"إنشاء الدوائر الإحاطية" على مضاهاة الإنسان للخالق والخلائق في الصور المحسوسة والمعقولة، والخلائق وتنزيل الحقائق عليه في أنابيب الرقائق، فنصبت الأشكال، وضربت الأمثال، وبينت ماهو في الإنسان، بما هو إنسان، وما فيه بما هو صاحب إيمان أو إحسان، تقريباً للفهم وتوصيلاً للعلم.. واعلموا وفقكم الله لطاعته وجعلكم من الفائزين بمعرفته برحمته أنّه لما كان الغرض من هذا الكتاب، أين مرتبة الإنسان في الوجود ومنزلته في حضرة الجود وبروزه في غيبة بعينها، وهل كان متصفاً بحال قبل كونه، احتجنا أن نتكلّم عن العدم والوجود... ثمّ بعد ذلك ننشئ الدوائر والجداول، ونمدّ الرقائق والحبائل... كلّ ذلك وأشباهه في أبواب مبوّبة"[1].

إن العلاقة التي تفتحها مثل هذه البرازخ النصية مع النصّ تحقّق التداخل بين الداخل والخارج، وتشكّل مصدراً مهماً لتوجيه القراءة، وتهيئتها لنوع الخطاب الذي تتعالق معه، ومن ثمّ تسهم في البناء النصّي والدلالي، كما تحيل القارئ سواء من خلال العنوان أو المقدّمة أو التمهيد إلى طبيعة النصوص التي تتعالق مع النصّ.

إنّ مقارنة عابرة بين عناوين كتب الحلاج وكتب ابن عربي تؤكّد لنا طبيعة التعالق الذي أحدثه هؤلاء المتصوّفة مع القرآن الكريم، وإن كنّا نلاحظ سيطرة الألفاظ القرآنية، وصيغ بعض الآيات على عناوين الحلاج، وتقلّصها عن ابن عربي، فهذا يعود بالدرجة الأولى إلى الطبيعة المباشرة وغير المباشرة عند كل واحد منهما، فالتجربة عند الحلاج على الرغم من تميّزها وأصبح بكيانها الخاصّ، فإنّها تستمدّ تلك الخصوصية من لغة القرآن، في حين هي عند ابن عربي نتاج التجربة، وهي تتفاعل مع القرآن.

II- تحويل النصّ وإفرازاته

إنّ التحويل Transformation كما يذهب إلى ذلك جيرار جنيت هو العملية التي تنتج عنها ظاهرة التعلّق النصّي Hypertextualité، سواء في مستواه البسيط أو المعقّد، وهو "كلّ علاقة جامعة لنص ب (نصّ لاحق hypertexte) بنصّ سابق أ (hypotexte)، بحيث إنّ النصّ ب لا يتحدث عن

---

[1] *ابن عربي، إنشاء الدوائر، مطبعة بريل، 1339هـ، ص 5-6.*

النصّ أ، أي أنّه ينتج عنه بوساطة التحويل دون أن يذكره أو يصرح به"[1]. فهو إذن علاقة كلية يمكن أن تدخل ضمنها باقي الظواهر التي ذكرها جيرار جنيف كالتناص والميتانص (intertexte و métatexte)، باعتبارها أشكالاً جزئية للتعلّق النصّي.

وعلى الرغم من أنّ ظاهرة métatextualité يراها جنيت علاقة تعليق ونقد[2]، فإنّنا نستطيع سحبها على بعض العلاقات التي تجسّدت في الخطاب الصّوفي، والتي نتجت عن التفاعل مع النصّ القرآني، وأنتجت ما سمّي بالاستنباط الصّوفي الذي يبدو لنا من غير التزام آلي بما قصده جيرار جنيت بـ "التعليق والنقد"، أنّه علاقة يقصد منها تحويل المعنى الظاهر في النصّ القرآني إلى معنى باطن رآه المتصوّفة استجابة لتجربتهم في الفكر والعمل بالقرآن. وقد تدخل فيه ظواهر أخرى ناتجة عن طبيعة العلاقة التي أقامها المتصوّفة مع النصّ القرآني، لم يشر إليها جيرار جنيت، نظراً لاشتغاله على نصوص وليدة فلسفات ونظريات تختلف عن القرآن وعن التجربة الصوفية.

لذلك فالتصور الذي سوف نشتغل عليه يستند للإطار العام لمفهوم جيرار جنيت للتعلّق النصّي، غير أنّه يراعي طبيعة العلاقة التدرجية التي أقامها المتصوّفة مع القرآن الكريم، منذ كانت التجربة وليدة التفكّر في القرآن و "لا وجود لها إلا بقدر ما يساعدها القرآن على الوجود"[3]، إلى أن بلغت أشدّها وأصبح لها كيانها الخاص، كما أصبحت تأتي بمعطيات جديدة لم تكن في القرآن، وتساعد الصوفي على النظر إلى كلّ شيء نظرة تأويلية أصيلة[4] وإبداعية متميّزة، ولذلك فمفهومنا للتحويل في شكله البسيط أو المعقّد لا يتعلّق بالنظرة السلبية التي تقوّض القيم النصية السابقة، بقدر من ننظر إليه على أنه تثبيت لها وتنويع عليها, وذلك ما نحاول أن نكشف عنه علّه يساعد في الإجابة على أحد جوانب الإشكالية المتعلّقة بعلاقة التصوّف بالقرآن، وأشكال تمظهر النصّ في التجربة الصوفية, ثمّ تجلّيه كتابة.

---

[1] *G.Genette, Palimpsestes. P. 13.*
[2] *Ibid, p.*
[3] *نصوص صوفية غير منشورة، ص9.*
[4] *م.ن.ص.ن.*

1-الاستنباط بداية القرآن ونهاية التجربة:

يصنف طه عبد الرحمن المتصوّفة (المقرّبين) في أعلى مراتب الفعالية العقلية، وهي الفئة الثالثة التي تختصّ بالنوع الذي ينتج عن النزول في مراتب العمل الإسلامي، طلباً للتولية الإلهية، وسمّاها "العقل المؤيّد"[1].

والعقل المؤيّد عبارة عن الفعل الذي يطلب به صاحبه معرفة أعيان الأشياء، وهي الأوصاف الباطنة والأفعال الداخلية للأشياء أو ذواتها، أي ما به يكون الشيء هوهو (هويته)، والذات المقصودة هي المتشخّصة في الوجود والمتحقّقة في العيان، ذات يحتاج في إدراكها لا إلى النظر وحده، ولا إلى العمل معه، وإنّما إليهما معاً بالاستعانة بالتجربة، أي النظر العملي الحيّ*.

إنّ التجربة (النظر العملي الحي) تنتج عن مزاولة الفرائض والنوافل، حتّى تنعكس آثار أعمال الجوارح هذه على وجدانه، فتخالطها، فيقع لصاحبها الأنس والسكينة، ويحدث له انتفاع وجدان بالأعمال يخلع عليه تخلّقاً يقرّبه من مقصوده، وما يزال المؤيّد تخالط جوانحه آثار الأعمال حتّى تستولي عليها استيلاء، فتستعدّ الجوانح بذلك إلى التأثير في الجوارح نفسها، وفي مداركها بعد أن كانت تتلقّى التأثير منها، بل تستعدّ إلى تولي المبادرة في هذا التأثير، وهو المباطنة، فتتحقّق الطمأنينة والمحبّة. تمنحه الطمأنينة قوّة التحمّل والطاقة في السير، ويشتدّ عنده اليقين من حصول الوصول. وأمّا المحبّة فتمدّه بالأسباب الممهّدة للمعرفة العينية، كالانشغال بالمحبوب عمّن سواه، والاشتياق إليه والرضى منه، فتكون المباطنة تفاعلاً وجدانياً بالعمل، يفتح للمؤيّد التعرّف على المطلوب، والرضى منه، فتكون المباطنة تفاعلاً وجدانياً بالعمل، يفتح للمؤيّد التعرّف على المطلوب، وتستولي التجربة على الجوارح، فيقع تحوّل وتشكّل يخرجها عن حالها المألوف، وهو إدراك الأوصاف وإدراك الأفعال، إلى إدراك الذوات.

ويصير الأصل النظري عند الدخول في التجربة أصلين هما:

أ- مقتضى الخطاب: حيث يعلم المتصوّف أنّ الله يخاطبه في كلّ شيء، وإنّها مخاطبة مستمرّة باستمرار حياته، وأنّ نص هذا الخطاب، إن حفظ

---

[1] يراجع طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – بيروت، 1997، ص117.

* يعني النظر + العمل + التجربة.

رسوماً في الصحف المطهّرة، فمعانيه مودعة في نفسه، وفي الأكوان من حوله، وأنّ هذه الأكوان ما قامت ولا استقامت إلا بهذه المعاني الإلهية التي على المكلّف واجب طلبها والتعرّف عليها، والتقرّب بها إلى حضرة الله.

ب- مقتضى الرؤية: حيث يعلم أنّ الله يراه رؤية لا تنقطع، وهو مطالب بأن يراقب نفسه ويراقب الله في كلّ أفعاله. ثمّ يصير الأصل عملياً وينقلب إلى أصول حية ثلاثة هي الاشتغال بالله، والتعامل مع الغير، والتفاعل مع الأشياء[1].

هذا عرض ملخّص لكيفية تشكّل العقل المؤيّد، كما أورده طه عبد الرحمن لم نرَ أكثر وضوحاً منه، عند من تكلّموا عن التجربة الصوفية الذين ركّزوا على وصفها أكثر ممّا أبانوا كيفية تشكلّها. وقد أردنا مقدّمة لعرض كيفية التفاعل الذي أحدثه المتصوّفة مع النصّ القرآني بحكم مقتضيات النظر والعمل التي ذكرها طه عبد الرحمن، والتي تعتبر مدخلاً لمقتضيات التفاعل مع النصّ، والذي يقوم أساساً على شيئين: أوّلهما أنّ النصّ حمال لوجوه كثيرة، لعلّ أهمّها وجها الباطن والظاهر، وثانيهما أنّ مقتضيات النظر والعمل المذكورة لابدّ أن تتدخّل أثناء التفاعل، وهي تتجلّى في مكوّنات ذاتية عقلية وتداولية لابدّ أنّ أي نتيجة للتفاعل سوف تخرج حاملة لآثار مكوّناتها تلك، وبذلك يكون "كلّ تأويل على الحقيقة تبديل، وكلّ تفسير هو على الأصحّ تغيير"[2].

من هنا نفهم سرّ ما تستنبطه المتصوّفة من القرآن الكريم من أقوال تكوّنت تجاهها ردود أفعال كثيرة سلبية في أغلبها، لأنّها لم تع طبيعة التفاعل الذي أنتج هذه الأقوال، إلى حدّ يمكن اعتبار التصوّف كلّه تجربة وقولاً هو نتاج ذلك التفاعل.

ولقد تفطّن المتصوّفة إلى هذه القضية فتعرّضوا بالشرح إلى علاقة هذه المستنبطات بالقرآن والسنّة، وخاصّة بعد مصرع الحلاج والصراع الذي كان قائماً بين المتصوّفة والفقهاء. من ذلك ما ذكره الطوسي في بابي الفهم والاتباع لكتاب الله عزّ وجلّ وكتاب المستنبطات أنّ المتصوّفة وهم أهل الفهم والعلم بخطاب الله، قد بيّن الله لهم تحت كلّ حرف من كتابه كثيراً من المعاني اللامتناهية، وقد قال

---

[1] *يراجع طه عبد الرحمن، فصل العقل المؤيد، العمل الديني وتجديد العقل، ص121-128.*
[2] *م.ن.ص188.*

سهل بن عبد الله "لو أعطي العبد لكلّ حرف من القرآن ألف فهم لما بلغ نهاية ما جعل الله تعالى في آية من كتاب الله تعالى من الفهم، لأنّه كلام الله، وكلامه صفته، وكما أنّه ليس لله نهاية، فكذلك لا نهاية لفهم كلامه، وإنّما يفهمون على مقدار ما يفتح الله على قلوب أوليائه من فهم كلامه، وكلام الله غير مخلوق، فلا تبلغ إلى نهاية الفهم فيه فهوم الخلق، لأنّها محدثة مخلوقة"[1].

هو إذن مجال فسيح للتفاعل مع القرآن، فهو يعطي بدون انقطاع، ويمكّن أهل الفهم من أن يستخرجوا ما شاؤوا أن يستخرجوه من معانٍ، بعد أن يعملوا به، وهو أوّل الفهم، وفي العمل، العلم والفهم والاستنباط، وهي وسائل للكشف عن خبايا هذا القرآن وعجائبه، أو شكل من أشكال التثوير. فقد روي عن عبد الله بن مسعود، رضي الله عنه أنّه قال: "من أراد العلم فليثوّر القرآن، فإنّ فيه علم الأوّلين والآخرين"[2].

وإذا كان التثوير نوعاً من التغيير والتحويل من حال إلى حال، فإنّ الذي يحدث في النصّ القرآني بوساطة الاستنباط هو نوع من الإضافة، وكأنّنا أمام عملية توليد للمعنى، فكلّ معنى يحيل إلى معنى آخر، وهو بدوره يحيل إلى معانٍ ودلالات أخرى، وإنّ المستنبطات من هذه الدلالات والمعاني هي ما يمكن أن تطلق عليه المعنى اللاحق، وهو يقع أمام النصّ القرآني موقع الزيادة التي تنضوي تحت كلّ شيء أحصاه الله في القرآن استناداً إلى قوله: (وكلّ شيء أحصيناه في إمام مبين)[3]، لا تتأتّى الإحاطة به إلا عن طريق التدبّر في آياته، والتفكّر فيها، طلباً للزيادات من قبل الراسخين في العلم الذين يرى أبو بكر الواسطي أنّهم "الذين رسخوا بأرواحهم في غيب الغيب، وفي سرّ السرّ، فعرفهم ما عرّفهم وأراد منهم من مقتضى الآيات ما لم يُرَد من غيرهم، وخاضوا بحر العلم بالفهم لطلب الزيادات، فانكشف لهم من مذخور الخزائن والمخزون تحت كلّ حرف وأية من الفهم وعجائب النصّ، فاستخرجوا الدرّ والجواهر ونطقوا بالحكم"[4].

وقد ذكر الطوسي بعض ما قيل في فهمهم للحروف، من ذلك حرف الباء المقترن بقوله بسم الله؟ فقال: إي بالله قامت الأرواح، والأجساد والحركات، لا بذواتها. وقيل لابن عبّاس بن عطاء: إلى ماذا سكنت قلوب العارفين؟ فقال: إلى

---

(1) اللمع، ص107.
(2) م.ن.ص105.
(3) يس: 12.
(4) اللمع، ص113.

أول حرف من كتابه، وهو الباء من " بسم الله الرحمن الرحيم" فإن معناه أن بالله ظهرت الأشياء، وبه فنيت، وبتجليه حسنت، وباستتاره قبحت وسمجت، لأنّ في اسمه "الله" هيبته وكبرياءه، وفي اسمه "الرحمن" محبّته وموذّته، وفي اسمه "الرحيم" عونه ونصرته[1].

نلاحظ من خلال هذا الاستنباط أنّ هذه التعليقات على حرف الباء في قوله بسم الله الرحمن الرحيم آلية لإنتاج عبارات أخرى هي بمثابة نصوص لاحقة على الآية، وقوالب متخيلة، فنفهم بذلك أنّ الاستنباط بالنسبة إليهم أنّ وجود كلّ كلمة أو حرف مقرون بكلمات أخرى، تلحق بها بهذه الآلية أو تلك، ممّا استخدمه أهل الفهم. ولهذا الاستنباط وظيفة توضيحية، وإن كان الهدف هو الاستزادة في المعاني، يؤدّي إلى تحويل دلالي نصبح به أمام نصّ آخر جديد، كما جاء في قول ابن عطاء.

وإذا كان كلّ تحويل مهما كانت درجته يجرّ وراءه تحولاً شكلياً، فالملاحظ أنّ بسم الله الرحمن الرحيم قد حدث فيها نوع من الزيادة على مستوى البنية التي تحوّلت بإحداث تمديد في النصّ وإضافة جمل جديدة فيه، وهو نوع من الشرح الذي رأيناه عند المتصوفة حينما كانوا يسألون عن معنى معيّن، مثال ذلك ما أشار إليه البسطامي حين سئل عن المعرفة فقال: "إنّ الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزّة أهلها أذلّة، وكذلك يفعلون". أراد بذلك أنّ عادة الملوك إذا نزلوا قرية أن يستعبدوا أهلها، ويجعلوهم أذلّة لهم، ولا يقدرون أن يعملوا شيئاً بأمر الملك، وكذلك المعرفة، "إذا دخلت القلب لا تترك فيه شيئاً إلا أخرجته، ولا يتحرك فيه شيء إلا أحرقته"[2].

فالبسطامي يقوم بشرح آية يستدل بمعناها على مفهوم المعرفة، وبمقارنة بسيطة يجعل معنى المعرفة جنباً إلى جنب مع معنى الآية، وهي طريقة أخرى في الاستنباط، هي أقرب إلى المحاكاة ما دام الاستنباط ذاته هو كلّ ما كان موافقاً لكتاب الله ظاهراً وباطناً، وهو علم الإشارة الذي ورثوه، من أجل معرفة المعاني والأسرار المخزونة، وغرائب العلوم وطرائف الحكم في معاني القرآن، وهم في مستنبطاتهم مختلفون، كما يقول الطوسي "كاختلاف أهل الظاهر، غير أنّ اختلاف أهل الظاهر يؤدي إلى حكم الغلط والخطأ، والاختلاف في علم الباطن لا

---

[1] م.ن، ص124.
[2] م.ن.ص128.

يـؤدّي إلـى ذلـك، لأنهـا فضـائل ومحاسـن ومكـارم وأحـوال وأخـلاق ومقامـات ودرجات"[1].

وهو الأمر الذي جعل كلّ متصوّف يستنبط معنى من آية يختلف عن المعنى الذي يستنبطه الآخر، لأنّ كلّ حال تقابله معرفة مناسبة واختلاف أحوال التلقي هي التي تنتج معاني مختلفة، وعبارات مناسبة لهذه الأحوال، وهي متفاوتة حتّى عند المتصوّف الواحد، نظراً لتوافق الكلام مع مقتضى الحال التي يكون عليها. وهو مبدأ سار عليه المتصوّفة في تفاعلهم مع القرآن، وكان سبباً في اتهامهم بالتناقض والغموض الذي يمكن إبطال دعواه بمراعاة مقتضى الحال، لأنّ الغموض "ناتج عن تعذّر المشاركة في التجربة الحيّة، أو تعذّر حصول العلم بها"[2]، والمتصوفة باعتبارهم قراءً للنصّ القرآني حين أقبلوا على فهمه كانت تجربتهم هي التي حدّدت المسلمة والمقصد السابق على الفهم، وهم بذلك يقوضون حاسة الأثر والمأثور التي كان يسعى المسلمون في كلّ منحى من مناحي تفاعلهم إلى تثبيتها بإحالة المعنى إلى مصدر موثوق بسند أوثق، فكان المحدثون يهتمّون بنسبة الحديث إلى صاحبه، واللغويون يعنون بنسبة المادّة اللغوية إلى أصحابها، والمؤرخون يسلكون مسلكاً مشابهاً، فهناك إذن معنى الرواية وإسناد الكلام إلى أصحابه، والاعتقاد بأنّ معنى الكلام وقيمته ليست في ذاته وحدها، بل هناك قيمة أخرى تنشأ عن الارتباط بشخص معيّن تقدّم أو تأخّر[3]، ممّا أسّس لروح الاكتفاء في استنباط الدلالة.

إنّ تفسير القرآن كان نقليّاً يعتمد على الأثر بنسبته إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، أو من شهد لهم بالقدرة على التفسير كابن عبّاس. ولم يكن هذا مطلب المتصوّفة، لأنّهم لم يكونوا يعتبرون أنفسهم مفسّرين بقدر ما هم أهل العلم الذي ورّثه الله إيّاهم بعد العمل بالقرآن، ولم يكن يشغلهم الارتباط بما مضى حتّى فيما بينهم، وكأنّ الاستنباط بالنسبة إليهم فرض عين، وهي إشارة إلى الحرية التي أعطوها لأنفسهم ولغيرهم في الإبداع، ولم يكونوا يهتمّون بالثابت ولا الأصيل، ولا كانت منافسته مبتغاهم، على الرغم من أنّ تفسير الرسول للقرآن مثلاً الذي هو من العناصر الثابتة، كانوا ينظرون إليه بأنّه تخصيص، وضرورة الاستنباط منه تعدّ فضلاً وشرفاً لهم، وكأنّهم فهموا أنّ تفسير الرسول للقرآن كان بدوره على

---

(1) اللمع، ص150.

(2) طه عبد الرحمن، العمل الديني، ص165.

(3) يراجع مصطفى ناصف، نظرية المعنى في النقد العربي، ط2، دار الأندلس، بيروت، 1981، ص99.

حسب مقتضى الحال، لأنّ النصّ ثابت، أمّا المتغيّر فهو الفهم الذي يستجيب لمقتضى الحال، أمّا الفقهاء فتصوّروا أنّ الموقف القديم من القرآن ثابت خالد، ويوجد بمعزل عن عقول المتصوّفة، لذلك رموهم بمعاداة القرآن وأضرّوا بتراث بأكمله.

إنّ هذه المسافة التي منحها المتصوّفة لأنفسهم في فهمهم للقرآن كان نتيجتها بروز معانٍ عديدة للآية الواحدة، ذلل أنّهم كانوا ينتفعون بكلّ العلاقات التي توجد في الآية، سواء كانت علاقات تركيبية أم دلالية، أو حتّى صوتية، من ذلك تلك المعاني التي نقلها لنا الطّوسي في فهمهم للآية ﴿**قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني وسبحان الله وما أنا من المشركين**﴾[1]، حيث يقول: (قال أبو بكر الواسطي، رحمه الله، أدعو إلى الله على بصيرة: يعني أن لا أشهد لنفسي، يعني أن لا أرى نفسي فأستقطعهم بشواهدي. ومعنى آخر على بصيرة: أيقن أنّه إلى شيء فيكون إلى نفسي من الهداية شيء. ومعنى آخر على بصيرة أنّه لا نملك ضراً ولا نفعاً إلا أن يتولّى الله تعالى تقريبهما، ومعنى قوله: ﴿**أنا ومن اتّبعني على ذلك دعوتهم سبحان الله [أن يكون] أحد يلحق ما يهمّه ويقصده إلا به، وما أنا من المشركين أن أرى الهداية من نفسي أو منه بدعوتي**﴾[2].

إنّ هذا الاستنباط الذي تشرح فيه الآية الواحدة بأكثر من معنى، ليسهم في تمطيط لا شكّ أنّه يغيّر في نصّ الآية، كما يسهم في إحداث كفاءة التلقي من خلال افتراض معانٍ مختلفة، والتي ترتبط بامتلاك المستنبط مرجعية معيّنة ليست هي مرجعية الأثر، بل مرجعية مقتضى الحال، دون أن يخفى أثره على أسلوب الآية الذي خضع هو الآخر إلى تحويل أسلوبي، وذلك يتوسّط الشروحات ضمن مقاطع الآية، ولذلك نجدهم في مواطن أخرى ينتفعون بالعلاقات اللغوية التي تتوفّر عليها بعض الآيات لكي يستنبطوا معنى منها، من ذلك مثلاً استنباطهم خصوصية الرسول في القرآن الكريم في مقارنته بموسى عليه السلام حين توجّه بالدعاء إلى الله فقال: ﴿**ربّ اشرح لي صدري ويسّر لي أمري**﴾[3]، في حين نودي الرسول بلا سؤال ولا دعاء (ألم نشرح لك صدرك)[4]، وخصّ الله الرسول على

---

(1) يوسف: 180.
(2) اللمع، ص153.
(3) طه: 25، 26.
(4) الانشراح: 1.

سيّدنا إبراهيم حين سأل إبراهيم الله (ولا تخزني يوم يبعثون)[1]، وقال للرسول من غير سؤال: (يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه)[2].[3]

نلاحظ كيف قارن المتصوّفة بين الصيغ الواردة بها الآيات الموجهّة لنبي وغيره من الأنبياء كالإخبار، والطلب، والدعاء والإستفهام، ويستنبطون من علاقة السلب والإيجاب هذه فضل الرسول وتخصّصه على غيره، وهي ما طوّروه فيما بعد فيما يسمّى بالحقيقة المحمّدية التي أصبحت نظرية قائمة بذاتها، حاولوا فيها أن يفصلوا بين الوجود الجسدي للنبي (الوجود الزمني) والوجود المعنوي له (الوجود المطلق)، ويرون أن حقيقة الرسول مطلقة ليست مرتبطة بزمن، فهو أوّل خلق الله وآخر رسله. وأزلية الحقيقة المحمّدية هي التي يستمد منها الأنبياء والأولياء في كلّ زمان ومكان، وهو ما يعبّر عنه الحلاج أحسن تعبير يختصر فيه شرفه وسيرته في نصّ من الطواسين هو السراج، حيث يقول:

- سراج من نور الغيب بدا وعاد وجاوز السرج وساد، قمر تجلّى من بين الأقمار، كوكب برجه في فلك الأسرار، سمّاه الحقّ أميّاً، لجمع همّته، وحرميّاً لعظم نعمته، ومكيّاً لتمكينه عند قربته.
- شرح صدره، ورفع قدره، وأوجب أمره، وأظهر بدره، طلع بدره من غمامة اليمامة، وأشرقت شمسه من ناحية تهامة، وأضاء سراجه من معين الكرامة، ما أبصره أحد على التحقيق سوى الصدّيق، لأنّه وافقه، ثمّ رافقه، لئلا يبقى بينهما فريق.

ما عرفه عارف إلا جهل وصفه: (الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإنّ فريقاً منهم ليكتمون الحقّ وهم يعلمون).

همّته سبقت الهمم، ووجوده سبق العدم، واسمه سبق القلم، لأنّه كان قبل الأمم والشيم، ما كان في الآفاق ووراء الآفاق، ودون الآفاق، أظرف وأشرف وأعرف وأنصف، وأرأف وأخوف وأعطف من صاحب هذه القصّة، وهو سيد أهل البرية، الذي اسمه أحمد، ونعته أوحد، وأمره أوكد، وذاته أجود، وصفاته أمجد، وهمّته أفرد.

- بإرشاده أبصرت العيون، وبه عرفت السرائر والضمائر، والحقّ أنطقه،

---

[1] الشعراء: 87.
[2] التحريم: 8.
[3] يراجع اللمع، ص154.

والدليل أصدقه، والحقّ أطلقه، هو الدليل وهو المدلول، هو الذي جلا الصدأ عن القلب المعلول، هو الذي أتى بكلام قديم لا محدث ولا مقول. بالحقّ موصول غير مفصول، الخارج عن المعقول، هو الذي أخبر عن النهاية والنهايات، ونهاية النهاية.

- فوقه غمامة برقت، وتحته برقة لمعت وشرقت وأمطرت وأثمرت، العلوم كلّها قطرة من بحره، الحكم كلّها غرفة من نهره، الأزمان كلّها ساعة من دهره، الحقّ به، وبه الحقيقة، والصدق به والرفق به والفتق به، والرتق به، هو الأوّل في الوصلة، والآخر في النبوة، والظاهر بالمعرفة، والباطن بالحقيقة[1].

يأخذ الاستنباط من هذا النص شكله الشامل، سواء من حيث المحاكاة التي قام بها الحلاج بتحويل سيرة الرسول ونبوته، كما وردت في القرآن الكريم، وفي سيرته الشريفة، أو من حيث التحولات الأسلوبية التي أحدثها اختصاراً لبعض النصوص التي حملت سيرة الرسول وتعلّقت بعض النصوص بسابقاتها من القرآن الكريم، وفرضت أخرى على القارئ أن يعقد العلاقة بينها وبين أصولها التي وردت فيها من خلال إيحاء سري لا يقدر عليه إلا نمط من القرّاء، أو استشهاد جليّ يحيل إلى النصّ السّابق مباشرة.

يتحدّث الحلاج عن الرسول من خلال لغته الخاصّة، لكنّه يلجأ إلى تكسير لغته تلك، بإحالة القارئ منذ البداية إلى القرآن الكريم من خلال كلمتي "السراج" و "أميّاً"، وهو افتراض أقلّ وضوحاً سمّاه جيرار جنيت الإيحاء Allusion "الذي هو ملفوظ ينبغي فهمه التامّ ضرورة إدراك علاقة بينه وبين ملفوظ آخر، تحيل تغييراته إليه بالضرورة، بحيث لا يمكن تلقّيه دونها"[2].

وهي الطريقة نفسها التي يوحي بها إلى إلى سورة الشرح حين يقول في الفقرة الثانية: شرح صدره، ورفع قدره، وهو تحويل أسلوبي عمد فيه إلى تغير الصيغة من الصيغة الإنشائية ألم نشرح لك صدرك إلى صيغة التقرير والإخبار، الأمر الذي نجده كذلك في إشارته إلى الغمامة التي ظلّلت الرسول في فقرة أخرى، وذلك من أجل الإيحاء إلى تخصيص الرسول على سائر الأنبياء، ولذلك وجدنا الحلاج يقترض بعض العناصر التي تشير إلى صفات الرسول صلى الله عليه وسلم

---

[1] *الحلاج، كتاب الطواسين، دار النديم للصحافة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1989، ص3، 4، 5.*

[2] *G- Ggenette, Palimpsestes, p.8*

ومكانته، كما وردت في القرآن وفي سيرته، وبشكل اختزالي يكثف هذه العناصر من مختلف مصادرها كإشارته إلى خروجه مع أبي بكر الصدّيق واختفائهما في الغار، فنصبح أمام عرض لقراءة الحلاج لسيرة الرسول. أو أنّه يقدّم نصّه كقراءة مختزلة هي بمثابة التعليق الذي يلخّص فيه البطاقة الدلالية التي ترد بها شخصية الرسول في أوصاف يؤسّس لها من خلال مجالات تصويرية هي التي شكلّت نشاط التحويل الأسلوبي.

هكذا نرى أنّ الاستنباط هو فاعلية لا تكمن في خلق زيادات في المعنى فحسب، بل كانت أداة لإحداث التفاعل بين نصوص مختلفة، بعدّة آليات لعلّ أهمّها الاختزال من أجل التعبير عن الفكرة الأساسية في النص، وهي الحقيقة المحمّدية. ولقد أسهمت باقي الآليات، كالإيحاء والاستشهاد بالآية الكريمة في الفقرة الثالثة في ربط القارئ بالنصّ على الرغم من تلوّن العبارة، وذلك لتلوّن فهم الحلاج لنصوص القرآن والسيرة بتلوّن حاله ومعرفته.

إنّ ما نلاحظه في عملية الاستنباط، وإن كانت تفرز إضافة في المعنى، وهو هدف المتصوف من فهم القرآن والتدّبر فيه، إنّ هذه الإضافة تسفر عن إضافة كمية، لأنّنا لا نتصوّر أن تكون تلك الزيادات في المعاني بمعزل عن تغييرات أسلوبية، وخاصة في إطار النظر إلى العلاقة بين النصّ المستنبط والمستنبط منه الذي يتعرّض إلى إضافة كميّة Augmentation، بواسطة تمديد Extension أو توسيع Expansion، وإن كان يختلف عنه في النصّ الإبداعي الصرف كالقصّة التي يعمد فيها إلى عملية تضخيم Amplification بإضافة وحدات حديثة، أو شخصيات أو أوصاف.

وقد يلجأ، كما فعل الحلاج إلى العمليتين معاً، وإن كان التكثيف Concentration واضح أكثر من خلال اعتماده على نصوص اختصرها بطريقة غير مباشرة، انطلاقاً ممّا أثارته فيه من معانٍ، وقد احتفظ ببعض العبارات من النصوص السّابقة، وهي الأجزاء التي يراها دالّةً على الفكرة أو الموضوع الذي أراد تشكيله.

وقد يتجلّى التحويل الأسلوبي من خلال عملية الشرح Explication ، وهي طريقة قائمة على الاستنباط، لكنّها لا تنفصل كثيراً عن النصّ باستزادة معنى، وإنّما يعمد فيها إلى ذلك من خلال شرح النصّ السّابق بأسلوب أكثر اتساعاً، مثل

قولهم في الآية (ليغفر لك الله ما تقدّم من ذنبك وما تأخّر)[1]، فابتدأ بذكر الغفران قبل الذنب، وغفر له الذنب قبل أن يذنب (وقبل العتب)، وقيل أيضاً في معنى قوله: (وكان فضل الله عليك عظيماً)، يعني باجتبائك واصطفائك، لأنّ النبوّة والرسالة لم تقسم على الجزاء والاستحقاق، ولو كانت من جهة الجزاء والاستحقاق لما فضل نبينا على سائر الأنبياء عليهم السلام، لأنّهم أكثر أعمالاً وأطول أعماراً[2].

وممّا يقوله ابن عطاء في الآية (يا أيّها الناس) قوله: "أي كونوا من النّاس الذين هم النّاس، وهم الذين أنسوا به واستوحشوا ممّا سواه"[3]

فالاستنباط هنا يمحو الحدود التي يجب أن تراعى في تفسير آية قرآنية معيّنة كمراعاة أقدار المتلقي الذي يفترض أن يصل إليه المعنى في أبسط صورة. ويخرج به إلى معانٍ متعارفة بين المتصوّفة، وهي المقامات والأحوال، كالأنس في هذا النصّ. وإذا جاز لنا أن نعتبر هذه النصوص المستنبطة نصوصاً لاحقة عن النصّ القرآني السّابق، فإنّ في عدم اعتبارها نصوص تفسير ما يجعلنا نعتقد بأنّها توفر بمعانيها المستنبطة وأسلوبها في الإيصال جانباً إبداعياً قلّماً نجده في تفسيرات اعتمدت، لسبب بسيط، وهو أن لا مرجعية لهذه النصوص إلا نفسها، فهي ليست نقولاً لأقوال سبقت ولا مرجع لها إلا تجربة المتصوف وتبدّل أحواله، لذلك قد تستنبط أحياناً معاني لا يوحي بها النص القرآني، فالحلاج مثلاً في "طس الأزل والالتباس" يعيد صياغة قصّة عدم سجود إبليس في نصّ يقول فيه:

".....

وما كان في أهل السّماء موحّد مثل إبليس

حيث ألبس عليه اللعن، وهجر اللحوظ والألحاظ في السرّ وعبد المعبود على التجريد ولعن حين وصل إلى التفريد، وطرد حين طلب المزيد.

فقال له اسجد، قال: لا غير، قال له، وإنّ عليك لعنتي، قال لا خير! ما لي إلى غيرك سبيل وإنّي محبّ ذليل.

فقال: أبى واستكبر، تولّى وأدبر وأقرّ وما أصرّ، قال له استكبرت، قال: لو كان لي معك لحظة لكان بي التكبر والتجبّر! فكيف وقد قطعت معك الأدهار؟

---

[1] *الفتح: 2.*

[2] *يُراجع اللمع، ص155، 156.*

[3] *نصوص صوفية غير منشورة، ص45.*

فمن أعزّ منّي وأجلّ، وأنا الذي عرفتك في الأزل! أنا خير منه، لأنّ لي قدمة في الخدمة، وليس في الكونين أعرف منّي بك، لي فيك إرادة، ولك فيّ إرادة، إرادتك فيّ سابقة وإرادتي فيك سابقة. إن سجدت لغيرك، وإن لم أسجد، فلابدّ لي من الرجوع إلى صادق الأصل، لأنّك خلقتني من نار، والنار ترجع إلى النّار، ولك التقدير والاختبار.

فما لي بُغْدُ ما يبعدك بعدما تيقّنت أنّ القرب والبعد واجد

وإنّي وإن أهجرتُ فالهجر صاحبي وكيف يصحّ الهجر والحبّ واحد

لك الحمد في التوفيق في محض خالص لعبد زكي ما لغيرك ساجد"[1]

يؤسّس الحلاج نصّه هذا على الآيات التي تروي رفض إبليس السجود لله تعالى، وإنّ هذه العلاقة الموضوعاتية تجلّت في علاقة أسلوبية على درجة كبيرة من التعلّق كالاختصار والتمطيط، لأنّها أسهمت في إحداث تغيّرات في دلالة النصّ القرآني ما دام كلّ اختصار أو تمطيط لنصّ هو "إنتاج لنصّ آخر انطلاقاً منه، هو أكثر أو أقلّ من النص الذي ينحدر منه، ولكن ليس دون تشويهه بطرق عديدة"[2].

والحلاج يمارس عملية الاختصار مباشرة على النصّ القرآني، فينتزع كلمات يعيد بها بناء الحوار الذي جرى بين الله وإبليس. ويضيف إليه عبارات بقيت أماكنها فارغة في القرآن كردّ إبليس بعد أن قال له: إنّ عليك لعنتي، قال: لا خير! ما لي إلى غيرك سبيل، إنّي محبّ ذليل. فهو ركّز على موقف إبليس إخباراً وشرحاً وتبريراً واستعطافاً، في حين يحيل إلى بعض العبارات من قول الله، مثل أبى واستكبر، أو تكثيفه. (وإذ قلنا للملائكة اسجدوا... إلا إبليس أبى واستكبر) في قوله اسجد، ولم يراعِ تتابعها على مستوى النصّ القرآني، كما لم يقم بتلخيص كامل لقول الله، وحواره مع إبليس، بل اجتزأ بعض الكلمات فقط، ووزّعها على فضاء النصّ، لكنّها وإن أدّت وظيفة الاختصار على مستوى المدلول فإنّها أسهمت في تمطيط النصّ على مستوى الدالّ، مثل ردّه على قول الله له: استكبرت، حيث مكّنه من تبرير موقفه بذكر مكانته قبل أمر السجود وتبرير عدم سجوده بالعودة إلى النار التي منها خُلق.

---

[1] الطواسين، ص16-17.

[2] G.Genette, p.322.

فالتمطيط تمّ بتوسيع موضوعاتي وأسلوبي ليشكّل نصاً يبدو محوّلاً للدلالة المركزية للنصّ القرآني، والتي تتمحور حول معصية الله، فتكون المعارضة ليس للنصّ في حدّ ذاته، وإنّما لأفق المتلقّي الذي يقف عند دلالة العصيان دون أن يتساءل عن السبب الخفيّ لذلك العصيان، وهو وضع سياقي آخر يحاول الحلاج أن يفرضه على المتلقّي، لكي يستوعبه ويتفاعل مع النصّ. وهذه العلاقة التفاعلية تتجلّى في مستويين اثنين: أولهما تحويل أسلوبي قام به الحلاج للنصّ القرآني، والثاني دلالي، يعكس قصده في تحقيق الفعالية مع المتلقّي، ولذلك "فإنّ وصف هذا التفاعل لابدّ من أن يرتبط بتوجّهين اثنين في آن واحد: أوّلهما يدرس مكوّنات الفعل النابع من النصّ أو الكامن فيه، والثاني يهتم بأنظمة ردّ الفعل التي تتكون لدى القارئ في إطار الوقع الجمالي الذي يحدثه فيه النصّ"[1]. فيلجأ الحلاج إلى تحقيق تكون النص في وعي هذا القارئ من خلال الأبيات الشعرية التي يلخّص فيها موقف إبليس، وهو في الحقيقة يعبّر عن موقفه، فيرى أنّ الكفر في عرف أهل الظاهر هو الإيمان الحقيقي، وهو إذ يعيد التعبير عن موقف إبليس بواسطة الشعر، فإنّه يحدث تعالياً صيغياً transmodalisation يسهم في تعزيز موقف إبليس، ثمّ يذهب بعد ذلك بإيحاء آخر يعارض فيه موقف سيّدنا موسى حين طلب رؤية الله عارضاً موقفه من إبليس حيث يفتعل حواراً جرى بين إبليس وموسى فيقول:

"التقى موسى وإبليس على عقبة الطور، فقال: يا إبليس! ما منعك عن السجود؟ فقال: منعني الدعوى بمعبود واحد، ولو سجدت لآدم لكنت مثلك فإنّك نوديت مرّة واحدة "انظر إلى الجبل" فنظرت ونوديت ألف مرّة اسجد, اسجد! فما سجدت لدعواي بمعناي.

فقال له: تركت الأمر، قال: كان ذلك ابتلاء لا أمراً, فقال له: لا جرم، قد غيّر صورتك، قال: يا موسى، ذا تلبيس، وهذا تلبّس، والحال لا معوّل عليه، لأنّه يحول، لكن المعرفة صحيحة، كما كانت، ما تغيّرت، وإن كان الشخص قد تغيّر، فقال موسى: الآن تذكرة؟ قال: يا موسى، الذكر لا يذكر! أنا مذكور وهو مذكور.

نكـــره نكـــري ونكـــري نكـــره هـــل يكـــون الـــذاكران إلا معـــا؟

خدمتي الآن أصفى، ووقتي أخلى، وذكري أحلى، لأنّي كنت أخدمه في القدم

---

[1] *إدريس بلمليح، المختارات الشعرية، ص280.*

لحظّي، والآن أخدمه لحظّه"[1].

إنّ هذا التحويل بالمعارضة الذي يعلّق فيه على موقف إبليس وينتقد فيه موقف سيّدنا موسى، جسّده من خلال الإيحاء إلى حوار الله مع موسى بشأن رؤيته، ومن خلال عرض موقف ونقد موقف آخر ندرك العلاقة النصية التي أقامها الحلاج في نصّه اللاحق بالنص القرآني التي يبلغ فيها الاستنباط بعد المعارضة من خلال التحويل الموقفي، أي إضافة مواقف جديدة للمواقف التي تعوّد عليها المتلّقي لقصّة المعصية الخاصّة بإبليس، أو طلب الرؤية المرتبطة بسيّدنا موسى.

إنّ التحويل الذي اعتمده المتصوّفة في علاقتهم بالقرآن لم يكن من أجل استنباط معانٍ ومواقف فحسب، عمدوا فيها إلى تخيّل وضع المتلقّي ضمن عملية التفاعل التي سعوا إلى إقامتها، حتّى وإن كان هذا المتلقي له مواصفات معيّنة، بل قصدوا كذلك خلق نماذج نصيّة جديدة وفق سياق متخيّل يحاول فيه المتصوّف استحضار القارئ الذي يمارس فعل التأثر والتأويل معاً، وهذا يعني أنّ المتصوّف يعمد إلى تحويل أعقد من مجرّد استنباط لأنّه يهدف إلى نوع من التقليد الذي "يستلزم بالضرورة تمكّناً– ولو جزئياً – من تقليد النصّ السابق"[2]. ولقد اتخذ مسارين: الأوّل غير مباشر، وهو ما عبّرت عنه نصوص الكرامات التي تحاكي معجزات الأنبياء في القرآن، والثاني مباشر، كما تجسّد في تقليد قصّة الإسراء والمعراج، كما سنرى.

أمّا الجانب الأيديولوجي من الاستنباط، والذي تطوّر إلى تأويل القرآن وأسفر عن ظهور نظريات فكرية، كنظرية الخيال ووحدة الوجود، والإنسان الكامل، وغيرها، فمجاله آخر، يمكن أن يدرس في إطاره الأيديولوجي، وليس هذا مطلب البحث، لكنّنا سوف نحاول هنا أن نقبض على درجة أسلوب التفاعل وإفرازاتها من خلال ممارسة ابن عربي للتفاعل النصّي في أرقى مستوياته، لأنّ الممارسة التناصية عنده لم تكن سوى إعادة إنتاج ممجّدة للممارسة الفلسفية لديه، وهنا بالذات تكمن إحدى خصوصياته كمفكّر، وكتابته التي نحكم عليها بأنّها ممارسة تناصية صرفة، فيبدو مأخوذاً بالعلائق في كلّ شيء، فقد توقفه آية أو حديث أو عبارة قرأها، أو فكرة سمع عنها، أو بيت شعر أنشد له، وكأنّ العالم كلّه يمنح له

---

[1] الطواسين، ص18.

[2] G.Genette, Palimpsestes, p.15>

بكلّ تنويعاته، ممّا يسمح لنا بتوسيع مفهوم التفاعل النصّي ذاته. أمّا قارئ نصوصه فإنّه يعايش وضعين معاً قد يبدوان متناقضين، حين يسفر له ابن عربي عن كلّ مرجعيّاته، في الوقت الذي يقدّم فيه ما يغيّبها، لما تحمله نصوصه من أفكار ونظريات يصعب على القارئ الإحاطة بأبعادها، لكنّها تنضوي تحت فكرة مادية هي صميم التفاعل النصّي، والتي مفادها أنّ جسماً مالا يتكوّن إلا من خلال جزيئات جسم آخر، ويبقى التفاعل النصّي عند ابن عربي انعكاس التصوّر الفكري والفلسفي للعالم، فكلّ شيء يتحوّل، والكلّ في تحوّل، لا شيء يأتي من العدم، والكلّ أتى من الله، وكلّ هذا يتجسّد نصّياً، فنصبح وكأنّنا أمام ورطة تناصيّة لا يمكننا أمام تنوّعاتها وتعقّداتها إلا أن نشير وحسب إلى بعض مداخلها، لأنّه لا تكاد تخلو صفحة من كتابات ابن عربي من التعرّض لآية أو حديث أو مجموعة من ذلك مستشهداً وموحياً، ومعلّلاً ومستنبطاً ومقارناً، ومؤوّلاً. "وتثير الآية الواحدة في سياق ما بالتداعي مجموعة أخرى من الآيات يقف أمامها مستطرداً ومؤوّلاً، ومن الطبيعي والحالة هذه أنّ الآية الواحدة يمكن أن تثير في ذهن ابن عربي دلالات عديدة وجودية ومعرفية في سياق محدّد، ويمكن أن تثير الآية نفسها دلالات مغايرة في سياق آخر"[1]. لذلك تبدو أشكال التفاعل متنوّعة ومتداخلة، فمنها الافتراض المطلق الذي يرد في شكل استشهادات واقتباسات، ومنها الافتراض المتخفى الذي نلحظه في شكل إيحاءات يمكن أن تفتح الباب على استقلالية ابن عربي الفكرية والإبداعية، والقدرة الفائقة التي يمتلكها في استيعاب النصوص التي يشتغل عليها بالتحويل إيحاءً أو استشهاداً أو تأويلاً.

ولكي نمثل لذلك نورد حديثه عن حروف أوائل السور وتأويله لها قائلاً: "جعل سبحانه هذه الحروف على مراتب منها موصول ومنها مقطوع، ومنها مفرد ومثنى ومجموع، ثم نبّه إلى أنّ في كل وصل قطعاً وليس في كل قطع وصل، فكل وصل يدل على فصل، وليس كل فصل يدل على وصل، فالوصل والفصل في الجمع وغير الجمع، والفصل وحده في عين الفرق، فما أفرده من هذه الحروف، فإشارة إلى فناء رسم العبد أزلاً، وما ثنّاه فإشارة إلى وجود رسم العبودية حالاً، وما جمعه فإشارة إلى الأبد بالموارد التي تتناهى، فالإفراد للبحر الأزلي، والجمع للبحر الأبدي، والمثنى للبرزخ المحمدي الإنساني مرج البحرين يلتقيان، بينهما برزخ لا يبغيان، فبأي آلاء ربكما تكذّبان، هل بالبحر الذي أوصله به أفناه

---

[1] *نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي، ط2، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 1993، ص257.*

عن الأعيان؟ أو بالبحر الذي فصله عنه وسمّاه بالأكوان؟ أو بالبرزخ الذي استوى عليه الرحمن؟ فبأي آلاء ربكما تكذّبان، يخرج من بحر الأزل اللؤلؤ، ومن بحر الأبد المرجان، فبأي آلاء ربكما تكذّبان، سنفرغ منكم إليكم أيها الثقلان، فبأي آلاء ربكما تكذّبان. فهكذا لو اعتبر القرآن ما اختلف اثنان، ولا ظهر خصمان، ولا تناطح عنزان، فتدبّروا آياتكم ولا تخرجوا من ذاتكم، فإن كان ولابد فإلى صفاتكم، فإنه إذا سلم العالم من نظركم وتدبيركم كان على الحقيقة تحت تسخيركم، ولهذا قال تعالى: وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه"[1].

ارتكز ابن عربي هنا على سورة الرحمن ليؤوّل الحروف. وهو كما نلاحظ قام بتحويل هذه الصورة باختياره معينات معينة متميزة بشكلها الإيقاعي المتميز، ويكررها ليبدو وكأنه يعيد كتابتها وذلك بإخضاع تلك المعينات إلى تأويلاته الخاصة فيصبح البحران بحراً للوصل وآخر للفصل، وهما كذلك بحر الأزل والأبد والبرزخ الذي بينهما فضاء استواء الرحمن. فالتحويل هنا يتمّ بتفصيل ووصف ما جاء غير معيّن في القرآن، كالجواري التي يصفها بالروحانية، والمنشآت من الحقائق الأسمائية، وكل هذه إضافات الهدف منها إعادة كل كلمة إلى أولها، والأول قد يكون التعبير عنه بوصفه أو ذكر مصدره، ولا شك أن هذا يؤدي إلى إضافة دلالات أخرى في النصّ القرآني، وتجرّ وراءها تحويلاً أسلوبياً ليس بتغيير الصيغة التي وردت بها الآيات، فهو يعيد تكرار آية فبأي آلاء ربكما تكذبان مثلما وردت في القرآن، ولكن حين وظف النص القرآني لخدمة التأويل الذي يراه وهو ناتج كما هو واضح في النّص من اعتباره في القرآن وتدبّره فيه، لأنّ التدبر متضمّن في التسخير، ولذلك يستشهد بالآية (وسخّر لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه)[2].

إنّ التحويل الأسلوبي الذي يمارسه ابن عربي على النصّ القرآني سواء احتفظ فيه بالوحدات الأساسية للنصّ المحوّل كما هو الشأن في احتفاظه الكلّي بآية "فبأيّ آلاء ربّكما تكذّبان"، أم اعتماده أسلوب الفصل بين وحدات النصّ الواحد، يجعل القارئ يعايش، وبالقدر نفسه وجهي العملية التفاعلية المتمثّلة في السّابق واللاحق من تلك الممارسة، وكأنّ النفي الكلّي للنصّ السابق وهيمنة اللهجة الفردية للكاتب ليس بالضرورة أهمّ مظاهر الدلالية، لذلك لا نجده يعمد إلى

---

[1] ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص60-61.
[2] الجاثية: 13.

تغيير الروابط الدلالية للنصّ الأصلي بالعكس أو القلب، أو إدخال عناصر تحريفية على لغة النصّ القرآني، وإنّما يجعل أسلوب النصّ دليلاً أولاً على تأويلاته، لذلك نجده في مؤلّفاته يقتفي أثر الأسلوب القرآني ويحدث نوعاً من التفاعل البنيوي بين نصوصه والقرآن، لأنّه يحاكي أسلوب الفصل البنيوي في القرآن، الذي يخفي بداخله وصلاً دلالياً، وذلك حتّى على مستوى الوحدات الكبرى من تأليفه لكتبه، وهو يشرح ذلك مثلما نبّهنا إلى ذلك نصر حامد أبو زيد[1]، حين يتعرّض لتبرير تأخير الفصل الخاص بتأويل أصول الأحكام في كتاب الفتوحات عن الفصل الخاص بالعبادات، مع أنّ الأصول هي الأولى منهجيّاً بالتقديم حيث يقول: "نبيّن في هذا الباب ما يتعلّق بأصول الأحكام عند علماء الإسلام، كما عملنا في العبادات، وكان الأولى تقديم هذا الباب في أوّل العبادات، قبل الشروع فيها، ولكن هكذا وقع، فإنّ ما قصدنا هذا الترتيب عن اختيار، ولو كان في نظر فكري لم يكن هذا موضعه في ترتيب الحكمة، فأشبه آية قوله حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى بين آيات طلاق ونكاح وعدّة ووفاة يتقدّمها ويتأخّرها، فيعطي الظاهر أنّ ذلك ليس موضعها، وقد جعل الله ذلك موضعها لعلمه بما ينبغي في ذلك، فالله تعالى رتّب على يدنا هذا الترتيب فتركناه ولم ندخل فيه برأينا ولا بعقولنا، فالله يمن على القلوب بالإلهام جميع ما يسطّره العالم في الوجود فإنّ العالم كتاب مسطور إلهي"[2].

قد لا يتسنّى لنا رصد كلّ مظاهر التفاعل النصّي عند ابن عربي، لأنّ نصوصه تلخّص كلّ مستويات التعالي الأسلوبي Transtylisation التي يمكن أن يحملها النص فهو في الوقت الذي يؤول النصّ نراه يوضّح، وقد يلجأ إلى تصحيح فكرة أو نصّ أو كلمة، وقد يتمادى في تحليله لنصّ حتّى يستنزفه ويتخيّل كلّ ردود أفعال القارئ الممكنة، كما يتعامل في مواضع أخرى بمنتهى الاحترام للنصوص السّابقة، وهذا الاحترام غالباً ما يجد تعبيره في استشهاداته الكثيرة، فيذكر نصوص من سبقوه كالحلاج والبسطامي وغيرهم من المتصوّفة الأوائل، ويتكفّل بالتوضيح والشرح والتعليق على كلّ ما جاء في نصوصهم من مفاهيم بدت غامضة في عصرها.

والاستشهاد عنده لا يورد مجاناً، ولا ادّعاء معرفة، ولكن كشاهد على عملية

---

(1) يراجع نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، ص258.

(2) الفتوحات، ج2، ص163.

التثاقف التي يعيشها، لأنّ "العلاقات بين النصوص تحدّد أيضاً بالعلاقات بين الأشخاص"[1]. ولذلك نرى ابن عربي في كثير من نصوصه يتحاور مع الأموات في النوم، مثل ذلك ما ذكره في قوله: رأيت الحلاج في النوم فسألته: ما معنى قولك سقاني مثلما يشرب، فأجابني ليس كمثله شيء، والكلام في هذا البيت من صفات الجلال ومن صفات الكمال ومن صفات السبع المثاني، ومن قوله يحبّهم ويحبّونه، ومن أشياء أخر، لكن حال الرجل يضطرني إلى الكلام عليه من مقام "شهد أنّه لا إله إلا هو" لقوله:

ما قدّ لي عضو ولا مفصل إلا وفيه لكم ذكر

وليس يريد الذكر الذي يكون معه الحجاب، فإنّه قد نبّه عليه بقوله، وفي هذا البيت نطق الرجل عن ذوقه، وأعرب عن حاله، وصرّح بما وصل إليه، وذلك أنّ ربّ العزّة لما أقعده في بساط المنادمة، وهو أوّل مقامات الأنس أدار عليه كأس راح الارتياح إليه لشراب "شهد الله أنّه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم" الممزوج بماء العناية، فلمّا تحسّاه وسرى في أعضائه أخذته أريحية الطرب وسكر ذلك المقام، فكشف له عن سرّه فرأى توحيد ربّ العزّة وقد تقرّر في سرّه توحيده في ذاته وصفاته وأفعاله، ثمّ نظر إلى علم الله تعالى فوجد أنّ ربّ العزّة توحيده في علمه القديم القائم به على مثاله، فصاح لما عاين ذلك منشداً "سقاني مثل ما يشرب"[2].

واضح من خلال هذا النصّ أنّ ابن عربي الذي يتحاور مع الحلاج في نومه، يتحاور أيضاً مع القارئ حين يعلّق على قول الحلاج مفنّداً ومبرّراً في الوقت نفسه ومحلّلاً الدواعي الروحية لتلّفظ الحلاج ذاك الكلام، وتتحوّل تحويلاته إلى ظواهر لعبية يمارس فيها ابن عربي متعة الاستنباط إلى أقصاها فيعيد بطريقته تلك مثلاً طريقة الخلق، وترتيب الوجود، ويتجاوز القضايا العامّة المعروفة في الفكر الإسلامي ليجد في القرآن كلّ شيء، ويقرأ فيه الوجود بأسره، ويوازي بينهما. وانطلاقاً من الموازاة بين القرآن والوجود يصبح القرآن هو الدال اللغوي، أو التعبير اللفظي عن كلّ مراتب الوجود التي تخيّلها، وكأنّ القرآن يصبح الدالّ،

---

[1] *France Marchal, "Diderot: De l'intertextualité lucide à l'autonomie de la pensée", in l'intertextualité, Annales littéraires de l'université de France, L'ARIS, 1998, p. 142.*

[2] *محمود محمود الغراب، شرح كلمات الصوفية في الردّ على ابن تيمية من كلام الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي – (جمع)، د.ط، 1981، ص227.*

والوجود هو المدلول والمرموز إليه[1].

ولقد جسّدت نصوصه هذا التصوّر العلائقي، لذلك لا يبدو التفاعل النصّي لديه شكلياً، أو دلالياً فحسب، بل يصبح بثرائه وتعقيداته ظاهرة فوق نصية supratextualité، ونتساءل من خلالها إن كنّا فعلاً في إطار التفاعل النصّي، أم دخلنا في شبكة التثاقف، لأنّ "التفاعل النصّي ينتهي حيث تبدأالثقافة ويبدأ حيث تنتهي السّرقة"[2]. وابن عربي بمرجعياته التي يستوعبها بشكل لافت يجعل القارئ، وخاصّة إذا بلغ الدرجة القصوى من الاستيعاب، عاجزاً عن رصد معالمها وتقاطعاتها، وإدراك منابعها، فهو مكثار فيها إلى درجة يغيب حتّى مفهوم التفاعل النصّي معها، ويحسّ القارئ بافتقاد الانسجام في النصّ لغياب ذاكرة السياق، نظراً لعدم قدرته على تلمّس الآثار التي تذكّر بالسياق في النصّ. وهو نوع من الانقطاع في التواصل سمّاه ريفاتير "خرق القاعدة" L'agrammaticalité التي هي "كلّ حدث نصّي يعطي للقارئ الإحساس بأنّ قاعدة تواصلية ما اخترقت، وهي غالباً علامة على تشوّش أو نمط من اللامعنى الذي ينتجه التناص والذي يتوجّب على القارئ أن يجده ويؤوله من أجل فهم دلالية النصّ"[3].

تحدث هذه الظاهرة عندما تتعدّد الإحالات وتتشابك، ويتعسّر على القارئ الوقوف عندها أو التحكّم في الخيط الذي يجمعهما، مثلما هو الحال في أغلب النصوص الصوفية، ونصوص ابن عربي خاصّة، ممّا يترك المجال إلى الحكم على هذه النصوص بالغموض وعدم الانسجام، والإحساس بتشويه قاعدة ما، أو تنافر في السياق، وإن كانت في حقيقة الأمر تفرض على القارئ إدراك وتمييز التفاعل النصّي الذي من خلاله يقوّض الغموض والإحساس بالتعارض، إنّها ذاكرة السياق التي يثيرها عنصر التفاعل.

ولكن القارئ قد يجد الأمر عسيراً إلى حدّ ما أمام استراتيجية التفكيك التي يعتمدها ابن عربي في نصوصه بدءاً من البنية اللغوية للقرآن والحديث، وفي أبسط مستوياتها كالأصوات إلى البنية الفكرية للخطاب الإسلامي عامّة، مبيناً أنّ كلّ شيء يحوي بداخله نقيضه، وكلّ شيء هو ولا هو في الوقت نفسه، والكلّ مجاز واختلاف، لأنّه يعتقد أنّ الموجودات هي الكلمات الإلهية، وكلّ مرتبة من

---

(1) *يراجع، نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، ص260.*

(2) *France Marchal, in l'intertextualité,p, 161.*

(3) *Nathalie, Piegay Gros, Introduction a l'intertextualité, Du NOD, Paris, 1996, p. 179.*

الوجود تساوي حرفاً من حروف اللغة، وإنّ الكلمة "كن" تمثّل الأمر الإلهي الذي صدرت عنه أعيان الممكنات، التي هي كلمات الله التي لا تنفد، وصدرت عن كلمة "كن"[1]، أي أنّ "كن" كلمة توجّهت إلى إيجاد المخلوقات والانتقال بها من الثبوت في العلم الإلهي إلى شيئية الوجود. وكلّ مخلوق يستجيب إذا أراد الله أن يقول له كن فيكون.

ويفكّك ابن عربي قوله تعالى: "إنّما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون)[2]، مركّزاً على كلمة "كن" التي هي عنده بمثابة الأثر المرئي الذي يتنوّع بتنوّع الموجودات التي تصير واقعاً بفضل كلمة "كن". إنّها عين التكوين والإيجاد، وهي تقع في اللحظة نفسها التي يكون فيها الأثر (الموجود)، ولكنّه يتفحّص بدقّة التركيبة اللغوية للآية، ليجد أنّها تعطي الأسبقية للشيء قبل الكلمة "كن" التي ألبسته حلّة الوجود الفعلي: إنّما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له "كن" فيكون. فقد كان الشيء، ثمّ توجهت الإرادة لإيجاده وجوداً بعدما كان ثبوتاً، فالكلمة "كن" هي الأداة أو الوسيلة التي يتحقّق بها هذا الوجود[3].

من تفكيك آية "كن" يستنتج ابن عربي أنّ الكلمة "كن" هي مجاز، لأنّها محلّ لعبور الموجودات من حال إلى آخر، وكذلك يفعل في تعامله مع القرآن كاملاً إلى حدّ يجعلنا نتساءل من جهة عن القيم النصيّة للقرآن الكريم التي يستعيد نصوصها ويذوبها وينوّع عليها، وقدرته على تغييرها، ومن جهة أخرى عن الهوية الخطابية لنصوصه، وإلى أيّ مدى يسهم التفاعل النصّي في تحديدها، وخاصّة حين يمزج كلامه بالألفاظ القرآنية بطريقة مثيرة، تجعل القارئ يتردّد بين المعنى القرآني ومراد ابن عربي حين يخضع ألفاظ القرآن إلى ذلك المراد. فيبدو وكأنّه ينفض غبار التراكمات الدلالية السّابقة عن الألفاظ، وذلك بالرجوع إلى الجذور الاشتقاقية لها، ويعيد تركيبها في إطار جديد، يكتسي فيه اللفظ دلالات جديدة، كإخراجه معنى كلمة "النكاح" من دلالاتها، لتصبح تدلّ على كثرة تصرّف القطب في الوجود بمقتضى الأمر الإلهي "كن" أي أنّه تكوين الأشياء في الكون، وهو عبارة عن قول "كن" من مقام التوجّه الإيجابي، حين تمتلك كلمة الحضرة الإلهية "كن" فيصبح القول في هذا المقام "نكاحاً"، أي قولاً يظهر أثره في الوجود.

---

(1) يراجع الفتوحات، ج4، ص65.

(2) النحل: 40.

(3) يراجع محمّد شوقي الزين، "تفكيكية ابن عربي"، مجلّة كتابات معاصرة، عدد 36، مج3، 1999.

إنّ ابن عربي في تعامله مع النصوص الأخرى والنصّ القرآني على وجه الخصوص، يبحث في الألفاظ عن المضامين الباطنية الممكن احتواؤها، وبتحويلات مستمرة بواسطة التأويل الذي يقيم له استراتيجية كاملة هي التفكيك، فيزيح عن النصّ دلالته الظاهرة التي أصبحت بفعل التداول الدلالة المركزية، ويبحث في ثنايا كلّ لفظة عن دلالات ابستيمولوجية وتأويلية كامنة، وهذه الدلالات مكّنته من اكتشاف خبايا اللغة والاختلاف الذي يسكنها ويسكن الأشياء والوجود الذي هو تحوّل مستمر، لأنّه منبع العطايا المتجدّدة. فالوجود حسبه هو وأو الغيب المضاف إلى الجود: و+جود= وجود، لأنّه عن الجود صدر الوجود[1]. وهي الفكرة نفسها التي لاحظها شوقي الزين عند هيدغر "الذي حلّل وفكّك كلمة Esgibt الألمانية والتي تعني حرفياً "هذا يعطي" ca donne ويوجد Il ya ليخلص إلى أنّ الوجود مجاز وعطايا متنقّلة والهبات تتنقّل خفية عن المعطي والمعطى له"[2].

يستغلّ ابن عربي كلّ إمكانات النصّ القرآني اللغوية والدلالية، بدءاً من الحروف التي يجعلها توازي مراتب الوجود، وتوازي أيضاً الأسماء الإلهية، وهي ليست سوى صور حسية ظاهرة لأرواح الحروف الإلهية، ويحول معاني هذه الحروف اللغوية إلى معانٍ فلسفية، ورموزٍ وجودية، وكأنّها ترتبط بالتوجّه إلى إيجاد صور أعيان الممكنات، لذلك نراه يتعمّق في تحليل هذه الدلالات وتأويلها معتمداً في ذلك على آليته المفضّلة التفكيك، كقوله: "أصل الأشكال الخط، كما أنّ أصل الخطّ النقطة، والخطّ هو الألف، فالحروف منه تتركّب، وإليه تنحلّ، فهو أصلها. وأمّا الحروف اللفظية فالألف يُحدثها بلا شكّ، كما يظهر الألف عن الحرف إذا أشبعته الفتح، فإنّه يدلّ على الألف، كما أنّك إذا أشبعت الحرف الضمّ دلّ على ألف الميل، وهو واو العلّة. وإنّما ظهر عن الرفع المشبع لأنّ العلّة أرفع من المعلول، فما ظهر عن الحرف إلا بصفة الرفع البالغ، ليعلم أنّه، وإن مال ما مال إلا عن رفعةٍ رحمةً بك ليوجدكَ مظهراً لخالقك. ألا تراه في حرف الإيجاد كيف جاء برفع الكاف المشبع فقال: "إنّما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون" فجاء بالكاف مشبعة الضمّ لتدلّ على الواو، فإنّ قلت وأين الواو؟ قلنا غيّبَ في السكون الذي هو الثّبوت، فإن الحقّ يستحيل عليه الحركة، فلمّا التقى سكون الواو من كون وسكون النون اتّصفت الواو بالغيب، فلم تظهر، ولزمت

---

(1) يراجع الفتوحات، ج2، ص303، ج4، ص300. والإسرا إلى مقام الأسرى، ص28.
(2) شوقي الزين، تفكيكية ابن عربي، ص57.

الهوية، ولهذا هو الهو عيب وضمير عن غائب، وبقيت النون ساكنة تدلّ على سكون الواو، وظهرت النون على صورة الواو في السكون، وهو الثبوت، كقوله خلق آدم على صورته، فأثبت الأسماء بوجود النون في "كن"، أي ما تمّ كائن حادث إلا عن سبب"[1].

يربط ابن عربي – كما نرى في هذا النص– بين علّة الحروف، الواو والياء والألف، وعلّة ظهور الصّفات والأفعال، وهو يحوّل حروف ألفاظ القرآن إلى دلالات وجودية ومعرفية لا حصر لها، تهمّنا الإشارة إليها لتأكيد طبيعة التحويل الذي خاضه ابن عربي في النصّ القرآني، والذي أنتج لديه فلسفة عميقة في التأويل لو عاش أكثر ممّا عاشه لما اكتملت، لأنّه إذا كانت الحروف توازي مراتب الوجود التي لا تزيد عن ثمان وعشرين مرتبة، فإنّ الكلمات التي تتألّف من هذه الحروف لا تتناهى تأكيداً لقوله تعالى: (ولو أنّما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمدّه من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله)[2]. وقوله: (قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربّي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربّي ولو جئنا بمثله مدداً)[3].

ولقد استطاع ابن عربي بمنهجه في تأويل القرآن الكريم أن يجعل القارئ يتجاوز تلك التناقضات التي أثارتها فهوم البشر قبله، وما نتج عنها من صراعات كان المتصوّفة من بين ضحاياها، لذلك نراه في كلّ نصوصه يتعرّض للقضايا الأكثر تعبيراً عن ذلك التناقض كالتشبيه والتنزيه، والإنسان والله والظاهر والباطن، ليديرها كلّها وغيرها على المحور الوجودي الذي أساسه الرحمة وعماده الوحدة، وما دامت الرحمة الوجودية هي اصل الوجود ومآله فليس ثمّة من تناقض. وانتهى إلى أنّ كلّ الثنائيات التي توحي بالتناقض كالخير والشرّ، والثواب والعقاب، وغيرها ممّا يرتبط بالإنسان والعالم، وجهان لحقيقة واحدة، وقلب الإنسان الكامل فقط هو الذي يستطيع أن يدرك ثبات هذه الحقيقة مع تنوّعها وتجلّيها في الصور المختلفة، لذلك نجد تأويلاته، وإن كان يقيمها على أساس صوتي وتركيبي، فغرضه دلالي، انتهى به إلى التفاؤل بشريعة الحبّ التي ينتهي إليها كلّ شيء، فقال:

أديـــن بـــدين الحـــبّ أنّـــى توجهـــت مواكبـــه

---

[1] *الفتوحات، ج2، ص122-123.*

[2] *لقمان: 27.*

[3] *الكهف: 109. يرجع بالتفصيل نصر حامد أبو زيد لهذه الفلسفة بالتفصيل في كتابه فلسفة التأويل.*

إنّ محاولة الدخول إلى نصوص ابن عربي من باب التفاعل النصّي تخرجنا إلى فضاء الفكر، والتفكير الوجودي والمعرفي، وليس هذا هدفنا في هذا البحث، فله أصحابه من المختصين في الفلسفة والفكر، لكنّ ذلك لا يمنع من أن يكون التفاعل النّصي مدخلاً طيباً لنرصد مظاهره في إنتاج ابن عربي الأدبي، وذلك ما نتعرض له في قصته الإسرا إلى مقام الأسرى وكذلك في شعره، ومن خلال ذلك يمكننا أن نقف عند درجة التمكن من تقليد النصّ السّابق عند المتصوفة، وخاصة قصص الأنبياء ومعجزاتهم.

2-التماهي البطولي وتمظهراته النّصية:

لقد أفرز الاستنباط زيادات في المعاني اختلفوا في التعبير عنها بحسب الحالات التي يوجدون عليها، إشارات اجتمعوا على فهمها رغم لطافة معانيها، وأشكلت على غيرهم ممّن لم يستطيعوا الظفر بها من أهل العبارة، واصطلحوا عليها بألفاظ جرت في كلامهم، كمزاولتهم لها. فاصطبغت بالتجربة، وأصبح الصّوفي لا يأتي من الأقوال إلا ما كان موافقاً للتجربة، وبمقتضى المبدأ الخطابي نفسه أصبحت كل عبارة ينطق بها الصوفي مترتبة على حالة أو موافقة لحالة معرفية، مما يصعب الفصل بينهما، لذلك بات من المنطقي ووفقاً لهذه المقتضيات أننا في الوقت الذي نتحدث فيه عن تفاعل نصي عند المتصوفة نتحدث أيضاً عن تفاعل التجربة.

ذلك ما كشفت عنه حالات الشطح الذي هو في الوقت نفسه عبارات مستغربة، قد تروي أخباراً وحكايات هي ما أطلق عليها الكرامات التي تقع للصوفي، والذي يهمنا منها هو ذلك التماهي مع شخصيات الأنبياء في القرآن الكريم انطلاقاً من المبدأ القائل:

"الآيات لله والمعجزات للأنبياء، والكرامات للأولياء ولخيار المسلمين"[1].

وهم يرون أنها نتاج الاستعانة بالله في جميع الأشياء، وهي بذلك تشبع كل الطموحات وطريق تحقيق كل التمنيات، لعلّ أهمها التصرف في الأشياء والتأثير

---

[1] اللمع، ص 390.

عليها، لذلك نراهم لجأوا إلى القصص المرتبطة بأنبياء القرآن، وبالأفعال فوق الطبيعية التي أكرمهم بها الله، وذلك لممارسة مثيلاتها في الواقع، كالمشي على الماء وطي الأرض، وإظهار الشيء في غير موضعه ووقته وتكليم الحيوان وغير ذلك كثير.

غير أنّهم ولّدوا منها ظواهر أخرى وأشكالاً لا حصر لها من الخوارق عدّت بمثابة تضخيمات على المعجزات، ونحا بها المتصوفة أنحاء شتى من حيث دلالتها وأثرها في النّفس والآخرين وبرزت خاصياتها في بنية الكرامة ذاتها، سواء من حيث الجو الخوارقي الذي يعمّ المكان والزمان معاً، ويدخل الكرامات في متاهات الأسطورة والخرافة والاعتقادات الشعبية المرتبطة بالعلوم الخفية، أو من حيث الارتفاع بها إلى ما وراء علم النّفس البشري، فيبدو أصحابها مهيّئين بقدرات وطاقات جسدية ونفسية لا تتوفر في غيرهم، لم يتوصل علم الباراسيكولوجيا حتى الآن إلى الوقوف على أسبابها.

تمظهرت الكرامة في البداية كسلوك عبّر به المتصوفة عن مدى ولائهم لله قولاً وعملاً. ثم تحوّلت إلى نصوص تمتّع بما تكتسيه من طاقات تخييلية ورمزية، قد لا تتوفر في بعض النماذج التي ألّفت خصيصاً لهذا النوع من المتعة.

كثرت في القرآن الكريم الشواهد التي تبيّن تميّز الأنبياء وغير الأنبياء كمريم أم المسيح بتكريمات كان لإظهارها أسباب ترتبط بتحدي النبوة. ولما لم يستطع المتصوفة أن يشبعوا طموحات الكمال من خلال فرائض يقومون بها ويشتركون فيها مع غيرهم من الناس، لجأوا إلى قصص الأنبياء التي تحوى معجزاتهم، وشيّدوا على غرارها طقوساً للتفرّد في العبادة والإحساس بالتميز، بعد أن استنبطوا من بعض الآيات سمات ذلك التميّز لقوله تعالى: (ألا إنّ أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون، الذين آمنوا وكانوا يتقون، لهم البشرى في الحياة الدّنيا وفي الآخرة)[1] .

ومن مظاهر البشرى كراماتهم التي تمثل المعجزات الدّالة على صدق النّبي وصحة دينه، لأنها استمرار لها وتكرار لغيرها من معجزات الأنبياء وأولياء الله الصالحين، كقوله تعالى لمريم (وهزّي إليك بجذع النّخلة تساقط عليك رطباً جنياً، فكلي واشربي)[2]، و(كلّما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقاً قال يا مريم

---

[1] يونس: 62، 63، 64.
[2] مريم: 25، 26.

أنّى لك هذا قالت هو من عند الله إنّ الله يرزق من يشاء بغير حساب)[1].

من هذا المنطلق أجيز حدوث الخوارق لدى المتصوفة استناداً إلى معجزات القرآن وأحاديث الرّسول التي تروي مثل هذه الخوارق، ومنه فقط نستطيع الوقوف عند أساليب التحالف بين هذه الكرامات والمعجزات، والتي اتخذت كفعل تحويلي آليات عدة للتمظهر، مما أمكن لنا النظر إليها على المستوى الدّلالي كمحاكاة تمّ فيها تحويل الموضوع من طابعه الجدّي المقدس المرتبط بتحدي النبوة، إلى طابع هو أشبه بالموضوع الهزلي ذي الفرجة الفلكلورية، ولأول مرّة يتم إنزال هالة المقدس إلى سذاجة الواقعي.

وجدت التجربة الصّوفية تجلياتها المعرفية في حكاية الكرامة، حيث تم نقل المحتوى الرّمزي والدّلالي إليها، وذلك عن طريق اختراق المعجزة ونصها المقدس، وتجاوزه بخلق خوارق أخرى، على الرغم من أنها تشترك مع المعجزات في موضوع الخرق، لكنها تنوع على الموضوع الأساس الوارد في القرآن، كإشارته لإحياء سيدنا عيسى الموتى، وكلام الموتى وانفلاق البحر وجفافه، والمشي على الماء، وتكليم الحيوان، وإبراء العلل، واستجابة الدّعاء، وغيرها من الكرامات التي ترويها كتب الطبقات، من ذلك ما رواه النبهاني عن السبكي في الطبقات الكبرى، قصة أبي عبيد البشري، إذ دعا الله في الغزو أن يحيى دابته فأحياها، وقصة مفرج الدماميني، إذ قال للفراخ المشوية، طيري فطارت، وقصة الشيخ الأهدل إذ نادى على الهرّة الميتة فجاءت إليه، وحكاية الشيخ عبد القادر، إذ قال للدّجاجة بعد أكل لحمها: قومي بإذن الله الذي يحيي العظام وهي رميم، فقامت، وقصة أبي يوسف الدهماني الذي جاء إلى الميت، وقال له: قم بإذن الله، فقام، وعاش بعد ذلك زمناً طويلاً[2].

فالظاهر من خلال هذه النماذج من إحياء الميت كيف حافظ المتصوفة على فعل الخرق ونوعوا في موضوعاته، بدون أن تكون لذلك مبررات منطقية لحدوثه، كالذي أكل دجاجة ثم أمرها فقامت. وإن هذا المستوى الذي صارت إليه الكرامات ناتج عن التضخم الذي مورس في كل نوع من الأنواع، استناداً إلى ما ورد في القرآن عن بعض الأنبياء والأولياء الصالحين، وبدت فاقدة لسياقها، فإذا كان للمعجزة في القرآن الكريم أسبابها القوية التي ترمي إلى تحدّي النبوة، فليس في

---

[1] آل عمران: 37.

[2] يراجع النبهاني، جامع كرامات الأولياء، ص 48.

رواية الكرامات أو حصولها من أسباب إلا الكرامة ذاتها، لذلك اتّسمت بنوع من الابتذال نتيجة التّضخيم الكمّي الذي تعرّضت إليه، وبدت وكأنها موجهّة إلى فئة معينة من المتلقين المولعين بالغرائب والعجائب من أجل التّسلية التي تنم عن عدم توازن نفسي نتيجة ظروف خارجية وداخلية متنوعة.

فهي تبدو من خلال هذه النماذج كالحلم أو البديل الخيالي للمحافظة على تقدير الذات والآخر، وتوفير الشعور بالأمن وتحقيق التوازن الانفعالي المفقود، حيث يشعر البطل الصوفي "بشخصيته وقد تمثلت القيم العليا التي كان يرهبها بل إنّ شعوره بذاته يتضخم، ويبلغ درجة مرضية قد توقعه في العظام والنفاج، والتخريف"[1].

إن التحويل في موضوع المعجزة بتضخيمه وفق تجربة الصّوفي جعل بطل الكرامة يتماهى مع النّبي وقد يفوقه إلى اجتياف بعض مظاهر الألوهية بكلمة يقولها أو إحساس يحسّه.

وقد لاحظنا كيف شاعت قصص هذه الكرامات خلال القرن الثالث وشكّك فيها البعض، وعمد البعض الآخر إلى تأويلها، لكن ذلك كلّه لا يخفي الانزلاق الذي حدث لنصوص المعجزات عند أصحاب الكرامات، وكيف كانت المعجزة الدّريئة المفضّلة لهذا التحويل، وذلك لسببين بديهيين هما: إثارتها وانتشارها الذي لم تحظَ به بعض النصوص من القرآن.

فلقد سمحت تلك الإثارة للمتلقي بأن يؤول ويتمتّع بجانبها العجائبي، كما يجد المتعة أيضاً في نشرها بين الآخرين، وإيقاظ معاني السلوك الخرافي والأسطوري فيهم، وتوافقها مع بعض الأفكار والمعتقدات الخاصة بمفهوم البطولة الرّاسخ في ذاكرة الإنسان، والذي يقود سلوكه في حياته. لذلك نجد الكرامات وهي تأخذ من المعجزة الموضوع الذي هو الخارقة، تضيّف إليه من رواسب الكهانة والسّحر والخرافة والأسطورة، حتى بدت من حيث الدرجة فوق المعجزة، والصّوفي الولي فوق النبي، فمنهم من يرزق مقام الفهم عن الله تعالى، والسّمع لآياته، فيسمع نطق الجمادات ومنهم من يكشف له عن عالم النبات، فتناديه كل شجرة وعشبة بما تحمله من خواص المضار والمنافع، ومنهم من يقع له مع الحيوانات فتسلم عليه بلسان ناطق، وتعرفه بما تحمله في خصائص، ومنهم من يكشف له عن سريان عالم الحياة في الأحياء، وما يعطى في الأسرار في كل ذات، بحسب استعداد

---

[1] علي زيعور، الكرامة، ص 297.

الذوات، ومنهم من يكلّم الملأ الأعلى ويحادثه، ومنهم من كان يمسّ الطعام القليل فيصبر كثيراً، ومنهم من يطلعه الله على العلّة والسبب الذي لأجله وجد أمر ما، وغير ذلك كثير ممّا لا يحصى ولم يتسنَّ لنبيّ.

إن هذا التضخيم الذي مورس في عالم الكرامة تجاوز المحاكاة إلى حدّ أنزل فيه المقدس منزلة العادي، بحجّة أن هذه الكرامات هي تكرار وزيادة للإرث النبوي، ونحن لاحظنا أن الاتفاق واقع في طبيعة الموضوع، وإن كان يختلف من حيث الدرجة عند المتصوفة، مما يدفعنا للقول إنّ الكرامة هي نظير للألوهية، طالما أنّها تفوق النبوة، فهي لا تكتفي فقط بأخذ صفات الأنبياء، بل تقوم على وظائف مشابهة لوظائف الإله في الأساطير كخرق السّنن. وحين نقرأ نصوص هذه الكرامات نقف عند مظاهر وعي جماعي لم تبلغ مرحلة النضج العقلي. ولدفع ذلك نضطر إلى اعتبارها قصصاً رمزية راقية تهدف لتفسير ظواهر الكون، وتعبّر عن حاجات معرفية رئيسة للفكر البشري، والرغبة في تفادي الإقرار بالعجز، وغيرها من المعاني التي تنطوي عليها هذه الكرامات.

وإذا كانت المعجزات واقعاً كان لوقوعها مبررات تلتقي كلّها عند إثبات النبوّة وتحدّيها، فالكرامة حلم يقوم به الصّوفي عن تفكير "ووعي واضح بمسؤوليته ما يقول، يمارس إيمانه بالكرامة، ويحياها في اليقظة، ويكررها ويحدث عنها ويتميز بها إذ هي خاصة به لا يعرفها سائر النّاس ودليل على اقترابه من الله"[1].

تُحوّل الكرامات المعجزات الدينية الواردة في القرآن، والتي تعرضت إليها كتب التفسير والحديث بالشرح والتفصيل، ويلتقي البطل في هذه القصص بالبطل الصوفي الخارق بقدراته وسلوكه، وتعيد القفز فوق الأسباب، بشكل يفوق بكثير ما ورد في معجزات القرآن، وكان التضخيم أهم الآليات المعتمدة في ذلك بناء على عوامل خارجية أخرى كالخرافة والأسطورة والاعتقادات الشعبية، ويجسد البطل الصوفي كل هذه العوامل إذ يأخذ تارة صورة النبي ويقترب أحياناً إلى كائن أسطوري، يطوي الزمان والمكان، ويغيّر الأسباب ويكتفي أحياناً بمقام الولي الوارث.

يورد ابن قنقد القسنطيني في كتابه "أنس الفقير وعزّ الحقير"، الذي ألفه خصيصاً للتعرف بأبي مدين باعتباره ولياً من أولياء الله "الذين إذا رؤوا ذكر

---

[1] علي زيعور، الكرامة، ص 29.

الله"[1]، حيث يروي أنه "لما توفي أبوه كلّفه إخوته رعي مواشيهم لأنه أصغرهم سناً، فكان يخرج بها إلى المرعى، فإذا رأى مصلياً أو قارئاً دنا منه ووجد في نفسه غمّاً عظيماً من كونه لا يفعل مثله، فيحدث إخوته ما يجده فينهونه ويأمرونه بالاشتغال بالرعاية حتّى اشتد غمه لذلك وقويت عزيمته على سلوك هذه المسالك. فترك الماشية وفرّ طالباً لما مالت إليه نفسه بتوفيق الله. فردّه أحد إخوته وهدّده بالحربة ثم قوي عزمه وفر بالليل فأدركه بعض إخوته وسلّ عليه سيفه وضربه فتلقى الضربة بعود كان بيده، فتكسر السيف أجزاء، فعجب أخوه من ذلك وقال له: يا أخي اذهب حيث شئت"[2].

نلاحظ كيف تحاط سيرة الشيخ منذ أن كان صبياً بهالة من المعجزات التي تؤهله للولاية، كما تنبّأت بعض الأحداث العجيبة بنبوّة بعض الرسل، وخاصة ما تعلق بحياة الرسول عليه السلام، ممّا يوحي بأن الكرامة، وإن كانت فردية وداخلية وتجربة روحية، فإنها تلتقي مع المعجزة في التنبؤ والتغلب على العقبات، وحصول الخوارق، كعلامة على الصعود التدرجي لخطوات الصوفي المديد في تطوّره داخل السلوك الصوفي، لذلك فضّل الشيخ أبو مدين الرحيل طلباً للعلم الذي يوازي الكمال وممارسة مظاهر نشاط الإنسان الكامل في نفسه بوساطة كرامات تحصل له مثلما يرويه: "فسرت حتى وصلت البحر ووجدت خيمة فيها ناس، فخرج منها شيخ فسألني عن أمري فأخبرته، فجلست عنده فإذا جعت رمى بخيط في طرفه مسمار، فأخذ حوتاً ويطعمه لي مشوياً"[3].

تبرز هذه الكرامة فهم أبي مدين للكرم الإلهي الذي يخصّ به الأنبياء والأولياء من بعدهم، وقد تبرز كرامة أخرى مكانة الأولياء عند غيرهم من الأولياء، وذلك بالرد على سؤال غامض أو تفسير رؤيا منامية مضفين القداسة على رؤاهم، احتذاء بالرؤى الواردة في القرآن الكريم. لتصبح نوعاً من أنواع الكرامات. بل إنّهم يربطونها بالنبوة، لأن أول ما بدئ به النبي من الوحي الرؤيا الصادقة، وأنها من الله، وجزء من النبوة، فاتخذوها جسراً بينهم وبين الغيبي، لذلك أعطوا قيمة كبيرة للأحلام، وذلك للتقريب بينهم وبين النبي، حتى لا يبقى من

---

[1] ابن قنقد القسنطيني، أبو العبّاس أحمد الخطيب، أنس الفقير وعزّ الحقير، نشر وتصحيح محمّد الفاسي وأدولف فور، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، جامعة محمد الخامس، كلّية الآداب، د. ت، ص2.

[2] ابن قنفذ، أنس الفقير، ص 11، 12.

[3] ابن قنفذ، أنس الفقير، ص12.

فاصل بينهما سوى الوحي، الذي قد يستعاض عنه، بالرؤيا، أو الوارد أو الخاطر، والبارقة، وغيرها من وسائل تلقي المعرفة والاتصال بالله، والتي تجعله يتماهى مع النبي قيمة ومعرفة وسلوكاً. وقد يرتقي إلى مقام النبي نفسه فيرى الله في نفسه، ويخاطبه، ويعرج به إلى الله، فيبدو كأنه امتلك جهاز النبوة، بل قد يتعداه حتى تصبح ذات الصوفي متواجدة في موضعين مختلفين في الوقت نفسه، ويكرر تجربة المعراج بشكل آخر، والذي أجاب عن مشاعر لا واعية، وأشعر بقوة الذات وتحقيق الرغبة في الكمال، وإقامة التوازن.

يتولد العنصر الخوارقي الشبيه بالأسطوري في البطل الصوفي في جمعه بين الواقع واللا واقع، النبي والإنسان، الله والإنسان، وتغدو الكرامة ببنيتها المكثفة واقتصارها على الأفعال عالماً ينم عن قدرة الخيال الصوفي على دمج المتصور والمتخيل بالواقع المتمثل في سيرة الأنبياء. فيمتلك قارئ نص الكرامة قدرة فائقة على التأويل وفق مقتضيات التكثيف والاختصار التي يستوعب بها الصوفي كلّ الحوافز المؤثرة من قصص الأنبياء ومواقف الخرق الحاسمة فيها، مدمجاً إياها مع كثير من المعتقدات الشعبية والخرافية ورواسب الكهانة والعرافة والسحر، والحكاية الشعبية، فيلتقي البطل المتدين من حيث صفاته ووظائفه مع بطل الخرافة والحكاية الشعبية، حتّى إن كان لا يمكن ردّ الكرامة إلى الأدب الشفهي، على الرغم من انتقالها في الأوساط الشعبية، ذلك أن بطل الكرامة يختلف عن بطل الحكاية الشعبية في كونه يتمتع بخصائص دلالية معيّنة في كل الكرامات، وهي الفضائل الدينية التي تبدو أشد التصاقاً بالمقدس، في حين قد يبدو البطل الشعبي بدون فضائل دينية، بل يكتسبها أحياناً من مصادر غير أخلاقية كالسحر، والمال والجاه والسلطة والكذب والتحايل والبعد عن الفضيلة.

ولقد عملت الكرامة على تجسيد بعض القيم التي مارسها الأنبياء قبلهم، فتمظهرت في شكل صور بطولية تقدم المفاهيم المجردة لهذه القيم بواسطة الصورة أو الحركة أو الكلمة. وقد تصاغ قصص الكرامة بكثير من الخرق، ليستنتج القارئ في آخرها عبرة أو قيمة معينة، فتصبح الخارقة رمزاً لتلك القيمة أكثر مما هي واقع. وهنا يبرز ارتباطها الوثيق باللغة والكلمات التي يوظفها الصوفي للتعبير عن عوامل ذاتية في سيره، نحو تحقيق شخصيته التي يعيد من خلالها شرح نظرته للدين، وتعيد سيرة الأنبياء، لذلك يمكن للقارئ أن يفسر الكرامة بسحبها على حديث للنبي أو رأي لأحد الصحابة والمفسرين، وقد تختلط مع زعم شعبي أو بيت شعري، أو مثل أو حكمة، وقد تساق ليعبر من خلالها الصوفي

عن مفهوم صوفي، كما يخبرنا بذلك أبو محمد عبد الخالق التونسي عن أبي مدين قوله: "أخبرني الشيخ أبو مدين أنه سمع برجل يسمى موسى وأنه يطير في الهواء، ويمشي على الماء. قال أبو مدين، وكان رجل يأتيني عند انصداع الفجر فيسألني عن مسائل، قال أبو مدين: فوقع في نفسي ليلة أنه موسى الذي سمعت به، وطال علي الليل في انتظاره، فلما طلع الفجر سمعت نقر الباب فخرجت فإذا هو الرجل الذي يسألني فقلت له: أنت موسى؟ فقال لي نعم، ثم سألني فأجبته وانصرف، فجاءني يوماً آخر ومعه رجل فقال لي: صليت أنا وصاحبي هذا الصبح في بغداد، وقدمنا مكة فوجدناهم في صلاة الصبح فأعدنا معهم، وجلسنا حتى صلينا الظهر. وأتينا بيت المقدس فوجدناهم في الظهر، فقال صاحبي هذا: نعيد معهم. فقلت: لا فقال لي: وترانا أعدنا الصبح بمكة. فقلت له: هكذا كان شيخي يفعل، وبه أمرني فاختلفنا وجئنا للسؤال عن هذا. قال أبو مدين: فقلت لهما: أما إعادتكم بمكة فالصلاة بمكة عين اليقين، وببغداد علم اليقين، وعين اليقين أولى من علم اليقين. وأما الأخرى بمكة أم القرى، وما صلي بالأمهات لا يعاد في البنات، فقنعنا بالجواب وانصرفنا"[1].

لا شك أن القارئ يلاحظ أن كرامات أبي موسى تعرض هنا لتؤدي وظيفة تبعث في المكان العادي "مكة وبغداد"، روحاً، من خلال مفهوم اليقين الذي تلعب فيه كلمتا عين وعلم دوراً إيحائياً يعمل على تفهيم الحالة التي يعيشها الصوفي في المكان، وتصبح الكلمة كرامة تجعل الآخر يحياها وتمحي الأبعاد الزمكانية، لتختزل في معنى أو كلمة.

ليست الحدود واضحة بين الكرامة والقصة الدينية إلى الحدّ الذي يمكن أن نقول فيه إنّها تشرح أو تفسّر، لتثبت هذا النص أو ذاك، ولكننا يمكن أن نلاحظ أنها تكرّر الحوافز نفسها التي وردت في القرآن وتضخّمها، وأحياناً تختزل بعض المواقف كإحضار عرش بلقيس في طرفة عين في فعل يشبهه وقد يفوقه، يقوم به أحد الأولياء، وتبرر مثل هذه الأفعال برد الأسباب إلى فضل الله على ذلك الولي.

وإذا كانت قصص الأنبياء تهدف إلى العبرة، الغاية التي أسست لتثبيت النبوة، وتحدي الكفار، فإن قصص الكرامات تنزاح عن هذا لتبدو بخوارقها مدعاة لجو أقرب إلى الهزل منه إلى الجد، وهنا نلمس التحويل الذي حصل في موضوع الخرق الذي أنزل الكرامة إلى مستوى أدنى مما تمتاز به القصص الدينية، وهو

---

[1] ابن قنفد، أنس الفقير، ص100.

مستوى التقديس، لذلك ولع الناس بها، وضخّموها إلى حد إخراجها عن الفضاء الدلالي الذي تحددت به قصص القرآن الكريم، مما يفسر انتشارها بين العامة التي لم تحتل "في البنية الثقافية إلا موقعاً هامشياً، لهذا فالفقهاء يحيدون هذه الفئة، وينظرون إليها بوصفها مجموعة من الرعاع، ولا يمكن الاطمئنان إليهم"[1].

إن التحويل الذي تم على معجزات الأنبياء هو نوع من المحاكاة المبالغ فيها، قام فيها المتصوفة بإحداث تغيرات في موضوع المعجزة، وذلك باستخدام النص المقدس للتعبير عن فضل الله على الوليّ وتكريمه له بما يشبه المعجزة، على الرغم من تنويعات قصص الكرامات النبوية والتي أخذت بُعداً أكثر شمولية من خلال تقليد قصة معراج النبي، حيث نقف أمام نوع من المحاكاة تحول فيه الموضوع والأسلوب في الوقت ذاته مثلما نراه في قصة المقام الأسرى لابن عربي.

3-المحاكاة في كتاب الإسرا إلى مقام الأسرى:

يعد جيرار جنيت المحاكاة L' imitation عملية تحويل معقدة لنص سابق، لأنها تستوجب تمكناً -ولو جزئياً- لتقليد النص السابق[2]. وهذا التمكن من شأنه أن يحدث نصاً موازياً يرتبط بالنص الآخر بإحدى الطرق حتى وإن لم يذكره أو يصرّح به، فقد يستقي منه تقنياته كما قد ينحرف عنه بتأسيس سنن اشتغال مخالفة، وذلك نتيجة ما يرافق تمثله من عناصر ثقافية وذاتية مثلما حدث لقصة الإسراء والمعراج التي أصبحت وثيقة أدبية وفكرية تلقتها جموع المسلمين من مفسّرين ومحدّثين ومتصوفة، وعكست طبيعة تلقّيهم وتصوراتهم لما أفرزته من علاقات بين العبد والله والمسلم ورسوله.

وفي حين اكتفى القرآن الكريم بالإشارة إلى إسراء النبي من مكة إلى بيت المقدس في قوله تعالى: (سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا إنه هو السميع البصير)[3]، اهتم المتصوفة -بدءاً من أبي يزيد البسطامي- بالمعراج، معتقدين أن العروج إلى السماء ومشاهدة الحق الذي خص به النبي، يمكن أن ينسحب على بعض الأولياء حيث تختصر آداب السلوك الصوفي، وتتحول إلى قصة رمزية يعبر فيها

---

(1) *عبد الله إبراهيم، السردية العربية، ص 58-59.*

(2) *Voir Gerard Genette, Palimpsestes, P. 15.*

(3) *الإسراء: 1.*

المتصوف عن هواجسه المعرفية مثلما هو الشأن في قصة ابن عربي التي سماها "الإسرا إلى مقام الأسرى"، حيث يصور فيها عروج الروح من عالم الكون إلى عالم الأزل، بعد أن يسري به من الأندلس إلى بيت المقدس، حيث تبدأ الرحلة عبر السماوات السبع، فالعرش والكرسي وسدرة المنتهى واللوح المحفوظ والعوالم العليا الأخرى.

ولقد أبدى ابن عربي في هذه القصة قدرة على محاكاة قصة معراج الرسول، تجلت معالمها في جميع مكونات البنية السردية، وسنركّز على إبراز المستويات التي تتقاطع فيها القصتان من خلال بعض روايات معراج النبي على الرغم مما لحق ببعضها من زيادات كرواية ابن عباس، وما أضافه النساخ والقصاصون المتعددون. لذلك سوف لا نهتم بالتفاصيل التي لا نجد مقابلاً لها في قصة ابن عربي كأوصاف الملائكة والأنبياء، وأوصاف الجحيم ومشاهده، والجنة وأقسامها، ونشير إلى ما من شأنه توضيح طبيعة المحاكاة ومغزاها الصوفي.

فحين تكون المحاكاة استراتيجية للكتابة، يتحرر القارئ من أحكام القيمة ويعيد إحكام العلاقة بين السابق واللاحق، ليس من باب ما أضافه الثاني للأول فذاك أمر بديهي، ولكن من حيث إن التأثر اختيار، والكتابة فعل خيال ضمن ذلك الاختيار، لذلك يبدو طبيعياً أنه لا يمكننا رصد مظاهر تلك العلاقة ونحن نعاين القصة، إلا من خلال الولوج إلى مكونات بنيتها كالراوي والشخصية والزمان والمكان. على الرغم من أن قصة المعراج التي حدث بها الرسول عليه الصلاة والسلام تداولها الصحابة وصيغت بأكثر من رواية كما ورد عند ابن كثير الذي يروي عن مالك بن أنس عن صعصعة وروايته عن أبي ذر، وعن أبيّ بن كعب الأنصاري، ورواية حذيفة بن اليمان، وابن عباس وابن سنان الخذري وعبد الله بن مسعود وأبي هريرة وغيرهم. مما يؤكد أن حديث الرسول خضع إلى إعادة صياغات تقتضيها الرواية. وقد يكون ألحق بروايات الصحابة والتابعين أنفسهم كثير من التغييرات، وهو الأمر الذي لاحظناه في رواية ابن عباس، مثلما لاحظ ذلك محققها نذير العظمة[1]حيث يعمل الراوي الخارج حكائي الأول الذي يحيل إلى ابن عباس، إلى تأطير الرواية بدعاء ثم يلخص الحادثة بذكر ظروفها والتأريخ لها في الزمان والمكان، مبيناً مزاياها، بل لا يكتفي بذلك فيتدخل ليضيف

---

[1] نذير العظمة: المعراج والرمز الصّوفي، قراءة ثانية للتراث، وضمنه تحقيقه رواية ابن عبّاس، ط1، دار الباحث للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1982، ص 125، وما بعدها.

بعض الاستشهادات من القرآن، وبعض الأشعار التي سجلت الحادثة، غير أن هذا كله لا يمنعنا من ملاحظة التحويل الذي عمد إليه ابن عربي لمحاكاة حادثة الإسراء والمعراج، والذي يتجلى على مستوى البنيات الكبرى كأسلوب الرحلة. والوحدات الصغرى كبعض الأحداث الجزئية والحوافز الحدثية المشتركة.

تتعيّن المحاكاة في قصة ابن عربي من خلال العنوان الذي يستعيره من سورة الإسراء والمؤطرة ضمن فضاء يمتد بين المسجد الحرام والمسجد الأقصى، ليصبح عند ابن عربي إسراء يختزل فيه المعراج نحو مقام للأسرى، ومن ثمة يبدو المقام الذي هو رتبة معرفية. وأولى الدلالات على أن الإسراء معنوي وليس حسياً مثلما حدث للنبي والذي يراه ابن عربي في كثير من المواضع من الفتوحات المكية أو الفصوص أو غيرها من خصوصية النبي، في حين أن إسراء الأولياء إسراء أرواح لا غير، وعلى الرغم من هذا البعد الرمزي، فإن نص ابن عربي يعرض، مثل قصة المعراج، أحداثاً تبدأ من الأندلس نحو بيت المقدس، ثم يحدث العروج نحو السماوات، وتنقل السالك عبرها واختصاص كل سماء بنبي أو رسول يكون معه حديث، تماماً كما حدث للرسول حين أسري به من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، ثم من ذلك نحو السماوات والتقائه بالرسل والأنبياء. والفرق المبدئي أن الذات الفاعلة في قصة ابن عربي المتمثلة في السالك قامت بالرحلة بإيعاز ذاتي، أي أنها كانت مشمولة معرفياً بالرغبة في الفعل. ولعل في لقب السالك ما يؤكد تلك الرغبة، باعتبار أن السلوك محفز ذاتي يقتضي مسلكاً أو طريقاً يسلك وهو (أي الاسم)، إضافة إلى كونه مأوى يحدد دلالة هذه الشخصية باعتبارها عاملاً، ويبئر انتباه القارئ وذاكرته، فإنه يتوزع في الوسط النصي باعتباره أثراً دلالياً عميقاً من آثار التصوف الذي يختزل عند البعض في "أدب السلوك"، لذلك فتكرار عبارة قال السالك التي يتعين بها الراوي الخارج الحكائي، تؤكد المعنى التدرجي الذي يربط الاسم بالشخصية العاملة، والذي يتجسد في فعل الارتقاء نحو المقام المحمدي هو السلوك نفسه الذي هو وظيفة السالك الشخصية. يبدو لقب السالك إذن علامة بالمعنى، وشعاراً يضعه ابن عربي منذ البداية يشير ويوضّح الموضوع القيمي للذات الفاعلة، ومن ثم تبرز علاقة الانسجام داخل الشخصية بين ما تتصف به (السلوك–التصوّف) وبين مجموع الأفعال التي تقوم بها في هذه الرحلة، وفي علاقتها مع باقي الشخصيات الأخرى من الرسل والأنبياء.

ويضع للقارئ منذ البداية، بكلمتي العنوان/ الإسراء والمقام/ وباسم الذات

الفاعلة/ السالك، قضية للتأويل هي مدى مطابقة الشخصية لاسمها من خلال فعل اقترن في ذهنه بالرسول عليه السلام هو الإسراء والذي كان بإيعاز إلهي حيث جاء جبريل إلى الرسول في ليلة ما، ليقول له "يا حبيب الله، قم والبس ثيابك وسكّن قلبك، وفي هذه الليلة تناجي من لا تأخذه سنة ولا نوم"[1]، مثلما جاء في رواية ابن عباس، في حين تشير بقية الروايات إلى حادثة الإسراء دون ذكر للأسباب الداعية إليه إلا ما توحي إليه من إرادة الله.

فالموضوع القيمي الذي هو مناجاة الله، والذي أراده الله تكريماً وتشريفاً للرسول منوط بالنبوة باعتبارها تمثل الكفاءة الكاملة، وهذا ما لم نره عند ابن عربي الذي مر بمرحلة تأهيلية بحث فيها عن الدليل لتحصيله، وإن كنا نرى في شخصية جبريل عليه السلام مجسّداً أهم عناصرها، حيث نرى الرسول ومنذ البداية يهتدي بتلفظه حين يأمره بممارسة معرفة الفعل في كل مرة يحدث فيها التحول، فهو الذي يعرّفه بالأشياء وبالشخصيات، ويحرص على إخباره والتعريف به كذلك، ويبدو الرسول مدفوعاً دفعاً بقوة إرادة الله في مناجاته، في حين نجد السالك في نص ابن عربي يسعى لتعويض ما انفصل عنه وهو جانبه الإلهي وذلك بإزالة الحجب بينه وبين الله، الأمر الذي يقتضي قدرة على الفعل ومعرفة تختزل في إرادة السلوك عبّر عنها السالك مع كلّ من التقى بهم في طريقه بكلمة "أريد" والتي تقتضي انفصالاً عن الجسد والنفس من خلال تحويله ما حدث للرسول عندما جاءه ثلاثة نفر قبل الإسراء ولم يكلّموه فوضعوه عند بئر زمزم فتولاه منهم جبريل، فشق ما بين نحره إلى لبته حتى فرغ من صدره وجوفه فغسله من ماء زمزم حتى أنقى جوفه ثم أتى بطست من ذهب فيه تور من ذهب محشو إيماناً وحكمة، فحشا به صدره ولغاديده –يعني عروق حلقه– ثم أطبقه، ثم عرج به إلى السماء الدنيا"[2].

يستلهم ابن عربي هذه الحادثة ليطرح من خلالها مفهومه للانعتاق من الهوية الكونية بعدما يعرض في بداية القصة إلى طبيعة العلاقة بين السالك والفتى الروحاني الذي يجعله رمزاً للطاقة الروحية التي تبدو في صورة الروح الكلي، ثم الإنسان الكامل، الوزير أو الخليفة، وهذا اللقاء يجسد كفاءة السالك التي تلتقي مع كفاءة الرسول المتمثلة في النبوة، وقد عبّر عنها بقوله في آخر اللقاء قبل التأهب

---

[1] *نذير العظمة، المعراج والرمز الصوفي، ص 128.*

[2] *ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن الكريم، ط6، دار الحديث، القاهرة، 1993، ج3، ص4. (رواية أنس).*

للإسراء: "فخررت بين يديه ساجداً، واعتكفت في حضرته عابداً، وقلت أنت البغية والمنى، والسرّ المتمنى، ثم احتجبت عني ذاته، وبقيت معي صفاته"[1].

وهكذا ينتقل السالك من حالة انفصال إلى حالة امتلاك هي أشبه بحالة الوحي بالنسبة للنبي، ويصبح مؤهلاً للإسراء، تماماً مثل النبي، ويبدأ في تحقيق موضوع القيمة المتمثل في العروج.

لذلك نرى التداخل يتعين بدءاً من خلال حادثة شق صدر الرسول ليكون في كلا النصين بداية العروج، ويعين النص اللاحق ذلك بوضوح من خلال قول ابن عربي: "وبينما أنا نائم وسرّ وجودي متهجد قائم جاءني رسول التوفيق ليهديني سواء الطريق ومعه براق الإخلاص عليه لبد الفوز ولجام الإخلاص، فكشف عن سقف محلّي وأخذ في نقضي وحلّي، وشقّ صدري بسكين السكينة، وقيل لي تأهب لارتقاء الرتبة المكينة، وأخرج قلبي في منديل، لآمن من التبديل، وألقى في طست الرضى بموارد القضى ورمى منه حظ الشيطان، وغسل بها "إن عبادي ليس لك عليهم سلطان". ثم حشي بحكم التوحيد وإيمان التفريد... ثم ختم عليه بخاتم الإصابة وألحق بخير عصابة، ثم خيّط صدري بمنصحة الأنس ونصاح التقديس عن درن النفس، ثم زملني بثوب المحبة، وامتطيت براق القربة وأسريّ بي من حرم الأكوان إلى قدس الجنان... وآنيت بالخمر واللبن فشربت ميراث تمام اللبن، وتركت الخمر حذراً من أن أكشف السرّ بالسكر، فيضل من يقفو أثري ويعمى، ولو أتيت بالماء بدلهما لشربت الماء خلاصة ميراث التمكين في قوله تعالى "وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين"[2].

لا نلاحظ اختلافاً على مستوى الحدث بين ما حدث للرسول، وما حدث للسالك وتتحدد العلاقة في كلا النصين بإثبات امتلاك الذات الفاعلة القدرة على الإسراء. وهي بداية لحالات اتصالية مرتبطة بفعل العروج عبر السماوات حتى الوصول إلى الله، ويبدو الرسول والسالك في النصين ذات كفاءة Sujet competent لأنهما اكتسبا علامة تحقيق الموضوع القيمي.

غير أن التحويل الذي تم يتجلى بصفة جلية على مستوى التعالي الأسلوبي، حيث نلاحظ في نص ابن عربي تلك المغايرة الأسلوبية، وذلك بتمطيط النص السابق، بالاعتماد على التركيب الإضافي الذي يعقد فيه العلاقة بين كلمات من

---

[1] ابن عربي، كتاب الإسرا، ص 9.
[2] ابن عربي، كتاب الإسرا، ص9.

النص السابق الذي امتاز بالإيجاز والتركيز على الكلمة الحدث، وأخرى مضافة تعبر عن الحالة ويخلق بها أوصافاً وصوراً تجتمع لتكون مجالاً تصويرياً يجسد لها معاني ليس لها مثال في الواقع، مثل براق الإخلاص، ولبد الفوز وسكين السكينة، ونصاح التقديس، وكلّها تعبّر عن الحقائق التي لا يراها إلا الصوفي.

إنّ هذا التغيير الكمي بتمطيط النّص السابق والذي جرّ وراءه تغييراً دلالياً يستجيب لطبيعة الإسراء الصوفي الذي يراه ابن عربي إسراء خيالياً ويعبّر عنه عنوان الرحلة الذي هو "الإسرا إلى مقام الأسرى"، فيصبح النص السابق /قصة معراج النبي/ إعلاناً من حركة وفعل، والنص اللاحق يعلن إلى جانب حركة وفعل النّص السابق عن قول وتلفظ.

يتجلى من خلال التركيب الإضافي الذي أشرنا إليه الذي يُسهم في تمطيط بعض أجزاء النّص السابق مثلما تجلى في حادثة تقديم اللبن والخمر والتي أحاطها ابن عربي باحتمالات لفظية تحمل بداخلها إضافات دلالية مرتبطة بأبعاد صوفية، في حين ركّز النّص السابق على الحادثة في نص ورد في قول الرسول "ثم خرجت فأتاني جبريل بإناء من خمر وإناء من لبن، فاخترت اللبن، فقال جبريل: أصبت الفطرة ثم عرج بي"[1] وفي رواية أبي سعد "فقال جبريل أصبت الفطرة أما إنك لو أخذت الخمر غوت أمتك".

إنّ الإضافة الدلالية الناتجة في نصّ ابن عربي، والقائمة على ترك الخمر ليست للسبب نفسه الذي دعا الرسول إلى تركه، والذي عبّر عنه جبريل بغواية تصيب الأمة، ولكنه يتركه خوفاً من أن يبوح بسر حبه لله نتيجة السكر الذي هو ليس سكراً حقيقياً. وهكذا يحوّل الأسماء من الدلالة المتعارف عليها إلى دلالة ترتبط بالتجربة الصوفية، وكذلك يفعل مع باقي الأحداث في القصة.

إن تأويل معراج النبي، جعل النص اللاحق نظرة جديدة للنص السابق، على الرغم من التأثر الواضح ببنيته العامة، ليس من باب استعمالها كتعليق فحسب، بل لقد استفاد من خصوصيتها لجعلها رمزاً لرحلة روحية يقوم بها كل متصوف بلغ مرحلة معينة من التحقيق ليكون أهلاً لكي يُورَّث المعراج.

وحين يقرأ نص ابن عربي يجد القارئ نفسه في صميم نص منتج لا يمكن عدّه اختصاراً لقصة المعراج النبوي بحذف بعض الأجزاء منها والإبقاء على أخرى، ولكن تم فيه الارتكاز على بنيتها العامة والتركيز على الأحداث الحوافز

---

[1] ابن كثير، تفسير القرآن، ج3، ص5.

فيها التي تستجيب للرؤية الصوفية.

يلتقي كل من النص السابق واللاحق في اعتمادهما على الرحلة، تجسّد الجزء الأول منها في إسراء النبي راكباً البراق من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى، ويقابله في قصة ابن عربي الخروج من بلاد الأندلس إلى بيت المقدس، وإذا كان النّصان يتداخلان على مستوى المقصد الواحد المشترك (بيت المقدس) فإنه في رحلة الرسول يقدم (أي بيت المقدس) على كونه دلالة واقعية على صدق الإسراء وحقيقة حدوثه، نظراً لما قدّمه الرسول من وصف للمسجد الأقصى وذكر لخبر القافلة التي تصل في الغد. ومن ثم فهذا الجزء من الرحلة لم يكن سوى وسيلة من وسائل الإقناع بحصول الإسراء، كما كان البراق "وهو دابة، أبيض، فوق الحمار ودون البغل يضع حافره عند منتهى طرفه"[1]، تأكيداً لحسيّته. أما الخروج إلى بيت المقدس في رحلة ابن عربي فقد تم باتخاذ الإسلام جواداً والمجاهدة مهاداً والتوكل زاداً، وتجلى في لقاء تمّ بين السالك والفتى الروحاني الذي هو القرآن والسبع المثاني، ثم لقاء بينه وبين عين اليقين التي أرشدته إلى التجرّد من الأينية ونزع رداء الأمنية ووقوفه في الفرق والبينونة، وكلها كما نرى تعبيرات عن محاولة خرق حجب الظاهر للارتقاء إلى مستوى الإنسان الكامل من أجل الأهبة للإسراء الذي يقابل معراج النبي عبر السماوات انطلاقاً من بيت المقدس.

يلتقي النصان في الارتقاء عبر السماوات والتقاء الرسول والسالك بالأنبياء وتشكل شخصية جبريل الدليل الذي يحقق بفضله الرسول القدرة على الفعل ومعرفة الفعل، فهو الذي يعرفه بكل ما يعرض له في الطريق ومن يلتقي بهم، ويشرح له المشاهد حتى يبدو للقارئ أنه لولا جبريل لاتخذ المعراج مساراً آخر. في حين لم يكن للرسول في قصة ابن عربي شأن كبير، إذ يلازمه في بداية الرحلة، ثم يتم التحول بشكل آلي وخوارقي مستجيباً للطبيعة الخيالية لهذه الرحلة.

ويعود للظهور مرة أخرى في سدرة المنتهى ليعكس من خلال سؤاله دهشته من نورها وبهائها، لكنّه يحافظ على هندسة الرحلة، فهو يمرّ كما الرسول بالسماوات السبع، ويلتقي في كلّ سماء بنبي أو رسول كان التقى بهم الرسول عليه السلام أثناء عروجه.

وهي شخصيات حافظ ابن عربي على حواملها اللسانية وأوردها بالترتيب

---

[1] ابن كثير، ص5.

نفسه الذي وردت به في قصة المعراج النبوي، لكنه ربط كل سماء بحامل لساني يضيف تحديداً معيناً لها مثل السماء الوزارة الخاصة بآدم، وهي الأولى والثانية خاصة بعيسى وهي سماء الكتابة وغير ذلك. وإذا كان لقاء الرسول عليه السلام بهؤلاء الأنبياء اقتصر على السلام والترحيب وكان موسى محل استشارة الرسول عند فرض الصلاة. فقد اتسعت علاقة السالك بهم عند اللقاء في قصة ابن عربي بحوار عرف من خلاله حظه من مقام كلّ نبي، وخاصة في الحوار الذي تم في سماء موسى، حيث تتضح للقارئ طبيعة مقام الوارثين، فقال له: "اعلم أنك قادم على ربك ليكشف لك عن سرّ قلبك، وينبّهك على أسرار كتابه، ويعطيك مفتاح قفل بابه، ليكمل ميراثك ويصبح انبعاثك، وهو حظك من أوحى إلى عبده فلا تطمع في تخصيصك بشريعة ناسخة من عنده، ولا في إنزال كتاب فقد أغلق ذلك الباب. إذ كان محمد صلوات الله عليه لبنة الحائط فكل دليل على مخالفته ساقط، ثم أنت بعد حصولك في هذا المقام وتحصيلك لما نطق به صريف الأقلام ترجع مبعوثاً كما أنت وارث فلا بد أن تكون موروثاً. فعليك بالرفق في تكليف الخلق"[1].

تتلخص في هذا النّص طبيعة الجزاء الذي يحصل عليه السالك خلال معراجه ويتبيّن الفرق بين النبي والولي وكذلك الفرق بين المعراجين ويغدو ابن عربي فضاء لتجسيد حقيقة الإنسان الكامل فنجد الحق "في مناجاة التشريف والتنزيه، والتعريف والتنبيه" يخاطب السالك بوصفه الإنسان الكامل فيقول: عبدي أنت حمدي وحامل أمانتي وعهدي، أنت طولي وعرضي، وخليفتي في أرضي، والقائم بقسطاس حقي، والمبعوث إلى جميع خلقي"[2]، ثم ما يلبث أن يصبح هذا الإنسان هو الحقيقة المحمدية ذاتها فيستعيد مِنّة الله عليه من خلال النص القرآني الذي يستلهمه في خطابه قائلاً: "عبدي خرقت لك الحجاب وأظهرت لك الأمر العجاب حتى أتيت قومك باللّباب، فقالوا ساحر كذّاب، عبدي وهبتك أسرار الأخلاق، وملكتك مفتاح اسمي الخلاق، فقال لك الكافرون إن هذا إلا اختلاق، عبدي ملكتك سرّ النون، من قول كن فيكون، فقالوا ساحر مجنون... عبدي أعطتك القوافي زمامها، ورفعت لك المعاني معالمها وأعلامها.. فقالوا ما هذا رسول بل هو شاعر"[3].

من منطلق التماهي بين السالك والنبي بالاستناد إلى التماهي بين الإنسان

---

(1) *الإسرا إلى مقام الأسرى، ص 26.*
(2) *م. ن. ص 68.*
(3) *م. ن. ص 72، 73.*

الكامل والحقيقة المحمدية، يتماهى نص ابن عربي بالنص القرآني بواسطة الإيحاء إلى بعض الآيات المتعلقة بعدم تصديق النبي، ويتمّ استبدال النبيّ بالسالك، وتحويل بعض عناصر النّص القرآني/ الساحر والشاعر، فيصير التفاعل محاكاة تؤدي وظيفة سياقية، يهدف بها إلى دعم السالك بالنبرة الإلهية نفسها التي دعمت شخصية الرسول عليه السلام، ولذلك نجده يستحضر بعض نصوص القرآن بتركيباتها اللغوية المعهودة فترد على شكل استشهادات لا تؤدي وظيفة بنيوية في طبيعة النص اللاحق، بقدر ما تسهم بوظيفتها الإحالية إلى شد انتباه القارئ وجعله بذلك الحيّز الذي يحتله النّص المقتبس يعقد العلاقة الدلالية فيؤلف بين النصين ويحصل التآلف البنيوي في ذهن القارئ، في الوقت الذي تُسمحُ فيه بتأويلات متعددة.

وإذا كان لا يمكن محاكاة النّص السابق دون تحويله موضوعياً أو أسلوبياً، فقد كان الجزء الأخير من القصة والموسوم بـ "الإشارات" مجالاً خصباً لممارسة التعليق (Commentaire)، وهو نوع من التعالي النصي يتعيّن التحويل فيه دلالياً بالدرجة الأولى وهو استعمال النص السابق موضوعاً لإبراز قيم جديدة دون تحويل قيمه السابقة وذلك من خلال تأويل ابن عربي ما ورد بشأن الأنبياء في القرآن بواسطة حوار بين الحق والسالك في شكل أسئلة توجه إليه بخصوص أسرار الآيات المرتبطة بهذا النبي أو ذاك، فيتم صرف هذه الآيات عما هو متعارف عليه إلى وجوه أخرى تحتملها.

ففي الإشارات الإبراهيمية يخاطب الحق السالك بلغة إبراهيم سائلاً إياه عن سر الآيات التي وردت حول خطاب إبراهيم فقال "فلِمَ قال وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض، قلت: لمّا رأى بعضهم يفضل على بعض، قال: تراه لِمَ نظر في النجوم وقال إني سقيم، قلت إشارة إلى حكمة علوية قد صدرت من اسمه الحكيم، قال لِمَ طلب رؤية الإحياء مع ثبوت الإيمان، قلت ليجمع بين العلم والعيان"[1].

نلاحظ أن التفاعل النّصي لا يتجاوز المعاني القرآنية، وإنّما يضيف إليها معاني أخرى إشباعاً للدلالة دون مخالفة، هي المعاني الصوفية، يتحوّل مشهد الرحلة الإيمانية لإبراهيم، إلى مشهد صوفي بارع يعطي كلّ التفصيلات الصغيرة

---

[1] الإسرا، ص 79.

قيمة دلالية خاصة يخرجها عن إطارها التقليدي[1].

وابن عربي، إذ يضيف المعنى الذي يستجيب للرؤية الصوفية، يفتح أفق انتظار مخالفاً بإزاء النّص القرآني وهو أفق تخيّلي منفتح بإزاء المعاني الثواني التي تتضمنها دلالة النّص. وإن كان رد الفعل المرجعي لا يمكن استيعابها نظراً لكونه لا يقصد إلى المستوى التخيّلي الذي تقصد إليه القراءة الصوفية والتي غالباً ما تعمد إلى تقديم ما يمكن أن يحتمله النّص بعد تأوّل مضاعف قد دفع بالمتصوفة إلى تغيير بعض معالم النّص واستنباط معان لم تستسغ من قبل من لم يسعفه الفهم الحرفي، مثل ذلك ما ورد في الإشارات الآدمية حين يخاطب السالك بلغة آدم ويسأله عن سر عصيان إبليس، ولِمَا أبى واستكبر، فقال: لحجابه بالطينية عن النور الأزهر[2]. فالعصيان كما نرى ناتج عن إدراك إبليس لعنصر الطين ليس باعتباره وسيلة خلق، كما هو واضح في القرآن: (قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين)، ولكن لكونه حجاباً له عن عنصر النور الذي يلتقي مع النار، وهي فكرة تحيل إلى نظرية أساسية في الفكر الصوفي والخاصة بالحجب في علاقتها بالإنسان الكامل، فالتفاعل النصي قائم على تأويل النّص القرآني وهنا يعيد ابن عربي تأويل الاستكبار الظاهري لإبلّيس ليس باعتباره عصياناً لله، بقدر ما هو تعبير عن عدم انسجام إبليس الداخلي مع الإنسان بوصفه محجوباً بظاهره الطيني عن باطنه النوّري.

يقوّض ابن عربي النظرة التقليدية للنص المقدس باعتباره نصاً سلطوياً يقتضي النظر إليه والإيمان به بدون التصرف في سياقه أو التصرف في مقتضياته، وينظر إليه باعتباره فضاء لإمكانات متعددة للتأويل، ومنفتحاً على كلّ ردود الفعل باعتبار الفاعليات الكامنة فيه التي تدخل المتلقي قسراً في شروط التوتّر التي تحدثها أثناء التلقي. ولذلك يمكن فهم سر الحرية التي مارس ضمنها ابن عربي التفاعل النصي، وسرّ اختياره المعراج فضاء لذلك التفاعل.

ولئن راقت رحلة المعراج لجمهور المتصوفة منذ أبي يزيد البسطامي فحاولوا استيعاب فعل التشريف الذي حصل للنبي عليه السلام فيها، ورصدوا بُعدَها التخيّلي النابع من اعتبار فعل التشريف جزاء، وقطع الرحلة إلى الله رمزاً لمحتوى ثانٍ، وهو السلوك الصوفي ذاته، فإنهم من جانب آخر عبّروا بوعي بعملية

---

[1] يراجع سعيد الوكيل، تحليل النصّ السردي، ص 129.
[2] يراجع الإسرا إلى مقام الأسرى، ص 84.

الكتابة. ومن صميم المنظور التفاعلي ذاته، أمكننا ملاحظة المحاكاة التي اعتمدها ابن عربي في تقليد قصة المعراج وإنشاء مبنى حكائياً وإن كان يحافظ فيه على التتابع الكرونولوجي لفضاء الرحلة، والتركيز على الحوافز المهمة فيها، لكنّه قدم فيها قراءة تأويلية، ليس فقط للرحلة، وإنما لكثير من النصوص القرآنية والمرتبطة بالأنبياء، خاصة الأمر الذي بدا فيه متفاعلاً بالدلالة التصورية المقصودة من الرحلة، وتأويلها من خلال التصور التأويلي الكامن فيها، وعبّر في مستوى آخر عن محاكاة تقمص فيها دور المنتج للحدث الأسلوبي سمح لنصه بالدخول في علاقة تفاعلية أسلوبية أخرجت قصة الإسراء إلى مستوى الرسالة الأدبية والأثر الفني الذي ينتج ردود أفعال جمالية وذلك ضمن التأثير الجمالي الذي تمارسه أشكال التعبير في السردية الصوفية.

وهكذا يصبح التفاعل النصي مرتبة من مراتب التأويل حيث تفرض كل إعادة لكتابة نص ما منظوراً تأويلياً يشكل صميم فلسفة ابن عربي، القائمة على مقصدية تغيير الرأي وهي علاقة تعضيدية تتجلى على المستوى الأسلوبي مثلما نرى ذلك في قوله: "هذا بيت الحق ومقعد الصدق، ومنبع الجمع والفرق، وسرّ الغرب والشرق، وهو حرام على صاحب كلّ مقام إلا من دنى من الرفيق الأعلى، فتدلى على المقام الأجلى، فكان قاب قوسين أو أدنى، مقام محمود محمدي الأجنبي فأوحى إلى عبده ماأوحى، ففهم عنه به صريح المعنى، ما كذّب الفؤاد ما رأى من حقائق القرب في الأسرى، ولقد رآه نزلة أخرى، وآدم بين الماء والطين مستوى، عند سدرة المنتهى حيث تجتمع البداية والانتهاء، الأزل والوقت والأبد سواء، عندها جنة المأوى مستقر الواصلين الأحياء، لما شاهدوا الذات آواهم جنة الصفات عن الورى، إذ يغشى السدرة ما يغشى، مازاغ البصر بغيره وما طغى"[1].

يتكئ ابن عربي على الإيقاع الذي وردت به سورة النجم في قوله تعالى: ﴿ والنجم إذا هوى* ما ضل صاحبكم وما غوى * وما ينطق عن الهوى* إن هو إلا وحي يوحى* علّمه شديد القوى* ذو مِرّة فاستوى* وهو بالأفق الأعلى* ثم دنا فتدلى*فكان قاب قوسين أو أدنى* فأوحى إلى عبده ما أوحى* ما كذب الفؤاد ما رأى* أفتمارونه على ما يرى* ولقد رآه نزلة أخرى* عند سدرة المنتهى* عندها جنّة المأوى* إذ يغشى السدرة ما يغشى* ما زاغ البصر وما طغى* لقد رأى من

---

[1] الإسرا، ص 29.

آيات ربّه الكبرى*﴾[1] ويبث من خلال بعض آياتها المجتزأة مقاطع تشرح وتؤول ما يسبقها، فيبدو وكأنه يملأ فجوات النّص القرآني التي تعكس مواقع عدم التحديد، وهو بهذا الإجراء الأسلوبي يمطّط النّص القرآني بالارتكاز على معيناته ليشكّل نصّه، فيخترق كلّ عنصر منه مسار عنصر من النّص السابق ويمططه بإضافة شرح أو إعطاء تعريف أو وصف، وهي بمثابة الجزئيات التي تجاوزها النّص القرآني والتي تشرح الحوافز الأساسية في النّص، الأمر الذي ينتج عنه نوع من التحويل الصّيغي الداخلي الذي هو "تغيير يختص بالاشتغال الداخلي لصيغة النّص"[2].

إن التحويل الأسلوبي الذي اعتمده ابن عربي، كان استجابة لحاجة معرفية، وقد تجتمع الحاجتان المعرفية والجمالية، فنقف عند نمط آخر من أنماط التعالي النّصي هو المعارضة، ولكي تكون النتائج ممثّلة سوف نرصد وعي الكتابة في بعدها التفاعلي من خلال نماذج أخرى تستجيب لما تسجله من مظاهر ضمن فعل المعارضة.

III – معارضة النموذج وأداءاتها

لا شكّ أن مبدأ المحاكاة في دراسة العلائقية النّصية هو اعتراف بالنموذج الذي يؤسّس للكتابة. والحديث عن النموذج يقودنا إلى الحديث عن قدرة الصياغة على غرار ذلك النموذج، ليس على مستوى المعاني والموضوعات التي مناطها المدلولات، وإنما على مستوى الدّوال الذي اهتم به العرب، وأطلقوا عليه مصطلح المعارضات، وهي نوع من المحاكاة في الأسلوب، حيث يقف المعارض "من صاحبه موقف المقلّد المعجب أو المعترف ببراعته، ومناط المعارضة هو الجانب الفني وحسن الأداء وليس التسابّ، ولا يلزم أن يكون المتعارضان متعاصرين، بخلاف المناقضة في ذلك"[3]، فهي كما نرى أوسع من ذلك المفهوم الذي ارتبط بالمعارضة الشعرية، واشتراط التشابه في الوزن والقافية وحرف الرّوي، بل تتجاوزها إلى سلوك محاكاة أسلوبية لنص ذي طبيعة معينة مثل الحب الدنيوي لتطبيقه على موضوع الحب الإلهي، ونلتقي في هذا المنحى مع مفهوم جيرار

---

(1) النجم: 1-18.

(2) Gerard Genette, Palimpsestes, P. 396.

(3) أحمد الشايب، تاريخ النقائض في الشعر العربي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1946، ص6.