مفهوم الغربة فى تصوف محيى الدين بن عربى

الدكتور عاطف جودة نصر[1]

خلاصة المقال: تعرض صاحب المقال حول مفهوم الغربة العرفانيـــة و معانيـــها فى تصوف ابن عربى و أشار ايضاً باختصار حول رسالة الغربة التى كتبها أبـــو حيـــان التوحيدى. و الفوارق بين السفر و الفرار و الغربة من كتابات ابن عربى، و هكـــذا تعرض من نوع آخر من الغربة، و هى الغربة عن الحق التى هى من حقيقة الدهش عن المعرفة.

شغلت الغربة فى تراث الثقافة العربية بعض الشعراء و الكتاب و المفكرين، و كانت فى أشكالها الثلاثة غنية بدلالات و رموز أنطولوجية، و يوول تركيبها الثلاثى الى غربة يفرضها التكوين الطبوغرافى، و غربة نابعة من الاستئصال، و غربة عرفانية نظفر بها فى بعض ما كتب ابن عربى، و هذا الشكل الثالث هو الذى نبسطه فى هذا المقال.

---

١. محقق باحث استاذ فى جامعة القاهرة.

و نود أن نشير بايجاز قبل أن نلم بأبعاد الغربة العرفانية و معانيها فى تصوف ابن عربى، الى رسالة الغربة التى كتبها أبوحيان التوحيدى إذ تعد من أبرز ماتناول فى كتاب الموسوم بالاشارات الالهية.

و على معنى الاستئصال الذى يسيطر على مفهوم الغربة عند التوحيدى يعلق الدكتور عبدالرحمن بدوى محقق الإشارات الإلهية بقوله: «إن الوطن المادى لامعنى له إذا قيس بالوطن الروحى الذى تقطنه تلك النفوس الشاردة»، و هذا يدلنا على معنى الاستئصال الذى كان نتيجة ضرورية للدور الذى كانت فيه الحضارة العربية آنذاك، أى فى دور المدينة المتأخرة، و فى مدينة بغداد التى كانت آنذاك مدينة عالمية سرعان ما يستأصل فيها ساكنوها من الأجناس و الثقافات المتعارضة فضلا عما يضاف إلى هذا من انعدام الشعور القومى المحلى عند أمثال التوحيدى من المفكرين الفضوليين على الحياة السياسية، شأن المفكرين فى ذلك الدور الحضارى يكونون عادة عالميى النزعة، و هو ما عبر عنه أبوالفتح البستى فى ذلك العهد نفسه فقال:

و إن نبت بک أوطان نشأت بها فارحل فكل بلاد الله أوطان

لكن التوحيدى لايقتنع بهذا المعنى المبتذل، و إنما يرفعه إلى المعنى الأعمق فى قوله: «قيل الغريب من جفاه الحبيب، و أنا أقول بل الغريب من حاباه الشريب بل الغريب من نودى من قريب».

و يرتفع التوحيدى بهذه النبرة إلى درجة عالية فيصيح: «بل الغريب من هو فى غربته غريب».

و بهذه الصياغة الوجودية شارف التوحيدى و صيد الغربة الغريبة، متجاوزا المعنى المادى للغربة، و هو المعنى الذى يأتيها من خارج متمثلا فى النزوح و الأسفار، إلى معنى تتحقق به الغربة الباطنة. و يتحقق به ما نعته التوحيدى بالغربة عن الغربة.

و عن الشعور بالاغتراب فى الوطن القومى يقول أبوحيان: «هذا غريب لم يتزحزح عن مسقط رأسه، و لم يتزعزع عن مهب أنفاسه، و أغرب الغرباء من صار غريبا فى وطنه، و

أبعد البعداء من كان بعيدا فی محل قربه، لأن غاية المجهود أن يسلو عن الموجود، و يغمض عن المشهود، و يغضی عن المعهود.»

و لئن تناول التوحيدی موضوع الغربة هذا التناول الفنی الذی يحتفی بالأسلوب و بتوفير إيقاع داخلی منصبغ بمعاناة التجربة على المستوى الذاتی، فقد تناول محيی الدين بن عربی هذا الموضوع نفسه بضرب من التحليل الذی ينحل إلى مذهب فی الأبستمولوجيا العرفانية[1] لم يفتأ يطمح إلى تأسيس ماهيات لظاهرات الشعور متمثلة فی أحوال الوعی الذاتی و تجاربه ومواقفه. و يستعين ابن عربی على تحقيق هذه الغاية بتحليلات نفسية و أخرى أنطولوجية، و هكذا نجد أنفسنا من خلال التوحيدی وابن عربی بإزاء مستويين، مستوى التعبير الفنی، و مستوى التحليل العرفانی.

و الحق أن ابن عربی يميز فی كتاباته بين السفر و الفرار و الغربة بوصفها ظواهر يجمعها طابع الحركة، و هو تمييز لابد أن نلم به لنقف على تحليله العرفانی للغربة بوصفها ظاهرة يتأملها الشعور الوضعی[2] والكشف عن الحد الجامع بين هذا الثلاثی متمثلا فی الحركة، سواء كانت على هيئة التخارج المكانی أو على هيئة الكيف الزمانی للوعی الباطن.

و يحلل ابن عربی فی **رسالته** «الإسفار عن نتائج الأسفار» [ابن عربی ۱۹۴۸ ج ۲] ، معنى السفر و أنواعه و وسائله و الغاية منه، مشيرا فی رسالته إلى السفر من «العماء الربانی» إلى «عرش الاستواء»، و هذا عنده هو السفر الرحمانی، يليه سفر الخلق و الأمر و هو السفر الإبداعسی، و فی رسالته الانفة الذكر، نلاحظ نزوعه إلى استبطان التنزيل[3] فقد عدد أنواعا من السفر، يناسب كل نوع منها نبيا من حيث إن كلا منهما يحيل على الاخر.

1. gnostic epistemology
2. positive consciousness
3. introspection of inspiration

فهبوط آدم سفر الابتلاء، و رفع إدريس رمز على سفر المكانة و الرفعة، و فى سياق ذكره نوحا و إبراهيم و لوطا و يعقوب و موسى[۴]، يشير إلى ضروب من سفر النجاة و سفر الهداية، و سفر الإقبال، و سفر الابتلاء، و سفر الميقات الإلهى. و لايخفى أن ابن عربى يلاحظ فى هذا الاستبطان، أن السفر ليس بالضرورة نقلة على هيئة الحركة فى الخارج، ذلك أنه يضم إلى هذه الدلالة دلالة أخرى تتنوع بتنوع أحوال الباطن.

و يقيم ابن عربى تأمله للظاهرة فى إطار تشكيل ثلاثى يراعى فيه حقيقة وجودية ذات طابع إلهى، و ذلك قوله: «إن الأسفار ثلاثة لا رابع لها أثبتها الحق عزوجل، و هى سفر ــ من ــ عنده ــ و سفر ــ إليه ــ ، و سفر ــ فيه ــ ... و السفران الأولان لهما غاية، و سفر التيه لاغاية له» [۱۹۴۸].

و يرمز ابن عربى بسفر التيه إلى السفر ــ فى ــ الله، و معلوم أنه لايكون بنقلة و حركة، و حرى إن لم يكن كذلك أن يكون سفرا معنويا، وضحه بقوله «و أما المسافرون فيه فطائفتان، طائفة سافرت فيه بأفكارها و عقولها... كالفلاسفة و من نحا نحوهم، وطائفة سوفر بها فيه و هم الرسل و الأنبياء و المصطفون من الأولياء».

و لايخفى أن استخدامه الفعل المبنى للمجهول فى التعبير الرمزى عن الطائفة الثانية، يدخل فى إطار ما كان ابن عربى يرسيه من أصول فيلولوجية عرفانية[1] ، ذلك أن الدلالة المتضمنة فى الفعل مبنيا على هذا الحد، تضع حدا فاصلا بين من سافر فيه، و من سوفر به فيه، فالأول إنما عول فى سفر التيه على جهد شخصى يحيل على منهج فكرى برهانى، أما الثانى فقد فرغ نفسه من الحول و القوة الذاتيين متخذا فى هذا التيرى وضع تربص و تعلق باللطف الإلهى بحيث يبدو فى سفر التيه محمولا، ذلك أنه لم يسافر بنفسه و إنما سافرت به الحقيقة الوجودية.

و كما ميز ابن عربى فى تحليله الفينومونولوجى بين سفر ــ من، و سفر ــ إلى ــ ، و سفر ــ فى ــ ، ميز أيضا فى تحليل «الفرار» مميزا ظواهر يا بين فرار ــ من ــ ، و فرار ــ

[1]. gnostic philology

إلى ـــ ، و أشار إلى أن الفرار إنما يكون بين طرفي ابتداء و انتهاء، فابتداؤه من ـــو انتـــهاؤه ـــ إلى ـــ [ابن عربي ج ٢: ١٥٥ – ١٥٦].

والذي يعنينا في هذا السياق أن نحيل على مذهب ابن عربي كما تصورناه، و بحسبان هـــذا التصور نجد أنه أدخل العدم شرطا في السفر و الفرار و الغربة بوصفها ظاهرات حاضرة أمـــام الوعي العرفاني المنعكس.و لعلنا نلاحظ في هذه الظاهرات كلها دخول العدم[1] شرطا في تعيـين كل منها، و لايقصد بالعدم هنا الباطل و الخلو من أي شكل أو صورة، و إنما تعني به العـــدم الوجودي أو قل «الليس أيسية» من حيث هو شرط في وجود الشعور. و بمزيد من الإيضـــاح نقول إن من ـــ في هذه الأحوال كلها تحيل على انتقال و نزوح، و هذا الترك لما ـــ منـه ـــ ، سلب أو نفي[2] يتجاوز وضع الحمل المنطقي و يتجلى بوصفه العدم الذي يفرزه الوعـــي، ـــ و ما ـــ إليه ـــ بيدي نفسه هو الآخر على هيئة وضع مؤجل أو ما ليس بعد، و هكـــذا يدخـــل العدم في الطرفين اللذين يتوسطان الفعل، يعني فيما ـــ منه ـــ و فيما ـــ إليه ـــ .

و قد عبر ابن عربي صراحة عن هذا العدم الوجودي و نعته باللاتعين في تحليلـــه لظـــاهرتي الفرار و الغربة، و وصفه بالإمكان، و هذا كله يدرأ شبهة أن نكون نحن الذين نقرأ ابن عـــربي، نفسره بضرب من العسف، أو نتناول نصوصه بحيث نصرفها عن وجهتها و دلالاتها.

و مما يؤكد ما نذهب إليه تحليل ابن عربي للفرار، فقد ميز فيه بين فرار ـــ من ـــ و فـــرار إلى ـــ بوصفهما طرفي ابتداء و انتهاء، و أولج العدم فيهما معبرا عنه باللاتعين، يقول ابن عـــربي: «... فقد يكون السبب الموجب للفرار ـــ من ـــ كفرار موسى (عليه السلام) و لايتعـــين ـــ الى ـــ ، فإن الفار ـــ من ـــ إنما يطلب النجاة من غير تعيين غاية، و الفار إذا كان هو الســـبب الموجب للفرار لابد أن يكون معينا و لايتعين ـــ من، و هو عكس الأول، و لما كان الأمر هذه

---

1. annihilation

2. negation

المثابة أمرنا الله أن نفر إليه و لابد، و قد نفر إليه منه مثل قوله (و أعوذ بک منک) [ابن عربی *الفتوحات* ج ۲: ۱۵۵ – ۱۵۶].

علی هذا النحو من التحلیل تناول ابن عربی ظاهرة الغربة، و ذکر فی تعریفه لها عندما تعرض للمصطلح الذی یدور بین الصوفیة أنها تطلق علی ثلاثة أنحاء الأول مفارقة الوطن فی طلب المقصود و الثانی غربة عن الحال من حقیقة النفوس فیه، و الثالث غربة عن الحق من الدهش من المعرفة لحکم الاصطلام [ابن عربی ۱۹۴۸ ج ۲، *الفتوحات* ج ۲: ۱۳۱، ۵۲۷].

و یبدو هذا الترکیب للغربة تصاعدیا إذ یبدأ بالدرجة الدنیا منها علی هیئة الامتداد المکانی، و ینتهی بما نعته بغربة الدهشة عن المعرفة.

و نلاحظ فی تحلیل ابن عربی للمستوی الأدنی من الغربة، أنها إما أن تکون لتوهم أو طلب معیة، أو لتحقیق حصول، و ذلک أن الوهم ربما خیل للسالک أن مقصوده و هو من یغترب إلیه، خارج عن حدود وطنه، و إذا کان الله هو من یغترب إلیه، فحری أن تکون الغربة علی هذا الحد المتخارج فی المکان، حجابا یؤذن بوهم، أو قل و هما یؤذن بحجاب، لأن الذی إلیه الاغتراب ما هو بائن، و هذه عند ابن عربی غربة المبتدئین، و هذا هو المعنی العام الذی أخذ فی تاریخ الصوفیة المسلمین شکل السیاحة نشدا الله و تحقیقا للتکریس الروحی.

و فی هذا السیاق یذکر ابن عربی حکایة عن أبی یزید البسطامی، و کیف أنه لما کان فی هذا المقام خرج من بسطام فی طلب الحق، فوقع به رجل من رجال الله فی طریقه، فقال یا أبا یزید ما أخرجک عن وطنک؟

قال: طلب الحق، فقال له الرجل: إن الذی تطلبه قد ترکته ببسطام، فتنبه أبو یزید و رجع و لزم الخدمة حتی فتح له فکان منه ما کان.

و من ضروب الغربة فی هذا المستوی ما یکون طلبا لمعیة القلب و حضوره و هذه أیضا غربة فی المکان ینشدها من یطلب وجود قلبه مع ربه فی حاله، فإذا لم یظفر بالمعیة و الحضور فی مکانه الذی هو فیه، اغترب عنه إلی مکان آخر رجاء الحصول.

و يفضى هذا الضرب من الغربة إلى أن الصوفية يؤكدون فى مذهبهم العرفانى على روحانية المكان، أو قل يسبغون على الامتداد الخارجى[1] مسحة من توتر الأحوال الباطنية للوعى، و إلا فلم يجد السالك قلبه فى موضع و يفتقده فى آخر؟ هذا التساؤل يحيل على أن للمكان طبيعة شخصية[2] و تطرح هذه النتيجة تساؤلا عما إذا كانت هذه الطبيعة الشخصية مستقطة من خارج أى من المتمكن، أو ذاتية للمكان؟

إن المكان بوصفه وجودا ــ فى ــ ذاته[3] ــ شرط ضرورى لوجود الانية من حيث كونها لاتوجد إلا فى العالم، و هذا الوجود ــ فى ــ العالم وجود فى المكان، و إذا لم يكن المكان ذاته متعينا على هيئة شعور وضعى لزم من هذه البداهة أن المتمكن هو الذى يشرب المكان طبيعة شخصية و ينفخ فيه من روح ليذيب التتالى الذى يتميز به المجال الممتد، فى توالى لحظات الوعى المنبثقة من الزمان النفسى الحى.

و على هذا النحو تؤول شخصية المكان فى العرفانية الصوفية إلى طبيعة إسقاطية، و يتفق هذا التصور العرفانى مع بعض نتائج علم النفس، إذ يحدثنا المختصون عن ضروب من الفوبيات المرتبطة بأشكال من المخاوف المكانية كالخوف من الطرقات المفتوحة بوصفه دفاعا ضد الاستعراضية و هو فى حقيقة الأمر خوف من الظهور بين الناس، و مثل الأجورافوبيا بوصفها فوبيا الأماكن الفسيحة و فوبيا الزحام و نحو مخاوف الانحباس فى الأماكن الضيقة الكلوستروفبيا و «مخاوف الاختناق التى غالبا ما تكون ضد أخابيل العودة إلى الرحم [اوتوفينخل ١٩٦٩: ٢٢٠ – ٢٢٤].

و إذا أمعنا النظر فى الطابع الباثولوجى لمخاوف الحصار و الاختناق و الأماكن المنبسطة، تبين لنا أن العرفانية الصوفية عند ابن عربى تؤكد من خلال علم النفس الدينى على أن الطابع

---

1 . exterior extension

2 . personal nature

3 . letre en soi

الخاص بالمكان فى تجربة الغربة كما تتمثل فى المستوى الأدنى يفصح عن نفسه فى وضع ضروب و أشكال من الإسقاط الذاتى.[1]

و تزداد هذه النتيجة قوة فى ضوء ما ذهب إليه ابن عربى فى تحليل بواعث الغربة بمدلولها المكانى، إذ من بواعثها نشدان الخمول، يقول ابن عربى:

إن بعضهم قد يفارق وطنه لما كان فيه من العزة، فإذا رأى أنه قد زاد عزا بالزهد و التوبة، أو لم يكن مذكورا فاشتهر بالتوبة و الخير فأورثه عزا فى قلوب الناس، فوقع عليه الإقبال عليه بالتعظيم، فيفر و يعرف عن وطنه إلى مكان لايعرف فيه [*الفتوحات* ج ۲: ۵۲۷ – ۵۲۹].

و ليس الخمول بوصفه باعثا على هذا الضرب من الغربة، سوى رغبة تعبر عن إرادة التجاوز، فهو إذ يغترب عن المكان الذى اشتهر فيه بالقداسة بحيث أمسكته نظرة الاخر، إنما يترح تخوفا من النظرة المهلكة، و تحقيقا للخمول الذى ارتبط عند الصوفية بسلوك ملامتى غايته نقاوة الباطن و تحاشى الهلكة الروحية، أو قل غايته التعالى و تجاوز الغير، و أن يدفن وجوده الشخصى حتى لايسقط فى الناس و كيما يتفتح وجوده كما تفض البدرة إمكانياتها بالانطمار.

و بصدد غربة العارفين يقول ابن عربى:

و أما غربة العارفين عن أوطانهم فهى مفارقتهم لإمكانهم فإن الممكن وطنه الإمكان فيفارق الممكن وطن إمكانه لهذا الشهود، و لما كان الممكن فى وطنه الذى هوالعدم مع ثبوت عينية، سمع قول الحق له كن، فسارع إلى الوجود، فكان ليرى موجده فاغترب عن وطنه الذى هو العدم، رغبة فى شهود من قال له كن... و من غربة العارفين بالله، غربتهم عن صفاتهم عند وجودهم الحق عين صفاتهم[2]. [*الفتوحات* ج ۲: ۵۲۷–۵۲۹].

---

1 . personal projection

۲ . و فيما يتعلق بالأعيان الثابتة يرى ابن عربى أن المخلوقات لها من حيث ثبوتها فى العلم الإلهى، وجود سابق على وجودها المحسوس، و ألها من هذا الوجه صور أو أحوال فى الذات الإلهية و لهذا يسميها أحيانا ماهيات و أحيانا أخرى هويات، و على هذه الموجودات المعقولة المعدومة فى الوجود الخارجى، يطلق ابن عربى اسم

و لدی هذا الوصید من الغربة العرفانیة ننتقل من الغربة العامة بمعناها المادی المحدود بالمکان إلی غربة أخری ننفتح بها علی العلاقة التضایفیة بین العدم و الوجود و نقع بواسطتها علی دلالة مرموزة للوطن، تتجاوز التکوین الطبوغرافی و الوضع القومی إلی کلیة شاملة یبدو معها الوطن هو العدم بوصفه شرطا جوهریا فی التحقق بالوجود.

و لاتتأتی هذه الغربة العرفانیة إلا من جوانیة الوعی المنعکس و هو یتأمل تولد وجوده من العدم بوصفه وطنه الأصلی، و علی هذا النحو لاتبلغ العرفانیة الصوفیة هذا المستوی من الغربة إلا من خلال شعور وضعی یتأمل إمکانه العرضی باعتباره عدما لایعدو أن یکون کمونا للوجود. و الذی یؤول إلیه السیاق عند ابن عربی، أن الشهود هو الدافع إلی مفارقة الممکن وطن إمکانه فما المقصود بهذا الشهود؟

إنه ضرب من الانکشاف المحیل علی کشف، فالشعور یقشع و یسلخ حتی ینکشف للعارف أنه الحق و الحق وطنه الوجوب الذاتی لا الإمکان، یقول ابن عربی: «... فإن الممکن وطنه الإمکان، فیکشف له أنه الحق، و الحق لیس وطنه الإمکان، فیفارق الممکن وطن إمکانه لهذا الشهود».

و الذی یفهم من عبارة ابن عربی، أن العارف یکشف له أنه أی الحق هو الموجود وجودا وجوبیا من ذاته، أو یکشف له أنه الحق بوصفه أی العارف، مظهرا و تجلیا، أو یکشف له أنه الحق من حیث کونه الوجود الخالص. قد أبی إلا أن یبدی ذاته فی الزمان المتغیر الذی أخذ من حیث الوجود صفة وجوبیة إلا أنها وجوبیة بالغیر لابالذات. و عن هذه الغربة العرفانیة عبر ابن عربی بقوله:

إذا ما بدا الکون الغریب لناظری حننت إلی الأوطان حن الرکائب

الأعیان الثابتة. [ابن عربی *الطذکاری*؛ ابوالعلاء عفیفی «الأعیان الثابتة فی مذهب ابن عربی»؛ *المعلومات فی مذهب المحرکة*: ۲۱٤؛ *فصوص الحکم*؛ *الفتوحات* ج ٤: ۲٦۹ – ۲۷۰].

جاعلا من العدم رمزا على الأوطان، فالكون غريب فى نظره لأنه لم يألفه، ذلك أنه لما بـرز من العدم إلى الوجود ـــ فى ـــ العالم، دهمته موجوديته التى لم يعتدها و من ثم نراه يخلع علـــى الكون صفة الغرابة فهو يحن إلى العدم أو قل إلى عدمه بوصفه وطنه الأصلى، و على هذا النحـو يتحدد موضوع النوستالجيا العرفانية[1] [*فصوص الحكم*؛ Corbin 1969]. فى وضع حنين إلى العود عـلى بدء، أو قل شوق إلى ماكان قبل أن يكون.

و يركب ابن عربى للغربة بنية عرفانية تؤول إلى مستويات و مدارج ذات طـابع تـاريخى زمانى، و ذلك فى قوله:

فأول غربة اغتر بناها وجودا حسيا عن وطننا، غربتنا عن وطن القبضـــة عنـــد الإشـــهاد بالربوبية لله علينا، ثم عمرنا بطون الأمهات فكانت الأرحام وطننا فاغتربنا عنـــها بـــالولادة، فكانت الدنيا وطننا و اتخذنا فيها أوطانا فاغتربنا عنها بحالة تسمى ســـفرا و ســـياحة، إلى أن اغتربنا عنها بالكلية إلى موطن يسمى البرزخ فعمرناه مدة الموت فكان وطننا ثم اغتربنـــا عنـــه بالبعث إلى أرض الساهرة، فمنا من جعلها وطنا أعنى القيامة و منا من لم يجعله وطنا. و يتخـــذ بعد ذلك أحد الموطنين، إما الجنة و إما النار، فلا يخرج بعد ذلك و لايغترب، و هذه هى آخـر الأوطان التى يترلها الإنسان ليس بعدها وطن مع البقاء الأبدى [*الفتوحات* ج ۲: ۵۲۷ـ۵۲۸].

و تؤول الغربة العرفانية فى المدرج الأول إلى تصور للوطن يتجاوز المفهوم المادى إلى تصـور خاص بمذهب ابن عربى فى الأعيان الثابتة، بوصفها وطن الصور الكلية و الماهيات و النمـــاذج القبلية الثابتة العالية على الزمان، و يؤذن مفهوم الغربة و مفهوم الوطن فى المستوى الثانى، بأنـــه يحيل على وضع بيولوجى يتمثل فى الحمل و الولادة، فالرحم وطن و الولادة اغـــتراب ينفـــى الآنية و يجعلها فى وضع اقصاء.

1. gnostic nostalgia

و فی هذه الاستبطان العرفانی[1] نلاحظ أن الولادة إخراج قهری أو قل سلب و انقـــذاف مجدد بعملیات بیولوجیة، و علی هذا یبدو الرحم وطنا موقوتا سرعان ما ینفینـــا بـــلا إرادة أو اختیار منا، و عندئذ نتحقق بحالة مغایرة و نلبس صورا أخری تهیئها الغربة عن الرحم، تلـــک التی بواسطتها نسقط فی العالم.

و فی ضوء هذا الاستبطان ینکشف الاتصال الجنسی بوصفه استیطانا و تغریبا فی آن واحد، و هکذا تبدو الغربة فی مستویاتها المختلفة حرکة بین وطنین متقابلین لاقتضائها ما منه تکـــون و ما إلیه تؤول، و فی هذه المدارج العرفانیة للغربة یسود طابع الضرورة التی ترفع الحریة، و ذلـــک أن الإنسان لا اختیار له فی الاغتراب من الأعیان الثابتة إلی الأرحام إلی العالم، و لا اختیار لـــه فی هذه الأوطان التی ینزلها طورا بعد طور و طبقا عن طبق، مما یعنی أن الأوطان علـــی هـــذا النحو نهائیة محددة، و أن الغربة قدر الإنسان المفروض بضرب من القهر الذی لایقـــاوم، و أن هذه الأطوار و المستویات تبدی نفسها لنا من خلال التحلیل العرفـــانی بوصفـــها حرکـــة فی التاریخ و الزمان تلائم الروح الإسلامیة من حیث تصورها للحرکة باعتبارها ذات طبیعة دوریة مغلقة.

و یخلع ابن عربی علی ما ینعته بالاغتراب عن الحال من قوة النفوذ فیه، دلالـــة تفضـــی إلی عدم الرکون و الوقوف مع الأحوال، لما فی الوقوف معها من وبال و حجاب، و یحـــدد لهـــذا المفهوم معیارا یقاس به صدق المرید فی غربته، یقول ابن عربی:

فعلامة صدق المرید فی غربته عن وطنه حصول مقصوده... فمن یتعلق قلبه بوطنه فی حـــال غربته فما اغترب الغربة المطلوبة» [*الفتوحات* ج ۲: ۵۲۹].

و علی‌هذا النحو لاتکون حالة «النوستالجیا» إیذانا باکتمال عرفانی للغربة إلا إذا تعلقت بما إلیه الاغتراب لا بما منه الاغتراب، و ذلک أن ما إلیه الاغتراب هو مجال العلامة الـــتی تقیـــس الصدق الداخلی فی إطار التحقق الغائی.

---

1. gnostic introspection

و يحدثنا ابن عربي عن نوع آخر من الغربة، و هي الغربة عن الحق التي هي من حقيقة الدهش عن المعرفة، و في تحليل هذا المستوى يقول:

الإمكان موطنه غير موطن الوجوب، بل هما موطنان للواجب و الممكن، و موطن الممكن العدم أولا، فإذا اتصف بالوجود فقد اغترب عن وطنه... و كان في حال سكناه في وطنه مشاهدا للحق فإنه جاره، إذ وصف العدم له أزلا وصف الوجود لله أزلا، فاغترب عن وطنه بالوجود ففارق مجاورة الحق، و لزم الحدوث بهذه الغربة، و الحق غير متصف بهذه الصفة... فاغترب عن الحق بحدوثه، و لما حصل له الوجود الحادث و وقعت المشاركة في الوجود بينه و بين الحق، دهش فإنه رأى ما لايعرفه فإنه عرف نفسه متميزا عن الحق بحال العدم فما فارق هذا الحال بالوجود، أدركه الدهش عن المعرفة الأولى [*الفتوحات* ج ۲: ۵۲۹].

و ينبغي أن نلاحظ أن الكمون و الإمكان و الوجود بالقوة و ثبوتية الأعيان ترادف العدم في السياق العرفاني، و هو بحسبان هذا التصور عدم وجودي، يقول ابن عربي:

... فالشيء هالك في حال اتصافه بالوجود، هالك في حال اتصافه بالهلاك الذي هو العدم، والعدم للممكن ذاتي، و من المحال زوال ما تقتضيه الأمور لذواتها، فمن المحال زوال حكم العدم عن العين الممكنة اتصفت بالوجود أو لم تتصف. [*الفتوحات* ج ۲: ۹۹-۱۰۰].

و هذا الذي يؤكده ابن عربي يجعلنا نميز بين ضربين من العدم، أعني العدم الماهوي و العدم الواقعي، و باغتراب الإنسان عن العدم الماهوي تتولد هذه الدهشة العرفانية، و ربما قيل استئناسا بتصور ابن عربي للعدم، إن الآنية إنما تغترب من عدم إلى عدم، من عدم ماهوي إلى عدم واقعي، على نحو يجعل من هذا العدم غربة و وطنا، فأيان تكون الدهشة، و أيهما أصل في الآخر، الدهش من الوجود أم الدهش من العدم؟

إن الوعي العرفاني لايعاني تدهيش الوجود إياه إلا ويعاين الدهش عن العدم. و على هذا النحو تحيل المواطنة و الاغتراب كلاهما إلى العدم، و على هذا فالدهشة ــ عن ــ العدم متعلقها الماهية الخاصة، أما التدهيش بالوجود فخاص بتحقيق الماهية على هيئة الوجود الفعلي الواقعي، و إذا كان العدم هو ماهية الآنية إن في عينها الثابتة أو في وجودها الواقعي في العالم،

فإن هذا العدم هو مثار الدهشة الوجودية الغامرة، و يؤدن السياق العرفاني بأن الدهش ــ من ــ الوجود، هو الذى يفضى إلى الدهش عن ــ العدم، بحيث ينكص الوعى و يرتد إلى هذا العدم الماهوى بوصفه وطنا جوهريا، و لعل هذا النكوص و هذه الرغبة فى العودة إلى العدم، تحيل على إن العارف إنما يرغب فى أن يظل ماهية خالصة.

و فى ضوء علم النفس الدينى و نتائج التحليل الخاص بظاهرات الوجدان العرفانى يمكن أن نتعرف فى دهشة الاغتراب على بعض الأحوال الشعورية المساوقة التى قد يظهر بعضها على نحو پاثولوجى، هذا إذا ما تناولنا تلك الأحوال من خارج بوصفها علامة على أعراض بدنية، أما إذا تجاوزنا السطح إلى العمق، فسوف نرى أن ما يبدو فى الدهشة العرفانية مرضيا، ليس سوى علامة على موقف متوتر من مواقف الوعى الصوفى، ينشد العارف من خلاله تحقيق مستوى خاص من الوجود الحاضر.

و يبدو هذا الاغتراب من الدهش عن حقيقة المعرفة، أو قل الدهشة المغربة مشروطة بالمباغتة، مما يعنى أن التدهيش المغرب إنما يكون على سبيل الوهلة و الاختطاف الذى لايقاوم، و أنه ــ متى اعتبرنا الطابع التاريخى للآنية ــ لحظة من لحظات الوعى سريعة فى حضورها و فى تفلتها على سواء.

و من شأن هذا الدهش المولد للغربة إنما يغزو الشعور و يفاجئه و يهجم عليه دون احتساب أو توقع، و عندئذ ترفع المفاجأة المألوف و تنفى المكرر و تحطم المعتاد فيعاين الشعور المتدهش غربته الخاصة عن العدم، كأنما يعانيها بديا أو للوهلة الأولى و هكذا نميط الآنية بالدهش، ما يحجبها عن العدم بوصفه ماهية و وطنا.

و عن هذه الغربة المدهشة أو قل الدهشة الغريبة يتحدث ابن عربى فيذكر أنها حال رجلين، «رجل لم يأنس بهذا المقام ولاوصل إليه بطريق استدراج و ترق من حال إلى حال، بل أتاه بغتة، فجاءه ما لم يألفه و لاعهده، فرأى نفسه تضعف عن حمله، فيخاف من عدم عينه فيدهش عن تحصيل تلك المعرفة، و يرجع إلى حسه عاجلا، فيتغرب عن الحق فى تلك الرجعة» و

یذکرابن عربی أنه رأی من أهل هذا المقام «أبا العباس أحمد العصاد المعروف بمصر بالحریری» [*الفتوحات* ج ۲: ۵۲۹].

أما الثانی فهو کما یقول ابن عربی:

ما من معرفة ترد علیه إلا و تدهشه لعظیم مایری مما هو أعلی مما حصل له و أمکن، فیتغرب عن الحق الذی کان بیده، و یحصل من هذه المعرفة حقا یقوم به إلی وقت تجل آخر یعطی فیه معرفة تدهشه، فیتغرب أیضا عن الحق الذی حصل له فی هذه المعرفة دائما أبدا دنیا و آخرة [*الفتوحات* ج ۲: ۵۲۹].

و لایخفی أن ابن عربی فی هذا السیاق یشیر إلی دهش المعرفة، و هو دهش یأخذ طابع الحرکة و التجاوز و التعالی المستمر الذی لاإیذان فیه بفترة أو سکون. و علی هذا النحو تتحول دیمومة الدهش و دیمومة الاغتراب إلی دیمومة المعرفة المرتبطة بالتجلی الوقتی، فالصوفی فی وضع تربص بالتجلیات من حیث هن انکشاف لأنوار غیبیة، لاتشرق إلا علی هیئة لحظة شعوریة، و لاتبدی نفسها للوعی العرفانی إلا کلمح بالبصر متزمن بالحاضر، و مما یفسر الدهشة و الغربة النابعین من المعرفة، و ما فیهما من حرکة لاتنقطع و لاتنی، أن العرفاء من الصوفیة یؤکدون علی أن التجلی بمثابة خلق جدید، و أنه لایتکرر للشعور مرتین؛ و من ثم نری العرف فی هذا الوصید من الاغتراب لایقف مع ما یعطیه الوقت بحیث تفوته تجلیات المعرفة التی تعطی فی کل نفس و وضع خلقا جدیدا فهو مع تجل عرفانی ینقضی بتحصیل تجل آخر أعلی من الأول، و هکذا تتجلی المعرفة وطنا و اغترابا.

و یختم ابن عربی هذا التحلیل العمیق بإیضاح موقف العرفاء الذین حققوا درجة الکمال الروحی، و فی هذا الایضاح ینتقل أو قل یحطم تجربة الغربة بالعودة إلی مفهوم الاستیطان، و لئن آذن هذا التصور بضرب من السکون و الثبات، فقد أفضت المستویات الأخری إلی الحرکة المتراکبة، و لایخفی أن ابن عربی یضع علی هذا النحو معیارا للتقویم و المفاضلة بین درجات الکمال و النقص فی هذه التجربة، و هی مفاضلة یعلی فیها من شأن الثبوت و الاستیطان و السکون برغم اعترافه بأن الآنیة فی وضع سفر و حرکة و اغتراب.

و إذا كان الاغتراب و الدهشة من حيث توجيهما المعرفة و العدم و الوجود، مثارا للقلق المتوهج و الحركة الجياشة، فما بالنا نعدل عن هذا كله إلى اللاغربة؟ أليس من الأولى و نحن في صميم تجربة عرفانية صوفية أساسها الديالكتيك الوحداني، ان نتشبث بخصوبة الوعي القلق و إن أذن بعدم الكمال الروحي؟ يقول ابن عربي في هذا السياق آخذا بفكرة المعيار:

و أما العارفون المكملون فليس عندهم غربة أصلا، و أنهم أعيان ثابتة في أماكنهم لم يبرحوا عن وطنهم، و لما كان الحق مرآة لهم، ظهرت صورهم فيه ظهور الصور في المرآة، فما هي تلك الصور أعيانهم لكونهم يظهرون بحكم شكل المرآة و لاتلك الصور عين المرآة لأن المرآة ما في ذاتها تفصيل ما ظهر منهم، فما اغتربوا و إنما هم أهل شهود في وجود، فأضيف إليهم الوجود من أجل حدوث الاحكام [*الفتوحات* ج ۲: ۵۲۹].

... فمرتبة الغربة ليست من منازل الرجال...، و الأكابر لايرون أنه اغترب شيء عن وطنه بل الواجب واجب و الممكن ممكن و المحال محال، فتعين وطن كل مستوطن.

و الحمد لله رب العالمين

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

منابع

ـ التوحيدي، ابوحيان. *الاشارات الالهيه*. مقدمة المحقق الدكتور عبدالرحمن بدوي.

ـ ابن عربي، محيي الدين. (۱۹۴۸). *مجموع الرسائل*.

ـ ـــــــــــــــ . *الفتوحات المكيه*. بيروت: دار صادر.

ـ ـــــــــــــــ . *فصوص الحكم*.

ـ ـــــــــــــــ . *التذكاري*.

ـ اوتو فينخل، راجع. (۱۹۶۹). *نظرية التحليل النفسي في الاعصاب*. ترجمة: د. صلاح مخيمر و عبده ميخائيل الاغلو.

- Corbin, H. (1969). *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*. trans by Ralph Manherin. London.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی