

Tasavvufî Dil ve İmkânsız Dil*

Eyass ALRASHED

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Aydın Üniversitesi
Yabancı Diller Yüksekokulu
Arapça Mütercim ve Tercümanlık Bölümü
eyassalrashed@aydin.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-2016-8364>

ÖZ

Bu araştırma, tasavvuf edebiyatının dilini incelemekte ve sanatsal ifadenin oturmuş dil ile ikinci bir dil arasındaki mesafeye, lafız ve gramer açısından değil, anlam yönüyle odaklanmaktadır. Tasavvufî olarak adlandırılan bu dil, tasavvufçuların ifade ettiği ve yalnızca keşif, zevk ve irfan sahibi olanların görebileceği anlamları içeren bir dildir. Bu algı ile tasavvufçular düşünce ve üslup araçlarının olgunlaştığına inanılır ve evreni açıklama yeteneklerine sahip olduklarını gözlemlemişlerdir. Ayrıca, tasavvuf şairleri, şiire veya Arap kültürüne eşlik eden estetiklerden uzaklaşan, şiiri konu edinen sanatsal bir estetik kurmaya çalışmışlardır. Bu durum, yeni bir kasidenin ortaya çıkmasını sağlayacak düşünsel bir yetkinlik kurmayı, ardından da söz konusu yeni metni estetik olarak karşılamak için eğittikleri ve mürit olarak isimlendirdikleri alıcıları seçmeyi gerektiriyordu.

Bu araştırma, tasavvuf edebiyatındaki şair ve okuyucu arasındaki çatışmanın temellerini anlamaya çalışmaktadır. Gerçekten de sıradan bir okuyucunun ulaşamadığı tasavvuf deneyiminin gölgesinde gizlenmiş bir anlam var mıdır? Tasavvuf yazarları bu sorunu çözüp eşsiz deneyimlerini aktaran bir dile ulaşabildiler mi, yoksa hala sıfır noktasında mıdır; yani herkesin ifade etmeye çalıştığı ve fakat başarıya ulaşamadıkları dilde mi kaldılar? Çalışma, bu dildeki yazma noktasının hala ulaşılamayan bir hedef (imkânsız dil) olup olmadığını anlamaya yönelik çabalara odaklanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Arap Dili, Tasavvuf Edebiyatı, İmkânsız Dil, Telakki, Edebiyat.*

Sufi Language and Impossible Language

ABSTRACT

This research studies the language of Sufi literature, and investigates the distance between the stable language of artistic expression, and the second language with its "meaning" and not with its pronunciation and grammatical structure; This is the language that the Sufis termed, and they claimed that it contains connotations that only the people of revelation, taste and gratitude can see. Through this perception, they see that their intellectual and stylistic tools have matured, and they are able to explain the universe. Not only that, but the Sufi poets tried to establish artistic aesthetics related to poetry; Far from the aesthetics that accompanied poetry or accompanied Arab culture. This necessitated the establishment of an intellectual reference from which the new poem was issued, and then electing a recipient they called the disciple to train him to receive this new text aesthetically. This research attempts to understand the foundations of the conflict between the Sufi writer and the recipient. Is there really a meaning hidden in the shadows of the mystical experience that the ordinary recipient cannot reach? Were the writers of Sufism able to solve this problem and reach this language that conveys their unique experience? Or are they still at the zero writing point; That is: the language in which everyone is used to expressing, and they did not achieve their linguistic reach; Because it is the impossible language.

Keywords: *Arabic Language, Mystical Literature, Impossible Language, Receive, Literary*

* Makale Geliş Tarihi / Received: 10.03.2022

Makale Kabul Tarihi / Accepted: 15.05.2022

اللغة الصوفية واللغة المستحيلة

الملخص

يدرس هذا البحث لغة الأدب الصوفي، ويبحث في المسافة بين اللغة المستقرة للتعبير الفني، وبين اللغة الثانية "بمعناها" وليس بلفظها وبنائها النحوي؛ تلك اللغة التي اصطلاح عليها الصوفية، وزعموا أنها تحوي دلالات لا يراها إلا أهل الكشف والذوق والعرفان، ومن خلال هذا التصوّر يرون أن أدواتهم الفكرية والأسلوبية قد نضجت، وصار بوسعهم تفسير الكون. ليس هذا وحسب، بل إنّ شعراء الصوفية حاولوا التأسيس لجماليات فنية تخص الشعر؛ بعيداً عن الجماليات التي رافقت الشعر أو رافقت الثقافة العربية، واستدعى هذا تأسيس مرجعية فكرية تصدر عنها القصيدة الجديدة، ومن ثم انتخاب متلقٍ اصطلاحوا على تسميته بالمريد لتدريبه على تلقي هذا النص الجديد جمالياً. يحاول هذا البحث فهم أسس الصراع بين الأديب الصوفي والمتلقي، وهل هناك فعلاً معنى مختبئ في ظلال التجربة الصوفية التي لا يستطيع المتلقي العادي الوصول إليها، وهل استطاع أدباء التصوف حل هذا الإشكال والوصول إلى هذه اللغة التي تنقل تجربتهم الفذة، أم أنهم ما زالوا عند نقطة الكتابة الصفر؛ أي اللغة التي اصطلاح الجميع على التعبير بها، ولم يحققوا منالهم اللغوي؛ لأنها اللغة المستحيلة.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية، الأدب الصوفي، اللغة المستحيلة، التلقي، الأدبية، سنن الكلام.

التمهيد

أثارت مسألة اللغة الصوفية وتعبيرها عن المعنى جدلاً واسعاً، وربما في كثير من الأحيان كان الموضوع أوسع من جدل وأكثر من بحث معرفي، ولكنَّ طرفي الصراع أوقفنا البحث عند المسألة اللغوية التي يجب عليها أن تنقل معنى.

والمشكلة تبدأ من عند الصوفية ليس من عند المناقضين لهم؛ لأن الطرف الآخر استشكل عليه فهم هذه المقولات؛ فردت الصوفية بأن هذا الأمر حالة خاصة وبضاعة عزيزة وتصورات أكبر من عالم المادة الذي يغرق فيه هؤلاء.

لقد قسم المتصوفة الفكرة الإسلامية إلى قسمين: قسم يخص المؤمن من الدرجة الأولى، وقسم يخص المؤمن من الدرجة الثانية. وزعمت الصوفية أن لكل فريق طريقته في الوصول إلى الحقيقة؛ مع إن الدين الإسلامي الذي تنطلق منه الصوفية لا يقول بهذه الفكرة إطلاقاً، فالمسلمون أهل ظاهر، ولكنَّ الصوفية عززت مقولاتها بأن هناك خطأ موازياً للوصول إلى الحقيقة من خلال المكابدة والعرفان، مستشهدين ببعض الآيات والأحاديث التي تؤكد هذه الفكرة، وعلى الرغم من استقرار هذا المفهوم في الشريعة من خلال وردوها في القرآن والسنة إلا أن اللغة المستقرة لن تستطيع حمل هذه الحالة وترجمتها؛ لأن ثمة مسافة كبيرة بين الفكرة القرآنية وبين التفسيرات التي ذهبت مذهباً شعرائياً بعيداً عن التصور الإيماني لأصل وجدان الفكرة، ولأن الطرف الآخر لم يركن إلى قول الصوفية بأصول النظرية في النص القرآني والحديث الشريف وسلوك الصحابة، بل رأى أن هذه الأفكار لها مرجعياتها البعيدة عن الإسلام والمتصلة بالغنوص الشرقي والفلسفة اليونانية والديانات الشرقية التي رحل إليها أهل التصوف، وخالطوا أقوامها، واستجلبوا هذه الأفكار كصنيع الحلاج على سبيل المثال، ومن هنا تبدأ الإشكالية.

لقد استقر الحديث حول التصوف وشعرية اللغة الصوفية عند هذه النقطة، وتخذلق كلا الطرفين في مكانه وتمترس خلف مقولاته التي أخذت مع الزمن شكل النظرية؛

فنى الباحثين في التصوف يرددون عبارات صارت تتخذ شكل اليقين ونجدها منشورة في كل الكتب التي تبحث في التصوف، وملخص هذه العبارات: إن المتصوف عانى في التعبير عن عالمه وعن كينونته، وعن ذاته؛ لذلك كانت اللغة حالة رمزية تحاول الوصول إلى مستوى التجربة من خلال ما يعرف برمزية اللغة؛ لأن اللغة شرط لبناء التجربة، وأداة لتحقيقها. بل إن التعبير عن التجارب العميقة من خلال اللغة هو نتاج التطور الحضاري.

1- من اللغة العربية إلى اللغة الصوفية

كانت شكاية المتصوفة على الدوام من اللغة، وعلينا أن نقر أن اللغة العربية التي خرجت من الجزيرة العربية مع الفاتحين لم تبق على حالها زمن الحلاج ت: (309) هـ، والشبلي ت: (334) هـ، ومن ثم الشهرزدي ت: (587) هـ، وابن الفارض ت: (632) هـ، ومحبي الدين بن عربي ت: (638)، و أبي الحسن الششتري ت: (668) هـ و عبد الكريم الجيلي ت: (826) هـ. لقد أسهمت جميع فنون الأدب التي كتبت بهذه اللغة في تطويرها، ولم تحظ لغة من بين لغات البشر بالاهتمام الذي حظيت به اللغة العربية، ولم تمر بالظروف التي مرت بها؛ فهذه اللغة نزل بها القرآن الكريم، وهو نص لا يشبه النصوص السابقة التي كتبت بها العرب شعرها ونثرها، وأسهمت المعارف الكثيرة من علم الكلام والنحو والشعر والفلسفة في تطوير هذه اللغة، بل تحديثها على الدوام؛ فلغة امرئ القيس، ت: (545) م ليست مثل لغة جميل بثينة، ت: (82) هـ، ولا تشبه لغة سيويه ت: (180) هـ في الكتاب، أو أبي تمام ت: (231) هـ رأس مدرسة البديع ومدرّك ذروتها، أو لغة الجاحظ المعتزلي الموسوعي الناقد الساخر ت: (255) هـ، أو لغة ابن حزم الظاهري، ت: (456) هـ الفقيه الفيلسوف الظاهري الرقيق المنتصر للحب في طوق الحمامة في الألفة والألف، بل إنها بعيدة كل البعد عن لغة عبد القاهر الجرجاني ت: (471) هـ النحوي البلاغي المتوشح بالاعتزال، أو الزمخشري، ت: (538) هـ، آخر قلاع المعتزلة في الكشف، وليست مثل لغة السير الشعبية، أو لغة

ألف ليلة وليلة. ولكنها في كل هذا هي اللغة العربية الثابتة في أقيستها النحوية والثابتة والمتحولة في الدلالة بما يخدم المعنى. لقد استطاعت هذه اللغة أن تعبر عن كل أطوار الحضارة الإسلامية، وكان الاهتمام بها من أولويات العلماء ابتداءً من الخليل بن أحمد الفراهيدي، ت: (170) هـ صاحب أول معجم لغوي مروراً بالثعالبي، ت: (429) هـ صاحب فقه اللغة وصولاً إلى الشريف الجرجاني، ت: (816) هـ صاحب معجم التعريفات، لقد خاضت اللغة العربية رحلة قاسية وخصوصاً في القرنين الأول والثاني الهجريين، حتى تحولت إلى وعاء يتسع كل الحقول المعرفية وينتج بها ويعبر عنها. إلا أن المتصوفة لم يخفوا شكائهم من عدم قدرتها على توصيل مرادهم؛ على الرغم من أن اللغة العربية انغمست في تجارب مدهشة في توصيل المعنى؛ أولها: القرآن الكريم الذي حمل للناس أعقد التفاصيل الإيمانية والحياتية، ولم يصدر عن العرب الذين كانت لغتهم أقل مراناً ونحناً واشتغالاً بالمعارف، أقول: لم يصدر عن العرب شكاية استغلاق معنى، بل كانت كل التفاصيل واضحة أمامهم، وكان الرسول صلى الله عليه وسلم يتلو عليهم من القرآن تفاصيل مالا عين رأت، ولا أذن سمعت ولم يخطر على قلب بشر. لقد نقل لهم من خلال اللغة العربية الكثير من تفاصيل الجنة وعوالمها والنار وعوالمها، ولم يُطرح استفهام استنكاري: إيش هذا!!، بل كانت تهتز أرواحهم من الداخل عندما يسمعون هذا النص القرآني، وفي السياق نفسه فإن النبي صلى الله عليه وسلم قد سرد على قريش تجربة الإسراء والمعراج؛ هذه الرحلة التي لا نظير لها في عوالم قريش أو عوالم أهل الجزيرة العربية، وقد وعى المتلقون هذه الرواية، وكانوا بين مصدق ومكذّب فقط، ولم يكن بينهم من لم يفهم هذا المقال ولم يستوعب هذه العوالم التي يرويها الرسول صلى الله عليه وسلم، وكلها عوالم علوية بل إنها خارج فيزياء هذه الأرض ومحمولة على متن الإعجاز.

لقد أصر المتصوفة أن تجربتهم حقيقية، لقد حدثت فعلاً، إنها حدثت. لقد تدرجوا في هذه المراقي ووصلوا إلى حالة خاصة في الحضرة الإلهية. وهم يعون ذلك تمامًا.

ولكن المشكلة مشكلة توصيل. إن هذه اللغة لا تستطيع نقل ما حدث فعلاً، وهم في الوقت نفسه لا يتركون هذه التجربة التي عجزوا عن توصيلها، أقول: لم يتركوها تجربة تلذذ روحي لقد كانوا مصرين على نقلها إلى الآخر الذي لم يذق، وبدأوا يبحثون عن وسائل لغوية تساعدهم في نقل هذه التجربة، وبما إن التجربة تجربة حب للذات الإلهية؛ فقد استجلبوا من معجم الحب في التراث العربي كل رموزه وألفاظه؛ فقد حضرت ليلي بكل تفاصيلها، ثم أعادوا صياغة تجربتهم في قصيدة جديدة، وأطلقوا عليها القصيدة الصوفية، ثم امتدت يدهم إلى المعجم الخمري بكل تفاصيله من الخمر إلى الدير إلى الخمار إلى الندامى إلى الغلمان، وزعموا أن هذه الخمر خمر إلهية وأنهم من خلالها يعيشون لذة هذا الحب المطلق، لقد ازدادت المسألة بهذا الصنيع تعقيداً؛ فرابعة العدوية كانت تستخدم المعجم الغزلي الناجز في التعبير عن المحبة؛ فكانت المسألة حب للذات الإلهية وحسب من خلال هذا المعجم البشري، ولكن منذ الحلاج وما بعد أخذت المسألة بعداً آخر هو افتراض عالم آخر أو حيز آخر علوي في صقع بعيد وقريب في آن معاً، وحتى تصل إليه لا بُدَّ أن تخوض التجربة هذه التجربة هي من ينقلك إلى هذا العالم، وفي هذا العالم هناك تفاصيل عرفانية تصف هذا المشهد الذي هو اقتراب من الذات الإلهية، وفي الوقت نفسه يستخدمون اللغة العربية التي تُمارس فيها المعرفة بكل أشكالها، وعندما يقدم لهؤلاء التساؤل المنطقي: ما هذا؟ يقولون: المشكلة في اللغة التي لا تستطيع حمل كل ما عايناه. وإن اعتذروا في كثير من الأحيان أن السبب ليس في اللغة نفسها، بل كامن في التجربة التي لا يمكن لهذه اللغة نقلها، وعلى الرغم من ذلك ظلوا يكتبون بهذه اللغة، وحلوا هذا الإشكال على حساب المتلقي؛ أي: أنه لا يستطيع فهم المراد لخصوصية التجربة، وأن هذه التجربة لها أهلها الذين يستطيعون فك رموزها التي ستستغل على المتلقي العادي. ولكن هذه المشكلة لم تنتهِ، بل اتسعت؛ لأن الآخر الذي هو خارج طبقة الصوفية لم يركن إلى هذا التفسير، وبَيَّن لهؤلاء أن هذا الزعم

تلبس على المتلقي، وما هذه المعاني المبذولة في شعر المتصوفة إلا عقائد لأهم سابقة، وهي معلومة، ولكن المتصوفة يقومون باحتيال بياني.

2- الصراع السياسي - الصراع الفكري - الصراع اللغوي

لا يمكن لنا أن نتحدث عن الأدب الصوفي دون أن نعي ونحن نتناول هذا الأدب أننا أمام مجموعة مشكلات مستكنة في مشهد هذا الأدب، وكثير من هذا المشكلات ناتجة عن فرض تفسيرات غير دقيقة وتحويل هذه التفسيرات إلى الحقيقية التي كانت المحرك لهذا المشهد، بل إن هذا التفسيرات غطت جسم الحقيقة ككتلة غضارية كثيفة لا تستطيع من خلالها أن تستبين أسباب الصراع.

مع منتصف القرن الثاني الهجري كانت الشعرية العربية في أوج مخاضاتها للتشكّل الجديد، وقد أخذ هذا الصراع شكل فرض قيم المحدثين الفنية ودفع قيم القدماء؛ أي: صراع بين القصيدة القديمة بكل تصوراتها الشكلية والمعنوية وبين القصيدة الجديدة وأسباب ظهورها ومشروعيتها. ولكن هذا الصراع بين الأدباء والنقاد لم يكن حالة أدبية صرف، بل كان حالة ثقافية كاملة اشتركت فيها جميع الأطراف المعرفية من شعراء ونقاد ورواة الشعر وعلماء الكلام. لقد كنت هذه اللحظات الثقافية من أدق المشاهد في الثقافة الإسلامية، وكانت فرصة ذهبية للقصيدة العربية؛ كي تنحت حدودها الجديدة شكلياً ومعنوياً؛ فساهمت جميع التيارات الثقافية بكل مرجعياتها لصياغة القصيدة التي تتناسب مع العصر، وربما هذا الأمر لا يحصل إلا في الثقافة العربية؛ حيث يشعر القوم أن هذه المسألة هي أصل البداية وإذا لم تستو كما يجب فإن الأمة بلا ريب أمام خطر جارف، وهذا عائد إلى مكانة الشعر عند العرب وإسرافهم في الاهتمام به.

نعود إلى القرن الثاني الهجري: في هذا القرن وطيلة القرن الثالث الهجري كانت الشعرية العربية الجديدة تتعد عن قصيدة القدماء، وتبتدع لها قوانين شعرية جديدة، وصار الشعر العربي ممزوجاً بروح عصره. في هذه الأوقات العصبية شعرياً بدأت

تشكل القصيدة الصوفية أو تطفو على السطح، ولم تكن في البداية نائية عن سرب الشعر أو سؤالاته واهتماماته الفكرية والفنية المخالفة. لقد كانت شقًا عن قصائد الزهد التي شاعت في ذاك الزمان أيضًا، ولا يمكن للمرء أن يمر على القرن الثاني الهجري دون أن يطالع زهد أبي العتاهية في الدنيا وتذكيره الدائم بالآخرة. ومن هنا كانت بداية القصيدة الصوفية التي أخذت تنمو رويدًا رويدًا مع حالة شغف ملفتة بالذات الإلهية وفيض حب غير مسبوق في قصائد الزهد، وعلى الرغم من ذلك فإن شعراء التصوف أو أدباء التصوف أو السالكين في هذه السبل لم يشتكوا من اتساع الرؤيا وضيق العبارة، ولكن مع مجيء الشبلي والحلاج بدأ المشهد يتغير، وتحول إلى صراع فعلي، وظل هذا الصراع بين أخذ ورد؛ بعد أن صار الشعر الصوفي بعيداً عن مفاهيم الشعرية العربية التي استقرت حتى زمن هذا الاشتباك مع منتصف القرن الثالث الهجري، وبعد ابتعاد الشعراء المتصوفة عن قصيدة الزهد أو قصيدة التصوف السني كما اصطلاح الباحثون على تسميتها واضعين في الطرف الآخر التصوف الفلسفي؛ لذلك لم يعد الأمر حالة أدبية وحسب، بل إن طرفي الصراع كانا يدركان أن الإطار الأدبي ما هو إلا حصان طروادة الذي يحتضن أفكاراً لا تسير مع الخط الرسمي للدولة، ويناوئ ويسعى إلى تقويض المدرسة الفقهية التي تعد ركنها الأساس؛ ومن أجل ذلك أخذ الصراع شكلاً دموياً كما حدث مع الحلاج والشُّهروردي، ويبدو أن هذا الصراع كان مترافقاً مع الاشتباك السياسي؛ من مثل: صعود القرامطة وتهديدهم للعاصمة بغداد على سبيل المثال فيما يخص الحلاج، وانحسار الدولة الأرتقية وصعود دولة صلاح الدين الأيوبي وأفول نجم الفاطميين كما في حال الشُّهروردي. لقد كانت فلسفة الاستتار التي اتخذتها الصوفية وراء الذرائع التي أطلقتها في هذا الصراع الدائر؛ فمن هذا الاستتار تذكير المريدين دائماً بسرية هذا المعتقد ومباينته لما بين يدي الناس من أفكار؛ لذلك عليهم أن يخفوا أفكارهم، ولا يبوحوا بها إلا أمام من سلك هذه السبيل، وقد كان يغلفون هذا التحذير ببعد فلسفي عميق: فمن ذاق

عرف ومن لم يذق فهو بعيد عن فهم هذه الأفكار، وسيقع بلا ريب في سوء الفهم، وتعج كتب الصوفية بالكثير من القصص التي تحذر من مخالطة غيرهم والبوح بالأسرار أمامهم: فـ " في مقطع من كتاب من رَشَحات عَيْن الحياة -وهو من الكتب الأساسية في تاريخ النَّقْشَبَنْدِيَّة حتى بداية القرن السادس عشر - يحكي مؤلفه أن الشيخ عُبيد الله أحرار وهو يشرح له كتب فُصوص الحكم صَمَتَ على الفور وأخفى الكتاب عندما أتاه زوّار"¹

3- محيي ابن عربي وانتهاء عصر قسوة الاشتباك

ولد محيي الدين بن عربي 560 هـ وتوفي 638 هـ، وظل في الأندلس حتى بداية سن الكهولة، ثم انتقل إلى بلاد المشرق مطوفاً فيه حتى استقر في الشام، وطاب له المقام فيها، ثم مات فيها ودفن وقبره مازال ظاهراً مقدراً تزوره بعض الأقوام تبركاً به.² أقول: إن ابن عربي الذي ولد في منتصف القرن السادس الهجري جاء في وقت مرّ فيه على الثقافة الإسلامية خمسة عقود من التجربة المعرفية؛ ترجمة وشعراً ونحواً وبلاغةً ونقداً وتفسيراً وتصوفاً وفلسفة وعلم كلام؛ ابتداء من مشكلة الخوارج مع الصحابة ومفهوم الحاكمية في الإسلام إلى تصورات المعتزلة حول الذات الإلهية وصراعهم مع أحمد ابن حنبل؛ مروراً ببزوغ التجربة الصوفية المُعبر عنها شعراً عند رابعة العدوية، ثم تراجع هذه التجربة لتصعد تجربة أكثر تعقيداً واتكاء على الفن الشعري وتغميساً في الفلسفة؛ فصرنا في القرن الرابع الهجري أمام الحلاج الذي تشبه سيرته سيرة ابن عربي؛ حيث طوَّف في الآفاق حتى وصل إلى الهند، واطلع على ثقافات وأديان الأمم الأخرى، واستوعب الفكر الفلسفي الذي أنتج حتى زمانه، وكان

¹ شودكيفيتش، ميشيل، بحر بلا ساحل؛ ابن عربي، الكتاب والشرعية، ترجمة: أحمد الصادقي،

مراجعة: سعاد الحكيم، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2018، ص: 23

² ينظر على سبيل المثال: البغدادي، إبراهيم، مناقب ابن عربي، تحقيق: صلاح الدين المنجد، مؤسسة التراث العربي، بيروت، ط1، 1959، ص: 19.

من بين الذي تكلموا في الحلول، وشكوا من ضيق اللغة وعدم قدرتها على التعبير عن العوالم الذي حل فيها؛ لذلك رد الحلاج اتهام القائلين بزندقته وخروجه عن الملة: بأنكم أمام معارف خاصة، لا يدرك دالاتها إلا من ذاقها، ولكن حاجة القوم إلى التعبير عنها ووصفها تضطربهم إلى استخدام لغة "العامة"، لذلك فعباراتهم رموز مستغلقة. وذلك عائد إلى قصور اللغة عن التعبير عن معاني أهل الذوق، وهذا ليس قصوراً طبعياً في اللغة؛ فقد نزل فيها القرآن الكريم وقال فيها النبي صلى الله عليه وسلم جوامع الكلم، وإنما لأن معاني المتصوفة تقع خارج إطار معاني اللغة، ويتم التوصل إليها بغير الأساليب التي يتم التوصل بها إلى معانيها. وهذه الفكرة تستفز المتلقي خارج دوائر الصوفية، وتجعله يتحرك بين الاعتقاد بالهرطقة إلى الظن بالجنون إلى اليقين بالزندقة.³

جاء عصر محي الدين بن عربي؛ هذا العصر الذي لم تكن الظروف السياسية فيه مهيأة للبطش بابن عربي الذي انتقل بكل أريحية من الأندلس مروراً ببلاد الروم في قونية حتى وصل إلى الشام التي طاب له فيها المقام، ثم رحلته إلى مكة المكرمة ومجاورته هناك حيناً من الدهر وإخراجه ديوان ترجمان الأشواق، ثم عودته إلى دمشق على الرغم من أن بلاد الشام كانت تتعرض للحملات الصليبية، ولكن هذا الاضطراب لم يضع ابن عربي في عين عاصفة الاشتباك السياسي، ولعله قد فطن لتجربة الحلاج والشُّهُرُوزْدي من قبله؛ فقرر أن تكون تجربته فكرية وحسب؛ بعيداً عن التجاذبات السياسية؛ أضف إلى ذلك: إن الرجل كان أقدر على المناورات البيانية من غيره، وأقدر على تقدير حجم الخطر كما حدث في ديوان ترجمان الأشواق حينما قرر شرح الديوان؛ لأن الأمر دخل في باب الالتباس عند العلماء؛ هذا الالتباس الذي سيقود بالضرورة إلى سوء الظن، وإذا كان ثمة حساد على حواف القضية فإن آراءه السابقة

³ ينظر على سبيل المثال: البقاعي، برهان الدين، مصرع التصوف أو تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي، تحقيق: عبد الرحمن الوكيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1980، ص: 19.

ستفسر وفق المشكل الجديد الحاصل من هذا الديوان، وكل ذلك سيجمع الفقهاء في القلعة بحضرة الملك أو السلطان أو الوالي، ثم يجلس الرجل مقيداً بين يدي شائئيه من الفقهاء ثم يُسأل على عَجَل، وفي الوقت نفسه سيكون السيف مسرور مع أخوته في الخارج يجرفون تراباً يجعلونه ربوة عالية ينتصب عليه صليب يكون من نصيب ابن عربي.

4- المنتصرون للغة ابن عربي

إن السلطة الحاكمة بشقيها السياسي والفقهني لم تصطدم بابن عربي، بل إن الرجل ومن خلال عدد مؤلفاته التي تجاوزت المئتين بدا مستقراً هادئ البال دون بلبال؛ لقد كان مرحباً به أنى حل ومقرباً من أهل السلطان؛ الذين كانوا يُجلونه؛ وكانت تقدم له الأعطيات؛ فانعكس ذلك على نشاطه؛ ليندفع مؤلفاً في كل الاتجاهات؛ فكان له الفضل في اجترار الكثير من المصطلحات، ومارس الكتابة بلغة جديدة مستخدماً مصطلحات جديدة، وهذا الاستخدام شمل قصيدته الشعرية، وتفسيره القرآني، وكتاباته الإبداعية، وهذا ما جعل الدكتور سعاد الحكيم تعد ابن عربي نقطة فاصلة في موضوع اللغة الصوفية؛ فعلى يديه ولدت عشرات مصطلحات التصوف، وسمّت الحكيم كتابها: (ابن عربي ومولد لغة جديدة)، وبدت الحكيم متحسّسة لابن عربي بوصفها لصنيعه بولادة اللغة الجديدة: "فتتج عن كل هذه المعرفة أنه مع ابن عربي تنظمت الرؤية الصوفية، وسميت المسميات بأسمائها، ولم نعد نحتار أمام عشرات من الأسماء قد تكون لمسمّى واحد، وقد تتعدد بتعدد السالكين والواقفين، وهكذا طوّع ابن عربي الموروث كله جاعلاً منه مقدماته الفكرية والسلوكية ونقطة انطلاق وترقّ إلى ما وراءها، وكان من نتيجة ما فعله ابن عربي أن توحدت اللغة الصوفية من خلال تقنية استيعاب الجديد للقديم والانطلاق منه دائماً إلى ما هو أعلى"⁴

⁴ الحكيم، سعاد، ابن عربي ومولد لغة جديدة، دندرة للطباعة والنشر، ط1، 1991، ص: 56.

وسردت الحكيم في نهاية الكتاب الكثير من هذه المصطلحات لتدل على ذلك بعد أن وضعت قواعد اعتمدها الرجل في توليد هذه اللغة التي لم يكن ظهورها عفو الخاطر، وذلك من مثل: ابن الروح، أحدي الذات، أحدي الجمع، أحدي التمييز، أحدية الكثرة، إرث الأسماء الإلهية، أرض العنصر، إزار العظمة، استعداد عين الممكن، إسراء روعي برزخي، اسم كياني، أسماء الغفران، أصحاب التجلي، أصحاب العقول، حاجب الحق، حال إلهي، حجاب العدم، يوم الرب، يوم المعارج، يوم الأبد.⁵

ولكن الحكيم وقعت تحت وطأة مجاز الصوفية الذي يصفون فيه أحوالهم في عالمهم الموازي، وصارت تعبر عنهم بالطريقة نفسها في كتابها الذي أرادت منه بحثاً علمياً يبين كيف استطاع ابن عربي أن يجترح لغة جديدة تحل استعصاء المسألة الصوفية وضيق اللغة في التعبير عن أفكارها فـ "ابن عربي سليل قوم وجدوا المعرفة بيدن أضناه الجوع والسهر وكثرة الصلاة، وبنفس خلّصها الصمت، صمت فلم تطلب سوى الله ولم تأمر بسوى؛ وبقلب سلّمه الصوم، صام ولم ينظر إلى غير ... فجعل لهم الله عز وجل البُشرى في الحياة الدنيا، وكشف لهم عن عوالم مستورة وكشفهم بأسرار مخضت أعماقهم، فوُلدت أرواحهم ثانية في أبدانهم، وأخذت حُضوراً مستقلاً متخففاً من علاقة البدن. ووجدت أي أرواحهم في عوالم وحضرات ومشاهداتٍ أضافت إلى تجاربهم الحسية الظاهرة المشتركة مع الجميع، تجارب حسية أخرى ظاهرة لهم وخاصةً بهم فقط... فلم يتكلموا إلا عن تجربة محسوسة وخبرة معيشة وعن علم مكاشف وعن عوالم مشاهدة... من هنا نشعر بالتقصير عن اللحاق بهم، لأن عيونهم ترى ما لا نرى، ولأنهم يشاركون في عالم مأهول بالأنبياء والأولياء

⁵ قسمت سعاد الحكيم كتابها قسمين، تحدث في البداية عن منهجها في اختيار هذه الاصطلاحات التي ابتدعها ابن عربي وانتهى كلامها في الصفحة 96، ثم خصصت مئة صفحة لسرد هذه المصطلحات، وقد اخترت المصطلحات من عدة صفحات مختلفة.

والملائكة يأخذون فيه مرتبتهم ونحن أسرى عيون لا يمتد بصرها مخترقاً الحواجز، وأحْبَاسُ عالمٍ مأهولٍ ببشرٍ يقصّرون حتى عن رتبة الصالحين، فكيف بالأولياء والأنبياء والملائكة"⁶

ويصف أبو العلا عفيفي الفتوحات المكية وهو من أهم الباحثين المعاصرين المتشغلين بفكر ابن عربي ومؤلفاته:

"ثم عقب بالكتب المطولة الشاملة لنواحي التصوف النظرية والعملية ككتاب الفتوحات المكية الذي ألفه بين سنة 598 وسنة 635. فقد جمع في هذا الكتاب أشتاتاً من المعارف تمثل الثقافة الإسلامية بأوسع معانيها، وحشدتها جميعها لخدمة العلم الأساسي الذي ندب نفسه للكتابة فيه، وهو التصوف. وانتهى دور نضجه العقلي والروحي بتأليف كتاب فصوص الحكم الذي يمثل خلاصة مذهب ظل يضطرب في صدره نيفاً وأربعين عاماً، وهو لا يجروء على الجهر به في جملته، ولا يخرج به في صورة كاملة محكمة التأليف إلى أن صاغه آخر الأمر في هذا الكتاب الذي طلع به على الناس فأذهلهم وأثار في نفوسهم الحيرة والشك كما أثار الإعجاب والتقدير"⁷

فأنصار ابن عربي يرون أن استغلاق نصه لم يكن هو الحالة العامة، ولهذا الاستغلاق المقصود أسبابه المقدره، بل إن المقترين النابهين من الطريقة فتحت أمامهم مغاليتي الكلام، "وقد لحظ بول كراوس أن نظير هذا النهج عثر عليه في النصوص المنسوبة إلى جابر بن حيان. ولكن ألا يعني ذلك نوعاً من الحيطة ضد الرقباء ولا شيء سوى ذلك لذي النظرة الثاقبة، وهذا مما يدفع الباحث عن الحقيقة إلى متابعة البحث عنها دون هوادة وإلى الصبر إذن على حل الألغاز التي تعترض طريقه. وإذا عجز كثيرون عن فك رموزها، مسلمين كانوا أم غير مسلمين، فهذا لا يعني أن معانيها استعصت

⁶ الحكيم، سعاد، ابن عربي ومولد لغة جديدة، ص: 59-60.

⁷ ابن عربي، الشيخ محيي الدين، فصوص الحكم، تعليق: أبو العلا عفيفي، دار انتشارات الزهراء، إيران، ط 1، 1987، ص: 6-7.

على الجميع فثمة سلسلة طويلة من الكتاب النابهين ولا سيما أولئك الذين تلقوا " الخرقه" الأكبرية " منهم، وقد أراحوا النقاب عن العلاقة الخفية والمتينة جداً بين معطيات القرآن والسنة من جهة والحبكة البارعة لكتابات ابن عربي من جهة أخرى... فكيف يمكن تفسير سوء الفهم السائد من أيام ابن تيمية إلى أيامنا هذه والتعامي عن طبيعة كتابات ابن عربي التي يصرح فيها حرفياً بأن كلما كتبه " هو من حضرة القرآن وخزائنه؟" من غير أن نذكر هنا الخلاف الحاد الذي قاد البرلمان المصري عام 1975 إلى الحظر المؤقت لطباعة الفتوحات المكية الذي أنجزه عثمان يحيى، نكتشف أن أستاذاً جامعياً من وزن أبي الغلا عفيفي الذي أنجز أول تحقيق علمي لفصوص الحكم قد التحق بالمتحمسين الضيقي الأفق المعارضين للتصوف حين يؤكد أن ابن عربي يؤول القرآن كي يطابق مذهبه في " وحدة" الوجود" وأن هذا المذهب هو " الأفلاطونية المحدثه على وجه الخصوص"⁸

وحماس ميشيل شودكيفيتش لمشروع ابن عربي يختلف عن حماس أبو العلا عفيفي، الذي يعد من أهم الباحثين المعاصرين الذين تصدوا لدراسة فكر ابن عربي؛ فهو يرى أن منهج ابن عربي وعاء حاوٍ لكل الفلسفات القديمة، بينما يرى ميشال شودكيفيتش أن مشروع ابن عربي مستخلص من القرآن وحسب، يقول أبو العلا عفيفي واصفاً كتاب الفصوص: "ولا مبالغة في القول بأن كتاب الفصوص أعظم مؤلفات ابن عربي كلها قدراً وأعماقها غوراً وأبعدها أثراً في تشكيل العقيدة الصوفية في عصره وفي الأجيال التي تلت؛ فقد قرر مذهب وحدة الوجود في صورته النهائية، ووضع له مصطلحاً صوفياً كاملاً استمدته من كل مصدر وسعه أن يستمد منه كالقرآن والحديث وعلم الكلام والفلسفة المشائية والأفلاطونية الحديثة والغنوصية المسيحية والرواقية وفلسفة فيلون اليهودي، كما انتفع بمصطلحات الإسماعيلية الباطنية والقرامطة وإخوان الصفا ومتصوفة الإسلام المتقدمين عليه، ولكنه صبغ هذه

⁸ شودكيفيتش، ميشيل، بحر بلا ساحل ابن عربي الكتاب والشرية، ص: 10-11.

المصطلحات جميعاً بصبغته الخاصة، وأعطى لكل منها معنى جديداً يتفق مع روح مذهبه العام وحدة الوجود؛ فخلف بذلك ثروة لفظية في فلسفة التصوف كانت عدة متصوفة وحدة الوجود في العالم الإسلامي عدة قرون، وحولها حامت جميع المعاني التي طرقها كتّابهم. وما من صوفي إسلامي أتى بعد ابن عربي شاعراً كان أم غير شاعر عربياً كان أم فارسياً أم تركياً، إلا تأثر بمصطلحاته، ونطق عن وحي كلمه. ولست أذهب إلى أن هذا المصطلح الفلسفي الصوفي الكامل الذي وضع فيه المؤلف كتاباً خاصاً، موجود برمته في الفصوص، فإن فتوحاته المكية الذي هو أعظم موسوعة في التصوف في اللغة العربية غني حافل بهذه المصطلحات، ولكن الفصوص حوى أمهاتها وأضفى عليها من الدقة العلمية والنضج الفكري ما لا نجده في كتاب آخر له وإلى مصطلحات الفصوص خاصة يرجع فضل تأثير ابن عربي فيمن ترسم خطاه في الطريق الصوفي"⁹

ويرى أبو العلا عفيفي أن ابن عربي اختط مذهباً جديداً يكل ما تعني كلمة المذهب من معنى، وبهذا يبتعد عن الفكرة الصوفية الأولى التي بدأت مع أهل الصّفة، وبدأت تحبو مع شعراء الزهد ورابعة العدوية، لتجد نفسها مع الفلسفة في إناء واحد، "ولهذا لا أرى من الصواب أن نصف مذهبه بأنه مذهب فلسفي بحث - إذا اعتبرنا التفكير والترابط المنطقي أخص صفات الفلسفة - ولا بأنه مذهب صوفي بحث، إذا اعتبرنا الوجدان والكشف أخص مميزات التصوف. ولكنه مذهب فلسفي صوفي معاً جمع فيه بين وحدة التفكير وقوة الوجدان، وحاول أن يوفق بين قضايا العقل وأحوال الذوق والكشف"¹⁰

⁹ ابن عربي، الشيخ محيي الدين، فصوص الحكم، تعليق: أبو العلا عفيفي، دار انتشارات الزهراء، إيران، ط 1، 1987، ص: 6-7.

¹⁰ ابن عربي، الشيخ محيي الدين، فصوص الحكم، ص: 11.

وعلى الرغم من وصف كثير من الباحثين ابن عربي بأنه لحظة فارقة في تاريخ التصوف من حيث توسيع اللغة وجعلها على مقاس الرؤية، إلا أن المسألة مازالت مستمرة عند لحظة الاشتباك نفسها؛ أي: لحظة (هم لا يفهمون)؛ لأنهم لم يذوقوا، والطرف الآخر يقول: (هؤلاء زنادقة يخفون أمرًا مريبًا)، وعلى الرغم من حماس الباحثين الشديد لمساهمة ابن عربي في اللغة والمعرفة في موضوع التصوف إلا أن نتاجه اتصف بالاستغلاق والحاجة بالوقوف مليًا وإنعام النظر مرات عديدة حتى تصل إلى المراد، وفي أغلب الأحيان لا تصل لأنه يشترط أيضًا المتلقي المُدرب؛ أي: المريد، حتى يفهم. ولم تكن مساهمة ابن عربي حلًا في مشكلة اللغة، بل زادت الأمر تعقيدًا؛ فالمفردات والأفكار التي صكّها لم تكن لها مرجعيات لغوية، بل كانت مرجعيّتها عند ابن عربي ذاته.

إن الألفاظ التي يطلقها تبدأ من عقله هو، وهو المعجم الذي يمكن أن تسأله، وهو من يفسّر معنى هذه المفردة، وهو صاحب التجربة المعرفية والتجربة اللغوية اللتين تعبران في آن معًا، وخير مثال على ذلك ديوانه ترجمان الأشواق الذي عاد وشرحه، ودل المتلقي على المقصود بكل حمال أوجه ومريب بالنسبة للمتلقي العادي؛ فعдна مرة أخرى إلى لحظة اللغة صفر، وما زلنا نبحت عن اللغة، التي يحتاجها المتصوفة للتعبير عن أفكارهم؛ أي: اللغة المستحيلة.

لقد قصد ابن عربي الضن بهذا المذهب على غير أهله، ويقر في كتاب الفتوحات أن إخفاء المذهب مقصود ومن أراد كشف هذه الأسرار فعليه تكبد مؤنة استخلاصها والولوج إليها إذا رزقه الله سبحانه وتعالى فهمها، وقد أشار ابن عربي إلى ذلك الأمر في الفتوحات المكية؛ فبعد حديثه عن عقيدة العوام انتقل إلى الحديث عن عقيدة الخواص "وأما التصريح بعقيدة الخلاصة فما أفردتها على التعيين لما فيها من الغموض، لكن جئت بها مبددة في أبواب هذا الكتاب مستوفاة مبينة لكنها كما ذكرنا متفرقة. فمن رزقه الله الفهم فيها يعرف أمرها ويميزها من غيرها، فإنها العلم الحق

والقول الصدق، وليس وراءها مرمى ويستوي فيها البصير والأعمى، تلحق الأبعاد بالأداني، وتلحم السافل بالأعالي"¹¹

لقد أخذ ابن عربي هذه المفردات مما هو مبذول في معجم اللغة العام، ثم صنع تراكيب جديدة لا عهد للمتلقي بها، ثم صرفها إلى دلالات جديدة خاصة به، فاستغلغ فهم هذه الدلالات إلا على من سلك هذا النهج؛ لأنها تنكئ على التجربة والمعرفة الذوقية، وهما أمران لا سبيل إلى ضبطهما وفقاً للأقيسة المنطقية.

5- تكون المذهب - المذاهب

كانت البلاد التي فتحها المسلمون مكتظة بمنجزها الفلسفي والديني والسياسي المكتمل؛ سواء في مصر أو بلاد فارس أو في بلاد الروم، أو الهند والسند. ومع استقرار الفاتحين في هذه البلاد دخل الناس الإسلام أفواجاً أفواجا، ولكن هذا لا يعني أنهم غادروا دياناتهم بشكل كامل، بل إن آثار هذه الأديان ظلت حاضرة، تلمسها في نسج عاداتهم المؤسسة على الاعتقاد، وهذا أمر طبيعي؛ لأن المسلمين لم يجبروا الناس على تبديل دينهم، كما أنهم لم يتعاملوا بوحشية مع تراث الأمم التي صارت تحت حكمهم، بل على العكس من ذلك، انطلقوا ابتداء من أواخر القرن الأول الهجري باتجاه ترجمة تراث هؤلاء الأقوام من فرس وروم ويونانيين وهنود، وهذا الاندفاع الترجمي كان باتجاه العلوم الإنسانية والطب والكيمياء وغير ذلك من الحقول المعرفية التي اشتغلت بها الأمم، وبما إن الدين يدخل في تفاعلات معقدة في ثقافة أي أمة، و يتجلى أو يضمّر بأشكال مختلفة ولأسباب مختلفة منها السياسي والاقتصادي والاجتماعي فإن حضارات الروم والفرس واليونانيين والهنود انتقلت إلى العرب المسلمين من طريقتين: طريق الترجمة؛ فقد عكف المسلمون على ترجمة تراث سقراط وأفلاطون وأرسطو وأفلوطين، وكثير مما وقع تحت أيديهم من فلسفات

¹¹ ابن عربي، الشيخ محيي الدين، الفتوحات المكية، دار الكتب العربية الكبرى، القاهرة، ط1،

الأمم الأخرى؛ هذه الفلسفة التي كانت مخ الاعتقاد في البلاد التي لم يكن فيها ديانات سماوية، والطريق الأخرى: المعتقدات الدينية؛ التي لا يمكن أن تذوب أو تضمحل؛ لأن ملكاً دال أو سلطاناً تحول، بل استمزجت الأمم التي دخلت الإسلام بين تراثها وبين الدين الجديد القادم بلغة جديدة. إن المرء يستطيع أن يقرر أن الإسلام اتخذ شكل البلدان التي حل فيها؛ بمعنى: أن أهل هذه البلاد استطاعوا أن يجعلوا النص خادماً لشؤون حياتهم؛ لأنهم وجدوه صالحاً لذلك.

مع مطلع القرن الثالث الهجري بدأت الصوفية تبتعد شيئاً فشيئاً عن زهد أهل الصفة بوصفه العلامة على هذه الفئة ومعبراً عنها من حيث السلوك والاعتقاد واللغة، بل صار للمتصوف لغة وتصورات ومصادر فكرية مختلفة تماماً؛ مع بقاء الزهد بالدنيا والإعراض عن لذائذها ثيمة واضحة عند السالكين الجدد، ولكن صارت فلسفات الأقدمين عمود التصوف ورأس سنامه؛ " لقد تطور الزهد إلى التصوف كمذهب فلسفي على أسس ثلاثة: 1- القرآن بما احتشد فيه من آيات ومواقف، 2- الحديث قدسياً أو نبوياً صحيحاً أو موضوعاً، أو محرّفاً، 3- علم العقائد الكلامية وإثراؤه للأفق الفقهي والصوفي بمختلف ألوان النظر العقلي والروحي والعملية " ¹²

ومع مطلع القرن الرابع الهجري كان المذهب الشيعي قد تغلب في أغلب الأمصار الإسلامية بعد نشوء الدولة الفاطمية في المغرب، ثم تمددها إلى مصر، ثم بسط سيطرتها على الجزيرة العربية ومساحات من بلاد الشام، وهذا التمدد السياسي رافقته عقائده التي حرص الفاطميون على بثها بين الناس من خلال منظومة دقيقة ومعقدة تشبه بنية الأحزاب والجماعات السرية في أيامنا؛ هذه البنية استطاعت الوصول إلى أقصى الزوايا الصعبة في المجتمع لتبث أفكارها واستطاعت الاحتيال بلاغياً وعسكرياً وسياسياً في كثير من الأحيان ووصلت إلى السلطة؛ فصارت كلمة الفاطميين الثقافية

¹² عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام مصادرها ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1967، ص: 45.

هي العليا بعد ضعف الخلافة في بغداد؛ فبدأ المعجم الشيعي ينسرب شيئاً فشيئاً في المعجم الصوفي الذي فتح أبوابه على كل الجهات المعرفية؛ فمفردات من مثل: القطب والولاية والأبدال مستمدة مما عرف بفقهِ الباطن مقارناً بفقهِ الظاهر، و"نظرية الحلول" التي قال بها بعض الشيعة الفاطميون والدروز كانت عماد مذهب وتصورات الحلاج وبعض المتصوفة. وتعد فكرة انتقال الأفكار بين الخاصة وحسب، وحجب الحقيقة عن العوام، وترتيب العلاقة بين الشيخ والمريد والريبة والحذر من المتطفلين الذين ربما يكونون من العسس الذين يبحثون عن مارق آبق يريد البطش بالخلافة وتولية أعداء بني العباس؛ أقول: هذا الشكل والمضمون للطرق الصوفية تأثر بشكل أو بآخر بطريقة الدعوات الشيعية وأهمها الدعوة الإسماعيلية وكيفية ترتيب النقباء والدعاة.

أما الفلسفة وعلم الكلام فقد كان لهما نصيب عظيم في تطور الفكر الصوفي عند المسلمين؛ لأن الأجواء المعرفية كانت قد امتصت كل ترجمات الفلاسفة من ثقافات الأمم المجاورة للمسلمين أو البلاد التي فتحها المسلمون، بل إن الأجواء المعرفية ابتداء من القرن الثاني الهجري كانت ناضجة لمناقشة هذه الأفكار وجدوى استخدامها في تفسير النص الديني، ولعل معركة المعتزلة مع أهل السنة والجماعة خير دليل على ذلك. لقد صارت الفلسفة ذراعاً من أذرع المعرفة يحتاجها المشتغلون بالفكر، ومن يريد الولوج إلى عين الحقيقة "ومن هنا لا نجد غرابة مطلقاً في الدوائر الصوفية في الإسلام انتشار مثل هذه الأقوال التي شاعت مع جهنم بن صفوان، ثم اندفعت في أفق الفكر الإسلامي، حيث شكلت مذاهب الفيض والإشراق والمعرفة والجذب والحلول والاتحاد ووحدة الشهود ووحدة الوجود وكل مركبات الشيوصوفية بتأثير الأمشاج المختلطة مع الغنوص الشرقي القديم. فإذا نظرنا في مذاهب الفيض الأفلوطيني نجد أن الله والعقل الأول والنفس الكلية والمادة غير المصورة والنفوس الجزئية كل أولئك عبارة عن مراتب الوجود في الأفلوطينية، وهذا ما نجده في مدرسة

ابن عربي في الحقيقة المحمدية أول فيض من الذات الإلهية، ثم بقية الفيوضات في جميع الموجودات، وعند ابن الفارض في وحدته الشهودية وفي مذهبه في القطبية والحقيقة المحمدية، وعند الإشراقية السُّهروردية والشيرازية التي تجعل الله نور الأنوار فياضاً بالأنوار القاهرة وهي النفوس والعقول، وبالجواهر الغاسقة الناشئة عن الأنوار وهي الأجسام حتى المصطلحات في المثل أو المعاني الأزلية والحقيقة وحقيقة الحقائق، والعلة والمعلول، والوحدة والكثرة، وتحقق الذات في الموضوع وشيوع الموضوع في الذات"¹³

الخاتمة

شكلت لغة المتصوفة شعراً ونثرًا نقطة اشتباك معرفي منذ بدء القرن الرابع الهجري، ولم يكن هذا الاشتباك معرفيًا وحسب، بل كان دموياً في أحيان كثيرة، وهذا الاشتباك عائد لأزمة تلقى وأزمة مرسل؛ فالمرسل يزعم أن ما يعاينه من معرفة أدق من اللغة المبذولة التي لا تستطيع حمله، والمتلقي يرى أن هذا الزعم للتغطية على المرجعيات غير الإسلامية التي يحملها هذا الفكر، ولم تكن حجج المتصوفة دامغة؛ لأن مدونتهم المعرفية مكتوبة باللغة العربية التي خاضت تجربةً معقدة، بعد أن نزل القرآن الكريم الذي يحيل على عوالم علوية ليس لها مرجعيات عند المتلقين الأوائل للقرآن، ومع ذلك لم تكن لديهم شكاية من الغموض والإبهام، وخير دليل على ذلك مسألة الإسراء والمعراج والجنة والنار؛ حيث إن المتلقي يسمع للمرة الأولى هذا الوصف وهذا العالم؛ مما يجعل دعاوى ضيق اللغة متهافئة.

¹³ عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام، 1967، ص: 33.

المصادر والمراجع

- 1- البغدادي، إبراهيم، مناقب ابن عربي، تحقيق: صلاح الدين المنجد، مؤسسة التراث العربي، بيروت، ط1، 1959.
- 2- البقاعي، برهان الدين، مصرع التصوف أو تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي، تحقيق: عبد الرحمن الوكيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1980.
- 3- الحكيم، سعاد، ابن عربي ومولد لغة جديدة، ندرة للطباعة والنشر، ط1، 1991.
- 4- شودكيفيتش، ميشيل، بحر بلا ساحل؛ ابن عربي، الكتاب والشرعية، ترجمة: أحمد الصادقي، مراجعة: سعاد الحكيم، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2018.
- 5- عبد القادر محمود، الفلسفة الصوفية في الإسلام مصادرها ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1967.
- 6- ابن عربي، الشيخ محيي الدين، فصوص الحكم، تعليق: أبو الغلا عفيفي، دار انتشارات الزهراء، إيران، ط1، 1987.
- 7- ابن عربي، الشيخ محيي الدين، الفتوحات المكية، دار الكتب العربية الكبرى، القاهرة، ط1، 1854 م.