

بحر أم ساحل؟

قراءات معاصرة في فكرة التأويل عند ابن عربي



محمد شوقي الزين
باحث جزائري

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

بحر أم ساحل؟⁽¹⁾

قراءات معاصرة في فكرة التأويل عند ابن عربي

(1) أُلقيت هذه الورقة في ندوة: «التأويل في الفكر العربي والإسلامي المعاصر»، المنعقدة بتاريخ 11 و12 فيفري 2015 تونس العاصمة، تنسيق د. محمد محجوب. مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

ملخص

لم ينتلق فكر من التراث العربي الإسلامي دراسات وتأويلات، بالإضافة إلى نقاشات حادة وسجلات، في الأزمنة العريقة أو المعاصرة، مثلما تلقاه فكر محي الدين بن عربي، نظراً لصعوبته النظرية وغموضه المذهبي. يمكن تقسيم القراءات المعاصرة إلى ثلاثة أقسام: أولاً، **القراءات الفلسفية** التي كانت تعتمد على أحدث المفاهيم النظرية (الفيينومينولوجيا، الأنطولوجيا..) في قراءة النص الأكبر، وكان هذا دأب هنري كوربان Henri Corbin ومدرسته (ستيفان روسبولى Stéphane Ruspoli، كريستيان جامبيه Christian Jambet..)؛ ثانياً، **القراءات التراثية** التي كانت تكتفي بقراءة داخلية للنص مع التوكيد على الطريقة الصوفية والنزوع الروحي لديه، وكان هذا سلوك ميشال شودكليفيتش Michel Chodkiewicz ومدرسته (كلود أداس Claude Addas، ويليم شيتيك William Chittick، دونيه غريل Denis Gril..)؛ ثالثاً، **القراءات المنهجية** التي حاولت أن تقرأ ابن عربي في الحدود اللغوية والمعرفية لكتابات مع تطبيقات منهجية على نصوصه وكانت هذه ميزة أغلب الباحثين العرب أمثال نصر حامد أبو زيد وساعد خميسي ومحمد المصباحي. نظراً للكثافة الهائلة من القراءات ومن القراء لابن عربي من كلا المدرستين، أختار بعض العينات النافذة، وأحصر المسألة في مشكلة التأويل وكيف عالجه بعض الدارسين لنصوصه ومذهبه.

مقدمة

النعوت التي لحقت بكتابات ابن عربي كانت في مجملها تحمل علامات التعجب والاستفهام: النص الأكبري غامض، ملتبس، معقد، مرموز؛ وأحياناً: «سم قاتل» كما جاء في الفتاوى الحديثية لابن حجر الهيتمي. العجز في فهم النص الأكبري مرده الفرضيات المسبقة (présupposés) التي ينطلق منها كل باحث. إذا انطلق من «البداهة البرهانية» فإنه سيصطدم بحقائق لا تنتمي إلى طبيعة هذه البداهة القائمة على التحليل والتعليل والبرهنة والقياس؛ وإذا انطلق من «المتاهة العرفانية»، ربما يساير النص الذي ينوي فهمه دون أن يبلغ قصديته الدفينة، أو يصل، على الأقل، إلى خريطة عامة تدله على مواطن الألغاز والأسرار الكامنة في طيات النص. في القراءة المعاصرة لابن عربي، أنطلق من فرضية أحاول أن أقدم لها بعض التعليلات في موطن آخر. تكمن هذه الفرضية في محاولة دراسة أي نص، ليس انطلاقاً من المذاهب والإيديولوجيات التي تلونه حسب ألوانها، ولكن تبعاً لرؤية تتأرجح بين تبني الصورة أو التجني على الصورة. لماذا الانطلاق من الصورة في دراسة سؤال التأويل عند ابن عربي؟ ما الصورة في هذا المضمار؟ هل هي الشاهد أو المعيار أو النموذج في دراسة النص أو القيام على حقيقة ما ترتبط بهذا النص أو ترتبط بالواقع؟

الصورة، سواء كانت حسية أو معقولة، خيالية أو باطنية، ذهنية أو نفسية، فهي تتحكم بشكل مصيري، شعوري في جانب ولا شعوري في جانب آخر، في كل فعل بشري أو إرادة نافذة. فهي ليست موضوع الدراسة أو التخمين أو التأمل بقدر ما هي محفز كل دراسة أو تخمين أو تأمل أو مجرد لذة في النظر تحت طائلة ما سماه فرويد «الدافع الرؤيوي» (pulsion scopique). فلأن هناك شيئاً ما يمتدنا أو يثير اهتمامنا أو فضولنا أو يسحرنا ويستهوينا، فإننا نتواصل به بالصورة، سواء كان شيئاً حسيّاً قابلاً للإدراك أو الحدس أو شيئاً معقولاً قابلاً للتفكير والاستيعاب؛ أي أننا ندرك صورته والأبعاد التي يتخذها في هذه الصيغة أو تلك، في هذه الوضعية أو تلك. الصورة هي إذن الدافع حتى عندما تكون موضوع الإدراك الحسي أو العقلي (صورة ما)؛ لأن كل «شيء صورة أو شكل»¹ تبعاً لمقولة بالزاك (Balzac) وعندما نكون في حضرة الصور، في قبضة الصور، فإن الكل عبارة عن صور.

ما الصورة إذن؟ إنها التمثيل أو «طلوع ما هو ظاهر في نظام الظواهر»²، شيء يكشف عن نمط الظهور للعيان، الانتقال من الشيء-لذاته إلى الشيء-المعطى-للعين. النص-لذاته لا معنى له سوى في سياق النص-المعطى-للقراءة، وبهذه المناسبة وجد التأويل، لأن النص-في-حرفيته غير النص-بتأويلاته. إذا كان النص عبارة عن صورة مكتوبة، فهو ينخرط في هذا المنطق الذي يجعل منه صورة قابلة للتبني أو التهجي، أي تبعاً لما يستخلصه القارئ من أفكار مطابقة أو مجافية. إذا كان النص عبارة عن صورة مكتوبة، قابلة

1 Henri Focillon, *Vie des formes*, Paris, PUF, 1943, 2010, p. 2

2 Laurent Lavaud, *L'image*, introduction, p. 14 (Paris, GF-Flammarion, 1999).

للقراءة، وعُرْضة للتبيان، فإنه كغيره من الصور يمكنه أن يحتمل دالتين: فهو 1- إما أيقونة (eikôn, icône) تحيل إلى حقيقة خارجية بأن تدل العلامات على أشياء، أو حقيقة ميتا-نصية تحيل فيها ما-بداخل النص إلى رموز وإشارات ودلالات؛ 2- وإما أيدولة (eidolon, idole) تحيل إلى حقيقتها بالذات، كون النص تتوقف عنده الدلالة، بأنه خاتم المعنى ومنتهى المغزى؛ فيصبح بذلك نصاً ثابتاً، يوهم بأنه يحيل إلى أشياء ولكنه يحيل إلى ذاته، في محض حرفيته، إنه النص-السيمولالكر، النص-الصنم.

عندما نقرأ النص، ننطلق إذن 1- إما من رؤية «أيقونية» تبحث فيه عن دلالة يختزنها ولكن يحيل بها إلى وضع ما، حسي في الطبيعة أو أنطولوجي في العالم؛ 2- وإما من رؤية «أيدولية» تبحث في النص عن منطق خاص يحيل به إلى ذاته، في محض عطائه الحرفي ومعطاه الموضوعي. تبحث الرؤية الأيقونية عن أساليب بيانية يزخر بها النص من مجاز وقياس واستعارة وبديع وتبتغي بذلك التأويل (نزوع «يهوى الصورة» ويمجدها iconophile)؛ بينما تكتفي الرؤية الأيدولية بحرفية النص، بنظامه الداخلي، وتقصي بذلك كل الزوائد المرتبطة به كالقياس والمجاز وهي بطبيعتها معادية للتأويل (نزوع «يمقت الصورة» ويمجدها iconoclaste). بالنسبة لقراءة ابن عربي، أحشر في الرؤية الأيقونية مدرسة هنري كوربان التي تسعى إلى جعل التأويل جوهر المذهب الأكبري، أي الرفع من شأن الباطن وما يرافقه من رمز وإشارة واستعارة وإيحاء وامتناء؛ وأضع في الرؤية الأيدولية مدرسة شودكييفتش التي تستهجن التأويل، لأن النص الأكبري، بالنسبة لهذه المدرسة، هو محاكاة شبه حرفية (mimesis) للنص القرآني؛ فلا مجال للتأويل إذن، وإنما فقط التفسير، أي البيان والإيضاح لغرض عملي بحث: تربوي أو شعائري (الطرق الصوفية).

1- البحر والتأويل: النزوع الأيقونوفيلي في مدرسة كوربان.

ينطلق كوربان من بدهة توجه معظم بحوثه حول التصوف: التأويل هو مدخل نحو الباطن، ويشكل الباطن عَصَب العرفان الإسلامي. كانت هذه الفكرة المحورية في النص المخصّص لابن عربي: «الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي»³ وزاد التوكيد عليها في أعماله الأخرى مثل: «وجه الإله، وجه الإنسان: الهيرمينوطيقا والتصوف»⁴. الفكرة واضحة منذ الصفحات الأولى من «الخيال الخلاق» عندما يقول: «ما يتم تجاهل النظر إليه بالضبط هو أن التأويل ليس من ابتكار ابن رشد، ولتقدير الطريقة التي يوظفه بها هو نفسه لا بد من مقارنته مع الطريقة التي مارس بها من قبل الباطنية. إن التأويل أساس الفهم الرمزي، وتحويل للمرئي بكامله إلى رموز وإشارات، وحدث لجوهر ما أو شخص ما في صورة ليست هي الكلية المنطقية ولا النوع المحسوس، ولكنها لا تعوّض لكي تدل على ما عليها أن تدل عليه»⁵. وضع كوربان الصورة بالحرف

3 Henry Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Paris, Flammarion, 1958, Aubier, 1993.

4 Henry Corbin, *Face de Dieu, face de l'homme: herméneutique et soufisme*, Paris, Flammarion, 1983.

5 هنري كوربان، الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ترجمة فريد الزاهي، منشورات مرسم، الرباط، 2003، ص22

الكبير (Image) لتبيان أن من خاصية التأويل أن يقوم بعملية تحويل رمزي للأشياء والوقائع إلى صورة لا يمكن اقتناصها في دلالة منطقية، صورة تُحدس رمزياً ولا تُدرك عقلياً؛ ولا في دلالة حسية، صورة هي غير الموضوع الحسي في العالم الخارجي.

هذا نزوع أيقونوفيلي واضح لدى كوربان يجعل التأويل الوسيلة المثلى لبلوغ الصورة التي هي من إنتاج الخيال الخلاق، هذا الخيال الذي ينبغي أخذه بالمعنى الثري والعريق للمصورة (imagination)، لا بالمعنى المبذل للوهم والاختلاق. فالخيال هو تركيب حر بين الصور التي يجنيها ذهن من الواقع، تركيب يصبو به إلى الصورة المثلى، صورة الوجود في وجدان الإنسان؛ صورة العيان وقد تحوّل إلى رمز أو نموذج. لهذا الغرض، يميّز كوربان بين الأمثلة (allégorie) والرمز (symbole)، حيث الأمثلة هي عملية عقلية في حدود الوعي ولا ترتقي إلى نظام في الوجود أعلى وأمثل؛ بينما الرمز يبتغي عتبة أنطولوجية أرقى ويعبر، في العلامة، على سرّ كامن أو باطن. هكذا يحشر كوربان التأويل عند ابن رشد مثلاً في سياق الأمثلة التي تبحث عن أقيسة عقلية أو منطقية، بينما يضع التأويل عند ابن عربي أو المتصوفة عموماً في إطار الرمز الذي يتجاوز العلامة الحسية أو العقلية نحو الدلالة الباطنية. فالتأويل الرمزي هو عضو الخيال، عندما يكون التأويل العقلي هو وسيلة ذهن: «فالتأويل يتطلب ازدهار الرموز [...] فالتأويل جوهرياً لا يمكنه أن ينزل إلى مستوى البديهيات المشتركة. إنه يتطلب المنزع الباطني»⁶.

التأويل هو إذن محل الرمز، محط الباطن؛ والرمز الذي يؤدي إلى الباطن، يقع دائماً على هامش المؤسسة الرسمية التي توزع وتسوس الحقيقة الدينية في إطار ما هو مشرّع أو مقنّن، وتحارب كل ما ينزع بطبعه نحو الباطن، نحو العرفان. هناك إذن رمزية كامنة في كل ديانة هي النزوع السري أو الباطني ويتساءل كوربان حول درجة القبول أو الرفض لهذا النزوع الباطني: «ثمة صيغة إسرارية initiatique، أي ثمة عرفان للمسيحية وللإسلام. ويبقى السؤال متعلقاً بمعرفة إذا ما كانت العقائد الأساسية لهذه الديانة وتلك تبرر الوعي التاريخي أو ترفضه، وإلى أي حد يتم ذلك، وإذا ما كان العرفان يمنحها معناها الحق، أو إذا ما كانت النبوة باعتبارها ركناً أساسياً في الإسلام تتطلب العرفان لأن حقيقة القرآن تتطلب هيرمينوطيقاً نبوية أم أنها تقصيه»⁷. معنى ذلك: هل النبوة كمنحة إلهية يضاهيها العرفان كعطاء معرفي في سلم الوجود؟ وهل النبوة والولاية مثلاً تتماثلان في الطبيعة وتختلفان في الدرجة؟

ليس العرفان سوى المعرفة القصوى للحقيقة المتعالية. فالعرفان بالمقارنة مع المعرفة هو كالقرآن بالمقارنة مع القراءة، مع أول أمر «اقرأ باسم ربك الذي خلق» (العلق، 1). والقرآن الذي جعل النبوة أمراً فاعلاً في شخص النبي (prophète) يماثله العرفان الذي جعل الحكمة الإلهية (théosophie) سارية في قلب الولي (saint) أو العارف (gnostique). يبدأ العرفان حيث تنتهي النبوة، فهو قائم على التأويل

6 المرجع نفسه، ص 22-23

7 المرجع نفسه، ص 23 (ترجمة معتمدة نسبياً عن الترجمة العربية).

الرمزي لما أنت به النبوة من أخبار ووقائع: «وهكذا فإن الوحي النبوي قد انتهى، لكن لأنه انتهى فهو يتطلب أن تظل مبادرة الهيرمينوطيقا النبوية مفتوحة، أي التأويل أو العقل الروحاني»⁸. تبدو هذه المترادفات (الهيرمينوطيقا النبوية، التأويل، العقل الروحاني) مهمة بالنسبة لكوربان، لأنها لا تضع قطيعة حاسمة بين النبوي والعرفاني، لأن الثاني هو امتداد طبيعي للأول، وهو تأويل رمزي وروحي له. إعادة رأب الصدع بين الاثنين هو دور الهيرمينوطيقا ذاتها، عندما يصرّح: «إن مطلب العقل الروحاني يحدث علاقة بين الدين النبوي والدين العرفاني، وعن هذا المركب ينشأ اهتمام ثلاثي يتعلق بمنهج هذه الهيرمينوطيقا، بعضها، وبمصدرها»⁹. فالعلاقة الثلاثية بين المنهج والمصدر والوسيلة هي التي تحدّد طبيعة العلاقة بين النبوي والعرفاني.

أما المنهج، فقد حدده كوربان في التمييز الضروري بين الرمز والأمثلة، أو الفارق بين الإدراك الروحي والإدراك العقلي؛ وأما العضو أو الوسيلة فيتعلّق بالإدراك الروحي للرموز تبعاً لما سماه «السيكولوجيا النبوية»، وحدّده في «العقل القدّس» بوصفه ملكة مشتركة بين النبي والولي، أو بتعبير ابن عربي «العقل القابل» (جانب الرمز) في اختلاف عن «العقل المفكر» (جانب الأمثلة). كذلك، الخيال الحي والخلق هو عضو العرفان عندما يكون العقل المفكر هو وسيلة المعرفة، لأن العقل يكتفي بتركيب المعطيات الحسية التي تنتقش في النفس، فيما يقوم الخيال بتحويل المعطيات الحسية إلى رموز روحية ذات مغزى ودلالة بالنسبة للنفس، لأن المعطيات الحسية ليست نفسها إذا ما نظرنا إليها من وجهة الإدراك العقلي أو من جانب الإدراك الخيالي الرمزي:

«إن قوة الخيال تسبق الإدراك الحسي وتصوغه: لهذا فهي تحوّل معطيات الحس إلى إشارات ورموز. فنار موسى ليست سوى نار من حطب إذا ما هي كانت موضع إدراك بالحواس. فلكي يدرك موسى النار، ويسمع الصوت الذي يناديه من جهة الوادي، باختصار، لكي يكون ثمة تجلٍ، ينبغي عضو إدراك لما هو فوق المحسوس»¹⁰.

لا تكفي إذن «نظرية المعرفة» للتوصّل بالحقائق الباطنة أو المتعالية، بل يتطلب الأمر «نظرية العرفان» القائمة على تحويل الأشياء إلى رموز وتبيان نشاط الإحالة الذي تتمتع به، أي التدليل على شيء آخر غير الحس في بدايته المباشرة؛ وينبع هذا النشاط من الخيال الخلاق، العضو المباشر للتأويل؛ ومن الإدراك الروحي في عالم المثال أو عالم الخيال (mundus imaginalis). البحث عن المعنى الباطني يتطلب إذن هيرمينوطيقا قادرة على إرجاع الأشياء الحسية إلى موطنها الأصلي، عالم المثال؛ وهذا يشكّل خاصية التأويل الجوهرية: الرجوع إلى «أول» الأشياء، إلى مصدرها أو ينبوعها، بعدما حجبته كثافات الحس أو

8 المرجع نفسه، ص76

9 المرجع نفسه، ص77

10 المرجع نفسه.

العقل. إذا كان التأويل هو أيضاً تفعيل الآلة، فهذه الآلة هي الخيال، العضو الخلاق للصور، المنتج للرموز، الكاشف للمعنى الباطن. لا يمكن الوقوف عند الظاهر القائم على مجموعة معقدة من الوظائف التراتبية (مثلاً: الكنيسة الكاثوليكية في المسيحية) والمسطرة لمجموعة من العقائد الثابتة (dogmes)، لكن الولوج إلى الباطن الذي يتطلب التأويل. أمام التسطير القانوني (canonique) للعقائد الثابتة والذي قد ينزع نحو الأسطورة الأيدولوجية؛ ثمة التحويل الهيرمينوطيقي (herméneutique) الذي يجعل من العقائد الثابتة أحوالاً منتجة للرموز والوقائع الأيقونية.

من خاصية هذه الهيرمينوطيقا النبوية أن تكشف عن نظام أرقى من العقول القابلة للإمداد الإلهي. حتى وإن تجلت الملائكية أو الألوهية (الصفات والأحوال) في صورة بشرية (مثلاً: دحية الكلبي)، فإن هذه الصورة ليست التجسيد (incarnation) في عالم الحس كما في المسيحية، ولكن التجلي (théophanie) في عالم المثال أو الخيال: «فالإنسان السماوي (Anthropos céleste) لا «يتجسد» في الأرض؛ ولكن يظهر في صور متجلية تجذب إليها أولئك الذي يتعرفون عليه نحو معراجهم السماوي»¹¹. قد يتخذ هذا «الإنسان السماوي» أشخاصاً عدة: آدم، النبي، الولي، الإمام، العارف، الحكيم، إلخ، فقط لأن التأويل الذي يبتغي الباطن، يصبو من جهة أخرى إلى ما سماه لوتشيان بلاغا (Lucian Blaga) «الشخاصة» (personance) التي تمنح للمقولات الغائرة (catégories abyssales)، اللاشعورية في مبناها، تجليات في نظام الواقع¹². وربما كانت الشخاصة تقترب في شكلها من التجسيد (بالمعنى المسيحي للكلمة)، لأن الأمر بتعلق بالطريقة التي تتشخص فيها عبقرية في عمل ملموس؛ لكن تبعد في المضمون من حيث اقترابها من التجلي العمودي أو المجلى الصوري للحقائق الباطنة أو المتعالية.

فالتأويل عبارة عن «شخاصة» بالمعنى الذي تتحول فيه الرموز إلى أشخاص والأشخاص إلى رموز في ذهاب وإياب بين الرمز وما يدل عليه أو بين الشخص وما يرمز إليه؛ لأن «تلقين التأويل هو تلقين نحو ملاقة الأشخاص، هو ولادة روحية»¹³. فالإنسان الروحاني يستقطب في ذاته جماع الكون ومفاتيح تأويل أسرار وفك ألغازه. لا يتعلق الأمر بشخص تاريخي له السلطة التراثية في سن قوانين التأويل، ولكن بشخص روحاني هو مرجعية كل إرادة في التأويل، لأنه لا يشكل الأمر القسري أو العائق، ولكن الإمكان التأويلي المتاح لكل إرادة بشرية في فهم واستيعاب الحقائق الباطنة. فالهيرمينوطيقا النبوية التي بيدها مفاتيح الفهم الغائر لحقائق الوجود، تجد في الهيرمينوطيقا العرفانية حقلاً خصباً أين تينع الرموز والإشارات، لأن الشخص في الهيرمينوطيقا النبوية (النبي) والشخص في الهيرمينوطيقا العرفانية (الولي، العارف)، يجعلان

11 المرجع نفسه، ص 81

12 Lucian Blaga, *Trilogie de la culture*, tr. Y. Cauchois, Raoul Marin et Georges Danesco, Paris, Librairie du s - voir, 1995, p. 363

13 هنري كوربان، المرجع نفسه، ص 84

كل تأويل رمزي ممكن أنطولوجياً، لأنهما يشكّلان النموذج المتعالي لا السلطة التاريخية؛ ولأنهما ينتميان إلى عالم الخيال لا عالم الحس.

الخيال هو إذن الآلة الممكنة في كل تأويل رمزي يبتغي الباطن من الحقائق والكامن من المعاني. فهو الآلة التي تمنح للرموز دلالة خاصة، وتقوم بإرجاعها إلى مصادرها الأنطولوجية في التجلي الإلهي: «لهذا ثمة تأويل ممكن، لأن ثمة إشارة وبداهة شفافة»¹⁴. تبدو هذه الفكرة مذهلة إذا علمنا أن ميلاد الهيرمينوطيقا مع شلاير ماخر مثلاً كانت نتيجة الاصطدام بالغموض في النص الأصلي قصد إيضاحه وتبيان دلالاته ومقاصده؛ أي أن الغموض أو الالتباس هو الدافع نحو التأويل. نووّل لأننا نتعثر أمام عبارة مبهمة. فما بال التأويل، عند كوربان، يقتصر بالوضوح؟ هل الشيء الواضح بذاته يتطلب التأويل؟ أليس الشيء الغامض والملتبس هو الذي يقتضي التأويل؟ يبدو أن فكرة كوربان لا تتقاطع مع فكرة الهيرمينوطيقا كما تحددت معالمها مع شلاير ماخر مثلاً؛ لأن التأويل عند الفيلسوف الرومانسي كان في حدود النص الديني المراد ترجمته وفهمه؛ بينما التأويل الذي يقصده كوربان هو في سياق أنثروبولوجيا روحية تبيّن العتبات الأنطولوجية التي يجتازها العارف في الكشف عن الظواهر التي تعتريه.

علاوة على ذلك، لا يخرط كوربان في اللاهوت الدوغمائي الذي يحصر الألوهية في أسماء وصفات وأفعال ويمتنع (ويمنع أيضاً) من الذهاب إلى أبعد من ذلك مخافة السقوط في تخيل الذات الإلهية. يأخذ كوربان منحى آخر وهو اللاهوت العرفاني الذي يمنح للخيال قيمة أنطولوجية زائدة على القيمة المعرفية، لأنه لا يصوّر الخيال على أنه تخيل (الخيال النفسي أو «الخيال المتصل» بتعبير ابن عربي)، ولكن على أنه تصوير روحي منتج للرموز والحقائق (الخيال الأنطولوجي أو «الخيال المنفصل» بتعبير ابن عربي). وهذا الخيال مستمد من عملية الخلق ذاتها التي ينفرد بها الإله، هذا الخلق الذي هو بالنسبة للإله كالظل بالنسبة للشخص، أي أنه «خيال في خيال» كما جاء في «فصوص الحكم»، ويقتضي الخيال لمعرفة كنهه وحقيقته. الخيال له قيمة تكوينية وتشكيلية للذات الإنسانية، ولا يمكن اختزاله إلى مجرد أحلام تختلق الأباطيل أو أوهام تصطنع الترهات. الخيال «خلاق» لأنه يصدر عن الأصل الذي هو «الخلق المتجدد» بمفهوم ابن عربي؛ ولأنه نتيجة «التحوّل في الصور» حسب المفهوم نفسه.

يقتضي هذا التحوّل في الصور تأويلاً مناسباً لوضع كل صورة في النظام الأنطولوجي الملائم لها وإرجاعها إلى مصدرها الأصلي: «بحكم أن الكائن المتجلي هو خيال، فإن هذا يجعل ضرورياً هيرمينوطيقاً الصور الظاهرة فيه، بمعنى تأويل «يرجع» (تبعاً لاشتقاق كلمة تأويل) هذه الصور إلى حقيقتها الأصلية»¹⁵. فالصور، أيًا كانت طبيعتها، صور حُلمية أو صور واقعية، تقتضي التأويل. معنى ذلك أن الصور تأتي ملتبسة والتأويل هو الذي يوضح دلالتها بوصلها بالمصدر الذي تنحدر منه. تذهب هذه الفكرة عكس ما نص

14 المرجع نفسه، ص 168

15 المرجع نفسه، ص 179

عليه كوربان وهو أن التأويل يلزم البداهة. ليس الأمر كما يظن إذن، رغم أنه يقصد بالبداهة التجليات الوافدة على الإنسان، لأنه يُدركها بعضو فعال وهو الخيال، سليل الخلق المتجدّد، غير الملكة العقلية التي تُخطئ في الحساب والتقدير. كذلك المساواة بين الحلم والواقع (تبعاً لخبر نبوي اعتمد عليه ابن عربي: «الناس نيام، فإذا ماتوا انتبهوا»)¹⁶ دفعت كوربان إلى أن يعتبر التأويل ملازماً للحالتين: حالة النوم وحالة اليقظة؛ حالة الالتباس في الصور وحالة البداهة العينية: «فلأن العالم خيال وتجلٍّ، فهو يتشكل من «مظاهر» وصور حسية تستدعي التأويل والتجاوز»¹⁶.

يتجاوز التأويل المظاهر الحسية نحو دلالاتها الرمزية ويقوم أيضاً بعملية «تمثيل» (typification) للدلالة الرمزية والروحية في معطيات حسية. غير أن الوظيفة الحقيقية للتأويل كما يراها كوربان هي أن تترقى النفس في درجات الوجود لبلوغ المعنى؛ فهي تنتقل من «المجلى» الحسي إلى «المعنى» الباطني، بحكم أن الوجود يتركب من حقيقتين، إحداها الظاهر والأخرى الباطن: «لأن ثمة الخيال فثمة التأويل، ولأن ثمة التأويل فثمة الرمز، ولأن ثمة الرمز فثمة بعدان للموجودات»¹⁷؛ والغرض من هذا الانتقال من الظاهر إلى الباطن، أو من العلامة إلى الرمز، هو «الترقي» في الوجود بالدرجة نفسها التي يحصل فيها «التلقي» من الوجود. التأويل هو وسيلة في بلوغ المثال، في شكل حلقي تتم عنه الدائرة التأويلية ذاتها؛ التلقي والتلقي في النفس البشرية، داخل أغوارها ومكانها: «والحال أن التأويل لا يتمثل في النزول إلى مستوى أدنى، وإنما الارتفاع إلى مستوى أعلى»¹⁸.

الصعود نحو المثال هو الذي يعطي للتأويل قيمته الأنطولوجية، لأنه يغترف من الخيال الذي يحول العلامات الحسية إلى رموز متعالية. ابتغاء العكس وهو تجسيد الرموز المتعالية في العلامات الحسية يُفقد الخيال قيمته العرفانية وزخمه الروحي والباطني، لأن مصدر التأويل هو المثال لا الحس؛ ولأن نشاط التأويل هو الانتقال من الحس إلى المثال. نشاط التأويل هو التمثيل والترميز بأن يقلص الهوة الكائنة بين الواقع والخيال ويجمعهما في المثال، من باب «تواقت النقيضين» (coincidentia oppositorum) كما ذهب نيكولا الكوسي (Nicolas de Cues) 1464-1401 مثلاً. غير أن العلاقة بين الواقع والخيال ليست علاقة تضاد ولكن علاقة تعاكس (الواقع معكوس الخيال لا نقيضه)، لأن في حقيقة الأمر: «الكل خيال في خيال»، وهذا البعد الخيالي للوجود يتطلب التأويل اللانهائي للصور المتحوّلة فيه.

عندما نتأمل جيّداً الأبعاد الفلسفية التي هيأ بها كوربان طريقة قراءة ابن عربي، فإننا نلمس بوضوح تحبيذ الباطن على الظاهر، أي الحقائق المتعالية على حساب الوقائع الحسية؛ وأن الباطن يؤدّي، في نهاية المطاف، إلى إبطال الظاهر. يفسّر هذا الأمر لماذا كل ما هو حسي فهو منبؤ في فهم التأويل، أي إقصاء

16 المرجع نفسه.

17 المرجع نفسه، ص180

18 المرجع نفسه، ص204

الأمثلة بالرفع من شأن الرمز. لكن التعارض بين الأمثلة والرمز هو صناعة فكرية أملاها تاريخ المصطلح كما بين غادامير، وأنهما يغترفان، في حقيقة الأمر، من المعين النظري نفسه، وأنهما لا ينفكان عن الارتباط بالحس، ليس في دلالة الفظة والمبتذلة، ولكن الحس بوصفه شيئاً ظاهراً يحيل إلى شيء متواري يتوقف عليه. لا يمكن في كل الأحوال إبطال الحس من أجل التواصل بالمتعالي أو الباطني: «إن الإجراء الأمثولي للتأويل والإجراء الرمزي للمعرفة، كليهما ضروري للسبب نفسه: لا يمكن معرفة الإلهي إلا انطلاقاً من المحسوس»¹⁹. حتى وإن كان الرمز أكثر عمقاً من حيث الإحالة إلى حقائق متعالية أو باطنية من الأمثلة، فإن الاختلاف بينهما في الدرجة لا في الطبيعة.

2- الساحل والحرف: الميل الأيقونوكستي في مدرسة شوكيفتش.

يبدو جلياً أن النزوع الأيقونوفيلي لدى كوربان دفعه لأن يعتبر التأويل عند ابن عربي شيئاً مسترسلاً، لأنه يتبع منطق الصور المتحوّلة في الوجود، الصور التي تكتسب قيمة روحية بمجرد انتقالها من الظاهر المعطى للعيان إلى الباطن المؤدي إلى العرفان. ينتقد شوكيفتش هذا النزوع الباطني لدى كوربان بطريقة غير مباشرة عندما يقول: «لقد قدّم كوربان، وبإعجاب، الشيخ الأكبر على أنه رجل الباطن، رجل المعنى الخفي، حيث يشق صلاصة الحرف ليبلغ التأويل، بتفسير باطني حر، أو دلالات جديدة للوحي»²⁰؛ وأكثر ما يستهجنه في كوربان هو هوسه بعالم الخيال²¹ (monde imaginal) الذي يجعله النموذج والمرجعية لكل نظرية في المعرفة ولكل نزوع نحو العرفان. لا يذكر شوكيفتش كوربان سوى في هذين المقطعين (ص 40 و 110) من أجل انتقاد النزوع الباطني لديه واعتداده المطلق بعالم الخيال، في جملتين مقتضبتيّن جداً. كما أنه لا يستحضر كلمة «تأويل» سوى مرة واحدة (ص 40) عندما يستعمل كوربان كلمة «تأويل» 57 مرة في كتابه «الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي».

هل غياب كلمة «تأويل» في كتاب شوكيفتش «بحر بلا ساحل: ابن عربي، الكتاب والشرعية» وحضور كلمة «تفسير» (10 مرات) هو نزوع ظاهري، وبتعبير أدق هو ميل أيقونوكستي، معادي للصورة (مجاز، استعارة، تأويل، بلاغة، زخرفة، إلخ)؟ يبدو الأمر كذلك بحكم أن شوكيفتش يتقيّد بمسألتين هامتين، بارزتين في عنوان الكتاب نفسه، ودالتين على الجانب «التفسيري» أكثر منه على البعد «التأويلي» وهما: **الكتاب** (القرآن المدوّن والمجموع في المصحف) و**الشرعية** (الأحكام والقواعد العملية في الإسلام)، أي ما تم سنّه ويتطلب التطبيق. عندما نتفحص ما كتبه شوكيفتش في هذا الصدد، نجده تقريباً على النقيض مما

19 Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode: les grande lignes d'une herméneutique philosophique*, tr. P. Fruchon, J. Grondin, G. Merlio, Paris, Seuil, 1996, p. 90

20 M. Chodkiewicz, *Un Océan sans rivage: Ibn Arabi, le Livre et la Loi*, Paris, Seuil, 1992, coll. « Librairie du XX^e siècle », p. 40

21 Ibid., p. 110

عهدناه عند كوربان، على اعتبار أنه يكشف عن الأولوية التي يُوليها ابن عربي للحرف، مستنداً في ذلك إلى فقرة من «الفتوحات» يقول فيها: «العقلاء عبيد الأفكار والواقفون مع الاعتبار، فجازوا من الظاهر إلى الباطن مفارقين الظاهر ليعبروا عنه [...] أما المؤمنون الصادقون أولوا العزم من الأولياء فعبروا بالظاهر معهم لا من الظاهر إلى الباطن وبالحرف عينه إلى المعنى، ما عبروا عنه»²².

معنى ذلك أن إدراك الحقيقة المتعالية أو الحكمة الإلهية لا يكون بالانتقال من الظاهر إلى الباطن كما ذهب كوربان، ولكن بالالتزام بالظاهر، أي الوقوف عند الحرف بقراءة ملابساته ومستوياته، والولوج في مقاصده ودلالاته، دون تخطيه أو الانفصال عنه. عمل شودكييفتش، في مختلف فصول كتابه، على التوكيد على هذا النزوع الظاهري لدى ابن عربي، لكنه نزوع أملاه تقيده الحرفي بحدود القرآن ومقولاته. المنطلق هو فتوى الإمام مالك بن أنس أوردها ابن عربي بهذه الصيغة: «قيل لمالك بن أنس: ما تقول في خنزير الماء، فأفتى بتحريمه. فقيل له: أليس هو من سمك البحر؟ فقال رضي الله عنه: أنتم سميتموه خنزيراً»²³. جاء ذكر هذه الفتوى في معرض الحديث عن الأحوال التي يتغير حكمها بتغير فاعل مندمج بها: «كذلك الخمر المحرّم شربها، إذا تخلّت زال عنها اسم الخمر لزوال الحال الذي أوجب له اسم الخمر، فُسّمي خلاً لحال آخر طراً عليه»²⁴.

الملاحظ هنا أن الاسم هو الذي دخل في اعتبار الحكم: تحريم خنزير البحر لم يأت من جهة أنه «سمك» يحل أكله، ولكن من جهة أنه «خنزير» يحرم أكله. فالاسم الظاهر «خنزير» هو الذي برّر حكم التحريم، رغم أن الصنف الحيواني (السمك) يدخل في عداد التحليل. نتواجد أمام «تناقض» أو «أوكسيمور» (oxymoron) ترجحت فيه الكفة لصالح الظاهر (تحريم أكل الخنزير) بمجرد التسمية. ويرى شودكييفتش في ذلك أساس التأويل عند ابن عربي: «الإشارة التي أوردها ابن عربي في مقطعين [من الفتوحات] تخص شيئاً آخر: يتعلق الأمر هنا بحكم الاسم وسر التسمية. وهذا يؤدي بنا إلى قلب الهيرمينوطيقا الأكبرية»²⁵. معنى ذلك أن قلب الهيرمينوطيقا الأكبرية هو الأخذ بحكم الظاهر، كما تكشف عنه الكلمات بذاتها، دون زوائد استعارية أو صور مجازية أو اعتبارات باطنية تحمّل الكلمات أكثر مما تحتمله نظرياً أو تحمله دلاليّاً. المبرر الذي ينطلق منه شودكييفتش في الدفاع عن البعد الظاهري لدى ابن عربي، ليس فقط علم الأحكام الذي يراعي علم الأحوال، ولكن أيضاً من فقرة مقتضبة هي أساس الهيرمينوطيقا الأكبرية حسب نظره يقول فيها ابن عربي: «فجميع ما نتكلم فيه في مجالسي وتصانيفي إنما هو من حضرة القرآن وخزائنه»²⁶.

22 ابن عربي، الفتوحات المكية، الجزء الثالث، ص. 257 (دار صادر، بيروت، د. ت).

23 ابن عربي، الفتوحات، ج2، ص411؛ ج4، ص465

24 المرجع نفسه، ج1، ص411

25 M. Chodkiewicz, *op. cit.*, p. 39

26 ابن عربي، الفتوحات، ج3، ص334

القرآن هو إذن الهيكل الذي استمد منه ابن عربي البنية الأساسية لكتاباتة في محاكاة (mimesis) حرفية لتعاليمه، بإرجاع عبارات الآيات إلى ما تكشف عنه بذاتها من دلالة حرفية: «تفسيرها» بإيضاح اشتقاقها وحكمها أكثر من «تأويلها» بربطها برمز أو باطن. تبدو هذه الطريقة صارمة أو جافة (austère) لأنها تخلو من الزخرفة والرونق بزوائد في المجاز والصورة والاستعارة. لكن ما بال ابن عربي يصف القرآن بالبحر الذي يُكنى به العُمق والباطن؟ كيف يمكن قراءة هذه الفقرة من «الفتوحات»:

«فاغطس في بحر القرآن العزيز إن كنت واسع النفس وإلا فاقصر على مطالعة كتب المفسرين لظاهره. ولا تغطس فتهلك، فإن بحر القرآن عميق ولولا الغاطس ما يقصد منه المواضع القريبة من الساحل ما خرج لكم أبداً. فالأنبياء والورثة الحفظة هم الذين يقصدون هذه المواضع رحمة بالعالم، وأما الواقفون الذين وصلوا ومسكوا ولم يردوا ولا انتفع بهم أحد ولا انتفعوا بأحد فقصدوا، بل قصد بهم البحر فغطسوا إلى الأبد فلا يخرجون»²⁷؟

لا يقدم شوكيفتش قراءة صريحة لهذه الفقرة، مفضلاً مقابلتها بفقرة أخرى يقول فيها ابن عربي:

«وقيل له: بلغ ما أنزل إليك؛ فلم يعدل عن صورة ما أنزل إليه. فقال ما قيل له، فإنه ما نزلت المعاني على قلبه من غير تركيب هذه الحروف وترتيب هذه الكلمات ونظم هذه الآيات وإنشاء هذه السور المسمى هذا كله قرآناً. فلما أقام الله نشأة القرآن صورة في نفسها أظهرها كما شاهدها فأبصرتها الأبصار في المصاحف وسمعتها الآذان من التالين وليس غير كلام الله هذا المسموع والمبصر، وألحق الذم بمن حرّفه بعدما عقله وهو يعلم أنه كلام الله، فأبقى صورته كما أنزلت عليه. فلو بدل من ذلك شيئاً وغير النشأة لبلغ إلينا صورة فهمه لا صورة ما أنزل عليه، فإنه لكل عين من الناس المنزل إليهم هذا القرآن نظر فيه. فلو نقله إلينا على معنى ما فهم لما كان قرآناً، أعني القرآن الذي أنزل عليه [...] فلم يكن ينبغي له إلا أن يبلغ إلى الناس ما نزل إليهم صورة مكمله من حيث الظاهر حروفها اللفظية والرقمية ومن حيث الباطن معانيها»²⁸.

يستدل بهذه الفقرة لينسب إلى ابن عربي «ظاهرية» واضحة في طريقة تفسير القرآن وهي الالتزام الحرفي بما تُبدية الكلمات والآيات والسور من دلالات. أما المعاني التي يمكن أن تحيد عن الأصل أو أن «تعديل عن» المنطوق، فهي لا «تعديل في» دلالة هذا المنطوق، لأنها تقول ما لم يقله صراحة، وتضفي عليه أحكاماً لم ينص عليها. غير أن شوكيفتش لا يعير أدنى اهتمام لكلمة «عميق» و«باطن» الواردتين في كلتا الفقرتين، مفضلاً تجاهلهما باستشهاد آخر لابن عربي: «فاعلم أن الله خاطب الإنسان بجملة وما خص ظاهره من باطنه ولا باطنه من ظاهره»²⁹؛ وحدّد السعادة في أولئك الذين يجمعون بين الظاهر

27 ابن عربي، الفتوحات، ج1، ص76

28 المرجع نفسه، ج3، ص158

29 المرجع نفسه، ج2، ص334

والباطن. جاء التسويغ الظاهري لتبيان أن الالتزام الحرفي بالقرآن يقي من التحريف: «العدل في» بدلاً من «العدل عن».

معنى ذلك أن ابن عربي يتقيد بـ«شكل» العبارة (forme) التي يقدم لها مدلول الصورة (image) أو النشأة (genèse)، أي العبارة كما جاءت بحرفيتها في النص، لا العبارة كما يفهمها المتلقي؛ لأن العبارة في حرفيتها هي حامل الروح والمعنى والحقيقة. يفسر هذا الأمر لماذا تقيد ابن عربي بحرفية النص القرآني، بالهيكل العام للصور والآيات، لأن الحرف نفسه محاط بهالة يخوله له القرآن نفسه كنص «مقدس». يبرر شودكليفتش ذلك بقوله: «يمكن أن نعتبر أعمال الشيخ الأكبر كما هي مألوفة لدينا على أنها تفسير قرآني وتبرز منهجاً في التأويل لا يبحث عن ما وراء الحرف سوى في الحرف ذاته»³⁰. إذا جاز الحديث عن الظاهر والباطن، فليس كحدين متناقضين، وإنما كتعبيرين مختلفين للحقيقة نفسها. يتعلل شودكليفتش بما يُسمى في الطوبولوجيا بـ«شريط موبوس» (turban de Möbius) الذي هو سطح بجانب واحد على العكس من الشريط التقليدي الذي يتضمن على سطحين. فالحقيقة واحدة في مظهرين مختلفين هما الظاهر والباطن. لا يمكن الفصل في النص بين الحرف والمعنى أو بين الدال والمدلول أو بين الظاهر والباطن، لأنهما شيء واحد. المطابقة بين الحرف والمعنى هي الاستراتيجية الهرمينوطيقية التي اعتمدها ابن عربي في قراءة النص القرآني حسب شودكليفتش؛ على خلاف من الطريقة الهرمينوطيقية في هجران الحرف للولوج نحو المعنى كما حبذا كوربان.

أليس الالتزام بهيرمينوطيقا حرفية لا تبحث عن المعنى سوى في الحدود المحصورة والمضبوطة في العبارة هو، بوجه ما، صلاية تؤدي حتماً إلى الانغلاق الدلالي بإبراز معنى أحادي لا مجال فيه للتأويل؟ أدرك شودكليفتش هذه المسألة واستدرك الوضع، لأنه يعلم بأن التقيد الحرفي بالنص هو إغلاق «دلالي» من حيث المعنى وإطباق «أيدولي» (صنمي) من حيث الصورة؛ لكنه يلطف المقصد باللجوء إلى نص آخر لابن عربي يُشرك فيه المتلقي بالمُلقي (القارئ والمتكلم):

«فإذا نزل القرآن عن منزله فإنه كلامه، وكلامه على نسبة واحدة لما يقبله الكلام من التقسيم، فإنه يُنزل فيه حقيقة الاعتدال في النسب وهو جديد عن كل تالٍ أبداً، فلا يقبل نزوله إلا مناسباً في الاعتدال»؛ ويميز ابن عربي بين «النزول-على-اللسان» الذي لا يتعدى التلاوة، و«النزول-على-القلب» الذي يمس القواد في الصميم ويكسب لذة وحلاوة: «فنزول القرآن في قلب المؤمن هو نزول الحق فيه، فيكلم الحق هذا العبد من سره في سره وهو قولهم: حدثني قلبي عن ربي من غير واسطة»³¹.

30 M. Chodkiewicz, *op. cit.*, p. 45

31 ابن عربي، الفتوحات، ج3، ص93 و94

تأتي الدلالة من هذا اللقاء/الالتقاء بين الملقى والمتلقي، بين الاختصاص الإلهي والاستعداد البشري لدى العارف. فالعارف يحيط علماً بما يقوله المتكلم، فيتواصل مباشرة بالقول الحي للمتكلم، بدون زوائد في التفسير أو الفهم أو التأويل التي قد تكون حُجُباً على العلم الصحيح الذي يأتي به الكشف كما بين نصر حامد أبو زيد وسيأتي في أوانه. غير أن التعبير عن التجربة الروحية في كلمات (نثرية أو شعرية) يقتضي استعمال التفسير والتأويل والرموز، أي الحروف الدالة على معانٍ جوهرية.

يتوقف شودكيفتش على مبدأ هيرمينوطيقي أساسي في كتابات ابن عربي وهو «تبديل» (transposition) مواقع الكلمات لتتخذ دلالة أخرى مع الاحتفاظ على الدلالة الحرفية، أي المطابقة بين الظاهر والباطن؛ وهذه العملية في التبديل تؤدي إلى نوع من «القلب» (inversion) حيث المذموم يصبح محموداً، والشرير خيراً، تبعاً لشكل في القراءة لا يقرّ بحقيقتين متعارضتين (الظاهر/الباطن)، ولكن بحقيقة واحدة ذات مظهرين مختلفين: «نأخذ كل صفة مذمومة بالإطلاق فتقتديها فتكون محمودة»³². ينطبق هذا المبدأ الهيرمينوطيقي على مجموعة من الآيات التي قام ابن عربي بقلب مدلولها السلبي الصريح (الكافرون، الفاجرون، الساحرون، الفاسقون...) إلى مدلول إيجابي («الكفر» معناه الزرع والإخفاء بإخفاء المحبوب وقايةً له، «الفجور» بتفجير الحرف لاستخلاص المعنى، إلخ) تبعاً لمبدأ أنطولوجي عام وهو الرحمة الشاملة والوسع الإلهي.

جاء هذا «القلب» في سياق الإجابة عن أسئلة الحكيم الترمذي في السؤال 154 من الفتوحات وعنوانه: «ما تأويل أم الكتاب فإنه ادّخرها من جميع الرسل له ولهذه الأمة». فالمبدأ العام الذي هو الرحمة الشاملة يقتضي هذا التأويل أو ذاك، وما التأويل هنا سوى إرجاع الحرف إلى أصله اللغوي. لكن اللغة هنا ليست اللغة المتعاقد على اصطلاحها، ولكن اللغة الأصلية، السابقة على كل تعاقد اجتماعي، اللغة-البداء (archi-langue)، البابلية، الأسطورية. مرّ شودكيفتش مرور الكرام على هذه اللغة ولم يقدم لها التعليل الوافي مكتفياً اقتفاء أثر ابن عربي كلمة كلمة. عندما يكتب شودكيفتش هذه الفقرة: «القرآن عند ابن عربي هو كنز لا تنفذ خزائنه، والإشارات إلى الأسرار الإلهية التي يدركها من هو في حالة تامة من الأمية لا يمكن إحصائها»³³، فإنه يقدمها كبديهة دون الولوج في مضامينها الأنطولوجية والفينومينولوجية. نجد في هذه الفقرة بعض المعطيات الهامة التي أغفل أبعادها الفلسفية الكبرى مثل الكلمة «الأمية» التي نعرف أنها لا تعني، بالمعنى الصوفي، جهل القراءة والكتابة، ولكن حالة روحية خاصة، نبوية في جوهرها (النبى الأمي)، تفيد حالة الوجود كيوم وُلد عليه الإنسان.

هذه الولادة الأصلية التي تبرّر الأمية الروحية لها خاصية فينومينولوجية بارزة وهي تعليق الحكم العقلي. لا يتدخل العقل في تشكيل معرفة برهانية كالتّي نعهدا في كل تخمين أو تحليل أو تركيب. يختص العارف بمعرفة ذوقية يضع فيها بين قوسين كل حكم أو نظر، لأنه يتوصل مباشرة بالأصل الإلهامي للغة

32 المرجع نفسه، ج2، ص138

33 M. Chodkiewicz, op. cit., p. 76

(اللغة-البدء) قبل الفصل اللغوي للإلهام (اللغة-التفسير). إذا كان شوكييفتش يعزو الالتزام الحرفي بالنص القرآني لدى ابن عربي، فمن باب المذهب الظاهري الذي تأثر به، من قريب أو من بعيد، لأنه في قصيدة يُنفي عن نفسه هذه التبعية للظاهرية بقوله:

«نسبوني إلى ابن حزم وإني،

لست ممن يقول قال ابن حزم،

لا ولا غيره فإن مقالي،

قال نص الكتاب ذلك علمي»³⁴.

فهو ينسب انتماءه إلى حضرة القرآن وخزائنه. لكن، في حقيقة الأمر، يمكن إزاحة المسألة من «الظاهرية» بالمعنى الحصري الذي وُجد مع ابن حزم مثلاً أو لاحقاً مع ابن تيمية في إبطال القياس نحو «الظواهرية» (كلمة ضعيفة في التدليل على الفينومينولوجيا) وما يركب خصائصها الفلسفية: الرد أو الإرجاع، تعليق الحكم، القصديّة، الوعي، الشيء ذاته، إلخ. يمكن للقراءة الفينومينولوجية أن تقدّم مفاتيح ثمينة في معرفة خاصية التأويل عند ابن عربي والكيفية التي أولى بها الحرف أو الكلمة قيمة عرفانية هائلة تتجاوز اللغة-التفسير أو ما سمّيته «الفصل اللغوي للإلهام» نحو اللغة-البدء أو «الأصل الإلهامي للغة». لم يوفّر شوكييفتش الأدوات الكفيلة للاضطلاع بهذه المهمة الفينومينولوجية، لأنه وكما أسلفت التبيان أن النزوع الأيقونكلستي في طريقة قراءته لابن عربي، وحرصه البيداغوجي في تبيان الهندسة العامة لكتابات ابن عربي خالية من كل زائدة نظرية أو إضافة نقدية، جعله يقدّم مصطلحات ابن عربي بشكل معجمي مع بعض الشروح والتوضيحات، لا غير.

أعتقد أن هذه الطريقة في تقديم ابن عربي، حتى وإن كانت مبدئياً بيداغوجية وهامة للقارئ غير المتعود على أسلوبه وطريقته في التأويل، غير أنها، بالنسبة إلى إعادة فهمنا لكتاباته واكتشاف أشياء النص من هذه الكتابة، لا تقول بعمق مضامينها ووجوهها الأخرى. نجد أنفسنا أمام البنيات الفكرية نفسها بالتكرار نفسه الذي يميّزها دون إبراز ما يلتبس في الظاهرة النصية نفسها. لأن ما يقدّمه شوكييفتش هو مجرد عموميات في شكل مبادئ أساسية: تضاييف الظاهر والباطن، تطابق الشريعة والحقيقة؛ مع التوكيد على قاعدتين حاسمتين: الإباحة الأصلية في ظل صمت الشارع (النص القرآني والخبر النبوي) والالتباس الذي يكتنف الآراء التي تنطلق منها التأويلات. فالصمت النابع من الشريعة هو مبدأ هيرمينوطيقي يدفع إلى الاجتهاد في استنباط أحكام فرعية وتأويل المقاصد، وأصله القول النبوي: «أتركوني ما تركتكم»³⁵. صمت الشارع هو

34 ابن عربي، الديوان، ص48 (دار الكتب العلمية، بيروت، 199).

35 حول هذا الخبر النبوي وتأويلات ابن عربي، أنظر الفتوحات، ج2، ص562

مدعاة إلى التأويل والاجتهاد أو على الأقل هكذا نفهم المسألة. غير أن شودكليفتش يُنفي هذه المهمة³⁶، لأن في نظره صمت الشارع لا يمكن ردمه بأحكام أخرى، لأن هذا الصمت جاء نتيجة حكمة إلهية لا يُمكن التعقيب عليها بزوائد عقلية. ترجمة ذلك: ينبغي الالتزام بالظاهر!

3- النص والمنهج: القراءة العربية المعاصرة لفكرة التأويل عند ابن عربي.

إذا انتقلنا الآن إلى السياق العربي، فإننا نجد قراءات في مسألة التأويل وهي في الغالب أعمال أكاديمية من لدن جامعيين أو مفكرين (نصر حامد أبو زيد، ساعد خميسي، محمد المصباحي..). يغلب عليها البحث الحثيث عن منهج في التأويل عند ابن عربي. سأختار بعض العيّات التي تطرقت إلى موضوع التأويل مباشرة وأخص بالذكر نصر حامد أو زيد مع كتابه الشهير «فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي»؛ وأيضاً ساعد خميسي من خلال كتابه «ابن العربي: المسافر العائد» الذي هو في الأصل أطروحة الدكتوراه تحت عنوان «الرمزية والتأويل في فلسفة ابن عربي الصوفية» ناقشها في 20 ديسمبر 2005 في جامعة قسنطينة. ثمة فصلان في كتاب نصر حامد أبو زيد يسترعيان الاهتمام وهما الفصل الثالث من الباب الثاني عنوانه «التأويل والمعرفة»، والفصل الثالث من الباب الثالث عنوانه «قضايا التأويل». لم يفعل الكاتب في الباب الثاني سوى تلخيص وشرح جوانب مبهمة من نصوص ابن عربي واقتفاء آثارها بشأن المضامين الميتافيزيقية والكوسمولوجية واللاهوتية التي تنطوي عليها وتخص موقع الإنسان في الوجود، الإنسان الكامل، درجات المعرفة ومراتب الوجود، الشريعة ومعضلة الظاهر والباطن، السفر الصوفي والمعراج الروحي، إلخ.

لم يرق أبو زيد سوى بمسيرة هذه المضامين بتوضيحها وتقديمها في حلة لغوية جديدة بالمقارنة مع العربية الكلاسيكية التي دَوّن بها ابن عربي كتبه ورسائله. فالطريقة محمودة من وجهة نظر تعليمية، لكن لا تكشف، بما فيه الكفاية، عن جوانب ملتبسة من النص الأكبر. إذا بقينا على صعيد التأويل، نجد أن البداية نفسها تتكرر وهي ارتباط التأويل بالخيال عندما يكتب مثلاً: «إدراك الخيال عن القلب في حالة العارف هو الإدراك الصحيح الذي لا يحتاج إلى تأويل في ذاته، وإن احتاج التعبير عنه باللغة إلى مثل هذا التأويل»³⁷؛ فقط لأن التأويل، في نظر أبي زيد، يتعارض مع العلم الصحيح الذي هو درك الأمور على ما هي عليه. عندما يكون العلم فثمة الكشف، ولا حاجة إذن إلى التأويل الذي يمكن اعتباره كتقنية مساعدة وليس كطريقة جوهرية، على العكس من كوربان الذي يمنح للتأويل قيمة أساسية في الكشف الصوفي. إذا كان التأويل بالنسبة لأبي زيد هو المنطلق لأنه يصطدم بالحجب قصد فضّها وبلوغ العلم الصحيح الذي مقرّه القلب بوصفه «المجلى المعرفي»، فإن كوربان يرى فيه الوسيلة والغاية، لأن حتى بعد حصول العلم، يبقى التأويل

36 M. Chodkiewicz, *op. cit.*, p. 79

37 نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، دار التنوير، بيروت، 1983، ص ص 210-211

ساري المفعول، لأنه ليس «نمطاً في المعرفة» (mode de connaître) فحسب، ولكن أيضاً «نمطاً في الوجود» (mode d'être).

أبو زيد صريح في تبيان أن التأويل مجرد وسيلة لا غاية، ويرتبط بنمط في المعرفة يختص به الخيال، على العكس من القلب الذي يختص بالعلم الصحيح: «تحتاج المعرفة الخيالية إلى التأويل، بينما لا تحتاج المعرفة القلبية إلى مثل هذا التأويل. ولكن هذه المعرفة الأخيرة نتيجة للأولى ولازمة عنها، وهي التي تجعل تأويلها ممكناً وقائماً على أساس صحيح»³⁸. للتأويل مجال حصري هو الخيال، ويمكن تجاوزه عند الوصول إلى (أو الحصول على) العلم الصحيح الذي مقره القلب؛ والعلة في ذلك أن الخيال بالنسبة للقلب هو كالظاهر بالنسبة للباطن. لا يقع التأويل سوى على ظاهر الأشياء ويتوقف عند الولوج في الباطن الذي يتطلب عضواً لطيفاً هو القلب: «إن الخيال وسيلة وليس غاية في ذاته، إنه وسيلة إلى القلب أو إلى باطن الإنسان الروحي، وحين يصل العارف إلى التحقق بباطنه والتحقق بحقيقة الوجود، تنتقل هذه المعرفة وتنعكس إلى الخيال، فيتلقى المعرفة الحقة ويميز المعنى في الصورة التي يدركها ومن ثم يصبح قادراً على التأويل»³⁹.

نرى بوضوح وجه الاختلاف بين أبي زيد وكوربان في طريقة تحديد شكل ووظيفة الخيال عند ابن عربي، حيث يحدده المفكر المصري بوصفه مجرد وسيلة وأداة، عندما يُعطي كوربان من شأنه ويجعله مجالاً أنطولوجياً (عالم الخيال) يتعدى مجرد البعد الإبستمولوجي في كسب المعرفة. يتبع التأويل هذه السياسة الفكرية في تحديد طبيعة الخيال: ينتهي التأويل بمجرد الانتقال من الظاهر إلى الباطن عند أبي زيد، فيما يشدد كوربان على كونية التأويل لأنه دائم المصاحبة ما دامت الصورة الوجودية، حسية كانت أو خيالية أو روحية أو باطنية، تتطلب دائماً التأويل. لكن أليس الحصول على العلم الصحيح والكشف الصريح كافيين في تعطيل التأويل؟ هل بلوغ العلم كفيلاً بالاستغناء عن التأويل؟ بالنسبة لكوربان، التأويل مجال عام يختص به الخيال الخلاق وليس مجرد أداة معرفية، فلا ينفك عن مبادرات العارف في الاضطلاع بالحقيقة. لكن، بالنسبة لأبي زيد، التأويل مجرد عتبة أولية أو صقالة (échafaudage) ينبغي التخلي عنه إذا كان الهدف هو الحصول على العلم في أجمل وأكمل حلة ممكنة.

يتحجج أبو زيد بما كتبه ابن عربي بشأن القلب⁴⁰ الذي لا يعتريه الاشتباه أو الوهم، لأنه محل التجليات الإلهية، على العكس من الخيال الذي تختلط فيه الحقائق وتتشابه وتلتبس، فيتطلب التأويل لفك غموضها

38 المرجع نفسه، ص 211

39 المرجع نفسه، ص 216

40 يقول ابن عربي: «إن القلب مرآة مصقولة كلها وجه لا تصدأ. فإن أطلق عليها أنها صدئت كما قال عليه السلام "إن القلوب لتصدأ كما يصدأ الحديد" وفيه أن "جلاءها ذكر الله وتلاوة القرآن"، ولكن من كونه الذكر الحكيم، فليس المراد بهذا الصدأ أنه طخاء على وجه القلب. ولكنه لما تعلق واشتغل بعلم الأسباب عن العلم بالله كان تعلق بغير الله صدأ على وجه القلب لأنه المانع عن تجلي الحق إلى هذا القلب، لأن الحضرة الإلهية متجلاة على الدوام لا يتصور في حقها حجاب عن. فلما لم يقبلها هذا القلب من جهة الخطاب الشرعي المحمود لأنه قبل غيرها، عثر عن قبول ذلك الغير بالصدأ ولكن والفعل والعنى والران وغير ذلك» (الفتوحات، ج 1، ص 90)؛ وفي موضع آخر يكتب: «إذا رأى صاحب الرؤيا الأمر كما هو عليه في نفسه فليس بحلم وإنما ذلك كشف لا حلم، سواء كان في نوم أو يقظة، كما أن الحلم قد يكون في اليقظة كما هو في النوم كصورة دحية التي ظهر بها جبريل عليه السلام في اليقظة فدخلها التأويل» (ج 4، ص 241).

وتبيان مصادرها ومآلها. إذا كان التأويل وسيلة معرفية نحو غاية روحية أرقى، فإن كماله ورفعته هي من كمال القلب وسموه. معنى ذلك أن التأويل يكون أجمل وأجل وأكمل عندما يتحصل العارف على العلوم الباطنية التي من شأنها أن توجه وتصح وتكمل التأويل: «إن التجليات الإلهية على قلوب العارفين هي التي تمكنهم من القدرة على التأويل وفهم حقيقة أعيان الأشياء وأسرارها الباطنية»⁴¹. فالكشف يصحح التأويل بشكل بعدي عندما يؤدي التأويل إلى الكشف بشكل قبلي. عندما يكون التأويل المنطلق، قد تشوبه جوانب من النظر العقلي ومن الخيال؛ لكن عندما يصدر عن الكشف، فإنه لا يخطئ في أحكامه، فيكون له الكشف بمثابة الدليل نحو العلم الصحيح. التأويل وهب: «الوجود خيال يتمثل مع الحلم، وكلاهما يمثل عائفاً عن العلم الصحيح. فالوجود الخيالي يحجب الحقيقة، كما يُفسد الحلم المعنى الذي تضمنه، ومن ثم فكلاهما في حاجة إلى التأويل الذي هو قوة إلهية يهبها الله للعارفين يصبحون بها قادرين على عبور الصورة - وجودية كانت أم حلمية - إلى معناها الباطن وصولاً إلى العلم الصحيح»⁴².

نظرة نقدية على هذه القراءة تبين أن التأويل عند ابن عربي صعب الضبط، لأنه تارةً يخص الخيال ويأتي مصاحباً له (الحلم)، وتارةً يخص القلب ويأتي في النهاية كعلم صحيح (التجلي)، وتارةً ثالثة يخص الخطاب في تفسير الأمور المتشاكلة (التعبير). دفع هذا الأمر كوربان إلى أن يجعل منه مجالاً (بالمعنى الأنطولوجي) وليس فقط أداة (بالمعنى المعرفي)، أي أن له القابلية في أن ينطبق على كل المستويات والعتبات الوجودية والمعرفية: الحلم أو الخيال، القلب أو الكشف، التعبير أو التفسير، إلخ. لجوء أبو زيد إلى حصر التأويل في الخيال والفكر، أي شيء يكتسبه الإنسان بإعمال العقل أو إطلاق العنان للحلم والرؤيا؛ ثم العودة إلى جعله شيئاً موهوباً من العلم للدني والإملاء الإلهي، يُبرز بشكل لا مرية فيه التخبط الذي وقعت فيه القراءة العربية المعاصرة للتأويل الأكبري. في حقيقة الأمر، أن يتذرع ابن عربي بالخبر النبوي لجعل الوجود كله «خيال في خيال»، ما هو سوى استراتيجيّة مدروسة في إقصاء النظر العقلي من المعرفة الصوفية، وأن الخيال هو المدخل الظاهري نحو البعد الباطني الذي يختص به القلب، مورد التجليات.

إذا اختلطت الأمور في تحديد موقع التأويل في مذهب ابن عربي، فلأن الوحدة الأنطولوجية التي أخذ بها والمسماة تجوّزاً «وحدة الوجود»، تجعل التأويل شيئاً مسترسلاً لا يغادر العارف طرفه عين. فالتأويل في الخيال هو تعبير وإرجاع، وفي القلب هو كشف وعلم، وفي الخطاب هو تفسير وتفصيل، إلخ. له وظائف متعددة ومتلونة حسب المستويات والعتبات. هل يمكن القول بلانهاية التأويل تبعاً للفكرة الرائجة اليوم؟ مسوّغ التأويل هو الصور المتعددة والمتناثرة التي تغمر الوجود وتعمّر أركانه وكنائنه. فحيثما هناك صورة، فثمة تأويل؛ والصور، بشهادة ابن عربي، وفيرة ولانهاية، من أي طبيعة كانت (حسية، عقلية، خيالية، روحية، إلهية..)، فتقتضي إذن التأويل لمعرفة أصلها ومآلها. إذا انتفى التأويل، فلأن العارف ظفر

41 أبو زيد، فلسفة التأويل، ص 224

42 المرجع نفسه، ص 227

بالعلم الذي لا يذهب إليه (يؤوله بالأدوات المعرفية المتاحة) ولكن يأتي إليه (بالهام وإملاء إلهي). هنا فقط يتوقف التأويل أو تنتهي مهامه. لكن ليست الأمور بهذه السهولة المبتذلة، لأن نظام التجربة الصوفية هو غير نظام التفكير في هذه التجربة بالوسائل الخطابية أو البلاغية أو الاستعارية؛ وفي الوقت نفسه لا يمكن الفصل بين التجربة وجُملة تعبيراتها النثرية أو الشعرية التي تتيح، هي الأخرى، تأويلات متعددة.

يربط أبو زيد ضرورة التأويل من عدمه بالمعطى الأنثروبولوجي خصوصاً. بمعنى أن التأويل ليس مسألة العلاقة بالموضوع (حقيقة حسية أو عقلية أو إلهية) وإنما قضية العلاقة بالذات. لم يجعل التأويل لأي كان: هناك مراتب متسلسلة تجعل الإنسان العادي يتقيد بالظاهر («العامة» بالمعنى الكلاسيكي)، والعارف («الخاصة») ينغمس في الباطن ويعرف المواطن التي ينطبق فيها التأويل دون الوقوع في الشبهة، لأنه مهتدى بالكشف الذي ينير له سبيل التعرف على الحقائق المتنوعة والفصل فيها: «وبهذا الكشف يمكن للصوفي تأويل هذه الآيات تأويلاً يردّها إلى أصلها في العلم الإلهي، والتأويل بهذا المعنى - من الأول وهو الرجوع - هو رد الأشياء إلى أصولها وحقيقتها الباطنة»⁴³. مثله مثل شوكييفتش، لا يعير أبو زيد الكلمات حقها من الكثافة النظرية، لأنه يطرح مسائل أنطولوجية وفينومينولوجية (الرد أو الإرجاع، الشيء كما هو في ذاته، العلم الصحيح..)، لكنه لا يوفر لها العناية الفلسفية اللازمة، مكتفياً بالشرح البيداغوجي لغاية تعليمية واستكشافية (heuristique).

لكن أكثر من المعطى الأنثروبولوجي في تبيان المستويات التراتبية (hiérarchique) للتوصل بالحقيقة (العامة، الخاصة، خاصة الخاصة، الولي، الوارث، القطب، إلخ)، فإن أبا زيد يكتفي بالإشارة اللاهوتية التي مفادها أن وراء التأويل ثمة التعريف أو التعليم أو الإعلام الإلهي الذي يقتضي «تلقي» الواردات والفهم عن الكلام الإلهي بدلاً من «الذهاب» نحو هذا الكلام بأدوات معرفية (عقلية، خيالية..) غير قادرة على استيعاب حجم الكلام وعمق المعنى: «هكذا يخرج ابن عربي من مأزق العطف والاستئناف في الآية، إذ يرى أن تأويل المتشابه لا يعلمه إلا الله فعلاً، ولا يعلمه أحد بعقله ونظره، وهذا يتفق مع قراءة الآية على الوقف والاستئناف. وهو يرى - من جانب آخر - أن الراسخين في العلم يعلمون المتشابه بتعليم الله»⁴⁴. ينتقل الأمر إذن من التأويل العقلي إلى الهيرمينوطيقا الروحية (herméneutique spirituelle) التي يكون حظ الإفهام فيها أكثر من الفهم، والإعلام أكثر من التعلم.

لا نقول بأن هناك تعطيل للوسائل المعرفية، عقلية كانت أو خيالية، لكن المجال الذي تتخرط فيه التجربة الصوفية يقتضي وسيلة أخرى يكون فيها العارف في مرتبة تعليق الحكم، أي في وضعية «الأمية» الأصلية التي لا تشوبها زوائد النظر العقلي أو الوُسع الخيالي. الأصالة هنا هي الأصالة الأنطولوجية في استنتاج اللغة قبل اللغة، اللغة-البداء قبل اللغة-التفسير، اللغة-المدد (langue-donation) قبل اللغة-العقد (langue-

43 المرجع نفسه، ص 377

44 المرجع نفسه، ص 382

(convention)، لهذا تأتي الدلالات في الغالب منافية، وأحياناً مجافية، لما هي عليه اللغة في الاتفاق والتي تثير الريبة والالتهام بالخروج عن الملة. يعطينا هذا الأمر فكرة أن العارف يستعمل اللغة نفسها التي يتداولها الاتفاق الاجتماعي، لكن بأصالة أنطولوجية تجعله يخرج عن العديد من الدلالات المتواطئ عليها، فيكون محط شبهة وتهمة. هذه الإشارة موجودة بشكل غسقي عند أبي زيد، لكن ليس بالقدر المأمول: «ولعل في كل ذلك ما يكفي للدلالة على أن مفهوم التأويل عند ابن عربي معناه رد الشيء إلى أصله وباطنه على مستوى الوجود، ورد معنى كلمات الله اللفظية إلى معانيها الوجودية، فالتأويل مأخوذ عنده بالمعنى اللغوي القديم لا بالمعنى الاصطلاحي المتأخر»⁴⁵.

أكثر من التأويل المأخوذ عنده بالمعنى اللغوي القديم، أعتقد أن ابن عربي تجاوز أساساً اللغة-العقد نحو اللغة-المدد ليشق منها دلالات بوسيلة عيّنها شوكيفتش بالكلمة «التفجير» في معرض شرحه لأوصاف «الفجار» لدى الأولياء والعارفين. التفجير هنا هو شق الحرف لاستخراج إمكانات دلالية لا تمنحها اللغة في محض اصطلاحها التاريخي والاجتماعي. يتعلق الأمر بالولوج في مجال أنطولوجي تكون فيه اللغة قادرة على العطاء الأصلي للكلمات والجود أو المدد في المعنى وفي المغزى. العلاقة بالمداد بديهية إذا استندنا إلى الآية: «قل لو كان البحر مدداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً» (الكهف، 109)، مع التأكيد على أن «المداد» هنا ليس فقط بمعنى الحبر (ما يُكتب به)، ولكن بالمعنى الواسع والأنطولوجي في المدد الأصلي (الهبة، العطاء، الجود) والتمدد والاسترسال على شاكلة الأعيان الداخلة في الوجود والناشئة من مادته الأصلية.

إذا انتقلنا الآن إلى مساهمة ساعد خميسي حول ابن عربي، سواء في الأطروحة الجامعية أو في الكتاب المتفرع عنها والمعدّل في مادته الفكرية، نجده لا يبتعد عن البديهيات المذهبية التي يتركب منها النسق الميتافيزيقي والكوسمولوجي الأكبر. الأمر الجديد في محاولة خميسي هو ربط التأويل بالرمز لأنهما، في حقيقة الأمر، لا ينفكان عن بعضهما ويشكلان ثنائية ضمنية لم تنفك عن مصاحبة ابن عربي في قراءته للمرجعية الإسلامية. لعل أبرز ثنائية تجمع بين التأويل والرمز في تاريخها المذهبي كما في التباسها الفلسفي والروحي، والتي حظيت عند خميسي كما عند أبي زيد بعناية فائقة، هي ثنائية الظاهر والباطن. والعلة في ذلك أن الظاهر قائم على الالتباس والغموض، فيحتاج إلى التأويل، ويؤدي هذا التأويل إلى الرمز الذي يقوم عليه الباطن. فكل ظاهر له باطن على سبيل التضاف (corrélation) لا التضاد (contradiction)، لأن كل رمز يحيل إلى شيء آخر غيره: حقيقة متعالية أو باطنية أو روحية.

45 المرجع نفسه، ص 384

ينطلق خميسي من «ترجمان الأشواق» لتبيان هذا التعاضد بين الرمز والتأويل⁴⁶؛ ولأن الرمز في «ترجمان الأشواق» استدعى التأويل في «ذخائر الأعلاق» لفك المبهم ودفع الشبهة من لدن الكاتب نفسه بعد موجة القدح التي صدرت من الفقهاء في تعبير «الترجمان»؛ أو «فصوص الحكم»، بوصفه خزاناً للرموز الميتافيزيقية والكوسمولوجية، الذي استدعى هو الآخر شروحات عبر التاريخ الفكري نظراً لصعوبته النظرية. يقتفي خميسي أثر ابن عربي في تبيان أن التأويل الصحيح، وهذا ما بينه أيضاً أبو زيد، ليس من إنتاج العقل في شكل تأملات أو تفسيرات، ولكن يتوقف على الطريقة الصوفية في تصفية القلب للحصول على التألقين الإلهي. معنى ذلك أن الرمز هو شيء معطى من طرف العناية وتأويله هو مسألة إمداد وجود.

لكن ما عدا هذه التجربة الحية (Erfahrung) التي هي مسألة معيش صوفي (Erlebnis)، أي خبرة وذوق، فإن دراسة العلاقة الوطيدة بين الرمز والتأويل مرهون بمعرفة المرجعيات الصريحة (القرآن والسنة والتصوف) والمرجعيات الضمنية (الفكر اليوناني والفكر الشرقي القديم والنزوع العرفاني أو الغنوصية). لم يتشكل مذهب ابن عربي من عدم وإنما كانت سبباً في إمكانه وطريقة انتظامه واشتغاله جُملة هذه المرجعيات الصريحة والضمنية. ولعل أبرز رمزية، هيكلية في وضع النسق الميتافيزيقي والكوسمولوجي، وروحية من حيث القيم والدلالات المستخلصة، هي رمزية الحروف التي يخصص لها خميسي مساحة واسعة من بحثه:

«فلسفته في اللغة والحروف مثلاً تعكس نسقه الفلسفي ككل. فمن نظرت له للألف فقط، نستشف المنحى العام لفلسفته ونقرأ فيها أفكاره في الإلهيات: وجود الله في أحديته وفي صفاته وفي علاقته بالكون، بل ونقرأ فيها فكرة وحدة الوجود بحكم أن الألف رمز الله وله السريان في كل الحروف كسريان الواحد في كل الأعداد. وبمثال «الألف» وما يرمز إليه ندرك أن الرمزية الأكبرية تفضي بالضرورة إلى التأويل، والتأويل لا ينتهي عند فك الرمز، فقد يفضي إلى رمز جديد. لهذا، عندما نقول عن مذهب ابن عربي أو عن نصه أنه موغل في الرمزية، فإن ذلك يجعل من فلسفته الدائرة عبارة عن بحر من رموز يفكها التأويل ويزيدها رمزية؛ لأن مفهوم التأويل عند ابن عربي لا يقف عند العودة أو الذهاب إلى المعنى الأول أو المعنى الباطني للشيء. فالتأويل عنده يشمل فنون الشرح والتفسير والتعبير والإيماء والإيحاء وإيصال المعنى للأذهان بأي شكل من الأشكال، إلى المدارك الحسية إن كانت محسوسة، أو إلى العقول إن كانت معقولة، وإلى القلوب إن كانت كشفية. لهذا، الرمزية والتأويل في فلسفة ابن عربي الصوفية لها خصوصياتها وتتعدى المدلول اللغوي والاصطلاحي، سواء للرمز أو التأويل المعهود في عهد ابن عربي ناهيك عن السابق عليه»⁴⁷.

يقدم هذا النص المنقول بحذايره مفتاحاً جلياً حول طريقة فهم التأويل عند ابن عربي من طرف الباحث العربي. خلافاً لنصر حامد أبو زيد الذي اعتبر أن التأويل ينزع إلى اللغة العريقة التي دون بها ابن عربي

46 ساعد خميسي، الرمزية والتأويل في فلسفة ابن عربي الصوفية، أطروحة الدكتوراه في الفلسفة، تحت إشراف عبد الرحمن التليلي، جامعة قسنطينة، 2005-2006، ص14

47 المرجع نفسه، ص16

نصوصه، نجد أن ساعد خميسي يلطف المسألة بجعل التأويل خاصية قام الصوفي الأندلسي بأقلمتها مع التوجه العام لفلسفته القائمة على مجموعة من البديهيات وعلى رأسها علم الحروف. الاعتداد بعلم الحروف كوسيلة تأويلية في استجلاء الخواص الرمزية للمرجعية الإسلامية (القرآن والخبر) من شأنه أن يعتبر أن التأويل في هذا السياق يتعدى المفهوم الكلاسيكي الذي لم يعرف علم الحروف بالكثافة الميتافيزيقية والعرفانية التي برز بها ابن عربي قراءاته للمتن الديني وسجله مع المذاهب الأخرى، الكلامية أو الصوفية.

معنى ذلك أن خميسي يضع قطيعة بين ابن عربي والإرث التأويلي السابق عليه، قطيعة في المفهوم والتصور لا في الاستعمال والتداول. والعلة في ذلك أن التأويل يرتبط بالرمز عندما كان التأويل فيما سبق يرتبط بالمجاز (المعتزلة مثلاً)، وأن الرمز، كما بين كوربان، يقتضي بُعداً أنطولوجياً أكثر عمقاً وكثافة مادته النص القرآني والخبر النبوي وأداته علم الحروف. كذلك ينزع خميسي عن التأويل بعده الأنثروبولوجي المشخص (نبي أو ولي) ليربطه بالبعد الأنطولوجي في إدراك الحقيقة الواحدة التي تخول للتأويل لانهاية في الدلالة والوظيفة: «يسعى التأويل الأكبر من بين ما يسعى إليه إلى فهم النص الديني على حقيقته الإلهية، ولا يقف الأمر عند النص الديني قرآناً أو سنة أو قولاً لنبي من الأنبياء أو ولي من الأولياء، وإنما يذهب إلى معرفة الحقيقة، عين الحقيقة حيث الق وهناك لا يمكن أن ينتهي التأويل عند حد لأن الموقف إلهي»⁴⁸.

لربما اقتفى خميسي هنا أثر غدامير في توسيع التأويل من الدائرة الإستمولوجية الحصرية (المنهج) نحو المجال الأنطولوجي العام (الحقيقة)، والمبرر في ذلك مقاربة العلاقة «رمز-تأويل» بالمنطوق «هيرمينوطيقا» (herméneutique) في عبارة مقتضبة وغير مقنعة، لأنها غير معللة بالقدر الكافي: «نقول إن كلمة «هيرمينوطيقا» تقارب معنى التأويل عند ابن عربي ولكن لا تدركه»⁴⁹. لكن البرهان الذي يقدمه على لانهاية الرمز ولانهاية التأويل هو لانهاية الحقيقة الإلهية نفسها بالحجب الكثيفة المخفية لها، وبلانهاية التجليات التي تكشف عنها. كما أنه ينسب إلى ابن عربي قانوناً في التأويل يقوم على ثلاثة حدود وهي القرآن والسنة والكشف، وهو قانون أخلاقي (يسميه «الأدب») في «الفصل» بين الحدود من حيث الحقيقة المنطقية (الإله إله والإنسان إنسان، نبياً كان أو ولياً أو عبداً فرداً) و«الوصل» بينها من حيث الحقيقة الأنطولوجية (الإله بوصفه أعيان الموجودات، كائناً بشرياً كانت أو حيوانياً أو معدنياً)، أكثر منه قانوناً فقهيّاً في قواعد التفسير وآليات الشرح والتعليق. يمكن الحديث عن أخلاقيات التأويل في طريقة وضع كل حقيقة في موضعها المنوط بها تبعاً للحكمة التي اقتضت إنزال الأشياء منازلها.

فالحقيقة الضامنة للتأويل الصحيح هي الحقيقة النابعة من المدد الأصلي، لا الحقيقة النسبية المتعارك عليها في حلبة السجال المذهبي أو الصراع الطائفي. يشدد خميسي على هذه الأصالة الأنطولوجية للحقيقة التي تتجاوز تعييناتها التاريخية والمذهبية: «إن الرمز يفرض بالضرورة إلى التأويل، وفي علاقة الرمز

48 المرجع نفسه.

49 المرجع نفسه، ص 17

بالتأويل نجد محدودية في واضعي الرموز وتعدد في المؤولين ثم تعدد أكبر في المتلقين للرمز ولتأويلاته وبين هؤلاء جميعاً تنبئ الحقيقة ويتكرس المفهوم السفسطائي لنسبيتها ولا اعتبار الإنسان مقياساً لها، وتعدد المؤولين قد تتعدد الحقائق»⁵⁰. تأتي نسبية الحقيقة من تعدد المؤولين، من أي جهة أو طرف كانوا: فقهاء، متكلمين، فلاسفة، إلخ. ولعل أبرزهم في ذلك هو أبو حامد الغزالي الذي سعى إلى وضع قانون في التأويل يكون بمثابة منهج هيرمينوطيقي في دراسة الأحكام والعقائد، والمفارقة أنه قانون في التأويل من أجل تقييد التأويل والاعتداد بما يوحيه ظاهر النص. جاءت هذا الحصر والتقييد خصوصاً من أبي بكر ابن العربي الفقيه الذي أجهز على كل استعارة أو صورة، مؤولاً الآية «الله نور السموات والأرض» (النور، 35) بـ: «الله منور السموات والأرض». لا مجال إذن للتشبيه والتماثل بين الإله والعالم تحت أي رمز أو مجاز.

غير أن النزوع الأيقونكلستي والحصري لدى الفقيه غير الميل الأيقونوفيلي والتأويلي لدى الصوفي. فهما يشغلان في نظامين مختلفين من التصور والإدراك المعرفي: الأول نظام التنسيق الصوري (القواعد الفقهية) والثاني نظام التمثيل الخيالي والروحي (التجربة الصوفية). فضلاً عن ذلك، يُبرز الطابع الأيقونوفيلي عن إنتاجية متحققة بحكم أن الخيال منتج الرموز التي تستدعي التأويل، ولأن الخيال لا ينفك بدوره عن الطابع الإبداعي للوجود الذي سماه ابن عربي «الخلق المتجدد»: «لا تعني الرمزية في التصوف إخفاء عن العامة أو الفقهاء فحسب، بقدر ما تعني إمكانية فسخ المجال لمعاني جديدة غير التي وُضعت لها أول مرة، مما يعني إمكان الإبداع المستمر والتجديد الدائم»⁵¹. التجربة الصوفية هي تجربة الحركة والتنوع والتجديد، تجربة الخلق الدائم والمستمر للصور الوجودية والأشكال الرمزية، عندما يذهب قانون التأويل، في مجاله الفقهي أو الكلامي، نحو التنسيق والتجديد في قوالب صلبة من الأحكام والقواعد.

خاتمة

نظرة إلى أهم المدارس التي اعتنت بدراسة ابن عربي ومشكلة التأويل في كتاباته، مدرسة كوربان الأيقونوفيلية ومدرسة شوكييفتش الأيقونكلستية، تبين بلا مرية البون الشاسع بين استراتيجيتين في القراءة تجولان حول محور أساسي وهو ثنائية الظاهر والباطن: جاء الغموض من كون أن هذه الثنائية في حد ذاتها ملتبسة رغم الحل الجدلي في اعتبار أحدهما (الباطن) كامتداد للآخر (الظاهر). فيما وراء هذه الاستراتيجية في الخيارات الاصطلاحية (تحييد الباطن على الظاهر أو عكسه أو الجمع بينهما في توفيقية تربوية أو تلفيقية مذهبية)، ثمة مسألة تتعلق بفكرة «الشخاصة» (personance) التي ألمحت إليها سابقاً بالاعتماد على مصطلح أصيل عند لوتشيان بلاغا، ويوفرها لنا فرانك فيلار في تمييزه بين العرفان (gnose) والتصوف (mystique): «العرفان صامت وليس هو التصوف بالمعنى الحديث الذي اتخذه بعد الإصلاح-المضاد

50 ساعد خميسي، ابن العربي، المسافر العائد، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر-بيروت، 2010، ص250

51 المرجع نفسه، ص254

(Contre-Réforme)»⁵². فهو يحشر في العرفان طاقة التأمل التي لا تجد في العبارة عزاءها لأنها من الوُسع والعُمق ما تقتضي الصمت والخرس، وفي أدنى مستوياتها الإشارة والتلميح؛ عندما يضع في التصوّف تجارب حية قابلة للتعبير في أشكال نثرية أو شعرية، وفي أدنى مراتبها الكتابة النسقية.

إذا قمّت بتطبيق هذه الفكرة على المدارس المتعاركة حول إرث ابن عربي، نجد أن كوربان ينخرط بلا لبس في نظام العرفان الذي يبتغي الباطن والرمز، عندما يتواجد شوكييفتش في نظام التصوف بالالتزام بالعاليم والأفعال الأخلاقية من طريقة وشريعة وذكر وغيرها من تقنيات المسارّة (initiation). نظام العرفان هو أرقى درجات المعرفة وتطهير الذات بالمعرفة، عندما يكون نظام التصوف هو أرقى درجات الفعل الأخلاقي وتصفية القلب بالتقنيات الروحية. لكن لا يتعارض الفعل (action) مع المعرفة (connaissance)، لأن كليهما يبتغي الكمال بتكميل الذات بما نُقص فيها من علم أو سلوك. غير أن الأمر، فيما وراء العرفان والتصوف، ليس هو المعرفة القصوى النهائية ولا السلوك الأمثل والأجدر، وإنما «المتعذّر معرفته» (inconnaissable) كمدخل حتمي نحو «اللامعرفة» (incognoscibilité) من فرط الشعور الذاتي بالعجز عن احتواء أشكال الوجود. كانت لهذه «اللامعرفة» تجليات فلسفية مع سقراط أو لاهوتية مع نيكولا الكوسي المعروف بنظريته الشهيرة حول «الأمية العالمية» (أو حرفياً: «الجهل العالم» docte ignorance)⁵³ التي لها مقابل لدى ابن عربي في استحضاره لكلمة أبي بكر الصديق: «إن العجز عن درك الإدراك إدراك».

يصل العارف إلى المعرفة بنفيها: ليس الحصول عليها ولكن الحصول بها. تقتضي الأمية العالمية نوعاً من الطفولة الأصلية في جعل الأسرار المتعالية تنتفش في النفس، لا يكون العارف على دراية بها، لكنها تُنظّم خُلسةً نظام الحكمة والمعرفة في سلوكه النظري والعملي؛ فهي معرفة بلا دراية، معرفة عن غير وعي بها، معرفة مكنونة. إن هذا «المكنون» هو الذي يبرّر، حسب نظري، التأويل، لأنه الدافع من وراء كل خطاب أو حجاب، من وراء كل سعي أو نظر. لربما كان هذا المكنون ما نسميه «السرّ» (secret) وبرّر كلمة mystique المنحدرة عن الخفي والملغز (mystère)، وبتحديد اصطلاحى أدق «الغيب» في تميّزه عن «الشهادة». لكن، في المكنون، لسنا أمام أحجية تتطلب الفك والحل ونحن على دراية بها؛ وإنما أمام شيء يعجز الإدراك عن دركه بوسائط لأنه في قبضته وإحاطته، ولأن الإدراك نفسه يقتني مادة إدراكه من هذه «اللامعرفة» المتوارية، من هذا المكنون الضمني.

التأويل هو دافع وليس مجرد تقنية. إنه الأصالة الأنطولوجية التي تجعل ممكناً التأصيل النظري أو الإبيستمولوجي. فلأن هناك الحاجة إلى الفهم أو الفقه أو الاستبطان، هناك إذن الرغبة في الحقيقة ككشف

52 Franck Viellart, « Pour une gnose de l'incarnation », in: Natalie Depraz et Jean-François Marquet, *La Gnose, une question philosophique*, Paris, éd. Cerf, 2000, p. 32

53 Nicolas de Cues, *La Docte Ignorance*, tr. Pierre Caye, David Larre, Pierre Magnard et Frédéric Vengeon, Paris, GF-Flammarion, 2013.

واستظهار، فيكون التأويل هو هذه المعرفة القبلية، الأصلية، البابلية، لكنها مكنونة كاللؤلؤة في الصدفَة وتتطلب نفساً قوياً للغطس في البحار، كما جاء في نعوت ابن عربي، والظفر بهذه الصدفَة (فتح الصاد) التي لها بالصدفَة (ضم الصاد) مناسبة لغوية. التأويل له علاقة ليس فقط بالزمن السردي (ولا بد له من ذلك في استجلاء مضامين النص أو الخطاب)، ولكن أيضاً بالزمن الكايري (kaïros) بوصفه مصادفة أنطولوجية، عثور وجودي، مدد أصلي قادم من غياهب هذه «اللامعرفة» الأولى التي تجعل كل معرفة ممكنة. «الكايروس» هو زمن الصدفَة في ثقف الصدفَة، زمن قصير في مبناه، مدوي في معناه، جزيل في مغزاه (نلاحظ العلاقة الأركيولوجية بين الكلمة اليونانية «كايروس» والكلمة العربية «الخير»: الحظ الوفير)، لأنه زمن الظفر بلب الأشياء.

التأويل بوصفه زماناً كايرياً هو الأمر الذي انتفى في الدراسات حول ابن عربي، لأنه تأويل يسدّ الغرض ويتقف بالمعنى في ظرف وجيز، عبّرت عنه التجارب العرفانية والصوفية باللمحة والضربة والرمية والخبرة والذوق والبرق والتلويح والاصطلام والهمة والوجد وغيرها من المصطلحات التي تكثّف في اللحظة الوجيزة جماع الأمور الطويلة والمفصلة؛ ولأن هذه اللحظة الوجيزة، العابرة، البرقية، هي نتيجة المكنون أو اللامعرفة الأصلية التي تجعل التفصيل الخطابي والتوصيل الفكري أمراً ممكناً وفعالاً. قدّم ابن عربي بعض الدلائل والإشارات لهذه الأصالة الأنطولوجية انطلاقاً من الصفحات الأولى من «الفتوحات» حيث يركّز في مناجاة محمدية عُصارة الأفكار الميتافيزيقية والكوسمولوجية والشرعية: إنها بمثابة الطية (pli) التي تكشف، في انبساطها، عن جملة ما أودعت فيها اللامعرفة الأصلية. وأفضل تعبير وجيز عن هذا الانبساط النظري والتجريبي، بيتاً شعرياً يقول فيه ابن عربي:

«أنظر إلى بدء الوجود وكن به،

فطناً تر الجود القديم المحدثاً»⁵⁴.

54 ابن عربي، الفتوحات، ج1، ص5

قائمة المراجع

- ابن عربي، الفتوحات المكية، 4 أجزاء، دار صادر، بيروت، د.ت.
- أبو زيد (نصر حامد)، فلسفة التأويل، دار التنوير، بيروت، 1983
- خميسي (ساعد)، الرمزية والتأويل في فلسفة ابن عربي الصوفية، أطروحة الدكتوراه في الفلسفة، تحت إشراف عبد الرحمن التليلي، جامعة قسنطينة، 2005-2006
- _____، ابن العربي، المسافر العائد، منشورات الاختلاف والدار العربية للعلوم ناشرون، الجزائر-بيروت، 2010
- كوربان (هنري)، الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ترجمة فريد الزاهي، منشورات مرسوم، الرباط، 2003
- Blaga (Lucian), *Trilogie de la culture*, tr. Y. Cauchois, Raoul Marin et Georges Danesco, Paris, Librairie du savoir, 1995.
- Chodkiewicz (Michel), *Un Océan sans rivage: Ibn Arabi, le Livre et la Loi*, Paris, Seuil, 1992, coll. « Librairie du XX^e siècle ».
- Corbin (Henry), *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi*, Paris, Flammarion, 1958, Aubier, 1993.
- Focillon (Focillon), *Vie des formes*, Paris, PUF, 1943, 2010.
- Gadamer (Hans-Georg), *Vérité et méthode: les grande lignes d'une herméneutique philosophique*, tr. P. Fruchon, J. Grondin, G. Merlio, Paris, Seuil, 1996.
- Lavaud (Laurent), *L'image*, introduction, p. 14 (Paris, GF-Flammarion, 1999).
- Viellart (Franck), « Pour une gnose de l'incarnation », in: Natalie Depraz et Jean-François Marquet, *La Gnose, une question philosophique*, Paris, éd. Cerf, 2000.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com