يخف الزاد فمن كان « حاله السفر دائما فكيف لا يقال له ألبس نعليك : أي استعن في سيرك بالكتاب والسنة وهي زينة كل مسجد فإن أحوال الصلاة وما يطراً فيها من كلام الله وما يتعرض في ذلك من الشبه في غوامض الآيات المتلوة وكون الإنسان في الصلاة يجعل الله في قلبه فيجده ، فهذه كلها بمنزلة الشوك الذي يكون بالطريق ولا سيما طريق التكليف فأمر بلبس النعلين ليتقي بهما ما ذكرناه من الأذى لقدمي السالك اللتين هما عبارة عن ظاهره وباطنه فلماذا جعلناهما الكتاب والسنة » ³⁵ ، فكان النظر في وضع اللفظ حالة نزول الحكم من قبيل المثل والله يضرب للمؤمن مثلاً كي يستقيم فهمه ويصبر الحق بنور بصيرته ، ولكي يتماثل عنده جميع الأفعال والأقوال فيكون علامة يميز بها الخبيث من الطيب ، وإن كانت الصلاة عروج إلى السماء فهي سفر روي إلى الله ، حيث يرقى المصلي ويخف حملة فينكشف له الحجب في الوقت الذي يسقط عنه كل شيء لأنه في حالة الفناء في رؤية الله فتندم بشرية مع قهر الله عز وجل .

الخاتمة

ومن خلال هذا الشرح المقتضب يتبين لنا أن النص القرآني ثابت وغير خاضع لسيرورة الزمن وحتمية المكان لأنه كلام الله القديم في الأزل أنزله على عبده عليه الصلاة والسلام منجماً ، وكان امتناع النبي صلى الله عليه وسلم عن تفسيره دلالة واضحة على سفر هذا النص لمعطيات أخرى وآليات معرفية متغيرة كان ابن عربي أحد هؤلاء الأقطاب الذي حاولوا أن يصلوا أقصى ما يمكن أن يلمسه العارف في كتاب الله والصوفي ابن وقته في كل شيء.

استعمل ابن عربي لغة في ظاهرها بسيطة واضحة المعاني ، لكنها

الأنعام : 82) فأتى به فكرة وبقالوا : وأينا لم يلبس إيمانه بظلم فهؤلاء الصحابة وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم ما عرفوا مقصود الحق من الآية الشريفة والذين نظروه سائح في الكلمة غير منكور ، فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم : " ليس الأمر كما ظننتم وإنما أراد الله بالظلم ما قال لقمان لابنه وهو يعظه : ﴿ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾ (لقمان : 13) فقوة الكلمة تعلم كل ظلم ، وقصد المتكلم إنما هو ظلم معين مخصوص.. كما كان الظلم هناك المقصود من المتكلم به الشرك خاصة ، ولذلك تتقوى التفاسير في الكلام بقرائن الأحوال ، فإنها الميزة للمعاني المقصودة للمتكلم فكيف من عنده الكشف الإلهي والعلم اللدني الرباني ؟ ³² فمهما كان فهمك للغة وتداولها في الزمان والمحيط الذي أنزلت فيه إلا أن للنص القرآني سياق للفهم يختلف عن باقي النصوص الأخرى ، لأنه له تلاوة في ربط الآيات مع بعضها البعض من مجمل إلى مفصل ومن محكم إلى متشابه .

ويحاول ابن عربي دائماً أن يفنى بالمعاني الغير مجردة إلى ما هو روي يخترق به حجاب الموجودات إلى الممكنات التي يعيها الصوفي بإدراكه لقوة اختراقه ظاهر الأشياء « فالكلمات عند ابن عربي مادية تعبر عن روح هو المعنى الحقيقي لها وبذلك تفهم الموجودات على أنها كلمات لها معانيها في الكون ، وبذلك تعمل القيم المعرفية التي يستنبطها الكلام على تعميق الوعي الإنساني بالوجود فتراجع القطيعة بين اللغة والوجود إذ ذلك وتصبح اللغة وجوداً والوجود لغة ³³ ثم من خلال هذه اللغة يتخطى بها العارف إلى الوجود الذي ينقطع التواصل فيه بما هو قائم على اللغة وقوة انطباعها على قلب العارف .

ويحاول ابن عربي دائماً أن يربط المعرفة الحقيقة لكلام الله عز وجل بالولاية الحقيقية التي تبني على محبة الله لعبده فـ « أعلم أمها الولي الحميم تولاك الله بعنايته أن الله تعالى يقول في كتابه العزيز ﴿ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ ﴾ (المائدة : 54) فقدم محبته إياهم على محبته إياه وقال عز وجل : ﴿ وَإِذْ سَأَلْتُ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي ﴾ (البقرة : 186) فقدم إجابته لنا إذا دعوانا على إجابتنا له إذا دعانا ، وجعل الاستجابة من العبيد لأنها أبلغ من الإجابة من الإجابة فإنه لا مانع له من الإجابة فلا فائدة للتأكيد وللإنسان موانع من الإجابة لما دعاه الله إليه وهي : الهوى والشيطان

تخفيف لألم العزلة عن الواقع ، فقد أضاف ابن عربي مصطلحات وركب ثنائيات في عرف القوم وأخضع اللغة لخدمته بدل الوصف والإبلاغ فكانت لغة الشهود الصوفي بامتياز ولم تستطع أي لغة أخرى أن تعبر عن حال العارف والتجربة الوجدانية .

الهوامش

- 14 المرجع نفسه ، ص 20.
- 15 محمد أركون ، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح ، دار الساقى ، بيروت ، ط 1991 ، ص 26.
- علي حرب ، نقد النص ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 4 ، 2015 ، ص 65.
- حسن حنفي ، هموم الفكر والوطن ، دار قباء ، القاهرة ، 1996 ، ج 117 ، ص 69.
- نصر حامد أبو زيد ، النص. السلطة. الحقيقة ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط 1 ، 1995 ، ص 71.
- محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ص 49.
- 20 محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ترجمة هاشم صالح ، مركز الإنماء ، بيروت ، ط 2 ، 1996 ، ص
- عبد الوهاب المسيري ، العلمانية تحت المجهر ، دار الفكر 21 المعاصر ، بيروت ، ط 1 ، 2000 ، ص 70.
- تركي علي الربيعو ، الإسلام وملحمة الخلق و الأسطورة ، المركز الثقافي العربي ، ط 1 ، 1992 ، ص 227.
- 23 أحمد إدريس الطعان ، العلمانيون والقرآن الكريم ، ص 306.
- 24 المرجع نفسه ، ص 305.
- 25 جيرار جينيت ، مدخل إلى جامع النص ، ترجمة : عبد الرحمن أيوب ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 3 2001 م ، ص 127 .
- 26 - جميل حمداوي ، شعرية النص الموازي (عتبات النص الأدبي) ، شبكة الألوكة ، ط 2 ، 2016 م ، ص 140 .

تخضع لنسق معين نفى فيه الزمن وأخذ المعاني القاء من النبي صلى الله عليه وسلم وتمثلا ظاهرا يحتاج إلى تأويل لأنه يحجب باطنا لا يظهر إلا بالتأويل ، فالقرآن هو الجامع وكلمات الله المرقومة الموازية لكلماته المسطورة في رق منشور الوجود وابن عربي هو ذلك الوسيط الذي استشفت فيه المعاني بين هذه الثنائيات النص القرآني والوجود المشهود المدرك بما وصل إليه العارف من آليات في التبصر عقليا كان أو فتحا الهاما من عند الله . وبذلك يكون ابن عربي قد خلق لغة جديدة ومتميزة أصبحت لغة المتصوفة من بعده ليصبح أستاذ اللغة الصوفية ، لغة الكشف والإلهام والتعبير عن ما يحدث للصوفي من شهود بعدما كان العارف يلزم الصمت لقوة المدد الذي عجز عن إبرازه والإحاطة باللغة التي هي بالإضافة إلى انها وسيلة فهي

- ¹ سورة الجمعة ، الآية 2 .
- مجد الدين الفيروزآبادي ، القاموس المحيط ، مراجعة أنس محمد الشامي ، دار الحديث ، القاهرة ، 2008 ، ص 47.
- عبد الرحمن ابن خلدون المقدمة ، تحقيق عبد الله الدرويش ، ط 1 ، 3 دار يعرب ، دمشق ، ص 27.
- جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني ، مكتبة المدرسة ، بيروت ، 1982 ، ص 227.
- عبد الرحمن بدوي مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات الكويت، ط 3 1977، ص 19.
- محمود قاسم ، المنطق الحديث ومناهج البحث ، دار المعارف ، مصر ، ط 5 ، 1967 ، ص 458.
- 7 محمد أركون ، كتابه الفكر الإسلامي ، ترجمة هاشم صالح ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط 2 ، 1996 ، ص 139
- نصر حامد أبو زيد ، إشكاليات القراءة ، المركز الثقافي العربي ، ط 4 ، 1996 ، ص 42.
- محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب ، دار الطليعة ، بيروت ، ط 1 ، 2001 ، ص 47.
- 10 المرجع نفسه ، ص 48.
- 11 محمد أركون ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ترجمة هاشم صالح ، المركز الثقافي ، بيروت ، ط 2 ، 1996 ، ص 139
- عبد الله العروي ، العرب و الفكر التاريخي ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، ط 4 ، 1998 ، ص 68 .
- 13 محمد أركون ، الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ص 212.

- 27 ابن عربي ، الرسائل ، تحقيق : قاسم محمد وحسين محمد ،
المجمع الثقافي ، أبو ظبي ، ط 1 ، 1998 ص 412 .
- 28 أبو العلاء عفيفي ، مقدمة تحقيق فصوص الحكم لابن عربي ، دار
الكتاب العربي ، بيروت ، ط 2 ، 1980 م ، ص 4 .
- 29 ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج 6 ، ص 242 .
- 30 ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج 5 ، ص 143 .
- 31 نصر حامد أبو زيد ، فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند
محي الدين ابن عربي ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ،
ط 1 ، ص 286 .
- 32 ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج 1 ، ص 171 .
- 33 هيثم سرحان ، إستراتيجية التأويل الدلالي عند المعتزلة ، دار الحوار
، سوريا ، ط 1 ، 2003 م ، ص 157 .
- 34 ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج 1 ، ص 263 .
- 35 ابن عربي ، الفتوحات ، ج 1 ، ص 237 .