إمكان المحال في حضرة الخيال
ـ نافذة على التجربة الصوفية ـ

أ. د. محمد علي كندي*

يمثل الخيال ركناً أساسياً في الحياة الصوفية برمتها ، ولقد أعلى المتصوفه من دوره في رفد تجاربهم الذوقية الوجدانية ، والتسامي بها للإفلات من كثافة الحسي ، والتحرر من صرامة العقلي ، والانسراح في فضاءات رحبة لا تعترف بالحدود أو القيود ، وهو ما يسمح بالتدرج في مراقي العلوم الوهبية « اللدنية » ، بحيث لا يخضع العارف ، في حصوله عليها ونيله إياها ، لشروط التحصيل لأهل العلوم الكسبية ، وهذا فهم يناقض الفهم الذي اعتمده الفلاسفة المسلمون ـ على وجل وتحفظ ـ لدور الخيال حين حصروه في قدرة المخيلة التي تعتمد بالضرورة على مدركات الحس ، وهي لا تستطيع أن تستحضر إلا ما سبق إدراكه ، ويرجع هذا التقييد إلا الوسائل التي اعتمدها أولئك الفلاسفة سبيلاً للمعرفة اليقينية ، فالمعرفة الإنسانية لا تأتي إلى عبر وسيلتين: العقل ، والإدراك الحسي ، ولكل منهما موضوعها الذي تختص به ، وتعمل فيه ، غير أن المعرفة عن طريق الإدراك الحسي ليست ثابتة ، وقد تكون خادعة ، لأن موضوعها متغير وقد لا يظهر على حقيقته أمام الحواس ، فلا يبقى إلاالعقل وحده سبيلاً للوصول إلى المعرفة اليقينية؛ « وإنما الحس عامل من عمال العقل ، والعامل يجور مرة ، ويعدل مرة ، فأما الذي هذا هو عامله فهو الذي يتعقبه ، فإن وجده جائراً أبطل قضاءه ، وإن وجده عادلاً أمضى حكمه . . »[1] .

ويلاحظ في النص السابق ، أن الجور مقدم في حق الحس؛ فلا يتوقع

* الجامعة الأسمرية ، ليبيا .

(1) أبو حيان التوحيدي ، الإمتاع والمؤانسة ، قراءة: أحمد أمين وآخر ، المكتبة العصرية ، بيروت ، ج3 ، ص136 .

منه إلا الخطأ في الحكم والوهم في التقدير ، وبالتالي فالحكم الفصل ، فيما يرد عن طريق الحس من المعارف ، منوط بالعقل وحده الذي لا يمكن أن يقع في وهم ، أو يجور في ترتيب الأحكام وفقاً لما تقضيه مقدماتها ، « فأما العقل فيرتفع عن هذا ، لأنه يعلم حقيقة الشيء على ما هو عليه ، ولا يقبل من الحس حكماً ، ولا يحتكم إليه أبداً »[1] ، هذا الإعلاء من شأن العقل دفع الفلاسفة إلى رفض معظم ما قدم من مصادر أخرى للمعرفة ، بل إنهم أخضعوا جميع تلك المصادر للعقل ، وحاول بعضهم إعمال المحدود في المطلق ، وبخاصة فيما يتعلق بشأن الوحي والنبوّة ، ناهيك عن الإلهام والخيال الذي اعتمده المتصوفة مصدراً أساسياً لمعارفهم ، « وعندما يتسامى الفلاسفة ، . . . ، بالعقل إلى هذه الدرجة فإنه من الطبيعي أن ينظروا إلى الخيال الإنساني نظرة متشككة حذرة ، تتراوح بين الريبة والهجوم الحاد[2] » ، ولذلك فقد رفض الفلاسفة ، أن يكون الخيال وما تعلق به مصدراً لأي نوع من المعرفة الإنسانية ، بل ذهبوا إلى أن القائلين به يعتمدون التضليل ويلفقون الأكاذيب ، وليس عندهم شيء يقدمونه ، أو يوثق به ، فعندما يتعرض ابن سينا ، مثلاً ، لقدرة التخيل على إنتاج المعرفة الإنسانية ، يصل إلى أن هذا الزعم « باطل مهذار ، يلفق الباطل تلفيقاً ، ويختلق الزور اختلاقاً ، ويأتيك بأنباء ما لم تزود ، قد درن حقها بالباطل ، وضرب صدقها بالكذب »[3] ، وليست هذه النتيجة مما انفرد به الفلاسفة المسلمون وحدهم ، بل شكلت منطلقاً للمتكلمين أيضاً ، وتابعهم في ذلك فقهاء الأشاعرة ، على تفاوت في درجات الرفض والقبول ، لكن المسلّم به هو أن العقل أوالشرع والعقل هو محل الحكم ومناط التكليف ، ولذلك فلا مصدر يوثق به سواهما سبيلاً للإيمان أو المعرفة الإنسانية؛ واستثناءً مما تقدم فقد أعطى الفلاسفة الخيال دوراً مهماً في إبداع الشعر ، يقول الفارابي ـ في معرض حديثه عن صناعة الخطابة ـ « ويبتدي مع نشأتها أو بعد نشأتها استعمال مثالات المعاني وخيالاتها مفعمة لها ، أوبدلاً منها ، فتحدث المعاني الشعرية ، ولايزال ينمو ذلك قليلاً قليلاً إلى أن يحدث الشعر »[4] .

---

(1) السابق ، ص136 .
(2) د . جابر عصفور ، الصورة الفنية ، ص49 .
(3) ابن سينا ، رسالة حي بن يقظان ، ص44 ، نقلاً عن د . جابر عصفور ، الصورة الفنية ، ص49 .
(4) الفارابي ، كتاب الحروف ، تحقيق: محسن مهدي ، دار الشرق للنشر ، بيروت 1969 ، ص142 .

لاشك أن النظرة المتقدمة تقف على تعارض مع ما يذهب إليه المتصوفة من إعلاء لشأن الخيال ، حين يحرر المتصوفة «المخيلة» بوصفها قوة خلاقة تتوسط عبر «البرزخ» بين الحق والوجود بأسره ، ويرون أنها تعمل إلهاماً ، بما يلقى في روع العارف ، ولذلك فهم لا دخل لهم فيما يدعون من فيوضات وكشوف ومعارف ، «فإنما هي قلوب عاكفة على باب الحضرة الإلهية ، مراقبة لما ينفتح له الباب ، فقيرة خالية من كل علم ، . . . ، فمهما برز لها من وراء ذلك الستر أمر بادرت لامتثاله ، وألفته على حسب ما يحد لها في الأمر . .» .[1] ، ولأجل ذلك أعلى المتصوفة من دور الخيال ، تواصلاً مع تلك العوالم العلوية التي لا يمكن للعقل بحدوده الصارمة أن يحيط بها أو يرتقي إليها ، ناهيك عن الحس ، ومدركاته التي تتلاشى أمام تلك المدارات الرحبة ، والفضاءات غير المتناهية ، «إن الخيال ـ عندهم ـ يساعد في الكشف عن نوع مهم من المعرفة ، وينير الطريق لإدراك طائفة من الحقائق المتعالية التي لا يصل إليها العقل الصارم»[2] .

فالمتصوفة يعتمدون على قوة الحدس ، ورؤية البصيرة لا الباصرة ، ويثقون بالخيال وقدرته على التواصل مع عالم الغيب الذي يعتبرونه هو عين الحقيقة ، وما سواه وهم لاوجود له على التحقيق .

وأمام هذا التعارض بين الموقفين ، وذلك التهوين والتقليل من شأن الخيال والقائلين به ، من طرف علماء «الرسوم» كما يقول ابن عربي ، يضيق المتصوفة بأولئك الذين ينصبون من أنفسهم فراعنة على أذواق الناس ووجدانهم ، فيضيقون عليهم كل سبيل للإفلات من القيود ، والانسراح في مرابع الحرية ، وفضاءات النعيم ، فهم أشبه بالملوك والجبابرة في حق سائر العباد ، يمنعونهم حقوقهم ، ويحصون عليهم حركاتهم وسكناتهم ، ويتحكمون في كل شيء من حياتهم ، حتى في أنفاسهم وآهات آلامهم؛ «وما خلق الله أشق ولا أشد من علماء الرسوم على أهل الله المختصين بخدمته ، العارفين به عن طريق الوهب الإلهي ، . . . ، فهم لهذه الطائفة مثل الفراعنة للرسل عليهم السلام»[3] ، وإنما كان هذا النكير من «علماء

(1) محي الدين بن عربي ، الفتوحات المكية ، ج1 ، ص97 .
(2) د . جابر عصفور ، الصورة الفنية ، ص51 .
(3) محي الدين بن عربي ، الفتوحات المكية ، ج1: ص421 .

الرسوم» على المتصوفة ، بسبب اعتمادهم العقل ومدركاته التي تأتي أصلاً عبر الحواس ، وسيلة وحيدة للمعرفة ، ولو تسنى لهم معايشة التجارب الذوقية التي عاناها المتصوفة ، لكان لهم رأي آخر ، بحسب الشيخ ابن عربي؛ وفي ذلك ما فيه من القصور في النظر ، لأنهم لو تخلوا عن عنادهم ومكابرتهم لعلموا أن ما يقوله العارفون ليس محالاً؛ أو لم يجربه مثالاً ، « فكل آية منزلة لها وجهان: وجه يرونه في نفوسهم ، ووجه آخر يرونه فيما خرج عنهم »[1] ، والوجه الذي يرونه في نفوسهم هو محل التأويل والإشارة ، ومجال الخيال والإبداع؛ وفي هذا يتفاوت الخلق تفاوتاً لاحدود له ، إذ لا مجال للتفاوت في الوجه الخارج عنهم ، فالاحتكام في ذلك إلى ما اعتمده أهل اللسان ، وتواضع عليه أهل العصر والمكان؛ أما الوجه الغائر في النفس فإنه مجال واسع للتفاوت بين متأمل وآخر ، أو مستبطن وآخر ، « ولو كان علماء الرسوم ينصفون لاعتبروا في نفوسهم إذا نظروا في الآية بالعين الظاهرة »[2] ، ولكنهم لا ينصفون حين يقولون بالإنكار على المتصوفة فيما يزعمون من العلوم الوهبية التي تعتمد الخيال سبيلاً للمعرفة ، عن طريق البصيرة والحدس ، وخلافاً للسبل المعهودة من المعرفة الإنسانية ، وحتى لوسائل التعلم وطرائقه ، « إن الخيال ــ عند ابن عربي ـ هو أعظم قوة خلقها الله ، ولولا الخيال لما أمر النبي أحداً أن يعبد الله كأنه يراه[3] » لأن الرؤية المقصودة هنا متخيلة وليست على الحقيقة ، فتلك مستحيلة ـ في هذه الدنيا ـ كما هو معلوم .

لقد حاز الخيال مكانة خاصة في الفكر الصوفي ، وبخاصة عند الشيخ محيي الدين بن عربي ، الذي اعتبره ركناً عظيماً من أركان المعرفة؛ بل هو أساس الوجود ، إذ بإمكان عالم الخيال أن يستوعب صور كل الممكنات القابعة في « البرزخ » ، « ومن هذا البرزخ وجود الممكنات ، وبها تتعلق رؤية الحق للأشياء قبل كونها ، . . . ، يقول له الحق: « كُنْ » في الوجود العيني ، فيكون »[4] ، فالخيال عالم رحب غير محدود القدرة والعطاء ، وهو موقف انفرد به المتصوفة ـ يتقدمهم ابن عربي ـ بين طوائف الباحثين والدارسين والمصنفين ، فاللغويون مثلاً لم يعوا شيئاً كهذا في

(1) السابق ، ص421 .
(2) نفسه ، ص421 .
(3) د . جابر عصفور ، الصورة الفنية ، ص51 .
(4) محمود غراب ، الخيال ، من كلام الشيخ ابن عربي ، دار الكتاب العربي ، دمشق ، ط2: 1993 ، ص11 .

معاجمهم اللغوية ، بل انحصر مدلول الخيال عندهم في الشكل والهيئة والظل وربما امتد إلى الطيف أو الصورة أحياناً .

فالخيال ـ كما ورد في اللسان ـ « لكل شيء تراه كالظل ، وكذلك خيال الإنسان في المرآة ، . . . ، والخيال والخيالة: الشخص والطيف ، . . . ، وخياله في المنام: صورة تمثاله ، وربما مرّ بك الشيء شبه الظل فهو خيال »[1] ، وليس خافياً أن هذه الدلالات المحدودة المقيدة بالمدركات الحسية ، بانعكاساتها وأطيافها ، لا تمثل شيئاً أمام ما ذهب إليه الوعي الصوفي ، أثناء تعامله مع الخيال وفضاءاته الرحبة ، وبصرف النظر عن المؤثرات ، والروافد التي أسهمت في تشكيل الرؤية الصوفية للخيال ، تلافياً لمزيد من المراء والجدل في الأصول اليونانية ، أو غيرها ، وأي تلك الأصول اليونانية ، كان فاعلاً على وجه التحديد ، فإن ما هو جدير بالعناية ، وقمين بالإشادة ، هو هذا الفهم الخاص والمتقدم لدور الخيال ، عند علماء المتصوفة ومبدعيهم ، بشكل يتسع ، ربما أكثر ، من المصطلح الحديث الذي اعتمده بعض النقاد لمفهوم الخيال ، فالاستخدام اللغوي المعاصر ــ كما يقول د . جابر عصفور ـ يشير « إلى القدرة على تكوين صور ذهنية لأشياء غابت عن متناول الحس ،

ولا تنحصر فاعلية هذه القدرة في مجرد الاستعادة الآلية . . ، بل تمتد فاعليتها إلى ما هو أبعد وأرحب من ذلك ، فتعيد تشكيل المدركات ، وتبني منها عالماً متميزاً . . » .[2] ، وجلي أن الاجتزاء المتقدم ــ على رحابته ـ يظل الخيال فيه يرسف ضمن قيود الحسية ، ولو بإعادة إنتاجها على نحو مغاير ، وبشكل ربما يبدو أكثر تناسقاً وجمالاً ، ويلتقي هذا الفهم مع أصول التفكير الفلسفي لمفهوم الخيال الذي يحصر دوره في التوسل بين العقل والقوى النفسية الباطنية ، ويحدد قدرته في استعادة ما سبق للعقل أن أدركه من معطيات الحس ، وإن سمح للخيال ـ أحياناً ـ بإعادة إنتاجها مغايرة لذلك الإدراك في زمانه ومكانه؛ أما المتصوفة فقد خرجوا عن هذا كله ، حين أضافوا إلى اصطلاحات الفلاسفة وعلوم المتكلمين معارفهم الوجدانية ، وعلومهم الذوقية ، فصار الخيال شيئاً آخر ، « إنه واسطة العقد ، إليه تعرج الحواس ، وإليه تنزل المعاني ، وهو لا يبرح

(1) ابن منظور ، لسان العرب ، مادة: خيل .
(2) د . جابر عصفور ، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي ، ص13 .

موطنه ، تجبى إليه ثمرات كل شيء ، وهو صاحب الإكسير الذي تحمله على المعنى ، فيجسده في أي صورة شاء»[1].

فالخيال ــ عند ابن عربي ـ مكمن قدرة الإنسان على المعرفة والإدراك ، وجميع مستويات «المعلوم» متحققة في «الخيال» حتى وإن كان بعضها عدماً ، أو محالاً ، لأن المعلوم لابد أن يحوز وجهاً من أوجه الوجود أو نسبة من نسبه ، «فما من معلوم كان ما كان إلا وله نسبة إلى الوجود بأي نوع كان من أنواع الوجود»[2]؛ والوجود ــ عند ابن عربي ـ يتدرج من الوجود العيني المطلق ، بجميع صفاته وشروطه ، إلى الوجود الرقمي «الكتابي» ، مروراً بالوجود الذهني والوجود اللفظي؛ فالمرتبة الأولى من الوجود هي مرتبة الوجود العيني ، وللحق سبحانه الوجود العيني المطلق غير المتحيز «فيكون مع كونه موجوداً في عينه ، لاداخل في العالم ولا خارج ، لعدم شرط الدخول والخروج ، وهو التميز ، وليس ذلك إلا لله خاصة»[3] ، ثم بقية الموجودات العينية من مكونات العالم ، بشروطها وقيودها المؤدية إلى تعريفاتها وحدودها؛

المرتبة الثانية من وجود «المعلوم» الوجود الذهني ، وهو «كون المعلوم متصوراً في النفس على ما هو عليه في حقيقته»[4] ، والثالثة: وجود في الألفاظ ، أي الوجود اللفظي ، وهذا الوجود يستوعب حتى المحال والعدم ، فكل معلوم له وجود لفظي حتى وإن كان محال الوجود العيني أو الذهني ، أو في حالة العدم ، يمكن إيجاده بمشيئة الموجد ، والمرتبة الرابعة والأخيرة ــ بحسب ابن عربي ـ هي مرتبة الوجود الرقمي أي الكتابي ، وتستوي فيها نسبة المعلوم سواءً كان متعيناً أم معدوماً أم محالاً ،

إذاً «فما تم معلوم لا يتصف بالوجود بوجه»[5] ، ولولا الخيال لما أمكن إدراك هذه المراتب أو التعبير عنها ، فهي ليست من قبيل ما يدرك بالحواس ثم يعاد إنتاجها من جديد ، على أي نحو كان ، فذاك شأن التخيل أوالتوهم الذي يعني «قوة نفسانية مدركة للصور الحسية مع غيبة

(1) محيي الدين بن عربي ، الفتوحات المكية ، ج3 ، ص464 .
(2) نفسه ، ج3 ، ص464 .
(3) نفسه ، ص465 .
(4) نفسه ، ص465 .
(5) نفسه ، ص465 .

طينتها ، . . . ، أو هو حضور صور الأشياء المحسوسة مع غيبة طينتها »[1]؛ الخيال أشمل من هذا ، وأرحب مجالاً ، بحيث صار ــ عند المتصوفة ـ شاملاً كل معلوم ، على نحو من الإنحاء ، وإن كان خارجاً عن حدود الزمان والمكان ، وفوق التشبيه والتمثيل ، بل ولو كان معدوماً أو محالاً ، « ولولا قوة الخيال ما ظهر من هذا الذي أظهرناه لكم شيء ، فإنه أوسع الكائنات وأكمل الموجودات . . » .[2] ، وينقسم الخيال عند الشيخ ابن عربي إلى خيال مطلق ، وخيال متصل ، والخيال المطلق أصل الوجود الكوني ، وهو ظرفه قبل ظهوره وتعينه ، أما الخيال المتصل فهو مرتبط بالموضوع المتخيل ومستمر فيه ، وهو ـ غالباً ـ لايخرج عن إطاره إلا في الخيالات العفوية مثل الأحلام أثناء النوم؛ وعلى الرغم من هذا التمييز الذي يقيمه الشيخ ابن عربي بين قسمي الخيال ، حين يخص الخيال المطلق بالحضرة الإلهية ، ويخص الخيال المتصل بالمسألة الوجودية ، فهو يظهرهما وجهين لعملة واحدة ، حين يذهب إلى أن الخيال المتصل إنما يستمد قوته واستمراره من الخيال المطلق ، وعليه يقاس وبه يضبط ، « فمن تلك القوة ضبطه الخيال المتصل ، . . . ، وهو من بعض وجوه الخيال المطلق الذي هو الحضرة الجامعة والمرتبة الشاملة »[3] ، والأصل في الخيال الإطلاق بما يحمله هذا الإطلاق من سعة وشمول ، ولكنه قد يقيد حين يتصل بموضوع معين ، فتمتد إليه بعض قيوده ، ويفلت من بعضها ، فيصور الموضوع المتخيل .

إما على هيئته في عالم الحس ، أو على غيرها من الصور والأشكال التي يخترعها ، ويراها مناسبة لذلك الموضوع المتخيل ، وإن كانت بعض مكوناته الحسية أو الذهنية قد فرضت نوعاً من التقييد على الخيال حال اشتغاله بذلك الموضوع دون سواه ، وهذا بخلاف الخيال المطلق « المسمى بالعماء الذي هو أول ظرف قبل كينونة الخلق »[4] ، فذلك « العماء » الذي صار عند ابن عربي الخيال المطلق ، من السعة والشمول ، بحيث كان

(1) يعقوب بن إسحاق الكندي ، رسائل الكندي ، تحقيق: محمد أبوريدة ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، 1955 ، ج1: ص167 .

(2) محيي الدين بن عربي ، الفتوحات المكية ، ج3: ص467 .

(3) نفسه ، ص466 .

(4) نفسه ، ص 465 . والعماء عند العرب: سحاب رقيق ، وينظر: د . مصطفى ديب البنا ، مختصر سنن الترمذي ، اليمامة للطباعة ، دمشق ، ط1: 2000 ، كتاب تفسير القرآن ، ص467 .

مكمن الوجود كله ، قبل امتثاله لأمر الموجد الموجود الحق تبارك وتعالى « كن » ؛ ويستدل ابن عربي على هذا الفهم بحديث النبي محمد ﷺ ـ عندما سئل ـ « أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه؟ » قال ﷺ: « كان في عماء ما فوقه هواء ، وما تحته هواء » .

لذلك فالشيخ ابن عربي يرى أن هذا النبع الثري « الخيال » مصدر لعطاء غير محدود ، بل يراه الوجود كله ، « فالناس نيام إذا ماتوا انتبهوا » ، وبهذا فالحياة الدنيا بكامل تفاصيلها هي صور وأطياف وخيال ، ولا حياة إلا حياة الآخرة؛ فالخيال من هذا الجانب أقوى من العقل ، وأوسع مجالاً ، « فحضرة الخيال » بحسب ابن عربي ـ لا يستعصي عليها شيء ، ولا تقف أمام معدوم أو محال ، بخلاف العقل الذي لا يحيط إلا بما هو متحقق ، وله وجود فعلي ، ووفقاً لشروطه ، « فما أوسع حضرة الخيال ، وفيها يظهر وجود المحال ، بل لا يظهر فيها على التحقيق ، إلا وجود المحال ، . . »[1]، فالخيال هو مجال المحال ، وأرضه الخصبة ، حتى يذهب الشيخ ابن عربي ، إلى أن كل ما يظهر في « حضرة الخيال » هو من باب المحال ، ويستدل على ذلك بقدرة الخيال على توهم صورة « للحق » تعالى عن ذلك ، مع أن ذلك محال في حقه كما هو معلوم ، وكذلك إمكان إظهار الجسم الواحد في مكانين في آن واحد ، وهو محال إلا في حضرة الخيال ، ومثاله « الإنسان في بيته نائم ويرى نفسه على صورته المعهودة في مدينة أخرى ، وعلى حالة تخالف حاله الذي هو عليه ، وهو عينه لا غيره »[2] ، وتلك صور من الوجود لا تتأتى إلا في « حضرة الخيال » ، ولعله لهذا السبب ركن الصوفية إلى الخيال ، واعتبروه مكوناً أساسياً لتجاربهم الذوقية وحالاتهم الوجدانية ، لأنهم يقطعون بأن الحياة الدنيا برمتها هي صورة خيالية أبدعها « الخيال الخلاق » المتماهي مع ذلك العماء الذي كان ظرفاً للممكنات قبل تعينها ، استجابة لأمره تعالى « كن » ، « فكل ما سوى ذات الحق خيال حائل ، وظل زائل ، فلا يبقى كون في الدنيا والآخرة وما بينهما ، . . . ، مما سوى الله »[3] .

وينطلق المتصوفة من هذا الفهم لسعة الخيال وشموله ، الذي يحيل

(1) محيي الدين بن عربي ، الفتوحات ، ج3: ص468 .
(2) نفسه ، ص468 .
(3) نفسه ، ص468 .

الوجود مما سوى الحق إلى خيال حائل وظل زائل ، إلى الإعلاء من دور الخيال ووظيفته في الوجود بعامة ، وفي الحياة الصوفية بخاصة ، « ومن لا يعرف مرتبة الخيال فلا معرفة له جملة واحدة ، وهذا الركن من المعرفة إذا لم يحصل للعارفين ، فما عندهم من المعرفة رائحة . . » .[1] ، بل منهم من يذهب إلى هذا العلم « الكشف الخيالي » يختص به أهل الله دون سواهم؛ وعلى السالك منهم أن يأخذ نفسه على هذا العلم ، ويجاهد لأجل حصوله ، وإعمال مفاعيله ، لأنه لاكشف دون إعمال هذه الملكة العجيبة التي ميز الله بها الإنسان عما سواه من مخلوقات ، وبهذه الملكة وعن طريقها يتحقق العارف أن « العالم ما ظهر إلا في الخيال ، . . . ، فالحضرة الوجودية إنما هي حضرة الخيال ، والوجود المحدث خيال منصوب . . » .[2] .

وللخيال قدرة خارقة حتى إن القدرة الإلهية تكون ـ في هذه الحضرة ـ حيث مشيئة العبد ، فما شاء العبد أمراً في « حضرة الخيال » إلا كانت القدرة رهناً لمشيئته ، في حين أن العبد رهن لمشيئة خالقه في غيرها ، إن هذه الميزة الفريدة للخيال التي أدركها المتصوفة ، وأصروا على العيش في أطيافها ، شكلت دافعاً قوياً لعارفيهم للسير قدماً في هذا الطريق حتى النهاية ، وكان علمهم اليقين ، « أن في حضرة الخيال في الدنيا ، يكون الحق محل تكوين العبد ، فلا يخطر له خاطر في أمر ما ، إلا والحق يكوّنه في هذه الحضرة ، . . . ، فمشيئة العبد ، في هذه الحضرة من مشيئة الحق »[3]؛ وتلك حال تماثل حال الآخرة ، فإذا كان الخيال باطناً في هذه الدنيا ، فإنه ظاهر في الآخرة ، « لأن باطن الإنسان هو ظاهره في الآخرة » .

وبهذا يتساوى الخيال في الدنيا مع « شهوة » العبد في الآخرة ، فإذا كان أمر الشهوة في الحياة الدنيا منبوذ ومرفوض؛ فقد يحقق الخيال تعويضاً من نوع ما عن تلك الشهوة المكبوتة الممنوعة ، إما شرعاً أو عرفاً ، « فالحق تابع في هذه الحضرة ، وفي الآخرة لشهوة العبد ، . . . ، فما للحق شأن إلا مراقبة العبد ، ليوجد له جميع ما يريد إيجاده في هذه في

(1) محمود غراب ، الخيال: عالم البرزخ والمثال ، ص17 .
(2) نفسه ، ص 17 .
(3) نفسه ، ص 18 .

الدنيا ، وكذلك في الآخرة»[1] قد يتبادر إلى الذهن سؤال ملح وهو لماذا كل هذا الإجلال والإعلاء لشأن الخيال عند المتصوفة؟! .

قد يكون في بعض ما سبق بعض إجابة عن هذا ، فمبدأ التعويض والتفريج ، لا يمكن رفضه ، وفقاً للنص السابق فإذا كان المتصوفة يأخذون أنفسهم ومريديهم بالشدة والصرامة فيما يتعلق بأمر النفس والشهوة ، فإنه لابد لهم أن يبحثوا عن متنفس تعويضي عن هذا الكبت والحرمان الذي يفرضونه على أنفسهم ، وقد وجدوا في « حضرة الخيال» البراح المتسع لإعمال خيالهم فيما يريدون ويشتهون ، « وأما ما لا قدرة له ولا قوة له عليه أن يكون في الحس ، فإنه يقوى على إيجاده خيالاً في نفسه»[2] ، وهذا توجيه قد يبدو مقبولاً من الوجهة النفسية ، لكن في الأمر ما هو أهم من هذا ، إنه يتعلق بما يدعيه المتصوفة من حالات الكشف والتجلي ، تلك الحالة التي يتوق إليها المتصوفة من بداية السلوك ، وحتى نهاية الطريق ، ولا مجال لإدراك تلك الحالة إلا عبر الاستنجاد بحضرة الخيال ، وحيث إن سائر المخلوقات في هذا الكون ـ بحسب ابن عربي ـ ما هي إلا تجليات للخالق العظيم ، فلا بد أن يكون العبد محلاً لتلك التجليات ، بحيث لا يدوم على حال ، مصداقاً لقوله تعالى « كل يوم هو في شأن» ، « والعبد تبع للحق في صور التجلي ، فما يتجلى الحق له في صورة إلا انصبغ بها ، فهو يتحول في الصورة لتحول الحق»[3] ، لكل هذا فقد أعلى المتصوفة من شأن الخيال ، إذ بدونه لا يمكن التواصل مع شيء من هذه المنطلقات التي انبنت عليها الفكرة الصوفية ، بحيث صار من الممكن القول بأن « لعلها: المتصوفة لاسيما ابن عربي أضافوا أفكاراً وتصورات تستحق الإعجاب»[4] ، فيما يتعلق بالبحث العربي والإنساني في مسألة الخيال وما تعلق به؛ وانطلاقاً من هذا تستمر متابعة الخيال المبدع عند ابن عربي .

فإذا كانت تلك هي مكانة الخيال ـ عند الشيخ ابن عربي ـ وأهميته في التواصل مع العوالم العلوية ، والفيوضات الإلهية ، بوصفه طريقاً موثوقاً للمعارف والهبات ، فلا شك أنه يمثل أساساً مهماً من أسس الإبداع عند

(1) السابق ، ص 19 .
(2) نفسه ، ص19 .
(3) نفسه ، ص19 .
(4) د . عاطف جودة نصر ، الخيال ، مفهوماته ووظائفه ، ص103 .

المتصوفة بعامة ، وعند ابن عربي بخاصة؛ فكما أيقن المتصوفة بالخيال سبيلاً للمعرفة والتلقي ، كان يقينهم به أسلوباً لإنتاج المعارف وإبداع العلوم ، ويحوز الخيال هذه المكانة من قدرته على الجمع بين المتناقضات لأنه يتوسط بين الباطن والظاهر ، وبين المثال والصورة ، وبين المطلق والمقيد ، ومن ثم يمكن أن يكون واسطة بين « الحق والخلق » ، فيما يريد الحق من تجلياته ، وما يجده الخلق من مقامات ومكاشفات ، ويقوم بصياغة كل ذلك عن طريق جمعه بين الحس والخيال ، وإطلاق تفاعل من نوع مابينهما ، لإبداع صورة رائعة تجمع بين النقيضين في شكل متناسق ومعرض جديد ، عما هي عليه فعلاً من التجريد والحسية ، « ولما علم الحق ما ركب عليه العالم . . . ، أرسل الرسل إلى الناس والمكلفين ، فوقفوا في حضرة الخيال خاصة ، ليجمعوا بين الطرفين ، بين المعاني والمحسوسات ، . . . فقالوا لبعض الناس ، من هذه الحضرة ، اعبد الله كأنك تراه . . » .[1] ، فابن عربي يذهب إلى أن الرسل عليهم السلام ، قد استفادوا من « الحضرة الخيالية » بفهمهم السليم لدورها ، وعن طريقها يمكن المواءمة بين عالم المطلق والمثال ، وبين الوجود الحسي للمكلفين وما يحيط بهم ، ولولا تلك الحضرة الخيالية ـ بحسب ابن عربي ـ ، لما أمكن التوفيق بين عالمين متناقضين ، اقتضت حكمة « الحق » الجمع بينهما في ملكه العظيم ، وإن كان الوجود الحقيقي مقصوراً على عالم المثل « المطلق » ، ولعل الشيخ ابن عربي يشير من طرف خفي إلى مايمثله الرسل من قيمة عظيمة ، تماثل من بعض الوجوه ، دور الخيال البرزخي ، فإذا كان الخيال يمثل واسطة بين الحق والخلق ، معلومة عند العارفين ، ومستمرة باستمرار طريقهم وطريقتهم ، فإن الرسل هم واسطة حسية بين الحق والخلق ، يتوقف استمرارهم على استمرار رسالاتهم التي أرسلوا بها ، وإن كانت دعوتهم باقية مادامت السموات والأرض .

إن الخيال الذي يرتقي إلى هذا المقام من الأهمية والحيوية ، شكل ركناً مهماً في التجربة الإبداعية لابن عربي لا يقل أهمية عن دوره في الحياة الروحية والوجدانية عنده ، وهو يشترط تحريره من كل القيود ليصبح خيالاً مبدعاً خلاقاً ، فالمبدع يمر بحالة تشبه حال النائم الذي يحلم بأشياء ومواقف ، ويعيشها وهو نائم ما غادر فراشه ، أو مكان نومه ، وإن فضلت

(1) محيي الدين بن عربي ، الفتوحات المكية ، ج3 ، ص464 .

حالة الحلم في النوم لأنها الأكثر صفاء ، وحينها يكون النائم أقرب إلى عالم الغيب ، وهي حالة تشبه حالة « الفناء » عند الصوفية ، حين يتجرد العارف عن الغير والسوي ، بل يذهل عن نفسه حتى لا يعي شيئاً من أمره ، وعندها يلج الحضرة الخيالية من أوسع أبوابها ، وهو بها أولى ، بما هي قوة مميزة للإنسان عن سائر المخلوقات ، ويتوقف إدراكها وحسن توظيفها على مدى صفاء النفس ، ورهافة الحس ، وتهيؤ العارف لها ، « فالعامة لاتعرفها ولا تدخلها إلا إذا نامت ورجعت القوى الحساسة إليها ، والخواص يرون ذلك في اليقظة ، لقوة التحقق بها ، فتصور الإنسان في عالم الغيب ، في حضرة الخيال ، أقرب وأولى »[1] ، وبهذه القوة يحوز الإنسان القدرة على الخلق والإبداع ، فيجسد الصور من المعاني ، ويعيد تشكيل الصور المحسوسة ، بما يوازي إبداعاً لتلك الصور ، وإن كانت موجودة أصلاً ، بل إن الخاصة « أهل الطريق » طبعاً ، بحسب ابن عربي ، تتحول الصور الخيالية لديهم إلى حقائق ماثلة أحياناً؛ ويستدل على ذلك بقصة يوسف وأبيه وإخوته؛ وبصرف النظر عن التسليم بما يذهب إليه في شأن التخيل ، ومطابقة الصورة الناشئة عنه حساً لذلك المتخيل ، وأن الخطأ إن وقع فإنما يقع لفساد التخيل في لحظة ما ، فإن ابن عربي يطلق موقفاً فريداً تجاه قدرة الخيال على الإبداع ، بما يجعله ينفرد عند أغلب الدارسين ، بهذا الموقف المتقدم من الخيال وقدراته الخارقة ، بل إن د . جابر عصفور يشير إلى نوع من التواصل بين الخيال عند ابن عربي والخيال عند الرومانسيين ، ويقول « ولعلي في حاجة إلى القول بأن ثمة اعتبارات دينية وميتافيزيقية تؤكد إمكانية التشابه بين الرومانسيين ومتصوفة الإسلام أمثال ابن عربي ، من حيث النظرة إلى الخيال »[2] ، وأوافقه فيما ذهب إليه من احتمال التشابه ، بل والتأثر بمذهب ابن عربي بشأن الحضرة الخيالية ، وإن كان المجال لايتسع للتدليل على هذا الرأي ، وتكفي الإشارة إلى القدرة الخيالية العجيبة التي اتسم بها ابن عربي عند تقديمه لفتوحاته المكية ، ووصفه للملك الذي تلقى عنه هذا الكتاب ، وتصوير درجته ومراقيه في مراتب العلوم .

أما فيما يتعلق بالخيال والإبداع الشعري ـ عند ابن عربي ـ ، فتجدر

(1) السابق.
(2) د . جابر عصفور ، الصورة الفنية ، ص53؟

الإشارة إلى تلك القصة المثيرة التي يسوقها الشيخ ابن عربي ، عند تعليله لشرح ديوانه محل الدراسة « ترجمان الأشواق » ، إذ يقول: فمن ذلك حكاية جرت في الطواف؛ كنت أطوف ذات ليلة بالبيت ، فطاب وقتي وهزني حال[1] كنت أعرفه ، فخرجت من البلاط من أجل الناس ، وطفت على الرمل ، فحضرتني أبيات ، وهي:

ليت شعري هل دَرَوْا أيّ قلب مَلكوا؟
وفؤادي لو دَرى أيّ شِعْبٍ سلكوا؟
أتراهم سلموا أم تراهم هلكوا؟
حار أربابَ الهوى في الهوى ، وارتبكوا

فلم أشعر إلا بضربة بين كتفيّ ، بكفٍّ ألين من الخز ، فالتفت ، فإذا بجارية من بنات الروم لم أرَ أحسن وجهاً ، ولا أعذب منطقاً ، ولا أرق حاشية ، ولا ألطف معنى ، ولا أدق إشارة ، ولا أظرف محاورة منها؛ . . . فقالت: يا سيدي كيف قلتَ؟ فقلت:

ليت شعري هل دَرَوْا أيّ قلبٍ مَلكوا؟

فقالت: عجباً منك! وأنت عارف زمانك تقول مثل هذا! أليس كل مملوك معروفاً؟ وهل يصح الملك إلا بعد المعرفة؟ ، وتمني الشعور يؤذن بعدمها ، والطريق لسان صدق ، فكيف يجوز لمثلك أن يقول مثل هذا؟ »[2]؛ وتمضي القصة في متابعة الحوار الدائر بين الشيخ ابن عربي وتلك الجارية « الخيالية » ، وهي تتابع الأبيات التي ترنم بها الشيخ في طوافه ، بيتاً بيتاً ، وتنقدها نقداً باطنياً ، كالذي سبق ، لتوضح لهذا الشيخ العارف ما عزب عنه من المعاني المضمرة في تلك الأبيات ، والوجه الأمثل لقراءاتها وتأويلها ، على الوجه الذي يستقيم والطريق الموصوف « بلسان صدق » ، والشيخ ابن عربي في هذه القصة لا يكتفي بإقامة الحوار الأحادي ، أو الاستبطان الذاتي ، بل يجرد « فتاة من بنات الروم » يجري معها الحوار ، ويجسدها ماثلة ناطقة ، تحاور وتعلل ، بل تصرخ وتصيح عجباً ، عند بعض النصوص ، فعندما أنشدها الشيخ: ـ

(1) الحال: مايرد على القلب أو يحل به ، . . . ، والحال هو الوارد ، الموسوعة الصوفية ، ص713 .
(2) محيي الدين بن عربي ، ترجمان الأشواق ، ص27 .

حار أرباب الهوى في الهوى ، وارْتبكوا

صاحت وقالت: يا عجباً كيف يبقى للمشغوف فضلة يحاربها ، والهوى شأنه التعميم . » .[1] .

وهذا أسلوب شائع في كتابات الشيخ ابن عربي ، يركن فيه إلى الاعتماد على شخوص ورموز مخترعة ، هي من صنع خياله الخلاق ، وإن كانت غالباً ما تشير إلى مرموز ما ، قد يكون مادياً

أو معنوياً ، وفي الغالب الأعم تجنح نحو الروحي والمعنوي ، وفي القصة المشار إليها إنما يشير الشيخ ابن عربي إلى « الحكمة الإلهية » فصوره « تشير دائماً إلى الحقائق الإلهية أوالأسماء الإلهية أو الواردات الإلهية ، . . . ، فترى هذه المعاني الإلهية مصورة على هيئة غادات حسان . . . » .[2] ، وهذه « الفتاة » الملهمة تجسد إحدى تلك الحقائق والواردات ، وبصرف النظر عن عائد هذا الرمز على وجه التحديد ، فإن المقصود هنا تقرير اعتماد الشيخ ابن عربي على خياله الخلاق في تصميم مواقف وأحداث لإبداع نصوص أدبية شعرية ونثرية ، بحيث يعمد إلى تصميم المواقف والأحداث المنتجة للنص خيالياً ، وبخاصة عندما يستحيل تحقيق تلك المواقف والأحداث في الواقع المعاش ، إما لاستحالته عقلاً ،

أو لأسباب تتعلق بظروف الشيخ وما عرف عنه من الصلاح والدين ، وما شهر به من النسك والورع ، « وهذه عنده إحدى خواص المنطق الخيالي ، بما يتيحه من صور مختلفة تماماً عن الإدراك الحسي ، وعن التصور والفهم ، مما يجعلنا نعيد تركيب الأشياء على نحو تتضام فيه الأضداد وتتداخل المتقابلات »[3] ، وعندما يكون ذلك وفقاً لمنطق خيالي يعمل على إنتاج صور مغايرة تماماً للواقع ، وعصية على الفهم والتصور ، ومن ثم تنشر تداعياتها اللغوية والأسلوبية والدلالية ، على سائر النص الموظفة فيه ، ولاشك أن مبدعاً مثل الشيخ ابن عربي امتاز بنظرته الفريدة للخيال وأهميته ، وقال بصدقه وشرعيته لابد أن يعتمد الخيال بكل وجه ممكن ، انطلاقاً من وعيه الخاص بحيثيات الوجود ، وإدراكه الباطني

(1) السابق .

(2) د . زكي نجيب محمود ، طريقة الرمز عند ابن عربي ، الكتاب التذكاري لمحيي الدين بن عربي ، ص 99 .

(3) د . عاطف جودة نصر ، الخيال: مفهوماته ووظائفه ، ص 160 .

لعلاقاتها .

قد يكون هذا التوجيه مما تحار فيه العقول والأفهام ، لكنه أمر غير مستبعد ولامستغرب عند المتصوفة ، وبخاصة في إطار مدرسة الشيخ ابن عربي التي تؤسس برمتها على الخيال ، وتجر الوجود بأسره ـ حسب فهمه له ـ إلى عوالم خيالية ، يعدها الشيخ معبرة عن وجود هذا العالم ، الذي لابد له يوماً أن يستيقظ من هذا الحلم ، ليعايش الحقيقة ، وليتواصل مع المطلق « سبحانه وتعالى » الذي له الوجود الحقيقي أزلاً وسرمداً .

مراجع البحث :

1ـ ابن سينا ، رسالة حي بن يقظان ، ص44 ، نقلاً عن د . جابر عصفور ، الصورة الفنية .
2ـ أبو حيان التوحيدي ، الإمتاع والمؤانسة ، قراءة: أحمد أمين وآخر ، المكتبة العصرية ، بيروت .
3ـ جابر عصفور ، الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي .
4ـ زكي نجيب محمود ، طريقة الرمز عند ابن عربي ، الكتاب التذكاري لمحيي الدين بن عربي.
5ـ عاطف جودة نصر ، الخيال ، مفهوماته ووظائفه .
6ـ الفارابي ، كتاب الحروف ، تحقيق: محسن مهدي ، دار الشرق للنشر ، بيروت 1969 .
7ـ محمود غراب ، الخيال ، من كلام الشيخ ابن عربي ، دار الكتاب العربي ، دمشق ، ط2: 1993 .
8ـ محي الدين بن عربي ، الفتوحات المكية .
9ـ مصطفى ديب البنا ، مختصر سنن الترمذي ، اليمامة للطباعة ، دمشق ، ط1: 2000 ، كتاب تفسير القرآن .
10ـ الموسوعة الصوفية .
11ـ يعقوب بن إسحاق الكندي ، رسائل الكندي ، تحقيق: محمد أبوريدة ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، 1955 .