

سرد المستحيل الممكن

قراءة تأويلية في نص أرض الحقيقة لابن عربي

أمين يوسف عــــودة

أستاذ مساعد، قسم اللغة العربية،
كلية الآداب والعلوم، جامعة آل البيت، الأردن

الملخص

تحاول هذه القراءة التأويلية النابعة آلياتها من فضاءات الفكر الصوفي، ورؤاه المعرفية العرفانية، لدى ابن عربي خاصة، أن تتخذ لنفسها منهجا في استكناه أحد نصوصه الخفية، الوارد في كتابة الفتوحات المكية بعنوان: «في معرفة الأرض التي خلقت من بقية خميرة طينة آدم وتسمى أرض الحقيقة وذكر ما فيها من الغرائب والعجائب». هذا النص الذي يشكل جزءا من رؤاه العرفانية، ومعارجة الروحية صوب عوا لم الغيب، المأهولة بكل ما هو غريب وعجيب وما لذ وطاب، بل يمكن أن ينعت بعضه بالمستحيل قياسا بمنطق العقل، وقوانين عالم الحس. وقفت القراءة في مدخلين أوليين على تحديد مظهرين من مظاهر الكتابة عند ابن عربي في كتابه «الفتوحات»، وبينت أنهما يعكسان طرفا من بنية التفكير والتأويل التي يصدر عنهما المؤلف في تأسيس رؤيته الكرمولوجية العرفانية.

ونظرت القراءة إلى أن نص «أرض الحقيقة» السردية، بغرائبه وعجائبه، يمثل مظهرا من مظاهر الحقائق الإلهية المتجلية في عالم الغيب، بيد أنه مظهر مضاد للكيفية التي تتجلى فيها الحقائق الإلهية في عالم الحس. فما يبدو مستحيلا في هذا العالم، يغدو ممكنا في عالم أرض الحقيقة الغيبي. وانتهى التأويل إلى أن هذه الأرض ليست أرضا بالمعنى المتعارف عليه، إنما هي جزء من كينونة الذات الإنسانية، استنادا إلى المقولة العرفانية التي ترى أن الإنسان بجرمه الصغير ينطوي على ما تفرق في الكون بجرمه الكبير. معنى ذلك أن الإنسان، وإن كان في ظاهرة يخضع لمنطق العقل وقوانين عالم الحس والشهادة، فإنه يكتنر في باطنه عوالم أخرى تتخطى حدود المنطق والعقل والحس المشهود. إنها عوالم أرض الحقيقة. ولعله من المنطق أن يؤدي هذا التأويل إلى تأويل آخر هو أن مصطلح الحقيقة يستدعي مصطلحا غائبا هو مصطلح المجاز، ويعني إمكانية النظر إلى أن عالم الحس والشهادة عالم مجازي أو خيالي، وهو ما يتفق مع رؤية ابن عربي له.

وتنتقل القراءة أخيرا إلى استدخال غرائب ألف ليلة وليلة وعجائبها، لتنتهي إلى أنها تشكل نصا سرديا موازيا في بنيته ودلالته لنص أرض الحقيقة، وإن اختلفت المنطلقات والغايات.

مدخل أول : ثنائية البطون والظهور في خطاب الشعر والسرد

يفرد ابن عربي الباب الثامن من كتاب الفتوحات المكية ، للحديث عن موضوع غيبي ينطوي على العجيب والغريب ، بل المستحيل بالنظر إلى منطق العقل ، وقوانين عالم الحس والشهادة القائمة على ترتيب الأسباب ، وارتباط العلة بالمعلول ، وامتناع التداخل بين حدود الأشياء على نحو لامعقول . ويضع لهذا الباب/ النص العنوان الآتي :

«في معرفة الأرض التي خلقت من بقية خميرة طينة آدم ، وتسمى أرض الحقيقة وذكر ما فيها من الغرائب والعجائب»

وهو فضلا عن ذلك نص سردي معراجي ، يختزل في بنيته الشكلانية - كما سيتضح لاحقا - أهم رؤى ابن عربي العرفانية للوجود الحق ، لاسيما مظاهر الحقائق الإلهية ، وكيفية تجليها في عالمي الغيب والشهادة . ولعل الإغراء الأكبر الذي دفع الدارس للتلبث عند هذا النص الفريد يتمثل في بنيته القابلة لقراءات تأويلية متعددة ، انطلاقا من منظومة التصوف العرفانية نفسها لدى ابن عربي .

يستهل ابن عربي حديثه عن هذه الأرض بستة أبيات شعرية يصف فيها النخلة⁽¹⁾ وصفا عرفانيا رمزيا مكثفا ، يتسق مع طبيعة الشعر الاختزالية ، ثم ينتقل إلى السرد مفتتحا خطابه بصيغة (اعلم) وهي صيغة أمر من حيث البنية الصرفية ، على أن دلالتها السياقية تستضمر تنبيه المتلقي وإغراءه للإقبال على ما سييسطه السارد من خزائن معرفته . وهي صيغة تتردد كثيرا في التراث السردي ، لاسيما رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا . ولعلها توحى بيقينية المعرفة التي لا يرقى إليها الشك من وجهة نظر السارد على الأقل . ويبدو أنها مستلهمة من صيغة قرآنية قارة من حيث محمولها المعرفي في قوله تعالى : ﴿فاعلم أنه لا إله إلا الله﴾⁽²⁾ .

لقد دأب ابن عربي على الجمع بين مظهري الخطاب الشعري والخطاب

السردى بتقديم الأول على الثانى فى جميع أبواب الكتاب على كثرتها ، وهى ظاهرة تسترعى التأمل والنظر فى ضوء منظومة ابن عربى العرفانية ، التى تحتفى بثنائيات من مثل البطون والظهور ، والإضمار والكشف ، والتلويح والتصريح ، وهذا فضلا عن مفهوم البرزخ أو الوسيط بوصفه مرتبة وجودية يتعين فيها المضمّر وينكشف ، ويظهر فيها البطن ، ويفصل فيها المجل ، وهى ظاهرة تحتاج إلى تأويل وفهم .

ما يبدو جليا للمتأمل أن آليات التفكير التى يصدر عنها ابن عربى فى تأسيس منظومته العرفانية ، قد وجدت لها موقعا أثيرا فى منهجه وأسلوب كتابته . فهو - كما أشير قبل قليل - يبدأ حديثه عن أرض الحقيقة بوصفها وصفا شعريا رمزيا عرفانيا شديدا الكثافة التعبيرية ، وبعيد الغور دلاليا . فالشعر ، هنا ، يمثل خطابا مجملا يكاد ينغلق على محموله الدلالي انغلاقا تاما . ثم ينتقل إلى السرد مفتتحا خطابه بصيغة الأمر الأنفة الذكر ليظهر مخبآت الرمز الشعري ، ويكشف عنها فى السرد كشفا مفصلا . إن أسلوبه فى التأليف يعتمد على البدء بالمجل وإضمار المعنى (= الخطاب الشعري الرموز) ثم يردفه بالفصل وإظهار المعنى وتعيينه (= الخطاب السردى المكشوف) . هذا الأسلوب على مستوى الخطاب المرقوم يغري الباحث بمقارنته بأسلوب انكشاف الحق تعالى على مستوى الوجود وفقا للعرفان الصوفى عند ابن عربى . فالحق تعالى كان باطنا ، وكان كنزا مخفيا فأحب أن يعرف فخلق الخلق فبه عرفوه ، ⁽³⁾ فبطون الحق وجوديا يوازي بطون الدلالة شعريا ، وانكشاف الحق وجوديا يوازي ظهور الدلالة سرديا وتعيّنها ؛ لذلك كانت صيغة (اعلم) الفاصلة بين خطاب الشعر ، وخطاب السرد بمنزلة الوسيط ، أو بلغة ابن عربى (البرزخ)⁽⁴⁾ بين بطون الدلالة فى الشعر وظهورها فى السرد ، فالعلم لكى يعلم يحتاج إلى إظهار وتفصيل وتعيين .

وفضلا عن ذلك ، فإن دلالة (اعلم) الزمنية ، فيما يبدو ، تكشف عن رغبة لا واعية عند من يستعملها فى جعل خطابه السردى حاضرا فى الزمن الآتى باستمرار ؛ لأن صيغة الأمر ، وإن كان المراد منها هنا التنبيه ، فإنها تدل زمنيا على المستقبل المتأخّر للزمن الحاضر . إن زمن السرد عند ابن عربى لا ينتمى إلى

الماضي بقدر ما هو مسكون باللحظة الآتية ، أو بزمن القارئ . بل يمكن القول إنه ينتمي إلى زمن مفتوح لا يتوقف عند حد معين ، وهذا ما تحيل عليه التجربة الصوفية نفسها التي تتعالى على الزمن ، فتخرق جدرانها الراهنة ، وتتموقع في أزمنة آتية ، ثم تتعالى عليها ، وهلم جرا ، ما دام ثمة قارئ يريد أن يعلم .

مدخل ثان : السارد من وراء حجاب

يتخذ سرد ابن عربي وضعية أولى تتمثل في صيغة السرد بضمير المخاطب «أنت» موجهها خطابه لمتلق مفترض ، ثم يتحول السرد من صيغة المخاطب إلى صيغة السرد بضمير «الأنا» عبر انتقاله من ابن عربي ، إلى شخصية إما مجهولة أو معلومة تسمى باسمها ، فيتحول ابن عربي إلى سارد وسيط ينقل عن سارد مباشر يسرد بصيغة «الأنا» . وهكذا يضعنا ابن عربي مرة أخرى في مجال الوسيط ، الذي يظهر العلم بعد أن كان خفياً في صدر العارف . بيد أن ما يدعو إلى الوقوف والتأمل في تحول صيغة السرد ، أن ابن عربي يستعمل تعبيراً خاصاً عندما يستدخل الشخصية المجهولة لافتتاح السرد العياني أو الشهودي لعجائب أرض الحقيقة وغرائبها ، فيقول في مطلع الفقرة : «أخبر بعض العارفين بأمر أعرفه شهوداً ، قال : دخلت فيها يوماً مجلساً يسمى مجلس الرحمة ، لم أر مجلساً قط أعجب منه . . . »⁽⁵⁾ ويستأنف هذا العارف المجهول سرد مشاهداته العجيبة . وهكذا يفعل في بقية فقر الباب باستثناء ثلاث فقر فقط يسند ابن عربي سردها إلى شخصية معلومة ومعاصرة له هي الشيخ أوحده الدين حامد ابن أبي الفخر الكرمانى الذي يروي حكاية وقعت له مع شيخه ، تجري أحداثها الغرائبية في عالم الحس والشهادة ، وليس في عالم الغيب الذي تنتمي إليه أرض الحقيقة . وتأتي رواية الشيخ أوحده الدين الكرمانى في سياق استدلال ابن عربي على إثبات صحة ما يجري في هذه الأرض من غرائب وعجائب من مثل تجرد الروح عن الجسد ، واتصالها بجسد آخر . يقول ابن عربي : «وقد ظهر عندنا ، في هذه الدار وهذه النشأة ، ما يعضد هذا القول [= القول بإحدى غرائب أرض الحقيقة وعجائبها] . . . ومنها ما حدثني أوحده الدين حامد بن أبي الفخر

الكرماني - وفقه الله - قال : « كنت أخدم شيخا وأنا شاب ، فمرض الشيخ ، وكان في محارة ، وقد أخذه البطن ، فلما وصلنا تكريت قلت له : يا سيدي ، اتركني أطلب لك دواءً ممسكا من صاحب مارستان سنجار من السبيل . فلما رأى احتراقي قال : رح إليه » . قال [= أوحده الدين] : « فرحت إلى صاحب السبيل وهو في خيمته جالس ، ورجاله بين يديه قائمون ، والشمعة في يديه ، وكان لا يعرفني ولا أعرفه ، فرآني واقفا بين الجماعة ، فقام إلي ، وأخذ بيدي ، وأكرمني . وسألني : ما حاجتك ؟ فذكرت له حال الشيخ . فاستحضر الدواء ، وأعطاني إياه ، وخرج معي في خدمتي ، والخدام بالشمعة بين يديه فخفت أن يراه الشيخ فيخرج ، فحلفت عليه أن يرجع ، فرجع . فجئت الشيخ وأعطيته الدواء ، وذكرت له كرامة الأمير ، صاحب السبيل ، بي . فتبسم الشيخ وقال لي : يا ولدي ، إنني أشفقت عليك لما رأيت من احتراقك من أجلي ، فأذنت لك . فلما مشيت خفت أن يخجلك الأمير بعدم إقباله عليك . فتجردت عن هيكلي هذا ، ودخلت في هيكل ذلك الأمير ، وقعدت في موضعه . فلما جئت أكرمتك ، وفعلت معك ما رأيت . ثم عدت إلى هيكلي هذا . ولا حاجة لي في هذا الدواء ، وما أستعمله » . فهذا شخص قد ظهر في صورة غيره ، فكيف أهل تلك الأرض [= أرض الحقيقة ؟]⁽⁶⁾ .

يظهر مما تقدم أن ابن عربي يسند السرد المرتبط بأرض الحقيقة ، وهي أرض غيبية مجهولة ، إلى سارد مجهول ، وعلى العكس من ذلك ، يسند السرد المتعلق بعالم الحس والشهادة المعلوم ، إلى سارد معلوم . فهو من جهة يحرص على إيجاد التناسب والتماثل بين السارد والمسرد ، ومن جهة أخرى ، يعيد تمثيل ثنائية الباطن [= عالم الغيب] والظاهر [= عالم الشهادة] عبر ثنائية المجهول [= أرض الحقيقة] والمعلوم [= عالم الحس والشهادة] .

إن الهدف الجوهري من هذا المدخل الذي تتشابه فيه عدة قضايا ، وهذا شأن منهجي وأسلوبى عند ابن عربي ، هو تلك العبارة المراوغة التي تحدث توترا في نسق السرد واتساقه ، وتعمل على إغواء المتلقي للوقوف عليها متأملا

ومتسائلا . أما العبارة التي استحققت هذا الوصف بامتياز ، فهي قوله في مطلع إسناد السرد للسارد المجهول : «أخبر بعض العارفين بأمر أعرفه شهودا»⁽⁷⁾ . فما دام ابن عربي يعرف ما سيرويه السارد معرفة شهود وعيان ، لماذا يعهد إليه بالسرد ؟ ولماذا لم يقم بهذه المهمة بنفسه ؟ ثم أخيرا ، لماذا يصر على أن يكون السارد مجهولا ؟ وصحيح أن التساؤل الأخير حظي بتفسير أولي ، أو ما يشبه الإجابة في ما تقدم ، لكنها إجابة ليست بحجم الإغواء المستكن في تلك العبارة ، وتظل الأسئلة منتصبة في انتظار إضاءات جديدة .

إن لجوء ابن عربي إلى هذا الأسلوب الذي يبدو مقصودا ، يجعل المتلقي يميل إلى القول إنه يختفي وراء قناع السارد المجهول ، وإن ابن عربي نفسه هو الذي وطئ أرض الحقيقة ورأى ما فيها من عجائب وغرائب ، وهو الذي يسردها الآن من وراء حجاب «بعض العارفين» . وليس ثمّ ما يدعو إلى اتهام ابن عربي أنه يخنف عن الصدق ؛ لأنه واحد من العارفين . وما كان ابن عربي بدعا في هذا الأمر ، فالرسول ، صلى الله عليه وآله وسلم ، سبق أن استعمل مثل هذا الأسلوب في قوله : «إن عبدا خيره الله بين أن يؤتيه من زهرة الدنيا ما شاء ، وبين ما عنده ، فاختر ما عنده» ، فبكى أبو بكر وقال : فدينك بآبائنا وأمهاتنا . فعجبنا إلى هذا الشيخ ، يخبر رسول الله عن عبد خيره الله بين أن يؤتيه من زهرة الدنيا وبين ما عنده ، وهو يقول فدينك بآبائنا وأمهاتنا . فكان رسول الله هو المخبر ، وكان أبو بكر هو أعلمنا به»⁽⁸⁾ . فإذا كان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم يخفي نفسه الكريمة ، لأمر ما ، وراء حجاب «عبد» ، وهو المراد في الخطاب ، فما الأمر الذي يرمي إليه ابن عربي من وضعيّة السرد من وراء حجاب ؟

ما يتبادر لذهن المتلقي للوهلة الأولى ، أن ابن عربي يسعى إلى خلق حالة من اليقين المعرفي لدى متلقيه تجاه هذا الأمر الذي يفوق قدرات الطاقة البشرية العادية ، ولو أسند ابن عربي السرد إلى نفسه إسنادا مباشرا ، لكان هو الشاهد الوحيد على عجائب أرض الحقيقة وغرائبها ، والشاهد الواحد ، وإن كان موثوق

الجانب فيما يصدر عنه من معارف ، فإن تعزيزه بشاهد آخر - والأخرى أن يقال إيهام المتلقي بوجود شاهد آخر - يضيف على المعرفة مزيدا من اليقين بصحة موضوعها .

ومع ذلك ، فإن السرد من وراء حجاب ، أو بعبارة أخرى عبر وسيط ، يعيدنا مرة أخرى إلى النظر إليه بوصفه مجلى من مجالي منظومة ابن عربي العرفانية التي تحتفي بالوسيط أو البرزخ بوصفه مرتبة وجودية ، يتجلى بها الباطن ويظهر على مسرح الوجود ، وفي الوقت نفسه يؤدي وظيفة الفصل والجمع في الآن نفسه بين الأضداد ، كالظاهر والباطن أو القدم والحدوث .

أرض الحقيقة وأرض المجاز

إن صفة «الحقيقة» التي يضيفها ابن عربي على هذه الأرض ، تشير إلى نص غائب مضاد ، يتعين فيه وصف المجاز إزاء وصف الحقيقة لهذه الأرض ؛ أي أن ثمة أرضا أخرى يمكن تسميتها بأرض المجاز ، وليست هذه الأخيرة سوى الأرض التي نعيش عليها والتي تشكل جزءا من عالم الحس والشهادة أو عالم الملك ، وليس عالم الحس والشهادة إلا عالم مجاز أو خيال . وهذه المقولة العرفانية هي الأكثر خصوبة في فكر ابن عربي . على أن الغزالي كان له في هذا المقام القدم السابقة على ابن عربي ، فهو الذي وضع المهاد المعرفي لفكرة الوجود المجازي أو الخيالي لعالم الحس والشهادة . يقول الغزالي في سياق حديثه عن حقائق القرآن وأمثاله : «فافهم من هذا أنك نائم في هذه الحياة الدنيا ، وإنما يقظتك بعد الموت ، وعند ذلك تصير أهلا لمشاهدة صريح الحق كفاحا ، وقبل ذلك لا تحتل الحقائق إلا مصبوبة في قالب الأمثال الخيالية»⁽⁹⁾ . ويضيف قائلا في سياق حديثه عن عروج الصوفي سعيا للوصول إلى ما يسميه الغزالي بـ(حقيقة الحقائق) : « . . . ومن ههنا ، يترقى العارفون من حضيض المجاز إلى ذروة الحقيقة ، واستكملوا معراجهم ، فرأوا أن ليس في الوجود إلا الله وأن كل شيء هالك إلا وجهه ، لا أنه يصير هالكا في وقت من الأوقات ، بل هو هالك أزلا وأبدا ، إذ لا يُتصور إلا كذلك ، فإن كل شيء سواه إذا اعتبرت ذاته من

حيث ذاته فهو عدم محض ، وإذا اعتبر من الوجه الذي يسري إليه الوجود من الأول الحق ، رُئي موجوداً لا في ذاته بل من الوجه الذي يلي موجدَه ، فيكون الموجود وجه الله فقط . ولكل شيء وجهان ، وجه إلى نفسه ، ووجه إلى ربه ، فهو باعتبار وجه نفسه عدم ، وباعتبار وجه الله وجود ، فإذا لا موجود إلا الله ووجهه ، فإذا كل شيء هالك إلا وجهه أزلاً وأبداً . . . »⁽¹⁰⁾ . إن مضمون هذين النصين يفتحان الآفاق للتأمل في فكرة «الخيال» أو الوجود القائم في «الخيال» ، فالإنسان في هذا الوجود كالنائم ، وما يراه ويعيشه بمنزلة الحلم ، ولا يستيقظ الإنسان منه إلا بالموت . فالموت ، هنا ، يمثل قنطرة عبور من عالم الأحلام [= عالم الحس والشهادة = عالم المجاز = عالم الخيال] إلى عالم الحقائق ، أو بتعبير الغزالي «حقيقة الحقائق» .

وما يبدو واضحاً أن ابن عربي قد تلقف هذه الفكرة ، وجعل منها أساساً أقام عليه نظرية متكاملة في فلسفة الخيال على مستوى أنطولوجي ، يعم الوجود بأسره من العرش إلى الفرش ؛ إذ إن كل ما سوى الحق ظاهر في هذه المرتبة الخيالية . يقول ابن عربي في سياق تعليقه على قوله تعالى : ﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾ : «أبان الله لنا فيما ذكره في هذه الآية أن الذي كنا نظنه حقيقة محسوسة إنما هي متخيلة يراها رأي العين ، والأمر في نفسه على خلاف ما تشهد العين ، فكل ما سوى ذات الحق فهو في مقام الاستحالة السريعة والبطيئة ، وهو خيال حائل وظل زائل ، فالعالم ما ظهر إلا في خيال ، فهو مُتَخِيلٌ لنفسه ، وهو كله في صور مُثُلٍ منصوبة ، فالخضرة الوجودية إنما هي حضرة الخيال ، والوجود المحدث خيال منصوب ، ثم تقسم ما تراه من الصور إلى محسوس ومتخيل ، والكل متخيل ، وهذا لا قائل به إلا من أشهد هذا المشهد»⁽¹¹⁾ . إن تأسيس هذه الرؤية العرفانية للوجود المحدث المنسوب في الخيال ، مرتبطة بوظيفة الخيال نفسه ، فهو «يجسد المعاني ، ويرد ما ليس قائماً بنفسه قائماً بنفسه ، وما لا صورة له يجعل له صورة ، ويرد المحال ممكناً ، ويتصرف في الأمور كيف يشاء»⁽¹²⁾ .

ولعل من أهم الأسباب التي دعت ابن عربي إلى وضع هذا التصور ، هو أن عالم الملكوت عالم معان مجردة ، ولا يمكن إدراكه معرى عن النسب والاعتبارات ، أي بمعزل عن تلبسه بالصور ؛ لذلك كان لا بد من وجود وسيط يقبل الجمع بين المعنى المجرد وصورته ، وهما ضدان من حيث لطافة الأول وكثافة الآخر ، والوسيط الجامع هنا ، كما يراه ابن عربي ، هو الخيال [= البرزخ]. وهنا ، لا بد من الإشارة إلى أن ظهور المعاني المجردة [= الحقائق الأزلية] في الصور الخيالية ، يمثل حالة من حالات الانحراف عن الأصل .

وإذن ، فعالم الحس والشهادة- وعالمنا الأرضي جزء منه _عالم مجازي أو خيالي . والمجاز شكل من أشكال التعبير القائم على الانحراف في علاقات التجاور والاستبدال بين مفردات اللغة ، ومن ثمّ ، فهو مفارق للحقيقة بدرجة ما ، لكنه في الوقت نفسه ينطوي عليها ويشير إليها . وكذلك عالم الشهادة بوصفه المجازي أو الخيالي ، شأنه شأن اللغة ، فمظاهر المحدثات وصورها فيه خيالية أو مجازية ، وذلك باعتبار وجهها الذي يلي صفة العدم الذاتية المحايثة لها ، كما تقدم في قول الغزالي ، على أنها في الآن نفسه منظوية على الحقائق الإلهية الأزلية ، وذلك من الوجه الذي يلي الحق ، كما يقول الغزالي أيضا .

فالمجاز اللغوي يضاهي الصور الوجودية الخيالية من حيث طريقة التعبير عن الحقائق في كليهما . ولكي يتوصّل إلى إدراك الحقائق المحمولة في التعبير اللغوي المجازي ، والتعبير الوجودي الخيالي ، لا بد من إجراء تأويلي يعمل على إلغاء الانحراف في كلا التعبيرين ، للوقوع على الحقيقة المستكنة فيهما .

إن التوازي والتشابه بين عالم اللغة وعالم الحس والشهادة الأرضي المنبثق من وجهي المجاز فيهما ، يفضي إلى إمكانية النظر في عقد موازنة أخرى بين عالم الحس والشهادة الأرضي [= أرض المجاز] وعالم الحقيقة الغيبي [= أرض الحقيقة] الذي يتحدث عنه ابن عربي ؛ ذلك أن من صفات عالم الحس والشهادة الأرضي أن المستحيل لا يمكن وقوعه فيه أو تحقّقه إلا على صعيد واحد هو صعيد الحدث اللغوي فقط⁽¹³⁾ ؛ فالمجاز اللغوي قادر على الجمع بين

الضدين ، وعلى تصوير ما لا يمكن وجوده أو وقوعه بالفعل ، وبالمجاز اللغوي فحسب يمكن تحويل المستحيل إلى ممكن ، فهو من هذا الوجه يشبه عالم الحقيقة الغيبي من حيث إمكانية وقوع المستحيل فيه وتحققه لا على صعيد الحدث اللغوي فحسب ، ولكن على صعيد وقائع الحياة التي يعيشها أهل تلك الأرض العجيبة . والموازنة بين العالمين من هذا الوجه تكشف عن علاقة توازن وتشابه . لكنها من وجه آخر تكشف عن علاقة توازن وتضاد ؛ إذ إن ما يستحيل وقوعه في أرض المجاز على صعيد الأفعال الواقعية المعيشة ، سيكون وقوعه متحققا بالفعل في أرض الحقيقة .

المستحيل الممكن مظهر الحقيقة في أرض الحقيقة

لماذا يضيف ابن عربي صفة الحقيقة على هذه الأرض؟ وهل ثمة ما يؤهلها لهذه التسمية؟ لقد سبقت الإشارة إلى أن ابن عربي يرى الكون المحدث من عرشه إلى فرشته قائما في مرتبة وجودية خيالية ، وأن كل الصور الكونية - سواء أكانت تنتمي إلى أرض الحقيقة أم إلى أرض المجاز - صور خيالية أو مجازية . وحينئذ ، فما معنى أن يطلق ابن عربي وصف الحقيقة على تلك الأرض الغيبية وهي - فيما يبدو - لا تختلف في جوهرها الخيالي عن عالمنا الأرضي ، هذا العالم الذي ألصقت به صفة المجاز « هنا » ، طوعا أو كرها ؛ لأن الحقيقة « هناك »؟

إن الإجابة عن هذا السؤال ، فيما يتراءى لهذه القراءة ، تكمن فيما تبديه أرض الحقيقة من قدرة لا متناهية على التبدل والتحول في الصور ، وفي الوقت نفسه من إمكانية التجرد عن الصور ، وهذا فضلا عن وقوع ما يستحيل وقوعه في عالمنا الأرضي . يقول ابن عربي : « . . . وأهل هذه الأرض أعرف الناس بالله . وكل ما أحاله العقل ، بدليله عندنا ، وجدناه في هذه الأرض ممكنا قد وقع . و﴿ إن الله على كل شيء قدير ﴾⁽¹⁴⁾ فعلمنا أن العقول قاصرة ، وأن الله قادر على جمع الضدين ، ووجود الجسم في مكانين ، وقيام العرض بنفسه ، وانتقاله ، وقيام المعنى بالمعنى . وكل حديث وآية وردت عندنا ، مما صرفها العقل عن ظاهرها ، وجدناها على ظاهرها في هذه الأرض⁽¹⁵⁾ . » . ولبيان حقيقة هذا

الأمر بتفاصيله ، لا مفر من الوقوف على غرائب أرض الحقيقة وعجائبها كما يرويها ابن عربي ، سعيًا إلى تلمُّس أبعاد الحقيقة ، ومسوغات وصف هذه الأرض بها . وفي ما يأتي خصائص أرض الحقيقة :

1 - الجمع بين الرؤية والكلام في شهود التجليات الإلهية

يروى ابن عربي على لسان العارف قوله : « دخلت فيها يوما مجلسا يسمى مجلس الرحمة لم أر مجلسا قط أعجب منه . فبينما أنا فيه ، إذ ظهر لي تجل إلهي ، لم يأخذني عني ، بل أبقاني معي . وهذا من خاصية هذه الأرض . فإن التجليات الواردة على العارفين في هذه الدار [= أرض الحس والشهادة] في هذه الهياكل ، تأخذهم عنهم وتغنيهم عن شهودهم ، من الأنبياء والأولياء وكل من وقع له ذلك . وكذلك عالم السماوات العلى والكرسي الأزهى وعالم العرش المحيط الأعلى ، إذا وقع لهم تجل إلهي أخذهم عنهم وصعقوا . وهذه الأرض [= أرض الحقيقة] إذا حصل فيها صاحب الكشف ، العارف ، ووقع له تجل ، لم يفنه عن شهوده ، ولا اختطفه عن وجوده ، وجُمع له بين الرؤية والكلام»⁽¹⁶⁾ .

يشير النص إلى خاصية الجمع بين الرؤية والكلام في شهود التجليات الإلهية في موقع محدد من أرض الحقيقة ، يسمى مجلس الرحمة ، وهو شهود أكمل وأتم بالنسبة إلى العارف ؛ إذ يشهد الحقيقة الإلهية من موقعين اثنين لا من موقع واحد كما يحدث في أرض الشهادة . فالعارف - في أرض الحس والشهادة - يتمثل الحقيقة الإلهية ويتلبس بها بمقدار حظه من التجلي ، فإما تجلي رؤية دون خطاب ، وإما تجلي خطاب دون رؤية ،⁽¹⁷⁾ فهو من هذا الموقع لا يتمكن من الاستغراق في شهود الحقيقة الكلية بكمالها ، وإنما الذي يشهده هو نسبتها إلى تجلي الرؤية فقط ، أو إلى تجلي الكلام فقط . وعليه ، فأرض الحس والشهادة ، وإن كانت مظهرًا من مظاهر تجلي الحقائق الإلهية ، فإنها تنقص درجة عن أرض الحقيقة ، هذه الأرض التي استحققت وصفها بجدارة .

2 - أرض الحقيقة باقية لا تنفى ولا تتبدل ، ولا تقبل إلا ما هو روحاني ، وتمنح زائرها سرعة الفهم والإدراك

وهذه كلها من سمات الحقيقة المطلقة . فجوهر الحقيقة باق لا يتبدل ولا يفنى ، إنما الذي يغشاه التبدل والزوال هو الصور والهيكل والمنصات ؛ أو بكلمة أخرى ، المظاهر التي تتجلى فيها الحقائق الأزلية⁽¹⁸⁾ . وتلتقي هذه الخاصية مع خاصية «التروُّح» أو تحرر الروح من قيود الجسد ، لتعزز صلاحية هذه الأرض لاحتواء الحقائق الإلهية ، مجردة وغير مجردة ، وتجليها فيها . يقول ابن عربي : «وليست تقبل هذه الأرض شيئاً من الأجسام الطبيعية الطينية البشرية ، سوى عالمها أو عالم الأرواح منا بالخاصية . وإذا دخلها العارفون فإنما يدخلونها بأرواحهم لا بأجسامهم ، فيتركون هياكلهم في هذه الأرض الدنيا ، ويتجردون»⁽¹⁹⁾ . فالروح هي الوسيط الأكثر فعالية في النفاذ إلى جوهر الحقائق وإدراكها الإدراك الكلي الذي ينتفي معه الغموض واللبس . وتتيح خاصية «التروُّح» للولي الانكشاف على عوالم جديدة في هذه الأرض ، فيتمكن من التواصل مع عوالم النبات والجماد والأشياء ، فتحدثه ويحدثها بلغات مختلفة ، كما يحدث الرجل صاحبه . أما سرعة إدراك الحقائق واستيعابها فهي نتيجة طبيعية ؛ لأن روح الولي في هذه الأرض قد تخلصت من حجب المادة ومتعلقاتها ، وانطلقت لتحلق في فضاءات معرفية تتصف بالشفافية والصفاء ، فليس من المستغرب أن يكتب ابن عربي قائلاً : «وما رأيت الفهم ينفذ أسرع مما ينفذ إذا حصل العارف في هذه الأرض»⁽²⁰⁾ .

3 - مستحيلات أرض الشهادة ممكنات أرض الحقيقة :

أ - اجتماع الأضداد ، وانتفاء النقص

يصف ابن عربي بعض بقاع أرض الحقيقة وأشجارها وثمارها بأوصاف تشاكل أوصاف أرض الجنة الموعود بها المؤمنون بكل ما فيها من موجودات وملذذات ، فيتوهم المتلقي أن ابن عربي يتحدث عن أرض الجنة لا عن أرض أخرى . ففي أرض الحقيقة أرض من ذهب بأشجارها وفواكهها ، وأرض من

فضة بأشجارها وثمارها وأنهارها وكل ما فيها من مخلوقات بما فيهم أناسها ، وأرض من زعفران وأخرى من كافور . على أن وهم المتلقي يتلشى عندما يقول بعد وصفه مطعومات هذه الأرض ومشموماتها : « . . . ونعمتها ما لا يصفها واصف ، تقصر فاكهة الجنة عنها »⁽²¹⁾ . ويضيف : « وإذا نظرت إلى نساءها ، ترى النساء الكائنين في الجنة بالنسبة إليهن ، كنسائنا من البشر بالنسبة إلى الحور في الجنان »⁽²²⁾ . فأرض الحقيقة غير أرض الجنة .

إن ميزة انتفاء النقص من أرض الحقيقة الذي يشير إليه ابن عربي في قوله : « فلا يظهر فيها نقص أبدا »⁽²³⁾ ، يشي بأمرين ، الأول : النقص اللاحق بأرض الحس والشهادة [= أرض المجاز] . والآخر : صلاحية أرض الحقيقة لتجلي الحقائق الإلهية فيها تجليا يتتفي معه التلبس والمراوغة ، وذلك لانتصافها بالكمال . أما الجمع بين الضدين فيصوره السارد عبر مشهد الجمع بين الصغير والكبير ، من غير أن يكبر الصغير أو يصغر الكبير . يقول ابن عربي على لسان السارد المجهول : « ورأيت من كبر ثمرها بحيث لو جعلت الثمرة بين السماء والأرض ، لحجبت أهل الأرض عن رؤية السماء ، ولو جعلت على الأرض لفضلت عليها أضعافا . وإذا قبض عليها الذي يريد أكلها ، بهذه اليد المعهودة في القدر ، عمّها بقبضته لنعمتها ، هي ألطف من الهواء . يطبق الرجل عليها يده ، مع هذا العظم ، وهذا بما تحيله العقول هنا [= أرض الحس والشهادة] في نظرها . ولما شاهدها ذو النون المصري ،⁽²⁴⁾ نطق بما حكي عنه من إيراد الكبير على الصغير ، من غير أن يُصَغَّرَ الكبير ، أو يُكَبَّرَ الصغير ، أو يُوسَّعَ الضيق ، أو يُضَيَّقَ الواسع ، فالعظم في التفاحة ، على ما ذكرته ، باق ، والقبض عليها باليد الصغيرة ، والإحاطة بها موجود ، والكيفية مشهودة مجهولة ، لا يعرفها إلا الله . وهذا العلم مما انفرد الحق به »⁽²⁵⁾ .

ب . عدم امتزاج بحارها بعضها ببعض مع أن مكوناتها متجاورة بلا فواصل

ويبدو ذلك مصداقا لقوله تعالى : ﴿ مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان ﴾⁽²⁶⁾ . يقول ابن عربي : « . . . فتعاین منتهی بحر الذهب تصطفق

أمواجه ، ويباشره بالمجاورة بحر الحديد ، فلا يدخل من واحد في الآخر شيء» .⁽²⁷⁾

ج . القدرة على التصرف في الأشياء بالهمة ، والتنقل بسرعة خاطفة

«وأما أبنيتهم فمنها ما يحدث عن همهم ، ومنها ما يحدث كما تبنى عندنا [= عالم الحس والشهادة الأرضي] من اتخاذ الآلات وحسن الصنعة . . . وأما مراكبهم فتعظم وتصغر ، بحسب ما يريد الراكب . وإذا سافروا من بلد إلى بلد ، فإنهم يسافرون برا وبحرا . وسرعة مشيهم في البر والبحر أسرع من إدراك البصر للمُبْصَر» .⁽²⁸⁾

د . وجود الظلمة والنور من غير شمس . وعدم قدرة الماء على إغراق سكان هذه الأرض

ومن عجائبها أن يكون «عندهم ظلمة ونور من غير شمس تتعاقب ، وتتعاقبهما يعرفون الزمان . وظلمتهم لا تحجب البصر عن مُدْرَكه ، كما لا يحجبه النور . . . وإذا سافروا في البحر وغرقوا ، لا يعدو الماء عليهم كما يعدو علينا ، بل يمشون فيه كمشي دوابه ، حتى يلحقون بالسواحل» .⁽²⁹⁾

هـ . اتصاف الأعيان الكثيفة بالليونة واللطافة

ومنها قوله : «ورأيت في هذه الأرض بحرا من تراب ، يجري مثل ما يجري الماء» .⁽³⁰⁾

إن التأمل في مجموع ما تنبني عليه أرض الحقيقة من خصائص ، سيحيل بالضرورة إلى الوقوف على إحدى مقولات ابن عربي التي ينطلق منها في تأسيس رؤيته لنظام تجلي الذات الإلهية في مراتب الوجود المختلفة . ويسمينا ابن عربي بالتنزلات : «اعلم أن التنزلات ليست إلا تعيينات وشؤونا للذات الأحدية في الصور الأسمائية ، أولها تجلي الذات في صور الأعيان الثابتة الغير المجعولة ، وهو عالم المعاني . وثانيها التنزل من عالم المعاني إلى التعيينات الروحية وهي عالم الأرواح المجردة . وثالثها التنزل إلى التعيينات النفسية وهي عالم

النفوس الناطقة . ورابعها التنزلات المثالية المتجسدة المتشكلة وهي عالم المثال ، وباصطلاح الحكماء عالم النفوس المنطبعة ، وهي بالحقيقة عالم الخيال . وخامسا التنزل إلى عالم الأجسام المادية وهو عالم الحس⁽³¹⁾ ويمكن تمثيلها بالشكل الآتي :

الذات

صور الأعيان الثابتة

وهو عالم المعاني

عالم الأرواح المجردة

عالم النفوس الناطقة

عالم المثال أو عالم الخيال

عالم الأجسام المادية

وهو عالم الحس والشهادة

تُظهر هذه السلسلة من التجليات كيفية انكشاف الحق عز وجل في مراتب الوجود المختلفة ، بدأ بالتجلي المعنوي المجرد ، وانتهاءً بالتجلي المادي والمحسوس ، مروراً بالمراتب الوسيطة التي تعمل على تكثيف المعنوي المجرد شيئاً فشيئاً . وعلى

الرغم من أن عالم الأجسام المادية أو عالم الحس والشهادة يمثل آخر المراتب ، وفيه ما فيه من الثقل النقص والشوائب ، فإن فيه ميزة لا تتحقق في المراتب السابقة عليه ، وهي أنه يشتمل على المراتب السابقة بالقوة ؛ أي أن كل ما سبقه من مراتب مبطن فيه بالقوة ، وإذا ما أراد العارف أن يفتح على تلك المراتب بالفعل ، فما عليه إلا أن يتجرد من عالمه المادي المحسوس ، ليكتشف أن غلط عالم الحس والشهادة ، وكثافته وصرامة منطقته ، وتمايز حدود الأشياء فيه ، ما هو إلا وهم وخيال ، يحجبان الحقائق الإلهية في صيغ تجلياتها في المراتب السابقة ، والمضمرة في الوقت نفسه في مرتبة عالم الحس والشهادة ، ولكن حكمة الحق تعالى اقتضت إبداع عالم الحس والشهادة على هذا النحو لمناسبة التشريع والتكليف .

إن الموازنة بين عالم الحس والشهادة الأرضي وعالم الحقيقة سيؤدي إلى نتيجة مفادها أن الوقوف عند مظاهر الأشياء والقوانين التي تتحكم بها في عالم الشهادة الأرضي ، لا يؤدي إلا إلى معرفة وجه من وجوه الحقيقة الإلهية المتجلية في هذا العالم المادي ، تتمثل في منطق العقل وقوانين المادة وثبوت الأسباب والعلل . وأي خسارة سيخسرها العارف - في مجال معرفته بالله تعالى - إذا رضي بالوقوف عند هذا الحد ! ولهذا ، يسعى العارف إلى استكمال بحثه عن الوجوه الأخرى لتلك الحقيقة ، ولا يتأتى له ذلك إلا بالعروج الروحي إلى / في ما هو مضمّر في عالم الحس والشهادة الأرضي من حقائق روحية ومعنوية ، يقع على وجه آخر للحقيقة الإلهية . وليست أرض الحقيقة إلا مثالا على هذا الوجه الآخر . ثم إنه ليس من قبيل المصادفة أن يأتي هذا المثال مضادا لنظيره عالم الحس والشهادة الأرضي ؛ إذ إن الحق عز وجل يتفرد بصفة جمعه بين الضدين ، كما تقدم في قول ابن عربي ، وكما قال أبو سعيد الخراز يوما : « ما عرفت الله إلا بجمعه بين الضدين . ثم تلا قوله تعالى : ﴿ هو الأول والآخر والظاهر والباطن ﴾ يريد من وجه واحد ، لا من نسب مختلفة كما يراه أهل النظر من علماء المسلمين » .⁽³²⁾ ولقد كانت النتيجة التي انتهى إليها ابن عربي عندما قال : « وكل حديث وآية وردت عندنا [= عالم الحس والشهادة الأرضي] مما

صرفها العقل عن ظاهرها ، وجدناها على ظاهرها في هذه الأرض [= أرض الحقيقة]»⁽³³⁾ نتيجة منطقية تنسجم مع مقدماته . ولعله من الحق أن ينضاف إلى مقولة ابن عربي : أن ما يبدو مستحيلا في عالم الشهادة الأرضي مُضمَر بالممكن ومسكون به .

الإنسان الخليفة مفتاح أرض الحقيقة وخازنها

من المقولات العرفانية الأثيرة لدى الصوفية ، لاسيما ابن عربي ، أن الإنسان بجرمه الصغير يضاهي الكون بجرمه الكبير ، وأن كل ما هو مفصل ومشتت في الكون مجموع في هذا الجرم الصغير . فالإنسان ، على حد عبارة النفري المختلة ، معنى الكون كله .⁽³⁴⁾ أما ابن عربي فيذهب إلى تفصيل هذا المعنى ، واستدراجه إلى منظومته العرفانية سعيا إلى الكشف عن أهمية الوجود الإنساني ومركزيته بالنسبة إلى غيره من المخلوقات ، وهو معني بإنشاء نظام معرفي عرفاني يبين فيه موقع الإنسان الخليفة من الحق تعالى من جهة ، ومن الكون بأسره من جهة أخرى . فالإنسان في مرتبة كماله عند ابن عربي بمنزلة مرآة لها وجهان ، الوجه الأول يعكس صورة الحق تعالى ، فهو من هذا الوجه يعد مجلى للوجود الحق وقدمه ، أما الوجه الآخر فيعكس الكون بأسره ، ويعد مجلى للخلق وحدوثه . فالإنسان كائن برزخي جامع بين الأضداد ، ولعله ، من ثم ، استحق مقام الخلافة . يقول ابن عربي : «والإنسان الذي هو آدم عبارة عن مجموع العالم ، فإنه الإنسان الصغير وهو المختصر من العالم الكبير . والعالم ، ما في قوة إنسان حصره في الإدراك لكبره وعظمه ، والإنسان صغير الحجم يحيط به الإدراك من حيث صورته وتشريحه ، وبما يحمله من القوى الروحانية ، فرتب الله فيه جميع ما خرج عنه مما سوى الله ، فارتبطت بكل جزء منه حقيقة الاسم الإلهي التي أبرزته وظهر عنها ، فارتبطت به الأسماء الإلهية كلها لم يشذ عنه منها شيء ، فخرج آدم على صورة الاسم الله ، إذ كان هذا الاسم يتضمن جمع الأسماء الإلهية ، كذلك الإنسان وإن صغر جرمه فإنه يتضمن جميع المعاني»⁽³⁵⁾ . ويضيف : « . . . كذلك الإنسان وإن صغر جرمه عن جرم العالم فإنه يجمع

جميع حقائق العالم الكبير ، ولهذا يسمى العقلاء ⁽³⁶⁾ العالم إنسانا كبيرا ، ولم يبق في الإمكان معنى إلا وقد ظهر في العالم فقد ظهر في مختصره ⁽³⁷⁾.

تنطوي هذه المقولات العرفانية على إمكانية تأويل أرض الحقيقة بما لا يتعارض مع دلالتها المركزية . فالإنسان الذي استخلفه الحق تعالى على كونه ، وجعل هذا الكون ، في الوقت نفسه ، مجموعا فيه ، يستأهل أن يكون خازنا لأرض الحقيقة ومفتاحا لها . وما دام ابن عربي يصور آدم [= الإنسان] جامعا لما تفرق في الكون من حقائق إلهية ، فمن البدهي القول بأن أرض الحقيقة من محمولات هذا الإنسان ومضمراته علم ذلك أم لم يعلم ، وإذن ، فأرض الحقيقة ليست أرضا مفارقة للذات الإنسانية ، أو الأخرى أن يقال إن هذه الأرض ليست أرضا بالمعنى المتعارف عليه ، ولكنها شكل من أشكال الكينونة الوجودية أو الطاقة الخلاقة المضمرة في الإنسان ، وهي تشبه من وجه آخر الجنة ، لكنها جنة محايثة للإنسان ، ومفتاحها معه ، فإن أحسن استعماله ولجها ، وحقق السعادة لنفسه . أليست هذه الأرض تشبه تلك المدن الفاضلة التي كان يحلم بها الفلاسفة عبر التاريخ الإنساني ! واجتهد كل واحد منهم في صياغة المبادئ التي تقوم عليها ، أو إن شئت قلت المفاتيح ! أما مفتاح هذه الأرض عند ابن عربي ، والصوفية عامة ، فهو المجاهدة ⁽³⁸⁾ الحققة في سبيل معرفة الله تعالى ، والوصول إلى مقام الولاية الكبرى ، ⁽³⁹⁾ هذا المقام الذي يضاهاه ، بل يفوق ، الإكسير الذي كان يحلم به ، الكيميائيون القدماء على طريقتهم الخاصة ، والذي يحول المعادن الخسيسة إلى معادن ثمينة ، على أن بحثهم انتهى بهم إلى طريق مسدود ، على خلاف الصوفية الذين أدركوا أن مفتاح مغيبات النفس البشرية ، ومغيبات الكون التي هي جزء من مغيبات النفس البشرية ، تتجلى في معرفة الله تعالى عبر طريق المجاهدة ، والتحقق بمقام الولاية الكبرى ، هذا المقام الذي يمنح صاحبه القدرة على قلب صور الأعيان والتصرف فيها ، إنه يرد الجاهل عالما ، ويحول الظلمة إلى نور ، ويقلب الكثيف لطيفا ، والمستحيل ممكنا ، ويخرق حدود الزمان والمكان . إنه يرتحل بالإنسان من كينونته البرانية المحدودة إلى حقيقة كينونته الجوانية المطلقة . أليس مقام الولاية بهذا الاعتبار المفتاح الذهبي لأرض الحقيقة

بعجائبيها وغرائبها ! وما الكرامات وخوارق العادات المعروفة عند أولياء الله تعالى إلا جزء يسير من هذه الأرض المستسرة في الإنسان الخليفة بالفعل . وليس إظهار الكرامات يشكل هدفا في ذاته عندهم ، إنما يأتي هذا الإظهار في سياق تعريف الآخر الذي يجهل ما تكتنزه ذاته من طاقة خلاقة ، وفضاء مطلق يستعصي على الحصر والتقييد . إنها معرفة للذات وحقيقتها أولا وآخرا . وقد أدرك الصوفية جوهر الحقيقة عندما قالوا : من عرف نفسه عرف ربه .

سرد الحقيقة وسرد المجاز

يسرد ابن عربي مشاهدات عيانية ، رآها وعاشها ، فهي ليست خيالا أو تجاوزا للواقع . والمدقق في السرد الذي يصور هذه المشاهد الغريبة والعجيبة ، يراه يكاد تنتفي فيه صفة التصوير المجازي ، والأغلب الأعم في لغة السرد عند ابن عربي أنها لغة الحقيقة ، هذا المصطلح البلاغي الذي يستعمل في مقابل مصطلح المجاز الذي هو انحراف عن الحقيقة اللغوية بكيفية ما . وهذا يعني أن العلاقة بين السرد المكتوب أو المحكي ، والواقع الذي يحكي عنه علاقة معكوسة بالنظر إلى الكتابة التي تدخل في نطاق السرد الأدبي عموما ، فبدلا من أن يكون الانحراف في لغة السرد كان الانحراف في واقع أرض الحقيقة الممثل في غرائبها وعجائبها قياسا بأرض عالم الحس والشهادة ؛ لذلك لجأ ابن عربي في لغة السرد إلى استعمال لغة الحقيقة لا لغة الانحراف اكتفاء بانحراف الوقائع نفسها . ولكن ماذا عن سرد العجائبي والغرائبي في أرض عالم الحس والشهادة ، كما في حكايات ألف ليلة وليلة مثلا ، هذا السرد الذي يكاد يضاهي بغرائبته وعجائبيته وقائع أرض الحقيقة؟ إن العامل المشترك بينهما هو الغريب والعجيب في كليهما ، وإن كانت المنطلقات مختلفة في جانب ومتفقة في جانب آخر . وسيتم توضيح هذا فيما سيأتي .

إن السارد الشعبي في حكايات ألف ليلة وليلة ذات السمة الغرائبية والعجائبية ، يختلق الوقائع اختلاقا ، ويبدها من خياله الخلاق إبداعا في محاولة منه أن يصنع عالما مغايرا في علاقاته ومنطقه للعالم الذي يعيش فيه ،

والذي لا يسمح له بتجاوز قوانينه الصارمة ، ومنطقه المعلن ، وحواجزه الكثيفة . ولا يجد السارد الشعبي في هذه الحالة سوى اللغة أداة يصنع منها عالمه المجازي أو الخارق أو غير المألوف ، وإن شئت قلت أرض حقيقته الخاصة به ، حيث يمارس خلق الوقائع الغريبة والعجيبة على مستوى لغوي فقط ، سواء كان محكيا أو مكتوبا . فاللغة هنا هي التي تتيح له خلق الوقائع المجازية [= الوقائع المنحرفة أو العجيبة أو الغريبة] فهي لغة خلاقية ومبتكرة ، وليست لغة محايدة أو شبه محايدة كما هي عند ابن عربي الذي لم يكن بحاجة إلى اختلاق مثل هذا العالم على صعيد لغوي ؛ لأنه كان حقيقة بالنسبة إليه وواقعا عايشه ، فلم تكن لغة سرده سوى وصف مباشر ونقل أمين له . ولا يفهم من ذلك أن لغة ابن عربي السردية أقل في مستواها الإبداعي من لغة السرد في ألف ليلة وليلة ، بل إن لغة ابن عربي تفوق نظيرتها جماليا تفوقا واضحا ، بيد أن اختلاف الوضعين بين سارد عجائب ألف ليلة وليلة ، وسارد عجائب أرض الحقيقة ، هو الذي أفضى إلى وصف لغة السرد في ألف ليلة وليلة بما تقدم .

قد تكون الموازنة بين عوالم التصوف وعوالم ألف ليلة وليلة في هذا السياق ضربا من المغامرة ، ولكنها على كل حال مغامرة تستحق الخوض ، لاسيما أنها تركز على التأويل . والاختلاف الظاهر بين هذين العالمين من وجه ، يضممر تشاكلا باطنا بينهما من وجه آخر . فالصوفي عندما يختار خوض المجاهدة ، والسعي إلى معرفة الحق تعالى ، إنما يختار الطريق التي يرى فيها سعادته التي ما بعدها سعادة ، وليس أدل على ذلك مما رواه ابن عربي في شأن أرض الحقيقة التي فيها ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ، وليس يدخل هذه الأرض إلا من باتت نفسه طوع يده ، واستطاع أن يتجرد عنها ، أو بلغة ابن عربي «يتروحن» ، ولا يتأتى له ذلك إلا بالمجاهدة المشروعة التي تنتهي بصاحبها إلى مقام الولاية الكبرى ، وإلى أن يقول للشيء كن فيكون بإذن الله ، على سبيل الاستخلاف والتبعية ، لا على سبيل الأصالة .

إن ما يكتشفه الصوفي عبر رحلته في ذاته المؤدية إلى الحق تعالى ، من

عوالم خارقة للمألوف والمعروف ، ومن ملذذات ومطعومات ومشمومات ومبصرات غير معهودة في عالم الحس والشهادة الأرضي ، أمر ملموس ومشهود ومحسوس بالنسبة إلى الصوفي ، لكنه بالنسبة إلى سارد الحكاية الشعبية أمر متخيل ، وأمر يقع في نطاق الرغبة الدفينة الغائرة في اللاشعور الجمعي عند الشعوب . ولعله غير خاف أن الحكاية الشعبية تمثل وسيطا سرديا ، ربما لا يدانيه وسيط آخر في الدلالة على مخبآت اللاشعور الجمعي ، الحافلة بالرغبات المكبوتة والانتهاكات التي يفرض عليها المجتمع حظرا ورقابة ، ولكنها على الرغم من هذا السياج المضروب حولها ، تجد لها منفذا ومتنفسا في فعل الحكيم عبر تحويلها تحويلا لاواعيا إلى مسرودات يتقبلها المجتمع ،⁽⁴⁰⁾ حين لم تجد لها متسعا في أرض الواقع بما هي ممارسة فعلية ، إما نتيجة المنع والحظر إن كانت ممكنة الحدوث ، وإما نتيجة أنها تنشأ لتحقيق رغبات تفوق القدرات البشرية .

ثمة غمطان من الحكايات يمكن الإشارة إليهما في هذا السياق ، يتعين النمط الأول في حكايات الجنس المكشوف ، ويتعين الآخر في حكايات الخوارق والغيبات بأشكالها المتعددة . وستتجاوز القراءة النمط الأول لتقف عند النمط الآخر .

تحفل حكايات الليالي بقصص الخوارق التي تتصل بعوالم السحر والجن والعفاريت ، حيث تتوسل فيه الشخصيات بعناصر مساعدة ، تنماز بقدرات تفوق القدرات البشرية في تحقيق المطلوب والمرغوب . وهي المفتاح السحري الذي يضعه السارد الشعبي في اللحظة التي يراها مناسبة في يد الشخصية ، بصرف النظر عن انسجامها مع منطق الأفعال السابقة أو اللاحقة للحكاية ، أو تناقضها معها ، فالمهم هو أن يؤدي هذا المساعد الدور الذي يتطلبه الموقف في تلك اللحظة . إن تناقض الأفعال في الحكاية ، وعدم خضوعها لنمو منطقي وطبيعي في غير قليل من الأحيان ، حتى في الأفعال الخارقة من حيث بنيتها الداخلية الخاصة بها ، ينطوي على مدى تأثير اللاشعور في آليات السرد وهيمنته عليها ؛ إذ «إن طبيعة اللاشعور لا تحفل بالمتناقضات بل تتسع لها جميعا ،

ذكر ابن عربي أن دخول أرض الحقيقة لا يكون إلا للعارفين القادرين

على تجريد أرواحهم من أجسادهم [= التروحن] ؛ لأن هذه الأرض لا تقبل إلا كل ما هو روحاني . يقول : « وإذا دخلها العارفون فإنما يدخلونها بأرواحهم لا بأجسامهم ، فيتركون هياكلهم في هذه الأرض الدنيا ، ويتجردون » .⁽⁴³⁾ وللوصول إلى هذه المرحلة من الولاية الكبرى ، لا بد للشخصية الصوفية أن تمر في مراحل متعددة من المجاهدات وقطع المقامات التي تشكل رحلة الصوفي إلى معرفة الحق تعالى و تحقيق الولاية . والمتأمل في رحلة الصوفي أو معراجة أو سفره الروحي ، يجد أن مكونات هذه الرحلة الروحية تكاد تخضع للبنية نفسها- إن لم تكن مطابقة لها- التي تنتظم حكايات ألف ليلة وليلة ، فالشخصية التي ستسلك طريق التصوف ، تتعرض لموقف ما يجعلها تنبئ إلى سلوكها ، وتتأمل في أعمالها لتكتشف أنها ليست في مرضاة الله تعالى ، فترجع وتتب . وقد عبر القشيري عن مثل هذا الموقف في سياق الحديث عن بداية الطريق بقوله : « فأول ذلك انتباه القلب عن رقدة الغفلة ، ورؤية العبد ما هو عليه من سوء الحالة . . . فإذا فكر بقلبه في سوء ما يصنعه ، وأبصر ما هو عليه من قبيح الأفعال ، سنحت في قلبه إرادة التوبة ، والإقلاع عن قبيح المعاملة ، فيمده الحق سبحانه بتصحيح العزيمة والأخذ في جميل الرجعة ، والتأهب لأسباب التوبة » .⁽⁴⁴⁾ إن سوء الحالة ، وقبيح الأفعال والمعاملة التي يراها العبد طاغية على أحواله [= الدافع إلى التوبة والمضي في الطريق الصوفي] توازي بنيويا حالة العوز والحاجة التي تعاني منها الشخصية في سرد ألف ليلة وليلة . ثم يعقب التوبة مجاهدة النفس [= الفعل] التي تعمل على كبح جماح الشهوات ، وتمزيق حجب الغفلة [= الموانع] بغية التحقق في مقامات الطريق والترقي فيها ، والفوز بمقام الولاية الكبرى [= الوصول] .

تبدي هذه المقاربة بين رحلة الشخصية في سرد ألف ليلة وليلة ، ورحلة الصوفي ، توازيا واضحا في بنية الأعمال في كل من الرحلتين . ولكن ثمة فرقا جوهريا بينهما ، يجعلهما يسيران في اتجاهين متضادين ؛ فرحلة الصوفي رحلة معرفية داخلية ، استنادا إلى : من عرف نفسه عرف ربه ، ولا

علاقة لها بقطع المسافات الجغرافية ، وتهدف إلى المعرفة الإلهية والتحقق بمقام الولاية الكبرى والسعادة الأخروية . ورحلة الشخصية في ألف ليلة وليلة رحلة معرفية خارجية تعتمد على قطع المسافات الجغرافية ، وتهدف إلى المغامرة والاستكشاف والسعادة الدنيوية . تلك رحلة سماوية ، وهذه رحلة أرضية ، والفرق بينهما كالفرق بين الحقيقة والمجاز ؛ فالولاية الكبرى بالنسبة إلى الصوفي هي المفتاح السحري ، والإكسير ، وكيمياء السعادة ، وبهذه المفاتيح يكتشف أرض حقيقته المنطوية في ذاته ، والمشتملة على الغرائب والعجائب ، وكل ما لذ وطاب . إن هذه الأرض وما فيها حقيقي وليس مجازيا . أما الخاتم السحري ، أو الخرزة المطلسمة ، أو الجن ، وغيرها من مفاتيح سحرية ، وما تستحضره من عوالم عجيبة وغريبة ، فتمثل الحل المتاح والوحيد للسارد الشعبي الذي يختزل رغبات الشعوب ، والذي لا يملك ما يملكه الصوفي صاحب الولاية الكبرى ، على أن هذا الحل ليس حلا حقيقيا ، إنه حل مجازي ، أو حل سردي إن جاز التعبير . إن سرد ألف ليلة وليلة ، يؤلف عوالم لغوية بديلة توازي عوالم ابن عربي في أرض الحقيقة . وعلى الرغم من تباعد هذين العالمين في ظاهر الأمر ، فإن السارد الشعبي عندما راح ينشئ عوالمه السحرية ، كان يعبر في لا شعوره عن إمكانية وجود هذه العوالم وجودا حقيقيا في مكان ما قريب ، يكاد يكون أقرب إليه من حبل الوريد ؛ لأنه ينطق به ويسرده ويؤلفه . فهل يمكن الادعاء بأن كتاب ألف ليلة وليلة هو كتاب الإنسان ، وهو يمثل النسخة الأرضية ، وإن شئت قلت : النسخة المجازية لعالم الغرائب والعجائب ، في مقابل كتاب أرض الحقيقة ، وهو كتاب الحق تعالى الوجودي الذي يمثل النسخة السماوية ، وإن شئت قلت : النسخة الحقيقية لعالم الغرائب والعجائب . إنها الحقيقة في مقابل المجاز . ولعل هذه القراءة التأويلية قد أومأت في ما تقدم من كلام إلى أن المجاز ، وإن كان مجازا ، فإنه مضمّر بالحقيقة . وهكذا قال النفري في واحد من مواقفه : «وقال لي : ليس الكاف تشبيها ، هي حقيقة أنت لا تعرفها إلا بتشبيه»⁽⁴⁵⁾ .

الهوامش والمراجع

- (1) ابن عربي ، محيي الدين محمد بن علي ، الفتوحات المكية ، تحقيق وتقديم : د . عثمان يحيى ، تصدير ومراجعة : د . إبراهيم مدكور ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1985 ، السفر الثاني ، ص 257 . والأبيات هي :

يا أخت بل يا عمتي المعقولة	أنت الأميمة عندنا المجبولة
نظر البنون إليك أخت أبيهم	فتنافسوا عن همة معلولة
إلا القليل من البنين فإنهم	عطفوا عليك بأنفس مجبولة
يا عمتي قل : كيف أظهر سره	فيك الأخي محققا تنزيله
حتى بدا من مثل ذاتك عالم	قد يرتضي رب الورى توكيله
أنت الإمامة والإمام أخوك وال	مأموم أمثال له مسلولة

ومناسبة ذكر النخلة هنا ، أنها خلقت من فضلة طين بقيت من طينة آدم عليه السلام ، وبقي من هذه الفضلة الطينية قدر السمسم ، فخلق الله تعالى منها أرض الحقيقة . فالجوهر المشترك بين هذه المخلوقات الثلاثة أنها خلقت من طينة واحدة . انظر : الفتوحات المكية ، السفر الثاني ، ص 257-258 .

- (2) محمد : 19 .

- (3) الحديث : « كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق في عرفوني » . قال السخاوي في المقاصد الحسنة نقلا عن ابن تيمية : ليس من كلام النبي ، ولا يعرف له سند صحيح ، ولا ضعيف . انظر : السخاوي ، محمد بن عبد الرحمن ، بيروت : دار الهجرة ، 1986 ، ص 327 . وقال العجلوني في كشف الخفاء : لكن معناه صحيح مستفاد من قوله تعالى : « وما خلقت الجن والأئس إلا ليعبدون » أي : ليعرفون ، كما فسره ابن عباس رضي الله عنهما . وهو واقع كثيرا في كلام الصوفية ، واعتمده وبنوا عليه أصولا لهم . انظر العجلوني ، إسماعيل بن محمد ، كشف الخفاء ومزيل الإلباس ، أشرف على طبعه وتصحيحه والتعليق عليه : أحمد القلاش ، بيروت : مؤسسة الرسالة ، 1985 ، ط 4 ، ج 2 ، ص 132 .

- (4) يوضح ابن عربي مفهوم البرزخ بقوله : « فإن الحضرة الإلهية على ثلاث مراتب ، باطن وظاهر ووسط ، وهو ما يتميز به الظاهر عن الباطن وينفصل عنه وهو البرزخ ، فله وجه إلى الباطن ووجه إلى الظاهر » . انظر : ابن عربي ، محيي الدين محمد بن علي ، الفتوحات المكية ، بيروت : دار صادر ، د . ت . ج 2 ، ص 391 . والبرزخ « هو الخط الفاصل بين الحضرة الإلهية والكونية » . انظر : ابن عربي ، محيي الدين محمد بن علي ، إنشاء الدوائر ، طبع في مدينة ليدن بمطبعة بريل ، 1336 ، ص 22 . وانظر فيما يتعلق بمفهوم البرزخ ، وسيطا وفاصلا : ابن عربي ، تبسيهات على علو الحقيقة المحمدية العلية ، تحقيق : حسن محمود ، القاهرة : مكتبة عالم الفكر ، 1988 ، ط 1 ، ص 98 . الحكيم ، سعاد ، المعجم الصوفي ، بيروت : دندرة للطباعة والنشر ، 1981 ، ط 1 ، ص 447-451 . خميسي ، ساعد ، نظرية المعرفة عند ابن عربي ، القاهرة : دار الفجر للنشر والتوزيع ، 2001 ، ط 1 ، ص 101 .

- (5) الفتوحات المكية ، السفر الثاني ، ص. 259.
- (6) الفتوحات المكية ، السفر الثاني ، ص. 261-262.
- (7) الفتوحات المكية ، السفر الأول ، ص. 259.
- (8) البخاري ، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل ، صحيح البخاري ، بيروت : دار الكتب العلمية ، 1992 ، ط 1 ، ج 2 ، ص 556 ، حديث رقم : 3654.
- (9) الغزالي ، أبو حامد محمد بن محمد ، جواهر القرآن ودرره ، تحقيق : لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة ، بيروت : دار الآفاق الجديدة ، 1990 ، ط 6 ، ص 32.
- (10) الغزالي ، أبو حامد محمد بن محمد ، مشكاة الأنوار ، ضمن رسائل الإمام الغزالي ، بيروت ، دار الكتب العلمية ، 1986 ، ص 18.
- (11) الفتوحات المكية ، طبعة دار صادر ، ج 3 ، ص 525 . الغراب ، محمود محمود : شرح فصوص الحكم من كلام الشيخ محيي الدين ابن العربي ، دمشق : الناشر : المؤلف ، 1985 ، ص 137 .
- (12) الفتوحات المكية ، طبعة دار صادر ، ج 2 ، ص 183 . وانظر أيضا : ج 3 ، ص 377 وص 508 .
- (13) أما ما يمكن وقوعه في عالم الحس والشهادة الأرضي من وقائع غريبة وعجيبة وخارقة للمألوف ، فهو خرق لنظام هذه الأرض المؤسس على المنطق السببي ، وترتيب العلل ، وعدم التداخل بين الأشياء على نحو غير منطقي . ومثل هذه الوقائع طارئة وليست أصيلة ، وتصنف ضمن الخوارق والكرامات . ومن هذا الباب ما أورده ابن عربي في حكاية الشيخ أوحى الدين الكرمانلي التي تقدم ذكرها .
- (14) سورة البقرة : 20 .
- (15) الفتوحات المكية ، السفر الثاني ، ص 273 .
- (16) الفتوحات المكية ، السفر الثاني ، ص 259 .
- (17) يستدعي هذا القول مشهدا قرآنيا ، هو موقف موسى عليه السلام مع الحق تعالى حينما تجلى له في الخطاب دون الرؤية وهو في عالم الحس والشهادة .
- (18) ثمة جزء مهم من منظومة ابن عربي العرفانية ، والتصوف بعامة ، يبنني على النظر إلى عالم الشهادة وفق منظور ثنائية الظاهر والباطن . فالظاهر هو الصورة ، والباطن هو المعنى . ولكي يتحقق العارف من المعنى لا بد له من عبور الصورة ؛ بمعنى أنه يلجأ إلى تحويل كثافة الصورة بإكسير الولاية من كينونتها المادية المضللة ، إلى كينونتها الروحية أو حقيقتها المعنوية الأزلية .
- (19) الفتوحات المكية ، السفر الثاني ، ص 260 .
- (20) الفتوحات المكية ، السفر الثاني ، ص 261 .
- (21) الفتوحات المكية ، السفر الثاني ، ص 262 .
- (22) الفتوحات المكية ، السفر الثاني ، ص 264 .
- (23) الفتوحات المكية ، السفر الثاني ، ص 264 .
- (24) ذو النون بن إبراهيم المصري ، أبو الفيض . ويقال : ثوبان بن إبراهيم ، وذو النون لقب . ويقال : الفيض بن إبراهيم . وكان أحد العلماء الورعين في وقته . توفي سنة (245هـ) وقيل

سنة (248هـ) . السلمي ، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين ، طبقات الصوفية ، تحقيق : نور الدين شربية ، القاهرة : مكتبة الخانجي ، 1986 ، ط3 ، ص 15-16 ابن الملتن ، أبو حفص عمر بن علي ، طبقات الأولياء ، تحقيق : نور الدين شربية ، القاهرة : مكتبة الخانجي ، 1994 ، ط2 ، ص 218-219.

- (25) الفتوحات المكية ، السفر الثاني ، ص 263 .
- (26) سورة الرحمن : 18-19 .
- (27) الفتوحات المكية ، السفر الثاني ، ص 265 .
- (28) الفتوحات المكية ، السفر الثاني ، ص 265 .
- (29) الفتوحات المكية ، السفر الثاني ، ص 266 .
- (30) الفتوحات المكية ، السفر الثاني ، ص 266 .
- (31) وجدي ، محمد فريد : دائرة معارف القرن العشرين ، مادة «وجد» وهي مأخوذة عن رسالة بعنوان : «هتك الأستار في علم الأسرار» لم يذكر اسم مصنفها . وجاء في مقدمتها : ألّفها من مصنفات الشيخ المحقق محيي الملة والدين ابن العربي قدس الله سره ، وغيرها من كتب المحققين . ج 10 ، ص 674 . وانظر : عودة ، أمين يوسف ، تأويل الشعر وفلسفته عند الصوفية (ابن عربي) ، عمان : منشورات رابطة الكتاب الأردنيين ، 1995 ، ط 1 ، ص 77-78 .
- (32) الفتوحات المكية ، السفر الثالث ، ص 174 .
- (33) الفتوحات المكية ، السفر الثاني ، ص 273 .
- (34) النفري ، محمد بن عبد الجبار ، كتاب المواقف والمخاطبات ، تحقيق : أرثر يوحنا أربري ، القاهرة ، مكتبة الكليات الأزهرية ، د . ت ، ص 5 .
- (35) الفتوحات المكية ، ج 2 ، ص 142 .
- (36) لعله يشير إلى إخوان الصفا وخلان الوفا ، الذين أشاروا في رسائلهم إلى المضاهاة بين الإنسان والعالم ، وتسمية العالم إنسانا كبيرا ، والإنسان عالما صغيرا . انظر : رسائل إخوان الصفا ، بيروت : طبعة دار صادر ، 1999 . الرسالة الثانية عشرة من الجسمانيات والطبيعات في قول الحكماء : «إن الإنسان عالم صغير» ج 2 ، ص 456-479 .
- (37) الفتوحات المكية ، طبعة دار صادر ، ج 2 ، ص 142 وانظر : ابن عربي ، محيي الدين محمد بن علي ، كتاب نقش الفصوص ، ص 1 ، وكتاب التراجم ، ص 31 ، وكلاهما ضمن رسائل ابن العربي ، بيروت : دار إحياء التراث العربي ، مصورة عن طبعة حيدر آباد الدكن ، د . ت . وانظر : كتاب عقلة المستوفز لابن عربي ، طبع في مدينة ليدن بمطبعة بريل ، 1331هـ ، ص 45 .
- (38) المجاهدة في الاصطلاح الصوفي تعني : حمل النفس على المشاق البدنية ومخالفة الهوى على كل حال . كتاب اصطلاح الصوفية ، ضمن رسائل ابن العربي ، ص 8 . وترد مصطلحات أخرى تحيل على المعنى نفسه كمصطلح «كيمياء السعادة» الذي يعني : تهذيب النفس باجتئاب الرذائل وتزكيتها عنها واكتساب الفضائل وتحليتها بها . وكذلك مصطلح «كيمياء الخواص» ومعناه : تخليص القلب عن الكون باستئثار المكون . انظر : الكاشاني ، عبد الرزاق ، معجم اصطلاحات الصوفية ، تحقيق : د . عبد العال شاهين ، القاهرة : دار المنار للطبع والنشر

- والتوزيع ، 1992 ، ط1 ، ص89 . وليس غريبا أن يؤلف الغزالي كتابا بعنوان : كيمياء السعادة . وكذلك ابن عربي في كتابه : كيمياء السعادة لأهل الإرادة .
- (39) الولاية صغرى وكبرى ، فالصغرى يتولى فيها العبد طاعة الله ، والكبرى هي التي يتولى الله فيها عبده فلا يكله إلى نفسه ولا إلى الناس . والولاية في الاصطلاح : قيام العبد بالحق عند الفناء عن نفسه . وقيل : تولي الحق سبحانه وتعالى عبده بظهور أسمائه وصفاته عليه ، علما وعينا وحالا وتصرفا . انظر : الحفني ، عبد المنعم ، الموسوعة الصوفية ، القاهرة : مكتبة مدبولي ، 2003 ، ط1 ، ص1008 .
- (40) يمكن قول هذا مع شيء من التحفظ ، لأن طبقات المجتمع الرسمي والمحافظ ما زالت تفرض حظرها الشديد على هذا النمط من المسرودات ، ولا يخفى على أحد ما تعرضت له حكايات ألف ليلة وليلة من محاكمة وإقصاء ، إلى أن أعيد النظر في ذلك وتم الإفراج عنها . انظر فيما يتعلق بمحاكمة ألف ليلة وليلة : مجلة فصول «الأعداد الخاصة بألف ليلة وليلة» المجلد الثاني عشر ، العدد الرابع ، شتاء 1994 ، ج1 ص273-293 . والمجلد الثالث عشر ، العدد الأول ، ربيع 1994 ، ج2 ص280-287 .
- (41) فرج ، فرج أحمد ، «التحليل النفسي وألف ليلة وليلة ، دراسة تمهيدية» ، مجلة فصول ، المجلد الثاني عشر ، العدد الرابع ، شتاء 1994 ، ج1 ص121 . وللوقوف على شيء من التناقضات في السرد ، يمكن الرجوع على سبيل المثال إلى القصة الإطارية من حكايات ألف ليلة وليلة ، الوحدة السردية الخاصة بسفر شهريار وأخيه شاه زمان والتقاءهما بالمارد وفتاة الصندوق المخطوفة .
- (42) ينظر على سبيل المثال حكاية «جودر مع أخويه وأمه» التي تستغرق إحدى وثلاثين ليلة ، بدءا بالليلة 623 وانتهاء بالليلة 653 في الجزء الرابع من كتاب ألف ليلة وليلة ، بيروت ، طبعة دار مكتبة الحياة . وفي هذه الحكاية يحصل «جودر» بعد المشقة ومواجهة الأهوال والمخاطر ، على الخاتم السحري الذي يدعكه ويأمر خادمه بما يريده من حوائج الدنيا مهما كانت .
- (43) الفتوحات المكية ، السفر الثاني ، ص260 .
- (44) القشيري ، عبد الكريم بن هوازن : الرسالة القشيرية في علم التصوف ، تحقيق وإعداد : معروف زريق ، وعلي عبد الحميد بلطه جي ، بيروت : دار الجليل ، 1990 ، ط2 ، ص92 .
- (45) كتاب المواقف والمحاطبات ، ص78 .