مجلة روافد
للدراسات والأبحاث العلمية في العلوم الاجتماعية والإنسانية
المجلد 05 (01) جوان 2021 ص ص 444-468

السفر العرفاني وجدلية الاتصال والانفصال في الخطاب الصوفي:
قراءات جديدة في سيرة ابن عربي الروحية

The mystical travel and the dialectic of connection and separation in the Sufi discourse:
New readings in Ibn Arabi's spiritual biography

الحسين الوكيلي*
الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين، الدار البيضاء (المغرب).
البريد الالكتروني: h.loukili086@gmail.com

تاريخ الإيداع	تاريخ القبول	تاريخ النشر
2021/04/21	2021/05/11	2021/06/01

ملخص:

تهدف هذه المقاربة إلى البحث في ذاكرة السفر العرفاني وتحققات هذا المفهوم في الخطاب الصوفي، حيث تم الانطلاق من تصور منهجي محدد، يتجاوز السفر الجغرافي ليركز على السفر العرفاني. وتكمن ميزة هذا السفر في كونه يتوزع على بعدين: بعد عمودي يأخذ فيه السفر وجهتين: وجهة سفلية من السماء إلى الأرض، وتتجسد في رحلة الهبوط. ووجهة علوية من الأرض إلى السماء، وهي رحلة الصعود. وغالبا ما يرتبط هذا البعد بالسياحة القلبية أو الروحية التي يعمل من خلالها الصوفي على تأسيس هويته الصوفية، واستبدال عالمه الواقعي بعالم مُتخيّل، يسافر إليه لأجل السمو على النقائص، وتحصيل العلوم الوهبية، حيث يغدو السفر العرفاني نموذجا روحيا متعاليا لا يحققه إلا أصحاب الكرامات، إقرارا لهم باستحقاقهم مقام الولاية الكبرى. أما البعد الأفقي يأخذ مسارا خطيا، تنطلق فيه الذات من نقطة استقرارها إلى حيث هدفها، وغالبا ما يكون هذا النوع من السفر مرتبطا بالسياحة الجسدية في أرض الله الواسعة بهدف التأمل والتدبر.

الكلمات المفتاح: *السفر العرفاني؛ الخطاب الصوفي؛ الاتصال؛ الانفصال؛ السيرة الروحية؛ ابن عربي.*

Abstract:

This approach aims to investigate the memory of mystical travel and the verifications of this concept in the Sufi discourse, as it was based on a specific

* **المؤلف المرسل**

methodological conception that goes beyond geographic travel to focus on mystical travel. The advantage of this travel is that it is distributed in two dimensions: a vertical dimension in which the travel takes two directions: a lower destination from heaven to earth, and is embodied in the landing flight and an overhead destination from Earth to Heaven, which is the Ascension Journey. This dimension is often associated with a spiritual journey through which the Sufi works to establish his Sufi identity, replacing his real world with an imagined one, who travels to it in order to transcend the shortcomings, and to acquire the transcendental sciences, where the mystical travel becomes a transcendent spiritual model that only those with Karamat can achieve. They deserve the status of the major state. As for the horizontal dimension, it takes a linear path, in which the self departs from its point of stability to where its goal, and this type of travel is often associated with physical journey in the vast land of God for reflection and deep contemplation.

Key words: *Cognitive journey; Sufi discourse; connection; separation; spiritual biography; Ibn Arabi.*

مقدمة

تتغيّا هذه الدراسة البحث في ذاكرة السفر العرفاني وتحققات هذا المفهوم في الخطاب الصوفي، وذلك بانطلاقها من تصور مركزي محدد، يروم تحديد تشكلات هذا السفر، واستنطاق دلالاته، من خلال ما يتيحه المنهج الاستقرائي من إمكانات إجرائية تسعف في المقاربة. وسينصبّ مجال الدراسة على السّيرة الروحية للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي الحاتمي، (تـــ638هـــ)، هذا الصوفي والمفكر الذي جمع علوم عصره، وجاب متنقلا وهو شاب أحواز البلاد العربية الإسلامية، ونفذ بعبقريته إلى كنه الوجود، وأدرك ما على الأرض من أسرار المخلوقات، وراعته عظمة الإنسان الروحية، وسما بطامح فكره ومعراج قلبه إلى عالم السماوات، ورحائب الغيب طلبا للنّوالة بما هي قربٌ وزلفى، وخِلْعة يخلعها الله على السالكين من أوليائه.

ولمّا كان ابن عربي على قدر كبير من الإحاطة المعرفية والسّعة في التنظير، بدت الملاءمة المنهجية ممكنة للاشتغال على جانب من فكره المندغم حدّ التواشج مع تجربته الصوفية. يتمفصل هذا الجانب في السفر العرفاني بوصفه تجربة روحية يتوجّهُ فيها قلبُ الصوفي إلى الحقّ، طلبا للمعرفة اليقينية الحقّانية. معرفة بالله، وبالعالم، وبالنفس

وأغوارها وبواطنها. ذلك بأن السالك في هذا السفر يمر بمقاماتٍ وأحوال، يمكن عدها انخطافًا (Ravissement)، وهروبًا إلى الله تعالى، بل وفرارًا من الوجود الوهمي إلى الوجود الحق، ومن الكثافة إلى اللّطافة، رغبةً في التّجرد من الغَوَاشي الظلمانية التي تسربل بها العالم السفلي، وسموًّا على نقائص العالم المادي.

وجدّة الدراسة تكمن في كونها تجاوزت المقاربة السطحية لمفهوم السفر العرفاني، بعدم نظرها إلى المفهوم من زاوية كلاسيكية تحصره في توصيفات عقيمة باهتة، لا تثمر ثراءً دلاليا ولا خصوبة علمية، كتلك التي لها علاقة بالشكل والمضمون، والظاهر والباطن، أو اللفظ والمعنى، ليتم التركيز على سيرة ابن عربي الروحية القائمة على السياحة التّرحال، وتحليل رمزية السفر في فكره من خلال هذه السيرة الروحية، خصوصا إذا علمنا أن إنجازات ابن عربي العلمية والمعرفية وفتوحاته لم تتحقق إلا بما أتاحه له السفر من نوالاتٍ وعطايا. فقد بدأ سفره بالغرب الإسلامي، فزار فاس وبجاية وتونس ثم بعدها المشرق العربي إلى أن انتهى استقراره بدمشق. وحري بنا أن نشير في هذا المقام إلى أن ابن عربي ألّف كتاب (الإسرا إلى مقام الأسرى) في فاس سنة (594هـ) قبل قدومه إلى المشرق واستقراره هناك. وقد أشارت الباحثة الفرنسية كلود أداس (Claude addas) إلى أهمية السفر في حياة ابن عربي العلمية حين قالت: «لا شك أن ابن عربي وجد في مدينة فاس الملجأ الذي يناسبه، حيث مكث فيها سنتين (...) وأتمّ وهو بها كتابة واحد من أكثر الكتب روعة وصعوبة في الآن نفسه وهو "كتاب الإسراء" Le Livre du voyage nocturne »[1]. هذا الإقرار يطلعنا على أهمية السفر ودوره في عملية التدوين والكتابة عند ابن عربي، ودوره أيضا تحصيل العلوم والفهوم.

المنطلق المنهجي للدراسة وإشكالاتها:

تنطلق الدراسة من تصور منهجي محدد، يتجاوز السفر الجغرافي، ليركز على السفر العرفاني بوصفه معراجًا إلى مقامات نورانية، وآفاق سنيّة لا تعرف البِلى ولا

التقادم. والحقيقة أن مفهوم السفر في الفكر الأكبري على قدر كبير من التنوع والغنى، وعلى قدر أيضا من التناقض والتنافر والمخاتلة. لأجل ذلك انتظم الإطار العام لمفهوم السفر العرفاني ضمن ثنائية تقابلية محكومة بجدلية الاتصال والانفصال، عليها يتأسس منهج الدراسة الذي اعتمدنا فيه على ما يوفره الدرس البنيوي والسيميائي من آليات وإجراءات، تسعف في مقاربة النصوص وبسط منطوقها. على هذا الأساس كان التعامل مع السفر العرفاني كما تبوح به نصوص ابن عربي، سواء تلك المبثوثة في (فتوحاته المكية) أو رسائله، وخاصة كتاب (الإسفار عن نتائج الأسفار) أو تلك الموجودة في كتاب (الإسرا إلى مقام الأسرى).

والحق أن صعوبة مقاربة هذا المفهوم راجعة –في نظرنا– إلى كونه بدا قائما على تناوس بين العابر الموقوت، والأبدي الدائم. لأجل ذلك سعت المقاربة إلى ردم هذه الفجوة ببحثها في دلالات هذا السفر كما هي مبثوثة في تنظيرات ابن عربي الفكرية.

المبحث الأول: كونية السفر الأكبري: محاولة في التأصيل

يجدر بنا أن نشير بدءًا، إلى أن الفكر الأكبري يمثل نموذجا للفكر المنفتح المتحرر من إسار المكرور، والمستهلك. والطّامح إلى صناعة عالم جديد يكون فيه الإنسان فاعلا لا منفعلا، تخليصا له من حالة الاغتراب والاستلاب التي يمكن أن تتلبسه وهو يشقّ طريقه نحو غاياته الروحية. وعليه سيكون السفر العرفاني بمثابة محدّد رئيسٍ لهذا الوعي الروحي والفلسفي الذي وسم الفكر الأكبري. ليجعله فكرًا عالميا على قدر كبير من الشمولية والإحاطة. وإن شئنا قلنا: إن السفر الأكبري بحث أبدي عن أرض المستقر، حيث اللازمان واللانهاية، وحيث المطلق قد تجرّد من غواشي المادية القاتلة لإنسانية الإنسان. يقول ابن عربي محددا صفة السفر ومجالاته: «وهذا معراجُ أرواحِ الوارثين سُننَ النبيّين والمرسلين؛ وهو معراجُ أرواحٍ، لا أشباح؛ وإسرار أسرار، لا أسوار؛ ورؤيةُ

جَنانٍ لا عيان، وسلوك معرفةِ ذوقٍ وتحقيق، لا سلوكُ مسافةٍ وطريق، إلى سماواتِ معْنى لا مَغنى»[2].

نفهم من هذا الكلام أن السفر العرفاني معراج روحي اختص به أهل الله دون سواهم لأنم ورثوه من النبيين والمرسلين، فأقاموه سنّة موصولة سلكوا به طريق المعرفة الحقانية تحقيقا للولاية الكبرى. وقد قسّم ابن عربي السفر إلى أنواع بحسب خصوصية كل نوع على حدة.

1- سفر أرضي وسماوي:

يؤسس ابن عربي لمفهوم السفر من خلال فلسفة خاصة، تمقت التّسمر والثبات، وتمجّد الحركة والانتقال، حيث يجعل السفر سنّةً كونية، ومصيرًا محتوما تخضع له البشرية قاطبة. يقول: «وعلى الحقيقة، فلا نزال في سفر أبدا من وقت نشأتنا ونشأة أصولنا إلى ما لا نهاية له، وإذا لاح لك منزل تقول فيه هذا هو الغاية، انفتح عليك منه طرائق أُخَر، تزودت منه وانصرفت فما من منزل تشرف عليه، إلا ويمكن أن تقول هو غايتي، ثم إنك إذا وصلت إليه لم تلبث أن تخرج عنه راحلا»[3].

ينتظم السفر بهذا المفهوم على إيقاع الحياة الرتيب المحكوم بالصيرورة والحركة، كما ينتظم وفق رغبات الإنسان المختلفة التي عبر عنها ابن عربي **(بالغاية)**، ويزيد ابن عربي من تعميق هذا المسلك الكوني، حين جعل حركة السفر متأرجحة بين بعدين: بعد عمودي يأخذ فيه السفر وجهتين. وجهة سفلية من السماء إلى الأرض، وتتجسد في رحلة الهبوط، وهي رحلة ارتدادية انتكاسية. ووجهة علوية من الأرض إلى السماء، وهي رحلة صعود وارتقاء. في الارتقاء يكون الاتصال وذلك «بالحضور مع الله بسلامة الفطرة والاعتصام بالله بتصحيح القصد»[4]، فيكون سفر السالك في الله وبحول الله وقوته، وفي الارتداد يكون الانفصال برجوع السالك إلى البدايات، وإلى طفولته حيث البراءةُ والفطرةُ.

وسفر آخر أفقي يأخذ مسارا خطيّا، تنطلق فيه الذات من نقطة استقرارها إلى حيث هدفُها. يقول ابن عربي: «فالله أنزل القرآن في ليلة القدر إلى السماء الدنيا، وأسرى بسيدنا محمد ليلا من المسجد الحرام إلى الأقصى،(...) وأهبط آدم إلى أرض ابتلائه، ورفع إدريس إلى أن أنزله المكان العلي، وحمل نوحا في سفينة نجاته، وهذّب إبراهيم ليمنحه من هدايته وكرامته، وأخرج يوسف عن أبيه ثم أتبعه أباه ليصدقه فيما رآه في منامه، وأسرى بلوط(...) وحمل نبيه موسى عليه السلام في تابوته وهو لا يعقل في يمّ هلكاته، ورفع عيسى، وأذهب نبيّه يونس مغاضبا فضيّق عليه في بطن الحوت، وأفضل طالوت بالجنود، وأخرق الآفاق بذي القرنين» [5]

تكون حياة الإنسان –حسب هذا التصور– رحيلا وانتقالا وحركة، وغاية السفر تختلف من إنسان إلى آخر، لكن السفر العرفاني يتأسس على فلسفة خاصة، تجعله مرتبطا بالجسد والقلب في آن معا، فيكون همّ السالك هو الله، وشغله في الله، ورجوعه إلى الله، وكأنّ السفر حالة وجدانية لها علاقة بأحوال القلب وشؤونه الداخلية، بل إن السفر الأكبري وسيلة لبلوغ درجة الكمال والسمو، حيث اللطائف والحقائق، ومن خلاله يضبط الصوفي إيقاع تجربته الروحية.

والحقيقة أن ابن عربي نظر إلى السفر من وجهة كلية شاملة، تستمد أصالتها من بعد كوسمولوجي وميتافيزيقي، يتأسس على حركة شاملة، تكتنف وجود الإنسان، ووجود كل شيء من حوله، فتخضعه لتحوّل وتغير دائمين. يقول ابن عربي: «ثم إنه لما كان الوجود مبدأه على الحركة لم يتمكن أن يكون فيه سكون؛ لأنه لو سكن لعاد إلى أصله وهو العدم، فلا يزال السفر أبدا في العالم العلوي والسفلي، والحقائق الإلهية كذلك لا تزال في سفر غادية ورائحة، وقد جاء النزول الرباني إلى السماء الدنيا، وقد جاء الاستواء إلى السماء على ما يعطيه التنزيل ونفي المماثلة والتشبيه»[6].

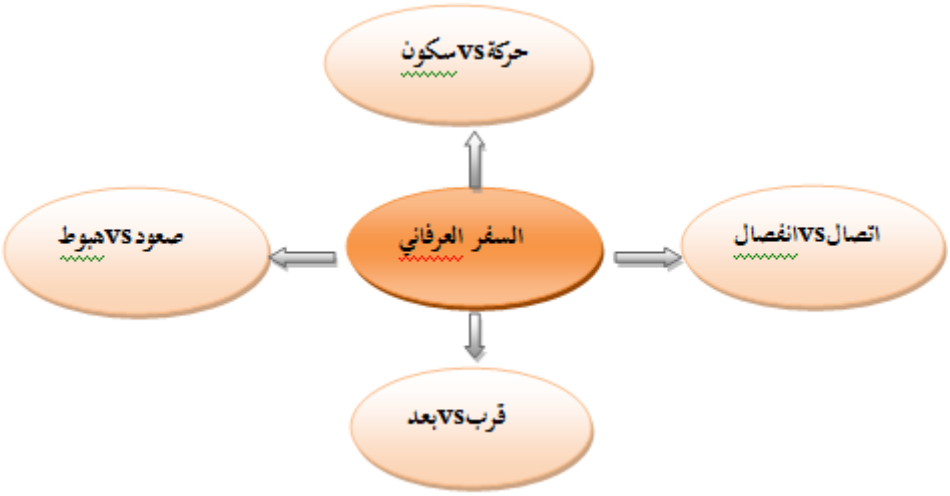
نفهم من هذا الكلام أن السفر أكبر من أن يُختزل في حركة جسدية تنطلق من مكان معلوم إلى آخر مجهول، فهو في التصور الأكبري قطب الرّحى الذي يدور عليه ناموس الكون انبثاقا وانتظاما، واستمرارا وتجددا وتبدلا. على هذا المنطق أسّس ابن عربي لكونية السفر، إذ إن الحركة هي الوسيلة التي توجد بها كل الموجودات، وما الزمان إلا اختزال لهذه الحركة، إذ بفضل إيقاع الحركة الزمني أدرك ابن عربي هذا المفهوم العام للسفر، وقد دلّل على كونية السفر بطريقة أكثر عمقًا وتمحيصًا واستقصاءً، حيث نجد نصًّا لابن عربي نراه في غاية الأهمية، يقول فيه: «وأما العالم العلوي فلا تزال الأفلاك دائرة بمن فيها لا تسكن، ولو سكنت بطل الكون وتم نظام العالم وانتهى. وسياحة الكواكب في الأفلاك سفر لها، والقمر قدرناه منازل، وحركات الأركان الأربعة، وحركات المولدات في كل دقيقة بالتغيير والاستحالات في كل نفس، وسفر الأفكار في محمود ومذموم، وسفر الأنفاس من المتنفس، وسفر الأبصار في المبصرات يقظة ونوما، وعبورها من عالم إلى عالم بالاعتبار، وهذا كله سفر بلا شك عند كل عاقل»[7].

إن ابن عربي يقيم تنويعات دلالية على مفهوم السفر، ويذهب –بهذا المفهوم– إلى جوانب فكرية وفلسفية، يجعل الوجود بأشيائه ومؤثثاته خاضعا للحركة بما هي سفر وانتقال. وإذا كانت الرحلة عبارة عن انتقال في الفضاء كما أشار إلى ذلك تودوروف[8]، فإن السفر العرفاني عبور إلى الذات أولا، ثم عبور إلى الآفاق ثانيا، مما يجعله متناوسا بين سفر أرضي وآخر سماوي. وهذا الأمر أكسب السفر العرفاني شمولية وكونية، فيغدو السفر في مستوى من المستويات دالاً على سياحة الكواكب في الأفلاك. وفي مستوى آخر يغدو دالا على ما تتيحه إجالة الفكر في المحمود أو المذموم من علو على اللحظي إدراكا للحقائق، أو شرودٍ ذهني يسقط صاحبه في الغفلة والتّيه. والأمر نفسه ينطبق على إجالة البصر في المبصرات تأملا وتدبرا.

وكم كانت إحاطة ابن عربي بالسفر شاملة حين جعل صيرورة الإنسان الزمنية من يوم ولادته إلى يوم موته وبعثه دالة على هذا المفهوم؟ لنا أن نتأمل قوله وهو يخاطب قارئه المفترض مشيرا إلى عدد السفريات التي قطعها الإنسان إلى أن استوى إنسانا: «وكم سافرت في أطوار المخلوقات إلى أن تكوّنتَ دمًا في أبيك وأمّك ثم اجتمعا من أجلك عن قصد لظهورك أو غير قصد، فانتقلت منيًّا، ثم انتقلت من تلك الصورة علقة إلى مضغة إلى عظم، ثم كُسِي العظم لحما، ثم أُنشأتَ نشأة أخرى، ثم أُخرِجتَ إلى الدنيا فانتقلت إلى الطفولة، ومن الطفولة إلى الصبا، ومن الصبا إلى الشباب، ومن الشباب إلى الفتوة، ومن الفتوة إلى الكهولة، ومن الكهولة إلى الشيخوخة، ومن الشيخوخة إلى الهرم وهو أرذل العمر، ومنه إلى البرزخ. فسافرت في البرزخ إلى الحشر ثم من الحشر أحدث سفرا إلى الصراط إما إلى جنة وإما إلى نار إن كنت من أهلها، وإن لم تكن من أهلها سافرت من النار إلى الجنة»(9).

يطلعنا هذا النص على جملة من الحقائق، منها أن السفر سبيل من سبل الإحساس بالحياة، وإدراكٌ للصيرورة التي انتظم فيها الإنسان من يوم ولادته إلى موته، فالوعي بالسفر هو وجه من أوجه الوعي بالذات، وبالوجود، وبالنهاية والمآل. ولكون السفر العرفاني يرتبط ارتباطا وثيقًا بالحركة بما هي زمان، فإن السفر ذو قوة مطلقة، له القدرة على تجديد العالم المعيش وإفنائه في آن معًا. وحسبنا أن ابن عربي –بهذا التنظير– قد أسكب في ظلمة الوجود حركة دائبة، انتظمت وفق إيقاعها حياة الإنسان وكينونته المادية، فصار السفر العرفاني دالاً على هشاشة اللحظي الموقوت، وعلى هامشيته أيضا؛ لأنه منذور إلى زوال وفناء. مما يعني أن إحساس الصوفي بالزمان صار قويا نتيجة إدراكه التوتر الحاصل بين الوجود والعدم، بما هو صراع تنبثق منه الموجودات، ثم ما تلبث أن تضمحل هذه الموجودات ويكون مصيرها الفناء.

لأجل ذلك جعل المتصوفة من السفر مطية لعبور الحاضر اللحظي أولا، لأنهم أدركوا أن هذا الحاضر نقطة وهمية لا يعوّل عليها في بناء كينونة الصوفي العرفانية، فكان تعويلهم على الآفاق حيث اللازمانُ، ليضمنوا خلودهم الأبدي، ويحموا أناهم من التدمير الذي يحدثه فيها الزمان. بهذا المنطق يكون السفر العرفاني قد تأسس على جملة من التقابلات. والترسيمة الآتية تختصرها اختصارا.



تشكل هذه الخطاطة الحالات التي يمكن أن تكون عليها الذات قبل السفر وبعده، إما بانتقالها من وضعية سكون إلى وضعية حركة، أو من حالة اتصال إلى حالة انفصال، أو عكس ذلك تماما. أو من حالة هبوط إلى حالة صعود، أو نقيض ذلك، أو من قرب إلى بعد، أو من بعد إلى قرب. وخلاصة هذه الحالات حالة الحياة والموت بوصفها نتيجة حتمية. لكن نحبّ أن نبين هنا أن ابن عربي لم يتوقف –حين تأصيله للسفر– في الجانب الحياتي، بل جعله يشمل عالم البرزخ والآخرة. وهنا لطيفة يجب أن نلمع إليها، تتمثل في كون فيلسوف مرسية حوّل التقدم المطّرد في العمر –نتيجة انخراط الإنسان في الزمنية– إلى حالة تأبيد وخلود، بجعل الوعي الصوفي يسير من المستقبل حيث النّهاياتُ أو الموتُ، إلى البدايات حيث الحياةُ الأخروية الدائمةُ. وهذا الأمر يفتحنا على الجانب الإيجابي والسلبي للسفر الذي سنعمل على إجلاء غامضه في الخطوة القادمة.

2 – السفر بين الإيجابية والسلبية:

يؤسس ابن عربي لتصور جعل السفر في مقام يأخذ بعدا إيجابيا، وجعله في مقام آخر يأخذ بعدا سلبيا، بحسب الغاية التي ينشدها المسافر، وبحسب المقام الذي يصل إليه أو ينصرف عنه. ذلك بأن ابن عربي جعل المسافر على ثلاث حالات: مسافر من عنده، ومسافر فيه، ومسافر إليه،[10] ثم فصّل القول في كل حالة من حالات السفر الثلاثة، وهذا تمفصلها وتشكلها.

أ- سفر من عند الله:

في هذا المستوى يرتبط السفر بحالة انفصال سلبي وآخر إيجابي، وتكون حركة السفر متّجهة من الأعلى إلى الأسفل، ذلك أن ابن عربي جعل المسافرين من عنده على ثلاثة أقسام، يقول: «ثم إن المسافرين من عنده على ثلاثة أقسام: مسافر مطرود كإبليس وكل مشرك، ومسافر غير مطرود لكنه سفر خجل كسفر العصاة، لأنهم لا يقدرون على الإقامة في الحضرة مع المخالفة للحياء الذي غلب عليهم، وسفر اجتباء واصطفاء كسفر المرسلين من عنده إلى خلقه ورجوع الوارثين العارفين من المشاهدة إلى عالم النفوس بالملك والتدبير والناموس والسياسة»[11].

لقد أشار ابن عربي إلى الجانب السلبي للسفر حين تحدث عن سفر إبليس، حيث صار الطّرد من الجنة وخروجه منها مذموما مدحورا شكلا من أشكال السفر. وهو بهذا يكون قد سافر من عند الله، وسلبت منه المكانة التي كانت له قبل السفر، وكذلك هو أمر المشرك الذي جعل مع الله نِدّا، فمال إلى النّد وانصرف عن حضرة الحق. ومعلوم ما يحيل عليه الطرد من إبعاد وإخراج وتنحية يكون فيها المطرود في حالة ذل وانكسار، فيعزل من منصب القرب الذي كان يحظى به قَبلاً. إن السفر السلبي في هذا المستوى إلهاء واشتغال عن الطاعة، وبعث على المعصية واستيلاء الهوى على النفس، وميل إلى الدنيا، وانجذاب حيث العالم السفلي المادي.

وفي مستوى آخر يجعل السفر بين منزلتين، ليس بالإيجابي ولا بالسلبي، كما هو أمر العصاة الذين لا يستطيعون البقاء في الحضرة وهم على ما هم عليه من ذنوب ومعاص، فيغلبهم الحياء ويسافرون من عند الله. أما السفر الإيجابي فهو سفر اجتباء واصطفاء، يحظى به السالكون من أوليائه الذين تجرّدت قلوبهم من الأغيار إلا منه. وهو فرار إليه وفرار «عن كل ما يشين المرء في طريق الفتوة وفرار عن كل ما يفتر العزم في السلوك»[12].

ب- سفر إليه:

في هذا المستوى يرتبط السفر بحالة اتصال سلبي وآخر إيجابي، وتكون حركة السفر متجهة من الأسفل إلى الأعلى، وقد جعل ابن عربي المسافرين -في هذا المستوى- على ثلاثة أقسام أيضا: مسافر مشرك وهو: «مسافر أشرك به وجسمه وشبهه ومثله، ونسب إليه ما يستحيل عليه، إذ قال عن نفسه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى:11] فهذا المسافر يصل إلى الحجاب لا يراه أبدا طريدا عن الرحمة»[13].

هنا يشير ابن عربي إلى أن المسافر إن أراد أن يصل إلى حقيقة وحدانية الله فعليه أن يسافر ببصيرته وقلبه في مرآة الوجود، فيشاهد الأشياء والمخلوقات من حيث الواحدانية فلا يرى إلا الواحد. والحقيقة أنه لا مجلّى لأحدية الذات إلا للإنسان الكامل، لأجل ذلك نفى ابن عربي عن المسافر المشرك رؤيته لله، فهو لا يصل إلا إلى الحجاب فقط، إذ لا قدرة له على النفاذ إلى الوجود الذي هو تجلّ رباني، باعتبار الوجود مرآة تظهر عليها الأكوان، «ويخفى هو (أي الله سبحانه) بظهورها كما يخفى وجه المرآة بظهور الصور فيه»[14]. فالمسافر مطالب بنزع الكثافة عن الوجود لتحقيق السفر إلى الله والوصول إلى اللطافة. «ومن جوّز أن يكون مع الله شيء يقوم بنفسه فهو مشرك»[15].

أما المسافر الثاني فهو مسافر نزهه عن كل ما لا يليق به بل يستحيل عليه مما جاء في المتشابه في كتابه، ثم يقول في آخر تنزيهه، والله أعلم بما قاله في كتابه، ثم لم يزل

فيما عدا الشرك والتشبيه خالصا في المخالفات، فهذا إذا وصل وصل إلى العتاب لا إلى الحجاب ولا إلى عذاب مؤبدا، فهذا يتلقاه الشافعون ينتظرونه على الباب، فينزلونه عليه خير منزل، لكنه يعتب في عدم الاحترام. هذا المسافر خالف الأوامر الإلهية، فكان سفره إلى الله سفر تنزيه، لكنه أسقط في المخالفات، فكان وصوله إلى العتاب بسبب ما اقترف من ذنوب استوجبت شفيعا يعمل دور الوسيط ليدخل إلى الجنة.

وأما المسافر الثالث فهو «مسافر معصوم ومحفوظ، قد بسطهما الأنس والدلال، يخاف الناس ولا يخافون، ويحزن الناس ولا يحزنون لأنهم من الخوف والحزن انتقلوا، ومن انتقل من شيء من المحال أن يحط فيه ﴿لاَ يَحْزنهم الفَزَعُ الأكبر وتَتَلَقّاهُمُ المَلاَئِكَة هَذَا يَوْمُكُم الذي كُنْتُم تُوعَدُون﴾ وهي البشرى التي لهم في الآخرة فهؤلاء هم المسافرون إليه»[16]. هذا المسافر هو الذي تحققت فيها معاني السفر إلى الله، بعد أن تجرد من الكثيف، فسافر قلبه إلى حيث الحضرة الإلهية طلبا للأنس، فيكون هذا السفرُ سفر سمو، بانتقال المسافر من الخوف والحزن والحيرة، إلى الأمن الروحي والطمأنينة والسكينة. هكذا يصير المكان المُسَافرُ إليه مكانة ومقاما رفيعا.

ج – السفر فيه:

في هذا المستوى يرتبط السفر بحالة انجذاب تجعل الذات متأرجحة بين حالة انفصال وحالة اتصال، ومنجذبة بين الأرضي والسماوي، وبين الشك واليقين، وتكون حركة السفر متذبذبة، تارة بين العلوي والسفلي، وتارة عكس ذلك. يقول ابن عربي: «وأما المسافرون فيه فطائفتان: طائفة سافرت فيه بأفكارها وعقولها فضلّت عن الطريق، ولا بد فإنهم ما لهم دليل في زعمهم يدل بهم سوى فكرهم، وهم الفلاسفة ومن نحا نحوهم، وطائفة سُوفر بها فيه، وهم الرسل والأنبياء، والمصطفون من الأولياء كالمحققين من رجال الصوفية»[17]. فالسفر بالعقل مذموم –حسب ابن عربي–، لكونه لا يثمر حقيقة ولا

يقينا، بل ضلالا وتيها وزيغا ورعونة. على خلاف السفر بالقلب تتحقق به إنسانية الإنسان وهوية الصوفي فيثمر يقينا وحقيقة وولاية.

وفي جوابه عن سؤال وُجّه لابن عربي عن كيفية السلوك والوصول إلى حضرة الحق والرجوع من عنده إلى خلقه من غير مفارقة يقول: «فأول ما أبيّنه لك وفقك الله كيفية السلوك إليه، ثم كيفية الوصول والوقوف بين يديه، والجلوس في بساط مشاهدته وما يقوله لك. ثم كيفية الرجوع من عنده إلى حضرة أفعاله به وإليه، والاستهلاك فيه، وهو مقام دون الرجوع»[18].

يعمد ابن عربي في هذا المستوى إلى رسم خريطة سفر لكل سالك أراد أن يلج طريق التجربة الصوفية، ذلك أن الأسفار التي تحدّث عنها قبلاً كانت على قدر كبير من الإطلاق والشمولية، أما هنا فإن اهتمامه انصب على سفر عرفاني خاص، دلّ على مسالكه ومعارجه وتشعباته في غير ما موضع. وبتدليله على كيفية الوصول وكيفية الرجوع يكون قد أسّس لثنائية الانفصال والاتصال التي تَسِم السفر العرفاني.

د- مواطن السفر:

يحسن بنا أن نشير في هذا المقام، إلى أن ابن عربي قسّم المواطن بما هي محل أوقات الأوراد إلى خمسة مواطن، وبيّن ما يقتضيه كل موطن على حدة. فالموطن الأول: «موطن (ألستُ بربكم) وقد انفصلنا عنه»[19] في إشارة إلى موطن البدايات الأولى قبل سفر الإنسان إلى أرض ابتلاء، «والثاني: موطن الدنيا التي نحن فيها. والثالث: موطن البرزخ الذي يصير إليه الموت الأصغر والأكبر. والرابع: موطن الحشر بأرض الساهرة والرد في الحافرة. والخامس: موطن الجنة والنار. والسادس: موطن الكثيب خارج الجنة. وفي كل موطن من هذه المواطن مواضع هي مواطن ليس في القوة البشرية الوفاء بها لكثرتها»[20]

الحقيقة أن ابن عربي يقدم تصورا متفردا للسفر، يضبط به ومن خلاله إيقاع الذات وصيرورتها في الحياة، وترى من خلاله موطنها الأول الذي انفصلت عنه بنزول أبيها آدم من السماء إلى الأرض، وترى أيضا موطنها الثاني حيث هبوطُها ونشأتُها الحياتية، وتعي من خلاله موطنها الذي ستكون فيه بعد الموت حيث البرزخ، ثم بعد ذلك حيث موطن الحشر، وحيث الجنة أو النار.

هكذا يكون السفر العرفاني راصدا لحقيقة أصيلة، وموقظا في دواخل الذات وعيا شفيفا بالصيرورة الزمنية، وبالبدايات والنهايات التي يؤول إليها كل إنسان، وبحالات الانفصال والاتصال. وعلى هذا الأساس تكون المواطن التي بيّنها ابن عربي اختزالا لرحلة الإنسان الكونية، بداية من نزول آدم من السماء إلى الأرض، وانتهاء عند مفارقة الروح للجسم، والرجوع إلى الأصل الذي جاء منه الإنسان في بدايته. يقول ابن عربي: «ولما كانت الحياة في الأجسام بالعَرَض، قام بها الموت والفناء. فإن حياة الجسم – الظاهرة من آثار حياة الروح– كنور الشمس الذي في الأرض من الشمس. فإذا مضت الشمس تبعها نورها وبقيت الأرض مظلمة. كذلك الروح إذا رحل عن الجسم إلى عالمه الذي منه، تبعته الحياة المنشرة منه في الجسم الحي، وبقي الجسم في صورة الجماد في رأي العين. فيقال: مات فلان. وتقول الحقيقة: رجع إلى أصله»[21]. أي أن الموت في التصور الأكبري مظهر من مظاهر السفر الذي بموجبه تتم العودة إلى الأصل الذي جاء منه الإنسان ثم ما يلبث أن سيعود إليه.

تلكم هي التصورات المرتبطة بمفهوم السفر العرفاني، بوصفه تأسيسا لحياة روحية جديدة تجعل الذات فاعلة ومنفعلة، تتقوّى مناعتها الروحية، ويزداد أمنها الروحي كلما ولجت فضاءاته البِكرة. ولأنه سفر مرتبط بالحركة الكونية، وبالصيرورة الزمنية ومسيرة الإنسانية التاريخية على الأرض، فقد أخذ صبغة الكونية والعالمية، فكان بحق ابن عربي متفردا في عملية تنظيره وتقعيده لهذا المفهوم في الفكر الصوفي.

المبحث الثاني: السفر العرفاني ورحلة البحث عن الهوية الروحية

من المعروف لدى كل باحث في الفكر الأكبري أن ابن عربي كان دائم السفر والتنقل، فبعد ولادته في مدينة مرسية ما لبث أن انتقل منها إلى إشبيلية طلبا للتحصيل العلمي، وطاف في قرطبة حيث لقي فيها ابن رشد، كما طاف في غرناطة وألمرية، وكانت كلها مدناً تشعّ علما وحضارة. وبتنقله الجغرافي وسفره بدأ يعرف طريقه إلى الكشف والفتح والإلهام. وكما تشرق الشمس بعد غروبها، يعود شيخنا الشاب إلى المشرق، بعدما طاف في مراكش وتونس ومصر والحجاز وبغداد وبلاد الروم ذهابا وجيئة، ليكتب ما علمه من علوم وهبية أمليت عليه إملاءً، فكان كتابه الفتوحات المكية سجلا يحوي نصوصا وإشارات، منها ما له صلة برحلاته وسياحاته الروحية، ومنها ما له صلة بدراساته ولقاءاته، ومنها ما له صلة بمشاهداته الروحية، ومكاشفاته الغيبية التي تبدو دالة على رحلة روحية، وسفر من المادي المحدود، إلى المجرد المطلق. ودالة أيضا على سفر قلبي يتجاوز المعطى الفيزيائي بالاتجاه صوب اللامحدود نشدانا للكمال، فيستحيل السفر العرفاني طاقة روحية يردم بمقتضاها السالك فجوات الوهم التي تفصله عن بلوغ الحقيقة.

أ- السفر عبر الخيال:

سننطلق من فكرة محكومة بالبداهة، تتمثل في أن السفر «يدل على الانكشاف والجلاء(...)، وسفرت المرأة عن وجهها إذا كشفته وأسفر الصبح، وذلك انكشاف الظلام، ووجه مسفر إذا كان مشرقا»[22]. وهذا الأمر يجعلنا ندرك الربط الذي أقامه ابن عربي بين السفر والخيال، لقيامهما معا على الكشف والجلاء. والحقيقة أن ابن عربي قد عمّق مفهوم السفر حين جعله سياحة في عالم الخيال وعَبْرَه. ونحبّ أن ننبه إلى أن ابن عربي ينظر إلى الخيال بوصفه نورا يُجْلي الحقائق. وهنا تتبدى العلاقة القائمة بين السفر بوصف جلاءً وانكشفا، وبين الخيال بوصفه نورا.

نقرّ جازمين –إذن– أن السفر عبر الخيال الذي أسس له ابن عربي يمثل يقظة روحية، وسعيا وجدانيا نحو العلو، وإيجاد معنى للوجود. إنه يقظة تهز الوجود الروتيني الرتيب هزّا عنيفاً، وترجُّ الحياة اليومية المألوفة المتكررة رجّا شديدا، فتتولد طاقة روحية تَخزِنُ الوعي وتجعله دائم الإحساس. يقول ابن عربي: «فإذا سافر الإنسان في عالم خياله جازه إلى عالم الحقائق، فرأى الأشياء على ما هي عليه، وحصل له الوهب المطلق الذي لا يتقيد بكسب، وصار يأكل من فوقه بعدما كان يأكل من تحت رجله»[23].

لقد أراد ابن عربي أن يقدم مفهوما جديدا للسفر، ينسف من خلاله الفعل الإجرائي للسفر الذي يتيحه في العالم الموضوعي أو الوجود العيني، ليجعله سفرا بالخيال وفي عالم الخيال، واختياره للخيال ليس اختيارا عشوائيا، بل هو قائم على حقيقة مؤدّاها أن الخيال نور يجلي الظلمات التي تغشى القلب أو العين. يقول ابن عربي: «الخيال أحق باسم النور من جميع المخلوقات الموصوفة بالنورانية. فنوره لا يشبه الأنوار، وبه تدرك التجليات، وهو نور عين الخيال، لا نور عين الحس» [24]

لقد وصف ابن عربي الخيال بالنور، مؤكدا أنه حق وليس فيه شيء من الوهم أو الزيف. فالنور كما يقول ابن عربي: «يَكْشف ويُكْشَف به. وأتم الأنوار وأعظمها نفوذا النور الذي يكشف به ما أراد الله بالصور المتجلية المرئية في النوم، وهو التعبير؛ لأن الصورة الواحدة تُظهر له معاني كثيرة مختلفة يراد منها في حق صاحب الصورة معنى واحد، فمن كشفه بذلك النور فهو صاحب النور»[25].

فالسفر بهذا المعنى سفر أرواح لا سفر أجساد، ورؤية جنان لا عيان، وسلوك معرفة ذوق وتحقيق، لا سلوك مسافة وطريق. أي أنه سفر يعلو على المعطى الفيزيائي، وعلى الشروط الموضوعية ليصير كشفا، والكشف لا يتأتى إلا بالخيال. يقول ابن عربي: «ألا ترى صاحب الكشف للمبصرات، إذا أظلم الليل، وانغلق عليه باب بيته، ويكون معه في تلك الظلمة، شخص آخر، وقد تساويا في عدم الكشف للمبصرات فيكون أحدهما ممن

يكشف له في أوقات، فيتجلى له نور، يجتمع ذلك النور مع البصر. فيدرك صاحب ذلك الكشف ما في ذلك البيت المظلم، مما أراد الله أن يكشف له منه، كله أو بعضه، يراه مثل ما يراه بالنهار أو السراج، ورفيقه الذي هو معه لا يرى إلا الظلمة (...) فإن المكاشف يدرك بنور الخيال كما يدرك النائم ورفيقه إلى جانبه مستيقظ لا يرى شيئا»[26].

يشكل السفر بهذا المفهوم وعيا روحيا، وإفاقة وجودية على أصالة الكيان الصوفي التوّاق إلى الانسلاخ من العدم الرابض في نسيج الحياة الهشّة، والعلو على المبتذل، وعلى اليومي والجماعي الذي تنطمس معه كل أصالة وكينونة وتوهج روحي. إن شئنا قلنا: إن خصوصية السفر الأكبري جعله يمتاز عن مفهوم السفر المتداول في الأوساط الفكرية والأدبية، حيث صار مغامرة روحية لاستقصاء الحقيقة المطلقة، والجنوح إلى فراديس البدايات السعيدة، تعويضا عن سفر الطرد الذي جعل الإنسانية تنغمس في رتابة المادي.

وداخل هذا الإطار المتعلق بالسفر عبر الخيال، يقيم ابن عربي تنويعات تجعل السفر مرتبطا بأمكنة نورانية يرقى إليها السالك وصولا إلى البساط، حيث عد السفر العرفاني متجاوزا نواميس المكان الطّبَعي، وصولا إلى مطلق المكان. وهنا تكمن خصوصية السفر في خرقه للمعتاد والمتداول والمسكوك، خصوصا إذا علمنا أن المكان في التصور الصوفي «عبارة عن منزلة في البساط، لا تكون إلا لأهل الكمال، الذين تحققوا بالمقامات والأحوال وجاوزوها إلى المقام الذي فوق الجلال والجمال، فلا صفة لهم ولا نعت»[27].

إن هذا التحديد الرمزي للمكان المتعالي على المعطى الفيزيائي جعله فضاء نورانيا، يتمنّع عن التأطير الجغرافي. ويصير السفر إليه رهانا وكسبا، شوقا ومُنْية، كمالا وتحصنا. يقول ابن عربي متحدثا عن سفره إلى هذا المكان الأقدس واصفا إياه من حيث المشاهد التي يحفل بها، والحضرة التي يشتمل عليها: «ولما شهدته –صلى الله عليه وسلم– في ذلك العالم، سيدًا معصوم المقاصد، محفوظ المشاهد، منصورا، مؤيدًا. وجميع الرسل،

بين يديه مصطفون، وأمته التي هي خير أمة عليه ملتفون، وملائكة التسخير، من حول عرش مقامه حافون، والملائكة المولدة من الأعمال، بين يديه صافون. والصديق على يمينه الأنفس. والفاروق على يساره الأقدس. والختم بين يديه قد جثى، يخبره بحديث الأنثى. وعليٌّ–صلى الله عليه وسلم– يترجم عن الختم بلسانه. وذو النورين مشتمل برداء حيائه، مقبل على شانه»[28]. كلام ابن عربي هذا يشكل احتفاء بمكان مقدس، ويشكل في الآن نفسه استمالة للقارئ المفترض، واستفزازا لمدركاته، وتحفيزا لذهنه كي يتمثل هذا المشهد الموصوف، ويقترب من حمى هذا الفضاء النوراني، ولمَ لا يسافر إليه نيلا لبركاته ولطائفه كما سافر ابن عربي للارتباط بأصله الروحي؟

وفي ذات المكان يعمد ابن عربي إلى مَوْقَعَة ذاته داخل هذا الفضاء الطهراني. يقول: «فالتفتَ السيد الأعلى، والمورد العذب الأحلى، والنور الأكشف الأجلى. فرآني وراء الختم، لاشتراك بيني وبينه في الحكم. فقال له السيد: هذا عديلك وابنك وخليلك !انصِب له منبر الطّرفاء بين يديّ. ثم أشار إلي: لا صبر لها عني. هي السلطانة في ذاتيتك، فلا ترجع إلي إلا بكليتك. ولا بد لها من الرجوع إلى اللقاء، فإنها ليست من عالم الشقاء. فما كان مني، بعد بعثي، شيء في شيء إلا سَعد، وكان ممن شُكر في الملأ الأعلى وحُمِد. فنصب الختم المنبر، في ذلك المشهد الأخطر. وعلى جبهة المنبر مكتوب بالنور الأزهر: هذا هو المقام المحمدي الأطهر، من رَقِيَ فيه فقد ورِثَهُ، وأرسله الحق حافظا لحرمة الشريعة وبعثه. ووُهِبتُ في ذلك الوقت مواهب الحكم، حتى كأني أوتيت جوامع الكلم. فشكرت الله عز وجل وصعدتُ أعلاه. وحصلت في موضع وقوفه صلى الله عليه وسلم ومستواه. وبُسِطَ لي على الدرجة التي أنا فيها كُمٌّ قميص أبيض، فوقفت عليه، حتى لا أباشر الموضع الذي باشره صلى الله عليه وسلم بقدميه، تنزيها له وتشريفا، وتنبيها لنا وتعريفا: أن المقام الذي شاهده من ربه، لا يشاهده الورثة إلا من وراء ثوبه، ولولا ذلك لكشفنا ما كشف، وعرفنا ما عرف»[29].

نفهم من كلام ابن عربي أن المكان الهدف الذي يسافر إليه السالك هو مكان فوق واقعي، ينأى عن التحديد والتقييد والحصر، ويجوز فيه من الأنشطة الروحية ما يستحيل في غيره من الأماكن، إنه البساط الذي يجعل الانفصال اتصالا، والبعد قربا، والحيرة سكينة، والنقصان كمالا، والوحشة أنسا. أو لنقل: إن السفر العرفاني غايته اختراق المكان الأرضي تأسيسا للكينونة الصوفية، وارتقاء للمقام المحمدي الذي يرى ابن عربي نفسه أحق بوراثته، لمَا بذله من جهد في السفر إليه. هكذا ـإذنـ تبدأ الهوية الروحية في التشكل والنمو، ويبدأ معها نفخ الروح في جسد الهباء. على اعتبار أن هوية الصوفي لا تتشكل من حالة جمود وتقوقع على الذات أو انزواء في مكان بعيد، بل إن تشكلها مرهون بالسياحة والاستماع إلى نداء الوجود والجواب عن هذا النداء، مما يعني أنها مرتبطة بفعل وحركة متواصلة، واندفاع عنيف صوب البدايات، وفرار من النواقص والمشينات، وظمأ للانهائي، واجتراح لسبل ملتوية ومسالك متشعبة موصولة بالكمال.

هذا الأمر يجرّنا إلى الحديث عن حيثية أخرى لها علاقة بالسفر العرفاني، وقد ألمع إليها ابن عربي في كتابه الفتوحات المكية، وانتظامها في الآتي.

ب- السفر بوصفه تحصيلا للحقيقة:

نكاد نجزم أن السفر عبر الخيال يشكل عند ابن عربي بساطا للوصول إلى الحقيقة، سواء أكانت ذاتية أم كونية أم فعلية[30]، فإضافة إلى كونه سبيلا لتصوير عوالم خارقة تتجاوز إدراكات الحسّ والعقل، فهو يشكل معرفة مباشرة تنتفي بموجبها الوسائط، فلا المكان مكانٌ، ولا اللغة لغةٌ. وسنصطلح على هذه المعرفة المباشرة بالعلم اللادني (la science transcendentale). ومقام الفتى الفائت المتكلم الصامت يمثل نموذجا للقاء الذي يأتي بعد السفر، ذلك أن ابن عربي في معراجه الروحي اطّلع على منزلة هذا الفتى الذي لا يقيده زمان ولا مكان.

ونحبّ أن نشير هنا إلى أن فعل السفر تم بقوة داعمة، جعلت ابن عربي يُسَافَر به حيث هذا المقام. يقول: «ثم إنه أطلعني على منزلة ذلك الفتى، ونزاهته عن أين ومتى. فلمّا عرفت منزلته وإنزاله، وعاينت مكانته في الوجود وأحواله، قَبَّلْتُ يمينه، ومسحت من عرق الوحي جبينه. وقلت له: انظر من طالب لمجالستك، وراغب في مؤانستك ! فأشار إليّ إيماءً ولغزا، أنه فُطر على أن لا يكلم أحدا إلا رمزا. وإن رمزي، إذا علمته وتحقّقته وفهمته، علمتَ أنه لا تدركه فصاحة الفصحاء، ونُطْقَهُ لا تبلغه بلاغة البلغاء»[31]. معناه أن السفر العرفاني يروم تحقيق معرفة كشفية قلبية إدراكية لدنية، ينال السالك بركاتها من خلال تجربة شهودية مباشرة. أو لنقل: إنه سفر قائم على الخبرة العينية وعلى التجليات. والحق أن عملية نقل المشاهد والوقائع الروحية لا يمكن أن تتم إلا رمزا وإشارة.

هنا يبدو التباين والاختلاف بين السفر العادي (الرحلة) والسفر العرفاني، حيث يعمد الرحالة إلى إجهاد الذاكرة طلبا لسرد مشاهده وأحوال رحلته، إن كانت عملية الوصف قائمة على التذكر واسترجاع الأحداث، أو ينقل المشاهد والوقائع والرؤى بطريقة مباشرة قائمة على التدوين اللحظي، على خلاف السفر العرفاني الذي يعمد من خلاله السالك إلى الإماءة والإشارة، كما أن الوقائع والمشاهد تكون فوق واقعية، منزعها الخيال الخلاق، أو الكشف الصوفي. ناهيك عن أن الشخصيات التي يلتقي بها الصوفي في سفره الروحي، تكون منزوعة من إنسانيتها، لتستحيل شخصية غير آدمية تنأى عن التصنيف الجنسي، لا هي بالذكر ولا هي بالأنثى، كما تنأى عن التحديد الهويّاتي لكونها لا تحمل اسما (الفتى الفائت)، ولا ترتبط بالزمان اللحظي (فائت)، فهي منصرمة من قيد الزمان، ومنفلتة من ربقة التأطير الفضائي ومتعالية عليه، واللقاء بهذا النوع من الشخصيات التي يمكن أن نطلق عليها الشخصية الترنسندنتالية (المتعالية)، لا يتأتى إلا للصوفي السالك، لكون المعرفة الإنسانية تعجز عن النفاذ إلى حقيقتها لنزاهتها عن أين ومتى.

ويزيد ابن عربي من تعميق دلالات السفر العرفاني حين جعل سفره الروحي إلى حيث الفتى الفائت مناسبة لتلقي السر، وإدراك الحقائق، ونزع حجب الكثيف عن عين البصيرة، وتحرير العقل من إسار المعرفة المحكومة بالعالم المرجعي. يقول: «فأشار (يقصد الفتى الفائت) فعلمتُ، وجلَّى لي حقيقة جماله فَهمْتُ، فسُقِط في يدي وغلبني في الحين علي، فعندما أفقت من الغشية، وأرعِدَتْ فرائصي من الخشية، عَلِمَ أن العلم به قد حصل، وألقى عصا مسيره ونزل»[32]. إن ارتعاد فرائص ابن عربي يذكرنا –في هذه المناسبة– بجسامة السرّ الذي تلقاه من الفتى الفائت، وجسامة المسؤولية الملقاة على عاتقه لتوصيل ما تلقاه من معارف، كما كان يحصل مع رسول الله عليه الصلاة والسلام حين كان يتلقى الوحي.

ومن جملة الأوامر التي أمر بها الفتى الفائت ابن عربي قوله له: «طف على أثري، وانظر إليّ بنور قمري، حتى تأخذ من نشأتي، ما تُسطّره في كتابك، وتُمليه على كُتّابِك. وعرِّفني ما أشهدك الحق في طوافك من اللطائف، مما لا يشهده كل طائف. حتى أعرف همّتك ومعناك، فأذكرك، على ما عَلِمْتُ منك هناك»[33]. ومعلوم ما يحيل عليه فعل الأمر (طف) من طلب الفعل على وجه التكليف والإلزام، حيث يكون الفعل المطلوب متمفصلا في الطواف بوصفه دورانا وسفرا نحو الحقائق النورانية. وهذا يجعلنا نصل إلى استنتاج مفاده أن السفر العرفاني سلوك وطريقة نحو الحقيقة النورانية التي تُتلقى مكاشفة، مما يعني أنه معرفة مباشرة بالذات والآخر، وبالعالم والوجود ككل.

ويختصر ابن عربي مسار سفره العرفاني بقوله: «ولولا ما أودع الحق فيّ ما اقتضته حقيقتي، ووصلتْ إليه طريقتي، لم أجد لمشربه نَيْلاً. ولذلك أعود عليَّ عند النهاية. ولهذا يرجع فَخِذُ البِرْكار، في فتح الدائرة عند الوصول إلى غاية وجودها، إلى نقطة النهاية, فارتبط آخر الأمر بأوله»[34]. معنى هذا أن السفر العرفاني هو سفر بالقلب والروح في مدارج العرفان الموصل إلى الحقيقة التي تحفظ في الصدور بدل السطور. أو

لنقل هو سفر داخلي نحو البدايات، ونحو منابت الإنسانية في نشأتها الطهرانية الأولى، هو سفر يسائل الخفي ويحدث به رجًّا عنيفا حتى يستحيل إلى جلاء وظهور، وهو إلى هذا كله تدريب على الانتقال من الكثيف إلى اللطيف، ومن الضيق إلى الاتساع والانفتاح، ومن النقصان إلى الكمال.

أُجمِل الكلام فأقول: إن السفر العرفاني حالة انخطاف إلى عوالم خفية منزهة عن أين ومتى، وبحث عن الأسرار التي تحبل بها تلك العوالم النورانية، قصد استكناه حقائقها، والوصول إلى دُررها، تطهيرا للنفس من دَرن المادية. «فسير بهم على براق الصدق ورَفَارِفه، وحقَّقَهُم بما عاينوه من آياته ولطائفه»[35].

نفهم من كل ما تقدم أن السفر العرفاني هو اختزال للتجربة الصوفية وتفسير لها، لأنها تجربة روحية قائمة على السياحة في أرض الله الواسعة، بحثا عن النوال وطلبا للزلفى، وتطهيرا للنفس من أدران الماديات، وتأسيسا لهوية روحية أصيلة ومتجذرة في تربة التصوف، وتوسيعا للأخلاق، وقبضا على سر العالم الكوني المخبوء في زواياه البعيدة. لأجل ذلك جعل المتصوفة السفر طقسا واجبا لا تصح المشيخة إلا به، يقول ابن عجيبة: «ولا بد للفقير من السياحة في بدايته لأن السفر يُسْفِر عن العيوب ويُظْهرُ النفوس والقلوب، ويوسع الأخلاق، وبه تتسع معرفة الملك الخلاق، لأن المسافر كل يوم يشاهد تجليا جديدا، ويلقى وجوها لا يعرفها ولا يأنس بها. فتتشحّر (أي تتركز) معرفته بذلك وتتسع معناه. وقد قالوا: الفقير كالماء إذا طال مكثه في موضع واحد تغير وأنتن»[36]. أي أن السفر يعري الذات، ويكشف عن حقيقتها ومعدنها، كما يجدد نسغ الحياة في عروقها لتصير ذاتا عارفة مستحقة لمقام الولاية.

الخاتمة:

والخلاصة، إن ابن عربي رفض الانتماء إلى الوعي الجماعي السائد، فأسس مفهوما جديدا للسفر، ومعه أسس هوية صوفية أصيلة كما أسس ماهية الذات السالكة،

وأقام من خلال تجربته الروحية صرح وعي جديد تدعمه قيم عرفانية متعالية، وتحتويه بيئة صوفية خصيبة. فكان ابن عربي –بحق– مسافرا من نوع خاص، اتخذ الاستسلام جوادًا، والمجاهدة مِهادًا، والتوكل زادًا، فكان سيره على سواء الطريق، باحثا عن أهل الوجود والتحقيق، نشدانا للمكانة والنّوالة.

بهذا المنطق يكون السفر أداة بناء معرفي عند الصوفية عموما، وعند ابن عربي على وجه الخصوص، وحسبنا أنّ ابن عربي قد جعل سفره العرفاني غير مرتبط بالفضاء، فصار سياحة في المطلق، وفي اللامكان حيث تعرج الروح من الملأ الأدنى إلى الملأ الأعلى، إشباعا لحاجاتها المعرفية والقلبية.

هكذا كان السفر العرفاني أداة وصل بين الحق والخلق، كما كان أداة تحريرٍ للعقل من قيود الفكر المادية، بجعله منفتحا على المطلق، وكان إلى جانب هذا كله تحريرا للفكر من الحسي والمرجعي بجعل هذا الفكر قادرا على استمداد قوته من الإلهام الرباني.

تأسيسا على ماسبق نقول: إن السفر الروحي سير إلى الله طلبا للحقيقة، وإكمالا للميراث الذي ورثه المتصوفة عن الأنبياء طمعا في نيل مقام الولاية، فيتحول الصوفي بعد أن وصل وصول عرفان وعِلم إلى مبعوث يدعو من أراد الدخول في حضرة التصوف برفق، ويقتسم معه ما ناله في سماء المعنى من فهوم وعلوم وفتوحات.

هوامش البحث:

[1] - Claude addas, (1996) , Ibn Arabî et le voyage sans retour, Éditions du Seuil, p.42

[2]– ابن عربي، محيي الدين، (1988م) الإسرا إلى مقام الأسرى أو كتاب المعراج، تحقيق وشرح: سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنشر، بيروت–لبنان، ص.53.

[3]– ابن عربي، محيي الدين،(2001م) رسائل ابن عربي، وضع حواشيه محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، ص.352.

[4]– الكاشاني، عبد الرزاق، (1992م) معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق وتعليق وتقديم: عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة، الطبعة الأولى، ص.359.

[5]– ابن عربي، محيي الدين، رسائل ابن عربي، مصدر سابق، ص.351.

[6]– ابن عربي محيي الدين، كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، ضمن رسائل ابن عربي، مصدر سابق، ص.352.

[7]– المصدر نفسه، ص.352.

[8] -Tzvetan. Todorov, (1992) , les Morales de l'histoire, France, ed Grasset, p :95

[9]– ابن عربي، محيي الدين، كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، ضمن رسائل ابن عربي، مصدر سابق، ص.352–353.

[10]– ابن عربي، محيي الدين، كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، ضمن رسائل ابن عربي، مصدر سابق، ص.353–354.

[11]– ابن عربي ، محيي الدين، كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، ضمن رسائل ابن عربي، ص.353.

[12]– الكاشاني، عبد الرزاق، معجم اصطلاحات الصوفية، (مصدر سابق)، ص.200–201.

[13]– ابن عربي، محيي الدين، كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، (مصدر سابق)، ص.353.

[14]– الكاشاني، عبد الرزاق، معجم اصطلاحات الصوفية، (مصدر سابق)، ص.102.

[15]– الحكيم، سعاد،(1981م)، المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة، دندرة للطباعة والنشر، بيروت– لبنان، الطبعة الأولى، ص.1174.

[16]– ابن عربي، محيي الدين، كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، مصدر سابق، ص.353–354.

[17]– المصدر نفسه، ص.354.

[18]– ابن عربي، محيي الدين، رسالة الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من أسرار، ضمن رسائل ابن عربي، تحقيق وتقديم: سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الأنتشار العربي، بيروت–لبنان، الطبعة الأولى2002م، ص.152.

[19]– المصدر نفسه، ص.152

[20]– المصدر نفسه، ص.152.

[21]– ابن عربي محيي الدين، الفتوحات المكية، ج1 ص.244–245

[22]– أبو الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا، (1979م)، مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، الجزء الثالث، ص.83.

[23]– ابن عربي، محيي الدين، كتاب الإسفار عن نتائج الأسفار، مصدر سابق،ص.370.

[24]– ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، مصدر سابق، 4/ 419– 420.

[25]– رسائل ابن عربي، (محي الدين ابن عربي)، تحقيق وضبط: محمد شهاب الدين العربي، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، 1997م، ص.517.

[26]– الفتوحات المكية، مصدر سابق، 48/4.

[27]– رفيق العجم،(1999م)، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ص.932.

[28]– ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، مصدر سابق، الجزء الأول، ص.44.

[29]– المصدر نفسه، ص.45.

[30]–يقول ابن عربي في حديثه عن أنواع الحقائق: "وأما الحقائق الذاتية، فكل مشهد يُقيمك الحق فيه، من غير تشبيه ولا تكييف، ولا تسعه العبارة، ولا تومئ إليه الإشارة. وأما الحقائق الصفاتية، فكل مشهد يقيمك الحق فيه، تطّلع

منه على معرفة كونه سبحانه عالما، قادرا، مريدا، حيا، إلى غير ذلك من الصفات المختلفة والمتقابلة. وأما الحقائق الكونية، فكل مشهد يُقيمُك الحق فيه، تطّلع منه على معرفة الأرواح والبسائط والمركبات والأجسام والاتصال والانفصال. وأما الحقائق الفعلية، فكل مشهد يقيمك الحق فيه تطّلع منه". ينظر الفتوحات المكية، مصدر سابق، الجزء الأول، ص.150.

[31]– محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج1، ص.218.

[32]– محيي الدين، ابن عربي، الفتوحات المكيةـ مصدر سابق، ج1، ص.218.

[33]– ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج1، ص.219.

[34]– ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، مصدر سابق، جَ، ص.218.

[35]– ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج1، ص.220

[36]– ابن عجيبة، أبو العباس، الفهرسة، تحقيق: عبد الحميد صالح حمدان، دار الغد العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1990م، ص.48–49.

مصادر البحث ومراجعه:

ابن عجيبة، أبو العباس،(1990م)، الفهرسة، تحقيق: عبد الحميد صالح حمدان، دار الغد العربي، القاهرة، الطبعة الأولى،

ابن عربي، محيي الدين، (1988م)، الإسرا إلى مقام الأسرى أو كتاب المعراج، تحقيق وشرح: سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنشر، بيروت–لبنان،

ابن عربي، محيي الدين، (1985م)، الفتوحات المكية، تحقيق وتقديم: عثمان يحيي، تصدير ومراجعة: إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة،

ابن عربي، محيي الدين، (2001م)، رسائل ابن عربي، وضع حواشيه محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان،

أبو الحسين، أحمد بن فارس بن زكريا، (1979م)، مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر،

الحكيم، سعاد، (1981م)، المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة، دندرة للطباعة والنشر، بيروت– لبنان، الطبعة الأولى،

رفيق العجم، (1999م)، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى،

الكاشاني، عبد الرزاق، (1992م)، معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق وتعليق وتقديم: عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة، الطبعة الأولى،

Claude addas, (1996) , Ibn Arabî et le voyage sans retour, Éditions du Seuil,

Tzvetan. Todorov, 1992) , les Morales de l'histoire, France, ed Grasset.