دراسات معاصرة Contemporary Studies
مجلة علمية دولية محكمة نصف سنوية
تصدر عن مخبر الدراسات النقدية والأدبية المعاصرة جامعة تيسمسيلت/الجزائر
ISSN 2571-9882 EISSN 2600-6987
https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/297
Contemporary Studies is a bi-annual open access International double-blind journal. It is published by the University of Tissemsilt, Algeria.
المجلد:08/ العـدد01 جوان (2024)، ص.ص. 23-32

أسلوبية المفارقة في الخطاب الشعري الصوفي ترجمان الأشواق لابن عربي أنموذجا

Stylistic irony in sufi poetic discourse Tarjuman Al-Ashwaq by Ibn Arabi as a model

العاقل نصيرة*
lakel.nassira@edu.univ-oran1.dz
جامعة وهران 1 أحمد بن بلة
مختبر اللسانيات وتحليل الخطاب -جامعة وهران 1- أحمد بن بلة
(الجزائر)

أ.د آيت حمدوش فريدة
faithamadouche@yahoo.fr
جامعة وهران 1 أحمد بن بلة
(الجزائر)

تاريخ الاستلام: 2024/01/09 تاريخ القبول: 2024/05/26 تاريخ النشر: 2024/06/02

ملخص:

تنتظم لغة الخطاب الصوفي في نصوص ترجمان الأشواق لابن عربي، في نسق شعري مفارق، يضمن توسيع المعنى وتعدد الدلالات عبر امتداد أفق التجربة العرفانية الفردانية في فضاء المتخيل. حيث يرتهن فهم نظرية وحدة الوجود في كتاباته الإبداعية، بالكشف عن الملامح الأسلوبية في نحو ما تحققه فاعلية الجمع بين المتناقضات على مستوى البنية العميقة، وعبر ما تثيره المفارقات في ذهن المتلقي.

كلمات مفتاحية: المفارقة، الأسلوبية، وحدة الوجود، الثنائيات الضدية، النسق الشعري.

Abstract:

The language of sufi discourse is organized in the texts of Ibn Arabi's tarjuman Al- Ashwaq, in a paradoxical poetic pattern that ensures the expansion of meaning and the multiplicity of connotations through extending the horizon of the individual mystical experience into the space of the imagination.

Understanding the theory of pantheism in his creative writings depends on revealing the stylistic features in what is achieved the effectiveness of combining contradictions at the deep structural level, and through what the paradoxes raise in the mind of the recipient

Keywords: *irony; stylistic; pantheism; opposite dualities; poetic style.*

*المؤلف المرسل.

مقدمة:

إنّ الوعي بوجود حقيقة كونية تقوم على مبدأ الضديّة، يُخضع نظام اللّغة لتمثُّلات التّجربة الصوفية، وفق ما انبنت عليه –التجربة- من مفارقات مفادها بلوغ البينيّة "التي بها تتكشّف حجب الثنائيات"[1]، وتجتمع الأضداد في نحو ما يحقق القول بوحدة الوجود لدى أهل السير والسلوك ممن اعتقدوا يقينا بفكرة الواحدية Pantheism على الطريقة الأكبريّة.

ذلك أنّ "السند الأونطولوجي في تصور ابن عربي يجعل المفهوم لديه في وضعية برزخية، إذ تتجاذبه بذرته الوجودية الأولى، من جهة، وتجليه في تشغيل الصورة له، أي سفره في الممارسة الإنسانية من جهة ثانية. وبذلك يتعين التقاط مفاهيم الشيخ الأكبر في نقطة تماسها أي في مقابلتها للطرفين: الإلهي والإنسي وتقاطع ظاهرها بباطنها."[2] على أنّ مقام الخطاب العرفاني؛ مقام برزخي تخييلي تنزع فيه المعاني بين الحقيقة والمجاز وبين المنطوق والمسكوت عنه، ومن ثمّ فهو يستدعي قارئا نموذجيا يُدرك "أن هذا المنطوق، يرمي إلى معنى آخر، يحدده الموقف التبليغي، وهو معنى مناقض عادة لهذا المعنى العرفي الحرفي."[3] كونه يقتضي الوقوف على مضمرات القول من طريق الفهم والتأويل، وتتبع طبيعة اشتغال المفارقات على مستوى هذه النصوص في بعدها العرفاني.

وتأسيسا على ماسبق ذكره يبقى الإشكال مطروحا حول مدى إدراكنا لحقيقة الواحدية ضمن تشكلها في أنظمة لغوية قائمة على ثنائيات ضدية، بوصفها علما لدنيّا وبرزخا بين العدم والإمكان وبين الحقيقة والمجاز. وهل تفضي القراءة التأويلية إلى مطاولة الكتابة الصوفية المفارقة في بعدها العرفاني؟

1. دلالة نسق الخطاب المفارق في بعده العرفاني:

يستعيد الصوفية مشهد قدم العالم وأزليته، عبر ما تتيحه المفارقات اللغوية من إمكانات دلالية متعددة تحيلهم إلى حقيقة كونية واحدة؛ ومن ثم فهي تفضي بهم إلى الفناء عن السّوى لاعتقادهم أنّ "الله المتجلي في عوالم خلقه هو وحدة واختلاف، وظاهر وباطن، وأول وآخر.. وما عُرِفَ الحق إلا بجمعه الأضداد."[4] وعلى اختلاف الصفات والأسماء الإلهية تحوز الأشياء في عالم الموجودات طابع الإمكان والتعدد والتنافر في حركة دائرية تعود إلى نقطة البدء مركز اجتماع الأضداد.

فيما شكلت هذه التقابلات الضدية في شقها اللغوي سمة أسلوبية تأسس عليها فعل الكتابة لديهم من حيث استمرارية حركة فعل الكينونة داخل النص وديناميته وفق نسق مفارق يخدم امتداد أفق التجربة في بعدها العرفاني، والذي **يتزمّن** عبره الصوفي في عالم الوجود.

إذ يذهب **هيدغر** تأكيدا على هذا الامتداد في نحو قوله: و"من خلال استشراف الفهم يكون الكائن مفتوحاً في الإمكان الذي يخصّه. ويتناسب طابعُ الإمكان في كلّ مرّة مع نمط كينونة الكائن الذي يقع فهمه."[5] حينها تتحول التجربة إلى نمط من الكتابة والتفكير، وتستمر اللغة في التعالي والغموض كونها تعكس جانبا من الجوانب الكونية الوجودية القابلة للانفتاح صوب المطلق والتعالق معه في صور متعددة ومظاهر متباينة، ذلك أنّ "المعرفة الكشفية لا تقوم على مبدأ الذاتية وعدم التناقض، وإنما على مبدأ المفارقة والإلمام بكل مظاهر الحقيقة المتعارضة، ولا تبحث عن الوحدة الذاتية، إنما تبحث عن الوحدة المتكثرة وتلك هي القدرة الكونية للخيال الوجودي"[6] الذي يغدو تجربة إبداعية في تعاطيه مع الطبيعة والمطلق في طابع نصاني، بما هو قوة محرّكة للماهيات ضمن نظام لغوي مفارق.

ومن ثمّ نقل الأثر الوجودي من جهة معلوليته إلى القارئ في أشكال مغايرة ومختلفة قد تحيله إلى حقيقة الواحدية المتجلية في الكثرة، ذلك في نحو قراءة تأويلية تستوعب إمكانات الكتابة إزاء حركة الفعل التخييلي وديناميته على مستوى ثنائية الظاهر والباطن لـ "أنَّ عالَم الملكوت عالَم معانٍ مجرَّدة، ولا يمكن إدراكه معرَّى عن النِّسَبِ والإضافات والاعتبارات، أي بمعزل عن تلبُّسه بالصور أو بالزمان والمكان؛ لذلك كان لا بدَّ من وجود وسيط يقبل الجمع بين المعنى المجرّد وصورته، وهما ضدّان من حيث لطافة الأوّل وكثافة الآخر، والوسيط الجامع هنا، كما يراه ابن عربي، هو الخيال [=البرزخ]"[7] ؛ فيصير المعنى في هذا المضمار محكوما بصورة تشكله في ذهن الصوفي.

وبناء على ذلك تستحيل التجربة طبقا لما يقتضي به التعبير عن لسان الحال إلى ممارسة لغوية ممنهجة وفق خصوصية هذا التشكل وفردانيته ما دام -الصوفي- ينظر إلى الحق بعين الكشف والتجلي. ولأن معاينة الجمال ذوقية لا تضبطها الماديات والمحسوسات فإن "إسقاط محور الاستبدال (الافتراض) على محور التركيب (الإنجاز) سيؤدي حتما إلى تشكيلات لغوية جديدة، وصياغات سياقية ودلالية متعددة، وأيضا إلى ظهور صور مختلفة."[8] تتحقق بموجبها نصّية الخطاب وفنيّة النصّ، من حيث اشتغال الصوفي على أنساق مفارقة لنسق الخطاب الديني قصد الانفتاح على عوالم أخرى. تنشأ إزاء تفاعلها علاقات تضادّ الغرض منها؛ إحداث أثر في نفس المتلقي لإنجاح العملية التواصلية، وفق إدراج آليات تأويلية تفضي إلى تفاعل دلالي تنسجم في ظله المتناقضات، فـ"القصدية -إذا- تعمّق التضاد في المستوى الظاهري للمفارقة على العكس من التّأويل الذي يعمّق الانسجام في المستوى الباطني للمفارقة"[9].

ومن ثمّة يتعين على القارئ فهم وإدراك معاني الواحدية في صورة تكوثرها في عالم الوجود المادي عبر تماهيه مع نصوص المتخيل والشعري؛ كونها قائمة على أنظمة لغوية عِلّيّة تشتغل ضمن نظام وجودي مطلق يعد بمثابة المبدأ والمعاد الذي تنطلق منه وإليه الذات الإنسانية في إطار العرفانية الصوفية.

2. أسلوبية تشكل البنية المفارقة في ديوان ترجمان الأشواق:

ينشُد ابن عربي التّحرر من ربق الرّتابة والمألوف، عبر كتاباته المتاخمة للمعاني العُلويّة والمعارف الربّانيّة؛ فنجده يُلمّح إلى ما ورد عليه من تجلّيات بلغة رمزيّة إشاريّة، وأسلوب مفارق يكاد يجمع بين الحقيقة والإمكان، إذ يخال "العلوم الإلهيّة الذّوقيّة الحاصلة لأهل الله مختلفة باختلاف القوى الحاصلة منها مع كونها ترجع إلى عين واحدة"[10]، وعليه فهو يترجم علاقته بالمطلق انطلاقا من عالم الموجودات محاكيا بذلك رحلة الإسراء والمعراج من حيث حركة (الإخفاء والسّتر/ الصعود والعودة)، وتوازيا مع هذه الرّحلة الرّوحية التي يعرج فيها من عالم التّكثّر والاختلاف -الذي تنشأ عنه الأضداد باختلاف نسب الصفات الإلهية وتعدّدها- يخوض ابن عربي تجربة إبداعية على مستوى الكتابة الشّعرية المفارقة، والمنفتحة دلاليا على **يوتوبيا** المخيال الصوفي.

ذلك أنّ تَحقّق " شعريّة هذه البنية... تتأتى من غرابتها القائمة على التحول التخييلي الناشئ من محاكاة المرجعية المشتركة على سبيل التضاد، وبث الأمارات الدالة على هذا التحول أو العدول في البنيتين التركيبية والإيقاعية"[11] في نحو يستدعي عودة التّفس على هيئتها الأولى عبر ما تشكّله فاعلية الجمع بين المتناقضات، وفي خضم هذه التّعدّديّة الدّلالية التي يفرزها فعل التّأويل تكمن القيمة الجمالية المترتّبة عن الأثر الذي يتركه خطاب المفارقة لدى المتلقي، ضمن ما تؤدّيه دلالة الشّعور بالاغتراب والتّوتّر في عالم الظّهور.

إذ يبدو أنّ "إظهار قصدية المؤلف ليس غاية نهائية للتأويل، إنّما الغاية النهائية هي إثبات انتساب دلالة الرؤية الجديدة الضدي إلى دلالة المرجعيّة القديمة"[12] لذا لا يمكننا القول أنّ توظيف المفارقة في النصوص الصوفية كان بداعي

السّخرية والتّهكّم، كما لا يمكن حصره في لون معين من ألوان البديع أو في واحد من أنواع "الفنون البيانية التي تقوم على التلاعب باللغة على نحو خاص"[13] تقول نبيلة إبراهيم، وتضيف مشيرة إلى ذلك أنّه من "المهم،..أن يصبح مفهوم (المفارقة) محدد الأبعاد بدرجة من الوضوح تجعله آلية صالحة من آليات تحليل النص الأدبي."[14] التي تخدم المناهج النّقدية الحديثة من حيث اهتمامها بالجوانب الجمالية التي تُحقّق شعريّة النّص وفنيّته.

وبناء عليه تعدّ المفارقة في التّصوص الصّوفية سمة أسلوبيّة تعكس فرادة التّجربة الشّعورية لدى كل من المؤلّف والقارئ عبر تمثّلاتها للكونيّ والوجوديّ في نسبته –المتكثّرة- إلى المطلق، في صور تقبل المغايرة والتشكّل حسب ما يفرزه النظام العلائقي للوحدات الصّوتيّة والصّرفيّة والتّركيبيّة .. من إمكانات دلاليّة تجسّد قدرة الخيال على الخلق والاستمرار في توليد الدّلالات، وتوسيع المعنى عبر ما تحدثه الانزياحات من خرق في تراكيب الكلام والحاصل من هذا الأثر " تحول المعنى إلى مرجعية في التخيل".[15]

على ضوء هذا القول نستشف أنّ امتداد المسافة التّخييليّة في الكتابة الصوفية، يرتهن إلى عمق التجربة العرفانية وغموضها في مقاربة فهم حقيقة الوجود اللّامتمكّن واللّامتزمّن ضمن "خطاب قابل دائما لانفتاح المعنى في الزمان والمكان"[16] حيث إمكانية تحقّق وحدوث الموجودات تخوّل إمكانية تأويل التّجلي التربوبي في صوره المتكثّرة عبر سيرورة تدليلية تنتهي عند توهّم إدراك اللاّمتناهي، لاعتقادهم أنّ "العجز عن درك الإدراك إدراك"[17].

وتستمدّ هذه التّعدّديّة شرعيّتها من كونيّة المفارقات الضدّيّة القائمة في تمظهراتها على ثنائيّات الظّاهر والباطن لفهم الأسرار الإلهيّة؛ بوصفها علما لدنيّا يحتاج إلى معرفة كشفية باطنية وفق ما يجليه هذا المقطع الشعري لابن عربي :

كُلّمَا أذكرُه من طَلَلٍ أو ربُوعٍ أو مَغـانٍ كلّمـــــا

****

كلّما أذكُره ممّا جرى ذكرُه أو مِثلُهُ أن تَفْهَمـــــا
منهُ أسرارٌ وأنوارٌ جَلَتْ، أو علَتْ جاءَ بها ربُّ السّمَا

****

صفةٌ قُدْسيّةٌ عُلويّـــةٌ أعلمت أنّ لصدقٍ قِدَمَـــا
فاصرِفِ الخاطرَ عن ظاهرِها، واطلبِ الباطنَ حتى تَعْلَمَا[18]

حيث أسّس على سبيل ذكر الغزل والتّشبيب والطّلل ووصف الطّبيعة...، مرجعيّة نصّيّة مشتركة تسوّغ لبثّ مبدأ الواحديّة في مشهديّة تعدّد المظاهر الكونيّة على نحو تقابليّ تحكمه الضدية لأنّه و"متى ما انعدم التسويغ ضؤلت قيمة المفارقة، أي أنّ المتلقي يستند أساسا إلى القدرة الإيحائية للبنية التركيبية، وهذا الاستناد يستدعي حوارا نقديا بين المتلقي المستنطق (بكسر الطاء) والشعر المستنطق (بفتح الطاء)، من أجل أن تتفاعل رؤية الشاعر التي اقتضت مفارقة ما، وشكلتها نصيا مع رؤية المتلقي التي أدركتها؛ لأن هذا التفاعل يفضي إلى تصادم الأبنية المرجعية المتوقعة في ذهن المتلقي مع البنية الجديدة"[19] كي يُرجىء زمن النص إلى لحظة الخيبة أين يتحقق الوعي بالجمال بتحقق كينونة الكائن عبر انفتاح السيرورة التدليلية لفعل التأويل.

وقد أورد ابن عربي على هذا النحو من التركيب اللغوي القائم في دلالته الظاهرة على الضدية والتنافر قائلا:

وَاحرَبا مِن كَبِدي، وَاحرَبا؛ وَاطرَبا مِن خَلَدي وَاطـــرَبا

في كَبِدي نارُ جَوىً مُحرِقَةٌ في خَلَدي بَدرُ دُجىً قَد غَرَبا

يا مِسكُ، يا بَدرُ، وَيا غُصنَ نَقاً، ما أَورَقا، ما أَنوَرا، ما أَطيَبا

يا مبسِمًا أحبَبتُ منهُ الحبَبَا، ويا رُضابًا ذُقتُ منـه الضَّرَبَا

يا قَمَرًا في شَفَقٍ من خَفَرٍ في خَدّه لاحَ لَنا مُنتَقِـــبَا[20]

يتّضح عبر هذا المقطع الشعري أنّ توظيف أسلوب النُّدبَة فيما يفيد الجمع بين الحزن والسرور في البيت الأول من قوله: (واحربا، واطربا) ملمح أسلوبي ندرك من خلاله عمق هذه المفارقة وأثرها في إيهام المتلقي بجعله ينصرف بذهنه إلى هول الفاجعة التي ألمت بالشاعر بعد هجر محبوبته وفراقها، وتزداد حدة المفارقة عند تقرير معنى التفجع عبر أسلوب التكرار، حينها يصطدم المتلقي بخيبة انتظار أحدثها اتصال حرف الندبة (وا) في الشطر الثاني من البيت الأول بما يفيد الطرب والسرور في قوله: (واطربا)، ولعل الشاعر تبعا لما تحيلنا إليه هذه المفارقة اللفظية، يشكو إلى القارئ -بأسلوب ساخر- حدة الصراع الداخلي الذي يكابده والمشاعر المختلطة التي تتنازعه إزاء ما يحس به من توتر وحيرة، وهو ما عبر عنه كيركجور بمفهوم القلق بوصفه "حالة روحية ملازمة للإنسان. تجعله يقف في موقف ينطوي على مفارقة هو موقف الحرية والتناهي"[21] وقد وصفه ابن عربي في الترجمان بـ "**الاصطلام**"[22] الذي يصاحب حال شهوده للصفات الإلهية فيوجس في نفسه خيفة من تلك الحُجُب التي تحول دون رؤيته للحقيقة وبالتالي تحد من استغراقه في اللامتناهي، مشيرا إلى ذلك في قوله: (يا غصن نقا)، والنقا "كدس الرمل[الذي] يحد بين الوصل"[23].

الشاعر إذن يشهد مفارقة كونية في كل زوج حادث متكثر، يُشكل علائقيا ثنائية ضدية، وعلى نحو هذا النسق من التفكير تتفاعل الأنساق الشعرية على مستوى البنية السطحية للكتابة الصوفية، كي يتسنى للقارئ الوصول إلى مقصدية المبدع في ضوء التعددية الدلالية، ومن ثمّ الوعي بحقيقة وحدة الوجود الكامنة في فهم دلالة الجمع بين الضدين في بنيتها العميقة، ذلك "أن تلمس الانسجام بينهما واجب شعري من واجبات المتلقي."[24] يبعث على فتح مغاليق النص وإدراك أبعاده الجمالية والفنية.

يستعين ابن عربي في التعبير عن مواجده بـ "المبسم، الرّضاب، القمر، الخد..." وكلها صفات ونعوت متكثرة في الأكوان تُفصح عن مجلى الواحدية في الممكنات بعامة والأنثى بخاصة لاعتقاده أنّ "المرأة من الرجل بمنزلة الطبيعة من الأمر الإلهي، لأن المرأة محل وجود أعيان الأبناء، كما أن الطبيعة للأمر الإلهي محل ظهور أعيان الأجسام فيها تكونت وعنها ظهرت.."[25] وهو ما يمكن أن يحقق لديه تلك الفاعلية في بث رؤيته الخاصة هذه، عبر اشتغاله ضمن نسق الأنوثة؛ بوصفه دعامة مرجعية مشتركة بإمكانه أن يؤسس من خلالها لرؤية جديدة.

وعليه شكلت تيمة الحب العذري في ديوان ترجمان الأشواق مكونا إبداعيا ومسوغا إجرائيا لتمثُّل مقام الحيرة في آثار الصفات والأسماء الإلهية، ضمن بنية نصية ذات طبيعة جدلية حوارية تفاعلية مع بنى نصية أخرى، بحيث "يحيل

المدلول الشعري إلى مدلولات خطابية مغايرة، بشكل يُمكنُ معه قراءةُ خطابات عديدة داخل القول الشعري. هكذا يتم خلق فضاء نصي متعدد حول المدلول الشعري"[26]، نرصد من خلاله جدلية العلاقات بين الثنائيات القائمة على مبدأ الحوارية أو التناص، بوصفها دعامة تأويلية تسهم في تحقيق الوظيفة التأثيرية للمفارقة من حيث إشراك القارئ في إنتاج الدلالة وبناء المعنى على صعيد القراءة التأويلية، ويمكن التمثيل لهذا التعضيد الدلالي للبنى الأسلوبية بقول الشاعر:

عُجْ بالرّكائِبِ نحوَ بُرْقةِ ثَهْمَـــــد، حيثُ القضِيبُ الرّطبُ والرّوْض الندي
حيثُ البُروقُ بها تُرِيكَ وَميضَها، حيثُ السّحابُ بها يرُوحُ ويغْتَـــــدي
وارْفَعْ صُوَيتَكَ بالسُّحَيرِ مُنادياً بالبِيضِ والغِيدِ الحِسانِ الخُـــــــرّدِ[27]

والذي يتناصّ فيه مع مطلع معلّقة طرفة بن العبد:

لخَولَة أطلالٌ ببُرقة ثهمد
تلوح كباقي الوشم. في ظاهر اليد[28]

حيث وظّف الطّلل لاستدعاء رمزيّة المكان (ثهمد) وهو في اعتقاده "موضع باليمن على ما قيل"[29]، ومصدر إمداد وتنزّلات للواردات الإلهية، وكان ابن عربي قد حصّل من جمتها (اليمن) من العلوم الإيمانية (اللّدنية) ما أزال عنه ضيق الحيرة وشدتها بعد أن "عرف أنّ لها قوّة وسلطانا، فتُنفس عنه ما يجده من ذلك...واليمن من اليمين وهو القوّة"[30]، مستندا في ذلك إلى قول "رسول الله ﷺ لما اشتدّ كربه من المنازعين: "إنّي لأَجِدُ نَفَسَ الرَّحْمٰنِ مِنْ قِبَلِ اليَمَنِ" وهو ما مشى إلى اليمن، لكن النفس أدركه من قبل اليمن"[31] فحصل بذلك التفريج والانبساط.

أفضى هذا التصور إلى خلق مفارقة تناصيّة على مستوى الخطاب الشعري كونها تقوم على كسر أفق التّوقع لدى المتلقي، وهو يستحضر لا محالة دلالة الاضمحلال والتأزّم الذي يحيل إليه المكان في شعر طرفة بن العبد في نحو ما أشار إليه في قوله: (تلوح كباقي الوشم)، فكان ذكر(ثهمد) يزيد شجونه لأنها تذكره بآثار محبوبته التي كادت تمحي، بينما جرى من قبلها التفريج في السياق الصوفي، ومن ثم اتّخذ مدلول الكلمة ثهمد في التّجربة العرفانيّة عند ابن عربي منحى دلاليّا مغايرا للدّلالة المرجعيّة؛ عمد من خلاله إلى تحفيز المعنى وفق ما يخدم هيمنة النّسق المفارق للتّعبير عن تجربته الذّاتية عبر توظيف دال النّدى "إشارة إلى ما فيه من اللين والجود"[32] ونسبة لكل ما يقع به المَدَد، وقد أدّى تصادم النّسقين إلى "إثارة الدهشة/ وتحقيق المفاعلة النصية من خلال تحوّل الدّلالات من الدّلالة إلى نقيضها؛ لتعزيزها وتأكيدها، وتثبيتها في شحن الموقف الشعري"[33].

وعليه فقد تبلورت فكرة الواحدية لديه عبر ما تضمنته رمزية (النّظام) من دلالات تحيل على الكثرة والتعدد والإمداد في تعاضدها مع مدلول (البروق، السحاب) لما تشتمل عليه من المناظر والمعارف الربانية القابلة للظهور والتجلي كمناسبة تجلي الأعيان في رحم المرأة وهو ما يشاكل التعدد الدلالي في رحم العلامة، ذلك لاعتقاده بالقول: "أينما كان الخلق فالحق يصحبه من حيث اسمه الرحمن لأن الرحم شجنه منه وجميع الناس رحم فإنهم أبناء أب واحد وأم واحدة فإنه خلقنا من نفس واحدة وهو آدم، وبث من آدم وحواء رجالا كثيرا ونساء"[34] وتشير الدلالة المفارقة وفق ما ورد في القول إلى ما يحصل به التعدد والاختلاف في المظاهر بتعدد الصفات والأسماء ذلك أن "كل اسم إلهي وإن كان يدل

على معنى يخالف الآخر فهو أيضاً يدل على عين واحدة تطلبها هذه النسب المختلفة."[35] فيتحقق بذلك القول بوحدة الوجود على مستوى المعنى الباطن في الخطاب الشعري الصوفي.

- خاتمة:

أفرزت هذه الرّؤيا الشمولية إلى العالم في ضوء جدلية (الحضور والغياب)، (الظاهر والباطن) في كتابات ابن عربي فكرا نقديا؛ يعكس تجربة التصالح مع الذات ضمن فضاء المتخيل الشعري، وحقلا معرفيا ينضح بطاقات أسلوبية من شأنها الكشف عن الأبعاد الجمالية للصورة الفنية وطبيعة تشكلها في المكنون الفكري الصوفي بعامة والأكبري بخاصة.

حيث إنّ تجلّي مشهد الواحدية في نصوص ترجمان الأشواق تضمّن شهود صورة الحق في أعيان الممكنات بأسلوب مفارق حاول من خلاله الشاعر محاكاة التناقضات الكونية التي تبعث على خلق فضاءات نصية تتفاعل إزاءها الأنساق الشعرية مما يحقق له فاعلية الانفتاح والتعدد الدلالي.

ومن ثم نخلص عبر هذا المقترب الأسلوبي إلى القول بأنّ:

- المفارقة في الخطاب الصوفي تعيد تفعيل الصورة النمطية للمقدمة الطلليّة عبر نسق شعري مغاير يخدم التجربة الإبداعية في بعدها العرفاني؛ من حيث اشتغالها على ثنائيات الظاهر والباطن في فهم حقيقة وحدة الوجود.
- تعد المفارقة التناصية ملمحا من ملامح تضافر البنى الأسلوبية التي تسهم في تحقيق شعرية الخطاب الصوفي.
- تكشف شعرية المفارقة في ديوان ترجمان الأشواق عن جماليات المكان والزمان بوصفها رمزا إيحائيا يدعم شحن الموقف التبليغي بطاقات إيحائية من شأنها الكشف عن مقصدية المبدع.
- يشكل نسق الأنوثة في كتابات ابن عربي مرجعية نصية مشتركة، تسوغ لبث مبدأ الواحدية في صورة تكوثرها في فضاء المتخيل والشعري.
- برزخية الصورة الشعرية في الخطاب الصوفي تمنح النص فاعلية الانفتاح على عوالم تخييلية تفضي إلى مقاربة المنجز الإبداعي الصوفي وفق قراءات تأويلية متعددة؛ تؤسس لفهم الظاهرة اللغوية وطبيعة تشكل المعنى في فكر ابن عربي تبعا لوعيه بكونية اللغة.

- قائمة الإحالات:

[1] - خالد بلقاسم، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط:1، 2004، ص122.

[2] - المرجع نفسه، ص 26.

[3] - محمد العبد، المفارقة القرآنية (دراسة في بنية الدلالة)، دار الفكر العربي، ط:1، 1994، ص15.

[4]- محمود حيدر، تجلي الوجود وجلائه –وحدة الاختبار الروحي بين ابن عربي ولاوتسو-، مقال، 2020/03/28 تم الاطلاع عليه من موقع https://aafaqcenter.co/index.php/2552 .

[5]- مارتن هيدغر، الكينونة والزمان، تر: فتحي المسكيني، مراجعة إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط:1، 2012، ص 296.

[6] - محمد زياني، فلسفة اللامعقول في الخطاب الصوفي (ابن عربي نموذجا)، إصدارات إي-كتب، لندن، ط:1، 2017، ص141.

[7] - أمين يوسف عودة، القعُودُ في ثُقْبِ الإبْرَةِ (قراءاتٌ معاصرةٌ في الخطابِ الصوفيِّ)، عام الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، جدارا للكتاب العالمي للنشر والتوزيع، الأردن، ط:1، 2016، ص39.

[8] - منذر عياشي، الأسلوبية وتحليل الخطاب، مركز الإنماء الحضاري، ط:1، 2002، ص 82.

[9] - قيس حمزة الخفاجي، المفارقة في شعر الرواد، دار الأرقم للطباعة والنشر، بابل-العراق، ط:1، 2007، ص81.

[10] - ابن عربي (محي الدين)، فصوص الحكم، تعليقات : أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، (د.ط)،(د.ت)، ص107.

[11] - قيس حمزة الخفاجي، مرجع سابق، ص94.

[12] - المرجع نفسه، ص93.

[13] - نبيلة إبراهيم، المفارقة، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، العددان(3-4) ، المجلد7، 1987، ص140.

[14] - المرجع نفسه.

[15] - بول ريكور، من النص إلى الفعل (أبحاث التأويل)، تر: محمد برادة، حسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط:1، 2001، ص170.

[16] - نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002، ص139.

[17] - ابن عربي (محي الدين)، الفتوحات المكية، ج7، تح : أحمد شمس الدين، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط)،(د.ت) ص62.

[18] - ابن عربي (محي الدين)، ترجمان الأشواق، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، (د.ط)، 1981،ص،10-11.

[19] - قيس حمزة الخفاجي، المفارقة في شعر الرواد، ص88.

[20] - المصدر السابق ،ص104.

[21] - إمام عبد الفتاح إمام، كيركجور رائد الوجودية (فلسفته)، ج2، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ط)، 1986، ص 338،337.

[22] - الاصطلام: نار ترد على قلوب المحبين تحرق كل شيء تجده ما سوى المحبوب، وقد تذهب في أوقات بصورة المحبوب من نفس المحب وهو الوقت الذ ي يطلب المحب أن يتخيل محبوبه فلا يقدر على تخيله ولا يقيم صورته لقوة سلطان حرقة لهيب نار الحب.، راجع: ابن عربي (محي الدين)، الفتوحات المكية، ج4، تح:أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط)،(د.ت) ص433.

[23] - ابن عربي (محي الدين)، ترجمان الأشواق،ص105.

[24] - قيس حمزة الخفاجي، المفارقة في شعر الرواد، ص 33.

[25] - ابن عربي (محي الدين)، الفتوحات المكية، ج5، تح : أحمد شمس الدين، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط)،(د.ت) ص132.

[26] - جوليا كريسطيفا، علم النص، تر: فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط:1، 1991، ص 78.

[27] - ابن عربي (محي الدين)، ترجمان الأشواق،ص90.

[28] - طرفة بن العبد، شرح ديوان طرفة بن العبد، تح: سيف الدين الكاتب، أحمد عصام الكاتب، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1989، ص 11.

[29] - المصدر السابق، ص90.

[30] - ابن عربي (محي الدين)، الفتوحات المكية، ج1، تح : أحمد شمس الدين، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط)،(د.ت) ، ص 406.

[31] - المصدر نفسه ، ص403.

[32] - ابن عربي (محي الدين)، ترجمان الأشواق،ص90.

[33] - عصام شرتح، حداثوية الحداثة، (شعر بشرى البستاني أنموذجا)، دار غيداء للنشر والتوزيع، عمان، ط:1، 2015، ص71.

[34] - ابن عربي (محي الدين)، الفتوحات المكية، ج6، تح : أحمد شمس الدين، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط)،(د.ت)، ص 343.

[35] - ابن عربي (محي الدين)، الفتوحات المكية، ج4، تح:أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط)،(د.ت) ص57.

المصادر والمراجع:

1. ابن عربي، (محي الدين)، الفتوحات المكية، ج1، تح : أحمد شمس الدين، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط)،(د.ت) .
2. ابن عربي، (محي الدين)، الفتوحات المكية، ج4، تح:أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط)،(د.ت).
3. ابن عربي، (محي الدين)، الفتوحات المكية، ج5، تح : أحمد شمس الدين، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط)،(د.ت) .
4. ابن عربي، (محي الدين)، الفتوحات المكية، ج6، تح : أحمد شمس الدين، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط)،(د.ت).
5. ابن عربي، (محي الدين)، الفتوحات المكية، ج7، تح : أحمد شمس الدين، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط)،(د.ت) .
6. ابن عربي، (محي الدين)، ترجمان الأشواق، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، (د.ط)، 1981.
7. ابن عربي، (محي الدين)، فصوص الحكم، تعليقات : أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، (د.ط)،(د.ت).
8. أبو زيد، نصر حامد، هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002.
9. الحفاجي، قيس حمزة ، المفارقة في شعر الرواد، دار الأرقم للطباعة والنشر، بابل-العراق، ط:1، 2007.
10. العبد، محمد، المفارقة القرآنية(دراسة في بنية الدلالة)، دار الفكر العربي، ط:1، 1994.
11. إمام، عبد الفتاح إمام، كيركجور رائد الوجودية (فلسفته)، ج2، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ط)، 1986.
12. بلقاسم، خالد ، الكتابة والتصوف عند ابن عربي، دار توبقال للنشر،الدار البيضاء، المغرب، ط:1، 2004.
13. ريكور، بول ، من النص إلى الفعل (أبحاث التأويل)، تر: محمد برادة، حسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط:1، 2001.
14. زياني، محمد، فلسفة اللامعقول في الخطاب الصوفي (ابن عربي نموذجا)، إصدارات إي- كتب، لندن، ط:1، 2017.
15. شرتح، عصام، حداثوية الحداثة، (شعر بشرى البستاني أنموذجا)، دار غيداء للنشر والتوزيع، عمان، ط:1، 2015.
16. طرفة، بن العبد، شرح ديوان طرفة بن العبد، تح: سيف الدين الكاتب، أحمد عصام الكاتب، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، (د.ط)، 1989.
17. عودة، أمين يوسف ، القفْوُ في ثُقْبِ الإبْرَةِ (قراءاتٌ معاصرةٌ في الخطابِ الصوفيّ)، عام الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، جدارا للكتاب العالمي للنشر والتوزيع، الأردن، ط:1، 2016.
18. عياشي، منذر، الأسلوبية وتحليل الخطاب، مركز الإنماء الحضاري، ط:1، 2002.
19. كريسطيفا، جوليا، علم النص، تر: فريد الزاهي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط:1، 1991.
20. هيدغر، مارتن، الكينونة والزمان، تر: فتحي المسكيني، مراجعة إسماعيل المصدق، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط:1، 2012.

المقالات:

21. إبراهيم، نبيلة، المفارقة، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، المجلد7، العددان(3-4)، 1987.

المواقع الإلكترونية:

22. محمود حيدر، تجلي الوجود وجلائه –وحدة الاختبار الروحي بين ابن عربي ولاوتسو- مقال، 2020/03/28 تم الاطلاع عليه من موقع: https://aafaqcenter.co/index.php/2552