"أرض الحقيقة" وتجلّيات الوحي عند ابن عربي
(قراءة تأويليّة عرفانيّة)

أمين يوسف عودة
بروفسور اللغة العربيّة وآدابها. الجامعة الأردنيّة. الأردن

ملخص إجمالي:

تحاول هذه المقاربة التأويليَّة استِكنَاهِ أحد أبرز نصوص محيي الدين ابن عربي الخصيبة، الوارد في كتابه «الفتوحات المكيَّة» تحت عنوان: «في معرفة الأرض التي خُلقت من بقية خميرة طينة آدم وتسمَّى أرض الحقيقة». وهذا النصُّ يشكِّل جزءًا من رؤاه العرفانيَّة، ومعارجه الروحية صوب عوالم الغيب، المأهولة بكل ما هو غريب وعجيب، بل يمكن أن يُنعت بعضه بالمستحيل قياسًا بمنطق العقل، وقوانين عالم الحسّ.

وقفت هذه القراءة على تحديد مظهرين من مظاهر الكتابة عند ابن عربي في كتابه «الفتوحات»، وبيَّنت أنَّهما يعكسان طرفًا من بنية التفكير والتأويل اللَّتين يصدر عنهما المؤلِّف في تأسيس رؤيته الكوزمولوجيَّة العرفانيَّة. ونظرت إلى أنَّ نصَّ «أرض الحقيقة» السرديَّ، بغرائبه وعجائبه، يمثِّل مظهرًا من مظاهر الحقائق الإلهيَّة المتجلّية في عالم الغيب، بيد أنَّه مظهر مضادٌّ للكيفيَّة التي تتجلَّى فيها الحقائق الإلهيَّة في عالم الحسّ. فما يبدو مستحيلاً في هذا العالم، يغدو ممكنًا في عالم أرض الحقيقة الغيبيّ. ينتهي التأويل إلى أنَّ هذه الأرض ليست أرضًا بالمعنى المتعارَف عليه، إنَّما هي جزءٌ من كينونة الذات الإنسانيَّة، استنادًا إلى المقولة العرفانيَّة التي ترى أنَّ الإنسان بجرمه الصغير ينطوي على ما تفرَّق في الكون بجرمه الكبير. معنى ذلك أنَّ الإنسان، ولو كان في ظاهره يخضع لمنطق العقل وقوانين عالم الحسِّ والشهادة، فإنه يكتنز في باطنه عوالم أخرى تتخطَّى حدود المنطق والعقل والحسِّ المشهودة. إنَّها عوالم أرض الحقيقة. ولعلَّه من المنطق أن يؤدّي هذا التأويل إلى تأويل آخر وهو أنَّ مصطلح الحقيقة يستدعي مصطلحًا غائبًا هو مصطلح المجاز، ويعني إمكانيَّة النظر إلى عالم الحسِّ والشهادة على أنه عالم مجازيٌّ أو خياليٌّ، وهو ما يتَّفق مع رؤية ابن عربي له.

* * *

مفردات مفتاحية: أرض الحقيقة – التجليات الإلهية – الحقيقة الغيبية – عالم الحسّ- الخيال – البرزخ.

علوم المبدأ LLMOLMABDAA
العدد السادس - 1445هـ - صيف 2023م

تمهيد:

أفرد ابن عربي الباب الثامن من كتاب «الفتوحات المكّيّة»، للحديث عن موضوع غيبيٍّ ينطوي على العجيب والغريب، بل المستحيل بالنظر إلى منطق العقل، وقوانين عالم الحسِّ والشهادة القائمة على ترتيب الأسباب، وارتباط العلَّة بالمعلول، وامتناع التداخل بين حدود الأشياء على نحو لامعقول.

لقد وضع لهذا الباب العنوان الآتي: «في معرفة الأرض التي خُلِقَت من بقية خميرة طينة آدم وتسمَّى أرض الحقيقة وذكر ما فيها من الغرائب والعجائب». ثم ابتدأ الحديث عن هذه الأرض بستَّة أبيات شعريَّة يصف فيها النخلة[1] وصفًا عرفانيًّا رمزيًّا مكثَّفًا، يتَّسق مع طبيعة الشعر الاختزاليَّة، ثمَّ انتقل إلى السرد مفتتحًا خطابه بصيغة (اعْلَم)، وهي صيغة أمرٍ من حيث البنية الصرفيَّة، على أنَّ دلالتها السياقيَّة تستضمر تنبيه المتلقّي وإغراءه للإقبال على ما سيبسطه السَّارد من خزائن معرفته. والواقع أنَّ هذه الصيغة تتردَّد كثيرًا في التراث السرديِّ، ولا سيما «رسائل إخوان الصفا وخلّان الوفا». ولعلَّها توحي بيقينيَّة المعرفة التي لا يرقى إليها الشكُّ من وجهة نظر السَّارد على الأقل. ويبدو أنَّها مستلهَمة من صيغة قرآنيَّة قارة من حيث محمولها المعرفيِّ في قوله، تعالى: ﴿**فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ**﴾[2].

مدخل أوَّل: ثنائيَّة البطون والظهور في خطاب الشِّعر والسَّرد:

دأب ابن عربي على الجمع بين مظهرَي الخطاب الشعريِّ والخطاب السرديِّ بتقديم الأوَّل على الثاني في جميع أبواب الكتاب على كثرتها، وهي ظاهرة تسترعي التأمُّل وإجالة النظر في ضوء منظومته العرفانيَّة، التي تحتفي بثنائيَّات من مثل البطون والظهور، والإضمار والكشف، والتلويح

---

[1]- ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكيَّة، تحقيق وتقديم: د. عثمان يحيى، تصدير ومراجعة: د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، 1985، السفر الثاني، ص257. والأبيات هي:

يا أخت بل يـا عمَّتي المعقولـة	أنت الأميمة عندنا المجـهولـة
نظـر البنون إليك أخت أبيــهم	فتنافســوا عــن همَّـة معلــولـة
إلَّا القليـل مــن البنيـن فإنَّــهم	عـطفوا عليك بأنفـس مجـبولـة
يا عمَّتي، قل: كيف أظهر سرَّه	فــيك الأخـيُّ محقـقًـا تـنزيلـه
حتّى بـدا مـن مثل ذاتك عــالم	قد يرتضي ربُّ الورى توكـيله
أنت الإمامة والإمام أخوك والـ	مـأمــوم أمــثال لــه مســلولـة

[2]- سورة محمد – الآية 19.

والتصريح، فضلاً عن مفهوم البرزخ أو الوسيط بوصفه مرتبة وجوديَّة يتعينَّ فيها المُضْمَرُ وينكشف، ويظهر فيها الباطن، ويُفَصَّل فيها المجمل، وهي ظاهرة تحتاج إلى تأويل وفهم.

يبدو جليًّا للناظر، أنَّ آليَّات التفكير التي يصدر عنها ابن عربي في تأسيس منظومته العرفانيَّة، قد وجدت لها موقعًا أثيراً في منهجه وأسلوب كتابته. فهو- كما أشير قبل قليل- يبدأ حديثه عن أرض الحقيقة بوصفها وصفًا شعريًّا رمزيًّا عرفانيًّا شديد الكثافة التعبيريَّة، وبعيد الغور دلاليًّا. فالشعر، هنا، يمثِّل خطابًّا مجملاً يكاد ينغلق على محموله الدلاليّ. ثمَّ ينتقل إلى السَّرد مفتتحًا خطابه بصيغة الأمر الآنفة الذكر؛ ليُظهر مخبَّآت الرمز الشعريِّ، ويكشف عنها في السَّرد كشفًا مفصَّلاً. ونلفت هنا إلى أنَّ أسلوبه في التأليف يعتمد على البدء بالمجمل وإضمار المعنى (= الخطاب الشعريّ المرموز)، ثمَّ يردفه بالمفصَّل وإظهار المعنى وتعيينه (= الخطاب السَّردي المكشوف). وهذا الأسلوب على مستوى الخطاب المرقوم يغري الباحث بمقاربته بأسلوب انكشاف الحقِّ - تعالى- على مستوى الوجود وَفْقًا للعرفان الصوفيِّ عند ابن عربي. فالحقُّ - تعالى- كان باطنًا، وكان كنزاً مخفيًّا فأحبَّ أن يُعرف فخلَقَ الخلْقَ، فَبِه عرفوه،[1] فبطون الحقِّ وجوديًّا يوازي بطون الدلالة شعريًّا، وانكشاف الحقِّ وجوديًّا يوازي ظهور الدلالة سرديًّا وتعيُّنها؛ لذلك كانت صيغة (اعلم) الفاصلة بين خطاب الشعر، وخطاب السَّرد بمنزلة الوسيط، أو بلغة ابن عربي (البرزخ)[2] بين بطون الدلالة في الشعر وظهورها في السَّرد، فالعلم، لكي يُعْلَمَ، يحتاج إلى إظهار وتفصيل وتعيين.

فضلاً عن ذلك، فإنَّ دلالة (اعلم) الزمنيَّة، في ما يبدو، تكشف عن رغبة لا واعية عند من يستعملها في جعل خطابه السَّرديِّ حاضرًا في الزمن الآتي باستمرار؛لأنَّ صيغة الأمر، وإن كان المراد منها هنا التنبيه، تدلُّ زمنيًّا على المستقبل المتاخم للزمن الحاضر. فزمن السَّرد عند ابن عربي لا ينتمي إلى الماضي بقدر ما هو مسكون باللَّحظة الآتية، أو بزمن القارئ. بل يمكن القول أنَّه ينتمي إلى زمن مفتوح لا يتوقَّف عند حدٍّ معينَّ، وهذا ما تحيل عليه التجربة الصوفيَّة نفسها التي تتعالى على الزمن، فتخرق جدرانه الراهنة، وتتموقع في أزمنة آتية، ثمَّ تتعالى عليها، وهلمَّ جرًّا، ما دام ثمَّة قارئ يريد أن يعلم.

---

[1]- ومناسبة ذكر النخلة هنا، أنَّها خلقت من فضلة طين بقيت من طينة آدم -عليه السلام- وبقي من هذه الفضلة الطينيَّة قدر السمسمة، فخلق الله – تعالى- منها أرض الحقيقة. فالجوهر المشترك بين هذه المخلوقات الثلاثة أنها خلقت من طينة واحدة. أنظر: ابن عربي، الفتوحات المكيَّة، السفر الثاني، ص257-258.

[2]- الحديث: «كنت كنزًا مخفيًّا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبي عرفوني». قال السخاوي في المقاصد الحسنة نقلاً عن ابن تيميَّة: ليس من كلام النبيّ، ولا يعرف له سند صحيح، ولا ضعيف. أنظر: السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، دار الهجرة، بيروت، 1986، ص327. وقال العجلوني: لكن معناه صحيح مستفاد من قوله، تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات:56]؛ أي: ليعرفون، كما فسره ابن عباس، رضي الله عنهما. وهو واقع كثيراً في كلام الصوفيَّة، واعتمدوه وبنوا عليه أصولاً لهم. أنظر: العجلوني، إسماعيل بن محمد، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، أشرف على طبعه وتصحيحه والتعليق عليه: أحمد القلاش، ط4، مؤسَّسة الرسالة، بيروت، 1985، ج2، ص132.

مدخل ثانٍ: السَّارد من وراء حجاب:

يتَّخذ سرد ابن عربي وضعيَّة أولى تتمثَّل في صيغة السَّرد بضمير المخاطَب «أنت» موجِّهًا خطابه لمتلقٍّ مفترَض، ثمَّ يتحوَّل إلى صيغة السَّرد بضمير «الأنا» عبر انتقاله من ابن عربي، إلى شخصيَّة إمّا مجهولة أو معلومة تسمّى باسمها، فيتحوَّل هو إلى سارد وسيط ينقل عن سارد مباشر يسرد بصيغة «الأنا». وهكذا يضعنا مرَّة أخرى في مجال الوسيط، الذي يُظهر العلم بعدما كان خفيًّا في صدر العارف. بيد أنَّ ما يدعو إلى الوقوف والتأمُّل في تحوُّل صيغة السَّرد، أنَّ ابن عربي يستعمل تعبيراً خاصًّا عندما يستدخل الشخصيَّة المجهولة لافتتاح السَّرد العيانيِّ أو الشهوديِّ لعجائب أرض الحقيقة وغرائبها، فيقول في مطلع الفقرة: «أَخبر بعض العارفين بأمرٍ أعرفه شهودًا، قال: «دخلْتُ فيها [= أرض الحقيقة] يومًا مجلسًا يُسمَّى مجلس الرَّحمة، لم أرَ مجلسًا قطُّ أعجب منه... «[1]. ويستأنف هذا العارف المجهول سرد مشاهداته العجيبة. وهكذا يفعل في بقيَّة فقر الباب باستثناء ثلاث فقر فقط يسند سردها إلى شخصيَّة معلومة ومعاصرة له هي الشيخ أوحد الدين حامد ابن أبي الفخر الكرماني الذي يروي حكاية وقعت له مع شيخه، تجري أحداثها الغرائبيَّة في عالم الحسِّ والشهادة، وليس في عالم الغيب الذي تنتمي إليه أرض الحقيقة. وتأتي هذه الرواية في سياق استدلاله على إثبات صحَّة ما يجري في أرض الحقيقة من غرائب وعجائب، من مثل: تجرُّد الروح عن الجسد، واتِّصالها بجسد آخر.

يقول ابن عربي: «وقد ظهر عندنا، في هذه الدار وهذه النشأة، ما يعضد هذا القول [= القول بإحدى غرائب أرض الحقيقة وعجائبها]... ومنها ما حدَّثني أوحد الدين حامد بن أبي الفخر الكرماني -وفَّقه الله- قال: «كنت أخدم شيخًا وأنا شاب، فمرض الشيخ، وكان في محارة، وقد أخذه البطن، فلمّا وصلنا تكريت قلت له: يا سيدي، اتركني أطلب لك دواءً مُمْسِكًا من صاحب مارستان سنجار من السبيل. فلما رأى احتراقي قال: رُحْ إليه». قال [= أوحد الدين]: «فَرُحْتُ إلى صاحب السبيل وهو في خيمته جالس، ورجاله بين يديه قائمون، والشمعة في يديه، وكان لا يعرفني ولا أعرفه، فرآني واقفًا بين الجماعة، فقام إلي، وأخذ بيدي، وأكرمني. وسألني: ما حاجتك؟ فذكرت له حال الشيخ. فاستحضر الدواء، وأعطاني إيّاه، وخرج معي في خدمتي، والخادم بالشمعة بين يديه، فخِفْتُ أن يراه الشيخ فَيَحْرَجَ، فحلَفْتُ عليه أن يرجع، فرجع. فجئت الشيخ وأعطيته الدواء، وذكرت

[1]- يوضح ابن عربي مفهوم البرزخ بقوله: « فإنَّ الحضرة الإلهيَّة على ثلاث مراتب، باطن وظاهر ووسط، وهو ما يتميَّز به الظاهر عن الباطن وينفصل عنه وهو البرزخ، فله وجه إلى الباطن ووجه إلى الظاهر». ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكّيَّة، دار صادر، بيروت، د. ت، ج2، ص391. والبرزخ «هو الخط الفاصل بين الحضرة الإلهيَّة والكونيَّة». ابن عربي، محيي الدين، إنشاء الدوائر، طبع في مدينة ليدن بمطبعة بريل، 1336ه، ص22. وانظر في ما يتعلَّق بمفهوم البرزخ، وسيطًا وفاصلًا: ابن عربي، محيي الدين، تنبيهات على علو الحقيقة المحمديَّة العليَّة، تحقيق: حسن محمود، ط1، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، 1988، ص98. الحكيم، سعاد، المعجم الصوفي، ط1، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، 1981، ص447-451. خميس، ساعد، نظريَّة المعرفة عند ابن عربي، ط1، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، 2001، ص101.

له كرامة الأمير، صاحب السبيل، بي. فتبسَّم الشيخ وقال لي: يا ولدي، إني أشفقت عليك لِما رأيت من احتراقك من أجلي، فأذنت لك. فلمّا مشيْتَ خفْتُ أن يخجلك الأمير بعدم إقباله عليك. فتجرَّدت عن هيكلي هذا، ودخلت في هيكل ذلك الأمير، وقعدْتُ في موضعه. فلمّا جئتَ أكرمتك، وفعلْتُ معك ما رأيت.ثم عدْتُ إلى هيكلي هذا. ولا حاجة لي في هذا الدواء، وما أستعمله». فهذا شخص قد ظهر في صورة غيره، فكيف أهل تلك الأرض [= أرض الحقيقة]!»[1].

يظهر ممّا تقدَّم أن ابن عربي يسند السَّرد المرتبط بأرض الحقيقة، وهي أرض غيبيَّة مجهولة، إلى سارد مجهول، وعلى العكس من ذلك، يسند السَّرد المتعلِّق بعالم الحسِّ والشهادة المعلوم، إلى سارد معلوم. فهو من جهة يحرص على إيجاد التناسب والتماثل بين السارد والمسرود، ومن جهة أخرى، يعيد تمثيل ثنائيَّة الباطن [= عالم الغيب] والظاهر [= عالم الشهادة] عبر ثنائيَّة المجهول [= أرض الحقيقة] والمعلوم [= عالم الحسِّ والشهادة].

إنَّ الهدف الجوهريَّ من هذا المدخل الذي تتشابك فيه قضايا عدَّة، وهذا شأن منهجيٌّ وأسلوبيٌّ عند ابن عربي، هو تلك العبارة المراوغة التي تحدِثُ توتُّرًا في نسق السَّرد واتِّساقه، وتعمل على إغواء المتلقّي للوقوف عليها متأمِّلا ومتسائلاً. أمَّا العبارة التي استحقَّت هذا الوصف بامتياز، فهي قوله في مطلع إسناد السَّرد إلى السَّارد المجهول: «أخبرَ بعض العارفين بأمرٍ أعرفه شهودًا»[2]. فما دام يعرف ما سيرويه السَّارد معرفة شهود وعيان، لماذا يعهد إليه بالسَّرد ؟ ولماذا لم يقم بهذه المهمَّة بنفسه؟ ثمَّ -أخيرًا- لماذا يصرُّ على أن يكون السَّارد مجهولاً؟ صحيح أنَّ التساؤل الأخير حظي بتفسير أوَّلي، أو ما يشبه الإجابة في ما تقدَّم، لكنَّها إجابة ليست بحجم الإغواء المستجنِّ في تلك العبارة، وتظلُّ الأسئلة منتصبة في انتظار إضاءات جديدة.

من المفيد الإشارة أنَّ لجوء ابن عربي إلى هذا الأسلوب الذي يبدو مقصودًا، يجعل المتلقّي يميل إلى القول أنه يختفي وراء قناع السَّارد المجهول، وإنَّه هو نفسه الذي وطئ أرض الحقيقة ورأى ما فيها من عجائب وغرائب، وهو الذي يسردها -الآن- من وراء حجاب «بعض العارفين». وليس ثمّ ما يدعو إلى اتِّهامه بأنه يحنف عن الصدق؛ لأنَّه واحد من العارفين. وما كان بدعًا في هذا الأمر، فالرَّسول -صلّى الله عليه وآله وسلم- سبق أن استعمل مثل هذا الأسلوب في قوله: «إن عبدًا خيّره الله بين أن يؤتيه من زهرة الدنيا ما شاء، وبين ما عنده، فاختار ما عنده». فبكى أبو بكر وقال: فديناك بآبائنا وأمهاتنا. فعجبنا إلى هذا الشيخ، يخبر رسول الله عن عبد خيّره الله بين أن يؤتيه من

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكيّة، السفر الثاني، ص259.
[2]- المصدر نفسه، ص261-262.

زهرة الدنيا وبين ما عنده، وهو يقول فديناك بآبائنا وأمهاتنا. فكان رسول الله هو المُخْبَرَ، وكان أبو بكر هو أعلمنا به»[1].

وعليه، إذا كان الرسول(ص) يخفي نفسه الكريمة، لأمرٍ ما، وراء حجاب «عبد»، وهو المراد في الخطاب، فما الأمر الذي يرمي إليه ابن عربي من وضعيَّة السَّرد من وراء حجاب؟

ما يتبادر إلى ذهن المتلقّي للوهلة الأولى، أنَّه يسعى لخلق حالة من اليقين المعرفيِّ لدى متلقّيه تجاه هذا الأمر الذي يفوق قدرات الطاقة البشريَّة العاديَّة، ولو أسند السرد إلى نفسه إسنادًا مباشرًا، لكان هو الشاهد الوحيد على عجائب أرض الحقيقة وغرائبها، والشاهد الواحد، وإن كان موثوق الجانب في ما يصدر عنه من معارف، فإنَّ تعزيزه بشاهد آخر - والأحرى أن يقال إيهام المتلقّي بوجود شاهد آخر- يضفي على المعرفة مزيدًا من اليقين بصحَّة الدعوى وموضوعها.

مع ذلك، فإنَّ السَّرد من وراء حجاب، أو بعبارة أخرى عبر وسيط، يعيدنا مرَّة أخرى إلى النظر إليه بوصفه مجلًى من مجالي منظومة ابن عربي العرفانيَّة التي تحتفي بالوسيط أو البرزخ بوصفه مرتبة وجوديَّة، يتجلّى بها الباطن ويظهر على مسرح الوجود، وفي الوقت نفسه يؤدّي وظيفة الفصل والجمع في الآن نفسه بين الأضداد، كالظاهر والباطن أو القِدَم والحدوث.

أرض الحقيقة وأرض المجاز:

تشير صفة «الحقيقة» التي يضفيها ابن عربي على هذه الأرض، إلى نصٍّ غائب مضادٍّ، يتعيّن فيه وصف المجاز إزاء وصف الحقيقة لهذه الأرض؛ أي أنَّ ثمَّة أرضًا أخرى يمكن تسميتها بأرض المجاز، وليست هذه الأخيرة سوى الأرض التي نعيش عليها، والتي تشكِّل جزءًا من عالم الحسِّ والشهادة أو عالم الملك، وليس عالم الحسِّ والشهادة إلَّا عالم مجاز أو خيال. وهذه المقولة العرفانيَّة هي الأكثر خصوبة في فكره.

على أنَّ الغزالي كان له في هذا المقام قدم السبق على ابن عربي، فهو الذي وضع المهاد المعرفيَّ لفكرة الوجود المجازيِّ أو الخياليِّ لعالم الحسِّ والشهادة. فهو يقول في سياق حديثه عن حقائق القرآن وأمثاله: «فافهم من هذا أنَّك نائم في هذه الحياة الدنيا، وإنَّما يقظتك بعد الموت، وعند ذلك تصير أهلاً لمشاهدة صريح الحقِّ كفاحًا، وقبل ذلك لا تحتمل الحقائق ألا مصبوبة في قالب الأمثال الخيالية»[2]. ويضيف قائلاً في سياق حديثه عن عروج الصوفيِّ سعيًا للوصول إلى ما يسمّيه بـ(حقيقة الحقائق): «... ومن ههنا، يترقَى العارفون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة،

[1]- المصدر نفسه، السفر الأول، ص259.

[2]- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، ط1، دار الكتب العلميَّة، بيروت، 1992، ج2، ص556، حديث رقم (3654).

واستكملوا معراجهم، فرأوا أن ليس في الوجود إلَّا الله، وأن كلَّ شيء هالك إلَّا وجهه، لا أنه يصير هالكًا في وقت من الأوقات، بل هو هالك أزلاً وأبدًا، إذ لا يُتصوَّر إلَّا كذلك، فإنَّ كلَّ شيء سواه إذا اعتبرْتَ ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض، وإذا اعْتُبِر من الوجه الذي يسري إليه الوجود من الأوَّل الحقِّ، رُئي موجودًا لا في ذاته بل من الوجه الذي يلي موجِدَه، فيكون الموجود وجه الله فقط. ولكلِّ شيء وجهان، وجه إلى نفسه، ووجه إلى ربِّه، فهو باعتبار وجه نفسه عدم، وباعتبار وجه الله وجود، فإذًا لا موجود إلَّا الله ووجهه، فإذاً كلُّ شيء هالك إلَّا وجهه أزلاً وأبدًا...»[1].

لا ريب في أنَّ مضمون هذين النصَّين يفتحان الآفاق لإجالة النظر في فكرة «الخيال» أو الوجود القائم في «الخيال»، فالإنسان في هذا الوجود كالنائم، وما يراه ويعيشه بمنزلة الحلم، ولا يستيقظ الإنسان منه إلَّا بالموت. فالموت-هنا- يمثِّل قنطرة عبور من عالم الأحلام [= عالم الحسّ والشهادة= عالم المجاز= عالم الخيال] إلى عالم الحقائق، أو بتعبير الغزالي «حقيقة الحقائق».

يبدو واضحًا أن ابن عربي قد تلقَّف هذه الفكرة، وجعل منها أساسًا أقام عليه نظريَّة متكاملة في فلسفة الخيال على مستوى أنطولوجيٍّ، يعمُّ الوجود بأسره من العرش إلى الفرش؛ إذ إن كلَّ ما سوى الحقِّ ظاهر في هذه المرتبة الخياليَّة. وهو يقـول في سياق تعليقه على قولـه، تعالى: ﴿**وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ**﴾ [الأنفال:17]: «أبان الله لنا فيما ذكره في هذه الآية أن الذي كنّا نظنُّه حقيقة محسوسة إنَّما هي متخيَّلة يراها رأي العين، والأمر في نفسه على خلاف ما تشهده العين، فكلُّ ما سوى ذات الحقِّ فهو في مقام الاستحالة السريعة والبطيئة، وهو خيال حائل وظلٌّ زائل، فالعالم ما ظهر إلَّا في خيال، فهو مُتخيَّل لنفسه، وهو كلُّه في صور مُثُل منصوبة، فالحضرة الوجوديَّة إنَّما هي حضرة الخيال، والوجود المُحْدَثُ خيال منصوب، ثمَّ تقسَّم ما تراه من الصور إلى محسوس ومتخيَّل، والكلُّ متخيَّل، وهذا لا قائل به إلَّا من أُشهِد هذا المشهد»[2]. إنَّ تأسيس هذه الرؤية العرفانيَّة للوجود المُحْدَث المنصوب في الخيال، مرتبطة بوظيفة الخيال نفسه، فهو» يجسِّد المعاني، ويردُّ ما ليس قائمًا بنفسه قائمًا بنفسه، وما لا صورة له يجعل له صورة، ويردُّ المُحال ممكنًا، ويتصرَّف في الأمور كيف يشاء»[3].

ولعلَّ من أهمِّ الأسباب التي دعت ابن عربي إلى وضع هذا التصوُّر، هو أنَّ عالم الملكوت عالم معانٍ مجرَّدة، ولا يمكن إدراكه معرًّى عن النِّسَبِ والاعتبارات، أي بمعزل عن تلبُّسه بالصور؛ لذلك كان لا بدَّ من وجود وسيط يقبل الجمع بين المعنى المجرَّد وصورته، وهما ضدّان من حيث لطافة

---

[1]- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، جواهر القرآن ودرره، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، ط6، بيروت، 1990، ص32.

[2]- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، مشكاة الأنوار في ضمن رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلميَّة، بيروت، 1986، ص18.

[3]- ابن عربي، الفتوحات المكيَّة، طبعة دار صادر، ج3، ص525. الغراب، محمود محمود، شرح فصوص الحكم من كلام الشيخ محيي الدين ابن عربي، الناشر: المؤلف، دمشق، 1985، ص137.

علم المبدأ ILMOLMABDAA
العدد السادس - 1445هـ - صيف 2023م

الأوَّل وكثافة الآخر، والوسيط الجامع هنا، كما يراه، هو الخيال [=البرزخ]. وهنا، لا بدَّ من الإشارة إلى أن ظهور المعاني المجرَّدة [= الحقائق الأزليَّة] في الصور الخياليَّة، يمثِّل حالة من حالات الانحراف عن الأصل.

إذن، فعالم الحسِّ والشهادة - وعالمنا الأرضيُّ جزء منه- عالم مجازيٌّ أو خياليٌّ. والمجاز شكل من أشكال التعبير القائم على الانحراف في علاقات التجاور والاستبدال بين مفردات اللُّغة، ومن ثَمَّ، فهو مفارق للحقيقة بدرجة ما، لكنَّه في الوقت نفسه ينطوي عليها ويشير إليها. وكذلك عالم الشهادة بوصفه المجازيِّ أو الخياليِّ، شأنه شأن اللغة، فمظاهر المُحْدَثات وصورها فيه خياليَّة أو مجازيَّة، وذلك باعتبار وجهها الذي يلي صفة العدم الذاتيَّة المحايثة لها، على ما تقدَّم في قول الغزالي، على أنَّها في الآن نفسه منطوية على الحقائق الإلهيَّة الأزليَّة، وذلك من الوجه الذي يلي الحقَّ، كما يقول الغزالي أيضًا.

فالمجاز اللغويُّ يضاهي الصور الوجوديَّة الخياليَّة من حيث طريقة التعبير عن الحقائق في كليهما. ولكي يُتوصَّل إلى إدراك الحقائق المحمولة في التعبير اللغويِّ المجازيِّ، والتعبير الوجوديِّ الخياليِّ، لا بدَّ من إجراء تأويليٍّ يعمل على إلغاء الانحراف في كلا التعبيرين، للوقوع على الحقيقة المستجنَّة فيهما.

جدير القول هنا أنَّ التوازي والتشابه بين عالم اللغة وعالم الحسِّ والشهادة الأرضيِّ المنبثق من وجهَي المجاز فيهما، يفضي إلى إمكانيَّة النظر في عقد موازنة أخرى بين عالم الحسِّ والشهادة الأرضيِّ [= أرض المجاز] وعالم الحقيقة الغيبيِّ [= أرض الحقيقة] الذي يتحدَّث عنه ابن عربي؛ ذلك أنَّ من صفات عالم الحسِّ والشهادة الأرضيِّ، أنَّ المستحيل لا يمكن وقوعه فيه أو تحقُّقه إلَّا على صعيد واحد هو صعيد الحدث اللغويُّ فقط[1]، فالمجاز اللغويُّ قادر على الجمع بين الضدَّين، وعلى تصوير ما لا يمكن وجوده أو وقوعه بالفعل، وبه - فحسب- يمكن تحويل المستحيل ممكنًا، فهو من هذا الوجه يشبه عالم الحقيقة الغيبيَّ من حيث إمكانيَّة وقوع المستحيل فيه وتحقُّقه، لا على مستوى الحدث اللغويِّ فحسب، ولكن أيضًا على مستوى وقائع الحياة التي يعيشها أهل تلك الأرض العجيبة. والموازنة بين العالمين من هذا الوجه تكشف عن علاقة توازٍ وتماثل. لكنَّها من وجه آخر تكشف عن علاقة توازٍ وتضادٍّ؛ إذ إنَّ ما يستحيل وقوعه في أرض المجاز على مستوى الأفعال الواقعيَّة المعيشة، سيكون وقوعه متحقِّقًا بالفعل في أرض الحقيقة.

المستحيل الممكن مَظْهرُ الحقيقة في أرض الحقيقة:

لماذا يضفي ابن عربي صفة الحقيقة على هذه الأرض؟ وهل ثمَّة ما يؤهِّلها لهذه التسمية؟

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكّيَّة، طبعة دار صادر، ج2، ص183. وانظر أيضًا: ج3، ص377، 508.

لقد سبقت الإشارة إلى أنَّه يرى الكون المحدث من عرشه إلى فرشه قائمًا في مرتبة وجوديَّة خياليَّة، وأن كلَّ الصور الكونيَّة - سواء أكانت تنتمي إلى أرض الحقيقة أم إلى أرض المجاز- هي صور خياليَّة أو مجازيَّة. وحينئذٍ، فما معنى أن يطلق وصف الحقيقة على تلك الأرض الغيبيَّة وهي – في ما يبدو- لا تختلف في جوهرها الخياليِّ عن عالمنا الأرضيِّ، هذا العالم الذي أُلصقت به صفة المجاز «هنا»، طوعًا أو كرهًا، لأنَّ الحقيقة «هناك»؟

إنَّ الإجابة عن هذا السؤال، في ما يتراءى لهذه القراءة، تكمن في ما تبديه أرض الحقيقة من قدرة لا متناهية على التبدُّل والتحوُّل في الصور، وفي الوقت نفسه من إمكانية التجرُّد عن الصور، وهذا فضلاً عن وقوع ما يستحيل وقوعه في عالمنا الأرضيّ. في هذا الإطار، يقول ابن عربي: «... وأهل هذه الأرض أعرَفُ الناس بالله. وكلُّ ما أحالَهُ العقل، بدليله عندنا، وجدناه في هذه الأرض ممكنًا قد وقع. و﴿**إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾ [البقرة:20]، فَعَلِمْنا أن العقول قاصرة، وأن الله قادر على جمع الضدَّين، ووجود الجسم في مكانين، وقيام العرض بنفسه، وانتقاله، وقيام المعنى بالمعنى. وكلُّ حديث وآية وردت عندنا، ممّا صرَفَها العقل عن ظاهرها، وجدناها على ظاهرها في هذه الأرض»[1].

لبيان حقيقة هذا الأمر بتفاصيله، لا مفرَّ من الوقوف على غرائب أرض الحقيقة وعجائبها كما يرويها ابن عربي، سعيًا لتلمُّس مظاهر الحقيقة، ومسوِّغات وصف هذه الأرض بها. وفي ما يأتي خصائص أرض الحقيقة:

1. الجمع بين الرؤية والكلام في شهود التجلِّيات الإلهيَّة:

يروي ابن عربي على لسان العارف قوله: «دخلْتُ فيها يومًا مجلسًا يسمّى مجلس الرَّحمة لم أرَ مجلسًا –قطُّ- أعجَبَ منه. فبينا أنا فيه، إذ ظهر لي تجلٍّ إلهي، لم يأخذني عني، بل أبقاني معي. وهذا من خاصيَّة هذه الأرض. فإنَّ التجلِّيات الواردة على العارفين في هذه الدار [= أرض الحسّ والشهادة] في هذه الهياكل، تأخذهم عنهم وتفنيهم عن شهودهم، من الأنبياء والأولياء وكلِّ مَنْ وقع له ذلك. وكذلك عالم السماوات العلى، والكرسي الأزهى، وعالم العرش المحيط الأعلى، إذا وقع لهم تجلٍّ إلهي أخَذَهم عنهم وصُعِقوا. وهذه الأرض [= أرض الحقيقة] إذا حصل فيها صاحب الكشف، العارف، ووقع له تجلٍّ، لم يُفْنِه عن شهوده، ولا اختطفه عن وجوده، وجُمِع له بين الرؤية والكلام»[2].

---

[1]- أمَّا ما يمكن وقوعه في عالم الحسِّ والشهادة الأرضيِّ من وقائع غريبة وعجيبة وخارقة للمألوف، فهو خرق لنظام هذه الأرض المؤسّس على المنطق السببيِّ، وترتيب العلل، وعدم التداخل بين الأشياء على نحو غير منطقيّ. ومثل هذه الوقائع طارئة وليست أصيلة، وتصنَّف ضمن الخوارق والكرامات. ومن هذا الباب ما أورده ابن عربي في حكاية الشيخ أوحد الدين الكرماني التي تقدَّم ذكرها.

[2]- ابن عربي، الفتوحات المكيَّة، السفر الثاني، ص273.

يشير النصُّ إلى خاصِّية الجمع بين الرؤية والكلام في شهود التجلِّيات الإلهيَّة في موقع محدَّد من أرض الحقيقة، يُسمَّى مجلس الرَّحمة، وهو شهود أكمل وأتمُّ بالنسبة إلى العارف، إذ يشهد الحقيقة الإلهيَّة من موقعين اثنين لا من موقع واحد، كما يحدث في أرض الشهادة. فالعارف – في أرض الحسِّ والشهادة- يتمثَّل الحقيقة الإلهيَّة ويتلبَّس بها بمقدار حظِّه من التجلّي، فإمّا تجلّي رؤية دون خطاب، وإما تجلّي خطاب دون رؤية[1]، فهو من هذا الموقع لا يتمكَّن من الاستغراق في شهود الحقيقة الكليَّة بكمالها، وإنَّما الذي يشهده هو نسبتها إلى تجلّي الرؤية فقط، أو إلى تجلّي الكلام فقط. وعليه، فأرض الحسِّ والشهادة، وإن كانت مظهرًا من مظاهر تجلّي الحقائق الإلهيَّة، فإنها تنقص درجة عن أرض الحقيقة، هذه الأرض التي استحقَّت وصفها بجدارة.

2. أرض الحقيقة باقية لا تفنى ولا تتبدَّل، ولا تقبل إلَّا ما هو روحاني، وتمنح زائرها سرعة الفهم والإدراك:

هذه كلُّها من سمات الحقيقة المطلقة. فجوهر الحقيقة باق لا يتبدَّل ولا يفنى، إنَّما الذي يغشاه التبدُّل والزوال هو الصور والهياكل والمنصّات؛ أو بكلمة أخرى، المظاهر التي تتجلّى فيها الحقائق الأزليَّة[2]. وتلتقي هذه الخاصّيَّة مع خاصّيَّة «التَرَوْحن» أو تحرُّر الروح من قيود الجسد وعوائقه، لتعزِّز صلاحيَّة هذه الأرض لاحتواء الحقائق الإلهيَّة، مجرَّدةً وغير مجرَّدة، وتجلّيها فيها. يقول ابن عربي: «وليست تقبل هذه الأرض شيئًا من الأجسام الطبيعيَّة الطينيَّة البشريَّة، سوى عالمها أو عالم الأرواح منّا بالخاصِّية. وإذا دخلها العارفون فإنَّما يدخلونها بأرواحهم لا بأجسامهم، فيتركون هياكلهم في هذه الأرض الدنيا، ويتجرَّدون»[3]. فالروح هي الوسيط الأكثر فعاليَّة في النفاذ إلى جوهر الحقائق وإدراكها الإدراك الكليِّ الذي ينتفي معه الغموض واللّبس. وتتيح خاصِّية «التَرَوْحن» للوليِّ الانكشافَ على عوالم جديدة في هذه الأرض، فيتمكَّن من التواصل مع عوالم النبات والجماد والأشياء، فتحدِّثه ويحدِّثها ويتواصل معها بلغات مختلفة، كما يحدِّث الرجل صاحبه. أمَّا سرعة إدراك الحقائق واستيعابها فهي نتيجة طبيعيَّة؛ لأنَّ روح الوليِّ في هذه الأرض قد تخلَّصت من حُجُب المادَّة ومتعلِّقاتها، وانطلقت تحلِّق في فضاءات معرفيَّة تتَّصف بالشفافيَّة والصفاء، فليس من المستغرب أن يكتب ابن عربي قائلًا: «وما رأيت الفهم ينفذ أسرع ممّا ينفذ إذا حصل العارف في هذه الأرض»[4].

---

[1]- المصدر نفسه، ص259.

[2]- يستدعي هذا القول مشهدًا قرآنيًّا، هو موقف موسى -عليه السلام- مع الحق – تعالى- حينما تجلىَّ له في الخطاب من دون الرؤية وهو في عالم الحسّ والشهادة.

[3]- ثمَّة جزء مهم من منظومة ابن عربي العرفانيَّة، والتصوُّف بعامة، ينبني على النظر إلى عالم الشهادة وفق منظور ثنائيَّة الظاهر والباطن. فالظاهر هو الصورة، والباطن هو المعنى. ولكي يتحقَّق العارف من المعنى لا بد له من عبور الصورة؛ بمعنى أنَّه يلجأ إلى تحويل كثافة الصورة بإكسير الولاية من كينونتها الماديَّة المضلّلة، إلى كينونتها الروحانيَّة أو حقيقتها المعنويَّة الأزليَّة.

[4]- ابن عربي، الفتوحات المكّيَّة، السفر الثاني، ص260.

3. مستحيلات أرض الشهادة ممكنات أرض الحقيقة:

أ- اجتماع الأضداد، وانتفاء النقص:

يصف ابن عربي بعض بقاع أرض الحقيقة وأشجارها وثمارها بأوصاف تشاكل أوصاف أرض الجنَّة الموعود بها المؤمنون، بكلِّ ما فيها من موجودات وملذوذات، وعلى نحو قد يوهم المتلقّي بأنَّه يتحدَّث عن أرض الجنَّة لا عن أرض أخرى. ففي أرض الحقيقة أرض من ذهب بأشجارها وفواكهها، وأرض من فضَّة بأشجارها وثمارها وأنهارها وكلّ ما فيها من مخلوقات بما فيهم أناسها، وأرض من زعفران وأخرى من كافور. على أن وهْمَ المتلقّي يتلاشى عندما يقول، بعد وصفه مطعومات هذه الأرض ومشموماتها: «... ونعمتها ما لا يصفها واصف، تقصر فاكهة الجنَّة عنها»[1]. ويضيف: «وإذا نظرت إلى نسائها، ترى النساء الكائنين في الجنة بالنسبة إليهن، كنسائنا من البشر بالنسبة إلى الحور في الجنان»[2]؛ وعليه، فأرض الحقيقة غير أرض الجنَّة.

إنَّ ميزة انتفاء النقص من أرض الحقيقة الذي يشير إليه ابن عربي في قوله: «فلا يظهر فيها نقص أبدًا»[3]، يشي بأمرين، الأوَّل: النقص اللاَّحق بأرض الحسِّ والشهادة [= أرض المجاز]. والآخر: صلاحيَّة أرض الحقيقة لتجلّي الحقائق الإلهيَّة فيها تجليًّا ينتفي معه التلبيس والمراوغة، وذلك لاتِّصافها بالكمال. أمّا الجمع بين الضدَّين فيصوِّره السَّارد عبر مشهد الجمع بين الصغير والكبير، من غير أن يُكَبَّر الصغير أو يُصَغَّر الكبير. وهو يقول على لسان السَّارد المجهول: «ورأيت من كبر ثمرها بحيث لو جُعِلت الثمرة بين السماء والأرض، لحجبت أهل الأرض عن رؤية السماء، ولو جُعِلت على الأرض لفضلت عليها أضعافًا. وإذا قبض عليها الذي يريد أكْلَها، بهذه اليد المعهودة في القدر، عمَّها بقبضته لنعمتها، هي ألطف من الهواء. يطبق الرجل عليها يده، مع هذا العِظَم، وهذا بما تحيله العقول هنا [= أرض الحسِّ والشهادة] في نظرها. ولمّا شاهدها ذو النون المصري[4]، نطقَ بما حُكِي عنه من إيراد الكبير على الصغير، من غير أن يُصَغَّر الكبير، أو يُكَبَّر الصغير، أو يُوسَّع الضيِّق، أو يُضيَّق الواسع، فالعِظَم في التفاحة -على ما ذكرْتُه- باقٍ، والقبض عليها باليد الصغيرة، والإحاطة بها موجود، والكيفيَّة مشهودة مجهولة، لا يعرفها إلا الله. وهذا العلم ممّا انفرد الحقُّ به»[5].

---

[1]- المصدر نفسه، ص 261.

[2]- المصدر نفسه، ص 262.

[3]- المصدر نفسه، ص 264.

[4]- المصدر نفسه.

[5]- ذو النون بن إبراهيم المصري، أبو الفيض. ويقال: ثوبان بن إبراهيم، وذو النون لقب. ويقال: الفيض بن إبراهيم. كان أحد العلماء الورعين في وقته . توفيّ سنة (245هـ) وقيل سنة (248هـ). السلمي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين، طبقات الصوفيَّة، تحقيق: نور الدين شريبة، ط3، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1986، ص15-16. ابن الملقن، أبو حفص عمر بن علي، طبقات الأولياء، تحقيق: نور الدين شريبة، ط2، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1994، ص218-219.

ب - عدم امتزاج بحارها بعضها ببعض مع أن مكوّناتها متجاورة بلا فواصل:

يبدو ذلك مصداقًا لقوله، تعالى: ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ﴾ [الرحمن:18-19]. يقول ابن عربي: «... فتُعاين منتهى بحر الذهب تصطفق أمواجه، ويباشره بالمجاورة بحر الحديد، فلا يدخل من واحد في الآخر شيء»[1].

ج - القدرة على التصرُّف في الأشياء بالهمَّة، والتنقُّل بسرعة خاطفة:

«وأمّا أبنيتهم فمنها ما يحدث عن هِمَمِهم، ومنها ما يحدث كما تُبنى عندنا [=عالم الحسِّ والشهادة الأرضي] من اتِّخاذ الآلات وحسن الصنعة... وأمّا مراكبهم فتعظم وتصغر، بحسب ما يريد الراكب. وإذا سافروا من بلد إلى بلد، فإنهم يسافرون برًّا وبحرًا. وسرعة مشيهم في البر والبحر أسرع من إدراك البصر للمُبْصَر»[2].

د - وجود الظلمة والنور من غير شمس. وعدم قدرة الماء على إغراق سكّان هذه الأرض:

ومن عجائبها أنَّ «عندهم ظلمة ونور من غير شمس تتعاقب، وبتعاقبهما يعرفون الزمان. وظلمتهم لا تحجب البصر عن مُدْرَكه، كما لا يحجبه النور... وإذا سافروا في البحر وغرقوا، لا يعدو الماء عليهم كما يعدو علينا، بل يمشون فيه كمشي دوابه، حتّى يلحقوا بالسواحل»[3].

هـ - اتِّصاف الأعيان الكثيفة بالليونة واللطافة:

ومنها قوله: «ورأيت في هذه الأرض بحرًا من تراب، يجري مثل ما يجري الماء»[4].

إن التأمُّل في مجموع ما تنبني عليه أرض الحقيقة من خصائص، سيحيل بالضرورة إلى الوقوف على إحدى مقولات ابن عربي التي ينطلق منها في تأسيس رؤيته لنظام تجلّي الذات الإلهيَّة في مراتب الوجود المختلفة، ويسمّيها بالتنزُّلات: «اعلم أن التنزُّلات ليست إلا تعيُّنات وشؤونًا للذات الأحديَّة في الصور الأسمائيَّة، أوَّلها: تجلّي الذات في صور الأعيان الثابتة الغير المجعولة، وهو عالم المعاني، وثانيها: التنزُّل من عالم المعاني إلى التعيُّنات الروحيَّة وهي عالم الأرواح المجرَّدة، وثالثها: التنزُّل إلى التعيُّنات النفسيَّة وهي عالم النفوس الناطقة، ورابعها: التنزُّلات المثالية المتجسِّدة المتشكِّلة وهي عالم المثال، وباصطلاح الحكماء عالم النفوس المنطبعة، وهي بالحقيقة عالم الخيال. وخامسها: التنزُّل إلى عالم الأجسام المادِّيّة وهو عالم الحسِّ»[5]. ويمكن تمثيلها بالشكل الآتي:

---

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكّيَّة، السفر الثاني، ص263.
[2]- المصدر نفسه، السفر الثاني، ص265.
[3]- المصدر نفسه.
[4]- المصدر نفسه، ص 266.
[5]- المصدر نفسه.

الذات

صور الأعيان الثابتة

↓

وهو عالم المعاني

↓

عالم الأرواح المجرَّدة

↓

عالم النفوس الناطقة

↓

عالم المثال أو عالم الخيال

↓

عالم الأجسام المادِّية

↓

وهو عالم الحسِّ والشهادة

تُظهر هذه السلسلة من التجلِّيات كيفيَّة انكشاف الحقِّ -عزَّ وجلَّ- في مراتب الوجود المختلفة، بدءًا بالتجلّي المعنويِّ المجرَّد، وانتهاءً بالتجلّي المادِّيِّ والمحسوس، مرورًا بالمراتب الوسيطة التي تعمل على تكثيف المعنويِّ المجرَّد شيئًا فشيئًا. ورغم أنَّ عالم الأجسام المادِّيَّة أو عالم الحسِّ والشهادة يمثِّل آخر المراتب، وفيه ما فيه من الثقل الكثافة والحُجُب، فإنَّ فيه ميزة لا تتحقَّق في المراتب السابقة عليه، وهي أنَّه يشتمل على المراتب السابقة بالقوَّة؛ أي أنَّ كلَّ ما سبقه من مراتب مبطون فيه بالقوَّة، وإذا ما أراد العارف أن ينفتح على تلك المراتب بالفعل، فما عليه إلَّا أن يتجرَّد من عالمه المادِّيِّ المحسوس، ليكتشف أنَّ غلظ عالم الحسِّ والشهادة، وكثافته وصرامة منطقه، وتمايز حدود الأشياء فيه، ما هو إلَّا وهم وخيال، يحجبان الحقائق الإلهيَّة في صيغ تجلِّياتها في المراتب السابقة، والمضمرة - في الوقت نفسه- في مرتبة عالم الحسِّ والشهادة، ولكنَّ حكمة الحقِّ - تعالى- اقتضت إبداع عالم الحسِّ والشهادة على هذا النحو لمناسبة التشريع والتكليف وحمل الأمانة.

إنَّ الموازنة بين عالَمي الحسِّ والشهادة الأرضي وعالم الحقيقة، سيفضي إلى نتيجة مفادها أنَّ الوقوف عند مظاهر الأشياء والقوانين التي تتحكَّم بها في عالم الشهادة الأرضيِّ، لا يؤدّي إلَّا إلى معرفة وجهٍ من وجوه الحقيقة الإلهيَّة المتجلِّية في هذا العالم المادِّي، تتمثَّل في منطق العقل وقوانين المادَّة وثبوت الأسباب والعلل. وأيّ خسارة سيخسرها العارف - في مجال معرفته بالله تعالى- إذا رضي بالوقوف عند هذا الحدِّ؟! ولهذا، يسعى العارف لاستكمال بحثه عن الوجوه الأخرى لتلك الحقيقة، ولا يتأتّى له ذلك إلَّا بالعروج الروحيِّ إلى/ في ما هو مضمَر في عالم الحسِّ والشهادة الأرضي من حقائق روحيَّة ومعنويَّة، ليقع على وجه آخر للحقيقة الإلهيَّة. وليست أرض الحقيقة إلَّا مثالاً على هذا الوجه الآخر. ثمَّ إنَّه ليس من قبيل المصادفة أن يأتي هذا المثال مضادًّا لنظيره عالم الحسِّ والشهادة الأرضيِّ؛ إذ إنَّ الحقَّ -عزَّ وجلَّ- يتفرَّد بصفة جمعه بين الضدَّين، كما تقدَّم في قول ابن عربي، وكما قال أبو سعيد الخرّاز يومًا: «ما عرفت الله إلَّا بجمعه بين الضدَّين. ثمَّ تلا قوله، تعالى: ﴿**هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ**﴾ [الحديد:3] يريد من وجهٍ واحد، لا من نِسَبٍ مختلفة كما يراه أهل النظر من علماء المسلمين»[1].

لقد كانت النتيجة التي انتهى إليها ابن عربي عندما قال: «وكلُّ حديث وآية وردت عندنا [= عالم الحسِّ والشهادة الأرضي] ممّا صرفها العقل عن ظاهرها، وجدناها على ظاهرها في هذه الأرض [= أرض الحقيقة]»[2]، نتيجة منطقيَّة تتَّسق مع مقدِّماته. ولعلَّه من الحقِّ أن يضاف إلى مقولته: أنَّ ما يبدو مستحيلاً في عالم الشهادة الأرضي مُضمر بالممكن ومسكون به.

الإنسان الخليفة مفتاحُ أرض الحقيقة وخازنُها:

من المقولات العرفانيَّة الأثيرة لدى الصوفيَّة، ولا سيَّما ابن عربي، أنَّ الإنسان بجرمه الصغير يضاهي الكون بجرمه الكبير، وأنَّ كلَّ ما هو مفصَّل ومشتَّت في الكون مجموع في هذا الجرم الصغير. فالإنسان، على حدِّ عبارة النِّفَّري المختزلة، معنى الكون كلِّه[3]. أمّا ابن عربي فيذهب إلى تفصيل هذا المعنى، واستدراجه إلى منظومته العرفانيَّة سعيًا للكشف عن أهمِّيَّة الوجود الإنسانيِّ ومركزيَّته بالنسبة إلى غيره من المخلوقات، وهو معنيٌّ بإنشاء نظام معرفيٍّ عرفانيٍّ يبيِّن فيه موقع الإنسان الخليفة من الحقِّ - تعالى- من جهة، ومن الكون بأسره من جهة أخرى. فالإنسان في مرتبة كماله عند ابن عربي هو بمنزلة مرآة لها وجهان، الوجه الأوَّل يعكس صورة الحقِّ - تعالى- فهو من

[1]- وجدي، محمد فريد، دائرة معارف القرن العشرين، مادة «وجد» وهي مأخوذة عن رسالة بعنوان: «هتك الأستار في علم الأسرار» لم يُذكر اسم مصنفها. وجاء في مقدِّمتها: ألفتها من مصنفات الشيخ المحقِّق محيي الملة والدين ابن عربي قدَّس الله سره، وغيرها من كتب المحقّقين. ج10، ص674. وانظر: عودة، أمين يوسف، تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفيَّة، ط1، منشورات رابطة الكتاب الأردنيين، عمان، 1995، ص77-78.

[2]- ابن عربي، الفتوحات المكيّة، السفر الثالث، ص174.

[3]- المصدر نفسه، السفر الثاني، ص273.

هذا الوجه يعدُّ مجلًى للوجود الحقِّ وقِدَمه، أمَّا الوجه الآخر فيعكس الكون بأسره، ويعدُّ مجلًى للخلق وحدوثه. فالإنسان كائنٌ برزخيٌّ جامعٌ بين الأضداد، ولعلَّه - من ثمَّ - استحقَّ مقام الخلافة. يقول في هذا الصدد: «والإنسان الذي هو آدم عبارة عن مجموع العالم، فإنَّه الإنسان الصغير، وهو المختصر من العالم الكبير. والعالم، ما في قوَّة إنسان حَصْرُه في الإدراك لِكِبَرِه وعِظَمِه، والإنسان صغير الحجم، يحيط به الإدراك من حيث صورته وتشريحه، وبما يحمله من القوى الروحانيَّة، فرتَّب الله فيه جميع ما خرج عنه ممّا سوى الله، فارتبطت بكلِّ جزء منه حقيقة الاسم الإلهيِّ التي أبرزته وظهر عنها، فارتبطت به الأسماء الإلهيَّة كلُّها لم يشذَّ عنه منها شيء، فخرج آدم على صورة الاسم الله، إذ كان هذا الاسم يتضمَّن جمع الأسماء الإلهيَّة، كذلك الإنسان - وإن صغر جرمه - فإنَّه يتضمَّن جميع المعاني»[1].

ويضيف: «...كذلك الإنسان - وإن صغر جرمه عن جرم العالم - فإنَّه يجمع جميع حقائق العالم الكبير، ولهذا يسمّي العقلاء[2] العالم إنسانًا كبيرًا، ولم يبق في الإمكان معنًى إلاَّ وقد ظهر في العالم فقد ظهر في مختصره»[3].

تنطوي هذه المقولات العرفانيَّة على إمكانيَّة تأويل أرض الحقيقة بما لا يتعارض مع دلالتها المركزيَّة. فالإنسان الذي استخلفه الحقُّ - تعالى- على الكون، وجعل هذا الكون، في الوقت نفسه، مجموعًا فيه، يستأهل أن يكون خازنًا لأرض الحقيقة ومفتاحًا لها. وما دام ابن عربي يصوِّر آدم [=الإنسان] جامعًا لما تفرَّق في الكون من حقائق إلهيَّة، فمن البدهيِّ القول بأنَّ أرض الحقيقة من محمولات هذا الإنسان ومضمراته، علم ذلك أم لم يعلم؛ وإذن، فأرض الحقيقة ليست أرضًا مفارقة للذات الإنسانيَّة، أو الأحرى يقال: إنَّ هذه الأرض ليست أرضًا بالمعنى المتعارف عليه، ولكنَّها شكل من أشكال الكينونة الوجوديَّة أو الطاقة الخلاقة المضمرة في الإنسان، وهي تشبه من وجه آخر الجنَّة، لكنَّها جنَّة محايثة للإنسان، ومفتاحها معه، فإن أحسن استعماله ولجها، وحقَّق السعادة لنفسه. أليست هذه الأرض تشبه تلك المدن الفاضلة التي كان يحلم بها الفلاسفة عبر التاريخ الإنسانيّ! واجتهد كلُّ واحد منهم في صياغة المبادىء التي تقوم عليها أو إن شئت قلت المفاتيح! أمَّا مفتاح هذه الأرض عند ابن عربي، والصوفيَّة عامَّة، فهو المجاهدة[4] الحقَّة في سبيل معرفة الله - تعالى - والوصول إلى

---

[1]- النفّري، محمد بن عبد الجبار، كتاب المواقف والمخاطبات، تحقيق: آرثر يوحنا أربري، مكتبة الكليَّات الأزهريَّة، القاهرة، د. ت، ص5.

[2]- ابن عربي، الفتوحات المكيَّة، طبعة دار صادر، ج2، ص124.

[3]- لعلَّه يشير إلى إخوان الصفا وخلاَّن الوفا، الذين أشاروا في رسائلهم إلى المضاهاة بين الإنسان والعالم، وتسمية العالم إنسانًا كبيرًا، والإنسان عالماً صغيراً. أنظر: رسائل إخوان الصفا، طبعة دار صادر، بيروت، 1999. الرسالة الثانية عشرة من الجسمانيَّات والطبيعيَّات في قول الحكماء: «إن الإنسان عالم صغير»، ج2، ص456-479.

[4]- ابن عربي، الفتوحات المكيَّة، طبعة دار صادر، ج2، ص 142. وانظر: ابن عربي، محيي الدين، كتاب نقش الفصوص، ص1. وكتاب التراجم، ص31، وكلاهما في ضمن رسائل ابن عربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، مصورة عن طبعة حيدر آباد الدكن، د. ت. وانظر: عقلة المستوفز لابن عربي، طبع في مدينة ليدن بمطبعة بريل، 1331هـ، ص45.

مقام الولاية الكبرى[1]، هذا المقام الذي يضاهي، بل يفوق، الإكسير الذي كان يحلم به الكيميائون القدماء على طريقتهم الخاصَّة، والذي يحوِّل المعادن الخسيسة إلى معادن ثمينة، على أنَّ بحثهم انتهى بهم إلى طريق مسدود، بخلاف الصوفيَّة الذين أدركوا أنَّ مفتاح مُغيَّبات النفس البشريَّة، وكذلك مغيَّبات الكون التي هي جزء من مغيَّبات النفس البشريَّة، تتجلّى في معرفة الله - تعالى- عبر طريق المجاهدة، والتحقُّق بمقام الولاية الكبرى، هذا المقام الذي يمنح صاحبه القدرة على قلب صور الأعيان والتصرُّف فيها، حيث يردُّ الجاهل عالمًا، ويحوِّل الظلمة إلى نور، ويقلب الكثيف لطيفًا، والمستحيل ممكنًا، ويخرق حدود الزمان والمكان. إنَّه يرتحل بالإنسان من كينونته البرّانيَّة المحدودة إلى حقيقة كينونته الجوّانيَّة الفسيحة. أليس مقام الولاية بهذا الاعتبار هو المفتاح الذهبيَّ لأرض الحقيقة بعجائبها وغرائبها! وما الكرامات وخوارق العادات المعروفة عند أولياء الله - تعالى - إلا جزء يسير من هذه الأرض المستسرَّة في الإنسان الخليفة بالفعل. وليس إظهار الكرامات يشكِّل غاية في ذاتها عندهم، إنَّما يأتي هذا الإظهار في سياق تعريف الآخر الذي يجهل ما تكتنزه ذاته من طاقة خلاّقة، وفضاء مطلق يستعصي على الحصر والتقييد. إنها معرفة للذات وحقيقتها أوَّلاً وآخرًا. وقد أدرك الصوفيَّة جوهر الحقيقة عندما قالوا: من عرف نفسه عرف ربَّه.

سرد الحقيقة وسرد المجاز:

يسرد ابن عربي مشاهدات عيانيَّة، رآها وعايشها، فهي ليست خيالاً أو تجاوزًا للواقع. والمدقِّق في السَّرد الذي يصوِّر هذه المشاهد الغريبة والعجيبة، يرى أنَّ صفة التصوير المجازي تكاد تنتفي فيه، والأغلب الأعمُّ في لغة السرد هذه أنَّها لغة الحقيقة، هذا المصطلح البلاغيّ الذي يستعمل في مقابل مصطلح المجاز، الذي هو انحراف عن الحقيقة اللغويَّة بكيفيَّة ما. وهذا يعني أنَّ العلاقة بين السَّرد المكتوب أو المحكيِّ، والواقع الذي يحكي عنه، هي علاقة معكوسة بالنظر إلى الكتابة التي تدخل في نطاق السَّرد الأدبيِّ عمومًا، فبدلاً من أن يكون الانحراف في لغة السَّرد كان الانحراف في واقع أرض الحقيقة الممثَّل في غرائبها وعجائبها قياسًا بأرض عالم الحسِّ والشهادة؛ لذلك لجأ ابن عربي في لغة السَّرد إلى استعمال لغة الحقيقة لا لغة الانحراف اكتفاء بانحراف الوقائع نفسها. ولكن ماذا عن سرد العجائبيِّ والغرائبيِّ في أرض عالم الحسِّ والشهادة، كما في حكايات ألف ليلة وليلة مثلاً، هذا السَّرد الذي يكاد يضاهي بغرائبيَّته وعجائبيَّته وقائع أرض الحقيقة؟ إنَّ العامل المشترك

[1]- المجاهدة في الاصطلاح الصوفيّ تعني: حمل النفس على المشاق البدنيَّة ومخالفة الهوى على كلّ حال. كتاب اصطلاح الصوفيَّة، في ضمن رسائل ابن عربي، ص8 . وترد مصطلحات أخرى تحيل إلى المعنى نفسه كمصطلح «كيمياء السعادة» الذي يعني: تهذيب النفس باجتناب الرذائل وتزكيتها عنها واكتساب الفضائل وتحليتها بها. وكذلك مصطلح «كيمياء الخواص» ومعناه: تخليص القلب عن الكون باستئثار المكون. أنظر: القاشاني، عبد الرزاق، معجم اصطلاحات الصوفيَّة، تحقيق: د. عبد العال شاهين، ط1، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، 1992، ص89. وليس غريبًا أن يؤلّف الغزالي كتابًا بعنوان: كيمياء السعادة. وكذلك ابن عربي في كتابه: كيمياء السعادة لأهل الإرادة.

بينهما هو الغريب والعجيب في كليهما، وإن كانت المنطلقات مختلفة في جانب ومتفقة في جانب آخر. وسيتمُّ توضيح هذا في ما سيأتي.

لا بدَّ من القول أنَّ السَّارد الشعبيَّ في حكايات ألف ليلة وليلة ذات السِّمة الغرائبيَّة والعجائبيَّة، يختلق الوقائع اختلاقًا، ويبدعها من خياله الخلاق إبداعًا، في محاولة منه أن يصنع عالمًا مغايرًا في علاقاته ومنطقه للعالم الذي يعيش فيه، والذي لا يسمح له بتجاوز قوانينه الصارمة، ومنطقه المعلَّل، وحواجزه الكثيفة. ولا يجد السَّارد الشعبيُّ في هذه الحالة سوى اللُّغة أداة يصنع منها عالمه المجازيَّ أو الخارق أو غير المألوف، وإن شئت قلت أرض حقيقته الخاصَّة به، حيث يمارس خلق الوقائع الغريبة والعجيبة على مستوى لغويٍّ فقط، سواء كان محكيًّا أم مكتوبًا. فاللُّغة هنا هي التي تتيح له خلق الوقائع المجازيَّة [= الوقائع المنحرفة أو العجيبة أو الغريبة] فهي لغة خلّاقة ومبتكرة، وليست لغة محايدة أو شبه محايدة كما عند ابن عربي الذي لم يكن بحاجة إلى اختلاق مثل هذا العالم على صعيد لغويٍّ، لأنَّه كان حقيقة بالنسبة إليه وواقعًا عايشه، فلم تكن لغة سرده سوى وصف مباشر ونقل أمين له. ولا يفهم من ذلك أن لغته السَّرديَّة أقلُّ في مستواها الإبداعيِّ من لغة السرد في ألف ليلة وليلة، بل إن لغته تفوق نظيرتها جماليًّا تفوُّقًا واضحًا، بيد أنَّ اختلاف الوضعين بين سارد عجائب ألف ليلة وليلة، وسارد عجائب أرض الحقيقة، هو الذي أفضى إلى وصف لغة السرد في ألف ليلة وليلة بما تقدَّم.

قد تكون الموازنة بين عوالم التصوُّف وعوالم ألف ليلة وليلة في هذا السياق ضربًا من المغامرة، ولكنَّها على كلِّ حال مغامرة تستحقُّ الخوض، لا سيَّما أنَّها ترتكز على التأويل. والاختلاف الظاهر بين هذين العالمين من وجه، يضمر تشاكلاً باطنًا بينهما من وجه آخر. فالصوفيُّ عندما يختار خوض المجاهدة، والسعي لمعرفة الحقِّ - تعالى - إنَّما يختار الطريق التي يرى فيها سعادته التي ما بعدها سعادة، وليس أدلَّ على ذلك ممّا رواه ابن عربي في شأن أرض الحقيقة التي فيها ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر. وليس يدخل هذه الأرض إلَّا من باتت نفسه طوع يده، واستطاع أن يتجرَّد عنها، أو بلغة ابن عربي» يَتَرَوْحن»، ولا يتأتّى له ذلك إلَّا بالمجاهدة المشروعة التي تنتهي بصاحبها إلى مقام الولاية الكبرى، وإلى أن يقول للشيء كن فيكون بإذن الله، على سبيل الاستخلاف والتبعيَّة، لا على سبيل الأصالة.

إنَّ ما يكتشفه الصوفيُّ عبر رحلته في ذاته المؤدِّية إلى الحقِّ - تعالى - من عوالم خارقة للمألوف والمعروف، ومن ملذوذات ومطعومات ومشمومات ومبصرات غير معهودة في عالم الحسِّ والشهادة الأرضيِّ، أمر ملموس ومشهود ومحسوس بالنسبة إلى الصوفيِّ، لكنه بالنسبة إلى سارد الحكاية الشعبيَّة أمر متخيَّل، وأمر يقع في نطاق الرغبة الدفينة الغائرة في اللَّاشعور الجمعيِّ عند

الشعوب. ولعلَّه غير خاف أنَّ الحكاية الشعبيَّة تمثِّل وسيطًا سرديًّا، ربما لا يدانيه وسيط آخر في الدلالة على مخبآت اللاَّشعور الجمعيِّ، الحافلة بالرَّغبات والنزعات التي يفرض عليها المجتمع حظرًا ورقابة، ولكنَّها رغم هذا السياج المضروب حولها، تجد لها منفذًا ومتنفَّسًا في فعل الحكي، عبر التسامي بها وتحويلها تحويلاً لاواعيًا إلى مسرودات يتقبَّلها المجتمع[1]، حين لم تجد لها متَّسعا في أرض الواقع كممارسة فعليَّة، إمَّا نتيجة المنع والحظر إن كانت ممكنة الحدوث، وإمّا نتيجة أنَّها تنشد تحقيق رغبات تفوق القدرات البشريَّة.

ثمَّة نمطان من الحكايات يمكن الإشارة إليهما في هذا السياق، يتعيَّن النمط الأوَّل في حكايات الجنس المكشوف، ويتعيَّن الآخر في حكايات الخوارق والغيبيَّات بأشكالها المتعدِّدة. وستتجاوز القراءة النمط الأوَّل لتقف عند النمط الآخر.

تحفل حكايات الليالي بقصص الخوارق التي تتَّصل بعوالم السحر والجنِّ والعفاريت، حيث تتوسَّل فيه الشخصيات الإنسانية بعناصر مساعدة، تنماز بقدرات تفوق القدرات البشرية في تحقيق المطلوب والمرغوب. وهي المفتاح السحري الذي يضعه السارد الشعبي في اللحظة التي يراها مناسبة في يد الشخصية، بصرف النظر عن انسجامها مع منطق الأفعال السابقة أو اللاحقة للحكاية، أو تناقضها معها، فالمهمُّ هو أن يؤدّي هذا المساعد الدور الذي يتطلَّبه الموقف في تلك اللحظة. إنَّ تناقض الأفعال في الحكاية، وعدم خضوعها لنمو منطقي وطبيعي في غير قليل من الأحيان، حتّى في الأفعال الخارقة من حيث بنيتها الداخلية الخاصة بها، ينطوى على مدى تأثير اللاشعور في آليات السرد وهيمنته عليها؛ إذ «إن طبيعة اللاشعور لا تحفل بالمتناقضات بل تتَّسع لها جميعًا، فتتعايش كلُّها في أعماقه»[2]، وهذا يدلُّ دلالة واضحة على رغبة السارد الشعبي التي تختزل رغبة الناس في اللاشعور، في خرق المألوف، وكسر حدود المنطق والعقل، سعيًا إلى إنشاء عالم مغاير، يوازي عالم اللاشعور والأحلام الذي يمكن أن يتحقَّق فيه المراد بكلمة أو إشارة أو فعل يسير.

تتجلّى العوامل المساعدة في تشكيل السرد الخارق بمظاهر مختلفة، لعلَّ من أبرزها خاتم سليمان، والمصباح السحري، والخرزة ذات الوجوه الخمسة المطلسمة، وشخصيَّات الجنِّ والعفاريت المسخَّرة، أو تلك التي تتحرَّر من القماقم بمساعدة خارجية. هذه العوامل المساعدة،

---

[1]- الولاية صغرى وكبرى، فالصغرى يتولىَّ فيها العبد طاعة الله، والكبرى هي التي يتولىَّ الله فيها عبده فلا يكله إلى نفسه ولا إلى الناس. والولاية في الاصطلاح: قيام العبد بالحق عند الفناء عن نفسه. وقيل: تولّي الحق - سبحانه وتعالى- عبده بظهور أسمائه وصفاته عليه، علمًا وعينًا وحالًا وتصرُّفًا. أنظر: الحفني، عبد المنعم، الموسوعة الصوفيَّة، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2003، ص1008.

[2]- يمكن قول هذا مع شيء من التحفُّظ، لأنَّ طبقات المجتمع الرسميِّ والمحافظ ما زالت تفرض حظرها الشديد على هذا النمط من المسرودات، ولا يخفى على أحد ما تعرَّضت له حكايات ألف ليلة وليلة من محاكمة وإقصاء، إلى أن أعيد النظر في ذلك وتمَّ الإفراج عنها. أنظر في ما يتعلق بمحاكمة ألف ليلة وليلة: مجلَّة «فصول» الأعداد الخاصة بألف ليلة وليلة، المجلَّد الثاني عشر، العدد الرابع، شتاء 1994، ج1، ص273-293. والمجلَّد الثالث عشر، العدد الأول، ربيع 1994، ج2، ص280-287.

وغيرها، تشكِّل في حكايات ألف ليلة وليلة ما يشبه العلامات الأيقونيَّة التي تنحلُّ مضمراتها الدلاليَّة في دلالة واحدة، معلنة عن انكشاف تلك العوالم الغيبيَّة - وإن شئت قلت عالم اللاَّشعور- القادرة على تلبية الرَّغبات المكبوتة، واستحضار ما لذ وطاب استحضارًا سحريًّا يتجاوز كلَّ ما من شأنه أن يقيِّد أو يمنع أو يحرِّم. وتنبغي الإشارة إلى أنَّ ثمَّة صيغة بنيويَّة ذات نمط واحد تتكرَّر في سرد حكايات ألف ليلة وليلة في الأغلب الأعمِّ، وتشكِّل هويَّة العلاقة بين هذه العوامل المساعدة، وأفعال الشخصيَّات الرئيسة وأوضاعها. وتتجلّى هذه العلاقة في أنَّ الشخصيَّة لا تصل إلى الحلِّ السحريِّ، ومن ثَمّ تحقيق المراد، إلَّا بعد أن تعيش وضعًا من أوضاع الحرمان والعوز [= الدافع] الذي يدفع الشخصيَّة إلى البحث عن حلٍّ [= الفعل] حيث تصادف مجموعة من الصعوبات [= الموانع] فتعمل على إبطالها وتجاوزها بمشقَّة وجهد كبيرين، لتنتهي إلى امتلاك المفتاح السحريِّ الذي يحقِّق لها الرَّغبات المنشودة [=الوصول][1].

وبعد، فهل ثمَّة علاقة بين شكل البنية النمطيَّة الذي تنتظم معظم الأفعال في حكايات ألف ليلة وليلة، وبنية الأفعال التي يخضع لها الصوفيُّ في رحلته المعرفيَّة التي توصله إلى ما سمَّاه ابن عربي بأرض الحقيقة، أو ما تسمّيه هذه القراءة التأويليَّة بأرض الذات الإنسانيَّة؟

ذكر ابن عربي أنَّ دخول أرض الحقيقة لا يكون إلَّا للعارفين القادرين على تجريد أرواحهم من أجسادهم [=التروحن] لأن هذه الأرض لا تقبل إلَّا كلَّ ما هو روحانيّ. يقول: «وإذا دخلها العارفون فإنَّما يدخلونها بأرواحم لا بأجسامهم، فيتركون هياكلهم في هذه الأرض الدنيا، ويتجرَّدون»[2]. وللوصول إلى هذه المرحلة من الولاية الكبرى، لا بدَّ للشخصيَّة الصوفيَّة أن تمرَّ في مراحل متعدِّدة من المجاهدات وقطع والمقامات التي تشكِّل رحلة الصوفيِّ إلى معرفة الحقِّ - تعالى- وتحقيق الولاية، والمتمعِّن في رحلة الصوفيِّ أو معراجه أو سفره الروحيِّ، يجد أن مكوِّنات هذه الرحلة الروحيَّة تكاد تخضع للبنية ذاتها - إن لم تكن مطابقة لها - التي تنتظم حكايات ألف ليلة وليلة، فالشخصيَّة التي ستسلك طريق التصوُّف، تتعرَّض لموقف ما يجعلها تتنبَّه إلى سلوكها، وتتأمَّل في أعمالها لتكتشف أنها ليست في مرضاة الله - تعالى - فترجع وتتوب. وقد عبرَّ القشيري عن مثل هذا الموقف في سياق الحديث عن بداية الطريق بقوله: «فأوَّل ذلك انتباه القلب عن رقدة الغفلة، ورؤية العبد ما هو عليه من سوء الحالة... فإذا فكَّر بقلبه في سوء ما يصنعه، وأبصر ما هو عليه من قبيح

---

[1]- فرج، فرج أحمد، «التحليل النفسي وألف ليلة وليلة، دراسة تمهيديَّة»، مجلَّة «فصول»، المجلَّد الثاني عشر، العدد الرابع، شتاء 1994، ج1، ص121. وللوقوف على شيء من التناقضات في السرد، يمكن الرجوع -على سبيل المثال- إلى القصَّة الإطاريَّة من حكايات ألف ليلة وليلة، الوحدة السرديَّة الخاصَّة بسفر شهريار وأخيه شاه زمان والتقائهما بالمارد وفتاة الصندوق المخطوفة.

[2]- تُنظر على سبيل المثال حكاية «جودر مع أخويه وأمه» التي تستغرق إحدى وثلاثين ليلة، بدءا بالليلة 623 وانتهاء بالليلة 653 في الجزء الرابع من كتاب ألف ليلة وليلة، طبعة دار مكتبة الحياة. بيروت، د. ت. وفي هذه الحكاية يحصل «جودر» بعد المشقَّة ومواجهة الأهوال والمخاطر، على الخاتم السحريِّ الذي يدعكه ويأمر خادمه بما يريده من حوائج الدنيا مهما كانت.

الأفعال، سنحت في قلبه إرادة التوبة، والإقلاع عن قبيح المعاملة، فيمدُّه الحقُّ -سبحانه- بتصحيح العزيمة والأخذ في جميل الرجعة، والتأهُّب لأسباب التوبة»[1].

إن سوء الحالة، وقبيح الأفعال والمعاملة التي يراها العبد طاغية على أحواله [=الدافع إلى التوبة والمضيّ في الطريق الصوفيّ] توازي بنيويًّا حالة العوز والحاجة التي تعاني منها الشخصيَّة في سرد ألف ليلة وليلة. ثمَّ يعقب التوبة مجاهدة النفس [= الفعل] التي تعمل على كبح جماح الشهوات، وتمزيق حجب الغفلة [=الموانع] بغية التحقُّق في مقامات الطريق والترقّي فيها، والفوز بمقام الولاية الكبرى [=الوصول].

تبدي هذه المقاربة بين رحلة الشخصيَّة في سرد ألف ليلة وليلة، ورحلة الصوفيِّ، توازيًا واضحًا في بنية الأعمال في كلٍّ من الرحلتين. ولكن ثمَّة فرق جوهريٌّ بينهما، يجعلهما يسيران في اتجاهين متضادَّين؛ فرحلة الصوفيِّ رحلة معرفيَّة داخليَّة، استنادًا إلى: من عرف نفسه عرف ربَّه، ولا علاقة لها بقطع المسافات الجغرافيَّة، وتهدف إلى المعرفة الإلهيَّة والتحقُّق بمقام الولاية الكبرى والسعادة الأخرويَّة. ورحلة الشخصيّة في ألف ليلة وليلة رحلة معرفية خارجيَّة تعتمد على قطع المسافات الجغرافيَّة، وتهدف إلى المغامرة والاستكشاف والسعادة الدنيويَّة. تلك رحلة سماويَّة، وهذه رحلة أرضيَّة، والفرق بينهما كالفرق بين الحقيقة والمجاز؛ فالولاية الكبرى بالنسبة إلى الصوفيِّ هي المفتاح السحري، والإكسير، وكيمياء السعادة، وبهذه المفاتيح يكتشف أرض حقيقته المنطوية في ذاته، والمشتملة على الغرائب والعجائب، وعلى كلِّ ما لذَّ وطاب.

من المهم الإشارة إلى أنَّ هذه الأرض وما فيها حقيقيٌّ وليس مجازيًّا. أمَّا الخاتم السحريُّ، أو الخرزة المطلسمة، أو الجنُّ، وغيرها من مفاتيح سحريَّة، وما تستحضره من عوالم عجيبة وغريبة، فتمثِّل الحلَّ المتاح والوحيد للسَّارد الشعبي الذي يختزل رغبات الشعوب، والذي لا يملك ما يملكه الصوفيُّ صاحب الولاية الكبرى، على أنَّ هذا الحلَّ ليس حلاًّ حقيقيًّا، إنه حلٌّ مجازي، أو حلٌّ سرديٌّ إن جاز التعبير. إنَّ سرد ألف ليلة وليلة، يؤلِّف عوالم لغوية بديلة توازي عوالم ابن العربي في أرض الحقيقة. وعلى الرغم من تباعد هذين العالمين في ظاهر الأمر، فإنَّ السَّارد الشعبيَّ عندما راح ينشىء عوالمه السحريَّة، كان يعبرِّ في لاشعوره عن إمكانيَّة وجود هذه العوالم وجودًا حقيقيًّا في مكان ما قريب، يكاد يكون أقرب إليه من حبل الوريد؛ لأنه ينطق به ويسرده ويؤلِّفه. فهل يمكن الادعاء بأن كتاب ألف ليلة وليلة هو كتاب الإنسان، وهو يمثل النسخة الأرضية، وإن شئت قلت: النسخة المجازية لعالم الغرائب والعجائب، في مقابل كتاب أرض الحقيقة، وهو كتاب الحقِّ

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكيّة، السفر الثاني، ص260.

- تعالى - الوجوديّ الذي يمثِّل النسخة السماويَّة، وإن شئت قلت: النسخة الحقيقيَّة لعالم الغرائب والعجائب. إنها الحقيقة في مقابل المجاز. ولعلَّ هذه القراءة التأويليَّة قد أومأت في ما تقدَّم من كلام إلى أنَّ المجاز، وإن كان مجازًا، فإنه مضمر بالحقيقة. وهكذا قال النِّفَّري في واحد من مواقفه: «وقال لي: ليس الكاف تشبيهًا، هي حقيقة أنت لا تعرفها إلَّا بتشبيه»[1].

لائحة المصادر والمراجع

1. ابن الملقن، أبو حفص عمر بن علي، طبقات الأولياء، تحقيق: نور الدين شريبة، ط2، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1994.
2. ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكيَّة، تحقيق وتقديم: عثمان يحيى، تصدير ومراجعة: إبراهيم مدكور، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، 1985، السفر الثاني.
3. ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكيَّة، دار صادر، بيروت، د. ت، ج2.
4. ابن عربي، محيي الدين، تنبيهات على علو الحقيقة المحمديَّة العليَّة، تحقيق: حسن محمود، ط1، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، 1988.
5. البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، ط1، دار الكتب العلميَّة، بيروت، 1992، ج2، ص556، حديث رقم (3654).
6. الحفني، عبد المنعم، الموسوعة الصوفيَّة، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2003.
7. الحكيم، سعاد، المعجم الصوفي، ط1، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، 1981.
8. خميس، ساعد، نظريَّة المعرفة عند ابن عربي، ط1، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، 2001.
9. السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، دار الهجرة، بيروت، 1986.
10. السلمي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين، طبقات الصوفيَّة، تحقيق: نور الدين شريبة، ط3، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1986.
11. العجلوني، إسماعيل بن محمد، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، أشرف على طبعه وتصحيحه

[1]- القشيري، عبد الكريم بن هوازن، الرسالة القشيريَّة في علم التصوُّف، تحقيق وإعداد: معروف زريق، وعلي عبد الحميد بلطه جي، ط2، دار الجيل، بيروت، 1990، ص92.

والتعليق عليه: أحمد القلاش، ط4، مؤسَّسة الرسالة، بيروت، 1985، ج2.

12. عودة، أمين يوسف، تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفيَّة، ط1، منشورات رابطة الكتاب الأردنيين، عمان، 1995.

13. الغراب، محمود محمود، شرح فصوص الحكم من كلام الشيخ محيي الدين ابن عربي، الناشر: المؤلف، دمشق، 1985.

14. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، جواهر القرآن ودرره، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، ط6، بيروت، 1990.

15. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، مشكاة الأنوار في ضمن رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلميَّة، بيروت، 1986.

16. القاشاني، عبد الرزاق، معجم اصطلاحات الصوفيَّة، تحقيق: د. عبد العال شاهين، ط1، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، 1992.

17. القشيري، عبد الكريم بن هوازن، الرسالة القشيريَّة في علم التصوُّف، تحقيق وإعداد: معروف زريق، وعلي عبد الحميد بلطه جي، ط2، دار الجيل، بيروت، 1990.

18. النفّري، محمد بن عبد الجبار، كتاب المواقف والمخاطبات، تحقيق: آرثر يوحنا أربري، مكتبة الكليَّات الأزهريَّة، القاهرة، د. ت.