ASJP Algerian Scientific Journal Platform
مجلة دفاتر مخبر الشعرية الجزائرية
ISSN : 1112-9727 EISSN : 2676-1661
https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/459

المجلد: 05، العدد: 02 (2020) ص: 31 – 56

الذات والموضوع وتجليات الجمال في التجربة الصوفية (ابن عربي أنموذجا)

The subject, object and beauty manifestations in the Sufi experience -Ibn Arabi as a model-

أ.د. قدور رحماني

جامعة المسيلة – الجزائر –

rahmani34000@yahoo.fr

معلومات المقال

تاريخ الإرسال:
05 جانفي 2020

تاريخ القبول:
19 جانفي 2020

الكلمات المفتاحية :
- ✓ الذات
- ✓ الموضوع
- ✓ جمال
- ✓ ابن عربي

الملخص:

يتأسس هذا البحث على تمهيد وثلاثة مباحثَ وخاتمة.. وقد تناول المبحث الأول العلاقة بين الذات والموضوع وما تمخّض عنها من معان وأبعاد. ولقد خلقت عملية تذويب الذات في الموضوع من أجل الغاية المعرفية، حالين متناقضتين في كيان ابن عربي: حال السكون والطمأنينة وحال الاضطراب والتوتر.. وتناول المبحث الثاني أنواع العلاقات النصية وأثرها في صياغة المعاني. وجاء المبحث الثالث ليكشف عن تجليات جمال العالم في تجربة ابن عربي.

ثم خُتم البحثُ بخلاصة تفيد بأن ابن عربي تخطى الإرث الثقافي والشعري العتيق وابتكر طرائق جديدة في فن التعبير الشعري، فضلا عن تأسيسه نظرية في موضوع الجمال.

Article info

Received
05/01/2019

Accepted
19/01/2020

Keywords:
- ✓ *Self*
- ✓ *Subject*
- ✓ *Beauty*
- ✓ *Ibn Arabi*

Abstract :

This research is based on a preliminary, three topics and a conclusion... The first topic dealt with the relationship between the subject and the subject and the implications and results that resulted from it. The process of self-dissolving in the subject for the purpose of cognitive purpose has created two contradictory situations in the entity of Ibn Arabi: the state of stillness and tranquility and the state of turmoil and tension... The second topic dealt with the types of textual relationships and their effect on the formulation of meanings. The third topic came to reveal the manifestations of the beauty of the world in Ibn Arabi's experience.

Then the research was concluded with a summary stating that Ibn Arabi has passed over the ancient cultural and poetic heritage and devised new methods in the art of poetic expression, as well as establishing a theory in the matter of beauty.

تمهيد

لعله لا يوجد في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية – منذ القرن السادس – رجل اختلف فيه أهل النظر كما اختلفوا في شأن هذا المتصوف الذي ملأ الدنيا فأقبل عليه الباحثون من عرب وعجم، يدرسون كتبه من زوايا متعددة حتى أخرجوا لنا عددا ضخما من الكتب والأبحاث التي حاولت الإحاطة بجوانبَ مختلفة مما انطوت عليه آثاره.. وإذا كان فريق قد جعله قدّيسا وعارفا ربانيا مرموقا، فقد أضافه فريق آخر إلى طائفة الكفر والإلحاد.. ولكن ابن عربي كان يمضي في مدارجه مستأنسا بمشاهد الجلال والجمال من الحضرة الإلهية، غيرَ مكترث برضا الراضين ولا بسخط الساخطين.. إنه كان مستجيبا – على الدوام – لتداعيات قلبه وإيحاءات مناماته، لا يتحرك إلا بالإذن الإلهي في تطوافه وسياحته ومرقومه.. ولقد استقر في وعيه أن إدراك الوجود خارج الأنا لا يورّث إلا جهلا وحيرة..

وإذا كان ابن عربي رجلا مسكونا بالابتكار، متملصا من المشترك، فليس غريبا أن يصدر عنه ما صدر، وليس بغريب أن يخلق في كتاباته عامة أفقَ انتظار غير متوقع، أفق انتظار منقطع الجذور عن الأفق السائد الذي كنا نرى فيه المتلقي – يومئذ – مشمولا بوضع لا يمكن من خلاله فهم الرسالة الصوفية التي صيغت بلغة مشفرة ذات حمولة عرفانية ثقيلة.. لقد كان سلطان العارفين يأتي من المستقبل لا من الماضي، ومن هنا لم يكن في مقدورنا أن نعود منه إلى جمهرة شعراء الأغراض، لأن الرجل كان شاعر رؤيا وتجربة بالرغم من احتفاظه – في الظاهر – بالقاموس اللغوي التقليدي..

وبالرغم من أن هذا الواصل المنقطع كان يكتب ويبدع وسط فسيفساء نصوصية متعددة إلا أن القارئ يشعر وهو يتابع ما كان يَسبِكه من أفكار وما كان يسكُبه من أشعار، قلت يشعر كأن الرجل يتحدث وحده ولا أحد معه، منقطعا عن كل الأصوات التي تقدمته أو كانت تقف معه على تربة العصر المشترك.. وفي سياق الحديث عن الذات والموضوع وتجليات الجمال في تجربة ابن عربي سنبحث جملة من المسائل التي تضيء الموضوع وتثري جوانبه المختلفة، وعلى طريق هذا البحث سنتوقف عند تجربة الشهود باعتبارها أهم المنابع التي كان يستقي منها الرجل شعره وأفكاره.. هذه التجربة التي ترتبط بموضوع المعرفة ارتباطا وثيقا، إذ لولا الشهود (الحضور) لَمَا حصلت المعرفة.. ثم نتطرق إلى بسط ما اتسق من معان وأبعاد داخل العلاقة بين الذات والموضوع وما تمخض عن تجليات الجمال في تجربة ابن عربي الصوفية.

وبعد التفصيل في هذه المسألة المعقدة والملتبسة سنُقبل. خلال تضاعيف هذا البحث على درس ألوان شتى من العلاقات النصية المتصلة بوشائجَ ظاهرة أو خفية مع النص القرآني خاصة، ومع غيره من النصوص.. وبجوار ذلك سنفحص طبيعة جمال العالم وتجلياته في بعض النماذج من شعر ابن عربي. وسنبين بكثير من التفصيل في هذا الموضوع أن هذا الجمال الترابي المترقرق خلال أشياء الكون والطبيعة كان يفتح العاشق الصوفي على جمال آخر، جمال مثالي لا يتغير ولا يفنى، جمال السرّ الإلهي المكنون في كل ما يملأ الكون من سحر وإبداع وحقائق تذكِّره ببهاء الحق ونضارته الخالدة، وتضرم في حساسيته الوجدانية حرارة الحب ومشاعر الافتتان والهيام بالمطلق الذي لا تُعرف نهاية لسحره وجماله.. وسنبين. في هذا المساق. أثر هذا الجمال في الصور وما يقع به من عشق وشوق واغتراب. وعلى طريق هذا الامتداد سيتبدى لنا أن الهيام بجمال المحبوب لم يكن أمرا عارضا يحضر حينا ويغيب أحيانا أخرى، ولكنه كان هياما مخصوصا لا ينقطع، وتعلقا متواصلا بحسن الذات وانفتاحا واتصالا وفناء.

وبعد أن نُقبل على تحليل كل هذه القضايا والمسائل المشفوعة بشواهدَ ونصوص من كلام ابن عربي سنختم درسنا بمحصلة موجزة تلتئم على أهم نتائج البحث.

1. العلاقة بين الذات والموضوع

إن ما كان يذوقه ابن عربي وما كان يتراءى له خلال حضوره الراسخ مع الحق في كل أحواله ومقاماته، وخلال مشاهداته وتجاربه كان يلقى صداه ونتائجه على مستويات الذات والمعرفة والتشكيل الفني والأدبي. وإذا كان شهوده أمرا مفصليا في بنية خطابه الشعري وفي تغذية أنساقه التعبيرية، وفي تفسيح آفاق الإفصاح وترسيخ لون شعري مخالف للسائد والمشترك، فإن هذا الشهود قد دمجه ضمن جميع عناصر العالم وصوره المتباينة فأمسى الكل محبوبه، على اعتبار أن كل مظهر وجودي . مهما علت رتبته أو سفلت في الظاهر. يلتئم على صور ومشاهدَ من جمال الحق. ومن هنا فلا توجد أية مفاضلة بين الأشياء ما دام جميعها يحمل نفس الحقيقة. ومن هنا انتفى الفرق وتضاءلت الحدود بين الأضداد، فالليل مثلا ليس وجها مضادا للنهار بل هو شعاع آخر للحقيقة، لا يلمسه في آية الليل مَن لم يذق ذوقَ المحققين ولم يشرب شربهم ... يقول ابن عربي: (01)

فَلَوْلاَ ظلمَةٌ ما كانَ نورٌ فعينُ النَّقْص يَظهرُ بالتّمَام

إننا لا نستطيع أن نظفر بالبعد الحقيقي للإنسان. كما وسعه فهم ابن عربي. إلا من خلال الله والعالم.. بمعنى أن ابن عربي لا يناقش مسألة الإنسان إلا في ضوء مفهوم كل من الألوهية والعالم. وعلى الرغم من أن الإنسان يمثل آخر مراتب الوجود بالنظر إلى تكوينه المنطوي على جميع العناصر المبثوثة في الكون، إلا أنه، من زاوية أخرى، يستحوذ على أرقى رتبة في الوجود بما أودعه الله فيه من حقائق الألوهية وأسرارها، و لذلك عدّه ابنُ عربي مختصرا شريفا ونسخة جامعة مكثفة التركيز. وبناء على ذلك كان الإنسان عالما صغيرا من حيث ظاهرُه، وكونا أشدَّ اتساعا وعمقا وخصوبة وغموضا من حيث باطنُه، ولذلك جعله ابن عربي في محور موازاته وسطا بين الله والعالم وفي ذلك يقول : " فجميع العالم برز من عدم إلى وجود إلا الإنسان وحده فإنه ظهر من وجود إلى وجود، من وجود فرْق إلى وجود جمْع ... فبين الإنسان و العالم ما بين الوجود والعدم، ولهذا ليس كمثل الإنسان من العالم شيء"(02). وقد صاغ هذه الفكرة شعرا مشيرا إلى أولية مرتبة الإنسان بالرغم من آخريته الوجودية.. ولهذا كان الإنسان يقابله الوجود، وكان العالم يقابله العدم. وقد ألمح ابن عربي إلى ذلك فقال (03):

فمَا أنَا مَحْضَةُ الوُجود إلاّ لكَوْني منَ الوُجود
ليسَ لأمر عليّ حكْمٌ منْ عدَم يَقْضي في وُجودي

إن كل موجود كما يفهم ذلك ابن عربي تقيم فيه حقيقة الحق، ولولاها لما استقام له وجود أصلا، بيد أن الإنسان في تصور ابن عربي مخلوق نوعي لكونه أرقى مجلى للحق، ولذلك نال مرتبة لا يمكن أن يضارعه فيها مخلوق آخر، فهو الكون الجامع " والعالم الأصغر الذي انعكست في مرآة وجوده كل كمالات الحضرة الإلهية الأسمائية والصفاتية" (04). وإذا كان الإنسان مخلوقا من نوع خاص فهذا يعني أنه يتوافر على القسط الأكبر من حقيقة الحق التي بُثت فيه فكان أنصعَ مجلى للألوهية.

وبعد هذا التعريج على تلك العلاقات التي كان يقيمها ابن عربي ننتقل إلى توسيع دائرة البحث في موضوع العلاقة القائمة بين الذات والموضوع محاولين الكشف عن الكيفية التي تم بها دمج الذات بالموضوع من خلال تجربة الشهود (الحضور).

إذا كان الله هو الوجود كله، فكذلك الذات (أو الإنية) تمثل الوجود كله. ولذلك لم يكن ابن عربي يشعر أن الوجود أمر أجنبي عن الذات أو شيء متحقق خارج الذات (الأنا) بل إن كُلا منهما محتوى في الآخر ومرتبط به كارتباط الشمس بضوئها والشجرة باخضرارها ولما كانت الأنا تعني نفسها وتعني الوجود فقد تعين أن الفصل بينهما أمر محال إذ لا يعقل أن ينفصل الشيء عن نفسه. وهذا ما يفسر لنا ذلك الحنين الجارف الذي كان يتدفق من وجدان ابن عربي متشوقا إلى التوحد بجميع صور الوجود وإلى الفناء فيها.

وإن مثل هذا الذوبان يجسده قول ابن عربي: " ناديت: يا أنا فلم أسمع إجابة" (05).. ومن هنا يتضح ذوبان الذات في الموضوع أو الأنا في الوجود، ولكن هذا الذوبان لم يكن يتحقق إلا من خلال الحضور والإشراق أو تجربة الشهود، هذه التجربة التي من خلالها تذاق المعاني وتتراءى الصور وتصمت الأنا ليتكلم الحق في كونه بما شاء. أو قل لتتكلم الأنا خلال الحق وهي ذائبة فيه. يقول ابن عربي: (06)

هُوَ الحقّ يَنْطقُ في كونه بمَا شاءهُ وأنا الصّامتُ

وإذا كان العقل و المنطق في الفهم الصوفي للوجود لا يزيدان الإنسان إلا حيرة وارتباكا، بمعنى أن المعرفة لا تتحقق في ضوئهما، فهذا يعني . من جملة ما يعنيه أن المعرفة لا تتحقق إلا بوساطة الشهود الذي تتاح عِبْرَه الفرصة لمعرفة الشيء من الداخل، ومن ثم تتضاءل المسافة بين الذات والموضوع وتنكمش، وبموجب هذا التقلص الحاصل يتمكن العارف من تحقيق ذاته(07). ولكن تحقيق الذات لا يتم إلا بتلاشي وعي الأنا واضمحلالها في الوجود، وذلك هو الفناء (08) الذي يورّث البقاء بالحق ويحقق المعرفة. فإذا تم ذلك انكشف الغطاء وتجلت الحقيقة في صورة شمس من خلال غمام وأصبح الضياء والظلام كلاهما يشع بحقيقة الحق التي يُدرك جزء منها ولا يمكن الإحاطة بها... وفي هذا السياق يقول ابن عربي: (09)

علْمُ الوُجود ضياؤهُ وظلامُهُ نُورٌ يُمَازجُهُ كَيانُ ظَلام
ما إنْ رأيتُ ولا سمعتُ بمثله شمسٌ تُشَاهَدُ في حجاب غَمَام
إنّي حكمتُ علَى الزّمَان بمثل مَا حَكَمَتْ عَلَيْه مَشارقُ الأيام

وهكذا يتضح لنا تبدد التضاد بين محتويات العالم وأشيائه في تصور الإنسان الصوفي، إذ لا يفصح النهار عن نفسه إلا في الليل بمعنى أن الليل ضوء آخر، ولكن لا يدرك بُعده إلا صاحب الذوق والشهود ولهذا كانت الأضداد جميعا تشكل نسقا واحدا يتكامل ويتآلف متجاوبا مع إيقاعات الحق الذي لا تكثير فيه ولا تعدد ولا تناقض.. إن نظرة فاحصة في تضاعيف الفتوحات المكية تفتح أذهاننا على أن العلاقة بين الذات والموضوع هي علاقة معرفية في الدرجة الأولى، ولكن المعرفة الحقة لا يمكن حصولها إلا بتذويب الإنية في الوجود وإفنائها فيه. وإذا كان خلق الإنسان غايته القصوى عبادة الحق فمعنى ذلك أن هذه العبادة لا تتم إلا إذا استندت إلى قاعدة معرفية، إذ

لا يمكن الانفتاح على رحابة المطلق والتوحّد به ومعانقة أنواره إلا بوساطة المعرفة. ولما كان الحق هو القريب البعيد في الوقت نفسه، فهذا يعني أنه أقربُ إلينا من خفقاننا إذا حاولنا معرفته من خلال نفوسنا، غير أننا إذا طلبناه خارج أنفسنا أعمانا عن معرفته. ولذلك قال ابن عربي: " من عرَف الحق قبل نفسه لم يعرفه حقا"(10). ومن هنا كانت معرفة الحق مشروطة بمعرفة النفس، فمن عرف نفسه فقد عرف ربه.

إن المعرفة في دلالتها العميقة لا تتحقق إلا بتلاشي الأنا لكونها حاجزا يجب تجاوزه من أجل الوصول إلى الهدف المنشود... ولذلك فإن "المعرفة تكبر بقدر ما تصغر المسافة بين الذات والموضوع"(11). وتأسيسا على ما تقدم ذكره نستنتج أن العلاقة التي يقيمها ابن عربي بين الذات والموضوع هي علاقة معرفية في دلالتها العميقة، بيد أن حصول هذه المعرفة في أرقى درجاتها لا تحصل إلا عن طريق الفناء الذي ينبسط على محوره ما يُعرف عند رجالات الطائفة بالمكاشفة والتجلي والمشاهدة..

إن المكاشفة (الكشف) تشير إلى أن الحق مخفي مستور بخَلْقه، بمعنى أن الصور الكونية هي حجاب يحُول دون معرفة المطلق. ولا يتحقق تلاشي الحجب وزوالها إلا بالمجاهدة (12). فإذا تحققت المكاشفة فهذا يعني أن الغطاء قد تمزق مبرزا ما كان يستتر عن الفهم، وبذلك تتم الوحدة مع المطلق، وتتاح الفرصة لتذوق الجمال الإلهي... قال النوري (ت295هـ /908م) : "مكاشفات العيون بالإبصار ومكاشفات القلوب بالاتصال"(13). والمكاشفة عند ابن عربي إدراك معنوي أي إن متعلقها المعاني، في حين أن المشاهدة متعلقها الذوات، فالمشاهدة للمسمى والمكاشفة لحكم الأسماء(14). وقد تحقق عند ابن عربي أن المكاشفة أتم من المشاهدة إلا إذا صحت مشاهدة ذات الحق وذلك أمر محال. ولما كانت المكاشفة تفصيل لما هو مجمل في الشهود، وكانت وسيلة لإدراك ما تعذر إدراكه بالشهود "لأنه ما من أمر تشهده إلا وله حكم زائد على ما وقع عليه الشهود لا يدرك إلا بالكشف"(15)، قلت لما كانت المكاشفة تحوز هذه المكانة عدها ابن عربي أتمّ من المشاهدة.. وفي ذلك يقول:(16)

فهَذي مُكَاشَفَةٌ تُرْتَضَى وصَاحبُها سَيّدٌ قدْ عُصِمْ

وبعد أن تنقشع الغيوم وتزول ظلمات الحجب بالكشف، تتداعى إذ ذاك أنوار التجلي ويتوالى العطاء الإلهي والوهب الرحماني فينكشف للقلوب ما كان مستورا في غياهب الغيوب.. ويحدث التجلي عن طريق الوهب الإلهي، وبه تسود الطمأنينة العاشق الصوفي وتنبسط الدَّعَةُ والهدوء على كامل حساسيته الوجدانية. ثم إن التجلي عند ابن عربي على مقامات مختلفة، منها ما يتعلق بأنوار المعاني المجردة، ومنها ما يتعلق بأنوار الأرواح (الملائكة)، ومنها ما يتعلق بأنوار الطبيعة، ومنها ما يتعلق بأنوار الأنوار. وهذه الأخيرة هي أشعة ذاتية لو كشف الحق الحجاب الذي يسترها عنا لأحرقتنا(17). وهكذا فإن أنوار التجلي تذيب القلب وتسري في نغمات الروح وبها يحصل العلم بالله. هذا العلم الذي يقف العقل والفكر دونه أشواطا بعيدة... يقول ابن عربي في هذا السياق(18):

العلمُ بالله تزْيينٌ وتَحْليةٌ والعلمُ بالفكْر تَشْبيهٌ وتضليلُ

ويقول أيضا(19):

تَفَجَّرَتِ الأنْهارُ منْ ذاتِ أحْجار وغاصَتْ بأرضي في خزائن أسراري
فأشهدُهُ عِلْمًا وعينًا وحالةً بمشْهد أنوار ومشهَد أسْرار
مُنوَّعةٌ تلك المظاهرُ عنْدنا برؤيَة أفكار ورؤيةِ أبصار

وبعد انتشار النور وإضاءة الروح به لا يتبقى سوى الرؤية أي المشاهدة بالحضور وهي معرفة مباشرة ناتجة عن أنوار الحق المتلألئة مثل البروق، ويتبعها الانخطاف بعد أن تصبح تلك الأنوار لا تشابه أنوار العالم المادي.. هذه الأنوار تخطف العاشق الصوفي وتمحوه ولا تُبقي فيه شيئا من أوصاف البشرية، إذ ذاك يتلاشى وعي الصوفي بما يسند من أعمال للبشر ويحس ساعتها بإضافتها إلى الحق.. وقد أشار الأستاذ (لويس بوردي) (Louis Bordet) في كتاب له تحت عنوان (دين وتصوف (Religion et mysticisme) إلى أن الله يصبح في هذه الحالات هو المحرك للحياة النفسية بكاملها بحيث تغدو الروح منقادة إلى الحق لا تملك لنفسها حق تسيير أمورها. كما ألمح إلى عدم وجود تشابه واشتراك بين الحياة الصوفية والحياة الدينية التقليدية(20). وبفقدان الوعي بالأنا (الذات) تسكن حركية التفكير ويصبح الله هو الذي يفكر ويرى ويسمع وبعد ذلك "يصبح الله وحده بوصفه المطلق بلا علاقات ولا صفات ولا أسماء يتجلى للمنخطف"(21). وهكذا يصبح الانخطاف جسرا يعبُر من خلاله العاشق الصوفي إلى معانقة المعرفة الحقة غير أن هذه المعرفة لا تمتد إلى الذات لكونها كنزا مخفيا لا يمكن الوصول إليه أو الإحاطة به ولكن المعرفة المشار إليها تقتصر على معرفة الحق من حيث الصفاتُ والأسماء المتعينة في مشاهد الوجود وصوره المختلفة. ويمكن تمييز جانبين للمعرفة في فهم ابن عربي، فأما الجانب الأول فهو معرفة الحق عن طريق الخلق، وهي معرفة أهل الفلسفة، أما الجانب الثاني من المعرفة فهو معرفة الحق بوساطة الخلق في الحق، وهي معرفة أهل الكشف والذوق من الصوفية"(22). ويطلق ابن عربي على الجانب الأول معرفة به من حيث أنت، ويطلق على الجانب الثاني معرفة به بك من حيث هو لا من حيث أنت (23). يقول (24):

فلا تنظُرْ إلى الحَقّ وتُعَرّيه عن الخَلْق
ولا تنظُرْ إلى الخَلْق وتَكسُوه سوى الحَقّ
نَزّهْهُ وشبّهْـهُ وقُمْ في مَقْعَد الصّدق

وهكذا فإن المعرفة قد اقتضت تذويب الإنية في الوجود من أجل الوصول إلى تلك الغاية المنشودة والجنة الحقيقية والسعادة المنفتحة على رحابة المطلق ولا يمكن القبض على هذه الإشراقات عن طريق العقل لقصوره وافتقاره وإنما يتحقق الظفر بها عن طريق الفناء في المطلق والذوبان فيه بالكلية، لأن معرفة المطلق يستحيل أن تحصل إلا بوساطة المطلق الذي لم يكن خارجا عن الأنا، بل إنه دائم الإشراق فيها، يطعمها ويسقيها ولا يبرحها طرفة عين.. فإذا غادرها ما استقام لها وجود أصلا، إنه غذاؤها المتواصل ومددها الذي لا ينقطع. فصور العالم أجمع ممتلئة بصورة الحق كمثل امتلاء الإناء بالماء، غير أن صورة الإنسان كانت أرقى مجلى لحقيقة الحق، وبذلك كان " لاشيء أوسع من حقيقة الإنسان"(25)... ولقد خلقت عملية تذويب الذات في الموضوع، من أجل الغاية المعرفية، حالين متناقضتين في كيان ابن عربي: حال السكون والطمأنينة، وحال الاضطراب والتوتر ومن هنا كانت تملأ حساسيته الوجدانية رغبتان: رغبة في الفناء من أجل

معانقة الأصل، ورغبة في الخلود، ليس من أجل الوصول إلى المكنون المطلق (وهو أمر لا يمكن تحقيقه)، ولكن من أجل الاستمتاع بحرارة البحث عنه والتملي بحلاوة الإحاطة ولو بجزء يسير من وجهه المطلق وطبيعته الداخلية. إن الحياة فيه موت متكرر والموت فيه حياة متجددة نابضة متدفقة، فهو المراد المؤدي إلى المعرفة، وإليه العودة والمآل بعد الفرقة والشتات. يقول ابن عربي: (26)

فإنّهُ إليه رُجُوعـي منْ بَعْد فُرقتي وشَتاتي
وإن تشأ عكستَ مقالي والعيشُ كلّهُ في مَماتي
وإنّهُ مُرادي وقَوْلي وفيه رَغبتي وحَياتي

إن الاضمحلال في الوجود وتجدد الرغبة على الدوام في القبض على جذور الأسرار والتماهي مع حقائقها، والسعي الحثيث إلى إقامة العلاقات مع كل كائنات العالم والتعاطف معها وإدمان النظر في كتاب الوجود والتفاعل الحيوي معه، ومحاولة امتلاك تنويعاته وتأويلها، كلها عناصر تجتمع رغبةً في إرجاع الإنسان إلى العالم.. إن ابن عربي لما رأى انزواء النُظَّار والمتَفلسِفَة داخل لغة المنطق ولما لمس تقوقع علماء الرسوم تحت قشور ما تبوح به حرفية اللغة، لم يتأخر عبر كل مرقومه عن الوقوف في مواجهة مَن يعيشون خارج العالم بانزوائهم داخل المجال الخاص للغة، متخذين من العقل والمنطق جسرا يَعبُرون من خلاله إلى ملامسة الحقيقة ومعرفة الوجود و أنّى لهم ذلك، فالعقل كما يفهم ذلك ابن عربي هو أفقر خلق الله وأعجزهم لأنه مغلول بقيود لا تسمح له بالانفتاح على رحابة المطلق وخصوبته المتدفقة. وقد أشار النوري إلى عجز العقل فقال: "العقل عاجز لا يدل إلا على عاجز مثله فلما خلق الله العقل قال: من أنا فسكت، فكحله بنور الوحدانية فقال، أنت الله فلم يكن للعقل أن يعرف الله إلا بالله"(27). إن التيار الذي ناوأه ابن عربي كان منعزلا عن المعرفة الحقة بانعزاله عن العالم، وكانت اللغة إذ ذاك معبرة عن ذاتها وليس عن سر الوجود وأعماقه الدفينة يقول بعض الدارسين:" هناك فرق كبير بين أن يعيش الإنسان خارج العالم (داخل لغة المنطق والميتافيزيقا)، وبين أن يعيش داخل العالم ففي الحالة الأولى يغيب الكائن لتفصح اللغة عن ذاتها وفي الحالة الثانية نكون إزاء ذوبان داخل الشبكة الرمزية للعالم"(28). هذا الانصهار الذي ظل ابن عربي يحترق داخله ويذوب، هو الذي أنتج تلك الرؤية الشمولية للوجود، وأنتج ما لا يتناهى من الصور✡ والرموز، وأنتج الدهش والحيرة واستمرارية البحث والقلق وتدفق المعارف يقول ابن عربي مشيرا إلى فقر العقل، وإلى المحجوبين بالفكر: (29)

أينَ الأوائلُ لا كانُوا ولا سَلَفُوا؟ العقلُ يَقبلُ ما تأتي به الروحُ
لكنّهُمْ حُجبوا بالفكر فاعْتمدُوا عليه والعلمُ موهوبٌ وممنوحُ
العقلُ أفقرُ خَلْق الله فاعتبرُوا فإنّه خَلْفَ باب الفكر مَطرُوحُ
إنَّ العقولَ قيودٌ إنْ وَثقتَ بها خَسرْتَ فافهمْ فَقَوْلي فيه تَلْويحُ

فإذا كان العقل أفقر خلق الله فإن الخيال كان عينَ الكمال، فبه فضُل الإنسان عن الحيوان وبوساطته حلق بعيدا وصال وجال حتى قال من قال سبحاني ما أعظم شأني! (30). إن نصوص ابن عربي تتجاوز كونها نصوصا تحمل جمالية خاصة وأدبية غير مألوفة لأنها تفتح آفاقنا على ما هو غير محدود، وتدعونا إلى تجاوز الأنا وصهرها داخل تنويعات العالم.. كما تحرك في حساسيتنا الإنسان المشرب بأرقي

أنغام الألوهية، وتوقظ بشكل متواصل المجهول فينا والخفي الذي لا ينتهي، وتنمي داخلنا الرغبة في البحث عن الذي لا يمكن الإحاطة به. إنها تثير شوقنا إلى استكناه السحر الذي يتمنع على وعينا، ويتجاوز إدراكنا، وتزرع فينا القابلية لاحتضان المطلق وإقامة العلاقات به من خلال كل مشاهد الوجود وتنويعاته المتساوقة مع النغمة الواحدة، نغمة الحق الذي أعطى كل شيء خلقه وشمله بلطفه ورحمته وحنانه. إن ابن عربي لم يكن يرى فاعلا على الإطلاق إلا الله المدبر والمفصل والمسكّن والمحرك، ولم يكن يشعر إلا بالاندماج الدائم مع وحدة الحق الذي غشاه بنوره فانطفأ شعوره ووعيه وفنيت إنيته. وبهذا الذوبان والفناء يفقد الوجود تحديداته وقيوده وينكفئ إلى أصله وجوهره الأزلي.. وسأورد فيما يلي مجموعة من النصوص الشعرية التي أستكمل من خلالها تبيان ذلك التلاشي و الذوبان في الوجود. يقول ابن عربي(31):

فَإنْ فَنِيتُ لَمْ يكُـنْ وَإنْ بَقِيتُ لَمْ أكُـنْ

معنى ذلك أن البقاء بالحق لا يتحقق إلا بالفناء فيه، وفي كلتا الحالين يتحقق غياب الإنية وهكذا فان حيثية الفناء كونك بنفسك وبالكون، وحيثية البقاء كونك به(32). وهذا معنى ما أشار إليه الشيخ الأكبر في التجليات الإلهية فقال "البقاء ينسبك إليه، والفناء ينسبك إلى الكون"(33).. إن أعلى درجات الفناء في الحق تفضي إلى أنصع صورة للبقاء معه والتوحد به، وهذا يفضي بدوره إلى الاستمتاع بروعة الحق من خلال الوقوف على أعلى برج للمعرفة حيث لا يوجد أحد سوى آثار أسراره وحقائقه ورقائقه جل ثناؤه ولكن بلوغ أعلى درجات المعرفة يمثل من وجه آخر، (لا معرفة) أي غياب الحقيقة... بمعنى أن المعرفة مهما بلغت من العمق والسمو ستبقى على الدوام أشبهَ ما تكون بشعاع يلوح تحت سماء مظلمة. وبذلك يظل العاشق الصوفي هائما في حيرته ودهشه وقلقه وغربته... فكلما عرف ازداد جهلا لكون المعرفة غير نهائية، ولكون العلم المستقر هو الجهل المستقر... يقول ابن عربي: "فلست على علم فأعرف من أنا"(34). ويقول كذلك (35):

فإمّا أنْ أكونَ أنا بوجـه ومن وجْه سواهُ تكونُ أنتاَ
فأنتَ الحرفُ لا يُقرَا فَيُدْرَى وأنتَ محيرُ الحيرات أنتا
أرى عجْزًا وذاكَ العجزُ عيني وجَهْلا بالأمور فأيْنَ أنتا
فما أقوَى على تحْصيل عِلْم ولا تقوَى على التوصيل أنتا
فَحِرنَا في وُجود الحقِّ عَجْزًا وَحِرْتَ ، وعزّةِ الرّحمن ، أنتا
فمَنْ أعني بأنتَ و لستَ عيني ؟ ولا غيري فَحِرْت بلفْظ أنتا
لأنِّي لا أرَى مَدْلُولَ لفظي ولا أنا عالمٌ مَن قالَ أنتا
فقلْ لي مَنْ أنا حتّى أراهُ فَأعْرِفَ هل أنا أو أنتَ أنتا

إن هذا الخطاب الشعري يمثل أعلى درجات تذويب الأنا في الحق والتلاشي فيه بصورة مطلقة وقد ورّث هذا التلاشي انتفاء الفرق بين حقيقة الأنا وحقيقة الأنت، فهُما – في فهم ابن عربي – طبيعة واحدة بوجهين، وكل وجه منهما له حكم ليس للآخر. وقد اعتمد ابن

عربي على النص القرآني قي توليد تلك المعاني السابقة من أجل التعبير عن ذلك الفناء الكامل في المطلق. وتكفي الإشارة هاهنا إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى﴾ (36) وقوله تعالى: ﴿ إِنِّي أَنَا رَبُّكَ ﴾ (37) وهذه إنية في جانب الحق كما تشير إلى ذلك الآيتان، وأما الإنية التي في جانب الخلق الكامل فقد أشارت إليها الآية : ﴿ إِنِّي رَسُولُ اللهِ﴾ (38) . إن الإنية الإلهية قائلة (كن)، وإنية الخلق سامعة قابلة (فيكون) ليس لها الحق في القول إلا بالتكوين.. "فلا يقال إنية الخلق في حال وجوده، إلا أن لإنية الحادث منزلة الفداء لجناب الحق"(39).. ولقد ورّث حضور الحق الدائم والحلم بالانكفاء إلى الأصل رغبة أكيدة في سحق الذات وتجاوزها وتحطيم الوعي بها، وقد أفضى ذلك إلى الفناء الشامل في المطلق رغبة في تحقيق المعرفة.. وهكذا فإن الوجود الحق لا يمكن احتضان أنواره والاستمتاع بحرارته إلا عن طريق تخطي الأنا وامحاء الوعي بها وإضافة إلى ذلك فان النص السابق يطلعنا على قيم أخرى تعد مخاضا للمعاناة المستمرة ونتيجة للفناء، وهي العجز والحيرة والضياع وتضاؤل المعرفة أمام لا نهائية المعرفة وغياب الحقيقة وهذا ما يفسر لنا ذلك الاشتعال الدائم للعارف وسط جحيم من الموجات الشعورية المتلاحقة التي حاول النص تجسيدها من خلال تلك العلاقة العميقة والحوار الحار بين (الأنا) الذائبة و(الأنت) المهيمنة. كما يمكن أن نستنبط أن ذلك الاحتراق المندلع أُوَارُه في (الأنا) قد أتى على محو الفواصل بينها وبين (الأنت) فغدت الأنا تحمل القيمة نفسها التي تحملها الأنت أي إنهما أصبحتا شيئًا واحدا، حيث أمسى كل طرف يقوم بما يقوم به الطرف الآخر (تبادل الدور). ثم إن انفتاح المطلق على ما لا ينتهي سره وسحره أدى إلى تشتيت الحقيقة وانحجابها أمام تلك الصور الرمزية التي لا تعرف حدا، كما عمق في حساسية ابن عربي الشعور بالغربة ووسع هوة الانفصال بينه وبين أصله الوجودي. وتحت غبار زوال الأنا والهوَ والأنت، وانهدام جدار الزمن حيث لا ماض ولا حاضر ولا مستقبل، تصبح اللغة لا معنى لها ولا قيمة ولا مدلول وسط تلك الحيرة والتشتت وغياب الوعي بسبب الانفتاح على عالم المطلق... إن علاقة الأنا بالوجود، كما ذكرت آنفا، علاقة معرفية في دلالتها العميقة، ولولا الشهود ما حصلت المعرفة التي تفضي في نهاية المطاف إلى الضياع وإلى عدم المعرفة، وفي هذا السياق يقول ابن عربي:(40)

لَوْلاَ شُهُودي ما عَرَفْتُ وُجودي فامنُنْ عليَّ به فأنتَ شَهيدى
ودليلُ ما قد قلتُه من جهلنَا من ذاتكُمْ أنّي جَهِلتُ وُجُودي

وبموجب ذلك الفناء الذي يقارنه الباحثون بما يعرف "بالنرفانا "في البوذية" يفنى الصوفي في الوجود الحق، الوجود السرمدي (المطلق) أي البقاء" (41).

إن المعرفة تتميز بكونها وهبا ونارا ووجدا وفي معرفة المشاهدة يندرج الفهم والعلم والعبارة والكلام.. وإذا كان المؤمن ينظر بنور الله، فإن العارف ينظر بالله عز وجل ولا يطمئن إلا به(42)..

2. أنواع العلاقات النصية وأثرها في توليد المعاني

إذا نحن عدنا إلى نص (الأنا والأنت) الذي أوردته سابقا، محاولين تعرية بنيته الأدبية، ألفيناه يجسد ما يعرف بظاهرة التعلق النصي (transtextualité) التي تجعل النص اللاحق يدخل في علاقة إما ظاهرة أو خفية مع نصوص سابقة، كما يندرج تحت هذه الظاهرة ظاهرة التداخل النصي (intertextualité) والمقصود بها ذلك الوجود اللغوي (كاملا أو ناقصا) لنص في نص آخر (43).

إن منطوق النص السابق لا يظهر علاقة واضحة بالنص القرآني، ولكننا إذا رجعنا إلى تفصيلات ابن عربي وإيراداته واستشهاداته ألفينا الرجل يستفيد من أنساق القرآن الكريم في بناء نصه المذكور وقد اعتمد في ابتكار تلك المعاني التي ينطوي عليها نصه على قوله تعالى: ﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللهَ رَمَى﴾ (44)، و قوله : ﴿ إِنِّي أَنَا رَبُّكَ ﴾ (45)وقوله : ﴿ إِنِّي رَسُولُ اللهِ﴾ (46) وقوله تعالى: ﴿ إِنَّنِي أَنَا الله﴾ (47). ومن هذا المنطلق فإن تلك العلاقة التي كان يقيمها ابن عربي بين الذات والموضوع كانت تستند أساسا إلى ما كان يفهمه ابن عربي من الدلالات والأبعاد التي كان يستشفها خلال تأويلاته لتلك النصوص القرآنية المذكورة آنفا ثم إن الإنيتين (إنية الحق وإنية الخلق) هما إنيتان ضبطتهما العبارة القرآنية مثبتة حكمهما، غير أن الإنية التي في جانب الخلق قد انتفى حكمها وزال بعد إثباته. وهاهنا نرى تذويب إنية الخلق في الإنية الإلهية وقد بينتْ الأنساق التعبيرية في الخطاب الشعري ذلك الفناء في لوضوح وأما الإنية التي في جانب الخلق فقد بينها ابن عربي من خلال اعتماده على قوله تعالى: ﴿ إِنِّي رَسولُ اللهِ﴾ (48)..

ولكن الإنية الإلهية هي التي إليها المآل والهيمنة المطلقة.. ومن هنا نلاحظ أن نص (الأنا والأنت) يدخل في علاقة خفية وغير مباشرة مع النص القرآني ولم يكتف ابن عربي في توليد معانيه بالاعتماد على البيان الإلهي وحده، بل كان يستأنس بأقوال الكُبَراء من رجال الطائفة في بناء فضائه النصي. وفي هذا السياق أشير إلى اتكائه على الحوار الذي قام بين أبي يزيد البسطامي (ت261هـ) والحق" قال أبو يزيد لربه بماذا أتقرب إليك؟ فقال: بما ليس لي. فقال يا رب و ما ليس لك وكل شيء لك؟ فقال: الذلة والافتقار. فعلم عند ذلك ما لإنية الحق، وما لإنية العبد فدخل في المقام فجمع بين الشهود والوجود" (49). وبعد ذلك كله نرى نص (الأنا والأنت) يدخل في علاقة تناص (Intertexte) مع نص سابق للحلاج، وهذه العلاقة يمكن أن تدرج تحت عنوان التعلق النصي (hyper textualité)، انطلاقا من كون التناص شكلاً من أشكال التعلق النصي، يقول الحلاج:(50)

رأيتُ ربّي بعين قلبي — فقلتُ: مَنْ أنت؟ فقال: أنتا
أنتَ الذي حزتَ كلَّ أيْن — بنحْو لا أَيْن فأينَ أنتا؟
ففي بقائي ولا بقائي — وفي فنائي وُجدتَ أنتا
أحطتَ علمًا بكلّ شيء — فكلّ شيء أراهُ أنتا
أشارَ سرّي إليكَ حتّى — فَنِيتُ عنّي وَدُمتَ أنتا

إن ابن عربي، بالرغم من اعتماده على نص الحلاج الذي أوردت منه هذا المجتزَأ، لا يكرر المعنى السابق ولا يتركه يشتغل في المستوى الذي كان يشتغل فيه من قبل، بل يرقيه ويطوره مبدعا- بالارتكاز عليه- معاني جديدة ودلالات أخرى، وقد يحدث أن يقلب المعنى السابق رأسا على عقب. تأمل مثلا قول الحلاج:

رأيتُ ربّي بعين قلبي — فقلتُ مَن أنت؟ فقال أنتا

ثم تأمل قول ابن عربي:

رأيتُ ربّي بعين ربّي فقلتُ ربّي فقالَ أنتا

إن الحلاج لما رأى ربه بعين قلبه بعد أن فني عن ذاته لم يصل إلى درجة التحقق الكامل مع الحق، ومن ثم طرح السؤال فقال: من أنت؟ ولو كان تحققه تاما لما صاغ هذا السؤال وعلة ذلك ترجع أساسا إلى رؤية الحق بعين العبد، فلو صحت الرؤية بعين العبد مضافة إلى الحق لما كان هناك مجال للاستفهام. أما ابن عربي فقد رأى ربه بعين ربه، بمعنى أن ضمير المتكلم عين العبد بربه لا بنفسه و لذلك لم يستفهم كما استفهم الحلاج، وبناء على ذلك كان تحقق الشيخ الأكبر تحققا تاما، وكان توحده بالحق مطلقا، وتماهيه معه ناصع الكمال. يقول ابن عربي:" فتدبر هذا النظم (الذي لم يكن على النمط الأول)، فإنه من أعجب المعارف الإلهية يحتوي على أسرار عظيمة و علم كبير"(51)... إننا نلاحظ أن النص السابق (للحلاج) قد غاب فيه لفظ (أنا) و لكن استُخدم فيه الضمير المتصل إما مرتبطا بالفعل أو بالاسم مثل: (رأيت، ربي) وإما مرتبطًا بحرف الجر (عني) عوضا عن ذلك. ثم إن نص الحلاج كان أقربَ إلى مناجاة الحق وإلى التعبير عن عاطفة الجذب منه إلى التحقق بوحدته مع الحق والتطابق معه على نحو مطلق.. أما النص اللاحق (لابن عربي) فلم يكرر التجربة السابقة ولم ينسخ المسار التصويري لها بالرغم من المحور الواحد الذي كانت تنبسط عليه كل من تجربة الحلاج وتجربة ابن عربي. وهكذا فإن ابن عربي بالرغم من اتكائه على النص السابق، استطاع أن يخلق التخطي والتجاوز، وأن يصنع لنفسه فضاء أشد رحابة واتساعا وعمقا، ويتجلى ذلك واضحا من خلال الفناء التام عن صفات البشرية والتخلق بصفات الألوهية، وكذلك من خلال الفناء عن الذات والتحقق بالوحدة الشاملة مع الحق. ومن هنا كانت الأنا وجها مطابقا للمطلق، بل هي المطلق في حد ذاته. وقد قاده ذلك التحقق إلى الانفتاح على أقاصي حدود المعرفة التي تمثل من زاوية أخرى لا معرفة أمام لا نهائية المطلق وغياب حقيقته. ولقد عبر ابن عربي عن ملابسات تلك المعاناة في غير الفتوحات فقال: (52)

أَنَا الذي أنتَ فَمَنْ ذَا الذي قالَ أنا وأنتَ أيْنِيَّتِي؟
قَالَ أنَا قلتُ أنا، قال قُلْ قلتُ أنَا قالَ بِإِنيَّتي
أنتَ أنَا لا أنتَ غيري وقدْ كنتُ أنا وأنتَ عَينيتي
قلتُ أنا لا بَلْ أنَا حَاضرٌ وغائبٌ عنّي وعن حَضْرَتِي
قَدْ كُشفَ السرُّ بدارِ الفَنَا أينَ أنا مِنّي ومِنْ حيْرَتِي؟

ويرى بعض الدارسين أن كلاً من المتصوفة المسلمين والشعراء السرياليين كانوا شركاءَ في الفضاء التعبيري المفصح عن تجربة الفناء والانخطاف ويمثل لذلك بما كان يقول به بريتون ورامبو وجورج باطاي و ملارميه، ملارميه الذي "حاول أن يستدعي الغيب ليأتي إلينا باحثا عن شفافية الأنا في حركة الكون"(53). يقول جورج باطاي: (54)استسلم للهدوء حتى الانعدام. أسقط في هذا المجهول الغامض... أصبح أنا نفسي هذا المجهول الغامض... ولعله من المفيد أن أشير إلى أن نصوص الشيخ الأكبر بالنظر إلى تلك العلاقات العميقة التي كانت تنطوي عليها أضحت تمثل منعطفا حاسما نحو آفاق جديدة للكتابة الشعرية، سعيا إلى تخليصها من الغرضية. يقول أدونيس: "الكتابة الصوفية تجربة في الوصول إلى المطلق، وهو ما نجده عند كبار الخلاّقين في جميع العصور"(55).

3. تجليات جمال العالم في تجربة ابن عربي

بعد درس العلاقة بين الذات والموضوع أو الذات والموضوع وفحص شتى العلاقات النصية في نماذجَ من شعر ابن عربي نتحول إلى درس قضية أخرى مهمة تتعلق بتجلي جمال العالم وحضوره النشيط خلال ما كان ينشئه الشيخ الأكبر من أنساق جمالية وتعابير فنية وإيحاءات في تضاعيف القول الشعري.. إنه لمن الذائع المستفيض أن ابن عربي قد جرب مختلف أشكال التعبير الأدبي للإفصاح عن همومه الصوفية وعما كان يحدث له عبر سفره إلى الله، غير أن الشعر كان بالنسبة إليه الأفق الأمثل والأرحب لمحاولة الكشف عما كان يلقاه في مسيرته نحو المجهول والخفي. وإذا كان قد ألفى في آليات الشعر وأدواته المختلفة ما يتيح له الإبانة عن زخم تلك التجارب غير المألوفة والمخالفة لخبرات الناس، فإنه – من ناحية ثانية – قد وجد في أفق الشعر السبل التي تمكنه من ستر ما يريد ستره وإخفاءه وكتمه، لكون الشعر – فيما يرى – "محل الإجمال والرموز والإلغاز والتورية "(56).. ويرى في موضع آخر أن "جمال الشعر أن يجمع بين اللفظ الرائق والمعنى الفائق فيحار الناظر والسامع... فإذا نظر فيهما (أي اللفظ والمعنى) حيّراه (57)...

وإذا كانت تجربة الشهود أو الحضور لدى ابن عربي قد رسخت شعرا رؤياويا وفسّحت مجالات اللغة وعمقتها، فإنها – إلى جانب ذلك – كانت مرتكزا ينطلق منه إلى تحويل جمال العالم إلى جمال شعري، بمعنى أن حضوره الدائم أو شهوده الذي لا ينقطع جعله يعيش هيمانا متواصلا مع الحق الذي هو محور الجمال ومصدره الوحيد، وجعله يعانق بصفة مستمرة آيات حسنه المشرقة في كل مشهد من مشاهد الوجود وفي كل صورة من صور العالم. وقد انعكس هذا الافتتان بجمال المحبوب على الكتابة الشعرية التي تحولت بفضل الشهود الدائم عالما منفتحا على آفاق السحر والسر والتماهي والانخطاف... إن ذلك التعلق الخاص بجمال العالم العلوي الذي مدَّ ظلاله على عناصر العالم المحسوس، خلق في نفس ابن عربي ديمومة الاستعداد لتوليد الصور الإبداعية والمشاهد الشعرية الخلاقة التي يسعى خلالها إلى الإفصاح عن ذلك الجمال الممتد والمتلون عبر عناصر الطبيعة المتنوعة التي يترقرق عبرها أنفاس الرحمن وإشراقا ته وآياته المفعمة ببهائه المطلق ونضارته الخالدة. ولكن بالرغم من ذلك الإقبال الشديد على آيات السحر الإلهي والانقطاع الباهر إليها والذوبان في تنويعاتها، ثُمَّ اللجوء– بعد ذلك– إلى عالم الكتابة للتعبير عن ذلك الولع والهيمان، أقول بالرغم من ذلك يبقى " ثمة غيب يظل غيبا.. لا يمكن وضعه في صورة نهائية.. فليس للغة أن تحيط به.. تستطيع أن تنقل تصورا عنه ولكنها تنقله بشكل مداور، بالصورة، بالرمز والإلحاح والإشارة "(58). وهاهنا يتأسس الصراع مع لغة الكتابة ويتصاعد القلق والتوتر في مسيرة البحث عن الغامض واستقصائه، وتتكثف الرغبة في المزيد من البذل والعطاء والمجاهدة سعيا إلى الاقتراب مما لا يتحقق وأملا في الوصول إلى ما لا يمكن الوصول إليه أو الإحاطة به.إنه – على الدوام – واقع تحت تأثير الهيمنة الإلهية لا يؤلّف إلا بالأمر الإلهي ولا يفشي شيئا مما كان يُلقى إليه ويشهده ما لم يُسمح له بذلك. فالحق أنيسه ورفيقه وآمره وناهيه حيث لا يتحرك إلا في حدود ما يسنّ له، ولا يرى المشاهد ولا يسمع الخطاب إلا بالحق الذي كان يسمع نفَسَه في خرير المياه ورقّة الأنسام، ويرمُق لطفه وصفاءه في شفافية الندى والأنوار، ويحس جبروته في هزيم الرعد واشتعال البروق وتلاطم الأمواج. الحق الذي كان يتجلى له عبر صور الكون المتتابعة ومشاهده المتباينة، فيُهرع إليه في حَلَك الدجى وإشراقة النهار، ويطلبه في هدأة الجمادات كما يطلبه في بكاء الغيم واتساع السماء ورهبة الأفول. إنه هيمنة متلونة تجمع الواحد والكثير والظاهر والباطن والواسع والضيق وما شئت من الأضداد. " فإذا نظرنا فإليه وإن سمعنا فمنه وإن عقلنا فعنه وإن فكرنا ففيه، فهو المتجلي في كل وجه

والمطلوب من كل آية والمنظور إليه بكل عين والمعبود في كل معبود والمقصود في الغيب والشهود القلوب به هائمة عاشقة والألباب فيه حائرة، يروم العارفون أن يفصلوه عن العالم فلا يقدرون، وتتحير عقولهم، وتتناقض عنه في التعبير ألسنتهم، فلا تستقر لهم فيه قدم، ولا يتضح لهم إليه الطريق"(59). إن ابن عربي لم يكن ينطلق من خلفية تمّتْ في الماضي وتهالكت، وإنما كان ينطلق مما هو فيه حيث لا ماض ولا مستقبل ولا مستند قديم. وهكذا فإن تفاعلاته الحاصلة مع الجمال الكوني الذي لا يتناهى كانت تنشطها حركيته الشهودية المتواصلة التي يقبل من خلالها على احتضان الحق الذي هو مصدر الجمال الكامل ثم يقوم – بعد ذلك – بتحويل تلك العناصر الجمالية المتفرقة في شتى صور الوجود، إلى جمال شعري مُشرب بفيض الإحساس الصوفي. ومن هذا المرتكز يتبدى لنا أن تجربة الشهود قد عمقت إحساسه بالجمال بفضل ذلك التفاعل الذي كان حاضرا فيه. ولذلك لم تكن صوره الشعرية انعكاسا باردا لما تناثر في الكون من صور جمال الحق، بل كانت صورا مولدة لا متكررة، تخفي بداخلها رؤيته للعالم وعلاقته به وموقفه منه بعيدا عن كل تقليد أو مدد سابق.. يقول ابن عربي:(60)

إذا تَعَرّضتِ الأنوارُ تطلُبني ... حُبًّا لتمنحَني ما شئتُ من أدب

وجاءت السّحْبُ والأرواحُ تحملها ... والرعدُ يُفصح عن عُجْم وعن عرَب

والسحْبُ تَسْكُبُ أمطارَ الحقائق في ... بيت من الطّين والأهواء واللّهب

والأرضُ تهتزّ إعجابا بزَهْرَتِها ... والرّوضُ يرفُل في أثوابه القُشُب

علمُ الحقائق هذا لا أريدُ سوَى ... العلم بالله والأسْمَاء والحُجُب

وإذا كانت خصوصية الشهود هي المنبع الذي كان يستقي منه ابن عربي لغته الجديدة في رسم مشاعره الصوفية فهذا يعني بالضرورة أن تلك الخصوصية الشهودية كانت كذلك الأفق الرحب الذي كان يحوّل– عبر تنويعاته– جمال العالم المنظور إلى صور فنية ومشاهدَ جمالية أكثر دلالة وعمقا مما تناثر في الطبيعة وعالم المشاهدة.. وهكذا تغدو عناصر الجمال الطبيعي (الروض، الزهر، المطر، السحب...) في وعي ابن عربي الصوفي دوال يشير – خلال حضوره فيها – إلى أبعاد جمالية وحقائق عرفانية عميقة تنم عن حرارة إبداعية وتفصح عن قوة الافتتان بحقائق الوجود وجماليات الطبيعة التي ظل كغيره من رجال الطائفة "متجولا عبر مشاهدها التي تذكره بالجمال الإلهي وتجلياته، كما تذكره بالعهد القديم قبل النزول إلى هذه الطبيعة الترابية"(61). وبالرجوع إلى النص السابق نرى ابن عربي خلال شهوده – قد حول مكونات الطبيعة وعناصرها الجمالية المختلفة من مستوى عالم الوضوح والجلاء إلى مستوى عالم الغيب والخفاء. وهكذا كانت (الظلمة) تعبيرا عن عالم الملكوت (العلم بالذات) فهي لا تكشف معها غيرها. وكان (السحاب) رمزا على الأحوال التي تنتج المعارف لكون الماء أصلاً لكلِّ شيء وأصبحت الرياض إشارة إلى المقام الجامع وهو الحق، وما انطوت عليه من عشب وشجر وزهور إشارة إلى مجموع الكائنات.. ومن هنا يتجلى لنا أن ابن عربي لم يكن مفتونا بسحر الطبيعة والعناصر الجمالية المكونة للعالم بقدر ما كان مفتونا بعالم الغيب وما يترقرق فيه من أسرار تدعو إلى التأمل والدهشة والحيرة والفناء. ثم إن مظاهر الجمال التي تحتضنها الطبيعة لم تعد في وعي ابن عربي مجرد أشياء تدعو إلى التعلق والافتتان بها، وإنما أصبحت تحمل في ذواتها ما هو أرقى وأسمى وأبعد من ذلك بكثير لكونها تدخل في علاقة حية عميقة بالحق الذي أوجد العالم على صورته– فيما يرى ابن عربي– (وأَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ) (62)، فأصبحت كل

مظاهر الجمال التي تحتضنها شتى صور العالم متسربلة بالجمال الإلهي، ظاهرة به.. فكل جمال مرئي أو مَذُوق يرجع إليه سبحانه لكونه صانع العالم وموجده "على صورته، فالعالم كله في غاية الجمال ما فيه شيء من القبح وكل شيء يستمد جماله من الحق إذ لو نقص منه شيء لنزل عن درجة كمال خلقه فكان قبيحا".(63) ولما كان الوجود واحدا لا تكثر فيه إلا بالإضافة والنسب، وكان النكاح ظاهرة عامة تشمل الوجود كله في وحدة كاملة، فكذلك كان الجمال أمرا مفردا يؤُول – أولا وأخيرا – إلى الواحد الذي هو منبع كل شيء ومصدره. ولم يكن تكثير آيات الجمال في العالم إلا إشارة من الله لنوجه أنظارنا وأسماعنا وأرواحنا وعقولنا إليه بالذكر والفكر والإصغاء والتأمل وإدامة النظر.. يقول ابن عربي(64):

نَفَسُ الأكوان من نَفَسِهْ وَهْوَ وَحْيُ الحَقِّ في جَرَسِهْ
وكلامُ الحقّ شاهدُه أثرٌ في الكون من نَفَسِهْ
إن موسى قبلُ أبصرَه في اشْتِعَال النار في قَبَسهْ

ويقول (65):

هوَ الوجودُ ومَنْ في الكون صورتُه فليس ثَمَّ سوى الرحمنِ موجودُ

ويقول أيضا (66):

فكلّ شبيه للشبيه مُشاكلٌ على كلّ حَال في القديم وفي البَشَرْ

ولما كان العالم بمجموعه صفحة لجمال الحق وحسنه، ولم يكن عالم الشهادة سوى ظل للمطلق فهذا يعني ألاَّ وجود للقبح أصلا، ولا وجود لشيء يمتلك صفة الجمال ذاتيا، إذ كل شيء خاضع للسيطرة الإلهية المهيمنة على كل مشهد وكل صورة في الوجود وبناء على هذا الفهم لم يكن ابن عربي والإنسان الصوفي بشكل عام، متعلقا بالأعْراض، بل كان متعلقا بالجوهر الذي يفيض منه سحر الجمال في عالم الغيب والملكوت. وعلى هذا الأساس كانت عناصر الجمال المذُوقة والمسموعة والمرئية عناصرَ جمالية مجازية تفتح على جمال آخر مطلق لا يفنى ولا يتغير. وذلك هو الجمال الذي هام فيه ابن عربي وتغنى به وتملى بسحره الأخاذ وعشقه، وعاش في فضاءاته المفتوحة على الدهش والغموض والانخطاف والهيمان المستمر. " ولهذا هام فيه العارفون وتحقق بمحبته المتحققون"(67). وهذا ما يفسر لنا ذلك القلق الذي كان يوقد حساسية الصوفي ويذكي وجدانه ومشاعره وينمي فيه الصبابة والحنين للعودة إلى جذوره الاولى التي تغرّب عنها، ويشعل في ذاته دوافع الفناء والرغبة في الموت من أجل الالتحاق بالعالم المثالي الذي انفصل عنه وظل يحلم بالرجوع إليه وبمعانقة أنواره السنية.. "فمن أحب العالم لجماله فإنما أحب الله وليس للحق مجلى إلا العالم و ما ثم جميل إلا هو فأحب نفسه ثم أحب أن يرى نفسه في غيره فخلق العالم على صورة جماله"(68). فهكذا كان ابن عربي يرى في قلبه آثار جمال المحبوب الذي يبعث على الهيمان ويملأ روحه بالشوق ويورث الفناء عند المشاهدة يقول (69):

إلى الرّحمَن حِلّي وارتحالي لأَحظَى بالجلال وبالجمالِ

ويقول (70):

قلوبُ العاشقينَ لها ذهابٌ إنْ هيَ شاهدتْ مَن لا تراهُ

فالكل ظلمة حالكة لولا سراج جماله الوهاج ولذلك كان ابن عربي لا يفرق بين عناصر الجمال المتفرقة في جميع كائنات العالم ومشاهده. يقول (71):

لَوْلاَ الشهودُ وما فيه منَ النّعَمِ ما كانَ لي أمَلٌ في الكون في العَدَمِ

ويقول (72):

فمنْ ليلَى ومن لبْنَى ومَنْ هندٌ ومنْ بَثْنَهْ
ومن قيسٌ ومن بِشْرٌ أليسوا كلّهم عَيْنَهْ
لقد أصبحتُ مشغوفا به إذْ كانَ لي كونهْ
فكلّ الخَلْق مَحْبُوبِي فأيْنَ مُهَيّمي أينَهْ؟

فكل شيء مسكون بجمال الحق، بواح به على طريقته التي جُبل عليها، وكل مشهد في العالم الترابي منفتح على الجمال المطلق المثالي، يستمد منه سحره في إيقاع حي لا يذبل ولا يفتر ولا يبتعد أبدا عن طبيعته التي تحركه وتسيره وما دام الأمر كذلك فهذا يعني بالضرورة أن صور الجمال المبثوثة في عالم الطبيعة – مهما تكاثرت وتنوعت – فلا تعدو أن تكون إلا فيضا مترقرقا من جمال النغمة الكبرى الخالدة التي أرخت ظلالها ولَمّا تزلْ ترخيها على كل مظهر ولحن وصورة.

فَلَوْلاَ الحقُّ ما كانَ اتّسَاقٌ فسَاقُ الحقّ مُلْتَفٌّ بِسَاقي (73)
فقدْ بَانَ أنّ الحقّ بالحقّ ناطقٌ وأنّ الذي قلناهُ أمرٌ مُحَقّقُ
فلا تَعْدِلنْ إن كنتَ للحقّ طالبا فَعَكْس الذي قلناه لفظٌ مُلفّقُ (74)

وهكذا فلا شيء يمتلك أي استقلالية مهما كبرت أو صغرت، ولا شيء يحوز صفة الجمال الذاتي كائنا ما كان وتحسن الإشارة في هذا السياق إلى أن ابن عربي يسعى دائما – وهذا هو حال مذهبه – إلى إقامة العلاقات بين الأشياء بحيث لا يوجد شيء لا يكون بينه وبين شيء آخر ارتباط حتى بين الرب والمربوب. ومن هنا كانت عناصر الجمال المتناثرة في الطبيعة لا تمتلك أي حقيقة وجودية أو إثارة لولا وجود الإنسان. ولذلك قال ابن عربي (75):

إذا ما الشمسُ كانَ لها شُعَاعٌ فذاكَ النورُ من قِبَلي أتاها
وإن دخلتْ نفوسٌ في نفوس فإنَّ دخولَها فيها مُناها

ومهما يكن من شيء فإن ابن عربي كان له فهم خاص لطبيعة الجمال ووعي متميز لأبعاده. ومن هنا كان من الطبيعي أن يتشكل في إدراكه ووجدانه رؤية مستقلة قادته إلى ابتكار مسالك جديدة وطرائق غير مألوفة في فن التعبير. ولذلك كان يصف غيره من أهل الظاهر وعلماء الرسوم بأنهم سطحيون وبأن فهمهم للجمال فهم شكلي.. وإلى ذلك يشير بقوله: "وأمَّا أهل الجمال العرضي والحب العرضي فظل زائل بخلاف ما هو ماثل عند العلماء بالله"(76). وهذا ما يفسر لنا تلك الغربة الوجدانية والفكرية التي كانت تمزق وجدان ابن عربي ووجدان العاشق الصوفي بشكل عام... فليس بغريب إذن – وهو يقف على ما يقف عليه – ألاَّ يكون امتدادا لغيره في الوعي والفهم والإدراك وطرائق الإفصاح والتعبير عن هم الذات وتراكم المشاعر. يقول (77):

مِنّي هَرَبْتُ ومِنّي اسْتَوْحَشَتْ خُلُقي فكيفَ آنسُ بالماضي وبالحالِ؟
وكيفَ يُؤْنسُني مَن لا يُناسبني ولا يُناسبُه شيءٌ مِنَ احْوالي

إن عملية التحويل التي كان ابن عربي ينقل من خلالها مشاهد الجمال الترابي من مستوى الواقع المنظور إلى مستوى الفضاء النصي كانت تستلهم فعاليتها وتستمد طاقتها من خلال إيقاعات حضوره الدائم وهو تحت تأثير ذلك المناخ الواحد الذي يؤسس رؤيته للعلم.. فإذا نحن سَرَّحْنَا البصر في تضاعيف نصوصه وجدناه يُقبل على مكونات الطبيعة ثم يقوم – بعد ذلك – بتحويلها إلى مشاهدَ ذات جمالية خاصة لا تكرر المشاهد الماثلة في العالم ولا ترتبط بالماضي، بل تحيلك على مناخات مفعمة بالدلالات والصراعات التي لا تنقطع.. وبالنص الموالي نحاول أن نستكمل استقصاء طريقة ابن عربي في تحويل جمال العالم إلى جمال شعري. يقول (78):

رأيتُ أهلّةً طلَعَتْ شموسًا وأينَ الشمسُ من نُورِ الهـلالِ
فنَفّرتِ الظلامَ فلا ظلامٌ ولا ليلٌ إلى يوم انفِصالِ
سُلِخْتُ عنايةً من ليل جسمي كما سُلخ النهـارُ من الليالي
ويأخذُني لمشْهده ارتياحٌ كما نشطَ الأسيرُ من العُقَـالِ

إن المفردات الموظفة في النص السابق مثل: شموس، ليل، ظلام، أهلة، نهار، ... هي عناصر طبيعية لها وظائف خاصة في هذا العالم، وتحمل في ذواتها أسرار الحقيقة الكبرى التي لولا وجودها لما استقام لتلك العناصر وجود أو معنى ولا حازت صفة الجمال ولكن ابن عربي في نصه السابق لا يكرر ترتيب تلك العناصر الكونية على النحو الذي وجدت عليه في عالم الطبيعة، بل يتعامل معها . على المستوى الشعري تعاملا خاصا و يسند إليها وظائفَ وأدوارا جديدة تلغي ما هو مألوف ومعروف، و تدمر العادة المكرورة.. وبهذا الوعي خلق أفقا حرا للإفصاح، يتناغم في سلاسة واتساق مع طبيعة تجربته الشهودية. ومن هذا المنطلق انحرفت (الأهلة) عن وظيفتها الطبيعية لتأخذ وظيفة فنية وجمالية عن طريق تحويلها إلى شموس.. ثم إن الواقع الطبيعي يشير إلى أن الشمس أكثرُ إضاءة من نور الهلال بل إن الهلال يستمد نوره من ضوء الشمس. ولكن الواقع الشعري . كمارسمه ابن عربي يجعل ظهور نور الهلال على ضوء الشمس. ومن هنا يتجلى لنا كيف قلَب ابن عربي الواقع الطبيعي رأسا على عقب، وحوّله إلى فضاء الكتابة مضيفا إليه من ذخيرة الذوق والشهود وأصداح العواطف الصوفية المتداعية ما يجعله ينفتح على عالم الأعماق الذاتية وسحر التجربة الشخصية التي لا تتعلق بماض ولا تشرئب إلى مستقبل، بسبب

انغماسها العميق في ما هو حاضر فقط.. ولقد عبر ابن عربي عما كان يحدث له في بعض أحواله، محاولا رصد حركية تلك المشاهد المتسربلة بالجمال أثناء وجوده في صورة مثالية متجلية في حضرة خيالية، مستندا إلى ما توفره الطبيعة من وسائل، ولكنه كان لا يكتفي بما هو ماثل بل يلجأ إلى التحويل والتوليد والشحن والتكثيف حتى يقيم نوعا من التوازن بين ما كان يتراءى له وبين منطوق الأفق الشعري الذي أصبح يفصح عن عالم داخل العالم.

يقول ابن عربي: (79)

قلْ للذي خَلَقَ الإنسانَ من عَلَقِ ... أَعْلَمْتَني أنّ عينَ الأمرِ في النّفَقِ

لأنّ لي بصرًا لا جفنَ يحصُرُه ... وأنّ لي بصرًا قد حُفّ بالحَدَق

لكنّني إذْ رأيتُ الأمرَ من جهتي ... كان الوجودُ الذي شاهدتُ عن طبَق

فصاحبُ الفلق المشهود ظاهرُه ... يَرَى الحقائقَ في الأسحارِ والغَسَقِ

وصاحبُ الغسَق المشهودُ باطنُه ... يَرى الحقائقَ في الأنوار والفلَق

وغني عن البيان أن ابن عربي لم يكن يرى في عناصر عالم الطبيعة المختلفة ما يراه غيره من الشعراء الذي يقصرون اهتمامهم على الجانب الخارجي الذي لا يشكل إلا الجانب الضيق في الحياة والوجود فلا يرون في الشمس مثلا إلا الوظائف الظاهرة المعروفة من شروق وغروب وإنتاج للضوء والحرارة وإنضاج الثمار، كما لا يربطونها في شعرهم إلا بما يلوح به ظاهرها من آيات الحسن الشكلي. بيد أن ابن عربي ينحرف بها إلى دلالات وصور أخرى أشد عمقا وخصوبة، ويسند إليها جمالا غير مألوف ووظائف جديدة تضاف إلى وظائفها المعروفة. إنه يربطها بالعبادة وبالأشياء المعنوية الخفية التي لا يقدر الحس على تحديدها، ويدعونا إلى النظر إليها بعين الشعور والوجدان لا بعين الحس والنفس، حتى ندرك ما ينطوي عليها خفيّها من حقائق سامية. وهكذا يقفز على المعتاد ليضع في رُوعنا أن علوم رجال الطائفة تحصل بوساطة الذوق والشهود أو الإشراق، وهي علوم لا يمكن أن يقيدها الفكر أو يأسرها النظر العقلي بصرامته وضيق أفقه.. يقول ابن عربي(80) :

إنّ الصلاةَ لها وقتٌ تُعيّنهُ ... شمسٌ وآثارُها فالحكمُ للشمسِ

فانظرْ إليها بعين القلبِ انْ شرَقتْ ... أو أشرقتْ لا بِعَيْنِ الحسّ والنفْس

فظُهرنا لزوال الشمس في فَلَك ... وعصرُنا لانضمام العقل والحسّ

ومغربٌ لغروب الحقّ عن نظري ... وذلكمْ لارتفاع الشكّ واللَّبْس

إن الأُصُولَ دليلٌ يُسْتَدَلُّ به ... لكيْ يُفَرَّقَ بين العلم والحَدْس

ثُمّ العشاءُ إذا ما حمرةٌ ذهَبَت ... ذهابَ مَنْ أعْدَمَ الأشياءَ بالحدْس

وعندما انفجرتْ أ نوارُها وبَدَتْ ... كأنها خرجتْ من ظُلمة الرّمْسِ

وعاد مغربُها شرقاً بها فَرَهَتْ ... وعاد مَطلعُها للعرش والكرسي

ناجيتُه في شهود لا انقطاعَ له مُؤَيّد بينَ حَصْر الجَهْر والهمْسِ

إن ما تكتنزه هذه الآية الطبيعية وراء صورتها البادية من حقائق الإشراقات الإلهية، قد عمقت في حساسية هذا العاشق الهيام بما هو مخبوء وحمَلته على استمرارية التفتيش والبحث وتنقية الوجدان من شوائب الأعراض الزائلة من أجل الظفر بصفاء الجوهر وممارسة الحرية الكاملة. وهكذا يتبدى لنا من خلال تضاعيف تلك الأنساق الشعرية السابقة أن صورة الشمس حجاب، وهي تحمل في نفسها سدوفا تغطي حقيقة المعنى وتغشيه، ولكنها بقدر ما تستر من حقائق، تحيل عليها وتشير إلى باطنها. ولا يقدر أن يقترب من جنان ذلك المستور المبهر إلا العاشق الصوفي الذي يواكب – بوجدانه وخياله الخلاق – حركية الخفي وتلونها وتحولها، ويتماهى – متلاشيا – مع إيقاعات أسرارها. وهكذا أصبح (الغروب) الطبيعي يحمل من المعاني والدلالات أبعادا تفوق أشواطا ما يشير إليه وجهه الظاهر في عالم الحس والطبيعة، فهو إشارة إلى غروب الحق عن النظر، ورمز على فناء ابن عربي المتصل بذلك الفناء الطبيعي المتكرر.. ثم إن الأفول قد أمسى آية بينة يستدل بها للتفرقة بين العلم والحدس. كما غدت إشراقه الشمس – بعد عملية الغروب – إشارة إلى زوال الحجب واندثارها، وهي التي يمكن أن نفهم منها – كذلك – خروج البشر من أجداثهم واستعدادهم للوقوف بين يدي رب العالمين.. ويبقى هذا النص وغيره من النصوص منفتحا على أكثرَ من قراءة، قابلا لتعددية التأويل بما يلتئم عليه من قابلية للاتساع والتشظي والتمديد. "ومن هنا تبدو هذه الكتابة أبعدَ من أدبية الكلام، تبدو كأنها كلام يقبض على ما وراء الطبيعة، كأنها طقس سري إلى ما وراء الكلام"(81). إن افتتان ابن عربي بجمال العالم وبمختلف العناصر الكونية التي تؤلف سيمفونية الحق الخالدة وتحضن في تضاعيفها سحره وسره وحبه وجماله وجبروته ولطفه، هو افتتان يرجع في أصله إلى الحق الذي أعطى كل شيء خلقه ونفخ فيه من روحه، ولم يتخلّ عنه طرفة عين. قلت إن هذا التعلق الشديد بصور الطبيعة وما تنطوي عليه من أنغام مختلفة كخرير المياه وأغاريد الطيور ونغم الأنسام – حال ملامستها غصون الشجر– يحملنا على القول إن الشيخ الأكبر لا ينجذب إلى هذا الجمال المتناغم والمتكرر عبر مختلف مشاهد الوجود إلا ليجعل منه أنيسا له في غربته وزادا روحيا يعوضه عن النغم الأصل الخالد الذي كان ملتصقا به أثناء وجوده في عالم الغيب. ولما قُذف به إلى عالم الشهادة كان النغم الصادر من حركية الصور الكونية الوجه الآخر للنغم المثالي المترقرقة أصداؤه وموسيقيته الأخاذة خلال هفهفة الأنسام وأصداح الطير وانتشار العطر وترنح الأفنان وخرير الجداول وهطول المطر.. ولما كانت جماليات العالم هي الوجوه التي تفتح على سحر الحق وعلى سطوع بهائه الذي لا ينتهي، هام بها ابن عربي وعشقها مستأنسا بها كما يستأنس الحبيب بهدية من هدايا محبوبه أو بذكرى من ذكرياته التي تحمل داخلها شيئا من أسراره. "وهذا ما يفسر لنا ذلك الانجذاب نحو موسيقية الكون والتعاطف مع كل الكائنات".(82)

يقول ابن عربي(83):

فكلُّ الخَلْق محبُوبِي فأينَ مُهَيّمي أينهْ؟

و يقول كذلك: (84)

فتبدُو ثُغُورُ الروضِ ضَاحِكَةً به بِمَا جادَ مِنْ جود عليه غطاؤُهُ

فمَا كانَ منْ روض فذاكَ وِطاؤُهُ وما كانَ من غيم فذاكَ غطاؤُهُ
وما كانَ من مُزْن فَعَيْنُ نكَاحِهِ وما كانَ منْ شُرْب فذاكَ وعاؤُهُ

وهكذا يتبدى لنا وعي ابن عربي العميق بجمال العالم الذي ينطق سحره بجمال الحق في كل مشهد، وتتجلى روعته المدهشة في كل موجود وصورة. ومن منطلق هذا الفهم والوعي تتشكل في نفسه هيْبة إزاء ذلك الجمال لأنه يحمل في ذاته سحر الحق و جلاله، وإلى ذلك يشير بقوله(85):

إن الجمالَ مَهيبٌ حيثُما كانَا لأنّ فيه جلالَ المَلْك قدْ بانَا
الحسْنُ حِلْيَتُهُ واللّطْفُ شيمَتُهُ لذاكَ نشهدُه روحًا وريحانَا

إن هذا التفاعل العميق مع إيقاعات البهاء الكوني الممدود ظلّه على مجموع مظاهر الوجود، ليس مقصورا على الأشياء الحية الناطقة المتحركة بل تعداه إلى التفاعل مع الجمادات، وإلى الانجذاب إليها لكونها تحوز – في تصوره – ما تحوزه بقية الموجودات من لمسات جمال الحق ونضارته التي لم تترك شيئا إلا ونفخت فيه من أنفاسها الساحرة. وفي ذلك يقول:(86)

رأيتُ جمادًا لا حياةَ بذاتِه وليسَ له ضرٌ وليسَ له نفعُ
ولكنْ لعين القلب فيه مناظرٌ إذا لمْ يكنْ بالعين ضَعفٌ ولا صدْعُ

وإذا كان كل شيء يسكنه حسن الحق ويقيم فيه، مهما كانت مرتبة ذلك الشيء علوا وسفلا فهذا يعني من جملة ما يعنيه أن ما ترسخ في قناعة ابن عربي ووعيه يشير إلى أن عناصر الوجود كافة على اختلافها وتنوعها تنطق نغمة واحدة، تترقرق خلالها أنشودة الله الباقية، ويرتع فيها جمال واحد لا تعدد فيه ولا تكثير إلا بالإضافة والنسب. وبناء على هذا التصور فإن ما كان يذوقه ابن عربي ويسمعه في نداء المؤذن هو عينه ما كان يذوقه ويسمعه في هسهسة الليل وتنفس الصباح وهزيم الرعود، فلا فرق والحال هذه بين عُواء ذئب ونعيق غراب، أو بين عويل ريح وتصويت إنسان. فالكل واقع تحت هيمنة واحدة، والكل ذائب في أنشودة المجد الإلهي وسمفونية الوجود الخالدة.. ولذلك كان ابن عربي يرى أن جميع الخَلْق محبوبه. وتأسيسا على هذا المرتكز كان حب الطبيعة ينمي الإحساس بالجمال والفن في نفس الصوفي، لكون هذا العاشق النوعي يمتلك أكثر من غيره إدراكا عميقا لما تنطوي عليه عناصر الجمال الطبيعي من فتنة وجاذبية. ومن هذا المنطلق كان هذا التعلق الخاص بمكونات العالم ينمي في الصوفي حسا فنيا قلّما نجده لدى غيره وهو الذي يحرك فيه إرادة الاتصال والفناء(87). ويزج به في فضاءات غير متناهية ويفتحه على عوالمَ سحرية تأخذ بالأبصار والألباب، ويزرع في حساسيته الوجدانية بذور التجدد والتفاعل والبحث والحضور وثمة جمال آخر يحوز كل صفات الجمال والكمال وهو القرآن الكريم باعتباره كلام الله الخالد الذي يعده ابن عربي دالا، ويعد الوجود المرموز إليه بكلماته مدلولا. وهذا ما يفسر لنا ذلك الحضور القوي والمكثف لنصوص القرآن بين ثنايا معالجته لمشكلات الوجود. فهو يقرأ في القرآن كل شيء ويوجهه الوجهة التي يريد. وتأسيسا على ذلك كانت كلمة (الأهلة) الواردة في قوله تعالى: ﴿ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأَهِلَّةِ﴾(88) رمزا على الطوالع القلبية عند إشراق نور الروح عليها(89). وكان (الغسق) إشارة إلى النفس، وكان (القرآن) إشارة إلى فجر القلب(90). وهما مفردتان وردتا في قول الله سبحانه وتعالى: ﴿ أَقِمِ الصَّلاَةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى

غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾(91). وإضافة إلى ذلك نراه يستشف من حروف القرآن عناصر الجمال المعنوي كالطهر والدعة والسلامة والإحاطة. ولذلك نلقاه يفسر (طسم) قائلا: (ط) إشارة إلى الطاهر، و(س) إلى السلام، و(م) إلى المحيط بالأشياء بالعلم(92). قال تعالى: ﴿طسم تِلْكَ آيَاتُ الكِتَابِ المبِينِ﴾(93). وبالعودة إلى الفتوحات المكية نجد الشيخ الأكبر يذوق في كلمات القرآن ما يذوقه من آيات الجمال، فهو يقرأ في كلمة (الظل) الواردة في قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِلَّ ﴾(94) يقرأ فيها السكينة والراحة والطمأنينة(95). وتلك المعاني مقيمة في ظل الله الممدود الذي يخزن في صورته لطف الحق ولمساته البهية. ولما كانت موسيقية الكون ماثلة في كلمات القرآن ونصوصه المختلفة ألفينا ابن عربي ينجذب إلى آيات الذكر الحكيم وسوره انجذابا عظيما، ويتفاعل تفاعلا شديدا مع الجمال الذي يرخي أظلاله عليها، وهو – بعد ذلك – ينتفض انتفاضا عند سماع أنغامها وهي تتلى فيحصل له شهود ما لا عين تبصره بعد تبدد ظلمة الجسد..وفي ذلك يقول(96):

لما سمعتُ كتابَ الله حَرّكني حتّى شهدتُ الذي لا عينَ تبصرُهُ

إن إقبال ابن عربي على آيات الجمال المتكاثرة، والمنبثة عبر عناصر الوجود وأشيائه المتنوعة ثم الانصراف – بعد وعي آثارها في الذات المبدعة – إلى إعادة تشكيلها تشكيلا فنيا يضع في تصورنا أن ابن عربي كان يرى في الشعر، بما ينطوي عليه من تعدد آليات الإفصاح وتنوع طرائق التعبير عن جمال العالم، الشكل التعبيري الأقدر على استيعاب فيض ذلك الوعي والإدراك. إن الشعر هو الملاذ الذي كان يركن إليه للكشف عن آثار ذلك السحر الذي تخبئه المكابدة والمعاناة وسط ذلك الذوبان المستمر في مشاهد العالم الناطقة بإشراقات المحبوب الأخاذة بروافد الشعور. وهكذا لا تبدو الحياة داخل خطابه الشعري انعكاسا آليا لما كان يذوقه ويشهده، ولكنها تبدو عالما حيا قائما بذاته، متجاوزا إلى حد كبير حدود النسخ والتجميع والتكديس، متخطيا فضاءات التقليد والمعطيات المتقدمة. وبناء على هذا المنظور المستفاد من خلال قراءة النصوص يتبدى لنا أن الجديد الذي طالعَنا به ابن عربي على صعيد الإبداع الشعري كان يتكئ على رؤية جديدة تحمل بين أثنائها إضافة قيمة إلى هذا العالم، كما تكتنز داخلها وعيا غير مسبوق بعناصر الجمال المتناثرة عبر الموجودات. وقد انبسط هذا الوعي العميق على التشكيل الشعري فحاز صفة الإثارة وصفة الانفتاح على تعددية التأويل التي تبوح بها أبنية الخطاب وأنساقه التعبيرية المختلفة... تقول يمنى العيد: "ولادة الجديد ولادة للجمالي فيه... الجمالي مَكمنه النسيج وقدرة العناصر على توليده نسقا متميزا ينهض بالبنية"(97). إن دوام انفتاح الصوفي على جمال الطبيعة وإعادة صياغة سحره في فضاء الخطاب الشعري، هو في الحقيقة دوام انفتاح على جمال الألوهية المتداعي من خلال الصور الكونية. وإذا كان الصوفي يحن إلى الأماكن ويتشوق إليها ويحزن على مفارقتها، فكذلك كانت الطبيعة تحن إلى عالمها العلوي وتتشوق إليه وتبكي على فراقه من خلال تُواح الريح وبكاء الغيم وسجع الحمام... ثم إن توقان الصوفي إلى مشاهد الطبيعة هو محاولة منه للقبض على الحقيقة المثالية المتجلية في صورها. تلك الصور التي لم تكن سوى ظل يحدثه عن جوهره الذي انبث منه. وهكذا فقد كان ابن عربي – كما تبوح بذلك بنية خطابه الشعري – موزعا بين الواقعي والمثالي، وبين الفاني والخالد. وظل منقسما على محورين متوازيين لا يلتقيان ولكنهما لا يفترقان. وفي هذا السياق أشير إلى أن المرأة، وهي مجلى من مجالي جمال الحق، كانت تفتحه على جمال آخر لا يدركه الفناء، وكل ذلك يمكن وصفه "بانقسام الجميل على نفسه بين الواقعي والمثالي وبين الإنساني والإلهي في إيقاع تبادلي حي"(98)..

إذا مَا بدَا الكَوْنُ الغريبُ لناظري حَننتُ إلى الأوطانِ حنَّ الركائبِ (99)

فهو يشير إلى الرغبة في الرجوع إلى العدم لكونه أقربَ إلى الحق في حالة اتصافه بالعدم، منه إليه في حالة اتصافه بالوجود الذي يوجب الفناء للبقاء فيه. إنها رغبة جارفة في الالتحاق بالجوهر والتوحد بالأصل الذي كان ينعم به سابقا "في تمتع بالوصل والمشاهدة والأنس من غير مزاحم أو مانع" (100) لما كان سرا من أسرار عالم الغيب. وحينما ألقي به إلى عالم الشهادة تمددت المسافة بين الأصل وفرعه. ومن هنا كانت ديمومة الحنين حلقة ربط يسعى الصوفي بوساطتها إلى ربط الصلة بينه وبين محبوبة الحق الجميل، وإلى تقليص البعد الحاصل بينهما. أو قُل إن ذاك الحنين الملتهب – على الدوام – كان استعاضة عن ذلك الوصال الذي دمره البين والفراق، وكان باعثا على الكتابة الإبداعية التي تتحول بدورها إلى فضاء للأنس ولممارسة الحرية، سعيا إلى ردم الهوة وتحقيق الدنو وتفجير الذات وفتحها على عالم الجمال المثالي وعالم الغيب والملكوت من خلال عالم الملك والشهادة وعالم الجمال الطبيعي..

يقول ابن عربي(101):

مَنْ أرادَ الحقَّ يطلُبُهُ في وجود المُلْك والمِلكُوتِ

و يقول(102):

أُعَاينُ مَا أُعَاينُ من جَمَال تَقدَّسَ عنْ مُكاشفةِ الخَيَالِ
وعن صُوَر مُقَيَّدَة تَعَالَى عَنِ المِثْلِ المحَقَّقِ في المِثَالِ
وَيأْخُذُني لمشْهَدِهِ ارْتيَاحٌ كَمَا نشِط الأسيرُ من العُقَالِ
وبَعْدَ الوصْل فاستمعُوا مَقَالي دَعَاني للسّجُودِ مَعَ الظِّلالِ

خاتمة

ومن خلال ما تقدم من درس تبين لنا أن خطاب ابن عربي كان محاولة لسد الفراغ وملء الثلمة بين الذات والموضوع وتضييق المسافة بين الإلهي والإنساني. وبجوار ذلك تميز هذا اللون من الكتابة الشعرية بتحويل جمال العالم الفائض عن جمال الحق إلى جمال ينطق به كلامه الشعري. وفي صميم ذلك قدّم لنا ابن عربي نظرية جديدة في موضوع الجمال تنهض على أربعة مبادئ:

1. الحق هو مطلق الجمال ومصدره الوحيد.
2. جمال العالم فائض عن جمال الحق. فجميع ما دخل في الوجود من محسوس ومعقول وخيال وظاهر وباطن وشكل ومعنى يُعدّ صورا من حسن الحق وتجليا من تجليات كمالاته وجماله.
3. العالم كله جميل بالأصالة لا يتطرق إليه شيء من نَقص أو قبح.
4. القبح أمر عارض لا وجود له إلا بالاعتبار.

ومهما يكن من شيء فإن خطاب ابن عربي يعمق فينا الشعور بالحب والإيمان والجمال ويدعونا إلى التعاطف مع جميع مظاهر الكون وحقائق الوجود، ويحرك داخل حساسيتنا الوجدانية مزيدا من الرغبة في التفاعل مع إيقاعات الخفي وما ينطوي تحته من أسرار عميقة.

وعلى ضوء كل ذلك لا يمكننا العودة من ابن عربي إلى جمهرة شعراء الحوادث والأغراض والبكائيات. بمعنى أن قسطا وافرا من شعره كان يسير في درب مغاير للدرب الذي أَلِفَ شعراء الأغراض سلوكه، وكان يتشكل في فضاءات غير الفضاءات التي كانت تفرزها العادة الإنسانية والتقليد والمشاع والمشترك.

ومن خلال ما حللناه من نصوص وما كشفنا عنه من علاقات، تجلّى لنا أن ابن عربي لم يكن يعتمد في صياغاته الشعرية وأنساقه التعبيرية المختلفة على اللغة الإيضاح وإنما كان يعتمد على لغة الإشارة والتلويح. هذه اللغة الكشفية المتجاوزة أصبحت تتخطى كونَها وسيلة تعبير ووسيطا لنقل مكنونات التجربة وعصارات العواطف لتغدو وجوها كونية وأحيازا وجودية تتكلم حقائق العالم خلال مفرداتها. بل هي خليقة أن توصف بأنها وسائلُ للكشف عن مختلف تنويعات العالم وتعبير عن التدفق المتواصل والتجلي المستمر لحقائق غير المرئي. وهكذا أضحى خطابه الشعري متجاوزا كونَه حقلا للتعبير الذاتي وفضاءً لإفضاءات الوجدان، ولكنه أمسى فضلا عن كل ذلك تجربة وجودية حية متناغمة تناغما شديدا مع إشراقات الواحد الكوني الذي لا يمكن أن يستقل عنه أي شيء بذاته. إنه خطاب يشجع القارئ على إنتاج المعاني ويدعوه إلى المشاركة الفعالة في توليد الأفكار بقبوله شتى التأويلات، كما يجعله يسمع نداء الحق في كل مفردة من مفرداته، ويلتذّ أيما التذاذ بما يفتح عليه من سرّ وسحر وإبداع وإمتاع...

الهوامش

01. ابن عربي محيي الدين: الفتوحات المكية، ضبطه ووضع فهارسه: أحمد شمس الدين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1420هـ/ 1999. ج6، ص 232.

02. نفسه، ج6، ص232.

03. نفس المصدر والصفحة.

04. أبو العلا عفيفي: مقدمته على فصوص الحكم، ط2 ، دار الكتاب العربي، بيروت، 1980 م، ص 36.

05. ابن عربي: كتاب الياء (ضمن رسائل ابن عربي)، وضع حواشيه: محمد عبد الكريم النمري، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ/ 2001م، ص113.

06. ابن عربي: الفتوحات المكية، ج7، ص 94.

07. أدونيس علي أحمد سعيد، الصوفية والسريالية: ط1، دار الساقي، بيروت، 1992، ص 39.

08. إذا فني الصوفي عن صفاته البشرية وتخلق بصفات الألوهية سمي ذلك تخلقا. وإذا فني عن ذاته وتحقق بوحدته مع الحق سمي تحققا. (أبو العلا عفيفي، تعليقاته على الفصوص، ص173).

09. ابن عربي: الفتوحات المكية، ج7، ص98.

10. ابن عربي: كتاب التراجم (ضمن رسائل ابن عربي)، ص 249.

11. أدونيس: الصوفية والسريالية، ص39.

12. الجرجاني علي بن محمد (ت 816هـ / 1413م): 816.740هـ/ 1340. 1413م 740. 816هـ/ 1340. 1413م التعريفات، حققه: إبراهيم الأبياري، ط3، دار الكتاب العربي، بيروت، 1996، ص 237.

13. السراج الطوسي أبو نصر عبد الله (ت 378 هـ / 988م): اللمع، ضبطه: كامل مصطفى الهنداوي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ/ 2001م، ص296.

14. ابن عربي: الفتوحات المكية، ج4، ص187.

15. نفس المصدر والصفحة.

16. نفس المصدر والصفحة.

17. المصدر السابق: ج4، ص 181، 185.

18. المصدر السابق: ص 409.

19. المصدر السابق: ص453.

20. Luois Bordet, (1959). Religion et mysticisme. 1ère éd. Paris : Presses Universitaires de France. pp. 100-124.

21. أدونيس: الصوفية والسريالية، ص 43.

22. أبو العلاء عفيفي: تعليقاته على فصوص الحكم، ص91.

23. ابن عربي: فصوص الحكم، (فص حكمة عليّة في كلمة إسماعيلية)، ص92.

24. المصدر السابق: ص93.

25. ابن عربي: الفتوحات المكية، ج4، ص215.

26. المصدر السابق: ج7، ص401.

27. السراج الطوسي: اللمع، ص38.

28. منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفية، (نموذج ابن عربي)، مطبعة عكاظ، الرباط، 1988، ص97.

29. ابن عربي: الفتوحات المكية، ج7، ص165.

30. المصدر السابق: ج8، ص 88.

31. ابن عربي: الفتوحات المكية: ج6، ص362.

32. مجهول: كشف الغايات، بحاشية التجليات الإلهية لابن عربي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1423هـ/، ص224.

33. ابن عربي: التجليات الإلهية، ص224.

34. ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 4، ص179.

35. المصدر السابق: ج7، ص 58، 59.

36. سورة الأنفال: آية 17.

37. سورة طه: آية 12.

38. سورة الصف: آية 6.

39. ابن عربي: الفتوحات المكية، ج7، ص59.

40. ابن عربي: ديوان ابن عربي، بشرح أحمد حسين بسج، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1416هـ/ 1996 ص 280، 281.

41. أرثور سعدييف وتوفيق سلوم: الفلسفة العربية الإسلامية، ط2، (ANEP)، الجزائر،2001، ص282.

42. السراج الطوسي: اللمع، ص39.

43. جيرار جونيت (Gérard Genette): مدخل لجامع النص، ترجمه: عبد الرحمن أيوب، ط2، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، 1986، ص90.

44. تقدم ذكر السورة والآية.

45. سبقت الإشارة إلى السورة والآية.

46. سبقت الإشارة إلى السورة والآية.

47. سورة طه: آية 14.

48. سبقت الإشارة إلى السورة والآية.

49. ابن عربي: الفتوحات المكية، ج7، ص60.

50. الحلاج الحسين بن منصور (ت309هـ/ 922م): ديوان الحلاج ومعه أخبار الحلاج وكتاب الطواسين، وضع حواشيه: محمد باسل عيون السود، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ/ 1998، ص 123، 124.

51. ابن عربي: الفتوحات المكية، ج2، ص290.

52. ابن عربي: كتاب الكتب (ضمن رسائل ابن عربي)، ص290.

53. أدونيس: الصوفية والسريالية، ص43.

54. نقلا عن أدونيس: الصوفية والسريالية، ص54.

55. المرجع السابق: ص156.

56. ابن عربي: الفتوحات المكية، ج 1، ص 92.

57. المصدر السابق: ج4، ص 35.

58. أدونيس: الصوفية والسريالية، ص 139.

59. ابن عربي: الفتوحات المكية، ج6، ص223،224.

60. المصدر السابق: ج 5، ص 55.

61. منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفية، ص 412.

62. سورة طه، آية 50.

63. ابن عربي: الفتوحات المكية، ج6، ص 223.

64. المصدر السابق، ج4، ص 298.

65. المصدر السابق: ج5، ص 363.

66. المصدر السابق: ج6، ص 223.

67. نفس المصدر والصفحة.

68. المصدر السابق، ج7، ص 295.

69. المصدر السابق: ص 291.

70. المصدر السابق: ج 4، ص28.

71. المصدر السابق: ج6، ص 379.

72. المصدر السابق: ص 224.

73. المصدر السابق، ج6، ص38.

74. المصدر السابق: ص 153.

75. المصدر السابق: ج4، ص137، 138.

76. المصدر السابق: ج6، ص 224.

77. المصدر السابق، ج5، ص 350.

78. المصدر السابق: ص167.

79. المصدر السابق، ج5، ص67.

80. المصدر السابق، ج7، ص258.

81. أدونيس: الصوفية والسريالية، ص 143.

82. منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفية، ص415.

83. ابن عربي: الفتوحات المكية، ج6، ص224.

84. المصدر السابق: ج7، ص361.

85. المصدر السابق: ج4، ص 253.

86. المصدر السابق: ج1، ص30.

87. منصف عبد الحق: الكتابة والتجربة الصوفية، ص415.

88. سورة البقرة: آية 189.

89. ابن عربي: تفسير ابن عربي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ/ 2001م، ج1، ص91.

90. ابن عربي: تفسير ابن عربي، ج1، ص407.

91. سورة الاسراء: آية 78.

92. ابن عربي: تفسير ابن عربي، ج2، ص87.

93. سورة الشعراء: الآيتان 1 و2.

94. سورة الفرقان: آية 45.

95. ابن عربي: الفتوحات المكية، ج5، ص 156.

96. المصدر السابق: ج7، ص396.

97. يمنى العيد: في معرفة النص، ط4، دار الآداب، بيروت، 1999، ص 120.

98. عاطف جودة نصر: الرمز الشعري عند الصوفية، ط3، دارا لأندلس، بيروت، 1980، ص243.

99. ابن عربي: الفتوحات المكية، ج4، ص235.

100. مجهول: كشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات، ص82.

101. ابن عربي: الفتوحات المكية، ج6، ص371.

102. المصدر السابق: ج5، ص166،167.