

الأبعاد المعرفية في التصوف؛ في ضوء الفتوحات المكية

Epistemological dimensions of mysticism

الباحثة: جميلة قديري

جامعة جيلالي اليابس سيدي بلعباس

djamila.kadiri@univ-mosta.dz

الأستاذ الدكتور: نورالدين صبار

جامعة جيلالي اليابس سيدي بلعباس

تاريخ النشر: 2020/06/25

الملخص: يعد الفناء الصوفي لدى المتصوف ليس لغة دينية أو إصلاح مقدّس يتحدد بالطقوس والأدعية المنتظمة التي يعرفها العوام والخواص، بل هو عبارة عن ملتقى ذلك السر الرباني المطلق القائم على عالم الرموز التي تجد في ظلها الذات العارفة غايتها المنشودة التي خلقت من أجله
الكلمات المفتاحية: الفناء الصوفي، المقدّس، السر الرباني، الذات العارفة.

Abstract : The Sufi annihilation of the Sufi is not a religious language or a sacred reform that is determined by the regular rituals and supplications known to the common people and the private ones, but rather is a meeting point for that absolute divine mystery based on the world of symbols in which the knowing self finds its desired goal for which it was created.

المؤلف المرسل: جميلة قديري djamila.kadiri@univ-mosta.dz

المقدمة: لعل قدرة الوعي القادرة على اقتحام ونفاد حكمة القانون الداخلي الروحاني في تجارب الذات العارفة لا يخرج عند أهل الاختصاص على شيئين اثنين: عمق هذا الوعي، ثم دربته هي مجال الربط بين عالم الأشياء ما ظهر منها وما بطن؛ ذلك أنّ مثل هذا العمق هو الحجر الأساس الذي يؤهل من الذات العارفة للوصول إلى الواقعة بعدما كان أمرها الوجودي الكينوني مجردا من أعراضها على أن يكون دربة الربط بين عالم الأشياء تتيح للذات المقارنة بين الوقائع التي تملك معنى واحدا لا شريك له، مع اقتناص وجود الشبه والاختلاف وتدبر وتبطن ما يمكن أن تدل عليه من أسرار وجودية ومعرفية تتماشى وعالم الحقيقة المطلقة⁽¹⁾.

وإذا كان الأمر كذلك؛ فإنّ استبطان عالم الفناء الصوفي بمستوياته الأساسية التي يحويها في باطنه داخليا وخارجيا هو الذي دفع ابن عربي وغيره من المتصوفة لأن يطرحوا كثيرا من التساؤلات ويقعون في كثير من الحيرة الدالة على مبدأ التمايز والاختلاف بينهم وبين باقي البشر؛ الشيء الذي جعل من ابن عربي عبرفتوحاته المكينة ورسائله المختارة أن يتوقف عند بعض من المفاهيم الصوفية التي رآها قادرة بحق أن تكشف عن خفايا ودسائس عالم الفناء الصوفي بما يعنيه من أبعاد وجودية ومعرفية. ولعل لأهم دلالة مشرقة يعطيها أهمية بالغة هذا الفناء الصوفي هم معنى "القرب" بكل أبعاده الداخلية والخارجية بين الذات العارفة والذات الإلهية.

ولنعط الآن الكلمة إلى ابن عربي في نصوصياته لنراه كيف تعامل مع بعض المفاهيم الصوفية من مثل: الحب، الاغتراب والطبيعة وغيرها، وذلك من منظور أفق الفناء الصوفي لننظر العملية التأويلية التخريجية لهذه المفاهيم الصوفية كيف له القدرة الكافية في أن تعطي لحركية السياقات التركيبية أبعادا صوفية عرفانية تتماشى والبعد الوجودي المعرفي القائم في عالم الذات العارفة في علاقتها بعالم الحقيقة المطلقة.

دلالة الحب من الوجهة التصوفية:

الحب لدى ابن عربي هو عبارة عن اتجاه نحو الآخر. ولكن يرى بأنّ هذا الآخر ليس كأي آخر يمكن أن يوجّه إليه الحب. إنّ ذلك الاتجاه الآخر الذي تحس فيه الذات بأنّه

الأبعاد المعرفية للفناء الصوفي؛ في ضوء الفتوحات المكية

قادر على منحها لأعلى سرّ وجودي وكينوني. إنّه الاستغناء اللافت عن نظائره فهو لا يشاركه شيء وليس كمثله شيء.

بعبارة أدقّ إنّ ذلك الامتلاك اللامحدود ومن ثمّ "... فقدان الحب هذا انفراد الذات بذلك الربع الخالي من وجودها وعندما يقترب الحب بالفرح يفصح عن يقين الذات في تحقق امتلاكها بالآخر، وعندما يقترن بالحزن فهو يفصح عن شك الذات في تحقق امتلاكها بهذا الآخر، أما عندما يتأرجح الحب بين اقتارانه بالفرح واقتارانه بالحزن؛ فهو يفصح عن تردد الذات نفسها بين اليقين والشك"⁽²⁾.

إنّ هذا النوع من الحقيقة المعرفية تجعل من المتلقين الباعدين عن الحقائق التصوفية يلتبس عليهم هذا النوع من الحب؛ فيظنون بأنّه الحب الخاص بالخالق سبحانه وتعالى أي بعالم الإطلاق أو المطلق، ولا دخل للذات العارفة العابدة المقيدة بهذا الشأن، وهي معتقدات تنطلق من التبعية لا الاستقلالية من جهة، ثم هي من مسماة لا تستطيع الذوات إدراك واقتحام أبعادها إلا من ألهمه الخالق بسر من أسراره فينظر إلى عالم الحب من زاوية إطلاقيه تسيروا وفق عالم الإطلاق الكائن بين عالم الذات العارفة المطلقة وعالم الحقيقة المطلقة.

من هذا المنطلق روى أبو إسحاق جعفر السراج أنّ ابن الإعرابي استندش خالد الكائن فأنشده:

لو كان من بشر لم يفتن البشرًا*** ولم يفق في الضياء الشمس والقمرًا

نور تجسّم منحلّ ومنعقد *** لو أدركته عيون الناس لانكدرًا

فصاح ابن الإعرابي وقال: كفرت يا خالدًا هذه صفة الخالق، ليس صفة المخلوق⁽³⁾. نعود لنقول إنّ طبيعة ابن عربي في تعامله مع الحب في علاقته بالفناء الصوفي هو تعامل يحده الإطلاق من كل جانب وهو من ثمة لا يريد أن تكون طبيعة الحب طبيعة يعرفها العام والخاص وإنّما طبيعة لا يعرفها إلا الخواص من أهل التصوف أو العرفان؛ الشيء الذي جعل من ابن عربي يكون حريًا في اقتحامه لعالم الحب من باطنه وظاهره؛ فهو عنده لا يخرج عن أشكال الحب الطبيعي والحب الروحاني والحب الإلهي مفردًا لكل مرتبة تحليلًا خاصًا وموسعًا⁽⁴⁾.

وعليه فإننا سنلقي نظرة ليس على هذا الحب الثلاثي-الطبيعي والروحاني والإلهي جملة وتفصيلا-ولكن سنقتصر فقط على الحب الإلهي بما يحقق بعده الفنائي الصوفي لأنه في نظرنا يحقق بعد القرب بين الذات الإنسانية والذات الإلهية من منظور ابن عربي في فتوحاته.

الحب الإلهي والبعد الفنائي:

إنّ المتمعن في ما أشار إليه ابن عربي في فتوحاته المكية في شأن الحب الإلهي يجد أنّه يعتقد اعتقادا جازما بأنّه عبارة عن حب أزلي كان مع الله وفي الله وبالله؛ الشيء الذي جعل من غالبية المتصوفة يرقوا بتجربتهم من المستوى البشري العادي التقييدي إلى مستوى له علاقة بعالم الخواص والاختصاص الذين اختارهم الخالق سبحانه وتعالى لهذا النور الرباني من الحب الأزلي الباقي القديم، وعليه وجدنا ابن عربي يميز في هذا النوع من الحب الأزلي بين نوعين من الحب الإلهي: فهناك حب الله تعالى للعالم والموجودات ومن ثم فإنّ الحب لا يخرج عن صفة إلهية أزلية، وهناك حب الصوفي لله تعالى، وهناك سكون الحب صفة إنسانية لكن غايتها هي التعلق بالألوهية⁽⁵⁾.

غير أنّنا نلفي ابن عربي يخرج النوع الأول من الحب تخريجا تأويليا ليجعله يتماشى مع البعد الإطلاقي للجمال الإلهي وهو يشرق على واقع الذات العارفة إشراقة يمكنها بحق لأن تقترب من عالم الحقيقة المطلقة؛ فهو يقول حينها مصرحا بصريح العبارة "وأما الحب الإلهي فمن اسمه الجميل والنور، فيتقدم النور إلى أعيان الممكنات فينقّر عنها ظلمة نظرها إلى نفسها وإمكانها، فيحدث لهما بصرا. . . فيتجلى لتلك العين بالاسم الجميل، فتعشّق به، فيصير عين ذلك الممكن مضطرا له. . ." ⁽⁶⁾.

إذا إنّ تخريجة ابن عربي لعالم الحب الإلهي في علاقته ببعده الجمالي الإشراقي يتم على أنّه الدافع إلى الإيجاد والتجلي بعد مرور الذات العارفة بمرحلتين التخلي والتجلي فهو من ثمة عبارة عن تلك الإرادة الإلهية المحققة لواقع المعرفة الصوفية-البشرية-؛ الشيء الذي يجعل من الذات العارفة تدرك بأنّ الله تعالى نتيجة لذلك لا يرى سوى نفسه متخيلة في عالم مخلوقاته وملكوته ما علمنا منها وما لم نعلم «ولما علم الحق نفسه فعلم العالم من نفسه؛ فأخرجه على صورته، فكان له مرآة يرى صورته فيه، فما أحب سوى نفسه. . .؛ لأنّه لا يرى سوى نفسه» ⁽⁷⁾.

على أن يكون الحب الثاني لا يخرج عن عالم الإنسان أو الذات العارفة على نية الانفراد لا الاشتراك على أساس أنّ الحب الإلهي المستغرق في الذات العادية أو الإنسانية ينظر إليه ابن عربي من زاوية شمولية تجعل منه يخرجها تخريجا يتماشى مع تلك الأبعاد الوجودية والكينونية السائرة في علم مخلوقاته سبحانه وتعالى فيدرك العارف بالله تعالى أنّ خلقته الداخلية والخارجية هي جامعة مانعة لكل مظاهر الألوهية والكون والإنسان معا. ولذلك حينما كانت الذات الوجودية على حد تعبير ابن عربي «مركبة جاز أن يتعلق حياها بوجود مختلفة، ولكن لأمر مختلفة وإن كانت العين المنسوب إليها تلك الأمور المختلفة واحدة. . . تتعلق المحبة بكثيرين، فيحب الإنسان محبوبين كثيرين»⁽⁸⁾.

ثم إنّ من عادة ابن عربي أنّه عندما يلتقي أو يعترضه في السياقات المعرفية التي يوافق ظاهرها الذي يؤمن له في شأن الحب الإلهي في علاقته بالحب الإنساني؛ فإنّه يلتجئ إلى سرد كل الاستشهادات التي يراها تلبي حاجته المعرفية من قرآن وشعر وغيرها فهو في هذا الشأن مثلا يورد مثلا لا يخلو من معنى داخل هذا السياق بالذات، وهو لأحد الشعراء السابقين:

ملكُ الثلاثُ الأنسا تُعنايُ *** وجلين من قلبي بكل مكان

معلقا على هذا البيت قائلا "هنا ير في قوله: عناني، فأفرد وما أعطى لهؤلاء المحبين من نفسه أعتة مختلفة، فدلّ أنّ هذا المحب-وإن كان مركبا-فما أحب إلا معنى واحدا، قام له في هؤلاء الثلاثة، أي ذلك المعنى موجود في عين كل واحدة منهن. والدليل على ذلك قوله في تمام البيت: وحللن من قلبي بكل مكان؛ فلو أحب من كل واحدة معنى لم يكن في الأخرى لكان العنان الذي يعطي للواحدة غير العنان الذي يعطي للأخرى ولكان المكان الذي تحله الواحدة غير المكان الذي تحله الأخرى. فهذا واحد أحب واحدا، وذلك الواحد المحبوب موجود في كثيرين؛ فأحب الكثير لأجل ذلك، . . . وهذا كحب الله تعالى له، ومنا من يحبه لنفسه، ومنا من يحبه للمجموع، وهو أتم في المحبة"⁽⁹⁾.

إذا فعلاقة الحب الإلهي لدى ابن عربي هو حب الجميع الكائنات في كل حضرة معنوية أو خيالية أو متخيلة؛ الشيء الذي جعل من هذا الحب الإلهي يخرجّه ابن عربي

تخريجاً يتمشى وواقع العالم الوجودي بكل مراتبه الداخلية والخارجية من طبيعة وروحانية وإنسانية.

من هذا القبيل يخرج ابن عربي دلالة الحب الإلهي من معناه المؤلف على نية التقييد والتبعية إلى المعنى الكوني الوجودي المتعلق بعالم الجمال الإلهي الرباني قائلاً: . . . وكذلك الحب، ما أحب أحد غير خالقه، ولكن احتجب عنه تعالى بحب زينب وسعاد وهند وليلى والدنيا والدرهم والجاه وكل محبوب في العالم؛ فأفتت الشعراء كلاهما في الموجودات وهم لا يعلمون، والعارفون لم يسمعوا شعراً ولا لغزاً ولا مديحاً ولا تغزلاً إلا فيه من خلف حجاب الصور، وسبب ذلك الغيرة الإلهية أن يحب سواه، فإنّ الحب سببه الجمال، وهو له لأنّ الجمال محبوب لذاته، والله جميل يحب الجمال فيحب نفسه⁽¹⁰⁾.

إنّها تخريجة تأويلية لمفهوم الحب الإلهي المرتبط بعالم الجمال الإلهي الدال على ذلك الانتقال للذات العارفة من الحب الطبيعي إلى الروحاني منتهين إلى الحب الأعمق والأبقى⁽¹¹⁾ هو حب الله تعالى حبا يليق بصفاته وأسمائه وأفعاله؛ الشيء الذي يجعل من القارئ المتلقي لهذا النوع من الحقيقة المتعلقة بالحب الإلهي يدرك في نهاية الأمر تصورات متباينة عن الحب الإلهي يختلف باختلاف نوعية الذات الإنسانية التي تعيشه تبعاً لتصوراتها الخاصة.

بعدها ينتقل ابن عربي إلى المستوى أو القسم الثاني من الحب المتعلق بعالم الألوهة وهو الحب الصوفي وتجربته العرفانية التي جعلته يمتاز عن كثير من الحقائق المعرفية والوجودية.

الحب الصوفي وعالم الوجود المطلق:

حين يتحدث ابن عربي عن الحب الصوفي في علاقته بعالم الوجود الكينوني؛ فإنّه لا يريد الحديث الذي كثرت فيه أساليب اللغة الفلسفية⁽¹²⁾، وإنّما يريد ذلك الحب القائم على مبدأ الأخلاق الفاضلة والمحقق لذاتية لغة تقوم أساساً على الجانب الإبداعي الشعري والأدبي وذلك لإحساس الصوفي العميق بعيب الفلسفة ومجالاتها في هذا المقام بالذات.

يقول ابن عربي في هذا السياق «إنّ الله جميل ويحب الجمال⁽¹³⁾»، وهو تعالى صانع العالم، وأوجده على صورته؛ فالعالم كله في غاية الجمال ما فيه شيء من القبح، بل وقد

الأبعاد المعرفية للفناء الصوفي؛ في ضوء الفتوحات المكية

جمع الله له الحسن كله والجمال، فليس في الإمكان أجمل ولا أبداع ولا أحسن من العالم، ولو أوجد ما أوجد إلى ما لا يتناهى؛ فهو مثل لما أوجد لأنّ الحسن الإلهي والجمال قد حازه وظهر به" (14).

عند تمعننا لهذا النص لا بن عربي نجده يخرج مفهوم جمال الألوهية تخريجا تأويليا يتمشى مع حقائق وجودية وكونية تعكس عدة أبعاد تصوفية، وعليه فإنّ أهم ما دلّ عليه النص من معان هو:

- إنّ عالم الوجود المطلق في نظر ابن عربي يتأسس في الماوراء على مفهوم الجمال والمتمركز أساسا على جمالين: جمال الألوهية أولا، ثم جمال العالم بنواميسه وأسراره الداخلية والخارجية ثانيا.
- هذا التمايز بين الجمالين هو في حقيقة أمره جمال آخر هو أزلّي والمتعلق بعالم الذات الإلهية، والآخر مقيد نسبي والمتعلق بعالم الذات الإنسانية في علاقتها بالوجود الكينوني المطلق.
- ثم إنّ هذا التقييد النسبي المتعلق والملازم لعالم الذات الإنسانية هو في حقيقة أمره حكم لا يخرج عن صفة الأزلية المتعلقة بالذات الإلهية أي الحقيقة المطلقة والسبب في ذلك أنّ مبدأها الجوهرية أي الوجودي الكينوني هو الجمال الإلهي المطلق الذي يجعل من الذات العارفة على حد اعتقاد ابن عربي بفنائها القربي لا تستطيع الانسلاخ عنه بحال فهي منه وهو منها (15).
- ثم هناك تخريجة تأويلية قائمة في اللامسكوت عنه أو اللامصرّح به (Le non-dit) ذكرها ابن عربي لأهل الخواص الذين أدركوا المعنى الحقيقي للفناء القائم على القرب؛ إذ نرى في الماوراء النصي لابن عربي بأنّ الله تعالى أوجد العالم أو الوجود المطلق في غاية الجمال والكمال خلقا وإبداعا، والسبب في ذلك كله هو أن الخالق يحب الجمال.
- ثم يخرج ابن عربي معنى الحب الإلهي تخريجا يتمشى أولا مع الله ثم مع الذات العابدة؛ فهو يرى في المسكوت عنه بأنّ الله سبحانه وتعالى أراد أن يُحبّ، فأحبّ نفسه

لأنه هو أعلم بها من غيره، ثم أراد وفق إرادته التي لا يعلمها إلا هو أن يُعرف فخلق عالم الوجود على صورة جماله الإطلاقي فحدث للذات العارفة حبًا تجسّد ع طريق البعد الجمالي الإلهي في عالمها الباطني والظاهري، ومن ثم أحبته الذات حبًا من قيده النظر، ثم بعدها سبحانه وتعالى على حد ابن عربي جعل في الجمال المطلق الساري في عالم الذات العارفة جمالا عرضيا مقيدا بفضل آحاد العالم فيه بعضه على بعض بين جميل وأجمل.

● ثم إنّ نتيجة لذلك هام أهل العرفان في الحب الإلهي فتجلت في ذواتهم الداخلية والخارجية إشراقات الجمال الإلهي صورة وحقيقة تماما ما غدا ابن عربي يبينه في سياق آخر قائلا «هام فيه العارفون وتحقق بمحبته المتحققون. . . ؛ فما رأى فيه العارفون إلا صورة الحق، وهو سبحانه وتعالى الجميل، والجمال محبوب لذاته والهيبة له في قلوب الناظرين إليه»⁽¹⁶⁾.

● هناك أيضا تخريجة تأويلية لمفهوم الحب الإلهي المرتبط بالجمال فهو من ثمة ليس فقط جانب له علاقة بالانفعال الساري في ذاتية الإنسان، ولكن هو سرّ معرفي يرتبط بسر حركية الوجود المطلق الذي تحكمه كثير من النواميس الكونية الكينونية على اختلاف سياقاتها ومقاماتها؛ على أساس أنّ الخالق سبحانه وتعالى قد". . . جعل هذه الحقيقة-أي حقيقة الحب-سارية في كل عين ممكن متصف بالوجود، وقرن معها اللذة التي لا لذة فوقها فأحبّ العالم بعضه بعضا حبّ تقييد من حقيقة حب مطلق."⁽¹⁷⁾

● ثم إنّ ابن عربي عندما نجده في النص السالف الذكر يربط الحب الإلهي-الجمال الإلهي-بعالم الوجود المطلق وهو يريد في الماوراء معنى القرب المنبثق من الفناء؛ فإنّه يخرج معنى الحب تخريجا يتماشى ومفهوم الحركة المعارضة للسكون؛ فاتصاف الذات العارفة بالحب أو الجمال الإلهي هو اتصافها بالبقاء السرمدي الملازم للحركة في مفهومها الواسع والمحقق في نهاية المطاف لمفهوم العشق الإلهي، وعليه يرى ابن عربي في سياق آخر من فتوحاته أنّه «لا بد من الحركة، والحركة قلق؛ فمن سكن ما عشق، كيف يصح السكون؟ وهل في العشق كومن؟ . . . العاشق ما هو بحكمه، وإنّما هو تحت سلطان عشقه»⁽¹⁸⁾. أبعد من ذلك أنّ ابن عربي يعتقد اعتقادا جازما أنّ كل

حركة قائمة في الوجود الكوني هي ملزمة لعالم الحب الإلهي، ومن ثم يكون الانعكاس بين حركة الوجود في علاقتها بالحب على قدر الولوج والافتحام، ومن ثم الوصول، وعليه كانت الحركة على حد تعبيره". . . التي هي وجود العالم حركة حب. . . فلولا هذه المحبة ما ظهر العالم في عينه، فحركته من العدم إلى الوجود حركة حب الموجد لذلك، ولأنّ العالم أيضا يحب شهود نفسه وجودا كما شهدها ثبوتا، فكانت بكل وجه حركته من العدم الثبوتي إلى الوجود حركة حب من جانب الحق وجانبه؛ فإنّ الكمال محبوب لذاته. . . فثبت أنّ الحركة كانت للحب، فما ثم حركة في الكون إلا وهي حبيّة" (19).

إذا هي تخريجات تأويلية للحل الإلهي في علاقته بعالم الذات العارفة أو العالم الوجودي الكينوني؛ الشيء الذي يجعلنا نستشف بأنّ ابن عربي كان في الغالب الأعم يربط بين كل من النظرة الجمالية لعالم الوجود وعالم الحقيقة المطلقة محققا في نهاية المطاف مفهوما لربّما له دلالة خاصّة في المدونة الصوفية. إنّه الاغتراب؛ هذا المفهوم الذي هو نتيجة لوصول الذات العارفة إلى حقيقة التجلي بتلك الإشراق الإلهية المتعقلة بالجمال الإلهي، وهو ما يجعل من الذات مقارنة بعوالم الذوات الأخرى ترى نفسها بأنّها غريبة أو مغتربة أو داخلية في عالم الاغتراب.

لكن لسائل أن يسأل عن مفهوم الاغتراب من الوجهة الصوفية، وبالضبط عند ابن عربي؟ ثم ما هي أنواعه أي كيف يتوزع سياقيا تركيبيا؟ وما هو الاغتراب المحقق لمفهوم الفناء الصوفي الذي له علاقة بالقرب من الله سبحانه وتعالى؟

الاغتراب في ضوء الفناء الصوفي:

كعادة ابن عربي دائما يعطي للمفهوم دلالاته الحوالية التي يرد فيها ثم بعدها يحاول أن يعطي للمفهوم الدلالة التي تتماشى والحقيقة التصوفية التي يؤمن بها تماما ما غدا يصنعه مع مفهوم الاغتراب فهو يقول في شأنه «اعلم أنّ الغربة عند الطائفة-يقصد بها الصوفية-يطلقونها ويريدون بها مفارقة الوطن في طلب المقصود، ويطلقونها في اغتراب الحال؛ فيقولون في الغربة الاغتراب عن الحال من النفوذ فيه، والغربة عن الحق غربة عن المعرفة من الدهش" (20).

يمكن أن نستشف من خلال هذا النص أبعادا مفاهيمية تخص خلفية استعمال مفهوم الاغتراب داخل السياقات التركيبية؛ إذ إن ابن عربي يجعل من الاغتراب يتوزع حول ثلاث سياقات على نية الاستعمال وهي: الغربة عن الأوطان، والاغتراب عن الأحوال، ثم الاغتراب عن الحق، غير أن ابن عربي يعطي الاهتمام البالغ إلى ما أسماه باغتراب السائحين والعارفين.

اغتراب السائحين من وجهة الفناء الصوفي:

يخرّج ابن عربي مفهوم اغتراب السائحين تخريجا تأويليا يتماشى مع بعد مفهوم السفر والرحلة المؤدية إلى معنى أو حقيقة العزلة التي تؤهل من الصوفي بحق أن يعتزل كل ما له علاقة بالمعاصي والآثام فيلتجئون إلى عنصر أو عالم التوبة بمفهومها الواسع. يقول ابن عربي في هذا السياق ما نصّه «أما غربتهم عن الأوطان بمفارقتهم إيّاها، فهو لما عندهم من الركون إلى المألوفات، فيحجبهم ذلك عن مقصودهم الذي طلبوه بالتوبة وأعطتهم اليقظة، وهم غير عارفين بوجه الحق في الأشياء، فيتخيّلون أنّ مقصودهم لا يحصل لهم إلا بمفارقة الوطن وأنّ الحق خارج عن أوطانهم»⁽²¹⁾.

غير أنّ ابن عربي يخرّج مفهوم الاغتراب تخريجا بما يليق بمقام القرب الناتج عن الفناء الصوفي؛ إذ يرى بأنّ الذين اعتقدوا بأنّ الاغتراب عن الأوطان هو الهروب على نية طلب عالم الحقيقة المطلقة خارج عن الأوطان، إن هي إلا حقيقة ما أنزل الله بها من سلطان، تماما ما غدا يؤمن به أبو يزيد البسطامي الذي "خرج من بسطام في طلب الحق فوقع به رجل من رجال الله في طريقه، فقال له: يا أبا يزيد، ما أخرجك عن وطنك؟ قال: طلب الحق. قال له الرجل: إنّ الذي تطلبه قد تركته في بسطام، فتنبه أبو يزيد ورجع إلى بسطام"⁽²²⁾.

والمتمأل في هذا النص يجد ابن عربي يخرّج مفهوم الاغتراب تخريجا تأويليا يتماشى والبعد الأخلاقي المعرفي لا البعد الصوفي؛ على أساس أنّه قد وجد كثير من الصوفية عندما يريدون أن يتحدثوا عن الغربة أو السفر فإنّهم يلتجئون مباشرة إلى ما هو خارج الأوطان ظانين بأنّ ما هو خارج الوطن هو سبيل لأن يجعل من الذات العارفة تحقق قربا من نوع خاص، وهي حقيقة جعلت من ابن عربي يذهب بالاغتراب إلى دالتين:

دلالة حركية يعرفها العوام، ثم دلالة الخواص التي عرفت قدر الاغتراب وفق ما يمله الطابع الوجودي الصوفي الروحاني؛ الشيء الذي جعل منه في سياق آخر يصحّ قائلًا إنّ الإنسان «قد يفارق وطنه لما فيه من العزّة؛ فإذا رأى أنّه قد زاد عزًا بالزهد والتوبة أو لم يكن مذكورا؛ فاشتهر بالتوبة والخير، فأورثه عزًا في قلوب الناس، فوقع الإقبال عليه بالتعظيم؛ فيفرّ ويغترب عن وطنه إلى مكان لا يعرف فيه لمعرفته بنفسه مع ربّه، فإنّ تعظيم الناس للشخص سمّ قاتل مؤثر فيه أثرا يؤدي إلى الهلاك، وهذا أيضا من الأسباب المؤدية إلى مفارقة الموطن والاعتراب عن الأهل»⁽²³⁾.

ثم بعدها نجد ابن عربي لا يقف عند هذا الحد في شأن الاغتراب المتعلق بالسائحين، ولكن يحاول أن يطل على عالم آخر هو اغتراب العارفين بالله تعالى؛ إذ يراه يتعلق بسر وجودي ومعرفي مما يؤهل ذاتية العارف لأن تنتقل من حالة الإمكان إلى حالة الوجود المطلق، كل هذا وذاك يكون في ظل الفناء الصوفي المؤدي إلى سر القرب من الخالق سبحانه وتعالى.

اغتراب العارفين والفناء الصوفي:

يقول ابن عربي في هذا الشأن ما نصه «أما غربة العارفين عن أوطانهم فهي مفارقتهم لإمكانهم؛ فإنّ الممكن وطنه الإمكان، فيكشف له أنّه الحق، والحق ليس وطنه الإمكان، فيتعارف الممكن وطن إمكانه هذا الشهود-المقصود حيثما أشهده الحق سبحانه وتعالى الحق أزلًا أنّه مجرد حقيقة ثابتة من حقائق العلم الإلهي، وعليه فإنّ الضمير الوارد في السياق يعود على كل موجود-، ولما كان الممكن في وطنه الذي هو العدم مع ثبوت عينه سمع قول الحق له: كن: فسارع إلى وجود فكان ليرى موجدّه، فاغترب عن وطنه وهو العدم رغبة في شهود من قال له-كن- فلما فتح عينه أشهده الحق أشكاله من المحدثات ولم يشهد الحق الذي سارع إلى الوجود من أجله»⁽²⁴⁾.

لعل أهمّ خاصية تخريجية يومئ إليها ابن عربي في النص أنّه يعطي لدلالة اغتراب العارفين دلالتين اثنتين: الأولى وجودية ومفادها أنّها قائمة على... انتقال الحقائق الثابتة للموجودات من كينونتها الباطنة الأزلية إلى كينونتها الظاهرة الحادثة، وذلك هو الاغتراب الأنطولوجي الذي يؤسس وجود كل كائن من الكائنات، وعلى هذا الأساس ستصبح مقولة

الاعتراب مكونا أساسيا من مكونات وجود الإنسان الصوفي ووعيه، وهي التي تفسّر الاعتراب الاجتماعي والأخلاقي، والثانية معرفية وهي القائمة على تلك المدركات أو الإدراكات الإنسانية حيث إنّ. . . الغاية من وجود الكائنات هي شهود جمال الحق وكماله، لكن الهيئة الوجودية التي تكونت عليها الكائنات واتخذت أشكالها يمنعها من ذلك الشهود؛ فكل مدارك الإنسان مثلا تتعلق بالعالم المادي المحيط به ومشروطة بأشكاله الوجودية، ويرجع ذلك لارتباط هذه المدارك بالنشأة الطبيعية للإنسان. ومعنى ذلك أنّ كل الأشكال الوجودية. . . ستصبح عائقا أو حجابا يحجب عنه الجمال والكمال الإلهي الذي ظهر أصلا لكي يتحقق بشهوده، وعلى هذا الأساس كان النزوع الإنساني لإدراك العالم اغترابا ما لم يرتبط بغاية كبرى هي شهود الحقائق الإلهية كما تتجلى عبر ذلك العالم" (25).

إنّ ما ينم عن هذه التخريجة التأويلية المتعلقة بالاعتراب لدى العارفين بعالم الوجود الكينوني في نظر ابن عربي هو الاعتراب والانفصام نفسه عن الأصل الأول الذي يجعل من الصوفي دائما يقرّ في ضمنه أو ظله بتجربته التصوفية وبخاصّة ما تعلق بتجربة الفناء؛ الشيء الذي يجعل من الصوفي يرتكبه القلق الوجودي نحو هذا النوع من الاعتراب حتى يعود إلى ينباع الأولى لواقع الأزل الكينوني. لأنّ ذلك يعدّ عنده من الأصول التي هي أصعب مراحل عالم الذات الإنسانية في علاقتها بالحقيقة المطلقة، ومن ثم فإنّ عالم الأصول". . . من أصعب أحوال الإنسان. . . ، فمن كان وطنه العدم في القدم كانت غربته الوجود. . . والفناء حال من أحوال العدم عند من فهم الأمور وعلم، فما يطلب أهل الله الشهود إلا لأجل الفناء عن الوجود-بمعنى الفناء عن الاعتراب المؤسس أو المكون لعالم الوجود-" (26).

إنّ أعلى طريقة أو وسيلة ينظر إليها ابن عربي نظرة تأويلية هي تلك الطريقة الصوفية التي يتخذها الصوفي لنفسه قصد إزالة مقام الاعتراب؛ إذ يراها ابن عربي بأنّها كفيفة لأن ترفع الصوفي رفعة متميزة غي الصفة والحقيقة، أي ترفع عنه صفة الوجود المؤلف لدى غالبية العوام وإفنائها عبر صفة البقاء والإمكان وهو ما يحقق له في نهاية المطاف مقام الكينونة المطلقة داخل الوجود الإلهي فيتحقق القرب الذي هو لبّ الفناء الصوفي.

يقول ابن عربي في هذا الصدد ما بيّنه «فأدركت الرجوع إلى العدم-يقصد الثبوتي- فإني أقرب إلى الحق في حال اتصافي بالعدم مني إليه في حال اتصافي بالوجود لما في

الوجود من الدعوى وطلب حالة الفناء عن الخلق للبقاء بالحق، وهو أن يرجع إلى حالة العدم التي كان عليها، فهذه أيضا غربة موجودة واقعة عن وطن بغير اختيار العبد"⁽²⁷⁾. ثم ما يعجب له في أسلوب اللغة الواصفة المستخدمة من قبل ابن عربي وهو يتعامل مع الفناء الصوفي في علاقته بالاغتراب، أننا نجده يعطي أبعادا تصويرية سياقية لمنازل الاغتراب وهي تسير مع منازل الذات العارفة، وهي تخريجة تأويلية قلّ من تنبّه إليها من أهل التصوف.

يقول في هذا المقام ما نصّه". . . فأول تجربة اغتربناها وجودا حسيا عن وطننا غربتنا عن وطن القضية عند الإشهاد بالربوبية لله علينا، ثم عمرنا بطون الأمهات فكانت الأرحام وطننا، فاغتربنا عنها بالولادة؛ فكانت الدنيا وطننا، واتخذنا فيها أوطانا، فاغتربنا عنها بحالة تسمى سفرا وسياحة إلى أن اغتربنا عنها بالكلية إلى موطن يسمى بالبرزخ، فعمرناه مدة الموت؛ فكان وطننا، ثم اغتربنا عنه. . . بالبعث حيث يعود الإنسان تبعا للدورة الكونية الكبرى إلى وطنه الأصلي الأزلي فلا يخرج بعد ذلك ولا يغترب وهذه هي آخر الأوطان التي ينزلها الإنسان ليس بعدها وطن مع البقاء الأبدي"⁽²⁸⁾.

لقد كان الاغتراب عند العارفين مطية للولوج إلى عالم حركية الوجود المطلق على نية تلك الأسفار التي تلازم الصوفي العارف مع العالم الروحاني؛ فيتحقق ذلك القرب بينهما مما يجعل من الذات العارفة تمتاز عن بقية الخلق؛ وعليه غدا ابن عربي يشير إلى هذا النوع من التلازم قائلا". . . لما كان الوجود مبدأ على الحركة، لم يتمكن أن يكون فيه سكوت لأنّه لو سكن لعاد إلى أصله وهو العدم، فلا يزال السفر أبدا في العالم العلوي والسفلي والحقائق الإلهية كذلك لا تزال في سفر غادية رائحة"⁽²⁹⁾.

لعل هذا النوع من الاغتراب المتبع من قبل العارفين جعل من ابن عربي يخرج مفهوم الفناء الصوفي في ظل هذا الاغتراب تخريجا يتماشى ليس على نية الانحراف عن الواقع، ولكن عزلة يتخذها الصوفي لنفسه ملجئ يقترب منه إلى الله تعالى؛ فالصوفي في هذا الإطار-على حد تعبير نصر حامد أبو زيد-"يحاول أن يتجاوز إطار الواقع الحسي العيان المباشر بكل تناقضاته وصراعاته وهدفه سعيا إلى المطلق الثابت الخالد الذي يتجاوز إطار

الصراع والقلق والتوتر، ولكن الحلول التي يتبناها الصوفي... تظل تحمل دائما في طياتها جرثومة الواقع"⁽³⁰⁾.

إذاً إنه الاغتراب الساري على لسان حال الذات العارفة وهي توجهه-حسب ابن عربي-نحو عالم إطلاقي له علاقة بلب الذات الإلهية-الحب أو العشق الإلهي؛ الشيء الذي جعل من هذا الملجئ الاغترابي الصوفي أن يجد العارف ضالته الوجودية الكونية القائمة على وحدة العقيدة والإنسان والألوهة تماما ما غدا ابن عربي يبيّنه في مقام قائلا "...

لقد صار قلبي قابلا كل صورة**فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف** وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أتى توجهت*** ركائبه فالحب ديني وإيماني
لنا أسوة في بشر هند وأختها**وقيس وليلى ثم ميّ وغيلان"⁽³¹⁾.

هو الاغتراب الصوفي من وجهة نظر ابن عربي الذي حاول في ظله أن يغوص في أبعاد الفناء ليجعل منه مفهوما يتماشى وعالم الذات العارفة مدركة تلك الحقائق المطلقة الكائنة في عالم الوجودي الكوني.

غير أنه ونحن نتحدث عن سر الحب بمراتبه الوجودية وعالم الاغتراب بأبعاده الباطنية وذلك في علاقتهما بالبعد الفنائي الصوفي يقودنا السياق للحديث عن بعد آخر له من الأهمية البالغة في قضية الفناء عند المتصوفة عامة وابن عربي على وجه أخص.

إنّه مفهوم الطبيعة في علاقتها بعالم الوجود من جهة وعالم الذات العارفة المتصوفة من جهة أخرى، وهو ما يجعل الصوفي يعيش ويمارس حياة ربانية باطنية في ظل اتصاله بعالم الطبيعة محققا بعدا فنائيا يعيش لحظته الوجودية الكينونية من باهما الواسع.

إنّ علاقة الصوفي بالطبيعة لا يمكن بحال من الأحوال أن تتم على مستوى الحلم أو التخيل، وإنما هناك من الصوفية من "... فضّلوا الحياة والازواء بين أحضان الطبيعة حتى يتمكنوا من رصد كل مظاهر الجمال الإلهي. إنّ الطبيعة ليست مجرد أشياء وموضوعات جامدة، ولكنها جسد حيّ يجول فيه الصوفي، ربّما لأنّه يذكره بالعهد القديم: العهد الذي كانت فيه الحقيقة الإنسانية التي يرمز الصوفية لها ب: آدم، متواجدة في النعيم الإلهي تنعم بالقرب من أصلها الإلهي"⁽³²⁾.

الأبعاد المعرفية للفناء الصوفي؛ في ضوء الفتوحات المكية

من هذا المنطلق غدا غالبية المتصوفة يوظفون في أشعارهم كثيرا من الأبعاد المعرفية المتعلقة بعالم الطبيعة وهو يحاولون العيش في عالم الفناء. يقول ابن الفارض في هذا السياق ما نصّه:

نعم بالصبا قلبي صبا لأحبتي *** فيا حبذا الشذى حين هبت
سرت فأسرت للفؤاد غدية *** أحاديث جيران العذيب فسرت
مهيمنة بالروض لدن رداؤها** بها مرض من شأنه براء علكي (33)

ولعل ما أشار إليه منصف عبد الحق في شأن أبعاد هذه الأبيات لينم بحق عن البعد الفنائي لواقع الطبيعة في عالم الذات العرفانية التصوفية؛ فهو يرى أنّ مثل هذه الأبعاد تعكس ذلك". . . الخلد الأصلي الذي ظل حاضرا في وعي الصوفي. . . إنّ حب الطبيعة لدى الصوفية ظل محكوما بصورة مزدوجة: صورة الطبيعة الترابية التي ظل الصوفي طول حياته يتجول عبر مشاهدها التي تذكرها بالجمال الإلهي المطلق وتجلياته. . . . وصورة الطبيعة المثالية التي تطابق في وعي الإنسان الصوفي عالم الخلد الأصلي الذي كان الإنسان ينعم فيه في الأزل" (34).

لعل المسكوت عنه في مثل هذه الإشارات أنّ الصوفية يلمحون عن الانفصام القائم بين عالم الطبيعة من جهة وعالم الحقيقة المطلقة أي الذات الإلهية؛ الشيء الذي جعل من ابن عربي ينظر إلى البعد الطيني الترابي القائم في عالم الطبيعة البشرية أنّه لم يستغرق وقتا طويلا ما كثا في عالم الذات ولكن راحت تقتحم عالم فضاء الفناء من جهته الأزلية الباقية السارية مع عالم الوجود المطلق.

يقول ابن عربي في هذا المقام ما بيّأه «اعلم أنّ الله تعالى لما خلق آدم عليه السلام، الذي هو أول جسم إنساني تكون، وجعله أصلا لوجود الأجسام الإنسانية، وفضلت من خميرة طينية فضلة خلق منها النخلة (. . .) وفضل من هذه الطينة بعد خلق النخلة قدر السمسم في الخفاء، فمدّ الله في تلك الفضلة أرضا واسعة الفضاء (. . .) كان الجميع- جميع مراتب الكون-فيها كحلقة ملقاة من فلاة الأرض. . . " (35).

وكعادة ابن عربي لا يقف عند هذا الحد ولكننا نجدّه يلتجئ إلى وصف هذه النخلة الأزلية التي يرى بأنّه من خلالها تستطيع الذات العارفة أن تغوص في عالم الفناء؛ فهو

يصفها وصفا أبديا ينسجم مع عالمها الإطلاقي؛ إذ يقول". . . وفيها من البساتين والجنات والحيوان والمعادن ما لا يعلم قدر ذلك إلا الله تعالى، وكل ما فيها من هذا كله حي ناطق كحياة كل حي ناطق(. . .) وهي باقية لا تفتى ولا تتبدل ولا يموت عالمها، وليست تقبل هذه الأرض شيئا من الأجسام الطبيعية الطينية البشرية سوى عالمها أو عالم الأرواح منا بالخاصية، وإذا دخلها العارفون إنّما يدخلونها بأرواحهم لا بأجسامهم؛ فيتركون هياكلهم في هذه الأرض الدنيا ويتجردون"⁽³⁶⁾.

إنّما الطبيعة ليست كما تراها غالبية النفوس التي هي محدودة بحدود الإطار الوصفي الخارجي و فقط، ولكن وفق تلك الأسرار الروحانية التي ما بنّها الخالق سبحانه وتعالى في عالم الطبيعة إلا لأن يجعل من الذات العارفة تعيش لحظة وجودها الكونية في ظل عالم الفناء في إطارها الشمولي الاستغراقي.

وينظر ابن عربي إلى الماء على أنه السر الوجودي الكوني في إعطاء الحياة بمعناها الواسع الشمولي المستغرق لعالم الذات العارفة؛ فهو يرى بأن". . . الماء في نفسه روح؛ فإنّه يعطي الحياة من ذاته(. . .) فالماء أصل الحياة في الأشياء"⁽³⁷⁾؛ الشيء الذي يجعل من ابن عربي يشير إلى حقيقة صوفية في ظل الفناء في عالم الطبيعة المجسدة في بعد مفهوم الماء؛ هو الحب الأزلي الذي يؤمن به الصوفي، ومن ثم فالفناء في بعد الماء القائم في عمق الأرض المحقق لعالم الحياة سيجعل من الصوفي يحقق بعدا روحانيا ربانيا هو حب لعالم الألوهة من بابها الإطلاقي.

يقول ابن عربي في هذا المقام "اعلم أنّ الحب سر الحياة سرى في الماء؛ فهو أصل العناصر والأركان (. . .) وما ثم شيء إلا وهو حي (. . .) فكل شيء الماء أصله"⁽³⁸⁾.

على هذه الشاكلة يمضي ابن عربي في إثبات بعد علاقة الطبيعة بالحب الإلهي في ضوء ما يمليه الفناء؛ على أساس أنّ الطبيعة هي وحدها القادرة في أن تمزج بين واقع العبادة والحب وموت الذات؛ الأمر الذي جعل من ابن عربي يعتقد في بُعد السجود هو". . . مكن كل ساجد مشاهدة أصله الذي غاب عنه حين كان فرعا عنه، فلما اشتغل بفرعيته عن أصليته قيل له اطلب ما غاب عنك، وهو أصلك الذي عنه صدرت؛ فسجد الجسم إلى التربة التي هي أصله، وسجد الروح إلى الروح الكل الذي صدر عنه"⁽³⁹⁾.

الأبعاد المعرفية للفناء الصوفي؛ في ضوء الفتوحات المكية

لعل مفهوم الأصل في علاقته بالفرع هي التي جعلت من ابن عربي وكذا غالبية المتصوفة أن يجدوا في عالم الفناء ملجئ يلتجئون إليه فسارت الذات العارفة تقتحم هذا العالم بكل صوره وأشكاله؛ الأمر الذي يسر من ابن عربي أن يعتقد اعتقاداً جازماً في قضية الانفصام الواقع بين الجسد والروح، وهو ما يؤهل الذات بعدها أن تكون لعالمها الباطني الروحي حبا يتمشى والحقيقة المطلقة أي الذات الإلهية (الألوهية بعالمها الداخلي والخارجي).

¹- وليد منير: النص القرآني من الجملة إلى العالم. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. القاهرة. ط1، 1997م. ص: 169.

²- النص القرآني. المرجع السابق. ص: 170.

³- أبو محمد بن أحمد بن الحسين السراج: مصارع العشاق. دار صادر. بيروت. 180/2.

⁴- يرى منصف عبد الحق بأن:

الحب الطبيعي هو الحب السائد لدى العوام، وهو في الاصطلاح الإسلامي أغلب الشرائح الاجتماعية غير العارفة. . . ولذلك كان أكثر انتشاراً من أنواع الحب الأخرى كالحب الروحاني أو الإلهي. إنّه يخضع للطبع والجملة الطبيعية للإنسان، ومن ثم فهو سار في كل حيوان، وهو في الإنسان بما هو حيوان كائن طبيعي حي. الفتوحات المكية. 334/2. وعليه كانت غايته الأساسية هي الاتحاد في الروح الحيواني؛ فتكون روح كل واحد منهما روحاً لصاحبه بطريق الالتئاذ وإثارة الشهوة ونهايته من الفعل النكاح، فإنّ شهوة الحب تسري في جميع المزاج سريان الماء في الصوفية بل سريان اللون في المتلون. 111/2.

الحب الروحاني وهو الحب الذي به ينفصل الإنسان على حد تعبير ابن عربي عن الحب الحيوان فهو من ثمة لا يخضع للضرورة البيولوجية فقط، ولا للرغبة في الالتئاذ وإشباع الشهوة المادية، وإنّما يرتبط بإرادة إنسانية في تجاوز ذلك الإشباع وميل روحي خاص بالإنسان. 327-112/2.

غير أنّنا نلغي ابن عربي على حد تعبير منصف عبد الحق يميز في هذا السياق بين نوعين من الحب الروحاني: الأول هو ما عرف لدى الخواص المسلمين بحب المعرفة والحقيقة أو الحكمة، وهو أقرب إلى الحب بمعناه الفلسفي، ثم الحب الذي عرف لدى كتب العشاق والمحبين بالعشق الروحي الثابت الذي يجمع بين شخصين وهو في الأغلب الأعم الحب الجامع بين الرجل والمرأة، وربّما كان هذا هو السبب الذي يفسّر مزج ابن عربي بين حديث الفلاسفة والعارفين عن محبة الحكمة من جهة، وبين حديث كتب العشاق عن ثبات الحب الإنساني واستمراره الروحي خارج حدود العلاقة الجنسية المباشرة. ينظر الكتابة والتجربة الصوفية. المرجع السابق. ص: 177-383.

⁵- التجربة. ص: 386.

⁶- الفتوحات. 112/2.

⁷- نفسه. 326/2.

⁸- نفسه. 329/2.

إنّ ابن عربي في هذا السياق بالذات لا يفتح الحب الإنساني نحو هذا التعدد إلا لكي يبحث عما يوجد ذلك التعدد، أي عن السر الخفي وراءه وهو سر الجمال الإلهي المطلق. إنّ ابن عربي في تقديمه وعرضه لعالم الحب الإلهي الذي يستمد غالبية عناصره من مصنفات الصوفية السابقين يفتح كعادته حركة الحب على التعدد ليكشف عن سر الباطن الذي يختفي وارهده. إنّه ظل يبحث عن علاقة الواحد بالكثير حتى داخل حركة الحد ذاتها. . التجربة الصوفية. المرجع السابق. ص: 388.

⁹- الفتوحات المكية. 330-329/2.

¹⁰- نفسه. 326/2.

¹¹- سبق لأبي الحسن الديلمي (ت/371هـ) أن رتب أنواع الحب ترتيباً هرمياً ينطلق من الطبيعي إلى الإلهي، معتبراً أنّ الإنسان الصوفي لا يرقى إلى مرتبة الحب الإلهي إلا إذا قطع مراتب الحب الطبيعي والروحاني الأمر الذي يعني أنّ الحب الإلهي هو تجاوز للحب الطبيعي والروحاني، يقول في هذا السياق ما بيأته: اعلم أنّا إن/أ بدأنا بذكر المحبة الطبيعية لأنّه منها يرتقي أهل المقامات إلى ما هي أعلى منها حتى ينتهي إلى المحبة الإلهية، وقد وجدنا النفوس الحاملة لهذا إذا لم تنهت لقبول المحبة الطبيعية لا تحمل المحبة الإلهية؛ فإذا هيئت بلطف التركيب وصفاء الجوهر ورقة الطبيعة واريحية النفس ونورانية الروح، قبلت المحبة الطبيعية ثم ارتقت وطلبت كمالها والوصول إلى غايتها والارتقاء إلى معدنها، فنازعت أصحابها وهم المحببون، فأزعجتهم حتى ترتقي بهم إلى الإلهية درجة، كلما قربت درجة ازدادت شوقاً إلى ما فوقها حتى تتصل بالغاية القصوى «التجربة الصوفية». ص: 513.

¹²- نفسه. ص: 391.

¹³- المعروف لدى غالبية الصوفية-إلا من رحم ربك-أنّهم يطلقون لأخيئتهم العنان في تصوير الجمال، ولقد تحفظ ابن القيم الجوزي في كتابه روضة المحبين ما شاء أن يتحفظ، ولكنّه مع ذلك عقد فصلاً مهماً في كتابه تكلم فيه عن فضيلة الجمال، وميل النفوس إليه على

الأبعاد المعرفية للفناء الصوفي؛ في ضوء الفتوحات المكية

كل حال؛ الشيء الذي جعل منه يقسم الجمال إلى قسمين: ظاهر وباطن، وبين أنّ الجمال الباطن هو المحبوب لذاته، وهو جمال العلم والعقل والجدود والعفة والشجاعة، وهذا الجمال الباطن هو محل نظر الله من عبده وموضع محبته، وهو يزن الصورة الظاهرة وإن لم تكن ذات جمال. وأما الجمال الظاهر فزينة خصّ الله بها بعض الصور عن بعض، وهي من زيادة الخلق، التي قال الله فيها يزيد في الخلق ما يشاء. . . ثم يواصل وكما أنّ الجمال الباطن من أعظم نعم الله تعالى على عبده؛ فالجمال الظاهر نعمة منه أيضا على عبده، فإن شكره بتقواه وصيافته ازداد جمالا على جماله وأن استعمل جملة في معاصيه سبحانه وتعالى قلبه له شيئا ظاهرا في الدنيا قبل الآخرة فتعود تلك المحاسن وحشة وقبحا وشيئا، وينفر عنه من رآه، فكل من لم يتق الله عزّ وجل حسنةً وجماله انقلب قبحا وشيئا يشينه بين الناس، فحسن الباطن يعلو قبح الظاهر ويستره، وقبح الباطن يعلو جمال الظاهر ويستره. ينظر روضة المحبين. ص: 238.

14- 449/3.

15- نفسه. 269/4.

16- الفتوحات. 449/3.

17- نفسه.

18- الفتوحات. 368/4.

19- فصوص الحكم. 204-203/1.

20- الفتوحات. 527/2.

21- الفتوحات. 527/2.

يذهب منصف عبد الحق في هذا السياق إلى أنّ الغربية عن الوطن تأخذ هنا طابع السفر أو السياحة الجغرافية التي سبق للجنيد البغدادي (ت 298هـ) أن اعتبرها من بين أهم مكونات التجربة الصوفية. يقول الجنيد: التصوف مبني على ثمان خصال: السخاء والرضا والصبر والإشارة والغربة ولبس الصوف والسياحة والفقر. ينظر كشف المحجوب. 235. ويرى القشيري بأنّ السياحة أو السفر يأخذان عند القدماء الأوانل بعدا مزدوجا سياحة أو سفر مادي، سيطلق ابن عربي فيما بعد اسم السفر المحسوس، وسياحة أو سفر بالقلب وهو السفر المعنوي باصطلاح ابن عربي، وهدف كل من السفرين هو تقوية الشعور بالفناء وتحقيق مقام القرب من الحقيقة الإلهية وشهدها مشهدا شموليا لا جزئيا. يقول القشيري «واعلم أنّ السفر على قسمين: سفر بالبدن وهو الانتقال من بقعة إلى بقعة، وسفر بالقلب وهو الارتقاء من صفة إلى صفة» الرسالة القشيرية. ص: 224. وعليه فالسفران متلازمان لأنّ السفر الجغرافي هدفه البحث عن تجليات وأثار الألوهية، وأما السفر المعنوي أو بالقلب فهدفه انتقال الصوفي من صفة إلى أخرى، وهو الذي سبق أن أسماه القشيري بفناء الصفات. التجربة الصوفية. المرجع السابق. ص: 353.

22- الفتوحات. 527/2.

23- الفتوحات. 528/2.

يرى منصف عبد الحق بأنّ ابن عربي يذهب بسياق الاغتراب إلى سياق تأويلي لا يخرج عن دافعين اثنين: أحدهما أخلاقي معرفي، وهو اغتراب عن الأحوال والصفات وخصوصا الأحوال التي لا يستغرق فيها هاجس الألوهية وجدان الصوفي بأكمله. إنّه اغتراب وجداني وما دامت أغلب الأحوال تشكل حجابا عن شهود آثار الألوهية فيجب على الصوفي أن يتعمد هذا الاغتراب وأن يجعل منه هجرة دائمة من حال إلى آخر حتى لا تحجبه الأحوال عن تجرد التجليات الإلهية وتثبيت قدرته على التحول مع تحول تلك التجليات، والآخر دافع اجتماعي إيديولوجي وهو اختيار حياة الهامش الاجتماعي أي الاغتراب عن العز والبسطة لأنّ الصوفي المغترب يخشى من أن تتحول تجربته بفعل تعظيم الناس له واعتزازهم به إلى سلطة اجتماعية. . . إنّ الاغتراب عن الوطن بهذا المعنى هو محاولة لتعطيم النزوع إلى السلطة الذي هو مركون في طبيعة الإنسان والذي يحكم العلاقات الاجتماعية السائدة في كل مجموعة إنسانية. التجربة الصوفية. ص: 355-356.

24- الفتوحات. 528/2.

25- التجربة الصوفية. ص: 357-358.

26- الفتوحات. 370/4.

27- نفسه. 528/2.

28- 528/2. وكذلك كتاب الأسفار عن نتائج الأسفار. ص: 4-5 ضمن رسائل ابن العربي المجلد الثاني.

يعتقد منصف عبد الحق أنّ هذا النوع من الاغتراب في علاقته بالمستويات القائمة في عالم الوجود المطلق والحياة هي التي تجعل الصوفي يرقى إلى سلم عالم الحقيقة المطلقة من بابها الأشمل: فيتحقق للصوفي ذلك الفناء الصوفي المؤدي إلى القرب من الله تعالى-الحب والجمال الإلهي-. . . هذا الإحساس يتلازم منطقيا مع حنين شديد إلى العودة إلى ذلك الأصل المطلق المتعلق بالأصل الإلهي الأزلّي. . . وأشعار الصوفية مليئة بصوت ذلك الحنين الذي يخترق وجود الصوفي بأكمله. يقول جلال الدين الرومي:

ما أسعد ذلك اليوم الذي أطيّر فيه إلى الحنين
لأخفق بجناحي أملا في الوصول إلى حبه
فأذقني خمرة الوصال

حتى أحطم باب سجن الأبدية معريدا مثلا
إنني ما أتيت برأيي هنا حتى أذهب بنفسي
فالذي جاء بي عليه أن يعيدني إلى وطني.
ينظر تاريخ التصوف في الإسلام. ص: 157.

وينشد في السياق نفسه السهروردي المقتول:

أبدا نحن إليكم الأرواح*** ووصالكم ربحانه والراح
وقلوب أهل ودادكم تشتاقتكم*** وإلى كمال جمالكم تراح
واحسرتا للعاشقين تحمّلوا*** يسر المحبة والهوى فضّاح
ينظر التجربة الصوفية.

وينشر جلال الدين الرومي أيضا في السياق نفسه:

إنّ في رأسنا همّة عمل آخر
ومعشوقتنا الجميلة حسناء أخرى
إنّنا والله لا نقنع بالعشق أيضا
ولنا بعد هذا الخريف ربيع آخر

.....

إنّ عهدا آخر قد قطعناه من الأزل
وعالم الأجساد هذا ديار أخرى
أيها الساهر المغتر بالصلاة
اعلم هناك غير الصلاة دهرًا آخر.

ينظر تاريخ التصوف في الإسلام. ص: 841-842.

²⁹ - ينظر كتاب الأسفار عن نتائج الأسفار. ص: 3-4 ضمن رسائل ابن العربي. المجلد الثاني.

إنّه بدون شك على حد تعبير منصف-المبدأ الأساسي الذي له القدرة في أن يفسّر كل أسفار العالم الصوفي من جهة فنائه. وهي أسفار تتلازم فيها الرحلة الجغرافية مع الرحلة الروحية: رحلة الإسراء والمعراج الصوفي، وهو تلازم يكشف عن وجود خيط خفي يجمع بينهما، ويبدو أنّ عيبتنا-نحن الدارسين المعاصرين-أنتنا غالبا ما نغض الطرف عن هذا التلازم الخفي بينهما لكي نفصل بينهما، فترجع الرحلة الروحية إلى مفهوم الكراهة الصوفية أو إلى وجود نزعة أسطورية غريبة في الفكر الصوفي.

وفي المقابل نرجع أسباب الرحلة الجغرافية-على حد منصف-لأسباب خارجية كسخط الفقهاء والأمراء والسلطين على هذا الصوفي أو ذاك، ودفعه إلى الاغتراب السياسي خارج الوطن الأصلي. . . ونحن لا ننكر مثل هذه الأسباب ومع ذلك، يجب علينا أن ننتبه أيضا إلى الجنور الأنطولوجية العميقة التي تفسّر الغربة والسفر. إنّ الرحلة تنتج عن الإحساس بالاغتراب الأصلي الذي يخترق وجود الصوفي وحياته، كما أنّ الإحساس بالانفصام هو الذي يفسّر ارتباط حركة الرحلة بحركة الحب والعشق الإلهي. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، ينبغي علينا أن ننتبه للتلازم الذي يجمع بين الرحلة الجغرافية والرحلة الروحية: فالرحلة الجغرافية لا تمكن الصوفي من رصد تجليات الجمال الإلهي داخل الطبيعة ومشاهدها فقط، ولكنّها أيضا-وذلك هو وجهها الآخر-تسمح له باكتشاف خفايا المجتمع الإنساني والواقعي وأسرار المملكة الإنسانية.

الأبعاد المعرفية للفناء الصوفي؛ في ضوء الفتوحات المكية

كما أنّ الرحلة الروحية كثيراً ما تضعنا إزاء ممالك مثالية تقابل الممالك الواقعية، إنّ تقابل الرحلة الجغرافية والرحلة الروحية يخفي تقابلاً بين واقعين: واقع التاريخ الفعلي للإنسان، وواقع الحلم. . . الأول يحكمه مبدأ التثنت وطغيان السلطة والصراع الإيديولوجي والسياسي الذي يرصده الصوفي في رحلته المكانية، أما الثاني فهو واقع المطلق والكمال الذي يختفي فيه مبدأ السلطة والإيديولوجي، وعليه فإنّ ازدواجية الرحلة تلاحق الصوفي كل لحظة من لحظات وجوده. ينظر الكتابة والتجربة الصوفية. المرجع السابق. ص: 365.

³⁰ - نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي. ص: 34.

³¹ - ينظر ترجمان الأشواق. ص: 43-44.

³² - الكتابة الصوفية. ص: 412.

³³ - ديوان ابن الفارض. ص: 17.

³⁴ - الكتابة الصوفية. ص: 412.

³⁵ - الفتوحات. 126/1.

³⁶ - نفسه. 127/1.

يقول منصف عبد الحق معلقاً على نص ابن عربي " إنّ حنين الصوفي إلى هذه الأرض المثالية يتم عبر الأرض الطبيعية الترابية. ولكي يتمكن الروح الإنساني من العودة إلى الأرض المثالية الأثرية، وجب على الجسد الإنساني أيضاً أن يعود إلى أرضه الترابية ليفي فيها: وهو فناء لا يعني موته المطلق بقدر ما يعني تجديد حياته داخل أعماق الأرض "التجربة الصوفية. ص: 417.

³⁷ - نفسه. 332/1.

³⁸ - فصوص الحكم. 170/1.

³⁹ - الفتوحات. 101/2.