

هنري كوريان

الخيال الخلاق
في تصوف ابن عربي

الدين بيد الخب
أنتى توجهت
ركابته فالحب
ديني وإيماني



ترجمة
فريد الزاهي

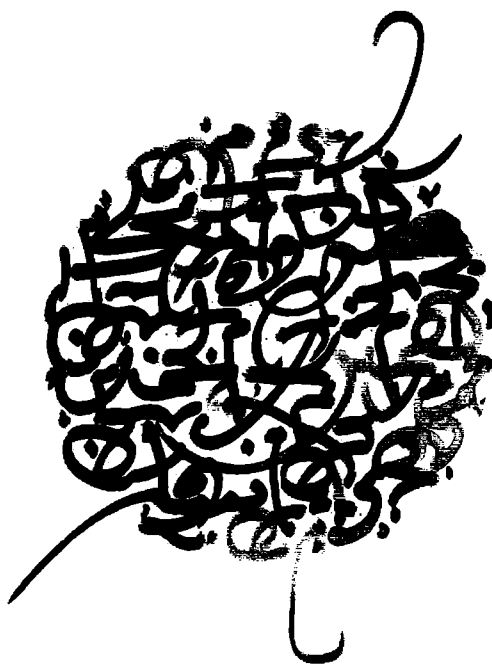
منشورات

مرسم



MARSAM

الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي



منشورات

مرسام



MARSAM

ترجم هذا الكتاب ونشر بدعم من
مصلحة التعاون الثقافي
بسفارة فرنسا بالمغرب

Livre traduit et édité avec le soutien
du Service de Coopération et d'Action Culturelle
de l'Ambassade de France au Maroc

منتدى سورا الأزبكية

WWW.BOOKS4ALL.NET

منشورات

مرسوم

المعمل: 6. زنقة الأسقفية - الرباط

المكتب: 15. شارع الأمم المتحدة - الرباط

الهاتف: 037 67 40 28 - الفاكس: 037 67 40 22

تصنيف وإخراج

كوادري كرومي

طباعة

مطبعة بورقراق

رقم الإيداع القانوني: 2006/2434

ردمك: 4-064-21-9954

HENRY CORBAIN

L'IMAGINATION CRÉATRICE

DANS LE SOUFISME D'IBN'ARABÎ

FLAMMARION

IDÉES ET RECHERCHES

© 1958, by ERNEST FLAMMARION,

ISBN : 2-08-210707-8

هنري كوريان
الخيال الخلاق
في تصوف ابن عربي

ترجمة
فريد الزاهي

منشورات

مريسم



MARSAM

صورة الغلاف

لوحة عبد الغني ويده

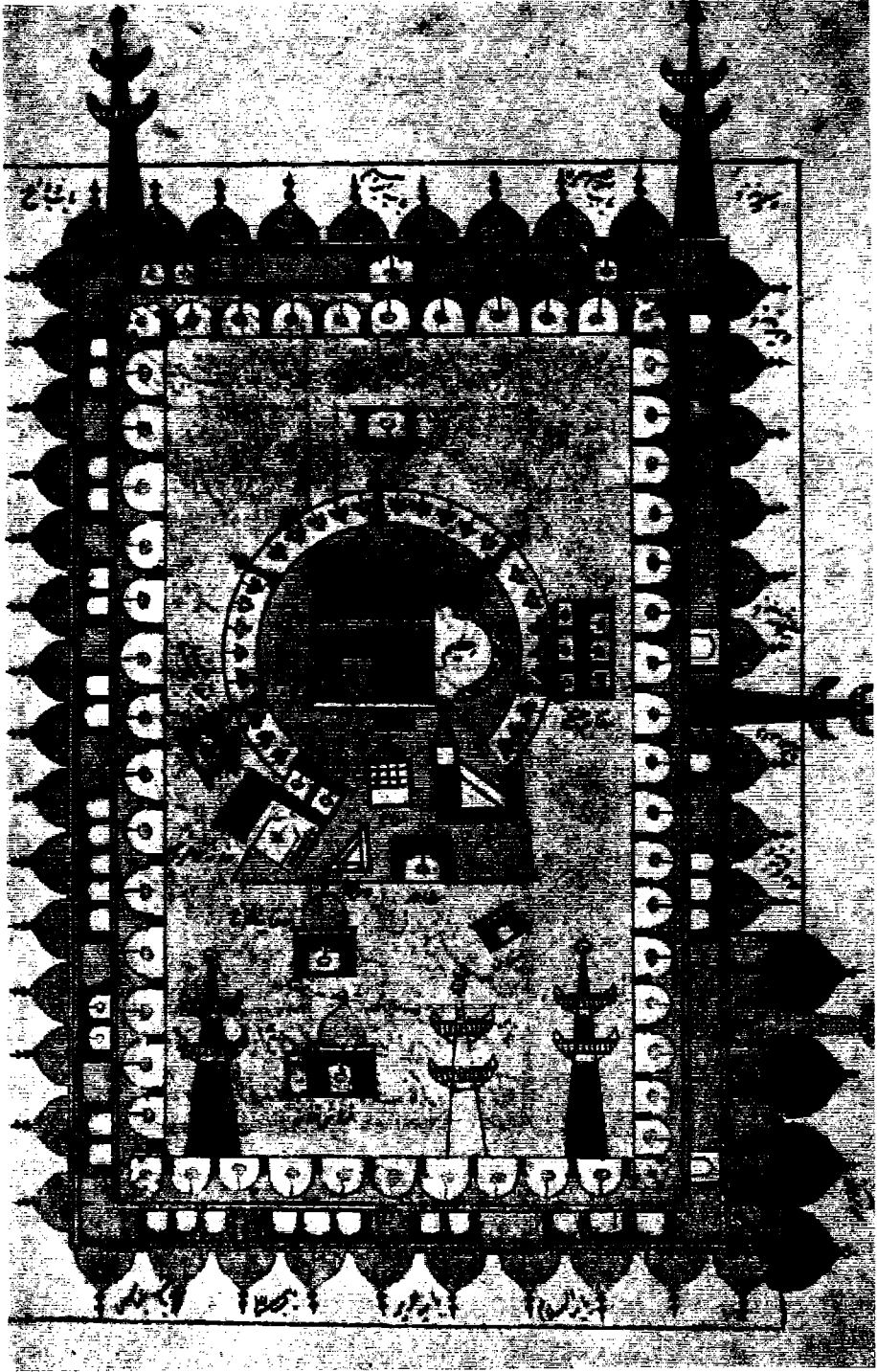
مداد على الورق، 30 x 40، (2003)

مجموعة مرسوم

أدين بدين الحب أنى توجّهتُ

ركائبه فالحب ديني وإيماني

Je prefesse la religion de l'Amour, et quelque direction
Que prenne sa monture, l'Amour est ma religion et ma foi



فتوح الحرمين
مخطوط فارسي من القرن 16 م
باريس، المكتبة الوطنية

تصدير للطبعة الثانية

لا مرء في أن الكاتب لا ينظر بالنظرة نفسها لكتاب ألف منذ عشرين عاما خلت . فالطبعة الأولى لهذا الكتاب ظهرت سنة 1958 . وقد ألهمنا مشروع إعادة طبعه، بقرار من الناشر، الرغبة على الفور في أن نضمّنه نتائج البحوث التي قمنا بها فيما بين التاريخين . وهو عمل كان سيبدو متهورا ودون جدوى .

كنا من دون شك سنوسع من التحليل والإحالات . لكن هذا الكتاب يظل في نظر مؤلفه نقطة انطلاق جديدة، ولحظة لا مثيل لها سوف تنير بوجهها طريقه التي سلكها منذ ذلك الحين . ونحن لن نؤول تعاليم ابن عربي اليوم بطريقة غير تلك التي قمنا بها . فالنصوص التي ترجمناها للفرنسية وشرحناها هنا تظل في نظرنا تلك التي تتضمن الموضوعات المهمة . وقد أحلنا إليها العديد من المرات في أعمالنا، باعتبار أن هاته الأعمال تشكل امتدادا لما قمنا به هنا . إضافة لذلك، ترجم هذا الكتاب للإنجليزية¹ . وكل هذا ينتهي إلى منح الكتاب هويته في محراب المؤلفات . فلا يمكننا أن نمسه من غير المس بهذه الهوية . وسيكون من الأفضل إذن كتابة مصنف جديد عن ابن عربي . وأظن أن الوقت لم يحن بعد لذلك، ونحن نعتقد أن الرسالة المقترحة في هذا الكتاب لا تزال تحتفظ بكامل دلالتها الحيوية .

لهذا فإن التعديلات التي أدخلناها على الطبعة الجديدة لهذا الكتاب تمثلت بالأساس في تحيين الإشارات الببليوغرافية المقدمة في الهوامش والملحقات . فقد أصبحت بعض المقالات فعلا كتبا، وبعض المؤلفات التي أعلن عنها صدرت فعلا .

ذلكم فعلا هو بالأساس حال تلك الموسوعة الضخمة : تاريخ مؤلفات ابن عربي

وتصنيفها (منشورات المعهد الفرنسي بدمشق، 1964) لصديقنا عثمان يحيى، الذي قام من جهة ثانية بالبدء في التحقيق الذي لا يقل ضخامة عن العمل السابق، لكتاب الفتوحات المكية والذي بدأ في الإشراف على إصداره في القاهرة. وقد ظهرت منه لحد اليوم أربعة أجزاء: وينتظر أن تصل في النهاية إلى سبعة وثلاثين جزءاً 1

وبين التاريخين أيضاً استطعنا، أنا وعثمان يحيى، المساهمة بفعالية في دراسة ابن عربي وفي الدراسات الشيعية بإصدار جزئين، مهمورين بمقدمتين هامتين، من مؤلفات حيدر أمولي (القرن الرابع عشر) استطعنا جمعهما: "موجز الفلسفة الشيعية" من جهة، ومن جهة ثانية مقدمات المصنف الذي يسميه "نص النصوص" والذي هو شرح واف لفصوص الحكم²، أي المختصر الذي جمع فيه ابن عربي بإيجاز مجمل نظريته في الحكمة النبوية والذي اعتمدنا عليه واستشهدنا به بوفرة في هذا الكتاب.

إن حيدر أمولي شخصية من أهم الشخصيات الممثلة للروحانية الشيعية الإيرانية. ومن دون شك أن اللقاء بين تصوف ابن عربي والتصوف الإيراني يعود له بالأساس. لكن مهما كان إعجابه بالشيخ الأكبر ووفائه له، ثمة نقطة لا يمكن للمتصوف حيدر أمولي أن يتساهل فيها، لأنها حاسمة بصدد علم النبوة والإمامة في التشيع. فالولاية في نظر الشيعة هي الاصطفاء الذي به يتم تقديس أولياء الله، والتي تعتبر لدى كل نبي الشرط المسبق لنبوته. ثمة دورة النبوة، ودورة الولاية التي تأتي بعدها، أي دورة التعلم الروحاني.

ولأن المسألة لم تحظ منا بمعالجة أساسية وعميقة في هذا الكتاب، فلنذكر فقط بأن التصوف الشيعي يعتبر أن خاتم الأولياء لا يمكن أن يكون إلا الإمامة المحمدية، المتجسدة في الشخصية المزدوجة للإمام الأول باعتباره ختم الولاية الكونية، والإمام الثاني عشر ختم الولاية اللاحقة على محمد. والحال أن ابن عربي رأى في عيسى ختم الولاية الكونية، وأرجع لشخصه فكرة ختم الأولياء بعد النبي تبعاً لرؤيا منامية، بالرغم من أنه لم يتجاهل أن فكرة الختم هذه تعود لشخص آخر... وقد واجه حيدر أمولي تصور ابن عربي هذا بنقد شيعي أساس لأنه يكسر العلاقة بين المهمة الظاهرة للنبوة والمهمة الباطنة للإمامة³.

بالمقابل، فإن حيدر أمولي ظل بصدد الأمور الأخرى للميتافيزيقا والباطنية لابن

عربي، نَعَمَ المعجب والشارح، بحيث ستصبح مؤلفاته دليلاً أساسياً في دراسة ابن عربي. وكما نعلم، فقد كان ابن عربي على وعي بأن كتاب الفصوص لم يكن من تأليفه وإنما بإلهام من النبي في رؤيا منامية. وهكذا فإن حيدر أمولي ينتهي إلى موقع روحاني يصفه بأنه "ما بين الكتابين". فالنبي يوجد بين الكتاب الذي أوحى إليه، أي القرآن، والكتاب الذي أوحى به، أي كتاب الفصوص، الذي ألهمه لابن عربي. وبالمثل، فإن ابن عربي يوجد بين كتابين: الكتاب الذي تلقى من النبي، أي الفصوص، والكتاب الذي صدر عنه أي كتاب الفتوحات. إن "ظاهرة انفصام التنزيل" هذه لن تفارق ذهننا ونحن نقرأ هنا سواء الشواهد الكثيرة التي استقينها من الفصوص، أو الشروح التي يقدمها ابن عربي لأصل كتابه الضخم الفتوحات (انظر الهامشين 328 و333 في آخر هذا الكتاب).

الأمر يتعلق هنا بالتجربة الشهودية التي توجد في أصل الفصوص، وتجربة التجلي لابن عربي هي التي توجه أيضاً، من حيث هي كذلك بحثنا هذا عن دور الخيال الخلاق في مذهبه الروحاني. فالتجربة الصوفية لا يمكن تصورها فقط بشكل أحادي يتعلق بالمظهر الذي تؤدي به الطريقة السلبية إلى تغييب الصور. فالمنهج السلبي يصطدم بحاجز يشكل نقطة الانطلاق للتراجع، ليرتك المجال فسيحاً أمام الانبثاق الضروري للتصوف الشهودي.

وعلينا هنا ألا نفهم عبارة الصورة بالمعنى الذي يتم به الحديث اليوم على عواهنه عن حضارة للصورة. فلا يتعلق الأمر ثمة إلا بصور بقيت في مستوى الإدراك الحسي، لا بالإدراك الشهودي. إن عالم التمثلات والحساسية المعقولة *mundis imaginalis* في التصوف الحكمي الشهودي هو، بالمقابل، عالم غير العالم الواقعي للإدراك الحسي، مع عدم بلوغه مع ذلك مستوى عالم الحدس المعقول للمعقولات الخالصة. إنه عالم بين عالمين، عالم وسيط ووسط، من دونه تغدو أحداث التاريخ المقدس والنبوي في مجملها ضرباً من اللاواقع، لأن الأحداث في هذا العالم تقع في واقعها. ويبدو أن السهروردي شيخ الإشراف، كان أول من شرع للأنتولوجيا (علم الوجود) التي يتطلبها هذا العالم. وقد بنى ابن عربي بدوره ما يمكننا تسميته من الآن ميتافيزيقا الخيال الفاعل لعالم التمثلات. ثم قام حيدر أمولي بتوسيعه بأن سار بعيداً بالفن البياني، ومبرراً الانبثاق

الضروري للصور الميتافيزيقية. ذلك هو الموضوع الأساس لهذا الكتاب. وربما من خلاله ساعد ابن عربي بعضا من زملائنا الغربيين (وذلك مؤشر من المؤشرات الدالة) الجاهدين في أيامنا هذه في إعادة اكتشاف ميتافيزيقا الخيال وحضرة الخيال *imaginal*، إذ نحن لا نقول بمفهوم المتخيل.

إن ميتافيزيقا الخيال هذه مرتبطة ارتباطا عضويا بمفهوم التجلي، و"بمذهب التجلي" *théophanisme* الذي يوجه تصوف ابن عربي بكامله ويهيمن عليه. وهذا المفهوم، حاولنا تعميقه هنا لأنه في نهاية المطاف يهيمن على الحكمة الصوفية عموما، ويعارض في الآن نفسه لاهوت التجسيد *l'incarnatiuon* وعوائد فلسفاتنا الوضعية والحرفية والعقلانية أو التاريخية. فهو سيمكنا من الآن فصاعدا من تفادي الأخطاء الصعبة، ووقاية تصوف ابن عربي من أن ينعت بأنه "وحدة وجود". إنها أخطاء ناجمة عن سوء تفاهم كانت أحيانا مؤلمة. ونحن نعتقد أن بإمكاننا القول أن تلامذة وأصدقاء الفقيد الأستاذ لويس ماسينيون لم يستطيعوا أبدا أن يفهموا، تبعا لآراء أستاذهم، لماذا كان هذا المفهوم لدى الحلاج ملائما وممتدحا، وغدا مُستَنكرا ومستهجنا لدى ابن عربي. لكن الأمر لم يقتصر أبدا على سوء التفاهم هذا الذي كان ضحيتها ابن عربي. فنحن ندين لعثمان يحيى بمجرد يمكنا للمرة الأولى من قياس نسبة ومدى القبول والرفض لأعمال ابن عربي. فقد كان كتاب فصوص الحكم موضوعا لما ينيف عن 120 شرحا تمتد من القرن الثالث عشر إلى القرن العشرين. ومن اللازم دراستها لمن يرغب في معرفة تفاصيل الفكر الإسلامي خلال القرون الثمانية الماضية. أما لائحة الإنكار والاستنكار التي قوبل بها كتاب الفصوص فتصل إلى 36 عنوانا. وهي متوازنة مع لائحة المصنفات التي ألفت دفاعا عن الكتاب والتي تبلغ 34 كتابا. بالمقابل، فإن لائحة الفتاوى الصادرة في حق الفصوص ومؤلفها، وضمنها الآراء التي عبر عنها العلماء، للأسف طويلة. فلائحة من يندد به ويرفضه تبلغ 139 اسما، ولائحة العلماء والمفتين الذين يدافعون عنه وعن مؤلفاته لا تتجاوز 33 اسما، وهو الرقم الذي علينا أن نضيف له العديد من المفكرين الإيرانيين الذين لم تجرد بعد أعمالهم.

ولا يلزم أن نندهش أو نتفاجأ إزاء هذه المقارنة. فلا يمكنا أن نفهم مذهب ابن عربي إلا بالارتفاع إلى مستوى الإدراك التأويلي يظل مبدئيا خارج مدى تفكير

الحرفيين الغلاة . فإذا كان الجرد الذي قام به عثمان يحيى يمنحنا نظرة معينة عن " ساحة القتال " التي تم فيها تقرير التوجيه القريب والبعيد المدى للوعي الإسلامي ، فإن المتصوفة المسلمين ، عارفين وعرفانيين لن يتفاجأوا حين سيجدون أنفسهم فيه أقلية . ولا مراء في أن الأمر كذلك في أي مكان وأي زمان . فذلك مصدر قوتهم وهو ما مكنتهم من اختراق الأزمنة ، وفي الأخير بفضلهم يمكننا اليوم أن نتصور في العمق طريقا روحانيا مشتركا بين الفروع الثلاثة للتقليد الإبراهيمي .

إن هذا " الطريق الملكي " نرى إليه باعتباره ذلك الذي فتحه الشيخ الأكبر ، وهو طريق حيث المعتقد والوحي النبوي أبعد ما يكون عن التعارض مع الديانة والتجربة الصوفية ، بل هو المرشد والنموذج الذي يرتكز إليه التصوف . وعلينا أن نتفكر جيدا النصوص التي أثبتناها في الهوامش الأخيرة من هذا الكتاب ، تلك التي تفصح لنا فيها تحولات الكعبة ب " سر البيت " . لقد انتهى عصر إسلامي كامل فعلا بوفاة ابن رشد . بالمقابل ، وفي الزمن نفسه ، ومع ابن عربي ومغربه ، والسهورودي ومشرقه ، كان ثمة شيء يولد ولا يكف عن النمو ، وتبدو لنا من ثم الإضافة النوعية للثقافة الإسلامية لتلك الفلسفة التي نبعت في حضن التقليد الإبراهيمي .

فلتكن هذه السطور عنصر تهديئة لقرائنا الذين اهتموا اهتماما خاصا بخاتمة الكتاب . فقد اعتقدوا أنهم يقفون فيه على الإفاقة من الوهم ، والتخلي عن المهمة التي بدأناها . لكن ، ألم يكن من البديهي أن المؤلف يستعمل ضمير " نحن " ليكون مؤقتا لسان حال أولئك الذين كسرت انطلاقتهم على يد العديد من الأجيال من الفلاسفة اللأدربيين واللاعرفانيين ؟ أما المؤلف نفسه ، فصحبته الروحانية تكفيه كشهادة صدق .

لهذا فإنه سوف يبيح لنفسه توصية أخيرة . إن هوامش الكتاب كثيرة جدا وغالبا ما تكون من الطول بحيث تبدو أحيانا كما لو كانت ملحقا . وعلى القارئ ألا يعتقد أننا أكثرنا منها ادعاء منا للعلم والمعرفة . فسيجد فيها ملاحظات وشواهد لم يكن بإمكاننا أبدا إدراجها في النص من غير أن نغير تماما معمار الكتاب ونشوه إيقاعه . فلننتبه إلى أن جل نصوص ابن عربي أو غيرها قد ترجمت هنا [في الأصل الفرنسي طبعا وإلى اللغة الفرنسية] لأول مرة . وهي تشكل القاعدة التي عليها ينهض تحليلنا . ومن المفيد إذن الرجوع إلى وساطتها من غير المرور بقراءة نص كتابنا .

إنها وساطة سوف تؤسس "منهاج صلاة التجلي". وعلينا أن نطوف مع ابن عربي حول البيت لنصل إلى سره.

باريس، شتنبر 1975

هنري كوربان

H. Corbin, *Creative Imagination in the *sûfism* of Ibn 'Arabi*, translated from the French by Ralph Mannheim (Bollingen Series XCI), Princeton University Press, 1969.

2. يشكل المؤلفان الجزءين 16 و 22 من "المكتبة الإيرانية" وهي السلسلة التي نشرها علي إصدارها في طهران.

3. انظر بصدد حياة ومؤلفات حيدر أمولي، كتابنا: عن الإسلام في إيران... ، الجزء 3، ص. 149. إلى 213. وتجدر الإشارة إلى أن هذا المؤلف الضخم قد صدرت منه الترجمة العربية للجزء الأول فقط من أربعة أجزاء بعنوان: عن الإسلام في إيران، مشاهد روحية وفلسفية، ترجمه إلى العربية نواف الموسوي. دار النهار، بيروت، 2000.

مقدمة

1. بين الأندلس وإيران: معالم طوبوغرافية روحانية

كان على عنوان هذا الكتاب أن يفصح عن نفسه بصورة أكمل كما يلي : الخيال الخلاق والتجربة الصوفية في تصوف ابن عربي . بيد أن الإيجاز كان ممكنا باعتبار أن كلمة تصوف تكفي لوحدها لكي تجعل من الخيال مرجعا لكلامنا الفعلي هنا . لن نتناول هنا الخيال بالمعنى المتداول : لذا سوف لن يتعلق الأمر لا بفنطازيا أكانت إنسانية أم لا ، ولا بالملكة التي تفرز متخيلا يتماهى مع اللاواقعي ، ولا حتى بما نعتبره ملكة الإبداع الجمالي . إن الأمر سيتعلق بوظيفة أساسية إطلاقا، منتظمة في عالم مخصص بها، تتمتع فيه بوجود كامل "الموضوعية" يكون فيه الخيال الملكة المدركة بامتياز .

صحيح أننا ندين اليوم للظاهريات *phénoménologie* بالقدرة على تفحص الطريقة التي يعيش بها الإنسان علاقته بالعالم، من غير اختزال للخاصية الموضوعية للمعطيات في عناصر الإدراك المحسوس، أو تحديد مجال المعرفة الحقة والدالة في عمليات الفهم العقلاني لوحدها . فما أن خرجنا من الطريق المسدود حتى تعلمنا تقبل المقاصد الضمنية لكل أفعال الوعي أو الوعي الضمني ومنحها قيمتها الفعلية . إن التصريح بأن المخيلة (أو الحب، أو التعاطف أو الإحساس بصفة عامة) تقوم بفعل المعرفة، والتعريف "بشيء" متأصل فيها، لم يعد شيئا له نكهة المفارقة . لكن، إذا ما تم القبول بالقيمة العقلية الكاملة للمخيلة فمن الأنسب إخراج المقاصد الخيالية من داخل القوسين اللذين حجزها فيهما المعنى الظاهرياتي الخالص، إن نحن أردنا من غير

سوء فهم إلحاق الوظيفة التخيلية imaginante بخطاطة العالم الذي يقترحه علينا المتصوفة الذين يدعوننا هذا الكتاب لمصاحبتهم .

ففي نظرهم ثمة عالم ثلاثي يوجد "موضوعيا" وواقعا: إذ بين الكون المدرك بواسطة الإدراك التعقلي (عالم العقول الملائكية الكروبيين chérubiniques)، والكون المدرك بالحواس، يوجد عالم وسط، هو عالم الأفكار الصور والتمثيلات، والأجسام اللطيفة و"المادة اللامادية". إنه عالم واقعي وموضوعي، متماسك وأبدي مثله في ذلك مثل العالم المعقول والعالم المحسوس، كما أنه عالم وسط "فيه تتجسد الروح ويتروحن الجسد"، يتكون من مادة ومن امتداد واقعيين، بالرغم من أنهما في حالة لطيفة ولامادية بالنظر إلى المادة المحسوسة الفاسدة. ذلكم هو العالم الذي تشكل المخيلة الفعالة عضوه. إنه موطن التجليات، والمشهد الذي تقع فيه الأحداث الشهودية والحكايات الرمزية في واقعها الحقيقي. سيدور الحديث كثيرا هنا عن هذا العالم، من دون أن نتلفظ أبدا بمفهوم المتخيل imaginaire، لأن هذه الكلمة وفي مقابلها الجاري تحكم مسبقا على الواقع المقصود أو المبتغى، وتكشف عن العجز أمام هذا العالم الوسط والوسيط في الآن نفسه، أي عالم الحسياسية المعقولة.

تولّد البحثان اللذان يشكلان لحمة هذا الكتاب بمناسبة دورتين من حلقة "إيرانوس" بأسكونا (بمنطقة طيسان بسويسرا). ولأنهما يتكاملان فإنهما يتابعان هدفا واحدا. إنهما لا يدعيان أنهما سيرة معرفية لابن عربي. فوقت القيام بتأويل شامل لأعماله لم يحن بعد، ذلك أن أعمالا سابقة على ذلك ستكون ضرورية كي نتمكن من توجيه أنفسنا في مجمل وجهات هذه المصنفات العديدة التي أنتجها عبقرى روحاني لم يكن فقط أحد أكبر أعلام التصوف في الإسلام، وإنما أيضا أحد أكبر المتصوفة في كل الأزمان¹. بل إن طموحنا لا يسعى حتى إلى إنتاج "مساهمة في تاريخ الأفكار"، ذلك أن الطابع الموضوعاتي لهذا النوع من الأبحاث يسعى غالبا إلى "شرح" مؤلف معين بإرجاعه إلى مصادره، وتعداد التأثيرات التي تعرض لها، والبرهنة على "الأسباب" التي يكون ببساطة نتاجا لها. فأمام رجل عبقرى مركب كابن عربي، غريب غرابة جذرية عن الديانة الحرفية الوثوقية كما عن التخطيطيات التي تنجم عنها، تم أحيانا التلفظ بكلمة "توفيقية". إنه التفسير السريع والماكر والكسول، الذي يقوم به العقل الوثوقي الذي

يحس بالخطر أمام مساعي فكر لا يخضع إلا لقوانين معياره الداخلي، الذي بمقدار ما هو شخصي بمقدار ما يتمتع بصرامة خاصة. إن الاكتفاء بتفسير من قبيل هذا يعني الاعتراف بالإخفاق والعجز في الإحساس الأولي بهذا المعيار غير القابل للاختزال إلى أي عقديّة أو نزعة محافظة جماعية.

فابن عربي من هذه الفرديات الروحانية القوية والنادرة التي تشكل إزاء نفسها معيار عقديتها الخاصة ومقياس زمنها الخاص، لأنها لا تنتمي لا إلى ما يسمى عادة "زمنها"، ولا إلى عقديّة "زمنها". إن ما تم الاتفاق تاريخياً على تسميته "زمنها"، ليس هو زمنها الواقعي. لذا فإن التظاهر بالاعتقاد بأن هؤلاء الشيوخ ليسوا سوى ممثلين لـ "تقليد" معين، يعني نسيان الدور البالغ لمجهودهم الشخصي، وتجاهل الثقة الواثقة التي يعلن بها عربي أندلسي مثل ابن عربي، أو إيرانيون من قبيل أبي يعقوب السجستاني (القرن العاشر للميلاد) أو السهروردي (القرن الثاني عشر)، أو السمناني (القرن الرابع عشر) أو ملاً صدرا الشيرازي (القرن السابع عشر) أن فكرة ما بلوروها في صفحة ما من مصنفاتهم لا يمكن أن نجدها في أي مكان آخر، لأنها من اكتشافهم الخاص ومن تجربتهم الشخصية.

لقد انحصر مرمانا في التأمل عمقا، في النصوص نفسها، في عدد من الموضوعات المحددة التي تجد صداها بلا شك في مجمل مصنفات المؤلف. إن أفضل تفسير لابن عربي يظل في نظرنا هو ابن عربي نفسه. والسبيل الوحيد لفهمه هو أن يجعل المرء من نفسه في لحظة معينة مريداً من مريده، كما فعل هو نفسه ذلك مع العديد من شيوخ الصوفية. وما رغبتنا فيه هو أن نعيش روحانيته الخاصة للحظة وبصحبته. ومن هذه الروحانية، كما عشناها، نريد بدورنا أن نبليغ نتفا لأولئك الساعين الباحثين في الطريق نفسه. إننا ننطق بكلمة روحانية هنا عنوة، واعيّن بما تختزنه من غرابة. وهي كلمة تتعلق بالحياة الأكثر سرية والأعمق للنفس: والحال أن عوائد قديمة وممجدة تجرنا غالباً إلى عدم التفرقة بين تلك الحياة الشخصية وبين إطارها الاجتماعي، وجعلها تابعة "للواقع المؤسسي الديني"، إلى درجة أن البقاء عزلة عن هذا الواقع يبدو رديفاً للفقدان الذي لا يُغتفر للروحانية نفسها. إن روحانية شخصية كروحانية ابن عربي لن تعني شيئاً كثيراً لأولئك الذين لا يستطيعون القيام بذلك التمييز. أما الذين يسعون للقاء "الواحد

مع الواحد"، أولئك الذين يستطيعون أن يكونوا مثله "من تابعي الخضر"، الذين لا يشكل لهم المنزع المحافظ قيمة مثلى أمام الواعز الشخصي، فإن ابن عربي وصحبه لهم الكثيرون مما يقال لهم.

ثمة شيء غريب في كون مفهوم الروحانية هذا يندرج ضمن بحث في الخيال. وسنجهد لنبين بأي معنى يكون هذا الخيال خلافاً: ذلك لأنه في الجوهر خيال فعال، وأن هذه الفاعلية تعينه جوهرياً باعتباره خيالاً شهودياً. إنه يقوم بوظيفة لا مثيل لها، غير متوقعة بالنظر إلى الأوصاف المسالمة أو القدحية التي غالباً ما نعت بها كلمة المخيلة أو الخيال، بحيث كنا نفضل اللجوء إلى توليد مفردة جديدة لتعيينه، وأنا كنا قد استعملنا سابقاً كلمة تَخِيلِيَّة. أليس هذا محلاً للوقاية من أحد الشكوك المتمثل في ما يلي: ألا تميل الروحانية والتجربة الصوفية إلى تجريد الصور والتخلي عن كل تمثيل للأشكال والصور المشخصة؟ بالتأكيد، بل إن ثمة شيوفاً حرموا بشدة وبصرامة بالغين كل تمثيل تخيلي، وكل تدخل للصور. بالمقابل، ما سنقترحه هنا هو القيمة الرائعة التي تمنحها الصورة والمخيلة للتجربة الصوفية. وستظهر أسباب ذلك، النابعة من البنية الداخلية في مجال الموضوعات: بل يمكن حدسها في توكيد عالم وسط وفي تماسكه الأنطولوجي. بيد أن هذا التوكيد نفسه يتم إحاطته بعوامل أخرى لم نستطع أن نجد لتحليلها مكاناً في مسار دراستنا، غير أننا نفترض أولياً أنها معروفة لدى القارئ.

إن هذا الافتراض بعيد عن تيسير المهمة لنا. فمؤداه لدى القارئ معرفة السياق الذي تندرج فيه ليس فقط مؤلفات ابن عربي بل أيضاً حياته الخاصة، وهي حياة مرتبطة أوثق ارتباطاً بهذه الآثار، بحيث إن الأحداث التي كان يعيشها باطنياً كانت تستعرض فيها وتتحقق في شكل رموز وإشارات. أما المراجع المتصلة بابن عربي، سواء في اللغة الفرنسية أو اللغات الأوروبية فلا تتجاوز البضعة أسطر. من الصعب إذن أن نفترض أن القارئ يتوفر على حد أدنى من المعارف والمعلومات القبليّة. فضلاً عن ذلك، فإن شخصية ابن عربي كما مذهبه كانا ضحية للعديد من حالات سوء الفهم. فتصوف ابن عربي لم يثر ردود حالات الاستنفار والغضب في المجتمعات الإسلامية فحسب. إن الرغبة في استخراج فكرة أو وجود "تصوف وثوقي" ومساندته بأي ثمن قد يفنده بل يحد منه مدى وحماس وانتشار هذه الحكمة الفريدة من نوعها. وإذا ما نحن رددنا

مذهبه لمقولات فلاسفتنا الغربيين (وحدة الوجود والحلول، الخ)، فإننا قد نزيّف منظوراتها وآفاقها. وستحين الفرصة لكي نعود لمسألة معرفة ما إذا كان التوفيق بين ثديانة الصوفية والدين الشرعي أمرا ممكنا. فطرح هذا السؤال يعني أيضا طرح سؤال معنى التصوف في الإسلام، ومن ثم معنى تألفه مع الأشكال الأخرى من الديانة الصوفية نـمـعـرـوـفـة في أمكنة أخرى. لكن، لهذا الغرض، من المستحيل عدم الإحالة ولو بشكل ضمني إلى بعض القضايا التي حدثت في الإسلام في العصر الوسيط، حيث تبادل الإسلام والمسيحية فلسفتيهما. وإذا نحن رغبنا في اتقاء شر التوظيف المتسرع لنـمـقـوـلـات التي نستعملها لتوصيف أنساقنا الفلسفية الخاصة، وإذا ما نحن أردنا الإمساك في التصوف بعلاقة فريدة بين الديانة النبوية والديانة الصوفية، علينا التطرق ولو في عجلة إلى سياق المفكرين والمشكلات التي يندرج في سياقها ابن عربي ومدرسته. وفي السياق الحالي للبحث يبدو لنا أن القيام بخطاطة لذلك ليس بالمهمة اليسيرة. وعلينا في كل الأحوال البدء بالتخلي عن عادتین لا بد من تركهما : التخلي عن الفصل بين تاريخ الفلسفة وتاريخ الروحانية، والتخلي عن الخطاطة التي اكتفت بها مقررات تاريخ الفلسفة حين تتماهى في الخلط بين الفلسفة في الإسلام مع "الفلسفة العربية" حصرا، كي تختزل هذه الأخيرة في خمسة أسماء أو ستة، تلك المعروفة في مدار النزعة المدرسية اللاتينية. والحال أن المجموع الذي علينا الإحاطة به أوسع بكثير ولا علاقة له بتاتا بهذه الخطاطة الفقيرة. وبصدد هذه "الفلسفة العربية" كان من المعتاد اعتبار أن نقد الإمام الغزالي قد وجه لها الضربة القاضية، وأنها مع ابن رشد، فيلسوف قرطبة الكبير، ذلك الذي أصر على ملاقة ابن عربي وهو لا يزال يافعا، قد عرفت في الآن نفسه أوجها ونهايتها. ربما كان ذلك قَدَر الفلسفة في الغرب الإسلامي، أو بالأحرى في الإسلام السُّني، لكن سيكون من الهزء أن نحصر مصير الفكر الفلسفي الإسلامي في ذلك الصراع بين الإمام الغزالي والفيلسوف الأندلسي الذي اعتبر نفسه بكامل الصدق والأمانة مجرد مؤول لأرسطو. أو بالأحرى علينا القول إن ذلك هو الأفق الذي يظهر من منظور الغرب، لأنه شهد اندثار الفلسفة السينوية تحت فيض الفلسفة الرشدية، وأن لا أحد كان بإمكانه إدراك أن السينوية ظلت تنتشر وتزدهر في الطرف الآخر من العالم الإسلامي، بإيران. فالأشياء منظورا إليها من جهة إيران تبدو مغايرة تماما. فهناك لم يعد

من أثر لا "لتحطيم الفلاسفة" من قبل الغزالي، ولا استعادة الفلسفة الأرسطية من قبل ابن رشد، ولا حتى المعركة الخلفية حيث أبدى فيلسوف قرطبة استعداداه للتضحية بابن سينا لصالح إمام الإسلام كي ينقذ على الأقل الفلسفة المشائية. ولم يكن الحدث الذي جاء بعد نظام ابن سينا هو تحطيم أفلاطونيته الجديدة على يد أرسطي من قبيل ابن رشد، وإنما هو ظهور حكمة الإشراف باعتبارها "حكمة مشرقية" علي يد السهروردي (توفي سنة 1191). إن التأثير الحاسم الذي مورس على التصوف والروحانية لا يتمثل في النقد الإيماني وغير العرفاني للغزالي، وإنما في النقد الباطني لابن عربي ومدرسته.

علاوة على ذلك، فإن الخميرة الروحية الناجمة عن اندماج المدرستين، مدرسة الإشراف للسهروردي، ومدرسة ابن عربي، سيفرز وضعية ستعيد للواجهة مسألة العلائق بين التصوف والتشيع. وستتوضح دلالة الواحد منهما والآخر بإضاءتهما الواحد بالآخر. وسوف يتم الإلحاح على كون الشجرة السلالية للتصوف تفضي إلى هذا الإمام أو ذلك من أئمة الشيعة، خاصة إلى الإمام السادس جعفر الصادق (توفي سنة 765) أو الثامن، الإمام علي رضا (توفي سنة 819). إن دخول التشيع هذا في الأفق الروحاني يوجهنا نحو إجابة جديدة عن القضية التي يطرحها وجود التصوف في الإسلام من خلال التأويل الصوفي للإسلام. إنه يعلن عن وضعية مهملة اليوم في الغرب، وقابلة مع ذلك لتقلب رأسا على عقب شروط الحوار بين الإسلام والمسيحية، حين يكون المتحاورون رجالا روحانيين. وإذا ما نحن وضعنا انتصار الرشدية في الغرب، ورحيل ابن عربي إلى المشرق في هذا السياق الشامل، فإنهما يصوران حدثين نمحهما هنا دلالة رمزية.

هل تكتفي هذه السطور بذاتها، أم أنها تتطلب ضرورة حدا أدنى من المكملات، وبعض التفاصيل التي تبرر الكيفية التي يمكن بها فهم الأحداث المتصلة بسيرة ابن عربي باعتبارها أحداثا نموذجية؟ فمن دون هذا الحد الأدنى فإن مجمل هذا الكتاب سيعاني لا محالة من نقص في الإضاءة الضرورية للتحليل.

المحنا منذ قليل فقط إلى ظاهرة الاندماج بين المذهب الباطني لابن عربي والحكمة الإشرافية للسهروردي، والاندماج نفسه سيتم بين هذه الأخيرة والحكمة السينوية.

ويمنح المجموع طابعا خاصا للسينوية الإشرافية الشيعية التي نادى بها مدرسة إصفهان خلال النهضة الصفائية. هذا المجموع هو ما يلزم أن يظل عالقا في الذهن سواء لتقدير التناغمات الأصلية لمؤلفات ابن عربي مع التشيع عموما والتشيع الإسماعيلي خصوصا، أو لتقدير تأثيره الحاسم في التكون اللاحق على العرفان الشيعي الاثناعشري في إيران. كما يلزم أن يظل أيضا حاضرا في الأذهان لتقدير هذا الحدث الثنائي المجاور، من باب المفارقة: تراجع السينوية اللاتينية أمام الانتقادات الحادة المدرسيين الأرثوذكسيين، والمد الذي عرفته الرشدية والتباسها، بحيث إنها غدّت تيارات السكولائية اللاهوتية المتأخرة كما غدّت حتى القرن السابع عشر "إلحادية" الفلاسفة المعادين لسكولائية الكنيسة.

بالجملة، يمكننا القول بأن علم الملكوت *angéologie* الأفلاطوني الجديد لدى ابن سينا، وعلم الكون المتصل به، وبالأخص علم الإنسان الذي يفضي إليه، هي التي أثارت حذر فقهاء السكولائية الوسيطية الأرثوذكسية وجعلت من السينوية غير قابلة للتمثل فيها. يمكننا طبعاً أن نصف هنا بهذه الطريقة النسق السينوي بكامله²، غير أننا سنشير بالأساس الصورة التي تهيمن على نظرية العقول فيها، أعني "العقل الفعال" أي "ملك البشرية" كما سيسميه السهروردي، الذي تعود أهميته إلى وظيفته الحاسمة لعلم الإنسان ولمفهوم الفرد نفسه. فالسينوية تُماهي هذا الملاك بالروح القدس أي بجبريل باعتباره ملك الوحي والمعرفة. وبعيدا عن أن نرى في ذلك كما تم الإيحاء بذلك، ضربا من العقلنة واختزالا للروح في العقل، فإننا نرى فيه، على العكس من ذلك، أساس هذه الفلسفة النبوية التي تتمتع بمكانة كبرى لدى السينويين، والتي لا تنفصل عن التجربة الروحية التي سنتفكرها هنا.

هذا العقل هو العاشر في تراتبية الملائكة أو العقول المفارقة، وهذه التراتبية مُضعفة بتراتبية ثانوية للملائكة الذين هم الأنفس المحركة للدوائر السماوية. وفي كل درجة من هذه التراتبيات، وفي كل مقام من سلم الوجود يتراطب البعض ببعض الآخر في شكل أزواج أو قرائن. وبما أن هذه الملائكة الأنفس تبلغ للسماوات حركات رغباتها فالثورات الفلكية تأخذ إذن طابع تطلع للحب متجدد باستمرار وغير قابل للإشباع أبدا. في الآن ذاته، فإن تلك "الأنفس السماوية" المعفاة من الإدراك الحسي ومن نواقصه تتوفر على

خيال . وهو بالأحرى الخيال في حالته الخالصة، لأنه متحرر من عوائق الإدراك الحسي . إنهم بامتياز ملائكة هذا العالم الوسط حيث يتم الإلهام النبوي والتجليات وحالات الشهود . وعالمهم في معناه الحصري عالم الرموز والمعارف الرمزية، ذلك العالم الذي نرى فيه ابن عربي ينفذ ببسر إلى سنين شبابه . يمكننا هكذا أن ندرك بشكل أولي النتائج الوخيمة جدا التي تنتجم عن إقصائهم من نظرية الكون الرشدية . أما العقل أو الروح القدس، فمنه تأتي أنفسنا، فهو في الآن نفسه الموجد والمنير . إن كل معرفة وكل استرجاع للمعارف السابقة هي إشراق يرسله هو إلى النفس . فعبر الروح القدس يتم ربط الفرد الإنساني مباشرة بالجواهر الإلهي، ولا حاجة له لوساطة راهب أو واقع كنسي . ربما كان ذلك هو ما ألهم الفلاسفة المدرسيين المعادين للسينوية "خوفهم من الملاك" . وقد أفضى هذا الخوف إذن إلى التضبيب النهائي للدلالة الرمزية للقصص التعليمية كقصص ابن سينا أو السهروردي، أو القصص الصوفية الموجودة بوفرة في الأدب الفارسي . فخوفا من الملاك سوف لن يروا سوى أمثال لا ضرر من ورائها . والنفس الإنسانية التي "تصور" هذه الحكايات تعلمها، لها هي أيضا بنية ثنائية تتكون من العقل العملي والعقل التأملي . إنه زوج من "الملائكة الأرضيين" يوصف الثاني منهما، أي العقل التأملي، وهو الأعلى مرتبة أي في مقام يقربه من ملاك المعرفة والوحي، بكونه عقلا قدسيا وعقلا نبوئيا .

إن علم الملكوت السينوي إذن يضمن في مجمله تأسيس العالم الوسط للخيال الخالص . إنه يجعل ممكنا علم النفس النبوي الذي سيتعلق به روح التفسير الرمزي والفهم الروحاني للوحي، أي ذلك التأويل الذي يعتبر أساسيا للتصوف كما للتشيع (الذي هو في معناه الأصل الرجوع أي رد الشيء إلى أوله، ومن ثم الرمز للمرموز) . كما أنه يضمن الاستقلال الذاتي الجذري للفرد، ويؤسسه لا فقط على ما سنسميه ببساطة فلسفة للروح، وإنما في معنى حصري على تصوف حكمي لروح القدس . لا، ليس علينا أن نتعجب إذا ما أثار كل هذا حفيظة الأرثوذكسية، و ما حلّله إتيين جيلسون ك "أغسطينية ذات منزع رشدي" لم يعد له سوى علاقة طفيفة بالرشدية الخالصة .

مع ابن رشد يتغير الوضع والخطاب من الطرف إلى الطرف النقيض . فابن رشد يسعى إلى استعادة المشائية الحقيقية، ممارسا نقدا قاسيا جدا ضد الأفلاطونية الجديدة لابن

سينا. وهو يرفض الفيض لأن نظرية الفيض لا تزال تشكل ضربا من الخلق المركب، ولأن تمشائي لا يقبل بتمثل بأي فكرة للخلق. فعدا العقل الفعال المنفصل والأوحد، قد يقبل المشائي عقلا إنسانيا مستقلا عن الجسم (على عكس الإسكندر الأفروديسي Alexandre d'Aphrodise)، غير أن هذا العقل ليس هو الفرد. أبدا، فالفردى بكامله يتماهى مع الفاني، وما هو قابل للخلود في الفرد ينتمي كلية للعقل الفعال المنفصل والأوحد. هنالك ما سيدعو في يوم ما إلى إعادة التفكير في مذهب العقل الهولاني على ضوء ما تقوله عنه النصوص الإسماعيلية التي تم نشرها مؤخرا، وهو عقل مختلف تمام الاختلاف. ويمكننا الإشارة من الآن إلى أي حد نحن لا نزال بعيدين هنا عن إحساس فردية الخالدة، التي يكتسبها الفيلسوف أو الروحاني السينوي انطلاقا من اتصالها بالعقل الفعال، أي ربما أبعد من فكرة العين الثابتة أي الفرد المطلق لدى ابن عربي. وأخيرا، ثمة أمر ليس بأقل خطورة، فنظرية الكون لدى ابن رشد، بسبب سعيها لأن تظل وفية كل الوفاء للمشائية، تقصي التراتبية الملائكية الثانية بكاملها، أي تراتبية الملائكة أنفوس السماوية التي يشكل عالمها عالم الخيال الفعال، وخيال الأشواق وموطن الحوادث الشهودية والرؤى الرمزية، العالم الذي يتم فيه تأمل النماذج الأصلية التي يحيل إليها المعنى الباطني للوحي. ولننقس مدى الخسارة حين نفكر أن هذا العالم الوسيط هو العالم الذي ينحل فيه الصراع الذي مزق الغرب بين اللاهوت والفلسفة، وبين القانون والعلم، والرمز والتاريخ. هذا الصراع هو بالضبط الذي سيتنامى مع الرشدية والالتباس الذي يثقل كاهلها.

إنه التباس يمتد إلى أيامنا هذه. فقد جعل إرنست رينان من ابن رشد بطلا للفكر الحر، والمسؤول عن كل أشكال الزندقة. وكرد فعل على ذلك، تسعى تأويلات أخرى إلى أن تجعل منه اليوم فقيها عالما، بل إلى أن ترده إلى أحضان الوثوقية الإسلامية. في هذا المسار، ثمة نقطة جوهرية في مذهبه قد نتجاهل النظر في سياقاتها التي تهمنا هنا. صحيح أن ابن رشد قد استلهم فكرة التمييز بين العقول : فثمة الناس الذين يتوجه إليهم ظاهر القول، وثمة أولئك الذين يتوجه إليهم المعنى الخفي أو الباطن. وهو يعلم أن الإفصاح للأوائل بما لا يفهمه إلا الآخرون قد يكون وراء الفتنة والكوارث الاجتماعية. كل هذا قريب من "أدب السر" كما مارسه الشيعة الإسماعيليون، ومن فكرة التأويل التي

نادى بها المتصوفة. وما يتم تجاهل النظر إليه بالضبط هو أن التأويل ليس من ابتكار ابن رشد، ولتقدير الطريقة التي يوظفه بها هو نفسه لا بد من مقارنته مع الطريقة التي مورس بها من قبل الباطنية. إن التأويل أساس فهم رمزي، وتحويل للمرئي بكامله إلى رموز وإشارات، وحدث لجوهر ما أو شخص ما في صورة ليست هي الكلية المنطقية ولا النوع المحسوس، ولكنها لا تعوض لكي تدل على ما عليها أن تدل عليه. والحال أننا أثرتنا الانتباه إلى الكارثة الميتافيزيقية التي تمثلها من هذا المنظور غياب الأنفس السماوية من عالم التماثلات والصور الباقية التي كان عضو المعرفة فيها الخيال. كيف يمكن إدراك الرموز والقيام أحسن قيام بالتفسير الرمزي في غياب هذا العالم؟

علينا هنا العودة إلى التمييز، الأساسي في اعتبارنا، بين الأمثلة (الأليغوريا) والرمز. فالأولى عملية عقلية، لا تفضي إلى الانتقال لا إلى مستوى جديد ولا إلى عمق جديد للوعي. إنها تشخيص، في مستوى واحد من الوعي، لما قد يكون معروفا قبلا بشكل من الأشكال. أما الرمز فيعلن عن مستوى لآخر من الوعي يكون غير البدهة العقلية. إنه "رقم" للغز ما، والطريقة الوحيدة لقول ما لا يمكن إدراكه بطريقة أخرى. وهو لا "يفسر" أبدا بطريقة قطعية، بل يظل دوما قابلا للفك من جديد، مثله في ذلك مثل المقطوعة الموسيقية التي لا تفك مرة واحدة ولكنها تتطلب كل مرة أداء جديدا. لهذا فإن المهمة التي ستطرح نفسها في المستقبل، تتمثل في القيام عمقيا بدراسة مقارنة للتأويل لقياس الاختلاف بين الطريقة التي يتصوره بها ابن رشد ويطبقه بها، والطريقة التي بها يقوم بها التشيع، أو أي روحانية نابعة منه، بتأسيس علاقته بالوحي النبوي بالتأويل من حيث أنه إنجاز لذلك الوحي. فتحت الشخصيات والأحداث، يميز التأويل الشيعي مثلا العديد من الإحالات إلى أشخاص دنيويين، باعتبارهم أمثلة للنماذج الأصلية السماوية. وعلينا أن نكتشف إذا ما كان التأويل الرشدي لا يزال يدرك الرموز، أم أنه لا يبلور سوى الأمثلة العقلية التي ليست بخطيرة ميتافيزيقياً.

وإذن فلا شيء هنا أكثر دلالة من المفارقات والاختلافات التي تمنح نفسها للتحليل. فالتأويل يتطلب ازدهار الرموز، والخيال الفعال الذي يولدها وتدركه في الآن نفسه، وكذا العالم الملاكي الوسيط بين العقول الملائكية الخالصة وعالم البديهيات المحسوسة، التاريخية والشرعية، والتي لا تتبادل المواقع أبدا. فالتأويل جوهريا لا

يمكنه أن ينزل إلى مستوى البديهيات المشتركة. إنه يتطلب المنزح الباطني. وإذن،
فإنما أن البشرية تقدم بنية تترك المكان عضويا لهذه الباطنية، أو أنها ستمر حتما بكل
ثنتائج الذي يفترضها ذلك الرفض. ثمة شيء مشترك بين الديانات القديمة للغزية التي
تكون تعاليمها لغزا، والطوائف التي تدرب على العرفان في الديانات المنزلة. بيد أن
وضعها المعياري يختلف. فلا المسيحية، ولا الإسلام يعتبران في تشكيلتهما التاريخية
ديانات إسرارية. ومع ذلك، ثمة صيغة إسرارية *initiatiq*، أي ثمة عرفان للمسيحية
وإسلام. ويبقى السؤال متعلقا بمعرفة إذا ما كانت العقائد الأساسية لهذه الديانة وتلك
تبرر الوعي التاريخي أو ترفضه، وإلى أي حد يتم ذلك، وإذا ما كان العرفان يمنحها
معناها الحق، أو إذا ما كانت النبوة باعتبارها ركنا أساسيا في الإسلام تتطلب العرفان لأن
حقيقة القرآن تتطلب تفسيرا إشاريا أم أنها تقصيه. ثمة سؤال واقعي أيضا: من
الضروري القيام بدراسة مقارنة عميقة لمصير العرفان في الإسلام والمسيحية. يمكننا
طبعاً أن نتصور خارج التاريخ حواراً بين أرباب الهوى بالبصرة بارتباطاتهم الإسماعيلية
مع الطائفة الصوفية المسيحية روز كروا (الوردة والصليب) ليوهان فالونتان أندري، فهم
سيتفاهمون أشد التفاهم. بيد أن السؤال يظل عالقا: هل عرفت المسيحية ظاهرة شبيهة
بما يمثله في الإسلام العرفان الإسماعيلي؟ أو من أي وقت أصبح ذلك الوجود ممكناً؟
لقد عرفت المسيحية روحانيين شبيهين بابن عربي، لكن هل كان تأثيرهم بالمقابل
بالقوة نفسها؟ هل يوجد في المسيحية ظاهرة شبيهة بظاهرة التصوف الإسلامي عمقا
وامتداداً؟ إننا نفكرنا بالأساس في التصوف الإيراني. وعلينا التحذير من كل المقارنات
المتسرعة التي أقيمت مع المؤسسة الرهبانية المسيحية، فالتصوف يختلف عنها اختلافاً
عميقاً. يمكننا التفكير في نظام ثالث أو نظام خاص. لكن التصوف ليس لا هذا ولا
ذاك.

ولطرح هذه الأسئلة وإعداد الأجوبة لها، يمكن اعتبار النمطية الناجمة في الغرب
عن رفض السينوية وانتصار الرشدية، وعن التقابل الملاحظ في الشرق الناتج عن انتشار
العرفان الإشرافي والعرفان الشيعي وعرفان ابن عربي بمثابة نقطة انطلاق أكيدة. إن ظاهرة
"الكنيسة" كما تشكلت في العرب، بسلطاتها وعقائدها ومجامعها الدينية لا يمكن
مقارنتها بالطوائف والجمعيات العرفانية التعليمية. والحال أن هذه الظاهرة لا شبيه لها

ولا رديف في الإسلام. والمجابهة بين الإسلام الرسمي والحركات العرفانية شيء واقع بالمقدار نفسه. ونحن مطالبون بالدراسة المقارنة في هذا الطرف وذاك، للكيفية التي بها يشكل رفض كل الأشكال الروحانية نقطة انطلاق العلمنة والسيرورة الاجتماعية. ولا يمكننا أن نحكم على وضعية الإسلام اليوم، مثلها مثل وضعية المسيحية، بشكل عميق إذا ما نحن تجاهلنا هذه الواقعة الجوهرية.

إن هذه العلمنة ترمي إلى شيء أعمق من الفصل أو عدم الفصل بين "السلطة الدهرية" و"السلطة الروحية". إنها هي التي تمكن من طرح السؤال، وتظل موجودة مهما كان الحل المُتَبَنَّى، ذلك أن عملية الربط بين فكرتي "السلطة" و"الروحي" تفترض مسبقاً عملية علمنة أولية. من هذا المنظور، فإن الانتصار العابر للإسماعيلية مع الحكم الفاطمي كان بلا شك نجاحاً من منظور التاريخ السياسي : أما من منظور الديانة العرفانية، فإن ذلك لم يكن سوى مفارقة. إن الباطنية الشيعية تتطلب فكرة التراتبية الصوفية اللامرئية، والفكرة التي تشكل صلب هويتها هي فكرة الغيبة أو غياب الإمام. وقد تكون فكرة هذه التراتبية الصوفية في مذهب ابن عربي وفي التصوف عموماً حاملة لسمة التشيع. وهي لا تزال تتمتع بالحياة اليوم بإيران في الحركة الشيعوية. يكفي إذن مقارنة ذلك بتطور الرشدية إلى رشدية سياسية كما يمثل ذلك مثلاً مارسيل بادوفا Marsile de Padoue (القرن الرابع عشر) لتقدير التمايزات. لكن، لم يكن للعلمنة الجذرية التي تعلن عن نفسها في أعمال مارسيل أن تكون ممكنة لولا وجود شيء قابل للعلمنة: إنه واقع السلطة التي يطالب بها القساوسة، ليعاينوا رفض ذلك لهم، ولكي ينقلوا ذلك المطلب المتخيل إلى مجال الخارق. أما الجانب الآخر لهذا اللبس المشار إليه، المدهش والقابل للفهم، فهو أن الرشدية استطاعت أن تكون ملجأً للمفكرين العقلانيين وغذاءً للسكولائية المتأخرة في مدرسة بادوفا حتى القرن السابع عشر، وذلك في الوقت نفسه. غير أن هؤلاء وأولئك قد منعوا أيضاً من فهم روحانية مفكرين من قبيل ابن عربي ومعه من فهم الإمامية، والولاية التي تمهد للمعنى الباطني وعرفان الكشوف.

إن القول بأن العلمنة تبدأ مع إقصاء العرفان، يعني استهداف ظاهرة اللاقداسة الجوهرية باعتبارها الانحطاط الميتافيزيقي للمقدس الذي لا يجازيه ولا يقننه أي قانون

شرعي . وهذا اللاتقديس يصيب الفرد في العمق، إذ منه يبدأ . ترفض الرشدية للفرد من حيث هو كذلك أي خلود ممكن . أما القديس طوما الإكويني، فهو خلال الحسم تجذري في قضية العقول، ينتهي إلى منح هذا الفرد "عقلا فعلا" خاصا به، لا عقلا منفصلا، وهو ليس عقلا مفارقا ولا سماويا . إن ما يتم الإفضاء إليه في الشكل التقني لنحل هو القرار الذي يحطم البعد المتعالي للفرد من حيث هو كذلك، أي علاقته بمباشرة والشخصية مع ملك المعرفة والوحي . أو بالأحرى، إذا فرض هذا القرار نفسه فذلك لأن العلاقة بين الفرد والعالم الرباني تمر من خلال القساوسة، أي الكنيسة باعتبارها وسيطا في الوحي . ليس ثمة من مفارقة إلا في الظاهر، إذا كان ما يبدو أنه يضمن الاستقلالية الأنوية للشخص العقلي الفردي يتماشى مع عملية التفاعل الاجتماعي socialisation . إنه استلاب لا مفر منه، ذلك أن مشكلة هذا الاستقلال الذي تم طرحه مع المشكل المرجعي للعقول (وتحت الجفاف التقني الظاهر) كان يتطلب حلا لم يكن لا العقل الأوحد للرشدية ولا العقل الفعال المتأصل ببساطة في الفرد، وإنما شيئا حدسته بقوة الحكمة الصوفية للعاشقين *fideli de amore* حين اعتبر هؤلاء العقل الفعال حكمة إلهية أو عقلا مفارقا . إنها العقل الفعال المنفصل لكل شخصية روحانية، وروحها القدس، وسيدها الشخصي الذي يربطها بالجواهر الإلهي من دون أي وساطة أخرى . هذه الصورة نفسها هي التي يمكننا التعرف عليها تحت أسماء متنوعة، والتي ينحو نحوها روحانيونا من خلال مسعى ليس بأقل تنوعا . وسوف نشير فيما بعد إلى ورودها لدى أبي البركات ولدى السهروردي ولدى ابن عربي . لكن المؤسف هو أن المعيار الديني بمجرد ما يغدو اجتماعيا و"يتجسد" في الواقع الكنسي فإن انتفاضات الروح والنفس تتم بالضرورة ضد ذلك الواقع . بالمقابل، إذا ما تم الحفاظ عليها كمعيار داخلي شخصي، فإنها تتماهى مع الانطلاق الشخصي الحر . ومن الممكن، في خضم التعارض الذي نجم عنه إخفاق السينوية اللاتينية، والذي كان مسائرا لإخفاق حركات دينية أخرى في القرن الثاني عشر والثالث عشر، الوقوف على الأسباب نفسها التي كانت وراء مجهودات الكنيسة الكبرى، في القرون الأولى للميلاد، لتصفية العرفان . بيد أن هذه التصفية كانت تضمن سلفا انتصار الرشدية بكل مؤدياتها .

أما الوضعية في المشرق فهي مختلفة تماما، بالأخص كما نجمت عن تأثير الشيخين

اللذين تم الربط بينهما آنفا، لا لأنه من النافل ذكر تأثير أسماء أخرى ولكن لأنهما يمثلان بشكل أفضل الوضعية التي علينا النظر فيها، أعني الشيخ الفارسي شهاب الدين السهروردي (1155-1191) والشيخ الأندلسي ابن عربي (1165-1240)، المواطن لابن رشد، الذي قرر وهو ابن السادسة والثلاثين (وهو العمر الذي التحق فيه السهروردي بـ "مشرق الروح") الرحلة إلى المشرق ولم يعد منه أبدا. إن الوضعية مختلفة اختلافا كاملا بحيث إنها تتجاوز تجاوزا الخطاطة التي اكتفينا بها لمدة طويلة بالحديث عن "فلسفة عربية". ومن الواضح أن هذ التسمية لها مبرراتها اللسانية، كما هو الأمر حين نتحدث عن السكولائية "اللاتينية". لكن ما القول حين ندمج في إطار تاريخنا للفلسفة والروحانيات مؤلفين فارسيين تركوا لنا مصنفات روحانية هامة ولم يكتبوا أبدا إلا بالفارسية؟ ذلكم هو حال ناصر خوسرو (القرن الحادي عشر) وعزيز الدين النسفي (القرنان الثاني والثالث عشر) وأفضل الدين القاشاني المعاصر للفيلسوف الشيعي نصير الدين الطوسي (القرن الثالث عشر)، من دون أن ننسى أن ابن سينا نفسه كان هو أيضا فارسيا وكتب أيضا بالفارسية. إن الخطاطة التي نندد بها ليست فقط غير كافية وإنما هي متعسفة. لهذا يتعلق الأمر بظواهر اتصلت أساسا بالإسلام غير العربي وبتواهر تتعلق بهذه الطريقة أو تلك بالتشيع، و من ثم تؤدي إلى التفكير بمفاهيم جديدة في دلالة التصوف في الإسلام. إن هذا لا يعني المساس بألوية وصدارة اللغة العربية باعتبارها لغة الشرع والفقه، بل علينا هنا الإلحاح على عظمة مفهوم العروبة حين نربطه بالرسالة النبوية. لكن، علينا أن نلاحظ أن هذا المفهوم يختار اليوم أن يمر بدوره بعلمنة ذات آثار متوقعة. إن الاستمرار في الاستعمال البسيط لهذا المصطلح الذي كان يستعمله مفكرون المدرسيون لأنهم كان يعسر عليهم القيام بالتمييزات العرقية التي تفرض نفسها اليوم، هو ضرب من الرتابة التي لا يمكنها إلا أن تشجع على الخلط الكارثي.

توفي السهروردي شهيدا وهو ابن السادسة والثلاثين، بحلب حيث غامر بتهور (عام 1191)، وكان ضحية التعصب الأهوج للفقهاء مضافا إليه تعصب صلاح الدين، الشخصية التي حاربت الصليبيين. وقد سمحت له حياته القصيرة مع ذلك بتحقيق هدف كبير يتمثل في أنه بعث في بلاد فارس حكمة الفارسيين القدماء ومذهبهم في النور والظلمات. ونتج عن ذلك هذه الفلسفة، أو بالأحرى، حكمة الإشراق التي يمكننا

نُنف على تقاطعاتها مع العديد من صفحات كتب ابن عربي . وبتحقيق السهروردي لهذا الهدف العظيم، كان واعيا بأنه يؤسس هذه "الحكمة المشرقية" التي اختارها ابن سينا في ما مضى أيضا، والتي وصل صدها إلى الغرب في القرن الثالث عشر حتى روجيه ببيكون . ومن هذه المؤلفات السينوية لم تصلنا مع ذلك إلا شذرات . وكان السهروردي يرى بأن ابن سينا لم يكن على معرفة بمصادر الحكمة الإيرانية القديمة، ومن ثم لم يكن بإمكانه السير بمشروعه إلى منتهاه . إن آثار الحكمة الإشرافية السهروردية ستفرض نفسها في إيران إلى حدود يومنا هذا . ويتمثل أحد خصائصها الأساسية في الربط الوثيق بين الفلسفة والتجربة الصوفية . فالفلسفة التي لا تؤدي إلى ميتافيزيقا الفناء هي تأمل لا جدوى منه : والتجربة الصوفية التي لا تعتمد على التكوين الفلسفي الصلب مهددة بالضلال والفساد .

هذا الملمح كاف سلفا لكي يوحد بين السهروردي وابن عربي في العائلة الروحية نفسها . فمنذ البدء تتموقع هذه الحكمة في مستوى روحاني يتحكم في المستوى العقلي حيث اعتدنا أن نسمع نقاشات عن علاقة الفقه بالفلسفة، والإيمان بالمعرفة . إن مشكلة هذه العلائق، باعتبار أنها تسم الفلسفة الغربية بعد العصر الوسيط، تجد مصدرها بالضبط في الوضعية التي حللناها آنفا باقتضاب . فالسهروردي لا يواجه في حقيقة الأمر مشكلا، وإنما ضرورة نفسية تتعلق بالربط بين الفلسفة والروحانية . والأبطال الوجديون لهذه "الحكمة المشرقية" النورانية هم أفلاطون، وهرمز، وكاي خسراو، وزارادشت، ومحمد النبي الفارسي والنبي العربي . فالسهروردي يعبر من خلال الربط بين أفلاطون وزارادشت عن مقصد مميز للفلسفة الإيرانية للقرن الثاني عشر، والتي سبقت بثلاثة قرون قولة الفيلسوف البيزنطي الشهير جيمسُطوس بليثون . والإشراقيون تلامذة السهروردي، على عكس المشائيين، يوصفون بكونهم "أصحاب أفلاطون" . أما ابن عربي، فسينسمى "ابن أفلاطون" . وهو ما يوضح بعض المعطيات من الخرائطية الروحانية التي نسعى إلى تبيان معالمها هنا . فهذه الأفلاطونية المشرقية، وهذه الأفلاطونية الجديدة الزارادشية لفارس، التي تستبق زمنيا مشاريع فلاسفة من قبيل جيمسُطوس بليثون ومارسيل فيشين Marsile Ficin، أفلتت من سيادة الأرسطية التي غمرت العصر الوسيط، وأخذت قرارها الخاص لمدة قرون لا فيما يخص فلسفتها

فحسب وإنما تصورهما للكون. لهذا حين نرى ابن عربي الشاب، "ابن أفلاطون" يحضر بقرطبة جنازة ابن رشد شيخ المشائية الوسيطية، فإن المشهد الحزين يتحول إلى رمز يلزم الانتباه مستقبلا إلى أهميته.

إن هذه الانبعاثات الأفلاطونية تؤكد على المفارقة التالية : في الغرب، إخفاق السينوية اللاتينية أمام هجمات غيوم الأوفرنري، الذي كان آنذاك أسقفا لباريس، ثم أمام صعود الرشدية. في فارس، ثمة مصير جديد سينفت في السينوية رحيق الأفلاطونية الجديدة الزارادشتية كما صاغها السهروردي، وسيؤبدها إلى يومنا هذا. ومن وقتها أيضا لا شيء صار يطابق غياب النفوس الملائكة، بما أن ابن رشد قد رفض تراتبية الملائكة، ولا ما يؤدي إليه غيابها أو يشكل عرضا من أعراضها. فمع تلك الأنفس يتم الحفاظ على الوجود الموضوعي للعالم البسيط، عالم المثال، والأجسام اللامادية التي يعتبرها السهروردي "المشرق الوسط" الكوني. كما يتم الحفاظ أيضا على امتياز المخيلة باعتبارها عضو هذا العالم الواسطي، ومعها الواقع الخصوصي للأحداث والتجليات التي تتحقق فيه، باعتبارها واقعا كاملا مكتملا بالرغم من أنها ليست الواقع العيني والمحسوس والتاريخي لعالمنا. ولأن أعمال السهروردي توظف هذا العالم في مشهدة مسرحيتها الرمزية، فإنها لا تشير إلى حلقة كاملة من القصص التعليمية بالفارسية، التي جاءت بعد القصص السينوية. وعناوينها مثيرة : "الغريبة الغربية"، "مؤنس العشاق"، الخ. أما الموضوع فهو دائما البحث عن الملك الذي هو الروح القدس والعقل الفعال، وملك الوحي والمعرفة، ثم لقاءه. وتختار قصة "الغريبة الغربية" استعادة القصة الرمزية في النقطة التي تركتها فيها الحكاية السينوية لحي بن يقظان، وهو الجزء الذي تجاوزه ابن سينا نفسه في حكاية الطير التي ترجمت في ما بعد إلى الفارسية على يد السهروردي. كان من اللازم أن يكون إخفاق السينوية في الغرب نهائيا كي نرفض اليوم أيضا التمييز بين المؤديات الصوفية لنظرية العقول لدى ابن سينا كما تجسدها الحكايات الرمزية.

إضافة إلى ذلك، ففي الحكمة الإشرافية للسهروردي، تخضع نظرية الأفكار الأفلاطونية بكاملها للتأويل بمصطلحات الملاكية الزارادشتية. وبما أن الثنائية السهروردية للنور والظلمات تعبر عن نفسها بمصطلحات ميتافيزيقا الجواهر، فإنها

تؤدي إلى إقصاء إمكانية وجود طبيعة بالمعنى المشائي للكلمة. فالطبيعة في الإشراق لا يمكنها أن تكون إلا ملكوتاً، لأن النور هو الحياة، والحياة أساساً وجوهراً نور. فما نسميه جسماً مادياً هو جوهرياً ليل وموت، إنه جثمان. الملائكة، "أسياد الأنواع" (إنفراقاتي المزدكية) التي تكون في أصل اختلاف الأنواع عبر مختلف درجات الحدة في إشراقهم. ولا يمكن أبداً للجسم الطبيعي أن يتعقل هذه الاختلافات. وما يعتبره أمشائية مفهوماً للنوع، والكلية المنطقية، ليس سوى رفات ملك.

والحكيم الذي يغدو في شخصه هذا الإحساس للكون ميتافيزيقاً للوجد، ذلك الذي يراكم كمال المعرفة الفلسفية والتجربة الصوفية، هذا الشخص هو الحكيم الكامل، أي القطب". إنه رأس التراتبية الصوفية اللامرئية التي من دونها لا يمكن للكون أن يظل قائماً. من ثم، وبفكرة الإنسان الكامل هذه (انظر الإنسان التام للهرمسية) فإن حكمة الإشراق وجدت نفسها موجهة بشكل عفوي للقاء التشيع وإماميته. لقد كانت مؤهلة أهلية عظيمة لكي تؤسس فلسفياً مفهوم الإمام الخالد وتمثيلاتة في المدار الإلهي ثلاثية (القادة الروحانيين). لقد أصبحت السينوية الإشراقية في القرنين السادس والسابع عشر، مع شيوخ مدرسة أصفهان (ميرداماد، ملا صدرا الشيرازي، القاضي سعيد القمي وغيرهم)، الفلسفة الشيعية بامتياز: وقد بلغت من آثارها حتى الأشكال الأقرب إلينا من الوعي الفلسفي للإمامية، أي مدرسة الشيخ أحمد الأحسائي وتابعيه المعروفة بالشيخية. يمكن تلقيب مولا صدرا "القديس طوما الإيراني" إذا كان القديس طوما يمكن أن يُضَعَّف بجاكوب بوهم Jacob Boehme ويسويدنبرغ Swedenberg، وهو ما لا يمكن تصوره إلا في إيران. بيد أن مؤلفات مولا الصدرا قد تم الإعداد لها بسلسلة كاملة من المشايخ عملوا على أن يدمجوا في الإمامية، أي في تشيع الإمامية الاثنا عشرية، مذهب ابن عربي (ربما كان علينا بالأحرى القول بأنهم أعادوا دمجها، فإذا نحن طرحنا هنا قضية أصل ذلك المذهب فإننا سنتفق على أنه عاد إلى تلك الأصول). وقد قام بذلك بالأساس، بين القرنين 14 و16، ابن أبي جمهور، وحيدر أمولي، وعلي تركه الإصفهاني، الخ. لهذا فإننا نجد في مذهب ابن عربي فلسفة للإشراق كاملة، و يبقى فقط التعمق في مقدار ما يدين به له ملا صدرا في تأويله الوجودي الخاص لحكمة الإشراق التي فكرها السهروردي باعتبارها ميتافيزيقاً للجوهر.

كل ما ذكرنا به هنا في عجالة وفي ملامحه العامة، نحن واعون به كل الوعي. وعلينا التذكير بذلك لأننا نخشى، في الوضعية الحالية للمعارف، ألا تلتئم هذه الشخصيات بشكل عفوي في ذهن القارئ. فتجمعهم ذاك يمكننا من رؤية الآفاق التي تتبدى لاستكشافاتنا. فالقليل مما قلناه كاف للبرهنة على أن صيرورة الفكر الفلسفي في الإسلام لم يبلغ لا حده ولا أوجه مع ابن رشد. وأن يكون ازدهار هذه الصيرورة قد تم أساسا في إيران، فهو أمر يقتضي أن نحلل في مكان آخر أسبابه ومعناه. واسما السهروردي وابن عربي بكل مؤدياتهما يجدان نفسيهما مرتبطين بها أشد الارتباط. مع ذلك فنحن أبعد ما نكون عن استنفاد محددات ومعطيات خرائطيتنا الروحية. وستمنح لنا سيرة ابن عربي نفسها الفرصة لتجميع بعض الإضافات الضرورية: ذلك لأن العناصر التي تشكلها لا تنحصر أبدا في المعطيات المادية البسيطة لسيرة ما. ويبدو دائما أنها تعبر عن حدث باطني ما أو ترمز له. والتواريخ نفسها التي تندرج فيها ليست سوى نقط الاستدلال الخارجية لها. والحقيقة أن مرجعها الفعلي "عبر تاريخي"، وهو مرجع يوجد في غالب الأحيان في ذلك العالم الوسيط للصور الباقية، الذي من دونه لا يمكن للتجليات أن تحدث. هذه الأحداث، سندرسها فيما بعد، مجتمعة في توالي ثلاثة رموز مفضلة توجه مسار الحياة الباطنية لشيخنا ونحن نرغب في النظر إليها بدءا في وظيفتها القطبية.

الأول من بينها، رأينا معالمه ترسم ونحن نشير إلى المشهد الذي كان فيه ابن عربي يحضر عودة رفات ابن رشد إلى قرطبة. وينبثق سؤال في ذهنه، تنزل كآبته على شخص الفيلسوف الكبير الراحل. فكما لو أن ابن عربي كان يقف هناك، في استشراف، كفائز صامت في الصراع الذي استنفذت فيه قوى اللاهوت والفلسفة في الغرب في المواجهة المتبادلة، من دون أن يعي أن تعارضهما يعود إلى أسسهما المشتركة، تلك الأسس التي تظل غريبة عن العرفان الباطني، سواء كان عرفان الإسماعيلية أو الإشراق، أم عرفان ابن عربي. وقبل هذا المشهد ببضع سنوات هنالك اللحظة التي سينطلق فيها ابن عربي في رحلة نهائية إلى المشرق بعد أن وعى أن وضعيته الروحية لا مستقبل لها في الغرب الإسلامي، كما لو أنه كان طوال حياته يحاكي في المشهد الجغرافي المرثي، مأساة "قصة الغريبة الغربية" للسهروردي.

وحين رأى ابن عربي النور (1165/560)، كان السهروردي الذي سيغدو باعث

حكمة قدماء الفرس، لا يزال صبيبا في الربيع العاشر من عمره، يدرس بمدرسة مراغة بآذربيجان. إنه تزامن رائع: فتاريخ ولادة ابن عربي (في 17 رمضان 560) يوافق، في تاريخ القمري، الذكرى الأولى للحدث الأكثر أهمية في التاريخ الإسماعيلي الإيراني: إعلان عن "القيامة العظمى والبطشة الكبرى" في علموت. قد يقول قائل، إنها صدف وتواريخ. لكن هل هو تفسير مُرضٍ؟ إن الإشارة إلى هذا التزامن يعني في كل الأحوال، وتو بشكل إيحائي، إدخال القضايا التي سيكون من الممكن دراستها بالموازاة مع تقدم الدراسات الخاصة بابن عربي والدراسات الفقهية الشيعية. ومن قبيل المفارقة أن ما سمي بـ "التقليدية الجديدة" néotraditionalisme في الغرب، لم يعر كبير اهتمام لتتبع، الذي يمثل بامتياز الخط الباطني في الإسلام، سواء اعتبرنا العرفان الإسماعيلي أو الحكمة الإمامية أي حكمة الشيعة الإثناعشرية، وذلك حتى تبلوراته التقليدية الحديثة، كما هي في إيران الشيعوية المذكورة آنفا. ومع ذلك يبدو أن شروط ومواقع الحوار الروحاني بين الإسلام والمسيحية تتغير تغيرا كاملا، حسب إذا ما كانت المسيحية تحاور الإسلام الشيعي أو غيره.

سيكون السؤال الأول الذي سي طرح بصدد ابن عربي يتعلق بتمييز الجزء الفعلي الذي تمثله من الباطنية الإسماعيلية أو من باطنية مماثلة قبل أن يترك نهائيا الغرب الإسلامي. إننا نجد بعض الأدلة على ذلك في تألفه مع مدرسة ألمرية وفي كونه كتب تعليقا على الكتاب الوحيد الذي وصلنا من ابن قسي رائد حركة المريدين في جنوب البرتغال، حيث نقف على العديد من الملامح المميزة للاستلهم الشيعي الإسماعيلي. وسنأخذ بعين الاعتبار ظاهرة رائعة ومُزامنة لذلك في هذا الطرف الجغرافي وذلك من العرفان الإسلامي، يتعلق الأمر بالدور الممنوط بتعاليم أمبيدوقليس، الذي تحول إلى بطل للحكمة الاستشراقية النبوية. وقد وقف أسين بالاثيوس في مدرسة ألمرية بالاندلس، وبشكل دقيق، على أهمية هذه الأمبيدوقليسية الجديدة، في الوقت نفسه الذي أصر على أن يرى فيه في تلامذة ابن مسرة (توفي سنة 931/319) استمرارا لعرفانية بريشيليان Priscillien. بتزامن مع ذلك في إيران، بدأ تأثير أمبيدوقليس هذا يظهر سواء لدى فيلسوف مشابه لابن سينا هو أبو الحسن العامري، أو في نظرية نشأة الكون لدى السهروردي أو لدى الإسماعيلية.

أما المسألة الثانية فتخص الكتابات الهائلة لابن عربي في مرحلة النضج. فبعض

فصول كتاب الفتوحات المكية يمكنها أن تكون صادرة من قلم شيعي محض. ذلك هو مثلا حال الفصل الرابع والثلاثين³ الذي يتناول سر سلمان (سلمان الفارسي أو سلمان بك). يتعلق الأمر بالسر الذي يضم المرء إلى "أهل البيت"، أي أولياء الله الصالحون. فهذا الرجل ابن أحد الفرسان المزدكيين من فارس، الذي اعتنق المسيحية، رحل بحثا عن النبي الحق فعثر عليه في الجزيرة العربية، مارس إلى جانبه المهمة الملاكية المتمثلة في تعليمه المعاني السرية للوحي السابق عليه. وهكذا تتوضح العلامات. فابن عربي يربط بسلمان أولئك الذين يسميهم التصوف "أقطابا" باعتبارهم ورثة له. فهو يتأول بكلمات لا يمكن لأي شيعي إلا أن يصدق عليها، الآية 35 من سورة الأحزاب، التي هي أحد أسس القرآنية للتشيع (وهي الآية التي تقدس الأربع عشرة المعصومين: النبي وابنته فاطمة والأئمة الاثني عشر). إن هذه العلامات وأخرى غيرها، تستحق التأمل. فهي تفسر في كل الأحوال الاستقبال الذي تلقى به أعماله المفكرون الشيعيون الذين كانوا يمهدون للنهضة الصفائية التي ألمحنا إليها آنفا. وسيكون من اللازم تحديد إلى أي مدى كان تأثير ابن عربي مسؤولا عن الإحساس الذي بفضلته استطاع التصوف أن يستعيد سر أصوله، حين أعلن حيدر أمولي (القرن الرابع عشر)، وهو نفسه أحد الشراح الشيعة لابن عربي، أن التشيع الحقيقي هو التصوف، وبالمقابل أن التصوف الحق هو التشيع.

إن هذه السلسلة من المفكرين قد أبانت لنا عن تطور فلسفة وروحانية تتجاوزان من جميع الجهات الخطاظة التي عودتنا عليها مقررات تاريخ الفلسفة. فقد قادتنا من قبل إلى طرح السؤال التالي: ما السر في أن الخميرة الفلسفية ظلت حية في العالم الشيعي، وأنه في القرن السادس عشر، مع مدرسة إصفهان، تولدت نهضة لا زالت آثارها فاعلة إلى يومنا هذا؟ كان لا بد من أن يؤدي الإحساس الشيعي، عفويا، أو يثير عددا من الافتراضات التأملية والروحية التي لم يعرّها إلى اليوم الفلاسفة واللاهوتيون في الغرب اهتماما يذكر. ومع ذلك كان بإمكانهم أن يعثروا فيها على العديد من المواضيع، الأليفة والغريبة في الآن نفسه. فالإمامية الشيعية توقظ فعلا شذرات من سيرة المسيح، غير أنها سيرة لا علاقة لها بالنزعة البولسية paulinisme. وهكذا فإن العديد من فصول تاريخ العقائد التي اعتبرت أنها أغلقت وأصبحت "متجاوزة"، تتطلب الفتح لأنها تكشف عن افتراضات ولدت

في أمكنة أخرى ولم يتم الانتباه لها أبداً.

إن الموضوعات كلها التي تشكل الفكر الشيعي توفر للتفكير الفقهي الذي تتطلبه، آليات لا يمكن مقارنة ثرائها بما يقدمه الإسلام السني. فالفكرة المركزية فيها تتمثل في فكرة تجليني في الشكل الإنسي، والتجسد الإلهي في الإنسان anthropomorphose الذي يردم هيوة السحيفة التي حفرها التوحيد التجريدي. والأمر لا يتعلق مع ذلك بالوحدة الأتومية كما حددتها المجامع الدينية المسيحية، وإنما بتجلي الله اللامعروف في الشكل الملاكي للإنسان السماوي الذي يعتبر الأئمة نماذج وتمثيلات له، أي "مظاهره". ففي الحين الذي تعاد في فيه فكرة تجسد المسيح على واقعة مادية فريدة تندمج في نسيج الوقائع التاريخية لمسار الزمن، وتؤسس فيه ذلك الواقع الكنسي الذي سيعلمنه مذهب وحدة الوجود السوسولوجي في صورة "التجسد الاجتماعي"، فإن ما يسمى فكرة التجلي، وهو ما سنلاحظه بالمقابل خلال هذا الكتاب، عبارة عن صعود سماوي للإنسان، وتدخل في زمن ليس زمن التاريخ وتتابع سنينه.

إن توارد التجليات وتخليد لغزها لا تصادر على واقع كنسي ولا على سلطة عقدية، وإنما على فضيلة القرآن باعتباره "رقماً" من كلمة خالدة، قابلاً دائماً لإنتاج مخلوقات جديدة (انظر هنا في هذا الكتاب، في القسم الثاني، فكرة "تجدد الخلق" لدى ابن عربي). تلك هي بالضبط الفكرة الشيعية للتأويل، أي التفسير الروحي الباطني المدرك وتحويل لكافة المعطيات المادية، الأشياء منها والوقائع، باعتبارها رموزاً، كي تقودها إلى الأشخاص المرموز لهم. إن كل ظاهر له باطن: فالقرآن "المنزل من السماء" إذا ما حصر في ظاهر اللفظ يضيع في الفهم السطحي وفي عبودية الديانة الشرعية. فمن اللازم فكشف عن معناه الباطن في شفافية الأعماق. تلك هي وظيفة الإمام، "القائد الروحي" وهو كان، كما هو الحال في هذه الفترة من العالم، في "الغيبية الكبرى"، أو بالأحرى إن هذا المعنى هو هو، لا شخصه الواقعي بالتأكيد، وإنما شخصه المتجلي. إن "سلطته الدينية" هي سلطة تعلّمية، أي أن تعليم أسرار التأويل ولادة روحانية. فالتأويل هنا، كما لدى كل الذين مارسوه في المسيحية، أي أولئك الذين لم يخلطوا قط بين المعنى الروحاني والأمثلة، يدخل المرء في عالم جديد، ويوصله إلى مستوى أعلى من الوجود. وبالرغم من أن التأويل قد يبدو عسفاً لفقيه اللغة المنحصر في ظرفية الظاهر، فإنه

يكشف للفينومينولوجي، المنتبه للبنىات، القوانين الصارمة لموضوعيته. ومرة أخرى فإن فلسفة الإشراف، التي يمثلها السهروردي وابن عربي، هي التي تؤمن أسس موضوعية التأويل هذه، وتضبط "علم الميزان" و"رمزية العوالم" كما تمارسها الحكمة الشيعية. وفعلا، فإن تعدد المعاني الباطنية لا يفعل سوى أنه يتحقق بالتجربة الروحية من القوانين الهندسية لعلم المنظور كما يعرفه الفلاسفة⁴.

إن التأويل الشيعي لا ينفي كون الوحي النبوي قد انتهى بعد محمد "خاتم الأنبياء والمرسلين". بالمقابل، فإنه يصادر على أن التأويل النبوي لم ينته، وأنه لن يكف عن الكشف عن الدلالات السرية، حتى العودة وظهور الإمام المنتظر، ذلك الذي سيكون "ختم الإمامة" وعلامة من علامات البعث والنشور. وقد أثار ذلك حفيظة الإسلام السني الرسمي، وجاءت ردود الفعل على قدر إحساسه بالخطورة، وهو ما يؤكد التاريخ المأساوي للتشيع.

وهكذا، ولأن ابن رشد، الفيلسوف المشائي الكبير، مارس من جهته تأويلا أثرتنا سابقا أسبابه مع الأسئلة التي يفضي إلى طرحها، فإن المشهد الذي نرى فيه ابن عربي يحضر جنازة ابن رشد تستقطب كالرمز الموضوعات التي أعدنا طرحها من قليل. فابن عربي كان أيضا شيخا كبيرا من شيوخ التأويل - وهو ما سنتأكد منه خلال هذا الكتاب- ومن المستحيل الحديث عن التأويل من غير الحديث عن التشيع الذي يشكل التأويل لديه مبدأ أساسيا يتصل بالأمر الإلهي. وها نحن ندخل من ثم إلى روحانية مشرقية في وسط يجهل، على عكس الغرب، المشكلات التي طرحتها الرشدية، أو بالأحرى وسط كانت وضعيته الروحانية غريبة عن المشكلات التي كانت الرشدية والنزعة الطومية [نسبة إلى القديس طوما الإكويني] مؤشريهما الأساس.

وثلاث سنوات بعد هذه الجنازة ستأخذ واقعة أخرى دلالة رمزية في حياة ابن عربي. فبعد أن قرر عدم إطالة مقامه في هذه الأندلس التي رأى فيها النور، بدأ رحلته نحو المشرق، من دون أن يكون له أمل في العودة منه. من جهة أخرى، عرف الشرق الأقصى من العالم الإسلامي أحداثا ستكون وراء مسيرة في الاتجاه المعاكس، وهي مسيرة ستتخذ في نظرنا بعدا رمزيا، بالنظر إلى أنها تبدو كما لو أنها تتقدم من ابن عربي للقاءه، بما أنه هو نفسه يعود إلى أصوله وأن نقطة التلاقي ستكون الشرق الأوسط. وسوف

يفارق ابن العربي الحياة في دمشق سنة 1240، ست عشرة سنة بالضبط قبل أن يقوم استيلاء المغول على بغداد بإعلان نهاية عالم بكامله. لكن، سنوات قبل ذلك، وأمام الانهيار الناجم عن الهجمة المغولية، كان يحدث انطلاقا من آسيا الوسطى وعبر إيران، لتتداد نحو الشرق الأوسط (ومن بين اللاجئيين المشهورين إليه، نجم الدين ضياء شيرازي، ومولانا جلال الدين الرومي وأبيه، الخ). وقد مات نجم كبرى، أحد أكبر شيوخ تصوفية في آسيا الوسطى، ميتة الشهداء حين أخذ على عاتقه في خوارزم المبادرة في مقاومة المغول (618-1220). والحال أن نجم الدين هذا هو الذي الذي وجه التصوف وجهة تأملية شهودية تميزه بوضوح عن نظام زهاد بلاد الرافدين الذين سموا في القرون الأولى للإسلام متصوفة⁵.

ولم يلبث أن عرف الجيل الأول لتابعي نجم كبرى، حادثا من الأهمية بمكان في القضية التي همتنا هنا والتي لا تزال مطروحة بحددة كبرى، أي تلك المتعلقة أيضا بالتألفات والتقاطعات بين تصوف ابن عربي وحكمة التصوف الآتي من آسيا الوسطى، ومن ثم بالتصوف الشيعي. فلقد كتب أحد تلامذة نجم كبرى الشيخ سعد الدين نحموئي (توفي سنة 1252/650) رسالة طويلة لابن عربي. وفيها يسأله عن قضايا تتعلق بالحكمة السامية وبالتأويل، ويحيل علانية لبعض كتبه⁶. وقد ترك أحد أشهر تلامذته عزيز الدين النسافي بدوره مصنفات كثيرة كلها بالفارسية، وفيها لا يفتأ نحموئي يعترف بأنه عثر فيها على جوهر وعصارة مذهبه الخاص وأعماله الشخصية التي تعتبر اليوم في غالبها مفقودة. وقد تكون مؤلفات عزيز النسافي قابلة لتصوير رؤيتنا نمشرك يسير بنفسه للقاء الحاج الآتي نحوه. وأخيرا، ثمة مقام عال من مقامات الروح في إيران لا يمكن أن يكون غائبا عن خريطتنا. إنها شيراز، عاصمة بلاد فارس في الجنوب الغربي من إيران. هناك، سيقوم معاصر آخر لابن عربي هو روزبهان البقلي شيرازي (توفي سنة 1209) بكتابة مصنفات ذات أهمية بالغة في توجيه التصوف الإيراني باللغتين العربية والفارسية. فديانته باعتباره عاشقا فعليا "من أرباب الهوى" وهو ما سنذكر به في ما بعد، لا تجعل منه فقط مبشرا بحافظ، وهو شاعر شيرازي آخر مشهور، لا يزال ديوانه يعتبر كتابا مرجعيا أساسيا في أوساط المتصوفة الإيرانيين. فديانة روزبهان إضافة إلى ذلك، في تناغم كامل ومدهش مع ما يمكن أن نسماه هنا "جدلية

الحب" لدى ابن عربي⁷.

إليك إذن بعض المعطيات التي بلورناها، وبعض نقاط الاستدلال المشار إليها في خريطتنا الروحية. ولا يخفى أن خريطتنا لا تزال بحاجة للكثير كي تكتمل. وهي على عواهنها يمكنها أن تساعد القارئ على السير في وجهة أولية. إن الواقعتين من حياة ابن عربي اللتين اخترناهما لحد الآن كرمزين استقطابين، ستبلغان قمة فضيلتهما النموذجية إذا ما نحن ربطناهما بالسمة المهيمنة في شخصية شيخنا. فإزاء شخصية روحانية ما، يكون السؤال الذي يخطر في ذهننا تلقائياً هو التساؤل عن الشيوخ الذين تتلمذ عليهم. وقد كان لابن عربي من الشيوخ الكثير، والتقى منهم بالكثير. فقد مكنته أسفاره ورحلاته العديدة من التعرف على كل الشيوخ الصوفيين في عصره تقريباً. ومع ذلك لم يكن له فعلاً من شيخ إلا واحد، وهو شيخ لا يوجد من بين الشيوخ الواقعيين العاديين، من ثم، من المستحيل التعرف عليه من خلال البحث الوثائقي في الأرشيفات، وإعداد معطياته التاريخية، ووضعه في زمن تاريخي قار ضمن توالي الأجيال البشرية. لقد كان ابن عربي تلميذاً لشيخ لامرئي، هو الشيخ الباطني الذي لم ينضب تفاني البشرية تجاهه، والصورة العجيبة للنبي الذي تمنحه التقاليد المختلفة، الدالة والغامضة، ملامح تجعل منه تارة النبي إلياس وأخرى القديس جرجس وغيرهما الكثير. لقد كان ابن عربي قبل كل شيء تلميذاً ومريداً للخضر. وسنحاول فيما بعد فهم ما قد يعنيه ويستتبعه أن يكون المرء "تلميذاً للخضر". في كل الأحوال، فإن يكون للمتصوف شيخ روعي وأن تمنحه تلك العلاقة معه بعداً "مجاوزاً للتاريخ"، ذلك ما هو ما يستدعي تلك القدرة على عيش وقائع تتحقق في واقع مغاير للواقع المادي العادي، وقائع تتحول تلقائياً إلى رموز.

إن حالة ابن عربي باعتباره تلميذاً للخضر، تدخل في حالات المتصوفة الذين يلقبون أنفسهم الأويسيين. وهم يدينون بهذا اللقب لزاهد من اليمن يسمى أويس القاراني، وهو رجل معاصر للنبي وكان يعرف هذا الأخير من غير أن يلتقيه أبداً في حياته. وبالمقابل، فالنبي كان يعرفه من غير أن يكون قد رآه رؤية العين. لم يكن إذن لأويس من مرشد إنساني مرئي، ولم يأت الحجاز إلا بعد وفاة النبي، وكان ذلك ليسقط كأول ضحايا التشيع في معركة صفين (31-657) من أجل قضية الإمام الأول. وكل المتصوفة

نذنين ليس لهم مرشد مرئي، أي رجل دنيوي مثلهم هم ومعاصروهم، يدعون بأذويسين. والمثال الأشهر يتمثل في الصوفي الإيراني أبو الحسن الخرقاني (توفي سنة 1034/425) الذي اشتهر بمقولته هذه: "أعجب من هؤلاء المريرين الذين يصرحون بتفضيلهم لهذا الشيخ أو ذلك. وأنتم على علم بأنني لم أتلق دروس أي من المشايخ. فأنه وحده كان مرشدي مع أنني أكن بالغ الاحترام لهؤلاء الشيخ". وبالأدق، وتبعاً لتقليد يوضحه الجامي، فإن "الملك"، أي روحانية الصوفي الإيراني الكبير أبي يزيد أنبساطي (توفي سنة 857/261) هي التي قادت أبا الحسن على طريق التصوف. وكذلك كان أيضاً في إيران حال الشاعر الصوفي فريد الدين العطار (المتوفى سنة 1220/617)، الذي كان شيخه ومرشده، حسب الجامي دائماً، "الوجود النوراني" لأبي منصور الحلاج (المتوفى سنة 922/309)⁸.

ومهما كان تعمقنا في التحليل ضئيلاً، فإننا سنتحقق مرة أخرى من أن مشكل تعقول وعلاقتها بالعقل الفعال الذي ينيرها، تخفي تحت مختلف حلولها التقنية العديد من الاختيارات الوجودية الحاسمة. إن الحل، أو بالأحرى القرار، يؤشر بل ويشترط تطوراً روحانياً كاملاً ذا نتائج بعيدة. إنه فعلاً يعلن أن كل كائن إنساني موجه للبحث عن مرشده الشخصي اللامرئي، أو أنه يرجئ أمره للسلطة الجماعية والدينية باعتبارها وسيطاً للوحي. فالاستقلال الذي عاشه أناس من قبيل ابن عربي يتلاءم مع السمة الخاصة للعاشقين الذين أشرنا إليهم فوقه. من ثم فلا غرابة إذا كان مذهبه في الحب يتلاءم أيضاً مع مذهبهم. وهذا يدفعنا إلى القول، بعبارة أخرى، إلى أي حد تتحكم صورة الملك العقل، باعتباره روحاً قدساً وملك المعرفة والوحي، في كل التوجهات وحركات التقرب أو التراجع التي تتم في حقل الخريطة الروحانية التي نرسم معالمها هنا، حسب كوننا نتحمل أو نتهرب من العلاقة الشخصية التي تقترحها، والمسؤولية المشتركة للمصير الشخصي الذي يتحملة "الواحد مع الواحد".

قد يكون أحد القلائل الذين أدركوا بشكل أفضل مدى وصدى مشكلة العقل الذي طرحته الفلسفة الوسيطة هو أبو البركات، المفكر اليهودي العميق الذي اعتنق الإسلام في أواخر حياته (توفي سنة 1156). فقد تصور جواباً لا يتمثل لا في العقل الفعال المنفصل الفريد لدى الكل، ولا في العقل الفعال الموجود في كل شخص، وإنما تعدداً

من العقول النشيطة المنفصلة المتعالية التي تقابل التنوع المخصوص للنفوس . فحسب ابن سينا، ثمة نفوس تعلمت كل شيء من مرشدين خفيين لا يعرفهم سواها . والقدماء يزعمون أن كل نفس فردية أو بالأحرى كل مجموعة من الأنفس لها الخاصية نفسها هناك كائن روحاني يشملها طيلة وجودها بالعطف والرحمة . وهو الذي ييسر لها المعارف ويرشدها ويدافع عنها ويَطمئنها ويناصرها، وهذا الكائن هو الطبايع التام . وهذا الصديق والحارس الأمين هو ما يسمى باللغة الدينية ملاكاً⁹ .

وسيحيل السهروردي مرات عديدة إلى رؤية هذا الطبايع التام من طرف هرمس في حالة وجد قد يكون اسماً مستعاراً لنفسه . كما يمكننا أن نتعرف في هذه الصورة العجيبة على ملامح "الداينا فارقارتي" المزدكية، التي يماهي الشراح بينها وبين الملك جبريل، باعتباره اسماً للروح القدس لكل كائن . وسنلاحظ في الصفحات المقبلة، من خلال تجربة ابن عربي، ورود هذه الصورة التي تفرض نفسها بإلحاح بالغ يشبه إلحاح النموذج الأصل archetype . ويبدو بالفعل أن متصوفاً إيرانياً كبيراً من القرن الرابع عشر، هو علاء الدولة السمناني، سيتحدث عن "الشيخ اللامرئي" "جبريل وجودك" . فتأويله يستبطن إلى العمق السابع صور الوحي القرآني . والوصول إلى "وجودك" يتم من خلال تجاوز الأعماق الباطنية السبعة الواحد تلو الآخر، واللحاق بالروح التي ترشد "الأنبياء السبعة لوجودك" وتعلمهم . وهذا المجهود لبلوغ ذلك المقام يعني أيضاً القيام بمعركة يعقوب كما تم تمثيلها في التصوف اليهودي من خلال شروح يوسف بن يهودا: أي النفس المفكرة التي تصارع من أجل بلوغ اللقاء مع الملك، ومع العقل الفعال، حتى انبثاق الفجر (أي الإشراق)، حين تنبثق النفس وقد تحررت من الظلمات التي كانت محبوسة فيها¹⁰ . ومن الأكيد حينها أنه لا يمكن الحديث عن صراع مع، أي ضد الملك، وإنما بصراع أو معركة من أجل الملك، ذلك أن هذا الأخير بالمقابل بحاجة إلى جواب النفس لكي يكون وجود ما ينبغي أن يكون عليه . والقصة نفسها نجدها في شكل حكاياتي آخر لدى سلسلة كاملة من المتصوفة اليهود في نشيد الأناشيد، حيث يلعب المحبوب دور العقل الفعال فيما تلعب البطلنة دور النفس الإنسانية المفكرة¹¹ . لنوقف هنا هذه الإشارات المقتضبة، لأنه يبدو أننا ونحن نستترشد برمز ابن عربي

باعتباره تلميذا للخضر، قد بلغنا المركز الذي يتحكم في نقط التوجيه لخريطتنا الروحانية. ومهما أسبغنا عليه من اسم، فإن الوقائع التي تحددها العلاقة مع المرشد الشخصي اللامرئي لا تندرج في الزمن الطبيعي الكمي. إنها لا تقبل القياس بوحدات الزمن التسلسلي، المنسجمة والأحادية الشكل، والتي تنتظمها حركات الكواكب. كما أنها لا تندرج في التسلسل المسترسل للأحداث التي لا تقبل الاستعادة. صحيح أن هذه الوقائع تتحقق في زمن ما، غير أنه زمن خاص بها، ذلك الزمن النفسي المتقطع والتكيفي الخالص، الذي لا تقوم لحظاته إلا بمقياسها نفسها، وهو مقياس يتغير في كل مرة تبعاً لتوترها نفسه. وهذا التوتر يقيس زمناً حيث الماضي يغدو حاضراً إزاء المستقبل، وحيث المستقبل حاضر سلفاً، مثله مثل النوتات في جملة موسيقية يتم تدويتها متوالية، فهي لا تكف عن الوجود كلها في الحاضر كي تتشكل بالضبط هذه الجملة. من ثم يأتي التكرار والانعكاس والتزامن الذي لا يمكن فهمه عقلياً، وتختلفت من الواقعية التاريخية، لكنه قابل للإدراك من قبل "واقعية" مغايرة هي واقعية عظم المثال، ذلك الذي يسميه السهروردي "المشرق الأوسط" للنفوس السماوية، والذي يشكل "خيال التجلي" ملكته التي تهمنا هنا.

وحين يتعرف المتصوف على مرشده اللامرئي، يحدث أن يرغب في تخطيط إسناده شخصاً، أي تبيان "سلسلة الإسناد" التي تفضي إلى شخصه، وتوكيد السلالة الروحانية التي يقول بالانتماء لها من خلال الأجيال الإنسانية على الأرض. فهو يقوم لا أقل ولا أكثر من التعيين الاسمي للأرواح التي هو واع بالانتماء إلى أسرتها. وإذا ما قرئت هذه أشجار السلالية في المعنى المعكوس لانبثاقها الظاهرياتي، فإنها تقدم نفسها آنذاك باعتبارها سلالة إيجابية. وإذا ما نحن طبقنا على سلسلة الإسناد هذه قواعد نقدنا التاريخي، فإن تلك السلسلة لا تقدم لنا إلا ضمانة مؤقتة. ففي الواقع، تشير هذه التجنيولوجيات إلى شيء آخر لا يمكن لحقيقته "اللاتاريخية"، لأن لها معنى آخر وتنتمي إلى نظام آخر، أن تتراجع أمام الحقيقة التاريخية المادية، التي نكتشف أنها ليست بأكثر متانة إذا ما تحققنا منها وثائقياً. بهذه الطريقة يشتغل السهروردي حين يرسم الشجرة السلالية للإشراقين باعتبارها تبدأ مع هرمس، جد الحكماء (أي إدريس علم النبوة الإسلامي، الذي يعتبره ابن عربي نبي الفلاسفة)، الذي يتفرع عنه حكماء

اليونان وفارس، الذين يأتي بعدهم بعض المتصوفة (كأبي يزيد البسطامي والخرقاني والحلاج، والاختيار يبدو دالا إذا ما نحن أحلنا على ما قلناه آنفا عن الأويسيين)، لكي يصل الأمر جذوته في مذهبه هو ومدرسته الخاصة. لم يكن ذلك أبدا تاريخا للفلسفة بالمعنى الذي نفهم به هذا المصطلح، ولم يكن الأمر أيضا يتعلق أبدا بما نسميه ببساطة " نظرة الروح " .

كان من اللازم من جانبنا التذكير هنا بالحد الأدنى من المعطيات. ونحن نأمل أن يظهر مذهب إنساني كامل، أي حالة يكون فيها من الممكن الخروج من أفق برامجنا التقليدية، من غير أن يتحول المرء إلى "متخصص" يدخل الدهشة والتعب على الإنسان العادي بإحالاته اللامفهومة. إن لدينا نظرة مستهلكة عن القرون الوسطى. فكل الناس يعرفون أنه كان ثمة فلسفة "عربية" وعلم "عربي" ، من غير أن يحدسوا أنه كان ثمة أكثر من ذلك، وأنه في هذه "الأكثر من ذلك" ثمة جُماع من التجارب الإنسانية ليس تجاهلها بغريب عن المشكلات العصبية. للساعة. فليس هناك من حوار ممكن من دون مشكلات مشتركة وقاموس مشترك. وهذه الوحدة من المشكلات والقاموس لا تتشكل فجأة تحت ضغط الوقائع المادية، وإنما هي تنضج تدريجيا بالمساهمة المشتركة في القضايا السامية التي طرحتها البشرية. وقد يزعم بأن ابن عربي وتلامذته، بل التشيع نفسه، لا تمثل غير أقلية قليلة وسط الجماهير الإسلامية الهائلة. بالتأكيد، لكن هل انتهينا اليوم إلى الحد الذي لا نقدر فيه "الطاقة الروحية" إلا من خلال الإحصائيات؟

لقد أردنا استخلاص بعض الأسباب التي تضطرننا إلى نهج رؤية أكثر تركيبا من تلك التي يتم الاكتفاء بها عند الحديث عن الإسلام، أو عند الحديث عن "الفلسفات الشرقية". فغالبا ما يعنى بهذه الأخيرة: الفلسفة العربية، أو الهندية، أو الصينية أو اليابانية. ويتحتم علينا، وهو ما سنعود إليه لاحقا، أن ندرج فيها أيضا الفلسفة الإيرانية. فإيران القديم يتميز بديانة نبوية هي ديانة زارادشت، التي لا يمكن أن نفصل عنها ديانة ماني. وقد أعلنت إيران الإسلامية عن نفسها بفلسفة وروحانية استقطبت عناصر لا يمكن تمثلها في مكان آخر. وهذا أمر أكثر من كاف لكي ندرك أن طوبوغرافيتنا لا يمكنها أن تستغني عن هذا الوسيط بين الإسلام العربي والعالم الروحاني للهند. ما عدا هذا، فإننا نعتزف أن هذه الجغرافية الفلسفية ليس بعد الكلمة النهائية. يتعلق الأمر

بالتقدم أبعد، هناك حيث سيقودنا ابن عربي في نهاية هذا الكتاب، على الأقل عند عتَاب الكعبة الصوفية، حين سنرى إلى أين سندخل ونحن ندخلها، ومع من ندخلها. كُنْ هذه الكعبة الصوفية توجد في "مركز العالم"، في مركز لا يمكن تحديد موقعه بطرائق الخرائطية العادية، بالشكل نفسه الذي لا يرتبط فيه تدخل المرشد اللامرئي بالمعطيات التاريخية.

ثمة ثلاث لحظات أو ثلاثة ملامح نموذجية يبدو لنا أنها تأخذ قيمة الرمز في شخصية ابن عربي. فقد بدت قابلة لكي تجمع وتمحور حولها الموضوعات التي كان من المهم الربط في ما بينها. هذه الموضوعات الثلاثة هي: الشاهد لجنّازة ابن رشد، والراحل للحج في المشرق، وتلميذ الخضر، ستمكّننا من تتبع مسار حياة شيخنا، عبر التعرف الحميم على شخصه. فبما أن الأحداث التي عاشها تبدو له معطيات سير ذاتية مشحونة بقيمة عبرتاريخية، فلها يعود مسبقاً دور إنارة هذا البعد الثنائي للموجودات الذي سيرينا إياه فيما بعد الخيال، مانحاً إياه "وظيفة التجلي". إن ابن عربي يعلمنا بنفسه كيف نتأمل هكذا معطيات سيرته الحياتية: ففي كتاب الإسراء، وهو محاكاة وتوسيع لحكاية إسراء النبي من سماء لسماء، يرى ابن عربي نفسه بنفسه كحاج متّجهٍ لبلاد المشرق قادماً من الأندلس نحو القدس.

II – مسير حياة ابن عربي ورموزها

1 . في جنازة ابن رشد

يبدأ الوجود الدنيوي لأبي بكر محمد ابن العربي (وهو الاسم الذي يختصر في ابن عربي) في مدينة مرسية بجنوب شرق إسبانيا حيث رأى النور يوم 17 رمضان من عام 560 للهجرة، الموافق ليوم 28 يوليو 1165م . (وقد أشرنا سابق إلى توقيت هذه الولادة في التقويم الهجري مع الذكرى الأولى للإعلان عن " القيامة العظمى " في إيران، من قبل الإمام الحسن على ذكره السلام، مؤسساً بذلك الإسلام الروحاني الخالص للإسماعيلية الإيرانية الذي تم إصلاحه، وذلك يوم 17 رمضان 559 للهجرة، الموافق ل 8 غشت 1164م). أما ألقاب شيخنا فمعروفة: محيي الدين، الشيخ الأكبر، ابن أفلاطون . وما أن بلغ الصبي سن الثانية حتى أرسل إلى اشبيلية للدراسة بها، فكبر بها وغدا يافعا وعاش بها حياة سعيدة أمّنتها له عائلته النبيلة الثرية، وتزوج بها زواجا أول من فتاة يتحدث عنها بتفان واحترام ويبدو أنها مارست تأثيرا فعليا في توجيهه نحو التصوف¹² .

في هذه الفترة بالضبط بدت على ابن عربي علامات القدرة الاستشرافية . فقد ألمّ به المرض وأدخلته الحمى في حالة سبات وفتور عميقين . وخاله أهله ميتا، فيما كان هو في عالمه الباطني يرى نفسه محاطا بمجموعة من الشخصيات الخطيرة ذات المظهر الجهنمي . لكن، ظهر فجأة شخص ذو جمال رباني مُضْمَخٌ بعطر عذب الرائحة فقهر بقوته الجبارة الكائنات الشيطانية . " فسأله : " من أنت " ، فأجاب : " أنا سورة يس " . والحقيقة أن أباه المسكين القلق على حياة ابنه كان يتلو تلك السورة بتلاوة خاصة بمن

أنتهم سكرات الموت. وأن تبث الكلمة المنطوقة طاقة كافية لكي تأخذ، في العالم الوسط، الشكل الشخصي الذي يلائمها، فذلك ليس بأمر غريب لدى الظاهريات الدينية. إنه يشكل هنا أول دخول لابن عربي في عالم المثال، أي عالم الصور الواقعية والباقية، الذي تحدثنا عنه منذ البداية: عالم الحساسية المعقولة.

لن تلبث الواقعة أن تتكرر. ويبدو أن ذكريات صبا ابن عربي قد انطبعت بخاصة بعلاقتي صداقة روحية نسوية، وهي صداقة قرابية مزدوجة لامرأتين صالحتين وشيختين من مشايخ التصوف: الأولى كانت ياسمين من مرشينة باشبيلية، والثانية فاطمة ابنة المثنى القرطبي. وقد كانت هذه الأخيرة له بمثابة الأم الروحية بحيث يحكي لنا بتبجيل تعاليمها الساعية إلى الحياة القريبة من الله. وقد أحاطت بعلاقتها هالة عظيمة. فهذه الشيخة الصالحة، بالرغم من تقدمها في السن ظلت على قدر فائق من الجمال والنضارة بحيث يخالها المرء صبية ابنة الأربعة عشر ربيعا (هكذا!)، إلى درجة أن ابن عربي الشاب لم يكن يستطيع أن يخفي احمراره حين كان عليه أن ينظر إلى وجهها مباشرة. وكان لهذه الشيخة العديد من المريدين، كان ابن عربي لمدة عامين مريدا من بينهم. ومن بين الكرامات التي حبتها بها العناية الإلهية أن سورة الفاتحة كانت في خدمتها. ففي حالة استعجال يكون فيها من الضروري الرحمة بامرأة بحاجة للمعونة، كانوا يتلون الفاتحة جماعة فيمنحونها صورة مجسدة شخصية وإن لطيفة وأثرية¹³. تقوم السورة بمهمتها، وبعدها تتلو السيدة الصالحة دعاء ينم عن تواضعها الكبير. أما تفسير هذه الوقائع فإن ابن عربي سوف يقدمه لنا في صفحات سنحللها هنا، وهي تصف آثار الطاقة الخلاقة الناجمة عن تركيز القلب، أي الهمة. ومن المفيد أيضا أن نتذكر هذا الفصل، حين سنتعرض لدراسة "منهج صلاة التجلي"، ذلك الحوار الدعائي الخلاق لأنه في الآن نفسه صلاة الحق وصلاة الإنسان. وغالبا ما كانت الشيخة الصالحة تقول للمريد الشاب: "أنا أمك الإلهية ونور أمك الترابية". وفعلا، كما يحكي ابن عربي: "إذا جاءت والدتي إلى زيارتها تقول لها يا نور هذا ولدي وهو أبوك فبريه ولا تعقيه". إن هذه الكلمات، سوف نسمعها مرات أخرى (انظر نهاية القسم الأول من هذا الكتاب)، مطبقة على وصف النفس الصوفية، باعتبارها في الآن نفسه ابنة وأم إله وجدها. والوصف نفسه، "أم أبيها" هو الذي أطلقه النبي على ابنته فاطمة الزهراء. ولكي تكون الشيخة الصالحة، التي

تحمل اسم ابنة النبي، قد سلمت بهذه الطريقة على أم ابن عربي، فذلك يعني أنه كان معها حدس قوي بالمصير الاستثنائي الذي ينتظر المريد الشاب.

وفي الوقت الذي استطاع فيه ابن عربي أن يشهد بنفسه على دخوله النهائي في طريقة الروحانية وتعلمه لأسرار الحياة الصوفية، كان قد بلغ السنة العشرين من عمره. وهنا نحن نصل إلى الفصل الذي بدا لنا في السياق الذي بلورناه سابقا كما لو أنه مكلف بوضيعة رمزية لا يمكن تقدير قيمتها. وفي الواقع، فإن الفصل بكامله ينقسم إلى حجتين يفصل بينهما فاصل يقدر بالعديد من السنوات. فبين لقاء الشباب والجنابة، كما يمكن بإمكان ابن عربي أن يرى من جديد المشائي القرطبي الكبير، على الأقل في عالم المحسوس. وهو بنفسه يخبرنا أن أباه، الذي كان لا يزال على قيد الحياة، كان صديقا مقربا للفيلسوف. وهو ما سهل اللقاء الذي كان يرغب فيه هذا الأخير، والذي كانت ذكره ستظل راسخة في تاريخ الفلسفة والروحانيات الإسلامية. فقد تذرع الأب بغير شيء ليرسله لدى الفيلسوف الذي كان يتوق إلى التعرف إلى الشاب اليافع الذي كان يحكى عنه الشيء الكثير. وعن حكاية العلاقة بين المعلم الأرسطي التمامي *integriste*، وشباب الذي سيمسى لاحقا "ابن أفلاطون"، سنترك الكلمة لهذا الأخير¹⁴.

دخلت يوما بقرطبة على قاضيها أبي الوليد بن رشد، وكان يرغب في لقائي لما سمع وبلغه ما فتح الله به علي في خلوتي، فكان يظهر التعجب مما سمع، فبعثني والذي إليه في حاجة قصدا منه حتى يجتمع بي فإنه كان من أصدقائه وأنا صبي ما بقل وجهي ولا طر شاربي. فعندما دخلت عليه قام من مكانه إلي محبة وإعظاما، فعانقني وقال لي نعم. قلت له نعم. فزاد فرحه بي لفهمي عنه. ثم إنني استشعرت بما أفرحه من ذلك، فقلت له لا، فانقبض وتغير لونه وشك فيما عنده وقال: كيف وجدتم الأمر في تكشف والفيض الإلهي، هل هو ما أعطاه لنا النظر؟ قلت له: نعم لا، وبين نعم ولا تطير الأرواح منة موادها، والأعناق من أجسادها. فاصفر لونه وأخذ الأفكل وقعد يحوّل وعرف ما أشرت به إليه، وهو عين هذه المسألة التي ذكرها هذا القطب الإمام، أعني مداوي الكُلوم.

وطلب بعد ذلك من أبي الاجتماع بنا ليعرض ما عنده علينا هل هو يوافق أم يخالف، فإنه كان من أرباب الفكر والنظر العقلي. فشكر الله تعالى الذي كان في زمان رأى فيه

من دخل خلوته جاهلا وخرج مثل هذا الخروج من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة وقال هذه حالة أثبتناها وما رأينا لها أسبابا. فالحمد لله أنا في زمان فيه واحد من أربابها الفاتحين مغالِق أبوابها والحمد لله الذي خصني برؤيته.

ثم أردت الاجتماع به مرة ثانية. فأقيم لي رحمه الله في الواقعة في صورة ضرب بيني وبينه حجاب رقيق أنظر إليه منه ولا يبصرني ولا يعرف مكاني وقد شغل بنفسه عني. فقلت إنه غير مراد لما نحن عليه. فاجتمعت به حتى درج وذلك سنة خمس وتسعين وخمسمائة (=1198) بمدينة مراکش. ونقل إلى قرطبة وبها قبره. ولما جعل التابوت الذي به جسده على الدابة، جعلت تواليقه تعادله من الجانب الآخر. وأنا واقف ومعني الفقيه الأديب أبو الحسين بن محمد بن جبير كاتب السيد أبي سعيد (الأمير الموحد)، وصاحبي أبو الحكم عمرو بن السراج الناسخ. فالتفت أبو الحكم إلينا، وقال ألا تنظرون إلى من يعادل الإمام ابن رشد في مركوبه؟ هذا الإمام وهذه أعماله، يعني تواليقه. فقال ابن جبير: يا ولدي، نعم ما نظرت، لا فض فوك، فقيدها عندي موعظة وتذكرة، رحم الله جميعهم. وما بقي من تلك الجماعة غيري وقلنا ذلك :
هذا الإمام وهذه أعماله
يا ليت شعري هل أتت آماله .

أليس ابن عربي موجودا سلفا في هذا الفصل الرائع من سيرته، وفي هذا اللقاء الثلاثي مع ابن رشد؟ ففي فرصة أولى يكون ابن عربي تلميذ الخضر الذي يقدم شهادة، أي ذلك الذي لا تعود معارفه وتجربته الروحية لتعليم بشري. وفي فرصة ثانية، فإن من يتحدث هو صاحب كتاب الفتوحات، ذلك الذي يفتح له انفتاحا العالم الوسيط، المفارق غير المحسوس، عالم التصورات حيث يدرك الخيال مباشرة، ومن دون معونة من الحواس، الوقائع والصور وأشكال الحضور. ثم أخيرا مشهد وصول رفات ابن رشد إلى قرطبة في بساطتها المثيرة. فعلى هذا المعلم الفيلسوف، الذي كان خطابه الأساس يتمثل في استعادة الأرسطية في نقائها الكامل، يصلي "ابن أفلاطون" صلاة الوداع، هو المعاصر للأفلاطونيين الفرس (أي الإشراقيين أتباع السهروردي) الذين دشنوا جميعهم في الإسلام، ومن غير أن يحسد الغرب ذلك، شيئا ما يتجاوز ويستبق مشاريع جيمس طوس بليثون أو مارسيل فيشين. وأمام المشهد ذي الرمزية غير المبيته، حيث ثقل الكتب يوازن ثقل الجثمان، يأتي هذا التساؤل الكئيب : "يا ليت شعري هل أتت آماله؟"

إنها الرغبة نفسها : " يا ليت شعري... " التي ستنبس بها شفتا صاحب "ترجمان الأشواق"، سنوات بعد ذلك حين سيطوف بالكعبة في إحدى الليالي التي عرف فيها الكتابة وشروذ الذهن. هل كان ذلك شعيرة تم القيام بها واقعا أم فقط رؤيا ذهنية؟ فالحكاية تظل هلامية ناقصة الدقة. وفي هذه الليلة نفسها سيتلقى الجواب من فم تلك التي ستظل لديه صورة المتجلاة للحكمة الخالدة Sophia aeterna. وهذا الجواب، بإمكاننا أن نتفكره هنا (انظر القسم الأول، الباب الثاني من هذا الكتاب). إنها تبوح له بالسر الذي يتعلق به تحقق أماني رجل الأشواق، لأنه هو نفسه المستجيب لهذا الرب الذي يتقاسم معه مصيره بمجرد ما يسلم لربه : وبهذا السر يتعلق مصير فجر البعث الذي يطلع على النفس الصوفية حتى لا ينقلب إلى أصيل حزين مليء بالشكوك، وإلى فرحة ماجنة للجهلة حين سيعرفون أن فكرة الحياة مجددا قد تم بلوغها. حينها نعم، فإن المبعوثين المؤقتين لن يحوزوا سوى على هذه الفرجة التافهة: كومة كتب توازن جثمانا.

بيد أن ابن عربي يعلم أن ذلك الانتصار لا يتم التوصل إليه لا بمجهود الفلسفة العقلية، ولا بالاعتقاد بما يسميه في مصطلحاته ب"الحق المخلوق في الاعتقادات". إنه رهين بلقاء حاسم يكون شخصا تماما، وغير قابل للاستبدال والتعويض، بالكاد يمكن تبليغه للنفس الأكثر أخوية، بل تعسر ترجمته إلى تغيير ذي بعد خارجي وذو طبيعة اجتماعية. إنه ثمرة بحث وسؤال طويلين، وعمل حياة بكاملها. فحياة ابن عربي بآتمها كانت عبارة عن ذلك السعي الطويل الأمد. جاء اللقاء الحاسم وتجدد له في صور لم تكف متغيراتها وأشكالها المختلفة عن الإحالة إلى الشخص نفسه. لقد قرأ ابن عربي كوما كثيرة من الكتب، وهو أمر نعلمه حق العلم. لهذا السبب، فإن جرد مصادره قد تظل مهمة ميؤوسا منها، خصوصا إذا أصر المرء على الحديث عن التوفيقية، وعلى عدم تقدير هذا العبقري الروحاني حق قدره، هو الذي لا يتلقى إلا ما هو في مقدار سمائه الباطنية، والذي هو قبل كل شيء "تفسير" نفسه. من ثم، فالأمر أكثر من أن يتعلق فقط بقضية مصادر أدبية. فثمة سرُّ بنية تقارب بشدة بين أسلوب الصرح وأسلوب البنيان الذي تم تشييده أيضا في المشرق الإسلامي، هنالك حيث يمارس التشيع مبدأ "عدم الضرب في الوجه"، أي الحفاظ على الوجه الخارجي للإسلام الأصلي، لا فقط لأنه السند الضروري للرموز، ولكن لأنه صمام أمان ضد طاغوت الجهال.

ثم إن هناك اللامرئي واللامسموع، وكل ما لا يقدم دليلا سوى الشهادة الشخصية على وجود العالم اللطيف. إنها مثلا زيارات شخصيات تنتمي للمقامات الباطنية اللامرئية، وتجمعات الكائنات الروحانية التي تربط بين عالمنا أو بالأحرى بين كل وجود والعالم الآخر. وهذه الفكرة تسيطر على توازي التراتيبات الكونية في الإسماعيلية. وهي لا تزال حية في الشيخوية إلى يومنا هذا. ومن الأکید أن حضورها في الوعي الصوفي سابق على الإسلام، ولا يمكن أن تكون قد خلت منها المنطقة التي عرفت نزول القرآن¹⁵. كل هذا يكون عناصر المذكرات الروحانية *diarium spirituale* المنتشرة في أعمال ابن عربي (كما في أعمال سويدنيورغ). وكل هذا لا يعود إلى فقه اللغة، ولا لعلم النفس عموما، خاصة إذا كان هذا الأخير قد كون فكرة عن حدود الإنسان والمدى السلبي للتجربة الصوفية. لكن كل ذلك يرجع بامتياز لعلم النفس الإشاري الذي حاز باهتمام كل فيلسوف من فلاسفة الإسلام.

وأخيرا ثمة الشيوخ الروحانيون والشيوخ الصوفيون والمعاصرون من البشر الذين التقاهم ابن عربي والذين رغب في التلمذ عليهم. وقد ترك لنا مذكرات تلك اللقاءات في رسالة القدس. بل هنالك ما هو أفضل من ذلك: فإذا كان ابن عربي قد قرأ كتبا، وكان له شيوخ غير مرثيين وشيوخ واقعيون فإن مسار مسعاه كان يمنعه من الاطمئنان إلى تقارير منقولة عن الأصل. من جهة أخرى، فإن حريته الباطنة التامة كانت تجعله لامباليا إزاء الخوف من الرفقات التي تعتبر "خطيرة". لهذا يمكننا الاطمئنان له ولما يذكر من أخبار. وقد أكد بنفسه أنه لا يعرف مرتبة من مراتب التصوف، ولا ديانة ولا طريقة لم يلتق شخصا بأحد دعائها أو المؤمنين بها أو الممارسين لها. كما أنه لا يحيل على مذهب من غير أن يتركز على المرجع المباشر المتمثل في الأشخاص الذين اعتنقوه. وهكذا فإن هذا الشيخ النبوي يقدم لكل الناس النموذج الأسمى للنزاهة العلمية الكاملة. فكل علم للأديان، وكل فقه أو لاهوت، يمكنه أن يجعل من ذلك نبراسا له حتى وإن لم يسترشدوا بما كان يشكل موضوعا لمسعى ابن عربي نفسه.

2. الرحلة إلى المشرق

نحافظ على هذه الأشياء في أذهاننا كي نتابع الآن شيخنا في حياته الرحالة التي كانت شكلا من أشكال مصيره الدنيوي، والذي بدأ لديه عند اقترابه من الثلاثين. فبين سنوات 1193 و 1200، تنقل بدءا بين مناطق عديدة في الأندلس: ثم سارت به تنقلاته وهي رجعت به إلى شمال إفريقيا في مقامات طويلة أو قصيرة الأمد. بيد أن هذه تهيّجات القلقة لم تكن سوى استهلال، في انتظار النداء الباطني، والرؤيا الملحاحة التي ستدفعه إلى أن يترك نهائيا الأندلس والمغرب، ولتجعل منه حاجا من الحجاج الرمزيين تمشق.

وقد تميزت محطات هذه المسارات المتوالية أو المتكررة، كفاس وتلمسان وبجاية وتونس، الخ، باللقاء بالأولياء الصالحين، والمناظرات الصوفية، والحصص التعليمية والمناقشة. وخلال هذه المرحلة بكاملها، علينا أيضا إدراج المذكرات الروحانية التي تشير للأحداث الشخصية الواقعة في البعد اللامرئي. فقد كان ابن عربي بقرطبة حين جاءته رؤيا الرحلة، لكنه لم يرَ شهوداً بقرطبة الشخصيات التي تعتبر الأقطاب الروحانية نكل الشعوب التي توالى قبل الإسلام: بل إنه حفظ أسماءهم خلال هذه الرؤيا التي تندرج في إطار الهم السري الأساس لديانة خالدة، تمتد من أصل الأصول، عابرة مجمل تنوع البشري، والتي تجمع بين أقطابها الروحانيين في كل العصور في متن صوفي واحد. فيها واقعة رؤيا، ومسار وجدانية مكانها وزمانها عالم المثال، أي العالم الوسيط بين جسماني والروحاني، والذي يعتبر الخيال عضوه النشط.

ففي تونس بالضبط، في إحدى الأمسيات، وبينما هو مختل في أحد منابر الجامع الكبير، نظم أبياتا لم يفصح بها لأحد. بل إنه أحجم حتى عن كتابتها، فحفظها في ذاكرة بتوقيت ويوم إلهامها. لكن باشبيلية، أشهر بعد ذلك، تقدم إليه شاب لا يعرفه وقرأ عليه تلك الأبيات. أصيب ابن عربي بالحيرة فسأل الشاب عن صاحب تلك الأبيات. فأجاب: محمد بن العربي. ولم يكن قد رآه أبدا أو قابله من قبل (بل لا يعرف أنه أمامه). وإذن كيف عرف تلك الأبيات؟ شهورا قبل ذلك (في اليوم والساعة بالضبط حيث جاء ابن عربي إلهام تلك الأبيات بتونس)، قام رجل غريب من الحجاج بالاختلاط

بمجموعة من الشباب هنا باشبيلية، وتلا عليهم هذه القصيدة. وبما أنهم أعجبوا بها أيما إعجاب فقد طلبوا منه إعادة تلاوتها حتى يحفظوها عن ظهر قلب. ثم غاب الغريب فجأة من غير أن يعرفوا أصله ومن غير أن يترك أثرا... إن وقائع مثل هذه معروفة لدى مشايخ التصوف. والتجربة واردة ورودا، مثلا لدى الشيخ الإيراني الكبير علاء الدولة السمناني (القرن الرابع عشر). كما أن الباراسيكولوجيا اليوم تسجلها بحرص، من غير أن تستطيع أن تستنتج شيئا من هذا التعليق أو بالأحرى من هذا التجاوز للشروط الزمانية والمكانية للإدراك الحسي. وهنا أيضا، فإن كونية التصوف تتوفر على البعد الذي يستطيع أن يصفها ويعلن عنها، والذي ينقص خطاطتنا الخاصة للعالم. إن ذلك البعد يضمن الواقع "الموضوعي" لهذا العالم ما فوق الحسي حيث تظهر آثار طاقة روحانية يكون موطنها القلب وأداتها الخيال الفاعل.

بالمقابل، على الأرض، في أحواز الرُّنْدَة (إقليم مالقة حاليا) ، كانت لابن عربي مناظرة مع فقيه معتزلي فخور بمدرسيته. كانت المناقشة، والتباين في الرأي في شأن معتقد الأسماء الإلهية التي، كما سنرى ذلك، تشكل العماد المركزي لبنيان التجلي لدى شيخنا. وانتهى الفقيه المعتزلي إلى الاستسلام. وفي تونس بدأ ابن عربي في دراسة كتاب في الحكمة الصوفية ذي أهمية استثنائية: "خلع النعلين" (وهو عنوان يحيل في سورة طه، الآية 11، إلى الأمر الذي تلقاه موسى بعد أن اقترب من مأوى النار بأن يخلع النعلين). وهذا الكتاب هو الوحيد الذي وصلنا من مؤلفات ابن قسي، الشخصية التي تحدثنا عنها باعتبارها المؤسس في النصف الأول من القرن 12 جنوب البرتغال بمنطقة الغرب (Algarves) للحركة التمردية للمريدين ضد السلطة المرابطية. كانت الحركة ذات مصادر شيعية إسماعيلية، على الأقل في مبادئ مذهبها الباطني. وقد كتب ابن عربي بنفسه شرحا لهذا الكتاب: ودراسة هذا الشرح يمكنها أن تساهم بلا شك في توضيح عناصر التآلف والتقارب بين مذهب ابن عربي ومتصوفة الشيعة، وهي تآلفات كانت في أصل السهولة التي تم بها تمثله من قبل التصوف الشيعي.

كانت حركة مريدي ابن قسي قد انطلقت من مدرسة ألمرية التي نزع أسين بالاثيوس إلى ربط التعلم الباطني لابن عربي بها. وبلا شك أنه ليس من المستحيل إدراك الاستمرارية التي سترجع بهذه المدرسة، من خلال تعاليم الشيخ الصوفي ابن العارف،

على ابن مسرة (توفي سنة 931/319) وإلى مذهبه الأفلاطوني الجديد، الذي يبدو في بعض مناحيه مشابها لنظرية الكون الإسماعيلية كما لإشراق السهروردي. إن فكرة ابن مسرة باعتباره رائدا في هذا المضمار، سيكون لها قيمة أكبر إذا ما نحن أحجمنا عن تقديمها كتفسير شامل لحالة ابن عربي. ومع ذلك فبفضل الشواهد الوافرة التي نجدها لدى ابن عربي، استطاع أسين بالاثيوس إعادة تشكيل الخطوط العريضة للأعمال المفقودة لابن مسرة. من ناحية أخرى فإن صداقة ابن عربي مع أبي عبد الله الغزالي، تميم بن العارف، والذي تابع نشر تعاليم هذا الأخير، تنبئنا بوجود علاقة وطيدة وعميقة¹⁶.

ومهما كان الأمر، فبعد التجوال المذكور آنفا، وعودة قصيرة إلى مُرسية مسقط رأسه، سَلَقي شيخنا في المرية سنة 1198، أي السنة نفسها التي شهد فيها جنازة ابن رشد. كان شهر رمضان قد هَلَّ وهو ما ليس وقتا مناسباً للسفر. فمكث ابن عربي هناك واغتتم الفرصة لتأليف كتيب سيعلم فحواه عن الأعمال الكبرى التي ستأتي بعده. هذا الكتيب الذي سيسميه "مواقع النجوم" ألفه في أحد عشر يوما، تحت وقع الإلهام الذي أكدته حلم جاء فيه أن عليه أن يصنف كتابا يكون مدخلا للحياة الروحية. وهو الكتاب الذي سيقول عنه في مكان آخر، بأنه يكفي المبتدئ بحيث لن يحتاج بعده للشيخ، أو أنه ضروري للأحرى للشيخ. ذلك أن ثمة شيوخا بارزين بحيث إن هذا الكتاب سيساعدهم على أن يبنوا مقام التصوف الأعلى الذي يمكن أن يتوق إليه أي شيخ. فتحت غطاء الرموز الغنكية، يصف شيخنا فيه الأنوار التي يمنحها الله للمتصوف في المقامات الثلاث من الطريقة. المقام الأول وهو مقام ظاهري محض، ويتمثل في الممارسة الظاهرة للشريعة. وهو ما يرمز إليه ابن عربي بالنجوم التي يخبو نورها حالما يظهر البدر الساطع للمقامين الآخرين، اللذين يتلقى فيهما الصوفي مبادئ وأسرار التأويل، أي التفسير الإشاري الذي يؤول بالمعطيات إلى ما ترمز له، وإلى ما تشكل "رقمه". فهو يتعلم من ثم مبادئ تأويل الشرائع الظاهرة في معناها الصوفي والباطني. وإذن، وكما ذكرنا بذلك، فإن النطق بكلمة تأويل، يعني بشكل أو بآخر إطلاق بعض الصدى مع التشيع، الذي يشكل المبدأ الكتابي الأساس لديهم أن كل ظاهر له باطن. وهذا يكفي، في أي مكان، لإثارة الحيرة ونشر حذر لدى السلطات الغيورة من الديانة الشرعية ومن الحقيقة في حرفتها.

من ثم ليس علينا أن نبدهش إذا كان ابن عربي سيحسن بأن مقامه بالأندلس سيغدو مستحيلا. فثمة سوابق مأساوية (ابن قسي، ابن برجان [توفي عام 536هـ]). فكل واحد يبتعد عن الحرفية يتهم بالإعداد للفتن السياسية. ولم يكن ابن عربي يهتم أبدا لذلك: لكن، بما أنه سائر في الطريق التي ينهجها، فقد كان عليه إما أن يظل مجهولا لدى الأوساط الرسمية أو إثارة شكوكهم. أما أن يظل مستتراً فذلك أمر عسير في حالة رجل من عياره. وهو يشير بدقة إلى بعض المناقشات العنيفة التي كان عليه تحملها لأسباب دينية مع السلطان يعقوب المنصور. وإذا ما هو رغب في جمهور أوسع، والتمتع بمناخ أكثر تسامحا، فما عليه إلا التخلي عن الأندلس وعن المغرب وعن أجواء السلاطين الموحدين، والتوجه إلى ذلك المشرق الإسلامي حيث لن يكف تابعه ومريدوه عن التكاثر مع توالي القرون.

وقد قر القرار على الرحيل إثر رؤيا شهودية: فقد رأى ابن عربي العرش الإلهي تشده أعداد لا تحصى من أعمدة النار الملتهبة. ومنحنى العرش الذي يخفي كنوزه التي ليست غير آدم الروحاني، ترمي بظل يحجب نور ذلك الذي يجلس على العرش ويجعل تلك النار قابلة للنظر. وفي لطافة هذا الظل تسود طمأنينة يعجز اللسان عن وصفها. (تشخص هذه الرؤيا إذن، وبشكل دقيق، سر التجسد الإنساني للحق، في العالم السماوي، وهو أساس فكرة التجلي الإلهي، وجدلية الحب، وأيضا الإمامية الشيعية). وثمة طائر أجمل من كل الطيور السماوية يحيط بالعرش من جميع الجهات. وهو الذي يبلغ الرائي الأمر بالرحيل إلى المشرق، وسيكون هو رفيقه ومرشده السماوي. كما يكشف له في الآن نفسه اسم رفيق من بني البشر ينتظره بفاس، وهو رجل عبر أيضا عن رغبته في الرحيل إلى المشرق، غير أن نبوءة إلهية أخطرت بانتظار الرفيق الذي اختير له. من اليسير أن نتعرف في هذا الطائر ذي الجمال السماوي على تشخيص للروح القدس، أي الملك جبريل، ملك المعرفة والوحي، الذي كان الفلاسفة "يرجعون" له عقلهم الفعال. إنها إشارة ذات أهمية بالغة كي نقدر، في هذه اللحظة الحاسمة، شكل التجربة الروحانية لابن عربي. فعبر الصورة الشهودية التي تصعد لوعيه، يتعلق الأمر فعلا بتلك الصورة التي أخبرتنا حالة الأويسيين سابقا بهويتها تحت أشكالها المتنوعة. إنها الروح القدس الشخصي، الرفيق والمرشد السماوي حسب قوله نفسه. وسوف نتعرف عليه في

تتكرر أخرى، خاصة "حول الكعبة الصوفية". وفي هذه المشهدة الرؤياوية، يبدو أن
عربي، القاصد المشرق مرة إلى الأبد، يتميز لي شخص بطل قصة "الغريبة الغربية"
تسيروردي.

مع هذه الرحلة تبدأ المرحلة الثانية من الحياة السائحة لشيخنا. فبين سنوات 597 هـ
1200م) و620 هـ (1223م)، ستقوده خطاه في مختلف مناطق الشرق الأوسط، لكي
يستقر في النهاية في دمشق حيث سيقضي السنوات السبع عشرة الأخيرة من حياته في سلام
وطمأنينة وإنتاج غزير. وحين بلغ ابن عربي مكة، المحطة الأولى في رحلته، سنة
1201، كان في السادسة والثلاثين من عمره. وسوف يوفر له هذا المقام الأول في
الحرم تجربة من العمق بحيث إنها كانت في أساس ما سنقرؤه لاحقا عن "جدلية
الحب". وكتمثيل حي للمعالم التي رسمناها سابقا هنا "بين الأندلس وبلاد فارس"،
تسجل بأن ابن عربي تمت استضافته في عائلة نبيلة إيرانية تنحدر من أصفهان، هي
عائلة شيخ يشغل وظيفة سامية في مكة. وكان لهذا الشيخ ابنة تجمع بين الجمال
والحكمة الروحية. وكانت هذه الفتاة لابن عربي ما كانته بيأتريس لدانتي. فقد
كثرت وظلت لديه المظهر الدنيوي للصورة المتجولة للحكمة الخالدة. وإليها يدين
تبعثه لمذهب "العاشقين". وهذا الفصل من الرحلة سنفرده له مكانا خاصا (انظر
تقسيم الأول، الباب الثاني من هذا الكتاب). لنعر له انتباهنا: فأن لا يفهم المرء، أو
يتظاهر بعدم أخذ قصد ابن عربي مأخذ الجد، هو الواعي بتعبيره عن الحب الإلهي
يفتحه بالكلام إلى الفتاة (الحكمة)، يعني جهل كل شيء عن منزع التجلي هذا الذي
يفتح عليه الكتاب الحالي، لأنه أساس مذهب شيخنا، ومفتاح إحساسه بالكون وباللله
وبالإنسان وبعلاقاتهم المتبادلة. بالمقابل، وإذا ما نحن كنا قد فهمنا ذلك، فإننا قد
تعيين في الآن نفسه حلا للصراع الذي دار بين الإشاريين وفقهاء اللغة حول مذهب
العاشقين، رفاق دانتي. إن منزع التجلي لا يعرف هذا التعارض، لأنه بعيد عن الأمثولية
مقدار بعده عن الحرفية. فهو يفترض وجود الشخص الملموس، غير أنه يمنحه وظيفة
تحويه، لأنه يغدو آنذاك مدركا على ضوء عالم آخر.

إن ارتياد عائلة الشيخ ومجتمع النخبة الذي كان يشكل محيطها، مكن ابن عربي
من تلك الحميمية الهادئة وتلك الطمأنينة الواثقة التي يبدو أنه لم يعيشها أبدا بالغرب

الإسلامي. ولقد أعطى هذا المقام الانطلاق لغزارة الإنتاج الفكري. وبتزامن مع ذلك علت وتيرة حياته الصوفية، فغذى طوافه الواقعي والذهني حول الكعبة المستبطنة كـ "مركز كوني" مجهودا تأمليا تؤكد تجريبيا الرؤى الباطنية، والإدراكات الشهودية. فابن عربي مندمج في الأخوة الصوفية، مثلما كان عليه سنوات قبل ذلك باشبيلية. لكن ذلك ليس في النهاية سوى علامة خارجية.

كان ينبغي للحدث الواقعي والحاسم أن يكون متجانسا مع ذلك الذي كان في أصل الرحلة إلى المشرق، ولم يكن له أن يحدث إلا بالتأمل "حول الكعبة"، لأنها "مركز العالم"، وهذا الحدث لم يقع إلا في "مركز العالم"، أي في قطب العالم الداخلي. هنا أيضا سوف يلتقي الرجل النبوي الروح القدس الشخصي، الذي وهو يبلغه بأمر الرحلة قدم له نفسه باعتباره صاحبه ومرشده السماوي. وحتى نختم، سنرى هنا الشكل الذي أخذه هذا اللقاء وهذا التجلي للنظير alter ego الإلهي من حيث هو في أصل الكتاب الضخم للفتوحات المكية. إن هذه اللحظات الشهودية المميزة تتقاطع وتضمن تسلسل الزمن الدنيوي الكمي والخطي، غير أن زمنها الخفي (أي زمن الملكوت) لا يندرج فيها. ذلك ما لا يلزم نسيانه للربط بين التجليات بعضها ببعض، مثلا تجلي الفتاة الحكمة (الصوفيا) والفتى الصوفي في مستهل كتاب الفتوحات المكية. يتطلب لقاء الأشخاص الشهوديين دوما العودة إلى "مركز العالم"، لأنه من اللازم أن يكونوا في "مركز العالم" كي يتواصلوا مع عالم المثال. والعديد من شهادات الشيخ الأكبر يمكن اعتبارها تمثيلا على ذلك¹⁷. وأخيرا، علينا أن نرجع إلى نظام الأشياء الذي تفضي إليه التجليات بذاتها، الملمح المهيمن لشخصية ابن عربي، ذلك الذي يظهره لنا باعتباره ليس فقط تلميذا لشيخ آدميين على شاكلة الغالبية العظمى من المتصوفة، لكن جوهريا وقبل كل شيء باعتباره "تلميذا للخضر".

3. تلميذ الخضر

إن هذا اللقب الذي حظي به ابن عربي قد تم إعلانه هنا باعتباره رمزا توجيهيا آخر من مسير حياته، وكانت مناسبة لنا لنناظر بين حاله وحال المتصوفة الذين ينعتون أنفسهم بـ"اليسيين". إن الوضع الاعتباري للفرد الروحاني الذي تفترضه هذا اللقب، جعلنا قادرين على حدى الاختيارات الوجودية التي تؤسس فعلا وبشكل ضمني في الغالب التحول التي تقدم للمشكل التقني للعقول، ولمشكل علاقة النفس الفردية مع العقل فعلا باعتباره روحا قدسا، موجدا ومنورا. وبما أن التصوف قد اعترف بالوضعية الخاصة للأويسيين، وصادق عليها (وقد سبق أن تحدثنا عن أبي الحسن الخرقاني وفريد الدين العطار)، فإن ذلك يكفي للوقاية من أي مقارنة متسرعة للتصوف مع نظرية وحدة الوجود المسيحية، ذلك أن هذا المذهب لا يبدو قادرا على تقديم شيء مشابه للتصوف.

نقد قدم لنا ابن عربي كونه تلميذا للخضر باعتبار هذا الأخير قد نفث في شخصه علاقة متعالية، وبعدها "عبر تاريخي". فلا يتعلق الأمر بالتأهل للانتماء لتجمع صوفي ما، سواء كان ذلك باشبيلية أم بمكة، وإنما بسلالة سماوية شخصية، مباشرة ولحظية. وما علينا تعميقه لاحقا هو كيف يتم تدخل الخضر في نظام التجليات؟ وبعبارة أخرى، ما هي وظيفة الخضر باعتباره مرشدا روحيا غير أرضي، بالعلاقة مع التظاهرات المتكررة لهذه الصورة التي يمكن أن نرى تحت أنماطها المتنوعة، الروح القدس؟ ذلك ما يعني أيضا، أن الأمر يتم بالعلاقة مع التجلي الأسمى المذكور في الحديث الذي علينا تأمله هنا: "رأيت ربي في صورة شاب أمرّد" (انظر القسم الثاني، الباب الرابع من هذا الكتاب). إن المسألة تتعلق بتحليل إذا ما كانت علاقة التلميذ مع الخضر مشابهة للعلاقة التي قد تكون له مع أي شيخ دنيوي مرثي، وتفضي إلى التراكب العددي للأشخاص، مع فارق كون أحد الأشخاص لا يكون مُدرّكا إلا في عالم المثال. بعبارة أخرى، هل الخضر في هذه العلاقة، يبدو نمطا أصليا بالمعنى الذي تمنحه نفسولوجيا التحليلية لهذا المصطلح، أم شخصا متميزا وخالدا؟ لكن، ألا يطرح هذا السؤال أيضا اختيارا صعبا ينمحي ببساطة حين نحده أن الجواب على السؤالين

التاليين يلزم أن يضيء أحدهما الآخر: من هو الخضر، وما الذي يعنيه أن يكون المرء تلميذا للخضر؟

للإجابة على سؤال معرفة من هو الخضر؟ علينا تجميع مادة هائلة من مصادر متنوعة: علم النبوة، الفولكلور، الكيمياء، الخ. وإذا نحن رأينا فيه هنا بالأساس شخصية الشيخ الروحية غير المرئية، المنذورة فقط لأولئك الذين يدعون لعلاقة قرابة مباشرة مع العلم الإلهي بلا وساطة، أي بدون رابط مبرر بتتابع تاريخي من شيخ لشيخ، ولا يمتحون مَشِيخَتَهُمْ من أي مؤسسة دينية ما، إذا كان الأمر كذلك، فعلينا ألا نحصر أنفسنا في بعض النقاط الأساسية: ظهوره في القرآن، معنى اسمه، ارتباطه مع النبي إلياس¹⁸، وارتباط إلياس بدوره مع شخصية الإمام في التشيع.

ففي سورة الكهف (الآية 59-81) يظهر الخضر في فصل ذي وقائع غريبة تتطلب الدراسة العميقة والمقارنة الدقيقة بين التفاسير القديمة للقرآن. هنا يبدو الخضر مرشدا لموسى، ومعلم موسى "علوم التأويل". فهو يبدو هنا باعتباره خازنا لعلم إلهي مستقل أعلى مرتبة من الشريعة. فالخضر إذن أعلى مرتبة من موسى باعتبار أن موسى نبي مرسل لتبليغ الشريعة. إنه يكشف لموسى الحقيقة الخفية والصوفية التي تتعالى على الشريعة، لهذا فإن الروحانية، التي يعتبر الخضر حاملها ومصدرها المباشر تجد نفسها متحررة من سطوة الديانة الحرفية. وإذا نحن اعتبرنا أنه عبر المطابقة بين الخضر والنبي إلياس، ستحال مهمة الخضر نفسها على الوظيفة الروحية للإمام، فإننا سنكتشف طريقة التعرف هنا على أحد الأسس الكتابية التي عليها يقوم المسعى العميق للتشيع. لهذا فإن أفضلية الخضر على موسى تظل مفارقة لا تنحل إلا إذا سلطنا عليها هذه الأضواء، وإلا فإن موسى يكون أحد الأنبياء الستة الكبار المصطفين الذين كلفوا بتبليغ شريعة، أما الخضر فإنه لن يكون سوى واحد من المائة وأربعة وعشرين نبيا الذين تتحدث عنها الديانات.

طبعاً، يطرح الأصل الأرضي للخضر مشكلاً يقاوم كل مساعي المؤرخ. فبعض التقاليد تجعل منه سليل نوح، في الجيل الخامس من سلالة¹⁹. وفي كل الأحوال، فنحن لا نوجد إلا بشكل طفيف في البعد التسلسلي للزمن التاريخي، وعلينا أن نتمثل الأحداث في عالم المثال، وإلا فلن نعثراً أبداً على مبرر عقلي للفصل القرآني الذي يلتقي

فيه خضر موسى كما لو كان معاصرا له. فالحدث يندرج في تزامن أشرنا سابقا إلى رميته الكيفية الخاصة. وإذن كيف نتابع الخضر "في آثار التاريخ" في الفصل الأكثر تعبيرا في مسيرته؟ فهو قد وصف باعتباره ذلك الذي بلغ نبع الحياة، وشرب من ماء محمود ولا يصيبه من ثم لا شيخوخة ولا هلاك. إنه "الفتى الخالد". ولهذا من الأفضل من دون شك، أن نؤثر نطقه بالعربية "الخضر" على نطقه الفارسي "الخظر"، كي نفسر مع ماسينيون دلالة اسمه الدالة على الاخضرار. فهو فعلا يرتبط بكل ظواهر الخضرة في طبيعته. ومع ذلك، علينا ألا نجعل منه "أسطورة للنباتات"، فذلك لا معنى له، إلا إذا قدرنا سلفا النمط الخاص بإدراك الظاهرة الذي يتضمنه حضور شخصية الخضر.

إن نمط الإدراك ذاك هو ما يوجد موضع شك، باعتباره مترابطا بالحظوة المدهشة وبعلامفهومه التي تخصص بها للون الأخضر. فهذا اللون هو "اللون الشعائري للإسلام". إنه لون العليين، أي اللون الشيعي بامتياز. فالإمام الثاني عشر، أي الإمام "الخفي" سيد هذا الزمن "يوجد اليوم في الجزيرة الخضراء في قلب بحر البياض. وقد أقام الصوفي الإيراني الكبير السمناني (القرن 14) علم هيئة دقيق جعل مراكزه خاضعة للتمثيل من قبل "الأنبياء السبعة لوجودك". فلكل نبي لونه الخاص، فيما المركز الدقيق للسّر، أي مسيح ووجودك" فله اللون الأسود النوراني، أما المركز الأعظم، "سرّ الأسرار"، محمد ووجودك" فلونه هو الأخضر²⁰.

من المستحيل في حدود هذه المقدمة، أن ندرك جيدا الأسباب التي تجعل الخضر وإلياس يجمعان تارة في زوج، وتارة أخرى تتم المطابقة بينهما²¹. تقدم التقاليد الشيعية (وخاصة بعض المقابلات مع الإمام الخامس، محمد الباقر) العديد من المعطيات الخاصة بشخصيتي النبيين إلياس واليسع²². وما نريد استنتاجه من ذلك هنا، في ترابط مع شخصية الخضر-إلياس باعتباره معلما للحقيقة الصوفية المتحررة من التدين نحرفي، هو ذلك الرابط الذي تقيمه تلك التقاليد مع شخصية الإمام. ولا يمكن فهم ماهية التشيع إذا لم يكن المرء قد قرأ بعض المواعظ المنسوبة للإمام الأول، ذلك أن سحر الكلام النبوي، والغنائية الساطعة التي تتميز بها ذات قوة لا تضاهى. وإذا كانت تاريخيتها بالمعنى المتداول للكلمة، قد تم التشكيك فيها، فإن ذلك الشك قد لا يكون سوى الجانب الدنيوي للانطباع الذي يحس به المرء تحت تأثير تلك المواعظ

التي يبدو أنها تعبر عن كلام إمام خالد ليس له من شخصية واقعية وتاريخية. وفي كل الأحوال فإن أولئك الأئمة موجودون، وهم يدلون على شيء يتجاوز المطلب السياسي المشروع الذي جهد البعض في اختزال التشيع فيه، ناسين أن الأمر يتعلق بظاهرة دينية، وأن ظاهرة كهذه عبارة عن معطى أساس وأولي (مثلها في ذلك مثل إدراك لون أو صوت)، وأنه لا يمكن "تفسيره" بربطه سببياً بشيء آخر غيره.

وفي بعض هذه المواعظ التي تتأكد فيها قدرة التشيع على احتضان المعنى الخفي لكل الرسائل الموحى بها، ينطق الإمام بكل الأسماء التي عرف بها تباعاً لدى كل الشعوب، سواء لدى أهل الكتاب أم غيرهم. وهو يتوجه نحو المسيحيين قائلاً: "أنا الذي اسمه في الإنجيل إيليا"²³. وها هو، التشيع في شخص إمامه، يعلن عن نفسه شاهداً على حالة التحول الآدمي: أما اللقاء بين موسى وإلياس-الخضر معلّمه التأويل في سورة القصص، فإن مقابله النموذجي هو حديث موسى مع إلياس (أي الإمام) عن جبل طابور. إن هذه النمذجة تفصح فصاحة رائعة عن مقاصد الوعي الشيعي. وسيكون من اليسير تجميع الشهادات التي تشهد على أن هذا الوعي، حين ننتهي إلى منحه الاهتمام اللائق به، يزعزع الفكرة السائدة وغير الدقيقة التي لنا عن العلاقة بين المسيحية والإسلام. فالباطنية الإسماعيلية لها دعوة أخرى بحيث يعلن الإمام: "أنا عيسى الذي يداوي العميان والمجدومين (وهو ما يعنى المسيح الثاني كما يلاحظ ذلك الشارح). أنا هو وهو أنا"²⁴. وإذا أطلق على الإمام في مكان آخر اسم ملشيسيديك Melchisedeck [ملك القدس في عصر إبراهيم]، فإننا نحس بسهولة الترابط بين هذه الإمامية وعيسوية christologie المسيحيين الملشيسيديكيين الذين كانوا يرون في تلك الشخصية الخارقة "ابن الله" الحق، والروح القدس.

إننا لا نقوم هنا سوى بالتمحيص في عدد من المعطيات المتعلقة بالخضر-إلياس. ويكفي الربط بينها لكي نرى أي كم من التجارب يخفيه هذا الموضوع. لكن أمام هذا التعقد كله، وحين تكشف صورة ما عن هذا الكم الهائل من الارتباطات وتمر بالعديد من التحولات، يكمن الأمل الوحيد في الوصول إلى نتيجة دالة في اللجوء إلى المنهج الظاهرياتي. علينا أن نكشف عن المقاصد الضمنية للوعي، وإبراز ما يظهره من نفسه لنفسه، حين يظهر ذلك الوعي لنفسه صورة الخضر-إيليا في مظهره تلك وارتباطاته

تعديدة. وإذا ما أخذ كل هذا بعين الاعتبار، فإننا لا ندعو هنا لهذه الظاهريات إلا لكي نقتراح جوابا للسؤال: من هو الخضر؟ باعتباره الشيخ الروحي اللامرئي للمتصوف الذي لا يتبع تعاليم أي شيخ أرضي ولا أي مجموعة، أي بالضبط كل ما أعجب به ابن رشد في شخصية ابن عربي الشاب. إن هذا السؤال من الناحية الظاهرياتية يأخذ الشكل التالي: ما الذي يعنيه أن يكون المرء تلميذا للخضر؟ وإلى أي فعل وعي بالذات يعود كون المرء يتعرف على نفسه باعتباره تلميذا للخضر؟

نقد أوحينا سابقا بأن السؤال المطروح هكذا يمكن من التقدم في رفع لبس ما، ذلك الذي يأخذ الصيغة التالية: هل نحن أمام نموذج أصل أم أمام شخص واقعي؟ ونحن نرى جيدا ما يمكننا أن نفقده حين نجيب في هذه الوجهة أو تلك. وإذا كنا بالإحالة إلى علم النفس التحليلي ننتهي إلى القول بطبيعة نموذج أصل، فإننا سنثير الخوف من تحلل الشخصية في خطاطة من صنع الخيال أو العقل. بالمقابل، إذا ما نحن أجبننا في توجيه الأخرى، فإننا لن نغدو قادرين على الوقوف على الاختلاف الهيكلي بين علاقة خضر وتلميذه، والعلاقة التي قد تكون لأي شيخ آخر فوق الأرض مع شيخه هو. فشخصية الخضر تظل، هي التي لا تتعدى الواحد، في مواجهة تعدد من التلامذة، وذلك في التقاسم المشترك لعلاقة لا تتوافق أبدا مع الإحساس الحميم للواحد مع الواحد. باختصار فإن الأجوبة لا تكون مرضية بخصوص ظاهرة الخضر.

ربما كان ثمة سبيل آخر للوصول إلى فهم هذه الظاهرة لدى متصوفينا. وهذا السبيل يبدو أن السهروردي قد فتحه أمامنا، وأن مقصده يتوافق مع مقصد ابن عربي. ففي إحدى قصص سيرة السهروردي الروحية، التي تحمل عنوان "جناح جبريل" يتعلم متصوف مبادئ السر الذي يمكن من عبور جبل قاف، الجبل الكوني، وبلوغ نبع حياة. فيفزع لمجرد التفكير في مراحل الرحلة. غير أن الملك قال له: "انتعل نعل خضر"، ثم أخيرا: "من يعوم في هذه العين يحفظه الله من أي كبيرة أو صغيرة. وإذا ما عثر أحد على معنى الحقيقة الصوفية، فذلك يعني أنه بلغ تلك العين. وحين يخرج منها، يكون قد حقق ما يمكنه من أن يصير مثل البلسم حين تقطر منه قطرة على راحة اليد، وتوجهها نحو الشمس، تثقب اليد. إذا كنت الخضر، يمكنك أنت أيضا أن تعبرها". كما أن قصة "الغريبة الغربية" تصف لنا الرحلة التي يكون منتهاها جبل قاف،

في أسفل صخرة الزمرد، جبل سيناء الصوفي، هنالك حيث يقيم الروح القدس، ملك الإنسانية، الذي يعتبره الفيلسوف هنا "عقلا فعلا" في أساس العقول الملائكية. علينا بالأخص أن نولي الاهتمام للعنصر الجوهرية في الجواب : إذا كنت الخضر...، لأن تلك المماهة سوف تتماشى مع المعنى الذي سوف نرى أن ابن عربي يعطيه للباس "خرقة" الخضر، بالشكل الذي يردده إلى الدلالة العامة لهذا الطقس، باعتبار أن أثره يكمن في المماهة بين الحالة الروحانية للشخص الذي يتلقى الولاية والشخص الذي يمنحها إياه. إن ما يقترح هنا هو المعنى نفسه الذي علينا منحه لفعل أن يكون المرء تلميذ الخضر. وهذا المعنى من القوة بحيث إن شخص الخضر لا يمكن اختزاله فقط في خطأ أو نموذج أصل من جهة، لكن من جهة أخرى، لا يتم الإحساس بحضور شخصه إلا في علاقة تجعل منها نمودجا أصلا. ولكي تتبدى هذه العلاقة ظاهرياً، لا بد من وجود وضعية مطابقة لها في الطرفين الذين يؤسسانها. إن هذه العلاقة تعني أن الخضر يتم الإحساس به في الآن نفسه باعتباره شخصاً وباعتباره نمودجا أصلاً، أي من حيث أنه شخص / نموذج أصل. ولأن وحدة وهوية شخص الخضر نموذج أصل فإنها تتألف مع تعدد تمثيلاته في أولئك الذين هم بدورهم الخضر. وأن يكون الخضر شيخاً ومعلماً يعني أن يكون المرء مطالباً بأن يكون ما هو عليه الخضر : أي ذلك الذي يبلغ نبع الحياة، الفتى الخالد، أي كما توضح ذلك حكاية السهروردي ("إذا كنت الخضر...")، ذلك الذي يصل إلى الحقيقة، الحقيقة الصوفية الباطنية التي تتحكم في الشرع، وتحرر من التدين الحرفي. فالخضر هو شيخ هؤلاء كلهم، لأنه يبين لكل واحد كيف يحقق الحالة الروحانية التي بلغها هو بنفسه والتي يجعل منها حالة نمطية. فعلاقته مع كل واحد منهم هي علاقة النمودجي أو النمودجية مع النمودج. وهكذا فهو يستطيع أن يكون شخصياً ونمودجا أصلاً، ولأنه يكون هذا وذاك، يكون شيخاً لكل واحد منهم، لأنه يتنمذج على قدر ما له من تلاميذ، الذي يكون دوره تجاههم متمثلاً في كشف كل واحد منهم لنفسه.

إن "توجيه" الخضر لا يتمثل فعلاً في قيادة كل تلاميذه بالشكل نفسه نحو الهدف، أي نحو تجلٍ متطابقٍ لديهم كلهم، كما لو كان فقيهاً يدعو إلى عقيدته. إنه يفقد كل واحد إلى تجليه الخاص، أي الشاهد الخاص له لأنه يلائم "سماء الباطنة" وشكل

وجوده وعينه الثابتة، أي ما اعتبره أبو يزيد البسطامي الجزء المخصوص بكل نورهانين، وبعبارة ابن عربي، الاسم من الأسماء الحسنى الموضوع في داخله والذي يعرف به والذي به يعرفه ربه في تجاوب الرب والمربوب (انظر القسم الأول، الباب الأول). ففي معجم السمناني، يمكن صياغة الأمر بالقول بأن مهمة الخضر تتمثل في قيادتك إلى "خضر وجودك"، ففي ذلك العمق الباطن، وفي "نبي وجودك هذا" ينبع ماء الحياة في سفح جبل سيناء الصوفي، قطب الكون ومركز العالم، الخ. يتناسب ذلك أيضا مع حالة الأوتيسيين : فريد الدين العطار الذي يقوده ويعلن عنه الكيان النوراني، "منك" منصور الحلاج الذي بلغ "منصور وجوده"، والذي أصبح بنفسه منصورا خلال تصفحات الخمسين الشجية الأخيرة من كتاب "هيلاج نامه" [الذي لا يعني حسب مفسرين الاسم الفارسي للحلاج] ويتناسب ذلك أيضا مع قول علي وفا (القرن الرابع عشر) يث كل روحاني يسمع في صوت الخضر إلهام روحه القدس، كما أن كل نبي يدرك في شكل الملك جبريل روح نبوته. وليس ذلك إلا صدى يجيب على أقوال عبد الكريم الجيلاني. (وسنقرأها هنا) المتعلقة بالروح القدس، الوجه الإلهي لكل موجود. أن يغدو ثمرة الخضر يعني أنه بلغ القدرة على التجلي، ومنتهى الرؤية التأملية *la visio smaragdina* وانفتاح مع النظر الإلهي، وعلى الحوار الذي لا تعبر عنه اللغة، ذلك الذي استطاعت عبقرية ابن عربي أن ترده.

ومن جديد تتم إحالتنا على الصورة نفسها التي وقفنا على تواردها سواء في التصوف أو لدى الفلاسفة، هؤلاء الأخيرين الذين تتمثل لهم صورة "العقل الفعال" من خلال مشاكل التعقل نظرية العقول باعتبارها صورة ملاك المعرفة والوحي، أي الروح القدس (حسب الوحي القرآني نفسه، الذي يطابق بين جبريل والبشير والروح القدس). وقد وقفنا على المؤديات الوجودية للحل الذي تم تقديمه للمشكلة (لدى أبي البركات مثلا وابن سينا وابن رشد)، باعتبار أن وضعية الفردية الروحانية يتم تقريرها مع هذا الحل وبه. إن مهمة الخضر، من حيث هو مرشد شخصي غير مرئي منفصل وفاضل عن كل مهام الشرعية والإرشادية، يتناسب مع الحل الذي تراءى لأبي البركات والسهروردي في شخص الطباع التام، كما لدى ابن سينا حين يأخذ "خضر وجوده" بلا شك اسم حي بن يقظان. ويمكن تحديد الخوف الذي أثارته السينوية اللاتينية لدى الأرتدوكسية

بالغرب، باعتباره خوفا من الاضطراب للاعتراف بالمهمة الفردية للخضر. فالفكر والإنسية (الأنثروبولوجيا) السينوية يقودان إلى تمجيد لفكرة الملاك، وهي فكرة غريبة عن السكولائية الأرثوذكسية، لكن لا الوضعيات ولا التمثيلات ولا المعجم يتطابق. فلم يعد الأمر يتعلق بالملك الذي يبلغ الأوامر، ولا بالفكرة المتداولة عن "الملاك الحارس"، ولا بالملك كما يتم مناقشته بين أهل السنة لتقرير إن كان الكائن الإنساني أعلى منه مرتبة. الأمر يتعلق بالأحرى بما يلي: إن الصورة التي يعرف بها كل روحاني الحق هي أيضا الصورة التي يعرفه الحق بها لأنها الصورة التي به يظهر لا بها الحق لنفسه فيه. إنه لدى ابن عربي التفاعل الجوهرى بين صورة التجلي وصورة ذلك الذي يظهر له هذا التجلي. فهي الجزء المخصوص لكل روحاني، وفرديته المطلقة، والاسم الإلهي المنفوث فيه. وهو منزع التجلي الجوهرى بحيث إن كل تجل يأخذ شكل تجلٍ ملائكي، لأن كل تجل يتحقق تبعا لذلك التلازم المحدد. وذلك التحدد الجوهرى، الذي بدونه يظل الوجود الإلهي مجهولا ولا يمكن معرفته، هو بالضبط معنى الملاك. بعد أن توضح كل هذا، فإن الطريقة التي يتفكر بها ابن عربي قرى إبراهيم (أي المأكل الذي قدمه لأضيافه الملائكة) باعتباره تلميذا للخضر (انظر لاحقا الجزء الأول، الفصل الأول، الهامش 3)، إبراهيم الذي تمت قيادته، في قلب تجليه وتجربته الصوفية، إلى سرّ هو أيضا سرّ "الحاج الملائكي" لأنجيلوس سليسيوس، وهو ما يعني من جانب المتصوف، تغذية الملاك من مادته الخاصة.

لم يبق لنا سوى أن نتطرق في حياة ابن عربي لبعض الذكريات المتعلقة بلقائه مع الخضر. ويفصح فصلان من شبابه عن حضوره الضمني في وعيه، وهو حضور يفصح عن نفسه بتفان لم ينضب مَعينه أبدا لأنه متأصل في معنى شخصه وحياته، وسيبلغ أوجه في اليوم الذي سيرتدي فيه ابن عربي، في بستان الموصل وبطقوس مغلقة بالأسرار، خرقة الخضر، من يد صديق أليس إياها هو أيضا بالموضع نفسه وكان قد لبسها مباشرة من الخضر.

وسيحادث له لقاء لن ينساه وهو لا يزال يافعا وطالبا باشبيلية، لكن ابن عربي لن يتعرف على الشخص الذي التقى به إلا بعد ذلك. كان قد خرج لتوه من درس لشيخه أبي الحسن العربي [وليس العربي كما جاء في نص كوربان]، الذي كان له معه جدال

حدث في حق شخص فضله النبي بتجليه له . ولم يتنازل التلميذ عن مواقفه، فانصرف عنه وقد ألم به بعض الغضب والغمة . وفي منعرج إحدى الطرق، لقيه رجل لا يعرفه قسم عليه سلام المحب وقال له : " يا محمد صدق الشيخ أبا العباس فيما ذكر لك عن فلان " . وسمى له الشخص . ورجع الشاب من حينه إلى الشيخ ليعرفه بما جرى، فلما حدث عليه، قال له متوقعا كلامه : " يا أبا عبد الله، أحتاج معك إذا ذكرت لك مسألة يقف خصرك عن قبولها إلى الخضر يتعرض إليك يقول لك صدق فلانا فيما ذكره لك ؟ " . فعلم أنني عربي أي شخص لقي ذلك اليوم . وبعد ذلك بمدينة تونس بالمرسى في مركب بالبحر وهو بالحفرة وكان قد ألم به وجع في البطن وأهل المركب قد ناموا، فقام إلى جانب المغينة وتطلع إلى البحر، فرأى شخصا على بعد في ضوء القمر، وكانت ليلة البدر، وهو يسير على وجه الماء حتى وصل إليه ولم تبتل قدماه . فحدثه بما كان لديه من كلام، ثم انصرف نحو المنارة جهة الشاطئ للاعتزال قاطعا المسافة في خطوتين أو ثلاثة . وفي الغد، لما جاء المدينة، لقي رجلا صالحا فقال له : " كيف كانت ليلتك ليلة في المركب مع الخضر؟ " ²⁵ .

وإليكم الآن الفصل الأهم المتعلق بلبس الخرقة كما حدث ذلك في سنة 1204/601 .
 قعد استراحة قصيرة ببغداد، توجه ابن عربي إلى الموصل منجذبا بتعاليم وشهرة الشيخ عني بن عبد الله ابن جامع . وكان الخضر قد ألبس هذا الأخير الخرقة مباشرة . ما هي المناسبة أو الحدث اليهودي وبأي طقوس تم ذلك ؟ ذلك ما لا يصرح به ابن عربي، بيد أنه يوضح أن الأمر تم بصورة الحال التي ألبس بها الخضر الخرقة للشيخ . ومن لا جدى لنا هنا أن نترك الكلمة لابن عربي .

" واجتمع به شيخ رجل من شيوخنا ²⁶ وهو علي ابن عبد الله ابن جامع من أصحاب عني المتوكل وأبي عبد الله قضيب البان . كان يسكن بالمقلى خارج الموصل في بستان له وكان الخضر قد ألبسه الخرقة بحضور قضيب البان . وألبسنيها الشيخ بالموضع الذي ألبسه فيه الخضر من بستانه وبصورة الحال التي جرت له معه في إلباسه إياها . وقد كنت لبست خرقة الخضر بطريق أبعد من هذا من يد صاحبنا تقي الدين عبد الرحمن بن علي بن ميمون بن أبي الوزري . ولبسها هو من يد صدر الدين شيخ الشيوخ بالديار المصرية . . . وكان جده قد لبسها من يد الخضر . ومن ذلك الوقت قلت بلباس الخرقة،

وألْبستها الناس لما رأيت الخضر قد اعتبرها. وكنت قبل ذلك لا أقول بالخرقة المعروفة الآن، فإن الخرقَة عندنا إنما هي عبارة عن الصحبة والأدب والتخلق... فجرت عادة أصحاب الأحوال إذا رأوا أحدا من أصحابهم عنده نقص في أمر ما وأرادوا أن يكملوا له حاله، يتحد به هذا الشيخ، فإذا اتحد به أخذ ذلك الثوب الذي عليه في حال ذلك الحال ونزعه وأفرعه على الرجل الذي يريد تكمله حاله، فيسري ذلك الحال فيه. فذلك هو اللباس المعروف عندنا والمنقول عن المحققين من شيوخنا".

إن هذا التعليق الذي يوضح به دلالة لبس الخرقَة، يوضح في الآن نفسه مداه حين يكون الملبس هو الخضر سواء شخصا أو بوساطة. فما يحققه طقس الخرقَة ليس فقط علاقة انتساب وإنما علاقة تطابق مع الحال الروحاني للخضر. ومن حينها يغدو السالك متوفرا للشروط المطلوبة تلك نفسها التي يشير بها الملك للسهروردي لكي يتجاوز جبل قاف ويصل إلى نبع الحياة: "إذا كُنْتَ الخضر...". ومن حينها يغدو المتصوف خضرا، لأنه يكون قد بلغ "خضر وجوده". إن التجربة حين تعاش بهذا الشكل تتطلب ظاهرياتها تمثيلا يكون فيه الحضور الواقعي للخضر معيشا في الآن نفسه باعتباره حضورا لشخص ما وحضورا لنموذج أصل. وهي الوضعية التي حللناها آنفا موضحين كيف ينحلُّ فيها البرهان ذو الحدين، المطروح بلغة المنطق الصوري.

لنقف بدقة على مدى الشروط التي أشار إليها ابن عربي. فالخرقة يمكن لبسها مباشرة من يدي الخضر. كما يمكن أيضا لبسها بواسطة شخص تلقاها مباشرة من الخضر، أو بواسطة شخص تلقاها من وسيط أول. وهو ما لا يغير شيئا من الدلالة العبر تاريخية للطقس كما علينا فهمه هنا. بل ثمة هنا توضيح قاطع له. فطقس لبس الرقعة هو نفسه الذي مارسه الخضر نفسه، غير أن ابن عربي يتركه أمامنا محفوقا بالغموض. فالطقس يقتضي على كل حال ألا يستهدف التطابق المرتقب حالا روحانيا أو حالا من الكمال يكون غير ما حدده الشيخ الذي يلبس الرقعة، وإنما حال الخضر. وأن يكون ثمة وسيط أو عدة وسطاء، أو لا يكون ثمة من وسيط، فإن الانتساب للخضر من خلال التطابق مع حاله يتحقق في النظام الطولي longitudinal الذي يربط بين المرئي واللامرئي، أي العمودي ومنه إلى النظام العرضي latitudinal للتوارث والأجيال والترابطات التاريخية. إنه يظل انتسابا مباشرا للعالم الرباني يتعالى على كل الروابط والأوقاف الاجتماعية. لهذا فإن دلالاته تظل عبر تاريخية

(كما لو أنه دواء للإبراء من هوس "معنى التاريخ").

فضلا عن ذلك، ثمة إشارة بالغة الأهمية متضمنة في كون ابن عربي قد جَدَّد لبس الخرقه. فقد تلقاها للمرة أولى وبينه وبين الخضر ثلاث وسطاء. وفي هذه المرة في بستان خارج الموصل، لم يكن الوسيط سوى واحد. وهو ما يعني إذن إمكان تقليص المسافة، وإمكان "اصطدامات" تسعى إلى التزامن الكامل (مثل ذلك الناجم عن اللقاء بين الخضر-إلياس وموسى في سورة الكهف، أو على جبل طابور). ينتج هذا التزامن عن توتر كيمي كبير يغير العلاقات الزمنية ومن ثم فهو لا يمكن تصوره إلا في الزمن النفسي كيمي بشكل خالص. أما في الزمن العيني الكمي، المستمر والخطي، فإن ربح هذه المقاربة المتصاعدة أمر لا يمكن تصوره. فإذا كنا مثلا مفصولين عن شيخ روحي بعدة قرون، من المستحيل على أحد المعاصرين لك أن يقربك منه زمينيا، كما لو كان هو الوسيط الوحيد. فلا يمكن تحطيم فضاءات الزمن الكمي التي تقيس الأحداث التاريخية: بالمقابل، فإن أحداث الروح هي نفسها المقياس الكمي لزمانها الخاص. فالتزامن المستحيل في الزمن التاريخي، يكون ممكنا في الزمن الخفي لعالم النفس أو عظم المثال. لهذا أيضا، وعلى بعد عدة قرون، من الممكن أن يكون المرء المرید مباشرا زمينيا، للشيخ الذي لا يوجد في "الماضي" إلا في التسلسل الزمني الخطي. ذلك ما يعنيه "أن يكون المرء تلميذ الخضر" (وذلك هو حال الأويبيين)، وإلى هنا يسعى ابن عربي إلى أن يقود مریده، حين يؤكد اعتباره الكبير للبس الخرقه، بقياسها للغير بدوره. فمن خلال ممارسة هذا الطقس، فكأنه يقول لنا بأن مهمته هي أن يقود بدوره كل واحد من مریده إلى "خضر وجوده". فإذا كنت الخضر...، يمكنك فعلا القيام بما قام به الخضر. ربما كان ذلك في العمق هو السبب الخفي الذي يجعل مذهب ابن عربي موضع حذر وحيطة من أتباع الديانة الحرفية، ومن أصحاب المعتقد التاريخي المعادي للتأويل، ومن العقيدة المفروضة على الجميع. بالمقابل، فإن من كان تلميذ الخضر يمتلك ما يكفي من القوة الباطنية للبحث الحر عن تعاليم كل الشيوخ. فحياة ابن عربي التي قضاها في البحث عن تعاليم كل الشيوخ في عصره، تعتبر مثالا حيا لذلك.

إن هذه الحياة، كما سعينا إلى الإمساك بقدرها الحقيقي في إيقاع رموزها الثلاثة،

تكشف لنا عن انسجام نموذجي. ففي شاهد جنازة ابن رشد، الذي غدا بعد ما طلب منه الروح القدس ذلك "الحاج إلى بلاد المشرق"، كنا قد وقفنا على ما يشبه النمذجة الحية لـ "قصة الغريبة الغربية" للسهروردي. وبطل القصة يقاد إلى نبع الحياة وإلى سيناء الصوفية. هناك حيث يبلغ الحقيقة ويخترق ظلمات الشرع والديانة الظاهرة كقطرة البلسم على ظهر اليد أمام الشمس التي تفرض الشفافية. و"رحالة الشرق" اقتيد أيضا إلى نبع الحياة، تاركا الأندلس، بلده الدنيوي: إنه ابن عربي "تلميذ الخضر".

4. مرحلة النضج واكتمال الأثر

بلغ ابن عربي الآن سن النضج الكامل. فقد دخل في عامه الخمسين، أي العمر الذي يتفكر فيه الشيوخ عادة (كما هو حال إخوان الصفا مثلا في "طقسهم الفلسفي") ما يعنيه "كون المرء تلميذا للخضر"، باعتباره حدا لا يمكن أن يتحقق قبله اللقاء الحاسم مع "المرشد" الشخصي. ويمكننا اليوم أن نتبع شيخنا خلال سنوات نضجه هذه التي ملأها بالعباءة. فسننتين بعد لبس الخرقة في بستان بضواحي الموصل (أي عام 1204)، انتقل للقاهرة بمعية ثلة من المتصوفة، بعضهم كان من الأندلس. ويبدو أن الشلة كانت قد أرست حياة صوفية متقدمة، بحيث كانوا يقبلون ببساطة وبحماس جميع الظواهر (الإدراك البصري للألوان الساطعة، توارد الأفكار، قراءة الفكر) التي تتبدى لدى الأعضاء. وفي ليلة من الليالي، كان ابن عربي يشهد رؤيا يبدو أنها تستعيد بعض عناصر الرؤيا التي يستهل بها كتاب الفتوحات (انظر هنا القسم الثاني، الباب الرابع، النصوص المستشهد بها في الهوامش). فقد رأى كائنا رائع الجمال يدخل مسكنه ويخبره بأنه رسول الحق إليه. وما أوحى له به هذا الرسول السماوي صار هو عقيدته ومذهبه.

لكن سرد هذه الرؤى وتبيان دروسها بـ "لغة سرية" أمر، والقيام بتلميحات فاضحة تصل إلى آذان الفقهاء اللاقطه، أي فقهاء القاهرة، فذلك أمر آخر. أكيد أن ابن عربي أنف من هؤلاء الفقهاء: بل إنه لا يخفي البتة القرف الذي يثيره فيه غباؤهم وجهلهم وفساد أخلاقهم، لكن ذلك لم يكن أحسن وسيلة لدفعهم إلى مواقف موالية له.

وتفاقت الأمور واحتدت. وبلغ الأمر حد الاتهام والاعتقال، وأصبح شيخنا معرضاً لخطر الموت. إنها لحظة حاسمة يتواجه فيها مباشرة التعارض الصارخ بين الإسلام فرّوحاني للتصوف والإسلام الرسمي... وبعد أن تدخل أحد أصدقاء ابن عربي من تلمشاخ لتخليصه من هذه الورطة الوخيمة العواقب، لم يعد له غير هم واحد، أن ينجو بجلده خارج القاهرة، بعيداً عن هؤلاء الفقهاء المتمزتين الحاقدين. لكن أين الملجأ؟ فكان أن عاد ابن عربي إلى مكة (عام 1207). وست سنوات بعد رحلته الأولى إلى المدينة المنورة، سارع وهو بها إلى ثلة الأصدقاء الذين لجأ إليهم في المرة الأولى، حين عاش بها المرحلة الأولى من الطمأنينة في حياته وفتقت فيها قريحته للتأليف. وفيها أيضاً سيلاقى مرة أخرى الوجه الصبوح الجميل الذي كان لخياله الشهودي تجلياً فلجمال الإلهي، صورة الحكمة الخالدة. وفيها أيضاً استطاع معاودة الطواف حول الكعبة، أي حول "مركز العالم".

ومع ذلك، سوف لا يكون الأمر سوى مرحلة من مسيره. فثلاث سنوات بعد ذلك (1210)، سنجد ابن عربي على مقربة من جبال الأناضول، بمدينة قونية حيث خصه أمير السلجوقي كاي كاوس الأول باستقبال رائع (يشبه الاستقبال الذي خص به أمير سجوقي آخر، ثلاثين سنة قبل ذلك، السهروردي باعث الفلسفة القديمة لبلاد فارس). وحقيقة أن مقامه بمدينة قونية كان له أهمية عظمى في مصير ووجهة الحياة الروحية تصتوف في المشرق الإسلامي بكامله. ففي قونية لقي مريده الرئيس الفتى صدر الدين القونوي (الذي صار ابن عربي زوجاً لأمه). ففي شخص صدر الدين تم التلاقي بين تعظيم ابن عربي والتصوف المشرقي. كما أن مؤلفات صدر الدين كانت أيضاً كثيرة. وهي كانت تنتظر، مثلها مثل مؤلفات الكثيرين غيره، أن يأتي "الحاج إلى بلاد المشرق" كي يكشفها للمغرب. أما شخصه، فهو يشكل عقدة في مسارات الخريطة الروحانية التي رسمنا معالمها الأولى في البداية. فقد تبادل صدر الدين القونوي مع نصر الدين طوسي، أحد الوجوه الهامة للإمامية الإيرانية، مراسلات لا تزال غير منشورة، عن قضايا كبرى في الفلسفة والتصوف. وقد كان شيخاً لقطب الدين الشيرازي، أحد أشهر شراح "فلسفة الإشراق" للسهروردي. كما كان صديقاً لسعد الدين الحموي، الذي تطرقنا له تفصيلاً. وكان شيخاً لأحد أكبر الشعراء الصوفية و"العاشقين" الإيرانيين، فخر الدين عراقى،

المنحدر من همدان، الذي كانت قصيدته الحكمية الصوفية بالفارسية (اللمعات) مستوحاة من دروس صدر الدين الشارحة لأحد مصنفات ابن عربي. وقد كانت تلك القصيدة موضعا للعديد من الشروح، وأحد وسائل دخول مذهب ابن عربي لإيران والهند. وأخيرا، حتى لا نطيل هذه اللائحة، لنذكر بأن صدر الدين، تلميذ ابن عربي، كان الصديق الحميم لمولانا جلال الدين الرومي ومات هو أيضا في السنة نفسها لوفاة (1273).

وقد كانت هذه الصداقة نفسها عاملا من الأهمية بمكان، لأنها جعلت من صدر الدين الخيط الرابط بين الشيخ الأكبر وصاحب مثنوي الذي يطلق عليه الإيرانيون القرآن في اللغة الفارسية والذي يتعاملون معه من حيث هو كذلك. وكان من اللازم انتظار عشر سنوات كي يتم اللقاء الواقعي بين الشخصيتين باعتبارهما العلمين الأكثر تمثيلية للروحانية الصوفية. فقد جاء مولانا جلال الدين الرومي صحبة أبيه، الشيخ البار بهاء الدين ولد (الذي لا يمكن تجاهل مجموعة أذكاره الصوفية "المعارف"، إذا نحن أردنا فهم المذهب الروحاني لابنه) وهو لا يزال صبيا، من بلاد ما وراء النهر، فارا من الهجمة المغولية. وسارا عبر إيران في رحلة طويلة (حيث كان اللقاء بنيسابور بالشاعر الصوفي الكبير فريد الدين العطار أشبه بالبشارة) حتى الجزيرة العربية في مكة، ثم صعدا شيئا فشيئا نحو دمشق حتى بلغا بلاد الأناضول.

قد يبدو للوهلة الأولى أن تعاليم جلال الدين الرومي وتعاليم ابن عربي تعبر عن شكلين من الروحانية كاملي الاختلاف وتعكسهما. فجلال الدين الرومي لم يكن يهتم لا بالفلاسفة ولا بفلسفتهم. بل إن بعض تلميحاته يمكنها أن تضاف إلى الهجمات التي قادها الغزالي ضدهم في "تهافت الفلاسفة". من هذا المنظور، ثمة تباين تام مع مذهب السهروردي الذي ينتظر من مريديه أن يجمعوا في الآن نفسه بين التكوين الفلسفي والتجربة الصوفية، لأن ليس ثمة من حكيم كامل في أحد الطرفين. التركيبية نفسها تؤكد ذاتها في مؤلفات ابن عربي، حيث إن تناوب صفحات الحكمة التأملية السامية مع صفحات أشبه بالمدكرات الروحانية يؤكد أن معنى الأولى هو أن تنحو باتجاه ميتافيزيقا الوجد. ومع ذلك، فإن الاكتفاء بتوكيد التباين بين شكل روحانية الرومي والشكل الذي تأخذه روحانية ابن عربي، يعني الوقوف عند رؤية بالغة السطحية.

فالإحساس الشهودي نفسه يلهم الواحد منهما والآخر، والاشتياق نفسه للجمل، ولأنكشاف نفسه للحب. وهما معا يسعيان إلى "تأمر" المرئي واللامرئي، والجسماني وروحاني، في وحدة صوفية حيث يغدو المحبوب المرآة العاكسة للوجه الخفي للعاشق غصوفي، في الحين الذي يغدو فيه هذا الأخير بالمقابل، وقد تخلص من كثافة أناه، مرآة أسماء المحبوب الحسنى وأفعاله. وكما صدر الدين القونوي، لم يخطئ تلامذته الأمر. ففي الشروح المستفيضة لمثنوي التي أنتجت في الهند وإيران، تتدخل باستمرار لإحالة إلى مؤلفات ابن عربي. لذلك فإن دراسة هذه التعاليق تفرض نفسها، إذا نحن رغبتنا في فهم كيف عيشت روحانية جلال الدين الرومي بشكل تجريبي.

والآن، فإن ابن عربي مستمر في التقدم نحو شرق الأناضول. فقد قادته قدماه حتى مرمينية على ضفاف الفرات، ثم في ديار بكر. ولم يبق له إلا القليل كي يدخل بلاد فارس. والحقيقة أنه سيدخلها بطريقة أخرى، غير مرئية وأكثر ديمومة. بالشكل نفسه، في السهروردي لن يرى أبدا مرة أخرى بلاد فارس، ومع ذلك استطاع أن يبعث فيها كل ما عاش من أجله. ففي 1211، نلفيه في بغداد حيث سيلقي الشيخ الشهير شهاب الدين عمر السهروردي (وهو متصوف شهير، علينا بالأخص ألا نخلط بينه وبين شهاب الدين يحيى السهروردي، شيخ الإشراق الذي ما فتئنا نتحدث عنه في هذا المصنف). وفي عام 1214، كان له مقام جديد في مكة حيث أن "ترجمان الأشواق" كان شارح بحواله الوحيد (انظر هنا القسم الأول، الباب الثاني)، كي يداري خصومه التقليديين من الفقهاء، ويفحم نفاق رقابتهم ضد الديوان، حيث أنشد ثلاث عشرة سنة قبل، حبه نثقتة صورة الحكمة. ثم إننا سنلفي شيخنا بحلب، حيث سيربط الصداقة بالأمير عمالك الظاهر، أحد بنوة صلاح الدين الأيوبي، ذلك الذي كان عشرين سنة قبل ذلك، صديق السهروردي وكان قرينه في العمر، وحاول بلا جدوى فكه من بين أيدي الفقهاء ومن أيدي أبيه نفسه. ونحن نشك في أن صورة شيخ الإشراق الحزينة قد ذكرت لأكثر من مرة في ما دار بين ابن عربي والأمير الذي كان صديقا ومضيفا له.

وأخيرا، من بين كل الأمراء الذين سعوا إلى اجتذاب ابن عربي، هذا الرجل الرائع، غذي وسعت شهرته آفاق المشرق، ومن بين كل الذين كانوا يغرقونه بالهدايا والأعطيات، وبينما كان يتخلص من كل ذلك بالصدقة كي يحافظ على حرته، اختار

أن يحقق رغبة حاكم دمشق: ففي دمشق استقر عام 1223، وقضى بها السبعة عشر عاما الأخيرة من عمره. وقد كان الأمير وأخوه المالك الأشرف الذي خلفه تلميذين له، بحيث تابعا دروسه وتلقوا من الشيخ الأكبر الإجازة التي تمكنهم من تدريس مؤلفاته بدورهما. وفي تلك الفترة، كانت لائحة مؤلفات ابن عربي قد تجاوزت الأربع مائة مصنفا، ومع ذلك كان أبعد من أن يستكمل مجموع تصانيفه²⁷. لقد كان المجهود المبذول وقتئذ هائلا، بل جبارا. فحالات التعب والوعكات الصحية الناجمة عن الرحلات المستمرة والنائية التي قام بها، وربما أيضا الناجمة عن الانعكاسات البدنية للظواهر الصوفية التي يعيشها تباعا، كل هذا استطاع تحمله. فقد عاش الشيخ في دمشق محاطا بعائلته ومريديه العديدين، يرفل في الاستقرار المادي وطمأنينة البال. ويمكنه من ثم استكمال تأليفه، إذا كان لمؤلفات من قبيل تلك أن يكون لها حد أو منتهى.

وحتى لا نذكر سوى اثنين من مؤلفاته الرئيسية، سوف نحيل عليهما باستمرار والأشهر من بين تأليفه لأنهما بلا شك الأكثر تمثيلية، سنذكر بما يلي: لقد كتب ابن عربي فصوص الحكم إثر رؤيا منامية حصلت له عام 627 للهجرة (1230). فقد ظهر النبي لابن عربي، وبيده كتاب أفصح له عن اسمه وأوصاه أن يخرج به إلى الناس لينتفعوا به. وبعد أن ذكر المؤلف بالرؤيا التي كانت في أصل الكتاب أوضح الحال الذي كان عليه عند بداية تأليفه قائلا: "ولست بنبي رسول ولكني وارث لآخرتي حارث". والأنبياء السبعة والعشرون الذين خصصت لهم فصوص الكتاب لم يؤخذوا في واقعيتهم المحسوسة باعتبارهم شخصيات تاريخية. إنهم موضع تفكير وتأمل باعتبارهم تمثيلات "للحكمة" التي يشكل اسمهم فيها إشارة وعنوانا، أو أنهم يحددون نبرة تلك الحكمة. فخاصية حكمة كل نبي من الأنبياء يلزم إرجاعها إلى فرديتهم الميتافيزيقية و "عينهم الثابتة". وهذا الكتاب من دون شك أفضل موجز للمذهب الباطني لابن عربي. وقد كان له تأثير فاق التوقعات والآفاق. فقد كان موضع العديد من الشروح في كل لغات الإسلام، سواء في الإسلام السني أم الشيعي: ويمكن للدراسة المقارنة لتلك الشروح أن تقدم لنا دروسا قيّمة في هذا المضمار.

وكان الشيخ لا يزال لم ينته بعد من كتاب الفتوحات المكية، هذا الكتاب الذي قيل

عنه إنه "إنجيل الباطنية في الإسلام" (مثلما مثل المثنوي لجلال الدين الرومي ب"القرآن في اللغة الفارسية"). وعنوانه الكامل هو: الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية [...]. وترجع فكرة الكتاب الأولى إلى المقام الأول بمكة، وهي ترتبط بحالات الإلهام والرؤى الشهودية التي انبثقت في نفس المؤلف خلال الطواف على الكعبة، سواء تعلق الأمر باستبطان الشعيرة المنجزة جسمانيا، أو بتكرارها الذهني. وقد ركزنا على الرابط بين لحظات الكشف والتجلي هذه، التي تنبثق حول كعبة متحولة ذهنيا، ومدركة خياليا ومحقة باعتبارها "مركز العالم": ظهور الحكمة وهي تنبثق من عز الليل، رؤيا الفتى الأمرد الصوفي وهو يخرج من الصخر، والرؤيا التي هي أصل كتاب فتوحات المكية والتي سيتم التفصيل فيها في نهاية هذا الكتاب.

لم يؤلف هذا الكتاب الضخم مرة واحدة. ففي 1230، كتب ابن عربي بداية الجزء شرايع: وفي عام 1236، كتب نهاية الجزء الثاني: وفي السنة الموالية، الجزء الثالث. نقد انكب على تأليفه لمدة سنوات عديدة، وهو ما يفسر ليس فقط حجم الكتاب ولكن أيضا منهج التأليف وطريقته. إنه منهج يعتبره ابن عربي مخالفا لمؤلفات الآخرين. فكل مؤلف يكتب تبعا لقريحته مهما كان ذلك تحت الوصاية الإلهية وبإلهام من العلم الذي يدخل بفي اختصاصه. بالمقابل، فإن المؤلف الذي يكتب بوحى من نطق غالبا ما يسجل أشياء لا علاقة لها بالباب الذي هو بصددده. وهو ما قد يبدو للقارئ غير الفطن ضربا من الهذر بالرغم من أنها تعتبر في نظر ابن عربي من صميم الباب نفسه²⁸. كما يرى ابن عربي أن تأليف الفتوحات المكية لم يكن ناجما عن اختياره ولا عن سبق تفكير من لدنه. فهو يعتبر أن الله هو الذي أملى عليه ذلك عبر ملك الوحي. وهو ما يفسر كونه يدمج بين موضوعين موضوعا جديدا لا تعلق لا بالسابق ولا بإلاحق²⁹.

بالجملة، تقدم سيرورة التأليف نفسها باعتبارها بالأحرى تأويلا للفردى، يهيمن عليه لاهتمام بالحالات الملموسة التي يضعها الواحدة جنب الأخرى لأنه يدرك فيما بينها تألفات خفية. فمسمى الفكر في علاقة تجانس مع المنطق الرواقي: إنه يقاوم الجدل المفهومي لبلورة تتم تبعا لمنطق مشائي. وثمة يكمن الاختلاف مع كتب الفلاسفة، ككتب ابن سينا مثلا. لهذا من باب المستحيل تقريبا تلخيص كتاب كهذا أو على

الأقل رسم خطاطة له. إنه "جُماع" حكمة تصوفية، نظرية وتجريبية في الآن نفسه. وهذا الجماع يتضمن بلورات تأملية، غالبا ما تكون عويصة، وهي تفترض لدى المؤلف معرفة فلسفية عميقة. وهي تتضمن أيضا كل عناصر المذكرات الروحانية، كما أنها تتضمن أخيرا العديد من المعلومات المتعلقة بالتصوف وبالشيوخ الروحيين الذين عرفهم ابن عربي³⁰. وبالرغم من الحجم الكبير لهذا المؤلف (بأبوابه الخمسمائة وستين في طبعة القاهرة، 1329 هـ، التي تمتد على حوالي ثلاث آلاف صفحة من القطع الكبير)³¹، فإن ابن عربي يعتبر أنه لم يستنفد ما كان يرغب في قوله عن التصوف.

لم يكن مسعانا، بعديا، أن نستنفذ في كتابنا هذا لا موضوعا ولا جانبا من جوانب مذهب ابن عربي. فقد تأملنا بصحبته موضوعات أساسية من فكره ومن مذهبه العملي. ففهمهما معا يبدو لنا أمرا يتماشى مع همّ تثمينهما الإيجابي. طبعا، إن الصورة التي يتلقاها كل واحد منا مطابقة لـ "سمائه الباطنة". وثمة يكمن مبدأ التجلي لدى ابن عربي، الذي لا يمكنه لهذا السبب إلا أن يقود كل واحد وبصورة فردية إلى ما لا يستطيع أن يراه إلا هو، لا أن يشده إلى عقيدة جماعية قائمة سلفا. إن حقيقة الرؤيا مرتبطة بمدى الصدق مع النفس: وكل من هو في مستوى توكيد ذلك، له أن يكرم المرشد الذي يقود إلى تلك الحقيقة. فالأمر لا يتعلق لا بنزعة اسمية ولا بنزعة واقعية، وإنما بتأمل حاسم يكون سابقا سبقا كبيرا لما يشبهه من الخيارات الفلسفية. إنه بُعد يلزم الرجوع إليه لكي يفسر المرء لنفسه بالمقابل التحريف والتفنيد الذي تعرضت له روحانية ابن عربي، غالبا لأسباب متناقضة كامل التناقض لكنها دائما ناجمة عن الهرب من معرفة النفس، والحكم على النفس التي تفترض هذه الروحانية الاعتراف بها.

توفي ابن عربي في طمأنينة في دمشق يوم 28 ربيع الثاني 638 هـ (الموافق لـ 16 نونبر 1240م) محفوقا بأفراد عائلته وصحبه ومريديه. ودفن بشمال دمشق، في أحواز الصالحية في سفح جبل قاسيون. انتهى مسار حياته بعد أن ظل وفيا وبصدق لمعياره الباطن، والمكان نفسه الذي دفن به ابن عربي، ذلك الذي لا يزال رفاته مدفونا فيه مع رفات ابنه، ظل مزارا اعتبره المسلمون مكانا يقده جميع الأنبياء خاصة منهم الخضر. وفي القرن السادس عشر، شيد السلطان العثماني سليم الثاني على قبره ضريحا ومدرسة. وهكذا، وإلى يومنا هذا، يعرف ضريح "تلميذ الخضر" توافد الزوار. وقد كنا من

يبتهم في أحد الأيام، واستمتعتنا خلصة (لكن من يدري مع أي قدر من الناس
آخرين؟) بالنصر الذي له طعم المفارقة: فالتكريم والتقديس الشعبي موجه لمن يعتبره
علامته وتابعوه تقليديا محيا للدين، لكن بالمقابل لذلك الرجل الذي تعرض مرارا
تتنكر فقهاء الإسلام، قالبين عنوة لقبه المكرم ذاك إلى ماحي الدين، ومميت الدين!
وما تضمنه مفارقة هذا القبر، هو حضور الشهادة التي لا تكذب، التي تخلد تاريخيا ما
يقوم، في قلب ديانة الحرف والشرع، بتجاوز وخرق الحرف والشرع بشكل نبوئي. وفي
ذكرى الرجل الطائف المأخوذ تأتينا صورة أخرى مفارقة هي صورة قبر سويدنبورغ في
كثدراية أوبسالا. إنها صورة ثنائية تؤكد وجود تآلف روحاني يجمع بين كامل أهله
وذويه في قوة وانتصار المفارقة نفسها.

III - وضعية الباطنية

هذا العنوان لا يقوم سوى بالإعلان عن موضوع البحث الذي يُفترض أن تقود إليه الصفحات السابقة، فيما يبدو أن هذه الأخيرة تحد من عموميتها. وفي الواقع فإن الأمر يتعلق بتحليل وضعية الباطنية بالعلاقة مع الإسلام وبالعلاقة مع المسيحية، لنتبين إلى أي حد يمكن المناظرة بينهما. وحتى لو حددنا مجال البحث هكذا، فإننا نلاحظ أنه يتطلب حدا أدنى من الأبحاث القبلية التي لا تزال بحاجة إليها. علاوة على ذلك فإن كل باحث بالضرورة محدود بحقل تجربته وملاحظاته الشخصية. وما سنقوله عن الموضوع هنا سيكون ضربا من الإشارة والتمهيد.

وبما أن تصوف ابن عربي هو الذي يقودنا إلى طرح القضية هنا فإن هذه المسألة تأخذ بالأساس معنى السؤال الذي يتعلق بمكانة ووظيفة ودلالة التصوف باعتباره تأويلا باطنيا للإسلام. ولمعالجة هذه القضية بعمق يتطلب ذلك كتابا ضخما لم يحن وقته بعد: فأعمال ابن عربي لم تُستكشف بعد بما فيه الكفاية، والعديد من الأعمال التي تنتمي لمدرسته أو التي مهدت لها لا تزال عبارة عن مخطوطات، والكثير من الترابطات لا تزال بحاجة للتدقيق. ويجدر بنا على الأقل أن ندقق معنى السؤال المطروح، ذلك أن هذا الأخير يتطلب مهام بالغة الاختلاف عن تلك التي تطرح للتاريخ وعلم الاجتماع، فهو يتعلق بظاهرة التصوف بما هو كذلك في جوهره. وتحليله تحليللا ظاهرياتينا لا يتمثل لا في استنباطه عليا من شيء آخر، ولا في اختزاله في شيء آخر، وإنما في البحث في ما يتعين لذاته في تلك الظاهرة، وفي استخراج المقاصد الضمنية في الفعل الذي يجعله يظهر. ولهذا الغرض من اللازم أخذه كإدراك روحاني، وتبعاً لذلك كمعطى أولي

وغير قابل للاختزال مثله في ذلك مثل إدراك صوت أو لون. والحال أن ما تفسح عنه الظاهرة هنا هو فعل الوعي الصوفي وهو يظهر لذاته المعنى الباطن للوحي النبوي، لأن الوضعية الخاصة للمتصوف هي أن يكون هنا في علاقة وطيدة مع الرسالة والوحي النبويين. فالتعلق والتداخل بين الديانة الصوفية والديانة النبوية سوف تسم وسما وضعية التصوف. ولا يمكن تصورهما إلا لدى "أهل الكتاب"، أي لدى مجموعة بشرية تقوم فيها الديانة على كتاب موحى لرسول من الرسل، لأن الكتاب السماوي يفرض مهمة فهم معناه الحقيقي. صحيح أنه من الممكن القيام بتناظرات بين بعض الجوانب في التصوف وأخرى في البوذية مثلاً: بيد أن تلك التناظرات لن تكون من المرتبة نفسها التي تمتلكها التناظرات التي يمكن الحصول عليها بالعودة إلى الوضعية التي يعيشها الروحانيون في مجموعة بشرية أخرى من أهل الكتاب.

هنا بالضبط يتكون الرابط الأصيل والأساس بين التشيع والتصوف. ربما يرجع البعض القلق الذي يدفعنا إلى التركيز على هذا الرابط إلى السنين الطويلة التي قضيناها بإيران، والألفة التي لنا مع التصوف الشيعي والعديد من الصداقات الشيعية. نحن لا نسعى أبداً إلى إخفاء هذا الدّين العاطفي : فثمة العديد من الأشياء التي لم يتكون لدينا لنا وعي بها إلا بالتآلف مع العالم الروحاني الإيراني. وهذا بالضبط هو ما يدفعنا إلى تبيين ما لم يحظ بذلك إلا نادراً، وما لا يزال لا يحظى بالاهتمام. إن التوكيد بأن كل ما هو ظاهر وحرفي يقابله شيء باطن وداخلي يشكل المطلب الكتابي الذي يوجد في أساس التشيع باعتباره ظاهرة دينية. إنه الفرضية المركزية للباطنية والتأويل. وهي لا تشكك في صفة محمد باعتباره "خاتم الأنبياء والمرسلين": فدورة النبوة انتهت ولا ينتظر أحد شريعة جديدة. لكن النص الظاهر والحرفي لهذا الوحي الأخير يقدم شيئاً في عداد الوجود بالقوة. وهذا الإمكان يتطلب فعل أشخاص يترجمونه إلى الفعل، وتلك هي المهمة الروحانية للإمام وأهله. إنها مهمة من طبيعة تعلّمية. فوظيفتها تكمن في تعليم التأويل، وتعليم التأويل يعني الولادة الروحانية. وهكذا فإن الوحي النبوي قد انتهى، لكن لأنه انتهى فهو يتطلب أن تظل مبادرة التأويل، أي العقل الروحاني، مفتوحة. وعلى تناظر التراتبيات السماوية والدينيوية أقام العرفان الإسماعيلي ذلك الكتاب المقدس الذي لا يزال معناه بالقوة. ففي نظره توجد علاقة نفسها بين المعنى الباطني بالقوة والإمام،

وبين العقول الملائكة (الثلاثة) التي هي الإنسية السماوية والصورة الأدمية للجوهر الإلهي، وصورة العقول التي هي فيوض عن الملك الروح القدس، والتي تمر بها إلى الفعل. ومن المستحيل هنا تعداد صور وتفرعات الباطنية في الإسلام. نذكر فقط باستحالة الفصل بينها، والدراسة المنفصلة للإسماعيلية والحكمة الإمامية الاثنا عشرية (خاصة منها الشيخية)، وتصوف السهروردي وابن عربي أو السمناني.

إن مطلب العقل الروحاني يمكن من بناء العلاقة بين الديانة النبوية والديانة الصوفية (انظر ما سيلبي، القسم الأول، الباب الأول). وعن هذا المركب ينشأ اهتمام ثلاثي يتعلق بمنهج هذا التأويل ومكثته ومصدره. وبخصوص المنهج، فقد اهتمنا سابقا بتخصيصه بالتمييز بدقة بين الرمز والأمثلة *allégorie*³². أما ملكة التأويل، تلك التي يفترضها الإدراك الروحاني للرموز والإشارات، فهي تشكل محفزا للمجالات الأكثر تمييزا للحكمة الشيعية أو الصوفية، أي مجموعة من الموضوعات يمكننا الجمع بينها ومنحها اسم "علم النفس النبوي". وقد ألحنا هنا على أهمية هذا الموضوع لدى السينويين، ونظرية العقول حيث العقل المستفاد في صورته العليا التي تسمى العقل القدس أو الروح القدس هو الملكة المشتركة بين الحكيم الكامل والنبوي، وهو عضو الإدراك الذي ليس موضوعه المفهوم أو الكليات المنطقية، وإنما هو ينصاغ في شكل تمثيلات. والطريقة التي يؤسس بها حميد الدين الكرمانلي (القرن 11 م) أحد مشايخ الشيعة الإسماعيلية، علم النفس النبوي هذا ونظريته العقلية طريقة باهرة. فهو يرجعها إلى حركة الفيض الملائكي، باعتبارها حركة من الداخل نحو الخارج، أي حركة تتصل أيضا وبالخصوص بعمليات الخيال باعتباره قوة فاعلة ومستقلة عن الجسد. وعلى عكس المعرفة المشتركة التي تتم بولوج الانطباعات الحسية الآتية من العالم الخارجي إلى داخل النفس، فإن الإلهام النبوي يقوم باستعراض ينطلق من داخل النفس نحو العالم الخارجي. إن قوة الخيال تسبق الإدراك الحسي وتصوغه: لهذا فهي تحول معطيات الحس إلى إشارات ورموز. فنار موسى ليست سوى نار من حطب إذا ما هي كانت موضع إدراك بالحواس. فلكي يدرك موسى النار، ويسمع الصوت الذي يناديه من جهة الوادي، باختصار، لكي يكون ثمة تجل يلزم عضو إدراك لما هو فوق المحسوس. وسنلاقي ابن عربي يردد الملاحظات نفسها عن ظهور الملك جبريل في صورة الفتى دحية الكلبي.

إن هذا الإدراك اليهودي يتحقق في عالم المثال الذي يعتبر الخيال اليهودي عضوه الفاعل. لهذا رأينا هنا نتائج الفقد الذي مثله غياب عالم النفوس السماوية أي الملائكة، الذي لا زالت تحافظ عليه السينوية. وبما أن الخيال هو ملكة الإدراك اليهودي، فهو أيضا ملكة التأويل النبوي، لأنه هو الذي استطاع ولا يزال دوما تحويل المعطيات الحسية إلى رموز، والأحداث الخارجية إلى قصص رمزية. وهكذا فإن توكيد المعنى الباطني يتطلب التأويل: ويتطلب التأويل ملكة إدراك التجليات، ويغشى الصور المرئية بـ "وظيفة شهودية" وهذه الملكة هي قوة الخيال لدى ابن عربي. وهذا كله هو ما يتطلب فلسفة نبوية، تكون متواشجة مع منزع باطني تبدو له ثنائياتنا الفلسفية التي نسعى من خلالها إلى "تفسير" كل شيء (الاسمية والواقعية مثلا) ماثرا للسخرية. تتحرك هذه الفلسفة النبوية في البعد الخاص لتاريخية التجلي، في الزمن الباطن للنفس. والأحداث الخارجية، ومباحث الكون، وقصص الأنبياء، تدرك باعتبارها تاريخ الإنسان الروحاني. وبهذه الصورة، فإن تلك الفلسفة تقتلع ما يشكل اليوم هوسا ويأخذ شكل "معنى ووجهة التاريخ". وهذا "المعنى، تبحث عنه تلك الفلسفة لا في "الأفق"، أي بالتوجه في الواجهة الخطية العرضية وإنما في وجهة طولية، بدءا من القطب السماوي حتى الأرض، في شفافية العلو والعمق حيث الأعيان الروحية تعيش آنذاك الواقع في وجهه السماوي، وبعده "الرباني"، أي في "المخاطب"، و"الأنت".

أما مصدر هذا التأويل، فعلينا الإحالة أولا إلى ما رسمنا ملامحه الأولية سابقا بخصوص صورة العقل الفعال باعتبارها روحا قدسا، وملك المعرفة والوحي، ومتابعة الترابطات التي تفود من نظرية العقول السينوية أو السهرودية نحو الباطنية الشيعية والصوفية. ولا يمكننا تناول هذا الأمر هنا إلا بالإشارة. فالعرفان الإسماعيلي يجعل من الإمام القطب الأرضي للعقل العاشر، ذلك الذي يُعتبر وظيفيا نظير الملك الروح القدس لدى الفلاسفة السينويين والسهرورديين. ولدى الشيعة الاثنا عشرية، ف"الإمام المخفي" بين السماء والأرض، في عالم المثال، أيضا قريب من تحمل مسؤولية شبيهة بذلك، فهو فاعل في ما يسميه الملا صدرا الكنز ذا المصدر السماوي، أي الإمامة المخفية في كل إنسان. ثمة العديد من التناظرات الأخرى التي سنلاقيها في خلال هذا الكتاب، خصوصا بصدد الروح القدس، والوجه الإلهي لكل موجود.

إننا بتذكيرنا هنا بالملامح العامة لهذه الجوانب الباطنية في الإسلام، باعتبارها مهادا للمعنى الباطن المختفي وراء المظهر الحرفي للوحي، وباعتبارها تتطلب فلسفة نبوية، نعتبر أنها تقدم مسبقا أساسا للمقارنة لطرح السؤال المتعلق بمعرفة إذا ما كان في المسيحية وضعية مشابهة تكون وضعية "باطنية مسيحية". وبما أن هذا التعبير الأخير قد يأخذ نبرة غريبة بل مقلقة، تبعا للسامعين، فإن ثمة سؤالا واقعيا يطرح نفسه باعتبار أنه مستحيل التفادي. يتعلق الأمر بأن نقف داخل مجموعة بشرية من أهل الكتاب، كالمسيحية، على وجود ظاهرة مشابهة للباطنية في الإسلام. وبالنظر إلى التوكيد الذي يؤمن بوجود معنى باطن وضرورة للتأويل، كما تؤكد ذلك الباطنية في الإسلام، ثمة ملاحظة أولى تفرض نفسها علينا. فقد خلف لنا العرفان المسيحي نصوصا تحوي التعاليم السرية التي يدرسها المسيح لحوارييه بعد بعثه، وذلك في جسده النوراني. إن فكرة هذا العرفان السري يجد نظيرا له في المعنى الباطني للوحي القرآني الذي يعتبر الإمام مهادا له. بيد أن الواقعة التي تسود في المسيحية، والتي ترتبط بالسؤال المطروح هنا، هو أنه مع إبادة الحركة المونتانية في القرن الثاني للميلاد، تم الإعدام النهائي، على الأقل من منظور الكنيسة الرئيسية، ليس فقط لإمكان وحي نبوي جديد عبر الملائكة، ولكن أيضا لكل إمكان للتأويل النبوي. وهكذا، ومنذ ذلك الوقت، عوضت سلطة الكنيسة الكبرى الإلهام النبوي الشخصي، لأن تلك السلطة تفترض وتمنح الشرعية في الآن نفسه لوجود هيئة كهنوتية عقدية، والعقيدة تشرع كل ما في جعبتها من قول وكل ما يمكن قوله. فليس ثمة مكان لاتباع الخضر، والباطنية فقدت فكرة وجودها وعلّة كينونتها. بيد أنها ستمانع مع ذلك، وسوف ينفجر التأويل النبوي أحيانا في شكل رجاء متوالية لا يمكن صدها، لكن سيكون ذلك بقطيعة مع الظاهرة القائمة التي تحمل اسم الأرثوذكسية. ومن اللوحة الأولى يكفي ذلك ليقيم هوة كبرى مع الإسلام، الذي لم يعرف أبدا لا كنهوتا عقديا ولا مجامع دينية. ولا حتى الإمامية الشيعية نفسها حملت طابع السلطة الحبرية العقدية. إنها ليست مصدرا للتحديدات العقدية وإنما مصدر إلهام للتأويل، والتابعون هم الذين يشكلون، تبعا لتساميهم في الدرجة، "بيت النور" للإمامة الذي يكرر، من درجة لأخرى، طابع الصحبة التعليمية (أي رفقة سلمان الفارسي للنبي).

التباين واضح. لهذا، فبما أن التباين *contraste* من الناحية الظاهرياتيية هو كذلك، فإن كل بناء عقدي تأملي ينحو نحو اختزال إحدى الصور في الأخرى، لا يمكنه إلا أن يحور الظاهرة على حساب ما تمثله صورتان وما تعبران عنه. إن الحكمة الصوفية تطلق صفة النبي على كل روحاني يرتبط بالعقل الفعال، لأن هذا الأخير روح قدس: وهو تسام يجد نظيرا له في بعض حلقات الروحانية في المسيحية. ومن هذا الجانب وذاك يقف التحليل على فكرة حالة روحانية يمكن نعتها بالمنزع النبوي اليهودي. ويبدأ تحويل الظاهرة حين يتم الزعم، انطلاقا من خلط مقصود، بالعثور عليها ومصادفتها حيثما تم إنكارها وطردها. تبعا لذلك يتم إكراه النفس على إعادة بنائها قصدا، وتبيان أنه لا يمكن أن تتحقق إلا داخل الواقع الكنسي، من غير خرق للرابطة التي تربط بين أعضاء المجموعة البشرية، وبالتبعية للهيئة الكهنوتية التي تعود إليها تلك الوظيفة بامتياز. والحال أننا ذكرنا منذ بضعة أسطر، لماذا تفترض كل فكرة للنبوئية اليهودية انعدام تلك الهيئة الكهنوتية. فالمهمة التي توكل للنبي هي مهمة شخصية جدا. فهي ليست أبدا مهمة موكولة له من قبل مجموعة بشرية أو نظام كهنوتي ولا تعود لا إلى هذا ولا إلى أولئك. والتجليات لا تكشف عن أي اقتراح عقدي، بالمقدار نفسه لا يمكننا أن نتصور "مجمعا للأنبياء" *Concile* للتصويت على إحدى تلك المقترحات بالأغلبية. إن ظاهرة "الأرثوذكسية" في المسيحية تعني نهاية الحالة النبوية. وحلول العقيدة يضع حدا لهذه الأخيرة، وبهذا الحد تصبح ذات "ماض"، أي معنى عرضيا للتاريخ، و"توسعا وانتشارا في التاريخ.

ثمة تجاور بين حلول الوعي التاريخي وتكون الوعي العقدي. فالعقيدة الأساس للمسيحية، أي معتقد تجسد المسيح في الشكل الرسمي الذي منحت له المجامع الدينية، يعتبر سمتها الأكثر تميزا، لأن تجسد المسيح واقعة فريدة ولا يمكن التراجع عنها: فهي تندرج في سلسلة الوقائع المادية. إن الذات الإلهية قد تجسدت شخصا في لحظة ما من لحظات التاريخ: وهو أمر "يحدث" في سريان الزمن بتواريخ قابلة للتحديد. ليس ثمة من سر، ومن ثم لا ضرورة للباطنية: لهذا فإن كل التعاليم السرية التي يسرُّ بها المبعوث لتابعيه تم الرمي بها بشكل محتشم في الكتب المقدسة الموضوعة بين الكتب العرفانية والغنوصية. فلا مكان لها في التاريخ. وإذن فإن هذا

التجسد "لله شخصيا" إزاء التاريخ التجريبي، ومن ثمّ الوعي التاريخي اللصيق به، كل تلك التمثلات ظلت غريبة عن الشرق التقليدي. وقد تم التعبير عن ذلك تارة بالقول بأن الشرق التقليدي كان في العمق يؤمن بطبيعة واحدة للمسيح monophysite، وتارة بأنه كان ظاهريا docétiste، والصيغتان تحيلان إلى نمط إدراك واحد للظاهرة.

الباطنية في الإسلام عموما، سواء في التشيع أو في التصوف، تعرف تحولا إنسيا للإلهي، وتجليا إلهيا في شكل إنسي يكون ذا طابع جوهري للألوهية، غير أنه تحول يتم "في السماء"، في مستوى العوالم الملائكية. فالأنثروبوس (آدم) السماوي ليس بحاجة لأن يتجسد في الأرض: إنه يتجلى فيها في شكل صور تجذب أولئك الذين يتعرفون عليه نحو صعودهم السماوي. كل الملامح التي تعلن من خلالها الإمامية عن قربتها مع عيسوية من النوع الإبيوني أو العرفاني يجعلان منها غريبة كل الغربة عن كل عيسوية ذات منزع بولسي [نسبة إلى القديس بولس]. إن مذهب التجلي لدى ابن عربي سيُبين لنا، هنا أيضا، لماذا لا يمكننا أن نصنع تاريخا أو نقيم فلسفة للتاريخ بالتجليات. إن زمنها لا يندرج في زمن التاريخ. فالحق ليس بحاجة إلى أن ينزل إلى الأرض لأنه "يتسامى" بأهله، كما "تسامى" بالمسيح عن حقد أولئك الذين توهموا بأنهم قتلوه (سورة النساء، الآية 156). وقد كانت الباطنية العرفانية في الإسلام تعرف هذا الأمر على الدوام، لهذا فإن الجملة التعجبية القدرية "الله قد مات" [نيتشه] لا يمكنها أن تبدو لهم إلا عبارة عن زعم وهمي يطلقه أناس يجهلون الحقيقة العميقة لهذه "الظاهرة" التي تعتبر أن تواريخنا مليئة بالأوهام.

تلك هي فقط بعض المميزات التي يبدو لنا من المفيد، جوابا على السؤال المطروح آنفا، تحديدها قصد تمييز ما يمكن مناظرته في الوضعية المشتركة في الباطنية في الإسلام والمسيحية. ومنذ الآن أيضا، ثمة بديهية تبدو للعيان: لا يمكننا أن نجيب جوابا شافيا على ذلك السؤال بجواب نظري: فعلى تناوله انطلاقا من الطريقة التي يمكن أن تظهر بها الباطنية للوعي الديني، في الإسلام كما في المسيحية. والحال أن الظاهريات تُبين عن "مقصديات" بالغة التباين، تبعا لكونها ترتبط بظاهرة الباطنية كما تظهر لوعي يكن لها عداء جذريا، أو بالمقابل كما تظهر لوعي المتبني لها. هذا التمييز يتضعف فيما بعد بالتمييز الآخر، ذلك الذي يظهر تبعا لكوننا نتناول الباطنية الصوفية

بالنظر إلى ديانة نبوية خالصة، تتحرك في بعد مطبوع بالتجلي الخالص (البعد الذي يغدو فيه موسى والخضر متعاصرين)، أو بالنظر إلى ديانة للتجسيد تحمل معها كل مؤديات الوعي التاريخي. ففي الحالة الأولى تكون صرامة التأويل هي التي تقوض ثبات الشرع، الذي تحتفظ منه مع ذلك بالحرف باعتباره سنداً للرموز والإشارات. وفي الحالة الثانية تقوم الصرامة نفسها بتقويض سلطة الكهنوت المتواشج مع الطابع التاريخي الذي يقوم عليه، وفي الوقت نفسه يمنحه ذلك الطابع التاريخي الشرعية. لهذا يمكننا أن نلاحظ من هذا الجانب أو ذاك عداً مشتركاً لفرضية الباطنية، بالشكل نفسه الذي يمكننا به بالمقابل أن نلاحظ من هذا الجانب وذاك مطلباً هامشياً مشتركاً، وانخراطاً مشتركاً وحماسياً في هذه الباطنية نفسها. وبما أن الظاهريات تأخذ بعين الاعتبار تلك التمايزات، فإنها تنقاد إلى البحث عما هو مشترك في الطرفين بين المقاصد الضمنية التي تعبر عن نفسها في هذه المواقف. لهذا، فإن مشكل التناظرات الذي طرحناه فوق، سيقود بالضرورة إلى إطلاق البحث في نمذجة دينية تضيء طابعا موضوعاتياً على المعطيات من خلال تمييزها عن الحالة التي تقدم فيها نفسها للتاريخ أو علم الاجتماع. ثمة أمر يثير الاستغراب : إنه الطريقة التي يتلاقى بها خصوم الباطنية، أو بالمقابل أتباع الباطنية، ويتعرفون على بعضهم البعض. وابن تيمية اسم مشهور بسجاله العنيف الحاد مع التأويل الباطني بكافة تلاوينه. كما أن الغزالي بسجاله الأجوف، مسؤول عن الفكرة التي سادت لمدة طويلة عن الإسماعيلية³³. أما الهجوم والتكفير الذي طال ابن عربي ومدرسته فليس هنا مجال تعداد حالاته. لكن مما يثير الاستغراب أن نرى كيف أن عمليات الإدانة التي طالت الباطنية في الإسلام من قبل الفقهاء، كانت مريحة في الجانب المسيحي لخصوم الفكرة الباطنية أنفسهم. فكل شيء يحدث بصورة يبدو معها كما لو أن الفقهاء يتلقون التهاني على قيامهم بعملهم على أحسن وجه، وذلك بتصفية المجال من مخاطبين يثيرون الحرج. وهذا الحرج والانزعاج يكشف في الآن نفسه عما هو مشترك بين المحرجين الذين تتم تنحيتهم في الإسلام والمسيحية، كما لو كانوا خطراً قد يخلق الفتنة في برنامج الحوار بل واللجاج والجدل حتى.

أما هذا البرنامج، فيكفي تطبيق المبدأ الإسماعيلي للميزان، كي يتم حدس خطوطه العامة. وما أن يتم تهميش الباطنية، باطنية ابن عربي مثلاً ومعه كل ما يعنيه في الإسلام،

حتى يبدو أن كفة التوكيدات المسيحية الأرثوذكسية ستصبح وازنة أكثر. سيتم الإحساس بالارتياح ليلعب كل بدوره ضد الآخر من جانب الفقهاء ومن جانب الصوفية. وسيعتبر الأوائل صائبين حين يؤكدون أن الوحي الأخير نهائي في مظهره الحرفي، وبأن افتراض معنى باطن، ومجهود الاستبطان الذي يطبق على هذا المعنى لاستخراجه، خرق لنشريعة يستحق التكفير. بالمقابل، سوف يتم الاعتراف للمتصوفة بمشروعية بحثهم عن ديانة باطنة، لكن لجعلهم ينتهون إلى الملاحظة التجريبية المتعلقة بالخرق الذي لا يمكن تفاديه. ولم يتبق إذن سوى التمرد على الفقهاء بسبب ما تم الاعتراف لهم به : أي أن الديانة النبوية لا تكتفي بذاتها، والحق لا يمكن لقاءه بواسطة كتاب حتى ولو كان موحى به. فالتوحيد التجريدي وديانة الكتاب لا يقدمان الثقل الكافي لموازنة الكفة الأخرى للميزان : أي فكرة تجسد المسيح وظاهرة الكنيسة.

إن عملية الميزان هذه ما أن يتم البدء فيها حتى تكون كافية لكي تجعلنا نحس ونفهم لماذا يهدد تدخل الباطنية بقلب الموازين، أي توقعات الحوار، ولماذا من اللازم تركه في الهامش بالنظر إلى الاتهامات التي وجهت إليه أحيانا على يد أعلام الإسلام الذين يتم السعي للحوار معهم، والذين رفضوها هم الآخرون باعتبارها تحريفا للإسلام. وفجأة، أصبحت القيم الدينية التي كانت توضع في هذه الكفة، في معارضة الثقل الذي لم يكن في حوزة وثوقية الفقهاء. بعبارة أخرى، فإن أحد المتحاورين صار ينتصر بسهولة كبرى. فباختياره تنحية الباطنية صار يهشم عنوة كل ما كان سيشكل في الإسلام، وانطلاقا منه، جوابا على القضايا المطروحة للإسلام، وذلك بهدف أن يقترح عليه حلولا من الخارج. وبما أن التوحيد التجريدي والديانة الحرفية لا يكفيان للتمكين من لقاء إلهي فعلي، فإن هذا النقص بالضبط هو ما واجهه التشيع، ومعه كل الروحانيات المشابهة. فتجاهل التشيع في مجمل أشكاله، أو تنحية المنزع الباطني لمتصوف من قبيل ابن عربي، يعني جملة رفض أن تأخذ بعين الاعتبار الأجوبة التي قدمت في الإسلام نفسه عن الأسئلة التي وضعت للإسلام. فالاستقبال العدائي الذي واجه به الإسلامي الوثوقي السائد هذه الأجوبة النابعة من الإسلام أمر لا يغير من أهمية تلك الأجوبة ولا من دلالتها.

وحتى نستعيد بعضها نسوق ما يلي: فكرة إمام خالد (التجلي الأول، والتحول الإنساني للإله "في السماء"، التي يمكن أن تعينها العديد من الأسماء) يتمثل في

أشخاص دنيويين، لا باعتبارهم تجسدهات وإنما صور تجليه. وفكرة "المهدي المنتظر"، الباعث الذي تمت مطابقتها علنا بالروح القدس كما يقدمها إنجيل يوحنا (26/15). وفكرة التأويل الذي ليس تفسيراً أمثولياً وإنما تحويلاً للمعطيات الحرفية التي تحيل لا إلى حقائق مجردة وإنما إلى أشخاص : وتعليم التأويل، أي التمهيد للقاء بين الأشخاص، الولادة الروحانية. كل قصة أحداث تقع في الواقع الخارجي تصبح قصة رمزية للإنسان الروحاني، تقع في زمن نتحقق فيه كل التزامات التي لا يمكن تصورها في الزمن التاريخي. التفوق الذي تمتاز به تلك الملكة الخاصة بالإلهام النبوي التي هي قوة الخيال، التي تدرك عالم الواقع، والذي يتغذى من غذائها نفسه، فيما تبدو لنا كما لو أنها لا تفرز غير "المتخيل". إنها ملكة بدونها لا يمكن إدراك لا المواعظ الخارقة للإمام الأول، ولا الأحاديث القدسية التي يتكلم فيها الله بضمير المتكلم على لسان الملك، ولا الأقوال التي يعبر فيها الأئمة بضمير الجمع عن حصولهم على التجلي الإلهي، ولا تلك الرؤى اليهودية التي تمثل حديث الرؤية الذي سوف تحلله الصفحات الأخيرة من هذا الكتاب، ولا أخيراً المفارقة الحديثة التي تمثلها التصاوير الدينية الشيعية، التي تخلخل كل المفاهيم المتصلة بمعادة التصوير بوصفه موقفاً رسمياً للإسلام (خاصة تصاوير "الإمام المخفي"، المنتظر، في صورة فتى يكمل دائرة الأئمة الاثني عشر)... وغيرها من الأشياء التي لا يمكن أن تكون موضوع تعاليم موحدة موجهة للجميع، لأن كل واحد هو مقياس ما يمكنه فهمه وما ينبغي اقتراحه عليه تبعاً لـ"الاقتصاد" الباطنية.

إن الإمامية الشيعية هي على المسافة نفسها من التوحيد التجريدي للإسلام السني ومن مسيحية التجسد التاريخي. إنها تعلن عن أصالة ستقودنا إلى إعادة فتح تاريخ المعتقدات لدينا، هناك حيث يبدو مغلقاً ونحس فيه بالأمان. لهذا فإن طرح مسألة المناظرة بين وضعية الباطنية في الإسلام والمسيحية، يتطلب أن نبدأ بما رفضه الخصوم من الجانبين واعتبروه تحريفاً وتشويهاً. فالأسباب والمقاصد المضمرة لرفضهم، تكشف في الآن نفسه عما هو مشترك بين خصوم الباطنية في الإسلام كما في المسيحية. ولهذا الغرض فإن المسألة المقارنة يلزم أن تطرح في لحظة معينة في صيغة نمذجة دينية.

هذه النَّمذجة تفرض نفسها أكثر حين نوجه نظرنا لأولئك الذين كانوا، في هذا الجانب و ذاك أتباع الباطنية. أكثر، إذ لدى خصومها كان الأمر يتعلق بالأحرى بتجمع للآراء السلبية. أما هنا فالأمر يتعلق بتألفات إيجابية. إن هذه الأبحاث المقارنة في الباطنية من التعقد بمكان ولا تزال في بدايتها. فهي تتطلب جرد مصنفات هائلة العدد وبلغات متعددة، وسيكون في صدارة برنامجها البحث في التأويل المقارن. وستجد الأبحاث الموجهة نحو النمذجة الدينية نفسها بالضرورة مدعوة لخرق الحدود التي فرضها واقع الحال على العلوم التاريخية. فالنماذج أو الأنماط التي ستستنبطها الأنثروبولوجيا الفلسفية توجد متوزعة بين هذا الجانب وذاك من الحدود التاريخية. والخطوط الفارقة المتعلقة بهذه النمذجة لا تتطابق البتة مع هذه الحدود الفاصلة: فهي تمر في الواقع وسط تشكيلات رسمية وخاضعة لجلالة التحديد التاريخي. وهنا بالأخص، من المهم جدا ألا نحسم مع التفاؤل الهلامي. فثمة قدرية دائمة تجثم على كل تشكيلة روحانية تجعلها تقع في شرك المنزعين الوثوقي والحرفي حالما تبلغ مرتبة التشكيلة الرسمية. فالتشيع نفسه، الذي كان في الأصل، ولمدة قرون، مأوى طموحات الروح، محافظا في الإسلام على تراث العرفان السابق، انتقل بدوره إلى الاختبار حين أصبح ديانة دولة. فقد تشكلت مع الصفائيين بإيران وثوقية شيعية جديدة عانى منها فلاسفة مدرسة ملا صدرا والمتصوفة، وأصحاب الحكمة الصوفية أمثال الشيخيين، وهم كلهم شيعيون أصلاء مثلهم مثل المُلأت الذين اضطهدوهم. ومن جديد أقيمت الحدود اللامرئية بين الأرواح، بيد أن مجرد الحديث عن القسمة partage يعني أن الخميرة النبوية ظلت قائمة وفاعلة.

إذا كان إمكان وحي نبوي جديد قد أغلق تماما في المسيحية مع إعدام الحركة المونتانية، ثمة شيء بالمقابل لم يتم خنقه أبدا: إنه التأويل الإشاري الذي يؤكد حيوية الكلمة في كل فردية روحانية من حيث أنها من القوة بحيث يصعب حصرها في التحديدات الوثوقية القائمة سلفا. وسنشير في هذا الكتاب إلى التناغم المدهش بين بعض أقوال ابن عربي وبعض أشعار "الحاج الملاك" لأنجلوس سليسوس. لكن ما يلزمنا التوكيد عليه لتجميع المعطيات التي ستمكن من المناظرة بين وضعية الباطنية في الإسلام والمسيحية، هي أهل التأويل.

ولفهم ما يتعلق بهذه المجموعة اللامرئية والافتراضية دوماً، علينا أن نتذكر المؤديات الوجودية للتأويل، وقد ذكرنا بعضها هنا. وبمقدار ما يبدو تناقضاً أن يتم منح وظيفة نبوية إلى هيئة كهنوتية عقدية، كذلك يبدو من الميؤوس منه ادعاء إدماج تقليد باطني في تقليد وثوقي لهيئة رسمية تقصيه بطبيعتها. قد يتم تحمل تلك الباطنية تبعاً لمقدار حيظتها وحذرها، غير أنها لن تنعم أبداً بالاعتراف. فسيكون عليها التوافق مع "معنى ووجهة التاريخ"، والتوسع العرضي (الأفقي)، والتوافق مع صورة التقدم الخطي الذي يشكل هوس الوعي التاريخي. كما أن القوة "الخرفية" للرمزية كانت ستتحوّل إلى أمثلة لا تسمن ولا تغني من جوع. بالمقابل، ما علمناه عن "أتباع الخضر"، والدلالة اللاتاريخية للانتساب الذي يربطهم عمودياً بالجمعية السماوية اللامرئية، هذا هو ما يفضي إلى فكرة تقليد يكون خطه عمودياً (من السماء إلى الأرض). إنه تقليد لحظاته مستقلة عن عليّة الزمن المادي المستمر، لكنها تتصل بما يسميه ابن عربي تجديد الخلق، أي التجلي بامتياز. ومن الناحية التصويرية، فإن المباينة بين مفهوم التقليد هذا والمفهوم الآخر للتقليد يمكن أن يترجم في التباين الحاصل بين صورة تراتب العناصر والمكونات تبعاً لقوانين المنظور الكلاسيكي، وصورة تراكب بينها تبعاً لقانون عرض عمودي، حسب منظور الفن التشكيلي الصيني، أو تبعاً لصورة الكعبة التي أثبتناها في هذا الكتاب³⁴.

وإذا ما نحن بحثنا في أي أوساط روحية مسيحية يمكن إيجاد نظير لأبعاد تقليد من قبيل هذا، فإن العلامات التي نتعرف فيها على الشاهدين كثيرة. وإذا ما نحن اخترناهم تبعاً لضخامة أعمالهم، ولأنه من النادر مساءلتهم، خاصة ليطلب منهم ما نطلب منهم هنا، فإننا سنسمي هنا المجموعة التي مثلت الحكمة الإلهية الصوفية في البروتستانتية. وفكرة الجمع في دراسة واحدة بين أهل التأويل هؤلاء يبدو أنها لم تكن يوماً في جدول أعمال برنامج البحوث في العلوم الدينية: والسبب الرئيس يكمن ربما في صعوبة الوصول إلى المصادر. فليكن ما سنقول عنه رغم قلته هنا كافياً لتبيان أهمية القيام بالبحث!

ثمة شيء ما مشترك بين الطريقة التي بها يقوم بها جاكوب بوهم، وج. ج. جيلستل، وفالونتان فيجل، وسويدنبورغ، ومعهم مجموع أتباعهم، بقراءة وفهم قصة آدم في سفر

التكوين مثلا، أو قصص الأنبياء، باعتبارها القصة اللامرئية للإنسان "السماوي" والروحاني، التي تتحقق في زمن خاص بحيث تظل في الزمن "الحاضر"، وبين الطريقة التي يفهم بها الصوفي الإسماعيلي وابن عربي، والسمناني وملا صدرا مثلا هذه القصة نفسها كما يقرؤونها في القرآن (وهو ما يثمن بالمناسبة نفسها جوهر تلك الكتب التي نسميها مختلقة أو موضوعة أو منحولة، والتي مرت بعض مقاطعه منها إلى النص القرآني). وحتى لا يكون ثمة سوء تفاهم، فالبحث الذي نطالب به لا علاقة له بما تعودنا على رفضه في صيغة التوفيقية أو الانتقائية. فلا يتعلق الأمر لا بالخلط ولا بالاختزال في القاسم المشترك. على العكس من ذلك تماما، يتعلق الأمر بقبول الأمور الأصلية الأكثر شخصية وتثمينها، لأن كل مفهوم للاختلاف أو الانحراف يندثر هنالك حيثما يتاح للعفوية الفردية أن تنبثق في حرية من نمط إدراك مشترك بين هؤلاء وأولئك، ومن مشاركة هؤلاء وأولئك في ديانة نبوية مشتركة. إن أهل الإدراك هؤلاء، وهذا النمط من المشاركة غير القصدي هو ما علينا دراسة تلاوينه من الناحية التمثيلية، لأن المنظورات تتبلور انطلاقا منه تبعا لقوانين خاضعة للنظرة نفسها. ليس ثمة من توفيقية تنتظر البناء، ثمة فقط تشاكلات للملاحظة، حين يكون محور التوازي محكوما بالعقل الروحاني نفسه، وحين يعمل التجانس القبلي على التجميع الأخوي لكل تلك "النزوعات الباطنية"، رغما عنها، في بيت النور نفسه، أي في مملكة الإنسان الروحاني الذي لا يكون محصورا بحدود أخرى غير تلك التي يقيمها ضده اللاعلم واللاعرفان.

ولعل ما يجمع بينهما هو إدراك وحدة جامعة تتطلب المنظورات والأعماق والشفافية، والنداءات التي لا يحتاجها "واقعيو" الحرفية أو العقيدة. إن التباين أكثر أساسية من أي تناقض مشروط بالعصر أو البيئة، ذلك أن هذه "الواقعية" بكاملها تبدو "لباطنيين" وكأنها بحاجة إلى بعد، أو بالأحرى إلى أبعاد متعددة للعالم يكتشفها التأويل (الأعماق السبعة للمعنى الباطني، "الأنبياء السبعة لوجودك" لدى السمناني).

هذا العالم ذو الأبعاد المتعددة لا يتطلب البناء. إنه يكتشف فضل مبدأ التوازن والتناغم. ويعمل العرفان الإسماعيلي على القيام بهذا الاكتشاف باستعمال علم عالمي للميزان، باعتباره يعين اللامرئي اندي يوازن المرئي بثقله الضروري. لم يعمل حكماء الإشراف سوى على تطبيق قوانين المنظور الخاص بهم، مؤولين باطنيا القواعد الهندسية

للبصريات: فالتأويل تبعاً لذلك هو ذلك العلم الباطني للميزان والبصر. وهنا أيضاً، نحن بحاجة إلى تبيان وظيفة قوة الخيال، بما أن هذا العلم ينفلت من البراهين العقلية كما من المبادئ العقديّة. وعلينا ألاّ نتهمه بأنه ليس سوى مراقبة نظرية. إنه ليس نظرية. إنه تعليم أولي للرؤية. فهل من الممكن الرؤية من غير أن يكون المرء هناك حيث نراه؟ فرؤى التجلي، والرؤى الذهنية، ورؤى الوجد في حال اليقظة أو المنام هي بامتياز عمليات ولوج للعالم الذي يرى. وسوف نجد نصاً جميلاً جداً لابن عربي يصف هذا الولوج لعالم ذي أبعاد مغايرة.

إنه أيضاً الإحساس ببعده مزدوج للوجود الفردي، يتضمن فكرة مقابل سماوي وإلهي، أي وجوده "بضمير المتكلم"، الذي يؤسس هذه الإنسية الصوفية التي أسيء فهمها كثيراً، لأنه تم الحكم عليها بمفاهيم الأنثروبولوجيا العامة التي تكتفي بفرديات مختزلة لبعدها الواحد المتمثل في أنها، باعتبارها على المسافة نفسها من إله كوني ذي علاقة أحادية الشكل مع الكل. لهذا من الأوفق إيلاء أهمية كبرى للصفحات التي يميز فيها ابن عربي بين الحق باعتباره الإله عموماً والرب باعتباره الإله الخاص المشخص في علاقة فردية لا تنقسم مع عبده في المحبة. وعلى هذه العلاقة المفردة من هذا الطرف وذلك تتأسس الأخلاقيات ذات الطابع الصوفي وطابع الفتوة للعاشقين أو "أرباب الهوى"، في عبادة الرب الخاص الذي تتعلق ألوهيته بعبودية العبد، والذي يتبادل معه في هذه العلاقة دور الرب، لأنه الأول والآخر. ونحن لا نتصور كيف أن ما يسمى في الغرب وحدة الوجود أو الحلولية يمكنه أن يفضي إلى شيء من قبيل منهاج صلاة التجلي لدى ابن عربي. فإلهامه تعلق بإله يكمن سره في الغمة والحنين، أي في توفقه إلى أن يعرف نفسه في الموجودات التي تظهر وجوده، أي موجودات وجوده. إنه إله انفعالي *pathétique* إذ في الوجد *passion* يعيش منه العاشق، وفي مألوهية *théopathie* عبده يتكشف لنفسه. وذلك يتم في كل مرة، "واحداً مع الواحد"، أي في علاقة تختلف عن العالم المنطقي كما عن المشترك البشري، لأن المعرفة الوحيدة التي للعبد عن ربه هي بالضبط المعرفة التي لهذا الرب الشخصي عنه.

إن هذه العلاقة هي تلك التي حللناها موضوعاتياً منذ بضع صفحات، من خلال فكرة الملاك، بترابط مع فكرة أن كل تجل له بالضرورة شكل تجل ملائكي. وهذا ما سيمكننا

من تفادي كل سوء تفاهم، حين سيعنُّ لنا الحديث عن الذات الإلهية Soi، والإحالة إلى الذات Soi، وإلى معرفة الذات أو النفس: إنه مصطلح خصوصي من خلاله غالبا ما تعلن حركة روحانية ما، أنها تنفصل في هدفها عن كل مؤديات الديانات الوثوقية باعتبار أنها غريبة عنها. بيد أنها تترك حينها لتلك الديانات بالمقابل إمكانية اعتبار أن هذه الذات Soi، التي تعاش بوصفها الفعل الخالص للوجود، ليست سوى عظمة طبيعية، وبأنها لذلك لا تقدم أي مرادف للقاء الخارق للإله المتكشف، الذي لا يمكنه التحقق إلا في الواقع الوجدوي. إن مصطلح الذات، كما سنستعمله هنا، لا يعني لا هذا المعنى ولا ذاك. فهو لا يحيل لا إلى الذات اللاشخصية، ولا إلى الإحساس بفعل الوجود الخالص الذي يمكن أن يفضي إليه مجهود مطابق لليوغا، ولا حتى الذات كما تفهم في معجم علماء النفس. فنحن لن نستعمل هذه الكلمة هنا إلا بالمعنى الذي فهمه ابن عربي ومعه العديد من المتصوفة وهم يكررون العبارة الشهيرة: من عرف نفسه عرف ربه. فهذا الرب ليس لا الذات الشخصية، ولا أيضا إله التحديدات الوثوقية الباقي في ذاته، من غير علاقة معي أنا، من غير أن أحسه أنا. إنه ذلك الذي يعرف نفسه بي أنا، أي في المعرفة نفسها التي لي عنه، لأنها المعرفة التي له عني: فقط وحدي معه لوحده في هذه الوحدة التبادلية يمكنني أن أقول أنت. وتلك هي التبادلية التي نبثق فيها تلك الصلاة الخلافة التي يعلمنا ابن عربي كيف نجربها بالتوالي كصلاة ودعاء للحق وصلاة ودعاء وتسبيح للإنسان.

وحينها قد يبدو للبعض أن المشكلات التي تستنزف في مواجهتها أنساقنا الفلسفية تترك بعيدا وراءها. وسيبدو للآخرين أن المشروعية العقلية لهذه المجاوزة كثيرة الهشاشة. وعلى كل حال، هل بالإمكان أن تكون الأمور غير ذلك؟ إن الوضعية تبدو كما لو أنها مسلسل من التحديات: ثمة أمر يتمثل في أن العيسوية القرآنية والإمامية هما مذهبان "ظاهريان": والحال أننا تعودنا على الحكم على المنزع الظاهري للعرفانيين باعتباره مسخرة، لأنه في نظرنا جعل من واقع شخص "استيهاما"، في حين يتعلق الأمر في الواقع بنقد فقهي للمعرفة ولقانون انبثاق الظاهرة الدينية للوعي الديني، وبتلك العلاقة المتبادلة التي ذكرنا بها منذ سطور قليلة. هنالك فكرة إله يرتهن واقعه الإلهي والشخصي بعبادة المحبة التي يقوم بها عبده تجاهه. ويبدو هذا في تناقض واضح مع

الفكرة المجيدة السائدة عن المسيح الحَكَم يوم القيامة Pantokrator، بحيث إن الدعوة ليس فقط إلى أن ثمة معنى، ولكن بالضبط معنى للابتهاال لهذا الإله، أمر قد يبدو عبثا. إننا نتعلم بصحبة ابن عربي كيف نرفض هذه الضروب من الإنكار. هنالك أخيرا خلخلة كل البديهيات التي ترتبط بتاريخية الشيء التاريخي، والذي نحس بوعينا كأناس حديثين بملحاحية قانونه، بحيث إن عدم منح القيمة للمعنى التاريخي أو لواقع واقعة دينية، يعني إنكار واقعتها. وقد حاولنا أن نشير هنا إلى أن ثمة "تاريخية" مغايرة. بيد أن الشغف بالشيء الواقع ماديا يذهب بعيدا بحيث إنه وهو يتجاوز نفسه يقود في أيامنا هذه حتى خيال "الاستطلاعات" التي كان سيخالها قذفا القارئ المتدين العرفاني لأفعال يوحنا، وهو يعلم أنه في ليلة الجمعة المقدس، أوحى الصوت للمريد الذي اجتذب حتى الكهف سر الصليب النوراني. "ذلك أن الصليب ليس ذلك الصليب الخشبي الذي ستره حين ستنزل من هنا". والحال أن الباطنية الإسماعيلية قد عرفت كل هذا³⁵.

وحتى تستطيع صرخة موت الإله أن تترك الناس في عمق الهوة، كان من الضروري أن يحطم سر الصليب النوراني من زمان. لكن لا الاستنكار الإيمانى ولا الفرحة الماكرة يمكنها أن تغير من ذلك شيئا. فليس ثمة غير جواب واحد، ذلك الذي همست به الحكمة وهي تبتثق من الليل في أذن الطائف حول الكعبة: "ولكن اسأل عنك فينبغي أن تسأل نفسك هل سلمت أم هلكت يا سيدي؟". فالسر الذي يعلمنا إياه ابن عربي وأتباعه، يقود أولئك الذين خضتْهم الصرخة حتى عمق وجودهم، إلى التعرف على أيُّ إله مات ومن هم الموتى. والتعرف عليه يعني فهم سر القبر الفارغ. لكن ينبغي أن يكون الملك قد أزاح الغطاء الحجري وتوفر الشجاعة للنظر في قعر القبر لمعرفة أنه فارغ، وأنه ينبغي البحث عنه هو في مكان آخر. والمأساة الكبرى للضريح أن يغدو القبر المختوم الذي يوضع أمامه حارس، ولا يتم ذلك إلا لأن هنالك جثمانا. لهذا فإن الشجاعة الكبرى تكمن في الإعلان بأنه فارغ، وهي شجاعة الذين يتخلون عن بداهات العقل والسلطة، لأن البرهان الوحيد الذي يملكونه هو سر الحب الذي رأى.

وما نرغب في قوله، تتضمن درسه هذه الحكاية التي ندين بمعرفتها للمتصوف الإيراني الكبير السمناني: كان سيدنا عيسى نائما متوسدا طوبة. فأتاه إبليس ووقف

عند قدميه. وحين أحس عيسى بوجود الملعون، أفاق من النوم وقال : لم أتيت بقربي أيها الملعون؟ جئت أبحث عن حوائجي. وأي حوائج هي لك هنا؟ هذه الطوبة التي تتوسدها. فأمسك روح الله الطوبة ورماه بها على وجهه.

*

* *

إذا كانت فضيلة المقدمة، مثل كل تمهيد، هي أن تجعل القارئ يحدس موضوعات مصنف ما، فيمكننا الزعم بأن الصفحات السابقة قد أفصحت ببيان بعض لازماته. وعبارتنا الأخيرة لا تتمثل في القيام "بفحص للكتاب" وإنما فقط تبيان الخيط الرابط بين القسمين معا³⁶.

1. الفكرة الأصلية تتمثل في وسم اللقاء بين الديانة النبوية والديانة الصوفية الذي أشرنا إليه منذ صفحات، باعتباره ميزة التصوف في الإسلام. هذا اللقاء يمنح للديانة الصوفية صداها النبوي ("الأنبياء السبعة لوجودك" لدى السمناني)، وبالمقابل فإن الديانة النبوية لا تنفصل عن التجربة الصوفية، فقد أصبح معراج النبي نموذجا أصليا لتجربة روحانية ينبغي للمتصوف بدوره أن يعيشها في رؤيا أو معراج ذهني، مما يجعل منه نبيا. إن الروحانية حين تؤسس هكذا تبلور ما نسميه مذهب التجلي. ومن هذا اللقاء بين الديانة النبوية والديانة الصوفية، تنبثق فكرة الوحدة الصوفية باعتبارها فناء أي وحدة تناسبية *unio sympathetica*. وبعيدا عن التعارض مع هذه الأخيرة، فهي انفعال مشترك *co-passion* بين "العاشق" وربه. والحضور الفعلي لربه هو في الوجد الذي يعيشه المؤمن، أي في تجليه الذي يجعله في تناسب انفعالي مع الموجود أو الموجودات التي يغشاها بوظيفة التجلي. وهذه التناسبية هي بمثابة الصورة والإعلان الأكثر لباقة لدعاء عباد الشمس لدى بروكلوس : إنها بمثابة مقدمة لتلك الصلاة التي هي صلاة الحق وصلاة الإنسان في الوقت ذاته. أما وظيفة التجلي التي تتمتع بها المخلوقات، فهي سر جدلية المحبة. فهذه الجدلية تكشف في طبيعة الحب الصوفي اللقاء (التنفس المشترك) بين الحب المحسوس المادي، والحب الروحاني. فالجمال

هو التجلي الأسمى، بيد أنه لا يتكشف من حيث هو كذلك إلا لحب يقوم بتحويله .
الحب الصوفي هو ديانة الجمال، لأن الجمال سر التجليات، ومن حيث هو كذلك هو
القوة المحولة . الحب الصوفي بعيد عن الزهد السلبي مقدار بعده عن النزعة الجمالية
أو إباحية الغريزة التملكية . وإذن، فإن عضو إدراك التجليات، أي ذلك الإدراك الذي به
يتم اللقاء بين السماء والأرض، في منتصف الطريق في عالم المثال، هو الخيال الفاعل .
والخيال الفاعل هو الذي يمنح للمحبوب الدانتوي "وظيفة التجلي" . إنه أساس خيال
التجلي، ومن ثم فهو خيال خلاق . فعن فكرة أن الخلق عبارة عن تجل (باعتبار أن فكرة
الخلق من عدم غير واردة) تصدر فكرة الحكمة العرفانية، باعتبارها صورة للحكمة
الخالدة كما تظهر في تصوف ابن عربي .

2 . استعادة الموضوعة الرئيسية : الخيال والتجلي . إذا كان الخلق خيالا إلهيا وتجليا
فكيف يتواصل المتصوف بملكة الخيال مع العوالم والعوالم البرزخية ؟ ما هي الحوادث
التي يدركها الخيال الفاعل ؟ كيف يمارس الخلق، أي كيف يظهر بدوره الوجود ؟ إن
هذا السؤال يدرج هنا موضوعة "علم الهيئة اللطيفة" التي يعتبر القلب مركزا لها .
فالقلب هو البوتقة التي تتركز فيها الطاقة الروحانية الخلاقة، أي التجلي، أما الخيال فهو
ملكته وعضوه . وهكذا ينتهي التحليل إلى التحقق من توكيد تجريبي مزدوج : فمن
جهة ثمة منهاج الصلاة الشهودية التي من خلالها يعي المصلي بأن صلاته هي صلاة
للإنسان وصلاة للحق : ومن جهة ثانية، الشهود الذي يتجاوز الفراغ والهوة والتناقضات
التي تركها التوحيد التجريدي مفتوحة، أعني : من جانب، استحالة الشهود والرفض
الذي ووجه به موسى : ومن جانب آخر توكيد النبي وكل الذين صاغوا تجربتهم
الروحانية على نموذج معراجه : " رأيت ربي في صورة شاب أمرد" . وسر الخيال الذي
يجسد ملامح هذه الصورة الإلهية، علينا أن نبحث عنه في التحقق التجريبي للعبارة
التي علقنا عليها آنفا : " من عرف نفسه، عرف ربه" .

علاوة على ذلك، هل من الوجاهة تبرير خصائص المعجم الذي يلاحظ هنا . يكفينا
أن نشير إلى أننا تعلمناه من مؤلفينا أنفسهم . وإذا ما كان يحتوي على مسارب كثيرة
غريبة، فذلك لأن متصوفين كابن عربي والسهورودي والسمناني يعبرون بالعربية أو

الفارسية عن أشياء ليست دائما مألوفة في لغتنا الفلسفية المتداولة. وقد حرصنا على أن نبلغ منها الغالب الأغلب. وقد وجد مصطلحا التجلي والمربوبية في هذه المقدمة السياقات التي أوضحت معانيهما. [...]

لكن هنالك مصطلح علينا ربما تمييزه بشكل خاص، هو مصطلح العاشقين أو أرباب الهوى. فالإحالة المرجعية قد تمت سالفًا وستتم دوماً إلى العاشقين *fideli di amore* أتباع دانتي، باعتبار أن مذهب التجلي لدى ابن عربي يتماشى مع مقالات المتأولين الإشاريين (لويجي فالي Luigi Valli مع بقاءه في مأمن مما عابه بحدّة على هؤلاء فقهاء اللغة الحرفيون حين تخوفوا من رؤيتهم لشخصية بياتريس تمنحي في أمثلة باهتة). وأن يكون هؤلاء وأولئك يستحقون أن نعيب عليهم بقاءهم في حدود منظور أحادي الجانب، فذلك ما قمنا به في هذا الكتاب. وعلى كل حال، فإن تلك التي كانت لابن عربي في مكة ما كانت بياتريس لدانتي، هي بحق فتاة حقيقية، لكن من حيث هي كذلك فقد كانت أيضا "شخصيا" صورة من صور التجلي، أي صورة للحكمة الخالدة (تلك الصورة نفسها التي دعاها أتباع دانتي حكمة إلهية أو عقلا مفارقا *Madonna Intellegenza*). إن المشكل في العموم، شبيه بذلك الذي طرحته لنا شخصية الخضر، باعتباره في الآن نفسه شخصية ونموذجا أصلا، متمتعا بوظيفة تجل تعتبر قوة الخيال ملكتها. وإذا ما لم نمسك تزامنيا بالبعد الثنائي هذا فإننا نفقد إما واقع الشخص وإما واقع الرمز.

لم يكن من نوايانا إعادة فتح النقاش الواسع الذي دشنه أسين بالاثيوس بصدد العلائق التاريخية الفعلية بين أولئك الذين يمكننا أن نطلق عليهم "العاشقين" في الشرق والغرب. ما كان يهمننا أكثر هو الوقوف على التناسبات التمثيلية التي لا يمكنم نكرانها. وسنلاحظ أن تلك التسمية "العاشقين" لا تنطبق على أهل التصوف عموما: فهي لا تنطبق على الزهاد الورعين في بلاد الرافدين مثلا، الذين حملوا اسم المتصوفة منذ صدر الإسلام. وفي هذا التمييز نحن نتماشى مع الإشارات التي يقدمها لنا المتصوف الإيراني الكبير روزبهان البقلي الشيرازي (توفي عام 1209)، في كتابه الرائع بالفارسية المسمى: ياسمين العاشقين. وهو يميز فيه بين الزهاد الورعين أو المتصوفة الذين لم يلاقوا أبدا في طريقهم تجربة الحب الإنساني، والعاشقين الذين يشكل لديهم طقس الحب المتوجه لكائن جميل المدخل الضروري للحب الإلهي ولا ينفصل عنه

أبدا. لنشر فعلا إلى أن هذا المدخل لا يعني أن ثمة بعد ذلك شيئا يشبه التحول
الرهباني إلى الحب الإلهي. بل إن الأمر يتعلق بعملية تحول لعلاقة الحب من حيث هي
كذلك، أي باعتبارها حب الإنسان للإنسان. يسير مذهب روزبهان البقلي باتجاه
التلاقي مع جدلية الحب لدى ابن عربي. كما يقاربها بفخر الدين العراقي، التلميذ
الإيراني لابن عربي بواسطة صدر الدين القونوي، مما يجعل من روزبهان البقلي المبشر
بالشيرازي الآخر الشهير، الشاعر الكبير حافظ، الذي لا يزال ديوانه لحد اليوم موضع
تطبيق من قبل المتصوفة، كما لو كان كتاب الحب المقدس، في الوقت الذي تم فيه
النقاش بحدّة في الغرب لمعرفة إذا كان هذا الديوان يملك معنى صوفيا. هذه الديانة
هي التي كانت وستظل ديانة كل الشعراء المغنين الجوالين بإيران، وهي التي ألهمتهم
التأويل الرائع الذي مارست به إيران الروحانية التصوفية ارتباطها من جديد بإيران
الزاراشتية : زاردشت الذي اعتبره نبي الحب، وموطن النار الذي غدا رمزا للهب
المشتعل في معبد القلب.

هوامش المقدمة

1. يمكننا الحكم على ضخامة وغزارة مؤلفاته بالرجوع إلى مجلدين لصديقنا عثمان يحيى، تاريخ مؤلفات ابن عربي وتصنيفها، المعهد الفرنسي بدمشق، 1964 (بالفرنسية).
2. نكتفي هنا بالإحالة إلى كتابنا : ابن سينا والقصة النبوية، باريس، 1954.
- انظر أيضا، كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة حسين قبيسي ونصير مرو، ط. 2، دار عويدات، بيروت، 2004 : وخاصة الفصول المخصصة لابن رشد وابن سينا.
3. كتاب الفتوحات المكية، طبعة القاهرة، 1329 هـ، مجلد 1. ص. 195.
4. للمزيد من التفاصيل، انظر كتابنا، عن الإسلام في إيران، باريس، غاليمار، 1971-1973، ص. 233 وما يليها، و275 وما يليها. الفصول عن التأويل الروحاني حسب سائل الدين علي تركه وعلاء الدولة السمناني. وقد ترجم الكتاب للعربية : نواف الموسوي، عن الإسلام في إيران، دار النهار، بيروت، 2000. ولم يصدر منه لحد الآن إلا الجزء الأول.
5. كان مصدر كلمة الصوفي المستعمل لتعيين الروحانيين في الإسلام. موضوع بحوث ومناقشات. وقد تم الاتفاق عموما على التفسير الذي قدمه العديد من شيوخ المتصوفة بأنفسهم بربطه بالكلمة العربية "صوف". فارتداء اللباس الصوفي كان ميزة للمتصوفة، ومن ثم جاءت كلمة تصوف. فهل هذا التفسير مرض غاية الإرضاء؟ نحن نعرف أنه إزاء الكلمات الدخيلة على العربية، وجد دائما نحاة أذكياء عرفوا كيف يردوها إلى جذر سامي. وفي الغرب، رأى بعض المستشرقين ببساطة في كلمة الصوفي تحويلا للإغريقية "صوفوس" أي الحكيم. كان الأمر رائعا. غير أن البيروني، العالم الكبير، كان يعرف جيدا في القرن العاشر، في كتابه عن الهند، أن الكلمة لم تكن من أصل عربي، وكان يرى فيها هو أيضا استيحاء من الكلمة الإغريقية "صوفوس". والبداهة تفرض نفسها خاصة وأن فكرة الحكيم إن لم تكن موافقة لفكرتنا فهي على الأقل توافق التمثل الذي قدمه المؤرخ أمبيدوقليس عن أغريجانوس

Agrigente باعتباره حكيما ونبيا. انظر عز الدين القاشاني، مصباح الهداية، نشر جلال الدين الحمائي، طهران، 1947، ص. 65-66.

6. ندين بمعرفة هذه الرسالة، ذات الأهمية البالغة، إلى المرحوم ماريجان مولي الذي كان قد عثر عليها في المكتبة الخاصة للدكتور مينوسيان بأصفهان. وفي هذه الرسالة بالعربية (ثمان صفحات و17 سطرا) يحيل سعد الدين إلى "كتاب التجليات". لكن للأسف، يبدو أن ابن عربي، حسب هامش أضيف للرسالة، لم يبعث أبدا جوابا عليها.

7. انظر كتابنا، في الإسلام الإيراني...، المجلد الثالث، ص. 9 إلى 148، الفصل بكامله المتعلق بروزبهان البقلي الشيرازي وتصوف أرباب الهوى.

8. انظر، نفحات الأنس، نشر لوكتاوا، 1915، ص. 540، حيث يحكي الجامي أن نور الحلاج تجلى لروح العطار وكان مريبه.

9. انظر كتابنا عن ابن سينا، المذكور آنفا، ص. 104.

10. مأخوذ عن: س. مونك، مأخوذ عن: رينان، ابن رشد والرشدية، باريس، 1925، ص 181.

11. انظر الدراسة الشاملة الرائعة التي نشرها فيما مضى جورج فاجدا، حب الله في اللاهوت اليهودي في العصور الوسطى، باريس 1957 (بالفرنسية)، وبالأخص ص. 142-145. وعن فعل التعقل الشامل باعتباره وحدة مع الملك حتى مزار المزامير، انظر كتابنا: عن الإسلام في إيران...، مجلد 4، ص. 422-424.

12. انظر بصدد المجموع، المادة التي جمعها ميغيل أسين بلاثيوس في كتابه الضخم (بالإسبانية): الإسلام المتمسح، دراسة في التصوف من خلال أعمال ابن عربي المرسي، مدريد 1931. والإحساس الصادق الذي أوحى لهذا المستعرب الإسباني الكبير بهذا العنوان الغريب يتبدى طوال الكتاب، الذي يظل عملا نادرا. لكن من الخطأ أن يستعمل المرء في حق متصوف كابن عربي لغة وتقديرات ثلاثم بالأحرى راهبا مسيحيا، فالمثل مختلفة وبذلك تكون أصالتها عرضة للتحريف والتشويه.

13. الفتوحات المكية، ط. القاهرة، 1329، المجلد 2، ص. 348.

14. انظر أسين بلاثيوس، مرجع مذكور، ص. 39-40. وهذا المقطع من الفتوحات يوجد في طبعة القاهرة، المجلد 1، ص. 153-154.

15. نجد فكرة هذه التراتبية الصوفية، مع بعض التعديلات الطفيفة، في مجمل مؤلفات الباطنية في الإسلام. ولدى ابن عربي تتكون تلك التراتبية من مقامات الكمال الباطني التالية :

1. القطب : الذي تدور حوله دائرة الحياة الروحية للعالم كما لو كانت تدور حول مركزها : 2.

إمامان للقطب ينوبان عنه بعد موته : 3. أربعة أوتاد يمارسون عملهم في الجهات الأربعة : 4.

سبعة أبدال يمارسون مهامهم في الأجواء السبعة : 5. اثنا عشر نقيبا يقابلون مواقع الأبراج الاثنا عشرة : 6. ثمانية نجباء للدوائر السماوية الثمانية. أسين بالاثيوس، المرجع المذكور، ص. 41، الهامش 2. إضافة إلى ذلك، وفي كل درجة أو مقام من مقامات الطريق الروحاني، يوجد في كل عصر متصوف هو القطب تدور حوله الممارسات الخاصة بذلك المقام لدى كل من يوجدون به في هذا العالم. المرجع نفسه، ص. 56. انظر كتابنا : عن الإسلام في إيران...، ج. 4، الثبت العام. مادة : تراتبية.

16. أسين بالاثيوس، ابن مسرة ومدرسته، ضمن المختارات، مدريد، 1946، مجلد 1، ص. 144-145 (بالإسبانية). وكذلك: المتصوف أبو العباس ابن العارف من ألمرية، المرجع السابق، ص. 222-223. وقد ذكرنا آنفا بالروابط التي أقامها أسين بالاثيوس بين مدرسة ألمرية والأمبيدوقليسية الجديدة وكذا مع عرفان بريسيليان. انظر: ابن مسرة ومدرسته...، مرجع المذكور، ص. 38 وما يليها. وقد بلغنا أن رسالة لابن مسرة ورسالة لابن قسي عشر عليهما أخيرا بإفريقيا الشمالية...

17. هذه الشهادة مثلا (بالاثيوس، مرجع مذكور، ص. 83): فقد ظهر له ابن هارون الرشيد أحمد السباتي، وهو متصوف توفي في القرن الثاني للهجرة في شكل جسماني وتحديث إليه. فقد لقيه وهو يطوف بالكعبة بعد صلاة الجمعة في عام 599. وسأله فرد عليه. لكن كان ذلك روحه وقد أخذ شكلا جسمانيا ليظهر له. وبينما هو يطوف حول الكعبة ظهر له أيضا جبريل في صورة فتى عربي.

18. انظر بصدد هذه النقطة الدراسة الهامة للويس ماسينيون: إلياس ودوره عبر التاريخ، الخضرية، في الإسلام، وضمن الدراسات الكرميليتية: إلياس النبي، المجلد 2، 1956، ص. 269-290. ومن المستحب مقارنته مع دور النبي إلياس في القبالة، باعتباره ضامن تقليد "لا يتمثل موضوعه فقط في تداول التعاليم في الدنيا وفي التاريخ، وإنما العقائد الآتية من الأعلى، أي من الدار السماوية للدراسات". انظر جيرشوم ج. شوليم، أصول القبالة، ترجمة ج.

لوويوسون، باريس، 1966، ص. 44-46.

19. انظر عباس القمي، سفينة بحار الأنوار، طهران، مجلد 1، 1352 هـ، ص. 389.
20. انظر كتابنا عن الإنساني النوراني في التصوف الإيراني، شامبيري-باريس، 1971، و:
عن الإسلام في إيران...، ج. 4، ص. 275 وما يليها.
21. انظر دراسة لويس ما سينيون المذكورة فوق، في الهامش 18.
22. انظر عباس القمي، سفينة...، مجلد 1، ص. 27-29 : مجاد 2، ص. 733.
23. المرجع نفسه، مجلد 1، 389. والمجلسي، بحار الأنوار، المجلد 9، طهران، 1302،
ص. 10.
24. جعفر بن منصور اليمني، كتاب الكشف، نشره سترثمان، أكسفورد، 1952، ص. 8.
25. الفتوحات المكية، مجلد 1، ص. 186.
26. المرجع نفسه، ص. 187.
27. في الحقيقة، تتضمن بيبيلوغرافية مؤلفات ابن عربي كما جردها بالتفصيل عثمان
يحيى 846 عنوانا. انظر المرجع المذكور فوقه في الهامش 1.
28. أسين بالاثيوس، مرجع مذكور، ص. 102.
29. الشعراني، كتاب اليواقيت، ط. القاهرة، 1305، القسم الأول، ص. 31 (حسب
الفصول 89 و348 من الفتوحات).
30. الفصول الستة المعلن عنها في مستهل الكتاب تتحدث عن: 1. المعارف: 2.
المعاملات: 3. الأحوال: 4. المنازل: 5. المنازلات: 6. المقامات.
31. ونحن نعلم أن النص في صيغته المترجمة إلى الفرنسية يصبح في سعته ضعف النص
العربي.
32. انظر أيضا كتابنا: عن الإسلام في إيران...، ج. 4، الثبت العام، كلمتا: أمثولة ورمز.
33. لقد نسينا تقريبا نهائيا إلى حد اليوم أن مساجلة الغزالي قد كانت، منذ القرن 12، في
أصل كتاب ضخيم عبارة عن رد قام به الداعية الخامس للمرحلة اليمنية ما بعد الفاطمية، علي
بن محمد بن الوليد (توفي سنة 1215/612). ويتشكل الكتاب من مجموعة كبرى لا تقل
صفحاتها عن 1250. وعنوانه هو: دماغ الباطل وحتف المناضل. وقد خصصنا له فيما مضى
درسا في مدرسة الدراسات العليا بباريس. انظر حولية العلوم الدينية، سنة 1971-1973 (مجلد

مزودج)، ص. 247-250. والسيد مصطفى غالب بصدد إعداد النص العربي للنشر وهو سيظهر ببيروت. ونشير هنا، كما هو الحال مع العرفان القديم، إلى ما نحن معرضون له إزاء العرفان الإسماعيلي من أخطاء بما أننا محرومون من النصوص الأصلية ولا سبيل لنا إلا ما كتبه خصومه. 34. أخذت هذه الصورة من مخطوط فارسي (المكتبة الوطنية بباريس، الملحق الفارسي، المجموعة 19) ينتمي إلى القرن 16. ويحتوي المخطوط على قصيدة فارسية لمحبي لاري (توفي عام 1527) تصف الأماكن الحرم بمكة والمدينة، مع الشعائر التي تقام بها خلال الحج. وليس من غير سبب أن تكون الطريقة التصويرية قد قورنت بالتمثيلات الإيرانية للجنة paradis (وهي الكلمة التي وصلتنا نحن الفرنسيين عبر الإغريقية paradeisos من بلاد فارس حيث يأخذ في مجموع النصوص الزرادشتية (ألقستا) شكل pairi-daéza، وبالفارسية فردوس). ويصور هذا المشهد الإيراني بامتياز حديقة مغروسة بالأشجار في وسطها ("مركز العالم") شيد بنيان تكون الكعبة نظيرا له (انظر: إ.ل. رنغوم، الجنة ومعبد "الغزال" ستهولم، 1951، ص 54 ومايليهها). إن التقنية التصويرية التي تعتمدها هذه الصورة تستدعي منا الملاحظة التالية، بالعلاقة مع التباين الذي نأخذه هنا كرمز. فالسينوغرافيا لا تتضمن فيه، كما في المنظور الكلاسيكي، المستوى الأول الذي تتراجع خلفه المستويات الثانوية وتتقلص (كما الماضي والمستقبل بالعلاقة مع الحاضر والآن التاريخي في مثلنا التطوري الخطي). فكل العناصر يعاد تمثيلها ببعدها الخاص ("في الحاضر")، بشكل متعامد كل مرة مع محور نظرة المتأمل. وهذا الأخير عليه ألا يثبت في منظور وحيد يكون له حظوة "الراهن"، كي يثبت نظره من هذه النقطة. عليه أن يتعالى بنفسه إلى مستوى كل عنصر تمثيله. فيغدو التأمل مسيرا ذهنيا وتحققا باطنا. والصورة تقوم بوظيفة التكليف. ولأن كل عنصر يقدم نفسه لا باعتباره مع بعده الخاص ولكن باعتباره هو بعده الخاص، فزيارتها تعني الولوج إلى عالم متعدد الأبعاد، والقيام بخروق التأويل من خلال الرموز والإشارات. ويكون المجموع في كل مرة وحدة للزمن الكيفي حيث الماضي والمستقبل يوجدان في تزامن في الحاضر. إن هذا التصوير لا يطابق منظورات الوعي التاريخي: بالمقابل فهو يستجيب "للمنظور" الذي يتوجه فيه تلميذ الخضر، ذلك الذي يمكنه، من خلال الشعيرة الرمزية للطواف، بلوغ "مركز العالم". وللأسف فمن المستحيل الإلحاح هنا على مشكلة الترابطات العامة بين التأويل وقضايا المنظور التشكيلي.

35. انظر مقالنا: "الإسماعيلية ورمز الصليب ، مجلة المائدة المستديرة، دجنبر 1957، ص. 122-134. ولمزيد من التفاصيل، انظر كتابنا: الثلاثية الإسماعيلية، المكتبة الإيرانية، طهران-باريس، أدريان ميزيونوف، 1961، ص. 97-102 من القسم الفرنسي.

36. نشير إلى أن هذا الكتاب ظهر في صيغة مختلفة شيئا ما في شكل دراستين مختلفتين سنتي 1956 و1957، في مجلة إيرانوس جاربوش، زوريخ: واستعدناهما هنا مع بعض التعديلات.

القسم الأول التناسب والمألوهية

الباب الأول الإلهي بين الانفعال والرحمة الانفعال الرياني والرحمة الإلهية

1. صلاة عباد الشمس

في رسالة عن "الفن الكهنوتي لدى الإغريق" كتب بروكلوس Proclus، ذلك المفكر الأفلاطوني الجديد الشهير، الذي تم تجاهل عطاءاته من قبل الدارسين لمدة طويلة، ما يلي: "كما هي العادة في جدلية الحب، يتم الانطلاق من مظاهر الجمال الحسي، والارتقاء حتى لقاء المبدأ الأوحى لكل جمال ولكل فكرة، وبالشكل نفسه ينطلق أتباع العلم الكهنوتي من الأشياء الظاهرة وحالات التناسب" التي تفصح عنها بينها وبينها، وبين القوى اللامرئية. وبما أنهم يلاحظون أن كل شيء في كل شيء، فقد أرسوا أسس الكهنوتية، مندهشين ومتعجبين من رؤية آخر المولدات من الخلائق في الوقائع الأولية، وأوائل المخلوقات في الوقائع الأخيرة، والأشياء الأرضية في السماء تبعاً لنمط سببي وسماوي، والأشياء السماوية على الأرض في شروط أرضية. مثلاً: عباد الشمس وصلاته. "أي سبب آخر يمكن أن نجده لنبرر أن عباد الشمس يتبع في حركته حركة الشمس، وأن عباد القمر sélénotrope يتابع حركة القمر سوى أنهما يواكبان مقدار استطاعتهما مشاعل الكون؟ في الحقيقة كل شيء يصلي ويسبح تبعاً للمرتبة التي يحتلها في الطبيعة، ويعلن الحمد لرئيس السلسلة الإلهية التي ينتمي إليها، سواء كان ذلك الحمد روحانياً أو عقلياً أو

جسمانيا أو محسوسا : ذلك أن عباد الشمس يتحرك تبعا لمدى حرته في الحركة، وفي الدورة التي يقوم بها، يمكننا، لو كانت لدينا القدرة على سماع صوت الريح الذي يشق حركته، أن ندرك أنه نشيد لملكه، كما يمكن لنبته أن تنشده"¹.

هذا النص الذي كتبه فيلسوف وشاعر يملك الحس الكهنوتي بالجمال، يبدو لنا نصا نموذجيا، قمينا بأن يكون هنا مدخلا للموضوعات التي ستثبت هنا تفكيرنا وتأملنا. فهو يربط بين "جدلية الحب" و"الفن الكهنوتي"، باعتبار أن هذا الأخير يقوم مثل سابقه على المبدأ نفسه: الوحدة الجوهرية بين الكائنات المرئية واللامرئيات. ويضيف بروكلوس أيضا: "يمكننا أن نرى على الأرض شموسا وأقمارا في محيط أرضي، وأن نرى في السماء النباتات كلها، والأحجار والحيوانات في محيط سماوي، تعيش بشكل روحي"². إن هذه الوحدة ذات الجوهر الواحد التي تتعدد في العديد من الكائنات، لا تدرك بفضل برهنة تعود إلى العلل انطلاقا من الآثار : إنها إدراك التناسب. والجاذبية المتبادلة والتزامنية بين الوجود الظاهر ومبدئه السماوي، أي أحد تلك المبادئ التي يسميها بروكلوس في مكان آخر الملائكة الخلافة والمنقذة، المتجمعة في جوقات، والتي تصاحب الملاك الأكبر أو الإله الذي يقودها³، بالشكل نفسه الذي تواكب به زهور الأرض الملاك الذي هو رئيس "السلسلة الإلهية" التي ينتمون إليها. إن هذه الوحدة الجوهرية يتم إدراكها هنا في الظاهرة المرئية التي تتصل بزهرة، أي في هذا الانتحاء tropisme الذي يجعل عباد الشمس يميل حيثما مالت الشمس. وإذن، فإن هذا الانتحاء، حين يُدرك كظاهرة تناسب، هو لدى النبتة فعل وانفعال في الآن نفسه، وفعله (أي انقلابه) يتم إدراكه باعتباره الفعل (أي الجاذبية) الذي يقوم به الملاك أو الأمير السماوي الذي تحمل من ثم اسمه. وانتحاؤها الشمسي (أي "انقلابها" جهة أميرها السماوي) هو إذن في الحقيقة انفعال وتأثر شمسي héliopathie (أي الانفعال الذي يُمارس عليها). وهذا الانفعال (الباثوس)، هو الذي ينكشف في الصلاة باعتبارها فعل ذلك الانفعال الذي يجذبها إليه من خلالها الملاك اللامرئي. إن هذه الصلاة هي إذن انفعال "وحدتهما التفاعلية" أي تآسهما وتناسبهما (وعلينا هنا أن نأخذ كلمة "sympathie" في مدلولها الاشتقاقي الأصلي الذي فقد الكثير من قوته في اللغة المتداولة) فمن خلال هذا التناسب تتحين تطلعاتهما المتبادلة المؤسسة في تآلف جوهرهما.

من ناحية أخرى، وبما أن التناسب هنا شرط ونمط للإدراك (وليس من التهور في شيء أن نفترض أن كل الناس لا يدركون هذه الصلاة الصامتة للنبته)، علينا أيضا الحديث عن الوظيفة العقلية أو الإدراكية للتناسب لدى رجل كبروكلوس. فهي من حيث هي كذلك، تفتح بعدا جديدا للكائنات، أي بعد لامرئيهيم، وربما أيضا الوسيلة الوحيدة لمعرفة أو إدراك هذا اللامرئي، بمقدار ما أن قوسا منقطعا يرسم لنا ذهنيا مسقط المنحنى الغائب. علينا إذن أن نتحدث هنا عن انفعال pathos يتم الإحساس به بشكل مشترك مع الزهرة، يكون ضروريا لإدراك التناسب الخاص الذي يؤثر فيه، والذي يجعله وهو يدركه ينفث في الزهرة وظيفة التجلي المقدس.

وإذن، بفضل مفهوم الانتحاء الذي يكون في عباد الشمس ضربا من الانفعال الشمسي (أي تناسبا مع ملكه)، ومن ناحية أخرى مع فكرة إدراكه التي تفترض لدى الملاحظ تناسبا مع إدراك الزهرة، وهو تناسب يفتح لنظرته بعد التجلي (باعتبار أن حركة الزهرة تدرك من قبله كصلاة يبلغ مداها بعدا تشير له الزهرة بحركة تتكلم من غير استعمال اللغة)، بفضل كل هذا، نحن نتوفر على العناصر الأساس لتوجيه بحثنا. وسنقوم بذلك أفضل إذا ما نحن شققنا طريقنا الخاص انطلاقا من تقاطع للطرق يمكننا أن نحدده بالنقطة التي تتقاطع فيها الطريق التي سلكها باحثون آخرون مع طريقنا.

لقد ربط نص بروكلوس بين مصطلحي الانتحاء tropos والتناسب sympathie. إنهما المصطلحان اللذان تم تمييزهما فيما مضى في بحث مبتكر في سياق ديني آخر، والذي كان فحواه يتعلق بتأسيس ظاهريات الديانة النبوية من خلال مفاهيم جديدة⁴. ومن غير أن ألع هنا على هذا البحث ذي المزايا الكبرى، فيمكننا الانتباه إلى أنه أشار إلى أنه يوظف فينومينولوجيا التناسب لتحليل الديانة النبوية، وأنه ينتهي إلى المعارضة وبمطلحات تضادية، بين مقولات الديانة النبوية ومقولات الديانة الصوفية. وتباين مع إله الألوهة المصابة بفقر الدم حتى شحوب المفهوم، أو مع إله الأخلاقيات حارس القانون الأخلاقي فإن ذلك البحث سوف يبلور مفهوما للإله التأثري الانفعالي، أي إله يعاني ويتأثر، وهو مفهوم ظل دوما يشكل الفضيحة التي تخشاها الفقه وعلم الكلام في الإسلام كما في المسيحية واليهودية. فمفهوم إله يتأثر بالأحداث البشرية والأحاسيس الإنسانية ويتفاعل معها دوما بشكل شخصي، أو باختصار أن توجد ألوهة بجميع معاني هذه الكلمة (تأثر

انفعال، عاطفة) أمر يقود الباحث إلى الحديث عن هذه التأثيرية كما لو كانت مقولةً فريدة من نوعها⁵. وهذه المقولة لا يمكن فهمها كصفة لجوهر مأخوذ في ذاته، وإنما باعتبارها انفعالا انتقاليا، أي علاقة فعلية بين الإنسان وربه في تناسب انفعالي أي في تفاعل (sympathesis)، وهنا أيضا علينا العودة إلى المعنى الاشتقاقي للكلمة).

إن مقولة الانفعال و التأثير كما نتمثلها هنا، تبلور عفويا مقولة الانتحاء، أي أنها مقولة تكشف الله للإنسان باعتباره "انقلابا" لله وهو يستدير نحو الإنسان. إنها مبادرة إلهية، وانتحاء إنساني anthropotropisme يحجز السيادة الإلهية ويصادق عليها، باعتبارها المسؤولية الإلهية المشتركة، وذلك في تباين مع كل فكرة عن "انقلاب" الإنسان نحو الحق، أعني ضربا من الانتحاء الإلهي théotropisme يكون حركة ناتجة عن المبادرة الإنسانية.

كما أن التباين، كما تمت إقامته هنا، سيتبلور عبر سلسلة من الأطروحات المضادة، لا يمكن فهمها إلا إذا اختزلنا مفهوم الديانة الصوفية، وهو المفهوم المتنوع تنوعا لا حصر له، في نمط وحيد، سيكون مثلا شكل من أشكال اليوغا. إن هذا الاختزال غير المقبول يقود إلى القول بأن النبي يعيش أساس علاقة ووضعية حوارية، وبأن الحالة النبوية تتطلب تجليا، وهو ما يتباين مع وجد extase المتصوف. بالمقابل فإن ديانة المتصوف سيكون منتهاها هذا الوجد الذي تتحلل فيه الشخصية الإنسانية وتوغل في الوحدة الإلهية اللانهائية، بحيث إن شرط التناسب يندثر عبر ذلك. وباعتماد هذه الأطروحة سيتم القول بأن النبي يجهل دقائق اللاهوت السلبي المتعلق بالجوهر الإلهي، فيما أن الصوفي يجذب اللاهوت السلبي الذي يرفض أن يكون للإله أي علاقة بهذا العالم. وفي الأخير ستتم المعارضة بين النبوة العاطفية لدى هذا الطرف وذاك. فلدى نبي بني إسرائيل، ثمة اهتمام نضالي بالقضية الإلهية في هذه الدنيا، ولدى الصوفي ثمة الاشتياق والحماس والتطلع للوجد من خلال اللامبالاة بأمور الدنيا، والتوله بالمصير الشخصي. بالجملة، هنالك من جهة توحيد في الإرادة والإحساس، وهنالك في الجهة الأخرى توحيد للجوهر. وستكون الوحدة التفاعلية التي يعيشها وعي النبي، نقبض الأطروحة للوحدة الصوفية للعرفانيين⁶.

لقد ألححت عنوة على هذه المقولات المنتمية لتجربة دينية يتم تحليلها كظاهرة

تناسب، أي كجواب للإنسان عن ضرورات إله تأثري استهوائي . فالمسألة كلها تكمن في معرفة إذا لم يكن في تنوع التجارب الصوفية مكان حيث الديانة الصوفية تبدو كديانة تفاعلية، أي باعتبار أنها لا تشكل نقيضا لمقولات الديانة النبوية فهي تمثلها بتجاوز التعارض الذي رأينا أنه ينشأ بالعلاقة مع نمط معزول من التجربة الصوفية . وربما كانت الانتحائية التي تقوم بها الزهرة باعتبار "انفعالها الشمسي" قد وضعتنا على الطريق، إذا ما نحن سمعنا كصدى لها الآية القرآنية التالية: "ألم تر أن الله يسبح له ما في السموات والأرض والطير صافات كل قد علم صلواته وتسبيجه والله عليم بما يفعلون" (سورة النور، آية 41). فالمسألة تتلخص في معرفة إذا ما كان الفقه الصوفي للجوهر المتعالي محصورا في تجربة الإله التأثري : وإذا ما كان الوجد يقصي كل وضعية حوارية: وإذا كان من الممكن وجود تفاعل أي انفعال مشترك sympathea من غير وحدة في الجوهر : بالجملة إذا ما كانت الوحدة الصوفية النمط الأساس للوحدة التفاعلية، وإذا ما كانت ميتافيزيقا الوجد تقوم على نظرية للتجلي . وعن هذه الأخيرة، سنرى أنها تتباين بشكل واضح وجوهري مع فكرة التجسيد في معناه الوثوقي السائد . لكن أن يكون نمطا التجربة هذان، اللذان اعتبرا متعارضين من لدن آخرين، قادرين على التفاهم المتبادل وعليلترابط، فذلك ما يفترض تجربة صوفية تكون في وسط ديني يتمحور حول مجال للنبوة يتصور هو نفسه كنموذج للتجربة الصوفية.

يستجيب التصوف الإسلامي يستجيب لهذا الشرط استجابة كاملة. ونحن هنا لا نحيل إلى وثوقية الإسلام الرسمي، فثمة هوة كبرى. إننا نعني بالتصوف بدقة مجموع ما نجمعه، لأسباب أفصحنا عنها آنفا، تحت اسم "العاشقين" وهو الاسم الذي كان يطلقه المتصوفة على أنفسهم باعتبارهم محبين وعاشقين ومشغوفين وأرباب الهوى، والذي يمكن مقابله في اللغة الفرنسية بـ "les fideles d'amour" الاسم الذي أطلقه على أنفسهم صحابة دانتلي، وهو ما يكفي لتوكيد التلامح المشتركة لهؤلاء وأولئك، والتي تم تحليلها في أبحاث لا تنسى⁷. وهنالك شخصيتان تهيمنان على مجموعتهم كما ذكرنا بذلك: ابن عربي، الشيخ الأكبر للحكمة الصوفية، وجلال الدين الرومي الشاعر الإيراني المنشد لديانة الحب التي يتغذى لها من الإحساس الكشفي للجمال المحسوس⁸ [...] . ويمكننا أن نلاحظ كيف أن تجربة الأفلاطونيين الجدد في الفكر

الإسلامي (كالسينويين والإشراقيين التابعين للسهروردي) ومعها تجربة تلامذة ابن عربي وجلال الدين الرومي، تتجهان معا نحو النموذج الأصل نفسه ورمزيته. فالدرس المشترك فيما بينهم جميعهم يوجهننا نحو ما يلي: إذا ما وجد، بل إذا ما كان ثمة وجوب لمعطى تجريبي يمكن من الحديث عن تأثير إلهي، وعن هوى إلهي عبر الإنسان ومن أجله (أي "انفعالية إنسية" anthropopathie) يكون باعنا "لانقلاب" الكيان الإلهي إلى إنسان (أي "انتحائيته الإنسانية") فإن المعطى التجريبي الوحيد لا يمكن أن يكون إلا حالة مشابهة في الإنسان، حالة تكون مكملة له (كتناسب تأثري) ينكشف فيها التأثير الإلهي. بعبارة أخرى، فإن هذه الحالة لا يتم بلوغها وليس لها من واقع تجريبي لها إلا في حال يعيشه الكائن الإنساني كتجل انفعالي، وكمألوهية théopathie أو كتجل انتحائي théotropisme. وهو ما يعني أن الإنساني لا يبلغ مباشرة سؤالا يطرح عليه من الخارج (فذلك ضرب من التأمل الخالص): إنه يبلغه في الجواب، وهذا الجواب هو كيانه نفسه في نمط وجوده الخاص مطلقا كما يرغب فيه ويمارسه (مثلما عبر انتحائية عبّاد الشمس عن الوجود الخاص لهذه الزهرة).

يتعلق هذا الجواب إذن بالمقدار الذي يغدو به الإنسان "قادرا على الله"، ذلك أن هذه المقدرة هي التي تحدد وتقيس التناسب باعتباره وسيطا ضروريا لكل تجربة دينية. وهنا أيضا فإن حركة عباد الشمس التي يتحقق معناها الشامل خارج المرئي تشكل درسا لنا. من اللازم وجود ألوهة، كما لدى بروكلوس وهو "ينصت" لهذه الزهرة تمارس صلاتها ودعاءها، لإدراك معناها، وهذه الألوهة هي فعلا حدس الممكنات غير المتحققة بعد. وإذا كنا نتحدث مع مارك شيلر عن الوظيفة الإدراكية للتفاعل⁹، فذلك فعلا كما لو كانت ألوهة تتجاوز الواقع المعطى، لأنها معنى أنماط الوجود المفترضة¹⁰. باختصار، فإن السبيل الذي علينا أن نسلكه منذ الآن يمر من هتين المرحلتين: التعرف على الإله التأثري في حكمة صوفية تحافظ على المفهوم المزدوج للإله غير القابل للمعرفة والإله المتكشف، وفهم كيف أن لغز أصل المخلوقات يعبر عن نفسه باعتباره تعاطفا ورحمة compatissance، وتفاعلا إلهيا يحرر الكائنات من عدم وجودها، وهو ما ينجم عنه تفاعلية إنسانية إلهية تجعل الخالق الإلهي والمتفاني في حبه متعاضدين في وجودهما نفسه. بعبارة أخرى فهم كيف أن الانفعال الإنسي بالإله

والانفعال الرباني بالإنسان يكونان دائما في تفاعل تبادلي مستمر، وأن الوحدة الصوفية ليست متعارضة مع الوحدة التفاعلية وإنما يلزم أن تؤول باعتبارها وحدة تفاعلية.

2. "الإله التأثري"

إن مبادئ اللاهوت السلبي لا تزال بعيدة عن أن تقصي من ذاتها كل وضعية حوارية، بل هي العكس تعود إليها لتؤسس أصالتها. ذلك أيضا هو حال العرفان في الإسلام الذي تمتلك مبادئه ملامح جديدة مشابهة للعرفان بصفة عامة، تلك المبادئ التي هي أيضا الأكثر إثارة لحنق العقيدة الراغبة في التحديد العقلي للأمر. فالبنية هي هي لا تغير: ثمة "ما يوجد في الأصل"، أي فيما وراء الوجود "الموجود" "الإله غير الموجود"، أي الرب غير القابل للمعرفة وغير القابل للتكهن¹¹. وثمة الإله المكشوف، أي العقل الفاعل والمتقبل للأسماء الحسنى، والقادر على إقامة العلاقة. وإذن، فليس بالبحث عن تراض لصالح هذا المفهوم أو ذاك وإنما بالحفاظ الصارم على تزامن الرؤية، يمكن الوصول إلى الحديث عن إله تأثري، لا باعتبار هذا الأمر مطلبا نظريا ضد اللاهوت أو الفقه الوضعي المهموم بمعتقد الثبات الإلهي، وإنما كتنام داخلي يقوم تجريبيا بالمرور من الهوة والسكون الجوهرية الإلهية إلى صور وأقوال مؤسسة إيجابيا.

ويبدو أن العرفان الإسماعيلي له هنا أكثر من سمة مشتركة مع مذهب ابن عربي. ويُمكن المصدر الاشتقائي الذي قدمه لاسم الألوهة "الله" من تسليط خيط من الضوء على السبيل الذي نسعى لأن نسلكه. فبالرغم من تحفظ النحو العربي على هذه النقطة، فإنه يعتبر أن الاسم إله اشتق من "وله" التي تعني الغمة والضنى الهرب...¹². إن هذا الاشتقاق الذي يمنح للاسم الإلهي (إله=وَلَهُ) معنى "الغمة"، يؤكد المفكرون الإسماعليون باشتقاق آخر ربما يكون أغرب من سابقه، لأن النحو لا يعود ساريا عليه هذه المرة. غير أن انطباع العسف ينمحي إذا ما تصورنا الهم الأساس الذي يقف وراء ذلك. يتمثل هذا الاشتقاق في اعتبار الألهانية (المشتقة من جذر إله، والتي تعني الألوهة مثلها مثل كلمات: إلهة، ألوهة، ألوهية) كما لو كانت كتابة رمزية، بحيث ما

أن ندخل عليه علامة من العلامات (كالتشديد بتضعيف حرف النون)، حتى نجد أنفسنا انطلاقاً من الجذر هنن أمام كل ما يعبر عن الشوق والرحمة¹³.

ومن ثم يأتي الاسم العلم للألوهة، ذلك الذي يعبر عن عمقه الحميم الخفي، والذي ليس هو الواسع والجبار كما تسميه علوم الربوبية العقلانية. إنه الحنين والحزن. ولا شيء يمكن أن يشهد أفضل من ذلك على الإحساس "بإله تأثري"، وهو حس ليس بأقل أصالة من ذلك الذي أثارته، كما أشرنا إلى ذلك في النقطة الأولى من هذا الفصل، ظاهريات الديانة النبوية. إننا إذن في قلب عرفان صوفي، ولهذا رفضنا الانصياع إلى الانغلاق في الثنائية التعارضية التي قدمت لنا. ففي الحكمة الإسماعيلية لا يمكن أن تكون الألوهة المطلقة معروفة أو مسماة مثل "الله": فالله اسم يقع على المبدع الأول¹⁴. وهذا الاسم يعبر إذن عما فيه من الحنية والاشتياق الذي يسعى دوماً إلى معرفة المبدأ الذي يمنحه أصله الأزلي: إنه اشتياق الله المنكشف، أي المنكشف إلى الإنسان، والساعي إلى ذاته فيما وراء وجوده المنكشف. وهو سرُّ إلهي خصوصي لا يمكن فككه، إذ لا يمكن الوصول إلا إلى إحالة إيحائية. لكن بما أن سعي الملاك هذا باعتباره مسعى للإله المنكشف التَّوَّاق إلى معرفة الإله الذي يكشف، فإن تفكُّرنا وتأمُّلنا يمكنه أن يدركه (بما أن ذلك الكشف لا يكون أبداً إلا لنا وبنا) باعتبار أنه في المخلوق الأسمى والأول، الصورة التي من خلالها وفيها تنكشف غمة الحق غير المعروف التَّوَّاق إلى أن يكون معروفاً من خلالها وبها. ومع ذلك يظل السرُّ الإلهي المخصوص غير مفكوك، إذ لا يمكننا أن نعرف إلا ما يكشف عنه من ذاته فينا. لكن، وبفضل فعل معرفة تظل دوماً غير مكتملة، تستجيب لرغبة في الانكشاف لا تشبع أبداً، فإننا نمسك منه بجانب يمكنه أيضاً أن يحدِّد لنا نقطة انطلاق الحكمة الشخصية لابن عربي.

إن إطار هذه الدراسة يجرنا إلى الاختصار الشديد، قد يؤدي أحيانا إلى الغموض والأخطر من ذلك إلى النقصان. لكن علينا أن نجازف بذلك.

ما هو أساس ومعنى هذا الحزن المتصل بـ "الإله التأثري"؟ كيف تم إدراكه من قبل المتصوف باعتباره محددًا للتفاعل بين اللامرئي والمرئي، وباعتباره سرُّ تشارك تأثري بين الإنساني والإلهي.

وفي البداية، لنتذكر الحديث الذي لم يكف متصوفة الإسلام عن التأمل فيه، ذلك

الحديث الذي تكشف فيه الألوهة عن تأثريتها: "كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أُعَرَفَ".
وبالكثير من الوفاء لفكر ابن عربي سنترجم ذلك كما يلي: "حتى أكون فيها موضوعا
لمعرفتي". ذلك الهم الإلهي، وتلك الرغبة في الانكشاف ومعرفة الذات في المخلوقات
حين تتعرف على الخالق، هي الطاقة المحركة لدراماتورجيا إلهية بكاملها، ولنشأة كونية
أزلية. إن هذه النشأة الكونية ليست فيضا بالمعنى الأفلوطيني للكلمة، ولا خلقا من
عدم. إنها بالأحرى مشهد من مظاهر الوجود، عبر اشتداد النور المتزايد في قلب المبدع
الأول، وبالضبط، عبر سلسلة من التجليات¹⁵. وهنا يظهر أحد العناصر الأكثر تميزا في
فكر ابن عربي، هو نظرية الأسماء الإلهية (التي تسمى أحيانا وعن خطأ "أسطورته" عن
الأسماء الإلهية).

توجد الأسماء الإلهية من الأزل في الجوهر الإلهي، وهي ذلك الجوهر نفسه، لأن
الصفات التي تشير لها، بالرغم من أنها لا تتطابق مع الجوهر الإلهي من حيث هو كذلك
ليست مع ذلك مخالفة له. تسمى هذه الأسماء أربابا، وبالرغم من أنه من الصعب وصفها
بالأقانيم غير أنها تمتلك بنيتها¹⁶. من الناحية التجريبية نحن لا نعرف تلك الأسماء إلا
بمعرفتنا لأنفسنا (وتلك هي الحكمة الأساس). فالله يصف نفسه لنا بنا. وهو ما يعني
أن الأسماء الإلهية هي جوهرها متعلقة بالكائنات التي تسميها، بالشكل الذي تكتشفها
فيه هذه الكائنات وتحس بها في نمط وجودها الخاص. لهذا فإن هذه الأسماء تسمى
أيضا حضرات، أي مثل الحالات التي من خلالها تنكشف الألوهة للمؤمن في هذا
الشكل أو ذاك من أسمائها الحسنى¹⁷. فالأسماء الحسنى لا تأخذ إذن معناها الكامل إلا
من خلال وبالكائنات التي تعتبر مظاهر لها، أي المظاهر التي تتجلى فيها. إن هذه
الأشكال أيضا، باعتبارها سندا وأساسا للأسماء الإلهية، قد وجدت منذ الأزل في الذات
الإلهية" إنها كياناتنا الباطنة، وفردياتنا الموجودة في حالة شروط أبدية وأصلية في الأعيان
الثابتة¹⁸. وتلك الفرديات الباطنة هي التي تسعى منذ الأزل إلى الوجود الفعلي
المحسوس. وسعيها ليس غير حنين للأسماء الإلهية الطامحة إلى الانكشاف. وحينين
الأسماء الإلهية ليس غير الغمة التي تنتاب الحق غير المنكشف والقلق في لامعروفيته
وفي انحجابه¹⁹.

ومن ثم تلك الغمة التي تستدعي من الأعماق الغائرة للألوهة "نفس الرحمان"¹⁹،

وأرغب أن أقول بقوة اشتقاقية أكبر "نفسا رحمانيا". هذا النَّفس يؤشر لانبساط الغمة الإلهية التي تمارس رحمتها وتتفاعل مع قلق وغمة أسمائه الحسنى التي ظلت غير معروفة، والنفس ينفث ويدعو للوجود الفعلي، في هذا الانبساط نفسه، كثرة الموجودات الفردية التي من خلالها ومن أجلها تجلت هذه الأسماء الإلهية أخيرا بشكل فعلي. وهكذا، فكل موجود يكون في وجوده الخفي نفيسا للرحمة الإلهية الموجدة²⁰، والاسم الإلهي "الله" يصبح مرادفا كاملا لـ "الرحمن". فانطلاقا إذن من الإله غير المعروف في اللاهوت السلبي يفتح العرفان الصوفي على "الإله التأثري" وذلك ما يهمنا. فمن جهة يعبر النَّفس الرحماني هنا عن التأثر الإلهي، ويخلص الأسماء الإلهية، أي يحرر الكائنات من الافتراضية التي كانت محبوسة فيها، قلقا على الطاقة الإيجابية الكامنة فيها، ومن جهة أخرى فإن تلك الكائنات نفسها تحرر الحق التي هي أسماء له من عزلته ووحدته في اللامعرفة. وهنا، يتم في الأزل التعاقد على هذا التناسب التأثري الذي سيجعل الحق والعبد، والعاشق والمعشوق متضامنين إلى الأبد في الوحدة والحوار "التأثري المتبادل" *compassionné*.

من الآن يمكننا أن نلاحظ أن فكرة الرحمة الإلهية باعتبارها محررة للمخلوقات، بعيدة جدا عن اسم الرحمة المعروف لدى الفقهاء المكتفين بظاهر النص باعتبارها شفقة على العباد، وتسامحا أو مغفرة للآثمين. لا يتعلق الأمر بتصور أخلاقي أو عظمي، وإنما بتصور ميتافيزيقي متصل بالضبط بالفعل الأصيل لميتافيزيقا الحب²¹. ثمة ملاحظة أخرى، فالنفس الرحماني هذا باعتباره ظاهرة للحب الأولي، هو في الآن نفسه قوة فعالة وخلاقة ومحررة للمخلوقات وقوة سكونية، أي أنها الجوهر و"المادة غير المادية" التي تتكون منها المخلوقات في كليتها، من الأرواح الملائكية حتى مخلوقات الطبيعة فيما فوق العناصر ومخلوقات الطبيعة فيما تحت القمر²². إن هذا البعد المزدوج نجده في كل مراتب الوجود، كما أن الأسماء الحسنى هي في الآن نفسه فاعلة باعتبارها محددة للصفة التي تسبغها على الصورة المحسوسة التي تتطلع إليها، ومنفعلة باعتبارها محددة بهذا وفي هذه الصورة التي تجليها تبعا لضرورة شرطها الأزلي²³. وهذه البنية هي التي تضع وتحقق شروط فهم ظاهرياتي لا يكون مراقبة نظرية، وإنما هوى مشتركاً ورحمة، أي هوى ووجدا معيشا ومشاركاً مع الموضوع المفهوم، أي تفاعلا. فالأسماء الحسنى ليست صفات أسبغها العقل النظري على الذات الإلهية من حيث هي كذلك : إنها

جوهريا أطلال فعلها فينا، وهو فعل تحقق به وجودها من خلال وجودنا، والذي يأخذ فينا شكل ما يمكن تسميته بـ الدلالة المفعولية *significatio passiva*، تبعاً للمصطلح الوسيط²⁴. بعبارة أخرى، فنحن لا نكتشفها إلا في الشكل الذي تحدث فيه وتكون فينا، حسب ما تفعله بنا، وكما هي هوانا وانفعالنا. وقد قلنا قبلاً: الله يقدم صفاته لنا من خلالنا.

ويعبر ابن عربي عن هذه النقطة الأساس بعبارة موجزة: "فيسأل المحجوبون الحق أن يرحمهم في اعتقادهم، وأهل الكشف يسألون رحمة الله أن تقوم بهم، فيسألونها باسم الله فيقولون يا الله ارحمنا. ولا يرحمهم إلا قيام الرحمة بهم"²⁵. وهو ما يعني أن دعاء العارف لا يسعى إلى أن يثير تجرداً في كائن موجود خارجه، يشمل فيما بعد ذلك برحمته. لا، إن هذا الدعاء يسعى إلى تحيين هذا الكيان الإلهي بالشكل الذي يتوق به إلى أن يكون الداعي به ومن أجله، والذي "في دعائه نفسه" هو عضو تأثيرته. إن دعاء العارف يعني ما يلي: اجعلنا مغمورين برحمتك ولنكن نحن كذلك، أي "كن بنا ما كان مبتغاك منذ الأزل أن تكون". فالمتصوف قد شعر أن جوهر وجوده نفسه نفس (روحاني) لهذه الرحمة اللامتناهية، فهو نفسه الشكل الذي فيه تجلت أحد الأسماء الإلهية. لذلك فدعاؤه لا يتمثل في السؤال (فهذا النوع من الدعاء لا يحبه المتصوفة²⁶) وإنما في نمط وجوده نفسه (مثله مثل صلاة ودعاء وتسبيح عبّاد الشمس وهو يتوجه نحو ربه). إنه دعاء يمتح أهميته من كونه يوضح مرتبة الاستعداد الروحي الذي بلغه، أي المقدار الذي غدا به "قادراً على الله". والحال أن هذا المقدار نفسه يتحدد بشرطه الأبدي الخاص، ويعين الممكن: "وهو ما كنت به في ثبوتك كنت به في وجودك، هذا إن ثبت أن لك وجوداً"²⁷. فعلينا ألا نرى في ذلك مصدراً للحتمية السببية في صورتها العامة، بل علينا تصور شيء من قبيل "التجانس القبلي" بالمعنى اللابنزي^{27a}.

عن هذا سوف تتجم نتائج خطيرة ورائعة في الآن نفسه. فمع ابن عربي تحدثنا منذ قليل عن "الحق المخلوق في الاعتقادات"²⁸، وهي عبارة تتكرر غير ما مرة على لسانه. ففي معنى ما (المعنى القدحي) هي تعني هذا الإله الذي يخلقه الإنسان الذي يظل محجوباً عن ربه، والذي يظل ذلك الإله محجوباً عنه بدوره ويجعل من إله معتقده وبصرامة مطلقة الإله الوحيد والمطلق. لكن علينا أن نطرح على أنفسنا السؤال التالي:

هذا "الحق المخلوق في الاعتقادات"، أليس نتيجة للافتراض الأزلي للكائن الذي يخلقه هكذا؟ أليس على الأقل بداية لتجل ما؟ والرحمة الإلهية حين تشمل الأسماء الحسنى في لانهايتها، ألا تشمل أيضا عين الممكنات التي تعتبر شكلا لظهورها؟ أكيد أنه من اللازم السير بالأمر حتى منتهى النتائج. وهو ما يصرح به ابن عربي قائلا: "الحق المخلوق في الاعتقادات أول شيء مرحوم بعد رحمتها نفسها"²⁹.

أن يصبح المرء نفسه رحيمًا، يعني أن يكون بنفسه على صورة الرحمان فيشعر بغمة لانهائية إزاء الممكنات الافتراضية التي لم تخلق بعد: وهو ما يعني أن يشمل في تفاعل ديني شامل تجليات تلك الأسماء الحسنى في كل المعتقدات. لكن هذا التفاعل يعني بالضبط عدم التقيد بحدودها: إنه يعني انفتاح النفس على تلك الممكنات، وفتحها على أنفسها وعلى الامتداد الذي يتضمنه العطف الإلهي الأصلي، وحمل إشراقها في التجلي إلى أقصى حد: كما يعني "تحرير" تلك الممكنات، لأن الرحمة الإلهية تسري هكذا في للأزل، أي تحريرها من الافتراض والجهل اللذين يتركها حبيسة حدودها وصرامتها. فلأن التفاعل الديني يأخذها هكذا على عاتقه يمكن ذلك من الانفلات من الطريق المسدود، أي من إثم الصنمية الميتافيزيقية. فهذا التفاعل وحده يمكن من جعل مخلوق ما قابلا لتلقي نور التجليات. يأخذ رفض الأسماء الإلهية لدى الناس أشكالا عديدة، بدءا من الإلحاد الخالص البسيط إلى التعصب بجميع تنويعاته. وكلها نابعة من الجهل نفسه بالغمّة اللامتناهية للحق الساعي لأن يجد لأسمائه غير المعروفة عبدا مشمولا برحمته³⁰. إن تعلم العارف يتمثل في معرفة ممارسة الوفاء لربه، أي لاسم من الأسماء الحسنى يشكل جزءا من كيانه الجوهري، ولكن أيضا في فهم قول ابن عربي: "فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها". ومن كان كفيلا بذلك هو العارف، أي "من رأى الحق منه فيه بعينه"³¹. ومن يقبل بذلك كمن يرفضه يتلقى الحكم نفسه: الحق الذي من أجله تحيا، هو الذي به تشهد، وشهادتك هي أيضا الحكم الذي تنطق به عن نفسك.

لا يتسرع المرء هنا في الحديث عن منزع نسبي أو وحدة الوجود أو عن التوفيقية، ذلك أن الأمر لا يتعلق بوجهة نظر فلسفية ولا بتاريخ للأديان. الأمر يتعلق بمعرفة العامل الحقيقي في فعل التحيين الديني بامتياز الذي تكشفه لنا، ولو كان ذلك باختصار،

فينومينولوجيا الصلاة والدعاء وقد تم تطبيقها تبعاً لمبادئ تصوف ابن عربي. الفكرة الأساسية تتمثل في ما يلي : لا يمكن أبداً للحالات المرئية والظاهرة والخارجية، ولا للظواهر أن تكون عللاً لظواهر أخرى، فالعامل الفاعل هو اللامرئي واللامادي. الرحمة فاعلة ومحددة، إنها وراء وجود وضرورة ما هي عليه، لأنها حالة روحانية³²، ونمط فعلها لا علاقة له بما نسميه عليه جسمانية، وإنما هو تفاعل. ولا يبقى غير ظهور تلك الرحمة في كل حالة من الحالات باسم الوجود الذي يقع عليه انفعاله ووجده : مثلاً التأثيرية الشمسية في حالة عباد الشمس، والتأثيرية الإلهية في حالة المتصوف.

إن ما تفعله الصلاة باعتبارها دعاء، أي ما ترجمه إلى فعل هو ذلك الرد، أي ذلك الانفعال الفاعل في أحد المكونين للكيان الشامل لمن يدعو أو يصلي، أي بعد كيانه الظاهر. أما ما يفعل في هذا الدعاء، فهو وجوده الباطن، أي بعده المتجاوز له، والجانب السماوي لكيانه باعتبار عينه الثابتة، أي في الجوهر نفس هذه الرحمة الإلهية التي تدعو أحد الأسماء الحسنى للوجود بالفعل فيها. تلکما هما بالفعل الوجودان المكونان للوجود الكلي لكائن ما، الوجودان اللذان يسميهما ابن عربي اللاهوت والناسوت، أي الطبيعة أو الشرط الإلهي والشرط الإنساني أو الخَلقي³³. ذلك ما يتم تناسيه بسهولة حين يتم التسرع بالحديث عن وحدة الوجود لدى ابن عربي، كما لو كان اللاهوت والناسوت لباسين يمكن للمتصوف التدرّب بهما الواحد بعد الآخر حسب الاختيار. وحتى نتجه إلى عمق الأشياء هنا (ورهان المشكل ذو خطورة جاسمة للمذهب الروحاني بكامله)، علينا أن ننتبه إلى ما يلي : إذا كانت تجربة النبي قد تم تأملها وعيشها كنموذج للتجربة الصوفية، فذلك نظراً لنموذجية التعالق بين اللاهوت والناسوت في شخصه. فهذه العلاقة لا يتم تفكيرها باعتبارها وحدة أقنومية للطبيعتين (على طريقة عيسوية المجامع المسيحية)³⁴، وإنما كوحدة للتجليات، أي للاسم الإلهي والصورة المحسوسة باعتبارها المظهر الذي يتبدى فيها ذلك الاسم. إنهما معاً، لا باعتبارهما منفصلين ولا باعتبارهما مندمجين، يشكّلان كلية اسم من الأسماء الحسنى، الواحد منهما كرب والآخر كعبد. فالواحد منهما ينسجم مع الآخر من خلال عهد عبودية وسيادة، أو عبادة محبة يجعل منهما "متجاوبين" مع بعضهما، وهو عهد ينبثق مع العهد الأصلي للحب الإلهي، ونفس الرحمة باعتباره حنين الأسماء الإلهية المتطلبة للمخلوقات التي ستكشفها. وإذا ما نحن

كففنا عن التفكير بمفاهيم ذات بعد تجسيدي، المألوفة في اللاهوت الغربي منذ قرون، لكي نفكر فعلا شروط وبنيات التجليات، عندها فإن الوحدة التصوفية ستبدو لنا كما لو أنها تحقق فعلا وحدة تفاعلية³⁵.

3. عن "الوحدة الصوفية" باعتبارها "وحدة تفاعلية"

لقد تمّ تقديم هذين المصطلحين لنا باعتبارهما متعارضين (انظر فوق الفصل الأول). غير أن السبيل الذي يسلكه بحثنا يبدو أنه يقود إلى خطاطة للتجربة الروحية يتأول الواحد فيهما الآخر بحيث لا يتعارضان أبدا. لنستعد المراحل: كل مخلوق هو مظهر أو مجلى للوجود الإلهي الذي يتجلى فيه متلبسا باسم أو عدة أسماء من الأسماء الإلهية. والعالم هو مجموع الأسماء الإلهية التي يتسمى بها حين نسميه من خلالها. فكل اسم متجل من أسمائه هو رب الموجود الذي يظهره (أي الذي هو مظهره). فكل موجود هو مظهر الرب الخاص، أي أنه لا يظهر الحق إلا مخصوصا ومفردا في هذا الاسم. لا موجود محدد ومفرد يمكنه أن يكون مظهر الألوهة في كليتها، أي في مجموع أسمائها الحسنى أو مجموع "الأرباب". يقول ابن عربي: "وكل موجود فما له من الله إلا ربه خاصة، يستحيل أن يكون له الكل"³⁶.

وهكذا ترسم خطاطة تثبت ضربا من الكلية الألوهية *kathénothéisme* المحقق في سياق تجربة صوفية. ولا يتعلق الأمر بتشذير للوجود الإلهي، وإنما بحضوره الكلي في كل مرة في صورة تكون فردية في كل تجل لأسمائه، فهو يظهر كرب متلبساً كل مرة بأحد هذه الأسماء. وهنا يجد المكان أحد العناصر الأساسية في روحانية مدرسة ابن عربي، أعني السرّ الذي يشكل هذا الرب باعتباره ربا، أي سر الربوبية³⁷. [...] ما الذي علينا فهمه من وراء هذه الكلمات؟ تكشف لنا عبارة لسهل التستري يوردها ابن عربي عن عمقها: "إن للربوبية سرا، وهو أنت، لو ظهر لبطلت الربوبية"³⁸. إننا نجد في كلام كهذا إحالة ضمنية لظاهرة الحب الأزلي الذي يشير إليه الحديث القدسي "كنت كنزا

مخفيا فأحبيت أن أعرف"، بما أن وجوده المعروف رهين بك (وهو ما يعني أنه لما يعرف بك فهو يعرف نفسه فيك)، كما أننا نعثر هنا على منطوق وضعية حوارية جوهرية، لا يمكن أن يشوهها أي ادعاء بوحدة الوجود.

إن سر الربوبية هذا يفترض أصلا تمييزا يسري في الديانة الحرفية العامة، بين الألوهية باعتبارها صفة لله موضوع العبادة، والربوبية باعتبارها صفة للرب الذي ندعوه ونرجع إليه³⁹. لكن الله في مصطلحات ابن عربي هو الاسم الذي يعين الجوهر الإلهي بصفاته كلها، أما الرب فهو الإلهي المشخص والمتفرد بأحد صفاته (من ثم اعتبار الأسماء الحسنى "أربابا"⁴⁰).

وبتحليل أكثر تفصيلا نصل إلى الخلاصات التالية⁴¹: ثمة أسماء ألوهية متصلة بالله، وأسماء ربوبية متصلة بالرب. والرب هو الاسم الإلهي المخصوص بالعلاقة بين الحق والمخلوقات الفردية المحسوسة، الروحية منها والجسمانية⁴². فإذا كانت العلائق بين الجوهر الإلهي مع هذه الأفراد في حالتها كأعيان ثابتة تعتبر مصدرا "لأسماء الألوهية" (كالجبار والمريد) من ناحية، فإن علائق هذه الأسماء مع المخلوقات العينية تعتبر من ناحية أخرى مصدرا "لأسماء الربوبية" (كالرزاق، والحافظ⁴³).

وما ينجم عن ذلك هو اسم إلهي خاص يفرض حالية مخلوق يكون هو ربه، أي عبده المعين مربوبا أي مفعولا. فكل موجود ظاهر هو صورة لاسم رباني هو اسم الله الذي يدبره، والذي من خلاله يفعل وإليه يكون المآل. وأن لا يكون واقع الرب صفة جوهرية في ذاتها، وإنما يتوافق مع المخلوق الموجه له في شكل مفعولي، ذلكم هو التشخيص الأسمى للظاهرة التي حللناها آنفا بالإحالة إلى الالة المفعولية. هذه الظاهرة تتبدى بالمقدار نفسه في حال الاسم الإلهي "الله"، ذلك أن هذا الاسم يصادر على الواقع الوضعي، ولو كان في جوهره مضمرا، لمخلوق ما يكون إلهها له. وإذن، فإن ذلك الذي به يصير ذلك الاسم إلهها، يتم تعيينه بطريقة غريبة باعتباره مألوها، وهو صيغة مفعول من الجذر "أله". بيد أن هذه الكلمة لا تعين أبدا المعبود، كما يمكن أن توحى بذلك الصيغة الصرفية. فالاسم الإلهي الموضوع هنا في صيغة "مفعول" يعين الموجود الذي به ومن خلاله يتحقق الواقع الوضعي للألوهية، فالمألوه هو العبد، أي ذلك الذي به يتكون الوجود الإلهي كماله له⁴⁴. إننا هنا، كما يعكس ذلك المعجم، نحس بأن

التأثرية pathos الإلهية وانفعال passion "الإله التأثري" الذي "أحب أن يعرف" [حسب الحديث]، يفترضان كمصطلح مقابل تأثرية إلهية في الكائن الإنساني الذي هو إله له. من ثم فإن الكلمة المجردة "مألوهية"، المصوغة على وزن المفعول ستجد مقابلها الدقيق في théopathie أي التأثرية الإلهية. لهذا فإن أحد شراح ابن عربي، حين فوجئ بالاستعمال الغريب لهذه الكلمة (حين يصرح شيخنا قائلا : "فنحن بمألوهيتنا قد جعلناه إلهًا") يرده إلى الشطح⁴⁵.

وتلك التفاعلية هي التي تفصح عن نفسها في نص كهذا : "فالألوهية تطلب المألوه، والربوبية تطلب المربوب، وإلا فلا عين لها إلا به وجودا أو تقديرا"⁴⁶. إنه نص "تأثري" بامتياز يذكرنا أولا بالغمّة الأصلية للأسماء الحسنى وهي قلقه في انتظار مخلوقات "ستسميها"، أي مخلوقات يكون وجودها مصدرا لظهورها العيني، وثانيا رحمة الكيان الإلهي "المتفاعل" مع غمة الأسماء الحسنى التي تعين جوهره، وهي لم يسمها بعد أي موجود، والذي يتغلب على وحدته بهذا النفس الذي يحين واقع ذلك "الأنث"، باعتباره سر الربوبية الإلهية. من ثم فانت الذي تؤتمن على ألوهية ربك، وعليك فقط تقع مسؤولية "أن تصبح قادرا على ربك" بالاستجابة مكانه. وهذه الاستجابة المشتركة التي تأتي من الرب الإلهي ومن عبده، وهذه الانفعال المتبادل الذي يحين بشكل متبادل الدلالة المفعولية لاسمهما، هي التي يبدو لنا أننا لا يمكن أن نجد لها موضوعا أفضل من كونها فناء.

إننا من دون شك نضع هنا الأصبع على سر روحانية تصوغ تعابيرها المفارقة للعلائق الحوارية كما تعيشها فعلا، في الآن نفسه الذي تدعوننا فيه إلى التفكير في بعض تشخيصات أو تمثيلات هذا الفعل الإلهي الذي يمنح فيه العاشق الوجود لربه الإلهي، وتدعوننا أيضا إلى احتذائها ومحاكاتها.

هناك، من بين العديد من الأمثلة، هذا البيت من قصيدة لابن عربي :

لذا فالحق أوجدني فأعلمه فأوجده⁴⁷.

إن هذا لا يعني أبد أن الإنسان يوجد الذات الإلهية باعتبارها فوق كل تسمية وفوق كل معرفة. فما يعنى هنا هو "الحق المخلوق في الاعتقادات"، أي الله الذي يظهر في كل نفس في الصورة التي تعتقدها هذه النفس تبعا لمؤهلاتها ومعرفتها، بالرمز الذي

تُحِينُهُ به ويقانون وجوده نفسه. إن البيت يقول في آخر المطاف ما يلي: : أعرف الله تبعاً للأسماء والصفات التي تتجلى لي وبني في صور المخلوقات، ذلك أن الله يتجلى لكل واحد منا في الصورة التي يحبها: فصورة حبك هي صورة المعتقد الذي تؤمن به⁴⁸. ومن كل هذا "أخلق" الله الذي يؤمن به والذي أعبدته. وسيقول ابن عربي: "فالله على التحقيق عبارة لمن فهم الإشارة"⁴⁹.

ومع ذلك، فليس كل هذا سوى جانب من جوانب الفناء الصوفي، ذلك الذي إذا نحن عزلناه يمكنه أن يغدو مصدر الفرح الماكر للمتكلم العقلاني وفضيحة الفقيه المتمزمت، غير أنه من الأكيد أنه لا يعبر عن كلية التجربة الصوفية التي نتحدث عنها. فحين يتم الحديث عن "إله مخلوق" علينا التساؤل: من هو في الواقع الفاعل في عملية الخلق؟ صحيح القول أنه من دون الحق باعتباره علة وجودنا، ومن دوننا باعتبارنا علة تجليه، فإن نظام الأشياء لم يكن له أن يكون على ما هو عليه، والله لن يكون لا إلهاً ولا رباً. لكن من جهة أخرى، إذا كنت أنت، عبد هذا الرب، الذي يملك "سر ربوبيته" لأنها تتحقق بك، فإن انفعالك به، أي الذات الفاعلة، ليس فعلاً "أنت" مستقلاً استقلالاً تخييلياً، باعتبار أن فعلك الذي ينشئه هو انفعاله فيك. ففي الواقع، "أنت" فاعل لفعل مبني للمجهول (أنت أنا). وهذا ما يعنيه متصوفتنا بقولهم بأن "سر الربوبية" هذا له بدوره سر⁵⁰ (هو سرُّ سرِّ الربوبية)⁵⁰.

وبهذا التدقيق، يتوقع المتصوفة النتائج التي يمكن أن يتوصل إليها النقد المفتون بالمنزع النفسي أو الاجتماعي، أي الألوهية باعتبارها إسقاطاً للوعي. إن "سرُّ السرِّ" يتمشى هنا مع تأكيدنا ضداً على تلك التفسيرات الاستنباطية، أن الأمر لا يتعلق الأمر بصنيع بعدي، وإنما بواقعة قَبْلِيَّة يطرحها فعل وجودنا نفسه. فكلية اسم إلهي هي هذا الاسم باعتباره ربا مع عبده (أي الشخص الذي يعبر اسمه عن العبودية التي تتمثل فيه، كعبد الرحمن، وعبد الكريم، الخ: وإذا ما أخذنا الأمر بصرامة، فالعقل الأول الذي يعتبر النبي مظهره، وحده له الحق في اسم عبد الله، لأنه يجمع الأسماء كلها⁵¹).

ل"سرُّ السرِّ" جانبان: الأول يتمثل في كون عبد الاسم إذا كان هو الذي يظهره، أي ذلك الذي يوجد به الاسم في العالم العيني، فإنه يشكل فعل ذلك الاسم، ويحقق مقاصد وإرادته⁵². هذا الفعل يحقق فينا دلالتها المفعولية: إنها مربوبية عبد ذاك الاسم

ومألوهيته: والإنسان يكتشف أن وجوده الخاص يتمثل في تحقيق تلك المألوهية، فهو يكتشف فيه رسم ربه، وهذا المعرفة من خلال "التفاعلية" هي أيضا ضمانته الأسمى، وتلك المعرفة هي ما نرغب في التعبير عنه بقولنا بأن الرب والمربوب يتقبلان بعضهما البعض ويرضى أحدهما عن الآخر⁵³.

أما الجانب الثاني فهو يتعلق بكون التعالق بين الرب الإلهي وعبده لم تبدأ أبدا في الوجود في الزمن. فإذا كانت المألوهية تطرح وجود الله الذي يعبد⁵⁴، فذلك لأن المعبود يكون هو العابد، وهذا الفعل لم يبدأ أبدا مع وجود العبد في الزمن. فمنذ الأزل يتحقق هذا الفعل في الأعيان الممكنة لهذه المخلوقات. والسؤال الذي يطرحه الحق على هذه الأعيان، أي الكائنات النماذج الأصلية هو: "ألست بربكم؟"، هو بمعنى ما حوار الحق مع "ذاته"، إنه سؤال يوجهه لنفسه فيها ويجيب عليه بها⁵⁵. وهو ميثاق "تفاعل" أزلي، لهذا من المستحيل أن ينفصل الحق عن أشكال وصور العالم ومن العبث أن نقوم نحن بذلك⁵⁶، أي أن ينفصل عن المخلوقات التي وهي تعبده تجعل منه إلهًا، لأن عبادته، أي مألوهيتها، هي شكل الرحمة الإلهية التي تشاركها معاناتها - com-patissence : فهو نفسه يمدح صنيعه في مخلوقاته التي هي تجلياته، بالرغم من أن مخلوقاته كلها لا تدرك تلك التجليات، لأن العديد من المخلوقات لا تدرك صلاة الصامت، أي صلاة ودعاء عباد الشمس مثلا الذي كان بروكلوس يدركه⁵⁷.

هذه المألوهية ستمنح شكلها للعبادة الإلهية التي يقوم "العاشقون" من خلالها بمنح الوجود لهذا "الإله التأثري" الذين هم له بمثابة الوجد والانفعال، وذلك من خلال تطعيم ذلك الوجد بكيانهم كله. ومن ثم، فإن حياة المتصوف، وهي تسعى إلى تحقيق الوحدة التصوفية، سوف تغدو ما يمكن تسميته عبادة تفاعلية. وسنقف فيما بعد على صورته الأصلية النموذجية. ومنذ الآن يدعونا ابن عربي إلى تأمل تشخيصها الأولي بامتياز في حالة إبراهيم مثالي وقد سما بفعل التحول الصوفي إلى مرتبة نموذج أصل لأهل الكتاب كلهم. إنه تعيين إبراهيم خليل الله، الذي يؤدي بشيخنا إلى أن يمثل في حالته حكمة تكون "حكمة مهيمية"⁵⁸، بحيث إن ذلك التمثيل هو الذي كان في أصل وجود إبراهيم مثالي أيضا في كتب الفتوة التي يتداولها المتصوفة⁵⁹.

صحيح أننا نجد في الغرب فلاسفة أدى بهم مفهومهم السامي للفلسفة إلى إعلان أن

الفلسفة أيضا عبادة إلهية . وسيكون ابن عربي وتابعوه موافقين على ذلك، شرط أن تعني "الفلسفة" شيئا آخر غير ما يفهمه الفلاسفة حصرا من هذه الكلمة، وهذا الشرط هو الذي يمكن ابن عربي من المماثلة بين الفيلسوف ابن سينا (على الأقل في فلسفته الظاهرة، لا ابن سينا الحكايات اليهودية وابن سينا "الحكمة المشرقية") والفقهاء الغزالي، لأنهما معا اعتقدا أنه من الممكن للعقل المستفاد البرهنة على وجود كينونة ضرورية خارج الزمن والمكان والشكل، أي بالإجمال البرهنة على إله ليس له من علاقة مع المألوه أو لم يتم بعد علاقة معه⁶⁰. والحال أن هذا الأمر لا يمكنه أن يرضي حكماءنا الإلهيين، الذين يجدون إلههم لا ببناء البراهين عن وجوده المجرد، وإنما في ما يحسونه ويتعرضون له (و"يعانونه") منه، أي في مألوهيتهم . إن معرفة الله وصفاته يعني إظهار هذه المألوهية، كما يعني التحقق التجريبي من القول المأثور: "من يعرف نفسه يعرف ربه"، ففي تلك المألوهية يكون الرب الإلهي لذاته وبذاته البرهان المخصوص للعبد .

أما البيان الذي يتطلبه هذا الحال فيقدمه لنا اشتقاق لقب إبراهيم (خليل الله)، على الأقل كما مازسه ابن عربي في تحليله الفقهي اللغوي الشخصي، والذي يتجاهل فيه بعبقريته الفذة الشروط النحوية العارضة. فشيخنا يربط كلمة الخليل بالوزن الخماسي تخلل، مشيرا إلى فكرة الخلط والاختلاط. وإذن فإن ما يختلط بشيء يحجب من قبل الشيء الذي يقع عليه فعل الخلط : وهذا الاختلاط باعتباره وضعية مفعولية تقابل الظاهر، بينما الفاعل (أي ما يختلط) يقابل الباطن، الذي يشبه الغذاء الذي يغذي الأول، وكالماء الذي يختلط بالصوف ويتملّكه ويبلّله كاملا . إنها رمزية خالصة، غير أنها تجعل من الأسئلة التالية ضرورية وحاسمة : هل سيقال بأن الله هو الظاهر؟ وتبعا لذلك أن المخلوق هو المحجوب فيه؟ هل سيقال بأن المخلوق هو الظاهر؟ وأنذاك سيكون الله هو المحجوب فيه؟⁶¹. بهذا الصدد يتم التفكير الذي، عوض البرهنة العقلانية بالعلة والنتيجة، يدرك في المعطيات الواهب لهذه المعطيات، أي يدرك الفاعل النشيط في مألوهيته نفسها.

إنه تفكير يمر من مرحلة ثلاثية⁶² : الإحساس بهذه المألوهية وتأملها ليتم فيها إدراك كيف أن الحق يجعل من نفسه إليها بوساطة عبوديتنا، التي تعبر عن شكل وجودنا منذ إمكانه الأزلي، أي إلهنا لتلك العبودية التي تجعله معبودا . ثم إدراك أنه في هذه العبودية

برهان ذاته لذاته، أي باعتباره الواقعة المعطاة لوجودي، لأنه إذا كان إلها فلأنه إله لنا ومن أجلنا. وأخيرا، إدراك أن معرفة أنفسنا بأنفسنا باعتبارها محلا لهذه المألوية تتم فيه، فهو فيها حضور من ذاته لذاته، بما أن ما يعرفه هو المخلوق نفسه الذي فيه يعرف نفسه. لهذا فإن العبارة المعبرة عن مألوية كمل مريد لابن عربي لن تكون "أنا الحق" (الحلاج)، وإنما ستكون بالأحرى "أنا سر الحق"⁶³، أي سر الحب الذي يجعل ألوهيته في تبعية لي، لأن الكنز الذي لا يعرف "أحب أن يُعرف"، وأنه كان من اللازم أن توجد المخلوقات كي يصبح معروفا وكي يعرف نفسه. فهذا السرّ إذن ليس شيئا آخر غير البّفس الذي خفف من غمته بمنحه الوجود للمخلوقات : وهو بنفثه الصورة الأزلية في وجودهم، والاسم الذي يحمله كل واحد كحنيته الخفي، يترك لكل واحد مهمة التعرف عليه في تلك الصورة، ويجعل نفسه يتعرف على ذاته فيها. ليس هذا بالطبع حركة رقاد جدلي يتأرجح من هذا الطرف لذاك. إنه بالأحرى حركة تحدد نطاق رحمته باعتباره إهليلجا ellipse يكون أحد مركزيه هو وجود الله لي وبني، والمركز الآخر وجودي له وبه، أي مدارا يحبسنا معا، حيث يكون هو لي بمقدار ما أنا منه، وحيث معرفتي له هي معرفته لي.

ففي هذا النطاق الذي يحدده الفناء الصوفي لهذا الوحدة الاندماجية unis ambo، تتحقق العبادة الإلهية التي سيظل اسم إبراهيم وضيافة إبراهيم نمطها النموذج. فإبراهيم يشكل الصورة الأولية للإنسان الكامل، التي إليها يحيل فعل الأمر في هذه الأبيات :

فكن حقا وكن خلقا	تكن بالله رحمانا
وغذ خلقه منه	تكن روحا وريحانا
فأعطيناه ما يبدو	به فينا وأعطانا
فصار الأمر مقسوما	بإياه وإيانا ⁶⁴ .

هذا العطر أو الروح المنبعث منه هو نفس رحمته الذي يحرر المخلوقات المحبوسة في افتراضيتها التي لم تر النور بعد. وهذا الروح هو الذي تتنفسه المخلوقات كلها والذي يشكل غذاء وجودها. لكن، بما أنها في سر وجودها تشكل هذه الرحمة نفسها، فهذه الأخيرة لا تسير من الله نحو المألوه الذي يغذيه بنفسه الخالق، بل هي أيضا تسير أيضا من المألوه نحو الله، ومن المعبود نحو العبد، ومن العشوق نحو العاشق. فيكون

العالم المخلوق بهذا المعنى تجليا لأسمائه وصفاته، التي لن توجد مالم يكن المألوه موجوداً⁶⁵. ثمة صيغ أخرى تستعيد هذه الفكرة :

فأعطيناه ما يبدو	به فينا وأعطانا
فصار الأمر مقسوما	بإيائه وإيانا
فأحياه الذي يدري	بقلبي حين أحيانا ⁶⁶ .

وهذه الصيغ⁶⁷ تتجمع في أكثر مفارقات أجيلوس سيليوس عجبا : "لا يعيش الله من دوني، وأنا أعرف أن الله من دوني لا يمكنه أن يعيش ولو برهةً. وإذا ما صرت عدما فلا بد له أن يهلك"⁶⁸.

هل يتعلق الأمر مرة أخرى بمفارقة حين يتم الإمساك بالتبعية المتبادلة والاتحاد بين "الإله التأثري" والعبد الذي يغذيه بمألوهيته. فتغذية مجموع الخلق بوجود الحق هو في الآن نفسه تغذية هذا الحق بتحديدات الوجود كلها، وبتجلياته نفسها⁶⁹. وحدها تناسبية الحب "المتفاعل" يمكن أن تكفي لهذه المهمة الصوفية، وهو الحب المشار إليه في لقب إبراهيم "خليل الله"، الذي ربطه ابن عربي اشتقاقيا بحال الجذر الذي يحيل إلى فكرة التأويل⁷⁰. فالحق والخلق، والأسماء الحسنى وتجليات الموجودات، والمظاهر والصور الحسية، تمتزج بعضها البعض، وتتغذى بعضها من بعض، من غير أن يكون ذلك حلولا، بما أن الاتحاد يختلف عن "الوحدة الأقومية". وعلينا أن نظل دوما في مستوى رؤية الشهود الذي كان الجنيد والجمامي وغيرهما يؤثران فيه هذا الرمز الذي طالما تم ترديده : إنه مثل لون الماء الذي يأخذ لون الإناء الذي يوضع فيه.

وإذن على الروحاني تقع مهمة تدبير هذا العشاء الأخير الصوفي حيث كل الموجودات تتغذى من التفاعل الأزلي لوجودها. وحينها، فما قام به إبراهيم، وهو "خليل الله" الذي يؤهله هذا اللقب لذلك الدور الصوفي، سوف يأخذ دلالاته النموذجية. يتعلق الأمر بتقديم القرى لأضياف الغرباء. هذا الحدث الذي يوجد أيضا في التوراة، ويسمى في تاريخنا المقدس بضيافة أو غداء إبراهيم يشير إليه القرآن الكريم بدوره⁷² في سورة هود (الآية 72). وقد حظي هذا الحدث باهتمام بالغ في الفن الأيقوني للمسيحية الشرقية التي أشبعته تصويرا : ويتمتع العمل الرائع لأندرى روبليف (القرن 15) من بينها بمكانة طليعية. وها هو خيال ابن عربي يدعونا فجأة إلى التفكر

فيه وإدراكه بطريقة جديدة. فما صورته له أيقونته الذهنية في شخص إبراهيم الذي يهرع إلى تقديم القرى للملائكة الثلاثة⁷³ الآتين للمأدبة الصوفية، هو المهمة التي يتحملها العاشق الصوفي. إنه تغذية الحق أو تغذية ملاكه بمخلوقاته، وهو أيضا تغذيتها جيدا من هذا الحق.

فتغذية وجودنا هو تغذية لوجوده الذي نفخه فينا. إنه "جوهرة" وجدنا الخاص من وجد هذا "الإله التفاعلي". إنه يعني للعبد "أن يصير قادرا على هذا الإله" الذي لكي يكون محبوبا صار المحب الأول، ولكي يكون المعبود دعا نفسه إلى العبودية في عبودية مخلوقاته، وولد فيها صورة الجمال الأزلي التي هي فيها سرّ مربوبية حبه، وفي الآن نفسه ضمانه هذا السر. لكن تغذية المخلوقات من الخالق يعني غشيانها بهذا الإله، أي توليد حالة الكشف فيها. ذلك ما يمكن تعيينه بالقدرة على إدراك "الوظيفة الملائكية" للكائنات، ونفثها فيها وربما تحسيسها بهذا البعد الملاكي لوجودها. وأن يكون ذلك أيضا وظيفة ملاكية، فذلك ما يوحي به الترابط بين إبراهيم والملك ميكائيل، أحد حملة العرش الأربعة، والذي يسهر على إضفاء الطابع الماهوي على عالم الوجود⁷⁴. إن الطعام الصوفي الممنوح للملائكة يصبح هنا الصورة الأكمل للعبادة التفاعلية.

إن هذه العبادة من حيث هي كذلك، وباعتبارها رمزا مرنا، تعني للمتصوف درجة التحقق الروحاني الذي عليه بلوغه ليكون خليلا لله. وهنا سيكون علينا تفسير المفهوم المعقد الذي يعين الإنسان الكامل⁷⁵. وعلينا قبل كل شيء الاحتياط من الادعاءات الوهمية التي تصدر عن تصور للكوني يمكن للعقل الخالص أن يرضيه، لكنه إذا ما قيس بحدود كياناتنا الإنساني، يبدو لنا كبرياء روحانيا مبالغا فيه وعارضا في الآن نفسه⁷⁶. والسؤال الأول الذي علينا طرحه هو: هل علينا أن نفهم أن التصوف يحقق نموذج الإنسان الكامل أنطولوجيا وفي ذات وجوده، أي هل يمكنه أن يكون وبشكل مشحّص التجلي الكامل لمجموع الأسماء الإلهية؟ أم علينا أن نفهم أنه يحققها عقليا، بتحقيق دلالة تلك الأسماء في وعيه الصوفي، أي بالتجريب الصوفي لما هو معنى وحدته الجوهرية مع الكيان الإلهي⁷⁷؟ وإذا كانت حقيقة المفهوم الأول مشروطة بالثانية من الناحية التجريبية، فإن هذا الطريق يجب أن يفتح مخرجاً من التناقض انطاهر بين

طرفين لا يمكن هدم أحدهما. إنهما تلك الكلية التي يُنمذجها الإنسان الكامل تصوفيا من جهة، ومن جهة أخرى تلك الفردة التي تربط كل اسم من الأسماء الحسنی تخصيصا بالعبد الذي تقبله والذي يعتبر ربه.

ذلك رباط لا يمكن هدمه، وفرادته ذات أهمية بالغة بحيث تحيل له الآية المخصصة للبعث الفردي "يا أيها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية" (سورة الفجر، 30-31). إنها مرضاة متبادلة خبرنا من قبل معناها وخبر معناها الرب الذي ستعود له النفس، والذي هو ربه، أي ذلك الذي ستحمل الاسم الذي ستنتطق به⁷⁸ بعد أن ميزته في المجموع، ولأنها تتعرف على ذاتها في الصورة التي تحملها منه، كما يتعرف هو أيضا على نفسه فيها. وكما تؤكد ذلك النصوص، فقد صدر لها الأمر لا بالرجوع إلى الله عموما الذي هو الكل، وإنما إلى ربه الخاص المتمظهر فيها، ذلك الذي أجابته: "لبيك اللهم لبيك"⁷⁹، "ادخلي جنتي" (سورة الفجر، 32)، وهذه الجنة ليست غيرك أنت، أي الصورة الإلهية المخفية في وجودك، والصورة الأزلية السرية التي فيها يتعرف على نفسه فيك وبك، تلك التي عليك تأملها لتتأكد من "أن من عرف نفسه عرف ربه". والعارف حين يبلغ في هذه الباطنية التحام الخالق والمخلوق يعيش الفرحة الكبرى التي لا يعرفها الفقيه والفيلسوف، فبالأحرى المؤمن العادي⁸⁰. فهؤلاء الآخرون لا يتفكرون الخلق إلا باعتباره عارضا في مقابل الوجود الضروري عبر علم لا يصل إلى مرتبة الله، بما أن النفس لا تعرف من خلاله نفسها إلا باعتبارها خلقاً لا أكثر، وهي معرفة سلبية خالصة لا تدخل الطمأنينة على القلب. فالمعرفة الصوفية الحقة هي أن تعرف النفس نَفْسَها باعتبارها تجليا، أي شكلا خاصا تظهر فيها الصفات الإلهية التي كانت ستظل غير معروفة منها لو أنها لم تكتشفها وتدرکہا في داخلها كنفس⁸¹. فإذا دخلت جنته دخلت نفسك فتعرف نفسك معرفة أخرى غير المعرفة التي عرفتها حين عرفت ربك بمعرفتك إياها"⁸². فمنذ الآن أنت تعرفه هو، وبه تعرف نفسك.

من ثم، ليس هناك مجال للتناقض بين الوفاء لربك الخاص ومهمة المتصوف المتمثلة في سعيه إلى أن يكون الإنسان الكامل، أو بالأحرى أن التناقض لا يأخذ مظهره إلا في مستوى البديهيّات والمتعارضات العقلانية. إن الوصية الإلهية هي "أن ترجع إلى ربك" (لا إلى الله عموما): فربك وفيه يمكنك أن تبلغ رب الأرباب الذي يظهر في كل رب، أي

أنك بوفائك لهذا الرب الخاص خصوصية مطلقة، وفي اسمه الإلهي تكون عبدا فعليا وتصبح حاضرة لك جميع الأسماء الحسنى، ذلك أن التجربة الروحانية لا تبلغ هذا المجموع بالشكل الذي نجتمع به مكونات مجموعة فنية collection أو مفاهيم نسق فلسفي. إن وفاء المتصوف لربه الخاص يحرره من الاختيار الصعب بين وحدة الوجود وتعدده. فالاسم الإلهي الذي يستجيب له ومن أجله يقوم إذن ب" مهمة الملاك " هذه التي أشرنا إليها في البداية (انظر ماسبق، الهامش 10)، باعتبار أنها تحمي من إثم الصنمية الميتافيزيقية.

وسواء كان المتصوف يقدر على بلوغ رب الأرباب بربه أم في ربه، فإن هذا يعني في النهاية أن هذه الكلية الربوبية هي وقاية له من كل صنمية ميتافيزيقية، أي من تلك الإعاقة الروحانية ذات الوجهين، التي تتمثل إما في حب شيء مجرد مما يوجد وراءه، أو تجاهل ذلك الغيب بفصله عن موضوع الحب الذي فيه وحده يعلن عن نفسه. يعود هذان المظهران للعللة نفسها : ففي حال كما في الآخر، يعني العجز عن التفاعلية التي تمنح للموجودات والأشكال بُعدها الماورائي. ربما تعلق الأمر بإرادة قوة عقدية أو غيرها، تسعى إلى تثبيتها حيث نحن ثابتون أيضا، وربما كان ذلك نابعا من قلق دفين إزاء التلاحق اللانهائي لأنماط الغيب الخالدة التي يلزم الإيمان بها، إذا ما نحن اعتقدنا أن الرب الظاهر لا يمكنه أبدا أن يكون سوى ملاك الإله غير المعروف، وأن الإيمان به يعني بالضبط الانصياع له ليقود الخليفة نحو الغيب الذي يعلن عنه. وقد يكون الأمر أيضا عبارة عن زهد أو طهرانية حين نقوم بفصل الروحاني عن الحسي أو عن حضرة الخيال imaginal، نجرد الموجودات من هالتها. إن جدلية الحب بكاملها لدى ابن عربي أو البقلي أو جلال الدين الرومي حين تنفث في المحبوب هذه الهالة وهذا البعد الماورائي، فهي تحمي نفسها من صنمية لا يتورع المنزع الزهدي لمنتقيدها عن العثور عليها فيها لأن ذلك المنزع يعنى عن هذا البعد الماورائي. وثمة تكمن المفارقة الأخصب لديانة العاشقين وأرباب الهوى، التي تتعرف في كل محبوب على المحبوب الأوحده؛ وفي كل اسم إلهي على الأسماء كلها، إذ بين الأسماء الإلهية ثمة وحدة تفاعلية.

إن الحياة في تناسب مع الموجودات القادرة على منح وجودها وجمالها وأشكال

معتقدها بعدها الماورائي مرتبط بتلك المألوهية التي تجعل من الروحاني رحمانا، وتحقق من خلاله النفس الرحمان، الذي يعني رحمة الحب الخلاق، لأنه انفعال وفعل في الآن نفسه. في أي صورة يظهر هذه العبادة التفاعلية والتي يمكن مشاهدة نمطها وموضوعها ؟ أي نمط وجود يدعو هذا الشهود إلى تحقيقه ؟ سيكون ذلك موضوع الجزء الثاني من هذا البحث. ومنذ الآن يمكننا تقديمه بالإشارة إلى ما يلي :

إن ابن عربي في قلب قصيدته الحكيمية، أي ذلك الديوان الذي يخضع في مجموعته وبشكل ضمنى للصورة التي ظهرت لابن عربي في مقام لا ينسى بمكة، في شكل الحكمة الإلهية، في قلب ذلك الديوان تتفجر تلك الدعوة الدينية لعاشق قادر على تحمل كل الماوراءات التي تنفتح له فيما وراء كل شكل، لأن حبه يحولها في سطوع النار. " فمنه تكون وإذ تكون شيء عن شيء لم يعدمه ذلك الشيء. كما يقال في السمندل : إن كان حقا أنه حيوان يتكون في النار فلا تعدو عليه " :

ومرعه ما بين الترائب والحشا	ويا عجا من روضة وسط نيران
لقد صار قلبي قابلا كل صورة	فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف	وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت	ركائبه فالحب ديني وإيماني ⁸³

الباب الثاني التصوف الحكمي والعبادة التفاعلية

4. القصيدة الحكمية للعاشق الصوفي

في مستهل الديوان الذي عنونه ابن عربي بـ "ترجمان الأشواق"⁸⁴ يسرد ظروف تأليفه كما يلي : "إني لما نزلت مكة سنة خمسمائة وثمان وتسعين [1201م]، ألفيت بها جماعة من الفضلاء، وعصابة من الأكابر الأدباء والصلحاء بين رجال ونساء، ولم أر فيهم مع فضلهم مشغولا بنفسه، مشغولا فيما بين يومه وأمسه، مثل الشيخ العالم الإمام، بمقام إبراهيم عليه السلام، نزيل مكة البلد الأمين مكين الدين أبي شجاع زاهر بن رستم بن أبي الرجا الأصفهاني، رحمه الله تعالى، وأخته المسنة العالمة شيخة الحجاز فخر النساء بنت رستم". وهنا يفصل ابن عربي في ذكريات عديدة رائعة بالكثير من المحاباة، مشيرا من بين ما يشير له إلى الكتب التي درسها بتتلمذ على الشيخ وبصحبة أخت هذا الأخير. وكل هذا ليس سوى مدخل للسبب الذي كان وراء نظم القصائد التي يشملها الديوان.

ومن بين جماعة الفضلاء الذين كانوا يرتادون دار تلك العائلة الفارسية المستقرة في مكة، تبدو صورة نورانية متميزة غاية التميز. والنص من تلك الفصيلة التي لا تقبل الاختصار : "وكان لهذا الشيخ، رضي الله عنه، بنت عذراء، طفيلة هيفاء، تقيد النظر، وتزين المحاضر والمحاضر، وتحير المناظر، تسمى بالنظام وتلقب بعين الشمس والبها،

من العابدات العالميات السايحات الزاهدات شيخة الحرمين، وتربية البلد الأمين الأعظم بلا مَيَّن⁸⁵، ساحرة الطرف، عراقية الظرف، إن أسهبت أتعبت، وإن أوجزت أعجزت، وإن أفصحت أوضحت. إن نطقت خرس قسّ بن ساعدة، وإن كرمت خنس معن بن زائدة، وإن وقت قصرّ السموأل خطاه، وأغرى يظهر الغرر وامتطاه. ولولا النفوس الضعيفة السريعة الأمراض، السيئة الأغراض، لأخذت في شرح ما أودع الله تعالى في خلقها من الحسن، وفي خلقها الذي هو روضة المزن. شمس بين العلماء، بستان بين الأدباء، حقة مختومة، واسطة عقد منظومة. يتيمة دهرها، كريمة عصرها، سايغة الكرم... فراعينا في صحبتها كريم ذاتها مع ما انضاف إلى ذلك من صحبة العمّة والوالد، فقلدناها من نظمنا في هذا الكتاب أحسن القلائد بلسان النسيب الرائق، وعبارات الغزل اللائق. ولم أبلغ في ذلك بعض ما تجده النفس، ويثيره الأنس، من كريم ودّها، وقديم عهدها، ولطافة معناها، وطهارة مغناها. إذ هي السؤال والمأمول، والعدراء البتول، ولكن نظمنا فيها بعض خاطر الاشتياق، من تلك الذخائر والأعلاق⁸⁶. فأعربت عن نفس تواقة، ونبهت على ما عندنا من العلاقة، اهتماما بالأمر القديم، وإيثارا لمجلسها الكريم".

لكن، إليكم الآن التعاليم الحاسمة التي تكشف عن فحوى القصيدة، والمقاصد التي على القارئ أن يتمثلها في قراءته: "فكل اسم أذكره في هذا الجزء⁸⁷ فعنها أكني، وكل دار أندبها فدارها أعني، ولم أزل فيما نظمتها في هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهية، والتزلات الروحانية، والمناسبات العلوية، جريا على طريقتنا المثلى، فإن الآخرة خير لنا من الأولى، ولعلمها، رضي الله عنها، بما أشير إليه، ولا ينبئك مثل خبير". ومن ثم هذا التحذير الصارم: "والله يعصم قاري هذا الديوان من سبق خاطره إلى ما لا يليق بالنفوس الأبية، والهمم العلية، المتعلقة بالأمور السماوية، آمين بعزة من لا رب له...".

ربما كان ذلك في التحذير الكثير من التفاؤل، ذلك أن مرديزّن له أبلغاه ما سمعاه من بعض الفقهاء من مدينة حلب. فقد أنكروا عليه أن يكون ذلك من الأسرار الإلهية، وأن الشيخ يتستّر على الحب الحسي لأنه منسوب إلى الصلاح والدين. وهكذا قرعزم ابن عربي على أن يكتب بنفسه شرحا مطولا لديوانه كي يُبين أن ما فيه من غزل وتشبيب وأن صورة المرأة التي تشكل محوره المهين هي منه إشارة "إلى معارف ربانية، وأنوار إلهية، وأسرار روحانية، وعلوم عقلية، وتنبيهات شرعية، وجعلت العبارة عن ذلك بلسان الغزل

لتعشق النفوس بهذه العبارات فتتوفر الدواعي على الإصغاء إليها... "88 .

ولفهمه، ولكي لا يتم التشكيك في سلامة النية بنقد مبالغ فيه، علينا أن نمسك هنا بما يمكن تسميته بنمط الإدراك اليهودي الذي يميز وعي العاشقين وأرباب الهوى، الذين يغدو السعي إلى الكشف عن أسرار رؤياهم من دون هذا المفتاح أمرا نافلا. ولا يمكننا إلا الضلال إذا ما نحن تساءلنا، كما تم ذلك بخصوص صورة بياتريس لدى دانتي: أهي صورة محسوسة، أم هي تمثيل؟ فإذا لم يكن بالإمكان معرفة الاسم الإلهي إلا في شكله المحسوس الذي يشكل تجليا له، فهذا يعني أن كل صورة إلهية أصلية لا يمكن تأملها إلا في صورة عينية - محسوسة أو تصورية - وحين يعلن ابن عربي عن إشارته إلى الفتاة النظام، باعتبارها إشارة إلى الحكمة العلوية التي تجلت له شهوداً⁸⁹، فنحن نكون شاهدين على تحولات كائن يدركه الخيال مباشرة في المستوى الرفيع للرمز، مسندا إياه إلى نور للتجلي، أي إلى نور يكشف فيه عن البعد الماورائي. فمنذ البداية، يتم إدراك الفتاة من قبل الخيال في المستوى اليهودي، حيث تظهر باعتبارها صورة مثالية للحكمة الخالدة. وما تدخلها منذ مستهل القصيدة إلا في هذا الشكل والصورة⁹⁰.

وحين نتأمل الحدث المركزي لهذا الاستهلال، نفاجا ببدء "تشكيلا المكان": فالوقت ليل، والمؤلف يطوف بالكعبة. وسيكشف هو نفسه فيما بعد أهمية الإشارة، فالحدث حين وضع في ليلة مشهودة يفصح عن طبيعته النبوية⁹¹. لقد حضرت المؤلف وهو يمشي على الرمل بعض الأبيات التي أنشدها. فلم يشعر إلا بتجلي كائن لم يفطن له فيما قبل، سوف تمكّننا الحكاية من أن نتعرف فيه على الصورة العينية المحاطة بهالة سماوية. فتحدثت إليه بلهجة تنم عن مصدرها الإلهي وبتأنيب قاس يكشف عن سر الديانة الحكمية للحب. أما الأبيات التي كانت وراء هذا التأنيب فكم هي محيرة، بحيث لا يمكننا فهمها إلا إذا علمنا في الآن نفسه من صاحبها سرّ لغة شبيهة "باللغة الملتبسة" للتروبادور. غير أننا نربح من ذلك سبيل فك حروف مجمل قصيدته باعتبارها احتفاء بلقاءاته مع الحكمة الصوفية، وباعتبارها سيرته الذاتية الباطنية، على إيقاع قلقه ومسراته.

يقول الشاعر: "كنت أطوف ذات ليلة بالبيت فطاب وقتي وهزني حالٌ كنت أعرفه

فخرجت من البلاط من أجل الناس وطفت على الرمل فحضرتنني أبيات فأنشدتها أسمع
بها نفسي ومن يليني لو كان هناك أحد، وهي قوله :

ليت شعري هل درّوا	أي قلبٍ ملكوا
وفؤادي لو درى	أي شعبٍ سلکوا
أتراهم سلموا	أم تراهم هلکوا
حار أرباب الهوى	في الهوى وارتبکوا

فلم أشعر إلا بضربة بين كتفي بكف ألين من الخز، فالتفت فإذا بجارية من بنات
الروم لم أر أحسن وجهها ولا أعذباً منطقتاً ولا أرق حاشية ولا ألطف معنى ولا أدق إشارة
ولا أظرف محاوراة منها، قد فاقت أهل زمانها ظرفاً وأدباً وجمالاً ومعرفةً .

إننا بالتأكيد نتعرف على الشبح في العتمة، لكن ليس لنا أن نخطئ، ففي حضرة
المحبوبة، التي تجسدت له في تلك الليلة المشهودة، ما يراه الشاعر المتصوف بشكل
تزامني هو الصورة المتعالية التي لا يراها سواه، الصورة التي يعلن عنها جمالها
المحسوس. ويكفيه ملمح رفيع واحد لاقتراح ذلك : فالفتاة الفارسية تُعاش كما لو
كانت أميرة إغريقية. وإذن فإن الحكمة التي تنبعث من نص الأشعار ومن شروحها
تمكنا من هذا الملمح الرائع : إن المرأة التي يمنحها الشاعر وظيفة ملاكية، لأنها
بالنسبة له التمثيل المرئي للحكمة الخالدة، تمتلك من حيث هي كذلك وجوداً
بالتجلي. وبهذا المعنى فهي تشابه حالة المسيح كما يفهمها ابن عربي ومعه كل
روحانيي الإسلام، أي تبعاً لفكرة "ظاهرة"، وبالأدق "عيسوية ملائكية" كانت هي
معتقد المسيحية القديمة. وبما أن الفتاة بدورها تمثيل لملك في صورة إنسانية، فذلك
سبب وجيه لكي يعتبرها ابن عربي من "سلالة المسيح"، مسمياً إياها "حكمة عيسوية"
ومستنتجاً أنها تنتمي لبلاد الروم، أي إلى المسيحية الإغريقية والبيزنطية. والحقيقة أن
هذه التداخيات الذهنية لها نتائج بعيدة المدى على حكمة مؤلفنا. بيد أن النقط الأولية
التي تهمنا هنا هي أن الصورة المتجلاة قد تم التعرف عليها باعتبارها صورة الحكمة
أو الحكمة الإلهية، وبهذه المرجعية والمرتبة سوف تخبر محبوبها.

وللوقوف على قيمة تعاليمها، علينا، بمعونة الشاعر، أن نفك شيئاً ما معنى الأبيات
الأربعة التي حضرته على إيقاع تجواله الليلي، والتي صيغت، مثلها في ذلك مثل كل

أشعار "ترجمان الأشواق" بلغة ملتبسة خاصة. على مَ يحيل ضمير الغائب الجمع؟ فنحن نعرف من خلال شرحه أنه يشير إلى المناظر العلاء. وإذا ما نحن ترجمناها ببساطة "بالأفكار الإلهية" فإننا قد نقف عند حد المستوى الفلسفي المفهومي. وتدعونا السياقات إلى أن نرى فيها تلك الصور التي تعتبر حكماً⁹³، وحكمة فردية مخصوصة في كل منها بأحد الأنبياء السبعة والعشرين الممثلين في كتاب الفصوص، وهي الحكم التي تهيم فيها الأرواح في الأزل⁹⁴، كما تهيم فيها في الزمن قلوب المتصوفة.

وهكذا فإن معنى القضايا التي يطرحها الشاعر يتضح إذا ما نحن تذكرنا ما علمنا بخصوص سر الربوبية، السر الذي هو أنت، أي مألوهية العبد، لأن هذه الأخيرة تقيم إله اعتقاده وحب، ذلك الإله الذي يغذيه بماهية وجوده، كما إبراهيم حين قدم القرى، أي المآكل والمشرب للغرباء⁹⁵، ولأنه في وجوده وبه، يمنح قواماً للاسم الإلهي الذي يتشعب به منذ الأزل والذي هو ربه المخصوص به. وهذا ما يحس به المتصوف ويعرفه في الساعات المفضلة من حياته الروحية، من دون أي ضمان آخر غير هذا الوجد التفاعلي الذي يمنحه هذا الحضور أو بالأحرى الذي هو هذا الحضور، ذلك أن الحب لا يطرح الأسئلة. ومع ذلك تأتي ساعات التعب أو الهدأة حيث يقوم العقل المتعقل، من خلال التمييزات التي يأتي بها والبراهين التي يتطلبها، بإدخال الشك بين الرب والعبد ومعه خطر تكسير الرابطة التي تجمع بينهما. وهكذا لا يعود للعبد القدرة على تغذية ربه من وجوده: فيفقد الوعي بسرهما الذي هو فناؤهما الواحد في الآخر. و مثلما يفعل ذلك العقل النقدي حين يتحرر عن موضوعه يقوم بطرح السؤال: إذا كانت "المناظر العلى" هي من جوهره نفسه، فهل تستطيع معرفة أي "قلب غشّين؟" أي، هذا الرب الإلهي الذي أغذيه من وجودي هل له معرفة بي؟ ألا يكون أمره مثل المقامات الصوفية التي لا توجد إلا بالمقيم فيها؟ وبما أن الزيارات الروحانية قد انتهت، ألا تكون في أحسن الأحوال أخذت مساراً جبلياً يقودها إلى قلوب متصوفة آخرين، أو أنها هلكت وعادت إلى اللاوجود؟

مسار الكآبة العارضة هذا هو ما تقاطعه فجأة بتأنيبها الحكمة الصوفية التي انبثقت من الليل نفسه الذي يغذي هذا الحلم الذي لا مخرج له. فقالت له الفتاة: "ياسيدي⁹⁶ كيف قلت؟ فقلت:

ليت شعري هل درّوا أي قلب ملكوا؟

فقلت : عجباً منك ! وأنت عارف زمانك تقول مثل هذا ! أليس كل مملوك
معروفاً⁹⁷ ، وهل يصح الملك إلا بعد المعرفة وتمني الشعور يؤذن بعدمها والطريق لسان
صدق فكيف يجوز لمثلك أن يقول مثل هذا؟ قل يا سيدي فماذا قلت بعده ؟ فقلت :
وفؤادي لو درى أي شعب سلكوا

فقلت : يا سيدي الشعب الذي بين الشغاف والفؤاد هو المانع له من المعرفة فكيف
يتمنى مثلك ما لا يمكن الوصول إليه إلا بعد المعرفة ؟ والطريق لسان صدق فكيف
يجوز لمثلك أن يقول مثل هذا يا سيدي ؟ فماذا قلت بعده ؟ فقلت :
أتراهم سلموا أم تراهم هلكوا

فقلت : أما هم فسلموا ولكن اسأل عنك، فينبغي أن تسأل نفسك هل سلمت أم
هلكت يا سيدي ؟".

وحين عمدت "الحكمة" إلى قلب السؤال وإعادته لصاحبه بلا هوادة فذلك لتنبه
مريدها إلى حقيقة حاله الصوفي. فقد انصاع للحظة إلى شك الفلاسفة، فطرح أسئلة
كان عليه أن يجد لها جواباً في البراهين العقلية من قبيل تلك المتعلقة بالأشياء
الخارجية. وتناسى للحظة أن واقع التجليات والوضع الوجودي "للمناظر العلى"، لدى
الصوفي، لا يتعلق بالأمانة لقوانين المنطق وإنما بالأمانة لعبادة الحب. فليس عنها يلزم
التساؤل إن كانت قد هلكت وإنما أنت الذي يلزم أن نعرف إن كنت هلكت أم ما تزال
حياً، وإذا كنت قادراً على التجاوب معها وتمكينها من أن تغشى وجودك. وهنا يكمن
الاختلاف : فما يسمى لدى الفيلسوف شكاً واستحالة البرهنة، يسمى لدى المشغوف
غياباً ومجاهدة. فيمكن للمحبوب الصوفي أن يفضل الغياب والفراق في الوقت الذي
يرغب فيه مشغوفه في الوحدة والوصال، ومع ذلك أليس عليه محبة ما يحب المحبوب ؟
وها هو واقع في الحيرة وقد أحاط به خطر الهلاك بالضدين.

تلکم هي النقطة الحاسمة التي تنهي بها "الحكمة" تعليم مشغوفها بصرامة متكبرة
وهيمنة في الآن نفسه. "فما قلت بعده ؟ فقلت :

حار أرباب الهوى في الهوى وارتبكوا

فصاحت وقالت : يا عجباً كيف يبقى للمشغوف فضلة يحار بها والهوى شأنه

التعميم يُخدِّر الحواس ويذهب العقول ويدهش الخواطر ويذهب بصاحبه في الذاهبين
فأين الحيرة وما هنا باق فيحار والطريق لسان صدق والتجوز من مثلك غير لائق؟⁹⁸ .

إن هذا التأنيب الذي ينتهي بالعتاب الصارم، يفصح عن جوهر ما يتعلق بديانة
العاشقين. وما لا يقل جوهرية عن ذلك هو أن ديانة الحب الصوفي، من خلال الوظيفة
التي تتمتع بها تلك التي تفصح عن ضرورتها في تلك الليلة الروحانية في ظل الكعبة،
قد تم ربطها بحكمة عرفانية معينة، أي بالفكرة الحكيمة الصوفية.

ومن هذا الاستهلال الحكائي الذي وُضع في مقدمة الديوان من قبل "ترجمان
الأشواق"، نخرج بعلامتين سوف تشكلان لنا مرشدا للوصول ببحثنا هذا إلى منتهاه.

إننا نلاحظ في المقام الأول المقدره اليهودية لعاشق مشغوف من قبيل ابن عربي،
وقد أضفى على الشكل العيني للمحبوب "وظيفة ملائكية"، وأدرك في قلب تأملاته
تلك الصورة في مستوى رؤية التجليات. كيف تكون تلك الرؤية التي نلح هنا على
طابعها الوجدوي والمباشر ممكنة؟ للإجابة على هذا السؤال علينا تتبع تنامي جدلية
الحب كما بسطها ابن عربي في باب من كتابه الضخم الفتوحات المكية : فستسعى
تلك الجدلية بالأساس إلى الإحساس بتناسب اللامرئي والمرئي، والروحي والمحسوس،
وهو التناسب الذي سيعبر عنه جلال الدين الرومي بالكلمة الفارسية "هام دامي"، فوحده
ذلك "التواطؤ" يمكن من الرؤية الروحية للمحسوس والرؤية الحسية للروحي، باعتبارها
رؤية اللامرئي في صورة محسوسة، كما لا تدركها إحدى الملكات الحسية، وإنما
الخيال باعتباره عضو إدراك التجليات.

وفي المقام الثاني، يكشف لنا الاستهلال عن تجربة نفسية وروحانية أساسية للحياة
الباطنية لشيخنا. إنها اللقاء مع الحكمة الصوفية التي تعلن لنا من البدء عن المصطلح
الذي يقودنا لجدلية الحب: أي فكرة الكائن الأنوثي (الذي تشكل الحكمة نموذج
الأصل) باعتباره التجلي بامتياز، والذي لا يقبل الإدراك إلا في التناسب بين السماوي
والأرضي (ذلك التناسب الذي أعلنته لبروكلوس صلاة عباد الشمس). لقاء الجمال
والرحمة هو سر الخلق، بما أن "التناسب" الإلهي إذا كان خلافاً فذلك لأن الذات الإلهية
ترغب في الكشف عن جمالها، وإذا كان الجمال مُخْلِصاً للخليقة فذلك لأنه يعلن عن
تلك الرحمة الخلاقة. وإذن فإن الكائن الذي يحمل في طبيعته وظيفة الجمال المتجلي

تلك هو الذي سيقدم الصورة الأكمل للألوهية. ومن هذا الحدس ستنبع فكرة الأنوثي الخلاق، لا كموضوع فقط وإنما باعتباره صورة مثالية للعبادة التفاعلية للعاشق. فتوافق الروحاني والمحسوس كما يتحقق في تلك الصورة سيقود إلى مفارقات رائعة، ومن ثم تنبع صورة مريم باعتبارها نموذج المتصوف، الذي يحدد ملامح "الحكمة العيسوية" التي لا تزال تختفي تحت رموز وإشارات "ترجمان الأشواق"، ذلك أنها هي التي تملك في الواقع سر الربوبية الذي حللناه آنفاً⁹⁹.

5. جدلية الحب

يعتبر ابن عربي (ومعه روزبهان الشيرازي)، من بين كل مشايخ التصوف، أحد أولئك الذين دفعوا إلى أبعد حد تحليل ظواهر الحب، فقد بلور فيها جدلية شخصية، قميئة بأن تكشف لنا عن مآل الفناء الشامل الذي دعا إليه "العاشقون". ومن صلب ما رسمنا ملامحه هنا ينبثق السؤال التالي: ما الذي تعنيه محبة الله؟ وكيف هو ممكن حب الله؟ إنها تعابير تستخدمها اللغة الدينية في مجالات أخرى كما لو كانت بديهيات. والحال أن الأمر ليس بهذه البساطة. فابن عربي يتقدم بنا عبر ملاحظة مزدوجة: "فوالله لولا الشريعة التي جاءت بالأخبار الإلهي ما عرف الله أحد ولو بقينا مع الأدلة العقلية التي دلت في زعم العقلاء على العلم بذاته بأنه ليس كذا وليس كذا ما أحبه مخلوق. فلما جاء الخير الإلهي بالسنة الشرائع بأنه سبحانه كذا وأنه كذا من أمور تناقض ظواهر الأدلة العقلية أحبيناه لهذه الصفات الثبوتية". وبعد ذلك للديانة أن تقول لنا أن ليس كمثله شيء¹⁰⁰. من ناحية أخرى لا يمكن معرفة الله إلا في ما نحسه منه، بحيث "نمثله تعالى ونجعل نصب أعيننا في قلوبنا وفي قلوبنا وفي خيالنا كأننا نراه لا بل نراه فينا... فهو الظاهر في كل محبوب لعين كل محب... كما أنه لم يعبد سواه فإنه ما عبد من عبد إلا بتخيل الألوهية فيه... وكذلك الحب ما أحب أحد غير خالقه"¹⁰¹. وحياء ابن عربي تقدم لنا بصدد هذه النقط كلها ضمانة تجربة شخصية¹⁰².

لكن المحبوب الأحد إذا كان لا يرى أبداً إلا الصورة التي تكون له مظهراً، وإذا كان في كل مرة أحداً لكل واحد فذلك لأن هذه الصورة تكشف عنه وتخفيه في الآن نفسه

لأنه لا يزال فوق . كيف إذن يكشف عن نفسه هناك إذا كانت الصورة فعلا تخفيه وأنه إذا ما حرم منها لا يمكنه الظهور ؟ أي علاقة بين المحبوب الواقعي والصورة المحسوسة الت تجعله مرثيا ؟ ينبغي أن يكون بينهما ضرب من التنفس المشترك con-spiration ("هام دامي" بالفارسية)، أي تفاعلا sym-pathie . وإذن، أي نوع من الحب يتوجه في الواقع إلى ذلك الشكل الذي يظهره؟ متى يكون هذا الحب حقا ومتى يكون خاطئا حين يشغف ؟ وفي الأخير من هو المحبوب الواقعي، لكن أيضا من هو المحب في الواقع ؟ تجيب عن هذه الأسئلة بشكل تجريبي مجمل مؤلفات ابن عربي . ولنسترشد على الأقل، لتبيان فحواها، بما تأملناه لحد الآن وما يمكننا ترده كما يلي . إن ما نسميه "حبا إلهيا" له مظهران" فهو، من جانب، شوق الخالق للخلق وحين الحق في جوهره ("الكنز الذي لا يعرف") التائق إلى الظهور في الموجودات لكي ينكشف لها وبها: ومن جانب آخر شوق المخلوق للخالق، وهو في الواقع نَفَسَ الرحمن الظاهر في الموجودات والتائق إلى العودة لذاته . وفي الواقع فإن المشتاق هو في الآن نفسه المشتاق إليه، بالرغم من أنه ليس هو في تَعَيُّنِهِ . إنهما ليسا موجودين متباينين ومختلفين وإنما هما موجود يلاقي نفسه (في الآن نفسه واحدا واثنين، ووحدة ثنائية، وهو ما يتم في الغالب تناسيه) . إنه الشوق نفسه الذي يكون في أصل الظهور وسببا في العودة . وإذا كان شوق الخالق أكبر فلأن الخالق يعيش ذلك الشوق في مظهره معا أما المخلوق فلا يعيشه إلا في مظهره أو جانبه الثاني . فالخالق هو الذي يحدّد في شكل العبد ويتوق إلى نفسه لأنه المصدر والأصل الذي يتوق إلى ذلك الشكل المحدد، وإلى تجليه الإنسي . وهكذا يوجد الحب بشكل أبدي باعتباره حوارا وتبادلا للمواقع بين الخالق والمخلوق : فالحنين والاشتياق الرحماني واللقاء توجد أزلا وتحدد دائرة الوجود . وكل واحد منا يفهمها تبعا لمرتبة وجوده الخاصة وقدراته الروحانية . وهذا اللقاء، تمتع به البعض من قبيل ابن عربي بالمشاهدة لأوقات طويلة . ولدى كل الذين تذوقوه وفهموه يتعلق الأمر بتوقٍ إلى مشاهدة الجمال الإلهي الذي يصبح كل لحظة في شكل جديد (الأيام الإلهية التي يتحدث عنها "ترجمان الأشواق")، وهو الشوق اللامتناهي الذي يشير إليه أبو يزيد البسطامي بقوله إنه شَرِبَ شراب المحبة والهوى فما كل وما ارتوى¹⁰³ .

إن هذه العلاقة الصميمة بالحب الإلهي هي التي تمثل لها العلاقة بين كل إنسان وربّه كما حللناها سابقاً. وانطلاقاً من هنا يمكننا، باتباع تأويلات ابن عربي والأسئلة التي يطرحها على نفسه، التقدم نحو مرمانا، أي توضيح كيف أن الوحدة الصوفية باعتبارها وحدة تفاعلية (أي تقاسم ذلك الانفعال والوجد المتبادلين اللذين يجعلان وجود الرب ووجود العبد العاشق متضامنا ومكونا لوحدة يضعفها الوجد الجوهري إلى طرفين يتوق أحدهما إلى الآخر، أي ثنائية قطبية تتضمن الخالق والمخلوق)، وكيف أن الوفاء في الحب الذي يغذي ويضمن تلك "الربوبية" وهو يلحم بين الطرفين الجوهريين فيه، يبدو لنا من ثم كعبادة تفاعلية. ما الذي تكشف لنا عنه جدلية الحب التي تلهم ما قمنا بموضعتة هنا بهذا الشكل؟ وكيف سيكون نمط الوجود الذي يحقق وينمذج هذا "الفناء"؟

وبما أن الحب في جميع أشكاله، وباعتبار أن محركه هو الجمال، يتمثل موضوعه حصراً في الله، سواء أوعى بذلك أم لا: وبما أن "الله جميل ويحب الجمال"¹⁰⁴ وانكشف لذاته فانتج العالم كمرآة يتأمل فيها صورته وجماله: وأخيراً بما أنه قد جاء في القرآن "إن كنتم تحبون الله اتبعوني يحببكم الله" (آل عمران، آية 31) فذلك لأن الله يحب في الواقع نفسه فيكم¹⁰⁵، إذاً كان الأمر كذلك، فيبدو أن كل حب يتضمن في ذاته صفة الإلهي بشكل افتراضي من دون شك. لكن أن يتم افتراض راهنيته الفعلية فذلك يعني أن نفترض وجود بشرية تتكون حصراً من العاشقين والمشغوفين وأرباب الهوى أي من المتصوفة.

لهذا، من الملائم التمييز مع ابن عربي بين ثلاثة أنواع من الحب باعتبارها ثلاثة أنماط من الوجود: (أ) ثمة حب إلهي باعتباره، من جهة، حب الخالق لخلقه الذي فيها يَنخَلِقُ، أي الذي يتطلب الصورة الذي بها يتجلى، ومن جهة أخرى، حب ذلك الخلق لخالقه، الذي ليس له غير شوق الإله المتجلي في الخلق، التائق إلى العودة إلى ذاته بعد أن تاق، باعتباره إلهاً خفياً، إلى أن يعرف في خلقه، وذلك هو الحوار الأبدي الإلهي الإنساني. (ب) ثمة حب روحاني، يجد مكانه في الخلق الساعي دوماً إلى البحث عن الوجود الذي يكتشف فيه صورته. أو الذي يكتشف أنه صورة له: إنه في الخلق، الحب الذي ليس له من هم آخر، وليس له من غرض أو إرادة غير مرضاة المحبوب، والاستجابة

لما يرغب هذا الأخير فعله من خلال عبده. ج) وثمة الحب الطبيعي، ذلك الذي يسعى إلى الامتلاك وتحقيق رغائبه من غير الاهتمام برضى المحبوب. ويقول ابن عربي بهذا الصدد: "وعلى هذا أكثر حب الناس اليوم"¹⁰⁶.

يتضمن هذا التصنيف علة الخاصة. فحين يختص بالخلق فهو يختلف عنه حين يعود إلى الخالق، إي إلى من هو في الواقع ذاته وموضوعه، المحبوب والمحب. وحين يختص الحب بنا، تبعا لما يفترضه جوهرنا، الذي هو جسماني وروحاني، فهو يكون حبا روحانيا وحبا طبيعيا أو جسمانيا : وهو يتميز إلى درجة متابعة أغراض تتعارض فيما بينها. والمسألة هي أولا في معرفة كيف يمكن المصالحة بين الحب الروحاني والحب الجسماني، حينها فقط تطرح مسألة الربط بين ذلك الحب الخلقي الذي تمت المصالحة بين وجهيه، والحب الإلهي الذي هو الحب في جوهره الحق : أي مسألة معرفة إذا كان من الممكن أن نحب الله بهذا الحب المزدوج، الروحاني والجسماني، بما أن الله أيضا لا يكون مرثيا إلا في شكل عيني (خيالي ومحسوس)، أي شكل يظهريه. ومن الواجب المناسبة من جديد بين الروحاني والجسماني، كي يولد الحب باعتباره في الخلق المألوهية التي تستجيب للحنين الإلهي إلى أن يصبح معروفا، أي كي تتحقق الوحدة التضادية، أي الوحدة التفاعلية والفناء بين الرب والمربوب¹⁰⁷.

وسنخطو الخطوة الأولى حين نكون قد أجبنا على السؤال التالي: أعلينا أن نتصور أننا نحب له أم لأنفسنا؟ أم له ولأنفسنا في الآن نفسه؟ فالمسألة لا يمكنها أن تكون ذات معنى وقابلة للحل إلا بشرط طرح السؤال الآخر التالي: بمن نحن نحبه؟ أي، من هي الذات الحقيقية للحب؟ والحال أن السؤال الثاني هذا يحيل إلى طرح مسألة الأصل ومنتهى أو غاية الحب، وهي مسألة كما يقول ابن عربي، ما سألها فيها أحد إلا امرأة لطيفة من أهل التصوف عفاً عن ذكر اسمها¹⁰⁸.

يتطلب الجواب عن السؤال الأول في الآن نفسه المصالحة بين الجانبين الروحي والطبيعي للحب. ويلاحظ ابن عربي أن الأكمل من بين المحبين المتصوفة هم أولئك الذين يحبون الله في الآن نفسه له ولأنفسهم، لأن هذه القدرة تكشف فيهم عن وحدة طبيعتهم المزدوجة (تجاوز "الوعي الشقي" الذي يعيش تحت وطأة التمزقات)¹⁰⁹. ومن له القدرة يعيشه لأنه يجمع بين المعرفة الصوفية والشهود. لكن كل شهود في التجربة

الصوفية، نمط من المعرفة يتطلب شكلا من الموضوع المجرب : وهذا الشكل بما أنه "مركب" كذلك، فهو يطابق المحب. وما يقع فعلا هو ما يلي : بما أن النفس من بنية ثنائية، فحبها لله أو لأي كيان آخر، من حيث أن ذلك الحب ملهم بالأمل في أن يجد نفسه (أو بالخوف من إضاعة نفسه)، يصدر عن طبيعته الجسمانية : ومن حيث أن ذلك الحب لا يرغب إلا في مرضاة المحب، فإنه يصدر عن طبيعته الروحانية .

فبالعلاقة مع هذه الطبيعة الثنائية، ومن أجل "الموافقة بين عنصرها" بالجمع بين شكلي الحب، تأتي دعوة وجهي النفس، وكون المحبوب الذي يعتبر نفسه بأنه لا يقبل القسمة، وبأنه يرغب بالألا تحب النفس سواه وله، وأن يظهر لها، فتتجلى له في صورة طبيعية¹¹⁰. وهو يمنحها علامة ليعلمها بالتأكيد بأنه هو الذي يظهر لها في تلك الصورة، وأنه يستحيل على النفس أن تنكر ذلك على نفسها. صحيح أنها ليست علامة محكومة بالحواس، وإنما بحاسة أخرى: يتعلق الأمر بمعرفة مباشرة بداهة أي بعلم ضروري. وهكذا تدرك النفس ذلك التجلي، فتدرك أن المحبوب هو تلك الصورة الجسمانية (المحسوسة أو الذهنية، التي يتعرف عليها الخيال): فيتم اقتيادها نحوها، في الآن نفسه في طبيعتها الروحانية وفي طبيعتها الجسمانية¹¹¹. ف"تشهد" النفس ربها، وتعي بأنها تراه في تلك الصورة الوجدانية التي تقدم لملكاتها الباطنة، فلا تستطيع غير أن تحبه لنفسه: إنه حب "جسماني" لأنه يدرك صورة عينية ويتأملها، وهو في الوقت نفسه حب روحاني لأن النفس لا تقصد تملك تلك الصورة وإنما ترغب في أن تستبطنها كلية. إن هذا الجمع بين الحب الروحاني والحب الطبيعي، بتحول الواحد منهما في الآخر، يصف وصفا حقيقيا الحب الصوفي .

بيد أن هذا الجموح الرائع يمكنه أن يرتد ضد نفسه باعتباره يتجاوز طاقات جهده إذا لم يحس المتصوف في الوقت ذاته من هي الذات الواقعية التي تفعل فيه هذا الحب، أي من هو المحب الفعلي. وهكذا فإن هذه المسألة تحل قليلا المسألة التالية: من هو العاشق الفعلي؟ ويأتينا الجواب بالغ الدقة: تعي النفس بأنها "ترى" الله لا بها وإنما به، فهي لا تحب إلا به لا بنفسها: وهي ترى الله في كل المخلوقات لا بعينها وإنما باعتبارها العين التي بها يراها بها الله. إن "رب هواها" هو الصورة الفاعلة فيها، عضو إدراكها هي، في الوقت الذي تكون فيه النفس عضو إدراكه هو. فالعين التي ترى بها

النفس ربها هي العين التي يراها بها. وتناسبه مع المخلوقات هو ذلك التجلي الذي تحسه في ذاته، والهوى الذي يعمله فيها ذلك الحضور والذي يشكل لها برهانا عليه. فهي لا تنظر ولا تحب بذاتها ولا بالاثنيين وإنما به لوحده. وهكذا باعتبارها عضوه هو، هو الذي يتطلب فناء كاملا يتقاسم معه رحمته، فكيف تحب أحدا غيره؟ إنه الطالب والمطلوب والمحب والمحبوب¹¹².

إن الإفصاح عن هذه الهوية يعني ببساطة التذكير بحنين "الكنز المخفي" التواق إلى أن يغدو معروفا، وهو الحنين الذي يعتبر سرّ الخلق¹¹³. فالحق يكون رحيمًا مع ذاته حين يسبغ رحمته على غمة أسمائها، وعلى غمة وجودنا الضمني الذي يسعى إلى إظهاره، والأصل الأول لحبه لنا هو "مخلوقاته". بالمقابل، فإن الحب الذي تكنه له هذه الموجودات، قبل أن تعرفه، ليس سوى حركة وجوده في وجودها بالحب الذي يكنه لها، حين حررها من انتظارها وصرف وجودها في فعل الأمر (كن). هنا بالضبط يكشف ابن عربي عن علة العاطفة التي تهز كياننا عند سماع الموسيقى، ذلك أن ثمة تناسبا بين جواب إمكاننا الأزلي للأمر الذي أيقظها للوجود وحدسنا للإمكانات التي يثيرها فينا الإنشاد ويحررها في دواخلنا¹¹⁴. لكن علينا ألا ننسى أنه إذا كان المحب والمحبوب، فذلك لأنه من جوهره أن يكون هذا وذاك، وأن يكون من ثم العبد والمعبود، وهو حوار أزلي للواحد والآخر، وثنائية وحدوية جوهرية نتناساها حين نخترل ببساطة مذهب ابن عربي في ما يعرف بالحلول الفلسفي أو وحدة الوجود¹¹⁵.

وفعلا فإن مقولاتنا الفلسفية المعتادة تغدو خائبة، كما تغدو خائبة معها كذلك مقولاتنا اللاهوتية والفقهية الرسمية إذا نحن أردنا أن نتفحص بها حكمة ابن عربي وتلامذته. كما أنه من المستحيل أيضا إدراك الحوار الذي تقيمه تلك الحكمة إذا ما نحن عاندنا في إرجاعها إلى ما نسميه في الغرب "وحدة الوجود". كما أنه من المستحيل إدراك ترابط المادي والروحاني في مستوى التجليات، بل أكثر من ذلك إدراك كيف أن مريم يمكنها أن تكون بدّل المتصوف، إذا ما نحن فكرنا بمصطلحات التجسيد (بالمعنى الوثوقي الذي منحه المسيحية لهذه الكلمة). ثمة بنية جوهرية من اللازم ملاحظتها، وتتمثل في ترابط حميم من جهة بين الظاهرية اللاهوتية التي هي ظاهرة الباطنية في الإسلام (في العيسوية التي تم نقلها إلى النبوتية والإمامية)، ومن

جهة أخرى الفكرة اليهودية للحب التي يدعو لها متصوفتنا. وإذا كان لنا أن نتحدث هنا عن ذات متجسدة، فإننا لن نلاقيها في مستوى الموجودات المتحققة ماديا، والأحداث المنجزة والمكتسبة نهائيا، ولكن دوما فيما وراء ذلك، أي الماوراء أو الغيب الذي تعلن عنه التجليات، لأن "الواقع" الحقيقي هو الحدث الباطن الذي يحدث في كل نفس بالصورة الحسية التي يشدها إليه. فما يلزم هنا هو ملكة للإدراك والوساطة مخالفة تماما للبرهنة العقلية أو التاريخية التي تبث في المعطيات المحسوسة المكتسبة، تلك التي تنتمي للمعتقدات المحددة عقليا أو للحوادث التاريخية المادية التي لا رجعة فيها. هذه الملكة الوسيطة تمارس الوحدة اليهودية للإلهي والإنساني لا في واقع معطى ومحدد سلفا، وهذه المصالحة بين الروحاني والطبيعي هي التي كما رأينا تشرط الحب الكامل، أي الحب الصوفي. هذه الملكة الوسيطة هي ذلك الخيال الفاعل أو الخلاق الذي يحدده ابن عربي "كحضرة" أو "حضرة خيالية". وربما كان علينا في اللغة الفرنسية ابتكار كلمة جديدة للحفاظ على تلك "الحضرة" وتفادي كل خلط مع المعنى الجاري لكلمة "تخيلية". وأنا أميل هنا إلى كلمة المتخيلة ¹¹⁶Imaginatrice.

فبواسطتها تبلغ جدلية الحب مرحلة أوجها، حين ، بعد البحث عن المحب الحقيقي، تفتح لنفسها سبيل البعد فيما وراء المحسوس كي تكتشف من هو المحبوب الواقعي.

ينبغي على الروحاني، وعلى الروح، أن يظهر في شكل مادي، وهذه الصورة يمكنها أن تكون صورة محسوسة تحولها الحضرة الخيالية إلى صورة شهودية، أو "صورة تجل" يدركها الخيال وحده، من دون وساطة معطى محسوس لحظة المشاهدة. إن المحبوب الواقعي هو ما يظهر في هذه الصورة الشهودية ولا يمكنه أن يظهر إلا في هذه الصورة التي تكشفه وتحجبه في الآن نفسه، والتي بدونها سيكون محروما من كل وجود عيني ومن كل علاقة. فالمحبوب الواقعي واللامرئي بالضرورة ممثل في صورة محسوسة صادرة عن الحضرة الخيالية. وهو يبلغ من خلالها نمط وجود تدركه نظرة تلك الملكة السامية¹¹⁷. بهذا المعنى فالصورة المحسوسة التي يتوجه نحوها الفعل الإرادي للحب تسمى المحبوب، وهي محبوب بالمعنى الذي يكون به ما هو محبوب فيها فعلا شيئا تظهره باعتبارها صورة له، لكنه شيء ليس فيها معطى فعليا، بالرغم من الوهم المقابل

للحب الطبيعي العادي، الذي لا يهتم إلا بنفسه، ولا يسعى سوى إلى امتلاك ما يظنه معطى له كموضوع.

هذا المعدوم، ليس مع ذلك عدما خالصا وبسيطا. فلا يمكننا أن نتصور عدما يمارس تأثيرا ما، خاصة إذا كان يتمتع بوظيفة شهودية. إنه شيء لم يوجد بعد في الشكل المحسوس للمحبوب، شيء لم يحدث بعد، ويسعى المحب بكل قواه إلى إيجاد وإحداثه. وهنا بالضبط تأخذ وظيفة الحب الإنساني مصدرها، تلك الوظيفة التي تضمن التحام ما سمي تاريخيا حبا عذريا وحيا صوفيا. فالحب يسعى إلى تحويل صورة الشخص المحبوب الدنيوي، بإسناده إلى نور يولد فيه كل الإمكانيات الخارقة، حتى تغشاه بالوظيفة الشهودية للملاك (وذلك كان حال الصور الأنثوية التي تغنى بها العاشقون تابعو دانتلي: وذلك كان حال تلك التي ظهرت لابن عربي بمكة في صورة الحكمة الإلهية). ولم يزل تحليل ابن عربي يتعمق أكثر فأكثر: فحين يسعى المحب إلى رؤية المحبوب والاتحاد به، وتأييد حضوره، فإن حبه يسعى دوما إلى إيجاد شيء ليس بعد موجودا في المحبوب¹¹⁸. والموضوع الواقعي ليس هو ما حصل عليه وإنما الدوام والاستمرار. بيد أن الدوام والاستمرار أو التكرار هو شيء غير موجود، إنه ما ليس بعد، أي ما لم يدخل بعد في الوجود، وفي فئة الواقعي. فموضوع الالتحام العاشق في اللحظة التي يحصل فيها المحب على حال الوصلة، هو شيء غير موجود بعد، ومعه لا وجود لاستمرار ودوام ذلك الوصال. وكما تقترح ذلك، على شيخنا، الآية الكريمة المصوغة في المستقبل: "سيأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه" (سورة المائدة، الآية 56)، فإن فعل الحب لا يني يستشرف شيئا لا يزال في عداد الغياب، ولا يزال محروما من الوجود، وهكذا دواليك، حتى النهاية¹¹⁹. وكما نتحدث عن البعث المستقبلي فعلينا إسوة بذلك الحديث عن حب مستقبلي أو مؤجل.

وهكذا تدخل في لعبة الحب الصوفي باعتباره "تأمرا" بين الروحاني والجسماني، تلك الطاقة المتخيلة أو الخيال الخلاق، الذي تلعب فيه النظرية دورا هاما جدا في التجربة الشهودية لابن عربي. إنها باعتبارها ملكة تحول المحسوس، هي التي تملك سلطة إعلان "الوظيفة الملائكية للموجودات". وفي هذا السياق، فهي تقوم بحركة مزدوجة: فمن جهة، تنزل الوقائع الروحانية حتى واقع الصورة (لكن أبدا تحت هذا

المستوى، ذلك أن الوهم هو لدى مؤلفينا هؤلاء التركيز "المادي" المتوافق مع الوقائع (الروحانية). فهي تقيم بذلك أيضا التشبيه الوحيد الموافق للحق والخلق، وتحل المشكلات المطروحة آنفا: ما الذي يعنيه حب الله؟ كيف يحب المرء إليها لا يراه؟ إن تلك الصورة هي التي تمكن المتصوف من التوافق مع المبدأ النبوي: "أحب ربك كأنك تراه". ومن جهة ثانية، فتلك الصورة نفسها، وبالرغم من أنها مفصولة عن العالم المحسوس، ليست بغريبة عنه، ذلك أن الخيال إذا كان يقوم بتحويل المحسوسات فذلك لكي يسمو بها إلى صيغتها اللطيفة وغير القابلة للفساد. هذه الحركة المزدوجة الذي ينزل الإلهي ويصعد بالمحسوس، هو ما يوافق ما يسميه ابن عربي في مكان آخر اشتقاقيا "منازلة"، والخيال هو نفسه محل اللقاء الذي "تنزل فيه معا" في "المنزل" نفسه اللامحسوس الإلهي والمحسوس¹²⁰.

وإذن، فإن الخيال هو الذي يقيم التفاعل بين اللامرئي والمرئي، وبين الروحاني والجسماني. فبها كما يقول ابن عربي نحب: "موجودا نحب ظهور محبوبنا فيه من المحسوسات عالم الكائنات، نلطفه بأن نرفعه إلى الخيال [أي صورة التجلي] لنكسوه حسنا فوق حسنه، ونجعله في حضرة لا يمكنه الهجر معها، ولا الانتقال عنها، فلا يزال في اتصال دائم"¹²¹. لهذا، فبالنظر إلى درجة الواقع الموجودة في هذه الصورة الخيالية تتعلق درجة التجربة الروحانية، والعكس بالعكس. في تلك الصورة يشهد المتصوف كمال وحسن محبوبه ويحققه في الواقع، ويعيش حضوره الباطن في نفسه. فمن غير هذا "الاتصال في الخيال"، ومن غير التحول الذي تقوم به، فإن كل اتصال ووصال مادي ليس سوى خدعة، ويعتبر ضلالا للفكر¹²². بالمقابل فإن المشاهدات الخيالية يمكنها أن تبلغ من الحدة بحيث إن أي موجود مادي يمكن أن ينزلها إلى ما تحت مستواها. ذلك كان حال مجنون ليلى، وهو حسب ابن عربي ألطف المحبة¹²³.

فهو يفترض أن العاشق قد وعى أن تلك الصورة ليست خارجية عنه وإنما هي باطنة في وجوده. بل إنها هي عين وجوده، وصورة الاسم الإلهي الذي أتى به مع نفسه حين ولد للوجود. وتنغلق دائرة جدلية الحب على هذه التجربة الأساسية: "المحبيب أقرب إلى المحب من حبل الوريد"¹²⁴. وهو قرب مفرط بحيث يغدو من ثم حجابا. لهذا فإن من لم يخبر التجربة الروحية، وسيطرت عليه الصورة التي غشيت كيانه الباطن كله، فإنه

يسعى للبحث عنها خارجه، وذلك في مسعى يائس من صورة لصورة محسوسة، إلى أن يعود إلى مطرح روحه، فييدرك أن محبوبه مستغرق في باطنه بحيث لا يمكن البحث عن المحبوب إلا بالمحبوب. في هذا المسعى، كما في هذه العودة يظل الفاعل فيه هو تلك الصورة الباطنة للجمال غير الواقعي، وطلل الجانب المتعالي أو السماوي لوجودها. فهي التي تجعله يدرك كل صورة شخصية محسوسة بشبهها، لأنها هي التي غشته، قبل أن يكون واعيا بذلك، بوظيفة التجلي. لهذا فإن ابن عربي يقول بأن المحبوب يوجد ولا يوجد فيه في الآن نفسه، وبأن قلبه في المحبوب أو أن هذا الأخير في قلبه¹²⁵. إن هذا التبادل لا يفعل سوى أن يعبر عن الجانب المعيش من "سر الربوبية"، ذلك السر الذي هو "أنت"¹²⁶، كما يتبدى في عبادة العاشق في شكل عبادة تفاعلية، والذي يعني "إضفاء الطابع الماهوي" بوجوده بكامله والتجلي الذي يمنحه للصورة المحسوسة. لهذا فإن قيمة ووفاء العاشق الصوفي ترتبط "بقوة الخيال" لديه، فكما يقول ابن عربي أيضا: "المحب الإلهي روح بلا جسم، والمحب الطبيعي جسم بلا روح، والمحب الروحاني ذو جسم وروح"¹²⁷.

6. الأنوثي الخلاق

لعلنا الآن مدعوون إلى استثمار الدليل الثاني الذي اكتشفناه في التجربة الحكيمية لـ "ترجمان الأشواق". فمن خلال استعمال الخيال الخلاق، ما ينجم عن جدلية الحب في هذا العالم نفسه، أي في مستوى التجليات، هو المصالحة والمواءمة بين الروحاني والجسماني، وتوحيد المحبة الروحانية والحب الجسماني في تجربة واحدة ووحيدة للحب الصوفي. وبهذه المصالحة تتعلق "رؤية الحق" (بما أنه تم تذكيرنا بصريح العبارة بأن لا عبادة ولا محبة لإله "لا نراه"¹²⁸): طبعاً، لا بتلك الرؤية التي يقال بصددتها بأن الإنسان لا يمكنه رؤية الله قبل الموت، وإنما بتلك الرؤية التي لا يمكن للإنسان أن يحيا بدونها. وإذا كانت هذه الرؤية هي حياة الإنسان لا موته فذلك لأنها رؤية الحق المتصلة بكل رؤية صوفية، الحق الحامل للاسم المقابل للإمكان الخاص بالنفس

باعتبارها تجليا ملموسا، وليس الرؤية المستحيلة للحق في طابعه المجرد المطلق. تفترض هذه الرؤية وتحين التعلق الأبدي بهذا الرب وبالوجود المتصل به، الذي من أجله وبه يكون المربوب، بما أن كلية الاسم الإلهي تتضمن المسمّى والمسمّى، الأول باعتباره مانحا للوجود والثاني باعتباره الكاشف عنه، بحيث يتحولان الواحد بعد الآخر إلى الانفعال باعتباره فعلا من الواحد للآخر، أي فعلا يكون تعاطفا ورحمة. إن هذا التعلق، وهذا التوحيد لوحدهما الثنائيتان، وللحوار الذي يمتح كل منهما دوره من الآخر، هو ما سميناها وحدة صوفية من حيث هي في معناها الأصل فناء للواحد في الآخر. تخفي هذه الوحدة "سرّ الربوبية"، ذلك السر الذي هو أنت (أبو سهل التستري)، والذي يتوجب عليك أنت أن تعضده وتغذيه من وجدك الخاص. فالوحدة في هذه المشاركة الوجدانية، وفي هذا الوجد المشترك بين الحق وبين من يجعل منه ربا له (ومن فيه يكون ربا) تتعلق بإخلاصك في المحبة وإخلاصك في المشاركة الوجدانية الذي يشكل القرى الذي قدمه إبراهيم للملائكة التشخيص الأولي له¹²⁹.

إنه تشخيص أولي، أو بعبارة أفضل، صورة نموذج لم يكن واضحا فيها بعد كيف يمكن للتصوف أن يعيد نسخها، وكيف يفعل كي يكون وجوده ذاته نيمرّذجة وتمثيلا له. والدربة على هذا النمط من الوجود علينا أن نطلبها من علم الحكمة التي تلوح معالمها في استهلال الديوان الذي يرمى إبقاعه "ترجمان الأشواق"، والذي يتأكد في الفص الأخير من كتاب فصوص الحكم. أما المسلك من أحدهما للآخر فيتمثل في جدلية الحب، تلك التي انتهينا من تقديم محطاتها الأساس. وإذا كانت الألوهة تخضع لوجوب الرؤية في شكل عيني من أشكال الرؤية الذهنية فإن من واجب ذلك الشكل أن يقدم الصورة الإلهية لوجوده نفسها. ولا يمكن للأمر إلا أن يتعلق بشهود فعال، أي أن فعاليته تتمثل في مطابقة وجود المشاهد بصورة الوجود الإلهي نفسها: ذلك أن المتصوف لا يمكن أن يبلغ السر الذي عليه تقوم ألوهة ربه إلا بعد مروره بولادة ثانية. بيد أن النفس الرحماني الذي يحرر أسماء الله الحسنی من عسر وجودها المضمر، هذه الرحمة التي تتحول بذاتها إلى جوهر للأشكال التي تجعل من وجودها وجوبا (أي لتلك الأشكال التي تحل بها الأسماء الحسنی والتي تظهر تلك الأسماء)، كل هذا جعلنا نلمس في وجود الألوهة وهي تنزكشفت، كما في الأسماء الحسنی التي تكشف عنها،

بعدين اثنين: فاعل ومنفعل. من ثم فمن الضرورة أن يقوم الكائن الذي سيكون صورة الحق الكاملة التي ستكشف عنه، الحيازة على تلك البنية نفسها، أي أن يكون في الآن نفسه انفعالا وفعلا، متلقيا وخلقا. ذلكم هو الحدس الذي يتحكم في ملفوظات الفص الأخير من فصوص الحكم، والذي ينتج عنه أن المتصوف يمكنه أن ينال أعلى الرؤى في التجلي الإلهي من خلال تأمل صورة الكيان الأنوثي، لأن التأمل يمكنه أن يمسك بالتجلي السامي للحق أي بالألوهة الخالقة في صورة الأنوثي الخالق¹³⁰.

فحيثما كان توكيد البنية الثنائية للفاعل والمنفعل يفترض تواترا لأسطورة الأندروجين، فإن روحانية متصوفينا يتم توجيهها بشكل عرفاني في الإسلام نفسه نحو الأنوثي الأبدي باعتباره وجودا للألوهة، لأنها تتأمل في ذلك الأنوثي سر النفس الرحماني الذي يعتبر فعل الخلق لديه تحريرا للموجودات وعتقاً لها. إن استعادة وتذكر الحكمة الأبدية يتعلق هنا بحدس معلن لدى مؤلفينا، أي أن الأنوثي لا يتعارض مع الذكوري تعارض المنفعل مع الفاعل، وإنما باعتباره حاويا وجامعا في ذاته للجانبين المتلقي والفاعل، فيما أن الذكوري لا يمتلك إلا جانبا من الجانبين. يتم الإفصاح عن هذا الحدس بشكل كامل الوضوح في بيتين متكاملين المعنى لجلال الدين الرومي:

الحنان والرققة من صفة الإنسان، والغضب والشهوة من صفة الحيوان.

المرأة شعاع الحق لا المعشوق في ذاته، إنها تجل للخالق وليس المقصود هو المخلوقة¹³¹.

من ثم فإن هذا الحدس الحكمي متناغم تناغما كاملا مع حدس بعض غلاة الشيعة الإسماعيليين منهم والتصيريين، حين يرون في شخص فاطمة الزهراء، باعتبارها "أم العذراء" التي تمنح أصلا لسلالة الأئمة الصادقين، تجليا للحكمة الأبدية، ووسيطا في عملية الخلق نفسها التي تتغنى بها أسفار الأمثال، والتي يلحقون باسمها وفي صيغة المذكر صفة الخلق: فاطمة الفاطر¹³².

إن هذا الحدس الأنوثي الخالق ومن ثم للوجود الأنوثي باعتباره صورة للألوهة الخالقة ليس بتاتا صرحا شهوديا محضاً، وإنما هو يصدر عن موطن تجريبي يمكن اكتشافه في تأمل العبارة الشهيرة في التصوف: "من يعرف نفسه يعرف ربه". وهذا الرب المخصوص الذي يصل إليه المؤمن بمعرفة ذاته (أي بمعرفة نفسه باعتبار النفس ذاتا

وانفعالا)، كما ذكرنا بذلك آنفا، ليس بالطبع الألوهة في جوهرها المتعالي، بل ولا الألوهة في جوهرها فحسب، وإنما الحق المتجلي بذاته وفي ذاته و"في روحه"، بما أن كل كائن محسوس يتأصل في الاسم الإلهي المخصوص الذي يبين فيه عن أثره باعتباره ربه الخاص. هذا الأصل وهذا الرب هو الذي يصل إليه ويعرفه بمعرفته لذاته، أو على العكس من ذلك يخطئه بجهله وتجاهله لذاته¹³³. وإذن، حين كانت الذات الإلهية تسعى في ما قبل الوجود لأن تكون معروفة، أي تسعى للانكشاف ومعرفة الذات، فإنها كانت تسعى لانكشاف الأسماء الحسنى التي كانت لا تزال في حكم اللامعروفة. وبالشكل نفسه أيضا، حين يصل المؤمن إلى معرفة ذاته فإنه يبلغ معرفة أحد الأسماء الحسنى التي تشكل ربه الخاص، بحيث إن عالم الأسماء الإلهية يمثل في كليته عالم الذات الذي إليه يسعى حنين الحق الراغب في أن يكون معروفا، والذي يسعى هو بنفسه إليه كما لو كان توقا للعودة للذات، وذلك في حنين المخلوق الباحث عن اسم من أسماء الله الحسنى الذي يكشف عنه، وكل هذا بشوق لامتناه وغير قابل للإشباع أبدا. وهنا نكتشف مع شيخنا السبب الذي من أجله تكون لدى المؤمن هذه المعرفة بالذات، باعتبارها معرفة تجربة لربه، هي نفسها المعرفة التي تكشف له حقيقة الأنوثي الخالق. وفعلا، فإن الصوفي إذا كان يدرك النفس الرحماني الذي كان في الآن نفسه النفس الخالق والمحرم وماهية المخلوقات فذلك يتفكر نفسه في شخص آدم باعتباره ذاته، في مسعاه للرجوع إلى ربه أي في تكشّفه لذاته. لقد انبسط حنين وغمة آدم أيضا بعرض وانعكاس صورته الخاصة، التي حين انفصلت عنه واستقلت عنه مثلها مثل المرأة التي تظهر فيها الصورة، كشفت له أخيرا عن نفسه لنفسه. لهذا يعتبر شيخنا أنه يمكننا القول بأن الحق أحب آدم بالحب نفسه الذي أحب به آدم حواء. فآدم بحبه لحواء يحاكي النموذج الإلهي فيكون آدم بذلك تخلقا إلهيا. لهذا أيضا فإن الرجل في حبه الروحاني للمرأة (وقد رأينا سابقا هذا الحب الروحاني) يحب في الحقيقة ربه¹³⁴. وكما أن آدم هو المرأة التي يتأمل فيها الله صورته، والشكل القادر على إبانة أسمائه، أي أسماء "الكنز المرصود" في ذات الحق غير المكشوف بعد، كذلك أن المرأة هي المرأة، والمظهر الذي يتأمل فيه الرجل صورته، التي كانت تشكل وجوده الخفي، وتلك الذات التي كان عليه معرفتها حتى يتمكن من معرفة ربه.

ثمة إذن تناظر كامل بين انبساط غمة الحق الذي يمثله النَّفْسُ الرحماني الموجد والمحرر للمخلوقات، من جهة، ومن جهة أخرى حواء باعتبارها حنين آدم الذي يقوده نحو ذاته ونحو ربه الذي تكشف له عنه. إنها وساطات ووسيطات متشابهة حيث تكتشف الظاهرانية المقصد الوحيد نفسه. فحين تبلغ الذات الإلهية إذن الكشف التام وتأمل ذاتها فإنها تبلغ ذلك في تلك الطاقة الخَلْقِيَّة أي في الحق المخلوق به، التي هي في الآن نفسه أيضا المادة والماهية الروحية للكائنات، والتي تجعل منه من ثم مالكا للبعد الثنائي الفاعل والمنفعل. بالموازاة مع ذلك، إذا كان ثمة تأمل ثلاثي يمكن للإنسان آدم أن يبحث من خلاله عن معرفة نفسه، ومن ثم عن معرفة ربه، فليس هنالك إلا واحد يمكنه أن يوفر له الصورة الكاملة. ذلك ما يعبر عنه ابن عربي في تلك الصفحة من فصوص الحكم التي أشرنا إليها آنفا والتي حظيت بالأخص باهتمام خاص من شارحي مثنوي لجلال الدين الرومي¹³⁵.

الإنسان "آدم" يمكنه أن يرى ربه في نفسه، مرة باعتباره نفسه ذلك الشخص الذي خلقت حواء منه، فهو بذلك يمسك به ويمسك بذاته أيضا في مظهره الفاعل. كما يمكنه مرة أخرى أن يتفكر في نفسه من غير أن يفكر في أن حواء خلقت منه، وفي هذه الحالة يمسك بنفسه في شرطه كمخلوق فقط أي باعتباره كيانا منفعلا خالصا. فهو لا يبلغ في كل مرة إلا معرفة أحادية الجانب لذاته ولربه. ولكي يبلغ الشهود الكامل لكليته باعتباره فعلا وانفعالا، عليه أن يتأملها في كائن تجعل منه راهنيتها الخاصة مخلوقا كما تجعله خالقا. وذلكم حال الكائن الأنوثي حواء، باعتبارها على صورة النَّفْس الرحماني، خالقة للكائن الذي منه خلقت. ولذلك السبب يكون الكائن الأنوثي الموجودَ بامتياز الذي يرتبط فيه الحب الصوفي (من حيث أنه يربط بين الروحي والحسي عبر التحول المتبادل) بتجل يكون هو التجلي بامتياز.

هذا الاستنباط للأنوثي الخالق، الذي يمكننا فيه التمييز بين الأساس "التجريبي" لكل حكمة عرفانية، والذي ينجم عنه أن الكائن الأنوثي هو التجلي بامتياز، لم يكن له أن يتلاءم بطبيعة الحال مع التفسير التقليدي لقصة آدم. فمتصوفتنا قد انتهوا فعلا إلى التعبير عن الحدث الذي كانوا يحسون به في ذاتهم، عبر الجمع بطريقة جديدة بين الصور الرمزية: ويبدو أن الأمر يتعلق بنقطة هامة في علم النفس الديني تقود هنا

إلى تشكيل رباعية. فمقابل الزوج المكون من آدم وحواء سيتعارض معهما الزوج المكون من مريم وعيسى باعتباره مكملا ضروريا. وكما أنه وجدان أنوثي صادر في وجوده عن ذكوري من دون وساطة الأم، أي حواء وقد خلقت من آدم في وضع منفعل بالنظر إلى آدم، كذلك كان من اللازم وجود ذكوري مولود من أنوثي بلا وساطة الأب، وذلكم كان حال عيسى وقد ولد من صلب مريم. ففي شخص مريم يكون الأنوثي قد أصبح محملا بوظيفة خالقة فعالة على شاكلة الحكمة الإلهية. إن علاقة مريم بعيسى تشكل إذن النمط النقيض لعلاقة حواء بآدم. وهكذا يقول ابن عربي بأن عيسى وحواء "أخوان"، في حين أن مريم وآدم هما الأبوان. فتبلغ مريم مرتبة آدم، وعيسى مرتبة حواء (ومن النافل الإشارة إلى مدى بُعد هذه التَّمَدُّجَة عن تلك السارية في التفاسير المسيحية). وما يعبر عن نفسه في هذه الرباعية (مع التبديل في خصائص الذكوري والأنوثي) هو إذن رمز و"رقم" علم الحكمة الذي علينا تحليله هنا¹³⁶.

وإذن فإن بزوغ هذه الرباعية التي ترسم "رقم" علم الحكمة، تعلن أيضا عن الاستثمار الأخير لجدلوية الحب. فاستبدال صورة حواء بصورة مريم يتحكم فيها بالفعل حدس الأنوثي الفاطر، وهذا الحدس يسم اللحظة التي يكون فيها عنصر الجمال تجليا بامتياز، وتمتد لتغدو إشادة بشكل الوجود الذي أصبح يمتلكه ذاك التجلي، لأنه على صورة النَّفْس الرحماني الخالق للكائن الذي منه خلقت.

أن يكون الجمال هو التجلي بامتياز، ذلك ما لم يَكِلْ التقليد الإسلامي من تكراره، فالله جميل ويحب الجمال. وهذا طبعاً ما لا يمكننا التحقق منه إلا بالنظر إلى هذا الحب الصوفي الذي حدده وعاشه متصوفتنا، الذين يعني لديهم التوافق بين اللامرئي والمحسوس أن أحدهما يدخل في علاقة رمزية مع الآخر. لهذا يبدو لي باطلا بطلانا فعليا النقد الذي صيغ في حق متصوفة الحب، انطلاقاً من نزعة زهدية صماء تجاه هذا التوافق وتلك الرمزية. بحيث إنها لم تجد من تهمة ترميهم بها غير النزعة الجمالية. إن الشتائم التَّدِينِيَّة التي أطلقت عداء أو جبناً في حق هشاشة تلك التجليات لا تدل إلا على شيء واحد هو كم نحن غرباء عن الإحساس المقدس بالجمال الحسي الذي ينادي به مجمل متصوفة مدرسة ابن عربي أو جلال الدين الرومي. وهو إحساس جعلهم أيضا بعيدين عن تصور مشهد من قبيل تَنْزُل الحكمة بالأشكال التي منحها لها أنظمة عرفانية أخرى.

إن الصورة الإنسانية، التي تظهر في شكل محسوس هذا الجمال الذي يعتبر أحد أسماء الله الحسنی، محملة بقوة روحانية حقيقية، بما أن سلطتها سلطة روحانية، فإنها بذلك قوة خلاقة. فهي التي تخلق الحب في الإنسان، وتوقظ في نفسه الحنين الذي يقوده إلى ما وراء مظهره المحسوس، وهي التي تقوده إلى معرفة ذاته، أي معرفة ربه الأعلى وذلك عبر الدفع بمخيلته الفعالة إلى أن تنتج لنفسها ما يسميه شعراء التروبادور ب"الحب السماوي" (أي الحب الروحاني لابن عربي). لذلك فالكيان الأنوثي هو كيان خالق لأكمل شيء في الوجود، وبعمله ذلك تكتمل دورة الخلق، أي نفث اسم من الأسماء الإلهية في كائن إنساني يغدو سنده وضامنه و"محبه الأمين"¹³⁷. ومن خلال ذلك أيضا لم تعد علاقة حواء بآدم، كما تقدمها التفسيرات التقليدية، في مستوى وظيفة التجلي اللصيقة بالكيان الأنوثي. فقد كان على هذا الأخير أن يبلغ الدرجة التي تخصصها له الرباعية والتي تتبوأ فيها مريم مرتبة الحكمة الفاطرة. ولا شك أننا ندرك هنا معالم حكمة عرفانية مسيحية مختلفة كل الاختلاف عن المسيحية الرسمية التي يقدم لنا التاريخ صورتها. بيد أن هذه المسيحية الأخرى هي التي كان العرفان الصوفي في الإسلام يتفهمها ويمثلها، كما تؤكد لنا ذلك الصفة الممنوحة لصورة الحكمة في "ترجمان الأشواق": الحكمة العيسوية¹³⁸.

لهذا من المفيد الالتزام بالعلاقة مع مبدأ علم الحكمة الذي يقدم نفسه هنا، باختلافية عميقة. فلأن الجمال يُدركُ باعتباره التجلي بامتياز، ولأن الكائن الأنوثي يُتأملُ باعتباره صورة الحلم أو الحكمة الخلاقة، فعلينا، كما ذكرنا بذلك قبل بضعة سطور، ألا ننتظر العثور هنا على عنصر يشبه سقطة الحكمة بالشكل الذي تظهر فيه في أنظمة أخرى للعرفان. ففي العمق، إن تعالق اللاهوت والناسوت، وبالأدق تجسُّد اللاهوت في الناسوت ليس صادرا أبدا عن فكرة التنزل، وإنما هو يقابل ضرورة باطنية للرحمة الإلهية الساعية إلى الكشف عن وجودها. وليس الإنسان بقادر على "تفسير" كيف أن مأساة مغامرنا الإنسانية تمثل الصروف والعوائق التي تصادفها بسبب إرادة التجلي هذه، أي عبر تفسير كيف أن بني البشر يفضلون جماعة عدم تعين "لاوجودهم"، أي بعبارة أخرى لماذا يرفض بنو البشر جماعة اسم الله الذي يسعى لأن يجد فيهم بوتقة وعضوا رحيمًا.

في كل الأحوال، فإن تجلي اللاهوت في صفات الناسوت لا يتحقق أبدا بالتجسيد

في المستوى المحسوس للتاريخ المادي وأحداثه المتعاقبة، وإنما بمعراجٍ للمحسوس إلى مرتبة التجليات سواء أطلقنا عليه أم لا اسم "الظاهري". فالغاية من اصطفاء النبي يتمثل في تحقيق ذلك التعالق الذي نجد دلالاته في الحب الصوفي باعتباره تعالقا (بالتحول) بين الحب الجسماني والحب الروحاني. والحدث يتحقق دائما في مستوى الواقع الذي تعتبر المخيلة الفعالة مؤسسة له. إن مجيء النبي هذا الذي ستكون تجربته الشخصية نموذجا للتجربة الصوفية، مطالب إذن بوسم الحدوث المرتقب لهذا الحب الخالص، أي بإقامة ما يسميه جلال الدين الرومي في أحد نصوصه الخالدة، بهذه العبارة المذكورة آنفا: "هام دامي"، أي "تواطؤا" بين الروحاني والمحسوس. آنذاك، وفي نداء عجيب يقوم النبي في ما قبل الوجود بالمناداة على الأنوثي (الروح القدس أو أم المؤمنين حسب المفسرين). فالجمال ليس إذن وأبدا هنا "غواية". إنه تجل للأنوثي الفاطر، وهذا الأخير ليس بحكمة مُنزَّلة. إن النداء الموجه إلى الأنوثي يأخذ بالأحرى صيغة نداء لتحويل كل شيء، ذلك أن الجمال هو سبيل الخلاص. وبما أن النبي كان مفتونا به في وجوده ما قبل البشري فقد سعى للخروج من العالم اللامرئي كي "يُظهر بالشكل واللون الحسينيين يواقيت العرفان وعجائب الواقع الحقيقي". هكذا فهم المتصوفة إسلامهم، باعتباره كلية منسجمة وتآلفا (هام دامي) بين العناصر الروحانية والعناصر الحسية للإنسان، وهو الانسجام الذي يحققه الحب الصوفي باعتباره عبادة تفاعلية¹³⁹.

هذا الامتياز للمؤنث الفاطر باعتباره تجليا للجمال الإلهي سوف يُعبر عن نفسه من خلال مفارقات رائعة، فهو سوف يدرك في المستوى الميتافيزيقي للولادة الأبدية للمخلوقات كما في مستوى الولادة الثانية، تلك التي تولد في الكائن المتصوف السر الأعظم لحياته الروحانية من خلال تشكيله وصوره تبعا لتلك الصورة الامتيازية. وقد يحدث أن يمسك ابن عربي بوقائع معجمية أو نحوية، من حيث أنه لا يعتبرها فقط قضايا لغوية عابرة وإنما تتكشف عن واقع ميتافيزيقي سام، لكي يشغلها مع مصادر فقهية لغوية شخصية جدا، قد تبدو في نظر فقيه اللغة مصادر مضللة، غير أنها أقدر على إدراك الرموز. إنه يلاحظ مثلا أن أحد الأحاديث المروية عن النبي تتعرض فيه القواعد النحوية إلى خرق عظيم : فضا على قاعدة أساسية معروفة، يأخذ المؤنث

الغلبة على المذكَر في الجملة¹⁴⁰، فيغدو هذا الأمر منطلقاً لملاحظات ستوسع مع الشراح والمفسرين. ويلاحظ ابن عربي أن الكلمات التي تعين الأصل والعلة كلمات مؤنثة. يمكننا لذلك أن نتفق على أن الجملة كما تمت نسبتها للنبي لآحنة نحواً، ذلك أن النبي كان يرغب بالمقابل في أن يقترح علينا أن الأنوثة أصل لكل شيء¹⁴¹. فكل ما هو أصل ومصدر لشيء ما يعين بالاسم "أم"، وتلكم بامتياز حالة معجمية تكشف عن واقع ميتافيزيقي متعالٍ.

إنه إحساس يفرض نفسه فعلاً إذا ما تم الوقوف للتفكير في المصطلح المؤنث حقيقة، الذي يعين الواقع الحقيقي والحقيقة الواقعية والواقع الجوهرية، أي بالجملة ما يشكل الجوهر ذاته للوجود، وأصل الأصول وما لا يكون شيء في ما ورائه قابلاً للتفكير والاعتقاد. لقد خصص عبد الرزاق القاشاني، أحد أبرز وجوه مدرسة ابن عربي، للفكرة التي يوحى بها المصطلح صفحة من الأفكار البالغة الكثافة. ويمكننا القول بأن تلك الحقيقة باعتبارها فاعلاً مطلقاً هي "أب الكل"، بيد أنه من الأفضل القول بأنها الأم، إذ هي تجمع بين الفعل والانفعال تبعاً لما يوحى به اسمها المؤنث. وهو ما يعني أيضاً أنها تتضمن التوازن والانسجام بين الظاهر والباطن. فهي تكون فاعلاً باعتبارها الباطن في كل شكل والمحدد الذي يتحدد في كل محدّد تكون هي أصلاً له: وهي تكون منفعلاً باعتبارها الظاهر والمعلن، ومن ثم المحدّد في تلك الصورة المتجلاة أو المظهر الذي يظهرها ويحجبها في الآن نفسه: وبالصورة نفسها فإن كل شكل تجل في نظر العارف يفصح عن البنية نفسها¹⁴². ويركز ابن عربي ما ترمي له هذه التأمّلات على النحو التالي: "فإن الرجل مدرجٌ بين ذات ظهر عنها وبين امرأة ظهرت عنه... فكن على أي مذهب شئت، فإنك لا تجد إلا التأنيث يتقدم عند أصحاب العلة الذين جعلوا الحق علة في وجود العالم"¹⁴³.

تعبّر الكلمات الأخيرة عن بنية الوجود ونسقه منذ أعالي الكيانات السماوية. وهي ستترجم إلى مفارقات بمصطلحات التجربة الروحانية، وهذه المفارقات لن تعمل سوى على التعبير عن وضعية تقلب الحكاية الأسطورة لآدم وتكملها من خلال عملية القلب هذه. بيد أن آدم الذي أشرنا إليه، هو أولاً وقبل كل شيء آدم الروحاني، أي آدم الحقيقي¹⁴⁴. إنه المرتبة الأولى من الوجود المحدد، أي العقل الأول. أما المرتبة الثانية

فتعود للنفس الكلية التي هي حواء السماوية. وهكذا فإن العقل الذكوري الأصلي يوجد بين أنثيين : ذات الحق أو الجوهر الإلهي والنفس الكلية. لكن، من جهة أخرى فإن هذا العقل الأول هو المسمى أيضا الروح المحمدي (أي الجوهر المحمدي الخالص أو الروح القدس أو الملك جبرائيل). وباعتبار هذا الروح الأوّل في الخلق، فإنه قد خلق في وضعية انفعال محض، ثم منح مبدأ الفاعلية باعتباره نشاطا خالقا. ذلك ما يعنيه جلوسه على العرش وحمله للاسم الإلهي بامتياز أي الرحمان¹⁴⁵ (وهو الذي بلور أيضا الاسم المناسب للملائكة : رحمانيل). بإمكاننا إذن التعرف في هذه الملامح المميزة للصورة الأسمى للعقل الأول على الصورة الأسمى للعالم الإلهي، تلك التي يخفي اسمها كل أسرار الرحمة الإلهية، أعني ملامح الحكمة الفاطرة. وفي السياق نفسه، يحكي عبد الكريم الجيلاني، أحد الأعلام الكبار للتصوف، محاورة في لحظة الشطح يثير خلالها "الروح المحمدي" أو الملك المسمى روحا، العبارات التي أشارت بها له الذات الإلهية بأنها (أي الحكمة الفاطرة) كانت الواقع الذي رمزت له الصور الأنوثية في الشعر العربي العذري، تلك الصور التي منحت اسمها أيضا للحكمة التي يتغنّى بها "ترجمان الأشواق"¹⁴⁶. إنها مرة أخرى هي التي نتعرف عليها في حديث قدسي يُنسب للإمام جعفر الصادق، باعتبارها تلك التي يتوجه لها الأمر الإلهي في صيغة المؤنث (التجلي الإلهي الأول والحوورية الكاملة) : "كوني محمدا، فكانت"¹⁴⁷. إنها علامات دالة لنا على الطريقة التي تم بها التفكير في تجربة النبي في جانبها "الحكمي" باعتبارها تجربة نموذجاً للتجربة الصوفية.

ذلكم أيضا هو الحدس الأساس الذي يعبر عن نفسه في بيت شهير للحلاج : "أمي أنجبت أبي، يا للعجب". إن هذا القول الذي يعبر عن سر أصل الموجودات في شكل مفارقة لأنه لا يمكن التعبير عنه بصيغة أخرى، تم التعليق عليه من قبل متصوفين اثنين شهيرين من إيران هما فخر الدين العراقي في القرن الثالث عشر والجمامي في القرن الخامس عشر. ففي مستوى الولادة الخالدة تعني "أمي" لديهما وجودي الخالد المضمّر في الذات الإلهية، وهو ما كان يسمى في معجم إيران القديمة الزارادشتية الفرافارتي، أي النموذج الأصل أو الملاك الشخصي. وإذن فإن عيني الثابتة أي فرديتي الأبدية تتم من خلال تجلي الذات الإلهية لنفسها في سرها الرباني. وفي هذه الصيغة تكون هي

الوالد. لكن إذا نحن نظرنا إليه كما هو، حين أنتج ذلك التجلي في وجوده هذا التعيين الشخصي، أي كما يتلقى وجوده تحديده، ويحمل "طابعه"، فهو يكون في هذا الشكل ولد عيني الثابتة، أي من "أمي" التي هي في هذا الشكل "أمه". فما تقدمه المفارقة هنا هو أن جوهر الأنوثة هي أن تكون خالقة للموجود التي هي منه مخلوقة، كما لو أنها لا تكون مخلوقة إلا من الموجود الذي هي خالقة له. وإذا نحن تذكرنا هنا الفعل الأول لنشأة الكون، فإننا سنفهم أن المفارقة تفصح عن لغز الحياة الباطنية للحق ومعه سر الأنوثة الأزلية¹⁴⁸.

من ثم، فإن هذا السر لا يقدم نفسه للمتصوف فقط في مستوى عينه الثابتة، ولكن باعتباره نمط وجود عليه تمثيلة داخليا للوجود على الطريقة الإلهية، والعمل على أن يكون وجوده العيني طريق عودته المتقدمة نحو أصله. وبهذا الشكل فإن البيت المنسوب للحلاج يستهدف الولادة الثانية، تلك التي تشير إليها آية من إنجيل يوحنا الذي عرفه وتفكره العديد من روحانيي الإسلام. "لن يبلغ أبدا ملكوت السماء من لم يولد مرتين"¹⁴⁹. لكن، إذا ما تم إدراج تلك الولادة الجديدة في سياقنا نحن فإنها ستعني بأن النفس الصوفية بدورها "تخلق" خالقها، وبعبارة أخرى، فإن تمثيلها للأنوثة الفاطرة، و"حكيمتها" تحدد المقدار الذي تكون به قادرة على الاضطلاع بسر ألوهية ربها (هذا السر الذي هو "أنت")، أي حيث روبيته تضع ("تلد") الإله الذي يكمن هواه في أن يكون معروفا منها. إن استثمار المفارقة المدركة في المستوى الميتافيزيقي في قول الحلاج، تبين لنا النداء الذي يتوجه به السهروردي إلى "الطباع التام" (أي الوحدة الروحانية التي تكون في الهرمسية هي الملاك الشخصي للفيلسوف) "أنت الأب الروحي وأنت الولد المعنوي"¹⁵⁰ : أي أنك أنت من يلدني باعتباري روحا، و أنت من ألد بفكري وتفكري. هنا بالضبط توجد الوضعية التي التي يحيلها المفارقة الحلاجية إلى الأصل "أمي أنجبت أبي"، لكن منقولة من ثم من المستوى الأزلي إلى المستوى الحالي للوجود العيني الصوفي. وإذا كان المتصوف من ثم يمثل بدوره صورة الأنوثة الخلاقة يمكننا أن نفهم كيف تصبح مريم نموذجها، وكيف يجعل منها جلال الدين الرومي في إحدى أجمل صفحات "مثنوي" بدلا للمتصوف¹⁵¹. وسوف يغدو حدث البشارة إذن أحد الرموز التي نتحقق من خلالها بأن من يعرف نفسه يعرف ربه. إن

"حكيمية" وجود الموجود (الممثلة نموذجيا في مريم) هي بالأساس التي يغدو مشروطا بها لدى المتصوف رؤيته للملاك، أي أنها هي التي تحدد القدرة على الشهود أو رؤية التجلي، والقدرة على رؤية صورة تجمع اللامرئي والمحسوس و"تشير لأحدهما بالآخر".

لنحاول إذن إدراك الأصوات التي تطلق ذبذباتها بين السطور حيث يصف جلال الدين الرومي بكل موارد الغنائية ظهور الملك جبريل:

أمام بزوغ جمال لا يضاهي
أمام هذه الصورة التي تزهر من الأرض كوردة أمامها
كصورة ترفع رأسها خارج سر القلب،
فتسعى مريم مفزوعة بحثا عن حماية الرب. غير أن الملك يبادرها قائلا :
تهربين نحو الغيب من أمام صورتي المحسوسة...
فبيتي ومطرحي بحق في ذلك الغيب
يا مريم انظري فأنا صورة عسيرة على التأمل.
أنا الهلال والصورة في القلب.
حين تستقر صورة في قلبك
لا مجال للهرب فالصورة في قلبك باقية،
إلا إذا كانت صورة بلا جدوى ولا جوهر،
تنغرس وتختفي كفجر كاذب.
لكني كالفجر الحقيقي نور ربك
فلا ليل يحوم حول نهاري...
تستجير مني بالحق،
فأنا أبدا صورة الملجأ الوحيد،
أنا الملجأ الذي كان دوما خلاصك،
تستجير مني وأنا ملجؤك¹⁵².

"أنا نور ربك". أئمة عبارة أفصح لقول ما هو الملك من هذه العبارة، حيث نراه وهو

يكشف عمَّن هو يعلن أيضا أن من يعرف نفسه يعرف ربه؟ أئمة عبارة أفصح من تلك التي يقولها الملاك على لسان جلال الدين الرومي، بأن الهرب من ظهوره، كان سيكون لمريم وللمتصوف الهرب من النفس واللجوء ضد النفس؟ فالبحث عن ذلك الملجأ قد يكون الحركة الأولى للروحاني المبتدئ، بالمقدار نفسه الذي تكون به حركته الأولى أن يمارس بحثه وسعيه خارج الصورة الأسمى التي لا يزال يجهل أنها صورة باطنه. لكن المثابرة في هذا التراجع وهذا الهروب سيعني الموافقة على الخدع واللجوء إلى البراهين التي لا تفضي في النهاية إلى أي حضور ضروري يأتي ليخلص المرء من الشك ومن القلق الناجم عنه. إن السؤال الذي طرحه لـ "ترجمان الأشواق" التجلي الليلي للحكمة في عتمة المعبد، لا يستدعي غير جواب واحد، ذلك الذي يقدمه لنا مثنوي ممثلا في شخص مريم: لأنه إذا كان من المستحيل البرهنة على الحق، فليس ثمة من جواب غير "أن يصبح المرء قادرا على الحق". وبالفعل، وكما ينص على ذلك جلال الدين الرومي، فإن كل عين من أعياننا الخالدة عبارة عن كلمة، أي كلمة إلهية يطلقها النفس الرحماني. وحين تخترق هذه الكلمة قلب المتصوف (كما اخترقت مريم عبر نفيس الملاك)، أي حين يتفتح إلى وعيه "سريره"، وحين يتملكُ الإلهام الإلهي قلبه وروحه "فإن طبيعته تغدو قابلة كي يتولد فيها ولد معنوي يكون له نَفْسٌ عيسى الذي يبعث الموتى"¹⁵³.

إن ما يبشر به جلال الدين الرومي هو تقريبا وبالحرّف ما جاء به المعلم إيكارت قرنا بعد ذلك في الغرب¹⁵⁴. وهذا الموضوع المتعلق بالولد المعنوي، أي بالنفس الصوفية التي تتوالد مع نفسها، والتي تمكننا من القول مع شاعر مثنوي وهو يتأمل الرمز السامي: "يتوالد مع ملكه"، هذا الموضوع تبدو المهيمنة الروحانية بحيث إننا نجده أيضا لدى الفقهاء والفلاسفة المتصوفة التابعين للتقليد السينوي أو السهروردي في إيران، كما تدلنا على ذلك شهادة مير داماد العالم الفقيه بأصفهان في القرن السابع عشر. كما أن هذا الموضوع يوضح لنا أيضا من غير لبسٍ معنى وفحوى الحكمة التي حاولنا استنباطها هنا، وكم هي تختلف عن الحكميات التي ساهمت أكثر في الغرب نفسه، وفي وقت متأخر، في ظهور فكر حكمي كما هو الحال لدى فلاديمير صولوفيو Vladimir Soloviev مثلا، والذي سيسعى خطابه في النهاية نحو ما سيسميه هو نفسه بـ "التجسيد الاجتماعي". إنه تعبير لو سمعه أتباع ابن عربي أو مولانا جلال الدين

الرومي لبقني في نظرهم غير مفهوم، بالمقدار نفسه الذي يظل صعبا علينا، للأسف، أن نضع فكرنا في مستوى التجلي، ربما لأنه علينا بدءا التغلب على عادة فكرية متجذرة فينا عبر قرون من التفلسف والكلام، واكتشاف أن كلية وجودنا لا تتمثل فقط في ذلك الجزء الذي نسقيه اليوم شخصنا. فتلك الكلية تتضمن أيضا شخصا آخر، أي معادلا متعاليا يظل غير مرئي لنا، وهو ما يسميه ابن عربي "عيننا الثابتة"، أعني "الاسم الإلهي" الذي يخصنا، وهو ما كان يسمى في إيران القديمة "الفراقاتي". فللا إحساس بالحضور، ليس ثمة من مكان آخر ولا من برهان آخر غير الخضوع لجاذبيته، في تناسب تعبر عنه بشكل رائع وبشكل خصوصي صلاة عباد الشمس. وعلينا فعلا ألا ننتظر أن تتم البرهنة لنا على هذا اللامرئي بشكل موضوعي كي ندخل في حوار معه. فحوارنا هو لذاته برهانه، لأنه مسبق وجودنا. ذلك ما حاولنا استنباطه هنا من "سرّ الألوهية" هذا، من هذا السر الذي هو أنت، معتبرين ذلك الحوار فناء.

إن ما يبدو أنه وحدة وجود لدى ابن هو ما يؤسس بالفعل حوارا ووضعية حوارية. وحتى نقتنع بذلك لننصت أيضا إلى هذا النشيد النهائي لكتاب التجليات. فإذا كان بعض المتصوفة في الديانة اليهودية قد تأولوا "نشيد الأناشيد" باعتباره حوارا حارا بين النفس الإنسانية والعقل الملاكي الفعال (ذلك الذي يسمى الروح القدس، وجبريل، و الحكمة الإلهية أو العقل المفارق)، فإن الأمر هنا يتعلق برجاء نابع من وجد ليس بأقل حدة. ويمكننا أن نستشف فيه صوت الحكمة الإلهية، والملاك، الفراقاتي، وبشكل مباشر صوت "صورة التجلي" التي يمنحها المتصوف "وظيفتها الملائكية"، ذلك أننا في الماذا الثلاثي لسؤال مؤلم نستشف صدى السؤال المطروح لـ "ترجمان الأشواق" في ظل الكعبة: "فقلت: أما هم فسلموا ولكن اسأل عنك فينبغي أن تسأل نفسك هل سلمت أم هلكت يا سيدي؟"¹⁵⁵.

القسم الثاني

الخيال الخلاق والصلاة الخلاقة

استهلال

"إن مفهوم الخيال، باعتباره الوسيط السحري بين الفكر والوجود، وتجسيد الفكر في الصورة وموقع الصورة في الوجود، هو تصور ذو أهمية بالغة، يلعب دور الصدارة في فلسفة النهضة ونجده مرة أخرى في الفلسفة الرومنسية"¹⁵⁶. هذه الملاحظة المستقاة من أحد أجود القراء لمذاهب بوهم وباراسيلز، تزودنا بالمقدمة الأفضل للقسم الثاني من هذا الكتاب. وسنستخلص منها بالأخص مفهوم الخيال باعتباره الإنتاج السحري لصورة ما، والنموذج الأسمى للفعل السحري ولكل فعل من حيث هو كذلك، بل لكل فعل خلاق بامتياز: ثم من ناحية أخرى مفهوم الصورة باعتبارها جسدا (جسدا سحريا، وجسدا ذهنيا) يتجسد فيه الفكر وإرادة النفس¹⁵⁷. الخيال باعتباره قوة سحرية خلاقة، يمنح الوجود للعالم المحسوس، وينتج الروح في الأشكال والألوان: والعالم باعتباره سحرا إلهيا، تم "تصوره" من قبل الألوهة "التصويرية السحرية" *imagicienne*، ذلكم هو المذهب العتيق، الذي تمثله كلمات من قبيل السحر والصورة هو ما عثر عليه نوفاليس لدى فيخته¹⁵⁸. بيد أن ثمة تحذيرا أساسا يفرض نفسه هنا: هذا الخيال لا يلزم أبدا الخلط بينه وبين الفنطازيا. فكما لاحظ ذلك من قبل باراسيلسي، فإن الفنطازيا، على خلاف الخيال هي عبارة عن لعبة للفكر، ولا أساس لها في الطبيعة، فهي ليست إلا "حجر الزاوية لدى المجانين"¹⁵⁹.

إنه تحذير جوهري. فهو يقينا من خطر خلط رائج، ناجم عن تصورات للعالم بحيث إذا ما نحن استمررنا في الحديث عن وظيفة "خالقة" للخيال فسيكون ذلك كما لو كان الأمر يتعلق بمجاز. لقد بذلت مجهودات كبرى في نظريات المعرفة، كما في "الشروح

والتفاسير" المتصلة بشكل أو بآخر بالمنزع السيكولوجي والتاريخاني والسوسيولوجي، وانتهت إلى إعدام الدلالة الموضوعية للموضوع، بحيث إننا مقارنة مع التصور العرفاني للخيال باعتباره يطرح في الحقيقة شيئاً في الوجود، انتهينا إلى لأدرية أو لاعرفانية agnosticisme خالصة وبسيطة. وفي هذا المستوى ما أن نتخلى عن الصرامة حتى يتم الخلط بين الخيال والفينتازيا. وبالرغم من أن هذا المفهوم عضو للمعرفة، وأنه يساهم في خلق "الوجود" فإنه يندمج بصعوبة في عوائدها.

ولا ريب أن ثمة سؤالاً أولياً يطرح نفسه: ما الذي يعنيه في العمق الطابع الإبداعي الذي وهب للإنسان؟ وهل يمكننا الإجابة عليه من غير أن نكون قد افترضنا مسبقاً معنى وصلاحيته تلك الإبداعات؟ إذا لم نكن فقط بحاجة إلى تجاوز الواقع في حاله المعطى، وإنما التغلب على عزلة الأنا المتروك لنفسه في هذا العالم المفروض (ذلك اللاشيء غيري أنا الذي قد يؤدي هوسه إلى ملامسة الجنون)، فكيف إذن نوافق عليه ونبدأ أيضاً في الحديث عنه إذا لم نكن قبلاً قد أحسسنا في أعماق أنفسنا بذلك التجاوز وأخذنا بالتأكيد قراراً بخصوص معناه؟ صحيح أن تعبيراً من قبيل "الخالق البارئ المبدع" و"النشاط الإبداعي أو الخلاق" ينتمي إلى لغتنا الجارية. لكن حين يكون منتهى ذلك النشاط عملاً فنياً أو مؤسسة فالجواب على السؤال الذي يخص معنى الحاجة الإبداعية للإنسان لا يوجد في تلك الموضوعات، التي لا تشكل سوى تعبير أو عرض لها. إن هذه الموضوعات نفسها تأخذ مكانها في نمط معين، غير أن ظهورها ودلالاتها تتعلق في المقام الأول بالعالم الباطن الذي تبلورت فيه. وليس غير ذلك العالم، أو بالأحرى خلق ذلك العالم الباطن، بقادر على أن يكون في مستوى بعد النشاط الخلاق للإنسان، ويمنحنا من ثم علامة على معنى نشاطه الخلاق وعلى ملكة الخلق التي هي الخيال.

من ثم يغدو كل شيء رهيناً بدرجة الواقعية التي سنعترف بها لهذا العالم المتخيل، وبالتالي أي سلطان واقعي سنعترف به للخيال الذي يقوم بتصوره. بيد أن هذا السؤال وذاك بدورهما يظلان رهينين بالفكرة التي تتكون لنا عن الخلق والإبداع والفعل الخلاق.

أما العالم المتخيل، فيمكنه أن يوجد سواء أجبنا بطلب أم بتحد، لأننا لم نعد نملك

خطاظة للواقع الذي سترك المكان لعالم وسيط بين عالم المعطيات المحسوسة بمفاهيمه التي تعبر عن القوانين القابلة للتحقق تجريبيا، وعالم روحاني عبارة عن مملكة للأرواح لا يبلغه لحد الآن غير الإيمان. ويبدو مسبقا أن انحطاط الخيال إلى مرتبة الفنتازيا قد تحقق. وما سيحدث هو المعارضة بين هشاشة ومجانبة الإبداعات الفنية بمتانة المنجزات "الاجتماعية"، وسيتم اقتراح هذه الأخيرة باعتبارها المبرر للإبداعات الأولى، بل تفسيرها لها. وفي الأخير، ليس ثمة من درجة وسيطة بين الواقع القابل للضبط تجريبيا واللاواقع، فكل ما لا يقبل البرهنة والرؤية والسمع سيتم اعتباره من إبداع الخيال، أي منتوجا لتلك الملكة التي تفرز تحديدا المتخيل واللاواقع. وفي سياق هذه اللاأدرية، سيتم القبول بكون الحق، وكل أشكال الألوهية من اختلاق الخيال أو بالأحرى اللاواقع. فأني معنى إذن سيبقى للتضرع لذلك الإله سوى أنه سيكون خدعة يائسة؟ أعتقد حينها أنه بإمكاننا أن نقيس في لمح البصر الهوة التي تفصل بين ذلك المفهوم السلبي للخيال، والمفهوم الذي سنقوم بمعالجته إذا ما نحن استبقنا النصوص التي سنعمد إلى تحليلها لاحقا وأجبنا بما يلي كما لو كنا نقبل التحدي: طبعاً، وبالتأكيد، لأن ذلك الإله واقعي وأنه موجود، ولهذا السبب فالصلاة والتضرع إليه أمر ذو معنى.

إن مفهوم الخيال الذي مهدنا له الإحالة العارضة لحكمائنا الصوفيين في عصر النهضة، يتطلب تقصيا واسعا في آثارهم الفكرية. كما علينا أيضا، وبالمقصد نفسه، أن نقرأ أو نعيد قراءة مجمل الشهادات التي تركها لنا التصوف الشهودي *visionnaire*. ومن الضروري هنا أن نحصر تقصينا في جهة محددة، هي جهة التصوف والباطنية في الإسلام، وبالأخص مدرسة ابن عربي تبعا لمقاصد هذا المصنف. لهذا، فبين الحكمة الصوفية لابن عربي والحكمة الصوفية لعصر النهضة الغربية أو مدرسة يعقوب بوهم، ثمة العديد من نقط الاتفاق المذهلة التي يمكن أن تكون حافزاً لهذه الدراسات المقارنة التي اقترحت مقدمتنا لهذا الكتاب برنامجها من خلال رسم ملامح الوضعية المتبادلة للباطنية في الإسلام وفي المسيحية. ففي هذا الطرف وذاك نجد الفكرة القائلة بأن الألوهة تملك القدرة على الخيال، وأن الله خلق الكون بتخيله : وأنه استخرج هذا العالم من صلبه أي من إمكانات وجوده الخاص وقدراته الأزلية : وأنه بين عالم الروح الخالص والعالم

المحسوس عالم وسيط هو عالم المثل أي عالم التمثلات والأفكار والصور و"الحسياسية المعقولة"، عالم الجسم السحري اللطيف، أي "العالم الذي تتجسدن فيه الأرواح وتتروحن فيه الأجساد" (كما يقول المتصوفة): وأن هذا العالم هو العالم الذي تسود فيه بالأخص سلطة الخيال : وأنها تنتج آثارا من الواقعية بحيث يمكنها أن "تشكل" الذات المتخيلة، وأن الخيال "يقولب" الإنسان في الشكل (الجسم الذهني) الذي يتخيله هو. بصفة عامة، فإننا نلاحظ ما يلي : أن درجة الواقعية التي تمنح للصورة، والنشاط الخلاق الذي يعترف به للخيال، متلازمان مع مفهوم للخلق والإبداع غريبان كل الغرابة عن الفكرة الفقهية الرسمية القائلة بالخلق من عدم، والتي ترسخت في عوائدنا فصرنا نجعل منها الفكرة الحقيقية الوحيدة. بل يمكننا التساؤل إذا ما كان هناك ترابط ضروري بين فكرة الخلق من عدم هذه وتدهور الخيال الخلاق أنطولوجيا، بحيث إن انحطاطه إلى مرتبة الفنطازيا التي لا يُنتج غير المتخيل واللاواقعي، أمر يطبع عالمنا العلماني هذا، كما مهد له العالم الديني الذي سبقه والذي كانت تسود فيه هذه الفكرة الخاصة بالخلق.

ومهما كان الأمر فإن الفكرة الأصل لتصوف ابن عربي، وكل الأفكار التي لها قرابة به تتمثل في أن عملية الخلق أساسا تجل. والخلق من حيث هو كذلك، فعل للقوة الخيالية الإلهية، إذ أن ذلك الخيال الإلهي الخلاق هو بالأساس خيال مطبوع بالتجلي. إن الخيال الفاعل لدى العرفاني هو بدوره أيضا خيال يعتمد التجلي : والكائنات التي "يخلقها" تتمتع بوجود مستقل وفريد في العالم الوسيط الخاص بها. إن الإله الذي "يخلق" بعيد عن أن يكون الجانب اللاواقعي لمخيلتنا، فهو بدوره تجلٌ، ذلك أن الخيال الفاعل للكائن الإنساني ليس سوى عضو التخيل المطلق. فالصلاة تجل بامتياز، وهي بهذا المعنى "خلاقة" : لكن الحق الذي تسبح له تبتهل إليه لأنها "تخلقه" هو الإله الذي يتجلي لها في ذلك الخلق، وعملية الخلق هذه في تلك اللحظة هي من بين التجليات التي يكون فيها الموضوع الواقعي هو الحق وهو يتجلي لذاته.

هكذا تترايط مجموعة من المفاهيم والمفارقات بصرامة. وعلينا أن نذكرُ البعض والجوهري منها قبل أن نتناول في الكائن الإنساني ملكة ذلك الخيال الشهودي، باعتباره قلب إبداعية القلب.

الباب الأول الخلق باعتباره تجليا

1. الخيال الخلاق باعتباره تجليا أو " الحق المخلوق به كل شيء "

من الضروري قبل كل شيء أن نتذكر فصول نشأة الكون الأزلية كما تصورتها عبقرية ابن عربي¹⁶⁰. ثمة كيان إلهي متوحد في جوهره اللامشروط، ولا نعرف عنه إلا أمرا واحدا يتعلق بالضبط بغمة تلك الوحدة الأصلية التي جعلته يسعى إلى أن ينكشف في المخلوقات التي تظهره لنفسه طالما ظهر هو لها. هذا الظهور هو ما ندرکه: وهو ما ينبغي علينا تفكره لكي نعرف من نحن. إن اللازمة لا تفصح عن سطوع قدرة كلية مكتفية بذاتها وإنما عن حنين متأصل: "كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت خلقا فبي عرفوني". تمثل هذه الجملة غمة الأسماء الإلهية وهي قلقة في اللامعرفة لأن لا أحد يسميها، وهذه الغمة هي ما ينقشع بالتنفس باعتباره رحمة وإيجادا، وهي في عالم السر رحمة للحق مع ذاته ومن أجلها، أي لأسمائه الحسنی. أو أيضا أن الأصل والمبدأ حكم الحب الذي له الحركة في المحب والنفس حركة شوقية لمن تعشق به وتعلق. ولهذه الحركة الشوقية يقدم التنفس اللذة والانبساط¹⁶¹.

إن المتصوف، ومن خلال تحليل يكتشف به تجربيا سرّ الوجود في ذاته، يتفادى التعارض الفقهي بين الوجود من العدم والوجود من شيء، وهو تعارض لا نعرف معه إذا

ما كانت علاقة سدرة المنتهى بالعدم الذي منه ستنبثق الموجودات علاقة محددة. فالغمة ليست من "حظ" الموجودات المخلوقة، فهي توجد في الوجود الخالق نفسه، وهي العنصر الذي يجعل من الموجود الأول، وخارج كل استنباطاتنا، كائنا خالقنا. فالغمة هي سر طابعه الخلاق. وخلقه لا ينبثق من العدم، أي من شيء آخر غيره وإنما من صلب وجوده، ومن القوى والممكنات الثابتة في وجوده غير الظاهر. من ثم فإن كلمة التنفس تعني فيما تعنيه أيضا الانبلاج كما ينبلاج الفجر. فالخلق أساس كشف للذات الإلهية لنفسها أولا، وإشراق حادث فيها بذاتها: إنه تجلُّ إلهي. فلا مجال هنا للخلق من عدم لفتح هوة لا يمكن لأي فكر عقلائي أن يمدِّ فوقها جسرا، لأن تلك الهوة نفسها بطابعها التمييزي تقوم بالمعارضة والإبعاد بين الأشياء: ولا هو شرخ قابل للتوسع كي يغدو مجالا للشك الذي لا يمكن تجاوزه نحو البراهين والحجج. فالتنفس الإلهي يخرج ما يسميه شيخنا نَفْساً رحمانيا أو نفس الرحمن: وهذا النفس هو الذي يمنح الوجود لكل الأجسام "اللطيفة" التي تشكل الوجود الأولي والتي تحمل اسم العماء. ومن ثم دلالة هذا الحديث حين " قيل لرسول الله (ص) أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه؟ قال: كان في عماء، ما فوقه هواء وما تحته هواء"¹⁶².

هذا العماء الذي يصدر عنه والذي فيه يوجد أزلا الكيان الإلهي، هو نفسه الذي يقوم في الآن ذاته بتلقي الأشكال كلها، ويمنح للمخلوقات أشكالها: إنه نشط وسكوني، متلقٍ ومحقق، وبه يتم التمييز داخل حقيقة الوجود باعتبارها الحق في ذاته. إنه من حيث هو كذلك الخيال المطلق واللامشروط. وعملية التجلي الإلهي الأصلية التي من خلالها "يظهر" الوجود الإلهي لنفسه بالتمييز في وجوده الخفي، أي بإظهاره لذاته ممكنات أسمائه وصفاته والأعيان الثابتة¹⁶³، هذه العملية تعتبر خيالا فاعلا وخلاقا وتجليا. العماء، الخيال المطلق أو التجلي الإلهي، الرحمة الموجدة، تلکم هي بعض المفاهيم المترادفة التي تعبر عن الواقع الأصل نفسه، أي الحق المخلوق به كل شيء. وهو ما يعني أيضا "الخالق المخلوق". فالعماء هو الخالق، بما أنه النفس الذي يصدر عنه لأنه مخبوء فيه: وهو من حيث هو كذلك اللامرئي و"الباطن". والعماء هو المخلوق باعتباره ظرفا ظاهرا. فالخالق المخلوق يعني أن الوجود الإلهي هو المحجوب والمكشوف أو أنه هو الأول والآخر¹⁶⁴.

وفي هذا العماء ظهرت جميع أشكال الوجود، بدءاً من الملائكة الأرفع مرتبة و"أرواح المهيّمين" حتى المعادن والجماد: وكل ما يختلف عن ذات الحق من أجناس وأنواع وأفراد، كل هذا يخلق في هذا العماء. "يخلق: ولا ينتج من عدم، بما أن اللاموجود الوحيد الممكن تصوره هو الحالة المضمرة للموجودات، وحتى في حال وجود الموجودات بالقوة، محجوبة في حظيرة الجوهر غير المتكشف، فإن لها في الأزل وضعية ثبوت. من ثم فإن "عملية الخلق" لها دور سالب لأنها توقف الحرمان من الوجود الذي يحبس الموجودات في كمونها: إنه لاوجود لاوجود، أي سلب مزدوج يشكل فعلاً موجبا. وبهذا المعنى من الملائم القول بأن الكون يتأصل في الآن نفسه من الوجود ومن اللاوجود¹⁶⁵.

هكذا فإن الخلق عبارة عن تجل إلهي، أي عن مرور من حالة الحجب والكمون إلى الحالة النورانية للكشف والظهور: وباعتباره كذلك، فهو فعل خيال إلهي أصلي. ويتوافق مع ذلك، لو لم تكن لدينا تلك القوة نفسها، التي هي ليست الخيال بالمعنى الدنيوي (أي الفينطازيا)، وإنما قوة الخيال باعتبارها قوة متخيلة، فلا شيء كان سيظهر مما نظهره لأنفسنا. وهنا تتوطد العلاقة بين فكرة خلق متواتر، تتجدد من لحظة لأخرى، وخيال مخصوص بالتجلي متواصل، أي فكرة توالي التجليات التي من خلالها يتم الصعود المستمر للموجودات. يتسم هذا الخيال بإمكانين بما أنه لا يمكنه أن يكشف المحجوب إلا بحجبه أكثر. فهو يمكنه أن يكون حجبا من الكثافة بحيث يستعبدنا ويسقطنا في شرك الوثنية. بيد أن الحجاب يمكنه أن يخف كثافة ويتسم بشفافية متنامية، ذلك أنه لم ينشأ إلا لكي يحقق بواسطته المتأمل معرفة الوجود كما هو، أي المعرفة التي تخلص لأنها عرفان الخلاص. هذا حينما يدرك العارف أن الأشكال المتعددة التي تتوالى، وحركاتها ومبادراتها، لا تبدو منفصلة عن الواحد الأحد إلا إذا كانت محجوبة بحجاب لا شفافية فيه. وما أن تأتي تلك الشفافية، حتى يدرك ما هي تلك الأشكال ولماذا هي موجودة، ولماذا ثمة وحدة وتمايز بين المستور والظاهر، ولماذا ثمة الرب وعبده، والمعبود والعبد، والمحجوب والمحجوب^٦: ولماذا يكون خيانة للمقصد الإلهي أي توكيد أحادي الجانب لوحدة تخلط بينهما، أو أي تمايز يعارض بين وجوديهما كما لو لم يكونا من الجوهر نفسه. ومن ثم تلك الغمة التي تسعى في كل موجود إلى أن تنقشع بظهور سره.

إن الإحالة إلى صيغة الخالق الخليفة، والخالق الذي لا يخلق خلقه خارج ذاته وإنما يلبسه بنفسه كما لو كان المظهر (والشفافية) التي يظهر بها ويتكشف لنفسه أولاً، هذه الإحالة نعثر عليها في صيغ أخرى كـ "الحق المتخيل"، أي "المتكشف" بالخيال والتجلي، و"الحق المخلوق في الاعتقادات". ويقابل الفعل الماهد للخالق متخيلاً للعالم، الخلق متخيلاً للعوالم وربّه وإشاراته. أو بالأحرى إنها مراحل وتجدد السيرورة نفسها، وتخيل في تخيل، أي تخيل متجدد أيضاً لأن فعل الخلق بنفسه أمر متجدد. فهذا الخيال الذي به يتجلى الخالق، والذي به كشف عن العوالم، يجدد الخلق من لحظة لأخرى في الكائن الإنساني الذي كشفه باعتباره صورته المكتملة، والذي يظهر لنفسه، في المرأة التي هي تلك الصورة، ذلك الذي هو صورة له. لهذا فإن قوة الخيال الإنساني لا يمكنها أن تكون تخيلاً عبثياً، لأن التجلي نفسه يستمر، من خلال الكائن الإنساني وعبره، في الكشف عما أظهره لنفسه بتخيله في الأصل والأزل.

ولا يمكن للصفة "وهي" أن تكون ملائمة إلا إذا تشعب الخيال بالكثافة وفقد كل شفافيته. لكن حين يكون الخيال حقيقياً بالواقع الإلهي الذي يكشفه، فهو يكون محرراً عندما نتعرف فيه على الوظيفة التي يعترف له بها ابن عربي والتي لا يستطيع أحد غيره القيام بها، أعني الجمع بين النقيضين. وهذا المصطلح يحيل إلى جواب أحد مشايخ الصوفية، فقد "قيل لأبي سعيد الخراز بم عرفت الله قال بجمعه بين النقيضين"¹⁶⁶، ذلك أن العوالم بكاملها هي في الآن نفسه هو لا هو. فالحق المتكشف في الأشكال هو في الآن نفسه ذات نفسه وآخراها، بما أنه وهو متكشف فهو المحدود الذي لا حد له، والمرئي الذي لا يمكن رؤيته. وإذن فإن هذا الظهور ليس لا قابلاً للإدراك ولا للتحقق بواسطة الملكات الحسية، أما العقل المميز فهو ينكره. فهو لا يدرك إلا بحضرة الخيال، حين تتحكم في الإدراكات الحسية في حال المنام أو في حال الغيبة (أي حال العارف حين يغيب عن المحسوسات). باختصار، فالمطلوب هو الذوق، أي الإدراك التصوفي. فإدراك كل الأشكال باعتبارها مظاهرها، وإدراك كونها شيئاً آخر غير الخالق ومع ذلك هي هو، من خلال الصور التي تصدر عنها من حيث هي أعيان ثابتة، يعني بالضبط القيام باللقاء والتقاطع من جديد بين نزول الحق نحو الخلق وصعود الخلق نحو الحق. إنه لقاء يتم في "حل" لا يوجد خارج كلية الخالق المخلوق، لكنه المستوى الموافق لحضرة

الخيال والذي يعتبر الجسر بين الشطين للعبور عليه من هذا الشط لذاك¹⁶⁷ . أما العبور فهو يتم في شكل تعبير الرؤيا أو تأويلها، أي صيغة للفهم تحيل إلى مظاهر وإشارات المعطيات الحسية والمفاهيم العقلية من خلال العبور بها. إن حضرة الخيال وسيط ووساطة، وثمة تكمن وظيفتها الأساس، وهو ما سنعود له لاحقا. لهذا لا يمكن للعقل أن يقوم مقامها. فالعقل الأول هو التعيين الأول الذي تولد في العماء باعتباره هو نفسه الخيال المطلق. والوسيط بين عالم الغيب وعالم الشهادات لا يمكن أن يكون غير الخيال، باعتبار أن مستوى الوجود الذي يعين هو المستوى الذي "تتجسدن" فيه روحانيات عالم الغيب (وهو ما لا يعني مسبقا جسدا حسيا وماديا)¹⁶⁸، وحيث بالمقابل تتروحن الأشياء الطبيعية والحسية. وسوف نقدم الأمثلة التي تشخص هذا الدرس. الخيال هو محل ظهور الموجودات الروحانية من ملائكة وأرواح، التي تأخذ شكل الجسد الذي تظهر فيه. ولأن المعاني أو المفاهيم الخالصة والمحسوسات تلتقي فيه لتتولد في صور شخصية مستعدة للوقائع الروحانية فهو أيضا المحل الذي تتجسد فيه كل القصص الربانية، كقصص الأنبياء مثلا التي تمتلك دلالتها من حيث أنها تجليات. أما في مستوى البداهة المحسوسة، حيث يقع ما نسميه نحن تاريخا، فإن تلك الدلالة، أي الطبيعة الحقيقية لتلك القصص التي تعتبر جوهريا "قصصا رمزية"، لا يمكنها أن تدرك. إنها "التاريخ المقدس".

2. الحق المتجلي بقوة الخيال

تعتبر "نظرية الكون" العرفانية عالم المثال النوراني، العالم أو مستوى الوجود الوسيط المطابق للوظيفة الوسيطة للخيال. صحيح أن الهم الأول لابن عربي كان يستهدف الربط بين الرؤى وملكة الخيال من جهة، والإلهام الإلهي من جهة أخرى. وفي الحقيقة فإن المفهوم الميتافيزيقي للخيال بكامله يتم الزج به في إنشاء هذا العالم الوسيط. فكل حقائق الوجود تتجلى فيه في صور واقعية. وبمقدار ما أن كل شيء يظهر للحواس أو للعقل يملك دلالة، وهي دلالة تتجاوز المعطى المباشر وتجعل من ذلك الشيء رمزا

وإشارة، بمقدار ما تتطلب في حالها ذاك التأويل، أي أن الحقيقة الرمزية لذلك الشيء تتطلب إدراكا في مستوى حضرة الخيال. إن الحكمة التي تتولى مصير هذه الدلالات، تلك التي تحول الأشياء إلى رموز وتأخذ موضوعا خصوصا لها ذلك العالم الوسيط من الصور الباقية، هي حكمة نورانية تجد نموذجا لها شخصية يوسف باعتباره مؤولا نموذجيا للرؤى. فلدى ابن عربي تستلهم ميتافيزيقا الخيال ملامح عديدة من "الحكمة المشرقية" للسهروردي¹⁶⁹. إن قوة الخيال هي جوهرها عضو التجليات الإلهية، لأنها عضو عملية الخلق، ولأن الخلق جوهرها تجل. لهذا فبمقدار ما أن الحق خالق لأنه أحب التعرف على نفسه في المخلوقات التي تعرفه، فمن المستحيل القول بأن الخيال "وهم"، لأنه عضو وماهية ذلك التجلي. فوجودنا الظاهر هو ذلكم الخيال الإلهي: وخيالنا الخاص هو خيال في خياله.

تقترح الحكمة الإشراقية مقارنات وجيهة بين المرآة والظل. بيد أن "الظل" لا يلزم أن يفهم هنا في معنى الظلمات الشيطانية، والقوة المضادة الأهريمانية. "الظل" يعني بالأساس انعكاسا، وعرضا projection لشبح أو وجه في المرآة. من ثم يتم الحديث عن "ظل النور" (باعتبار أن اللون ظل في النور المطلق: ظل النور مقابل ظل الظلمة). بهذا المعنى يلزم فهم الأطروحة التالية: "واعلم أن المقول عليه "سوى الحق" أو مسمى العالم هو بالنسبة إلى الحق كالظل للشخص، وهو ظل الله"¹⁷⁰.

تبدأ وظيفة النور باعتبارها فاعلا في النشأة الكونية في عالم الغيب. فهو الذي يكشف للذات الإلهية أعيان الممكنات الموجودة في جوهره، أي أعيان الممكنات التي تشكل المضامين الملازمة للأسماء الإلهية. فما تتلقاه هذه النماذج الأصلية من الخلق الممكن هوة الظل، أي انعكاس الحق كما يعرضها عليها نور أسمائه. إنها المرآة الأولى التي يتأمل فيها الوجود الإلهي نفسه ويتكشف لذاته في ممكنات أسمائه المتعددة. بيد أن هذه الأسماء تسعى إلى كشفها الكامل: وهذا التجلي هو المخصوص بالاسم الإلهي "نور"، الذي يقوم مظهره، النور المحسوس أي الشمس، بتوليد الأشكال الموافقة لتلك الأسماء في عالم الشهادات. النور هو أصل نشأة الكون لأنه أصل الكشف، أي المعرفة. من ثم "لا يعلم من العالم إلا قدر ما يعلم من الظلال، ويجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص الذي عنه كان ذلك الظل. فمن حيث

هو ظل له يعلم، ومن حيث ما يجهل ما في ذات ذلك الظل من صورة شخص مبن امتد عنه يجهل من الحق... ما كان الحق ليتجلى للممكنات حتى يظهر الظل فيكون كما بقي من الممكنات التي ظهر لها عين في الوجود... فهو هو لا غيره. فكل ما ندرکه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات. " ويختم ابن عربي قوله ذاك بما يلي: " وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ما له وجود حقيقي، وهذا معنى الخيال... فاعرف عينك ومن أنت وما هويتك وما نسبتك إلى الحق، وبما أنت حق وبما أنت عالم وسوى وغير وما شكل هذه الألفاظ. وفي هذا يتفاضل العلماء: فعالم وأعلم" ¹⁷¹.

هكذا يُقترَحُ ترابط انعكاسي في العلاقات: علاقة الظل مع الحق، وهي التي تقيم ظهور عالم الغيب باعتباره خيالا مطلقا: وعلاقة الحق بالظل وهي وجود الحق في أعيان الممكنات التي تفرده وتشخصه باعتباره إليها يظهر للخيال بالتجلي في تعدد أسمائه اللامتناهية. ذلك ما تمت مقارنته بالكأس الذي يتلقى النور: فالنور يتشبع بظل هو الكأس نفسه. وهو ما يعني إحالة لمعين مزدوج للأسماء الإلهية. فكل الأسماء تحيل إلى مسمى واحد. بالمقابل كل اسم يحيل إلى تعيين جوهرى مختلف عن الآخر. وبهذا الأفراد يحيل كل اسم إلى الله الذي يظهر للخيال المطلق وبالتجلي من حيث هو خيال ¹⁷². فالوقوف عند الكثرة هي أن نكون مع أسماء العالم ومع الأسماء الإلهية. والوقوف عند أحدية المسمى يعني أن نكون مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين. غير أن الموقفين أيضا ضروريان ومشروطان الواحد بالآخر. ورفض الموقف الأول يعني نسيان أن الحق لا يتكشف لنا إلا في مظاهر الخيال، الذي يمنح واقعا فعليا لتلك الأسماء الإلهية التي تتوق غمتها إلى موجودات عينية تغشى نشاطها، وتجعل منها ما كانت عليه، أي موجودات بفضله ومن أجلها تغدو تلك الأسماء أقانيم متفردة متعددة، تعينها باعتبارها "الأرباب". لكن تفويت الموقف الثاني يعني عدم إدراك الوحدة في الكثرة. بالمقابل يعني التوقف عند الموقفين في الآن نفسه على المبعدة نفسها من الوثنية، ومن التوحيد المتمزمت المجرد والأحادي البعد. إن ملاقة الكثرة المتصلة بالخيال لا تعني تحقير هذا الأخير ولا الزعم بالغاءه، وإنما بالعكس تأسيسه. بالمثل، فإن ذلك الذي يعتبر عبد الاسم الإلهي هو ظل ذاك الاسم، ونفسه هي مظهره. بيد أن الاعتراف به كذلك لا يعني بالنسبة للعبد لا تحطيم ولا حل وجوده الخاص. فهنالك الحديث الذي يشير إلى ذلك المؤمن الذي لا ينفك يتقرب من

ربه والذي يصرح له هذا الأخير بما يلي : " وإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي عليها " . فهذا لا يعني أنه أصبح سمعه وبصره بعد أن لم يكن كذلك فيما مضى : بل الأمر شفافية متنامية لل " ظل النوري " . فضلا عن ذلك فإن الضمير المتصل يحيل بجلاء إلى واقع هذا المؤمن أو هو بالأحرى يفترضه ¹⁷³ .

هذه الإشارات المقتضية المتصلة بالوظيفة المزدوجة لحضرة الخيال أو خيال التجلي الإلهي، باعتباره خيالا خالقا يتخيل الخليقة، وباعتباره خيالا خليقيا يتخيل الخالق، تمكنا من صياغة بعض الأفكار الموجهة للتحاليل التي ستأتي : أ) بفضل قوة الخيال توجد الكثرة والغير، باختصار، ثمة التجليات . وإذن فإن ذلك يحقق الإرادة الإلهية، أي مقصد " الكنز المخفي " الذي يسعى إلى أن يكون معروفا، وتبديد غمّة أسمائه . وفي كل الأحوال، فإن كل نقد سالب للخيال سيكون غير وجيه، لأنه سيسعى إلى تحطيم انكشاف الحق إلى نفسه ذلك، وإعادته من جديد إلى وحدته في الخفاء واللامعرفة، ورفض المساعدة التي تنتظرها أسماؤه منذ الأزل . لكن كل ذلك ليس من مقدرة الإنسان . فما يستطيعه هذا الأخير هو رفض ذلك التجلي، أي أن يغدو غير قادر عليه أو غير جدير به .

ب) لكن، بما أن الغير الذي ليس هو الحق ليس الغير مطلقا (أي أنه لا من غير نعم)، وإنما شكل المظهر نفسه، وانعكاسا أو ظلًا للشخص الذي فيه ينعكس، ولأن ذلك الشكل هي خيال، فلهذا السبب فإن ذلك الشكل يعلن عن شيء آخر وأكثر مما هو أصلا : إنه أكثر من كونه شبحا، إنه تجل . لهذا ثمة تأويل ممكن، لأن ثمة إشارة وشفافية . يفترض هذا الشكل تأويلا يؤول به إلى مصدره أو بالأحرى يمسك في الآن نفسه بتعدد مستويات ظهوره . فمن غير قوة الخيال سيكون من المستحيل تحقيق ذلك الصعود اللامتناهي الذي تمارسه التجليات المتوالية على الموجودات التي تمنح لها بها .

ج) لا مجال هنا لاتهام قوة الخيال بالوهم . والخطأ يكمن في عدم رؤية ما هي، وتصور أن الوجود الظاهر شيء يتغذى من ذاته وينضاف عرضا للحق . والحال أن الموجود المتجلي يغدو شفافية بواسطة الخيال . بالمقابل إذا كانت المعطيات الحسية أو المفاهيم العقلية تفرض نفسها باعتبار أن قيمتها لا تتجاوز ما هي أصلا، بلا زيادة، وأنها تعبر كلية عما ترغب في " قوله " بلا زيادة أيضا، أي باعتبار أنها ليست بحاجة إلى

تأويل، لأنها جردت من وظائفها كإشارات ورموز، فهذا يعني أن العالم منذور لاستقلالية ستحطم فيه كل شفافية للتجلي الإلهي.

د) ذلكم بالضبط هو الإله الذي يعقله عقل الفقهاء الوثوقيين. فيما أنه صاحب أسماء وصفات تعتبر جديرة به كل الجدارة فهو سدرة المنتهى الذي لا يمكن تصور أي شيء فيما وراءه. وبما أن الخيال الفاعل يجرده من وظيفته المتعالية فإنه لا يغدو مفرزا إلا للاواقع، و"للمتخيل"، لأنه يغدو من حينه معزولا كما يعزل مخلوق خلق من عدم من خالقه. ولكي يشعر مخلوق بأن الخالق هو الذي غدا مخلوقا، لأن خلقه خيال مطلق، فعليه الشعور بالخيال الإنساني من حيث هو طاقة تستجيب لحاجة الخلق نفسها، وللنشاط الخالق نفسه. ففهم ما هو الحق المتجلي بالخيال يعني بالنسبة للمخلوق أن يفهم نفسه. إن هذا الإله يمكنه أن يبدو للمنزع العقلي المتمزمت كما لو كان "متخيلا": بالمقابل فإن الإله الذي يدعو له هذا المعتقد الوثوقي لا يبلغ حقيقته إلا من خلال قوة الخيال والتجلي، التي تحول المعتقد إلى إشارة ورمز لأنها تراه بشفافية. وبهذا الشرط، فإن "الحق المخلوق في الاعتقادات" يمكنه أن يصير تجليا للقلب.

3. "الحق المخلوق في الاعتقادات"

إنه تجل مزدوج أصلي يبدد غمة الحق، "الكنز المخفي" الذي يرغب في الخروج من وحدته في اللامعرفة"، الأول في عالم الغيب، والثاني في عالم الشهادات. الأول هو تجلي الحق إلى نفسه ومن أجل نفسه، في الجواهر الأصلية وأعيان ممكنات أسمائه التي تسعى إلى الظهور العيني. إنه الفيض الأقدس "في حضرة الأسماء". والثاني هو التجلي في عالم المظاهر أي في الموجودات التي هي الأشكال أو مظاهر الأسماء الإلهية. إنه الفيض المقدس الذي يظهر للنور تلك الأشكال التي تتلقى، كما لو أنها مرايا، انعكاس الماهية الإلهية بمقدار طاقاتها المتبادلة. هذا التجلي المزدوج يجد تمثيله ونمذجته في الأسماء الإلهية: "الباطن والظاهر والأول والآخر"، التي يسوقها ابن عربي للبرهنة التجريبية في ممارسته الصوفية للصلاة¹⁷⁴.

لكن الحديث عن تجلٍ للأسماء الإلهية بمقدار قدرة الأشكال التي تستقبلها وتعكسها على شاكلة المرآة، أمر يُدخل موجودات تظهر لها هذه الأشكال كما هي (أي موجودات تعرف نفسها بنفسها)، وهي أشكال ستشترط قدرتها الشهودية، بالنتيجة، مقدار التجلي الذي يُنشر في العالم بواسطتها وفيها. يقال عن قلب العارف بأنه مشمول بالرحمة الإلهية، أي أنه أحد الأشياء التي تمنحها تلك الرحمة الوجود، بما أن الرحمة هي المرادف للإيجاد¹⁷⁵. ومع ذلك، وبالرغم من سعة تلك الرحمة التي تشمل كل شيء، فإن قلب العارف أوسع منها بما أنه قال: "ما وسعني لا سمائي ولا أرضي ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن"¹⁷⁶، وذلك لأن هذا القلب مرآة ينعكس فيها في مستوى الوجود الحياتي "صورة الحق" المتجلي.

وهنا يمكننا تسجيل تفسيرين متكاملين. فالعديد من المتصوفة يدعون إلى أن الحق يتجلي في قلب كل مؤمن تبعاً لاستعداد ذلك القلب¹⁷⁷، أي أنه يأخذ في كل مرة الصورة المطابقة للضرورة والقبول التي تسعها تلك الأهلية. ويبدو أن ابن عربي يعتبر أن تفسيراً معكوساً لهذه "الكلية الإلهية الصوفية" ذو قيمة أفضل حين يتعلق الأمر بالعارف. فليس القلب هو الذي يمنح "لونه" للصورة التي يتلقى، بل العكس، باعتبار أن قلب العارف هو الذي "يتلون" كل لحظة بلون أي بصيغة الصورة التي يتجلي فيها الحق. ثمة إذن ما يشبه "هيولى روحانية" خالصة تقدمها تلك الاعتقادات، أو ما يشبه المرآة التي تتلقى الصور والألوان التي تنعكس عليها، والتي تتمدد وتنكمش تبعاً لسعتها. فهو الذي يكشف إذن قلبه للحق في الشكل الذي به يتجلي به له. من دون شك لأن الكشف أو المعرفة التي له عن الحق هي تلك التي للحق عنه، وبالعكس، لأن قلب العارف قابل لكل صور التجليات، في حين أن غير العارف لا يقبل تلقي إلا صورة واحدة، فمن الحق الحديث عن استعداد لقلب، لأنه في هذا القلب وفيه وحده ليكشف "الحق المخلوق في الاعتقادات" عن حقيقته.

فبالفعل هنالك ما يلي: لا قلب ولا عيون المؤمن ترى أبداً شيئاً آخر غير شكل الاعتقاد الذي يدعو له إزاء الحق. وهذه الرؤية هي درجة التجلي المخصصة به تبعاً لمقدار استعداده. وهي من حيث هي كذلك تنتمي إلى سيرورة الخلق باعتبارها هي أيضاً تجلياً، أي خيالاً لتجلي الخالق وهو يتخيل لنفسه العالم والأشكال التي تظهره

لذاته. إن الشكل الذي يأخذه هنا الخالق المخلوق، أي "الحق المخلوق به كل شيء"، هو "الحق المخلوق في الاعتقادات". الحق بحقيقته وهويته، في العلم الذي له عن أسمائه وصفاته (أي في التجلي الأول)، وهو لا زال معزولا عن أي علاقة مع وجودها الظاهر، هذا الإله ليس مرثيا لأي أحد. إن ابن عربي يفندُ هنا تفنيدا زعم بعض المتصوفة أنهم يرون الله في حالة الوجد والفناء¹⁷⁸. فهذا الإله لا يغدو مرثيا إلا في مظاهره ومجاليه، وهي التي تشكل ما نسميه الكون.

يقول ابن عربي: "فالحق الذي وسع القلب صورته، وهو الذي يتجلى له فيعرفه. فلا ترى العين إلا الحق الاعتقادي"¹⁷⁹. فالصورة التي يظهر فيها في المعتقد هي الصورة نفسها لذلك المعتقد، فهذا يعني أن التجلي يتم على مقدار سعة القلب. لهذا تتعدد المعتقدات. فالحق بالنسبة لكل مؤمن هو من يظهر له في صورة اعتقاده. وإذا ما تجلى في صورة أخرى فهو ينكره، ولهذا تصارع المذاهب بعضها البعض. "فإذا نظرت في قوله، كنت رجله التي يسعى بها ويده التي يبطش بها ولسانه الذي يتكلم به، إلى غير ذلك من القوى، ومحلها الذي هو الأعضاء، لم تفرق فقلت الأمر حق كله أو خلق كله. فهو خلق بنسبة وهو حق بنسبةٍ والعين واحدة". فعين صورة من قَبْل ذلك التجلي: فهو المتجلي والمتجلى له"¹⁸⁰.

لكن هذا الأمر بالضبط لا يعيه المؤمنون الوثوقيون. إنهم يجهلون التحول الذي تأتي به التجليات¹⁸¹. وهم يرغبون في أن تكون شكل رؤيتهم الوحيدة الحقيقية، متجاهلين أنه الخيال الإلهي الخلاق نفسه الذي يُظهِرُ لذاته هذا "الحق الذي في المعتقد"، الذي هو كل مرة تجل يتمظهر بذاته. ولمعرفة ذلك على المرء أن يكون ذا همة، من حيث هي أيضا خيال وتجلي الخالق المشتغل في قلب العارف. وبالنسبة لهذا الأخير، تغدو كل المعتقدات إذن تجليات يتأمل فيها الحق. فالعارف حسب اقلب ابن عربي يملك "العلم بالله" وبالآديان في معناه الحق. فهل يعني هذا المنزع التوحيدى للمعتقدات تحطيم الرابطة الشخصية بين المؤمن وربّه؟ إن سؤالا كهذا لا يمكنه أن يكتفي بجواب نظري: إنه يتطلب جوابا تجريبيا، ذلك الذي يمكن بلوغه في ممارسة صلاة تكون هي بنفسها تجليا (انظر الفصل الثالث مما سبق). إن خاصية تصوف ابن عربي هي إثارة المفارقات التي تتوافق، فتكون الأجوبة أيضا متناظرة. فثمة الحق الذي يتعالى على كل

صفة، ومع ذلك يتم الحديث عن "صورة الحق". والعرف يحل عقد كل المعتقدات الخاصة، ومع ذلك فهو أيضا يمتلك الرؤية الشهودية لربه. فهذه الرؤية لا تحدث له في صورة هذا المعتقد أو ذاك من المعتقدات المفروضة من قبل طائفة دينية أو اجتماعية ما. فما يراه العارف هو الصورة التي يكون هو بها معروفا من قبل الذي استدعى وجوده، أي أنه عين اعتقاده الذي يعرفه في الصورة التي بها يكون معروفا. وتؤكد ذلك التجربة الشهودية لابن عربي، وهي التي يدعو إليها مردييه.

ثمة حديث يقدم نموذجا لهذا الوضع يستعيده ابن عربي باستمرار. في يوم القيامة، يظهر الحق لعباده في صورة لم يكونوا يحتسبونها قبل كشف الحجاب. وليست تلك صورة اعتقاداتهم وإنما صورة مخالفة من بين التعيينات الإلهية التي تعرف فيها آخرون على الحق. فينكرون الصورة ويرفضونها، ويلجأون لله ضد هذا الإله "المزيف"، حتى يظهر لهم الله في صورة معتقدتهم: آنذاك يتعرفون عليه. ما الذي سيحس به المتكلم المعتزلي مثلا إذا ما هو أدرك يوم القيامة أن كل الناس شملتهم الرحمة الربانية حتى الكافر الذي لم يسلم أبدا؟ كيف يمكن للمرء التعرف على حق معتقده في صورة غريبة كهذه حد الصدمة؟

يستخرج التأويل الصوفي من هذا الحديث معنى عميقا آخر، بعيدا كل البعد عن حرفية المعتقد الوثوقي الإسلامي. يحيلنا "يوم القيامة"¹⁸³ إلى اليوم الآخر ومبحث الأخريات بلا شك، غير أن له معنى تعليميا: إنه الوقت الذي تدرك فيه النفس الفردية وحدتها الجوهرية (وهو ما لا يعني هويتها الوجودية) مع الكلية الإلهية، واليوم الذي تكف فيه صور المعتقدات الشخصية عن أن تكون حجابا وحدودا، لتغدو مظاهر يتم فيها تأمل الحق لأنها تعبر عن مقدار سعة القلوب التي تتلقاها. إنه اليوم الذي يتم فيه التحقق من مفارقة وعمق الرابطة بين الرب والمربوب، بحيث لا أحد منهما يمكن أن يوجد من غير الآخر¹⁸⁴، تلك الرابطة التي يشكل توكيدها فضيحة مستنكرة في نظر الديانة الوثوقية. اليوم الذي يتم فيه مجاوزة ما يسميه شيلينغ "الديانة التوحيدية الأحادية البعد"، اليوم الذي يدرك فيه العارف، لدى ابن عربي، أن "الحق الذي في المعتقد" يكون هو أيضا وفي كل مرة مندرجا في كنف الرحمة الإلهية الإيجابية، وأنه شكل من أشكال تخيل الرب وهو يتكشف لذاته ويمنح أسماء المظهر الذي تطمح له. إن فهم المعتقد بوصفه مظهر، ورمزا وإشارة، يعني حل عقدة المعتقد¹⁸⁵، ويوم

القيامة واليوم الآخر، ذلك هو، أو بالأحرى، ذلك أمر كان تجليا. لهذا يصرح ابن عربي: "وكذلك العلم بالله ما له غاية في العارف يقف عندها، بل هو العارف في كل زمان يطلب الزيادة من العلم به. . الأمر حق كله أو خلق كله. فهو خلق بنسبة وحق بنسبة والعين واحدة. فعين صورة ما تجلى عين صورة ما قبل ذلك التجلي".

4. تجدد الخلق

إنه أحد المصطلحات الأساس في النسق الحكمي لابن عربي: ففكرة الخلق المتجدد أو الخلق الجديد يضع موضع شك طبيعة الخلق نفسه¹⁸⁶. وقد رأينا سابقا أنه ليس ثمة من مكان في فكر ابن عربي للخلق من عدم، أو لبدء مطلق يكون مسبقا باللاشيء. إن إيجاد شيء لا يكون ذا وجود سابق، أي عملية خلق تتم مرة واحدة وتكون الآن قد انتهت، تشكل في نظره ضربا من العبث النظري والعملي. فعملية الخلق، باعتبارها "معيارا للوجود" هي الحركة الأزلية والمستمرة التي يتم بها إظهار الموجود في كل لحظة بحلة جديدة. والخالق هو الجوهر أو الماهية الأزلية والحادثة التي تظهر في كل لحظة في صور المخلوقات التي لا تنهاى: وحين تختفي في واحدة من تلك الصور فهو يتجلى في أخرى. والمخلوق هو مجموع الأشكال المجلاة الظاهرة والكثيرة المتعددة، المتوالية والفانية التي تجد ماهيتها لا في استقلالها الوهمي، وإنما في الموجود الذي يتمظهر فيها وبها. لذلك لا يعني الخلق شيئا أقل من ظهور الحق الباطن، في صور الموجودات، في أعيان ممكناتها أولا ثم في أشكالها المحسوسة¹⁸⁷، وذلك من خلال تجددٍ وتواترٍ يتم من لحظة لأخرى منذ الأزل. ذلكم هو "الخلق الجديد" الذي تشير إليه في نظر التصوف الحكمي، الآية القرآنية التالية: "أفبعينا بالخلق الأول بل هم في لبس من خلق جديد؟"¹⁸⁸ (سورة قاف، الآية 15).

بيد أننا لا نكف لحظة واحدة عن رؤية ما نحن بصدد رؤيته¹⁸⁹: ولسنا بواعين بأننا في كل لحظة ثمة إيجاد واندثار، لأنه في لحظة الاندثار نفسها يتم إيجاد شبيه ما اندثر. إننا نعتقد أن الوجود، وجودنا مثلا، مستمر في الماضي وفي المستقبل، ومع ذلك ففي

كل لحظة يتخذ العالم "خلقا جديدا"، وهو حلة ترمي بالحجب على وعينا، لأننا لا ننتبه لهذا التجدد المستمر. ففي كل نَفَس من "نفس الرحمان"، يكف الموجود عن الوجود ثم يوجد : نكف عن الوجود ثم نأتي إلى الوجود. وفي الواقع، ليس هناك من "نفس"، لأن ليس هناك من فاصل. فلحظة الاندثار هي اللحظة نفسها لإيجاد الشبيه (وسنرى فيما بعد تشخيصا لذلك في فصل عرش ملكة سبأ). ف "دفق الوجود" المتمثل في "نفس الرحمان" ينتشر في الموجودات كما الماء الذي يسيل في نهر، وتجدد في كل لحظة¹⁹⁰. إن عينا واحدة من أعيان الممكنات تتلبس تعيينا وجوديا: وهي تجرد منه وتلبس بتعيين آخر، بل في مكان آخر، مع أنها تظل هي هي في عالم الغيب. وكل هذا يحدث في الآن، أي في زمن لا ينقسم في الواقع (حتى لو كان منقسما في الفكر)، هذه الذرة من الزمان التي نسميها "الزمان الحاضر"، (وهو غير (nunc) الآن اللاتيني الذي يعتبر الحد النموذجي بين الماضي والمستقبل، والذي هو سلبية خالصة)، من غير أن تدرك الحواس أي فاصل.

يكمن المعنى الإيجابي لهذه التحولات في التفعيل الدائم للأسماء الإلهية التي تتطلب الإيجاد المحسوس لأعيان الممكنات التي تظهر ما هي، والتي هي في ذاتها ممكنات خالصة، لا تتطلب الوجود المحسوس من ذاتها¹⁹¹. يتعلق الأمر هنا بصورة أولية تؤول طبيعة الوجود باستباق كل إدراك محسوس وتجريبي، بما أن التوالي في اللحظة لا يقدم سابقا *antériorité* أو لاحقا تدركه الحواس: الأمر يتعلق ب"توال" خالص معقول ومثالي. ثمة سلبية *négativité* قائمة، لأن الممكن لا يتطلب أي ضرورة للوجود، ومن جهة أخرى، ثمة إيجاد قائم وملحاح بالنظر إلى التجلي الإلهي. لهذا، فمن جهة الممكنات، هناك انقطاع خالص : وهناك تواتر وتجدد لا للما هو *même* وإنما للشبيه . والاستمرار يكون في جهة الأسماء الإلهية والأعيان الثابتة. أما من جهة المظاهر، فليس ثمة سوى ترابطات غير سببية، بحيث لا أحد يكون علة للآخر. والسببية توجد كلية في الأسماء الإلهية، وفي التجديد المستمر لتجلياتها. إن تجدد الخلق يتمثل في تواتر التجليات هذا. وهكذا فإن هوية موجود ما لا تعود إلى أي نوع من الاستمرار التجريبي لشخصه: إنها مرتبطة كلية بفعل التجلي، وعينه الثابتة. أما من جهة ما يتم إظهاره، فليس ثمة غير المتشابه من لحظة لأخر¹⁹².

ومن الآن بدأنا نستشف المعنى التقني الذي ستأخذه في الحكمة الصوفية لابن عربي كلمة فناء، وهي متداولة وجارية بين الصوفية¹⁹³. فهي لن تعني تحطيم الصفات التي تميز شخص المتصوف، ولا نقله إلى مقام صوفي سيحطم شخصيته ليخلطها بما يسمى "الكوني" أو بالهوية الخالصة للامرئية. ستعين كلمة فناء "الرقم" الرامز لاندثار الصور الحادثة من لحظة لأخرى وبقاءها في الجوهر الوحيد الذي يتعدد في التجليات. بهذا المعنى، ليس الفناء بمناقض لنشاط الخليفة، أو بالأدق، إنه جانب من جوانب ذلك النشاط، أما الجانب الآخر فهو بقاءه في الحق. وبما أن الخلق عبارة عن تسلسل من التجليات لا تكون فيها الأشكال سببا لبعضها البعض، فإن كل عملية خلق هي بداية ظهور صورة، واختفاء أخرى. هذا الاختفاء هو فناء صور الموجودات في الحق الأوحد، وفي اللحظة نفسها، فإن بقاءها هو ظهورها في صور تجليات أخرى، بل في عوالم ومستويات وجود غير أرضية. وكما في السابق، من الأجدى قول ما يلي: ذلك هو العالم الآخر، أو بالأحرى أن الآخرة هي مسبقا هذا العالم. إننا طبعا بعيدون جدا عن المعنى الديني العقدي الذي يمنح "للآخرة"، ذلك أنه لا نهاية ولاحد للعالم: فالعالم الآخر لا يكف عن الحدوث في هذا العالم وانطلاقا من هذا العالم.

ومهما كنا بعيدين عن المعنى الذي تأخذه الكلمات في اللغة الدينية العادية، فلا يمكننا مع ذلك إلا أن نولي الاهتمام للمعاني التي يثيرها هذا المذهب القائل بتجدد الخلق من لحظة لأخرى. فالأشاعرة، وهي مدرسة ممثلة للإسلام السني قد نشروا تعاليم مشابهة عن الكون، لكن علينا في النهاية أن نعتزف بأن المفاهيم الأشعرية تستعمل هنا في صرح فكري وخط تفكير وبنية ثقافية مغايرة.

يقول الأشاعرة بأن الكون مكون من جواهر وأعراض، وهذه الأخيرة من التغير والتجدد بحيث لا عرض يدوم في جوهر واحد لحظتين متواليتين. وليس من قبيل الخطأ القول¹⁹⁴ بأن النظرية الذرية الأشعرية، ومن خلال الإحالة التي تفرضها، كانت قميئة باقتراح نظرية وحدة الوجود بالرغم من الاختلاف الجذري بينهما. أم أن علينا تبيان وجود منزع جبري يقود الديانة التوحيدية نحو وحدة الوجود؟ يكفي لذلك القيام بمنح طابع دنيوي للمفاهيم. وفي الواقع فإن فكر رجل مثل ابن عربي لا يخضع لأي من هذه المقولات. فهو لا يدعو إلى التوحيد المجرد لمتكلمة الإسلام الوثوقي، بمقدار ما أنه لا يدعو لما يدل

عليه مصطلح وحدة الوجود في الفلسفة الغربية. فإذا كان ثمة ضرورة كليانية *totalitaire* قابلة للمقارنة بعمق بين التوحيد المجرد ووحدة الوجود التي تشكل الطابع الدنيوي لها باعتبارها فلسفة اجتماعية، فإن الحكمة العرفانية لابن عربي تصدر عن إحساس كشفي لعالم الوجود، الذي لا تخطر فيه اختيارات من قبيل تلك. فانسجام التجليات إذا كان يتطلب وحدة للوجود في جوهره، فإن كثرة الموجودات وتعددتها لا يمكن إلغاؤها من غير إلغاء مظهر ذلك الوجود الأوحد لذاته وفي موجوداته. هذا المظهر المزدوج، الذي يعتبر انقشاعاً لغتمته، من له القدرة على إلغائه فعلاً؟ إن فهم تلك الكثرة وذلك التعدد وذلك التمايز الضروري، يعني فعلاً الانفلات من "التوحيد الأحادي البعد"، ذلك الذي يشوه حقيقة "الحق الذي في المعتقد"، ويحطم شفافية الرموز ويرزح تحت وطأة الوثنية التي يندد بها.

سنقر¹⁹⁵ بأن الأشاعرة يردون الكثرة الوجودية للعالم إلى جوهر وحيد مكون من ذرات لامتناهية العدد، لا يمكن معرفتها من قبلنا إلا من خلال الأعراض التي تحدث لها بفعل ترابطاتها الظرفية في هذه الصورة أو تلك. وهذه الأعراض ليس لها لا مدة ولا مدى: إنها تتغير في كل لحظة. وحسب الأشاعرة، فإن هذا التغير المستمر هو البرهان القاطع على أن العالم محدث وعارض، أي أنه بحاجة إلى خالق، وتلك هي فكرة الخلق في المعنى المتداول للكلمة. أما ابن عربي فيعتبر أن هذا الحدوث وهذا التجدد الدائم يحدثان في الصور الخاصة، فهما لا يتطلبان فرضية خالق للجوهر مأخوذاً في كليته. أو بالأحرى أن الأشاعرة أخطأوا في عدم رؤية الواقع الحقيقي للعالم باعتباره مجموعة من الأعراض، و"المظاهر" "يُجوهرها" جوهر وحيد، هو الجوهر الإلهي، الوحيد الباقي بذاته. إنهم يفترضون جوهرًا، أو بالأحرى جواهر كثيرة، بجانب تلك الذات، في الوقت الذي لا يمكن فيه لتلك الجواهر المزعومة سوى أن تكون مجردة من كل جوهرية. إن "وجه الحق" حيث تنوجد *existentialisé* كثرة الصور و"المظاهر" والتعيينات، تظل محجوبة عنهم. إنهم يجهلون أن ظاهرة العالم هي هذه، أي مجموع "المظاهر" والصور، وليس لهم وعي بالوحدة والواحد وبالتعدد الضروري في مظاهره. ففكرة الجوهر المخلوق والوحيد التي يدعو لها هؤلاء الوثوقيون لا يمكنها أن تتحمل الكثرة، فبالأحرى أن تفسرها. أما فكرة التجلي التي يؤمن بها المتصوف فتتطلب هذه الكثرة وتؤسس لها.

وأن ينغلق الأشاعرة في باب فكري مسدود، ذلك ما توضحه التناقضات التي يسقطون فيها بمجرد ما يسعون إلى تعريف الأشياء. فهم يعرفونها بأعراضها. والحال أن هذه الأعراض (المكانية والانفعالية) هي الواقع نفسه للشيء كما هو موجود: فهي ليست شيئا ينضاف إلى الشيء، وإنما هي علاقات بسيطة ينشئها الفكر (انظر "اللاأجسام" لدى الرواقيين). وإذن، فالشيء نفسه هو العرض الخالص، ومن ثم فهو لا يستمر لأكثر من لحظة واحدة أو زمان واحد. وفي هذه الحالة، كيف يمكن الحديث عن جواهر، أي عن جواهر غير الحق؟¹⁹⁶ فكل "جوهر" غيره ليس سوى جمع من الأعراض لا ثبوت ولا زمان لها غير "تجدد الخلق". لكن، قد يقال بأن فكرة الخالق نفسها كما قال بها الأشاعرة تنمحي طالما أن الحق مقيم مكان فكرتهم عن "الجوهر". وسيجيب ابن عربي بأن الذين يقومون بهذا الاعتراض، سواء كانوا وثوقيين أم لا، هم ناس عاجزون عن الوعي بالخلق المتواتر المتجدد وبكثرة التجليات، بخلاف أهل الكشف الذين يرون الحق شهودا يتجلى في كل نفيس ولا يكرر التجلي. وذلك ما ينبغي فهمه من فكرة الخلق المتكرر أو المتواتر أو تكرر الخلق. فليس ذلك أبدا وفي الحقيقة إدراكا للتجربة المحسوسة، وإنما رهانها أخطر"، فأبي واحد فهم ما هو في الحقيقة تجدد الخلق ذاك يكون قد فهم أيضا سر البعث والحشر.

يتعلق الأمر إذن بمفهوم يشكل مفتاحا لنسق فكري بكامله. فهو يفتح فيه منظوره الواسع، وفكرة الترقى المستمر للموجودات، بدءا من حل عقدة (ة) الاعتقاد (المعتقدات الوثوقية)، حين يترك علم الاعتقاد المكان للعلم الشهودي: "فإذا انكشف الغطاء رأى صورة معتقده وهي حق فاعتقدها. وانحلت العقدة فزال الاعتقاد وعاد علما بالمشاهدة. وبعد احتداد البصر لا يعود كليل النظر، فيبدو لبعض العبيد باختلاف التجلي في الصور عند الرؤية خلاف معتقده لأنه لا يتكرر"¹⁹⁷. إنها أخريات eschatologie، غير أننا رأينا سابقا أن من الأفيد فهم القيامة لدى ابن عربي أيضا في المعنى التعليمي للولادة الروحانية الجديدة. وهؤلاء المبعوثون يأتيهم من الله ما لم يتصوروه أبدا في الهوية الإلهية قبل رفع الحجاب: تأتيهم قدرة متنامية على التصديق بمقدار الصور المتجددة دوما. بل أكثر من ذلك، يشير ابن عربي إلى تعاون روحاني غريب بين الأحياء والموتى، أي بين أحياء الدنيا وأحياء العوالم الأخرى. فبالفعل، وباللقاء والتعارف في البرزخ، ثمة في الدنيا روحانيون

يمكنهم تقديم يد المعونة لإخوانهم في العرفان بحل عُقدٍ ظلت سرية، وبتعليمهم ما ظل خافيا عليهم يساعدونهم في الترقى من مقام إلى مقام. وقد ترك لنا ابن عربي شهادة شخصية عن ذلك في أحد كتبه¹⁹⁸.

إن حركة الترقى هذه لا تخصُّ الإنسان فقط¹⁹⁹ : فكل موجود هو في حالة ترقٍ مستمر، لأن خلقه من زمان لزمان، في حالة تجدد دائم. يكون هذا الخلق المتجدد والمتكرر هو كل مرة إظهار للحق وهو يظهر أعيان الممكنات إلى ما لا نهاية، التي يجوهر فيها وجوده. وإذا ما نحن نظرنا للخلق بالعلاقة مع الخالق، فإننا سنقول بأن الحق ينزل نحو التَّعَيِّنَات المحسوسة، ويتجلى فيها : بالمقابل، إذا نحن نظرنا إلى هذه الأخيرة في وظيفة التجلي المرتبطة بها، فإننا سنقول بأنها تترقى نحوه. وحركة الترقى هذه لا تنقطع أبدا، لأن التنزل الإلهي في الصور المختلفة لا يتوقف بدوره. إن ذلك الترقى هو إذن التجلي الإلهي في تلك الأشكال، ودفق متجدد إلى الأبد، بحيث إنه يشكل حركة داخل الحق مزدوجة. لهذا توجد الآخرة بدءا من هذه الدنيا: فهي توجد في كل زمان وبالعلاقة مع كل موجود²⁰⁰.

إن كل موجود في ترقٍ مع "الزمان" ما دام يستقبل التجليات، وكل تجل يزيد من سعته واستعداده لتلقى تجل جديد. وذلك لا يعني أن ثمة تكرارا للمطابق. ثمة تواتر وتجددٌ للمشابهات. و"رؤية" ذلك هو رؤية المتعدد الباقي في الواحد: فبمقدار ما أن الأسماء الإلهية كثيرة ومتعددة أعيانها وجواهرها، فالجوهر الذي تصوغه هو واحد، بمقدار ما أن الهیولی تتلقى جميع الصور. وهكذا فإن الذي يعرف نفسه بتلك المعرفة، أي الذي يعرف أن "نفسه" هي حقيقة الوجود الواقعي الظاهر في تلك الصورة، ذلك الشخص يعرف ربه. فتبعاً لتلك الصورة التي هي صورته، أي تبعاً لوظيفة التجلي لديه، يكون خالقه هو خَلْقُه، بما أنه يتجلى كما تتطلب ذلك العين الثابتة لذلك الخلق، لكن في الآن نفسه من غير خالقه المخلوق، ذلك الشخص أي ذلك المخلوق لن يكون لاشيء. "ولهذا ما عثر أحد من العلماء على معرفة النفس وحقيقتها إلا الإلهيون من الرسل والصوفية. وأما أصحاب النظر وأرباب الفكر، من القدماء والمتكلمين، في كلامهم في النفس وماهيتها، فما منهم من عثر على حقيقتها: ولا يعطيها النظر الفكري أبدا."²⁰¹

5. البعد المزدوج للموجودات

"فللواحد الرحمن في كل موطن
فإن قلت هذا الحق تكُ صادقاً
وما حكمه في موطن دون موطنٍ
إذا ما تجلى للعيون ترده
ويقبل في مجلى العقول وفي الذي
التناظر والتأويل لا يصلحان إلا في الآن نفسه، ذلك أن القول بأن التجلي الإلهي شيء
آخر غير الله، لا يعني القدح في ذلك التجلي باعتباره "وهمياً"، بل بالعكس تثمينه
وتأسيسه بوصفه رمزا يحيل على المرموز الإلهي، الذي هو الحق. وبالفعل فإن الظاهر هو
خيال وتجل، وفي الآن نفسه فإن حقيقته الباطنة هي الحق. إن الظاهر خيال، ويتطلب
ضرورة تأويلا للصورة المتجلية فيه، أي تأويلا يؤول بتلك الصور إلى واقعها الحقيقي.
ليس عالم المنام وحده، بل العالم الذي نسميه عادة عالم اليقظة أيضا بحاجة بالمقدار
نفسه للتأويل. لكن لنسجل ما يلي: إذا كان العالم خلقا متجددا وتواترا للتجليات، وإذا
كان من حيث هو كذلك خيالا وتجليا، وإذا كان من ثم بحاجة للتأويل، فذلك لأن الخلق
الجديد، الذي لا تدركه الحواس، والذي يجعل في نهاية المطاف أن العالم خيال وبحاجة
إلى التأويل مثله مثل الأحلام. والعبارة المنسوبة إلى النبي القائلة: "الناس نيام فإذا ماتوا
انتبهوا"²⁰³ تجعلنا نفهم أن كل ما يراه بنو البشر في حياتهم الدنيا هو من نفس طبيعة الرؤى
المشهودة في الأحلام. بل إن تفوق الحلم على المعطيات الوضعية لليقظة تكمن في أنه
يتطلب التأويل أو بالأحرى يمكن من تمكين تأويل يتجاوز المعطيات، لأن تلك
المعطيات تدل على غير ما هو بائن. إنها تُظهِرُ (ومعنى وظائف التجلي كلها موجودة
هنا). نحن لا نُؤوّل ما لا يفيدنا في شيء، ولا يعني شيئا غير ما هو. فلأن العالم خيال
وتجل، فهو يتشكل من "مظاهر" وصور حسية تستدعي التأويل والتجاوز. لكن أيضا،
ليس بغير قوة الخيال يمكن للوعي، المتيقظ إلى الطبيعة الحقيقية للعالم باعتباره
"مظهِراً"، أن يتجاوز المعطيات، ويغدو مؤهلا من ثم لتجليات جديدة، أي لترق مستمر.
إن العملية الخيالية الأصلية تتمثل في نمذجة التمثيل أي الوقائع اللامادية والروحانية في

الصور الخارجية أو المحسوسة، بما أن هذه الأخيرة تغدو من ثم "رقم" ما تظهر. ويظل الخيال بعد ذلك محرك هذا التأويل باعتباره ترقيا مستمرا للنفس.

باختصار، لأن ثمة الخيال فثمة التأويل: ولأن ثمة التأويل، فثمة الرمز: ولأن ثمة الرمز فثمة بعدان للموجودات. إن هذا الإدراك المتميز يظهر في كل الثنائيات الاصطلاحية التي تميز تصوف ابن عربي: الحق والخلق، اللاهوت والناسوت، الرب والعبد. وكل زوج اصطلاحى ينمذج وحدة اقترحنا من قبل تسميتها فناء²⁰⁴. ويشكل الجمع بين طرفي كل ثنائية وحدة أضداد، أي تزامنا للمتناقضات لا للمتناقضات التي هي متكاملات. وقد رأينا سابقا أن خاصية الخيال الفاعل تكمن في القيام بهذا الجمع، الذي يعين حسب الصوفي الكبير أبي سعيد الخراز معرفتنا للألوهة. لكن ما يلزم ملاحظته هو أن هذا الجمع العجيب الذي يجمع بين الضدين هي وحدة تجل (من جهة الخالق)، وهي ليست بأي حال من الأحوال "وحدة أقنومية". إننا نتحدث عادة عن ابن عربي كصاحب مذهب "وحدة الوجود" ربما لأن عوائدنا الأخروية الموروثة تدفعنا إلى ألا نتصور غير هذه الوحدة. فنتغافل عن أن فكرا ظاهريا كلية سيكون من العسير عليه أن يشكل ما يسمى في الغرب بشكل صارم: وحدة للوجود". إن هذا الاسم الإلهي أو ذاك، باعتباره "ربا" يغشى عبده الذي يُمَظْهَرُهُ، يحقق فيه دلالاته المفعولية²⁰⁵: فالوجود الكلي هو وحدة ذاك الرب مع عبده. من ثم فإن كل وجود، باعتباره كلية، يقدم نفسه ببعدين. فلا يمكننا أن نقول حق - خلق، ولا لاهوت - ناسوت عانين بذلك أن كل بعد يساوي الآخر. فإذا كان البعدان معا يحيلان على وجود واحد، فإنهما يحيلان إلى كلية ذاك الوجود: إنهما يتزايدان (أو يتضاعفان)، ولا يمكنهما أن يعدم أحدهما الآخر، ولا أن يختط أحدهما بالآخر أو يستبدل أحدهما الآخر.

يبدو أن هذا البعد الثنائي، وهذه البنية بوجود ذي بعدين تتعلق بفكرة جوهر أو عين ثابتة باعتبارها النموذج الأصل لكل موجود من موجودات العالم المحسوس، وفرادته المضمرة في عالم الغيب التي سيسميها ابن عربي أيضا روحا، أي "ملك" ذلك الوجود. إن الأفراد "المجوهرة" من قبل الحق وهو يتكشف لذاته، تتولد هكذا أبديا منذ عالم الغيب. وأن يعرف كائن دنيوي عينه الثابتة وجوهره النموذجي الأصل، يعني معرفة "ملاكه"، أي عينه الثابتة كما تنجم عن ظهور الحق وهو يتكشف لذاته. يعني "الرجوع

إلى الرب " تحقيق هذه الثنائية الأزلية المكونة من المؤمن وربه، الذي هو ليس الحق في عمومته، وإنما تفرده في هذا الاسم أو ذاك من أسمائه²⁰⁶. لهذا فإن إسقاط هذا التّفريد الحاصل في عالم الغيب، يعني بالنسبة للكائن الأرضي تحطيم بعده النموذجي الأصل أو خاصية التجلي لديه، أي تحطيم "ملاكه". وإذا ما عادت الموجودات غير قادرة على الرجوع إلى ربها فإنها ستكون تحت رحمة كيان كلي القدرة غير معلوم، متباعدة فيما بينها وفيما بينها وبين الرب و متمازجة تمازجا في المجموعة الدينية أو الاجتماعية. وهكذا يسوغ لها أن تخلط بين ربها الذي لا تعرفه من حيث هو كذلك، والحق في ذاته، والادعاء بفرضه على الكل. وقدر رأينا أن ذلك هو "التوحيد الأحادي البعد" الذي من خلاله يمر "الحق الذي في المعتقد". إن كل أنا حين تفقد العلاقة مع ربها النموذج الأصل الخاص (أي حين تفقد وعيها بنفسها) تصاب بالتضخم وتتحول بسهولة إلى هيمنيةٍ روحانية : من ثم فالمهمة تكمن لا في أن يتحد كل واحد بربه، بل فقط بفرض "الرب نفسه" على كل الناس. من هذه "الإمبريالية" بالضبط تحمينا وحدة الأضداد التي عبر عنها ابن عربي بشتى الأشكال، والتي تتمثل كلها في الحفاظ المتزامن على الوحدة والكثرة، وهو التوحيد الذي من دونه لا يمكن أبدا تصور البعد المزدوج لكل موجود أي وظيفة التجلي لديه. وإذا ما نحن وزننا كل عبارة من هذه العبارات حق وزنها، فإننا سندرك أن ابن عربي لا يتحدث تماما كرجل التوحيد الذي عليه أن يكونه ولا كالوثني الذي غالبا ما يتهم بكونه إياه.

"إن تلك الحضرة التي يبقى لك الحضور فيها مع الصورة، مثلها مثل الكتاب الذي قال الله فيه " ما فرطنا في الكتاب من شيء" فهو الجامع للواقع وغير الواقع. ولا يعرف ما قلناه إلا من كان قرآنا في نفسه، فإن تتقوا الله "يجعل لكم فرقا" (الأنفال، الآية 28)²⁰⁷.

لقد أخذ القرآن هنا جناسا بمعنى العطف والافتقان والتزامن، والفرقان بمعنى التفرقة والانفصال. وهكذا فنحن نصادف من جديد الموضوعة المهيمنة. فأن يكون المرء قرآنا يعني حال الإنسان الكامل الذي تتجلى له مجموع الأسماء والصفات الإلهية، والذي يكون واعيا بالوحدة الجوهرية بين الحق والخلق، أي الحق الخلق أو الخالق المخلوق. لكنه في الآن نفسه يفرق بين نمطي إيجاد هذه الوحدة الجوهرية، والتي فيها يكون العبد الذي من دونه لا يكون ربه، والتي فيها أيضا من دون هذا الرب لا يكون العبد أيضا شيئا يذكر. من ثم التأويل

الشخصي جدا الذي يتناول به ابن عربي الآية القرآنية، آخذا كلمة المتقي لا في معناها الجاري ("الذي يخشى ربه") وإنما بجعلها اشتقاقا من كلمة وقاية . من ثم فالعبد ورثه وقاية أحدهما للآخر، وضمانه أحدهما للآخر²⁰⁸ . يقابل حال القرآن حال الفناء الذي وقفنا عليه من قبل (انظر ما سبق، الفصل 4 من الباب الحالي) على أحد المعاني الدقيقة التي يتلبسها لدى ابن عربي . هنا يتوضح أمر جديد . فحال الفناء باعتباره تحطيفا للفرق، هو الاختبار الأول، لأن التفرقة الحقيقية لا يمكن أن تأتي إلا في منتهى التربية الروحية . وفعلا، حين يميز المؤمن بين الحق والخلق من دون أن يكون قد جرب الفناء (كما تقوم بذلك كل الاعتقادات التي تجعل من الألوهة موضوعا objet لأنها لا يمكنها أن تفكرها بشكل مغاير)، فإن ذلك من باب عدم الوعي بوحدتها الجوهرية بالحق، أي بالترباط بلا شرح بين اللاهوت والناسوت . لكنه بعد تجربته في الفناء، حين يقوم بالتمييز، فذلك تبعا لوعي حقيقي بما هما الحق والخلق، واللاهوت والناسوت : فبالرغم مما بين الاثنين من وحدة جوهرية، فإن الخلق يتميز عن الخالق كما تتميز الصورة عن المادة التي هي صورة لها . فإذا كان المرء قرآنا موافقا لحال الفناء فالقرآن يوافق حال البقاء، أي أن ثمة فرقانا بعد التوحيد . وقد يكون ذلك هو الجانب الأكثر خصوصية الذي يشير إليه مصطلحا الفناء والبقاء، أي الرجوع إلى الذات بعد الفناء، والبقاء بعد الفناء²⁰⁹ .

وإذن، ففي الوحدة بين الأضداد هذه، وفي تزامن المتكاملات التي تحدد البعد الثنائي للموجودات، ما نكتشفه ويشغل كعضو يؤسسها ويدركها هو هذا الخيال الفاعل للإنسان الذي يمكن أن نسميه خيالا خلاقا أو مبدعا، بما أن الخلق نفسه هو تجلٌّ . وبما أن الخيال كذلك، وبما أن مخلوقاته ليست لا وهما ولا ضربا من التخيل، فذلك لأنه هو نفسه كل مرة تجدد لذاك الخلق الذي يحمله في باطنه ويعبر عن طبيعته . وفي فكر ابن عربي ثمة عنصر أخير يمكننا التحقق منه بالربط بين مصطلحي الخيال والخلق . إنه عنصر الرحمة الإلهية المزدوجة التي تمنح للأسماء الإلهية المظهر العيني الذي إليه تطمح وتسعى .

ثمة رحمة غير شرطية²¹⁰ مطابقة لمملكة الإيجاد، لا ترتفع بأي عمل سابق أنتجه الإنسان، وهي تتماهى مع الحق الساعي إلى الظهور لذاته . بهذا المعنى تسع الرحمة الإلهية كل شيء . وثمة رحمة شرطية، تلك التي "فرضها على نفسه" الحق، فأصبحت ضرورية لذاتها (رحمة الوجوب)، وتشمل وجود المؤمن تبعا لعبادته لربه: وبذلك فهو يمتلك

حقاً على ربه، وهو حق مُكُونٌ من وجوب ما فرضه الحق على نفسه. لكن، علينا ألا ننساق حتى الضياع وراء هذا التمييز ذي المظهر الشرعي لهذا التحديد. فحين تفهم من وجهة نظر الحكمة التصوفية، فهي جانب من هذه الوقاية المتبادلة بين الرب والعبد، التي حللتها في الفقرات السابقة. فالرحمة الشرطية أو رحمة الوجوب تحيل هنا على الوقاية الصادرة عن الرب الذي يستجيب لعبده. وإذن، إذا كان هذا الأخير مريداً فهم جيداً ابن عربي، فهو يعرف أن ربه هو الفاعل الحق لأفعاله²¹¹. وقد مر بنا الحديث القائل: "كنت سمعه وبصره ولسانه... وهو ما يعني أن الصورة المرئية تعود للمؤمن، أما الهوية الإلهية فهي كما لو أنها "مندرجة" في المؤمن، أو بالأدق في الاسم الذي "يحمل" ذلك المؤمن. من ثم فإن الرحمة الشرطية تدخل في الرحمة المطلقة بما هي رحمة الحق مع ذاته ولها.

لكننا ونحن نتحدث عن اندراج في الاسم الذي "يحمل" المؤمن في نفسه، علينا أن نفهم من ذلك ما يشبه كون شخصنا "مندرج" في الصورة التي يظهر لها في "مرآة"²¹²، أي التفكير دوماً بمفاهيم التجلي، لا بمفهوم التجسد أو الحلول. إن هذا الاندراج باعتباره مظهراً وما يبدو من الحق، هو المخلوق. ومن ثم، فالأسماء الإلهية كالظاهر والآخر مثلاً تمنح للمؤمن لأن وجوده وإنتاج أفعاله تنهض على الخالق. لكن بالمقابل، فإن ظهور الخالق وإنتاج أفعاله تنهض على المخلوق، وبهذا المعنى فإن الأسماء الإلهية من قبيل الباطن والأول تعود إلى العبد. وهكذا فإنه هو نفسه الأول والآخر، والظاهر والباطن: فالأسماء الإلهية مقسمة بين الرب والعبد²¹³. فالرب هو سر الهوية، وهو ذات العبد: إنه الذي يفعل فيه وبه: "فحين ترى المخلوق ترى الأول والآخر، والظاهر والباطن".

إن هذه القسمة، وذلك "التواصل بالأسماء" ناجم عن الرحمة الإلهية المزدوجة، وهو ما تقدم معنا باعتباره حركة مزدوجة للنزول والترقي: فالتنزل هو التجلي، أي الخيال الإيجادي الأول، والترقي أو الرجوع، باعتباره المشاهدة الممنوحة للعبد تبعاً لاستعداده وسعة قدراته المخلوقة حين "النزول". لهذا فتلك القسمة، وتلك الوقاية المتبادلة، هي منتهى صلاة التجلي، من حيث هي نفسها صلاة "خلاقة" بمقدار ما هو خلاق خيال التجلي، لأن الأمر يتعلق كل مرة بتجديد للخلق. فالفاعل الوحيد نفسه يمكنه أن يكون في سر الصلاة كما في سر الخيال، بالرغم من أن الواحد منهما والآخر يعودان للمؤمن ولو بشكل خارجي:

ولهذا فهما ليسا من دون جدوى. وهو ما يأتي في إحدى الآيات: " فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم، وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى.... " (سورة الأنفال، آية 17). ومع ذلك حين ترمي فانت الرامي وحين لا تفعل ذلك فلست الرامي.

إن التأمل الصوفي لهذه الآية يقوم بتركيز وتكثيف ما سعينا إلى استخراجها هنا مما يتعلق بالجمع بين الأضداد. فقوة الخيال لدينا (ومن النافل التذكير بأن الأمر لا يتعلق لا بـ "أخيولة" ولا بالفنطازيا) هي فعلا التي تتخيل، ومع ذلك فليست هي التي تتخيل: إنها لحظة من هذا الخيال الإلهي الذي هو الكون، والذي هو نفسه مجموع التجليات. فكل خيال من خيالاتنا هو لحظة من بين لحظات التجلي، وبهذا المعنى قيل عنه إنه خيال "خلاق". وقد صاغ أحد تلامذة ابن عربي المشهورين هو عبد الكريم الجيلاني هذا الوضع في نص ذي كثافة رائعة: "واعلم أن الخيال إذا تشكّل صورةً ما مثلاً في الذهن، كان ذلك التشكل والتخيل مخلوقاً، والخالق موجوداً في كل مخلوق. وذلك التخيل والتشكل موجود فيك، وأنت الحق باعتبار وجوده فيك، فوجب لك التصوير في الحق ووجد الحق فيه. وقد نبهت في هذا الباب على سرّ جليل القدر، يعلم منه كثير من أسرار الله، كسر القدر، وسر العلم الإلهي، وكونه علماً واحداً يعلم به الحق والخلق"²¹⁴.

تقدم المفاهيم نفسها في تسلسل صارم: لست أنت الذي يخلق حين تخلق، ولهذا فخلقك حقيقي. وهو حقيقي لأن كل مخلوق له بعد مزدوج: فالخالق المخلوق ينمذج وحدة الأضداد. ومنذ الأزل وهذه المصادفة متأصلة في الخلق لأن الخلق ليس من عدم وإنما هو تجل. ومن حيث هو كذلك فهو خيال. فالخيال الخلاق هو خيال شهودي، والخالق مرتبط بالمخلوق المتخيل، لأن كل خيال خلاق هو تجلٌ وتجددٌ للخلق. وعلم النفس لا ينفصل عن علم الكون: وخيال التجلي يصرفهما في سيكوكسمولوجيا. وبالحفاظ على هذه الفكرة حاضرة في الذهن يلزمننا مساءلة ما يكون عضوها في الكائن الإنساني، أي عضو الرؤى والتنقيط، وتحويل كل الأشياء إلى إشارات ورموز.

الباب الثاني

خيال التجلي والنشاط الخلاق للقلب

6. "حقل" الخيال

إن مذهب الخيال في وظيفته النفسية الكونية ذو خاصيتين: خاصية متعلقة بنشأة الكون ، بل نسبوية (نسبية الأسماء الإلهية) علينا بصدها أن نأخذ بالاعتبار كون فكرة "التكوين" إذا كانت هنا غريبة عن فكرة الخلق من عدم، فإنها أيضا تتميز عن الفكرة الأفلوطينية للفيض: وعلينا أن نفكر بالأحرى بإشراق متصاعد يقود إلى حال إشراقي وبالتدرج الممكنات المضمرة أزليا في الحق. وثمة في المقام الثاني جانب ووظيفة ذوا طابع سيكولوجي محض: لكن علينا أن نعتبر أن الجانبين لا ينفصلان، وأنهما متكاملان وقابلان للتناظر. إن تحليلا مكتملا يتطلب مسحا كاملا لكل مصنفات ابن عربي. وهو يتطلب عملا ذا أبعاد هائلة. لكن فضلا من الكتاب الضخم "الفتوحات المكية"²¹⁵، يرسم فعلا معالم "علم الخيال"، ويقدم خطاطة للموضوعات التي يشتغل عليها. وهو يؤكد لنا صعوبة المفصلة الواضحة للجانبين الذين ميزنا بينهما فوق. لكن مهما كان المظهر الذي نظرنا من خلاله للخيال، وأيما كان المقام أو الدرجة التي نعتبرها فيه سواء كان مقام أو درجة "الحضور" أو الحضرة الخيالية" في وظيفتها الكونية، أو كان قوة الخيال في الإنسان، فإن خاصيتها ثابتة، وقد وقفنا على ذلك سابقا باعتبارنا لطبيعتها التوسطية أي الوسيطية.

وهكذا، كما رأينا ذلك، يكون العماء ونفيس الرحمة الإلهية الإيجابية وسيطا بين الذات الإلهية المحجوبة والعالم الظاهر للصور المتعددة : بالمقدار نفسه فإن عالم المثال (أي عالم الأفكار من حيث هي صور) الذي تنتمي إليه ملكتنا الخيالية، هو وسيط بين عالم الوقائع الروحانية الخالصة لعالم الغيب والعالم المرئي المحسوس. فالحلم وسيط بين حال "اليقظة" الواقعي، أي في معناه الصوفي، ووعي اليقظة بالمعنى الدنيوي الجاري للكلمة. إن رؤية النبي للملك جبريل في صورة دحية الكلبي، الفتى العربي الشهير بجماله، والصور المشهودة في المرايا التي هي ليست بالأشياء ولا بالأفكار المجردة، كل هذا واقع وسط. ولأن كل ذلك وسط، فإنه يبلغ أوجه في مفهوم الإشارة [الرمز]، لأن ما هو وسيط "يرمز إلى" العوالم التي يتوسطها. ليس ثمة أي خلط أو عدم انسجام في نظرية ابن عربي للخيال كما تم اتهامه بذلك: لكن ثمة تعقدا بالغا من اللازم التحكم فيه. ونحن نفهم أن "الحقل" الذي يمتد فيه "علم" الخيال من الشساعة بحيث يصعب تعداد مجالاته كلها²¹⁶.

إن علم الخيال هو علم الأنساب الإلهية حين يتفكر في العماء الأصلي، وفي تجليات "الحق الذي منه كل الموجودات"، بما أن الأمر يتعلق دوما بتجلي وخفاء الأسماء الإلهية. هنا أيضا يكون ذلك العلم أيضا علما للكونيات لأنه معرفة للوجود وللكون باعتبارهما تجليا. وهو يكون أيضا كذلك حين يحول إلى موضوعات العالم الوسط الذي تدركه إدراكا ملكتنا الخيالية، ذلك العالم الذي فيه تقع الرؤى والكشوف وعموما كل التواريخ الرمزية التي لا تمنحنا عنها الإدراكات أو التمثيلات الحسية سوى معطياتها المادية البسيطة. إنه علم التجليات الموجهة حصرا للمتصوفة ولكل الكرامات التي تتعلق به: فبفضله يغدو الخارق وما يرفضه العقل ممكن الوجود، ثم أولا وقبل كل شيء أن واجب الوجود الذي لا يتوافق جوهره الخالص مع أي صورة، يغدو مع ذلك متجليا في صورة تنتمي "لحضرة الخيال". إنه علم يملك القدرة على إيجاد المستحيل، والصلاة والدعاء هو ما سيشتغل تلك القدرة²¹⁷.

علم الخيال أيضا علم المرايا، وهو كل "سطح" عاكس، والصور التي تظهر فيها. وهو باعتباره علم للمرأة، يندرج في نظام الحكمة الصوفية التأملية، في نظرية للرؤية ومظاهر الروحاني، مستفيدا استفادة كلية من نتائج كون الصور إذا كانت تظهر في

المرايا فهي مع ذلك ليست في المرايا. وإليه أيضا تعود الجغرافية الصوفية، و معرفة هذه الأرض التي خلقت من فيض صلصال آدم، وحيث كل الأشياء المرئية في هذا العالم توجد في شكل لطيف هو "المادة غير المادية"، بوجوهها ورسومها وألوانها²¹⁸. من ثم فإنه علم المشاهدات العنصرية، وهو يفسر كيف أن أهل الجنة "يدخلون" في كل صورة جميلة يصنعونها أو يشتهونها، وكيف أن تلك الصورة تغدو لباسا لهم والصورة التي يظهرون فيها لأنفسهم ويظهرون فيها للآخرين²¹⁹.

كل هذا يؤكد ورع المؤمنين وتجربة المتصوفين: بيد أن أهل النظر لا يقبلون به إلا على مضمض باعتباره تمثيلا أو أمثلة كما يزعمون، وبالأخص احتراما للقرآن أو للنبي الذي أوحى إليه. لكن لو أن هذه الشهادة صدرت عنك على سبيل المغامرة فإنهم ينكرونه عليك ويرجعونه إلى فساد الخيال لديك. وليكن، بيد أن فساد الخيال يعني على الأقل الاعتراف بوجوده، لكن ما يجهله أهل النظر هؤلاء هو الالوضعية الوسطية التي تقيم الخيال في الآن نفسه في المحسوس والمعقول، وفي الحواس والعقول، وفي الممكن والواجب والمستحيل، بحيث إنه ركن من العلم الحق الذي هو المعرفة، والذي بدونها لا مجال ثمة إلا للمعرفة النافلة²²⁰. فعلم الخيال هو الذي يجعلك تدرك معنى الموت، بالمعنى الباطني: أي باعتباره يقظة تكون قبله كما لو كنت في حلم واستيقظت²²¹. ومن الصعب بعد هذا أن نرفع من مقام علم الخيال إلى ما هو أعلى مرتبة.

وإذا ما رغبتنا تناوله في جانبه السيكلولوجي المحض، فمن الضروري إزاحة كل ما قد يشبه ما نسميه اليوم منزعا سيكلوجيا، بمسلماته التي تنحو نحو اعتبار "الخيالات" منتوجات ليس لها في ذاتها أي "واقع". لهذا فإن الاختزال الخطاطي لملكة الخيال لا يجعلها إلا صادرة عن الوضعية الميتافيزيقية للخيال من حيث هو كذلك. إن ابن عربي يميز بين خيال متصل بالشخص المتخيّل وغير منفصل عنه، وخيال منفصل عن الشخص، وهو قائم بذاته. ففي الحال الأول يمكننا التمييز بين الخيالات المقصودة سلفا أو الناجمة عن سيزورة واعية للروح، وتلك التي لا تحضر في الروح إلا تبعا لعفويتها الخاصة كالمنامات (وأحلام اليقظة). إن خصوصية هذا الخيال المتصل هو أنه مرتبط بالشخص المتخيّل ويغيب متى غاب. أما الثاني أي الخيال المنفصل عن

الذات المتخيلة، فله حياة مستقلة ووجود فريد في مستوى الوجود الذي هو وجود العالم الوسط، عالم التمثلات والأفكار والصور، أي عالم الخيال. وبما أنه "خارج" عن الفاعل المتخيل، فيمكنه أن يُرى من قبل الآخرين في العالم الخارجي، لكن هؤلاء الآخرين يلزم في الواقع أن يكونوا أيضا متصوفة (فقد حدث أن النبي (ص) رأى الملك جبريل حين كان الصحابة معه، بيد أن هؤلاء لم يروا غير ذلك الفتى العربي الجميل)²²².

إن كون هذه الصور "المنفصلة" تبقى موجودة في عالم خاص بها، ومن ثم أن الخيال الذي فيها يتم إنتاجه إما من خلال "حضرة" لها طبيعة "الحضرة الذاتية"، القادرة دوما على تلقي المعاني والأرواح، وعطائها "جسدها المظهري" الذي يمكنها من التجلي، كل هذا يؤكد أننا أبعد ما نكون عن "النزعة السيكولوجية". فحتى الخيال المتصل بالفاعل واللصيق به ليس خاضعا لاعتباط ملكة تشتغل في الفراغ، وتفرض "المتخيل". حين "تندرج" صورة الملاك مثلا في شكل إنساني (بالمعنى الذي صغناه، حيث "تندرج" صورة في المرأة)، يتعلق الأمر بفعل يتحقق في مستوى الخيال المنفصل: وآنذاك فهذا الأخير هو الذي يجعل الصورة في مستوى الخيال المتصل. لهذا ليس ثمة غير خيال واحد منفصل لأنه خيال مطلق، أي معنى من أي شرط يكون فيه إلحاق لوجوده، وهو العماء المشكل للعالم بوصفه تجليا. وهو نفسه الذي يقوم أصليا بإنشاء الخيال المتصل وإدامته وتدبيره. وتأتي بعد ذلك الشرائع الإلهية الموحاة التي تحدد وتسبب الأحكام الحق في القبلة، في مواجهة العبد المصلي. وهو ما يعني أيضا أن "الحق الذي في المعتقد" ينتمي إلى هذا الخيال المتصل: لكن لأن الرحمة، أي الإيجاد الإلهي، يشمل أيضا "الحق الذي في المعتقد" فإن الخيال المتصل، بالرغم من أنه يظل لصيقا بالشخص أو الفاعل، يشكل هو أيضا جزءا من أنماط الخيال المطلق، الذي هو الحضرة الجامعة والمرتبة الشاملة²²³.

إن مفهوم الخيال المنفصل، هو ما يهم أكثر حديثنا، الذي يستهدف هنا وظيفة الخيال "الخلاق" في التجربة الصوفية. ثمة مقولتان تقنيتان تفرضان نفسيهما علينا: مقولة القلب ومقولة الهمة، التي تعتبر مقولة بالغة التعقيد، بحيث يصعب إيجاد مرادفات لها في لغات أخرى وباستعمال كلمة واحدة، كالتأمل والتفكير، والمشروع،

والمقصد، والرغبة، وقدرة الإرادة. وسوف نحفظ منها هنا بالجانب الذي يشمل الجوانب الأخرى، أعني: "القوة الخلاقة للقلب".

7. القلب باعتباره عضوا طيفا

القلب لدى ابن عربي، كما في التصوف عموما، هو العضو الذي به يتم إنتاج المعرفة الحقيقية والحدس الإدراكي، أي معرفة الحق والأسرار الإلهية: إنه بالجملة عضو كل ما يمكن أن يندرج تحت تسمية علم الباطن. فهو عضو إدراك، ومن حيث هو كذلك فإنه تجربة وذوق: ومع أن الحب يتصل بالقلب أيضا، فالمركز الحاضن للحب عموما لدى المتصوف هو الروح²²⁵. وطبعاً، ونحن نذكر بذلك كل لحظة، فما نعنيه بالقلب ليس العضو الجسماني المخروطي الشكل الموجود في الجانب الأيسر من الصدر، بالرغم من الترابط بينهما، فهذا الترابط أمر يتم تجاهله في التصوف. ينبغي التفكير هنا في الأهمية التي يحظى بها مفهوم القلب من جانب متصوفة كل الأزمنة وكل البلدان، من تصوف المسيحية الشرقية (صلاة القلب) إلى تصوف الهند²²⁶. فالأمر يتعلق بـ "علم هيئة لطيف" يتم بلورته انطلاقاً من تجارب في الزهد والوجد والتأمل، ويعبر عن نفسه بلغة الإشارة والرمز. إن هذا لا يعني مطلقاً، كما يلاحظ ذلك عن حق ميرسيا إلياد، أن "تجارب مثل هذه لم تكن واقعية: لقد كانت كذلك، لكن ليس بالمعنى الذي تكون به ظاهرة مادية واقعية"²²⁷.

باختصار، فـ "علم الهيئة الصوفية" هذا يتعامل مع "جسم لطيف" يتضمن أعضاء ذات طابع نفسي روحي (انظر "اللطيفة" لدى السماني) من اللازم تمييزها عن الأعضاء الجسمانية. فالقلب لدى المتصوف أحد مراكز علم الهيئة الصوفية. بل يمكننا هنا الحديث أيضاً عن وظيفته المزدوجة: الإلهية والإنسانية، بما أن رؤيته الأسمى ستكون لصورة الحق، وذلك لأن قلب العارف هو "العين"، أي العضو الذي بواسطته يعرف الحق ذاته، ويتكشف لذاته في صور تجلياته (لا كما يعرف نفسه في ذاته، بما أن العلم الأرفع لا يمكنه البدء في الكلام عنه إلا انطلاقاً من نفس الرحمان). ومن باب الحق

القول أيضا في الآن نفسه أن العارف، باعتباره إنسانا كاملا، هو مَوْطِنُ الوعي الإلهي للحق، وأن الحق مَوْطِنُ وجوهر وعي العارف²²⁸ (ولو كان علينا أن نقترح رسما توضيحيا لكان الوضع مصورا أفضل بمدار إهليلجي ellipse عنه بمركز دائرة). باختصار، فإن قوة القلب هي قوة أو طاقة خفية تدرك الوقائع الإلهية بإدراك واضح جلي، لا يمتزج به أي شيء، لأن القلب يتضمن أيضا الرحمة الإلهية. ففي حال الكشف، يغدو قلب العارف أشبه بمرآة تنعكس فيه الصورة الكونية المصغرة للحق. إن قوة القلب هذه هي التي تعينها كلمة "همة"، وهو مصطلح لا يمكننا في أحسن الأحوال إلا أن نتمثل فحواه إذا ما نحن منحناه مرادفا إغريقيا من قبيل ال enthymesis الذي يعني فعل التأمل والتفكير، والتصور، والتخيُّل والإسقاط، والشوق، أي المقصد الذي تولد عن الإيون الثلاثين، أي الصوفيا/الحكمة، في مسعاها نحو فهم عظمة الوجود الذي لم يلد ولم يولد. وهذا المقصد ينفصل عنها، ويتخذ له وجودا مستقلا: إنه الصوفيا الصادرة عن الجوهر الإلهي ولكنها ذات مادة غازية. إن قوة مقصد كذلك الذي يعرضه ويحققه ("و" بجَوْهْرُهُ") كائن خارج عن ذلك الصادر عنه، يتوافق تماما مع الطابع الخاص لهذه القوة العجيبة التي يسميها ابن عربي همة²²⁹.

وهكذا فإن تلك الهمة "خلاقة" لكن بمعنى التجلي الذي يتصل بكل فكرة للخلق في تصوف ابن عربي. ففي مظهر أول، ترتبط بها مجموعة كاملة من الظواهر العديدة التي تهتم بها حاليا الباراسيكولوجيا. وفي مظهر آخر، فإن الوظيفة تعني بالدقة الإدراك الصوفي الذي يسمى "ذوقا". لكن، فكما يتعلق الأمر هنا أيضا بكشف وتجل للقلب، فهي لا تزال لذلك فعلا إبداعيا للعارف. ويمكننا أن نستنبط من ذلك أن ليس ثمة من تناقض بين التفاسير التي يقدمها ابن عربي، شرط أن لا ننسى أن الخيال الإنساني محاط بالخيال المنفصل الذي هو الكون باعتباره تجليا إلهيا، ذلك أن هذا الارتداد يضمن لنا أن المقاصد التي تنفصل عن القوة الخلاقة للقلب باعتباره موجودا وجودا فعليا فريدا، ليست تخييلات نافلة.

"بالوهم يخلق كل إنسان في قوة خياله ما لا وجود له إلا فيها، وهذا هو الأمر العام. والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود من خارج محل الهمة ولكن لا تزال الهمة تحفظه"²³⁰. وفي الحالين معا، فالقوة الخيالية، وبناتج مختلفة تماما، هي التي يشغلها

ابن عربي، وفي كل مرة يستعمل الشيخ فعل "خَلَقَ". ونحن نعلم أن عملية الخلق يلزم أن تُفهم بمعنى ظهور وجود خارجي يُمنح لما كان يملك مسبقا وجودا مضمرا في عالم الغيب. بيد أن عضو الخلق، أي الخيال، يقوم بعملية مختلفة جدا في كل حالة من الحالات. ففي الحال الأول، أي حال الوهم، كما يمارسه كل إنسان، يكون الخيال في خدمة ملكة التمثيل²³¹ : وهو ينتج صورا تكون بكل بساطة جزءا من الخيال المتصل. لكن هنا أيضا، فالتمثيل الخالص لا يعني في ذاته "وهما" : فتلك الصور "موجودة" وجودا فعليا، والوهم يكمن في أن يخطئ المرء في تحديد صيغ وجودها. ففي حال العارف، يكون الخيال في خدمة الهمة التي تكون، بتركزها، قادرة على خلق الأشياء، والقيام بتغييرات في العالم الخارجي. بعبارة أخرى، بفضيل الخيال، يعرض قلب العارف ما انعكس عليه (أي ما هو مرآة له) : والشيء الذي عليه يركز قوته الخلاقة، وتأمله المتخيل، يظهر من ثم باعتباره يمتلك واقعا خارجيا ومنفصلا عن الذهني. ذلك بالضبط هو ما يعينه ابن عربي كما ذكرنا ذلك سابقا خيالا منفصلا، لكن كما قيل لنا أيضا، وحدهم متصوفون آخرون يمكنهم إدراكه (حال الملك جبريل في صورة دحية الذي ذكرناه آنفا : فحين أخذ الملاك شكل ذلك الغلام العربي المعروف بجماله الأخاذ، فإن صحابة النبي لم يشاهدوا غير ذلك الفتى ولم يشاهدوا الملاك).

هذا كله سيكون ذا أهمية بالغة للتجربة التي تحققت في الصلاة، أي الرؤية المفارقة لـ "صورة الله". فإذا كان القلب المرآة التي فيها يظهر الحق صورته حسب سعة القلب، فإن الصورة التي يعرضها القلب هي بدورها إخراج و"موضعة" objectivation لتلك الصورة. وهنا بالضبط يتم التحقق من فكرة أن قلب العارف هو "العين" التي بها يتكشف الحق لذاته. ومن دون عناء يمكننا الحدس بتطبيقها الممكن على التصاوير المادية والتصاوير التي يخلقها الفن. فإذا كان آخرون، وهم يتأملون صورة أو أيقونة، يتعرفون بدورهم على رؤية الفنان الذي أبدع تلك الصورة ويدركونها كرؤية إلهية، فذلك رهين بالإبداع الروحاني، أي بالهمة التي ينفثها هذا الأخير في عمله الفني. ولنا هنا طرف للمقارنة صارم لقياس انحطاط أحلامنا وفنوننا.

إن هذا النشاط الإبداعي، الخلاق، وهو يمنح موضوعيا الجسمية لمقاصد القلب (الهمة) يحقق متطلبات الجانب الأول في وظيفته. ومن هذا الجانب، ترتبط به أيضا

العديد من الظواهر التي تعبر اليوم ظواهر عرافة أو تخاطر أو رؤى متزامنة، الخ. ويقدم ابن عربي لنا هنا شهادته الشخصية. ففي سيرته الذاتية رسالة القدس، يحكي المؤلف كيف كان بإمكانه استدعاء روح شيخه يوسف الكومي، حين كان بحاجة لمعونه، وكيف كان هذا الأخير يحضر أمامه لمساعدته والإجابة على مسأله. ويحكي صدر الدين القونوي، التلميذ الذي درس على ابن عربي بقنية، أيضا: كان شيخنا ابن عربي متمكنا من الاجتماع بروح من شاء من الأنبياء والأولياء الماضين على ثلاثة أنحاء، إن شاء الله استنزل روحانيته في هذا العالم وأدركه متجسدا في صورة مثالية شبيهة بصورته الحسية العصرية التي كانت له في حياته الدنيا، وإن شاء الله أحضره في نومه، وإن شاء انسلخ عن هيكله واجتمع به ²³².

ما هو التفسير الذي يقدمه ابن عربي لهذه الظواهر؟ وفي التفسير الأول الذي يقدمه ابن عربي، يدخل المستويات التراتبية للوجود، أي "الحضرات". وهذه الحضرات عددها خمسة، مطابقة للتنزلات الخمسة التي هي معيّنات أو شروط للهوية الإلهية في شكل أسمائها التي تفعل في الأجسام التي تتلقى طاقتها وتظهرها. فالحضرة الأولى هي تجلي الذات في الأعيان الثابتة الخفية باعتبارها موضوعات الأسماء الإلهية. إنه عالم الغيب المطلق وحضرة الذات. والحضرة الثانية والثالثة هي بالتوالي عالم الملائكة أو عالم التعينات الروحية، وعالم التعينات النفسية. والحضرة الرابعة هي عالم المثال، أي عالم الصور الأفكار، باعتبارها صورا نمطية وتعينات لها صورة وجسم لكن في حال غير مادي أي "كأجسام لطيفة". والحضرة الخامسة هي عالم الشهادات، أي العالم المرئي المحسوس، بما هو عالم الأجسام المادية الكثيفة. وهذه الخطاطة، في ملامحها العريضة، ثابتة لدى مؤلفينا بالرغم من التنويعات التي تُدخّل عليها ²³³.

ومن الملائم أن نلاحظ إذن العلاقات بين هذه الحضرات أو مستويات الوجود، كما تنجم تلك العلاقات عن بنيتها. ففي كل مستوى تتكرر العلاقة نفسها بين الحق والخلق، بحيث تفصم الكلية متوحدة وتستقطبها في قطب مزدوج يكون طرفاه في علاقة فعل وانفعال (مطابقين للظاهر والباطن). لهذا فإن كل حضرة من هذه الحضرات أو التنزلات تسمى أيضا "نكاحا" تكون ثمرته الحضرة التي تلي في تراتبية التنزل ²³⁴. ولهذا السبب، فإن كل حضرة مولية في المرتبة هي الصورة والمثال، وانعكاس ومرآة الحضرة

الأعلى منها في المرتبة. وبهذا فكل ما يوجد في العالم المحسوس هو انعكاس ومثال لما هو في عالم الأرواح، وهكذا دواليك حتى نبلغ الأشياء التي هي الانعكاسات الأولى للجوهر الإلهي نفسه²³⁵. فكل ما هو ظاهر للحواس هو إذن شكل للواقع المثالي لمعنى الغيب، ووجه من وجوه الله، أي من الأسماء الإلهية. إن معرفة ذلك يعني امتلاك الرؤية الحدسية للدلالات الصوفية أي لكشف المعاني. ومن يملك هذه المعرفة حسب عبد الرزاق القاشاني شارح فصوص الحكم، فهو قد تلقى نعمة لا تضاهي. وعلوم الطبيعة بكاملها تنبني من ثم على معنى مثال عالم الغيب. إنه أحد المعاني التي أعطيت للحديث النبوي القائل: "الناس نيام، فإذا ماتوا انتبهوا".

فضلا عن ذلك ثمة ما يلي: إن مستويات الوجود هذه، صعودا أو نزولا، ليست معزولة ولا مختلفة اختلافا بينا عن بعضها البعض، وذلك بسبب تناسبها. ومن الممكن أن نتحدث عن الكائن الإنساني نفسه باعتباره مجلى في صورة حسية في الدنيا، وفي صورة روحانية في عالم الأرواح، من دون أن يعني ذلك أن الصورة الجسمانية والصورة الروحانية يلزمهما أن تكونا مختلفتين عن بعضهما البعض. إن كائنا واحدا يمكنه أن يوجد في الآن نفسه في مستويات وجود مختلفة، في صور متوافقة تبعا للتناظر السائد بين مستوى الأرواح والعالم المحسوس. وقد يوجد الشيء في الحضرات العليا، من غير أن يوجد في الحضرات الدنيا، كما قد يحدث أن توجد في الحضرات كلها. حين يصرح ابن عربي أن المتصوف بهمته، أي بإبداعية قلبه، يخلق شيئا ما (غير ناسين طبعا أن لا الله ولا الإنسان "يمارسان الخلق" بالمعنى الحرفي، أي إذا كنا نعني بذلك الخلق من عدم)، فإن معنى ذلك أن العارف يظهر في حضرة العالم المحسوس مثلا شيئا كان له وجود فعلي في حضرة عليا. إن "الخلق" بمعنى إظهار ووقاية شيء موجود سلفا في حضرة من تلك الحضرات، ذلك هو فعلا النشاط الخلاق والإبداعي للقلب من خلال الهمة. فحين يقوم المتصوف بتركيز الطاقة الروحانية للهمة على صورة شيء ما موجود في حضرة أو عدة حضرات، فإنه بذلك يحصل على تصرف كبير على الشيء، وهذا التصرف يقي الشيء في هذه الحضرة أو تلك طالما دام تركيز الهمة²³⁶.

ذلكم هو التفسير الأول لهذا العرض projection الذي يقوم به قلب المتصوف بواسطة خياله الفاعل باعتباره خيالا شهوديا. فالشيء الذي عليه يتم التركيز يظهر كما

لو أن له واقعا خارجيا، ولو أنه لا يراه إلا متصوفة آخرون. فإذا كان ابن عربي يقارن بالقرآن هذه الحضرة التي تغدو حاضرة للمتصوف، فذلك لأن حضورها يفترض تركيز كل الطاقات الروحانية على صورة تنتمي لهذه الحضرة، ولأن هذه الأخيرة تبدي له كما المرأة كل ما يوجد في الحضرات الأخرى. لكن ابن عربي يضيف: "ولا يعرف ما قلناه إلا من كان قرآنا في نفسه"²³⁷. لقد تطرقنا في صفحات سابقة، إلى الحال الروحاني، أي حال الإنسان الكامل، الذي تحيل إليه في اصطلاحات ابن عربي هذه العبارة: "كان قرآنا في نفسه". فاعتباراً للئس في الجذر اللغوي، تعني العبارة حالا من التركيز يعلق التفرقة بين أسماء الخالق وأسماء الخلق: وبهذا المعنى فإن العبارة: "كان قرآنا تعني الفناء. وذلك لا يعني أبدا تحطيم ولا تهديم شخص المتصوف، وإنما اختبارا أصليا بقي من الفروق الخاطئة (أي بقي من الاعتراضات العقديّة المتصلة "بالحق الذي في المعتقد"). وبهذه الصفة، فإن تلك التجربة هي الشرط المسبق الضروري لجعل التفرقة التي سيدخلها المتصوف بعد ذلك بين الخالق والمخلوق (والتي تقابل حالة البقاء) تجربة حقيقية وأصيلة²³⁸. وها نحن نتجه نحو الجانب الثاني من وظيفة الهمة باعتبارها قوة خلق صوفية للقلب، ونحو التفسير الثاني الذي يصوغه ابن عربي.

أما التفسير الثاني لقوة الخلق هذه التي تنسب لقلب المتصوف، فتكمن في ما يذكره الشيخ محيي الدين قبلا في إحدى رسائله الأولى: فالهمة هي "العلة" التي بمناسبة يخلق الحق بعض الأشياء، من دون أن تكون الهمة نفسها خالقة لشيء ما. بل إن هذا التأويل هو الذي مكنه من تعميم وظيفة الهمة والنظر إليها باعتبارها قوة خفية تكون علة لكل حركة ولكل تغير في العالم²³⁹. وإذا ما نحن قمنا بمقاربة بسيطة مع عبارة "كان قرآنا"، فإننا سندرك أن الهمة تقابل هنا أيضا حالة الفناء. لكن هنا أيضا لنلاحظ بعناية أن ابن عربي لا يعني بذلك أبدا فناء يكون اندثارا كاملا (والعديد من الاختلافات وسوء الفهم جاءت من هنا سواء بخصوص التصوف أم بخصوص البوذية). فالفناء والبقاء مصطلحان نسبيان. وحسب ابن عربي من الواجب دوما ذكر لماذا الفناء وفيم البقاء²⁴⁰. ففي حال الفناء والتركيز و"القرآن" تكون الأسماء الإلهية في حال اختبار للوحدة الجوهرية بين الحق والخلق، من ثم فهي تكون قابلة لأن تغدو صفات للمتصوف (فالتمييز قد رفع). يمكننا القول إذن ليس فقط أن المتصوف "يخلق"،

بالمعنى نفسه الذي يخلق به الحق نفسه (أي يظهر في العالم المحسوس شيئا ما يكون حاصل الوجود في عالم الغيب)، لكن أيضا أن الحق يخلق بنفسه هذا الأثر. إنها العملية الإلهية نفسها، لكنها تتم بواسطة العارف، حين يعيش الفناء في أسمائه، ويعيش البقاء في صفاته. المتصوف إذن هو الوسيط الذي من خلاله تعبر القوة الإلهية الخلاقة عن نفسها وتظهر²⁴¹.

لقد أثرت بهذا الصدد، ومن جديد، مشكلة الأشاعرة وهم يسعون إلى معرفة إذا ما كانت الأفعال الإنسانية مخلوقة من الإنسان أم أن الفاعل فيها الوحيد هو الذات الإلهية. وقد تم، في الشأن نفسه، المقارنة مع ما يسمى في اللغة الفلسفية المعاصرة بالترابضية occasionalisme بين الجسماني والروحاني²⁴². ليس ثمة في الواقع سوى خلق وحيد غير أنه خلق متجدد دوما من لحظة لأخرى. وبما أن الخلق يعني جوهريا التجلي، فإن علاقة قوة الخلق التي يمتلكها القلب مع الخلق المتجدد على الدوام، يمكنها أن تتحدد أيضا بفكرة أن قلب العارف هو " العين " التي بها يرى الحق نفسه، أي التي عبرها يتكشف لذاته. إن علائق البرانية والجوانية لا تطرح نفسها هنا بالشكل نفسه الذي تطرح به في أي نسق لا ينهض على فكرة التجلي وعلى النقد الظاهري للمعرفة الذي يقوم عليه. لهذا عندما يفسر ابن عربي ظواهر القوة الخلاقة للقلب بالحضرات، ليس علينا أبدا أن ندينه كما لو كان يخلط بين الذاتي والموضوعي. فكل " خيال خلاق " للعارف سواء كان صادرا عنه انطلاقا من حضرة عليا تنتمي لمستوى وجود ذلك الخيال، أم أنها صادرة بمناسبة الهمة وبواسطتها، هي خلق جديد ومتجدد، أي تجل جديد يكون قلبه عضوا له باعتباره مرآة الحق²⁴³.

وثمة يكمن عمق المسألة. فالتصرف في الأشياء، والقدرة على إتيان الكرامات هو جانب ثانوي: وكبار المتصوفة أحجموا عن ممارسة هذه القدرة، بل إنهم أحجموا عنها باحتقار²⁴⁴. وإذا كانوا قد تخلوا عنها لأنهم يعرفون بأن العبد لا يمكنه أن يغدو الرب في هذه الدنيا، وبأن المتصرف والمتصرف فيه هما جوهريا كيان واحد، فذلك لأنهما كانا قادرين على التعرف على أن صورة المتجلي هي أيضا صورة المتجلي له. والحال، كما يقول ابن عربي، أن التعرف على حقيقة الوجود باعتبارها ثنائية تقاطبية بين الحق والخلق، تتكرر وحدتها وترابطها كل مرة في كثرة التجليات من حيث هي

تجدد للخلق، لا يقدر عليها إلا من له الهمة²⁴⁵. وهنا لا يتعلق الأمر لا بتصرف ولا بتسخير [هيمنة سحرية] يمكن للمتصوف أن يمارسه على الأشياء، وإنما بوظيفة الهمة وتركيز العقل باعتباره عضواً يمكن من تحقيق المعرفة الحقيقية للأشياء التي لا يستطيع العقل أن يدركها. ومن هذا الجانب فإن الهمة تعني الإدراك بالقلب التي يسميها المتصوفة "ذوقاً"، ومن ثمّ ذلك التحذير البين الذي يسمعه الشيخ في إحدى الآيات، لأن تأويله الشخصي يؤدي به إلى معنى باطن يدركه بفضل همته "إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد" (سورة الذاريات، الآية 37).

يبني ابن عربي على هذه الآية تصنيفاً ثلاثياً للأوعية : أ- هناك أتباع علم القلب، أي أولئك الذين يمتلكون هذا العضو النفسي الروحاني الذي يسميه علم الهيئة الصوفية "قلبا" (أصحاب القلوب) : إنهم المتصوفة، وبالأخص منهم الكاملون من بينهم : ب- وهناك أتباع العقول وهم المتكلمون : ج- وهناك المؤمنون. وإذا ما كانت التربية الروحانية تقود عادة من حال المؤمن العادي إلى حال المتصوفة، فإنها بالمقابل لا تقود أبداً من المتكلمة إلى المتصوفة.

إن امتلاك علم القلب يعني إدراك التحولات الإلهية، أي تعدد وتحول الصور التي تتجلى فيها الهوية الإلهية، سواء كانت صورة من العالم الخارجي أو معتقداً دينياً. إنها إذن رؤية الحق بالشهود أي بالرؤية الحدسية، وإدراكه في المظهر الذي به يظهر في كل تجل، وذلك بفضل حالة التركيز التي يغدو فيها المتصوف مثل "قرآن"، أي إنساناً كاملاً، وكوناً مصغراً للحق، بفضل همته²⁴⁶. بالمقابل، فإن المتكلم يصوغ عقيدة معينة : لأنه يبرهن ويحاجج وينفي، غير أنه ليس بشاهد : فالبرهان والجدل الكلامي لا حاجة لهما بالمشاهدة والرؤية، ومن ثم لا يمكن أن يؤدي إليها، خاصة وأن كل نقاش ميؤوس منه مسبقاً. فالإله الذي عنه يتحدث من ليس بشاهد "إله غائب" لا "يرى". لهذا فإن إله الاعتقادي لا يمكنه أن يكون لهم عوناً ضد إله شخص آخر : فالمتعارضون لا يمكنهم أن ينتصروا ولا أن يقنعوا، إذ لا يمكنهم سوى أن يترك أحدهم الآخر غضباناً منه أشد الغضب²⁴⁷. والحقيقة أن كل عقيدة خاصة لها القيمة نفسها التي للمفهوم الذي يبلوره العقل. إن في الجوهر تقييد، وهي تعتبر أن كل عقيدة أخرى تقييد أيضاً ومن ثم تناقض. فبما أن العقل العقدي منذور لتحلل الكل في الأجزاء، فهو لا يمكنه أن يمسك

بالرؤية والعبودية باعتبارهما قطبين متناقضين لا باعتبارهما القطبين والطرفين المتكاملين اللذين فيهما تتخالف الحقيقة الواحدة²⁴⁸. باختصار، فإن التقلب الذي يمارسه علم القلب على المعتقد يجعل من حدوده وتقييداته شفاة؛ والمنطوق الذي يغلق الأفق بصرامة، لأنه قال كل ما كان عليه قوله ولا شيء آخر، يتم تحويله إلى إشارة ورمز يكون مظهرا، ويتطلب من ثم تجليات أخرى تجعل حقيقة "الحق الذي في المعتقد"، لأنها ليست تحديداً له وإنما "الرقم"²⁴⁹.

هنا بالضبط نضع اليد على التآفات بين المؤمنين العاديين وشيوخ المتصوفة، باعتبار أن الأوائل مطالبون بالانتقال إلى مرتبة الأواخر. فهؤلاء وأولئك أناس ينصتون ويشهدون، أي أن لهم الرؤية العينية المباشرة لما يتحدثون عنه. صحيح أن المؤمنين العاديين يتبعون تقليد أنبيائهم، ولهم أيضا معتقدات محددة: غير أنهم يشاهدون ربهم مباشرة وبطريقة ما في صلاتهم وابتهاالاتهم: بتمثيله أمام أعينهم يتقيدون بسنة أنبيائهم. بيد أن ثمة درجات عديدة في الحضور بالقلب: من إيمان عامة المؤمنين، إلى الحضرة الخيالية، إلى رؤية النبي لجبريل، ورؤية مريم لحظة البشارة²⁵⁰، بل حتى ذلك التجلي الذي جاء في حديث رائع حيث يصف النبي كيف رأى ربه في حالة وجد وحلم "يقظة" (حديث الرؤية، انظر الفصل الرابع لاحقا). "السَّماع" ينمط وظيفة ملكة الخيال في مستوى الوجود، أي الحضرة الخاصة به. و"الشاهد" يعني تلك الرؤية الخيالية التي تحقق المبدأ النبوي القائل: "اعبد ربك كأنك تراه". فالحضور الخيالي ليس نمطا من الوجود من مرتبة دنيا ولا هو نمط وجود وهمي: إنه الرؤية المباشرة لما لا يمكن رؤيته بالحواس، بحيث يكون المرء شاهدا حقيقيا. يتم التقدم الروحي من حال المؤمن العادي إلى الحال الصوفي عبر قدرة متنامية على الاستحضار الخيالي: بدءا من الرؤية الذهنية بالتمثيل، مروراً بالرؤيا، ووصولاً إلى التحقيق في مرتبة الولاية. إن الشهود الخيالي يغدو شهودا بالقلب، أي رؤية بالبصيرة بما هي رؤية الحق بعين ذاته، باعتبار القلب العضو و"العين" التي يرى بها الحق نفسه. من ثم فالرائي هو المرثي والشاهد هو المشهود (الرؤية التي أراه بها هي التي بها يراني)²⁵¹.

لهذا، وفي الوقت الذي لا يفعل فيه فقهاء الوثوقية سوى إقامة الحدود ولا يدعون سوى لتبني حدودهم، يقوم المتصوفة، باعتبارهم أتباع علم القلب، باتباع دعوات النبيئين إلى

الرؤية²⁵² : إنهم يسعون تدريجياً إلى كمال جواب المؤمنين العاديين الذي لم يكن سوى محاولة للجواب. لهذا نحصل على ما يلي: إن الرؤية التي تحدث للمؤمن العادي تطابق "صورة الحق" كما يراها مع نظرائه من الدين والعبادة نفسها، أي "الحق المخلوق في الاعتقادات"، تبعاً لقواعد الإيمان الجماعي. بالمقابل فإن القدرة الشهودية للمتصوف تمكنه من الانسلاخ عن سلطة تلك القواعد. فيكون التعرف على الحق في كل مظهر له، وتخويل كل كائن وكل معتقد وظيفة التجلي، تجربة شخصية بليغة لا يمكنها أن تخضع لنظام القواعد الجماعية. لهذا فإن تلك القدرة على لقاء الحق في كل مظهر ينظمها شكل الوعي الصوفي نفسه، لأن صورة كل تجلٍ متلازم مع شكل الوعي الذي يظهر له. فالمتصوف، وهو يمسك كل مرة بهذا التعلق، يستجيب للنداء النبوي: "اعبد ربك كأنك تراه". إن رؤية "صورة الحق" كما يصورها "الخيال الخلاق" للمتصوف وتصور له، لا يمكنها أن تفرض عليه من أي معتقد جماعي، لأنها الرؤية الملائمة لوجوده الجوهرى الحميم. وفي ذلك يكمن سر "صلاة التجلي" التي يمارسها ابن عربي.

إن ما ينجم عن كل هذا هو القيمة الرائعة التي تمنح لدور الصورة في روحانية ابن عربي. وليس بأقل روعة من ذلك أن يكون النمط الخاص لهذه الروحانية موضوعاً للتجاهل أو الصمت، إذ يبدو أن ظاهريات التصوف تختزل أنماط التجربة الصوفية إما في الأشكال الكلاسيكية للحلولية أو في اللقاء الذي يتم مع إله مطلقٍ محدد سلفاً من الناحية الاعتقادية باعتباره كيانياً روحانياً واحداً ولانهائياً²⁵³. لهذا فإن منح القيمة للصورة يفترض مسبقاً أن يتم تجاوز مفارقة معينة. فالقول بأنها ليست سوى "مظهر"، أمر يبدو متوافقاً مع الحس المشترك الواقعي الذي لا يعتبرها شيئاً آخر غير "اللاواقع" و"المتخيل". بيد أن "لاشيء غير" هذا هو بالضبط الاعتراف بالعجز "الواقعي" إذا ما قورن بالصرامة التي يتمتع بها "مذهب التجلي" (باعتبار أن هذا المصطلح يسمُّ بشكل أفضل الفكر الذي نتحدث عنه هنا). والقول بأن "الواقع" هو نفسه "تجلٍ" يعكس مظهره مظهر من يتجلى له والذي هو محل التجلي ووسيطه، يعني تسمين ذلك الواقع إلى حد جعله عنصر معرفة للنفس. ذلك هو ما يتجاهله النقد الذي تطلقه الواقعية التاريخية ضد الظاهرية، الذي تعيب عليه اختزال "الوقائع" في مظاهر من غير الإحساس برفع "المظهر" إلى "صورة حسية"، ومن غير الإحساس في أي مستوى تلعب فيه في الواقع الوقائع الروحية. إن معنى ووظيفة التجليات

تؤسس وتصوغ علاقة العبد بربه الشخصي ومعها قدرة المتصوف وقد تمددت لتغدو قدرة الإنسان الكامل. ينتج عن ذلك أن ما يصنف عادة باعتباره "وحدة وجود حلولية" يغدو بالمقابل لصيقاً برؤية "صورة الحق" في شكل وصورة شخصية. ربما كان يشكل مصدر تفكير، ويفرض البحث عن مقولة خاصة. وقد اقترحنا سالفاً مصطلح "الكلية الألوهية الصوفية"²⁵⁴.

إن ما نعنيه بذلك هو بالضبط إعطاء قيمة كبرى للصورة باعتبارها شكلاً وشرطاً للتجليات. ففي نهاية المطاف، ستكون "صورة الحق" موافقة للوجود الأكثر حميمية للمتصوف وهو يشعر أنه الوجود الأصغر للحق. إنها صورة محدودة كما كل صورة (وبدون هذا التحديد لا وجود للتجلي)، غير أنها، على عكس الصور التي يحددها التوافق الجماعي الناجمة عنه، تصدر هالة وتشع ب"حقل" يظل بالغ الحرية "للمخلوقات المتجددة" (انظر ما سيأتي، الباب الرابع). صحيح أن ذلك يفترض مقدرة خيال شهودي أساس، و"حضوراً للقلب" في العالم الوسيط حيث تأخذ الكائنات غير المادية "جسد ظهورها"، وحيث الأشياء المادية تفقد ماديتها في "أجسام لطيفة"، عالم وسيط هو اللقاء "التواطؤ" بين الروحاني والجسماني، والذي يهيمن من ثم على العالم الخارجي للأشياء "الواقعية" المحددة في قانون ماديتها، باختصار عالم الحسية المعقولة.

هذه المقدرة الشهودية التي تترجم نفسها في شكل تامين واع للصورة من حيث هي كذلك، يمكن الكشف عنها في مصنفات ابن عربي بكاملها. إنها مثلاً مقدرته على "مشهدة" بعض الحروف الهجائية العربية، كما تتم في التانترية *tantrisme* مشهدة حروف الهجاء السنسكريتية، المكتوبة في "صور زهرة النيلوفر التي تمثل "الشكرات" *shakras*، أي مراكز الجسم اللطيف"²⁵⁵. إنه يُمشهدُ بذلك الهوية الإلهية في شكل حرف "الهاء"، مشرقة بالأنوار وكما لو أنها وضعت على سجاد أحمر اللون: وبين فرعي الهاء يلمع الحرفان هو، في حين تمد الهاء أشعتها في كواكب أربعة"²⁵⁶. ثمة مشهدة أخرى أكثر دلالة لأنها تقع بالضبط في المنزلة الروحانية التي ينحو فيها التأمل الصوفي نحو الأحادية الإلهية المطلقة، التي تتطلب التزيه من كل صفة أو علاقة. لكن في هذه المرتبة نفسها (وسيكون من المستحيل أن نُعلي أكثر من قيمة الوظيفة الروحانية للصورة) تتجلى في فعل إشراق نفس المتصوف شيء ما بملك صورة وشكلاً. إنه مثلاً بيت²⁵⁷ قائم على خمسة

أعمدة، عليها شُيِّدَ سقفٌ يحدُّ جدران البيت . ليس ثمة من منفتح في هذه الأسوار، ومن المستحيل أن يدخله أحد . لكن خارج البيت يرتفع عماد يجاوز البناء وهو يشكل جزءاً من السور الذي يحد البيت . أهل الكشف، أي المتصوفة الحدسيون، يلمسون هذا العماد بالشكل نفسه الذي يلمسون به ويُقبَلون الحجر الأسود الذي وضعه الله في البيت الحرام²⁵⁸ . ثم تصبح إشارات ابن عربي أكثر كثافة . فبالشكل نفسه الذي ثبت به الله ذلك الحجر في اليمين والحقه به لا بالبيت، كذلك فإن هذا العماد ليس ملحقاً بهذا المنزلة الصوفية، بالرغم من أنه جزء منها . فالحجر ليس ميزة من ميزات الخاصة، بل هو يوجد في كل منزلة روحانية . إنه بمعنى ما الترجمان بيننا وبين المعارف السامية التي تنفتحها فينا المقامات الصوفية²⁵⁹ . هناك فعلاً بعض هذه المنزلات التي نلجها كلية، والبعض الآخر منها بالمقابل لا ندخلها أبداً كما هي منزلة التنزيه . وإذن فإن ذلك العماد يعلمنا بالخطاب اليقيني الذي يوجهه لنا في عالم الكشف، كما يفعل النبي في العالم المحسوس . إنه لسان الحق . وهكذا تتوضح الإشارة: فهذا العماد جزء من السور المحيط بالبيت، ونحن لا ندرك منه إلا جانباً واحداً، والباقي محجوب خلف السور . فوحده العماد الذي يجاوز البنيان من جهتنا يمكنه أن " يترجم " لنا اللامرئي . وسنرى في نهاية هذا البحث أن الحجر الأسود باعتباره المقابل للعماد في البيت الصوفي المشهود في الخيال يرتبط به الفصل العجيب الذي قد يكون شهد فيه ابن عربي صورة الحق أي تجليه الخاص . وربما فهمنا حينها من هو هذا العماد الفصيح ترجمان عالم الغيب . وما نعلمه عن ذلك منذ الآن هو الصلاحية العقلية لرؤى حضرة الخيال، والوظيفة الراهنة لهذا الخيال، لأنه لا يغيب عن أي مقام صوفي . وكما رأينا ذلك في تراتبية الحضرات أو مستويات الوجود، فإذا كان ثمة تطابق بين مرتبة وأخرى، بحيث إن كل مستوى أو حضرة دنيا تحاكي (على شاكلة المرأة وتبعاً لبنيتها الخاصة) ما يوجد في المرتبة الموالية، ففي تتابع التنزلات تتجسد كل الموجودات ومكونات العوالم في شكل تجليات، أي في شكل موجودات متجددة . وكذلك هو الأمر في اتجاه الصعود . وأن نقول بأن إحساساً من إحساساتنا أو فكرة من أفكارنا أو رغبة من رغائبنا تتحقق في صورة خاصة في مستوى وسيط للوقائع التخيلية *imaginales* للأجسام اللطيفة، أي عالم المثال، يعني الشيء نفسه حين نتفكر في الوجود أمام زهرة أو جبل أو مجموعة من النجوم والوكواكب، لا لنكتشف أي قوة غامضة ولاواعية تتلبسها، وإنما أي فكر إلهي منبثق من

عالم الأرواح يتجلى فيها، و"يشتغل" فيها. وإذا ما استسلمنا للشك الذي يلهمنا إياه "المتخيل"، سنتساءل، مهما كانت دهشتنا أمام تلك الصور حيث تتجلى زبدة وجودنا: "هل هي موجودة؟". وإذا ما استسلمنا لعوائدنا وطلبتنا برهاننا عقليا بأن هذه الصور سابقة على وجودنا، وأنها تستمر في الوجود من دوننا، فإن ذلك مرادف للتَنصُّل من الوظيفة العقلية لوجودنا الخاص خصوصية مطلقة، أي التنصل مما يشكل صلاحية خيالنا الخلاق. وأن توجد هذه الصور أمر بديهي لأن لا شيء موجودٌ لم يكن قبلا. وأن تكون بالمقابل غير مخلوقة، فليس ذلك بأقل حقيقة بالمعنى الذي يأخذه هذا المصطلح لدى ابن عربي، بما أنها لم تكن تظهر. ووظيفة الهمة والخلق لدينا هي إظهارها، أي إيجادها. وهنا تبرز خاصية الخلق لدينا بالمعنى ذاته لوجودنا، أي بقلبه وصلبه. إن ما نُظهِره، وما نستعرضه خارجنا وأماننا وفيما وراءنا هي همتنا. وكل هذا يبقى واقعا مقدارا واقعية كل صورة حسية في أحد العوالم، لأن كل هذا خلق جديد، في كل لحظة لحظة، ولأنه في نهاية المطاف "وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى" (الأنفال، الآية 17).

8. علم القلب

في نهاية المطاف علينا الرجوع إلى مفهوم تجديد الخلق هذا لنفهم كيف يتفحص ابن عربي ويشرح بعض الحالات النموذجية من هذا الخيال الخلاق. لنختبر بعضها المتعلقة بالهمة، وفي البدء بالوظيفة التي تؤهلها إلى إنتاج شيء ينفصل عنها (الخيال المنفصل) ويبقى في حضرة من الحضرات طالما حافظت عليه فيها: ثم بوظيفتها كعضو لإدراك العالم الوسط، عالم المثال: وأخيرا بالوظيفة التي تطابقها بالذوق أو الإدراك الصوفي، بحيث تملك القدرة على تحويل كل موضوعات إدراكاتنا الحسية.

لنر بخصوص الجانب الأول كيف يفكر ابن عربي في واقعة ظهور عرش بلقيس، ملكة سبأ أمام سليمان، كما تقدمه له المعطيات القرآنية. يتوجه سليمان إلى أصحابه بالسؤال إذا كان من بينهم من يستطيع أن يأتيه بعرش الملكة قبل أن ياتوه مسلمين (النمل، الآية 39). فأجاب أحد أصحابه إنه آصف بن برخيا "الذي عنده علم من الكتاب"²⁶⁰

بأنه سأتيه به قبل أن يرتد إليه طرفه . فكان عين قول آصف بن برخيا عين الفعل في الزمن الواحد . فرأى سليمان في ذلك الزمان بنفسه عرش بلقيس مستقرا أمامه .
 طبعاً، لم يدرك سليمان العرش في مكانه من غير انتقال، ولا كان ثمة انتقال في المسافة . فلا آصف ولا العرش قطعاً مسافة أرضية، بل لا مجال للحديث عن تداخل الفضاءات . فما تم هو الإعدام أي إعدام ظاهرة العرش في بلاد سبأ وإيجاده أي إظهاره أمام سليمان . والزمان الذي توقف فيه عن الوجود في بلاد سبأ هو اللحظة التي ظهر فيها أمام أعين سليمان والملا . فليس ثمة من "ثم" . فقد كان الأمر يتعلق فقط بتجديد الخلق، وهو المصطلح الذي أشرنا فيما قبل إلى تلازمه مع فكرة تحولات التجليات . فالجوهر نفسه من عالم الغيب يمكن أن يظهر في مكان ما بحيث يغيب في هذا ليظهر في ذلك : والتطابق يتمثل في عين هذا الجوهر لا في مظاهره المتجددة . بالشكل نفسه فإن العلية تتأتى من الاسم الإلهي الذي يغشى هذا العين heccéité، بينما يوجد بين الظواهر كما رأينا ذلك، ترابطات غير عليية، لأنها لا يمكن أن تكون الواحدة منها علة للأخرى بما أنها لا تملك لا مدة ولا استمرارية . فما رآه سليمان وصحبه كان إذن خلقاً جديداً للعرش، أي غياباً في بلاد سبأ وظهوراً أمام سليمان حدثاً في اللحظة اللامرئية أي في ذرة من الزمان²⁶¹ .

إن ما تعنيه فكرة تجديد الخلق هذه، وقد رأينا ذلك أيضاً، ليس تكراراً للمطابق (فالمطابق يظهر في اللامرئي لا في المَظهر) . فما بين المظاهر ليس ثمة غير التشابه، وذلك هو ما يعنيه تعجب الملكة التي تعرف المسافة واستحالة نقل العرش: "كأنه هو" (النمل، الآية 43) . وهي تقول حقاً : إنه هو بالنظر إلى عينه وفرديته المحددة في المعرفة الإلهية، لكن ليس تبعاً للوجود المتحقق أمام سليمان . فتعجب بلقيس يقوم إذن بتركيب التعدد والواحد²⁶² . ويعترف ابن عربي بأن مشكل العرش هذا من أعوص المسائل، لا ينحل بغير فكرة الخلق الجديد مع الأنفاس، أي مع نفس الرحمان . بالمقابل يتعلق الأمر بتسخير الجن، أي بالقوة السحرية التي يملكها سليمان، والتي لا يقوم صاحبه "الذي عنده علم من الكتاب" إلا بتشغيله بأمر منه . صحيح أن العملية التي تمت لها كل خصائص عملية ناجمة عن الهمة . بيد أن حالة سليمان تقدم استثناء فريداً . فيما أنه يحظى بسُلطان لا يملكه سواه، فقد استطاع أن يخلق الآثار نفسها من

غير أن يقوم بذلك التركيز الذهني الذي تتطلبه المهمة. فقد كان يكفيه أن يتلفظ بالأمر: لكن هذا السلطان الذي منحه كان بأمر من ربه. وسنجد هذا الشرط نفسه يخص أيضا كل أثر "للسؤال الخلاق".

أما طبيعة ذلك الأثر، أي أن "نقل" العرش قد كان في مستوى الحضرة الخيالية، فقد تم التركيز عليها فيما بعد بصدد الحديث عن الدعوة التي وجهت للملكة للدخول إلى الصرح الأملس من الزجاج (النمل، الآية 45). فقد ظنت الملكة أنه لُجَّةٌ من الماء، فكشفت عن ساقها حتى لا تبتلأ. وكان سليمان يريد بذلك أن يشعرها أن عرشها الذي تعرفت عليه للتو كان من الطبيعة نفسها، أي أن يفهمها أن كل شيء يتم إدراكه هو "خلق جديد"، وبأن الاستمرار الظاهر يتمثل في إظهار المثل والتشابهات. فالأرضية البلورية تتخيل في صورة ماء: والصورة الشبيهة بالعرش تتخيل كما لو كان العرش نفسه في بلد سبأ. لكن بالضبط لأنها "مُتخيلة"، وما أن يتم الاعتراف بتلك الصورة من حيث هي كذلك حتى تعلن شيئا ليس بوهمي وإنما جدي: أي أن الاعتراف بها بما هي كذلك يعني "الإفاقة"، ومنحها قدرتها العجيبة. فلأن الصورة لا تظل في ذاتها محدودة بنفسها، كما هو حال المعطيات التي تبدو للوعي غير المستيقظ، فإنها لوحدها ونظرا لشفافيتها تمكن من التأويل، أي تمكن من المرور من عالم الأحاسيس إلى الحضرات العليا.

لهذا فإن وظيفة المهمة وهي تستخدم ملكة الخيال تكمن في إدراك العالم الوسيط، وبرفعها للمعطيات المحسوسة تقوم بتحويل الغلاف الخارجي إلى حقيقة لها، ممكنة بذلك الموجودات والأشياء القيام بوظيفتها في التجلي. وهذا وحده هو ما يهم. هذا الدرس يقدم لنا في شكل جذاب من خلال حلم يوسف. ففي أحد الأيام، قال الصبي لأبيه: "إني رأيت أحد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين" (يوسف، الآية 4) وبعد وقت من ذلك، في نهاية القصة، حين استقبل يوسف إخوته في مصر، صرح قائلاً: "يا أبت هذا تاويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقا" (يوسف، الآية 100). والحال أن ما يعتقد ابن عربي أمرا خطيرا في هذا التأويل، هو أنه ليس بتأويل. ذلك أن يوسف اعتقد أنه وجد التأويل أي المعنى الخفي لأحلامه، والذي وقع الحدث فيه في عالم الرؤى الخيالية، في نظام الأحداث والأشياء المحسوسة. والحال أن التأويل

لا يتمثل في النزول إلى مستوى أدنى، وإنما الارتفاع إلى مستوى أعلى. فمن اللازم ردُّ الصور المحسوسة إلى الصور الخيالية للمرور من ثم إلى دلالات أعلى. وإذا ما تمت العملية على العكس من ذلك، أي رد الصور الخيالية إلى الصور المحسوسة التي تصدر عنها أصلا، يعني إعدام إمكانات الخيال (وهو ما يعني مثلا المطابقة البسيطة بين البيت الصوفي ذي العماد الذي يُرى نصفه مع أي بيت أو معبد مادي معين، في حين أن المناظرة بين البيت اللالمرثي والبيت الصوفي تعني الارتفاع و"الرُّوحنة"). لهذا فإن التأويل الذي اعتقد يوسف أنه عثر عليه هو أمر يصدر عن إنسان لا يزال نائما، أي هو حلم أنه أفاق من حلم وبدأ يتأوَّله، والحال أنه لا يزال في حالة حلم. وسيضع ابن عربي مقابل خطأ يوسف هذا لغة "يوسف محمدي"، أي يوسف علمه ابن عربي نفسه علم القلب، أي المعنى الصوفي للحديث النبوي: "الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا". هذا اليوسف المحمدي هو الذي رأيناه يؤسس آنفا ظاهريات كاملة للنور وظله. وهو أيضا الذي سيرينا في شخص النبي محمد تأويلا للخيال يقود ويقاد بنفسه إلى ما يشكل حقيقته.

إن لحديث النبوي يجعلنا نفهم فعلا أن الخطأ الذي ارتكبه زوجته عائشة في حق الوحي له المصدر نفسه الذي للخطأ الذي قام به يوسف حين اعتقد أنه عثر على تأويل الأحلام في حدث "واقعي" (بالمعنى الذي قلنا به إن حدثا ماديا "واقعي"). عن عائشة رضي الله عنها قالت: "أول ما بدأ به صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصادقة، فكان لا يرى رؤيا إلا -خرجت مثل فلق الصبح. وكانت المدة له في ذلك ستة أشهر ثم جاءه الملك". فعائشة، في صلب صدقها، لم يكن لها لتتكلم عن تلك الأشياء إلا بما يسمح لها علمها، وكانت تجهل، مثلها مثل يوسف، الحديث الذي يقول بحال النوم الذي يعيش فيه الناس. وهي لم تتحدث إلا عن ستة أشهر: ففي نظرها أن نزول الملك كان حدثا يتم في عالم الحواس، كي يضع حدا لسلسلة الأحلام. كانت عائشة تجهل أن حياة النبي بكاملها قد مرت على شاكلة تلك التسعة أشهر. فكل شيء ينتمي لعالم الغيب يظهر في صورة مرئية، سواء في شيء محسوس أو في خيال، أو في "جسم مُجلى"، فكل ذلك وحي إلهي، ووعده ووعيد²⁶⁵.

إن كل ما نتلقاه هكذا هو من الطبيعة نفسها التي رآها الرسول خلال تلك الستة أشهر

من الرؤى الصادقة : وكما تلك الرؤى نفسها، فحضرة الخيال أيضا رأى الملك . وكل ما تلقاه في ذلك الحال الذي يسميه الوعي المشترك بحالة اليقظة، كان أيضا في حالة المنام، وهو ما لا يعني "النوم" بالمعنى الجسماني، غير أنه رؤيا حلم في رؤيا حلم، أي حضرة الخيال في ملكة الخيال . لهذا حين كان النبي يتلقى الوحي الإلهي، كان غائبا عن الأشياء المحسوسة : فكان يدرثر . كان يغيب عن عالم الوعي المشترك (أي عالم البديهيات التي تعتبر بديهيات "اليقظة")، ومع ذلك لم يكن "ينام" (بالمعنى العادي لهذه الكلمة) . وكل ما كان يدرك، يدركه في حضرة الخيال، لهذا فإن كل ذلك كان يتطلب تعبير الرؤيا . ولو لم يكن رؤيا بالمعنى الحقيقي، لم يكن ثمة ما يُتأوّل، أي ما يُرى فيما وراء العبارة، لأن ذلك الماوراء هو بالضبط خطوة الحضرة الخيالية باعتبارها جمعا للأضداد . فكما كان الملك يرى الصورة الإنسانية، كذلك النبي بوعيه الشهودي كان يمكنه أن يتحدث عنه لصحابته كما لو كان بشرا، والقول في الآن نفسه : الملك جبريل . وكان صادقا في المقاليتين معا .

بل أكثر من ذلك . فما أن يتم الاعتراف بأن كل ما يراه الإنسان خلال حياته الدنيوية من المنزلة نفسها التي هي للرؤى المنامية، آنذاك فإن كل الأشياء المرئية في الدنيا، وقد رفعت إلى درجة الخيال الفاعل، تتطلب تعبيرا . فبما أن تلك الرؤى خاضعة لوظيفة التجلي، فإنها تتطلب نقلها من الظاهر إلى الباطن، حتى يظهرها في حقيقتها مظهر ذلك الباطن . ذلكم هو التأويل، واستعماله من قبَل الخيال غير محدود . وهكذا كان النبي يطبق المبدأ الإلهي : "قل رب زدني علما" (طه، الآية 111)²⁶⁶ ويقوم بالتأويل الرمزي والصوفي لكل ما كان يوضع بين يديه . وكما فعل ذلك في الرؤيا خلال ليلة الإسراء، حين قدم له ملك إناء فيه حليب²⁶⁷ ، فكلما قدم إليه حليب يتأوله كما في الرؤيا، وكما تحتاج الأشياء المحسوسة للتأويل متى ما أخذت قيمة ودلالة الرؤى المنامية . وكان صحابته يسألونه : "كيف تتأوّل؟" ، فيجيب : "إنه علم"²⁶⁸ . إن مثالا من قبيل هذا يوضح طبيعة الوظيفة الكونية والتحريرية للخيال الفاعل : التمثيل، أي تحويل كل شيء إلى مثال عبر إدراك التوافق بين الباطن والظاهر . هذا التمثيل للوقائع غير المادية في الوقائع المرئية التي تظهرها، الذي يقوم به التأويل باعتباره وظيفة الخيال بامتياز، يشكل التجديد، تجديد المثل أو النماذج المتشابهة، وهذا بالضبط هو تجديد الخلق . إن

وظيفة الخيال في هذه السيرة الكونية، ومعها البعد الثنائي للكوسمولوجيا النفسانية، تتوضح هكذا بجلاء.

فالتفسير الرمزي، الذي يقيم التمثيلات النموذجية، يعتبر إذن خلافا بالمعنى الذي به يحول الأشياء إلى رموز وإلى مثل، ويوجدها في مستوى آخر من الوجود. بالمقابل، يعني تجاهل هذا التمثيل النموذجي تحطيم معنى الرؤيا من حيث هي كذلك. إنه يعني قبول المعطيات كما تقدم نفسها في حال خام ومن غير زيادة²⁶⁹. وهكذا أيضا فعل شخص باسم تقي بن مخلد باعتباره المثال الملموس، والذي يبين حاله عن تعارضه مع حال النبي. فقد رأى تقي في المنام النبي يقدم له قدحا من الحليب، لكن عوض أن يتأول المعنى الباطن لرؤياه، أراد أن يتحقق منه واقعا. ولهذا الغرض أكره نفسه على التقيؤ وحصل على الدليل الذي كان يرغب فيه، فقد تقيأ ما يناهز قدحا من الحليب. لقد أراد برهانا يقينيا فكان له ذلك، وهو ما يتعطش له كل الذين يعتبرون أن ليس ثمة من "واقع" إلا للعالم المادي، أما في نظر الرسول وهو يقوم بالتأويل، فالنوع المادي غدا غذاء روحانيا. فما كان يحققه تأويل الرسول هو إذن ضرب من التجوهر transubstantiation، أي خياله الخلاق، بيد أن ذلك التجوهر يتحقق في عالم الحضرة الخيالية لا في مستوى المعطيات المادية المحسوسة. فمن الناحية المادية كان ذلك فعلا حليبا، بالشكل نفسه الذي كانت به صورة جبريل هي لفتى، وبالشكل نفسه الذي أنت الذي به ترمي... لكن الملاك لا يتم البحث عنه في مستوى البديهيات المادية. والتجوهر ليس ظاهرة كيميائية محسوسة في المختبر. لهذا فإن تقي ابن مخلد حرم نفسه من الغذاء الروحي بالمطالبة بالتحقق المادي، فارضا على نفسه تقيؤ ما شربه في الحلم كي يؤكد لنفسه أن الأمر كان حقيقيا من الناحية المادية. يمكننا هنا أن نتلمس النتائج المتعلقة بطريقة تصور معنى وواقع العملية الكيميائية. ويمكننا أن نتلمس أيضا الحقيقة العميقة لمبحث الملائكة لدى يعقوب بوهم وهو يتحدث عن غذاء الملائكة كما لو كان غذاء حقيقيا وإن غير مادي²⁷⁰. وسيقول قائل، إن كل هذا ضرب من "الظاهرة". لكن، وكما ألاحظنا على ذلك، إنه ضرب من الظاهرة التي تعتبر بعيدة عن تحقيق "الواقع" حين تجعل منه "مظهرا". بالعكس، إنها بتحويلها ذلك "الواقع" إلى مظهر، تجعله شفافا لكل ما يعلن عن نفسه فيه وفيما وراءه، ولهذا لا تعطي أي قيمة للمعطى الواقعي إذا هو لم يكن

مظهرها أو طيفا. وبهذا المعنى يحقق الخيال كل مرة "خلقا جديدا" وأن الصورة هي فعلا تجديد الخلق.

وهكذا فإننا نرى دائرة بحثنا تنغلق. فبدون الحضور أو "المقام" الخيالي، لن يكون ثمة من وجود ظاهر، أي لن يكون ثمة تجل. لكن حين يظهر الحق في هذا الوجود الذي يتمثل جوهره في كونه خيالا وتجليا، فهو لا يظهر إلا تبعا لجوهر ذلك الخيال، لا كما يكون في هويته. ومن ثم تلك الآية التي نتحدث عن مبدأ التحولات بالتجلي²⁷¹ : "كل شيء هالك إلا وجهه" (القصص، الآية 88)، وهي الآية التي تستعيد فكرة التجلي، شرط أن نفهم معناها جيدا. والحرفيون الوثوقيون يفهمون الآية باعتبار أنها تعني وجه الله. أما متصوفتنا فيفهمونها كالتالي: كل شيء هالك إلا وجه ذلك الشيء²⁷². صحيح أن المباشرة واضحة. لكن ما هو أكيد أيضا هو القوة الخاصة بنمط التفكير بالتجلي، ذلك أن المعنيين معا لدى متصوفتنا لا يتناقضان أبدا، بما أن وجه الله والوجه الثابت لموجود ما يحيلان إلى الوجه نفسه. فوجه مخلوق ما هو عينه الثابتة، وروحه القدس. وبين وجه الله ووجه هذا الموجود ثمة العلاقة نفسها بين الروح القدس غير المخلوق، والملك المسمى الروح²⁷³. وهنا أيضا، لنطلب من عبد الكريم الجيلي أن يصوغ لنا الوضعية بكثافة فكره المعتادة: "كل شيء من المحسوسات له روح مخلوق قام به صورته. فالروح لتلك الصورة كالمعنى للفظ. ثم إن لذلك الروح المخلوق روحا إلهيا قام به ذلك الروح: وذلك الروح الإلهي هو روح القدس"، وأيضا: إنه الروح القدس المعين في في كماله في كل شيء من المحسوسات والمعقولات: ذلك الروح القدس يعين الوجه الإلهي الذي يتشكّل منه وجه كل المخلوقات. وهذا الوجه الإلهي في كل شيء من جوهر الذات الإلهية. ف"صورة الله" تنتمي لله باعتبارها واقعا محايثا له. وهذا ما يحيل إليه الحديث: "خلق آدم على صورة الرحمن"، وقوله "خلق الله آدم على صورته"²⁷⁴.

هذا ما يمنحنا استعدادا كاملا للمرور من ملاحظتنا المتعلقة بخيال التجلي، والمعنى الذي فيه يستحق صفة "الخلق" في الكائن الإنساني الذي يكون محله وعضوه، إلى بحث موجز في التطبيق الأكمل ل"علم القلب" باعتباره تفعيلا للطابع الخلاق للقلب، أي الصلاة باعتبارها صلاة شهودية، أي خلافة. فوحدها الصلاة تتجاوز

واقعيًا وتجريبيًا مفارقة حكمة صوفية لها إحساس حاد بالانحجاب الإلهي، وباستحالة حصر الجوهر العصيّ على التعبير ineffable ومعرفته، والذي يدعو مع ذلك إلى رؤية تصويرية "لصورة الحق". وما قيل لنا، أي أن لكل روح مخلوقة ثمة روح قدس، أي روح إلهية يتكون منها، هو ربما ما يضعنا سويًا على طريق فهم المعنى الذي علينا أن نعطيه لرؤيا البيت الصوفي الذي تخيله ابن عربي. فمن هذا البيت، وفي رؤيا تظل في نظرنا مغلقة بالأسرار، رأى صورة الفتى تكتمل لتعلمه كل ما يمكن أن يعلمه الروح القدس لروحه المخلوقة.

الباب الثالث صلاة الإنسان وصلاة الله

9. منهاج صلاة التجلي

أن تكون الصلاة في مذهب من قبيل مذهب ابن عربي ذات وظيفة ما بل تقوم بوظيفة جوهرية، فذلك أمر يثير الدهشة تارة كما لو كان مفارقة، وتارة أخرى تُنكرُ صحته. ففي العمق، حين يتم التسرع بتصنيف مذهبه عن "الوحدة المتعالية للوجود" فيما نسميه وحدة للوجود أو حلولاً، بما تزخر به هذه الكلمات في تاريخنا وفلسفتنا الحديثة من معانٍ، يغدو فعلاً من العسير فهم أي معنى يمكن أن تحافظ عليه ما نسميه صلاة. هذا المعنى هو ما نقترح استخراجَه بالحديث عن "الصلاة الخلاقة"، وذلك في السياق الذي عرفنا فيه أن الخلق تجلٍ. (ربما كان من ثمار التحليل السابقة أن تقترح تحفظات تجاه الأحكام المتسارعة: وهذه الأمنية لا تعني مع ذلك أننا فكرنا في الإدماج العسفي لتصوف ابن عربي في الوثوقية المشتركة للإسلام غير الباطني!) إن بنية تجلي الوجود، والعلاقة التي تحددها بين الحق والخلق تعني طبعاً وحدة وجودهما (لأنه من المستحيل إيجاد وجود خارج الوجود المطلق). بيد أن خاصية هذا الوجود ذي الجوهر الوحيد هو التميز، و"التخصيص" في صيغتين للوجود موافقتين لوجوده الباطن ووجوده الظاهر. صحيح أن الظاهر هو ظهور الباطن: فهما يشكلان وحدة لا تنقسم عراها: وهو ما لا يعني تطابقهما الوجودي. فمن الناحية الوجودية، ليس الظاهر هو الخفي، وليس الظاهر هو الباطن، والعبد ليس الرب، والناسوت أي

الشرط الإنساني، ليس اللاهوت أي الشرط الإلهي، بالرغم من أن الواقع الجوهري الفعلي نفسه يحدد تباينهما وعلاقتهما المتبادلة، أي وحدتهما الثنائية.

تلك هي الوضعية التي تعبر عنها بعض أقوال ابن عربي التي ليست مفارقة إلا في الظاهر :

"فأعطيناه ما يبدو به فينا وأعطانا
فصار الأمر مقسوما بإيائه وإيانا"

أو أيضا :

"فأحياه الذي يدري بقلبي حين أحيانا"

وقد وقفنا سابقا على تناغم أقول كهذه مع أقوال أنجيلوس سيليسيوس : "الله لا يوجد من دوني، فأنا أعرف أنه من دوني لا يمكن للرب أن يعيش برهة واحدة"²⁷⁵. هنا بالضبط تتأسس الفكرة التي تفرض على المتصوف "العاشق" عبادة إلهية تتمثل في أن يغذي من وجوده ومن الخليقة كلها ربه في الهوى، وبهذا المعنى وجد ابن عربي في ضيافة إبراهيم وهو يمنح الملائكة القرى أي الغذاء الصوفي تحت شجرة بلوط النموذج الأسمى لهذه العبادة الإلهية²⁷⁶.

إن فكرة الدور المشترك في ظهور الوجود في التجلي الأزلي، هي أيضا تلك التي توجد في أساس فكرة الصلاة لدى ابن عربي. إنها هي التي تلهم ما يمكن أن نسميه منهجه في الصلاة، والتي تجعل منها "منهاج صلاة التجلي". تفترض فكرة القسمة هذه كائنين متحاورين ووضعية حوارية، باعتبار أنها تفند بالتجربة المعيشة كل اختزال نظري يختزل وحدة الحوار في وحدة الوجود. بعيدا عن ذلك، علينا أن نقول أن وحدة *unité* الوجود هي التي تحدد الوضعية الحوارية. ونحن نعرف مسبقا بأن رحمة الحق، الموجدة لخلق هو تجليها، لا تسير فقط في اتجاه الخالق نحو الخلق ومن المعبود نحو العبد، ولكن أيضا بطريقة عكسية من العبد نحو المعبود ومن المحب نحو المحبوب، بما أن التجليات تستجيب للشوق، ولحنين الحق إلى أن يعرف، وتحقق هذا الشوق رهين بالمظاهر التي يغشاها نوره بوظيفة التجلي الخاصة هذه.

وطبعاً، فإن هذه العلاقة المتبادلة تصبح غير مفهومة إذا ما نحن عزلنا الوجود المخلوق خارج الوجود غير المخلوق. وفي هذه الحالة أيضا، ستأخذ الصلاة معنى سيثير ليس فقط

حفيظة ابن عربي ولكن أيضا التصوف عموما. فالصلاة بوصفها دعاء ليست طلبا لشيء ما، إنها التعبير عن نمط الوجود، ووسيلة للوجود وللإيجاد، أي للإظهار و"رؤية" الحق الذي يتجلى، وهو ما لا يعني رؤيته في جوهره، ولكن رؤيته في الصورة التي يظهرها وهو يتجلى فيها ولها. وهذا بالضبط ما سيفند الاعتراض الذي يتجاهل كلية طبيعة الخيال والتجلى باعتباره خلقا ويأخذ صيغة التحدي : إن إلها من "خلق" خيالنا لا يمكنه أن يكون إلا "لاواقعيًا": من ثم فلا معنى لعبادته. والحال أن التحدي يرفع هنا: فلأنه من خلق خيالنا تتمُّ عبادته، وبهذا ولهذا فهو موجود. فالعبادة هي الصورة الأرفع للخيال الخلاق وفعله الأسمى. وبفضل الدور المشترك، فإن الرحمة الإلهية باعتبارها تجليا موجدا عالم الموجودات، هي بمثابة الصلاة التي يمارسها الحق للخروج من من لامعروفيته وليغدو معروفا. أما عبادة الإنسان، فهي تحقق ذلك التجلي، ففيها وبها تصبح صورة الحق مرئية للقلب وللخيال الفاعل الذي يعرض أمامها، في القبلة، الصورة التي يشكل وجود العابد مجلاها ومظهرها على مقدار استعداده. إن الحق يصلي علينا، وهو ما يعني أنه يتجلى في اللحظة نفسها باعتباره الحق الذي نصلي له والذي عليه نصلي (أي الحق الذي يتجلى لنا وينا). ليست الذات الإلهية في انحجابها هي التي نصلي لها وندعوها، وإنما كل يصلي لربه، ذلك الذي هو صورة معتقده.

وكما نعرف ذلك، ففي المستوى الوسيط "لحضرة الخيال" يتحقق هذا اللقاء، والجمع بين الأضداد هذا. فعضو الصلاة والعبادة والدعاء هو القلب، أي العضو النفسي الروحاني بهيمته أي بتركز طاقته. إن دور الصلاة مشترك بين الحق والإنسان، لأن الخلق باعتباره تجليا مشترك بين المتجلى والمتجلى له. والصلاة نفسها لحظة وتجديد للخلق بامتياز. وإذا ما فهمنا ذلك، يفتح لنا سر هذا الفعل الشعائري الذهني الذي يبلوره ابن عربي حين يأخذ نصا له سورة الفاتحة. إننا نشهد ونشارك في طقس كامل من التسبيح والذكر والترتيل بصوتين حيث يتناوب صوت الإنسان وصوت الحق. وهذا الترتيل في كل مرة يخلق ويشكل من جديد التعاضد والتعلق بين الحق والخلق. ففي كل مرة يتجدد فعل التجلي الأول في هذا الترتيل الذي يقوم به الخالق المخلوق. يمكننا حينها فهم التناظرات التي يمكن أن تتلقاها الحركات الشعائرية للصلاة، وفهم أن الصلاة "خلاقة" للرؤيا، وفهم كيف أن الصلاة، لأنها خالقة للرؤيا، فهي في الآن نفسه صلاة

الله وصلاة العبد. وحينها أيضا يمكننا تلمس من هو وما هي "صورة الحق" حين تظهر للمتصوف الذي يقوم بهذه الشعيرة الباطنية.

إن فاتحة الكتاب هي كما نعرف ذات أهمية بالغة في العبادات الإسلامية. وسوف لن نتناولها هنا إلا بالمعنى الذي يمنحها لها ابن عربي في استعماله لها كشعيرة خاصة للمتصوف، كمناجاة أي كمحاضرة أو "مسامرة"، أو "مزمور سري". فهذه السورة، كما يقول ابن عربي "عبادة مقسومة بين الله وبين عبده بنصفين: فنصفها لله ونصفها للعبد كما ورد في الخبر الصحيح عن الله تعالى أنه قال "قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين: فنصفها لي ونصفها لعبدي ولعبدي ما سأل".

"عبادة مقسومة": هذه القسمة هي ما يجعل الصلاة في المقام الأول "مناجاة" بين الرب وعبده الخاص: وهي كذلك في المقام الثاني لأن العنصر الأهم من هذه المناجاة هو الذكر، وهو مصطلح يحيل إلى ممارسات أخرى معروفة ويلزم أخذه هنا بصرامة في معناه الحصري كتذكر، باعتبار أن الكلمة تعني الإبقاء في القلب والاستحضار في الذهن والتأمل. فلا يتعلق الأمر إذن "بتراتيل" تكرر إلى ما لا نهاية الاسم الإلهي (كما هو متعارف عليه في التصوف) ولا أكثر من ذلك حلقات جماعية للذكر تتضمن بعض الممارسات التي تعود لليوجا²⁷⁷. لهذا لا يتعلق الأمر أيضا بإقامة الصلاة العلنية في المساجد. فاستيطان الصلاة وفردنتها أمران متلازمان. وإذا لم يكن من باب الخروج عن الموضوع الإشارة هنا إلى "ذكر القلب" أو "الذكر الحميم" فعلينا ألا يغيب عن ذهننا بأن ذلك لا يكفي لتكوين "العبادة" التي يصفها ابن عربي بأنها "مسامرة".

فلتكوين هذه المسامرة، بما أنها تتطلب على الأقل محاورين متصوفين اثنين، ينبغي ألا يكون الذكر، باعتباره تذكرا "استحضاريا"، فعلا أحادي الجانب وخصوصا بالمتصوف وحده وهو يستحضر ربه. فواقع المسامرة والمناجاة، يتطلب أن يكون ثمة أيضا تذكر، أي ذكر من جانب الرب وعبده حاضر بين يديه في السر الذي يبلغه إياه بمثابة جواب. ذلك هو المعنى الذي يعطيه ابن عربي للآية: "فاذكروني أذكركم" (البقرة، الآية 152). إن الصلاة حين تُفهم وتُعاش هكذا، أي باعتبارها مناجاة ومسامرة تتضمن في أوجها تجليا ذهنيا يحتمل العديد من المراتب: لكنه إما أن يخطأ أو يتحقق في رؤية ومشاهدة²⁷⁸.

من ثم، إليكم كيف يشرح ابن عربي مراتب العبادة باعتبارها ومناجاة والتي تتخذ لها من قراءة الفاتحة "مزمورا". إنه يميز فيها ثلاث لحظات يطابق تواليها ما يمكن أن نسميه "منهاج الصلاة"، والذي يقدم لنا أفضل معين يتعلق بممارسة الشخص لروحانيته. على العبد في البداية أن يكون رفقة ربه "ويناجيه". وفي لحظة وسط، على العبد أن يتخيل ربه كما لو كان حاضرا في قبلته، أي أمامه في اتجاه الصلاة. وأخيرا في لحظة ثالثة، يلزم ألا يبلغ المصلي شهود ربه ورؤيته في المركز اللطيف الذي هو القلب، ويبلغ في الآن نفسه سماع الصوت الإلهي بحيث لا يسمع غيره. وهو ما يصوره بيت شعري لأحد المتصوفة :

إذا ما تجلّى لي فكلّي نواظراً وإن هو ناجاني فكلّي مسامع²⁷⁹

وحينها يأخذ القول المأثور الذي يقول ما يلي كامل معناه وقوته: "القرآن كله رمز بين المحب والمحبوب، ولا أحد غيرهما يفهم سر قصده"²⁸⁰. وسنعترف بأن علينا أن نحوز "علم القلب" والطابع الخلاق للقلب لتفعيل التأويل الذي يمكن من قراءة وممارسة القرآن كما لو كان صيغة لنشيد الأناشيد.

تتكون سورة الفاتحة من سبع آيات. وكما يتفكرها شيخنا، ففعله الشعائري ينقسم إلى ثلاث مراحل: الأولى (أي الآيات الثلاث الأولى) هي فعل العبد نحو ربه أو فيه: والثانية (أي الآية الرابعة)، هي فعل مشترك ومتبادل بين العبد وربّه : والثالثة (أي الآيات الثلاث الأخيرة) هي فعل للرب نحو عبده وفيه. وفي كل آية، فإن الحضرة الإلهية التي يغدو العبد فيها حاضرا لها وحاضرا لنفسه، تتأكد من خلال الرد الإلهي الذي يأخذ شكل ذبذبات صامتة. وما يفصح عنه هذا الرد ليس تخيلا شعريا أو بلاغيا يقوم باعتباطا بدور "تكليم" الحق. الرد الإلهي لا يقوم سوى بالإفصاح عن فعل الصلاة كما يقع وفي الشكل الذي يوافقه في الوجود الذي إليه تتوجه. إنه يفصح عن الإرادة كما يبلغ موضوعه، فقط بالإفصاح عن تلك الإرادة وتبنيها. هذا الملفوظ الإلهي، كما يمكن أن تحلله الظاهريات، هو إذن وبصرامة، ملفوظ صحيح²⁸¹.

تحدث الآيات الثلاث الأولى عن فعل العبد نحو الرب الخاص الذي يعبد وفيه. وهو مسبق بالاستهلال التالي الذي يتضمن البسملة والحوقة: "باسم الله الرحمن الرحيم (1)، الحمد لله رب العالمين (2)، الرحمن الرحيم، مالك يوم الدين (3)". ففي الآية

الأولى المسبوقه بالاستهلال، يتلفظ الرُّدُّ الإلهي بالحدث، والإرادة التي تبلغ موضوعها: "ها هو عبدي يستحضرني. ها هو عبدي يعظمني". وفي الآيتين الثانية والثالثة، يتلفظ الرد الإلهي بما يلي: "ها هو عبدي يحمدني. ها هو يمجّد عظمتي ويجعلني مرجعه". "إياك نعبد وإياك نستعين (4)". هنا يقول الرد الإلهي: "ها هو ما هو مقسوم بيني وبين عبدي، ولعبدي ما سأل. وكما يتفكر ذلك ابن عربي فإن هذه اللحظة من الصلاة أو التسبيح تخلق اشتراكا وفعلا متبادلا. وحتى نوضح معناه، علينا فقط أن نتذكر مقدمات الحكمة الصوفية للشيخ التي تجد هنا تطبيقها: فالرب الخاص وعبده متجاوبان الواحد مع الآخر لأنهما متعلقان أحدهما بالآخر. وأخيرا الآيات الثلاث الأخيرة تشكل المرحلة الثالثة: "اهدنا الصراط المستقيم (5)، صراط الذين أنعمت عليهم (6)، غير المغضوب عليهم ولا الضالين (7)". ويقول الرد الإلهي: "كل ذلك لعبدي فلعبدي ما سأل". هنا تنتهي المرحلة الثالثة: فالفعل تم من الرب نحو عبده وفيه²⁸². وأن يكون للعبد ما طلبه، كما سنرى ذلك، هو المعنى العميق لفعل الصلاة باعتبارها "خلاقة"، أي باعتبارها شهودا ورؤية خيالية أو ذهنية.

ولكي نفهم فعليا المدى الذي يتمتع به الفعل الشعائري المستبطن، كما يحققه تفكير شيخنا، علينا أن نتموقع في المركز، في لحظة الفعل المشترك والمتبادل بين الرب وعبده. واللحظة الأولى تهيء له، والأخيرة تصدر عنه. أما اللحظة الثانية فهي اللحظة المركز إلى حد أن مقصدها هو حجر الزاوية في تصوف ابن عربي بكامله. لنحتفظ في أذهاننا بما يلي: لا تتوجه الصلاة إلى الحق من حيث هو في ذاته، في مطلق هويته، وفي الكلية الافتراضية لأسمائه التي لم تتكشف، وإنما للرب الظاهر في أحد أسمائه وأحد مظاهره، ومن ثم كل مرة في علاقة خاصة وحيدة وغير قابلة للقسمة مع العبد الذي يغشى هذا الاسم روحه، تلك الروح التي تحمل هي نفسها مظهره المحسوس. وقد علمنا قبلا بأن "مألوهيتنا" أي ما نحسه ونتلقاه منه وبه، هي التي تقيم وجوده بوصفه ربا. من ثم تقول الآية: "يا أيها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية". ويلاحظ ابن عربي: قال: إلى ربك لا إلى إلهك عموما. وهو ما يعني الرب الذي سماك منذ القدم، والذي تعرفت عليه من بين كليات الأسماء الإلهية أو الأرباب. يتعلق الأمر إذن بالإله الظاهر، والذي لا يمكنه الظهور إلا بالعلاقة المباشرة المتعينة مع

الموجود الذي يظهر له في صورة ترافق سعة تلك الموجود. بهذا يتراضى الرب وعبيده بشكل متبادل تحت ضمانه ودرع بعضهما البعض (فالعبد سرُّ ربوبية ربه). ويوضح الشيخ قائلاً: الرجوع إلى الرب هو لدى العبد "الدخول في جنته"، أي الرجوع إلى نفسه وإلى الاسم الإلهي، إليك أنت كما أنت معروف من ربك²⁸³. أو أيضاً: "فلا أعرف إلا بك كما أنك لا تكون إلا بي. فمن عرفك عرفني، وأنا لا أعرف فأنت لا تعرف"²⁸⁴. فالعزلة الإلهية والعزلة الإنسانية، كل واحدة تخلص الأخرى بالتآلف المتبادل. والبدائية الشعائرية للعبد إذن لا تفعل سوى القيام بـ"الرجوع" وبها يصبح العبد حاضراً أمام ربه ويجعله حاضراً لنفسه. وهذا المدخل يؤسس تشاركهما في الأسماء الإلهية التي يفصح عنها، بما أن كلية اسم إلهي تتكون من هذا الاسم نفسه، أو الرب المنتمي لعالم الغيب، ومن العبد الذي تشكل روحه مجلى الصورة التي بها ولها يتجلى الرب، وهما معا موجودان في حال تبادلية من الفعل والانفعال²⁸⁵. إنه التشارك الناجم عن كلية وجهيهما، وهي ذلك "الفناء" أي الوحدة بين التشارك في المعاناة والانفعال com-passion الإلهي والانفعال الإنساني، التي تفصح عنها تلك الآية المركزية: "إياك نعبد" (أي أنت الذي هو انفعالنا ووجدنا بك، تجعل منك ربا رحيمًا، أنت الذي جعلتك ربا). "وإياك نستعين" (أي أنت الذي تضمنا ونحن الذين نرد من أجلك). ومن دون شك أننا أبعد ما نكون عن فكر الوثوقية الإسلامية، غير أن تصوف ابن عربي بعظمته كامن هنا.

إن أفضل تعليق يمكن أن نقدمه عن العبادة، التي تتم كـ"مسامرة" من خلال قراءة الفاتحة، يوجد في قصيد قصير لابن عربي²⁸⁶:

فيحمدني وأحمده ويعبدني وأعبده

(وهو ما يعني أن صلاة الإنسان هي صلاة الحق، تلك الصلاة الإلهية التي هي التجلي الإلهي الذي يظهر الصور حيث توضع أسماؤه، والذي فيه يظهر ويتكشَّفُ لنفسه، ليدعو نفسه فيها إلى عبادة ذاته، والذي هو بالتالي الذات القائمة بكل الأفعال التي تصدر عن هذه الصور).

وفي الأعيان أجحده ففي حال أقرُّ به

(أي حين يظهر، وقد تعين في صورة الرب الخاص بي: بما أنه في مستوى الجوهر الخالص، الذي توجد فيه الأعيان التي لم تتكشَّفَ بأسمائه، أي أعياننا الثابتة المضمرة،

فهو يكون غير قابل للمعرفة والتَّعْرُف، ولا يوجد من أجلنا).

فيعرفني وأنكره وأعرفه فأشهده

(أي في عالم الغيب، حيث أنا معروف لديه، من غير أن أكون عارفاً به لأنه لم يظهر بعد ويتكشف بعد. وأنا أعرفه وأشهده باعتباره ظاهراً ومرئياً في التجلي الذي منح لي على مقدار استعدادي، ذلك الاستعداد المحدد لي مسبقاً في عيني الثابتة.

فأني بالغنى وأنا أساعده فأسعده؟

(السؤال لا يستهدف الحق في ذاته قبل صفاته، وإنما وجوده المتكشف الظاهر المحدد كل مرة في صورة رب خاص، وربوبية يكون العبد سرها، بما أن ربوبية الرب من غيره هو ستندعم)²⁸⁷.

لذلك الحق أوجدني فأعلمه فأوجده

(فهو أوجدني بإظهار وجودي، من عيني الخفية فيه والمضمرة في صورته المرئية. فأننا ذلك الذي من أجله وفيه يوجد باعتباره رباً متكشفاً ظاهراً، ورباً خاصاً، لأن الحق غير المعروف، أي "الكنز الذي لا يعرف"، لا يوجد لأي واحد، فهو لا وجود خالص).
بذا جاء الحديث لنا وحقق في مقصده²⁸⁸.

إن هذا القصيد، هو أفضل تعليق على العبادة كما يتفكرها ابن عربي. فهو يفصح بالكثير من الحكمة، عما كان دوماً مصدر اضطراب وتحذير للمتصوفة ووسائل تعبيرهم. فعبره يوضح ابن عربي المعنى الذي به يلزم أن نفهم الصلاة و"التضرع" باعتبار تلك الصلاة خلاقة، لأنها ليست فعلاً ناتجة بشكل أحادي من جانب العبد. إنها لقاء بين العبد والمعبود، والمحب والمحبيب وتقاطع من حيث أنه تبادل للأسماء بين العبد وربّه، وهذا هو بالضبط فعل الخلق. إن القراءة السرية للفاتحة تحقق الوحدة الأساسية بين المصلي والرب الذي "يتشخص" من أجله، بالشكل الذي يكون به العبد الطرف المكمل والضروري لربه. وفي هذا التبادل، يكون العبد هو المعبود، والمحب هو المحبوب. ومن دون شك أننا هنا أبعد ما نكون عن المعنى الحرفي للقرآن كما يفترض في الشريعة الرسمية، لكننا نرى كيف يُعاش روح القرآن حين يعاش باعتباره صيغة لنشيد الأناشيد في الطقوس الخاصة للمتصوف.

إن تبادل الأسماء الإلهية يعني بالأخص تبادل الاسمين "الأول" و"الآخر"،

المقسومين في الآن نفسه بين العبد وربّه، لأن صلاة العبد هي في الوقت ذاته صلاة ربّه، أي صلاة الخالق المخلوق، وسنرى بعد حين أن ثمة يوجد سرُّ الردود الإلهية، وهو ما يجعل الإله "المخلوق" بالصلاة لا وهما ولا تخيلاً، بما أنه مخلوق بذاته. وهو ما يعني أيضاً أن الرؤية الشهودية أو مشاهدة صورة الحق المتوصّل إليها في الصلاة والابتهاال والتضرع، ليست بغير جدوى، كما تؤكد ذلك التجربة الرؤياوية لابن عربي. إنها في الحقيقة تكشف له صورته الخاصة، صورة وجوده الأصيل، كما هي معروفة أزلها وسريا من ربّه الذي يعرف نفسه فيها عبر الأزمان، منذ ما قبل الخلق الذي هو خيال التجلي الأصيل، والذي تعتبر كل رؤية أو شهود تجديدا له ولعملية خلقه.

"اهدنا الصراط المستقيم"، هذا ما سأله العبد في اللحظة الثالثة من المناجاة. والعبارة هنا لا تحمل معنى أخلاقياً²⁸⁹. إنها تعين الطريق الذي يحقق فيه كل موجود إمكانية القيام بوظيفة التجلي التي وضعها فيه ربّه الخاص. وتمثل هذه الوظيفة في كون هذا الرب يتمظهر فيه وله وبه، وبأنه هو نفسه يحقق عينه الثابتة، أي ما سيكون عليه وجوده. ذلك هو الصراط الذي يسير فيه وجوده. وذلك هو ما يسري على الموجودات كلها، والمخلوقات كلها، لأن وجودها هو إمكان وجوده، ومن حيث هي كذلك فهي إمكانٌ إلهي، وإمكان تجلٍ. فالحق بحاجة للعبد كي يتكشف: وبالمقابل، هذا الأخير بحاجة له كي يكون موضوعاً للوجود. وبهذا المعنى فوجوده نفسه، واستعداد وجوده نفسه هي الدعاء بالاستعداد، أي وجود عينه وهو يتطلب الترهين الكامل الشامل. والحال أن هذا السؤال يتطلب الاستجابة، إن تلك الاستجابة ليست غير الألوهية المخفية في عزلته التي لا تطولها المعرفة: "كنت كنزاً لم أعرف فأحببت أن أعرف".

10. التناظرات

إن تعميق هذا المعنى الخلاق للصلاة، يعني أن نرى كيف أنها تحقق في كل مرة أمنية الوجود الإلهي المشتاق إلى خلق عالم الموجودات، والتكشّف فيها حتى يعرف بنفسه: باختصار، أمنية الإله المحجوب، أو الإله اللامعروف الذي يشاق للتجلي. فكل صلاة هي

خلق جديد، كما رأينا ذلك سالفا. فالمعنى الكوني للصلاة يرتبط بطابعها الخلاق ذلك المعنى الذي أدركه جيدا بروكلوس في حديثه عن صلاة عباد الشمس. وهذا المعنى الكوني يتبدى في نمطين من التناظرات التي رسمها ابن عربي وشراحه، والتي تمتلك أهمية بالغة في كونها تقدم لنا التصوف وهو يعيد، في صلب الإسلام نفسه، إنتاج المساعي والتصورات الذهنية للوعي الصوفي المعروفة في أماكن أخرى وخاصة بالهند. وتتمثل إحدى هذه التناظرات في كون المصلي، يتصور نفسه باعتباره إماما لكونه الصغير الخاص. ويتمثل تناظر آخر في المناظرة بين الحركات الطقوسية للصلاة (المقامة خصوصا) و"حركات" خلق الكون الكبير. هذه التناظرات تتحكم في معنى الصلاة باعتبارها خلاقة. إنها تهيئ لها الحلّ الشهودي وتؤسسه وتبرره، فلأنها بالضبط تجديد للخلق، فهي تعني تجليا جديداً. وهكذا فنحن نتقدم حيثما نحو الحلّ: الخيال الخلاق في خدمة الصلاة الخلاقة، في تركّز قوى القلب، أي الهمة.

في أولى هذه التناظرات تتدخل فكرة الإمام. ففي المعنى الجاري، يكون الإمام هو "الشخص الذي يؤم الصلاة"، وتبعاً له ينظم الناس حركاتهم ويوحدونها في الصلاة. فهو في السنة إمام مسجد، أي وظيفة لا علاقة لها بالمزايا المعنوية للشخص. أما في التشيع فالأمر ذو طابع آخر. فكلمة الإمام تتصل بالأشخاص الذين كانوا في مظهرهم وظهورهم الدنيوي تجليات للحق²⁹⁰، و"مرشدين روحيين" للبشرية نحو المعنى الباطن والمخلص للوحي، أما في وجودهم المتعالي، فهم يقومون بدور الوحدات المتصلة بنشأة الكون. إن الإيديولوجيا والتقوى المركزين على شخصية الأئمة لهما من الرجوح بحيث يحددان اسم التشيع نفسه باعتباره إمامية. فلدى الشيعة الإمامية الاثنا عشرية، يوجد إمام عصرنا، الإمام الثاني عشر، في غيبة، وقد خُطف من هذا العالم كما خُطف إدريس وإلياس. ووحده له الحق في إمامة المصلين. وفي غيابه لا يقوم بهذا الدور أي من المؤمنين، وإنما أشخاص محنّكون، معترف لهم بقيمتهم الروحانية السامية. وهم لا يُعيّنون مثل الموظفين، وإنما يتم التعرف عليهم والاعتراف بهم تدريجياً بعوائد الناس. لكن، بما أن مثل هذه الشخصيات ذات الأهلية نادرة جداً، وبما أنها في نهاية المطاف ليست سوى أبدال للإمام الحقيقي الخفي، فإن المؤمن الشيعي يحب ممارسة شعائره بشكل فردي. ومن ثم التطور الباهر في الإمامية لأدب "الأدعية" أو الشعائر الخاصة²⁹¹.

إن هذا الشكل من الورع يوجد، لأسباب عميقة، في علاقة تناسب مع الشعيرة الخاصة التي رأينا ابن عربي يسميها "مناجاة". فالمتصوف يحظى فيها بمرتبة الإمام بالعلاقة مع عالمه الخاص أي كونه المصغر. إنه الإمام بالنسبة "للملائكة التي تصلي وراءه"، غير المرئيين والمصطفين ورائه مثل المؤمنين في المسجد. لكن الشرط هو الوحدة، أي العبادة الشخصية. "فإن كل مصلى فهو إمام بلا شك، فإن الملائكة تصلي خلف العبد إذا صلى وحده كما ورد في الخبر. فقد حصل له رتبة الرسل في الصلاة وهي النيابة عن الله"²⁹². فالمصلي باعتباره إمام كونه الأصغر هو إذن بدل الخالق. فالتناظر يجعلنا طبعاً على طريق فهم معنى الصلاة باعتبارها خلافة.

ما معنى "ملائكة الكون الأصغر"؟ إننا نجد هنا من جديد اقتراحاً لـ "لعلم هيئة لطيف" صادر عن الكسومولوجيا النفسانية وعلم الهيئة الكسومولوجي التي تحول الجسم الإنساني إلى كون أصغر. وكما نعرف فإن كل جزء من الكون له نظيره في الكائن الإنساني، والكون بكامله موجود فيه. وكما أن ملائكة الكون الأكبر انبثقت عن ملكات الإنسان الأول، فإن الملك المسمى الروح، ومعه ملائكة الكون الأصغر هم القدرات والملكات البدنية والنفسية والروحانية للإنسان²⁹³. إن هذه الملكات في صورتها كملائكة، تتحول إلى مراكز وأعضاء لطيفة. ويأخذ تكون الجسم اللطيف شكل ملكوت أصغر وكون أصغر. والإحالات إليها دائمة لدى مؤلفينا²⁹⁴. ويمارس المتصوف وظيفته كإمام إزاء هذا الكون الصغير الذي يتحول إلى "ديوان للملائكة". إن وضعيته مشابهة لوضعية أسطورة نشيد هرمس، حيث يقوم المصطفى المبعوث باعتباره ابن الله، لأن القوى الإلهية تسكنه، بدعوة تلك القوى إلى الدعاء معه: "أيتها القوى الموجودة في، ردي النشيد... أنشدي في جوقة إرادتي". ولأن الإله، العقل الأول، أصبح العين الروحانية للإنسان، يمكننا القول بأن العبد حين يحمد الرب فإن الرب يحمد نفسه²⁹⁵. إننا نقرأ الأمر نفسه لدى ابن عربي. ففي نهاية الصلاة يقول الإمام "سمع الله لمن حمده"، فيحييه المصلون ورائه، أي الملائكة: "ربنا لك الحمد"، وهو ما يجعل ابن عربي يؤكد بأن الحق بنفسه ينطق بلسان العبد العبارة: سمع الله لمن حمده²⁹⁶.

أما التناظر الثاني للصلاة مع الكون والفعل الموجد للكون، المتجدد من لحظة

لأخرى، فلا يقوم سوى بتوكيد الأول. فهو يقوم على وضعية الجسم كما هي محددة في الصلاة: القيام والركوع والسجود. وبهذه المناسبة سنعرف بكامل الوضوح المرغوب فيه ما هي صلاة الإنسان وما هي صلاة الحق، وما هو تفاعلها وتواطؤهما وحضورهما المشترك الواحد للآخر. إنها حركة معقولة تنقل عالم الموجودات من حال الإمكان والكمون إلى حال الظهور والوجود المحسوس، وهو ما يشكل التجلي في عالم الشهادة. ففي هذا العالم المرئي المحسوس يمكن إرجاع حركات الموجودات الطبيعية إلى ثلاث فئات (أي إلى ثلاثة أبعاد). وشعيرة الصلاة تجمع هذه الحركات الثلاث: أ) هناك الحركة المستقيمة العمودية التي توافق مقام القيام لدى المؤمن. إنها حركة نمو الإنسان الذي يرفع رأسه نحو السماء. ب) وهناك الحركة الأفقية، التي توافق مقام المصلي وهو في حالة ركوع. وهو المعنى الذي يتحقق فيه نمو الحيوان. ج) وهناك الحركة المنكوسة، التي توافق السجود. إنها حركة النبات وهو يرمي بجذوره في باطن الأرض. إن صلاة تستعيد إذن حركة العالم المخلوق: فهي من ثم تجديد للخلق وخلق جديد. أما الحركة المعقولة التي هي شوق الإله المحجوب إلى التجلي، والتي عنها يصدر الكون، فإن التناظرات نفسها تنكشف: أ) فهناك الحركة الإرادية للحق، وتوجهه نحو العالم الأدنى لإيجاده، أي لإظهاره للنور: إنها حركة منكوسة، نازلة للأعماق (مناظرة للسجود، ولحركة جذور النبات). ب) وهناك توجه الحق نحو العالم الأعلى، عالم الأسماء الحسنى والأعيان الثابتة وعلائقها. وهي الإبداع الإلهي بحركة مستقيمة أي صاعدة، تتجلى فيها الأرواح والنفوس (وهو ما يوافق القيام في الصلاة، وحركة نمو الكائن الإنساني). ج) هناك أخيرا توجه إلهي نحو الأجسام السماوية الوسطية بين العالمين، من أفق لآخر (وهو ما يوافق الركوع، والحركة الأفقية لنمو الحيوانات. وكل هذا يشكل صلاة الحق باعتبارها تجليه الإيجادي.

ويطابق هذا المجموع، من الإبداع باعتباره العطاء الأصلي، أي الإبداع باعتباره التجلي الأول، مرحلة مرحلة، عبادة العبد من خلال الحركات الثلاث التي يفرضها على جسمه والتي تعيد إنتاج حركات الخلق. فالحركات والوضعيات الجسدية خلال الصلاة تعيد تماما إنتاج "حركات" الحق وهو يخلق العالم، أي وهو يظهر العالم ويظهر من خلاله. فالصلاة بذلك تجديد للخلق الخلاق. والعبادة والإبداع قبالان للتناظر، فكل

واحد منهما يصدر عن المسعى نفسه و إرادة التجلي نفسها. فصلاة الحق، هي شوقه إلى الظهور، وأن يرى في مرآة، لكنها مرآة تراه هي أيضا (أي العبد الذي هو ربه، ذلك الذي فيه يضع هذا الاسم أو ذاك). وصلاة الإنسان تحقق هذا الشوق، فالمصلي وهو يصبح مرآة يرى "صورة الحق" هذه في العبد الأكثر حميمية في نفسه. لكنه لن يرى أبدا صورة الحق، إذا لم تكن رؤيته هي نفسها صلاة الحق تلك التي هي شوق التجلي للإله المحجوب²⁹⁷.

وها نحن قريبون من الحل الذي سيتوج المناجاة، أي "النشيد الحميم" والتذكر والتفكير، والحضور المتجدد. فذلك الذي يذكر ربه "في الحاضر" ويتعبده يجالسه. ألم يرد في الحديث القدسي الصحيح أنه تعالى قال "أنا جليس من ذكرني". وإذن، إذا كان العبد يذكر ربه فرُبّه يجالسه، وبما أنه ذو بصر فهو يرى جليسه. وهذا يسمى مشاهدة ورؤية. صحيح أن من لا يملك البصر لا يراه. لكن ابن عربي يقول هنا بحدّة أن كل مصل يمكنه أن يعرف درجة تقدمه في مراتب الروحانية. أو أنه يرى ربه يتجلى له في قلبه. وإذا هو لم يره كذلك فليعبده بالإيمان كأنه يراه. إن صيغة الأمر هذه التي تحمل في ثناياها نكهة إمامية شيعية (باعتبار الإمام صورة التجلي بامتياز)²⁹⁸، ليست شيئا آخر غير دعوة لتفعيل قوة الخيال. "فليعبده [العبد] بالإيمان كأنه يراه فيخيله في قلبه عند مناجاته"²⁹⁹. وليكن شخصا "يلقي السمع" ليسمع ما يرد به عيله الحق : باختصار، فليطبق منهاج صلاة التجلي.

11. سرّ الردود الإلهية

إن الرهان الذي يواجهه مريد أو تابع ابن عربي إذن من الخطورة بمكان. فليعش كل واحد المجاهدة بنفسه، ويتبين حال الروحاني، فذلك ما تصرح به الآية: "بل الإنسان على نفسه بصيرة، ولو ألقى معاذيره" (القيامة، الآية 14-15)³⁰⁰. وإذا لم يدرك العبد الردود الإلهية خلال الصلاة فذلك لأنه ليس حاضرا في صلاته يجالس ربه³⁰¹. وبما أنه غير قادر لا على السماع ولا على الرؤية والشهود فهو ليس بمُصلٍّ، ولا بذئ قلب يسمع

ويرى . فما سميناها "منهاج صلاة" ابن عربي يتضمن ثلاث درجات: الحضور، والسمع والرؤية. فمن تنقصه درجة من هذه الدرجات الثلاث، يظل خارج الصلاة وآثارها³⁰²، المتصلة بحال الفناء. وهذه العبارة كما رأينا لا تعني في اصطلاحات ابن عربي "عدم" الشخص، وإنما حجبته عن نفسه، وذلك هو الشرط لإدراك الذكر، أي الرد الإلهي الذي هو هذه المرة فعل الرب الذي يجعل من العبد جليسه الحاضر إليه.

ثمة موضوعة أساسية يمكن تمييزها. ففكرة وجود رد إلهي لا يمكن للصلاة أن تتم بدونها من حيث كونها مناجاة، تتطلب فكرة بنية معينة. هذه البنية هي بنية حوار، وهي تطرح مسألة معرفة من يأخذ المبادرة فيها، وأي معنى للحديث عن تلك المبادرة. بعبارة أخرى، من له الدور الأول ومن له الدور الثاني؟ وسوف نرى كيف أن ابن عربي يوجه مجهوده لتحليل هذه البنية، كما يتحكم فيها الحدس الأعماق والأكثر أصالة في تصوفه.

ففي المقام الأول، تصدر هذه البنية عن الخيال، كما عرفناه لحد الآن. والتجلي الموضوع في قلب المصلي تعود إلى الحق لا إلى المصلي، لأنه هو نفسه "صلاة الحق". لهذا تحدث الرسول بصيغة المبني للمجهول: "وجعلت قرة عيني في الصلاة"، أو بتبياننا مع ابن عربي لمعنى آخر للجذر اللغوي نفسه "فتستقر العين عند رؤيته فلا تنظر معه إلى شيء غيره في شيء وفي غير شيء". ولذلك نهى عن الالتفات في الصلاة³⁰³، لأنها مناجاة، أي النشيد السري للمحب والمحبوب. ذلك ما تعنيه أيضا قداسة زمن الصلاة، من تحريم لقطعها، أو الالتفات لشيء آخر ("وأن الالتفات شيء يختلسه الشيطان من صلاة العبد فيحرمه مشاهدة محبوبه"³⁰⁴). فحين عبر الرسول بصيغة المبني للمجهول، أراد أن يقول أن التجلي الذهني إذا كان مرتبطا بممارسة الصلاة، فذلك لأنها أولا "صلاة للحق" (فالحق هو الذي يصلي ويتجلي لذاته)³⁰⁵. من المستحيل شهود الحق في جوهره: إذ يلزم سندٌ وتعيينٌ، وذلك ما تعنيه فكرة التجلي. فالطاقة الروحانية المتركزة في القلب، أي الهمة، تعرض الصورة التي تشكل السند³⁰⁶. وبمقدار صحة قولنا بأن تلك الصورة هي نتيجة وجود المتصوف، أي أنها تتبع سعته وتعب عنها، فليس بأقل صحة القول بأن هذه الصورة تسبقه وهي محددة سلفا ومؤسسة في بنية عينه الثابتة. بل إن هذا "القانون البنيوي"، وهو يمنع الخلط بين خيال التجلي مع ما

نسميه عادة بـ "الخيال" وننحو إلى تحقيره باعتباره "فنتازيا"، هو الذي يمكن أيضا من رفع التحدي الذي لم يكن يبلغ فقط سوى إله "متخيل". لكن لكي يعتبر المرء "المتخيل" كما لو كان أمرا "واقعا"، يلزم البدء بانتزاع الخيال من يد قانون البنية. بالمقابل فإن هذا القانون يعني أن كل صورة تشهد مع الذي يتخيل أو ضده: فهي ليست أبدا بريئة. لهذا ثمة أيضا، كما سنرى ذلك، حديث يصوغ ما يشبه قانون التصوير iconographie الذهني الذي يتضمنه منهاج صلاة التجلي.

في المقام الثاني يمكننا القول إذن أن صيغة اشتغال الخيال وبنية التجليات تتطلب فكرة ألا يكون في الصلاة بين الحق والعبد تقاسم للأدوار، وإنما بالأحرى وضعية يأخذ فيها كل واحد كل مرة دور الآخر. وأن يكون ثمة صلاة للحق وصلاة للعبد، فذلك ما انتبهنا إليه. بل إن ابن عربي يجد توكيدا لذلك في الآية التالية: "هو الذي يصلي عليكم وملائكته ليخرجكم من الظلمات إلى النور" (الأحزاب، الآية 43). فصلاة الحق وصلاة الملائكة تعني إذن تربية الكائن الإنساني على النور، أي على سيرورة التجليات. لكن هاهو الآن ما يوضح في العمق بنية الحوار، ويجيب على مسألة من هو الأول ومن هو الثاني أو الآخر. وفي الأخير فإن سر الردود الإلهية، ومعها ضمانه حقيقتها، ستكشف عن نفسها في بنية الصلاة هذه وهي تمنح للعبد ولربه، على التوالي، دور الأول ودور الآخر.

يضع ابن عربي في الواجهة، وبإلهام من فلسفته الخاصة، في الواجهة جناسا لفظيا يشكل، بعيدا عن اللعب بالألفاظ، واحدا من بين الجناسات التي تعود إلى تعدد قيم بعض جذور الكلمات العربية. فهي تجعل الفكر منتبها لتناظرات تمكنه من انتقالات لم يستطع الجدل العقلي لفوحده اكتشافها. وهكذا فإن كلمة المصلي يمكن أن تعني لا "ذلك الذي يصلي"، وإنما ذلك "الذي يأتي وراء" ويكون "متأخرا على" (إذ تستعمل الكلمة للدلالة على الفرس الذي يأتي في السباق "وراء" الأول. هذا الجنس، يسلط فجأة أضواء جديدة على نظام العلاقة بين صلاة الحق وصلاة الإنسان، لكي يتم تحديد الجهة التي يكون فيها الحق والعبد كل بدوره المصلي، أي لكي يتلقيا كل بدوره الاسمين الإلهيين "الأول" و "الآخر"، اللذين يتطابقان مع "الباطن" و "الظاهر".

وحين يكون الحق هو المصلي، أي "الآخر"³⁰⁷، فهو كذلك باعتباره متكشفا لنا

باسمه "الآخر"، أي الظاهر لأن ظهوره رهين بوجود العبد الذي يظهر له ومن أجله. ف"الحق الذي يصلي لنا"، هو بالضبط الحق الظاهر (الذي يستجيب ظهوره لشوقه من حيث هو "كنز لم يعرف" لأن يعرف)، إنه الحق الذي يخلقه العبد في قلبه، سواء بتفكره وذكره، أو بالإيمان الذي يندرج فيه ويتبعه. ويدخل في هذا الجانب الحق الذي يسمى تقنيا "الحق المخلوق في الاعتقادات"، أي الحق الذي يتحدد ويتعين تبعا لاستعداد المجلى الذي يستقبله، والذي تشكل النفس مظهر هذا الاسم أو ذاك من أسمائه. ذلك هو الحال الذي تنطبق عليه عبارة الجنيد (بصدد العرفان والعارف): لون الماء هو لون الإناء الذي يوجد فيه. وبهذا المعنى، فإن "الحق الذي يصلي لنا" "تأخر" عن وجودنا وتخلف عنه. فهو لاحق عليه، وتابع له. وهو ذلك الذي تجعله مألوهيتنا إليها، لأن المعبود يتطلب وجود العابد الذي يظهر له ("فبمعرفتي له أوجده") فهو بهذا المعنى "الآخر"، الظاهر. من ثم فالاسمان "الأول" و"الباطن" هما اللذان يوافقان العبد. لكن حين نكون نحن المصلين، فلنا يكون الاسم "الآخر". فنحن الذين لاحقون له، و"تخلفنا وتأخرنا" عنه. إننا إذن له بمثابة أولئك الذين يظهرهم (لأن الكنز الذي لا يعرف" أراد أن يصبح معروفا، أي أن يعرف نفسه في الموجودات). وإذن فهو الذي يسبقنا، أي الذي يعتبر الأول. غير أن الرائع هو ما يلي: هاته الموجودات التي يظهرها "الكنز الذي لم يعرف" من عالم الغيب إلى الوجود الملموس، هي بالضبط التي تُظهره هو في الصور المتعددة للاعتقادات، وفي التعدد اللانهائي لأسمائه الحسنى. فالباطن هو الظاهر، والأول هو الآخر. ولهذا فإن خيالنا لا يخلق "إلها وهميا". إن صورة الحق التي يخلقه العبد هي صورة الحق التي يظهرها وجوده نفسه، أي وجوده الذي تجلى بفضل "الكنز الذي لم يعرف". إنها الصورة نفسها لذلك الذي تخيل في البدء وجوده (وخلقه أي أظهره للوجود) كصورته نفسها، وبالأدق كمرآة. وهي تلك الصورة الأولية، السابقة على الوجود التي يعكسها المصلي بدوره (في معتقاداته ورؤاه الذهنية خلال الصلاة). من ثم فمن الصحيح نفسيا القول بأن "الحق المخلوق في الاعتقادات" هو نفسه رمز ذاته Soi³⁰⁸. فالله الذي نصلي له لا يمكنه أن يكون سوى الله الذي يتكشّف لنا، بنا ومن أجلنا، لكن ونحن نصلي له نجعل من "الحق المخلوق في الاعتقادات" نفسه مشمولاً بالرحمة الإلهية، أي موجدا وظاهرا بها. فتجلي "الآلهة" الظاهرة للقلب

أو للاعتقاد، هي من بين تجليات الحق الحقيقي . وحين نكون نحن المصلين فذلك ما علينا تأمله : وما يعرف ذلك إلا العارف الذي حل عقد المعتقدات المغلقة والمحدودة لأنها غدت في نظره رموزا للتجلي .

وهذا يعني أيضا أن نفهم مع ابن عربي دلالة هذه الآيات القرآنية: "كل قد علم صلاته وتسبيحه" (النور، الآية 41) : "وإن من شيء إلا يسبح بحمده" (الإسراء، آية 44) : ذلك أن شيخنا يلاحظ أن الضمير المتصل يحيل بمعنى من المعاني إلى ذلك الوجود . من ثم يتعلق الأمر بحمد يقوم به لنفسه³⁰⁹ . وهنا بالضبط يضعنا ابن عربي في ملتقى الطرق، وهو يبدو في ذلك وكأنه يسبق علماء النفس الذين يرون "الحق المخلوق في الاعتقادات" رمزا للذات الإلهية . فإذا أخذنا إحدى تلك الطرق، لأقينا الذات soi-même مختلطة بالشخص المادي، لأن هذه الأخير لا يعي بأن له بعدا آخر، و"قطبا سماويا" : فوجوده تسوى كلية على سطح العالم المحسوس أو البديهيات العقلية . وهكذا فإن حمد الذات لنفسها سوف يتم استنكارها باعتبارها أخس أنواع الشرك من قبل الوثوقية الجماعية المحافظة التي تمارس في الدرجة نفسها ذلك الشرك، ذلك أنه لا يكفي إزاحة الفردي للوصول إلى الإلهي . وحين يسلك المرء الطريق الآخر، سوف تنتزع أنفسنا من الأنا الواقعي بالشكل نفسه الذي تنتزعه من المعتقدات الجماعية للتعرف على الذات SOI، أو بالأحرى من الناحية التجريبية، للتعرف على الصورة التي تمثلها في الرؤية الذهنية باعتبارها رفيقة المتصوف و"صاحبته الأصلية" ، أي عينه الثابتة الموضوعية في اسم إلهي في عالم الغيب . وكل من سار في هذا الطريق سيجد إشارة قوية في كون الصلاة التي ينادي بها ابن عربي، من غير أن يتخلى عن الصلاة الشرعية، ليست أبدا صلاة جماعية عمومية، وإنما مناجاة و"عبادة" تمارس بشكل شخصي . وهو ما يقيس بشكل فعلي المسافة التي تميز خيال "الحق المخلوق في الاعتقادات" و"الرؤية الشهودية" التي توضع في القلب، خلال "النشيد السري" بين المحب والمحبوب .

إن "حياة الصلاة" الممارسة في الروح وتبعاً لتعاليم ابن عربي، تمثل إذن الشكل الحقيقي "لسيرورة التعيين" التي تنتزع الشخص الروحاني من الأوقاف الجماعية والبديهيات المسكوكة، لتجعله يعيش باعتباره فردا فريدا لربه الواحد الأحد ومعه . وهي تعني التحقق الفعلي "لعلم القلب" ، أي في نهاية المطاف تحقيق الحكمة التصوفية

لابن عربي. يمكننا تبعا لهذا أن نستخرج من ذلك شيئا يشبه "ظاهريات القلب"، أي نتبع الطريقة التي بها يقوم العارف لدى ابن عربي، عبر بلوغ الوعي بأن "الحق المخلوق في الاعتقادات" هو خلق متجدد لا وهم، تضيئه حقيقته الإلهية بتحريره من حدوده، لأنه يفهم فهما جيدا شروطه.

أما اللاأدري اللاعرفاني والمؤمن الوثوقي فإنه يجهد أن الحمد الذي به يحمد الإله الذي يؤمن به حمد موجه له هو نفسه، ولا يمكن إلا أن يستنكر الأمر لو اقترح عليه. وذلك لأنه ليس عارفا، ومن ثم لا يعرف سيرورة ومعنى هذا "الخلق" الموجود في معتقده، ويظل لاواعيا بما يشكل حقيقته. لهذا فهو يجعل من اعتقاده معتقدا مطلقا، بينما هو محدود ومشروط. من ثم تأتي تلك الصراعات المريرة بين المعتقدات المتباينة، والتي يرفض أحدها الآخر ويفند مزاعمه. وحسب ابن عربي، فإيمان هؤلاء المؤمنين ليس له في العمق إلا طابع الظن، وليس لهم الوعي بما يعنيه هذا القول الإلهي: "أنا عند ظني بي"³¹⁰.

ولا جدوى كذلك من الانصياع للوهم الصادق لعلم الكلام السلبي الذي يُنزّه الحق من أي صفة يعتقد أنها لا تشرفه، بل من كل صفة بتاتا، ذلك أن الحق موضوع هذا التنزيه يظل مع ذلك الحق المخلوق في الاعتقادات. فعملية التنزيه رهينة هي نفسها بهذا الظن، وبالرغم من "الخلوص" الذي يسعى له العقل الكلامي، فهو لا يفعل سوى خلط الألوهية مع مقولات العقل. لهذا فإن كل واحد يطبق التنزيه رفضا للتشبيه، لا يمكنه إلا أن ينصاع لأحد منازع "التوحيد الأحادي الجانب". وهنا ثمة اتفاق عميق بين ابن عربي ومقدمات الحكمة الصوفية الإسماعيلية³¹¹. فسواء تعلق الأمر بالتنزيه (اللاهوت السلبي) أم بالتشبيه (اللاهوت الإيجابي)، فذلك لا يخص الحق في ذاته وإنما الحقيقة التي "تَجَوَّهَرُ" وتتحقق في كل نفس من نفوسنا، تبعا لاستعدادها ولتطورها العقلي والروحاني. والوضعية المفارقة التي تنجم عن تصوف ابن عربي كما عن الحكمة الإسماعيلية، هي حين يتحدث المتصوف عن "الحق المخلوق في الاعتقادات" فلا يكون أمام المتكلمين سوى الاستنكار، لكن كلما زاد استنكاره كلما انفضح أمام المتصوف حين يسقط عبر تنزيه التوحيد في الشرك الميتافيزيقي.

في المعنى الظاهر، يمكن أن يبدو تحول المعنى الذي يمارسه تصوف ابن عربي

على الإيمان الاعتقادي وكأنه ينزل به إلى مستوى الوهم والتخييل، لأنه يجعل من إلهه خلقاً لذلك المعتقد. وفي الواقع، من الناحية الباطنية، إذا ما نحن استعدنا كل مراحل نسقه الفكري، علينا القول بأن ابن عربي، حين يحول المعتقد إلى مظهر فهو ينشئ الحقيقة الإلهية لذلك الخلق الإنساني، وذلك لأنه يؤسس حقيقته الإنسانية على خلق إنساني. فالتشبيه كما الرمز لا يُرْفَضُ وإنما يُؤوَّلُ. إن هذا التحقق المتبادل سيكون ثمرة التجربة المعيشة في الصلاة التي يمارسها ابن عربي كمحاورة حيث المتحاوران يتبادلان الأدوار الواحد بعد الآخر. إن حقيقة الردود الإلهية لا تقوم سوى بالتعبير عن تلك الفكرة المتعلقة بالوقاية المتبادلة بين العبد وربه التي تحدثنا عنها في حينها³¹². فالعبد بحمده لربه يحمد نفسه، وهو ما لا يبدو مساساً بالدين أو شكية يائسة وإنما كسراً صوفياً "لمناجاة" يكون الحق والعبد كل بدوره "الأول" و"الآخر"، والحامد والمحمود³¹³. هنا يعي العبد وظيفة التجلي التي يتحلى بها وجوده. ف"الحق المخلوق في الاعتقادات" لا يظهر لكي يفرض عليه، وإنما لكي يعبر له عن حدوده، لأن تلك الحدود هي الشرط الذي يمنح الإمكان لواحد من التجليات الإلهية المتعددة. والعارف لم يعد يتلقى منه صورته الكاملة المكتملة، وإنما يفهمه على ضوء الصورة التي تظهر في مرآة قلبه باعتبارها جسماً لطيفاً خلال مناجاته.

ها نحن قد بينا إلى حد ما معنى "الصلاة الخلاقة" التي تمارس هنا باعتبارها عبادة خاصة وشخصية. فحين تكون "سؤالاً ودعاءً وابتهالاً وتضرعاً وتسبيحاً"، فهي تكون مسعى "لخلق جديد"، ذلك أن هذا السؤال هو الحالة الروحانية للمصلي الذي يصوغه من حيث هو كذلك، وذلك الحال مشروط بعينه الثابتة وجوهره الأصل. وما يدعوه إلى حمد الله هو بالضبط حالته الروحانية، أي ما ما يحدد فيه هذا الإله في هذه الصورة أو تلك، وفي هذا الاسم الإلهي أو ذاك. إنه يعني معرفة أن هذا الإله لا يعطيه ولا يمكنه أن يعطيه إلا ما يتضمنه جوهره. ومن ثم، سيتمثل العطاء الصوفي الأكبر في تلقي الرؤية الكشفية لذلك الجوهر، لأن ذلك سيعني للمتصوف معرفة قدرته واستعداده الأزلي الذي يحدد مسار تتابع من الحالات التي لا تنتهي. فلا تجلي ممكن إلا في الشكل الملائم لاستعداد المتجلى له. فالمُتَجَلَّى له لا يرى إلا صورته الخاصة وهو يعرف أنه لا يمكنه أن يرى صورة تجليه إلا في هذه الصورة باعتبارها مرآة إلهية، ولا يمكنه إلا في

هذا التجلي أن يعرف صورته الشخصية. إنه لا يرى الحق في جوهره. فالجواب الذي أعطي لموسى لا يزال ساريا : "لن تراني". والأمر نفسه بخصوص المرأة المادية : فحين تتأمل فيها صورتك، فأنت لا ترى المرأة، وأنت تعرف أنك لا ترى الصور وصورتك أيضا إلا في هذه المرأة. ولا يمكنك أن ترى في الآن نفسه الصورة التي تظهر في المرأة وجسم المرأة نفسه. ويعتبران عربي هذه المقارنة وجيهة: الحق مرآتك، أي المرأة التي فيها تتملى في نفسك، وأنت مرآته، أي المرأة التي فيها يرى أسماء الحسنى³¹⁴. لهذا ليس من الممكن أن يتجلى الحق غير المشروط باعتباره غير مشروط، لأن تجليا من قبيل هذا سيغيب المتجلى له، فلا يبقى له لا الوجود المحدد ولا الاستعداد المشروط بعينه الفردية المحددة. فثمة تناقض وتنافر بين الطرفين.

لكن هذه العين الفردية المحددة، التي ترقى إلى مرتبتها تلك في المعرفة التي للحق عن نفسه بكشفه لنفسه عن إمكانات وجوده، وهذه الصورة الإلهية التي تكون رؤيتها مشروطة بتلك العينين، ذانكما هما موطن الإلهيل أي اللحظتان اللتان تسميان صلاة الحق وصلاة الإنسان. فكل واحد منهما محدد ومحدد. فصلاة الحق محددة بصورة الإنسان، وصلاة الإنسان محددة بصورة الحق، فهما صدر وعجز "النشيد السري". تلك هي الوضعية التي تجعل من روح المتصوف تسمى "أم أبيه"، والتي نجدها في نشيد السهروردي الموجه للطباع التأم، والذي يعتبره فيه الروح الذي ولده، أي أباه، وابن فكره، أي ما يلده فكره ويخلقه عنه³¹⁵.

إنها انعكاسية العلائق، مثل مرأتين متواجهتين وتعكسان الصورة نفسها. تلك العلاقة هي ما تنتظم ملامح التصوير الذهني للتجليات. وسنجد نموذجين له في حديث تطرق له وتَفَكَّرَه طويلا العديد من المتصوفة، وفي التجربة الشهودية الشخصية لابن عربي.

الباب العاشر "صورة الحق"

12. حديث الرؤية

ليبق حاضرا في ذهننا هذا العنصر المزدوج المتكرر : رد الحق على موسى كما جاء في النص القرآني : "لن تراني" ، وحديث الرؤية المشهور، سواء كانت رؤية منام أو رؤية وجد حيث يؤكد الرسول : " رأيت ربي في صورة شاب أمرد عليه حلة من ذهب وعلى رأسه تاج من ذهب وفي رجله نعلان من ذهب... " ³¹⁶ . إنه رفض الرؤية اليهودية وتوكيد تلك الرؤية: والعنصران معا يشكلان جمعا للأضداد. لكن، فضلا عن ذلك، فإن الصورة المتكررة سواء في حديث الرؤية النبوية أو في تجربة ابن عربي الشخصية هي صورة الفتى الخالد، وهو الرمز التشكيلي اليهودي لتناسب الأضداد ذاك المعروف لدى علماء النفس ³¹⁷ . من ثم فإن سؤالا ثلاثيا يطرح نفسه: ما هي تلك الصورة؟ من أين أتت وما هو سياقها؟ وما هي درجة التجربة الروحانية التي يعلن عنها ظهورها، أي ما هو المنجز الوجودي الذي تم بفضل تلك الصورة؟

وإذا كان عالم من قبيل الغزالي يظل بلا حول ولا قوة ولا حل أمام الصورة، ومن ثم أمام تجربة شهودية للصورة لأنه بنى عنها لنفسه تصورا "اسميا" nominaliste ولا عرفانياً، ولا معين له غير تحويلها إلى مثل وأمثلة لا تسبمن ولا تغني من جوع ³¹⁸ ، فذلك لأنه لا يملك أي فكرة عن منزع التجلي الذي جاء به ابن عربي، فإن تلميذا له هو عبد

الكريم الجيلاني لا يجد حرجا أبدا في شرحها والتعليق عليها. فهو يلح على البعد المزدوج للحدث : الواقع المكتمل للصورة المحددة، والمضمون الباطن الذي لا يمكن أن يتشكل إلا عبر تلك الصورة. إنه يحللها كتناسب للأضداد يفرض علينا تناظرا للانهاثي في صورة منتهية، لأن قانون الوجود هو ذلك³¹⁹. و"وجه الله" و"صورة الحق" التي تظهر هكذا، كما رأينا ذلك، هي أيضا "الوجه الباقي"، الذي لا يفنى للوجود الذي يتكشف له، أي روحه القدس. وعلينا فعلا الرجوع دائما لما يلي: فما يبلغه مخلوق في قمة تجربته الصوفية ليس هو عمق الذات الإلهية في وحدتها الأحادية ولا يمكن أن تكون هي. وذلك هو السبب في كون ابن عربي نفسه ظل يرفض زعم بعض المتصوفة الذين يدعون أنهم سيصيرون هم والله وجودا واحدا.

إن ما يبلغه ابن آدم في التجربة الصوفية هو "القطب السماوي" لوجوده، أي شخصه كما تجلى فيه الحق لنفسه وأصبح معروفا له في تلك الصورة التي هي أيضا الصورة التي فيها يتعرف فيها على نفسه فيه، وذلك منذ أزل الأزل في عالم الغيب. إنها فكرة شخصه أو بالأحرى "ملاك" شخصه الذي لا يعتبر الأنا الحاضر سوى قطبه الدنيوي. طبعا لا يتعلق الأمر "بالملاك الحارس" كما هو معروف في الفقه المتداول وإنما فكرة قريبة جدا من "الداينا فراقارتي" في المزدكية، التي نتعجب من ورودها بأسماء أخرى لدى متصوفتنا (مثلا الملك عزرائيل لدى الجيلاني). ثمة تحديد ذاتي آخر للحق يتمثل في التجلي المكون للعينية الثابتة الأزلية لهذا الكائن الإنساني، والحق فيه إله بشكل تام، لكن كما هو في هذا الكون الأصغر وله، بشكل متفرد. وإذا ما نحن سميना هذا التحديد الذي تم في عالم الغيب "ملكا"، فإن رؤية الذات ورؤية النظير الإلهي ستكون، باعتبارها رؤية شهودية، تجليا ملائكيا. وسيقوم ابن عربي هذا الصوت يقول له هو أيضا: "لن تراني"³²⁰، ومع ذلك فهو أيضا سيراه وسيلقاه جنب البيت. إن إنكار دعوى متصوف يحدد درجة الإنسان الكامل، والتحقق الإنساني للحق، باعتباره تماهيا مع الذات الإلهية، لا يعني أبدا ضربا من العقلانية أو "المعقولية". فلا يؤدي ذلك أبدا إلى جعل التجربة الصوفية مستحيلة، ولكنه بلا شك الإنكار الضمني للخطاظة التي يمكن أن يتقبلها عنه التوحيد الظاهر. لكن، ألا تتعرض خطاظة التوحيد الأحادي الجانب لتشوه حاسم، حالما أن التجربة الصوفية، باعتبارها تعاش كحوار حصري بين

المحبيب والحبیب، تستدعي كل مرة تَعِيناً جوهرياً في الحق مناظراً لكليته ؟ إن تجربة النبي وتجربة ابن عربي هما بالجملة تحقق للأمنية التي صاغها السهروردي في شكل دعاء موجه لطباعه التام (تلك التي أوجدته وأوجدتها في الوقت نفسه، في تعينهما المتبادل الكامل) : اظهر لي في أسمى تجلٍّ.

والآن، ولكي نمنح سياقاً تصويرياً للصورة التي شاهدها النبي وابن عربي، علينا تجميع العديد من الملاحظات.

إن روعة الشهود، والتركيز على الجمال التشكيلي، يحيلاننا إلى حس الجمال المعروف في مجال كبير واسع من مجالات التصوف. لنؤكد على أن الأمر لا يتعلق بإحساس جمالي خالص³²¹، مصحوب بنبرة مرحة، وإنما هو مشاهدة وتأمل للجمال الإنساني باعتباره ظاهرة وجدانية قدسية، تثير الرعب واليأس بالجنوح الذي تطلبه نحو شيء يسبق ويجاوز في الآن نفسه الموضوع الذي يظهر ذلك الجمال، والذي لا يعيه المتصوف إلا إذا حقق التعالق والتواطؤ بين الروحاني والمحسوس، كما يشكّلان الحب الصوفي³²². لهذا فإن "حديث الرؤية" تُدوّل على ألسنة العديد من المتصوفة خلال قرون عديدة، أمام استنكار المتكلمين المعتزلة وغيرهم. بالمقابل، نجد أن أحد هؤلاء المتكلمين وهو الجاحظ (توفي سنة 864/250)، يتعجب من حماس المسيحيين ويفسر بأنهم تحت صورة المسيح يمكنهم عبادة الله في صورة إنسانية شبيهة بصورتهم³²³.

إن تفكير الجاحظ هذا يفتح أمامنا منظوراً واسعاً عن التصوير *iconographie*. فثمة بالفعل توافق رائع بين صورة حديث الرؤية وصورة المسيح وهو فتى كما تمثلته مسيحية القرون الأولى لعصرنا³²⁴. ومن الممكن جداً أن تكون الأوساط الروحانية الصوفية التي ظهر بينها الحديث على علم بهذه التصاوير المسيحية. والحقيقة أن تلك التصاوير كانت تمثل بالضبط تصوراً شهودياً يتوافق توافقاً كبيراً مع تصور متصوفينا، لكنه تصور مختلف تماماً، كما هو تصورهم، مع المعتقد الرسمي لتجسد المسيح كما ساد بعد ذلك. ولا تزال لدينا عن "صورة الله" هذه باعتباره مسيحاً فتى العديد من التصاوير الرائعة : فإذا عدنا مثلاً إلى فسيفساء رافين *Ravenne*، سنذكر بالضبط المشكل الذي تطرحه هذه الأخيرة، لأنها تُصوّر لنا الانتقال من عيسوية تنبني على تجلي المسيح إلى عيسوية تقوم على تجسده³²⁵.

باختصار شديد سنقول ما يلي: إن التصور القائم على التجلي (الذي لا ينحصر في بعض العلماء التأمليين، وإنما هو مشترك بين كل الأوساط الروحانية التي ظهرت فيه الأناجيل المختلفة) هو تصورٌ لتجلٍ يتمثل في ظهور الألوهة عبر مرآة البشرية، بالطريقة نفسها التي لا يظهر بها النور لإحسين يأخذ شكلا في الصورة الزجاجية. إنها وحدة يتم إدراكها لا في مستوى المعطيات الحسية، ولكن في مستوى النور الذي يمنحها أشكالا جديدة، أي في "حضرة الخيال". اللاهوت يوجد إذن في الناسوت كصورة في مرآة. ومحلُّ هذه الحضرة هو وعي المؤمن أو بالأدق خيال التجلي الموضوع فيه. وزمانها هو الزمان النفسي المعيش. بالمقابل، فإن تجسد المسيح هو وحدة أقنومية. إنها تتأثت "في البدن"، ولكي يتم التوكيد على الواقع البدني ذاك، سيتخلى التصوير عن نمط الفتى الخالد puer aeternus (الراعي الأرفيوسي الشاب، ثم الشاب النبيل الروماني)، لكي يستبدل بالرجل الناضج، وعلى محياه علامات الرجولة المميزة. فتجسد المسيح واقعة من وقائع التاريخ، يمكن موقعتها بالمعطيات التاريخية. إنها معنى التاريخ التي تعتبر هي مركزه. وزمنها هو الزمن المادي المجرد المستمر، تاريخ حساب الأعياد. بالمقابل، لا دلالة ولا حقيقة يمكن أن تكون لرغبتنا في التأريخ "لحدث" من قبيل ما قيل للنبي إدريس: "ابن الإنسان هو أنت".

أما التجليات، فهي في كل مرة خلق جديد. إنها متقطعة، وتاريخها هو تاريخ الفرد النفسي، لا سلسلة الحوادث أو سببية الوقائع الخارجية التي هي بلا واقع في ذاتها ما أن تجرد من الذوات التي تحياها. يفترض إعطاء القيمة للتجليات شكلا للفكر قريبا من الفكر الرواقى، الذي يعتبر أن الوقائع والأحداث ليست سوى صفات لتلك الذات. فما يوجد هو تلك الذات، أما "الوقائع" التي توجد خارج تلك الذات فليست غير "اللاواقع". بالمقابل، وفإن الوقائع تشكل "واقعا موضوعيا" في نظرنا نحن الساقطين في شرك الجدالية والسببية التاريخية: والحال أن الوعي الذي يعتبر أن الواقعة التاريخية لتجسد المسيح تأخذ مكان التجليات كبداهيات سابقة، يلزمه أن يكون قد حل مشكلة التزامن بين الزمن الكيفي الذاتي والزمن الكمي للتاريخ "الموضوعي" للأحداث، إلا إذا كان قد تخلى عن ذلك الفعل¹³²⁵. وحين صار مفهوم تجسد المسيح علمانيا إلى حد ترك المكان لمفهوم "التجسد الاجتماعي"، فما بقي منه على قيد الحياة هم فلاسفة التاريخ، ومعهم ذلك الهوس "بمعنى

التاريخ" الذي يثقل علينا بأسطوريته. بالمقابل، من المستحيل القيام بفلسفة للتاريخ، بل حتى التأريخ، بالتجليات أو الخيال اليهودي. فمسيح التجليات لا يعرف لا الفعل ولا الانفعال. إنه لا يصير المسيح الناضج، بل يظل الفتى الملائكي، والمسيح الملاك، وفتى الرؤى اليهودية للنبي وابن عربي.

هذه الاختلافات كلها ذات أهمية حاسمة يلزم الانتباه لها. وكل مجهود لمقارنة الروحانية غير المسيحية بالمسيحية، يلزمها أولاً أن توضح لنا بأي مسيحية يتعلق الأمر. إنه لأمر من الأهمية بمكان بحيث إن التصويرية الصوفية هذه تمد جذورها في التصويرية الذهنية للتشيع، تجلي "صورة الحق" تستجيب لمفهوم الإمام نفسه. وسر التشيع بكامله و"سر وجوده"، أي ما يتجاوز العلل والأسباب التاريخية التي تم السعي إلى تفسيره أو شرح أصوله من خلالها، هذا السر موجود هنا: أولاً وقبل كل شيء، أن يكون ثمة ضمائر تتطلب هذا النمط من التجلي الذي تشير إليه الإمامية بالأخص³²⁶، كما وجدت للمطالبة بعبسوية مرفوضة من الكريستولوجيا الرسمية، عبسوية تستعيد الإمامية العديد من ملامحها.

13. حول الكعبة الصوفية

وبعد طرح هذه المقدمات، وتحديد تلك السياقات ما هي درجة وشكل التجربة الدينية التي يعلن عنها ظهور وشهود صورة كتلك التي جاء بها الحديث؟³²⁷. لنتذكر هنا من جديد رؤية البيت في الحضرة الخيالية، ودلالاتها ووظيفتها وثباتها في كل المقامات الروحانية: إنه مغلق تماماً. ووحده عمادٌ يبزغ من السور، وهو عماد يشكل الترجمان والمؤول بين الغيب والمتصوفة اليهوديين. فهو نظير الحجر الأسود الموجود في البيت الواقعي بالكعبة. والحال أن الحجر الأسود هو تعيين "القطب الصوفي" وكل ظهور للقطب. و القطب هو ترجمان الغيب ومفسر البيت، أي أنه الروح القدس والروح المحمدي الذي يتماهى أحيانا مع الملاك جبريل، وهو ما يفشي سرّ الوحي النبوي، بما أن ابن عربي يقول لنا ذلك، إذا شاهد العارف شخصاً يضع فيه المعارف السامية التي لم يستطع بلوغها، فبعينه الثابتة، وقطبه السماوي، و"ملكه" كانت له تلك الرؤية اليهودية³²⁸.

وفي ظل الكعبة وهي التمثيل المحسوس للبيت المشهود في الخيال، سنلاقي الآن ابن عربي، وسوف يُستجاب الدعاء الذي وجهه السهروردي إلى طباعه التام. هناك لقاء لا يُنسى تفكرناه وتأملنا معناه في القسم الأول من هذا الكتاب (الباب الثاني) وقع بين شيخنا في ظل الكعبة حين طوافه حول الكعبة، في ليلة من ليالي الروح، فأنشد ارتجالاً وبصوت مرتفع بعض الأبيات حيث يعبر عن غمة شكوكه، وفجأة انبثقت في الظل صورة امرأة كانت حسب الصورة الدنيوية للحكمة الخالدة (لا مجال هنا لوضع ثبت بتاريخ الرؤى اليهودية، لكن ما يمكن للتحليل النفساني أن يستخرجه هو تناقض ملامح وشكل الصور المتجلية)³²⁹. والحدث اليهودي الذي نريد الإحالة له ختاماً لبحثنا هذا يشكل في الآن نفسه مستهل وخاتمة الكتاب الضخم "الفتوحات المكية". وما يجب علينا قوله عنه باختصار شديد يتعلق بالأخص بهوية الشخص المتجلي باعتباره شهوداً للصورة التي فيها تحققت كلية الوجود الخاص، لأن "صورة الحق" تلك هي مصدره ومنتهاه، وجليسه الأزلي. وهنا، تجد الحل الوضعية المعيشة التي يعبر عنها تجدد صورة البيت. فيصبح البيت حياً شفافاً، ويفضح السر الذي كان يخفي، أي "صورة الحق" التي هي الذات، أو بالأحرى الصورة التي تخصصه بامتياز وتصبح معروفة باعتبارها النظير الإلهي للمتصوف. والحل هو هذا: تبلغ مرحلة الطواف على الكعبة نهايتها. فيدلف "الرفيقان" معاً إلى البيت (رجاء العوثة، فيما يخص ما سيلي، إلى النصوص الموثقة أو الملخصة في هوامش الكتاب لأنها ذات أهمية لا تضاهي).

هذا الاستهلال، الذي يعتبر استهلالاً فقط لأنه منتهى تجربة روحانية بكاملها)، يقدم نفسه باعتباره حواراً ذا صفاء خارق في الحد بين الوعي وما يتجاوز الوعي، بين الأنا البشرية ونظيرها الإلهي. وحين كان ابن عربي يقوم بطوافه حول الكعبة، ها هو يلاقي أمام الحجر الأسود الكيان العجيب الذي يتعرف عليه للتو والذي يسميه "باهت الفتى الفات، المتكلم الصامت، الذي ليس بحي ولا مائت، المركب البسيط، المحاط المحيط"، وغيرها الكثير من الأوصاف المترامية (باستعدادات وإشراقات كيميائية) لتعيين توافق الأضداد. وفي هذه اللحظة، راود الشاهد التردد: "وعلمت أن الطواف بالبيت كالصلاة على الجنائز"، "أنظر إلى البيت قبل الفوت"³³⁰. ورأى الشاهد فجأة كعبة الحجر تصبح كائناً حياً. فعلم المنزلة الروحانية لذلك الفتى، فقبّل يمينه، وطلب مجالسته ورغب في مؤانسته وتعلم أسراره واصطلاحاته. غير أنه لا يكلم الناس إلا إشارة

ورمزا. ولم يحس الشاهد إلا وهو مغشي عليه إشارة معرفة من صاحبه. وحين عاد إليه وعيه أسرَّ له صاحبه: "أنا العلم والعليم والمعلوم"³³¹.

وهكذا يتكشَّفُ الوجود الذي هو الذات المتعالية للمتصوف، ونظيره الإلهي، ولا يتردد المتصوف في التعرف عليه، ففي خلال مسعاه حين كان يواجه سرَّ الحقِّ سمع هذا الأمر: "فانظر إلى الملك معك طائفا". فعلم لذلك أن الكعبة الصوفية قلب الوجود. فقد قيل له: "وبيتي الذي وسعني قلبك المقصود". فسر الحق ليس غير كعبة القلب وحول القلب يطوف الطوائف الروحاني³³².

ثم أمره الفتى: "طُفْ على أثري". ثم إننا نسمع حوارا غير مشهود يعز موضوعه على العبارة الإنسانية. كيف يمكننا ترجمة ما يقوله شخصان أحدهما للآخر، شخصان أحدهما هو الآخر: "الملاك" الذي هو الأنا الإلهية، و أناه الأخرى "المرسلة" إلى الأرض، حين يلتقيان في عالم "الحضرة الخيالية"؟ والحكاية التي يحكيها الشهودي لمحاورة وبأمر منه هي حكاية مسعاه، أي باختصار حكاية التجربة الباطنية التي ينبثق عنها الحدس الأساس للحكمة الصوفية لدى ابن عربي³³³. وهذا المسعى هو ما يمثله الطواف حول كعبة "القلب" أي حول سر الحق. لكن الشاهد ليس الأنا المتوحدة المنعزلة المنذورة لبعدها الدنيوي إزاء الربوبية القصية، لأنه بلقائه للموجود الذي تكون فيه الألوهة صاحبه ورفيقه وجليسه، يتعرف على نفسه باعتباره سرَّ الربوبية. وبما أن الأمر يتعلق بهما "كزوج" أي هما معا مجتمعين، فهما اللذان يحققان الطواف الدائري: سبعة أشواط لسبع صفات، أشواط الطواف وصفات الكمال التي توضع في المتصوف الواحدة بعد الأخرى³³⁴.

وتصبح شعيرة الطواف إذن مثل الحد الأقصى لـ "صلاة الحق" التي تشكل التجلي ذاته، أي ظهور الحق للخلق في صورة يتجلى فيها بنفسه في ذلك الموجود، وفي ذاته يظهر ذلك الموجود إلى نفسه. إن الحل موجود ثمة، فقد أمر الفتى المتصوف: "ادخل معي كعبة الحجر"، الكعبة المغلقة التي لا يدخلها أحد: وهكذا فإن متأول السر لم يعد يكتفي بترجمته. فلما عرفنا من هو، أدخله إليها: "فدخلت معه بيت الحجر في الحال، وألقى يده على صدري وقال: أنا السابع في مرحلة الإحاطة بالكون، وبأسرار وجود العين والأين، أوجدني الحق قطعة نور حوائي سادجة"³³⁵. وسيقوم النظير الكفؤ، "الملاك"، بدوره ليكشف لأناه الدنيوية سر منازل عليائه الأزلي. ففي البيت الذي يجمعهما معا يتبين سرُّ

التجلي الآدمي الذي يهيكل الخالق المخلوق بوصفه وحدة ثنائية : أنا العالم والمعلوم، الصورة الظاهرة لنفسها والصورة الظاهرة له، أي تكشُّف الحق لذاته، كما هو محدد فيك وبك، بعينك الثابتة، أي أنه يعرف نفسه فيك وبك في صورة ذلك "الملاك" الذي هو الفكرة والمثال، والتجلي الخاص لشخصك، وجليسك الأبدي.

هذا الظهور هو الذي نعنيه بقولنا إن كل تجل هو بشكل ما "تجلٌ للملاك"³³⁶. الحق لا يلاقى ولا يرى. فهو البيت، وسر القلب حيث يدخل المتصوف بعد أن يحقق في نفسه الإنسان الكامل باعتباره كونا أصغر، فيلاقي "صورة الحق" التي هي صورة "ملاكه"، أي التجلي المشكل لوجوده. النور لا يرى، فهو ما يُمكنُ من الرؤية وما يُرى بالصورة التي فيها يظهر. و"البيت" هو محل التجلي، والقلب الذي ينشئ حوار المحبوب والمحِب، ولهذا فإن هذا الحوار هو صلاة الحق. التجلي لقلب البيت هو الاستجابة للدعاء الذي وجهه السهروردي "لطباعه التام". فهو منتهى ما سميته في أبحاث سابقة، مقارنة مع الفكرة التقليدية "للعراك مع الملاك"، "عراكا من أجل الملاك". إنه تناظر اللامتناهي مع المتناهي، والكلية الإلهية مع عالم الإنسان الكامل، والحقيقة المتزامنة لمفارقة الرفض الإلهي: "لن تراني" مع التوكيد النبوي: "رأيت ربي في صورة شاب أمرد ...".

14. خاتمة

ربما كانت تلك هي النقطة القصوى التي يمكننا بلوغها ببحثنا هذا عن الخيال والتجلي. فما حللناه يمنحنا حالة نموذجية في أقصى حدودها عن فضائل ذلك الخيال الخلاق الذي ميزناه بدقة عن الفنطازيا، في القسم الأول من هذا الكتاب، بقولنا إنه تحقُّقٌ للوجود في صورة ووضع للصورة في الوجود. ونحن نتابع هذا التأمل، قد يحدث أن نترك الثقة تجرفنا في لحظة معينة مع جموح متصوفتنا الشهوديين، بحيث نسقط في النهاية أسيري العالم الذي فرض علينا. وحتى لو كانت لنا الطاقة لخلق عالمنا، كانت ستكون ربما على شاكلة تحد يائس أو على الأقل في مستوى العظمة التي قد

يمكننا منها الوعي بعالم روحاني خراب . وهذه العظمة هي ما يعبر لنا عنها أحد فلاسفتنا المعاصرين في نهاية أحد أجمل كتبه: " ليس بمقدور النفس أن تصبح خالدة . فما في مقدورها هو أن تكون جديرة بذلك ... أن يكون للمرء نفس، يعني أن يناضل، في حالة إذا ما كانت معرضة للفناء...، على أن تكون صرخته الأخيرة تنهيدة ديدمونة بعد الممات: آه قُتلت ظلما، ظلما قُتلت !"³³⁷ .

هنا أيضا يمكننا أن ندرك كم نحن عُزَّلٌ من الناحية الروحانية، بالمقارنة مع المتصوفة الذين استعدنا يقينياتهم خلال هذه الصفحات . فما نعيشه كرهبة من العدم، أو كرضى بلاوجود ليس لنا عليه من سلطان، كانوا يعيشونه هم أنفسهم كمظهر من مظاهر الغضب الإلهي، غضب المحبوب الصوفي . وكان ذلك مرة أخرى حضورا واقعيا، حضور تلك الصورة التي لا تفارق رفقتها متصوفينا . وقد عبر لنا السعدى، أحد كبار شعراء بلاد فارس، وكان أيضا متصوفا كبيرا من غير أن يكون من بين أكبر المتصوفة ولا أشهرهم، عن هذه المحنة في أبيات نافذة :

إذا ما نزل سيف غضبك علي بالم الموت
ستجد نفسي فيه الطمأنينة
وإذا ما أمرتني بكأس السم
ستجعله روحي شرابها
وحين سأنهض يوم البعث
من غبار قبري
سيكون عطر حبك
عالقا برداء روحي
فحتى لو رفضت حبي
ستمحنني الرؤية في وجهك
إذ كان جليس أسراري .

الهوامش

1. فهرس المخطوطات الكيميائية الإغريقية، الجزء 4، بروكسيل، 1928. ويعود لج. بيديز فضل العثور على الأصل الإغريقي لهذا النص لبروكولوس الذي تم نشره في الفهرس المذكور. وقد ترجم للاتينية في عصر النهضة على يد مرسيل فيشين: "ولا يتحدث آخر أتباع أفلاطون في ما قبل التاريخ هذا في أي مكان آخر عن عودة النفس إلى خالقها، وعن السلاسل الصوفية والسحر الأبيض، من خلال هذا الكم الهائل من الأمثلة المستقاة من حياة الحيوان والنبات والمعادن" (ص. 142). إن علم الكهنوت، الذي وضع تحت إمرة أفلاطون ووسطاء الوحي الكلدانيين، يرتبط في الأصل بالنفوس "الكهنوتية" أو "الملائكية"، باعتبارها رسلا تبعث إلى الدنيا لتبلغنا بالمشاهد الخارقة التي تشهدها في حياتها الأزلية (قارن بفكرة الجوهر الملائكي للإمام في العرفان الشيعي). أما منهج مبدأ هذا العلم، اللذان يحيلان إلى جدلية الحب، فيتمثلان في كون "التناسب جاذب بالشكل نفسه الذي يؤثر فيه الشبيه على شبيهه... فالمشابهة تخلق عروة قادرة على تقييد المخلوقات الواحد للآخر... وعلم الكهنوت يستخدم القرابة التي تربط بين المخلوقات في الدنيا مع الموجودات في العالم العلوي، لتتوصل من الآلهة أن تنزل نحونا وتسيرنا، أو بالأحرى كي نتقرب منها بحيث نكتشفها في التأثرية الإلهية وفي تجليات قادرة على توحيد فكرنا مع فكرها في الأناشيد الصامتة للتأمل". عن معنى "الصلاة الأنطولوجية" لدى بروكولوس باعتبارها أساس السحر الأبيض، انظر: J. Trouillard, *L'un et l'ame selon Proclus*, Paris Belles lettres, 1972, pp. 178 ss.
2. الفهرس، ص. 148. ويشير بروكولوس إلى حالات أخرى. هكذا مثلاً، فإن "زهرة اللوتس

تعلن عن تألفها مع الشمس وتناسبها معها. فقبل طلوع الشمس تكون زهرتها مغلقة، وتفتح تدريجيا مع ظهور أشعة الشمس، ويكتمل تفتحها وألقها حين تتصدر الشمس السماء، لتعود وتغلق على نفسها مع غروبها. ما الفرق بين الصيغة الإنسانية لامتداد الشمس بتحريك الشفتين واللسان، وصيغة اللوتس الذي يفتح ويغلق تويجاته؟ تلك هي شفاهه وذلك هو نشيده الطبيعي"، المرجع نفسه، ص. 149.

3. علينا أن نفكر هنا في السلاسل الصوفية التي تفسر وتبرر تعاليم الفن الكهنوتي. وهذه السلاسل "يمكن التعرف على كل واحدة منها بالتشابهات والتألفات والتناسبات الخاصة التي تنتج ضروبا من الصلوات، باعتبار أن الصلاة الحقيقية تقرب بين الموجود الأدنى والرب سيد السلسلة وإلحاقاً للأول بالثاني، وهكذا نرى كيف تساهم في تساميتها الديني ترانبات موازية من الملائكة والشياطين والناس والحيوانات والنباتات والمعادن" (نفسه، ص. 144). إن بروكلوس يستقي مجمل أمثلته في هذه الرسالة الصغيرة من "السلسلة الشمسية". قارن بكتابتنا : الأرض السماوية، وجسم الإنبعث من إيران المزدكية إلى إيران الشيعية. باريس، منشورات بوشي - شاستيل، 1961، ص. 81، هامش 15. إننا نفكر هنا في كتاب أبراهام هيشل، النبوة، كراكوفيا، 1936، وهي دراسة فينومينولوجية جيدة وأصيلة، كنت قد قمت بنفسني بتقديم ترجمة جزئية لها في مجلة هرمس (ع. 3، بروكسيل، نونبر 1939، ص. 78-110). وما نقوله عنه لا يأخذ أبدا طابع النقد. فالمؤلف فعلا لم يكن يتابع، بالموازاة مع ذلك، ظاهريات المعتقدات الصوفية. لهذا فهو لم يهتم إلا بجانب من جوانبها يمكنها أن توفر له نقيض الأطروحة التي يفترضها تحليله للوعي النبوي في إسرائيل. بالمقابل، إذا نحن أولينا اهتمامنا، كما نقوم بذلك في هذا الكتاب، لمجالات أخرى من التصوف، حيث يعيش فعلا في معتقد يتضمن نبوءة في المبدأ، فإن العلاقات بين النبوة والتصوف ستخضع لتغيير جذري. والأطروحة النقيض ستغدو نافلة، والمقولات ستصبح مشتركة (لنفكر بالأخص في الإسراء والمعراج المذكور في القرآن، والذي تأمله التصوف وعاشه لمدة قرون باعتباره نموذجا للتجربة الصوفية).

5. انظر، المرجع المذكور، ص. 142.

6. المرجع نفسه، خاصة الصفحات: 27-36، 113-119، 130 وما يليها، 139، 142، 144-147، 161، من 168 إلى 176. ويشير أ. هيشل (ص. 141) إلى أنه على عكس الوضعية النبوية

الحوارية، فإن العلاقة بين الله والإنسان في الفقه الإسلامي الوثوقي، تجري في شكل مناجاة من جهة الله، باعتباره قوة أحادية الجانب ولا تقبل المقارنة والمضاهاة، بحيث إن المعتزلة يرفضون الصفات باعتبارها تشبيهاً. ومن النافل الإشارة إلى أن التصوف الذي سنتحدث عنه هنا، بعيد كل البعد عن الوثوقية الإسلامية. ففي نظر هذا الأخير لا يمكن لنظرية الأسماء والصفات الإلهية التي نادى بها ابن عربي إلا أن تثير ناقوس الخطر. ولنشر أيضاً إلى أنه من غير المجدي الزعم بأن الحق أعلى من أن يصبح "أب بني البشر": فتلك فكرة عن "الأبوية" غريبة عن التصوف النكاحي: فالصورة الإلهية التي تشغل هنا الوعي و"تتعالى على التعالي" ليست هي صورة الأب، وإنما صورة المحبوب أو المحبوبة (كما هو الأمر في نشيد الأناشيد).

7. علينا قبل شيء الإحالة إلى كتاب أسين بالاثيوس، الأخرويات الإسلامية في الكوميديا الإلهية، مدريد، 1919، وهو الكتاب الذي أثار عند صدوره الجدل والنقاش لدى المتخصصين في الدراسات الرومانية. انظر الملحق بالطبعة الثانية، مدريد-غرناطة، 1943، بعنوان: قصة ونقد السجال حول الكتاب. ثلاثين سنة بعد ذلك، جاء الكتاب العظيم لإنريكو شيرولي (مدينة الفاتيكان، 1949) ليعضد تعضيداً حاسماً أطروحات وحدوس أسين بالاثيوس. لنذكر أيضاً كتاب لويجي فالي ("Fedeli d'amore" ، روما، 1928)، حيث تواجه الأطروحة الرمزية التصورات التقليدية للفيلولوجيا الوضعية: وستحين الفرصة هنا كي نثمن حججه، من غير أن نحبس أنفسنا في المفارقات الناجمة عنها.

8. إن تعاليم ابن عربي وتعاليم جلال الدين الرومي تنتمي لشخصين مختلفين سيكولوجياً، لكن سيكون من الخطأ، كما ذكرنا بذلك، المعارضة بينهما في المضمون أو التجربة الحميمة. لهذا فإن أشهر شراح مثنوي (وخاصة ولي محمد أكبرأبادي وبحر العلوم في الهند في القرن الثامن عشر، والملاً هادي السبظفاري في إيران في القرن التاسع عشر، الذين تركوا شروحا ضخمة بالفارسية) يحيلون في الغالب الأعم إلى مصنفات ابن عربي التي توجد في مرتبة لا تقل عن مرتبة جلال الدين الرومي في حياتهم الروحانية. أما المعنى الدقيق الذي علينا أن نمنحه لمصطلح "العاشقين" بالعلاقة مع التصوف، فيرجى الرجوع إلى مقدمة هذا الكتاب. إننا ندين لهلموت ريتير Ritter بمقدمة أولية لمقطع تيار تصوف الحب في

الإسلام. ولبلورة المصادر التي تعرفنا عليها، من اللازم تخصيص كتاب كبير لذلك والقيام بتحقيق مادة كبرى لم تنشر بعد. علينا بالأساس أن نتذكر اسم السهروردي (توفي سنة 1191/587)، وروزبهان البقلي الشيرازي (توفي سنة 1209/606). انظر تحليلنا لكتابه: عبير العاشقين في كتابنا: عن الإسلام الإيراني...، باريس، غاليمار، 1973-1971، ج. 3، ص ص. 65 إلى 148)، وأحمد الغزالي، وفخر الدين العراقي، وصدر الدين القونوي، والجمامي، الخ. وقد رأينا أن ابن عربي ليس فقط الشيخ الأكبر، فهو يحمل أيضا الاسم الفخري: ابن أفلاطون. 9. انظر. ماكس شيلر، طبيعة وأشكال التناسب، ترجمة م. لوفيفر، باريس، 1928.

10. علينا أيضا أن نقف على الأهمية الكبرى لما سنناقشه هنا من أعمال فيلسوف معاصر كبير هو إتيان سوريو. إننا نحيل بالأخص هنا إلى ثلاث مؤلفات من أعماله هي: الأشكال المختلفة للوجود (باريس، 1943)، وأن يكون للمرء روح، بحث في أشكال الوجود الافتراضية (باريس، 1938)، وظل الله (باريس، 1955)، لكي نؤكد على ما تدين له أبحاثنا الحالية وما تعرفه من تألف مع أبحاثه. لنشر بعجالة إلى بعض العناصر التي تبين ذلك التقاطع، ولنختار أولا العنصر الذي يذكرنا بأنه إذا لم يكن بمقدور الإنسان أن يبرهن على وجود الله، فهو على الأقل في مستوى أن يجهد "ليكون قادرا على الله" (انظر ظل...، ص. 119-125). إن البرهان الوحيد الذي بمقدور الإنسان هو إذن أن يحقق حضور الله. وهذا لا يعني أبدا أن يصير مستقبلا ومنفعلا كما تنادي بذلك كل أنماط الفقه الوثوقي، التي تبدأ بفرضية وجوده لكي تبرهن عليها بعد ذلك عقليا وتمنحه صفاته. إن الواقع الإلهي الوحيد الذي يلزم افتراضه هو ذلك الذي يترك للإنسان المسؤولية للتعبير عنها بنمط وجوده سواء كان راهنا أو على العكس من ذلك غير راهن. ويبدو أن ما سنحلله هنا (انظر فيما بعد، الفصل 3، من خلال بلورة فكرة "إله تأثري" باعتباره "سر الربوبية"، أي سر ما هو أنت (سهل التستري) يضع العاشقين وأرباب الهوى أمام هذه المسؤولية. ويبدو أن هذه المسؤولية التي تم تذكير ابن عربي بها في ليلة روحانية بمكة (انظر فوقه، الفصل 4) تفترض "السلوك الإيثاري غير الاختياري" (ظل...، ص. 125)، وتقي في الآن نفسه من السلوك النرجسي ومن "التحلل العنيف المفاجئ للشخصية الخصوصية في المجموعة غير الخصوصية". أما الانتقال من فكرة الوجود الافتراضي (أنماط...، ص. 83 وما يليها) إلى فكرة الوجود الفوقي باعتباره فعلا (مثله في ذلك مثل "مسألة التعالي" التي لوحدها تمنح الكيان المتعالي الإشكالي وجودا

واقعيًا، هذا الكيان الذي إليه تستجيب وله تشهد)، فإنني أعتقد أن العملية الذهنية للتأويل (باعتبارها عودة للأول أي للمستوى الأصل للدلالة، أي الباطن) فيها شيء ما يماثل ذاك الفعل (من ثم التنامي الموازي للتأويل والتكرار التوكيدي الذي يصف السيد سوريو كيف يغني ذلك المصطلح الشعائري القديم بدلالة جديدة كل الجدة). هكذا فإن الدلالة الجديدة أيضا التي يتحلى بها علم الملكوت تصبح مدهشة (ظلال...، ص. 133-144، و152 إلى 153، و260، و280-282، و318)، وتؤكد لنا ما حدسناه بأنفسنا خلال دراسات ملاكوتية سابقة. في البداية ثمة تنفيذ للرأي القائل بأن الفلسفة المعاصرة بدأت حين انتهى الحديث عن الملاك (ولو كان الأمر كذلك لكان علينا أن نقصي من الفلسفة لايبنتز، وكريستيان وولف، وفيشنر). ثم إن الفكرة الراهنة للملاك تعلن عن نفسها في أقوال تشير إلى "ملاك عمل فني"، أي "الشكل الروحي" لذلك العمل، و"مضمونه المجاوز له"، و"طابعه العابر للطبيعي" الذي لا يستطيع أن يقترح نفسه في المعطيات المحسوسة للعمل الفني، والذي يعلن ضمينا الإمكانيات التي تتجاوزها، وهي ممكنات تتطلب منا كل مرة الإجابة، أي قبولها أو رفضها، باختصار "كل القدرات الروحانية" لذلك العمل الفني ("لامرئي اللوحة، ولا مسموع السمفونية")، التي ليست فقط رسالة صادرة عن الفنان، وإنما هي تنتقل منه إلى العمل الفني ذاك، والتي جاءت هي نفسها من "الملاك". إن الإجابة على "ملاك العمل الفني" يعني "أن يؤتى المرء القدرة على المضامين التي تفترضها هالة aura الحب برمتها" (ظل...، ص. 167). إن جدلية الحب لدى ابن عربي (كما حللناها فوق، فصل 5)، تجرنا أيضا إلى رؤية المحبوب اللامرئي (أي الافتراضي مرة أخرى) في المحبوب المرئي الذي وحده يمكنه أن يظهره: إنه لامرئي يرتهن طابعه الراهن بقوة الخيال التي تجعل الحب الجسماني والحب الروحاني يتعاضدان في حب صوفي واحد. و"الوظيفة الملائكية لكيان ما" (ظل...، ص. 161-171) هي التي تحدد مفهوم المظهر، أي شكل أو صورة التجلي، في مدرسة ابن عربي بكاملها، كما في الإمامية التأملية للإسماعيلية. وأن تسعى وساطة الملاك إلى وقايتنا من شريك idolâtrie ميتافيزيقي مزدوج محيق (فيما تسعى الوثوقيات التوحيدية بالمقابل إلى أن تدين فيه هذا الخطر) هو بالتأكيد السبب الأوثق الذي يجعل من فكرة الملاك ضرورية لنا ضرورة قصوى (ظل...، ص. 170-172). يتمثل الخطر المزدوج إما في الطريق المسدود، أي في الفشل الذي يتجمد في شكل شيء لا أفق ماورائي له (قد يكون إليها أو معتقدا)، وإما في

تجاهل لذلك الماوراء الذي يفصل الشيء عن موضوع حبه بمسافة روحانية تحكم عليه بالزهد ومجالات رفضه وجنونه واندفاعه. إن فكرة الفراقراطي-دايينا في الزارادشتية، وجدلية الحب لدى ابن عربي، وحكمة الأنوثي الخلاق وولادة الطفل الروحاني، وتزامن الإله غير القابل للمعرفة والاسم الإلهي الذي هو أشبه بملاكه، هي تعابير متناظرة لا تسعى إلى ملء هذه المسافة وإنما إلى موازنة هذه المسافة ذات الطابع الحنيني اللانهائي، والتي يتلاءم مضمونها التجريبي مع ما حلله سوريو بالكثير من النباهة، حين ميز بين التكليف اللامشروط (وهو شَرَك كل أنواع الشرك الميتافيزيقي)، والتكليف الوظيفي (ظل...، الصفحة نفسها). إنها الوظيفة الملائكية، ووساطة الملاك اللذان يحرران باتجاه أبعد المناطق من الغيب التي لم تكتشف بعد، ولم تحدد أو تتوقع بعد، من غير أن يثبتا الأمور في المحدد والنهائي والعارض. وهو التباين نفسه الذي نجده بين فكرة تجسد المسيح (وهو حدث فريد عرفه التاريخ) وفكرة التجليات (أي حوادث النفس التي لا ينضب معنيها). وأخيرا، حين يعتقد السيد سوريو أن الفكرة الوحيدة للخلق التي تتجاوز كل الإحراجات الفلسفية، هي فكرة الفعل الخلاق باعتباره "تحريرا كونيا للموجودات، وقبولا لممارسة كل واحد منها لحقه في الوجود تبعا لمقدار ذلك الوجود". (ظل...، ص. 248)، كيف لا ندرك تناغمها مع فكرة الحنين الإلهي والنفس الرحماني الذي يحرر الأسماء الإلهية من غمتها، تواقا في إمكانات وجودها الخالصة إلى الموجود المحسوس الذي يجليها ويظهرها؟ إن البحث عن الأساس الوجودي لتجربة الإلهي هذه باعتبارها تجربة إله غير معروف تواق إلى أن يعرف بذاته في الموجودات التي تعرفه وبها، ألا نجده بشكل نموذجي في رغبة (صرخة أو نفس) شخصية من شخصيات غابرييل مارسيل : أن يكون المرء معروفا كما هو (أنماط، ص. 169)؟ إنه نفس الرحمان في وحدته المطبوعة باللامعركة، الذي تحرره الموجودات التي يتكشف لها والتي من خلالها يوجد (انظر ما سبق، الفصل 3، قرى إبراهيم). وإذن نعود إلى البدء "ليس في مقدوري أن أجره إلى منحي ردا، لكن بإمكانني أن الرّد عليه، والإحساس في وجودي بتحول" يكون هو مقياسه، وثمة من دون شك الطريقة الوحيدة التي يمكننا أن نشهد له، وأن تكون في علاقة فعل وانفعال معه" (المرجع نفسه). هذه العلاقة هي ما سنحاول تحليله فيما بعد باعتبارها تفاعلا بين الحق والخلق وفناء. إنه هامش طويل وقصير، أكثر مما ينبغي عما نريد قوله. ففي مسعانا لتحيين وتملُّك موضوعات الروحانيات الشرقية، يبدو أن فكر

إتيمين سوريو تلهمننا التشجيع والعرفان بالجميل .

11. "من لا تجاسرُ نحوه الخواطر"، كما تشير إلى ذلك الحكمة الصوفية الإسماعيلية .
12. انظر: ر. ستروتمان، النصوص الباطنية للإسماعيلية (بالألمانية)، 1943، الكتاب العاشر، 1، ص. 80 من النص العربي. فبالفعل، إن اسم الله لا يحيل إلى الكيان الأسمى والمبدأ الذي لا يعرف، وإنما إلى الملاك المقدس، أي المبدع الأول. عن الإله = الولاه انظر أيضا مثنوي لجلال الدين الرومي، IV، 1169، نشر نيكولسون، المجلد الثامن، ص. 156. ويشير كتاب: المعجم العربي الإنجليزي (ج. 1، ص. 156) أيضا إلى هذا الاشتقاق باعتباره من اقتراح بعض النحاة العرب: فكلمة إله (إيلوها بالعبرية)، التي لا يعرف بالضبط مصدرها الاشتقائي، والتي يعتبر البعض أن شكلها الأصلي هو "ولاه". بيد أن الحكمة الإسماعيلية لا تأخذ الأمر (أو لا تأخذه فقط) في معنى الإنسانية وهي في حالة خطر تسعى إلى الله، ولكن أيضا في معنى الله المتكشف بنفسه (الوحيد الذي يمكن للإنسان الحديث عنه)، وإذن ليس فقط في معنى الله الذي يتحسر نحوه البشر، ولكن بمعنى الله الذي هو نفسه نَفَس، أي الملاك الأكبر الأول، الذي يسعى حينه إلى معرفة مبدعه الذي عنه صدر، وهو المبدع الذي يظل غير معروف إلا باعتباره معرفة بذاته، بما أنه بالضبط ذلك الانكشاف للمبدع إلى ذاته (اسم الإلهية اشتق له من الوكّه الذي هو التحير في إدراك مبدعه). إن هذا الاشتقاق يؤكد اشتقاق آخر (انظر الهامش اللاحق) وأيضاً مناجاة من مناجيات المؤيد الشيرازي .
13. ستروتمان، المرجع نفسه،: "و (اشتق له) من الحنية التي هي الاشتقاق إلى الإدراك، والعجز يمنعه عن ذلك لجلالة مبدعه". إن الحكمة الإسماعيلية لم يكن لها أن تصوغ صياغة أفضل مفهوم "الإله التأثري"، ولا أن أن تضعنا أفضل وضع على طريق هذا السر الإلهي الذي يعتبره ابن عربي نفساً رحمانياً .
14. "اسم الإلهية لا يقع إلا على المبدع الأول". أي على العقل الأول (بالشكل نفسه الذي لا تخص به الصفات إلا المبدعات، أي العقول الملائكية التي تصدر عن الملك القدس (Logos-Archange).

15. فصوص الحكم، II، ص. 61، و ص. 245-246 (نحيل هنا على طبعة أبي العلاء عفيفي، القاهرة، 1946. الفصوص I= نص ابن عربي: الفصوص II= التعليق الرائع الذي جمع فيه عفيفي العديد من الشروح مشفوعة بملاحظات ثاقبة. انظر أيضا اصطلاحات الصوفية

لعبد الرزاق القاشاني، المطبوع في هامش شرحه لمنازل السائرين، طهران، 1315هـ، وبالأخص مادة "تجلي"، ص. 174-175. من اللائق التمييز بين ثلاث مراتب للتجليات. المرتبة الأولى هي تجلي الذات الإلهية لذاتها باعتبارها وحدة جوهرية مطلقة في أحديتها. وفي سرّ أحديتها الأصلية، لا يمكن لأي صفة أو وصف أن يحيط بها بما أنها الوجود المطلق المعطى، وأن كل ما هو غير الوجود هو لا وجود معطى (وهذه المرتبة تسمى أيضا مرتبة العماء)، انظر القاشاني، الاصطلاحات، مادة "عماء"، ص. 157-158). والتجلي الثاني، هو بالأدق مجموع التجليات التي فيها وعبرها يتجلى الحق إلى ذاته في شكل الأسماء الإلهية، أي في صور الموجودات بالنظر إلى وجودها في باطن الغيب المطلق. أما الثالثة فهي التجلي الشهودي، في صور الأشخاص الواقعيين، الذي يمنح للأسماء الإلهية وجودا عينيا. وطبعا نحن هنا لا نفعل سوى اختصار ما يتطلب العرض المستفيض.

16. قارن: إينوخ [إدريس] أو الكتاب العبري لإينوخ، طبعة أوديبيرغ، القسم 2، الفصل 118، ص. 160-164، بخصوص توالي الأسماء الإلهية وطابعها كأقانيم ملائكية.

17. انظر: أبو العلاء عفيفي، الفلسفة الصوفية لمحبي الدين ابن عربي (بالإنجليزية)، كامبردج، 1939، ص. 35-40 والمرجع نفسه، ص. 41، عن الأسماء الإنهية وقد تم تأويلها كحضرات (إلهية)، و ص. 43 وما يليها، عن صفة السميع الذي يحيل إلى الآية: (ألست بربكم). ففي هذا الحوار الذي تم في الأزل، يكون الحق في الآن نفسه المتحدث والسامع، والسائل والمجيب، يطرح على نفسه السؤال، أي يتكشف لنفسه في الصور المعقولة للكثرة (ذلك ما سيكون أساس مفهوم الأعيان الثابتة، انظر بصدد ذلك ما سبق).

18. حول هذه الأعيان الثابتة الأصلية التي هي لوازم الأسماء الإلهية، انظر عفيفي، المرجع المذكور، ص. 47-53. يصف عبد الرزاق القاشاني (شرح الفصوص، طبعة القاهرة، 1321، ص. 181) العملية التي علينا التفكير فيها هنا (شرح بيتين من القصيدة الموجودة في الفصوص I، ص. 143: " فأعطيناه ما يبدو به فينا وأعطانا "). ففي الأزل، وقبل أن يوجدنا، كنا موجودات في جوهره (في ذاته)، أي أن جواهرنا الخاصة كانت أعياننا للحالات أو الشروط الجوهرية للألوهية. فكان حينها الحق مظهرنا ومَجَلَّانا، أي مظهر أعياننا المتعددة، وهو ما يعني أننا فيه نظهر. كنا موجوداته قبل الخلق: كنا معه، لأننا كنا وجوده نفسه، الوجود نفسه الذي كانه. فكنا من نَمُّ نحن أعضاءه، سمعه وبصره ولسانه، باختصار، الأعيان الممكنة

لأسمائه. وكنا أيضا فيه "أزمنة"، بالنظر إلى كون مظهرتنا سابقة أو لاحقة، أي بالنظر إلى التنظيم الذي نحن فيه مطالبون بأن نكون المظاهر. بالمقابل، وفي حال وجودنا المحسوس المشمول بالنفس الرحماني الإيجادي، نحن الذين نكون شكل مظهره، وهو الذي يكون بصرنا وسمعنا، الخ. فالخلق ليس الانفصال، وليس انعكاسا لموجود غير إلهي، وليس فيضا بالمعنى الأفلوطيني، وإنما هو تجلٌ، وتفرقة بالتأجج المتنامي في قلب الوجود.

19. الفصوص I، ص. 112، و II، ص. 128.

20. ومن ثم فإن الموجود والمرحوم هي مصطلحات قابلة للتبادل (وطبعا من اللازم تفادي كل لعبة كلمات فجأة مع الاستعمال السائر لمصطلح مرحوم مطبقا على الميت بحيث يسبق اسمه).

21. فصوص الحكم I، ص. 177 وما يليها : II، ص. 243-244. ثمة وجهان تظهر بهما هذه الرحمة الإلهية: فهناك من جهة الرحمة المرادفة لهبة الوجود الذي يهبه الحق للموجودات تبعا لأعيانها الثابتة. وهي رحمة محررة تستجيب لحقها في الوجود ("تلك النعم التي تكفي كي تأخذ كل الممكنات معايرها" كما يقول إتيين سوريو)، والتي هي بالضبط رحمة الامتنان. وثمة، من جهة ثانية، الرحمة التي يخصص بها الرحمان عباده تبعا لأفعالهم (نظرية المعتزلة في العدل الإلهي)، أو عموما توزيع الكمالات الإلهية على العباد، والتي تسمى رحمة الوجوب (وهو ما يبرر تمييز الاسمين الإلهيين: الرحمان والرحيم). انظر الفصوص، I، ص. 151 وما يليها (وقد مكّن الله سليمان من كليهما): و II، ص. 205-207: والقاشاني، الاصطلاحات، مادة: رحمان، رحمة، رحيم، ص. 170-171.

22. إننا نلامس هنا تصورا مركزيا في ميتافيزيقا ابن عربي (والاختصار الذي يطبع تحليلنا يدفعا إلى تبيان بعض المضمرة التي إن لم نقم بذلك قد تتحول إلى سوء تفاهم). فكما أن النفس الذي يطلقه البشر يخضع للفعل الإخباري للمقاطع الصوتية والكلمات المنطوقة، كذلك نفس الرحمن، حين يخرج هذه الكلمات التي هي الموجودات، يخضع أيضا للصورة التي يتطلبها جوهرها الأزلي. فما يصورها (فاعل) هو أيضا ما هو مَصَوغ فيها (مفعول): "الحق وصف نفسه بالنفس الرحماني، ولا بد لكل موصوف بصفة أن يتبع الصفة جميع ما تستلزمه تلك الصفة... فلذلك تبل النفس الرحماني كل الصفات. فهو لها كالجوهر الهولاني: وليس إلا عين الطبيعة." (فصوص الحكم I، ص. 143-144). "فمن أراد أن

يعرف النفس الإلهي فليُعرف العالم فإنه من عرف نفسه عرف ربه الذي ظهر فيه : أي العالم ظهر في نفس الرحمن الذي نفس الله به عن الأسماء الإلهية ما تجده من عدم ظهور آثارها . فامتد على نفسه بما أوجده في نفسه : فأول أثر كان للنفس إنما كان في ذلك الجنب " (فصوص الحکم I، ص . 145) . ففي العربية، تشتق النفس والنفس من جذر واحد كما في اللاتينية (anima و animus) . إضافة إلى ذلك فإن النفس والروح (anima و spiritus) هما الواحد والآخر عبارة عن جوهر لطيف شفاف، ومن ثم نفث الروح في الجسم (من قبل الخالق نفسه في حال آدم، ومن قبل الملاك في حال عيسى) . بيد أن القرآن لم يتكلم عن جوهر روحاني عام تتعين فيه صور الموجودات في العالم . ويرى عفيفي مقابلا للنفس الرحماني النفس الكلية كما جاءت في المقالة التاسعة من مجموعة الفلسفة الهرمسية . لكن، هل تعرف متون الفلسفة الهرمسية الاشتياق أو الحنية ؟ ويوضح داود القيصري (المرجع نفسه، ص . 194) هكذا مفهوم الطبيعة باعتبارها طاقة كونية: " ونسبة الطبيعة الكلية إلى النفس الرحماني أشبه بنسبة الصورة النوعية إلى الجسم الكلي أو أشبه بنسبة جسم معين إلى الجسم من حيث هو" . وعلينا أن نلاحظ أن مفهوم الطبيعة يتجاوز كثيرا ما يعنيه في الفكر الغربي مفهوم الفيزيائي، بما أن الطبيعة تشمل أيضا كل الموجودات غير المتضمنة في الطبيعة الأولية . " وليست الطبيعة على الحقيقة إلا النفس الرحماني... الطبيعة نسبتها إلى النفس الرحماني نسبة الصور النوعية إلى الشيء الظاهرة فيه... والنفس الرحماني (أو الطبيعة) على هذا التفسير، هو الجوهر الذي تفتحت فيه صور الوجود المادي والروح : سماه النفس الرحماني... فكأنه أخذ ما ذكر في القرآن عن خلق آدم، رمزا على خلق العالم بأسره . وسماه " طبيعة" إشارة إلى أنه هو الموجود بالفعل في العالم المادجي والروحي . وقد تفتحت في الطبيعة صور العالم بواسطة النفخ الإلهي الذي سرى في الوجود، فظهرت الأجسام الطبيعية في العالم المادي، عندما سرى النفخ في الجوهر الهولاني القابل للصور الجسمانية . وكذلك ظهرت الأرواح النورية التي هي المجردات، بسريران النفخة في الجواهر الروحانية كلها، وظهرت الأعراض - التي يظهر أنه يقصد بها الصفات - بسريران النفخة الإلهية في الطبيعة العرضية التي هي مظهر التجلي الإلهي . وهو يفرق بين نوعين من السريران : سريران النفخة الإلهية في عالم الأجسام، وسريرانها في عالم الأرواح والأعراض، لأن الأول يعمل في جوهر هيلواني، والثاني في جوهر غير مادي" (الفصوص II، ص . 334-335) . الأجسام المادية تغدو ظاهرة في الكون المادي

حين يلج النفس في الجوهر المادي الذي يتلقى الأشكال الجسمانية. كما أن الأرواح النورانية التي هي الصور المنفصلة تغدو ظاهرة بانتشار النفس في كل الجواهر الروحانية. والأعراض تغدو ظاهرة بانتشار النفس في الطبيعة العارضة التي هي مكان المظهر. هناك إذن طريقان للانتشار والشمول: في عالم الأجسام وفي عالم الأرواح والأعراض. الأول يفعل في جوهر هيولاني مادي، والثاني في جوهر غير مادي. (فصوص الحكم II، ص. 334-335. بل من اللائق القول بأن الرحمة تمتد لتشمل الحق نفسه. إن الله، على عكس التصورات المعتادة، ليس رحيمًا فحسب، إنه أيضًا مرحوم، أي موضوع لرحمته الخاصة، وبما أن الاسم عين المسمى، فإن الأسماء الإلهية المتعددة هي هو، وهو وحده. وإذا كانت الرحمة الإلهية تستجيب لاشتياقها وحنيتها إلى الجواهر التي تظهرها بصورة محسوسة، فإن رحمته وسعت الحق كما تسع الخلق (انظر فصوص الحكم I، 119، II، 142). لهذا يبطل مفهوم الخلق من عدم، ويترك المكان لمفهوم التحرير. إن الوجود الذي يمنحه الحق لأعيان الممكنات هو هذا النفس الرحماني، ومن ثم استعمال عبارة الرحمة، والنفس الرحماني ونفس الرحمان في معنى الوجود (انظر فوقه، الهامش 20). فكل موجود مرحوم، أي موضوع لتلك الرحمة، لكن كل واحد يغدو بدوره رحيمًا، أي ذاتًا للرحمة (انظر فوقه، الفصل 3)، وذلك هو التأثير التفاعلي الإنساني الإلهي (فصوص الحكم II، 20، والهامش فوقه رقم 25. وقد خصص القاشاني مقالة طويلة (ص. 182) لهذا المفهوم المركزي الذي يمثل الجانب الأنوثي والأمومي للالوهية وطاقتها الخلاقة. وهو يضع اليد على التوافق بين هذا المفهوم ومفهوم النور القاهر لدى الإشراقيين أتباع السهروردي (حيث تجد أصلها في "الكفارناه" الزرادشتية)، ويوضح أنه ليس هناك ما يدعو إلى تمييز أفعال غير مصحوبة بالشعور، بما أن المعدن نفسه له شعور في الباطن. وقد بدأ أسين بالاثيوس (في بحثه بالإسبانية: ابن مسرة ومدرسته، ضمن: المؤلفات المختارة، مدريد، 1946، ج. 1، ص. 148-149) البحث الذي يستدعيه هذا المفهوم، الذي يربطه بتأثير أمبيدوقليس المنحول في الإسلام، الذي ترك آثاره أيضًا خارج مجال مؤلفات ابن عربي (انظر أيضًا لدى ابن جابريول). وحتى نقي نفسنا من أي خلط ذي طابع "مادي"، من المهم النظر في الدلالات الخمس المتحدرة من كلمة مادة: 1. مادة روحانية مشتركة بين الحق والخلق هي حقيقة الحقائق: 2. مادة روحانية، العنصر الأعظم، وهي مشتركة بين المخلوقات سواء كانت روحانية أو جسمانية (النفس الرحماني): 3. مادة مشتركة بين كل

الأجسام السماوية أو ما تحت القمرية: 5. مادة طبيعية جسمانية (مادتنا) مشتركة بين كل الصور الحادثة. من هنا يمكننا أن ندرك من غير لبس تراتبية المبادئ: 1. المادة الروحانية. 2. العقل. 3. النفس. 4. المادة السماوية. 5. المادة الجسمانية (مادة جسمنا).

23. حول هذا المظهر الثنائي، الفاعل والمنفعل، للأسماء الإلهية، انظر: عفيفي، الفلسفة الصوفية...، ص. 46 و 53. (ثمة مجال للمقارنة مع المظهر الثنائي "النكاح الكوني" في ميتافيزيقا الإشراق للسهورودي: القهر والمحبة، المرادفان للربوبية والعبودية. قارن أيضا مع حدود التراتبية الباطنية للإسماعيلية، التي يكون فيها كل واحد الحد والمرشد ومصدر المرتبة الموالية، والمحدود بالمرتبة التي تأتي مباشرة قبله. وهكذا فإن بنية كل موجود تبدو مثل وحدة اندماجية، بما أن كليتها مشكّلة من وجودها في بعده الإلهي الخلاق، أي التحقق، وبوجودها في بعده الخُلقي أي التخلق، من غير ضياع لا الواحد الذي هو اثنان، ولا الاثنان اللذين هما واحد، ذلك أنهما لا يوجدان إلا بالتعلق، أي بتراطبهما الجوهرية. إنها ليست "جدلية": بل هي أساس الفناء الصوفي باعتباره تفاعلا.

24. في سنة 1938-1939، خصصنا محاضرة كاملة بمدرسة الدراسات العليا بالسوربون، للتجربة المأساوية التي عاشها الشباب لوثر (وقد كان حينها لا يزال تحت تأثير صوفية طاوُلر (Tauler) حين اكتشافه للدلالة المفعولية. وحين واجه الآية التالية من المزمور: في عدلك أنت خلاصي أنا، أحس بشعور متمرد وبالأس: ما المشترك بين صفة العدل وخالصي أنا؟ وهكذا كان حتى أدرك اللاهوتي الشاب مارتن لوثر في لمح البصر (وهو ما سيقوم عليه لاهوته بكامله) أنه من اللازم فهم تلك الصفة في دلالتها الانفعالية، أي عدلك الذي به نحن جعلنا عُدلاء، وقد استك التي بها جعلنا قديسين، الخ. (انظر ملخص المحاضرة في النشرة السنوية لمدرسة الدراسات العليا، شعبة الدراسات الدينية، 1939، ص. 99-102). ففي الحكمة الصوفية لابن عربي أيضا ليست الأسماء الإلهية صفات تمنحها للحق كما فرضت علينا اللياقة قُبليا أن نفترضه، وإنما كما نشعر به في دواخلنا.

25. فصوص الحكم I، ص. 178، II، ص. 250، الهامش 8 (وإضافة إلى ذلك، شروح القاشاني، ص. 225-226): "فمن الجهل إذن أن تدعو الحق أن ينزل بك رحمته أو أن يهبك أي شيء، فإن الحق الذي تدعوه هو الحق الذي خلقتَه في اعتقادك وهو أنت وأنت هو، بل الواجب عليك أن تتحقق ما أمكنك بصفات الكمال الإلهي التي منها الرحمة ونحوها.

ولكنك لن تصير في يوم من الأيام الحق لأنك في الحقيقة حق أي صورة من صور الحق ومظهر من مظاهره. فإذا قامت بك صفة الرحمة (أو أي صفة أخرى) فأظهرها لغيرك تكن راحماً لا مرحوماً، وتحقق بذلك وحدتك الذاتية مع الحق". (II، 251): "والرحمة على الحقيقة نسبة الراحم، وهي الموجبة للحكم، وهي الراحمة. والذي أوجدها في المرحوم ما أوجدها ليرحمه بها من قامت به. وهو سبحانه ليس بمحل للحوادث، فليس بمحل لإيجاد الرحمة فيه. وهو الراحم، ولا يكون الراحم راحماً إلا بقيام الرحمة به. فثبت أنه عين الرحمة. ومن لم يذق هذا الأمر ولا كان له فيه قدم اجترأ أن يقول إنه عين الرحمة أو عين الصفة، فقال ما هو عين الصفة ولا غيرها" (I، ص. 179). "الحق سبحانه إذا رحم عبداً أوجد فيه الرحمة أو جعل الرحمة تقوم به بحيث يصبح قادراً على أن يرحم غيره من المخلوقات. وبذلك يصبح المرحوم راحماً. فالحق لا يوجد الرحمة في المرحوم ليرحمه بها، بل ليكسبه الصفة الإلهية التي بها يرحم غيره، وهذا لا يكون إلا للكاملين من العارفين" (II، 252). قارن مع الشرح الرائع لداود القيصري (المذكور في المرجع نفسه، ص. 253): "فإيجاد الرحمة في العبد وإعطاء هذه الصفة له بعد الوجود والوصول إلى الكمال، إنما هو ليكون العبد موصوفاً بصفة به فيكون راحماً ومرحوماً". إنها انعكاسية وتزامن للفاعل والمنفعل، ونحن نقف هنا على انبثاق ما سيشكل فكرة الأنثوي الخلاق (انظر ما سيلبي، الفصل 6). وهكذا سيكون حال صفات الأفعال كلها. ولنلاحظ أيضاً أن الرحمة وهي تتضمن كل الأسماء الإلهية، فإنها تختلف عن كل اسم من الأسماء الإلهية التي هي صفات تتصف بها الموجودات والمعاني التي تتجلى فيها. فالمعنى الذي يتخذه ظهور الرحمة في صور الأسماء الإلهية هو نفسه تجلي هذه الأسماء في صور المخلوقات، على قدر استعداد وسعة هذه الصور، باعتبار أن كل اسم إلهي هو صورة يتجلى فيها الوجود الكلي، أي الرحمة الإلهية الكونية (انظر II، 253-254، هامش 11). فكما أن كل اسم يحيل إلى جوهر مخصوص، فكذلك كل اسم إلهي هو جوهر مستقل في ذاته عن جواهر الأسماء، ويحيل إلى وضع مختلف، بالرغم من أنها كلها لها مرجع وحيد يتمثل في الجوهر الإلهي الذي يسمى بها. ذلك ما عناه أبو القاسم ابن القيسي الأندلسي بقوله بأن كل اسم إلهي إذا ما أخذ بمفرده يكون مسمى مع مجموع الأسماء (II، 254، الهامش 13). وذلك هو المعنى الذي نستعمل به مصطلح الكلية الدينية.

26. فصوص الحكم II، 249، وكذا I، 178. إن الصلاة الحققة تفصح عن إمكانات وجود

الشخص الذي يصلي ويدعو الله، أي ما يتطلب طبيعة وجوده نفسها. بعبارة أخرى، فمعناها أن به يتحقق الاسم الإلهي الذي هو مظهر له، وفيه يتمثل. إن الوعي بهذا الإمكان، هو العمل بأن يغدو هو نفسه صلاة ودعاء. (ذلك هو الدعاء بالحال، بالاستعداد، انظر فصوص الحكم II، 21-22، وكذلك I، ص. 60). أما الحال الأعلى، فهو الذي يحصل فيه المتصوف على معرفة "عينه الثابتة" بتتابع حالاتها. إنه يعرف نفسه كما يعرفه الحق (انظر، عفيفي، الفلسفة الصوفية...، ص. 53)، أو بالأحرى أن معرفته بذاته تتماهى مع المعرفة التي للحق عنه. أما عين الممكن التي لكل موجود، مثلها مثل فكرة أن الدعاء الذي ينطق به قد تحقق مسبقا (لأن دعاءه هو وجوده، ووجوده هو ذلك الدعاء، دعاء اسمه الإلهي)، فمن غير الملائم أبدا طرح المسألة بلغة جبرية. وقد أحس السيد عفيفي عن حق، أنه من الأجدى الإحالة إلى فكرة انسجام معطى، كهارمونيا ليبنتز (II، 22). آنذاك ندرك لماذا لا يكون فعل الدعاء عبارة عن طلب ناجح ولا عبارة عن أثر ناجم عن سلسلة عليية، وإنما عبارة عن تأثير وتناسب (مثله مثل صلاة عبّاد الشمس الذي لا "يطلب" شيئا، إنه من حيث هو كذلك، ذلك التناسب). عن الانسجام المعطى والتناسب، انظر أيضا، يونج،

Synchronizitat als ein prinzip akausalen Zusammenhangen, p. 83 et ss. انظر أيضا الجزء الثاني

من هذا الكتاب، الباب الثالث، الفصول من 9 إلى 11.

27. فصوص الحكم II، ص. 64، الهامش 6، وكذلك I، ص. 83.

27 أ. انظر سابقا الهامش 26.

28. الحق المخلوق في الاعتقادات. إنه موضوع خلق الحق في الاعتقاد، الذي يظهر مرارا في فصوص الحكم (انظر تعليق الفصوص 2، 65-67 على البيت القائل: لذلك الحق أوجدني فأعلمه فأوجده: أو أيضا: "الله عبارة لمن يفهم الإشارة"). انظر أيضا ما سيلبي، القسم الثاني، الباب الأول، الفصل 3.

29. فصوص الحكم I، 178، و II، 249-250: شرح القاشاني، ص. 225.

30. الفصوص II، ص. 128 (الهامش 12)، الإحالة إلى الحديث: "يجمع الله الناس يوم القيامة في صعيد واحد ثم يطلع عليهم رب العالمين فيقول ألا يتبع كل إنسان ما كانوا يعبدونه فيمثل لصاحب الصليب صليبه ولصاحب التصاوير تصاويره ولصاحب النار ناره فيتبعون ما كانوا يعبدون، ويبقى المسلمون فيطلع عليهم رب العالمين فيقول ألا تتبعون

الناس، فيقولون نعوذ بالله منك نعوذ بالله منك الله ربنا هذا مكاننا حتى نرى ربنا وهو يأمرهم ويثبتهم. ثم يتوارى ثم يطلع فيقول ألا تتبعون الناس فيقولون نعوذ بالله منك نعوذ بالله منك الله ربنا وهذا مكاننا حتى نرى ربنا وهو يأمرهم ويثبتهم". إن حال البعث عبارة عن تمثيل، أي تصوير رمزي. لكن، إذا كان الأمر كذلك، فلماذا لا يتجلى من هذا العالم في شكل محدود؟ (فلو كان من المستحيل أن يتحدد الحق بتجليه، لم يكن الأنبياء ليعلنوا عن صور ظهوره). وأن يؤمن كل عبد بربه في شكل اعتقاده الخاص، فذلك قانون تجليه (وإلا كيف سيمنح الخيال الرؤيا المحددة والمحسوسة للمحبوب؟) (انظر ما سيأتي، الفصل 5). لكن، أن ينفىها في شكل معتقدات أخرى (يكفرها) فذلك هو الحجاب. فالذوق والحدس الصوفيان يدركان أن الحق يظهر في صور كل الاعتقادات، وأن تلك التحديدات ضرورية، لأن المعرفة الشاملة لا تكون فاعلة أبدا. لكن المتصوف، حين يكون عبد اسمه الإلهي الخاص (انظر فوق، الهامش 25)، يكون في حال عبادة تفاعلية مع كل الأسماء الإلهية (انظر ماسيلي، الفصل 3، حول معنى الإنسان الكامل). إن بحثا في تصوفية الأسماء الإلهية في كتابات سابقة على ابن عربي ستجني من هذا الأخير إضاءات عن بعض النقط الغامضة: انظر مثلا الطقس الذي يتم الحديث عنه في حكاية قصيرة إسماعيلية تعليمية، حيث يشرح المؤلف للمبتدئ أنه سيحتفظ باسمه، ما دام ذلك الاسم سيكون ربه: "اسمك ربك، وأنت عبده". انظر دراستنا: التجلي الإلهي والولادة الروحية في العرفان الإسماعيلي (مجلة إيرانوس جاهر بوش، العدد 23)، زوريخ، 1953، ص. 229، الهامش، 183.

31. فصوص الحكم I، ص. 113.

32. المرجع نفسه، II، ص. 247-249، وكذلك I، ص. 117 وما يليها. الظواهر لا يمكنها أن تكون أسبابا وعللا لظواهر أخرى، فمن اللازم علة غير مادية (قارن لدى السهروردي، الفكرة القائلة أن ما هو ظلمة خالصة وحجاب وبرزخ لا يمكنه أن يكون علة لشيء آخر). وهي قد تكون تارة الأسماء الإلهية، وتارة أخرى أشياء لا وجود لها في العالم الخارجي ومع ذلك تكون علة للتغيرات، بما أن بنية كل موجود ثنائية: ظاهره الذي هو بعده المعلول الإنساني أي الناسوت، والباطن الذي هو بعده العليّ الإلهي أي اللاهوت (انظر ما سبق، الهامش 23، حيث نعود مجددا لمفهوم العين الثابتة) اللاهوت هو الفاعل، إنه الوظيفة الملائكية، وأحيانا يعين الملك جبريل باعتباره العقل الإلهي بمثابة لاهوت كل موجود. "وهو

علم غريب ومسألة نادرة، ولا يعلم تحقيقها إلا أصحاب الأوهام، فذلك يالذوق عندهم. وأما من لا يؤثر الوهم فيه فهو بعيد عن هذه المسألة".

33. انظر الهامش السابق. هذا اللاهوت يمكن أيضا إلحاقه بالملك جبريل باعتباره روحا قدسا (الفصوص II، ص. 179-180، 187)، بما أن جبريل هو الكائن الإلهي وقد تجلى في تلك الصورة، أي روحا إلهيا مُناظرا لنفس الكون لدى أفلوطين (انظر ما سيلبي، الهامش 35). لكن حين يصرح ابن عربي (1، 66) أن المتصوف الشهودي يتأمل صورة تُعكس فيه المعارف التي لم تكن لديه في السابق (قارن مع هرمس و"الطبائع الكامل" للسهروردي)، بحيث إنه يقطف من شجرة نفسه ثمرة المعرفة، علينا ألا نفضل المعنى ونتأوله باعتباره هوية ستحطم ببساطة بعدي اللاهوت والناسوت. فالهوية تقوم هذه الكلية الثنائية. إن تجربة "الملاك" بكاملها هنا محط تساؤل، سواء حين يقارن ابن عربي تجربته الشخصية مع تجربة النبي الذي عاش حضور الملك جبريل بشكل مألوف (الفتوحات المكية، مجلد 2، 325)، أو حين يقارن هذه الأخيرة مع الاستشارة الذهنية للمحبوب من قبل المحب ومع حوارهما الواقعي (الفصوص II، 95). إن معيار الموضوعية ليس هو الذي تتطلبه للأشياء الخارجية، وإنما المعيار الخاص بهذا العالم الذي ليس مرثيا إلا في علاقة التفاعل مع قوة الخيال (انظر تحته، الفصل 4). وهنا بإمكان أبحاث السيكلوجيا التحليلية أن تقينا من الفروض الرائدة الناحية إلى الانتهاء إلى الضلال والوهم. إن النموذج الأصل لا يكون مرثيا إلا بواسطة أحد رموزه: وهذا الأخير ليس اعتباطيا، إذ كل واحد يحمله مع وجوده الخاص. فهو في استعماله الخاص بمثابة القانون والواقعة القبلية لوجوده، أي عينه الثابتة. وكل واحد يحمل معه صورة ربه، ولهذا فهو يتعرف على نفسه فيه. وهو لا يمكن أن يعرف الله إلا عبر هذا الرب، أي ذلك الاسم الإلهي الذي هو عبد له. وهنا نحن بكل ببساطة نلاحظ انطباع النموذج الأصل في موجود من الموجودات. والتساؤل عن السبب يعني الرغبة في الانتقال من الرمز الحي إلى البلورة العقديّة dogmatique. إن شكل الملاك، وشجرة نفسه التي منها يقطف ثمار المعرفة، هو تلك النفس ووعيه المتعالي وجانبه الإلهي أو السماوي، الذي ليس أنه الواعي إلا جزءا ظاهرا في العالم المرثي. اللاهوت خالق لوجودي، وبالمقابل فإن وجودي يضعه في الفعل الذي فيه يضعني هو أيضا. ذلك هو وجدنا وهوانا passio المشترك وتلك هي رحمتنا المشتركة compassio، وهي وحدها التي يمكنني الإمساك بها باعتبارها عيني أي جوهرية الثابت. أما الرغبة في معرفة المزيد والصعود

من هذا الطلل المتصل بالعلة فهو من باب طلب المستحيل، فهو يعني الرغبة في معرفة العلائق الخصوصية بين الأعيان الثابتة والحق.

34. انظر دراستنا عن التجلي الإلهي...، ص. 154-162، 193-210.

35. إن الفكرة الحصرية للفناء الصوفي هي التي نستنبطها من الترابط بين الصلاة الخلاقة والخيال الخلاق، كما درسناه في الجزء الثاني من هذا الكتاب. انظر ما قلناه سابقا في الهامشين 26 و 32 عن دور الخيال في إدراك فاعلية الصلاة. يقود تشبيه ابن عربي لتجربته الخاصة بتجربة الملاك لدى النبي إلى تجميع وتحليل التعابير التي تصف جبريل الروح الأعظم باعتباره مبدأ الحياة الذي يسود في سدرة المنتهى، وباعتباره روحا محمديا وحقيقة محمدية، وتجليا ساميا للالهية، وباعتباره اللاهوت الموجود في كل مخلوق. ومن هنا يمكننا أن ندرك كيف أن أتباع ابن سينا المشرقيين قد انتقلوا من العقل الفعال إلى صورة ملك الوحي هذه من حيث هو الروح القدس، كما رأى فيها العاشقون أتباع دانتي الحكمة الإلهية أي باعتبارها الحكمة الإلهية أو العقل المفارق (انظر ما سيلبي، الهامشان 119 و 132). ولا شك إذن أن صورة جبرائيل المسيح، في إحدى مراحل العيسوية البدائية ستبدو لنا في شكل جديد.

36. فصوص الحكم I، 90 وما يليها : II، 85-86.

37. قضية ترجمة تتعلق بمطابقة أو عدم مطابقة كلمة *seigneurie* أو *seigneurité* للربوبية.

38. المرجع نفسه، II، 86-87، الهامش 3، وكذلك I، 90. إن للربوبية سرا وهو أنت، لو ظهر لبطلت الربوبية. وكما يلاحظ الشارحان داوود القيصري وبالي أفندي، كما ابن عربي نفسه في الفتوحات المكية، علينا أن نفهم فعل "ظهر" هنا باعتباره "ظهر عن"، بمعنى الاندثار، أي كمرادف لـ "زال عن". ولو فهمناه هنا بمعنى الانبثاق والانبجاس فقد نسقط في مجانبة المعنى تماما في عبارة التستري التي نص عليها ابن عربي. أما "هو" فهو ضمير الغيب، فيما تحيل "أنت" إلى عالم الخلق أي إلى الأعيان الثابتة. وفي كل الحالات فالربوبية صفة تنتفي عن الحق حين ينتفي المربوب. والحال أن الأسماء الإلهية هي الأرباب المتجلية في الموجودات. فالربوبية إذن هي عزة تتعلق بالأفعال الإلهية. من ناحية أخرى، فالمجالات التي فيها تظهر هي آثار لتلك الأسماء الإلهية، وهذه الآثار تبقى ما دامت باقية تجلياتها أو على

الأقل أعيانها الثابتة. وإذن، فإن هذه الأخيرة لا يمكنها، من حيث الجوهر، الاندثار من الوجود (بالرغم من أن أشكالها الخارجية الحادثة قد تتوقف). لهذا فإن الربوبية، وهي رهينة بوجود العبد لا يمكنها أن تندثر من الحق. وما يبقى إذن هو وضعية هي أساس الفناء أو الوحدة التفاعلية: فبدون الحق، الذي هو علة الوجود، كما بدون الخلق، أي بدوننا نحن الذين نشكل علة ظهوره، فإن بنية الوجود لا يمكنها أن تكون على ما هي عليه، والحق لن يكون لا حقا ولا رباً.

39. فصوص الحكم I، ص. 73، و II، ص. 41-42 : ولذلك قال نوح : ربّ" ولم يقل "إلهي"، القرآن الكريم، سورة نوح، الآيتان 21 و 28.

40. المرجع نفسه، II، 42 (وقد ذكرنا فوقه، في الهامش 16، بطواف الأسماء الإلهية باعتبارها أقانيم ملائكية. ومن ثم الشكل الاختلافي بين الألوهية والربوبية. ففي حين أن الأولى في حال تحول مستمر بما أن الحق يتجلى في كل شكل من أشكالها، فإن الربوبية التي تنتمي لكل اسم من الأسماء الإلهية قارة، ولا تتغير. لهذا من الأجدى في الدعاء أن نبتهل إلى "الله" بأحد أسمائه المحددة التي تلائم حاجتنا ووجودنا.

41. بخصوص التعريفات التي ستأتي، انظر القاشاني، اصطلاحات الصوفية، وبالأخص المادة الهامة "أرباب"، ص. 169 من الطبعة المذكورة. ومن ثم كان رب الأرباب هو الحق في اسمه الأسمى، أي اسم تعيينه الأول الذي هو أصل كل الأسماء وغاية كل الغايات، الذي نحوه تتجه كل الأشواق. علينا أيضا أن نأخذ بكلمة "إلهي" باعتبارها اسما إلهيا متصلا بالإنسان، والإيلية، باعتبارها اسما إلهيا متصلا بالملاك (وهو مكون من اللاحقة "ئيل" : ميكائيل، عزرائيل، جبرائيل، الخ).

42. فصوص الحكم، II، 143.

43. في سياق آخر من علم الأسماء الإلهية المتعالي هذا، يمكن مقارنة الأسطورة الجذابة المتعلقة بنشأة الكون حيث أن الأسماء الإلهية التي هي من مرتبة ثانوية، والتي هي بمعنى ما السُدنة الذين يملكون مفاتيح السماوات والأرض، تجد نفسها محرومة من إمكانية ممارسة سلطانها. لذا، فهي تلجأ إلى الأئمة السبعة للأسماء الإلهية، تلك الأسماء التي تعتبر سدنة العرش مقارنة مع الاسم الأعظم، والتي تتمكن من كسب القدرة التي تجعل منها موجدة السماوات والأرض. وهكذا فإن الأسماء الإلهية تتقاسم الأدوار وتنشئ الكون في الوجود

بعلاقاته المنسجمة المتناغمة. انظر إنشاء الدوائر، لابن عربي.

44. يجب إذن أن نفكر في شيء من قبيل "المألوه له" أو "فيه". وإلا فإن المعنى الجاري الذي تقدمه المعاجم يجعل من المألوه مرادفا للإله. انظر الفصوص I، 81، و II، 60-61 : وشرح القاشاني، ص. 73.

45. فنحن بمألوهيتنا قد جعلناه إلها. انظر الملاحظات الهامة لداود القيصري، طبعة 1299، ص. 173. والمألوهية تعني في العبودية. والمألوه هو العبد لا المعبود. ويعتبر القيصري أننا بمعبوديتنا نظهر معبوديته. وبهذا المعنى نجعل منه إلها. وفي هذا ضرب من الشطح.

46. الفصوص I، 119، و II، 142-143. فالمفهوم المتلازمان لا يمكن تصورهما الواحد من دون الآخر. فالكلية الإلهية مكونة من الحق ومن الحق المخلوق، وهذان الوجهان من الحقيقة المطلقة تؤكد بينها في الأزل الثنائية والحوار. فلا وجود للإله والمألوه، والرب والمربوب من دون الطرف الذي يشكل واحد طرفه الآخر الملازم. فالإله لا يكف مع ذلك عن أن يكون معبودا وممجّدا ومقدسا، وإن لم يكن ذلك بالمعنى الديني الإيمانى للكلمة. فحين نقول "الحق منفصل عن العالم، وهو غني عنه"، فذلك يحيل إلى الذات التي لا علاقة لها مع الوجود، لا للحق الذي هو فعلا وحقا إله ورب في مألوهه ومربوبه (أي في تأثيرته الإلهية وفي انفعاله بنفسه الذي يغدو وجدانا وانفعالنا).

47. الفصوص I، 83، و II، 67 :

ويعبدني وأعبده	"فيحمدني وأحمده"
وفي الأعيان أجمده	ففي حال أقرّبه
وأعرفه فأشهبه	فيعرفني وأنكره
أساعده فأسعده	فأنسى بالغنى وأنا
فأعلمه فأوجدته.	لذلك الحق أوجدني

ومن دون شك فإن استعمال كلمة "عبادة" سيبدو غريبا بل هرطقة ومروقا في نظر الوثوقية. لكننا هنا لسنا في مستوى الوعي الديني العام. فالحق والخلق معا في عبادة وطاعة لبعضهما البعض. والعبادة والطاعة هما الصفتان الملائمتان لوصف العبادة، والحق والخلق يعبد أحدهما الآخر ويطيعه، لأن الحق ينشر الوجود على الخلق، والخلق يظهر كمال الحق. الخلق

يطيع الحق بتحقيق أوامره، والحق يطيع الخلق بمنحه درجة الوجود التي إليها تسعى إمكاناته الثابتة (II، 65-66). انظر ما سيأتي، الهوامش 65-68، والجزء الثاني، الفصل الثالث: صلاة الإنسان وصلاة الله.

48. الفصوص II، 316، الهامش 23، وكذلك II، 212-213. يكون الفناء من الشدة بحيث إن الرب يتجلى لعبده المحب المطلوب، أي موضوع سعيه، وذلك كي يتعرف عليه ويقبل به، لأنه إذا تجلى له في صورة أخرى غريبة عن مطلوبه فإنه لن يتعرف عليه. ذلك كان حال موسى وهو يبحث عن النار، لأن النار هي الرمز المحسوس للقهر وللمحبة. ولم يكن موسى الوحيد الذي تجلى له الحق في صورة مطلوبه، فقد أكرم ابن عربي بهذه الرؤى والمشاهدات التي يحكيها في الفتوحات. انظر أيضا، الفصوص II، 228، الهامش 5.

49. المرجع نفسه، I، ص. 183 و II، ص. 261: أي أنه لفظ يفهمه يفهمه كل إنسان بحسب استعداده وعلمه بنفسه وبالعالم المحيط به. أو هو رمز لصورة اعتقاده الخاص. والله الذي هو عبارة بهذا المعنى هو الإله المخلوق في الاعتقاد الذي أسلفنا ذكره، لا الله من حيث هو في ذاته". قارن ب II، 93، وكذلك ب I، 92: كل عبد يعلن عن اعتقاده الخاص بربه الذي يطلب عونه، تبعا للمعرفة التي له عن نفسه. وهكذا تختلف الاعتقادات في الأرباب باختلاف الأرباب، بالرغم من أن كل الاعتقادات أشكال لاعتقاد أوحد، كما أن الأرباب كلهم هم صور في مرآة رب الأرباب. من ثم أيضا (II، 121، وكذا I، 106)، إذا كان اللاهوت موجودا في كل مخلوق يسيره، كما هو البعد الإلهي على سعة ذلك المخلوق، فإن ذلك لا يعني أن الإلهي يتواضع برضى بالشكل نفسه في كل مخلوق مخلوق. إنه ليس محدودا بالطريقة التي يتجلى بها لك ويصبح ملائما لبعدهك. لهذا فإن المخلوقات الأخرى ليس من الواجب عليها أن لهذا الإله الذي يطلب عبادتك، لأن التجليات تقابل لديها صوراً أخرى. فالصورة التي يتجلى فيها لك صورة مغايرة مقدار ما هي مغايرة الصورة التي يتجلى فيها للآخرين. إن سياق الفكر هنا هو أن الحق في ذاته مُنزّه عن كل صورة معقولة، محسوسة كانت أم متخيلة، لكن إذا ما تم اعتباره في أسمائه وصفاته، أي في تجلياته، فإنه مبدئيا غير منفصل عن تلك الصور، أي عن صورة معينة، و متموضع في الزمن والمكان. ذلك هو التشبيه المشروع في نظر ابن عربي، وهو المعنى الذي يتحدّر منه ويشتق، فيما يخص مفهومي التشبيه والتنزيه، تصور مختلف بعض الشيء عن ذلك الذي نجده لدى متكلمي وفلاسفة

الإسلام عموماً. فالتنزيه لدى ابن عربي هو الإطلاق، والتشبيه هو التحديد بتلك الصور التي يتمثل بها كل واحد الحق إذا ما هو أصبح قادراً على ذلك. قد يكون ذلك تنزيهاً وقد يكون تشبيهاً أو جمعاً بين الاثنين: "قاله على التحقيق عبارة لمن فهم الإشارة". وقد رأى داود القيصري في ذلك إشارة إلى الحقيقة التي تتجلى في صورة الرسل، وربما رجع بنا الأمر مرة أخرى إلى المعنى العميق للظاهرة.

50. انظر القاشاني، اصطلاحات الصوفية، المادة ص. 133 وما يليها، وانظر أيضاً ما سيلي في هذا الكتاب، القسم الثاني، الباب الأول.

51. الفصوص II، 232، وكذا I، 214. عفيفي، الفلسفة الصوفية، ص. 70 و 71 هامش 2. فالحقيقة المحمدية (سواء نعتناها بهذا الاسم أو فضلنا أحد الأسماء الثمانية عشرة التي تعدد مظاهرها، انظر ما سبق، هامش. 35، وما يلي، هامش 75) هي المؤشر الأول الذي يحيل إلى الرب، لأنها المظهر المعقول الذي يشمل أعيان الأسماء الإلهية التي تظهر في النوع الإنساني أو بالأحرى في الكون. وبما أن كل كائن هو مؤشر يحيل إلى ربه (بما أن اسمه هو "عبد ربه") باعتبار أنه المظهر الخارجي الذي فيه تتجلى كمالات ربه هذا، فإن محمداً أيضاً هو الدليل الأول المحيل إلى ربه لأنه الصورة التي فيها تتركز تجليات كل كمال من كمالاته.

52. الفصوص I، 83، و II، 66: "لذاك الحق أوجدني فأعلمه فأوجده" (انظر ما سبق، هامش 38، 45-48)، أي لكي يتكشف الاسم أو الأسماء، والصفة أو الصفات التي أسبغها علي.

53. انظر القاشاني، شرح الفصوص، ص. 94-95 (وكذا I، 91) ما ينتظره الرب من مربوبه هو أن يكون مظهر فعله وأثره. فالعبد يطبق إرادته (ويرضى بربه) بالنظر إلى قابليته باعتبارها صورة تظهر الربوبية، وهو موضوع رضى الحق بالنظر إلى كونه يُظهر تلك الربوبية. فلا فعل له غير قابليته التي تحقق مسعى ربه. لذلك فالمرضي هو أيضاً الراضي، لأن الفعل المتمثل في إعلان هذا الرب وفي تحقيق مسعاه هو فعله (باعتباره أنت، وسرّ ربوبيته). فللرب يعود الفعل باعتبار أن المربوب هو فعله ذاته. ولا يرى الرب من المربوب إلا تلك المساعدة التي يحقق بها وجود المربوب فحواه. وهكذا يرضى كل من الرب والمربوب عن بعضهما البعض من حيث هما راض ومرضي (انظر أيضاً، الفصوص II، 86، هامش 47). وهو ما يمكن التعبير عنه أيضاً بالقول بأن الرب والعبد هما الضمانة والوقاية لبعضهما البعض. فربي هذا هو الحق

الذي أحيا بالعلاقة معه، وهو الذي إليه المرجع والمآل، والذي يكفلني متى ما أوول إليه (انظر شرح القاشاني، ص. 134). العبد درع لربه من حيث أنه ناسوت وظاهر يتحمل مسؤولية سلبياته (أي التعيينات والتحديدات الإلهية، تلك المتعلقة بالإله المخلوق)، والرب درع له من حيث أنه له بمثابة اللاهوت. إنه جانب مدهش من الفناء: الرحمة الإلهية ضامن لكمالك بألوهيته التي هي ألوهيتك، أي ألوهيته المخلوقة فيك، التي هي باطنك ولاهوتك، وشرطك الخفي، الباطن والإلهي: قارن بما سبق، الهامش 10، فكرة الوجود المتعين.

54. بمعنى يحيل إلى الشطح، كما يلاحظ ذلك داود القيصري، (ما سبق، هامش 45).

55. انظر ما سبق، هامش 17.

56. انظر الفصوص I، 69، و II، 34-35.

57. المرجع نفسه، II، 35.

58. أي من الطبيعة نفسها التي لهيام الملائكة الكروبيين. انظر القاشاني، اصطلاحات الصوفية، ص. 123-124: المهيمون هم الملائكة المنغمسون في تأمل الجمال الإلهي. ويكون انغماسهم في التأمل من الحدة والشمول بحيث يجهلون أن الله خلق آدم. إنهم الملائكة السامون الذين لم يكن يخصهم أبدا أمر السجود لآدم نظرا لغيبتهم عن كل ما هو ليس بإلهي، ونظرا للولاه الذي تلقفهم فيه روعة الجمال الإلهي. أولئك هم الملائكة الكروبيون. انظر ما سيلي. الهامش 70.

59. انظر رسائل "جوانمردان". وهو مجموعة من سبعة "فتوت نامه" نشره مرتضى صراف، مقدمة تحليلية لهنري كوربان (المكتبة الإيرانية، 20)، طهران-باريس، أدريان ميزونوف، 1973. وتتضمن المجموعة من بين ما تتضمنه "فتوة نامه" عبد الرزاق القاشاني، شارح ابن عربي الذي نحيل إليه كثيرا هنا.

60. الفصوص I، 81، و II، 60، أي الإله التجريدي للتوحيد الذي لا يعرف مسألة المألوهية: "فبمألوهيتنا نجعله إلها". صحيح أنه يمكننا أن نعرف ذاتا أزلية ثابتة، لكننا لا نعرف إن كانت هي الحق، حتى يتعرف عليها أحد يشعر بأنها إلهه (أي الشخص الذي هو مألوه تلك الذات، والذي من أجله وفيه تغدو إلها، أي صورته الإلهية). إن واجب الوجود الذي تقوم الفلسفة بعزله بصفاته التي عنها يصدر مفهوم الألوهية، ليس هو الله. فلا المحرك الأول ولا واجب الوجود هو الله بالمعنى الديني. لذا من اللازم أن يلاقي كل واحد إلها يكون

هو سرّ ربوبيته، لأن ثمة فقط يوجد سرّ الخلق.

61. الفصوص I، 81، و II، 60، شرح القاشاني، ص. 73.

62. الفصوص II، 62، من غير أن يكون علينا الحديث عن "هوية" تقود إلى تحطيم سر التقاطب الثنائي بين الحق والخلق. لكن حينها (I، 82) : "يأتي الكشف الآخر فيظهر لك صورنا فيه، فيظهر بعضنا لبعض في الحق، فيعرف بعضنا بعضا، ويتميز بعضنا عن بعض. فمننا من يعرف أن في الحق وقعت هذه المعرفة لنا بنا، ومننا من يجهل الحضرة التي وقعت هذه المعرفة بنا: أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين. وبالكشفين معا ما يحكم علينا إلا بنا: لا، بل نحن نحكم علينا بنا ولكن فيه".

63. أنا سرّ الحق، ما الحق أنا. انظر عفيفي، الفلسفة الصوفية، ص. 15. ثمة اختلاف جوهرى : فالحلاج حلولي (انظر II، 190: أي أن الحق يظهر كماله الإلهي بالتجسّد في الإنسان)، أما ابن عربي فاتحادي، لكن بمعنى توحيد ملائم لمفهوم التجلي والمظهر، لا معنى التجسيد ولا الوحدة الأقتومية، وهو ما يتم تناسيه بفعل العادة. قارن ب II، 69: إذا كنت مظهر الحق، كل ما يمكن قوله هو أنه يتجلى فيّ، لا أنه أنا. بهذا المعنى فالمسيح "هو الله"، أي أنه تجلّ من تجلياته، لكن لا كما لو أن الله قال: "أنا المسيح ابن مريم". لهذا يتهم ابن عربي المسيحيين بالكفر. وهنا أيضا لنا أن نتفكّر في معنى تقاطعات مذهب التجلي والظاهرية المسيحية docétisme.

64. انظر تلك القصيدة التي تعبر بامتياز عن الفناء الصوفي في الفصوص I، 143، والفصوص II، 191.

65. نفسه، II، 190-191. قارن شرح القاشاني، ص. 283: "الحق بالوجود غذاء الخلق، إذ به قوامه وبقاؤه وحياته كالغذاء الذي قوام المتغذي وبقاؤه وحياته، فغذاء أنت بالوجود الحق لأنك النائب في ذلك عن الله، وقد تغذى الحق بأحكام الكون وصور الخلق".

66. نفسه، I، 143، و II، 191: شرح القاشاني ص. 284: "أي أعطينا الحق من قابلياتنا ما يظهر فيه بنا فينا، وأعطانا الوجود الذي به ظهرنا، فصار الأمر الوجودي ذا وجهين: نسبة إلينا، ونسبة إليه تعالى".

67. نفسه، II، 191. انظر نص شرح القاشاني المذكور سابقا، هامش 18، والهامشان 45

و 47.

وانظر أيضا I، 100، ص. 77: "أنا مهم للرب مقدار ما هو مهم لي، وأنا أساعده على الحفاظ على وجوده، وهو يساعطني على الحفاظ على وجودي". II، 178، ص. 139. أنت وأنا ولا أحد ثالثنا، فلو لم نكن اثنين لما كان الرب أبدا ربا، ولكانت السماء ستنهار". I، 200، ص. 93: "الرب فعلا عدم، ولو كان شيئا فهو لا يكون كذلك إلا في أنا لوحدي حين يختارني لنفسه". انظر القصيدة السادسة للشيبكو Szepko، المذكورة آنفا، ص. 362، هامش. 35: "الله ليس إلهها لذاته: وحدها الخليقة اختارته إلهها".

69. انظر نص شرح القاشاني فووه، هامش 65.

70. علينا العودة هنا إلى مفهوم "الحكمة المهيّمة" التي تعود إلى إبراهيم (انظر فووه، هامش 58) لنلاحظ ما يلي (الفصوص II، ص. 57-58، وكذلك الفصوص I، 80): اشتقت كلمة مهيّمة من الهيام والهيمان، من حيث هو المبالغة في العشق. هذه الحكمة المهيّمة تعود إلى إبراهيم لأن الله اختاره خليلا. والخليل هو المحب المفرط في محبته، المنذور له. لكن الأمر يتعلق هنا برموز كثيرة تُنمّذَج وتمثل شيئا يتجاوزها. فعلا فإن اسم إبراهيم يستعمل لدى ابن عربي لجعل النبي، من خلال تحويل للتاريخ المقدس، نموذج الإنسان الكامل الذي يعتبر الأنبياء والأولياء أعيانا فردية له، فيما يكون "النوع"، أي الإنسان الكامل، التجلي الكامل الخاص بمجموع الأسماء والصفات الإلهية. وإذا كان إبراهيم هو الذي اختير هنا رمزا، بالإشارة إلى كونه كان خليل الله، فليس ذلك لأن الأمر يتعلق بالخلّة (أي الصداقة)، كما يأتي ذلك في المفهوم التقليدي، وإنما الفكرة التي يوحى بها الفعل الخماسي تخلل. فباختيار هذا الاشتقاق، جعل إبراهيم تمثيلا ونموذجا للإنسان الكامل الذي تخلل الإلهي مجمل أعضائه وملكاته. وهذا التخلل يتغير حسب الموجودات تبعا للاسم والصفة الإلهية التي تتجلى فيها. فالحق والخلق يتخلّل أحدهما الآخر ويغذي أحدهما الآخر من غير أن يتم مع ذلك حلول (انظر فوق، هامش 63)، ذلك أنهما عبارتان مجازيتان. ليس ثمة من شيء مادي فعلا في تمثيل المتخلّل والمتخلّل، وإنما يتعلق الأمر برمز خالص للعلاقة بين الحق والخلق اللذين تشكل ثنائيتهما وجوبا من غير أن تتضمن الغيرية: إنهما وجهان يمتحان معا من الحقيقة المطلقة نفسها. فهما مثل الماء والإناء الذي يضمهما.

71. انظر دراستنا: التجلي الإلهي... في العرفان الإسماعيلي، ص. 142-162 (الفصل

الخاص بتحول التجليات) .

72. القرآن الكريم، سورة هود، آية 86-69: "ولقد جاءت رسلنا إبراهيم بالبشرى قالوا سلاما قال سلام فما لبث أن جاء بعجل حنيذ. فلما رأى أيديهم لا تصل إليه نكرهم وأوجس منهم خيفة قالوا لا تخف إنا أرسلنا إلى قوم لوط". بعض المفسرين (انظر، طهران، المكتبة الإسماعيلية، 1363 هـ. 1، ص. 164 في الهامش) لا يجهلون أن الأمر يتعلق بالملائكة الثلاثة جبريل وميكائيل وإسرافيل وقد ظهوروا في صورة فتیان ذوی جمال أخذ (انظر الهامش الذي يلي).

73. يمكننا القول بأن ابن عربي يمنحنا التفسير الأروع لأيقون أندري روبليف. إن "تغذية الملاك" تعني الاستجابة لهذا الرب الذي سيهلك من دوني، والذي من دونه ساهلك أنا أيضا (تلك هي الوضعية التي ستذكر بها الحكمة الصوفية الشاعر في ليلة لا تُنسى بمكة (انظر ما سيلبي، الباب الثاني، الفصل الأول). وإذا كان هذا الحق "عين الدليل على نفسه"، فذلك لأنه يتغذى من وجودي، غير أن وجودي هو وجوده الذي وضعه في. لذلك فصورة الملائكة الثلاثة تحت شجرة البلوط، كما يدعوننا ابن عربي إلى تأملها، هي الصورة الأكمل للعبادة التفاعلية. وقد تأملت المسيحية بدورها في صورة الملائكة الثلاثة هذه التمثيل الأمثل للثالوث. فحسب التحليل اللاهوتي والأيقوني لسيرج بولغاكوف (سلم داوود [بالروسية]، ص. 114-115)، يمثل كل ملك من الملائكة الثلاثة بذاته الأقوم الخاص للثالوث الإلهي الذي يحمل بصماته (بالشكل نفسه الذي تُطابق فيه التراتبية الثلاثية للمراتب الملائكية لدى دونيس Denys الشخصيات الثلاث للثالوث. فعلى هذا الإدراك تنبني التقاليد الأيقونية التي ظهرت في الكنيسة الروسية في نهاية القرن 15، مع الأيقون الشهير للقديس أندري روبليف، الذي صُوّر بإشراف من القديس نيكون، أحد تلامذة القديس سيرج. ومن المحتمل أن يكون التلميذ هنا قد أنجز وصية روحية، أي سرّ القديس جورج وسره عن الثالوث. انظر المرجع نفسه، ص. 115، للتعيين الاسمي للملائكة الثلاثة المطابق للتعيين الذي لم يكن مجهولا من قبل مفسري القرآن (انظر الهامش السابق، وعن المعنى العام للثالوث لدى ابن عربي انظر: عفيفي، الفلسفة الصوفية، ص. 87-88). إذا لم نستطع القول بأن هذا التقليد التصويري الأيقوني كان مجهولا تماما في الغرب، فمما له دلالة أنه لا يظهر إلا في أماكن تنتمي للتقليد البيزنطي (القديس فيتال برافينا، والقديس مارك بالبندقية، والقديسة مريم الكبرى

74. الفصوص I، 84، والفصوص II، 67. "ولما كان للخليل هذه المرتبة التي بها سمي خليلاً لذلك سنُّ القرى، وجعله ابن مسرة مع ميكائيل للأرزاق، وبالأرزاق يكون تغذي المرزوقين. فإذا تخلل الرزق ذات المرزوق بحيث لا يبقى فيه شيء إلا تخلله، فإن الغذاء يسري في جميع أجزاء المغتذي كلها وما هنالك أجزاء فلا بد أن يتخلل جميع المقامات الإلهية المعبر عنها بالأسماء فتظهر بها ذاته جل وعلا". فإبراهيم ليس الوحيد الذي يغذي الحق بظهور أعيانه ومحدداته. فحين يريد الحق الغذاء فكل الوجود يكون غذاءه. لكن إبراهيم ونظائره يقدمون هذا القرى بالطريقة الأكمل. وابن عربي هو الذي يلاحظ أنه لهذا السبب جعل ابن مسرة إبراهيم مع ميكائيل للأرزاق. وهنا ثمة إحالة إلى مسألة العرش (انظر أسين بالاثيوس، ابن مسرة ومدرسته، المختارات، ج. 1، مدريد 1946، ص. 95 وما يليها). فمن بين حملة العرش الثمانية يسند آدم وإسرافيل الأجسام (الصور)، وجبرائيل ومحمد هما سندا الأرواح، وميكائيل وإبراهيم سندان لما "يغذيهم"، ومالك ورضوان للجزاء والعقاب. ويعلق القاشاني (ص. 122): وجعله ابن مسرة مع ميكائيل ملك الأرزاق وقال: إن الله آخى بينه وبين ميكائيل. فقد أقام الحق علاقة أخوة بين ميكائيل وإبراهيم باعتبارها تمثيلاً للإنسان الكامل. ويصدد هذا الترابط بين الملائكة والأنبياء، انظر دراستنا: الكعبة باعتبارها سر الحياة الروحية في مؤلفات القاضي سعيد القمي، مجلة إيرانوس، ع. 34، 1965، ضمن كتابنا: البيت الحرام والشهود.

75. لا يمكننا هنا إلا أن نذكر بالملامح العامة لهذا المفهوم. فالإنسان الكامل هو المظهر الكامل لمجموع الأسماء الإلهية. إنه، في المرتبة الأولى، الموجود الذي يسمى تارة الروح الأعظم، وتارة الحقيقة المحمدية، وتارة أخرى جبريل العقل الأول الصادر عن النفس الرحماني القائم في سدرة المنتهى (انظر الفصوص II، 187، وكذا، I، 142). إنه نظير العقل الأول Nous لدى الأفلاطونيين المحدثين، والمطاع لدى الغزالي، والملك المقدس أو العقل الأول لدى الإسماعيلية، واللوغوس في اللاهوت المسيحي: إنه الروح القدس باعتبارها قوة كونية (انظر ما سبق، هامش 35). وقد أشرنا آنفاً إلى الكيفية التي تنصاغ بها الرابطة الشهودية مع شخصية النبي (الذي يحمل فعلاً اسم عبد الله باعتباره نموذجاً للإنسان الكامل) على نموذج العيسوية الباطنية. فالسؤال المزدوج في نصنا يحيل إلى طبقة من الناس من بين

الروحانيين باعتبارها تنتمي إلى فئة الإنسان الكامل أو تسعى إلى أن تكون من بينها. انظر عفيفي، الفلسفة الصوفية، ص. 77-85. وعن الدور البارز لجبريل باعتباره ملاكا وروحا قدسا وملكا للسلالة البشرية في فلسفة وروحانية الإشراقيين انظر بالأخص :

. Sohrevardi, L'Archange empourpré, 15 traités traduits et présentés par H. Corbin, Fayard, 1976.

76. انظر الملاحظات الوجيهة لعفيفي (II، 88-89، هامش 5): أهل الله ينكرون التجلي في الأحدية. فكل موجود هو صورة خاصة من الكل المطلق: وهو ليس الحق، وإنما الحق يتجلى فيه في صورة هي صورته. أما الأحدية فهي لا تتضمن أبدا تجليا لنا. فمن التناقض القول: لقد شاهدت الله في أحديته، لأن المشاهدة علاقة بين المشهود والشاهد. فما دام الوجود يدوم لي، فثمة اثنتان لا أحدية. إن ابن عربي ينكر كل إدراك للوحدة الوجودية في الدنيا (وهو من ثم ينكر كل وحدة "وجودية"). إنه لمن باب البلاهة القول في نظره أن العبد، في حالة الفناء، قد صار الحق، لأن "الصيرورة" تتطلب الثنائية وهذه الأخيرة تنكر الوحدة. ففعلا ثمة فرضية فلسفية، وفطرة العقل وراء مذهب وحدة الوجود، لا التجربة أو الذوق الصوفي. وإذا كان ابن عربي يقول بأن الوجود واحد، فليس لأن ذلك قد تكشف له في حال صوفي. فتلك الوحدة مقدمة فلسفية لا تتطلب البرهان. ومهما سعى البعض إلى الزعم بأنهم اتحدوا بالله أو فنوا فيه، الخ، فإن الحدث الذي يصفون هو حدث تمّ لا محالة في الثنائية. فطالما وصف الناس الحق وتحدثوا عن أنفسهم، فإن الأمر يكون كذلك. لكن الوعي بثنائية العارف والمعروف شيء، وتوكيد ثنائيتهما وتأسيسها شيء آخر. بعبارة أخرى، إذا كان من الممكن الحديث هنا عن وحدة الوجود، فذلك بمعنى وحدة فلسفية للوجود تقول بالشرط المتعالي للوجود، و فقط لأن وحدة الوجود تلك هي بالضبط الخطاطة اللازمة للتفكير في الفناء الصوفي باعتباره وحدة تفاعلية، أي أساسا وضعية حوارية، ذلك أن الوحدة هي كل مرة وحدة هذا الثنائي، وهي ليست في مرحلة ثالثة ستنحل فيها الاثنينية، باعتبار أن هذه الأخيرة هي الشرط الذي يتطلبه الحوار الذي يحقق أمنية القائل "أنا كنز لم أعرف، فأحببت أن أعرف". إن وحدة الوجود الفلسفية هي هنا الوسيلة المفهومية الضرورية لوصف هذا التلازم الدائم بين الحق والخلق (انظر ما سبق، هامش 68، مفارقات أنجيليوس سيلبيوس ومقارنتها بمفارقات ابن عربي)، باعتبار أن وحدة الاثنين قد تم تذوقها في تجربة صوفية لا يمكنها أن تكون ولا هي كانت تجربة وحدة وجود صوفية، أو وحدة وجود "وجودية". فنحن عادة ما ننسى التمييز بين

الاثنين، وذلك هو معنى مقولة "أنا سرُّ الحق" التي جاءت لتعوض مقولة "أنا الحق". انظر فوفه، هامش 63، وهامش 23 و 25، في معنى كلمة الديانة الكلية *kathénothéisme*.

77. انظر عفيفي، الفلسفة الصوفية...، ص. 81 و 85، حيث يطرح المشكل بشكل جيد. لا يلزم الخلط بين الجانبين بالرغم من أن ابن عربي، وهو لا يتناسى الطرفين، لا يقدم دائما التوضيحات الكافية في ما يميزهما. فثمة النظرية الميتافيزيقية القائلة بأن البشرية هي الكشف الأكمل للصفات الإلهية كلها، وثمة النظرية الصوفية القائلة بأن بعض الناس، الذين يدخلون في فئة الإنسان الكامل، يبلغون مرتبة الوعي حيث يعبرون عن معنى وحدتهم مع الواقع الإلهي. وبهذا الإنجاز ترتحن حقيقة الإنسان الكامل باعتباره كونا أصغر فاعلا. لكن، على هذه الحقيقة الكونية الصغرى بدورها، حين يتم الحديث عن الإنسان الكامل كمبدأ كوني، أن تقود إلى عدم الخلط بين حقيقة الحقائق (أي الجوهر المحمدي، والعقل الأول *Noûs*، والروح القدس) ومظاهرها المحسوسة، أي تلك المرتبة من الناس (كالأنبياء والأولياء) الذين يدخلون في فئة الإنسان الكامل.

78. الفصوص II، 87-88 هامش 4، وكذا، I، 91: "كل موجود عند ربه مرضي"، أي أن كل موجود، من حيث هو مظهر أحد الأسماء أو الأرباب، مرضي لدى هذا الرب، لأنه "سر ربوبيته". وطبعا من المهم هنا التمييز بين كون العبد مرضيا لدى ربه، وكونه مرضيا في نظر الشرع أو العوائد. ففي الحالة الأولى، يكفي أن يكون العبد مظهر فعل ربه، وأحد المظاهر التي فيها يتحقق معنى كل اسم إلهي. وفي الحالة الثانية، عليه أن يكون متوافقا مع المعايير الدينية والوضعية والأخلاقية للوقت. لكن المتمرد ومن لا يتوافق مع العوائد العامة يمكنه أن يكون راضيا عن ربه لا عن العوائد، ومرضيا لدى ربه لا لدى آخر، لأن كل موجود، في مجموع الأسماء، يأخذ ويعطي ما يؤاتي طبيعته واستعداده. فالأسماء الإلهية لا تظهر في الموجودات إلا بمقدار ما تتطلبه إمكاناتها الثابتة.

79. ويتابع النص القرآني "وادخلي في عبادي" (سورة الفجر، 32)، أي في عداد أولئك الذين تعرف كل واحد منهم على ربه، ولم يبحثوا سوى عما شملهم منه.

80. الفصوص، ص. 92. إنها جنة العارف، لا المؤمن لأنها متعة روحانية. وهنا تتبدى الوحدة الثنائية، أي وحدة الحق والخلق.

81. المرجع نفسه. فأنت عبد وأنت رب لمن له فيه أنت عبد

وأنت رب وأنت عبد لمن له في الخطاب عهد

فكل عقد عليه شخص يحلله من سواه عقد

ثمة معرفة مزدوجة . أولا : معرفة الحق بالخلق، وهي معرفة الفلاسفة والمتكلمين . ثانيا: معرفة الحق بالخلق في الحق . فالأولى تفكر الإنسان في ذاته باعتباره كيانا عارضا . وهي تواجه بين صفات الإنسان (حادث، فان، متغير، تابع) بصفات الوجود الضروري (الأول والآخر، والأعلى والقدوس) هذه المعرفة، باعتبارها في الآن نفسه معرفة خارجية للإنسان، ومعرفة دونية لله، قد ترضي العقل، غير أنها لا تطمئن القلب، ذلك أنها لا تعمل سوى على طرح سلسلة من الصفات السلبية. أما الثانية فهي الأشد اكتمالا. فهي تتوَلَّد عن التأمل الاستبطاني، الذي يستكشف عمق صفات النفس . وهذه الأخيرة تدرك أنها تحقق فعلا شكلا من أشكال التجلي فتعرف حينها نفسها من حيث أن الله يظهر فيها. ففي المعرفة الأولى يعرف الإنسان نفسه باعتباره مخلوقا لا أكثر. أما في الثانية فإن النفس تعرف أن وجودها هو في الآن نفسه حق وخلق.

82. لكل موجود وجهان : العبودية والربوبية. فهو عبد بمعنى أنه المحل الذي تظهر فيه صيغة أحد الأرباب أو الأسماء الحسنى، وكل واحد منها يعرف أو يتعرف على ربه الخاص ويتأمل جوهره الخاص وذاته، ويتفكر في صفاته. تلك هي المعرفة الأولى (المناظرة للمعرفة الموصوفة في الهامش 81 فوقه، لكن مع اختلاف أن هنا ثمة فكرة رب شخصي وخاص، أي الاسم الإلهي لربي). وفي وجه آخر، يكون كل موجود ربا لربه. وذلك هو معنى البيت المستشهد به فوق: "فأنت عبد وأنت رب لمن له فيه أنت عبد"، ذلك لأن صيغة العبد تظهر في الرب، أي في الاسم الإلهي المتجلي فيه.

83. انظر ترجمان الأشواق، ترجمة نيكولسون، ص. 66-70، وطبعة بيروت، ص. 38-40.

الباب الثاني

84. اعتمد المؤلف في النص الفرنسي على: ترجمان الأشواق، الذي نشره في النص العربي والترجمة نيكولسون، بلندن عام 1911، ص. 10 وما يليها. قارن مع كتاب : ذخائر

الأعلاق ، شرح ترجمان الأشواق، بيروت، 1312. وقد ألف الشرح ابن عربي نفسه لأسباب بسطناها في مقدمة هذا الكتاب وسنعود لها لاحقاً (في الهامش 88). بيد أن نيكولسون لم يترجم للأسف في الطبعة القيمة للكتاب التي نشرها سوى مقاطع من ذلك الشرح. وسيكون من المفيد تقديم ترجمته الكاملة بالنظر إلى أهميته البالغة إذا نحن رغبتنا في اتباع خطوات الفكر الرمزي لابن عربي، هذا علاوة على الفصل الذي يقدمه هذا النص الصعب مشروحاً من قبل صاحبه. وقد قدم أسين بالاثيوس في كتابه: الأخريات الإسلامية في الكوميديا الإلهية، الترجمة الإسبانية لمقطع طويل من الاستهلال، وترجمة لصفحة من الفتوحات المكية تشير إلى كتابة الشرح، في كتابه: الإسلام المتمسح، مدريد، 1931، ص. 95-96. أما نحن فنعتمد طبعة دار صادر ببيروت، ب.ت.

85. في هذين السطرين، نحن نتبع تعابير أسين بالاثيوس الباذخة. لاحظ التعبير القرآني "البلد الأمين" (التين، الآية 3)، وقارن استعماله الرمزي لدى الإسماعيلية (بلد الإمام حيث يحتفظ بالحجر الشريف، لا في الكعبة المشرفة الواقعية وإنما في مكة السماوية للملائكة)، و. إيفانوف، ناصر خسرو والإسماعيلية (بالإنجليزية)، السلسلة الإسماعيلية، 5، بومباي، 1948، ص. 23-24، وكذا دراستنا: الدراسة التمهيدية لكتاب "الكتاب الجامع للحكمتين" لناصر خسرو، المكتبة الإيرانية، المجلد 1، طهران-باريس، 1953، ص. 32-33.

86. إحالة إلى الشرح الذي يحمل عنوان: ذخائر الأعلاق.

87. أي بالأساس أسماء النساء المشاهير في الشعر الغزلي العربي. إنها تمثيلات واضحة: فإذا كانت بلقيس ملكة سبأ وسلمى، باعتبارهما تمثلان التجربة الصوفية لسليمان، اسمين آخرين للفتاة نظام من حيث صورة الحكمة، فإن علاقة مثالية ودالة تقوم هنا بين هذه الحكمية و"الحكمة السليمانية" ومجامع الحكم والأمثال التي كانت مصدراً للحكمة الصوفية في المسيحية.

88. يذكر ابن عربي أن شرحه للديوان جاء بسبب أن الولد بدر الحبشي والولد إسماعيل ابن أسود كبير وهما مريدان له، هما اللذان أخطراه بالأمر. فشرع في شرح الديوان، وقرأ بعضه بحضور جماعة من الفقهاء وتحكيم القاضي ابن العديم. فلما سمعه المنكرون تابوا إلى الله ورجعوا عن الإنكار على المتصوفة وما يأتون به في أقاويلهم من الغزل والتشبيب وهم يقصدون في ذلك الأسرار الإلهية. وليس لنا أن نندهش إذا ما وجد أكثر المتزمتين من بيننا

وحتى يومنا هذا وللأسف منافسين له في ندمه أو على الأقل في شكّيته. فلم يعد ثمة من نقاش نظري ممكن إذا كان المرء، تحت تأثير تقاليد فكرية عريقة، هو نفسه غريبا عما سيسمى بالفارسية "هام دامي" (أي تزامنا للروحاني والمحسوس)، وإذا ما أصر المرء على المعارضة بين "التصوف" و"الشبقية" *sensualité* (وهما مفهومان لا يصمد معناهما التعارض الذي نمنحه لهما إلا لأننا نكون قد كسرنا العلاقة الموجودة بينهما). فتواطؤ المحسوس والروحي هو ما جعل منه ابن عربي وجلال الدين الرومي خاصية إسلامهم، أي الإسلام كما يفهمانه ويعيشانه. وقد اعتبر أحد شيوخ هذه الطريقة، روزبهان البقلي الشيرازي (ت. 1202)، الذي تحدثنا عنه سابقا، أن الجمال لا يدرك كتجلل إلا إذا عيش العشق الرباني في عشق إنساني يحوله. وقد تحدث ابن عربي بتفصيل عن الرموز المفضلة لديه كالأطلال، والربوع والرحل، والزهر، والغيم، والرعود، والطريق، والربى، والغياض، والصحب، والدمى، والكعابت النهد الطالعات كالشموس (الذخائر. ص. 5).

كلما أذكره مما جرى	ذكره أو مثله أن تفهما
منه أسرار وأنوار جرت	أو علتُ جاء بها رب السما
لفؤادي أو فؤاد من له	مثل ما لي من شروط العلما
صفة قدسية علوية	أعلمت أن لصدقي قدما
فاصرف خاطر عن ظاهرها	واطلب الباطن حتى تعلما.

ومن دون أن نشكك في صدقية شروح ابن عربي ولا في وجاهتها، فإنها مع ذلك تشابه الشروح التي أضيفت للقصاص الروحانية لابن سينا والسهورودي (انظر كتابنا: ابن سينا والحكاية النبوية، طهران/باريس 1954، المجلد 1، ص. 34 وما يليها). وفي الغالب الأعم، فهو مطالب بذلك، إذا ما هو أراد أن يدعو الآخرين إلى أتباعه، وإلا فإنه سيجد نفسه معرضا لسوء الفهم من قبل كل من ليست لهم الكفاءة لذلك. وعلينا بدورنا أن نفك ما استطاع المؤلف أن يسجله من تجربته الحميمة على الورق. ولهذا الغرض، علينا أن نسير في الطريق نفسه في الاتجاه المعاكس، كي نعتز بعيد ذلك وتحت إشارات الحكاية على ما شعر به المؤلف قبل أن يسجل ذلك، ولكي نخترق بذلك أسراره. لكن الشرح يبدو المرشد الأول والضروري في الغالب الأغلب. انظر أيضا، في الإسلام الإيراني... مجمل المجلد الثاني، وأيضا: رسائل السهورودي، المذكورة آنفا في نهاية الهامش 75.

90. ولهذا السبب يبرر ابن عربي صور الحرب باعتبارها إشارات للأسرار الحكمية. والحقيقة أنه لم "يلجأ" إلى الإشارات كما لو كان بصدد بناء نسق، بل إنه قد أدرك تلك الصور بشكل داخلي. وعلينا أن نستحضر في أذهاننا فينومينولوجيا الحب التي أرساها بكاملها (انظر ما سبق، الفصل 5)، ومقطع التجارب الرؤيوية التي تخترق مجمل حياته الصوفية الشخصية (والتي تشغل بشكل موضوعي ذلك الخيال الخلاق الخاص بالعارف، ذلك الذي تعينه كلمة الهمة أي الطاقة الروحانية أو قوة القلب على التركيز، والذي سنصادف تفاصيل عديدة تخصه أدناه، في القسم الثاني، الفصل 7). وكان يتجلى للشيخ للحظة طويلة كائن غاية في الجمال هو محبوبه (انظر الفتوحات...، طبعة صادر، مجلد 2، ص. 325 : وسيأتي ذكر هذا المقطع فيما بعد، في القسم الثاني، هامش 327). وهو يقارن هذا التجسد بتجسد جبريل للرسول، كما أنه يشير إلى حديث الرؤية في صورة فتى. ويشير أسين بالاثيوس عن حق إلى رؤيا دانتي وهو يتأمل في الحلم فتى يلبس عباءة بيضاء جالسا بحانبه في وضعية تفكير. وعلينا أن نذكر أيضا بالفتى الفائت الذي تراءى للعارف له فجأة لحظة الطواف على الكعبة والذي يخفي كيانه كل الأسرار التي سيعرضها كتاب الفتوحات المكية، انظر القسم الثاني من هذا الكتاب، الباب الرابع، الفصل 13 (...).

91. انظر طبعة بيروت، ص. 6. فالعلاقة بين الطواف حول المركز ولحظة التجلي من الدلالة بمكان. قارن مع الحكاية السينوية لحي ابن يقظان : "فبينما نحن نتطواف، إذ عن لنا شيخ بهي قد أوغل في السن وأخنت عليه السنون وهو في طراء العز". أما بخصوص الليل باعتباره زمن هذه الرؤى، قارن مع السهروردي: رسالة حفيف أجنحة جبرائيل وحكاية الغربية الغربية.

92. منذ البدء يتأكد التحول الذي يتم من خلال الإدراك الشهودي. فالأمر لا يتعلق بفتاة إيرانية في بلاد العرب وإنما بأميرة إغريقية (رومية) ومن ثمة مسيحية. وينكشف سر هذه السمة فيما بعد في الديوان (انظر فيما بعد الهامش 99 : هذه الحكمة من سلالة عيسى لأنها هي أيضا من طبيعة إنسية وملاكية في الآن نفسه: ومن ثم تأتي الإحالات إلى الدمى أو التصاوير من المرمر التي شوهدت في الكنائس المسيحية، ومعها الإحالات العديدة إلى شخصه).

93. انظر طبعة دار صادر، ص. 127 :

"نظمت نظام الشمل فهي نظامنا عربية عجماء تلهي العارفا"

تلك التي تعتبر الفتاة نظام تجليا لها. فبين عالم الأخلاط والمشهودات المطلقات ثمة حرب هوى لأن العالم في حاجة إليها ويتشوق إليها، لأن لا حياة لموجودات هذا العالم إلا بالشهود والرؤية. فعالم الطبيعة يحجب عن المتصوفين إدراك هؤلاء المشهودات، وهكذا فإن الحرب لا تتوقف. ويعلن الأحمر القاني أمور الغيب الموجودة فيها.

94. تهيم فيها الأرواح، الشرح. انظر أيضا فيما سبق الباب الأول، الهامش 58 و70 عن الملائكة المهيمين، والحكمة المهيمية لإبراهيم.

95. انظر ما سبق، الباب الأول، الفصل 3، ص. 106.

96. طبعة دار صادر، ص. 6.

97. هذا البرهان الدقيق من الجمال بمكان، بما أنه ينتهي إلى أن يخرج بوجود الروحاني اللامرئي من دائرة الشك أو التشكيك ما دام المرء يعيش في بواطنه هذا الفعل : فالاعتراف بأن قلبك مملوك أو مربوب من قبل هذه اللامرئيات يعني الاعتراف بها باعتبارها ذواتا فاعلة ومهيمنة : فالأنا الذي يكون موضوعا للكوجيطور cogitor (لا للكوجيطو) مُتأصل في صلب الموجود الذي يفكره ويعرفه : ومن ثم فإن معرفتك لنفسك تعني معرفة ربك لأن ذلك الرب هو الذي يعرف نفسه فيك.

98. في تلك الليلة الروحانية التي تم فيها التعبير عن تلك الضرورة الكلية التي تنحل معها كل الشكوك، والتي ينبغي على كل متصوف أن يتأملها ويتفكرها، لم يبق للشاعر سوى أن يطرح السؤال : "فقلت : يا بنت الخالة ما اسمك؟ قالت قرّة العين. فقلت : لي، ثم سلمت وانصرفت، ثم إنني عرفتها بعد ذلك وعاشرتها فرأيت عندها من لطائف المعارف الأربع ما لا يصفه واصف". ولم يكن من الضروري للشاعر أن يقيم المقام بمكة إلى الأبد كي تظل صورة تلك "الحكمة" خفية الحضور في تجربة حياته بكاملها.

99. صورة الحكمة لدى ابن عربي : سيكون من المفيد إعادة تشكيل تلك الصورة مثل سيفسء مكوناتها المتنافرة (عن قصد) في القصيدة. وكاستهلال (لا نجرؤ على نعته بالمختصر) نشير إلى ما يلي : الأمر يتعلق بالأساس بالوقوف عند الرابط بين التدايعات الذهنية التي يقوم بها الخيال. فالنبي سليمان إن لم يكن لدى شيخنا هو المؤلف التقليدي للأدب الإنساني التوراتي، فهو على الأقل النبي الذي تتمثل فيه ملكة "الحكمة الرحمانية" (انظر

فصوص الحكم، الفصل 16)، أي بكلمة واضحة الديانة الحكمية للعاشقين وأرباب الهوى. ومن ثم يأتي التدخل منذ بداية القصيدة بلمحات قرآنية من شخصية بلقيس ملكة سبأ (ترجمان الأشواق، ص. 15 وما يليها). غير أن بلقيس، بالنظر إلى ولادتها (من جني ومن امرأة)، ملاك وامرأة دنيوية. إنها بذلك عيسوية المحتد، لا عيسى مذهب المجامع المسيحية وإنما عيسى "عيسوية الملاك" التي نادى بها ظاهرية العرفان المسيحي أو المحسوبة على العرفان، وهي ذات دلالة عقلية عميقة: فيعيسى تولد عن الروح الذي نفثه جبريل الروح القدس في العذراء أمه، وهو كان في شخصه تمثيلاً لملاك في صورة إنسية. هذه الحكمة العيسوية التي تقتل بلحظها تحيي الموتى بجمال نظرتها كما لو كانت هي نفسها عيسى المسيح. إنها النور مشخصاً في مصدره الرباعي أي الكتب الأربعة التي تصفها آية النور المشهورة (سورة النور، آية 35). وبما أن هذه الحكمة الملائكية أو الحكمة العيسوية من "سلالة عيسى" فإنها تنتمي إلى بلاد الروم. إنها الوجود الأنوثي لا فقط كتجلٍ وإنما كمصدر لتجليات مثلها في ذلك مثل "ديوتيميا" لدى أفلاطون). وشاعرنا يحييها باعتبارها صورة من الصرح الأنوثي:

"أسقف من بنات الروم عاطلة ترى عليها من الأنوار ناموساً" (نفسه، ص. 17).

إن التناسب الديني الموحد للأديان والشرائع الذي يعرفه العاشق (انظر فوق، الباب الأول، الفصل 3) يجد مبدأه في أسقفية الحكمة لأنها: "إن أومات تطلب الإنجيل تحسبها أقسة أو بطاريقا شماميساً" (ص. 18)،

أي أننا سنكون بحماس خدام الإنجيل نؤيده ضد ما ألصقه به بنو البشر عن خطأ. "أسقف رومية" تدين بمسيحية من النوع الذي يفهمه ابن عربي، هذه الحكمة العذراء المقدسة قيلت "من غير حلية"، أي حين نفكرها لا من حيث هي متحلية بزينة الأسماء والصفات الإلهية وإنما باعتبارها الجوهر الخالص و"الخير الخالص"، بالرغم من أن الصبوحات المحرقة للوجه الإلهي تظهر بها ومن خلالها. لهذا فإن الجمال باعتباره تجلياً بامتياز موسوم بخاصية إلهية قدسية. وفي القدسية الخالصة تكون الحكمة "وحشية ما بها أنس"، وفي "بيت خلوتها" تنتصب أضرحة أولئك الذين ماتوا بعيدين عنها وهي تتعاطف مع غمة الأسماء الحسنی وتمنحها الوجود. إنها إشارة إلى مجاهدات المسعى التصوفي، وانتظارات المتصوف التي تتخللها لقاءات وجد هاربة. وبما أن الحكمة مرشد يقود المتصوف دائماً نحو العلى، حامية

إياه من الشرك الميتافيزيقي، فإنها تظهر له تارة امرأة رحيمة ومؤاسية، وتارة قاسية وصامتة. الصمت وحده يستطيع "الكلام" وتعيين العلي. والمتصوف يتعرض لمحنة دانتني وهو يتمنى أن ترد عليه بياتريس السلام، لكن لا أحد يستطيع أن يفرض القوانين على "الدمى البيضاء" من المرمر. فهي فعلا جمال التجليات السلیمانیة والنبویة، ذلك أنها لا ترد بخطاب منطوق لأنها لو فعلت ذلك لكان خطابها غير جوهريها وغير شخصها. إن ورودها وظهورها مطابق لمنطوقها، فهي المنطوق والقول نفسه، وثمة يكمن نمط تجليها. وذلكم هو سماعها، وتلك هي خاصية هذه المرتبة الصوفية. وللأسف فإن على المتصوف أن يرحل في الليل بكل تلك الأنشطة التي تجعل منه كائنا من لحم ودم، وحين يعود لسره تكون الحكمة الإلهية قد ابتعدت. لكن ها هي تبتسم له فلا يعرف أي برق منهما يشق الدجى. إنه توحد إدراكي، فهل يتعلق الأمر بالمرأة الواقعية؟ هل هي الواقع الإلهي التي هي صورة له؟ إنه اختيار صعب زائف لأن الواحدة منهما لا يمكن معاينتها من غير الأخرى، وتلك هي الحكمة الدنيوية باعتبارها حكمة متجلية، تلك التي لا تبرح قلب المشغوف، كما لا يبرح جبريل ملك الوحي الرسول. إن الإحساس بالجمال الإنساني في الكائن الأنوثي باعتباره تجليا (انظر ما سيلبي، الفصل 6) يعني الإحساس به في الطابع المزدوج، للجلال الذي يثير الرهبة، والجمال الذي يثير الوجد، وهو تزامن الحق المحجوب والإله المتجلي. ومن ثم فإن الإحالات إلى الجمال الباهر للفتاة نظام وحكمتها العظيمة تراكم دائما طابعا قدسيا باهرا، وطابع الجمال الصارم والمقدس للحق، وطابع الجمال الرحيم واللطيف "للرب الأنوثي" الذي يغذيه العاشق بعبادته، التي هي بدورها تتغذى من جماله. إن سيدة الحكمة هذه لها كرسي (الأسماء الحسنی ومراتب الوجود التي يلزم صعودها) وفصاحة (رسالتها النبوية). فقد مثل ابن عربي كل المعارف الصوفية في النظام ابنة الشيخ، العذراء البتول (وهما الصفتان الممنوحتان لمريم وفاطمة الزهراء)، المرأة الفارسية من بلاد أصفهان التي جاءت لبلاد العرب، ولم تبق محبوسة في موطنها الأصل. وأخيرا هذا التعجب:

"والله ما خفت المنون وإنما خوفي أموت فلا أراها في غد" (ص، 94)

إنه ليس خوفا من من وداع دنيوي، فالتعجب يدخل في نظرة قدسية للجلال. والموت يعني الانصياع لهذه النظرة بما أن المرء لم يكن قادرا عليها. أما لدى الروحاني الذي حصلت له تلك الملكة الإلهية، فإنه ليس ثمة من نقطة فيما وراء الأشياء لا يستطيع اتباعها.

100. الفتوحات مجلد . 2، 326. قارن مع آسين بالاثيوس، الإسلام المتمسح، ص . 462-

.463

101. المرجع نفسه. قارن بالفتوحات، مجلد . 2. 324. "وألطف ما في الحب ما وجدته، وهو أن تجد عشقا مفرطا وهوى وشوقا مقلقا وغراما ونحوها وامتناع نوم ولذة بطعام ولا يدري فيمن ولا بمن، ولا يتعين لك محبوبك. وهذا ألطف ما وجدته ذوقا، تم بعد ذلك بالاتفاق. أما ما يبدو لك تجل في كشف فيتعلق ذلك الحب به، أو نرى شخصا فيتعلق ذلك الوجد الذي تجده عند رؤيته فتعلم أن ذلك كان محبوبك وأنت لا تشعر، أو يذكر شخص فتجد الميل إليه بذلك الهوى الذي عندك، فتعلم أنه صاحبك. وهذا من أخفى دقائق استشراف النفوس على الأشياء من خلف حجاب، فتجهل حالها ولا تدري بمن هامت ولا فيمن هامت ولا ما هيئتها. ويجد الناس ذلك في القبض والبسط الذي لا يعرف له سبب. فعند ذلك يأتيه ما يحزنه. فيعرف أن ذلك البسط كان لهذا الأمر وذلك لاستشراف النفس على الأمور من قبل تكوينها في تعلق الحواس الظاهرة. وهي مقدمات التكوين."

102. انظر ما سبق، الهامش 6، وما سيلي، الهامش 107.

103. انظر الفصوص I، 215، و II، 326-327. لنذكر بأن المستشرقين ينطقونه بسطامي

بكسر الباء، أما نطقه في إيران حاليا فهو بالباء المفتوحة. وبسطام، حيث يوجد ضريح أبي يزيد البسطامي، والذي لا يزال لحدّ اليوم أحد المزارات الكبرى، هي قرية توجد في ضواحي شهرود، وهي مدينة كانت إحدى المحطات القديمة في الطريق الرابطة بين طهران وخراسان. 104. إنه أحد الأقوال المركزية والمرجعية لدى متصوفتنا. قارن مع استهلال "مؤنس

العشاق" للسهروردي، حيث الإشارة للثالث الأصل: جمال، حب، حنية (حنين).

105. "إن أحببت الجمال فما أحببت إلا الله تعالى فإنه الجميل. فعلى كل وجه ما متعلق

المحبة. ولما علم الحق نفسه فعلم العالم من نفسه أخرجه على صورته. فكان له مرآة يرى صورته فيه، فما أحب سوى نفسه. فقله "يحببكم الله" على الحقيقة نفسه أحب." الفتوحات، مجلد . 2، 326.

106. الفتوحات، مجلد . 2، 327.

107. ذلك هو بالضبط سر العاشقين وأرباب الهوى، الصادر عن سرّ الربوبية. يصرح ابن

عربي: "وهي مسألة صعبة التصور، إذ ما كل نفس ترزق العلم بالأمور على ما هي عليه، ولا

ترزق الإيمان بها على وفق ما جاء من الله في إخباره عنه. ولذلك امتن الله بمثل هذا على نبيه صلى الله عليه وسلم، فقال وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا" (الفتوحات، مجلد 2، 329). وهي شهادة تتعلق باليقين المعيش لدى شيخنا بأنه ختم الولاية المحمدية. باختصار، فمهمة المتصوف تكمن في معرفة أن الحب الذي يعيше هو نفسه الذي يحب الرب نفسه فيه: ومن ثم فهو ذلك الوجد الإلهي، وأن حبه هو مالوهية وأن عليه أن يتحمل آلامه وروعته، لأن تلك المألوهية توجد في ذلك الوجد المشترك com-passion والرحمة النابعة من الحق لذاته، وأنها من ثم تدعو الموجودات الخاصة لوجوده إلى الوجود. لهذا ينبغي انتزاع الحب من الأناية التافهة حيث ينسى الخلق ما يعيش بداخله وينسى أن وجده رحمة وانفعال متبادل، ويغدو مسؤولا عن كارثة إلهية حين تجعل الخليفة من نفسها غاية لحبها.

108. انظر أيضا، الفتوحات المكية، مجلد 2، ص. 329.

109. انظر أيضا الفتوحات المكية، مجلد 2، 332. "الحب الروحاني وهو الحب الجامع أن يحب محبوبه لمحبوبه ولنفسه إذا كان الحب الطبيعي لا يحب المحبوب إلا لأجل نفسه".

110. هامش مخصص للمقابلات في اللغتين.

111. الفتوحات المكية، مجلد 2، 331. قارن مع المجلد 2، 333 (بخصوص هذه العلامة): "فاعلم أنه إذا قبل الروح الصورة الطبيعية في الأجساد المتخيلة لا في الأجسام المحسوسة التي جرت العادة بإدراكها فإن الأجساد المتخيلة معتادة. لكن ما كل من يشهدها يفرق بينها وبين الأجسام الحقيقية عندهم ولهذا لم يعرف الصحابة جبريل حين نزل في صورة أعرابي وما علمت أن ذلك جسد متخيل حتى عرفهم النبي صلى الله عليه وسلم لما قال لهم هذا جبريل، ولم يقم بنفسهم شك أنه عربي." (ونحن هنا نرى كيف أن الظاهرية العيسوية تأخذ أهمية نقد للمعرفة باعتبارها علم الخيال). "وكذلك مريم حين تمثل لها الملاك بشرا سويا لأنه ما كانت عندها علامة في الأرواح إذا تجسدت" (انظر ما سيلبي، الفصل 6، الشرح الصوفي للبشارة بميلاد المسيح لدى جلال الدين الرومي: فحين تعرفت مريم على الملاك باعتباره ذاتها نفسها، آنذاك صورت في بطنها الطفل الإلهي). بالشكل نفسه، سيظهر الله لعباده يوم القيامة: وسيكون ثمة من لن يتعرفوا عليه وينكروونه ويتعوذون منه (مثلما كان حال مريم في البجاية أمام الملاك، انظر ما سيأتي، الفصل الأول، الهامش 30). إن الجلالة الإلهية والجلالة الملائكية هما في الحالة نفسها إزاء من يتجليان له إذا ما لم يكن واعيا

بذلك. وعلى الحق إذن أن يساعده بإشارة بفضلها يتعرف على التجلي الإلهي والتجلي الملائكي وتجلي الجن، وتجلي نفس إنسانية.

112. الفتوحات المكية، مجلد 2، 331: "فتجلى لها في عين ذاتها الطبيعية والروحانية بتلك العلامة. فرأت أنها ما رآته إلا به لا بنفسها، وما أحبته إلا به لا بنفسها. فهو الذي أحب نفسه، ما هي أحبته ونظرت إليه في كل موجود بتلك العين عينها. فعلمت أنه ما أحبه غيره، فهو المحب والمحبوب، والطالب والمطلوب".

113. هذه التجربة السامية لا تمثلها النفس الصوفية إلا بشرط فهم أصل وبدء هذا الحب الذي تبدو لها ذاته الفاعلة في نفسها مغايرة لذاتها، مثل حدث يتم فيها وهي عضوه ومحلّه ورهانه. وهنا تتعلق جدلية الحب بسر الحياة الإلهية الأزلية. لكن بما أن المحب الصوفي لا يعرف تجريبيا الأسماء والصفات الإلهية إلا لأنه يكتشف في نفسه مضامينها وحدوثها، فكيف له أن يحدث سر الأزل الإلهي، والحنية الإلهية التي تطلق نفسها الرحماني إذا لم يكتشف ذلك ويعيشه في نفسه؟ فمن طبيعته أن "يتنفس"، لأن هذا التنفس هو انشراحه. فالنفس الذي تطلقه حنية الإله التأثري (المشتاق إلى أن يعرف، أي لتحقيق دلالاته الانفعالية في مألوهه، ذلك الذي سيغدو إلهه) هو ذلك العماء باعتباره، كما رأينا ذلك آنفا، الطاقة الخالقة و"المادة الروحانية" لمجمل عالم الموجودات، الروحانية منها والجسمانية، والحق المخلوق به. وباعتبار أنه تلك "المادة الكونية"، فهو المنفعل الذي يتلقى كل صور الوجود، التي هي تلك الصور التي تصدر عن الانفعال الإلهي المتمثل في الرغبة في أن يُعرف ويتكشّف. ذلك هو مبتدأ المحبة التي يحملها الخالق لنا. أما مصدر حبنا له، فهو ليس رؤية وإنما سماعا، أي سماعا ل"كن:"، أي فعل أمر وجودنا الخاص "ونحن في جوهر العماء"، "فنحن كلماته التي لا تنفذ... فكنا صورا في جوهر العماء، فأعطينا بظهورنا في العماء الوجود للعماء بعدما كان معقولي الوجود حصل له الوجود العيني. فهذا كان بدء سبب حبنا إياه" الفتوحات الكية، مجلد 2، 331.

114. نفسه، II، 331-332.

115. انظر ما سبق، الهامش 76. فما قلنا سابقا قد أجاب على السؤال (الذي طرحته لابن عربي امرأة كانت من كبار المتصوفات) المتعلق بأصل ومنتهى المحبة. وهنا من اللازم تفادي أي تصور اسمي للمسألة: فالأمر لا يتعلق بمفهوم يضاف إلى جوهر المحب، لكنه ليس

أيضا علاقة خالصة وبسيطة بين المحب والمحبوب. بل علاقة نسبة وخاصة ملازمة لجوهر المحب. إن واقع الحب ليس سوى المحب نفسه والحب عين المحب (الفتوحات، مجلد 2، 332). وهذا يلزم فهمه بالعلاقة مع هذا المقترح: أن الحق نفسه هو المحب والمحبوب. لكن هذه الوحدة ليست أبدا وحدة تطابقية لا اختلاف فيها. إنها وحدة وجود تضعفه الرحمة الكامنة جوهريا فيه إلى وحدة ثنائية هي الحق والخلق، يشترك فيها كل طرف للطرف الآخر. فمن جهة ثمة شوقه إلى الظهور (وهو انفعال "الإله التائري"). ومن جهة ثانية ثمة شوقه إلى الرجوع إلى نفسه: وهو شوق يغدو في هذا الكيان مألوهيته، أي رغبته في أن يكون الإله المعروف في شخص هو ربه، والذي يشكل من ثم الدلالة الانفعالية الإلهية. وسنقول حينها إن غاية ومنتهى المحبة يكمن في تجريب وحدة المحب والمحبوب في وحدة صوفية من حيث هي وحدة تفاعلية، لأن وحدتهما نفسها تتطلب هذين المصطلحين: الإله والمألوه، الرحمة الإلهية والمألوهية الإنسانية، حوار هيامي بين المحبوب والمحب. إن الوحدة الاندماجية قد تخلق المعضلات لخطاطات المنطق العقلاني. والأنا سر الحق لا يقبل التأويل بمفهوم التجسيد: "فغاياته [الحب] الاتحاد وهو أن تصير ذات المحبوب عين ذات المحب وذات المحب عين ذات المحبوب وهو الذي تشير إليه الحلولية ولا علم لها بصورة الأمر" (الفتوحات المكية، مجلد 2، 334).

116. إن معنى وإدراك التجليات يتطلب إذنا بحثا كاملا في وظيفة تلك الطاقة الروحانية (الهمة) التي هي خيال خلاق موضوعيا كما لاحظنا ذلك سابقا (هامش 90)، وهذا البحث هو ما سنجد مقدماته في الجزء الثاني من هذا الكتاب.

117. الفتوحات، مجلد 2، 334. "فاعلم أن الصورة الطبيعية على أي حال كان ظهورها جسما أو جسدا بأي نسبة كانت، فإن المحبوب الذي هو المعدوم وإن كان معدوما فهو ممثل في الخيال فله ضرب من ضروب الوجود المدرك بالبصر الخيالي في الحضرة الخيالية بالعين الذي تليق بها".

118. انظر الفتوحات، مجلد 2، 325. وفي هذا تتمثل "عبادة الحب"، أي العبادة الإلهية التي لا تعرف والتملك. إنها "عبادة تفاعلية" وهوى يتناغم والممكنات فوق إنسانية للمحبوب، ويسعى إلى تحقيق إمكانية التجلي التي يمتلكها. وليس "الواقع الوضعي"، والمعطى الفعلي المادي للمحبوب هو الذي يربط المحب إلى هذا الأخير. فليس ثمة من

برهنة دقيقة ومرتبكة (كما يلاحظ ذلك، ويا للدهشة، آسين بالاثيوس، الإسلام، ص. 456،

الهامش 1)، وإنما ثمة تحليل للحال الافتراضي في جوهره لموضوع الحب في المحبوب.

119. الفتوحات، مجلد 2، 327، قارن ج. 2، 332: "فالمحبوب معدوم أبداً، ولا تصح

محبة الموجود جملةً واحدةً إلا من حيث العلاقة، إذ لا تتعلق إلا بموجود يظهر فيه وجود

ذلك المحبوب المعدوم". ج. 2، 334: "ويتبين لك بما قررناه أن الناس لا يعرفون ما يحبون

وأنة يندرج محبوبهم في موجود ما فيتخيلون أنهم يحبون ذلك الموجود وليس كذلك".

فالخيال الخلاق، والصلاة الخلاقة والحب الخلاق هي ثلاثة جوانب يلزم دراستها بشكل

مترايط لدى ابن عربي. كيف يكون ممكناً أن يحب المحب ما يحبه المحبوب (كيف يمكن

الحديث عن هذا التناسب التفاعلي الكلي، وهذا التوافق في الإرادة؟) وإذا لم يكن ذلك

ممكناً ألا يبقى المحب في مرتبة الحب الطبيعي الذي لا يحب شيئاً إلا من أجل ذاته، أو

الذي يتعامل مع المحبوب باعتباره شيئاً؟ ينكر ابن عربي مرة أخرى السفسطة ليؤكد أن

الإرادة التي يلزم على العاشق الهيمان أن ينتظم عليها هي إرادة المحبوب اللامرئي (غير

الواقعي في نظر البديهة المحسوسة) الذي تظهره له، أو الذي لا يمكن أن تظهره له إلا الصورة

المحسوسة والمرئية. وإلا، ولكي يستطيع المحب أن يوجد الموضوع الواقعي لحيه بشكل

محسوس ومادي في الموجود الواقعي الذي يجليه (ولو كان ذلك بغير علم منه)، لا بد له

من مساعدة خارقة كالنفس المحيي للموتى الذي كان لدى عيسى (بطبيعته الملاكية)

وعباداً آخرين من عباد الله. ولكن بما أن طاقة الحب تدفع المحب إلى منح الوجود لمحبوبه،

فإن حضرة الخيال تهرع لنجدته. " وهذه مسألة لا تجدها محققة على ما ذكرناه فيها في غير

هذا الكتاب لأنني ما رأيت أحداً حقق فيها ما ذكرناه" (الفتوحات المكية، مجلد 2، 333).

120. انظر عفيفي، الفلسفة الصوفية، ص. 133-136. وعن المنازلات انظر الفتوحات،

مجلد 3، 523 (الفصل 384). وانظر من بين أقوال أخرى مشابهة، ولها دلالة أساسية في

الشيعة الإسماعيلية، ذلك القول المنسوب للإمام الأول: "لن أعبد أبداً إلهاً لن أراه". انظر

دراستنا: التجلي الإلهي...، م. م. ص. 223. وقارن مع الفتوحات المكية، مجلد 2، 337.

121. الفتوحات مجلد 2، 337. وهنا أيضاً يوجد الجواب على السؤال الذي تطرحه

"الحكمة" على مهيوها: "ولكن أسأل عنك فينبغي أن تسأل نفسك هل سلمت أم هلكت يا

سيدي؟" (وهو جواب يعتبر دعوة ضمنية إلى القدرة على إيجاد ما فوق الواقع، وإفهام المحبوب

ب"وظيفته الملائكية"، كما هو الأمر مع الرحمة الإلهية في العماء الأصل، وهي تدعو الأعيان المضمره في الأسماء الحسنى إلى الوجود الملموس.

122. المرجع نفسه، والمجلد 2، 338 وما يليها. فالمحب "يتخيل أن وجود اللذة بمحبوبه في الحس أعظم منها في الخيال وذلك لغلبة الكثافة على هذا الحب، ويفغل عن لذة التخيل في حال النوم فإنه أشد من التذاذه بالخيال لأنه أشد اتصالا به من الخيال، والاتصال بالخيال أشد من الاتصال بالخارج، وهو المحسوس، فلذته بمعنى أشد اتصالا من الخيال. فيحار المحب في تحصيل الوجوه التي بها يصل إلى الاتصال من خارج، ويسأل عن ذلك من يعرف أن عنده خيرا من هذا الشأن".

123. المرجع نفسه. "ونحن فيه على نوعين : طائفة منا نظرت إلى المثال في خيالها من ذلك الموجود الذي يظهر محبوبه فيه ويعاين وجود محبوبه وهو الاتصال به في خياله فيشاهد متصلا به اتصال لطف ألطف منه في عينه في الوجود الخارج وهو الذي اشتغل به قيس المجنون عن ليلى حين جاءته من خارج فقال لها إليك عني لئلا تحجبه كثافة المحسوس منها عن لطف هذه المشاهدة الخيالية، فإنها في خياله ألطف منها في عينها وأجمل". قارن مع "سوانح العشاق" لأحمد الغزالي، النص الفارسي من تحقيق ونشره. ريتز، ص. 45-46، 76. ويضيف ابن عربي قائلا: "وهذا ألطف المحبة. وصاحب هذا النعت لا يزال منعما لا يشكو الفراق. ولنا في هذا النعت اليد الطولى بين المحبين، فإن هذا في المحبين عزيز الوجود لغلبة عليهم. وسبب ذلك عندنا أنه من استفرغ في حب المعاني المجردة عن المواد فغايبته إذا كثفها أن ينزلها إلى الخيال ولا ينزل بها أكثر. فمن كان أكثف حاله الخيال، فما ظنك بلطافته في المعاني؟ وهذا الذي حاله هذا هو الذي يمكن أن يحب الله فإن غايته في حبه إياه إذا لم يجرده عن التشبيه أن ينزله إلى الخيال وهو قوله عليه السلام : "اعبد الله كأنك تراه". (الفتوحات، مجلد 2، ص. 337).

124. الفتوحات، مجلد 2، 339 : "وحيث يجرب المتصوفة في النهاية أن الله هو ذلك الوجود الذي كانوا يتخيلونه كما لو كان أنفسهم الخاصة، فإن الأمر يكون كما لو أنه سراب. فلا شيء زال من الوجود. والسراب يظل موضوع رؤية غير أننا نعرف ما هو، أي نعرف أنه ليس بماء.

125. الفتوحات، مجلد 2، 361 : قارن مع ج. 2، 346-347 : "والحب على قدر التجلي،

والتجلي على قدر المعرفة. وكل من ذاب فيها وظهرت عليه أحكامها، فتلك المحبة الطبيعية، ومحبة العارفين لا أثر لها في الشاهد، فإن المعرفة تمحو آثارها لسرّ تعطيه لا يعرفه إلا العارفون. فالمحب العارف حي لا يموت، روح مجرد لا خبر للطبيعة بما يحمله من المحبة، حبه إلهي وشوقه رباني مؤيد باسمه القدوس عن تأثير الكلام المحسوس".

126. انظر ما سبق، الباب الأول، الفصل 3.

127. الفتوحات المكية، مجلد 2، 347، حيث يشرح ابن عربي كيف أنه تبعاً لقصة الإسراء والمعراج يغشى على الملك جبرائيل من الحب أمام العرش (لأنه يعرف أمام من هو واقف)، من غير أن تتبخّر مادة "جسمه" خاصة وأنه جسم نوراني. انظر الإشارة إلى الحكاية في ترجمان الأشواق، دار صادر، ص. 26.

128. انظر ما سبق، الباب الأول، الفصل 5، والهامشان 120 و 123.

129. انظر ما سبق، الباب الأول، الفصل 3.

130. الفصوص، I، 217.

131. جلال الدين الرومي، مثنوي، الكتاب الأول، البيت 2473. لقد ترك لنا نيكولسون عن هذا المقطع من مثنوي (الذي لا ينبغي أن ننسى أن المتصوفة الإيرانيين ينظرون إليه ويمارسونه كما لو كان قرآنهم الفارسي) تعليقا عميقا وشرحا وافيا يحيل إلى الشروح القديمة، ومن بينها يمكن الإشارة إلى المصنفات الكبيرة التي كتبت بالفارسية في إيران والهند، وبخاصة كتاب والي محمد الأكبرأبادي (الذي ألف بين 1727 و 1738). إنه من بين النصوص العديدة التي تمنح للشراح فرصة القيام بالربط بين مذهب مولانا جلال الدين الرومي ومذهب ابن عربي، وباستنساخهم لنص الفصوص (الذي سنذكره لاحقا) يقومون بتوكيد هذا المقطع من مثنوي "المرأة أعلى نموذج للجمال على وجه الأرض، لكن الجمال الدنيوي لا يساوي شيئا سوى أنه مظهر وانعكاس للأسماء الإلهية" (انظر نجم داية الرازي، في المرصاد: "حين نظر آدم إلى جمال حواء، رأى فيها شعاع الجمال الإلهي") "حين ينزع الشاعر حجب الصورة، يرى في المرأة الجمال الخالد، فهو ملهم الحب وغرضه، فينظر إليها في طباعها الجوهرية باعتبارها الوسيط الذي به تتجلى هذا الجمال الأزلي ويكون خلاقا". وبداهة فإن هذا الطابع الخلاق الذي ينسب للمرأة (الذي يتضمن من ثم تعددا خلاقا يبرره مؤلفونا بالرجوع للقرآن، سورة المؤمنون، الآية 14، سورة 18) لا يتعلق بالوظائف الجسمانية للمرأة

بل بالخصائص الروحانية والربانية بالأخص التي تتضمنها والتي "تخلق" الحب في الرجل وتدفعه للبحث عن الوحدة مع المحبوب الإلهي. وما يلزمنا التفكير فيه هو الكائن الإنساني الأنثوي (انظر لدى ريلكه الأنثوي الخلاق. وهذا الكائن الأنثوي الخلاق الذي يتمثل ويتمدج في الإنسان الروحاني، الذي بلغ المرتبة التي يمكنه فيها أن يلد في ذاته ولده المعنوي، ولد لاهوته (أي بعده الإلهي الملائكي، وجبريل بشارته، انظر فيما سيلي المقطع الذي يمثل فيه جلال الدين الرومي حالة المتصوف في حالة مريم أمام الملاك). إضافة إلى ذلك فإن شراحا آخرين يتأولون "الخالق" كإحالة إلى المظهر الذي فيه تتجلى الأسماء الحسنى: "هو الله الخالق البارئ المصور له الأسماء الحسنى" (سورة الحشر، الآية 24). وفي هذه الأسماء يمثل المتصوفة الإسماعيليون الثالث الملائكي الأعظم الذي يحمل بذلك ملامح الحكمة الخلاقة، وفي الآن نفسه فكما أن هذه الأخيرة تتمظهر في فاطمة الفاطر أم الكتاب، فإنه يمكننا التعرف في الاسم الفارسي "رفانبخش" للملك جبريل، أو العقل الفعال لدى السهروردي، على "العذراء النورانية" للمانوية. فمصادر الحكمة العرفانية هنا من التعقد والثراء بمكان.

132. انظر الهامش السابق. إنه لأمر أساس أن نلاحظ أيضا ما يلي: إن المظهر الثنائي، المنفعل والفاعل، poétique المكون للوجود الأنثوي (أي الحكمة الخالقة) يجعلنا قادرين على التعرف في أماكن أخرى على ورود الرمز. فالعبارتان العقل الأول الفاعل والعقل المنفعل عند مرورهما من اليونانية إلى العربية، وسما مجمل نظرية العقول التي ورثها الأفلاطونيون المحدثون في الإسلام عن الأرسطية (والعلاقة بين عقليين هي بالأحرى علاقة تناسب أكثر منها علاقة سببية). لكن ما كان مجرد نظرية للمعرفة (بعقل فعال غير منفصل، أي ليس بعد "ملكا") لدى المشائيين غدا لدى السينويين، أتباع السهروردي في إيران، حوارا للتعلّم الروحاني بين العقل الفعال الإشراقي (الذي هو عقل "الملك" والعقل الإنساني، مثلما غدا حوارا للمحبة لدى أرباب الهوى في الغرب، ولدى المتصوفة الذين قاموا، في اليهودية، بتأويل "نشيد الأناشيد" باعتباره الصيغة الحقيقية لهذا الحوار. (انظر: جورج فايدا، يهودا بن نسيم بن مالكة، فيلسوفا يهوديا مغربيا، باريس، 1954، ص. 21 و94) بل الأمر أكبر من ذلك. فالنوس أو العقل الأول له أيضا لدى أفلوطين تلك الطبيعة المزدوجة الفاعلة والمنفصلة. والعقول، من أقانيم ملائكية قدسية أو ملائكية كرنوبية التي تجعلها نظرية الكون السينوية

تصدر عن بعضها البعض، تملك بدورها أيضا هذه الطبيعة المزدوجة (الفاعل المنفعل). ومن ثم فإن بعض خصوم السينوية اتهموا علم الملكوت لديهم باستعادة تصور استقاه القرآن من العرب القدامى (أي أن "الملائكة بنات الله"). وإذا ما نحن أدركنا كيف أن حدسا حكيميا كان موجودا في أصل علم الملكوت السينوي ونظرية العقول التي هي جانب منه، فإننا نفهم حينها كيف أن السينويين، بما أنهم انتقلوا من العقل الفعال إلى صورة الروح القدس أو الملك جبريل، فإن أرباب الهوى الغربيين قد طابقوا من جهتهم بين هذه الصورة وصورة الحكمة التي سموها أي الحكمة الإلهية أو العقل المفارق. ومن غير أن نخلط بين مذهب التجلي لدى ابن عربي ونظرية الفيض الأفلوطينية، يمكننا القول بأن الصورة التي تطابق لديه النوس لدى الأفلوطينيين (أي العقل الأول، والروح الأسمى، والروح المحمدي، والملك جبريل) تتضمن في وجودها البنية التي تحدد الحق الأنوثي في تصدر التجليات. انظر أيضا ما سيلبي، النص المتعلق بالهامشين 142 و 145.

133. الفصوص I، ص. 214-215، و II، ص. 324-325.

134. الفصوص I، 116-117، و II، 329-330، الهامش 7 و 8.

135. انظر ما سبق، الهامش 131 حيث المقطع المأخوذ للتعليق على مثنوي (I، 2433 حتى 2437) يوافق هنا فصوص الحكم I، ص. 217، و II، ص. 331-332 (قارن بشرح القاشاني، ص. 272 والفتوحات المكية، مجلد 4، ص. 84). وبالإحالة إلى الهامش 132 فوّه، لنقترح أن ثمة ما لا يزال يتطلب التحليل بالموازاة مع ذلك: إنه الشهود الثلاثي في النفس الذي يتحدث عنه هنا ابن عربي وكذا، في نظرية الكون السينوية، تعقل كل عقل ملائكي بنفسه، الذي بالنظر إلى طبيعته المزدوجة (فاعل منفعل) الذي يصدر عنه، بالنظر إلى طبيعته المزدوجة (فاعل منفعل)، وانطلاقا من كل تعقل عقل آخر، وسماء أخرى ونفس محرّكة لهذه السماء.

136. انظر الفتوحات المكية، مجلد 1 (الفصل العاشر)، و ج. 2، ص. 31، و ج. 4، ص. 24 : شرح الفصوص للقيصري، ص. 127. (تبعية المسيح لمريم قد تم تفكرها في المجال العرفاني في الغرب الوسيط. انظر: ألفاندرين، الباطنية في الطوائف العرفانية اللاتينية، منشور في مؤتمر المسيحية، 1928، المجلد الثالث، ص. 55-56.

وهكذا فإن الحكمة الصوفية لدى ابن عربي تنمي نمطا من التربيع علينا تحليله وإدماجه

بعد (وفي معارضة مع) الأنماط التي تمت دراستها من قبل يونغ في كتابه: أيون، أبحاث في رمزية الأنا، زوريخ، 1951، الثبت المعجمي .

137 . انظر ما سبق، الهامش 131 . إن النار غير الواضحة التي تجعل إرادتها الجبارة المذكّر فاعلا مطلقا، تهدأ وتترك المكان للنور الواضح الخافت الذي كان يشكل وجوده الخفي . انظر الفصوص I، 216، II، 328 . (للمقارنة لدى جاكوب بوهم، مع حال الإنسان المفصول عن الحكمة الإلهية) .

138 . انظر ما سبق، الهامش 99 .

139 . "مصطفى عماد كي سازاد هام دامي" . انظر مثنوي، الكتاب الأول، 1972-1974 .
"ولقد أقبل المصطفى قابلا المؤانسة، فقال : كلميني يا حميرة كلميني . ياحميرة، ضعي السُنْبِك في النار، حتى يصبح هذا الجبل من السنيك ياقوتا" . إن هذه الإشارات الغامضة تتطلب شرحا وافيا . واسم حميرة كما قيل أسبغه النبي على زوجته عائشة . إننا نستنبط أولا إحالة إلى ممارسة معينة للسحر الأبيض: وضع الحديد في النار، إثارة حالة التوافق في قلب المحبوب، وكما في علم المعادن القديم، يتحول الياقوت وأحجار كريمة أخرى بفعل الحرارة النابعة من الأرض والتي تأتي أصلا من الشمس . أما تحول جسد النبي والولي بفعل النور الإلهي (الجزء الرابع من مثنوي، 3058)، فلها موازيات معروفة في التصوف الهليني . إن ذلك النداء الغريب قد أخرج الفطنة التصوفية للشرح والمفسرين . فقد لاحظ بعضهم أن اسما مؤنثا أكثر ملاءمة للإحالة على الروح، الذي يقبل التأنيث (والذي يوجد دائما في حال تأنيث في الآرامية) . ذلكم هو المؤشر على أن الشاعر الصوفي، بعد أن يجعل من نداء النبي نداءه، يتحاور مع الروح الإلهية كما يتحاور المحب مع المحبوب، بما أن الرؤيا الأكمل للإلهي يتم التوصل إليها من خلال تأمل الأنوثي (القاشاني، شرح الفصوص، 272) . ومن ثم الشرح الذي سقناه سابقا . و يمكننا أيضا حسب الشراح أن نفهم أن مولانا جلال الدين الرومي قد أراد أن يقول بأن النبي تنزّل من مستوى اللاهوت إلى مستوى الناسوت ليدخل في اتصال مع صفات الطبيعة الإنسانية المحسوسة، التي من دونها لم يكن له أن يقوم بالرسالة المنوطة به . فهو يرغب إذن أن يفتتن بجمال الحميرة كي يتنزّل من العالم المتعالي وكي يُظهر يواقيت المعرفة في الأشكال المحسوسة . وفي هذه الحالة تمثل الحميرة الحسن، أي الجمال المحسوس والظاهر، مقابل الجمال ذي الطابع المطلق، ويعلن "الهام دامي" الانسجام

والتناغم، والتناسب الذي أقامه النبي محمد بين العناصر المحسوسة والروحية للإنسان، وهو ما يمثل لدى شراحنا، ليس فقط النبي وإنما الدين الذي جاء به. لهذا لا نجد مبررا لوضع هذا التأويل في تعارض مع الآيات التي يبدو فيها أن حميرة تعني الروح السماوية. فإذا كانت عائشة الحميرة، "أم المؤمنين" (قارن ب"أم الأحياء" في المانوية) مظهر الروح الإلهي، فذلك لأنها، في المستوى الدنيوي، أي في مستوى الشخصية الواقعية للنبي، تشكل مظهرا لهذا الروح الإلهي الأنوثي الخلاق، الذي إليه يتوجه نداء لوغوس (عقل) نبوي خالد. في هذا المستوى الأزلي تتأصل إمكانية سيادة "الهام دامي" في المستوى الظاهر.

140. الفصوص، I، 219، و II، 335-336 : شرح بالي أفندي، القسطنطينية، 1309، ص.

340. لا يمكننا هنا أن نحلل نص الحديث تحليلا وافيا.

141. المرجع نفسه. والمفاهيم المستهدفة بالأساس هي: الذات، الذات الإلهية، العلة، القدرة، الصفة. كما أن القرآن، كما يلاحظ ذلك القاشاني، يتحدث عن "نفس واحدة" مُنحت نفسا أخرى تصاحبها، وخلق منها الزوجين الذكر والأنثى. بيد أن كلمة "نفس" هي أيضا كلمة مؤنث.

142. شرح القاشاني، ص ص. 274-275. لهذا فإن الإدراك الصوفي يعتبر أن الفاعل والمنفعل يشكلان كلا واحدا ملموسا (عين) (فصوص الحكم II، 332)، ففي حال النكاح، يشكل الفاعل والمنفعل حقيقة أحدية، أي فعلا في انفعال وانفعالا في فعل. ففي سر النكاح يتركز للمتصوف الشهودي رؤية الحق باعتباره منفعلا ثمة حيث هو فاعل (تزامن الجوهر الفاعل والجوهر المنفعل، القاشاني، 272). وهنا سيكون مفيدا إدماج عرض كامل عن سر النكاح الخاص بكل مرتبة من مراتب الوجود، والمتكرر في كل تنزل من تنزلات الحق، بل في كل تعيين من تعيينات العالم الحسي (القاشاني، مصطلحات الصوفية، مادة: نكاح، ص. 129-130، والشرح، ص. 272). والعلاقة الجنسية ليست سوى انعكاس لهذا النكاح الذي يأخذ في عالم الأرواح النورانية شكل تلك الطاقة الخيالية الانعكاسية والخالقة التي يشير إليها مصطلح الهمة. (انظر ما سبق الهامشان 90 و116، وما سيلبي، القسم الثاني الباب الثاني). قارن لدى السهروردي، مفهوم القهر والمحبة في مختلف مراتب الوجود.

143. فصوص الحكم I، 219-220، و II، 335.

144. انظر شرح القاشاني، ص. 268.

145. ثمة هنا إحالة مزدوجة : أولا للآية القرآنية 15 من سورة الزمر (آية منح الروح المحمدي مرتبة الفاعلية، انظر الفصوص I، 220، II، 336-337، وكذا شرح بالي أفندي، ص. 432)، ثم الحديث الذي يبين عن ذلك بوضوح: "أول ما خلق الله العقل، فقال له أقبل فأقبل، ثم قال وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا أشرف منك، فبك آخذ وبك أعطي، وبك أئيب وبك أعاقب". انظر شرح داود القيصري (ص. 482-483) الذي يضيف: هذا العقل هو الروح الذي يشير إليه النبي بقوله: أول ما خلق الله هو نوري. وسنقوم في عجالة بملاحظتين: 1. هذا الروح هو نظير أولى الفيوض الأفلوطينية التي ذكرنا (فيما سبق، هامش 132) بطبيعتها المزدوجة الفاعلة والمنفصلة، التي تقابل هنا المظهر المزدوج للعبودية والربوبية. وطبعاً، فإن نظام التجليات ليس هو نظام الفيوض المتتالية والمنتزلة لدى الأفلوطينيين: إنها كل مرة تجليات للحقيقة الواحدة للوجود التي يتم شهودها بطرق مختلفة. وهكذا فإن العقل الأول هو الحق نفسه وقد تجلى في صورة خاصة، والأمر نفسه بخصوص النفس الكونية وكل تجلٍ على حدة (الفصوص II، 337). تفرض علينا الدقة حسن التمييز حين تتم الإشارة إلى الروح المحمدي، وحين تتم الإشارة إلى شخصية النبي الواقعية. وإذا لم نقم بذلك فإننا معرضون إلى تحريف كل الأبعاد الفقهية. ومواطن الخلط التي يلزمنا تفاديها هي بالضبط تلك التي تعرضنا لها، أي الخلط بين المقدمات المختلفة التي تتحكم في الوقت نفسه في العيسوية الرسمية للمجامع councils، ومن جهة أخرى في العيسوية البدائية (أي عيسوية اليهودية الأيونية) التي تجد امتدادها هنا في علم النبوة. ومن المفيد بصدد تلك العيسوية البدائية كما بصدد علم النبوة ذاك، الرجوع إلى عنصر الأنتروبوس أي العنصر الآدمي أو إلى تنصيب "ميتاترون" في كتب إدريس (هينوش) ثمة حيث وقف رودولف أوطو R. Otto سابقاً على علاقة مماثلة لتلك التي يقيمها لاهوت إيران القديمة بين الدايننا فراغرتي [الجوهر الإلهي] والنفس التي تمثلها في الأرض.

146. انظر: R.A. Nicholson, Studies in Islamic Mysticism, Cambridge 1921, p. 113. "أنت الذي أقمنا له الأنموذج وأحكمنا من أجله الزرفويج المراد بما يكنى هند وسلما، أو يلوح بأنها عزة واسما". انظر الجيلاني، الإنسان الكامل، 1304، الجزء الثاني، ص. 11-12. هذه الكلمات تعتبر جزءاً من الإيحاءات عن أسمائه وصفاته خلال رؤيا من رواه التي أبلغها للجيلاني "الملك المسمى روحاً"، أي الروح التي ذكرنا آنفاً (الهامش 139) بنوعه المؤنث في الآرامية. وبما أن الأمر ليس فقط تقييدا نحويًا، فإننا سوف نقارب مع ما ذكر هنا، طبيعة

الروح القدس باعتباره أقنوما أنوثيا لدى كاتب سرياني هو أفرات Aphraate ، أو في الإنجيل للعبيرانيين ("أمي الروح القدس") ، أو مثل أيون الأنثى في العرفان .

147 . مأخوذ عن : لويس ماسينيون، بحث في أصول المعجم الثقني للتصوف الإسلامي، باريس، 1954، ص. 237-238 : "هذه الكلمة "كوني" هي مؤنث الكلمة القرآنية "كن"، وهي تستهدف أولى الموجودات البشرية، الدرة البيضاء. ومن الغريب أن المذهب القرمطي الأول قد جعل من "كوني" الفيض الإلهي الأول، في حين أن صوفيا هو منصور بن عمار شخص فيها الحورية الكاملة في الجنة التي قال لها خالق البشر: "كوني، فكانت". لنلاحظ أن المقابل اللاتيني الفصحى لـ "كن" هو الكلمة اللاتينية Esto لا fiat !

148 . يوجد البيت المستشهد به سابقا منسوباً للحلاج في القصيدة العاشرة من الديوان، كما ترجمه وقدم له ماسينيون. كما أنه منسوب إلى بدر الدين الشاهد (كما يوضح ذلك نيكلسون، في الدراسات، ص. 113 ، هامش 1). انظر الجامي، أشعة اللمعات (مع شرح فخر العراقي)، طهران، 1303، ص. 69-70. من الواجب أيضا عدم نسيان التطويرات التي جاءت بها الحكمة الصوفية الشيعية حول تسمية فاطمة التي تنسب للنبي نفسه باعتبارها أم أبيها، (انظر أيضا ما سيأتي، هامش 153). أما علاقة الفراقرتي [الجوهر الإلهي] بنفسها "المتنزلة" إلى الوجود الدنيوي، فنميل إلى أن نرى فيه نموذج تلك الوحدة المزدوجة الهيكلية المكونة من الأنا السماوي والأنا الأرضي (انظر ما سبق، هامش 145). من هذا المنظور، فإن علم الحكمة الصوفية مطالب بالدراسة الموازية لصور "الداينا" (وملامحها الخفية) في الحكمة المزدكية، وفاطمة في الحكمة الصوفية الشيعية. (انظر كتابنا : الأرض السماوية والجسد المبعوث: من الإسلام المزدكي إلى إيران الشيعية، فهرس الأسماء التالية: صوفيا، داينا، فاطمة. وانظر فيما سبق هامش 131) وهنا سيأخذ عنصر النكاح مكانه الذي أشرنا إليه آنفا (فوقه، هامش رقم 142). وللوقوف على امتدادات أخرى للبيت الشعري المنسوب للحلاج انظر نيكولسون، الدراسات، ص. 112-113.

149 . انظر الجامي، مرجع مذكور، ص. 70. وطبعاً، فإن مقصد فخر العراقي ومقصد الحلاج ليسا متناقضين وإنما في علاقة تكامل. أما مقطع إنجيل يوحنا (3:3) الذي ذكرنا به فوق فإنه من قبيل المقاطع المفضلة في الفكر التصوفي في الإسلام، انظر مثلاً بصد الإسماعيلية، كلامي بئر، طبعة إيفانوف، ص. 114 من النص الفارسي، حيث يتم الاستشهاد

بالمقطع الإنجيلي بترباط مع فكرة ولادة الروحاني باعتبارها تتم في عالم التأويل، وولادة الجسماني باعتبارها تتم في عالم التنزيل.

150. انظر استدعاء الطباع التام، أحد المزامير الأجل التي ألفها السهروردي، انظر كتابنا: عن الإسلام في إيران...، ج. 2، ص. 138 وما يليها. ولاحظ تعبير: الولد المعنوي، الذي يتوارد لدى شراح مولانا الرومي (ما سيلبي، هامش 153).

151. إنه تصور انتهى إليه السينيون بدورهم، بحيث إنهم حين تعرفوا في العقل الفعال على الملك جبريل الروح القدس (انظر فوّه هامش 131 و 132)، فإن نظرية العقول قادتهم باتجاه تجربة صوفية أساسية، كما تؤكد ذلك أعمال وحياء ميرداماد أحد أشهر مشايخ الفقه في أصفهان في القرن 17. انظر في كتابنا: عن الإسلام في إيران...، ج. 4، ص. 9 وما يليها، ترجمتنا لـ "البوح بالأشواق" لمير داماد.

152. مثنوي، الكتاب الثالث، 3706 وما يليها : انظر الشرح أيضا في الكتاب الثالث، تحقيق نيكولسون، ج. 8، ص. 95 : "فالملك جبريل في نظر عين الجسم له جمال الهلال، لكن ذلك ليس سوى صورة المثال. أما صورته الحقيقية فهي الأسماء الإلهية التي يُجلّيها والتي تنعكس كالصورة في المرآة التي هي قلب العارف".

153. شرح إسماعيل الأنقري أيضا في الكتاب الأول، 1934. وإليكم الأبيات من الكتاب الأول، 1934 وما يليه : "نداء الحق سواء كان محجوبا أو مكشوفاً،

يمنح ما يمنح لمريم

وأنتم الفاسدون بالموت في جلدتكم،

عودوا لصوت المحبوب من العدم.

مطلق يأتي هذا الصوت من سلطان الحب،

ولو نطقت بها حنجرة العبد.

قال له أنا لسانك وعينك

أنا حواسك ورضاك وغضبك.

رح فانت من قيل فيه

أنا من به يسمع وأنا من به يرى.

أنت ضمير الحق

فما الجدوى من قول أن لك ذلك الضمير؟". يشير البيت الأول إلى الآيتين من سورة الشورى: "وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء".

154. انظر المؤلف المذكور سالفا لنيكولسون، VII، ص. 131: "الأب يتحدث الكلمة في النفس، وحين ولد الابن، أصبحت كل نفس مريم". انظر أيضا الشيخ إيكار، هكذا كانت الأخت كاترينا...، ترجمه إلى الفرنسية مايريش سان هوبرت، (الوثائق الروحانية، 9)، باريس 1954: "وهكذا فعل الرب: فقد ولد ابنه الوحيد في المنطقة الأعلى من النفس. وفي الفعل نفسه الذي به ولد ابنه في، ولدت الابن في الأب، ذلك أنه لا اختلاف في نظر الرب بين فعل ولادة الملك وبين أن يولد هو من العذراء": ص. 176: وإذن فتلك معجزة أن نكون أما وأخوين للرب...".

155. [مسألة تتعلق بالترجمة للفرنسية].

القسم الثاني

الباب الأول

156. ألكساندر كويري، الروحانيون والكيميائيون في القرن السادس عشر بألمانيا، باريس، 1955، ص. 60، هامش 2.

انظر للمؤلف نفسه: فلسفة جاكوب بوهم، باريس، 1929، ص. 218، هامش 4.

157. ألكساندر كويري، متصوفة وروحانيون...، مرجع مذكور، ص. 59-60.

158. ألكساندر كويري، فلسفة جاكوب بوهم، ص. 349، 376، 505 وما يليها.

159. الفنتازيا ليست وهما. إنها حجز الزاوية لدى الحمقى.

Paraceus, *Ein ander Erklärung der gesammten Astronomie*, éd. K. Sudhof X, p. 475

ذكره كويري، متصوفة وروحانيون...، مرجع مذكور، ص. 59-60.

160. انظر الجوانب التي تطرقنا إليها آنفا في القسم الأول من هذا الكتاب، الباب الأول،

الفصلان 2 و3.

161. انظر ابن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، مجلد 2، ص. 310.
162. انظر المرجع نفسه عن العماء باعتباره حقيقة الخيال المطلق والخيال المحقق، والمصور لكل الصور أو الأشكال التي تعتبر ظاهر الحق.
163. في الأخير، وكما وقفنا على ذلك، ولأسباب ليس بمكنتنا هنا الخوض فيها، فإن مصطلح الأعيان الثابتة [مسألة تتعلق بترجمة مصطلح الأعيان الثابتة إلى الفرنسية]. ومن جهة أخرى، نحن نعلم أن مصطلح الأعيان الثابتة أحد الاصطلاحات المميزة للمعجم التقني لدون سكوت. واستعماله هنا لا يسعى إلى الحكم المسبق على توافق بينهما أو تناظر لا يمكن طرح مشكله إلا بعد دراسة عميقة للسينويين المتأخرين بإيران، لأنهم تأثروا كثيرا بحكمة ابن عربي الصوفية.
164. الفصوص II، 313. لأن العماء، باعتباره النَّفس الإلهي، هو نَفَس يسري في حقيقة الحق. إنه تصوير لإمكان خلق الخليقة في الخالق. فكان الحق المخلوق به ما ظهر من صور العالم فيه، وما ظهر من اختلاف التجلي الإلهي فيه.
165. الفتوحات المكية، مجلد 2، ص. 311.
166. مأخوذ عن الفتوحات، مجلد 2. 379.
- نفسه، المجلد 2. 379.
168. انظر الدلالات الخمس "التنزُّلية" التي يحتويها مصطلح مادة في تصوف ابن عربي، وفي المذاهب القريبة منه. راجع ما سبق، هامش 22، ص. 229.
169. انظر المرجع السابق، ما قاله عبد الرزاق القاشاني عن النفس الرحماني النور القاهر لدى الإشراقيين من مذهب السهروردي، الذين يشتقون مفهومهم عن النور من (الكسفارناه) "نور المجد" في الزارادشتية. عموماً، فإن أنطولوجيا عالم المثال بكاملها تبدو مشتركة بين حكمة ابن عربي وحكمة السهروردي (انظر تحقيقنا لحكمة الإشراق، المكتبة الإيرانية، المجلد الثاني، 1952، المعجم وما يليه). قارن جيل قاف ومدنه من الزمرد مع "الأرض المخلوقة من فيض صلصال آدم" (انظر كتابنا : الأرض السماوية وجسد الانبعاث : من الإسلام المزدكي إلى إيران الشيعية، ص. 136 وما يليها، أو أيضاً بلاد يوه (السماء الرابعة، سماء الشمس، أو سماء نوح). ابن عربي، الفصوص I، 74 : الجيليني، الإنسان الكامل، II، 27. إن أنطولوجيا هذا العالم الوسط، أي العالم الخيالي، قد مارست ضرباً من الفتنة على

فقهائنا ومتصوفتنا الحكيميين. فمحسن الفايز، أحد كبار المفكرين الإسماعيليين الإيرانيين في القرن 17، يتحدث عنه باعتباره العالم الذي "يحتل في الكون الكبير المرتبة نفسها التي للخيال في الكون الأصغر. فبفضل المخيلة الفاعلة يتم ولوج هذا العالم "حيث تتجسّدن الأرواح وتترَوّحن الأجساد". وقد وصف ابن عربي نفسه بشكل أخاذ الحدث النفسي الذي يسم هذا الولوج قائلاً: "وفي تلك الأرض صور عجيبة النشء بديعة الخلق قائمون على أفواه السكك المشرفة على هذا العالم الذي نحن فيه من الأرض والسماء والجنة والنار. فإذا أراد واحد منا الدخول لتلك الأرض من العارفين من أي نوع كان من إنس أو جن أو ملك أو أهل الجنة بشرط المعرفة، وتجرد عن هيكله، وجد تلك الصور على أفواه تلك السكك قائمين موكلين بها قد نصبهم الله سبحانه لتلك الشغل، فيبادر واحد منهم إلى هذا الداخل فيخلع عليه حلة على قدر مقامه ويأخذ بيده ويجول به في تلك الأرض ويتبوأ منها حيث شاء. ويعتبر في مصنوعات الله، ولا يمر بحجر ولا شجر ولا مَدَرٍ ولا شيء ويريد أن يكلمه إلا كلمه كما يكلم الرجل صاحبه ولهم لغات مختلفة وتعطي هذه الأرض بالخاصية لكل من دخلها الفهم بجميع ما فيها من الألسنة. فإذا قضى منها وطره وأراد الرجوع إلى الموضع الذي دخل منه يوادعه ويخلع عنه تلك الحلة التي كساه وينصرف عنه" (الفتوحات، مجلد 1، ص. 127. هذه المشاهد الوصفية التي تقدمها الحكمة الصوفية عن هذا العالم العجيب الغريب، تتشابه كثيرا جدا مع مشاهد "الظهارماذاو" Dharmadhtu، في البوذية الماهايانية (انظر: Rŏy Suidenborŏ. انظر ما سيأتي، هامش 200.

170. الفصوص I، 101 و 102. قارن بظل النور وظل الظلمة لدى علاء الدولة السمناني، التفسير.

171. المرجع نفسه I، 103. انظر بالأخص شرح القاشاني (القاهرة، 1321) الذي ينص على كون الخيال إذا كان يقوم بالاختلاف، فذلك لا يعني أبدا أن المتخيل مرادف "للوهم" أو "الميوعة" كما يعتقد بعض العوام. فما ينبغي هو ألا يخطئ المرء الطبيعة الحقيقية لهذه "الميوعة".

172. وكل اسم يعين بهذا المعنى الحق المتخيل، المرجع نفسه I، 104

173. المرجع نفسه I، 104.

174. انظر ما سيأتي، الباب الثالث، الفصل 11، "سر الرّد الإلهي". لدينا هنا فرصة للإمساك في الأصل بالمفارقة بين فكرة التجلي وفكرة التجسيد incarnation. فالضمير هو يعين الخفي، وعالم الغيب، بينما نحن لا نستعمله لتعيين عالم الشهادة، أي العالم المرئي الحاضر، بالمقدار نفسه الذي لا يمكننا تعيين موجود من موجودات هذا العالم بكونه الحق. إنه السبب الحاسم في التكفير الذي يوجهه ابن عربي للمسيحيين، ومن بعده حكماء التصوف بكاملهم، مثلا في القرن 17 فقط، من قبل سيد أحمد العلوي، أقرب تلامذة ميرداماد إلينا، وذلك في كتابه: "مصقل الصفا"، الذي يعتبر نقاشا شريفا ومؤدبا مليئا بالشواهد من الكتاب المقدس. (عن أهمية شخصية سيد أحمد العلوي، باعتباره فيلسوفا شيعيا، انظر: أشتياني وهنري كوربان، أنطولوجيا الفلاسفة الإيرانيين منذ القرن 17 حتى يومنا هذا، ج. 2، المكتبة الإيرانية، طاهران، باريس، أدريان ميزونوف، 1975، ص. 7 إلى 31 من القسم الفرنسي. تتطلب الحكمة الصوفية تجليا إلهيا أصليا (لا شيء أقل، لكن لا شيء أكثر أيضا)، أي تحولا إنسيا anthropomorphose في مستوى الملك، في ما فوق التاريخ (أي الصورة الإلهية لآدم السماوي)، أما التجسيد، في مستوى التاريخ ومعطياته القابلة للإدراك بالحواس وللضبط العقلي، فإنه يصبح واقعة متفردة في سياق أحداث متتابعة في الواقع. (وإذا كنا نتحدث عن تجسيد مستمر، فذلك لا يمكن إلا في معنى مجازي، كعمل للروح القدس: ولا يمكن أن يتعلق الأمر بتكرار للوحدة الأتقنومية). إننا نلامس هنا شكلين من الرؤى يبدو أن طابعهما غير الاختزالي ونتائجهما لم تُقدّر وتُفكّر بما تستحقه (انظر ما سيأتي، الفصل الرابع، ص. 211 وما يليها). إن ظهور أو إعادة استنهاض عنصر التجلي الإلهي بعد تكريس المعتقد المسيحي من قبل المجمع الكنسية، يتطلب أن نتصور في النهاية شيئا من قبيل "لاهوت تاريخ الديانات" ذلك الذي اقترحه أصلا ميرسيا إلياد. يبقى فقط أن نعرف متى سنتوفر في المسيحية والإسلام (وخاصة في التشيع) على المقدمات الضرورية للبدء في هذه العملية.

175. عن مرحوم = موجود، انظر ما سبق، الهامش 20.

176. الفصوص II، 141.

177. انظر المرجع نفسه II، 146.

178. المرجع نفسه II، 147. بالمقابل، قارن مع معنى التجلي اليهودي، انظر ما سيلبي،

- 179 . نفسه I، 121، و II، 146-147 . انظر ما سبق، الهوامش 28، 33، 49 .
- 180 . نفسه I، 121، وشرح القاشاني، ص . 147-146 .
- 181 . انظر تطويرنا لهذا الموضوع في بحثنا : "التجلي الإلهي في العرفان الإسماعيلي" ،
مجلة إرانوس-جاربوش، ع . 23، 1955، ص . 162-141 .
- 182 . الفصوص I، 124، II، 76 و 150، هامش 11 : القاشاني، 150 : وكتعليق على الآية 48
من سورة الزمر: "وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون" ، انظر ما سبق، الهامش 30 .
- 183 . نفسه II، 150-151 : القاشاني، 151 .
- 184 . عن التواشج الذي لا ينتهي بين الرب والمربوب، والإله والمألوه، انظر الهامشين
و 46 .
- لنلاحظ الترابط بين فكرة العقدة وفكرة العقيدة التي ترجع للجذر اللغوي عقد . ف "حل
العقدة" إذن انبعث .
- 186 . الفصوص II، 212 ، هامش 12 .
- 187 . نفسه II، 150-152 : القاشاني، الشرح، 152-153 .
- 188 . نفسه، 155 : القرآن الكريم، سورة قاف، الآية 15 . الكلمة التي تفيد الشك هي
"اللبس" والكلمة التي تفيد اللباس هي "اللبس" . ومن ثم فإن الآية: "أفعمينا بالخلق الأول
بل هم في لبس من خلق جديد" ، ذات معنى صوفي كما نستلهمه من ابن عربي ومن ثم فهي
ستفيد اللبس .
- 189 . نفسه I، 155 : القاشاني، 196 : بالي أفندي، الشرح، القسطنطينية 1309، ص .
288 .
- 190 . القاشاني، 195 .
- 191 . وهي النقطة التي ستنتقل حولها مقارنة مع الأنطولوجيا السينوية للممكن
والواجب .
- 192 . الفصوص I، 156 : القاشاني، 196-197، قارن ما سبق، الهامش 32 .
- 193 . الفصوص II، 214 .
- 194 . انظر التحليل الممتاز لعفيفي في الفصوص II، 151-153 و 213-214 : وأيضا كتابه:

فلسفة التصوف لدى محيي الدين ابن عربي، كامبردج، 1939، ص. 29، 33-36.

195. الفصوص II، 152: القاشاني، 154-155.

196. الفصوص I، 125-126: القاشاني، نفسه.

197. القاشاني، 151: الفصوص I، 123-124.

198. القاشاني، 151-152: الفصوص I، 124: "وقد ذكرنا صورة الترقّي بعد الموت في

المعارف الإلهية في كتاب التجليات لنا عند ذكرنا من اجتمعنا به من الطائفة في الكشف وما أفدناهم في هذه المسألة بما لم يكن عندهم. ومن أعجب الأمور أنه في الترقّي دائما ولا يشعر بذلك للطافة الحجاب ودقته وتشابه الصور. هذا التشابه يستهدف صور التجليات، مثلا صور الأغذية: "كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذي رزقنا من قبل وأتوا به متشابها" (سورة البقرة / الآية 24)، متشابها، لأنه في نظر العارف بالتأكيد آخر.

199. الفصوص، I، 24: II، 150-151 الهامش 12: القاشاني، 152.

200. نفسه II، 151. ليسمح لنا هنا بذكر حوار لن ننسأه أبدا كان لنا مع شيخ البوذية

الزن: د. ت. سوزوكي (كازا غابرييلا، 18 غشت 1954: السيدة فروب كابتين، ميرسيا إلياد). وقد سألناه عن وقت لقائه الأول بالروحانية الغربية، فعلمنا أن سوزوكي قد ترجم إلى اليابانية، خمسين سنة من قبل، أربعة مؤلفات لسويدنبورغ. وذلكم كان لقاءه الأول بالغرب. وقادنا الحوار إلى أن نسأله عن تشابه البنيات الذي قد يوجد بين نظرية الكون البوذية المهايانية وكوسمولوجية سويدنبورغ، فيما يخص الطريقة التي يتم بها النظر إلى الرمزية وتقابلات العوالم في هذا المذهب وذاك (انظر كتابه: أبحاث في البوذية الزن، المجلد 1، باريس، 1940، ص. 77، هامش 1). طبعاً، لم نكن ننتظر جواباً نظرياً منه وإنما إشارة تؤكد على اللقاء الذي تم بينهما في شخصية واقعية وتجربة مشتركة بين البوذية والروحانية السويدنبورغية. ولا زلت أستحضر إشارة سوزوكي وهو يشهر فجة ملعقة ويصرح والبسمة تعلقو محياه: "هذه الملعقة الآن توجد في الجنة..."، ثم أوضح قائلاً: "نحن الآن في السماء". كانت تلك طريقة زينية zen حقيقية للجواب على السؤال المطروح. وكان شخص من قبيل ابن عربي سيتدوقها أيما تذوق. وبالإحالة إلى إنشاء العالم المتحول الذي أشرنا إليه آنفاً (الهامش 169)، ربما كان من المفيد الإشارة هنا إلى الأهمية التي أولاها محاورنا في ما تبقى من الحديث إلينا نحن الغربيون ولروحانية سويدنبورغ "بوذاكم الشمالي".

201. الفصوص I، 125: القاشاني، 153: أي أدلثك الذين تنجم المعرفة لديهم عن كشف إلهي، لا فقط عن تأمل أو استنباط نظري.
202. نفسه، I، 88، و II، 77.
203. نفسه، I، 159: القاشاني، 20: بالي أفندي، 296.
204. انظر ما سبق، القسم الأول، الباب الأول، الفصل 3.
205. عن هذا الموضوع، انظر ما سبق، القسم الأول، الباب الأول، ص. 95 وما يليها، وكذا الهامشين 23 و 24.
206. انظر ما سبق، القسم الأول، الباب الأول، الفصل 3، ص. 107 وما يليها. وكذا الهامش 78 وما يليه. (الفصل من الفصوص الخاص بإسماعيل ذو أهمية بالغة هنا).
207. الفصوص I، 89، و II، 82. الفرقان أيضا تعيين للقرآن نفسه مثله مثل كل كتاب مقدس آخر تكمن مهمته في التمييز والتفريق بين الحقيقة والضلال. وأن يكون المرء بنفسه قرآنا يعني أنه يتميز بهذه الصفة في ذاته.
208. انظر ما سبق، القسم الأول، الباب الأول، الفصل 3، وما سيأتي الباب الثالث، الفصل 11: قارن أيضا في الفصوص I، 56، تفسير الآية الأولى من سورة النساء، الذي يقدم شرحا للآدمية باعتبارها الصورة الظاهرة لآدم، وصورته الباطنة، أي روحه التي تشكل الواقع الآدمي الشامل باعتباره الحق الخلق، والخالق المخلوق. من ثم فإن الترجمة الظاهرة للآية: "يا أيها المؤمنون اتقوا ربكم" تكون: أجعلوا من صورتكم الظاهرة وقاية لربكم، ومما هو باطن فيكم وهو ربكم وقاية لكم".
209. عن ابتداء التمييز الذي يتم قبل الفناء، وحقيقة التمييز الذي يتم بعد يقظة الوعي، يمكننا أن نقارنه بهذا القول المأثور: "قبل أن يدرس امرؤ فلسفة "الزين" zen، تكون الجبال في نظره جبالا، والمياه مياهها. ولكن، وبفضل تعاليم أحد الشيوخ الأجلاء، حين تحدث له رؤيا لحقيقة الزين، فإن الجبال تكف عن أن تكون في نظره جبالا والمياه مياه. لكن بعد ذلك، حين يبلغ فعلا مأوى الطمأنينة، فإن الجبال تغدو من جديد جبالا والمياه مياهها." د. ت. سوزوكي، أبحاث، المجلد 1، ص. 28-29، وانظر أيضا ما سيأتي، النص المتصل بالهامش 238.
210. حول الرحمة المزدوجة (رحمة الامتنان ورحمة الوجوب)، انظر الفصوص I، 151، بالي أفندي، 278-279. وهو بداية الفصل عن سليمان، الذي يبدأ بالتذكير بالرسالة التي بعث

بها إلى بلقيس ملكة سبأ" إنه كتاب من سليمان وإنه باسم الله الرحمن الرحيم". فهل سمي سليمان نفسه أو لا؟ وهل الحق الأول أم الآخر؟ انظر ما سيأتي (الباب الثالث، الفصل سخن11)، كيف ستحل هذه المفارقة بمنهج خطاب التجلي.

211. وهو ما يبدو هنا مسائرا لأطروحة الأشاعرة. لكن هنالك اختلاف جذري مع الفكرة الأشعرية القائلة بخلق الأفعال. ففي مذهب ابن عربي، وحين نتكلم بصرامة، لا يجوز القول بأن الحق يخلق الفعل "بعضو" عبده، ولا أنه يختار عبده أداة لظهور هذا الفعل. علينا بالأحرى القول إذا كان الحق يفعل الفعل الناجم عن "صورة" المؤمن، فذلك لأنه يكون هو نفسه في لحظة وفي ظاهر المؤمن، لأن هذا الظاهر مجلي له. والحال أن فكر التجلي الأساس هذا، لم يكن بإمكان الأشاعرة قبوله. انظر الفصوص II، 207 الهامش 4، وما سيلبي، الهامش 241.

212. تظل المرآة المقارنة الأساس التي تلجأ إليه هذه الحكمة الصوفية التأملية لتوضيح فكرة التجليات. ويقوم شرح بالي أفندي (ص. 280، وكذا الفصوص I، 151-152) هنا بتعميق النص بطريقة مهمة بالنظر إلى الطريقة التي يتفادى بها أتباع ابن عربي شرك "وحدة الوجود" ثمة حيثما يُعتَقَد أنهم سيسقطون فيه، فقط لأن خصومهم يتفادون التفكير بأسلوب التجلي. فإن يكون الحق "مطابقاً" للخلق، أي لما أظهر منه، يعني أن المخلوق مظهر تبعاً لهذه الصفة أو تلك من الصفات الإلهية (الحياة العلم، القدرة)، ولا يمكنه أن يكون غير ذلك. وأن يكون "غير" الخلق يعني أن الخليقة لا يمكنها أن تتمظهر إلا بالحدوث والإمكان أي بنقص في الصفة. فحين نقول بأنك مطابق لما يظهر منك في المرآة فهذا يعني أننا نقول بأن الحق مطابق للعبد الذي يظهر هذه الصفة أو تلك منه، تلك الصفات التي لا توجد في العبد إلا وهي محرومة من مداها الجوهرية. إن معنى التطابق هنا عبارة عن اشتراك بين شيئين في حقيقة واحدة، وكذلك فإن زيدا وعمروا وخالدا يشتركون جميعاً في حقيقة البشرية نفسها. فثمة اشتراك بين الخلق والحق في الوجود (أحادية الوجود). أما غيرتهم فهي اختلافهم بصفات مختلفة. فالحق مطابق لما هو ظاهر، من حيث الأشياء المشتركة بينهما لكنهما ليسا من النمط نفسه (بالي، عبارة مذكورة آنفاً).

213. القاشاني، 192، يرى أن هوية العبد هي حقيقة الحق المدرجة في اسمه. فالعبد اسم الحق وهويته التي يشملها هذا الاسم هو الحق.

214. عبد الكريم الجيلاني، كتاب الإنسان الكامل، ج. 1، ص. 31.

الباب الثاني

215. تقودنا إشارة للجامي (أحد أشهر متصوفة إيران، ت. 1495) إلى تحسين ترجمة "الفتوحات المكية" للغات أخرى. ويوضح الجامي أن الفتح يعني السير إلى الله حتى الفناء فيه، وهذا الفناء مشابه لفتح النبي لمكة، وهو الفتح الذي ليس بعده لا انفصال ولا هجرة. الجامي، شرح أشعة اللمعات (بالفارسية)، طهران 1303، ص. 74. [فقرة تقنية متصلة بالترجمة]

216. الفتوحات المكية، مجلد 2، ص. 309-313.

217. نفسه، ص. 312. الصلاة لها هذه القدرة على منح الوجود للمستحيل، لأن الحق وهو واجب الوجود لا يتخذ لا صورة ولا شكلا، ولأن حضرة الخيال تظهره في صورة من الصور. إنه "المكان" الذي فيه تنحل المفارقة للصيقة بالتجليات، أي التناقض بين الإنكار: "لن تراني"، والتوكيد: "رأيت ربي في صورة شاب أمرد"، انظر ما سيأتي، الباب الثالث والرابع.

218. انظر ما سبق، الهامش 169.

219. نفسه، ص. 312. فكما يؤكد ذلك ابن عربي، وبخلاف الأشياء والصور الحسية، المحدودة كما وكيفا في وجودها نظرا لموضوعيتها الجسمانية، فإن التوازي والتطابق بين التمثيل أو الشوق وموضوعه لدى سكان الجنة (قارن بأوصاف سويدنبورغ)، راجع إلى مشاركتهم في واقع نفساني وروحاني لا ينضب. والأمر نفسه يخص الجواهر الخالصة كما البياض الموجود في كل شيء أبيض، من غير أن ينقسم ذلك البياض نفسه. فلا شيء ينتقص منه حين يوجد في كل شيء أبيض، مثله في ذلك مثل الحيوانية في كل حيوان والإنسية في كل إنسان.

220. نفسه II، ص. 312-313.

221. نفسه، ص. 313. إنه المعنى الممنوح للآية 22 من سورة قاف: "لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد". فنمط الحياة السابق على الموت يشبه نمط النائم في حال يقظة. لكن حين يتكشف الخيال عما هو (التغير المتتابع، التجلي في كل صورة وشرط كل ظهور) فإنه هو الذي يمكن من الخروج من هذه الحالة. إن الخلاص

لا يتمثل في إنكار العالم الظاهر أو تحطيمه، وإنما في الاعتراف به كما هو منحه القيمة التي يستحقها من حيث هو كذلك، أي لا كواقع موازٍ وزائد على الواقع الجوهرى الإلهي، وإنما بالضبط كتجَلٍّ، وهو ما لا يمكن للعالم أن يكونه لو لم يكن خيالاً. وفهمه يعني منح الموجودات والأشياء قيمتها الحقيقية أي "وظيفة التجلي" الخالصة التي لها، والتي لا يدركها الاعتقاد الوثوقي في الواقع المادي للشيء. إن الاعتراف بالخيال يعني أن يتخلص المرء به من وهم المعطى المستقل بذاته، حينها فقط يكف ذلك الرفيق الأزلي للنفس عن أن يكون الروح المناوئة التي تشهد ضدها (وهو المعنى الصوفي للآيتين 21 و 23 من سورة قاف).

222. عن الخيال المتصل والخيال المنفصل، انظر الفتوحات، مجلد 2، 311. ثمة مثال آخر على هذا الخيال : عصا موسى والحيال التي أخذت شكل حيات تسعى (سورة طه، الآية 65). وقد اعتقد موسى أنها كيد ساحر فاعل في الحضرة الخيالية، وكان الأمر كذلك فعلاً. غير أنه أدركها باعتبارها أشياء متخيلة من غير أن يعرف أنها كذلك وما يدل على ذلك، وهو سبب خوفه. ولا يبدو أنه بإمكاننا أن نرد الأمر إلى ما يسمى اليوم بالوهم البصري (عقفي، الفلسفة الصوفية...، ص. 130، الهامش 2)، وهو ما يفنده أيضاً ابن عربي. قارن بالأحرى الفرق المؤسس فينومينولوجياً بين "الصوت الباطن" و"الوهم السمعي" في الكتاب الجيد للسيدة جيردا والثر، ظاهريات التصوف [بالألمانية]، أولتن، ص. 162-168.

223. الفصوص، II، 310-311.

224. انظر: نيكولسون، دراسات في التصوف الإسلامي، كامبريدج، 1921، ص. 117-118-123-136. عقفي، فلسفة التصوف...، ص. 133-136: عبد القادر الجيلاني، الإنسان الكامل، ج. 2، 22-24.

225. انظر الفصوص II، 139. مذهب القلب، باعتباره مركز المعرفة لا مركز المحبة، يمكنه أن يستدعي لتوكيد نفسه بعض الآيات القرآنية: "أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها" (سورة محمد، الآية 25)، "أولئك كتب في قلوبهم الإيمان... (المجادلة، 21)، "أما الذين في قلوبهم زيغٌ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم" (آل عمران، 7).

226. بصدد وجهة النظر الفينومينولوجية، انظر جيردا والثر، مرجع مذكور، ص. 11-114.

227. مرسيا إلياد، الحرية والخلود واليوگا، باريس، 1954، ص. 237 وما يليها، 243 وما

يليه، 394، والهامش 4، 9، حيث يتم ذكر التقليد المسيحي المعروف بالبحث عن الرب، الذي يعين أربعة "مراكز" للتأمل والصلاة. قارن مع ما سيأتي، هامش 294، حول المراكز الأربعة اللطيفة وملائكية العالم الأصغر في التصوف الإيراني.

228. عفيفي، مرجع مذكور، ص. 119.

229. انظر الفتوحات، مجلد 2، 526 وما يليها: عفيفي، مرجع مذكور، ص. 133، هامش

2: الفصوص II، 79: يصرح ابن عربي أن هذه الملكة الخلافة أو الطاقة الخلافة التي تسمى لدى أهل العرفان همة، توافق ما يسمى لدى المتكلمين إخلاصا، ولدى المتصوفة حضورا. وهو نفسه يفضل تسميتها عناية إلهية. لكن، لا يستطيع فهم هذه الملكة إلا من أوتيتها وجربها مهما كان الاسم الذي نطلقه عليها: لكن هؤلاء عددهم قليل.

230. الفصوص I، 88، II، 78، وما يليها.

231. هنا، يبدو الوهم والهمة في شكل صيغة مغايرة يفعلان تبعا لها هما الاثنان في

الخيال. قارن عبد القادر الجيلاني الذي يعتبر أن الوهم هو أعظم الملكات البشرية (في المستوى الكوني الأصغر للإنسان السماوي، وعزرائيل ملك الموت صادر عن نوره): الهمة هي أشرف هذه الملكات، لأنها لا موضوع لها إلا الحق (وعن نورها يصدر الملك ميكائيل)، نيكولسون، الدراسات...، ص. 116-118.

232. انظر الفصوص II، 107 (الشاهد مأخوذ من: شذرات الذهب لابن العماد، ج. 5،

196) و عفيفي، الفلسفة التصوفية...، ص. 133.

233. القاشاني، 272. وهكذا يكون لدينا: 1. عالم المعاني، 2. عالم الأرواح المجردة،

3. عالم النفوس الناطقة، 4. عالم المثال حيث الصور غير ذات شكل محسوس، 5. العالم المادي المحسوس. وأيضا (نفسه، ص. 110) كتراتبية لوجود الحق في تجلياته يكون لدينا:

1. حضرة الذات، 2. حضرة الصفات والأسماء أو حضرة الألوهية، 3. حضرة الأفعال أو حضرة

الربوبية، 4. حضرة المثال والخيال، 5. حضرة الحس والمشاهدة. والمراتب الأولى تشكل

عالم الغيب. يقدم داوود القيصري، أحد الشراح المشهورين للفصوص، هنا بلورة ذات أهمية بالغة (طبعة حجرية، 1299، ص. 27-28): وبما أن كل فرد (والمقطع بكامله يثير في أذهاننا

حدوسا لوجود فردانية (موندولوجيا لايبنتزية) من بين أفراد الكون هو شعار لاسم إلهي، وبما

أن كل اسم إلهي باعتبار كونه يفهم الذات التي تفهم بدورها مجموع الأسماء، التي تفهم

بدورها الأسماء الأخرى، فإن كل فرد هو بدوره عالم فيه وبه يعرف هذا الفرد مجموع الأسماء. وبهذا المعنى صحيح القول بأن العوالم لامتناهية. لكن بما أن الحضرات الإلهية الكونية (أي الشاملة الكاملة) عددها خمس، فإن "الوحدات المجالية" التي تشمل مجمل العوالم هي أيضا خمسة. ثمة قطبان: أ. حضرة الغيب المطلق: ب. حضرة الشهادة المطلقة. ويكون لدينا الترتيب التالي: 1. حضرة الغيب المطلق: إنها الأعيان الثابتة في حضرة المعرفة. ثم حضرة الغيب المضاف، الذي يتضمن عالمين، أي: 2. عالم العقول (عالم الجبروت، أو الأرواح الجبروتية التي توافق عالم الربوبية لدى السهروردي: عالم الملائكة النماذج الأصلية، أرباب الأنواع)، وهو عالم أقرب من الغيب المطلق. و: 3. عالم النفوس غير المادية (عالم الملكوت أو الأرواح الملكوتية) وهو أقرب من الشهادة المطلقة. 4. عالم المثال، وهو أقرب من العالم المحسوس. 5. عالم الملك الذي هو عالم بني البشر الذي يشمل مجموع العوالم لأنه مظهر عالم المثال كما أن هذا الأخير مظهر الملكوت، وهذا الأخير مظهر الجبروت، وهذا الأخير مظهر عالم الأعيان الثابتة، وهذا الأخير مظهر الأسماء الإلهية للحضرة الإلهية والحضرة الواحدية، وهذه الأخيرة مظهر الحضرة الأحادية. وقد سعى أسين بالاثيوس إلى إقامة التناظرات بين حضرات ابن عربي والصفات الإلهية Dignitates لدى رامون لول Ramon Lull، انظر: الأعمال المختارة (بالإسبانية)، ج. 1، ص. 204 وما يليها.

234. تمر الحقيقية الأحادية بخمس تنزلات حتى تبلغ عالم الشهادة أو العالم المحسوس وهو حد العوالم. وكل واحد من هذه التنزلات متشكل في فعل وانفعال: لهذا حين يتم مقارنتها بالنكاح، تسمى "أعمال النكاح الخمسة". إنها الحقيقة نفسها التي تنقسم إلى فعل وانفعال، الحقيقة نفسها التي يكون ظاهرها العالم أما باطنها فهو الحق، وهذا الباطن هو الذي يكون المدبر للظاهر. الفصوص I، 218: "فهو له كالتبيعة للحق التي فتح فيها صور العالم بالتوجه الإداري والأمر الإلهي الذي هو نكاح في عالم الصور العنصرية، وهمة في عالم الأرواح النورية، وترتيب مقدمات في المعاني للإنتاج". الفصوص II، 332-333: الحق في كل صورة الروح هو التي تدبر تلك الصورة. والخلق هو الصورة التي تدبرها تلك الروح. والحقيقة هي الحق الخلق، والخالق المخلوق والباطن الظاهر. وذلك هو الحال في كل مرتبة من مراتب التنزلات. فكل مرتبة عبارة عن نكاح وازدواج بغية إنتاج طرف ثالث. والوحدة بين المذكر والمؤنث في العالم المحسوس ليست سوى مظهر بنية متجددة في كل مستويات الوجود.

(عن هذا النمط نفسه : وحدة المهيم وربّه، النفس المطمئنة لا تعود إلى الله عموماً وإنما إلى ربها في المحبة. يلزم أيضاً ربط ذلك بالحلم العجيب لابن عربي الذي حقق فيه النكاح مع كل القوى الكونية والنجوم السماء و"الحروف" التي تمثلها.
235. القاشاني، 110-111.

236. الفصوص I، 88-89 و II، 81-82 : عفيفي، الفلسفة الصوفية، ص. 134-135. العارف حين يركز همته على صورة شيء في إحدى حضراته يغدو قادراً على إنتاجها في مجال الوجود خارج الذهن، بل في شكل محسوس. فبالحفاظ على صورة ذلك الشيء في إحدى الحضرات العليا، يحافظ عليها في الحضرات الدنيا. بالمقابل، حين يحافظ بطاقة همته على تلك الصورة في إحدى الحضرات الدنيا، فإن صورة ذلك الشيء يتم المحافظة عليها في حضرة عليا، ذلك أن بقاء اللاحق يتطلب بقاء السابق. ذلك ما يسمى الضمانة الضمنية، والإبقاء في الوجود بالتضمن. إنه الحال المعروف لثمرات شهود الشاهد. قد يحدث أن يغفل العارف عن حضرة أو حضرات متعددة بفعل انغماسه في الحفاظ على صورة شيء في الحضرة التي يشهدها : بيد أن الصور كلها تُحفظ بفعل حفظه لتلك الصورة الواحدة في الحضرة التي لا يغفل عنها. ويفسر ابن عربي عملية الخلق الإلهي بالطريقة نفسها، غير أنه يشدد على الاختلاف بينهما : لا يمكن للمرء إلا أن يغفل عن حضرة أو أكثر من الحضرات الخمس، في حين أن الحق لا يكف عن مشاهدة الصور التي "خلق" في كل حضرة من الحضرات الخمس. لهذا فإن ابن عربي واع بأنه يوضح ثمة سرا لم يزل أهل الله (المتصوفة) يغارون على مثله، لأن هذا المتصوف الذي يقال عنه صاحب "وحدة الوجود" يعرف جيداً التعيين والتصويب الذي يقدمه لمقولتهم في التجلي : "أنا الحق" : "وهذه مسألة أخبرت أنه ما سطرها أحد في كتاب لا أنا ولا غيري إلا في هذا الكتاب. فهي يتيمة الدهر وفريدته، فإياك أن تغفل عنها..." (نفسه).

237. الفصوص I، 89. ومن ثم معنى الآية : " ما فرطنا في الكتاب من شيء" (الأنعام، 39)، لأنه يتضمن ما فات وما هو ما هو آت وما لم يأت بعد.

238. انظر في مستوى آخر، المراتب الاختلافية الثلاث التي ذكرناها آنفاً، هامش 209.

239. في رسالته : مواقع النجوم، ذكره عفيفي، الفلسفة الصوفية...، ص. 133، هامش 2.

240. نفسه، ص. 137 هامش 2.

241. انظر ما سبق هامش 211، حيث وقفنا على المعنى الذي يلزم منحه لمفهوم الوسيط، والذي يميزه عن التصور الأشعري بكامله. ويجدر بنا بالأحرى أن نتحدث عن وسيط يكون هو ملكة أو عضو التجلي، لكن بالمعنى الذي تكون به تلك الملكة، باعتبارها ملكة، هي بالضبط ذلك التجلي.

242. نفسه، ص. 136 : الفصوص I، 79-80.

243. إن الحالة لا تتمثل فقط في التحقق الأولي من قانون عام، يكون قد تم التعبير عنه أو لا بمصطلحات تفيد المصادفة، باعتباره ينطبق على الموجودات كلها، ذلك أن النشاط الخلاق الإنساني الذي نتحدث عنه هنا يتطلب ويفترض تركيزا للقلب وجمعية لكل القوى الروحانية للإنسان حول موضوعها السامي، ورفعا لها إلى أعلى مستوى من الصفاء، وذلك استهدافا للخلق المقصود. بيد أن كل هذا غير ممكن إلا للعارف باعتباره إنسانا كاملا. من ثم فإن ابن عربي يتأول لحظة الطيور الصلصالية التي يصورها المسيح الصبي وينفخ فيها من روحه، كما أتت بذلك أناجيل الصبا، والقرآن (إنجيل طوما، IV، 2 : الإنجيل العربي للصبا، 36 : القرآن، آل عمران، 44 : الفصوص I، 140 : عفيفي، الفلسفة الصوفية، ص. 136. ويقول أيضا: "وهذه مسألة لا يمكن أن تعرف إلا ذوقا كأبي يزيد [البسطامي] حين نفخ في النملة التي قتلها فحييت، فعلم عند ذلك بمن ينفخ فنفخ فكان عيسوي المشهد" (الفصوص I، 142). وأخيرا هذا التوضيح : "وإنما قلنا ذلك لأننا نعرف أن أجرام العالم تنفعل لهمم النفوس إذا أقيمت في مقام الجمعية" (الفصوص I، 158). وعلينا هنا الإحالة إلى النظرية السنيوية للنفوس السماوية، التي تمتلك، على خلاف النفوس البشرية، الخيال في حاله الخالص، بما أنها لا تملك الحواس ولا الإدراك المحسوس، والتي تحرك الأجرام بفضل ذلك الخيال.

244. عن هذا الضبط، انظر بالأخص الفصوص I، 126-127، والفصل الثالث عشر بكامله

(عن لوط) حيث تتم معالجة المسألة بإفاضة.

245. الفصوص I، 122، و II، 148 هامش 9 : القاشاني، 148.

246. نفسه، I، 89، و II، 148 : القاشاني، 149 : بالي أفندي، 217. أن يكون للمرء قلب، أن يكون حائزا على علم القلب، يعني أن يعرف تقليب (أي التحولات والانقلابات) الحق وهو يتحول في صور وأشكال التجليات. وهكذا فإن العارف يعرّف الذات الإلهية انطلاقا من نفسه (يستنبط بالي أفندي هنا تطبيقا للحكمة التالية : "من يعرف نفسه، أي نفسَ بَدَنه،

يعرف ربه"). وانطلاقاً من التحولات التي تتحقق في نفس العارف فإنه يعرف التحولات التي تحدث لذات الحق في صور التجليات. لهذا فالقلب وحده سند العلم الإلهي، ذلك أن كل ملكة أو عنصر لطيف (من روح أو غيره) له مقام محدد (وهو ما يعني عموماً أن العقل لا يمكن أن يكون له إلا صورة ملائمة لكل أي للحضرات الخمس. إنه يقوم بالتمييز. وصلاحيته الصورة يلزم أن تقوم على الهمة، لأن القلب يدرك وحدة الكثرة). إن نفس العارف ليست مخالفة للحق لأنه هو الاسم الإلهي المتجلي في هذه العين الثابتة. وأن يكون المرء عارفاً، يعني أنه يتعرف على تلك الصور وتحولاتها. أما أن يكون المرء لا أدرياً أو غير عرفاني فيعني إنكارها ورفضها. وفي هذا يختلف علم القلب جذرياً عن الجدل البرهاني للوثوقيين. إنه من نصيب ذلك الذي يعرف الحق بالتجلي والشهود في حال التركيز (حال القرآن): إنه معرفة الحق بالحق. فعلم القلب هذا يختص بالتجليات وينصاغ تبعاً لما يحتضنه.

247. الفصوص I، 122: القاشاني، 148.

248. الفصوص II، 148-149: القاشاني، 150.

249. لماذا إذن يلزم أن تتحقق "ظلامية" هذه النزعات الوثوقية التي لا تجر معها غير الشرور الجذرية للنزاعات والفتن والمعارك بلا غاية ولا نتيجة؟ ومن دون شك فإننا لن نستطيع تفادي هذا السؤال. لكن الجواب، الجذري بدوره، سيتمثل بالأساس في العقيدة المعيشة التي تخلص تلامذة ابن عربي من هذه التحديدات. من ثم فإن السؤال وما يندد به من شرور يموتان محرومين من العناصر اللازمة لهما. فعلم القلب والتقليب يشكل إذن الجواب والحل العملي. إنه لا يماحك حول سبب حال واقع، بل يتجاوز معطيات هذا الأخير.

250. القاشاني، 149.

251. القاشاني، 150.

252. نفسه، وهو النداء الذي ليس الوثوقيون العقليون بحاجة له لأنهم ليسوا بحاجة للتخيُّل والتمثُّل، لكي يترقوا بفعل الرؤية والتحقيق حتى الولاية والتوحيد. والحال أن نداء الأنبياء يدعو لهذا، أي للحق الموافق للرؤية الذهنية، في حين أن الوثوقي العقلي غير قادر البتة على إنتاج "علم إلهي نبوي"، بما أن همه يكمن في بلوغ التقييد. ويبدو أن بالي أفندي، وهو يلاحظ عن حق أن هذه المسألة تتمتع بأهمية خطيرة في العلوم الإلهية وخفاياها، قد أخطأ خطأ فادحاً بصدد رهان المسألة. فهو يقوم بهذا الصدد بمديح للسنّة، ويبدو أنه يظن

أن الأمر الأهم يتمثل في "تحقيق" لاتعين متصاعد للحق (أي كونية خالية من أي تحديد معين). وبالسير في هذا الطريق يتم الخلط بين ما هو هنا "لا بشرط"، وما هو "بشرط لا"، أي ما هو مشروط بالنفي، أي بغياب أي تحديد خاص. إنه تمييز رئيسي يوجد بشكل مؤسس في الميتافيزيقا السينوية. بيد أن الصورة والشكل والتجلي لا يمكنها طبعاً أن تجتمع مع نفي متصاعد يحطم كل التعيينات، ويسعى إلى إقامة فراغ مفاهيمي أو مفهوم فارغ تماماً. وكل تجل كما كل تجربة شهود تتضمن صورة لها طابع ذهني تشكلي محدد، لأن جوهرها هي أن تكون إدراكاً "لبلا شرط" كما يتبدى بالضبط، لا طبعاً في كوني مشروط بالنفي وإنما في "ما هو بشرط"، كما تفترضه التلازم بين الرب والمربوب، وبين المتجلي والمتجلى له. ومن اللازم من هذا المنظور دراسة كيف تم في التشيع إخصاب متبادل بين الحكمة التصوفية لابن عربي والإمامية (باعتبار أنها تمكن من الرؤيا الذهنية للأولياء). ولا يمكننا إلا أن نحيل لمواضع أخرى. انظر أيضاً ما سيأتي، هامش 291 والباب الرابع (الجمع بين الأضداد).

253. بترابط مع نهاية الهامش السابق، نذكر بهذه المقولة التي اقترحنا هنا وفي مواضع أخرى تسميتها "الكلية الإلهية الصوفية"، والتي نرغب في إضافتها، لأنه يبدو أنها ليست في قائمة التحاليل الرائعة التي قدمتها السيدة جيردا والتر في كتابها: ظاهريات التصوف، ص. 160-161 و 180-181.

254. انظر ما سبق، القسم الأول، الباب الأول، الفصل 3، ص. 98 وما يليها، والهامش 25 في نهاية الكتاب.

255. انظر ميرسيا إلباد، اليوغا...، ص. 243 وما يليها.

256. الفتوحات، مجلد 2، 449. يعتقد عفيفي (الفلسفة الصوفية...، ص. 114) بأن الكواكب الأربعة هي العناصر الأربعة. وثمة ما يدفعنا إلى الاعتقاد بأنها الحضرات الأربع التي تلي حضرة الغيب المطلق (ما سبق، هامش 233).

257. الفتوحات، مجلد 2، 581.

258. وكما يمكننا التحقق من ذلك، حين ظهور الفتى الصوفي عند مرور الطائف الروحاني أمام الحجر الأسود (انظر ما سيلي، الباب الرابع، الفصل 13)، فإن رمزية هذا الحجر تمكن من العديد من الإيحاءات التي تؤدي إلى التطابق النهائي. فالعماد المنتصب في خارج البيت هو روح محمد، أي روحه القدس جبريل، ملك الوحي الذي يقوم إزاء النبي بالدور

نفسه الذي أنيط به إزاء مريم (عفيفي، الفلسفة الصوفية، ص. 75، الهامش 3). وموقع ظهور الفتى يجعل منه نظير الملاك إزاء المتصوف، فهو ذاته ونظيره الإلهي الذي يعكس فيه الوحي (انظر المرجع نفسه، 118، هامش 3 وما سبق، هامش 33). أما اعتبار كل ظهور للقطب بمثابة الحجر الأسود فهو استعمال سابق لابن عربي. وقد قال أبو مدين (توفي عام 594-1197) حين سئل إذا ما كان الحجر الأسود يتأثر بلمس الناس له وتقبيله: "أنا الحجر الأسود" (نفسه، ص. 76، هامش 1).

259. قال ابن عربي: "ذلك ما أشار إليه ابن مسرة في كتاب الحروف". انظر أسين بالاثيوس، ابن مسرة ومدرسته، مرجع المذكور، ص. 91. ومن غير أن نزع تحجيم العلاقة التي لاحظها أسين، نتفق مع عفيفي (المرجع المذكور، ص. 76، هامش 1) بأنه سيكون من المفيد التمييز بين الموضوع الرمزي الذي أقره ابن مسرة والسعة التي منحها له ابن عربي.

260. يمكن أن نقرب من هذا التعبير (فيما يخص موضوعنا هنا: تفعيل الهمة) ما لاحظناه آنفا بخصوص المعنى الذي منحه ابن عربي للأمر القائل بأن يكون المرء نفسه قرآنا.

261. الفصوص I، 155-156: بالي أفندي، 287-288: القاشاني، 195.

262. نفسه، I، 157: يبالي أفندي، 292.

263. نفسه، I، 158 و II، 218-219: بالي أفندي، 294: القاشاني، 199. "هذه القوة

السحرية" تتضمن التسخير (أي خضوع الشيء لقوة خارجية تفعل فيه) والتصرف (القدرة على استعمال هذه القوة للوصول إلى التغيير في الشيء). والتسخير نوعان: الأول يتم بالهمة ويتطلب المرتبة الروحية للتركيز الذهني الذي يمكن تلك الهمة من بلوغ أشياء هذا العالم أو العوالم السماوية (وهذه هي الملكة التي يمارسها بعض المتصوفة، بينما يمتنع عنها البعض الآخر لأسباب روحانية سامية). ويتمثل النوع الآخر في إطلاق الأمر من غير الحاجة إلى همة. وذلك كان حال سليمان إزاء الجن باعتبارهم قوة للطبيعة. وهذه الملكة الخارقة، لدى من منحوها، تحمل البعد اللاهوتي إلى حده الأقصى، بحيث إنه يغدو متحكما في البعد الناسوتي. ويلح مؤلفونا بأن دعاء سليمان وهو يطلب سلطانا لا يكون لأحد بعده، لم يكن صادرا عن "رغبة في القوة والسلطان" ذات طابع شخصي بما أنه لم يقم بهذا الطلب إلا بأمر من ربه.

264. نفسه، I، 100-101. الأمر كان يتعلق بظهور غير مُبَيَّت من قبل أولئك الذين تجلوا

في شكل نجوم. من ثم كان الأمر يتعلق بإدراك لم يحصل إلا لدى يوسف في كنز خياله. وإلا فإن إخوته كانوا علموا بأنهم كانوا يرونه، كما كان الملك جبريل يعلم أن النبي يراه (بالي أفندي، 15-23 : القاشاني، 110).

265. انظر بصدد مقارنة الخطأ الذي ارتكبه يوسف بالخطأ الذي ارتكبه عائشة: الفصوص I، 99-101، II، 107، هامش 3: بالي أفندي، 152 : القاشاني، 110.

266. انظر ما سبق، هامش 263 : فبأمر من الله أيضا طلب سليمان ملكة لا يمتلكها سواه.

267. القاشاني 200 : بالي أفندي، 296. يتعلق الأمر بصورة أصل. وهكذا نجد إشارة مشابهة في كتاب زرادشت (وهو قصيدة فارسية من ألف وخمسمائة وواحد وثمانين بيتا، ألفها أحد الزرادشتيين في القرن 13). وبخصوص بيشوتان، الابن الخالد للملك غوشناسب (حامي زاردشت)، أحد المرافقين المستقبليين لسوشيانت الذين يرقدون اليوم في انتظار المخلص، يتم التذكير بأن زاردشت وبعد أن أدى الشعيرة، منحه الحليب بحصة كالآخرين، "فشربه ونسي الموت". ويعلق بعض الفقهاء الزرادشتيين : إن معنى "الحياة الأبدية" هو "معرفة النفس"، أي معرفة الجوهر الخالد، وبما أن الحليب غذاء الأطفال، فإن هذه المعرفة هي غذاء الروح. انظر كتاب: زرادشت نامه، لزاردشت بن بهرام بن باجدو، نشره وترجمه للفرنسية فريديريك روزنبرغ، سان بترسبورغ، 1914، ص. 59 (بمقدمة للكاتب الفرنسي أندري جيد).

268. هكذا ارتكب إبراهيم في الأول خطأ، فلأنه لم يستخدم التأويل لم يدرك أن الصبي كان يعني في الحلم نفسه ذاتها. الفصوص I، 78 و 85 وما يليها. التقي ابن مخلد، نفسه، ص. 86-87. إن الإحالة التي نقوم بها إلى الكيمياء في نصنا تشير إلى ذلك التصور نفسه، تلك التي تحدد في ربايعات أفلاطون العملية الكيميائية باعتبارها استخلاصا ذهنيا. والممارسون الذين يطمحون إلى إخضاع "الذهب الخيميائي" إلى مراقبة الدمغة، يكون لهم مطلب شبيه بمطلب التقي ابن المخلد، ومجهودهم سيُتَّوَجَّ بالنجاح.

270. انظر، ألكساندر كويري، فلسفة جاكوب بوهم، ص. 119 وما يليها.

271. وبالضبط: تحول الحق في الصور في تجلياته. انظر دراستنا : التجلي الإلهي...، ص. 141 وما يليها.

272. من الناحية النحوية يمكن لهؤلاء وأولئك أن يثيروا اللبس المتعلق بالضمير

المتصل (إلا وجهه). عن المعنى الحكمي لهذه الآية انظر، القاشاني 111، والفتوحات، مجلد 2، 313، وما سيلبي، الهامش 274.

273. الملاك هو ما نعنيه حين نقول بأن الحق له ملاك مخصوص بملكة الرؤى، ويسمى الروح: إنه تحت السماء الدنيا. وتوجد تحت تصرفه الصور والأشكال التي يرى فيها الحالم نفسه والموجودات الأخرى. وإذن حين يترك الإنسان ملكاته الحسية، فإن الأشياء التي تحاصر شعور يقظته تكف عن أن تحجب عنه إدراك الصور التي توجد بمقدرة ("بيد") هذا الملاك. ويمكنه آنذاك إدراك ما يدركه النائم في منامه، ولو في حال اليقظة. فيجد العنصر اللطيف في الكائن الإنساني نفسه منقولا هو وطاقاته من حضرة المحسوسة إلى حضرة الخيال المتصل (الذي يوجد موطنه في الجانب الداخلي من المخ). وهكذا فإن هذا الملاك الروح، حافظ الصور والأشكال التي استمرت في الوجود الشخصي في عالم الخيال المنفصل (انظر ما سبق، هامش 223)، يمنح للشاهد رؤية الأشياء الروحانية التي "تتجسدن" في هذا العالم الوسيط. انظر الفصوص II، 337. لنحافظ على هذه السيرورة لما تبقى من تجارب الرؤى التي سيتحدث عنها ابن عربي. انظر أيضا ما سيلبي، هامش 327.

274. انظر، الإنسان الكامل، ج. 2، ص. 4، 8-10 (يحيل الجيلاني إلى مؤلفه: كتاب الكهف والرقيم. انظر أيضا، نيكولسون، الدراسات...، ص. 110-11. إنه "لغز" مركزي، أي علاقة كاملة أو تعيين للعلاقة بين الروح القدس الأزلي والملاك الروح المخلوق (بالمعنى الذي يمنح لهذه الكلمة في مدرسة ابن عربي)، باعتباره لغزا للتعيين الأزلي. قارن أيضا الرؤيا المذكورة فيما بعد هنا (الباب الرابع): الإشارة التي يقوم بها الفتى الصوفي (الرفيق الأبدى، و"الوجه" الخالد للصوفي الشهودي) لتفويضه علم القلم الأعلى (أي العقل الأول). من "الناحية الوظيفية" ليس من المستحيل إقامة تناظر في العلاقة بين الروح القدس والملاك الروح من جهة، ومن جهة ثانية بين الروح الرئيس والروح القدس لدى المانوية (انظر، صودجبرغ، ديانة المانويين، ص. 174 وما يليها، 215).

الباب الثالث

275. انظر ما سبق، القسم الأول، الباب الأول، الفصل 3، والهامش 68.
276. انظر الهامش 73 (موضوع ضيافة إبراهيم في التصاوير المسيحية الشرقية): قارن بالتعاليم التي تقدمها "الحكمة" الصوفية لمريدها، ما سبق، القسم الأول، الباب الثاني، الفصل 4، والهامش 121.
277. انظر ميرسيا إلياد، اليوغا، باريس 1954، ص. 220 وما يليها. التمرين الروحاني المقترح هنا لا يتضمن لا وضعيات تتعلق باليوجا (انظر المرجع السابق، ص. 221، ابن إباد) ولا الظواهر التي تحدث في حلقات الذكر الجماعية وغير الجماعية (نفسه، ص. 378 و 392). يتعلق الأمر بابتهاال شخصي، وبالتأمل والممارسة الشخصية للصلاة، وبطريقة وممارسة يجعلان منها بالضبط مناجاة.
278. الفصوص I، 222-223.
279. مأخوذ عن المرجع نفسه، II، 342.
280. انظر سيد كاظم رشتي (خليفة الشيخ أحمد الأحسائي على رأس المدرسة الشيعية بإيران، في القرن الماضي)، شرح آية الكرسي، تبريز، 1271، ص. ق. عن حياة وأعمال الشيخ كاظم رشتي وموقعه البارز في المدرسة الشيعية، انظر كتابنا، عن الإسلام في إيران...، ج. 4، ص. 332 وما يليها.
281. إن هذا الجانب من الدعاء الذي يبلغ في ذاته و"موضوعيا" موضوعه، يمكن تناوله فينومينولوجيا بطريقة أخرى (باعتباره الأثر الإيجابي على شخص آخر يجهل مصدره، أو باعتباره حالة من حالات التخاطر، انظر جردا والتر، مرجع مذكور، ص. 125).
282. الفصوص I، 222-223، و II، 341-342.
283. انظر ما سبق، القسم الأول، الفصل الأول، والهوامش 53، 87، 79.
284. الفصوص I، 92. هذا الفصل بكامله حول إسماعيل يضيء بشكل خاص حضور الكل في الواحد، وتعيين وتفرد العلاقة الكلية بين الرب وعبده، وهو أمر ثابت في هذه التجربة التي اقترحنا تسميتها بالكلية الألوهية الصوفية.

285. الرب الذي هو العارف (الفاعل) لا يوجد من حيث هو كذلك إلا إذا كان له موضوع معروف من قبله. بالمقابل، لأنه معروف من قبل الشخص الذي يتجلى فيه بمعرفته، فهو أيضا بدوره وبمعنى ما، يغدو منفعلا (معروفا)، في حين أن ما كان بالمعنى الأول موضوعا لمعرفته، يغدو ذاتا فاعلة، أي العارف. إنهما المظهران اللذان تأخذانهما عنا، بالانقلاب، الصيغتان الوجوديتان اللتان تتقاطبان الحقيقة الأحدية.

286. الفصوص I، 83، الشرح المقدم بين قوسين من لدننا.

287. انظر ما سبق، القسم الأول، الباب الأول، الفصل 3، قول سهل التستري بأن الربوبية لها سرٌ هو أنت، وإذا ما غاب ذلك الأنت فإن الربوبية تنعدم أيضا. وما سبق، الهامش 38: التحذير من الشريك الذي سقطت فيه الترجمات، لأنها لم تنتبه للدروس الوجيهة للشرح (علينا أن نفهم "ظهر" بمعنى "زال عن"، أي بمعنى الانقطاع والزوال). عن مدى هذا القول، انظر النصوص التي يحيل لها الهامش 275.

288. انظر ما سبق، الهامش 47.

289. قارن بالفصوص I، 106 وما يليها، و II، 342: الصراط، طريق الوجود التي ينهاجها كل موجود، الطريق التي عليها يسير بما أنه هو، وبما هو وجوده.

290. انظر دراستنا: التجلي الإلهي...، خاصة الصفحات 193-226.

291. وهو تنام يتم بممارسة الزيارات الروحانية والاستحضار الذهني، الذي يتبع مواقيت ومواعيد شعائرية بالغة التطور، تستخدم في العبادات الفردية وتخضع في الغالب لذكرى مولد الأربعة عشر المكرمين (محمد وفاطمة والأئمة الاثنا عشر). فكل يوم من أيام الأسبوع، وكل ساعة من ساعات النهار، وكل ساعة من ساعات الليل له إمامه. والمرجع الأساس في ذلك اليوم هو مصنف مستعمل بكثرة اليوم هو مفتاح الجنان للشيخ عباس القمي، وهو كنز للنفسانية الدينية. وقد أشرنا فوقه (هامش 252، في نهايته) إلى أن الاندماج الذي حدث بين الإمامية الشيعية وتصوف ابن عربي (بحيث إن صور الأئمة أخذت مكانها في انبثاق التجليات، وهو موضوع تفكير مستمر لدى الدراويش الصحابيين اليوم في إيران). وهي تطرح في الاتجاهين معا مسألة أصل الاصطلاحات والخطاطات الصوفية لابن عربي ومدرسته.

292. الفصوص I، 223، وهنا نشير إلى أطروحة سويدنبورغ: "كل ملاك هو الكنيسة

كلها". عن الجنة والنار، الفصل 52 و72. انظر كتابنا: التجلي الإلهي...، ص. 207.

293. القاشاني، 278: وعن هذا التناظر الرجوع أيضا إلى الجيلاني، الإنسان الكامل، ج. 2، 10 (الفصل 51).

294. المراجع التي يمكننا الاستشهاد بها عديدة. وسنقتصر منها هنا على شرح نهج البلاغة لميرزا إبراهيم الخوئي (الدرة النجفية)، تبريز، 1292، ص. 29-31، وإلى إحدى الرسائل العديدة (غير المنشورة) لشاه نعمة الله والي الكرمان، أحد أشهر شيوخ التصوف الإيراني في القرن 15 (توفي عام 1431/843)، التي جاء فيها: هنالك مراتب أربع تحيل إليها الحروف المكونة لكلمة الله، أعني القلب، والعقل، والروح والنفس. وهنالك ملائكة أربعة هم أعمدة تلك المراتب. فالقلب جهة جبريل، لأن القلب مقام المعرفة وجبريل رسول المعرفة... والاسمان، جبريل والقلب لهما المعنى نفسه. والعقل جهة ميكائيل، لأن ميكائيل هو رسول لبقاء المخلوقات، كما أن العقل هو رسول البقاء الجوهري الذي هو المعرفة والحكمة... والروح جهة إسرافيل لأن الصور الإلهية موجودة فيه، لأنها هي الصفات الإلهية المخفية في هذا الروح الذي قال فيه تعالى: "ونفخنا فيه من روحنا". وصفة إسرافيل هي نفث الروح هذا... والنفس جهة عزرائيل الذي هو صورة الكمال الإلهي... فعزرائيل هو الذي يتلقى الروح عند الممات، وعين كل شخص هو روحه. وحسب التناظر نفسه، ففي عالم العناصر، الماء هو صورة جبريل، والأرض صورة ميخائيل، والهواء صورة إسرافيل، والنار صورة عزرائيل (رسالة عن الرواية للخوارزمي: "أنا [النبي محمد] وعلي [الإمام الأول]، من شجرة واحدة، وسائر الناس شجر شتى"). وفي المستوى الكوني الأصغر، الذي تعتبر الملائكيات الكونية الصغرى استبطانا لها، يحدد كتاب محدث (آثار أحمدية، شيراز، 1374 هـ، اللوحات الملحقة) في رسم بياني الخطاطة التالية: إسرافيل، الروح الأعلى للحضرة الواحدية، العماد الأعلى على يمين العرش، القمة العليا للجبروت، والنور الأصفر. جبريل، العقل الإلهي الكوني، العماد الأعلى على يسار العرش، القمة الدنيا للجبروت، النور الأبيض. ميكائيل، الروح الإلهي الكوني، العماد الأدنى على يمين العرش، القمة الكبرى للملكوت، النور الأحمر. عزرائيل، الطبايع الإلهي الكوني، العماد الأدنى على يسار العرش، القمة الدنيا للملكوت، النور الأخضر. إنها أمثلة بسيطة للتعقد البالغ لهذه الخطاطات و لتنوعاتها. عن "سدنة العرش" انظر ما سبق، هامش 74. انظر أيضا دراستنا: "الواقعية والرمزية في الألوان في نظرية الكون لدى الشيعة"، منشورة في إيرانوس جاربوش، ع. 41، 1972، ص. 109 إلى 176.

وكذا كتابنا : عن الإسلام في إيران ...، ج. 4، الثبت، مادة: عرش، لون.

295. انظر: Féstugiére, La Révélation d'Hermes Trismégiste, IV, Paris, 1954, pp. 248 ss

296. قارن بالأطروحة الرابعة عشرة للسالمية (أتباع ابن سالم البصري)، كما ذكره

ماسينيون في كتابه: بحث في اصطلاحات التصوف الإسلامي، ط 2، باريس، 1954، ص.

229: "الحق يتكلم، وهو ما نسمع على لسان كل من يتلو القرآن" (لكن معنى التحليل

الذي نتابع هنا يمنعنا من أن نطابق هذه الفكرة مع "الانحطاط الذي يسم قاعدة التأمل، بفعل

فكرة وحدة الوجود"، ومن غير أن نرجع الأمر أيضا إلى الوثوقية الإسلامية).

297. حول هذه المشابهة، انظر: الفصوص، I، 224: القاشاني، 279.

298. قارن القولين المستشهد بهما في كتابنا: التجلي الإلهي...، ص. 223: "لن أعبد

أبدا إلهًا لن أراه" و "من لا يعرف إمامه، لا يعرف ربه".

299. انظر ما سبق، الهامشان 120 و 123.

300. الفصوص I، 225.

301. أي الحضور المتبادل. علينا أن نقول مع شيلينغ: consens (من con-sum، مدخل

إلى الفلسفة والميثولوجيا، ترجمة جانكليفيتش، ج. 2، ص. 48) لنشير إلى فكرة تعلق الرب

والمربوب. فالمصلي الذي ليس حاضرا مع ربه ولا يستطيع "رؤيته" ذهنيا، هو الذي لا

"يغذى" ربه من جوهر وجوده نفسه (انظر ما سبق، هامش 276، التذكير بالمعنى الصوفي

الممنوح لقرى إبراهيم). عن موضوع "الحضور المشترك" compresence انظر أيضا كتابنا:

عن الإسلام في إيران...، ج. 1. 292، 324، 325.

302. انظر بالي أفندي، 436. ومن بين تلك الآثار، ثمة استثمار الآية 29 من سورة

العنكبوت: "إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر". فيقول ابن عربي: "لأنه شرع للمصلي

ألا يتصرف في غير هذه العبادة ما دام فيها ويقال له مصل"، الفصوص، I، 224. وفي الفصوص

II، ينصب الاهتمام على تأويل الآية المذكورة آنفا باعتبارها تمثل المقام الذي لا يمكن منه

أن يصدر عن المتصوف أي فعل مستهجن، لأن هذا الأخير يوجد في مقام تنحل فيه

الواجبات التي تتطلب التمييز بين الخضوع للشرع والتنكر له.

303. الفصوص، نفسه. التباس الجذر "قرر"، (يرطب، يواسى) و (بقي، استراح،

استقر) العيون تقرر (ترطب، قرة العين) في شهود المحبوب، بحيث إن المحب لا يمكنه

أن يتأمل شيئاً آخر ، ولا رؤية شيء آخر لا يكون هو المحبوب، سواء كان في شيء محسوس أو ظاهرة محسوسة (تجلياً للأسماء الإلهية في العالم الخارجي) أو في رؤيا ذهنية أو شهود. والمعنى الجاري لكلمة "قرة" يتأوله ابن عربي باعتباره مرادفاً لمعنى الاستقرار.

304. الفصوص I، 225.

305. بالي أفندي، 436.

306. نفسه، ص. 437-438.

307. الفصوص. I، 225، و II، 344: بالي أفندي، 439.

308. بمعنى أن صلاة الحق هي الكشف وتجلي الإنسان كما لو أنه مرآة له. بالمقابل فإن صلاة الإنسان وتسيحه هما "الخلق"، أي أن تعكس تلك الصلاة وتظهر الحق الذي يشهد في مرآة نفسه، لأنه هو بنفسه تلك المرآة.

309. انظر ما سبق، القسم الأول، الباب الأول، ص. 90، تطبيق هذه الآية على صلاة عباد الشمس. من المفيد الربط بين التفسير المحلل هنا مع ما قيل قبلاً عن الآية: "كل شيء عليها فان إلا وجه ربك"، انظر ما سبق، الهامش 272 وما يليه.

310. الفصوص I، 226.

311. نفسه، و II، 345-346. . قارن ب: I، 68 وما يليها. وما سبق، القسم الأول، الباب الأول، ودراستنا: "من العرفان القديم إلى العرفان الإسماعيلي" (أعمال المؤتمر فولتا الثاني عشر، روما 1956).

312. انظر ما سبق، الهامشان 208 و 283.

313. داوود القيصري، الشرح، 1299، ص. 492.

314. الفصوص I، 60-62، 65.

314. الفصوص I، 60-62، 65.

315. عن الترجمة الكاملة إلى الفرنسية لهذا المزمور الذي يوجهه السهروردي للطباع التام "ملاك الفيلسوف"، انظر الإحالة التي قدمنا فيما سبق، هامش 150.

الباب الرابع

316. انظر بالأخص: هلموت ريتز، بحر النفس والشخص والعالم والله في قصص فريد الدين العطار (بالألمانية)، ليدن، 1956، ص. 445 وما يليها، الذي جمع بدقة قصوى مختلف مصادر هذا الحديث وتنويعاته وإسناده. وسنلاحظ أن الشخص الذي رواه وهو حماد بن سلمة (توفي 774/157) لم يروه إلا بعد أن أقام لمدة ببلاد فارس في مقر صوفي بعبادان على شط العرب. وبشهادة ابن الديبة (توفي 1537/944) كان هذا الحديث على كل الألسن في المجامع الصوفية الشعبية في وقته. وسيكون من الخطأ أن نحصر التعلق به بهذه الأوساط. فعدا ما قلناه هنا، يكفي الإحالة إلى أعمال أحد المتصوفة العميقين وهو روزبهان البقلي الشيرازي (توفي سنة 1209)، وبالأخص كتابه "عبير العاشقين"، لفهم الأهمية التأملية لهذا الحديث في نسق فكره الشهودي، ومعها قيمته التجريبية التي تشهد عليها المنامات والرؤى التي تملأ المذكرات الروحية للمتصوف نفسه. وقد أشار ابن عربي إشارة دقيقة إلى هذا الحديث في الحاشية التي كتبها بنفسه على هامش هذه "القصيدة الحكمية" (ترجمان الأشواق، بيروت، دار صادر، 1966، ص. 58 هامش 158) في المقطع الذي يشير فيه إلى وضوح الصبح وحمرة الوجنة باعتبارهما يدلان على النخجلة الإلهية التي لا يمكن أن يفكر فيها إلا متصوف يعيش ذلك التجلي في صورة فتى أمرد. عن "حديث الرؤية" هذا انظر أيضا كتابنا: عن الإسلام في إيران...، ج. 4.

317. انظر: كارل يونغ و ك. كورينيبي، مدخل إلى طبيعة الأسطورة (بالألمانية)، زوريخ، 1951، ص. 114-119.

318. انظر بالأخص نص الغزالي الذي اشتشهد به ريتز، مرجع مذكور، 448-449. والحال أن الأمر لا يتعلق بمعرفة إذا كانت الصور تملك أو لا تملك قيمة تمكنا "انطلاقا منها" من التفكير في الذات الإلهية، لنستنتج بأنها لا تعلمنا شيئا عن "صورة" الحق، الذي ليس له من صورة، بالمقدار نفسه الذي لا تعلمنا به الصورة التي ظهر بها الملك جبريل للنبي عن الصورة الواقعية للملاك. فالدفاع عن هذه الأطروحة اللاأدرية بامتياز يعني جهل كل شيء عن حكمة الحضرات (انظر ما سبق، من هامش 233 إلى 236). لكن ما أن نفهم ذلك، حتى نتفق أن المسعى العرفاني لا يعني أبدا الانتقال، بالاستدلال العقلي من الصورة المرئية إلى غياب

الصورة، إلى هلام خالص يكون بمثابة المستوى الميتافيزيقي الخالص. "فصورة الحق" هي تلك التي تظهر في الصورة الشهودية المتجلاة، أي في تلك الصورة لا غيرها، والحق لا يمكن أن نعرفه إلا من الصورة تلك. (انظر ما سبق، هامش 252) وعلينا أن نقترف خلطا شنيعا بين ال "بشرط" وال "بشرط لا" الذي هو الكوني، لنجعل من هذا الأخير المستوى الميتافيزيقي المطلق: أي أن الصورة ليست سوى أمثلة. فحين ترد الصورة إلى اللامشروط المطلق، أي حين لا تكون لها أي علاقة لا بالكوني ولا بالخاص، فإنها تغدو تجليا. لهذا فهي تفترض فكرة عالم الحسية المعقولة (انظر أيضا كتابنا عن الإسلام في إيران...، ج. 4، الثبت العام بالمصطلحات، انظر: صورة، تخيل، خيال). إنها تفترض الخيال اليهودي الذي حاولنا هنا بلورة تحليل له: فالتحول الإنسي لا يتم في المستوى النهائي للعالم المحسوس (المادي والتاريخي)، وإنما في مستوى الملاك والعالم الملائكي (انظر الملك جبريل باعتباره إنسيا في الماندية mandisme، في كتاب دانيال: و. بوصي، المشكلات الجوهرية للعرفان (بالألمانية)، ص. 176-177) لهذا فما يصبح موضوع شك هو وضعية الصورة نفسها ومعها صلاحية تناظرات الصورة. فمعنى التجليات لا يكمن في الحرفية (أي حرفية التشبيه الذي يلصق بالألوهة صفات إنسية)، ولا في الأمثولية (التي تتبخر معها الصورة في "تفسيرها"، كما أن هذا المعنى ليس تشبيها ولا تعطيلا. فقد تعب المتصوفة وكلوا من ترديد ذلك: كما أن الإسماعيليين، من خلال جدليتهم المبنية على النفي المزدوج، قد ظلوا على مشارف تطل على الهوتين معا. باختصار، فإن معنى التجليات هذا يختلف عن تصور اسمي ومجاني للفن، كما عن تجسيد يؤدي إلى "تجوهر" مشترك للصورة واللامرئي المتخيل بفضلها. يتعلق الأمر بالأحرى بتناسب الأضداد، أي بوضعية مزدوجة هيكل الحقيقة الوحيدة، باعتبارها في الآن نفسه واحدة ومتعددة، أزلية وحادثة، ولانهاية في تناهيتها نفسه، ذلك أن لانهايتها لا تعني اللاتحديد الكمي لعدد تجلياتها، وإنما لانهاية ذلك الجوهر الذي يتضمن تعدد التجليات باعتبار أنه هو نفسه يشكل تزامنا للأضداد. وتلك التجليات هي عبارة عن تمثيلات تعتبر كل واحدة منها حقيقية تبعا للوجه الإلهي الخاص بكل موجود يتجلى له.

319. انظر الجيلاني، الإنسان الكامل، ج. 2، ص. 3-4. وهي صفحات يفضل متابعتها لتأمل تلك الرؤية النورانية (حيث يهيمن اللون الأخضر والذهبي)، لأنها تمكن من إدراك مغزاها. والجيلاني لا يقوم لا بالتفسير ولا بالتأويل، إذا كنا نلنا نعتبر التأويل تفسيراً أمثولياً،

وإنما تفهيمًا، أي تأويلية (هرمينوسيا) بالمعنى الحصري للمفهوم، وفهما باعتباره هنا تأويلية وجودية حقا، باعتبار أن رؤية وجه الله يجلي هذا الوجه الذي وضعته الألوهة في كل كموجود. فالرؤية موافقة للروح ، لأن روح ذلك الموجود متناسبة مع صورة جسمانية محسوسة معينة (انظر تناسب الحضرات). لهذا السبب فوجه الرؤية هذا لا يقبل التحديد باعتباره علاقة أو وجهة نظر (وهو حل مُرضٍ ومطمئن للمتكلمة): إنه جوهرى للحق، أي أنه من الجوهرى للألوهة اللامتناهية أن تظهر في هذه الصورة المتناهية أوتلك. فالألوهة هي تلك الصورة ، وهذه الأخيرة هي كل هذا ولا شيء غير هذا، أي تجليا في صورة حسية. فحدث التجلي يكون مزدوجا: ثمة الصورة المحددة (بشعر معين، ولباس معين، ونعال معينة) وثمة المعنى، الذي لا يلزم البحث عنه في سياق الحقائق العامة المجردة، ولا في التسامي بالصفات الإنسانية لإسباغها على الحق، وإنما في العلاقة الأزلية بين الصورة المرئية والموجود الذي يظهر له الحق في تلك الصورة. في هذا المعنى ثمة طبعًا تناسب الأضداد الذي ينظم الوضعية المزدوجة للذات الإلهية: إنها وضعية مزدوجة تمثلها هنا بالضبط النعلان الذهبيان، من غير أن يكون النعلان مع ذلك أمثلة ومثلا.

320. إن ما لا يقبل جوهريا وأبدا الرؤية هو الذات الإلهية، أي الآخر كلية في مطلقته. فهو لا يمكن أن يرى إلا في التحديد المشترك الذي يخلق التعاضد بين الرب وعنده (أي نظير الإله وأناه الدنيوية) ويعين علاقتهما. بيد أن الآخر المطلق الكلي يظل فيما وراء الصورة الربوبية التي يتجلى فيها عينا. وبيدو هذا الخطاب الذي يدركه ابن عربي ذهنيا في بداية مسعاه الصوفي حاسما: "وما تجليت في صورة كمال إلا في معناكم، فاعرف قدر ما وهبتكموه من الشرف العالي. وبعد هذا فأنا الكبير المتعالي، لا يحدني الحد ولا يعرفني السيد ولا العبد. تقدست الألوهة فتنزهت أن تدرك، وفي منزلتها أن تشرك. أنت الأنا وأنا أنا، فلا تطلبني فيك فتعنى، ولا من خارج فتتهنى. ولا تترك طلبي فتشقى. فاطلبنى حتى تلقاني فترقى. ولكن تأدب في طلبك، واحضر عند شروءك في مذهبك، وميز بيني وبينك، فإنك لا تشهدني وإنما تشهد عينك. فقف في صفة الاشتراك"، الفتوحات، مجلد 1، ص. 51 وليس 50).

321. انظر التحليل الذي قمنا به لبعض نصوص ابن عربي فيما سبق، القسم الأول، الباب الثاني، الفصل الخامس، جدلية الحب) : انظر أيضا بالأخص تحليلنا لعبير العاشقين لروزبهان

البقلي الشيرازي في كتابنا: عن الإسلام في إيران...، ج. 3، ص. 65 إلى 148. من الملائم أن نفوه هنا باسم أفلاطون، بشرط ألا ننسى أن متصوفتنا لم يعرفوا منه إلا بعض النطف والمقاطع. فالأفلاطونية كما هي، من الأفضل اعتبارها هنا الحالة المعبرة عن الظاهرة المذكورة، وربما كانت الحالة التي تعبر عنها بامتياز. وعلينا الإشارة إلى الوعظ الشعبين الذين يحمسون الناس المتجمعين حولهم للاستماع إلى الحديث عن الله كما يتحدثون عنه، أي بتسميته بأسماء أنوثية مأخوذة من الغزل العذري (سعدة، لبنى، ليلي)، وبالتغني بحب يتوجه إلى الله كما لو كان يتوجه إلى امرأة. والغريب هو حال ذلك الوعظ الفارسي الذي أدخل سامعيه في حالة من الوجد حين أوقف وعظه أمرا قارئ القرآن بترتيل الآية (53 من سورة الأنعام، والآية 28 من سورة الكهف) "يريدون وجهه" (انظر: ريتز، مرجع سابق، ص. 441-442). لقد كان ذلك مصدر حنق للإسلام الرسمي وفقهه الوثوقي. لكن، من اللازم الإشارة إلى أن هذه التجارب ذات المنحى الشهودي، تطرح لنا تجريبيا مشكلا مخالفا لمشكل "التشبيهاً" القرآنية، التي اضطر معها المتكلمة إلى اللجوء إلى التأويل الأمثولي. انظر ما سبق، الهامش 318.

323. يرى الجاحظ في "حجة النبوة" (ذكره ريتز في المرجع المذكور، ص. 441) أن من يتصور من المسلمين الله في صورة إنسية يكونون أكثر تفانيا وحماسا في عباداتهم من أولئك الذين ينفون هذا التشبيه. وقد لا حظ بنفسه غير ما مرة طيف إنسان في هذا الحال يشهق ويبكي حيننا إلى ربه. حين يتعلق الأمر بشهود إلهي. ويبكي حين يتعلق الأمر برؤية الله، ويغشى عليه حين يتحدث القوم عن رفع الحواجز بينه وبين ربه. وكم هو كبير الحنين الذي يحسه كل من يرغب في مجالسة ربه ومناجاته. إن الصورة التي يقدمها الجاحظ هنا ليست مثلا الصورة هنا ليست أمثولية وإنما مرجعية.

324. انظر هيرزوك، من أجل الممانعة، اللاهوت والكنيسة (بالألمانية)، دريت، الطبعة الرابعة، ص. 73-81.

وانظر أيضا كتابنا: التجلي الإلهي، ص. 246، حيث أشرنا سابقا إلى التعاضد بين العيسوية والإنسية: أي صورة المسيح باعتبارها شعار ورمز الصورة الباطنية والشكل المثالي الذي يظهر فيه الكائن الإنساني إلى نفسه.

325. نفكر بالأساس في الفسيفساء المصورة التي تشكل الجانب الأعلى من السور الشمالي

لكنييسة القديس أبولينير الجديد، التي بناها الملك ثيودوريك، المعتنق للديانة الآرية، حوالي المائة الخامسة بعد الميلاد. ففي اللوحات الثلاث عشرة التي تحتفي بحياة المسيح ومعجزاته، يبدو كل مرة في صورة فتى أمرد ذي جمال أخاذ، يصحبه شخص لم يستطع أحد تفسير وظيفته. بالمقابل في التصاوير الفسيفسائية للسور الجنوبي التي تصور عذاب المسيح، يبدو المسيح رجلاً ناضجاً وملتحمياً، وهي الصورة التي غدت كلاسية. ويبدو أن هذا التباين يعكس التباين الذي يميز بين مؤيديات العيسوية الآرية والعيسوية الأرثوذكسية. وإذا ما أخذنا بالاعتبار أن تصاوير آرية أخرى للكنيسة قد تم تعويضها بتصاوير أرثوذكسية، وإذا ما انتبهنا إلى أن التباين نفسه يوجد بين بيت عماد الآريين وبين عماد الأرثوذكسيين، سنكون أقرب إلى الإمساك بمفتاح النسقين التصويريين. وعلى كل حال، فالأمر لا يتعلق بمشكلة من مشكلات تاريخ الفن (أي مشكلة ورشة أو تقنية)، وإنما بتحول يعلن عن نفيه في تحولات الرموز التصويرية، أي المرور من نمط المسيح الفتى (الراعي الشاب، والنبيل الشاب) إلى نمط النضج الرجولي، كما دعت إليه إيديولوجيا الكنيسة المركزية ومعها لاهوت واقع الآلام الإلهية في البدن، وهو واقع الهيئة والتاريخ. وحتى يتحقق ذلك، كان من اللازم فقدان معنى الأحداث الشهودية الواقعة "في مكان سماوي". وحينها سيتم جعل الظاهرية المسيحية أشبه بالصورة المضحكة (الكاريكاتورية)، بعد أن كان النقد اللاهوتي الأول للمعرفة التاريخية. يقارن في هذا المنحى نفسه مع أفكار: إرنست أويلي، فسيفساء رافينا، شتوتغارت، 1970، ص. 39-41.

325 أ. التمييز بين الزمن النفسي المعيش والزمن الطبيعي الموضوعي، في الأوقات المستمرة والمتناغمة، تم وضعه لدى المتصوف الكبير علاء الدولة السمناني (القرن 14)، ولدى المتصوف الشيعي الكبير القاضي سعيد القمي (القرن 17). انظر الفصل المخصص ل: "العقل الروحاني وأشكال الزمان"، ضمن كتابنا: عن الإسلام في إيران...، المجلد 1، ص. 176 إلى 185، والمرجع نفسه، المجلد 4، ثبت المصطلحات، مادة: الزمان.

326. انظر القولين اللذين ذكرنا بهما في الهامش 298 فوقه. ولندكر بأن الشيعة، بخلاف المذاهب الأخرى في الإسلام، تتمتع بتصاوير دينية بالغة التطور. ولندكر من بين القريبيين من الإمام السادس جعفر الصادق (توفي عام 765) الشخصية الغريبة والجذابة لهشام ابن سالم الجولقي (الشهرستاني، الملل والنحل، طبعة حجرية، طهران، ص. 87-88). ويبدو أنه من بين أولئك الذين استخلصوا العبر من إمامتهم بحيث واجه بصدامية الجدل المحتشم الذي

مارسه الفقهاء الأوائل للإسلام الوثوقي. فقد زعم أن الله ذو صورة إنسية وله جسم، غير أنه جسم لطيف لا يتكون لا من اللحم ولا من الدم. إنه عبارة عن نور ساطع مشع. وله خمس حواس كبني البشر ويملك الأعضاء. ويوضح أبو عيسى الوراق (توفي 861/247) في مذهب هذا الإمامي ملمحا يفصح عن حس كبير بتألف الأضداد: الله يملك شعرا طويلا منسدلا، وهو عبارة عن نور أسود. ولنا أن نتساءل عما يختفي من الاصطلاحات الرواقية تحت التوكيد بأن الله "جسم" (طبعاً هو جسم غير مادي لأنه في جسم لطيف). ففي العمق، إن حدسا من قبيل هذا هو الذي ينكشف لدى فقيه شيعي إيراني من القرن 17 هو محسن فايز تلميذ ملا صدرا والرجل ذو الميول الصوفية، حين يعتبر أن هشاما حين يتحدث عن "الجسم" يعني ماهية أو "جوهرها يوجد بذاته" (بحار الأنوار، ج. 2، ص. 89). وعن موضوع "النور الأسود"، انظر كتابنا: الإنسان النوراني في التصوف الإيراني، باريس، ورقة مديسيس، 1971، ص. 164 إلى 178.

327. سيكون من المهم جدا إعادة تشكيل فترة التجارب الشهودية في حياة ابن عربي (انظر ما سبق، هامش 273)، وتحققه الشخصي والتجريبي من هذه المقولة: من لم يُعمل الخيال لم يبلغ قلب المسألة. فحسب شهادته نفسها، فهو قد تلقى قدرا كبيرا من ملكة الخيال الشهودي هذه. "ولقد بلغ بي قوة الخيال أن كان حبي يجسد لي محبوب من خارج لعيني كما كان يتجسد جبريل لرسول الله صلى الله عليه وسلم فلا أقدر أنظر إليه ويخاطبني وأصغي إليه وأفهم عنه. ولقد تركني أيما لا أسيغ طعاما، كلما قدمت لي المائدة يقف على حرفها وينظر إلي ويقول بلسان أسمعته بأذني: تأكل وأنت تشاهديني. فامتنع من الطعام ولا أجد جوعا، وأمتلئ منه حتى سمنت وعبلت من نظري إليه، فقام لي مقام الغذاء. وكان أصحابي وأهل بيتي يتعجبون من سمني مع عدم الغذاء لأنني كنت أبقى الأيام الكثيرة لا أذوق ذواقا ولا أجد جوعا ولا عطشا، لكنه كان لا يبرح نصب عيني في قيامي وقعودي وحركتي وسكوني" (الفتوحات، مجلد 2، 325). يمكننا مقارنة هذه الحياة الحميمة مع المحبوب مع كتاب كشف الأسرار، المذكرات الروحانية لروزبهان البقلي الشيرازي، وهي عبارة عن فترة من الرؤى المستمرة طيلة حياته، في حال اليقظة أو النوم. عن هذه اليوميات الروحانية انظر كتابنا: عن الإسلام الإيراني..، مجلد 3، ص. 45 إلى 64.

328. انظر ما سبق، هامش 33. حين يقارن ابن عربي بين تجربته الشهودية الشخصية مع

تجربة النبي وهو يعيش الحضور الأليف للملك جبريل، فإن هذه المقاربة تضعنا على طريق تناظرات ذات أهمية بالغة تتعلق بهذه الصورة الأصلية. إنه الروح القدس في جميع تفردياته وتعيناته (انظر ما سبق، هامش 273 و 274)، أي أنه هنا إذن روح لروحه، وصورة لصورته، ووجهه الخالد، والذات التي تمنحه أصله وتحويه وتعين فيه في مستوى الاسم الإلهي الذي هو موضوعه ولزيمه. وبهذا المعنى فإن جبريل هو تجل لذاته الخاصة. انظر ما سبق، هامش 258، سلسلة التناظرات: الروح المحمدي، الروح القدس، الملك جبريل، الفتى، الحجر الأسود، القطب. هذه التناظرات تمكن من إدراك معنى التجلي الإلهي الأكبر الذي خص به ابن عربي، والذي يقف وراء تأليف كتاب الفتوحات المكية.

329. انظر ما سبق، القسم الأول، الباب الثاني، والهامش 90. لقد كان الفصل الصوفي الذي يعتبر فاتحة الفتوحات المكية موضوعاً لتأويل ممتاز قام به السيد فريتز ماير (مجلة إيرانوس جاربوش، ع. 11، 1944، "لغز الكعبة"، ص. 187-214).

330. لنقارب بين هذا التحذير ("قبل الفوت") والتعبير الإيحائي الذي يعين الفتى ("الفتى الفاتت"، أي المنفلت مثل الزمن). إنه هو سر البيت: والإمسك بالسر الذي لن ينفلت أبداً يعني الدخول معه إلى البيت.

331. الفتوحات المكية، مجلد 1، 47 وما يليها. عموماً، يمكننا أنت نستخلص لحظات أربعا في هذا الاستهلال. الأولى، تتكون من الطواف واللقاء أمام الحجر الأسود: وهي تفضي إلى إعلان الفتى عمّن يكون. والتعرف على المعنى الصوفي للكعبة الذي يتبدى من خلال حيطانها الحجرية، يتمشى مع لقاء المتصوف لجوهره الإلهي الخاص المتمثل في شخص الفتى: "وقال لي قوله رادع زاجر: انظر إلى سر البيت قبل الفوت تجده زاهياً بالمطيفين والطائفين بأحجاره، ناظراً إليهم من خلف حجبه وأستاره". فرآه الشاهد فعلاً يتحرك، وأدرك مرتبة الفتى وموقعه المتحكم في الأين والتمت، ومعنى "تنزله"، فيكلمه في عالم المثال والأجسام اللطيفة: "قبلت يمينه ومسحت من عرق الوحي جبينه وقلت له انظر من طالب مجالستك، وراغب في مؤانستك. فأشار إلي إيماء ولغزا أنه فطر على ألا يكلم أحداً إلا رمزا وأن رمزي إذا علمته وتحققته وفهمته علمت أنه لا تدركه فصاحة الفصحاء، ونطقه لا تبلغه بلاغة البلغاء. فقلت له يا أيها البشير وهذا خير كثير، فعرفني باصطلاحك وأوقفني على كيفية حركات مفتاحك فإني أريد مسامرتك وأحب مصاهرتك فإن عندك الكفو والنظير وهو

النازل بذاتك والأمير. ولولا ما كانت لك حقيقة ظاهره ما تطلعت إليه وجوه ناظره. فأشار فعلمت، وجلي حقيقة جماله فهيمت، فسقط في يدي، وغلبني في الحين علي. فلما أفقت من الغشية، وأرعدت فرائصي من الخشية، علم أن العلم قد حصل، وألقى عصا سيره ونزل، فتلا حاله علي ما جاءت به الأنبياء، وتنزلت به الملائكة الأمناء. إنما يخشى الله من عباده العلماء. فجعلها دليلا، واتخذها إلى معرفة العلم الحاصل به سبيلا. فقلت له أطلعني علي بعض أسرارك حتى أكون من جملة أحبارك، فقال انظر في تفاصيل نشأتي وفي ترتيب هيأتي تجد ما سألتني عنه في مرقوما، فإني لا أكون مكلّما ولا كليما، فليس علمي بسواي، وليست ذاتي مغايرة لأسمائي. فأنا العلم والمعلوم والعليم، وأنا الحكمة والمحكم والحكيم". وكما وقف علي ذلك فريتز ماير (المرجع المذكور، ص. 198-205)، فإن هذه المقولات الأخيرة التي تجد مصدرها في اللاهوت المنسوب لأرسطو لا تترك لنا مجالاً للشك في هوية الفتى. فهي هناك صادرة عن المتصوف وقد انعزل عن جسمه ودخل في وجوده الروحاني. وهنا هي صادرة عن هذا الوجود الروحاني وقد تجلى لأناه الدنيوي في المواجهة التي يعيشانها داخل الرؤية والحوار. فالفتى الغريب هو فعلا النظير الإلهي، والأنا في عالم الغيب، أي الشخص الذي هو القطب السماوي لوحدة ثنائية يكون فيه القطب الآخر للوجود الكلي عبارة عن أنا دنيوية: أي أنت اللامرئي من جوهر سماوي، وأنا الظاهر في المستوى الأرضي الدنيوي. (انظر السمناني، الذي يبني في تفسيره المعنى السباعي الذي حلله في القرآن على اللطائف السبعة للوجود الإنساني: تجلي اللطائف الخفية في الأناثية. انظر كتابنا: عن الإسلام في إيران...، مجلد 3، ص. 275 وما يليها. ومن المفيد أيضا هنا الحديث عن التمثيل الأساس للإنسية الزرادشتية، أي الداينا-فراقارتي، باعتبارها الملك-النموذج الأصل للفرد الدنيوي (انظر ماير، مرجع مذكور، ص. 201، وكتابنا: الأرض السماوية والجسد البعشي، ص. 67 وما يليها). فالفتى يفصح في شخصيته عن وجود ما تم حدسه في رمز العمود البارز للبيت الصوفي، المؤول المدرك للأسرار الإلهية. إنه الروح، والروح القدس، والملك جبريل لدى المتصوف، والحجر الأسود المنبثق من الكعبة (الذي يغدو "حجرا أبيض" ما أن يتم التعرف عليه). إنه الاسم الإلهي، والعين الثابتة للمتصوف (انظر ما سبق، هامش 328). وكما يلاحظ ذلك الجيلاني، (الإنسان الكامل، ج. 2، 89، 2) فإن الكعبة هي النموذج التمثيلي للجوهر الإلهي أي للحق. والحجر الأسود هو لطيفة الكائن الإنساني، أي وجوده اللطيف أو الروحاني

أو الملاكى . فمن غير الذات الإلهية وقد مثلتها الكعبة ونمذجتها، فإن العالم باعتباره مجمل الظواهر لا يمكنه الوجود، بمقدار عدم إمكان وجود الإنسان المفرد من غير الفكرة، أي "ملك" شخصه . يتعلق الأمر بضرب من "القدسية المكانية" الصوفية التي يرسم الفتى معالمها بكشفه للشاهد عن "سر البيت" . ومن الممكن مقارنة ذلك مع التأمل التحويلي للقاضي سعيد القمي (انظر دراستنا المذكورة أعلاه، هامش 74)، ومع كل روحانيات "المعبد" عموماً . انظر أيضاً دراستنا عن "صورة المعبد إزاء المعايير الدنيوية"، ضمن مجلة إيرانوس جاربوش، ع . 1974 / 43 .

332 . الفتوحات المكية، مجلد 1، 50 .

333 . ونأتي هنا للحظتين الثانية والثالثة من هذا "الحوار مع الملاك" والذي لا تمنحنا الآداب الصوفية الكثير من الأمثلة المماثلة عنه . فهذا اللقاء مع الملاك، والتربية التعليمية التي تصدر عنه يتطلبان عناية بالغة حتى لا نضيع أساس هذا الحوار بين موجودين يعتبر الواحد منهما بمثابة الآخر . ثمة تداخل بين المستويات من غير اختلاط، حين يطلب الأنا الآخر أو النظير الإلهي من أنه البشرية أن يحكي له عن مساره الروحاني . فذلك المسمى لا يمكنه أن يقود هذا الأخير إلا إلى منتهى معروف مسبقاً منذ الأزل من قبل نظيره الإلهي . ذلك ما سيفصح له عنه بالمقابل من خلال قصة جلوسه على العرش في الأزل . فالحدث في السماء والحدث في الأرض يترابطان في قصة واحدة . وتمثل الدعوة للحظة الثانية: "ثم قال طفٌ على أثري وانظر إلي بنور قمري حتى تأخذ من نشأتي ما تسطره في كتابك وتمليه على كتابك (أي كتاب الفتوحات المكية، انظر الهامش 328 أعلاه) . وهكذا فإن الاثنينية الواقعية في الوحدة الواقعية يدل عليها هذا الأمر: "وعرفني ما أشهدك الحق في طوافك من اللطائف مما لا يشهده كل طائف حتى أعرف همتك ومعناك، فأذكرك على ما علمت منك هناك" (الفتوحات، مجلد 1، ص . 48) ويشكل جواب الشاهد للحظة الثالثة: "فقلت أنا أعرفك أيها الشاهد المشهود ببعض ما أشهدني من أسرار الوجود، المترقّلات في غلائل النور، والمتحدات العين من وراء الستور" . إن هذا الجواب هو قصة المراحل الروحانية التي مر منها ابن عربي، والتي منها مر مريدوه تحقّقاً لحكمته الصوفية . إنه مواجهة ذهنية للحق الذي لم يفرد بعد الذي يواجه كما لو كان شيئاً: وانتقال من الديانة الوثوقية "للإله المخلوق في الاعتقادات" إلى ديانة العارف، الذي صار قلبه قابلاً لتلقي كل التجليات لأنه أدرك معناها .

"صورة الحق" ليست في نظره صورة هذا المعتقد أو ذاك لوحده دون غيره وإنما صورته الأبدية، تلك التي يلاقيها في منتهى الطواف ("صلاة الحق" التي هي وجوده نفسه)، والتي بصحبتها دخل إلى البيت الذي هو الجوهر الإلهي اللامرئي، والذي تعتبر تلك الصورة صورته المرئية والوحيدة المرئية له. وينبغي لذلك أولاً القبول بالتسليم الكامل، والتخلص من مزاعم العقيدة الموضوعية والمدعية للموضوعية (انظر ما سبق، هامش 320). فلكي يبلغ المتصوف المجالسة الإلهية، ويغدو حاضراً إزاء نظيره الإلهي بحضور مشترك موافق لسعة همته، عليه أن يمر من مراحل ثلاثة، واستكشافات باطنية ثلاثة: أن يكتشف في البداية كيف أن شرط العبد الذي يقوم بالتمييز قبل تجريب الفناء (انظر ما سبق، هامش 209) يمنع ميثاق الحب بين الرب وعبده، ذلك الذي يتجلى وذلك الذي فيه ومن أجله يتجلى، ومن ثم يمنع تطابق صورتها. وفي المقام الثاني، رؤية الملك الإنسي، الآدم الذي هو ابن له، أي الذي هو نموذج الأصل في عالم الغيب، يطوف معه حول الكعبة، والذي رآه يجلس على العرش، أي لحظة نصب خليفة إلهيا، نظيراً للعرش بين الموجودات. وفي المقام الثالث، كشف العرش: فالعرش قلب الوجود "وبيتي الذي وسعني قلبك المقصود". فسر البيت هو سر القلب. والعامود البارز للبيت، نحن نعرف الآن من هو: إنه الحجر الأسود وقد تحول إلى شخص متحرك، الفتى العارف الذي أمر المتصوف أن يطوف على أثره.

334. انظر أيضاً فريتز مايبير، مرجع مذكور، ص. 207. إن الطواف السباعي حول الكعبة (الذي يتعلق بجوهرنا الأكثر حميمية، انظر لدى السمناني اللطائف السبعة، أي الأعضاء أو المراكز اللطيفة للكائن الإنساني الكلي، المرجع المذكور، وما سبق، هامش 325 أ) يمثل وينمذج تملك الصفات السبع خلال إسراء يصل تباعاً لمدارات الذات. فكما هو الأمر لدى الجيلاني، يبلغ المتصوف بالطواف أنويته الخاصة، وأصله وجذره الأزلي، فهو يصبح هنا الشريك في هذا الحوار اللامشهود، الذي يغدو عبيراً لكل الضمائر والأوعاء، حيث تكشف له ثنائية وجوده عن سره، وحيث تغدو فرديته الكلية في سعتها الكاملة، مرئية في نظيره الإلهي.

335. وهنا اللحظة الرابعة من هذا الاستهلال الكبير للفتوحات المكية (مجلد، 1، 51) والثمرة الكلية لهذا المسعى الطويل الذي يحكيه المتصوف لنظيره الإلهي، وقد كان هذا الأخير قد سمعه في الأزل "وقال النجفي الوفي (أي الفتى): يا أكرم ولي وصفي، ما ذكرت

لي أمرا إلا أنا به عالم، وهو بذاتي مسطر قائم، قلت لقد شوقتني إلى التطلع إليك منك حتى أخبر عنك. فقال نعم أيها الغريب الوارد والطالب القاصد، ادخل معي كعبة الحجر، فهو البيت المتعالي عن الحجاب والستر، وهو مدخل العارفين، وفيه راحة الطائفين، فدخلت معه بيت الحجر في الحال (علينا أن ننتبه إلى أن البناء المسمى كعبة الحجر يعتبر أنه يحوي قبر إسماعيل عليه السلام : وقد دلني أحد أصدقائي الإسماعيليين هنا على إحدى الإشارات الخفية لابن عربي). وبعد أن كشف له الفتى عمَّن هو باعتباره (أنا السابع...)، كشف له عن سرّ إيجاده وجلوسه على العرش في الأزل، أي جلوسه وجلوسهم عليه، وعلينا القول بأنه الملك الذي هو القلم الأعلى وقد نزل بذاته من منازل العلى لينثف فيه معرفة النفس ومعرفة الآخر. "فتفتق أرضي وسمائي، وأطلعني على جميع أسمائي". ثم إن الملك، القلم الأعلى، بعد أن أضحى عليه حضرة الملك (أي الملكي، انظر ما سيلي، هامش 336، عن الملوك-الملك)، وبعد تركه تهيأ للنزول وورود الرسول، بينما كانت الملائكة تقبل يمينه. لكن ما معنى النزول؟ هل هو واقع؟ ولو كان من الممكن تعيين سر التقاطب بين الأنا الإنساني وأنا الآخر أي النظرير الإلهي بغير الإشارة والرمز، فإن ذلك السر كان قد اندثر. "أنا الروضة اليانعة، والثمرة الجامعة، فاجمع ستوري، واقرأ ما تضمنه سطورتي. فما وقفت عليه مني فاجعله في كتابك، وخاطب به جميع أحبابك. فرفعت ستوره، ولحظت مسطوره، فأبدى لعيني نوره المودع فيه، ما يتضمنه من العلم المكنون ويحويه. فأول سطر قرأته وأول سر من ذلك السر علمته، ما أذكره الآن في هذا الباب الثاني [من كتاب الفتوحات]". كما أن ظهور الفتى من جديد في كتاب الإسراء يؤكد ما سعينا إلى تحليله هنا (انظر ما سبق، هامش 258، 328، 331، 333). يتعلق الأمر بكتاب يتحدث فيه ابن عربي عن تجربته الشخصية التي تحاكي الإسراء النبوي. انظر عثمان يحيى، تاريخ مؤلفات ابن عربي وتصنيفها، جرد عام، ج. 1، ص. 320-322، رقم 313.

336. لنذكر بإيجاز أننا نعني بهذا المصطلح التحول الإلهي في مستوى الكون الروحاني، والصورة الإنسانية أو الإنسية الإلهية للعالم الملاكي (آدم الروحاني في الإسماعيلية)، بتباين تام مع فكرة التجسيد الإلهي في مستوى الإنسية الدنيوية التاريخية والطبيعية. فبالأولى تتعلق "وظيفة التجلي" التي تملكها الموجودات التي يفضل نعتها بالملائكة أو تجلي الملك. ومن البديهي أن فكرة التجلي هذه للملك تتجاوز الفكرة التفويضية تجعل منه مجرد "رسول".

إنها متلائمة مع المصطلح الفارسي "إيزاد" (ألوهية)، والتي غالباً ما تتداخل، منذ ظهور الإسلام، مع مصطلح "فريشطا"، وهو المرادف الفارسي للأنجيلوس الإغريقي (الملاك). ولمتح المصطلح العربي (مَلِك/ملاك) كامل قوته، علينا أن نفكر في مفهوم رب النوع لدى الإشراقيين. وفي الواقع، فإن الكلمة العربية مَلَأَك : أرسل، بعث، ومن ثم اشتق "ملك" التي تعين الرسول والملاك. غير أن ضعف حرف الهمزة في التداول العادي سوف يقود إلى اندثارها من كتابة الكلمة، مما سيجعلها اشتقاقاً من الجذر الثلاثي "مَلَك"، الذي يعني التملك والحكم. كما أن كلمة "ملك" غير مشكولة تنمهي مع كلمة ملك. لهذا فإن ظاهرة الاستقراء هذه تؤدي إلى خطر إخطاء المعنى الحقيقي للفظ. ومؤلفونا، وهم يتأملون الطابع الخطي للكلمة، ينتقلون من معنى لآخر : كل مَلِكٌ مَلِكٌ (من غير أن تكون الجملة قابلة للقلب)، كما يدل على ذلك هذا التعريف العجيب لأحد غلاة الشيعة والشلمغاني : "المَلِكُ هو الذي يملك نفسه". ونحن نجد الإحالة نفسها في شَطْحِيَّاتِ روزبهان البقلي الشيرازي. انظر نشرنا ل : شرح الشطحيات، المكتبة الإيرانية، 12، طهران، -باريس، 1966، ص. 79 من النص الفارسي.

337. إتيان سوريو، امتلاك الروح، بحث في الموجودات الافتراضية، باريس، 1938، ص.

فهرس

7	تصدير للطبعة الثانية
13	مقدمة
13	I - بين الأندلس وإيران : معالم طوبوغرافية روحانية
43	II - مسير حياة ابن عربي ورموزها
43	1. في جنازة ابن رشد
49	2. الرحلة إلى المشرق
55	3. تلميذ الخضر
66	4. مرحلة النضج واكتمال الأثر
75	III - وضعية الباطنية
95	هوامش المقدمة
101	القسم الأول : التناسب والمألوهية
101	الباب الأول : الإلهي بين الانفعال والرحمة الانفعال الرباني والرحمة الإلهية
101	1. صلاة عباد الشمس

- 107 "الإله التأثري" 2
- 114 "الوحدة الصوفية" باعتبارها "وحدة تفاعلية" 3
- 126 الباب الثاني : التصوف الحكمي والعبادة التفاعلية
- 126 4. القصيدة الحكمية العاشق الصوفي
- 133 5. جدلية الحب
- 142 6. الأنوثي الخلاق
- 157 القسم الثاني : الخيال الخلاق و الصلاة الخلاقة
- 157 استهلال
- 161 الباب الأول : الخلق باعتباره تجليا
- 161 1. الخيال الخلاق باعتباره تجليا أو " الحق المخلوق به كل شيء"
- 165 2. الحق المتجلي بقوة الخيال
- 169 3. "الحق المخلوق في الاعتقادات"
- 173 4. تجدد الخلق
- 179 5. البعد المزدوج للموجودات

الباب الثاني : خيال التجلي والنشاط الخلاق للقلب _____ 185

6. "حقل" الخيال _____ 185

7. القلب باعتباره عضوا لطيفا _____ 189

8. علم القلب _____ 201

الباب الثالث : صلاة الإنسان وصلاة الله _____ 209

9. منهاج صلاة التجلي _____ 209

10. التناظرات _____ 217

11. سر الردود الإلهية _____ 221

الباب الرابع : "صورة الحق" _____ 229

12. حديث الرؤية _____ 229

13. حول الكعبة الصوفية _____ 233

14. خاتمة _____ 236

منتدى سور الأزبكية

WWW.BOOKS4ALL.NET

هنري كوربان

الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي

بالرغم من مرور ما يناهز نصف القرن على صدور الطبعة الأولى من هذا الكتاب (1958)، فإنه يظل من أهم المراجع المعتمدة في دراسة ابن عربي، إن لم يكن أهمها على الإطلاق. ويعتبر هنري كوربان أحد أعمق المستعربين معرفة بالتراث الفكري العربي والإسلامي وأكثرهم قربا من طابعه الروحي وهويته المشرقية. إن أصالة ابن عربي، أحد أكبر المتصوفة في كل العصور والأزمنة، لا تكمن فقط في القوة البنائية لفكره، وإنما أيضا في الغنى الفائق لتجربته الشخصية. وفي المقدمة الهامة للكتاب يضعنا كوربان في قلب عصره. وهكذا فإن الشرق والغرب يبدوان لنا وجهين يمكننا أن نتبين ليس فقط ملامحهما المميزة وإنما أن نمسك أيضا بسرهما العميق. فمن جهة ثمة في الغرب فلسفة ولاهوت يتواجهان باستمرار، وفي المشرق ثمة ميتافيزيقا نابعة من فلسفة وتصوف ظلا متلازمين. هذه الخريطة الروحانية تمكنا من التمييز بين الإسلامي الروحاني والإسلام التشريعي.

هنري كوربان (1903-1978) فيلسوف فرنسي بارز. أحد تلامذة ماسينيون وأهم المتخصصين في الفكر الإسلامي والإيراني منه بالأخص. يعتبر أول مترجم لهايدغر إلى الفرنسية وأكبر معرف بالتصوف الإسلامي بفرنسا (ابن عربي السهروردي، الرومي...). ترجمت له إلى العربية: تاريخ الفلسفة الإسلامية، وعن الإسلام في إيران.

فريد الزاهي كاتب ومترجم. درس الفلسفة وحاز على دكتوراه السلك الثالث في الدراسات العربية والإسلامية، ودكتوراه في الأدب الحديث. نشر أبحاثا ومؤلفات عديدة عن المتخيل والمقدس والصورة، وترجم لعدة مفكرين كجك دريدا، وعبد الكبير الخطيبي، وجوليا كريستيفا، وريجيس دوبري، ومشيل مافيزولي... يشغل حاليا أستاذا باحثا بالمعهد الجامعي للبحث العلمي بالرباط.



ISBN : 9954-21-064-4

9 789954 210642

60 درهم - 16 Euros