الرحلة بين النص القرآني والنص الصوفي

سعيد الوكيل

I

نهضت الرحلة ذات المغزى المعرفي إلى العالم الآخر في الأدب العربي على مجموعة من التقاليد، تأسست في النص العربي المركزي (القرآن الكريم) وما ارتبط به من نصوص تفسيرية، واستمرت في النص الصوفي، ووجدت - في نهاية الأمر - الأرض الخصبة التي تحتويها متمثلة في الرواية (كما في **التبر** لإبراهيم الكوني، و**التجليات** لجمال الغيطاني). والملاحظ أن الرحلة - كما تتجلى في القرآن والنصوص المستندة إليه - لم ترتبط تقاليدها بنقطة الوصول بوصفها هدفاً، بل ارتبطت بالهدف المعرفي من الرحلة واستندت إلى مجموعة من الأفعال المحورية هي أفعال الرؤية والتضحية والمعرفة. لهذا كله لا نستطيع أن نصف الرحلة في القرآن بأنها رحلة إلى العالم الآخر بل رحلة إلى العالم اللامرئي حيث تحقق المعرفة.

وإذا كانت الرحلة في النص القرآني ذات أبعاد مكانية وزمانية، كما أن لها أهدافاً معرفية روحية؛ فإنني أركّز على استمرار تقاليد الرحلة - كما تتجلى في النص القرآني ونصوصه التفسيرية - داخل نصوص الرحلة العربية التي تهدف إلى الوصول إلى العالم اللامرئي، سواء أكان ذلك العالم أخروياً أم روحياً كامناً داخل الإنسان، وهذا يتطلب أن تُبحث الفرضية التي انطلقت منها داخل نصوص الرحلة الأخرى التي تجعل من العالم المرئي مسرحاً لأحداثها كما في رحلة ابن جبير وابن بطوطة، وهو ما يحتاج إلى دراسة مستقلة.

أما النصوص التي يمكن أن تخضع للتأمل البحثي في هذا السياق فهي تلك الآيات التي تتناول الإسراء والمعراج، والهجرة النبوية، ورحلة إبراهيم عليه السلام إلى البيت المحرم، ورحلة موسى عليه السلام صوب القبس، وكذلك رحلته مع الخضر، ويلي ذلك تناول نصوص المعراج الصوفي لدى ابن عربي مع التركيز على نص **الإسرا إلى المقام الأسرى**.[١]

وعلى الرغم من أن النص القرآني يتميز بالإجمال في مقابل التفصيل الذي يميز نص المعراج الصوفي، فإن العناصر الأساسية في النص المصدر (المركزي) ظلت متواترة، دائمة الحضور في النص الجديد، متيحة الفرصة لدخول عناصر أخرى لم ترد من قبل.

وهناك أنواع من الرحلة في القرآن تختلف ملامحها ومراحلها وأهدافها. فمن ذلك الرحلة القسرية؛ كرحلة موسى حين هرب إلى مدين بعد أن بطش بخصمه اليهودي،

This content downloaded from 213.181.237.46 on Sat, 23 Aug 2014 06:24:20 UTC
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

وكرحلة آدم عليه السلام إلى الدنيا، ورحلة موسى إلى مصر، وهروبه من فرعون، ورحلة عيسى عليه السلام ومريم إلى مصر؛ وهناك الرحلة التي يخرج صاحبها لإتاحة الفرصة أمام إلحاق العذاب بالكافرين ممن دعاهم ولم يستجيبوا له؛ كرحلتي نوح ولوط عليهما السلام، أما النوع الذي نخصه بالبحث هنا فهو الرحلة التي تقترن بابتلاء من الله وتتوج بالمعرفة؛ وهي الرحلة التي يمكن عدّها – إلى جانب آيات المعراج وأحاديثه – أساساً لمعارج الصوفية؛ لاشتراكهما في الهدف والمراحل والملامح.

II

قبل الولوج إلى التفاصيل المتعلقة بالرحلة في القرآن لا بد من إشارة منهجية تؤكد أن كلامي هنا يستند أساساً إلى النصوص التي تأسست على القرآن من تفاسير وغيرها، فلست أدّعي تقديم فهم خاص للنص نفسه منبتّ الصلة عما ارتبط به من نصوص وتجليات في الثقافة العربية الإسلامية. ويمكن القول إن الرحلة المعرفية في النص القرآني – بحسب فهمنا للمنجز الثقافي التالي للقرآن – لها سمات عدة، ولا يكاد أي من تلك الرحلات يخلو منها على نحو مستتر أو جلي، وتتمثل تلك السمات فيما يأتي:

١- الإعداد الجسدي والروحي للمشاركين في الرحلة. وقد يأخذ ذلك الإعداد صورة الابتلاء، كما يرتبط غالباً بأخذ العهد وتأكيد التسليم المطلق. وسيظهر لنا فيما بعد أن هذا المظهر يجد صداه في نصوص المعراج متمثلاً في تخلص السالك (صاحب الرحلة) من علائقه الأرضية التي يشار إليها بعناصر الجسد الأربعة: الماء والتراب والنار والهواء.

٢- تجلي أفعال الرؤية والتضحية بوصفها المحاور الأساسية لتجربة الرحلة.

٣- حضور عنصر من عناصر الطبيعة الأربعة في العالم القديم، وتحول بعض مظاهر تجربة الرحلة – غالباً – إلى مظهر شعائري ديني .

وهذه المظاهر الجزئية يتوّجها أمران، يتمثلان في الغاية وتجلي الصور والأحداث على نحو عجائبي، وهذا ما سنحاول كشف بعض أبعاده.

إن المرحلة الأساسية التي تسبق الرحلة تتمثل في إعداد صاحبها، وغالباً ما يقترن ذلك الإعداد بالدخول في ابتلاء. ولنبدأ برصد ذلك في قصة إبراهيم، حيث يتمثل إعداده في أن يؤتى رشده: ﴿ولقد آتينا إبراهيم رشده من قبل وكنا به عالمين﴾.[٢] وربما كان الأجدر نسبة الرحلة إلى هاجر لا إلى النبي إبراهيم، فهي التي تتعرض للاختبار الأقسى، بترك إبراهيم إياها معلناً أن ذلك أمر الله، كما أن الرحلة تبدو تنفيذاً لأمر إلهي بحسب بعض الروايات: «ذهب بها وبولدها فسارَ بهما حتى وضعهما حيث مكة اليوم، ويقال إنَّ ولدها كان إذ ذاك رضيعاً. فلما تركهما هناك وولّى ظهره عنهما، قامت إليه هاجر وتعلقت بثيابه وقالت: يا إبراهيم أين تذهب وتدعنا هاهنا، وليس معنا ما يكفينا؟ فلم يجبها، فلما ألحت عليه وهو لا يجيبها، قالت له: آلله أمرك بهذا؟ قال: نعم، قالت: فإذاً لا يضيّعنا».[٣] ويتم إعداد هاجر وابتلاؤها معاً، فقد تعرضت لانتقام سارة، متمثلاً في قطع ثلاثة أجزاء من الجسد (ثقب الأذنين والخفض): «إن سارة غضبت على هاجر، فحلفت لتقطعن ثلاثة أعضاء منها، فأمرها الخليل أن تثقب أذنيها، وأن تخفضَها فتبر قسمَها».[٤]

This content downloaded from 213.181.237.46 on Sat, 23 Aug 2014 06:24:20 UTC
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

أما الابتلاء في قصة موسى فيبدو متمثلاً في الأجل الطويل الذي حدده حموه، وتلا ذلك مباشرة السير بأهله إلى الطور. تقول الآيات الكريمة: ﴿قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَةَ حِجَجٍ فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْراً فَمِنْ عِنْدِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنْ الصَّالِحِينَ. قَالَ ذَلِكَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ أَيَّمَا الأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلا عُدْوَانَ عَلَيَّ وَاللَّهُ عَلَى مَا نَقُولُ وَكِيلٌ. فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارا﴾.(٥) ونلاحظ هنا جدلاً بين موسى وحميه ينتهي إلى نوع من العهد «ذلك بيني وبينك»، ومثله ما حدث في قصة الذبيح: ﴿قال يا أبت افعل ما تؤمر﴾.(٦) أما في رحلة موسى صوب القبس فيؤخذ العهد ﴿إنني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني﴾،(٧) كما تظهر في النص القرآني صيغة تعلن الالتزام المقابل بالعهد وذلك في قوله تعالى: ﴿إنك من الآمنين﴾، وهذه الصيغة الاسمية تبدو مناسبة للعهد: ﴿يَا مُوسَى أَقْبِلْ وَلا تَخَفْ إِنَّكَ مِنْ الآمِنِينَ﴾.(٨) ويندمج العهد بالابتلاء في قصة موسى والخضر؛ فالابتلاء – في هذا السياق – هو الصبر على ما لا تستطيع بصيرة موسى اكتشاف كنهه: ﴿قال له موسى هل أتبعك على أن تعلمني مما علمت رشداً. قال إنك لن تستطيع معي صبرا﴾.(٩)

وقبل الدخول إلى الروايات المتعلقة بالهجرة النبوية تجدر الإشارة إلى أنني لا يشغلني في روايات ابن إسحاق أو غيره – ونحن بصدد تأمل بعض الأحداث المشار إليها في النص القرآني والأحاديث وما يعضدها من نصوص فرعية – درجة حجيتها بقدر ما يشغلني حضورها النصي في الثقافة العربية بدءاً من القرن الثالث الهجري، بل قبل ذلك حين كانت تتداول كتابة وشفاهة أيضاً. في الهجرة النبوية كان تآمر القرشيين ضد صاحب الدعوة ابتلاء حقيقياً، أما الابتلاء الأكثر شدة فكان من نصيب علي بن أبي طالب الذي كان على علم بتفاصيل أمر الهجرة، وكان عليه أن يقوم بدورين يكاد يكون من المحال أن ينهض بهما صبي، لكن خطاب الرسول (ص) إليه يكشف عن نوع خاص من البشر، إذ تربص القوم بالرسول، «فلما كانت عتمة من الليل اجتمعوا على بابه يرصدونه متى نام، فيثبون عليه؛ فلما رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم مكانهم، قال لعلي بن أبي طالب: نم على فراشي وتسجّ ببُردي هذا الحضرمي الأخضر، فنم فيه، فإنه لن يخلص إليك شيء تكرهه منهم، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينام في برده ذلك إذا نام».(١٠)

ويلاحظ في موقف علي اقتران الابتلاء بالافتداء مثلما اقترنا لدى إسماعيل عليه السلام. ويبدو ثبات علي من صموده إلى وقت طويل حتى الصباح ليتيح مجالاً أوسع أمام النبي، واستطاع أن يخدعهم غير هياب، فقد «جعلوا يتطلعون فيرون علياً على الفراش متسجياً ببُرْد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيقولون: والله إن هذا لمحمد نائماً، عليه برده. فلم يبرحوا كذلك حتى أصبحوا فقام علي رضي الله عنه عن الفراش».(١١)

ولقد اتضح من أكثر من خبر أن علياً كان مشاركاً في تدبير الأمر، وأنه كان على علم بكل ما يجري، وما تتطلبه المهام المنوط به إنجازها من مشاق، ويتضح هذا من قول ابن إسحاق: «ولم يعلم فيما بلغني، بخروج رسول الله صلى الله عليه وسلم أحد، حين خرج، إلا علي بن أبي طالب، وأبو بكر الصديق، وآل أبي بكر. أما علي فإن رسول الله صلى الله

This content downloaded from 213.181.237.46 on Sat, 23 Aug 2014 06:24:20 UTC
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

عليه وسلم - فيما بلغني - أخبره بخروجه، وأمره أن يتخلف بعده بمكة، حتى يؤدي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الودائع، التي كانت عنده للناس».(١٢)

المظهر الثاني من مظاهر الرحلة المعرفية في القرآن يتمثل في محورية أفعال الرؤية والتضحية؛ ففي رحلة إبراهيم يربط ابن كثير بين رحلة هاجر وافتداء إسماعيل، حيث يرى أن العنصر الجامع بينهما هو الاختبار. ويلاحظ أن الابتلاء في الهجرة إلى مكة وفي الذبح ابتلاء لأكثر من فرد، ففي الأولى إبراهيم وهاجر وفي المرة التالية إبراهيم وإسماعيل. وتتداخل رحلة إبراهيم وهاجر مع قصة الذبيح إسماعيل، فالبداية تعلن عن سعي إبراهيم إلى الهداية ﴿إني ذاهب إلى ربي سيهدين﴾،(١٣) ثم يبشَّر بالغلام، ثم تكون الرؤيا ويتلوها القبول والفداء. وهنا يكون الدم بديلاً عن الماء كما تتجلى الشعيرة أيضاً في التضحية في عيد الأضحى. وتتمثل متوالية عناصر قصة الذبح فيما يأتي:

١- طلب الهداية.
٢- الدعاء بذرية صالحة.
٣- البشارة.
٤- الرؤيا والابتلاء.
٥- الفداء (الشعيرة)/الدم.(١٤)

ويبدو فعل الرؤية - في رحلة موسى صوب القبس - جوهرياً، حيث يتبدى النور في هيئة النار. والرؤية البصرية هنا تتحول إلى رؤية بصيرة: ﴿فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَاراً قَالَ لأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَاراً لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ. فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ الْوَادِي الأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾.(١٥) ولعل استخدام اللفظ «آنس» يتجاوز معنى الرؤية البصرية إلى معنى يقترب من الإحساس الممتلئ العميق. أما في قصة الخضر فيتبدى الفداء في التضحية بالغلام افتداء لإيمان أبويه الصالحين: ﴿فَانطَلَقَا حَتَّى إِذَا لَقِيَا غُلاماً فَقَتَلَهُ قَالَ أَقَتَلْتَ نَفْساً زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً نُكْرا﴾؛ ﴿وَأَمَّا الْغُلامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَاناً وَكُفْراً. فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْراً مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْما﴾.(١٦)

الملمح الثالث في الرحلة المعرفية في القرآن يتمثل في حضور عنصر من عناصر الطبيعة الأربعة في العالم القديم، وغالباً ما يتحول بعض مظاهر تجربة الرحلة إلى مظهر شعائري ديني . ففي رحلة إبراهيم يبدو الماء جوهرياً، كما أن الفعل الحياتي (البحث عن منقذ) أصبح مظهراً شعائرياً دينياً في الإسلام (السعي بين الصفا والمروة):

> وجعلت أم إسماعيل تُرضع إسماعيل وتشرب من ذلك الماء حتى إذا نفد ما في السقاء عطشت وعطش ابنها . . . انطلقت كراهية أن تنظر إليه فوجدت الصفا أقرب جبل في الأرض يليها، فقامت عليه، ثم استقبلت الوادي تنظر هل ترى أحداً فلم تر أحداً، فهبطت من الصفا حتى إذا بلغت بطن الوادي رفعت طرف درعها ثم سعت سعي الإنسان المجهود، حتى

This content downloaded from 213.181.237.46 on Sat, 23 Aug 2014 06:24:20 UTC
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

جاوزت الوادي، ثم أتت المروة فقامت عليها، ونظرت هل ترى أحداً؟ فلم تر أحداً ففعلت ذلك سبع مرات . . . فلذلك سعى الناس بينهما. فلما أشرفت على المروة . . . إذا هي بالملك عند موضع زمزم، فبحث بعقبه، أو قال بجناحه، حتى ظهر الماء . . . وجعلت تغرف من الماء في سقائها وهو يفور بعدما تغرف.(١٧)

أما افتداء الذبيح بكبش فلا يخلو من عجائبية، كما أنه تحول إلى شعيرة أخرى:

وقوله: ﴿وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾. أي وجعلنا فداء ذبح ولده ما يَسَّرَهُ الله تعالى له من العوض عنه. والمشهور عن الجمهور أنه كبش أبيض أعين أقرن، رآه مربوطاً بسمرة في ثبير. قال الثوري عن عبد الله بن عثمان بن خثيم، عن سعيد بن جبير، عن ابن عبَّاس قال: كبش قد رعى في الجنَّة أربعين خريفاً. وقال سعيد بن جبير: كان يرتع في الجنَّة حتى تشقق عنه ثبير، وكان عليه عِهْنٌ أحمر. وعن ابن عبَّاس: هبط عليه من ثبير كبش أعين، أقرن، له ثغاء، فذبحه، وهو الكبش الذي قرّبه ابن آدم فتقبل منه.(١٨)

ويحضر – في رحلة موسى صوب القبس – عنصر النار، في مقابل عنصر الماء الوارد في قصة إبراهيم، ويقابله الدم في قصة الذبيح. كذلك يحضر الماء والدم بقوة في رحلة موسى والخضر؛ فالسفينة تخرق، والهدف نفسه ليس سوى «مجمع البحرين»، أما العلامة التي تكشف عن مكان العبد الصالح فهي اتخاذ الحوت طريقه في «البحر»: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لا أَبْرَحُ حَتَّى أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُباً، فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنِهِمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَباً﴾؛ ﴿حتى إذا ركبا في السفينة خرقها﴾.(١٩)

أما في الهجرة النبوية فكان حضور عنصر التراب مقترناً بإغشاء البصر والبصيرة كلتيهما، كما جاء دالاً على تحقير البعد الجسدي المادي لدى الكفار، وكاشفاً عن بعض تجليات النبوة:

وخرج عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأخذ حفنة من تراب في يده، ثم قال: أنا أقول ذلك، أنت أحدهم. وأخذ الله تعالى على أبصارهم عنه، فلا يرونه، فجعل ينثر ذلك التراب على رؤوسهم وهو يتلو هؤلاء الآيات من يس: ﴿يس والقرآن الحكيم. إنك لمن المرسلين. على صراط مستقيم. تنزيل العزيز الرحيم﴾ إلى قوله: ﴿فأغشيناهم فهم لا يبصرون﴾، حتى فرغ رسول الله صلى الله عليه وسلم من هؤلاء الآيات، ولم يبق منهم رجل إلا و قد وضع على رأسه تراباً، ثم انصرف إلى حيث أراد أن يذهب.(٢٠)

This content downloaded from 213.181.237.46 on Sat, 23 Aug 2014 06:24:20 UTC
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

III

بعد أن انتهينا من رسم تصور عام لأهم ملامح القصة المعرفية في القرآن، نثني بمحاولة الكشف عن غاية الرحلة في النص القرآني والنص الصوفي . ولنبدأ برحلة إبراهيم، ونتساءل: هل كانت الهجرة إلى الأرض المباركة (مكة) رحلة إلى الله أم كانت انتقاماً نفذته سارة في هاجر؟ الواضح أن الهجرة – بحسب النص القرآني – لم تكن هجرة اضطرارية، بل كانت ذات بعد معرفي جليّ: ﴿فآمن له لوط وقال إني مهاجر إلى ربي إنه هو العزيز الحكيم﴾.(٢١) وفي رحلة موسى لا نعرف الهدف بوضوح لكن التجلي يكشف عن الغاية على نحو ما. وتتضح في رحلة موسى والخضر غايتها المعرفية – بحسب ما يرويه ابن كثير – من حديث للرسول رواه أبيّ بن كعب؛ إذ يقول: «إن موسى قام خطيباً في بنى إسرائيل فسئل أي الناس أعلم؟ فقال: أنا. فعتب الله عليه إذ لم يرد العلم إليه، فأوحى إليه: إن لي عبداً بمجمع البحرين هو أعلم منك. قال موسى: يا رب فكيف لي به؟ قال: تأخذ معك حوتاً فتجعله في مكتل فحيثما فقدت الحوت فهو ثمَّ».(٢٢)

أما في الهجرة النبوية فقد كان النبي ينتظر الإذن الإلهي له بالهجرة إذ لم تكن تلك الهجرة نجاة وحسب من كيد الكافرين، بل كانت رحلة إلى الله، وتحققت منها غايات تتجاوز اللحاق بالمؤمنين لتصبح لحظة مفصلية مؤثرة في الدلالة النهائية للدين كله، ولهذا ترقب الرسول أن يؤذن له بهذه الهجرة، ولم يكن له أن يقرر من يصحبه فيها بل لعله كان يأمل أن يؤذن له بصحبة الصديق، «وكان أبو بكر كثيراً ما يستأذن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الهجرة، فيقول له رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تعجل لعل الله يجعل لك صاحبا».(٢٣) هذا الموقف من الهجرة تبناه المتصوفة من زاوية الرحيل إلى غير الديار لتحقيق مقاصد أسمى، لكنهم تجاوزوا لفظ «الهجرة» ليستخدموا لفظ «الغربة». ولقد أدى استغراق المتصوفة بعيداً عن واقع الناس إلى الإيغال في مفهوم الغربة، وتقديم تعريفات أنطولوجية بالغة الرهافة. والغربة عند المتصوفة تفترض شيئين: المفارقة، والرغبة في تحقيق غاية. فالغزالي – ومثله ابن عربي مع اختلاف يسير في الصياغة – يقسم الغربة إلى ثلاثة: «والغربة ثلاثة: غربة عن الأوطان من حقيقة القصد، وغربة عن الأحوال من حقيقة التفرد بالأحوال، وغربة عن الحق من حقيقة الدَّهَش عن المعرفة».(٢٤)

إن النوع الأول من الغربة – وهو الغربة عن الأوطان – يصدر عن حقيقة أن قِبلة الصوفي هي الحق، لذا فإنه يبحث عن الموضع الذي يتيسر فيه لقاؤه بربه، حتى يجده: «واعلم أن هذا الأمر ليس باختيار العبد، وإنما صاحب هذا الأمر يطلب وجود قلبه مع ربه في حاله، فإذا لم يجده في موضع يقول: ربما أن الله تعالى لم يقدّر أن يظهر إلى قلبي في هذا الموضع، فيرحل عنه».(٢٥)

أما الغاية من المعراج النبوي – فيما يرى ابن عربي – فإنها تشريعية وتكريمية.(٢٦) يظهر التشريع في «أن هذا المعراج لا سبيل للولي إليه البتة؛ ألا ترى النبي – صلى الله عليه وسلم – في هذا المعراج قد فرضت عليه وعلى أمته خمسون صلاة، فهو معراج تشريع، وليس للولي ذلك».(٢٧) أما التكريم فيظهر في العناية الخاصة بالنبي، وهي المتمثلة في فراغ الله له خاصة، فقد سمع النبي في المعراج صوت أبي بكر يخبره بأن الله يصلي، وأن عليه

This content downloaded from 213.181.237.46 on Sat, 23 Aug 2014 06:24:20 UTC
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

أن ينتظر، لأن الله «يريد بذلك العناية بمحمد – صلى الله عليه وسلم – حيث يقيمه في مقام التفرغ، فهو تنبيه على العناية به»، كما يتجلى التكريم في خطاب الحق له، والدنو والعلو على مقام المقربين من أمثال جبريل عليه السلام.[٢٨] يضاف إلى هذا أن الحق تجلى له في الصورة التي يعلمها عنه، لا في صورة غيرها، تأنيساً له: «فلما أدناه تدلى إليه ﴿فأوحى إلى عبده ما أوحى. ما كذب الفؤاد ما رأى﴾ العين، أي تجلى له في صورة علمه به، فلذلك أنس بمشاهدة من علمه، فكان شهود تأنيس في ذلك المقام».[٢٩] وإننا لنجد بالإضافة إلى التكريم والتشريع في نصوص المعراج ترغيباً وترهيباً فيما تقدم من أمثولات، وكذلك تدليلاً على صدق نبوة محمد وحجة له على رسالته.

ويرى ابن عربي أن المعراج النبوي كان انتقالاً فعلياً، وليس انتقالاً روحياً فقط. ونرى هذا حين يؤكد أن الله معنا أينما كنا، فهو ينقل العبد من مكان إلى آخر لا ليراه بل ليريه من آياته، أو ليريه ما خُص به المكان من الآيات الدالة عليه تعالى، ويستشهد بأول سورة الإسراء على هذا. ويختلف هذا عنده عن نقل العبد في أحواله ليريه أيضاً من آياته. وهنا يشير ابن عربي إشارة بالغة الرهافة، وهي أن النبي لم يتم الإسراء به إلى الله لأنه – تعالى – لا يحويه مكان، ونسبة الأمكنة إليه واحدة، فقد وسعه قلب عبده المؤمن، فكيف يُسرى به إليه وهو عنده ومعه أينما كان؟[٣٠] ولعلنا في هذه الإشارة البليغة نستشرف البعد المعرفي في المعراج من وجهة نظر ابن عربي. وليست المعرفة المحصلة من المعراج معرفة منبتة الصلة عن الكتاب والسنة، وإنما هي معرفة تأويلية لهما؛ فإنه «إذا رقيت الأولياء في معارج الهمم، فغاية وصولها إلى الأسماء الإلهية، فإن الأسماء الإلهية تطلبها، فإذا وصلت إليها في معارجها أفاضت عليها من العلوم وأنوارها على قدر الاستعداد الذي جاءت به، فلا تقبل منها إلا على قدر استعدادها، ولا تفتقر في ذلك إلى ملك ولا رسول، فإنها ليست علوم تشريع، وإنما هي أنوار فهوم فيما أتى به هذا الرسول».[٣١]

ويتأول ابن عربي الآية الكريمة ﴿وهو الذي مدّ الأرض وجعل فيها رواسي وأنهاراً ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين يُغشي الليل النهار إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾[٣٢] تأولاً بارعاً؛ حيث يرى الإنسان من جملة الثمرات يشْبهها في تولدها ونمائها وهرِمها وموتها، فيتساءل عما يعطى هذه الثمرة – الإنسان – شفعيتها، ليكوّن معها زوجاً. من هذا التساؤل يصل إلى أن الثمرة الأخرى هي العالم نفسه: «فعلمنا أن الثمرة الواحدة العالم الأكبر المحيط، والثمرة الأخرى الإنسان الذي هو العالم الأصغر».[٣٣] من هذا الفهم تكون معرفة أحد العالمين مفتاحاً لمعرفة الآخر، بل لمعرفة الله. ومن ثم يأتي المعراج لتتم المعرفة من خلال التخلص من العلائق الأرضية التي تمثل حجاباً على معرفة الذات الإنسانية، ثم يتم التدرج في معرفة العالم، ثم العودة من جديد بعد أن تغير شيء عميق في السالك:

> فإياكم أن تظنوا اتصالي بحضرة «أوحى»، اتصال إنيّة ﴿إن هو إلا وحى يوحى﴾، وبرهاني على ذلك، تعريفي لكم فيما تقدم حتى الآن أني سالك، وأني ماقبلت منه تبليغ القسط، إلا على الشرط المتقدم والربط، فلا تنسبوني إلى الاتحاد الفرد، فإنه السيد وأنا العبد، وإنما هي رموز وأسرار،

This content downloaded from 213.181.237.46 on Sat, 23 Aug 2014 06:24:20 UTC
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

لا تلحقها الخواطر والأفكار؛ إن هي إلا مواهب من الجبار، جلت أن تنال إلا ذوقاً، ولا تصل إلا لمن هام فيها مثلي عشقاً وشوقاً.(٣٤)

IV

أهم ما يوضح الطبيعة الخاصة للرحلة المعرفية في القرآن هو التجلي العجائبي للصور والأحداث، وهذا الملمح يلقي بظلاله على كل تلك الرحلات ويحتاج إلى وقفة خاصة تكشف عن جوانبه، إذ سيظل صداه يتردد في نصوص المعراج الصوفية على نحو لا يمكن إغفاله. ونستطيع أن نعرف العجائبي بمقارنته بالعجيب والغريب، فالعجائبي من وجهة نظر بعض الباحثين جنس يحمل المتلقي على التردد - إذ يواجه أحداثاً «فوق-طبيعية» - بين تفسيرها تفسيراً طبيعياً أو تفسيراً «فوق-طبيعي».(٣٥) لا يدوم العجائبي إلا زمن تردد: تردد مشترك بين القارئ والشخصية، اللذين لابد أن يقررا ما إذا كان الذي سيدركانه راجعاً إلى «الواقع» كما هو موجود في نظر الرأي العام، أم لا. في نهاية النص يتخذ القارئ - وربما إحدى الشخصيات أيضاً - قراراً فيختار هذا الحل أو ذاك، ومن هنا بالذات يخرج من العجائبي. فإذا قرر أن قوانين الواقع تظل غير ممسوسة وتسمح بتفسير الظواهر الموصوفة، قلنا إن الأثر ينتمي إلى جنس آخر ألا وهو الغريب. أما إذا قرر أنه ينبغي قبول قوانين جديدة للطبيعة يمكن أن تكون الطبيعة مفسرَّة من خلالها، فإننا ندخل عندئذ في جنس العجيب.(٣٦)

إن تحديد العجائبي يستند إلى تعريف العجيب والغريب بالضرورة، وموقف المتلقي عند تلقيه النص، فالأحداث فوق-الطبيعية يمكنها أن تأخذ تفسيراً عقلانياً، وعندئذ نمر من العجائبي إلى الغريب: وإما أنه يقبل وجودها على ما هي عليه، ووقتئذ نكون في العجيب.(٣٧) فالعجائبي ينهض - أساساً - على تردد للقارئ المتوحد بالشخصية الرئيسة أمام طبيعة حدث غريب. ويتم حسم هذا التردد إما بافتراض أن الواقعة تنتمي إلى الواقع، أو أنها ثمرة للخيال أو نتيجة للوهم؛ وبعبارة أخرى، يتم الحسم بتقرير ما إذا كانت الواقعة تكون أو لا تكون.(٣٨)

إن لنا أن نتساءل: هل ينتمي نص ابن عربي إلى الغريب فيكون واقعياً متسماً بغرابته، دون خروج عن القوانين الاستثنائية للواقع، أم إلى العجيب فيكون منتمياً لعالم آخر مختلف كلياً عن الواقع؛ أي يكون متخيلاً تماماً أو فوق-طبيعي، أم إلى العجائبي فيكون مشحوناً بالتردد بين الانتماء إلى أحد العالمين السابقين؟ إن التصريح الوحيد بالانتماء إلى الواقع لا يأتي إلا في نهاية النص كما في معراج **الإسرا**، ولكن هذا لا ينفي التردد الذي قد نحياه. إن ما قد يبعد نصوص المعراج عن العجائبي أن الشخصية نفسها (السالك) لا تتردد أبداً في تصديق ما تراه، بل هناك يقين مطلق في صدق ما يحدث، لكن هذا لا ينفي التردد لدى القارئ. ولعل انتساب الرحلة في القرآن إلى النص المقدس يجعل تصنيفها بحسب تودوروف ضمن العجائبي أمراً لا يحسمه سوى المتلقي نفسه بحسب موقعه الإيماني، وهو الأمر نفسه الذي ينطبق على النصوص الصوفية، وهو ما يحتاج إلى دراسة لتأمل طبيعة الخطاب في كلا النصين.

This content downloaded from 213.181.237.46 on Sat, 23 Aug 2014 06:24:20 UTC
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

تبدو الصورة العجائبية في رحلة موسى صوب القبس مدهشة للغاية، حيث يشير ابن كثير إلى تزايد اضطرام النار المتأججة في الشجرة وتزايد اخضرار الشجرة كذلك: «قال غير واحد من المفسرين من السلف والخلف: لمّا قصد موسى إلى تلك النار التي رآها فانتهى إليها؛ وجدها تأجج في شجرة خضراء من العوسج، وكل ما لتلك النار في اضطرام وكل ما لخضرة تلك الشجرة في ازدياد، فوقف متعجباً».(٣٩) كما تتعدد الصور العجائبية التي عُدّت معجزات لموسى في مواجهة خصومه، وهي تسع آيات، من بينها آيتان ظهر تفصيلهما في موقف التوجه نحو القبس؛ وهما إلقاء العصا لتتحول إلى حية تسعى ثم ارتدادها إلى صورتها الأولى، وإدخال يده في جيبه فإذا هي تتلألأ كالقمر بياضاً من غير سوء.(٤٠) ويبدو الملمح العجائبي - في رحلة موسى والخضر - في اضطراب الحوت وانطلاقه في البحر للإشارة إلى موضع ظهور العبد الصالح، وهنا تستخدم كلمة «عجباً» لوصف ذلك الأمر، فقد أُمر بأن يأخذ «نوناً ميتاً حيث ينفخ فيه الروح»، «ولم يجد موسى النصب حتى جاوز المكان الذي أمره الله به، فقال له فتاه: ﴿أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَمَا أَنسانِيهُ إِلاَّ الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَباً﴾. قال: فكان للحوت سرباً. ولموسى ولفتاه عجباً. فقال له موسى: ﴿ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ فَارْتَدَّا عَلَى آثَارِهِمَا قَصَصاً﴾».(٤١)

ويتجلى المظهر العجائبي في الهجرة في مواضع مختلفة، لعل أوضحها حضور الكائنات غير المادية، وفي مقدمتها حضور جبريل إلى الرسول محذراً إياه؛ فبعد أن أجمع القوم أمرهم على قتله «أتى جبريل عليه السلام رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: لا تَبِتْ هذه الليلة على فراشك الذي كنت تبيت عليه»،(٤٢) وكذلك شارك إبليس كفار مكة في الكيد للنبي، حين اتعدوا أن يدخلوا في دار الندوة «فاعترضهم إبليس في هيئة شيخ جليل، عليه بَتّ له، فوقف على باب الدار، فلما رأوه واقفاً على بابها، قالوا: من الشيخ؟ قال: شيخ من أهل نجد سمع بالذي اتّعدتم له، فحضر معكم ليسمع ما تقولون، وعسى أن لا يُعدمكم منه رأياً ونصحاً، قالوا: أجل، فادخل، فدخل معهم».(٤٣) بل ينسب إلى أسماء بنت أبي بكر أنها ذكرت أن جنياً تغنى بهجرة الرسول وأخبر عن وجهته:

> فمكثنا ثلاث ليال، وما ندرى أين وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم، حتى أقبل رجل من الجن من أسفل مكة، يتغنى بأبيات من شعر غناء العرب، وإن الناس ليتبعونه، يسمعون صوته وما يرونه، حتى خرج من أعلى مكة وهو يقول:
>
> جزى الله ربُّ الناس خير جزائه ... رفيقين حلا خيمتي أم معبدِ
> همـا نـزلا بالـبر ثـم ترَوَّحـا ... فأفلح من أمسى رفيق محمد(٤٤)

تستحق العجائبية في نصوص المعراج النبوي والصوفي وقفة أكثر تفصيلاً لما لحضورها من كثافة. ويلاحظ أن بعض من تناولوا بالدرس موضوع المعراج من المسلمين القدامى من أمثال فخر الدين الرازي(٤٥) في تفسيره قد سعوا إلى إدراج المعراج النبوي ضمن الغريب بتقديم الأدلة المتعددة على عروج النبي جسداً وروحاً. أما نص المعراج عند ابن عربي -

This content downloaded from 213.181.237.46 on Sat, 23 Aug 2014 06:24:20 UTC
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

ونخص هنا **الإسرا إلى المقام الأسرى** – فيقدم نفسه بوصفه منتمياً إلى «العجائبي–العجيب» الذي يندرج ضمن النصوص التي «تقدم نفسها بصفتها عجائبية وتنتهي بقبول لفوق الطبيعي. إنها – هنا – القصص الأقرب إلى العجائبي الخالص. إذن فالحد بين الاثنين يصبح غير مؤكد؛ بيد أن حضور تفاصيل معينة أو غيابها يتيح دائماً حسم ذلك».(٤٦)

إن ربط نص المعراج بالأدب العجائبي يستند إلى وشائج عميقة بين مميزات العالم كما يقدمانها. فالدلالة الكامنة وراء وجود ما هو فوق–طبيعي في كليهما تكشف عن وجود جذر عميق يجمعهما. إننا نجد أول مميزات العالم العجائبي – كما يتجلى عند تودوروف ونراه في نصوص المعراج – متمثلاً في الحتمية الشاملة، أي كسر سلاسل السببية، وتدخل سببية معزولة غير موصولة بالعالم من وجهة نظر المؤمنين بقوانين الواقع، أو بعبارة أخرى إنها علة مطلقة. أما المميز الثاني فيتمثل في انعدام الفاصل بين الفيزيقي والعقلي، وبين الشيء والكلمة، فيكون العبور بين الفكر والإدراك يسيراً، فتغدو الفكرة إحساساً، والإحساس فكرة. وهذه الميزة تجعل العالم دالاً، أو لنقل مع تودوروف إنه يصبح ذا «دلالة شمولية». والمميز الثالث هو انمحاء الفاصل بين الذات والموضوع؛ فالمخطط العقلاني يقدم لنا الكائن البشري بوصفه ذاتاً منخرطة في علاقة مع آخرين أو مع أشياء تبقى بالنسبة إليه خارجية، ولها وضع الموضوع. أما الأدب العجائبي فيخلخل هذا التفريق الوعر. أما المميز الرابع فهو خصوصية إيقاع الزمان وإحداثيات المكان، مما يسمح بتسرب العالم المادي والعالم الروحي أحدهما إلى الآخر.(٤٧) هذه المميزات الأربعة تندرج عند تودوروف ضمن الشبكة الأولى من شبكتي الموضوعات في العجائبي، وهي شبكة «موضوعات الأنا» المتصلة بعلاقة الذات بالعالم، أما الشبكة الأخرى فهي شبكة «موضوعات الأنت» المتصلة بالجنس.(٤٨)

ومما يقرب معارج ابن عربي من العجائبي طبيعة السارد، فهو في كل ما أشرنا إليه سارد/شخصية، أي أنه يروي ما يحدث له هو نفسه، فيما عدا ما نراه في كيمياء السعادة حيث يكون السرد عن غائب، ولهذا يكون الأكثر بعداً عن العجائبي. فالسارد المجسد «يلائم العجائبي، لأنه ييسر التماهي الضروري فيما بين القارئ والشخصيات . . . فإما أن ينتمي الخطاب إلى السارد، فيكون مجانباً لاختبار الحقيقة، وإما أن ينتمي إلى الشخصية، فينبغي له أن يخضع للاختبار».(٤٩) ولا يقدح فيما نذهب إليه أن السارد في **الإسرا** يحكى عن «السالك»؛ إذ نجد في داخل النص مؤشرات نصية بالغة الوضوح تؤكد توحد السارد بالسالك، وإن وجود أحداث فوق طبيعية يرويها سارد طبيعي – أو يوهم أنه طبيعي – كاف تماماً عند تودوروف لترشيح ظهور العجائبي.

إذا تتبعنا نصوص المعراج سنجد كل موضوعات الأنا كما تتجلى في الأدب العجائبي، ولكننا الآن في كلامنا عن العجيب نتجاوز المعنى الاصطلاحي كما هو عند تودوروف، لنستخدمه بالمعنى اللغوي الذي يتماس مع المعنى الاصطلاحي مشيراً إلى أن «العجيب يسع المعجزات والخوارق وكل ما هو نادر وغير مألوف ويولد الاندهاش والانبهار ويختلق الحيرة أمام ما يحدث أمام الكائن البشري بسبب عجزه عن فهم ما يقع في حيزه من آيات وعجائب».(٥٠)

This content downloaded from 213.181.237.46 on Sat, 23 Aug 2014 06:24:20 UTC
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

وتتجلى الحتمية الشاملة التي تسم العجائبي فيما يمتلك الإنسان الكامل من قدرة؛ فالسالك يتعالى بوصفه الإنسان الكامل ويصبح مركز الكون، وإن الحق ليصفه بكلمات تجعله يكاد يتماس مع المطلق؛ فهو بالنسبة إلى الحق مرآته ومجلى صفاته ومفصل أسمائه وفاطر سمائه، وهو رداؤه وأرضه وسماؤه وعرشه وكبرياؤه، وهو سر الماء وسر نجوم السماء وحياة روح الحياة وباعث الأموات ولولاه ما كانت كل المتقابلات في الكون، ولولاه ما وجد الحق ولا عبد ولا علم. أما الأوصاف الأخيرة التي يتصف بها السالك فلا نكاد نميز منها السيد والعبد: «أنت كميائي، وأنت سيميائي، أنت إكسير القلوب، وحياض رياض الغيوب، بك تنقلب الأعيان، أيها الإنسان. أنت الذي أردت، وأنت الذي اعتقدت: ربك منك إليك، ومعبودك بين عينيك، ومعارفك مردودة عليك، ما عرفت سواك، ولا ناجيت إلا إياك».[٥١]

يأخذ المميز الثاني للعالم العجائبي – وهو انعدام الفاصل بين الفيزيقي والعقلي – صوراً متعددة. فأرواح العارفين تصبح طيوراً تأخذ السمات الإنسانية، وتقف على شجرة تختلف جذرياً عن شجر العالم، والسالك نفسه يتحول إلى مثل هذا الكيان الخاص. ومن مظاهر تداخل المادي بالمعنوي تجسيد الصور الخيالية والقرآن وآياته. ومن الطريف أن نجد أن المرشد للسالك في معراج **الإسرا إلى المقام الأسرى** هو فتى روحاني الذات رباني الصفات إلَّيُّ الالتفات. ويتبين لنا بعد قليل أنه القرآن ذاته والسبع المثاني. ويدور بين السالك وهذا الروح حوار طويل ينتهي بأن يدله على الطريق، طريق الروح الكلي.[٥٢] وليس تجسيد الآيات غريباً على التراث السابق على ابن عربي، ففي المعراج كما يُقدَّم في الطبري نجد ثلاثة أنهار: «أولها رحمة الله وثانيها نعمة الله والثالث سقاهم ربهم شراباً طهوراً».[٥٣]

كما يُظهر انمحاء المسافة بين الفيزيقي والروحي ابتناء يوسف عليه السلام بالزهرة. ولايكتفي بهذا وإنما نرى صورة بديعة للعروسين؛ فالزهرة سيدة البنات ومنيرة الظلمات التي سحرت بابل ورمتهم بنابل، أما يوسف فقد «أبصرته اللواهيت، فحرقت النواسيت، ورامت الخروج إليه عشقاً، وانقادت له ملكاً ورقاً، فصرف وجهه وأعرض، وقد أمرض وما مرض، وإلى طلب الزيادة تعرض، وسحر الأذهان، وعطل الأديان، وكان سيف نقمة على كل عدو بعيد أو دان، وسبب نعمة على كل محب قرب أو بان. سجدت إليه زهر الكواكب».[٥٤] أما انمحاء المسافة بين الفيزيقي والروحي فيتمثل بحق في التأمل الخاص برؤية موسى لله تعالى. إن السالك يقول لموسى:

> إن الله اصطفاك على الناس برسالته وبكلامه، وأنت سألت الرؤية ورسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إن أحدكم لا يرى ربه حتى يموت. فقال: وكذلك كان لما سألته الرؤية أجابني، فخررت صعقاً، فرأيته تعالى في صعقتي. قلت: موتاً. قال: موتاً. قلت: فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم شك في أمرك إذ وجدك في يوم البعث، فلا يدرى أجوزيت بصعقة الطور فلم تصعق في نفخة الصعق، فإن نفخة الصعق ما تعم. فقال: صدقت، كذلك كان جازاني الله بصعقة الطور، فما رأيته تعالى حتى مت، ثم أفقت فعلمت من رأيت، ولذلك قلت تبت إليك، فإني ما رجعت إلا

This content downloaded from 213.181.237.46 on Sat, 23 Aug 2014 06:24:20 UTC
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

إليه . . . قلت: فبماذا اختصصت به دون غيرك؟ قال: كنت أراه وما كنت أعلم أنه هو، فلما اختلف عليّ الموطن ورأيته؛ علمت من رأيت، فلما أفقت ما انحجبت واستصحبتنى رؤيته إلى أبد الأبد.(٥٥)

هنا يتداخل العالم المادي الواقعي بالغيبي، ويتم تجاوز حاسة الإبصار لحدودها، ورؤية الله في كل الأشياء.

أما المميز الرابع للعالم العجائبي ضمن موضوعات الأنا وهو خصوصية الزمان والمكان، فنراه في ديمومية الخلق ونسبية زمن العالم، كما أن الخلق لا يتوقف، فما حياتنا إلا حلقة في سلسلة متصلة من الحيوات. فآدم الأخير هذا يعني بدء دورة جديدة للعالم، ولا تحسبن أن آدم الذي نعرفه هو آدم الوحيد وليس ثم آدم سواه، فكم من آدم في الدورات المتعاقبة للعالم، بل إن البدايات والنهايات تلتقي، ويتبدى هذا في تزامن آدم ومحمد: «﴿ولقد رآه نزلة أخرى﴾ وآدم بين الطين والماء مسوى ﴿عند سدرة المنتهى﴾، حيث يجتمع البداية والانتهاء، الأزل والوقت والأبد سواء، ﴿عندها جنة المأوى﴾، مستقر الواصلين الأحيا».(٥٦) وإذا كنا لا نكاد نلتفت إلى اجتماع الأنبياء كلهم مرة واحدة، فمرجع ذلك اعتيادنا عليه مع نصوص المعراج النبوي، فهناك تجاوز في حدود الزمان يتمثل في حضور الأنبياء المتباعدين في أزمان وجودهم إلى لحظة آنية مشتركة بلا ماض أو مستقبل. وهذا لا يخرج عما هو في المعراج النبوي بالطبع.

أما موضوعات الأنت فتجد صوراً متعددة لها في مختلف كتابات ابن عربي، ولعل الملاحظة الجوهرية الأولى عليها أنها تأخذ بعداً كونياً شاملاً. وليس هذا غريباً، فالليبيدو عنده يشمل مختلف العلاقات متلبساً بطبيعة ما هو عجيب، نظراً لمفارقته لمقولتي الزمان والمكان، فالأمر يتصل بالعلاقة بين العبد والرب، والمقدمات العقلية بنتائجها، وغير ذلك من العلاقات المفارقة. ونستطيع أن نختزل تجليات الليبيدو عنده في مقولة بنائية واحدة هي التثليث، إذ إن النكاح عنده مقولة شاملة تعنى ازدواج شيئين لإنتاج ثالث، أو وجود فاعل ومنفعل لإيجاد ثالث عنهما. فالنكاح في العالم المادي اتصال بين ذكر وأنثى لإنتاج الذرية. والنكاح في العالم الروحي توجه إلهي صوب الطبيعة لخلق الصور. أما في العالم العقلي فهو علاقة بين مقدمتين لإنتاج نتيجة. ويمكن ربط الليبيدو بالمعراج إذا تمثلنا ديمومة تبادل الحب بين الحق والخلق، فالحق «دائم الظهور في صور الخلق، يدفعه إلى ذلك الحب الكامن فيه نحو ذلك الظهور. والخلق دائم الفناء يدفعه إلى ذلك الحب الكامن فيه نحو التحلل من الصور والرجوع إلى الأصل».(٥٧) بل إن الالتذاذ الناجم عن الوصال بالنكاح إنما هو التذاذ بوصال الحق لدى العارفين، فليس ثم غيره على الحقيقة:

ولما أحب الرجل المرأة؛ طلب الوصلة أي غاية الوصلة التي تكون في المحبة، فلم يكن في صورة النشأة العنصرية أعظم وصلة من النكاح، ولهذا تعم الشهوة أجزاءه كلها، ولذلك أمر بالاغتسال منه، فعمت الطهارة كما عم

This content downloaded from 213.181.237.46 on Sat, 23 Aug 2014 06:24:20 UTC
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

الفناء فيها [أي في النشأة العنصرية] عند حصول الشهوة. فإن الحق غيور على عبده أن يعتقد أنه يلتذ بغيره، فطهره بالغسل، ليرجع بالنظر إليه فيمن فني فيه، إذ لا يكون إلا ذلك.(٥٨)

إنه إذن سريان شامل لليبيدو في جسد الكون، وإننا لنجد مظاهر متنوعة لهذا في نصوص المعراج، أولها علاقات النكاح بين المبدعات، فنرى مثلاً السالك – الذي يوازي الإنسان الكامل – ينكح الدرة البيضاء التي تشير إلى النفس الكلية: «أنكحتك درة بيضاء، فردانية عذراء، لم يطمثها إنس ولا جان، ولا أذهان ولا عيان، ولا شاهدها علم ولاعيان، ولا انتقلت قط من سر الإحسان، لا كيف ولا أين، ولا رسم ولا عين، اسمها في غيب الأحد، نعمى الخلد ورحمى الأبد، فادخل بخير عروس قبة التقديس، فهذه البكر الصهباء، واللجة العمياء، خذها من غير مهر عملي، ولا أجر نبوي».(٥٩) أما سريان الليبيدو في كل كيان العالم فإنه يظهر في علاقة الليل بالنهار، فحين وصل السالك إلى السماء الرابعة: «رأى في هذه السماء غشيان الليل النهار، والنهار الليل، وكيف يكون كل واحد منهما لصاحبه ذكراً وقتاً وأنثى وقتاً، وسر النكاح والالتحام بينهما، وما يتولد فيهما من المولدات بالليل والنهار، والفرق بين أولاد الليل وأولاد النهار؛ فكل واحد منهما أب لما يولد في نقيضه، وأم لما يولد فيه».(٦٠) وهو كما نرى يحرر النص من المجاز ويتناوله حرفياً، وبهذا يدخله إلى منطقة العجيب.

وتتعدد مصادر الكتابة العجيبة لدى المتصوفة، فهي لا تعتمد على العقل وحده – وهو ممثل الثقافة الذكورية الطاغية في التراث العربي – بل إنها لتمتح من قوى إدراكية أخرى أهمها قوة الكشف المسماة بالقلب. وهذا الخروج على الثقافة السائدة هو ما أدى بابن عربي في كثير من أعماله(٦١) إلى الدفاع عن هذه الكتابة العجيبة وتقديم مسوغات وجودها والتحذير من المصادرة عليها، بل إن التردد بين تصديق العجيب وإنكاره هو بالضبط ما يطلب منا ابن عربي ألا نتجاوزه إلى الإنكار المطلق، فيدعونا إلى التوقف وعدم المسارعة بذلك.

V

يمكننا القول إن الوحدات السردية المندرجة ضمن العجيب، لا تعطي لنصوص المعراج هيكلها البنائي، ولكنها تعطيها خصوصية خطابها، أو لنقل أدبيتها المتميزة، بل تحدد ماهية التواصل مع النص. ولكن خصوصية الخطاب من ناحية أخرى ترتبط ارتباطاً وثيقاً ببناء النص، وهو ما نحتاج إلى تبينه اعتماداً على منجزات علم السرد الذي مر بتحولات في غاية الأهمية والوعورة. ومما يفتح الأبواب على مصراعيها للفهم ما نجده لدى ابن عربي نفسه من وعي بنائي يتمثل فيما يقدمه لنا من تصور للمعراج النبوي من ناحية، وتصور بنائي للمراحل النظرية للمعراج الصوفي من ناحية أخرى. يقدم ابن عربي تصوراً للمعراج النبوي أفاده من التراث الديني وخاصة الأحاديث النبوية الخاصة بالمعراج. وإذا كان المعراج النبوي يكتفي بعرض الأحداث دون تأويلها فإن ابن عربي يحاول في قراءته لها أن يؤوّلها بحيث يبدو المعراج كله تقديماً للآيات ليراها النبي، وهذا ما فهمه ابن عربي من قوله تعالى : ﴿لنريه من آياتنا﴾.(٦٢) وهو يؤكد هذا صراحة: «وسلمه جبريل إلى الملك النازل

This content downloaded from 213.181.237.46 on Sat, 23 Aug 2014 06:24:20 UTC
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

بالرفرف، فسأله الصحبة ليأنس به، فقال: لا أقدر. لو خطوتُ خطوة احترقتُ، فما منا إلا له مقام معلوم، وما أسرى بك الله يا محمد إلا ليريك من آياته، فلا تغفل».(٦٣) وعلى الرغم من أن المعراج النبوي يليه مباشرة في **الفتوحات المكية** التصور النظري للمعراج الصوفي، فإنهما يختلفان كثيراً، فابن عربي يقوم بتأويل المعراج ومراحله ثم يقدم تصوراً مختلفاً يخدم الرؤية الصوفية، جاعلاً إسراء السالك «به فيه»، مفيداً من الآية الكريمة ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم﴾.(٦٤)

إن المعراج الصوفي يقتضي من وجهة نظر ابن عربي ثلاث مراحل هي:

١- **حل التركيب:** أي التخلص من العلائق والعناصر الأرضية. ولكن ماذا يعني هذا؟ إن جملة الشيخ التالية تفتح باباً للفهم: «فنفذت إلى السماء الأولى، وما بقي معي شيء أعول عليه».(٦٥) إن التخلص من العناصر الأرضية يعني الانعتاق من كل ما يربط السالك بالعالم، فيصبح ملك يمين الله يسيّره كيف يشاء، بحيث لا يُوكِل السالك شيئاً إلى نفسه، فالمعرفة التي يتم تحصيلها في المعراج أو غيره لا تكون عن جهد خاص، فالمعرفة تتوقف دائماً على الاستعدادات «فخذ منه لا من الكون؛ فإنك لن تأخذ إلا على قدر استعدادك».(٦٦) إنه يعني أن يقام بين السالك وذلك المتروك حجاب فلا يشهده، ومن ثم لا يبقى منه سوى «السر الإلهي» وهو الوجه الخاص «الذي من الله إليه»، وبهذا يصل السالك إلى أن يكون على الصورة الموازية لصورة العالم الذي يوازى بدوره صورة الحق، مما يعني أن السالك يصل في إسرائه إلى أن يوازي صورة الحق.(٦٧)

٢- **الإسراء في الأسماء الإلهية:** في هذه المرحلة يعرف الإنسان نفسه كما يعرف الحق، فما هو للحق أسماء هو للإنسان أحوال، أو كما يسميها ابن عربي «تلوينات»، كالرأفة والرحمة والإيمان والشهادة والشكر والصبر، إلخ. وهذه الأحوال ليست سوى أحكام أسماء الحق علينا، فبهذه الأسماء تظهر الأحوال أو التلوينات. وهذا الإسراء في الأسماء يؤدي بالسالك إلى أن يتصف بصفتي السمع والبصر؛ فهو في الإسراء «يبصر» من الآيات ما كان قد «سمع» بلسان الحق. وهو هنا يقدم اصطلاحين مهمين: الأول هو اللسان الخاص ويعني به كلام الحق المنزل في كتبه المقدسة، والثاني هو اللسان العام وهو كل نطق لأي أحد لأنه لا نطق لإنسان إلا إذا نطق الحق.(٦٨)

٣- **إعادة تركيب الذات تركيباً غير التركيب الأول:** حيث يأخذ في طريق عودته من كل عالَم ما ترك عنده، ولكن إعادة التركيب هذه تقدم محصّلة مختلفة عن التركيب الأول وذلك بسبب معنى ما حصل عليه من جديد علم وفهم، فيترتب على ذلك أن يتكلم بغير لسانه الأول، مما يستنفر فضول الناس، فيكون إفصاحه عن إسرائه، وموقف الناس منه.

فلنحاول الآن أن نحلل تركيب الوظائف في أحد نصوص المعراج، ثم نشفع ذلك باستخلاص تصور شامل لبناء النصوص موضع البحث. إن دراسة نصوص الإسراء والمعراج عند ابن عربي تكشف عن تواتر متوالية من الوحدات الحكائية في كل نص منها على نحو يذكرنا بما أظهره بروب في الحكايات الخرافية حين درسها دراسة بنائية. فهل يخضع نص الرحلة

This content downloaded from 213.181.237.46 on Sat, 23 Aug 2014 06:24:20 UTC
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

في النص القرآني ولدى المتصوفة لمنطق ثابت مماثل؟ بإمكاننا في هذا السياق أن نفيد من بارت الذي أسس بدوره إنجازه على بروپ وتودوروف وجريماس وكلود بريمون. يقترح بارت التمييز في العمل السردي بين مستوى الوظائف (بالمعنى الذي تأخذه الكلمة عند بروپ[٦٩] وبريمون، ومستوى الأفعال (بالمعنى الذي تأخذه الكلمة عند جريماس عندما يتكلم عن الأشخاص بوصفهم فواعل). ولكنه يؤكد أن هناك ارتباطاً وثيقاً بين مستوى الوظائف ومستوى الأفعال؛ فالوظيفة لا معنى لها إلا إذا أخذت مكاناً في الفعل العام للفاعل.[٧٠]

نستطيع بدراسة نصوص المعراج المختلفة عند ابن عربي - في كتاب **الإسرا**، و**الفتوحات المكية**، و**التنزلات الموصلية**[٧١] - أن نحصر الوظائف التي تظهر داخلها تبعاً لترتيبها المنتظم - في الأغلب - فيما يأتي:

١- العزم على الإسراء.
٢- لقاء رفيق الرحلة.
٣- التخلص من عنصر التراب.
٤- التخلص من عنصر الماء.
٥- التخلص من عنصر الهواء.
٦- اختبار اللبن والخمر.
٧- التخلص من عنصر النار.
٨- امتطاء البراق.
٩- الوصول إلى السماء الدنيا (سماء آدم).
١٠- الوصول إلى السماء الثانية (سماء عيسى).
١١- الوصول إلى السماء الثالثة (سماء يوسف).
١٢- الوصول إلى السماء الرابعة (سماء إدريس).
١٣- الوصول إلى السماء الخامسة (سماء هارون).
١٤- الوصول إلى السماء السادسة (سماء موسى).
١٥- الوصول إلى السماء السابعة (سماء إبراهيم).
١٦- الوصول إلى سدرة المنتهى.
١٧- الوصول إلى فلك المنازل.
١٨- الوصول إلى الجنة الدهماء.
١٩- الوصول إلى المستوى الأزهى والستر الأبهى.
٢٠- الوصول إلى فلك البروج.
٢١- الوصول إلى الكرسي.
٢٢- الزج في النور.
٢٣- الوصول إلى العرش.
٢٤- الوصول إلى مرتبة المقادير.
٢٥- الوصول إلى علم الجوهر المظلم الكل.
٢٦- الوصول إلى حضرة الطبيعة البسيطة.

This content downloaded from 213.181.237.46 on Sat, 23 Aug 2014 06:24:20 UTC
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

٢٧- الوصول إلى الرفارف العلى.
٢٨- الوصول إلى حضرة قاب قوسين.
٢٩- الوصول إلى حضرة أو أدنى.
٣٠- الوصول إلى اللوح الأعلى (المحفوظ).
٣١- الوصول إلى حضرة الجرس.
٣٢- الوصول إلى حضرة أوحى (حضرة القلم الأعلى).
٣٣- التحقق بالمقام المحمدي.
٣٤- الوصول إلى عالم الهيمان.
٣٥- الوصول إلى العماء.

هكذا تصل الوظائف التي لا يتجاوزها أي معراج عند ابن عربي خمساً وثلاثين وظيفة. ولكننا لا نستبعد أن تظهر وظيفتان أخريان فيما قد يكتشف من مخطوطات الشيخ، أو يغيبان كغيرهما من العناصر. فنحن إذا تأملنا بنية الكون كما تتجلى في مختلف كتاباته لوجدناها تضم أربعة عوالم هي: عالم الخيال المطلق، وعالم الأمر، وعالم الخلق، وعالم الشهادة. وسنلاحظ أن كل عناصر هذا التركيب تظهر في المعراج والوظائف التفصيلية المهيكِلة له، فيما عدا الألوهية التي تقف على قمة عالم الخيال المطلق، ومن الطبيعي ألا يقترب منها السالك، بالإضافة إلى حقيقة الحقائق، وهي من عالم الخيال المطلق بين العماء والحقيقة المحمدية، وكذلك الجوهر الهبائي الذي يقع بين الطبيعة والجسم الكل. ليس من المستبعد إذن أن تظهر وظيفة الوصول إلى حقيقة الحقائق ووظيفة الوصول إلى الجوهر الهبائي في غير ما وقع بين أيدينا من نصوص معراجية. لكننا نستطيع أن نجمع بعض هذه الوظائف في متواليات، أولها متوالية حل التركيب وتشمل الوظائف الخاصة بالتخلص من العناصر الأربعة وهي الوظائف ٣، ٤، ٥، ٧. أما الوظائف الخاصة بالوصول إلى السماوات السبع وهي ٩-١٥ فيمكن دمجها في متوالية اكتشاف السماوات السبع. وكل الوظائف التي تلي السماء السابعة تدمج في متوالية اكتشاف ما بعد السماوات السبع. ومن ناحية أخرى، يمكن دمج هاتين المتواليتين في متوالية أوسع هي الإسراء في الأسماء الإلهية. ويشمل **الإسرا إلى المقام الأسرى** الوظائف ١-١٦، ٢١، ٢٧-٣٣؛ أي أنه يضم أربعاً وعشرين وظيفة من الوظائف الست والثلاثين. ونلاحظ أن حل التركيب يأتي في متوالية واحدة، ولكن يحدث مرة واحدة أن تَخترق وظيفةٌ هذه المتوالية قبل أن تكتمل، حيث يأتي اختبار الخمر واللبن بعد التخلص من الهواء وقبل التخلص من النار. أما الوصول إلى السماوات السبع فيأتي منتظماً تبعاً لترتيبها في بناء العالم عند ابن عربي ترتيباً تصاعدياً، بدءاً من السماء الأولى وانتهاءً بالسماء السابعة، كما أن ترتيب السماوات بأنبيائها يتفق مع نصوص المعراج النبوي، رغم أنه ليس هناك ما يلزم ابن عربي بهذا الترتيب من ناحية الرؤية الصوفية، ولكن نصوص المعراج النبوي لها سلطتها الخاصة. ونستطيع أن نلاحظ أن استكمال اكتشاف كل السماوات السبع دون توقف أو إهمال لإحداها هو أمر لا مفر منه، أي إنه إجباري لا محالة.

من الملاحظ أن المعراج الصوفي يمتح من المعراج النبوي، فنجد الإعداد للرحلة مثلاً يأخذ في الأخير شكل التطهير حيث يتم التخلص من حظ الشيطان، وهذا ما أفاد منه

This content downloaded from 213.181.237.46 on Sat, 23 Aug 2014 06:24:20 UTC
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

المعراج الصوفي حيث أصبح يشير إلى التخلص من عنصر النار، أي أصبح إحدى مراحل حل التركيب، وهو ما أشار إليه في معراج **الإسرا** بقوله: «فكشف عن سقف محلي، وأخذ في نقضي وحلي».[٧٢] تكاد معظم الوظائف في نصوص المعراج تخضع للنظام المقترح في هذه الدراسة، ولكن بعض الوظائف تحتمل بعض التغيير في مواقعها، كما نرى في وظيفة امتطاء البراق. إن امتطاء البراق يأتي في معراج **الإسرا** بعد التخلص من عنصر النار: «ثم زملني بثوب المحبة، وامتطيت براق القربة».[٧٣] لعلنا لاحظنا ثباتاً في الوحدات الوظيفية الأساسية في معارج ابن عربي، سببه الوحدة البنائية للعالم عنده. وإن التغريب المخل بالنظام داخل متن الحكاية – الذي أشار إليه الشكلانيون الروس[٧٤] – هو بالضبط ما لا يسعى إليه ابن عربي، فهو يريد أن يقدم أحداثاً – على الرغم من أنها عجيبة – تدّعي لنفسها الألفة والتناغم مع أحداث الكون، كما أنها تتسم بنوع من الحتمية.

يلاحظ كذلك اقتران كل نبي بسماء بعينها بدءاً من الأولى وحتى السابعة، وهم بالترتيب التصاعدي آدم، ثم عيسى ويحيى، ثم يوسف، ثم إدريس، ثم هارون، ثم موسى، ثم إبراهيم. أما يحيى فإننا نراه في معراج **الفتوحات** يتردد بين سماء عيسى وسماء هارون بشكل أساس، بالإضافة إلى سماء يوسف وسماء إدريس، ولا يقدَّم تعليل لتردده بين عيسى وهارون إلا لما له من نسب معهما، بالإضافة إلى ما يشار إليه من علاقة بين الروح والجسد في شخصي عيسى ويحيى. ولعلنا نلاحظ أن هناك بعض العناصر المشتركة بين المعراجين الصوفي والنبوي، كما نلاحظ أيضا غياب بعض العناصر، ومن ذلك، على سبيل المثال، غياب موضوعة الاستيحاش. وإنه لمن الطبيعي أن تغيب عن المعراج الصوفي موضوعة الاستيحاش بعد الزج في النور وهي التي رأيناها في معراج الرسول، لأن إسراءه كان بالجسم، لا بالروح وحدها، «والأرواح لا تتصف بالوحشة ولا بالاستيحاش».[٧٥] وكان الرسول قد شعر بذلك لأنه لم ير أحداً يأنس به، وهو يعرف أن الأنس لا يكون إلا بالمناسب، «ولا مناسبة بين الله وعبده».[٧٦] يغيب كذلك عن المعراج الصوفي صور الترغيب والترهيب المتنوعة التي نراها في المعراج النبوي. وإننا لنستطيع أن نجازف بالقول إن حضور عناصر بعينها من المعراج النبوي في المعراج الصوفي وغياب بعضها إنما يرجع أساساً إلى الغاية من كل منهما.

خاتمة

لقد انطلقت هذه الدراسة من فرضية ترى أن الرحلة ذات المغزى المعرفي إلى العالم الآخر في الأدب العربي نهضت على مجموعة من التقاليد تأسست في النص العربي المركزي (القرآن الكريم) واستمرت في النص الصوفي، وقد لوحظ أن الرحلة في القرآن لم ترتبط تقاليدها بنقطة الوصول بوصفها هدفاً، بل ارتبطت بالهدف المعرفي من الرحلة واستندت إلى مجموعة من الأفعال المحورية هي أفعال الرؤية والتضحية والمعرفة، كما تميزت ببعض الميزات الجمالية لعل أوضحها الاتصاف بالعجائبية. وتبين أن الرحلة القرآنية ذات أبعاد مكانية وزمانية، كما أن لها أهدافاً معرفية روحية؛ ومن ثم تم التركيز على استمرار تقاليد الرحلة في النص القرآني داخل نصوص الرحلة العربية التي تهدف إلى الوصول إلى العالم اللامرئي، سواء أكان ذلك العالم أخروياً أم روحياً كامناً داخل الإنسان، وتبين للباحث أنه على الرغم من أن النص القرآني يتميز بالإجمال في مقابل

This content downloaded from 213.181.237.46 on Sat, 23 Aug 2014 06:24:20 UTC
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

التفصيل الذي يميز نص المعراج الصوفي، فإن العناصر الأساسية في النص المصدر (المركزي) ظلت متواترة دائمة الحضور في النص الجديد، متيحة الفرصة لدخول عناصر أخرى لم ترد من قبل.

كذلك تبين بدراسة نصوص الإسراء والمعراج عند ابن عربي تواتر متوالية من الوحدات الحكائية في كل نص منها. وقد برزت الحاجة إلى تأمل أبعاد أخرى ترتبط بأساليب السرد في النص القرآني والصوفي لاستكشاف عناصر الالتقاء والابتعاد، أما الملمح الفني الأكثر وضوحاً في علاقة نص الإسراء والمعراج الصوفي بالنص القرآني فتمثل في التناص، وارتبط أشد الارتباط بالرؤية التي يقدمها المبدع الصوفي حيث يعيد تأويل النصوص على نحو لا يحدث صداماً حاداً مع ظاهرها، كما يتسق بنائياً مع رؤية الصوفي للعالم.

الهوامش

(١) ابن عربي، **الإسرا إلى المقام الأسرى**، تحقيق سعاد الحكيم، ط ١ (بيروت: دندرة للطباعة والنشر، ١٩٩٨).

(٢) الأنبياء: ٥١.

(٣) أبو الفداء إسماعيل بن كثير، **قصص الأنبياء**، تحقيق مصطفي عبد الواحد، ط ١ (القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٩٦٨)، ج١، ص ٢٠٢.

(٤) **المرجع نفسه**.

(٥) القصص: ٢٧-٢٩.

(٦) الصافات: ١٠٢.

(٧) طه: ١١.

(٨) القصص: ٣١.

(٩) الكهف: ٦- ٧.

(١٠) أبو محمد عبد الملك بن هشام المعافري، **السيرة النبوية**، تحقيق جمال ثابت وآخرين، ط ١ (القاهرة: دار الحديث، ١٩٩٦)، ج٢، ص ٨٩.

(١١) **المرجع السابق**، ص ٩٠.

(١٢) **المرجع السابق**، ص ٩٢.

(١٣) الصافات: ٩٩.

(١٤) ابن كثير، ج ١، ص ص ٢١١-٢١٢.

(١٥) القصص: ٢٩-٣٠.

(١٦) الكهف: ٧٤، ٨٢.

(١٧) ابن كثير، ج ١، ص ٢٠٤.

(١٨) **المرجع السابق**، ص ص ٢١٢-٢١٣.

(١٩) الكهف: ٦١، ٧١.

(٢٠) ابن هشام، ج ٢، ص ٩٠.

(٢١) العنكبوت: ٢٦.

This content downloaded from 213.181.237.46 on Sat, 23 Aug 2014 06:24:20 UTC
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

(٢٢) ابن كثير، ج ٢، ص ١٤٢.
(٢٣) **المرجع السابق**، ص ٨٧.
(٢٤) أنور فؤاد أبو خزام، **معجم المصطلحات الصوفية**، ط ١ (بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٩٣)، حرف الغين، ص ١٣١.
(٢٥) ابن عربي، **الفتوحات المكية** (بيروت: دار صادر، د. ت)، ج٢، ص ص ٥٢٧-٥٢٨.
(٢٦) للمزيد حول علاقة المعراج النبوي بالمعراج الصوفي، راجع: سعيد الوكيل، **تحليل النص السردي: معارج ابن عربي نموذجاً**، ط ١ (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨).
(٢٧) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج ٣، ص ٥٥.
(٢٨) **المرجع السابق**، ص ص ٥٤ - ٥٥.
(٢٩) **المرجع السابق**، ص ٥٥.
(٣٠) **المرجع السابق**، ص ٣٤١.
(٣١) **المرجع السابق**، ص ٥٥.
(٣٢) الرعد: ٣.
(٣٣) ابن عربي، **التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية**، تحقيق حسن عاصي، ط ١ (بيروت: مؤسسة بحسون، ١٩٩٣)، ص ٨٠.
(٣٤) ابن عربي، **الإسرا إلى المقام الأسرى**، ص ١٥٩.
(٣٥) تزفيتان تودوروف، **مدخل إلى الأدب العجائبي**، ترجمة الصديق بو علام، ط ١ (القاهرة: دار شرقيات، ١٩٩٤)، ص ٤٤.
(٣٦) **المرجع السابق**، ص ص ٥٧ - ٥٨.
(٣٧) **المرجع السابق**، ص ٦٩.
(٣٨) **المرجع السابق**، ص ١٤٥.
(٣٩) ابن كثير، ج٢، ص ٢٦.
(٤٠) **المرجع السابق**، ص ص ٢٧-٢٨.
(٤١) **المرجع السابق**، ص ص ١٤٣ و١٤٥.
(٤٢) ابن هشام، ج٢، ص ٨٩.
(٤٣) **المرجع السابق**، ص ٨٨.
(٤٤) **المرجع السابق**، ص ص ٩٤ - ٩٥.
(٤٥) فخر الدين الرازي، **التفسير الكبير**، ط ٣ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت) ، ج ٢٠، ص ص ١٤٥-١٥٢.
(٤٦) تزفيتان تودوروف، ص ٦٣.
(٤٧) **المرجع السابق**، ص ص ١١١-١١٤.
(٤٨) **المرجع السابق**، ص ١٢٢.
(٤٩) **المرجع السابق**، ص ٨٩.
(٥٠) حمادي المسعودي، «العجيب في النصوص الدينية»، **مجلة العرب والفكر العالمي** ١٣-١٤ (ربيع ١٩٩١)، ص ٩٠.

This content downloaded from 213.181.237.46 on Sat, 23 Aug 2014 06:24:20 UTC
All use subject to JSTOR Terms and Conditions

(٥١) ابن عربي، **الإسرا إلى المقام الأسرى**، ص ١٦٦.
(٥٢) **المرجع السابق**، ص ص ٥٧ -٦٠.
(٥٣) محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان في تفسير القرآن**، ط ١ (القاهرة: مطبعة بولاق، ١٣٢٨ هـ)، ج ١٥، ص ٩.
(٥٤) ابن عربي، **الإسرا إلى المقام الأسرى**، ص ٨٧.
(٥٥) **المرجع السابق**، ص ٢٥٧.
(٥٦) ابن عربي، **الإسرا إلى المقام الأسرى**، ص ١٠١.
(٥٧) أبو العلا عفيفي، «التعليقات»، ضمن ابن عربي، **فصوص الحكم** (القاهرة: دار الفكر العربي، د. ت.)، ص ٣٣٣.
(٥٨) ابن عربي، «فص حكمة فردية في كلمة محمدية»، **فصوص الحكم** (القاهرة: دار الفكر العربي، د. ت.)، ص ٢١٧.
(٥٩) ابن عربي، **الإسرا إلى المقام الأسرى**، ص ١٨٤.
(٦٠) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج ٢، ص ص ٢٧٥-٢٧٦.
(٦١) راجع مثلاً: ابن عربي، «المقدمة»، **التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية**، ص ص ٨٥-٩٤.
(٦٢) الإسراء: ١.
(٦٣) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج ٣، ص ٣٤٢.
(٦٤) فصّلت: ٥٣.
(٦٥) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج ٣، ص ص ٣٤٥-٣٤٦.
(٦٦) **المرجع السابق**، ص ص ٣٤٩-٣٥٠.
(٦٧) **المرجع السابق**، ص ٣٤٣.
(٦٨) **المرجع السابق**، ص ٣٤٤.
(٦٩) الوظيفة عند بروپ تعنى «عمل الشخصية من وجهة نظر أهميتها في تقدم القصة». ڤلاديمير بروپ، **مورفولوجيا الحكاية الخرافية**، ترجمة أبو بكر أحمد باقادر وأحمد عبد الرحيم نصر، ط ١ (جدة: كتاب النادي الثقافي، ١٩٨٩)، ص ٣٤٨.
(٧٠) رولان بارت، **مدخل إلى التحليل البنيوي للقصص**، ترجمة منذر العياشي، ط ١ (حلب: مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٣)، ص ٣٨.
(٧١) ابن عربي، **التنزلات الموصلية**، تحقيق عبد الرحمن حسن محمود (القاهرة: عالم الفكر، د. ت.).
(٧٢) ابن عربي، **الإسرا إلى المقام الأسرى**، ص ٦٨.
(٧٣) **المرجع السابق**، ص ٦٩.
(٧٤) رامان سلدن، **النظرية الأدبية المعاصرة**، ترجمة جابر عصفور، ط ١ (القاهرة: دار الفكر، ١٩٩١)، ص ص ٣٠-٣١.
(٧٥) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج ٣، ص ٥٤.
(٧٦) **المرجع السابق**، ٥٤.

This content downloaded from 213.181.237.46 on Sat, 23 Aug 2014 06:24:20 UTC
All use subject to JSTOR Terms and Conditions