

الديانة الوجودية وأنماط القراءة (3): القراءة التأويلية

يحيى محمد

تعمل الآلية التأويلية وفق الأخذ بمجال النص وعدم الحفاظ على ظاهره. فهي وإن كانت لا تحافظ على الظهور اللفظي؛ إلا أنها تستبقي الظهور المجالي. فهذه هي خاصيتها الوسطية بين النوعين الآخرين من الآليات. وهي موظفة كسابقتها من قبل القبلات الوجودية.

وتتجلى الآلية التأويلية على نحو واضح في أعمال ابن عربي، الذي كثيراً ما عمد إلى إكساء النصوص الدينية لبوس وحدة الوجود الشخصية. وثمة عدد من الأنماط المختلفة لهذه الممارسة، نبرز منها ما يلي:

التأويل بالاعتبارات اللغوية

يتأسس هذا النمط من التأويل على بنية اللغة ومقتضياتها من حيث القراءة والنحو والدلالة اللفظية، بما يشمل ظهور المعنى في تجلياته الثلاثة: الظهور اللغوي، والعرفي، والشرعي. ويُضاف إلى ذلك ما ينبنى على هذه الظهورات من مباحث العموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، وغير ذلك مما تعالجه علوم اللغة وأصول الفقه.

ومن أمثلة هذا النمط تأويل ابن عربي لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رَسُلُ اللَّهِ، اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾^[1]، حيث تعامل مع شطر الآية ﴿لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ﴾ بوصفه جملة تامة مستقلة في معناها، مفادها: كن تؤمن بالآية حتى نُعطى من جنس ما أُعطي الرسول الذي أتى بها.

أما تنمة الآية، فقد أجاز فيها ابن عربي أن تُقرأ على نحو يجعل من (رسل الله) مبتدأ خبره (الله) الثانية، فيغدو المعنى رسل الله هم الله.

وهذا المعنى الذي اختاره ابن عربي - رغم غرابته النحوية - التزمه القيصري، وإن لم يخف ما فيه من تكلف، إذ اعتبره معنى حقيقياً في باطن الأمر، لا يخرج عن منطق الوحدة، مشابهاً في دلالة لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يَبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾^[2].

وشبيه بذلك ما فعله النابلسي في شرحه لكتاب (فصوص الحکم)، حيث قرأ قوله تعالى ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾^[3]، بالصيغة التالية: (إنا كل شيء)، أي نحن كل شيء، فيكون المعنى هو ان الله عين الأشياء^[4].

ومن ذلك أيضاً تأويل ابن عربي لقوله تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق، أو لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد﴾^[5]، حيث إعتبر مقطع الآية القائل ﴿حتى يتبين لهم انه الحق﴾ يعني: حتى يتبين للتأطرين أنك صورته وهو روحك، فأنت له كالصورة الجسمية، وهو لك كالروح المدبر لصورة الجسم، والحد يشمل الظاهر والباطن منك، وليس بأحدهما دون الآخر^[6].

ومعلوم ان لفظ (الحق) في الآية لم يتعين إن كان القصد به الذات الإلهية، أم أن المراد به معيار الصدق والمطابقة. غير أن ختام الآية يكشف عن أن لله الهيمنة والاستقلالية من خلال الشهادة على الكل مما لا يتناسب مع الأخذ بالمعنى الأول، حيث قوله تعالى: ﴿أو لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد﴾. لذلك تم تأويل هذا المقطع بقلب المعنى الظاهر من كونه شهادة الحق على الخلق، إلى كونه شهود الخلق للحق في مظاهره وتجلياته، حيث جعل ابن عربي العبارة كالتالي: أو لم يكف في معرفة ربكم ان تشاهدوه في مظاهره الآفاقية والانفسية^[7].

وواضح ان كلمة (على كل شيء) هي التي تحدد المعنى الظاهر مثلما جاء في قوله تعالى: ﴿فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم، وأنت على كل شيء شهيد﴾^[8].

وعلى هذه الشاكلة من التأويل ما جاء بحسب التخصيص والتقييد، ومن ذلك ما ذكره صدر المتألهين في تأويله لقوله تعالى: ﴿واسع عليكم نعمة ظاهرة وباطنة﴾^[9]، فإعتبر النعم الظاهرة تمثل مطلق المدركات الحسية لأن جميعها يرجع إلى عالم الشهادة، بينما خصص النعم الباطنة بالمدركات العقلية لأنها من عالم الغيب^[10].

التأويل بالتلفيق

المقصود بهذا النمط هو تأويل النص اعتماداً على اعتبارات ملفقة من نصوص أخرى لا علاقة لها بالنص الأول، وأحياناً ان النتيجة تكون مضادة لبيان النص.

فمن ذلك ما قام به صدر المتألهين من تأويل قوله تعالى: ﴿ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون، فرحين بما آتاهم الله من فضل﴾^[11]؛ انطلاقاً من ان حياة الشهداء هي حياة عقلية تخص الكاملين بالعلم، فيكون ابتهاجهم ولذتهم العقلية بالحكمة لا غيرها من اللذات الحسية والخيالية. وقد كان التعويل على خصوص الحكمة نابغاً من بعض الاعتبارات الملفقة، إذ ظن ان قوله تعالى: ﴿بما آتاهم الله من فضل﴾؛ جاء على وفاق الآيتين

﴿ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً﴾^[12]، ﴿ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم﴾^[13]. فبهذا التلقيق كانت النتيجة هي ان المراد من تلك الآيات أمر واحد هو الحكمة^[14].

وأقوى من السابق ما ذكره ابن عربي في تأويله للنصوص التي تخص مآل فرعون وإيمانه، حيث وصل إلى نتيجة مضادة لظواهر النصوص، تبعاً لعدد من الاعتبارات الملفقة.

فقد استفاد من قول فرعون في لحظته الأخيرة قبل مماته: «آمنت بالله»، ومن قول امرأة فرعون في حق موسى انه ﴿قرة عين لي ولك﴾^[15]، ومن حيث ان الإسلام يجب ما قبله، فعلى ذلك خلص إلى تحقق نبوءة كون موسى قرة عين لفرعون، حيث ان الله منحه الايمان في آخر لحظة عند الغرق، عندما قال كما في الآية: ﴿آمنت انه لا إله إلا الذي آمنت به بنو اسرائيل وأنا من المسلمين﴾^[16].

وكما قال ابن عربي: ان الله «قبضه طاهراً مطهراً، ليس عليه شيء من الخبث، لأنه قبضه عند إيمانه، قبل ان يكتسب شيئاً من الاثام، والإسلام يجب ما قبله، وجعله آية على عنايته سبحانه لمن شاء»^[17]، حتى لا ييأس أحد من الله إلا القوم الكافرون، فلو كان فرعون ممن يؤس ما بادر إلى الايمان، فكان موسى (ع) كما قالت امرأة فرعون عنه انه قرة عين لي ولك عسى ان ينفعنا، وكذلك وقع، فإن الله نفعهما به.

وتابع ابن عربي دفاعه عن نجاة فرعون فقال: «فنجّاه الله من عذاب الآخرة في نفسه ونجّى بدنه.. فقد عمته النجاة حساً ومعنى.. ثم انا نقول بعد ذلك: والأمر فيه إلى الله، لما إستقر في نفوس عامة الخلق من شقائه وما لهم نص في ذلك يستندون اليه»^[18].

وتدارك في (الفتوحات المكية) ما جاء في الآية الكريمة: ﴿الآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين﴾^[19]، حيث اعتبرها على عكس المطلوب، حيث انها دالة على اخلاصه في ايمانه، وفيها عتاب على ما سبق له من العصيان والفساد، لذلك فالنص وارد بحسب ما عليه من قبل وليس فيما هو عليه بعد، وإلا لقال الله له: وأنت من المفسدين. كذلك انه لو لم يكن مخلصاً لقال الحق فيه كما قال في الأعراب: ﴿قال الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم﴾^[20].

كذلك تدارك ما جاء في قوله تعالى: ﴿يقدم قومه يوم القيامة فأوردهم النار وبئس الورد المورود﴾^[21]، حيث اعتبر الآية لا تنص على دخول فرعون النار مع قومه الداخلين، وانما هو يقدمهم فحسب، مثلما جاء في قوله تعالى: ﴿ادخلوا آل فرعون﴾^[22]، ولم يقل ادخلوا فرعون وآله، وبالتالي فرحة الله أوسع من ان لا يقبل ايمان المضطر. وبهذا فقد شهد الله لفرعون بالايمان، وما كان الله ليشهد لأحد بالصدق في توحيدهِ إلا ويجازيه به وبعد ايمانه، حيث قبل ايمانه وطهره، إذ الكافر إذا أسلم وجب عليه الغسل، فكان غرق فرعون غسلاً وتطهيراً له^[23].

وقد وجد هذا المعنى تأييداً من صدر المتألهين الذي قال بصده: انه >> يفوح من هذا الكلام رائحة الصدق، وقد صدر من مشكاة التحقيق، وموضع القرب والولاية>>[24].

ورغم كل ذلك ذهب ابن عربي في كتابه (التراجم) إلى غير ما سبق، حيث وظف بعض الآيات التي تخص فرعون ليدلل بأن الله لا يقبل توبة العبد عند حضور لحظة الموت، وقال بهذا الصدد: >> ان الله يقبل توبة عبده ما لم يغرغر >> فلم ينفعهم ايمانهم لما رأوا بأسنا >>، >> الآن وقد عصيت >>[25].

بل حتى في بعض المواضع من (الفتوحات المكية) إعتبر ابن عربي المجرمين الذين يدخلون النار ولا يخرجون منها أبداً أربع طوائف، أولها المتكبرون على الله، مشيراً في ذلك إلى أبرز نماذج هذه الطائفة وهو فرعون وأمثاله ممن ادعى الربوبية لنفسه ونفاها عن الله، وذلك في قوله تعالى: >> يا أيها الملأ ما علمت لكم من إله غيري >>[26]، وقوله: >> أنا ربكم الأعلى >>[27].

التأويل بتنزيل مزاعم الأقوال تنزيلاً حقيقياً

والمقصود بهذا النمط، هو انه يقوم بتنزيل مزاعم ما ينقله النص الديني من أقوال الآخرين تنزيلاً حقيقياً، حتى ولو كان هؤلاء ممن يدعون الربوبية خلافاً لما هو ظاهر في التصوير البياني للنص.

ومن ذلك مزاعم فرعون وغيره من أهل الكفر، حيث في هذا التأويل تنتزل هذه المزاعم منزلة الصدق والحق مثلما تنتزل أقوال الأنبياء والأولياء، فكلها منزلة تنزيلاً حقيقياً تعبر عن اختلاف صور الحق في الأعيان، تبعاً لوحدة الوجود الشخصية.

فمثلاً تأويل ابن عربي لقول فرعون لموسى في الآية: >> لئن اتخذت إلهاً غيري لأجعلنك من المسجونين >>[28]، معتبراً قول فرعون السابق هو قول حقيقي في كونه إلهاً، وانه صورة الحق، بل وان هذه الصورة لفرعون هي أعلى رتبة من صورة موسى، باعتبار ما له من الحكم والملك والتصرف بكل ما دونه من الناس. وبالتالي ففرعون صادق فيما قاله في الآية الكريمة: >> أنا ربكم الأعلى >>[29]. وهو على ضوء هذه الربوبية كان يصلب ويقطع الأيدي والأرجل. فمثل هذه الأعمال التي قام بها فرعون هي عين الحق في صورة باطل، فهي الهوية الظاهرة بكل شيء وفي كل شيء، والتي منها الصورة الفرعونية الفانية[30].

مع ان في بعض المواضع من (الفتوحات المكية) أدان ابن عربي فرعون على ذلك الادعاء من الربوبية وإعتبره لهذه العلة من الخالدين في النار.

التأويل بقلب الأوصاف والأحكام

ونعني بهذا النمط من التأويل قلب الأوصاف والأحكام الظاهرة في النص من الضد إلى الضد، كالقلب الحاصل من الذم إلى المدح. ومن ذلك تأويل الآملي لآية الأمانة: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ، إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾^[31]، معتبراً أن ما ورد في الآية من وصف الإنسان بالظلم والجهل لا يعد ذمّاً، بل هو مدح ليس فوقه مدح آخر^[32]. وقبله كان القيصري يرى أن معنى الآية هو أن الإنسان ظلوم لنفسه مميت إياها بإفنائها ذاته في ذات الله تعالى، وأنه جهول لغيره بحيث أنه ينسى كل ما سوى الحق، وينفي ما عداه بقوله: «لا إله إلا الله»^[33].

ومثل ذلك ما جاء في تأويل ابن عربي لصفات الذم من الظلم والضلالة إلى المدح والتعظيم، كما هو الحال فيما يخص قوم نوح، حيث اتبع في هذا القلب أسلوب التلفيق كالذي عرضنا بعض نماذجه قبل قليل. فالنص القرآني يقول: ﴿وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالًا﴾^[34]، أما ابن عربي فقد أخذ معنى الظالمين في الآية هو كل من ظلم نفسه اعتماداً على قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ﴾^[35]، ومن ثم خلاص من ذلك إلى أن الظالمين من قوم نوح أصبحوا على رأس أولئك الذين أورثهم الله الكتاب واصطفاهم من عباده، وهم ظالمون لأنفسهم باعتبار ما لهم من منع أنفسهم من التمتع وحرمانها من متابعة هواها، وعليه فهم على رأس أولئك المصطفين لكونهم وصلوا إلى مقام الفناء في الذات والاتصاف بكل الكمالات. أما نعتهم بزيادة الضلال، فهو بمعنى زيادة الحيرة، حيث تتحير النفس وتدور لترى مطلوبها مع كل موجود، والوجود دوري، والحركة الدورية لا تكون إلا حول القطب الذي هو مدار الوجود عليه، وهو الله تعالى، فالحائر - إذأ - ليس له إلا الدور والتقلب حول هذا القطب^[36].

التأويل بالتوحيد بين الضدين

وهذا النمط يحول الضدين إلى شيء واحد عبر التوحيد بينهما، ومن ذلك التوحيد بين الخالق والمخلوق، رغم دلالة النص على الضدية والاستقلالية.

فمثلاً ما قام به الجيلي من تأويل آية التحاور بين الله وعيسى: ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ؟ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ، إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ، تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ، إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ. مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ عِبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيداً مَادُمْتُ فِيهِمْ، فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبُ عَلَيْهِمْ، وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾^[37]، حيث إعتبر الجيلي أن الله هو حقيقة عيسى، وأن عيسى عين حقيقته بدون مغايرة، وأن عيسى في النص قد نفى المغايرة بينه وبين الله، وأنه أنكر أن يكون قد قال لهم اعبدوني من دون الله، مع أن الله عين

حقيقته وذاته، فنزه عيسى نفسه عما اعتقده قومه باعتبارهم اعتقدوا التشبيه فحسب.. ﴿ما قلت لهم إلا ما أمرتني به﴾، وهو انه أراد الاطلاق والتشبيه والتنزيه لا الحصر. فقوم عيسى مع ذلك محقون، لأن الحق هو حقيقة عيسى وحقيقة كل شيء، استناداً إلى وحدة الوجود الشخصية^[38].

التأويل بالتسوية بين الضدين

حيث ان هذا النمط لا يأخذ بما يبيده النص من التضاد بين الأطراف المتنازعة، وانما يعمل على التسوية بينها. ومن ذلك ما جاء في تفسير ابن عربي لدعوة نوح (ع)، حيث أعطى العذر لقومه بعدم استجابتهم له؛ لأنه دعاهم إلى التنزيه فحسب، ولم يدعوهم إلى ما يضاف إلى ذلك من التشبيه، لهذا رفضوا دعوته المستحيلة؛ لأن الاستجابة عنده لا تكون إلا في حالة جمع التنزيه والتشبيه، كما في قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾^[39]، فلو دعاهم بذلك لأجابوه، لكنه لم يرد لهم الاستجابة فدعاهم بالفرقان بدل الجمع والقرآن، ومن ثم فقد أثنى عليهم بلسان الذم^[40]، وهو من قلب الأوصاف والأحكام.

التأويل بالتفرقة بين المتساويين

ويجري هذا النمط على العكس مما يقوم به النمط السابق في التسوية بين الضدين، فقد يحصل ان يكون المستفاد من ظاهر النص هو المثل والتساوي بين الشيئين في الحكم، لكن تتم التفرقة بينهما وفق التأويل بحسب الاعتبار الوجودية.

ومن ذلك ما قام به صدر المتألهين من عدم التسوية في قبول السماء والأرض لطاعة الأمر الإلهي، خلافاً للظاهر القرآني كما في قوله تعالى: ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين﴾^[41]. فقد إعتبر ان الاتيان طوعاً انما هو للسماء فحسب، في حين ان الاتيان كرهاً كان للأرض فقط. وبحسب وجهة نظره فإن حركات السماء إرادية نفسانية تقرب إلى الله تعالى، فنفسها تحرك أجرامها لأجل غايات عقلية ومعشوقات قدسية، وكل منها يتصل بمعشوقه العقلي ويتحد به. في حين ان الأرض لكثافة طبيعتها وبعد مناسبتها للعالم المقدس فإنها لا تصير صالحة للتوجه إلى الحضيرة الإلهية والإنابة إلى الله إلا بعد استحالات وانقلابات بالقسر والجبر من قبل محركات خارجية كالغاذية والنامية.

وبذلك يصبح حال السماء في توجهها إلى الله كحال المؤمن الفطري في عبادته وعبوديته، وحال الأرض كحال المؤمن الذي كان أولاً كافراً ثم تاب عن كفره وآمن وعمل الصالحات^[42].

التأويل بالرواية

وخصوصية هذا النمط هو انه يقوم بتأويل النص القرآني عن طريق توظيف الروايات تبعاً للقبليات الوجودية أو لدواع مذهبية وايدولوجية. ومن ذلك ممارسات الفيض الكاشاني في تفسيره (الصافي)، والجنازدي في تفسيره (بيان السعادة)، والشيخ الاحسائي في كتابه (شرح الزيارة الجامعة الكبيرة) .. الخ.

فمثلاً جاء تأويل الجنازدي لكلمة الرب في عدد من الآيات بأنها ربوبية الولاية، وكذا الكفر والشرك بأنه الكفر والشرك بالولاية، ومثله الايمان، وذلك لأن الله لا يُعرف ولا يُدرك إلا في مظهره، وان كلمة الله في بعض الآيات تعني علياً (ع)^[43]، وغير ذلك مما هو مزيج بين الروايات والقبليات الوجودية.

الانتقاء اللغوي والفهم الوجودي

سنعرض في هذه الفقرة جملة من الممارسات الوجودية التي توظف بعض معاني اللفظ لتنتهي به إلى ما يراد اسقاطه من القبليات الوجودية.

ولا شك ان بعضاً من هذه الممارسات يمكن ادراجه ضمن التأويل باعتباره لا يخل بالمجال، كما ان بعضاً منها يمكن ادراجه ضمن الاستبطان باعتباره يعمل على الغاء المجال الظاهر واستبعاده، فضلاً عن ان منها ما يمكن عدّه من الإستظهار.

فقد لجأ العرفاء إلى الاستفادة من التعدد الدلالي للفظ الواحد، ومن شبكة اشتقاقاته الممكنة، فكانوا ينتقون من معانيه ما يناسب قبلياتهم الوجودية، من دون اكرث بما قد يسببه هذا الانتقاء من ابتعاد عن السياق، أو زحزحة للمجال الظاهر للنص.

وتبريرهم لهذا الفعل قائم على نظريتهم الخاصة بالتطابق بين الكلمات اللفظية - وكذا حروفها - وبين ما عليه الوجود الخارجي، وكذا بين النسخة القرآنية والنسخة الوجودية، فكل منهما يمثل كلمات الله، وحيث ان مصدر اللغة من الله كما هو حال الوجود الخارجي، لذا أتاح لهم ذلك ان يتفننوا بانتقاء المعاني اللفظية التي تناسب مزاعم القبليات الوجودية، سواء اتفق ذلك مع السياق والظهور المجالي أم لم يتفق.

وسبق للقيصري ان أشار إلى ان الحروف كلها دالة على المعاني الغيبية في مفرداتها ومركباتها، لأن الكلمات موضوعة بإزاء الحقائق الإلهية والكونية، وان الواضع الحقيقي هو الله تعالى، لذلك كان بين الأسماء ومسمياتها مناسبات حيث وضعت الألفاظ بإزائها^[44].

ويمكن ان نعد ابن عربي أكثر الممارسين لهذا النمط من التفنن بين جميع العلماء والمفسرين؛ سواء من كان ينتمي منهم إلى الحقل الوجودي، أو من هم خارج هذا الحقل.

وكشواهد على هذه الممارسة هو ان لفظة القلب في الآية الكريمة: ﴿لَمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾^[45]، تعني عند ابن عربي العلم بتقلب الحق في الصور بتقليبه في الأشكال^[46].

كما ان لفظة الضلالة في بعض النصوص تعني عنده الحيرة والتقلب في صور الحق.

ومن ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضْلَهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ﴾^[47]، إذ إعتبر الهوى أعظم معبود، ولا يعبد شيء إلا به، أما الضلالة فتعني عنده الحيرة التي هي الدوران والتقلب في صور الحق. فكل عبد انما هو تحت سلطان هواه في عبادته لأي صورة من الصور، فلم تُتخذ أي صورة من صور العالم للعبادة إلا بالهوى، والعبد حائر لهواه حيث ظهور الله وتجليه في صور الهوى لدى جميع الصور الوجودية والمراتب الكونية^[48].

وعنده ان معنى الشيطان في قوله تعالى: ﴿إِنِّي مَسْنِي الشَّيْطَانَ بِنَصْبٍ وَعَذَابٍ﴾^[49]، هو البعد والحرمان عن الحقيقة والجهل بها، إذ كلمة شيطان مشتقة من شطن التي من معانيها (بعد)^[50].

كذلك الحال في تأويله للفظ الخليل، الوارد في نعت إبراهيم (ع)، إذ قرأ فيه دلالة اشتقاقية تُظهر بعض المعاني الوجودية. فتسمية ابراهيم بالخليل جاءت بسبب تخلله وحصره جميع ما اتصفت به الذات الإلهية^[51].

كما عنده ان لفظة المتقي المشتقة من قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ان تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَكُمْ فِرْقَانًا﴾^[52]، مأخوذة من الوقاية، لا من المفهوم المعياري المتبادر لدى أذهاننا، لذا يصبح المعنى هو ان المتقي يتخذ الله وقاية له.

أما الفرقان في الآية السابقة فقد إعتبره دالاً على التفريق بين الناحيتين اللاهوتية والناسوتية^[53].

وعنده ان عصا موسى كما في قوله تعالى: ﴿فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ﴾^[54]، مأخوذة من العصيان، ففرعون هو الذي عصى ربه وأبى، لذلك كانت العصا صورة ما تحقق به إباء فرعون وعصيانه عن إجابة الدعوة، وليس ذلك إلا النفس الأمارّة، فالعصا هي صورة هذه النفس الامارة، وإذا انقلبت حية تحولت إلى صورة النفس المطمئنة، وبذا قد انقلبت المعصية السيئة إلى طاعة حسنة، حيث ﴿يبدل الله سيئاتهم حسنات﴾^[55].

كما عنده ان معنى الجنة هو الستر^[56]. ففي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمَطْمَئِنَّةُ ارجعي إلى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي﴾^[57]، تم اشتقاق الجنة كما يقول الجندي من الستر، فكل جنة تجن أرضها بما عليها من النبات والشجر، وإعتبر كل عبد مرضي عند ربه هو جنة ربه، إذ ظهر به وستره في مظهره؛ فكان وقاية له من الأفعال والآثار المذمومة عند من لا يرضاها من الأرباب والعبيد، فأضاف إلى نفسه جميع المذام رغم انها تعود بالأصالة إلى أفعال

وآثار ربه فيه، فأصبح عرضة لسهام الطعن والمذام، في حين كان ربه وقاية له في جميع المحاب والمحامد^[58].

والستر كمفهوم عند ابن عربي لا يخص الجنة فحسب، بل ينطبق أيضاً على الجن والكفر والغيرة والمغفرة. ففي قوله تعالى: ﴿لئن اتخذت إلهاً غيري لأجعلنك من المسجونين﴾^[59]، إعتبر ابن عربي السين في لفظة (مسجونين) هي من حروف الزوائد، ومعنى ﴿لأجعلنك من المسجونين﴾ أي لاسترنك، حيث يبقى الأصل في الكلمة هو الجيم والنون، أي الجن الذي معناه الستر والإخفاء^[60].

وكذا الحال في قوله تعالى: ﴿لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم﴾^[61]، حيث إعتبر هؤلاء قد نُعتوا بالكفر بمعنى الستر، فهم ستروا الله الذي أحيا الموتى بصورة بشرية عيسى. فهم حجبوا بالصورة الشخصية التعينية لعيسى وحصروا الحق فيه، لذلك كفروا، بمعنى انهم ستروا وغابوا عن الحق المتعين فيه وفيهم وفي الكل من غير حصر^[62].

كذلك معنى الغيرة في وصف الله لنفسه، كما ورد في بعض الأحاديث، حيث معناها الستر بالغير، فمن غيرته حرم الفواحش، وليس الفحش إلا ما ظهر مما يجب ستره، والمقصود من ان الله حرم الفواحش هو انه منع ان يعرف حقيقة حاله، وهو عين الأشياء، فسترها بالغيرة التي «هي أنت». «فالغير عندما يسمع مثلاً قول زيد؛ فإنه ينسبه لزيد، بينما يعلم العارف ان القول هو عين الحق. فالحق هو» الموجود المشهود من الطريق والسالك والغاية والعلم والعالم والمعلوم»، لكن الله حرّم ظهور هذه الأسرار، فكان الفحش هو ظهور ما يجب ستره^[63].

أما اللفظ الأخير الدال على الستر فهو المغفرة، مثلما جاء في قوله تعالى: ﴿ولئن زالتا ان امسكهما من أحد من بعده انه كان حليماً غفوراً﴾^[64]، حيث إعتبر الجندي ان الغفور هو بمعنى الساتر الذي يستر بصور الأشياء وجه الوجود الحق المتعين فيها^[65].

كما إعتبر ابن عربي لفظة الفاجر في بعض الآيات مأخوذة من الأصل اللغوي (فجر)، وهو بمعنى خرج وظهر.

ففي قوله تعالى: ﴿إلا فاجراً كفاراً﴾^[66]، ان الفاجر هو ذلك الذي يظهر ما ستر من الأسرار الإلهية، وهو سر الوحدة في الوجود، وان الكافر بمعنى الساتر، حيث يستر ما ظهر من تلك الأسرار عند غلبة الكثرة على الساتر.

واعتبر ان من العرفاء من يكشف السر ويظهر الوحدة كما في قول أبي يزيد البسطامي: «لا إله إلا أنا.. وسبحاني ما أعظم شأني»، ومنهم من يستر السر فيظهر الكثرة دون الوحدة مثلما افتي الجنيد بقتل الحلاج لكشفه السر^[67].

كما إعتبر لفظة الظالمين في آية ﴿ولا تزد الظالمين إلا تباراً﴾^[68]، مشتقة من الظلام، وكما جاء

عن النبي (ص): «الظلم ظلمات يوم القيامة» ، فالظالمون عنده كما أشار القيصري هم أهل الغيب، أي العارفون بالغيب الإلهي، وإن تباراً بمعنى اهلاكاً. وبالتالي فإن الآية تعني أن هؤلاء الظالمين أو العارفين بالغيب يفتنون أنفسهم في الحق فلا يرونها ولا يعرفونها ولا يشعرون بها، لشهودهم وجه الحق الباقي أبداً دون أنفسهم، حيث ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾^[69]. وعليه يصبح النص دالاً على التكريم والإجلال وليس الذم والإبعاد.

كما أن لفظة العذاب التي وردت كثيراً في الآيات القرآنية يُرجعها ابن عربي إلى العذوبة، وهو لا يبالي بهذا القلب الضدي، وله أبيات من الشعر يقول فيه^[70]:

فلم يبق إلا صادق الوعد وحده وما لوعيد الحق عين تعان

وان دخلوا دار الشقاء فانهم على لذة فيها نعيم مباين

نعيم جنان الخلد فالامر واحد وبينهما عند التجلي تباين

يسمى عذاباً من عذوبة طعمه وذاك له كالقشر والقشر صاين

وقد أشار القيصري إلى أن لفظ العذاب هو كالقشر للعذب يصون معناه عن المحجوبين^[71].

لكن يبدو من هذه الابيات أن العذاب هو الظاهر، وإن كان في الحقيقة والباطن عذوبة، فالعذاب هو القشر الذي يصون تلك العذوبة، حيث تظهر عند الإلفة والتعود فيما بعد^[72].

وكدلالة على هذا المعنى علق على قوله تعالى في قوم عاد: ﴿بل هو ما استعجلتم به ريح عذاب أليم﴾، فاعتبر أن الريح إشارة إلى ما فيها من الراحة لهم، حيث أراحتهم عن تلك الهياكل المظلمة والمسالك الوعرة والسدن المدلهمة، وفي هذه الريح عذاب، أي أمر يستعذبونه إذا أذاقوه، لكنه يوجعهم لفقد المألوف، فباشرهم بذلك العذاب. وقد رأى ابن عربي أن هذا المعنى إنما جاء مكافأة لهم على حسن ظنهم بالله، حين قالوا: ﴿هذا عارض ممطرنا﴾^[73]، فالله - كما يروى في الحديث القدسي - عند ظن عبده به، فاتاهم بما هو أتم وأقرب إلى الرحمة، حيث الراحة والعذوبة كالذي سبق بيانه^[74].

واعتبر ابن عربي أن المقصود بالطيب في الحديث النبوي: «حُب الي من دنياكم ثلاث: النساء والطيب وقرّة عيني الصلاة» هو الرائحة التي هي النفس، وأن الأقوال أنفاس، فتكون هذه الأقوال طيبة، وفي قبالتها الأقوال الخبيثة التي تظهر في صورة النطق، لكن من حيث أن الأقوال أو الأنفاس منسوبة إلى الحق، لذا فإنها تكون جميعاً طيبة، ومن حيث أن بعضها محمود والبعض الآخر مذموم فإنها تنقسم إلى الطيب والخبيث.

وبناءً على ذلك، استنتج من الطيب النفس، ومن النفس القول، ومن القول رتب عليه صفة الطيب

فيكون من الطيب. أو ان الذات الطيبة هي التي لها الطيب، أو تلك التي تتصف بالأقوال الطيبة، وان هذه الأقوال ما هي إلا أنفاس، والأنفاس روائح^[75].

وان لفظة (النساء) مأخوذة من النساء وهي التأخير، اشارة إلى تأخر مرتبتهن ووجودهن عن مرتبة الرجال^[76].

ومعنى (العورة) عنده هو الميل، ومنه الأعور حيث نظره يميل إلى جهة واحدة، وبالتالي فإن ستر العورة يعني ستر السر الإلهي عن الجاهل، كما أشرنا إليه من قبل.

وان معنى (الرأس) في الفتوى القائلة بعدم جواز صلاة المرأة وهي مكشوفة الرأس، هو الرياسة، وحيث ان المرأة تشير إلى النفس الإنسانية، فيصبح المعنى هو ان النفس قد أمرت بستر رياستها.

كما إعتبر سبب تسمية الإنسان بالبشر تعود إلى ان الله تعالى قد خلق خلقه مباشرة بيديه؛ على وجه ما يليق بجلاله فسماه بشراً.

أي ان اللفظة مأخوذة من المباشرة، مثلما يسمى الخمر خمراً لتخميره العقل^[77].

ووفقاً لصدر المتألهين فإن تسمية الإنسان بالإنسان لها دلالة وجودية، فهي مأخوذة من «آنست» بمعنى (أبصرت)؛ حيث به - وهو الإنسان الكامل - نظر الحق إلى خلقه فرحمهم^[78]. إلا ان حيدر الأملي إعتبر اللفظة وردت لعدة تعود إلى إمكان وقوع الإنس بينه وبين الخلق، بروابط الجنسية والإنسية^[79].

كما ان لفظة الساعة في النصوص الدينية لدى صدر المتألهين مأخوذة من السعي، باعتبار ان «جميع الأشياء الكونية الطبيعية ساعية إليها متوجهة نحوها من باب الحيوانية ثم الإنسانية»^[80].

وان لفظة ابليس في هذه النصوص جاءت من حيث ما وقع به ابليس من الالتباس، إذ ظن انه لو سجد لآدم لكان عابداً غير الله، ولهذا امتنع عن السجود والتبس عليه الأمر، فسمي بذلك، وكان اسمه في السابق عزازيل، وكنيته أبو مرة^[81].

تلك هي الممارسة الوجودية في التفنن بمعاني الألفاظ اللغوية، والتي تهدف إلى إسقاط القبلات الوجودية وإلباس النص إيّاها، سواء تم ذلك عبر التأويل أو الاستبطان أو الاستظهار.

وقد تكرر ظهور هذه الآلية من التفنن اللغوي في العصر الحديث، حيث عمد عدد من المفكرين المعاصرين إلى هذا السلوك الانتقائي، فانتخبوا من معاني الألفاظ ما يناسب القضايا ذات

الاهتمام المعاصر، حتى وإن اصطدم ذلك بسياق النص ومجاله، واقعين بذلك في دائرة التأويل أو الاستبطان.

[1] الانعام/ 124.

[2] الفتح/ 10. انظر: مطلع خصوص الكلم، ج2، ص343 و346. ويقول الجندي في شرحه لعبارة ابن عربي: المعنى هو << أن رسل الله هم الله، فإنه هويتهم وهم صورته، وهو من حيث هو اعلم حيث يجعل رسالته، فجعل الله هوية رسله، فكان تشبيهاً في عين تنزيه.. فانك اذا حملت الله اعلم على رسل الله؛ نفيت الغيرية فاثبت الوحدة الحقيقية، كقول النبي (ص) هذه يد الله وأشار إلى يمينه المباركة، فأول أهل الحجاب، وآمن أهل الايمان، وكشف أهل الشهود والعيان أن يده (ع) هي عين يد الله العليا في قوله تعالى: ﴿يد الله فوق أيديهم﴾ رأي عيان >> (شرح الفصوص، ص596.597-).

[3] القمر/ 49.

[4] عن: مذاهب التفسير الإسلامي، ص283.282-

[5] فصلت/ 53.

[6] مطلع خصوص الكلم، ج1، ص385. وشرح الفصوص، ص281.280 - ولاحظ أيضاً: الفتوحات، مصدر سابق، ج2، ص546.

[7] جامع الأسرار، ص272.

[8] المائدة/ 117.

[9] لقمان/ 20.

[10] المبدأ والمعاد، ص303.

[11] آل عمران/ 169-170.

[12] البقرة/ 269.

[13] الحديد/ 21.

[14] أسرار الآيات، ص146.

[15] القصص / 9.

[16] يونس / 90.

[17] استناداً إلى قوله تعالى: ﴿فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية﴾ يونس / 92.

[18] مطلع خصوص الكلم، ج2، ص415.414 - وشرح الفصوص للجندي، ص636.

[19] يونس / 91.

[20] الحجرات / 14.

[21] هود / 98.

[22] غافر / 46.

[23] الفتوحات المكية، ج2، ص273 و404.

[24] تفسير صدر المتألهين، طبعة دار التعارف، ج4، ص378.

[25] كتاب التراجم، ص21.

[26] القصص / 38.

[27] النازعات / 24. انظر: الفتوحات المكية، ج1، ص377.

[28] الشعراء / 29.

[29] النازعات / 24. انظر: مطلع خصوص الكلم، ج2، ص435.434 - و439.

[30] مطلع خصوص الكلم، ج2، ص440.

[31] الاحزاب / 72.

[32] جامع الأسرار، ص21.

[33] مطلع خصوص الكلم، ج1، ص165.

- [34] نوح/ 24.
- [35] فاطر/ 32.
- [36] مطلع خصوص الكلم، ج1، ص308.309-
- [37] المائدة/ 116-117.
- [38] الإنسان الكامل، ص120 و130.
- [39] الشورى/ 11.
- [40] شرح الفصوص للجندي، ص287.299 - ومطلع خصوص الكلم، ج1، ص292.294-
- [41] فصلت/ 11.
- [42] أسرار الآيات، ص82.
- [43] سلطان محمد الجنازدي: بيان السعادة في مقامات العبادة، مقدمة سلطان حسين تابنده الجنازدي، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثانية، 1408 هـ - 1988 م، ج2، ص25 و165. وج1، ص ي.
- [44] مطلع خصوص الكلم، ج2، ص434.435-
- [45] ق/ 37.
- [46] مطلع خصوص الكلم، ج2، ص460.
- [47] الجاثية/ 23.
- [48] مطلع خصوص الكلم، ج2، ص391.393 - والفصوص والتعليقات عليه، ج1، الفص الرابع والعشرين، ص194.195-
- [49] ص / 41.
- [50] الفصوص والتعليقات عليه، ج1، الفص التاسع عشر، ص173. وج2، ص237.
- [51] شرح فصوص الحكم، ص344. ومطلع خصوص الكلم، ج1، ص356.
- [52] الانفال/ 29.

[53] الفصوص والتعليقات عليه، ج2، ص82.83-

[54] الشعراء/ 32.

[55] الفرقان/ 70. انظر: مطلع خصوص الكلم، ج2، ص437.

[56] الفصوص والتعليقات عليه، ج1، الفص السابع، ص92. وج2، ص90.

[57] الفجر/ 27-29.

[58] شرح الفصوص، ص384.385-

[59] الشعراء/ 29.

[60] الفصوص والتعليقات عليه، ج1، الفص الخامس والعشرين، ص229. وج2، ص311.

[61] المائدة/ 17.

[62] شرح الفصوص، ص506.

[63] المصدر السابق، 429-430 ومطلع خصوص الكلم، ج2، ص28.

[64] فاطر/ 41.

[65] شرح الفصوص، ص374.

[66] نوح/ 27.

[67] مطلع خصوص الكلم، ج1، ص318.319-

[68] نوح/ 28.

[69] القصص/ 88. انظر: مطلع خصوص الكلم، ج1، ص321.322-

[70] شرح الفصوص، ص390. والفصوص والتعليقات عليه، ج1، ص94. ومطلع خصوص الكلم، ج1، ص432.433-

[71] مطلع خصوص الكلم، ج1، ص433.

[72] لدى توضيح ابن عربي لكيفية انقلاب العذاب إلى راحة وعذوبة انه اعتبر النار كلها عذاباً،

مثلما ان الجنة نعيم كلها، فنشأة الآخرة لا تقبل مزاج نشأة الدنيا، وهو الفارق بينهما، فمدة العذاب في النار هي خمسة وأربعون ألف سنة، يتناوبها بعض الفتور، ففي أول الأمر ان أهل النار يتعذبون عذاباً متصلاً لا يفتر لمدة ثلاثة وعشرين ألف سنة، ثم ينامون فيغيبون عن الاحساس لشدة الألم والافجاء، وهو قوله تعالى: ﴿لا يموت فيها ولا يحيى﴾ طه/7، ويمكنون على هذا الحال من الغيوبة مدة تسعة عشر ألف سنة، ثم يفيقون من غشيتهم وقد بدل الله جلودهم جلوداً غيرها ليزوقوا العذاب من جديد، وذلك لمدة خمسة عشر ألف سنة، ثم يغشى عليهم فيمكنون في غشيتهم أحد عشر ألف سنة، ثم يفيقون وقد بدل الله جلودهم مرة أخرى فيجدون العذاب الأليم لمدة سبعة آلاف سنة، ثم يغشى عليهم ثلاثة آلاف سنة، ثم يفيقون بعدها فيرزقهم الله لذة وراحة كالذي ينام على تعب فيستيقظ، وهذا من رحمة الله التي سبقت غضبه ووسعت كل شيء، حيث لا يجدون بعد ذلك المأ ويستغنمونه ويقولون نسينا، وكما قال تعالى: ﴿نسوا الله فنسيهم﴾ التوبة/67، وقال: ﴿اليوم ننساكم كما نسيتم﴾ الجاثية/34 (الفتوحات المكية، ج1، ص225).

[73] الاحقاف/ 24.

[74] شرح الفصوص، ص428. ومطلع خصوص الكلم، ج2، ص24.25-

[75] مطلع خصوص الكلم، ج2، ص481.482-

[76] المصدر السابق، ج2، ص470.

[77] المصدر نفسه، ج2، ص185.186 - والفتوحات، ج2، ص70.

[78] ايقاظ النائمين، ص51.

[79] أسرار الشريعة، ص94.

[80] عرشيه، ص262.263-

[81] الإنسان الكامل، مصدر سابق، ص197.