الوعي الخلّاق في عرفان ابن عربي
مفهوم التجلّي كنافذة للفهم

بهاء الدين سيد علي أحمد زيدان
باحث في الفلسفة الإسلاميّة والتصوّف . مصر

ملخّص إجماليّ:

يرتبط مبحث "الإبستمولوجيا ارتباطًا بنائيًّا بمبحث "الأنطولوجيا"، وهذا الارتباط يتجلَّى في مذهب الشيخ محي الدين ابن عربي؛ حيث إنَّ" التجلّي الإلهيَّ " الذي فسَّر به شيخنا الأكبر علاقة الله بالعالم "أنطولوجيا " هو أيضًا ما فسَّر به علاقة الله بالعالم " إبستمولوجيا": فالله، الوجود المطلق والكنز المكنون، عندما أحبَّ أن يُعرف ويَعرف هو نفسه في أمرٍ آخرَ غير ذاته المنزَّهة، خلق الخلق وتعرَّف إليه فبِه عرفوه. وحسب هذا المنظور، يقرِّر ابن عربي أنَّ أسباب الوجود هي أسباب المعرفة، فلا اختلاف في الجوهر بين الإيجاد والمعرفة، لأنَّه ليس ثمَّة فارقٌ زمنيٌّ بين الحقِّ الملازِم لحركة التجلِّي وبين حركة المعرفة. وإذا كانت الذات العارفة ــ في مجال العرفان الصوفيِّ ــ ترى في ذاتها أنَّها تمتاز بخصوصيَّات لا تحظى بها الذوات الأخرى، فإنَّ الموضوع الذي توضحه من خلال مقابلتها للوجود في اعتقادها هو مفهومه الخاصُّ ومجالاتُه الخاصَّة، نظرًا لتوفُّر هذه الذات العارفة على ملكة الكشف القلبيِّ للوصول إلى يقين الحقيقة وامتلاكها، وكذا الموقف الذي تتَّخذه من الوجود يفوق قوَّة ووضوحًا موقفَ كلِّ الذوات العارفة الأخرى.

في هذا السياق، يرى ابن عربي أنَّ ذلك الموقف الذي يُعدُّ نمطًا من أنماط حضور الإنسان داخل العالم، وتلك القدرة على النفاذ إلى أعماقه، هي كرامة من الله. كما يريد أن يقدِّم رؤية جديدة ينبغي على الإنسان أن يتسلَّح بها، وهي رؤية عرفانيَّة تتمحور حول وعي الإنسان الخلَّاق بمدى الترابط الأساسيِّ لجميع ظواهر الحياة الفيزيائيَّة والبيولوجيَّة والسيكولوجيَّة والثقافيَّة، فالكون بحسب الشيخ الأكبر إنسانٌ كبيرٌ شديد التماسك والترابط، وأيُّ اختلال في أيِّ عضو من أعضائه سيؤدّي به إلى اختلال كليٍّ، ومن ثمَّ إلى الانهيار.

مفردات مفتاحيَّة: الوعي الخلَّاق ــ عرفان ــ أنطولوجيا الوجود ــ عقل ــ خيال ــ كشف ــ تجلّي ــ ولاية.

علوم المبدأ
العدد الثامن - 1445هـ - شتاء 2024م

تمهيد:

يتضمَّن مفهوم "الوعي" ملكاتٍ ذهنيَّةً متعدِّدةً تفوق قدرة التفكير العقليِّ النظريّ، وتتمثَّل في: الحفظ، والكياسة، والتفقُّه، وحسن التقدير، وسلامة الإدراك، مع حفظ الشيء في النفس البشريَّة، فضلاً عن شعور الإنسان بما في نفسه، وبكلِّ ما يحيط به في الواقع المَعيش.

ومن المفيد القول أنَّ كلمتي "واعي" و"وعي" مصطلحان جامعان يغطّيان تشكيلة واسعة من الظواهر العقليَّة، وكلاهما يُستخدمان بمعانٍ شتَّى. فالوصف "واعي" يغطِّي نطاقًا غير متجانس من الموصوفات لكونه ينطبق على كائنات بأكملها: (وعي الكائن)، وعلى حالات وعمليَّات عقليَّة بعينها: (وعي الحالة).

والواقع أنَّنا لا نستطيع إيجاد تعريف دقيق يكون جامعًا مانعًا في نفس الوقت نفسه، وأن نصف السمات الأساسيَّة لمصطلح "الوعي" من دون التطرُّق إلى مسألة الكيفيَّة بخصوص دور الوعي الوظيفيِّ داخل الأنظمة التي يؤثِّر في عمليَّاتها. كما لا نستطيع تفسير كيف يمكن أن ينشأ الوعي المقصود من عمليَّات غير واعية إلَّا إذا كنَّا نملك فكرة واضحة عن السمات التي يجب أن تنشأ أو تتحقَّق حتى تُعتبر منتجة للوعي.

مع ذلك، أخذت كلمة " الوعي " حظَّها من التطوُّر في الاستعمال على نحو مُواكِب لارتقاء حياتنا الفكريَّة والثقافيَّة، فقد كانت تُستخدم للجمع والحفظ، على نحو ما نجده في قوله سبحانه وتعالى:﴿**وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ**﴾ الحاقَّة :12[وقوله: ﴿**وَجَمَعَ فَأَوْعَى**﴾ [المعارج:18]. وفي مرحلة لاحقة صارت تُستخدم بمعنى الفهم وسلامة الإدراك. وكان علماء النفس في الماضي يعرِّفون الوعي بأنَّه: شعور الكائن الحيِّ بنفسه، وما يحيط به. ومع تقدُّم العلم، وتَعقُّد المصطلحات والمفاهيم، أخذ مدلوله ينحو نحو العمق والتفرُّع والتوسُّع، ليدخل العديد من المجالات النفسيَّة والاجتماعيَّة والفكريَّة، وصار هناك كلام كثير عن تنمية الوعي وتجلّياته، إلى جانب الحديث عن تشتُّته وانقساماته، وعلاقته بالخبرة والثقافة والنظام المعرفيِّ، كما كثُرت المجالات التي يضاف إليها، فهناك وعي الذات، والوعي الاجتماعيُّ، والوعي الطبقيُّ والسياسيّ.

عمومًا، الوعي محصِّلة عمليَّاتٍ ذهنيَّة وشعوريَّة معقَّدة. فالتفكير وحده لا ينفرد بتشكيله، بل هناك الحدس والخيال والأحاسيس والمشاعر والإرادة والضمير، وهناك المبادئ والقيم التي تكتنف حياة المرء. وهذا الخليط الهائل من مكوِّنات الوعي، يعمل على نحو معقَّد جدًّا، ويسهم كلُّ مكوِّن بنسبة تختلف من شخص إلى آخر، ممَّا يجعل لكلِّ شخص نوعًا من الوعي يختلف عن الآخرين.

ممَّا لا شكَّ فيه، أنَّ الباحث المتأمِّل في تواليف محي الدين ابن عربي (558 - 638 هـ / 1164-1240م)، يجد أنَّه أنتج صرحًا عرفانيًّا شاهقًا لا سيَّما في "الفتوحات المكّيَّة و" فصوص الحِكَم"، فضلاً عن ديوانه "ترجمان الأشواق"، بل في جُلِّ مؤلَّفاته الصوفيَّة. وقد دشَّن هذا العرفان الصوفيَّ بفضل تملُّكه موهبةً خارقةً تمثَّلت أصدق تمثيل في وعيه الخلاَّق الذي امتاز به على أقرانه من صوفيَّة الإسلام العرفاء.

وحريٌّ القول أنَّ العرفان عند الصوفيَّة هو العلم بالله سبحانه، من حيث أسمائه وصفاته ومظاهره، وأحوال المبدأ والمعاد، والعلم بحقائق العالم وبكيفيَّة رجوعها إلى حقيقة واحدة هي الذات الأحديَّة ومعرفة طريق السلوك والمجاهَدة، لتخليص النفس عن مضايق القيود الجزئيَّة، واتِّصالها إلى مُبدئها، واتِّصافها بنعت الإطلاق والكلّيَّة.

"والعرفان هو أعلى درجة معرفيَّة ومكانة اجتماعيَّة، لذا فهو علم شريف لأنَّه علمٌ إلهيٌّ يختصُّ به أولياء الله، وهو علم جامع لسلسلة الوجود، وبه تتمُّ دائرة العلاقة بين الخالق والمخلوق، في ارتباط توحيديٍّ يجمع (العشق والعاشق والمعشوق). والذي يختصُّ بهذا العلم يُسمَّى عارفًا وجمعُه عرفاء، وبما أنَّ لكلِّ علم أهلَه فالعرفاءُ هم أهل العرفان، وهم ذوو القلوب المبصرة الذين نهلوا من معين القرآن الكريم والسنَّة النبويَّة الشريفة، ورووا عطشهم بزمزم المعرفة"[1].

النظام العرفانيُّ عند الشيخ ابن عربي:

أ. المعرفة الحسِّيَّة والخيال:

عرض ابن عربي للمعرفة الحسِّيَّة، نقدًا وتقييمًا.. فالحسُّ، كما هو معروف، أدواته خمس هي: السمع، والبصر، والشمُّ، والذَّوق، واللَّمس، ولولا ما ينتابها من العلل والآفات ــ وأطلق عليها ابن عربي لفظ "الحجب"، وهو لفظ مقصور لديه ــ لكان حسُّها لا يخطئ الحقيقة. فالحسُّ ينقل إلى العقل ما انطبع به، وردُّ فعله بالنسبة إلى المحسوس، بيد أنَّه قد ينقل ما حصله المحسوس، لكنه على غير حقيقته، إذا عرض "صاحب" المعرفة لزيف المحسوس. فالإحساس صحيح في ذاته، ولكن الحكم ــ وهو من اختصاص العقل ــ كان خطأ. فالخطأ ليس مصدره الحسّ، بل من أخطاء العقل. وليس الحسُّ إلاَّ موصلاً فقط.

يسير ابن عربي مع أدوات المعرفة ليبيّن مكامن الضعف فيها ومدى صلاحيَّتها. وهو لا يشكِّك في وسائل المعرفة، كما فعل الشُكَّاك منذ السفسطائيين حتى اليوم، كما لا يعطيها الثقة الكاملة، ويقول: "إنَّ الذي يدركه الحسُّ حقٌّ، فإنَّه موصل، وما هو إلاَّ حاك، بل هو شاهد، وإنَّما العقل هو

[1]- مهدي يونس، ما هو العرفان، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 1428 هـ/ 2007م، ص 31.

الحاكم"[1]. وذهب إلى أنَّ إدراك العقل للمعقولات على قسمين: منه ضروريٌّ مثل سائر الإدراكات، ومنه ما ليس بضروريٍّ بل يفتقر في علمه إلى أدوات ستٍّ: منها الحواسُّ الخمس، ومنها القوَّة المفكِّرة. لا يخلو معلوم يصحُّ أن يعلمه مخلوق أن يكون مدركًا بأحد هذه الإدراكات، وإنَّما قلنا إنَّ جماعة غلطت في إدراك الحواسِّ فنسبت إليها الأغاليط وذلك أنَّهم رأوا إذا كانوا في سفينة تجري بهم مع الساحل رأوا الساحل يجري مجرى السفينة، فقد أعطاهم البصر ما ليس بحقيقة ولا معلوم أصلاً، فإنَّهم عالمون علمًا ضروريًّا أنَّ الساحل لم يتحرَّك من مكانه، ولا يقدرون على إنكار ما شاهدوه من التحرُّك، وكذلك إذا طُعموا سكَّرًا أو عسلاً فوجدوه مُرًّا وهو حلو فعلموا ضرورة أنَّ حاسَّة الطعم غلطت عندهم ونقلت ما ليس بصحيح. والأمر عندنا ليس كذلك، ولكن القصور والغلط وقع من الحاكم الذي هو العقل لا من الحواسّ، فإنَّ الحواسَّ إدراكها لما تعطيه حقيقتها ضروريّ، كما أنَّ العقل فيما يدركه بالضرورة لا يخطئ، وفيما يدركه بالحواسِّ أو بالفكر يغلط، فما غلط حسٌّ قطُّ ولا ما هو إدراكه ضروريّ[2].

إلى هذا، اعتبر ابن عربي " المعرفة الحسِّيَّة " المقدِّمة الأولى لاكتساب معارفنا من خلالها، ولم يقلِّل من شأنها كما فعل السابقون عليه، بل إنَّ الحواسَّ هي التي تمدُّ العقل بالمعارف الضروريَّة. ورغم الانتقادات التي وجَّهها لهذا النوع من المعرفة إلَّا أنَّه ــ مثل أرسطو ــ لم يجعله ينظر إليها على أنَّها مجرَّد وهم، بل باعتبارها مرحلة ضروريَّة أولى للمعرفة، ودرجة من درجاتها، وإن شابها بعض القصور من احتمال الخطأ فإنَّ الخطأ يزول والظنُّ يتأكَّد صدقُه من زيفه إذا ما استخدمنا العقل في البرهنة والحكم على ما تأتينا به الحواسُّ، ومن هنا يبدأ دور العقل في المعرفة الإنسانيَّة، وتتأكَّد أهمّيَّته في الوصول بنا إلى اليقين المنشود في رحلة العرفان الصوفيّ.

لا بدَّ من الإشارة هنا إلى أنَّ صوفيَّة الإسلام منحوا " الخيال " أسمى ما يمكن أن يناله من قداسة وتقدير طوال مسيرة التصوُّف الإسلاميِّ التراثيّ. فهوعندهم يساعد في الكشف عن نوع مهمٍّ من المعرفة، وينير الطريق لإدراك طائفة من الحقائق المتعالية التي لا يصل إليها العقل الصارم للفيلسوف، ولا يقترب منها ذهن الرجل العاديِّ المنصرف إلى الظواهر، والذي يتعامل مع الأشياء من زوايا المنفعة من دون أن ينفذ إلى دلالتها الرامزة إلى المعاني الروحيَّة العميقة. إذًا يصبح الخيال وسيلة لإدراك هذه المعارف والحقائق التي يعجز عنها العقل في أدائه العادي، كما يختلف في طبيعته ومنهجه كلَّ الاختلاف عن الإدراك العقليِّ، كما يسمو أيضًا عن الإدراك الحسّيّ[3].

---

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكّيَّة، جـ1 ، ص 159.

[2]- المرجع نفسه، جـ1، ص 213 ، 214.

[3]- سحر سامي، شعريَّة النصِّ الصوفيِّ في الفتوحات المكّيَّة لمحيي الدين بن عربي، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، ط1 ، 2005، ص 141.

وفي فلسفة ابن عربي الصوفيَّة يحتلُّ " الخيال " مكانة مركزيَّة على كلِّ المستويات: الوجوديَّة، الغيبيَّة، والشهودية، وما بينهما من اتصال أو انفصال. ومعرفية بحيث يشكل موضوعًا معرفيًا ووجوديًا يجب أن يُدرك ويُعرف، وبمعرفته نستطيع أن نعرف الله. كما أنَّه أداة معرفيَّة مهمَّة توجد في الإنسان كما توجد كلُّ حقائق العالم فيه مختصرة. وهذا ما دفع إلى الاعتقاد بأنَّ الكون كلَّه خيال، وأنَّ الإنسان خيال أيضًا.

ويجد الباحث المتأمِّل في نثريَّات ابن عربي وأشعاره أنَّ الخيال له وجوده المستقلُّ في الإنسان، بمعنى أنَّه إذا كان الخيال أداة معرفيَّة في الإنسان تستفيد من الحسُّ وقد تقيِّده بالتأثير فيه، كما تفيد العقل في بناء الأقْيِسة المنطقيَّة ومختلف الاستدلالات والبراهين، باعتماد العقل على الفكر وعلى ما خُزن في الحافظة من صور محسوسة، أو ما بخزانة الخيال من صور قليلة للاستحضار أو صور مبدعة. فالخيال برزخ بين المحسوس والمعقول، بين المتوهَّم والحقيقيِّ، بين ثلاثيَّة الأبعاد الزمنيَّة: الماضي والحاضر والمستقبل، يتخلَّل كلَّ احتمالات الثنائيَّة بينها، كوجوده برزخًا بين الحاضر والماضي، وبين الحاضر والمستقبل، وبين الماضي والمستقبل، وغير ذلك من الممكنات، وصولاً إلى تجاوز الكلِّ أو الجمع بينهم، لأنَّ من خصائصه أنَّه موجود ومعدوم[1].

والواقع أنَّنا لا نكاد نجد من الصوفيَّة من اهتمَّ بدراسة الخيال وتحليله وبيان مستوياته وآفاقه وتنزُّلاته مثلما اهتمَّ به محيي الدين ابن عربي. وقد لاحظ المستشرق الفرنسي هنري كوربان[2] Henry Corbin (1903 - 1978) أنَّه جعل لمبدأ الخيال في وظيفته النفس كونيَّة، مظهرين أحدهما نفسيٌّ، والآخر خاصٌّ بنشأة الكون أو أصل الأسماء الإلهيَّة، ثمَّ التفت ــ في ضوء مذهب ابن عربي ــ إلى ثلاث مقولات تحكمها قدرة الإنسان على التخيُّل، وتؤول إلى النفس الرحمانيِّ، وأصول الأسماء الإلهيَّة، وفكرة الإله المخلوق في المعتقدات.

ثمَّة جانب غير قليل في نظريَّة الخيال عند ابن عربي يبدو منصبغًا بأفكار وتطوُّرات ثيولوجيَّة تتَّسق مع مقدِّمات نزعته العرفانيَّة، والنقص الأساسيُّ في نظريَّته يتمثَّل في إهمال التعرُّف على الإبداع التخيُّليِّ في الفنّ. صحيح أنَّ العرفانيَّة الصوفيَّة أعلت من الوظيفة الإبداعيَّة التي ينطوي عليها الخيال، ولكنَّها في تأكيد هذه الوظيفة راغت إلى مستوى التجربة الصوفيَّة وما ترتبط به من شهود وتجلٍّ خياليٍّ في ما وسَمُوه بالخلق الجديد.

لقد عالج ابن عربي هذه المقولات في كتابه " فصوص الحكم "، كما يقول في " الفتوحات المكّيَّة": " إنَّ الله تعالى وصف نفسه بالنفس وهو من التنفيس". فأول ما نفس عن الربوبيَّة بنفسه

[1]- مساعد خميس، الرمزيَّة والتأويل في فلسفة ابن عربي الصوفيَّة، بحث دكتوراه، منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2006، ص 357 ، 358.
[2]- هنري كوربان، الخيال الخلاَّق في تصوُّف ابن عربي، ترجمة فريد الزاهي، منشورات مرسم، الرباط، المغرب، 2006.

علوم المبدأ ILMOLMABDAA
العدد الثامن - 1445هـ - شتاء 2024م

المنسوب إلى الرحمن بإيجاده العالم الذي تطلبه الربوبيَّة بحقيقتها وجميع الأسماء الإلهيَّة، ... والحقُّ كما ثبت في الصحيح يتحوَّل في الصور عند التجلّي، ... وإذا كان الحقُّ يتنوَّع تجلية في الصور، فبالضرورة يتَّسع القلب ويضيق بحسب الصورة التي يقع فيه التجلّي الإلهيُّ ... والحقّ الذي في المعتقد هو الذي وسع القلب صورته، وهو الذي يتجلَّى له فيعرفه، فلا ترى العين إلَّا الحقَّ الاعتقاديَّ، ولا خفاء في تنوُّع الاعتقادات، فمن قيَّده أنكره في غير ما قيَّده به، وأقرَّ به فيما قيَّده به إذا تجلَّى له، ومن أطلقه على التقييد لم ينكره، وأقرَّ له في كلِّ صورة يتحوَّل فيها ... إلَّا ما لا يتناهى، فإنَّ صور التجلِّي ما لها نهاية يقف عندها"[1].

في هذا الإطار، ترى الباحثة الدكتورة سعاد الحكيم أنَّ " تدفُّق "الخيال" عند ابن عربي كان سيلاً مخصبًا مثمرًا باسطًا حكمه على كلِّ العوالم، متداخلاً في كلِّ الحقائق، مشكِّلاً عالماً وسطًا وحقيقة برزخيَّة: بين عالم المعاني المجرَّدة وعالم المحسوسات. فالخيال ليس تخيُّلاً نزويًّا عابرًا لا قيمة واقعيَّة له، كما أنَّه ليس خيالاً خلَّاقًا كما عرفه الفنَّانون، بل طاقة وقوَّة ذات بُعدٍ حقيقيٍّ واقعيٍّ يسعى إلى التحقُّق في الحسِّ بشكل دائم أبديٍّ أزليٍّ، ينتمي إلى عالم له مقاييس خاصَّة به وحقائق برزخيَّة.

2. أقسام الخيال عند ابن عربي:

يقسم الشيخ الأكبر الخيال إلى أربع مراتب: الخيال المطلق ــ الخيال المحقَّق ــ الخيال المنفصل ــ الخيال المتَّصل.

الخيال المطلق: هو الحضرة الجامعة والمرتبة الشاملة، يقبل التشكُّل في صورة الكائنات كلِّها على اختلافها، وليس ذلك إلَّا " العماء " من حيث قابليَّته للتشكُّل في صور الكائنات.

الخيال المحقّق: هو الخيال المطلق أو العماء نفسه ولكن بعد قبوله صور الكائنات.

الخيال المنفصل: هو عالم له حضرة ذاتية يظهر في الحس ويدرك منفصلاً عن شخص المتخيل الناظر، كتصور جبريل في صورة وحية للنبي.

الخيال المتَّصل: وهو القوَّة المتخيّلة في الإنسان وما لها من طاقة على خلق صور تبقى ببقاء المتخيّل[2].

إذن، فالخيال المطلق، وهو المسمَّى بالعماء، هو الحضرة الجامعة والمرتبة الشاملة، وإنشاء

---

[1]- ابن عربي،"الفتوحات المكيَّة"، دار صادر، بيروت، جـ3، ص 39، 40. نقلاً عن الدكتور عاطف جودة نصر، الخيال: مفهومه ووظائفه، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، ط1، ص 108.

[2]- سعاد الحكيم، الحكمة في حدود الكلمة، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1981، ص 448، 449.

هذا العماء من نفس الرحمن، الذي هو أول ظرف قبل كينونة الحقِّ، وهو الحقُّ المخلوق به كلُّ شيء، وفتح الله فيه صور كلِّ ما سواه من العالم، واختلاف أعيان الممكنات في أنفسها في ثبوتها، والحكم لها فيمن ظهر فيها. ألا إن ذلك العماء هو الخيال المحقّق، ألا تراه يقبل صور الكائنات كلَّها، وتصوير ما ليس بكائن، هذا لاتِّساعه، فهو عين العماء لا غيره، وفيه ظهرت جميع الممكنات، وهذه الموجودات الممكنات التي أوجدها الحقُّ تعالى، هي للأعيان التي يتضمَّنها هذا البرزخ، بمنزلة الظلالات للأجسام ... وعالم البرزخ هذا تنزُّل المعاني فيه في الصور والقوالب الحسِّيَّة، فليست من عالم الغيب لما لبسته من الصور الحسّيَّة، وليست من عالم الشهادة لأنَّها معانٍ مجرَّدة، وظهورها بتلك الصور عارض عرض للمدرك لها ... ولذلك كانت حضرة الخيال أوسع الحضرات جودًا، لأنَّها تجمع العاملين، فهي مجمع البحرين، بحر المعاني وبحر المحسوسات، فالمحسوس لا يكوِّن معنى، والمعنى لا يكوِّن محسوسًا، ولذلك سُمِّي الخيال خيالاً. ...ما أوجد الله أعظم من الخيال منزلة ولا أعمَّ حكمًا، يسري حكمه في جميع الموجودات والمعدومات، من محال وغيره، فليس للقدرة الإلهيَّة فيما أوجدته أعظم وجودًا من الخيال، فيه ظهرت القدرة الإلهيَّة والاقتدار الإلهيُّ، وهو حضرة المجلّي الإلهيّ في القيامة وفي الاعتقادات، فهو أعظم شعائر الله على الله. فمن أسرار الاسم الإلهيّ "القويّ"، أن خلق عالم الخيال ليظهر فيه الجمع بين الأضداد، لأنَّ الحسَّ والعقل يمتنع عندهما الجمع بين الضدَّين، والخيال لا يمتنع عنده ذلك، فما ظهر سلطان القويّ ولا قوَّته، إلاَّ في خلق القوَّة المتخيّلة وعالم الخيال، فإنَّه أقرب في الدلالة على الحقِّ فإنَّ الحق هو الأول والآخر، والظاهر في نفسه، وببصره في منامه، فيرى ما هو محال الوجود موجودًا[1].

على هذا النحو يبدو التجلّي فكرة موجَّهة لتصوُّرات ابن عربي عن الخيال، وأساسًا للعلاقة بين الخيال ومقولة "الإله المخلوق في المعتقدات"، إذ لا يخلقه في المعتقد إلاَّ التخيُّل في سياق التقيُّد بالصورة، أمَّا الخيال المطلق فيتقلَّب مع التجلّيات ممَّا يحقِّق له شهود الله في الصورة كلِّها لا في صورة من دون أخرى. وقد استدلَّ الصوفيَّة على التجلِّي الخياليِّ لله بتمثُّل الجنَّة للنبيِّ صلى الله عليه وسلم في عرض الحائط، وتمثُّل جبريل لمريم في صورة البشر، ومن جملة ما استدلّوا به قوله عليه السلام في الحديث "أن تعبد الله كأنَّك تراه" وهو مقام الإحسان، وقوله "إنّ الله في قبلة المصلّي".

تجدر الإشارة إلى إنَّ العماء والنفس والهباء والهيولى كلَّها مترادفات تعدل في العرفانيَّة الخيال الكليَّ المطلق، وعلى هذا النحو يساوي قول ابن عربي إن الله فتح في العماء صور الأشياء بقوله إنَّ الخيال المطلق الأقدس وسع صور الأشياء. والحقّ أنَّ الشيخ الأكبر يذهب إلى خلق الأشياء عن

[1]- ابن عربي، "الفتوحات المكيّة"، جـ3، ص 508، جـ4 ، ص 325. الخيال: عالم البرزخ والمثال من كلام ابن عربي جمع وتأليف محمود محمود الغراب، دار الكاتب العربي، القاهرة، ص1، 1984 ، ص 11 وما بعدها.

علوم المبدأ
العدد الثامن - 1445هـ - شتاء 2024م

عدم لا من عدم، ممَّا يعني أنَّها أعيان ثابتة في العلم الإلهيِّ، وصور في العماء والهيولي، بوصفها النفسيِّ الرحمانيِّ الخالق.

تنتهي عرفانيَّة ابن عربي إلى التمييز بين خيال مقيَّد وآخر مطلق، وبعبارة أخرى بين خيال متَّصل وآخر منفصل. والخيال المنفصل أو المطلق عنده أصل للمتَّصل المقيَّد، وهذا الخيال المنفصل في إطلاقه ليس سوى العماء. ويقوم تمييزه بينهما على أساس أنَّ المتصل يكوِّن صورًا لا تدوم لأنَّها تذهب بذهاب الشيء المتخيّل، أمَّا المنفصل بوصفه الأصل، فهو حضرة ذاتيَّة قابلة دائمة للمعاني والأرواح فتجسِّدها بخاصّيَّتها.

ومن اللَّافت للنظر أنَّ جُلَّ فلاسفة الإسلام ــ من الكنديِّ حتى ابن رشد ــ في الوقت الذي يربطون فيه الخيال بعمليَّة التفكير العقليِّ، يرون أنَّ الإدراك العقليَّ يستند ضرورة إلى الحسِّ والخيال، ويسلِّمون بوجود معارف نظريَّة وعقليَّة لا سبيل للحسِّ أو الخيال إلى إدراكها أو التمهيد لمعرفتها. وقد أثبتوا قصور المتخيّلة المعرفة بالنسبة إلى العقل. فقد جاء فهمهم لفاعليَّتها وقدراتها الخلاقة مقترنًا بتقسيم أخلاقيٍّ يحطُّ من شأنها، ويضعها دائمًا تحت رقابة مشدَّدة من العقل أو الفكر، ذلك أنَّ نشاط المتخيّلة يرتبط ــ عندهم ــ بالقوَّة النزوعيَّة في الإنسان، وهي مجموع الغرائز والانفعالات المحرِّكة للسلوك الإنسانيِّ عامَّة.

3. المعرفة العقليَّة:

أكَّد فلاسفة الإسلام ــ السابقون على ابن عربي ــ على أنَّ المخيَّلة قوَّة نفسانيَّة غير عاقلة في ذاتها، قد توجِّه إلى الخير أو إلى الشرِّ، وحينما تعمل في رعاية العقل تكون معنيَّة بتوجيه الإنسان نحو الخير، وحينما تفلت من أسار هذا العقل تصبح أفعال الإنسان كلُّها شرًا، ذلك تخيل أمورًا كثيرة للإنسان على أنَّها ما ينبغي أن يكون هو "الوكد والغاية في الحياة مثل اللذيذ والنافع والكرامة وأشباه ذلك. هذا الأمر جعل الفلاسفة يؤكِّدون على أنَّ العقل وحده هو الذي يستطيع الوصول إلى المعرفة اليقينيَّة، وشدَّدوا على أنَّه هو القوَّة الإنسانيَّة التي لا تخطئ في الحكم على الأشياء، ورأوا أنَّ هذا العقل بما يحقِّقه من معرفة (بقسميه النظريِّ، والعمليِّ الَّذين بهما يجوز معرفة المعقولات والمبادئ الأولى، والتمييز بين الجميل والقبيح من الأفعال الخلقيَّة كما يقتني العلوم والصناعات، ويروي فيما ينبغي أن يفعل ولا يفعل، ويدرك ما هو نافع أو ضارٌّ ملذٌّ أو مؤذٍ)، هو الذي تنال به السعادة الحقَّة. وتلك المعرفة تعجز المتخيّلة عن تحقيقها، بل لا يمكن أن تسهم في تحقيقها ما لم تخضع لحكم السلوك والأفعال التي تنال بها السعادة. ذلك هو الدور الذي حُدِّد لها وهو مساعدة القوَّة العاقلة كي تكون أفعال الإنسان كلُّها خيرًا حتى يتوصل إلى السعادة القصوى التي هي غاية الوجود الإنسانيّ.

والواقع أنَّ الصوفيَّة فرَّقوا بين العقل والقلب من حيث هما أداتان للإدراك، وميَّزوا كذلك بين نوعَيْ الإدراك الحاصلين منهما، واختصوا كلًّا منهما باسم: فسمُّوا إدراك العقل "علمًا"، وإدراك القلب "معرفة وذوقًا": وسمُّوا صاحب النوع الأول "عالمًا "، وصاحب النوع الثاني "عارفًا". والفرق الجوهريُّ بين المعرفة والعلم أن المعرفة إدراك مباشر للشيء المعروف، والعلم إدراك حقيقة من الحقائق عن الموضوع المعلوم. والمعرفة " حال " من أحوال النفس تتَّحد فيها الذات المدركة والموضوع المدرك. والعلم " حال " من أحوال العقل يدرك فيها العقل نسبة بين مدركين سلبًا أو إيجابًا، أو يدرك مجموعة متَّصلة من هذه النسب. والمعرفة تجربة تعانيها النفس، والعلم حكم ينطق به العقل[1].

من جانبه، يرى ابن عربي أنَّ العلم أنواع ثلاثة: علم العقل، وعلم الأحوال، وعلم الأسرار، وعلم العقل نوعان: العلم الضروريُّ والبديهيُّ، والعلم الكسبيُّ والنظريُّ، ويحصل هذا النوع في أعقاب النظر في الدليل، ويتوقَّف حصوله على الاطِّلاع على وجه ذلك الدليل وأمثاله، وعلاقته هي أنَّه كلَّما وسعت عبارته، أدرك معناه بشكل أفضل، وأثلج صدر العاقل. أمَّا علم الأحوال فلا يحصل إلَّا بالذوق، وليست لأيِّ عاقل القدرة على تحديده أو إقامة الدليل على معرفته، كالعلم بحلاوة العسل، ومرارة الصبر، ولذَّة الجماع والعشق والوجد والشوق ونظائرها، وهي لا تظهر إلَّا عن طريق الذوق ومن خلال الاتِّصاف بها.

أمَّا علم الأسرار، فهو علم فوق طور العقل، وهو علم نفث روح القدس في القلب، وخاصٌّ بالنبيِّ والوليِّ، وهو نوعان: الأول علم يظهر في العقل كالقسم النظريِّ من علم العقل، ويدركه العقل عن طريق الوهب والعطاء لا عن طريق الفكر والنظر. والثاني نوعان: نوع يتَّصل بعلم الأحوال إلَّا أنَّه أشرف منه، ونوع من نمط علم الأخبار ويحتمل بذاته الصدق والكذب، ما لم يثبت صدق وعصمة المخبر، كأخبار الأنبياء التي لا يجوز فيها الكذب، فكلام صاحب علم الأسرار الذي يخبر فيه عن الجنَّة، من نوع علم الأخبار، وكلامه عن القيامة ووجود حوض أحلى من العسل، من نوع علم الأحوال وهو علم الذوق، وكلامه عن وجود الله ووحدانيته، من نوع علم العقل الذي يدرك بالنظر. وانطلاقًا من ذلك يُعدُّ العالم بعلم الأسرار عالمًا بجميع أنواع العلوم وأقسامها ومستغرقًا فيها، فعلم الأسرار وهبيٌّ وعلم الأحوال ذوقيٌّ، وعلم العقل بديهيٌّ وفطريّ[2].

ويعتقد ابن عربي أنَّ العقل محدود مثل القوى والحواسِّ التي هي وسائله، ولا يتجاوز عن حدِّه ومرتبته. غير أنَّ هذه المحدوديَّة تختصُّ بقوَّة الفكر ونظر العقل لا بصفة القبول حيث لا حدود

[1]- أبو العلا عفيفي، التصوُّف الثورة الروحيَّة في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط1، 1963، ص 356.

[2]- ابن عربي، الفتوحات المكيَّة، جـ1، ص 289، نقلاً عن الدكتور محسن بهانكيري، محيي الدين بن عربي، الشخصيَّة البارزة في العرفان الصوفي، ترجمة عبد الرحمن العلوي، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط ، 2003، ص203،202 .

لاستعداد قبوله، ولديه القابليَّة لقبول المواهب والمعارف الإلهيَّة بشكل غير محدود. ولهذا من الممكن ــ من وجهة نظر ابن عربي ــ أن يرى العقل أمرًا ما محالاً باقتضاء فكره، في حين أنَّه ليس محالاً من حيث النسبة الإلهيَّة[1].

في هذا الإطار، يعقد الدكتور كمال إسماعيل لزَّيق مقارنة طريفة بين ابن عربي و"الملاَّ صدرا" (صدر الدين الشيرازي) (980 ــ 1050 هـ / 1572 ــ 1641 م) ذهب فيها إلى أنَّ ابن عربي يرى أنَّه من العلوم ما يكون في مرتبة العقل، بما هو أداة تفكيريَّة نظريَّة، ونتاج بشريّ: "علم العقل وهو كلُّ علم يحصل لك بالضرورة، أو عقيب نظر في دليل، بشرط العثور على وجه ذلك الدليل. وشبهه من جنسه في عالم الفكر الذي يجمع ويختصُّ بهذا الفن من العلوم، ولهذا يقولون في النظر: منه صحيح ومنه فاسد"[2]. ويعلق أستاذنا الباحث ويقول: "فالشرع لا يقع فيه الخطأ والوهن، كونه صادرًا عن الحقِّ تعالى، في حين أنَّ العقل ومتعلِّقاته قد يجرَّان الإنسان إلى الأخطاء. كما أنَّ ابن عربي يضع الكشف والشهود في مرتبة أعلى من النظر العقليِّ من حيث مقام الثبوت، إذ الحقائق العينيَّة ليست موردًا أو شرعة لسبيل العقل الذي يدرك الحقائق في مقام الإثبات ... ولا يرى الشيرازي أصلاً للتناقض بين العقل والشرع، لأنَّ مصدر الكلِّ هو الحق تعالى، وكلاهما نسخة عن الوجود، فهو " يعتبر أنَّ الشريعة الحقَّة أعلى من أن تتصادم أحكامها مع المعارف اليقينيَّة"[3]، فالنظر العقليُّ هو تأمُّل فلسفيٌّ يحاكي اليقين التجريبيَّ، الذي هو فعل الإخبار الإلهيِّ للأنبياء والأولياء، فلا يجوز في طور اليقين التجريبيِّ للإخبار النبويِّ ما يقضُّ العقل باستحالته...

من جهة أخرى، التقى الشيرازي مع ابن عربي الذي يُصرِّح بأنَّ علوم الأسرار هي علوم فوق طور العقل، بمعنى أن لا قدرة للعقل، من حيث الفكر، على إدراكها. وفي الوقت عينه يقسم علوم الأسرار إلى أنواع ؛ نوع يُدرك بالعقل، وهو العقل من حيث قبول علوم الأسرار، ونوع يُدرك بالذوق ولا سبيل للعقل الفكريِّ إليه، والنوع الثالث من علوم الإخبار التي يمكن للعقل قبولها، أي إثباتها " فإذا جاء صاحب علوم الأسرار بأمر جوزه العقل، فلا ينبغي أن نردَّه أصلاً"[4].

ويرى ابن عربي أنَّه " ما من قوَّة إلاَّ ولها موانع وأغاليط"، ومن أهمِّ السهام التي افترست المعرفة العقليَّة في وجهة نظره هو خضوع العقل للحسِّ الذي يمدُّه بمعارفه ويردِّد خداعها، ثمَّ خضوعه للقوَّة المفكِّرة، ومنها الخيال، الذي يعتمد على الحسِّ، فهو محكوم بها، أي بالصورة الحسيَّة المنتزَعة من الحسِّ، وفيها: الصورة والذاكرة، وكلُّها معرَّضة للخطأ والعلل، بمعنى أنَّ الصورة

---

[1]- المرجع نفسه، ص211.

[2]- ابن عربي، الفتوحات المكيَّة، تحقيق الدكتور عثمان يحيى، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، ط2، 1985، جـ1، ص 139.

[3]- هنري كوربان ومجموعة من الباحثين، فلسفة صدر الدين الشيرازي، المباني والمرتكزات، ص30.

[4]- ابن عربي، الفتوحات المكيَّة، جـ1، ص141، نقلاً عن الدكتور كمال إسماعيل لزَّيق، المعرفة الحرَّة: الشهود كمرتبة عليا للتعرُّف الوجوديِّ عند ملاَّ صدرا، دراسة في مجلَّة "علم المبدأ"، العدد الثاني، 1444 هـ / صيف 2022 ، بيروت، لبنان، ص 148، 149، 150 .

مرتبطة بالخيال، والذاكرة تختزن ما يقدَّم إليها من غَثٍّ وسمين، وفي ذلك يقول "ما من قوَّة إلاَّ ولها موانع وأغاليط ... ومن القوى التي تتحكَّم في العقل: الوهم: وهو قوَّة متخيّلة سريعة تتناول كلَّ شيء، (ولها دور معرفيٌّ مهمٌّ لدى ابن عربي)، إنَّه سريع التغيُّر بسبب الوهم، ولا شكَّ في أنَّ الأوهام تلعب بالعقول كتلاعب الأفعال بالأسماء ...".

ويشرح ابن عربي خضوع العقل للوهم فيقول: " وجعل في الإنسان قوَّة مصوَّرة تحت حكم العقل، والوهم يتصرَّف فيها. وللوهم سلطانه على العقل، حيث إنَّه لا يدرك أمرًا من الأمور إلاَّ إذا تصوَّرها، والتصوُّر يكون صورة منتزعة من المادَّة، ولا يمكن لقوَّة العقل مهما بلغت أن تقبل شيئًا إلاَّ إذا تصوَّرته، والمتصوّر من حكم الوهم عليه لا من حكمه، والفرق بين التصوُّر عن أمر العقل وعن أمر الوهم هو: الثبات، والوهم سريع الزوال، لإطلاقه، والعقل مقيَّد بالوهم ما دام حكمه لا ينفكُّ عن التصوُّر، كذلك يخضع العقل للمزاج الخاصِّ بكلِّ مفكِّر[1].

نلفت هنا إلى أنَّ تخطِّي حدود العقل عند الصوفيِّ المسلم ليس معناه إهدار العقل، وإنَّما معناه الاستفادة من العقل إلى آخر مدى قدراته، والاستماع إلى صوت العقل حتى يقول كلَّ ما عنده ويبلغ حافة المحال، وحينئذٍ يستلهم بصيرته ووجدانه ليكمل الطريق. فلا تناقض بين العقل والبصيرة، كما أنَّه لا تناقض بين الشريعة والحقيقة. وإنَّما شأن العقل كمصباح يلقي بنوره إلى مدى معينَّ، ثمَّ تبدأ منطقة من الظلام لا دليل فيها إلاَّ نور البصيرة وهدي القلب[2].

4. المعرفة الإشراقيَّة:

يرى المستشرق الإسبانيُّ ميجل آسين بلاثيوس (Miguel Asin Palacios 1871 - 1944) "أنَّ المعرفة الصوفيَّة تتَّخذ أسماء مختلفة بحسب الأشكال أو المراحل التي تتحقَّق فيها في النفس. ويذكر ابن عربي ثلاثة أنواع منها، متَّبعًا التقسيم التقليديَّ لدى الصوفيَّة المسلمين، وهي: المُكاشَفة، والتجلّي، والمشاهَدة. وهذه الأشكال الثلاثة، وإن كانت متميّزة من ناحية الكيف، تختلط بعضها ببعض، بحيث يوجد في العبد اثنان منها في وقت واحد، في مقام واحد. وإيقاع هذا التداخل يحدِّده الشيخ الأكبر وفقًا للقانون التالي: "المشاهدة تكون مع التجلّي وتكون من غير التجلّي، والتجلّي يكون مع المشاهَدة ومع غير المشاهَدة، وهما لا يكونان إلاَّ مع المكاشَفة، والمكاشَفة توجد بدونها"[3].

ودرجات المكاشفة خمس، فالكشف إمَّا: (1) عقليٌّ، وبه تنكشف معاني المعقولات وتظهر

---

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكّيَّة، جـ3، ص 364.

[2]- مصطفى محمود، الله، مطابع أخبار اليوم، القاهرة، ص 42، 43.

[3]- ميجل آسين بلاثيوس، ابن عربي: حياته ومذهبه، ترجمة عبد الرحمن بدوي، مكتبة الأنجلو المصريَّة، 1965، ص212، 214.

أسرار الممكنات، ويسمَّى كشفًا نظريًّا، (2) قلبيٌّ وفيه تنكشف أنوار مختلفة خاصَّة بالمشاهَدة.(3) سريٌّ: ويكشف على أسرار المخلوقات وحكمة خلق الموجودات، ويسمَّى إلهاميًّا. (3) روحيٌّ: ويكشف عرض الجنات والجحيم والمعارج ورؤية الملائكة. وإذا صفا بالكليَّة تظهر العوامل غير المتناهية، ويرتفع حجاب الزمان والمكان، ويحصل الاطلاع على أخبار الماضي وأحوال المستقبل والخفيات. (4) خفيٌّ: وهو أن ينكشف الله تعالى بالصفات، إمَّا بالجلال أو الجمال، على حسب المقامات والأحوال"(29).

وتنبغي الإشارة إلى أنَّ ابن عربي ميَّز ضمن مبحثه في الوجود، وجود الله الحقِّ، بين مستويين: مستوى الذات الإلهيَّة المطلقة (الأحاديَّة)، ومستوى الأسماء الإلهيَّة (الألوهيَّة). فهو يميِّز في مبحث المعرفة بين ما هو موضوع إيمان بكلِّ المؤمنين وبين ما هو موضوع للمعرفة، ذلك أنَّ المعرفة الحقيقيَّة بالله ليست العلم بوحدانيَّته، لأنَّ وحدانيَّته هي موضوع إيمان من طرق جميع المؤمنين، كما أنَّها ليست من علوم البرهان والنظر العقليِّ، وإنَّما هي معرفة صفات وأسماء الوحدانيَّة التي لا يبلغها إلَّا من صفت مرآة قلبه وأصبحت قابلة للتجلّي الإلهيِّ، واصطفت همَّته فارتفع إلى منزلة الأولياء المقرَّبين.

وعن المعرفة الإشراقيَّة والكشف الصوفيِّ نراه يقول: "لما ظهر المقام الذي وراء طور العقل بالنبوَّة، وعدمت الطائفة ــ الصوفيَّة ــ إليه بالإيمان، أعطاهم الله الكشف فيما أحاله العقل من حيث فكرة، وهو في نفس الأمر ليس على ما حكم به، وهذا من خصائص التصوُّف"[1]. والعلم الكشفيُّ العرفانيُّ مرتبة أسمى من العقل، وهو علم لا يدخل تحت حكم المنطق أو النطق، فما كلُّ علم يدخل تحت حكم العبارات، فما كان سبيله العلم كشفًا كان أعلم من العقل، ولا كان جهله من العقل، فالعقل مستفيد أبدًا ... فهو العالم الذي لا يعلم علمه، وهو الجاهل الذي لا ينتهي جهله"[2].

وقد علَّق صوفيَّة الإسلام أهميَّة كبيرة على المعرفة الإشراقيَّة، وقالوا: إنَّه لا يُحسِن التصوُّف إلَّا من كان ذا ذوق يناله بالرياضة والمجاهَدة، ويقوّمه أكثر ممَّا يقوم النظر العقليُّ والدليل المنطقيُّ. فالذوق يوصل إلى الكشف، أمَّا النظر العقليُّ فيوصل إلى العلم، والفرق بين من يرى بذوقه ومن يقتنع بعقله، كالفرق بين من يرى بعينه ومن يصدِّق غيره في قوله. ولذلك، اختلفت أساليب الصوفيَّة على أساليب العلماء في طرق المعرفة، فإذا عوَّل الفلاسفة على العقل، عوَّل المتصوِّفة على القلب، ويطلق عليها: عرفان، وبصيرة، وعلم لدُنيّ.

---

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكيَّة، جـ2، ص 128.
[2]- المرجع نفسه، جـ2، ص 114.

ولا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ أهل التصوُّف يؤثرون العلوم الإلهاميَّة من دون التعليميَّة، ويعدُّونها المعرفة الحقيقيَّة والمشاهَدة اليقينيَّة التي سيستحيل معها إمكان الخطأ. وفي ذلك يقول ابن عربي:" فما كلُّ ممكن من العالم فتح الله عين بصيرته لإدراك الأمر في نفسه على ما هو عليه: فمنهم العالم والجاهل ... فما هداهم أجمعين ... لذلك كثُرَ المؤمنون وقلَّ العارفون"[1].

يُفهم من ذلك أنَّ التأويل فعل معرفيٌّ كذلك، يقوم فيه المتأوِّل بإعطاء الأولويَّة لمعنى أو عدد معيَّن من المعاني قاصدًا بذلك بلوغ معرفة الكلام الذي يقصده الحديث الملقى والفهم عنه، ولمَّا كانت المسافة بين الفهم والتأويل غير مستقرَّة ومتوتِّرة باستمرار، فإنَّ المعرفة المترتِّبة عنها تكون محتملة وظنيَّة. فقد تقصر تلك المسافة أو تنمحي تمامًا إذا ما طابق تأويل السامع قصديَّة المتكلِّم وحصل الفهم، وقد تعظُم وتتَّسع تلك المسافة إذا ما انتفت تلك المطابقة، وبالتالي ما يُستنبط إلاَّ الظنّ.

ولقد ذهب جُلُّ صوفيَّة الإسلام إلى أنَّ التأويل العقليَّ أداة احتمال لا يقين، نظرًا لقدرته المحدودة على بلوغ الحقِّ، الأمر الذي جعل ابن عربي ــ وهو أهمُّ كبار الصوفيَّة المتفلسفين ــ يقدِّم لنا مفهومًا آخر للتأويل، وهو التأويل الذوقيُّ الذي يخرج من دائرة الاحتمال والنسبيَّة والجزئيَّة ليدخل ناطق الشموليَّة والنظرة الكليَّة، نطاق للكشف الصوفيِّ، الذي يتمكَّن بواسطته المتشعِّبة بعقيدة الوحدة، والتي يحتفظ بشأنها على الموقف المعرفيِّ نفسه الذي يواجه به قضيَّة الوجود، أي أنَّه لا يعتبر الوجود في كثرته وتنوُّعه بعيدًا عمَّا يبطن فيه ويتخلَّله من حقائق إلهيَّة: " إنَّ جميع الصور الحسّيَّة والمعنويَّة مظاهرة، فهو الناطق من كلِّ صورة ... وهو المنظور بكلِّ عين، وهو المسموع بكلِّ سمع"[2].

"فمعاني الربوبيَّة متجلّية في كلِّ ما يمكن أن يدركه الإنسان، سواء عن طريق الحسِّ الظاهريِّ أم الحدس الباطنيِّ، فإنَّه لا فرق عند ابن عربي بين المشاهَدة الحسّيَّة، وبين الشهود الباطنيِّ، لأنَّ كلَّ مشهود عبارة عن صور ينبغي تأويلها ذوقيًّا، أي كشفها، وهذا بالضبط ما جعل من التأويل العرفانيِّ، الكشف الصوفيِّ، فعلاً معرفيًّا له قدرة متميّزة على توحيد الإدراكات والمعارف، في نطاق شموليٍّ وكليَّة متناسقة، تبغي تحقيق وحدة المعرفة، كما تحقَّقت وحدة الوجود"[3].

والتأويل عند ابن عربي " عبارة عمَّا يؤول إليه ذلك الحديث الذي حدث عنده في خياله، وما سُمّي الأخبار عن الأمور عبارة، لا التعبير في الرؤيا تعبيراً إلاَّ لكون المُخبر يعبرِّ بما يتكلَّم به، أي

---

[1]- ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي، الفص الإبراهيمي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط2 ، 1980، ص 82.

[2]- ابن عربي، الفتوحات المكيّة، جـ2، ص 661.

[3]- محمد العدلوني الإدريسي، ابن عربي ومذهبه الصوفيّ الفلسفيّ، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، 2004، ص 50.

يجوز بما يتكلَّم به من حضرة نفسه إلى نفس السامع، فهو ينقله من خيال إلى خيال، لأنَّ السامع يتخيَّله على قدر فهمه، فقد يطابق الخيال" خيال السامع مع خيال المتكلِّم وقد لا يطابق، فإذا طابق سمّي فهمًا عنه وإن لم يطابق فليس بفهم"[1].

ونود أن نوضح إلى أي مدى يصعب التعبير عن هذه الرؤية، ومن ثم جاءت لغة المتصوفة ــ لا سيما شيخنا الأكبر ــ موازية ومعبرة عن تعقيد هذه الرؤية، وتصبح اللُّغة لدى الصوفيِّ المسلم مخاضًا عسيراً، يتجاوز بها حدود التواصل إلى التعبير عن غير المألوف واللَّامحدود، والمطلق، وهو يسعى لتفجيرها، والخروج بها عن المواضعات الاجتماعيَّة، لتصبح لغة وجوديَّة تحمل في حروفها ومعانيها أسرار الكون والخليقة، ومن خلال هذه النظرة إلى اللُّغة يصبح العالم كلُّه نوعًا من الكتابة، أو اللُّغة أو مصحفًا كبيراً على حدِّ تعبير ابن عربي نفسه إلى جانب المصحف الصغير الذي هو القرآن الكريم، إن الكون كلُّه كتاب، ولكن لا يحسن قراءته إلاَّ من أحسن تأويله، فهو الدالُّ على عظَمة خالقه، وهو اسم من أسمائه، وتصبح الحروف كلُّها كائنات حيَّة، تعبرِّ عن جلال الله وكماله وجماله، منها العابد والشاكر والمسبِّح، وهي ترمز في مجموعها إلى سرِّ الخليقة الأول، وتصبح الكلمة هي الوجود ذاته، بل إنَّ هذا العالم لم يخرج من وجوده العينيِّ الثابت في علم الله الأزليِّ إلى الوجود الفعليِّ إلاَّ بوساطة كلمة " كُن "، كما أنَّ مقادير الأشياء وما ستؤول إليه مكتوبة أزلاً في لوح محفوظ. ومن هنا: جاءت قداسة اللُّغة، في رأي الصوفيَّة، لأنَّها تضفي على المعدوم موجودًا، وتفضح الأسرار وتبوح بالمكنون، بل إنَّ " الإنسان الكامل " ــ في نظر ابن عربي ــ ليس إلاَّ الكلمة نفسها، ولولاه ما خلق هذا العالم.

لم تنطلق رمزيَّة الشيخ الأكبر من فراغ بل من النصوص الشرعيَّة أولاً (القرآن الكريم والسُنَّة النبويَّة الصحيحة)، ومن التصوُّف الإسلاميِّ بمختلف مراحله: النظريَّة والعمليَّة، ومن مختلف مناطقه، المشرقيَّة والمغربيَّة، ومن الفلسفة الإسلاميَّة الخالصة والممزوجة بالتراث الفلسفيِّ اليونانيِّ وحتى الفكر الشرقيِّ القديم (لا سيَّما الفارسيّ والهنديّ). وهذه الرمزيَّة وتأويلاتها لها الملامح الشرعيَّة القديمة ممثَّلةً في الهرمسيَّة، وما تراكم لديها من فكر " غنوصيٍّ"، فضلاً عن المؤثِّرات الشيعيَّة الواضحة في جلِّ كتابات شيخنا الأكبر خصوصًا من نظريَّة الولاية لدى الشيعة الإماميَّة الإثنى عشريَّة. (إنَّ فلسفة ابن عربي في الرمز ثريَّة في ذاتها لثراء المصادر المتنوِّعة المستفادة منها والموظَّفة توظيفًا بارعًا في نسقيَّة أكبريَّة لا يمكن إلاَّ أن تُنسب إلا إلى: الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، وكلُّها أفكار أرادها صوفيونا منسجمة مع الوحي وخادمة للحقيقة الدينيَّة.

" إنَّ المعضلة كما يطرحها ابن عربي، هي معضلة الوجود المعرفة، وهي أكبر من أن تتَّسع لها

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكّيَّة، جـ3، ص453، 454.

الُّلغة العاديَّة الاصطلاحيَّة المتداولة، ولذلك لا بدَّ من استخدام لغة رمزيَّة جديدة تتغلَّب عليها وتطلقها من إطار سجن الُّلغة العاديَّة الضيّق، ولكن هذه الُّلغة الجديدة ينبغي أن تتَّسم ببعض الغموض، وهذا عائد في رأي ابن عربي نفسه إلى ما تعطيه الألفاظ من القوَّة في أصل وضعها، لا ما هو عليه الأمر في نفسه عند أهل الأذواق، وهذا يعني أنَّ الأصل، أصل الحقيقة المعرفيَّة، هو الذي يقرِّر الُّلغة المناسبة له، والمطابقة لسيرورته الباطنيَّة، إذ الحقيقة هنا مجموعة مستترة إلَّا عمَّن منَّ الله عليه بالكشف. وهنا تكمن تأويليَّة ابن عربي للقرآن بوصفه لغة إلهيَّة تتَّسع رحابتها للوجود كلِّه، وللإنسان كلِّه بما هو علَّة هذا الوجود"[1].

لقد وقف ابن عربي أمام هذه الآية القرآنيَّة " وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ"[2]، ورأى أنَّ التأويل المذموم الذي نصَّت عليه والذي يستهدفه الذين في قلوبهم زيغ، هو محاولة ردِّ المتشابه إلى أحد وجهيه وإغفال الوجه الآخر. والتأويل الحقيقيُّ غير المذموم هو العلم بدلالة هذه المتشابه وتشابهه، وهو التأويل الذي يردُّه مُحكَمًا. وإذا كانت الآية تنفي العلم بالتأويل عن غير الله، فإنَّها تُنسب للرَّاسخين في العلم الإيمان بهذا المتشابه والتعليم بأنَّه ــ مثل المحكم ــ من عند الله. إنَّ الرَّاسخين في العلم ــ في تفسير ابن عربي ــ هم العارفون الذين تلقّوا علمهم عن الله، ومن هذا العلم يعلمون مآل المتشابه أو تأويله، لا بالمعنى المذموم الذي نصَّت عليه الآية، بل بمعنى أنه يرجع إلى وجهيه الَّلذين يدلُّ عليهما، وبذلك يصير في حكم المحكم[3].

5. وعي الوجود في مفهوم التجلّي

يبيّن ابن عربي الحكمة من خلق الخلق فيفسِّر الحديث القدسيَّ: "كنت كنزاً مخفيًّا لم أعُرف فخلقت الخلق فبه عرفوني"، بأنَّ الحق تعالى شاء أن يظهر الخلق عامَّة والإنسان خاصَّة ليعرف وليرى نفسه في صورة تتجلَّى فيها صفاته وأسماؤه أو بعبارات أخرى شاء الحقُّ أن يرى تعيُّنات أسمائه في مرآة العالم أو الوجود الخارجيِّ فظهر في الوجود ما ظهر، وعلى النحو الذي عليه، وكشف بذلك عن الكنز المخفي الذي هو الذات المطلقة المجردة عن العلاقات والنسب، ولكنه لم يكشف عنها في إطلاقها وتجرُّدها بل في تقييدها وتعيينها"[4]. ويفسر ابن عربي وجود الموجودات بـ "التجليّ الإلهيِّ الدائم الذي لم يزل ولا يزال وظهور الحقّ في كلِّ آن فيما لا يُحصى عدده من الصور"[5].

---

[1]- عبد اللطيف الزيداني، المعرفة التأويليَّة في منظومة ابن عربي: الُّلغة بوصفها وجودًا، دراسة في مجلَّة " علم المبدأ" ص 167، 168.

[2]- آل عمران: 7.

[3]- نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، مؤسَّسة هنداوي، القاهرة، 2017، ص 342، 343.

[4]- ابن عربي، فصوص الحكم، ص 96.

[5]- المرجع نفسه، ص 28.

ويقترن "التجلّي" بفكرة الاستتار، حيث يستر الخالق حقائقه ويخفيها عن عوامِّ الناس، بينما يظهر ويجليها لأهل الحقائق، من المتصوِّفة الذين أخلصوا قلوبهم للخالق، فيخصُّهم بهذه التجلّيات التي هي الأسرار التي يفتح بها عليهم، والعوامُّ في غطاء الستر، والخواصُّ في دوام التجلّي ... والستر للعوامِّ عقوبة، وللخواصِّ رحمة، إذ لولا أنَّه ستر عليهم ما يكاشفهم به لتلاشوا عند سلطان الحقيقة.

ويرى ابن عربي أنَّ " التجلّيات الإلهيَّة التي هي للأسماء كالمواد الصوريَّة للأرواح"، ففي قول الخالق للملائكة "أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ" [البقرة:31] إنَّما يقصد بهؤلاء "الصور التي تجلَّى فيها الحقّ" . والتجلّي عنده يشتمل على العديد من الدلالات، من ذلك مثلاً: التجلّي الأول " وهو ظهور الذات لنفسها".. وشهود الذات لنفسها وإدراكها. وتجلّي الغيب وهو التجلّي الذي تظهر فيه الأسماء والحقائق متميّزة فهو تجلّي الحقِّ في حضرة علمه الأزليِّ بما تتضمَّنه من الأسماء والحقائق. وتجلّي الشهادة وهو تجلّي الحقِّ في المراتب الكونيَّة روحانيها ومثاليها وجسمانيها"[1].

ويتسرَّب لفظ " التجلّي " إلى كلِّ البنيان الفكريِّ لشيخنا الأكبر، ويتداخل مع نظريَّاته كافَّة، بل هو العماء الذي يُبنى عليه فلسفته في وحدة الوجود: إذ بالتجلّي يفسِّر: الخلق ــ وكيفيَّة صدور الكثرة عن الوحدة دون أن تتكسر الوحدة الوجوديَّة ــ والمعرفة العلميَّة الصوفيَّة ... وترى الدكتورة سعاد الحكيم أنَّنا يمكننا أن نتكلَّم عن التجلّي ونقسمه إلى شقَّين: التجلّي الوجوديّ ــ والتجلّي الشهوديّ أو بالعلم العرفانيّ. التجلّي الوجوديُّ: أنَّ العالم بأسره هو صور التجلّي الإلهيِّ من حيث الاسم الظاهر، أنَّ الحقَّ يتجلَّى في الأشياء أي يظهر فيها فيمنحها بهذا التجلّي: الوجود ــ وهذا التجلّي: دائم مع الأنفاس في العالم، واحد يتكثَّر في مظاهره لاختلاف استعداد المتجلّي فيه.. والتجلّي الشهوديُّ (أو العلميُّ العرفانيُّ): أنَّ التجلّي هنا يتَّصل بطبيعة المعرفة من حيث أنَّه نوع من أنواع الكشف يُفنى المتجلى له ويورثه علمًا، بل لا يصحُّ العلم بالله عند ابن عربي إلَّا عن طريقه ــ وهو واحد بتنوُّع باستعداد المحلّ"[2].

"إنَّ الفكرة الأصل لتصوُّف ابن عربي، وكلّ الأفكار التي لها قرابة به تتمثَّل في أنَّ عمليَّة الخلق أساسًا " تجلّ". والخلق من حيث هو كذلك، فعل للقوَّة الخياليَّة الإلهيَّة، إذ إنَّ ذلك الخيال الإلهيَّ الخلَّاق هو بالأساس خيال مطبوع بالتجلّي. إذ الخيال الفاعل لدى العرفان هو بدوره أيضًا خيال يعتمد التجلّي: والكائنات التي "يخلقها" تتمتَّع بوجود مستقلٍّ وفريد في العالم الوسيط الخاصِّ بها. إنَّ الإله الذي "يخلق" بعيد عن أن يكون الجانب اللَّاواقعيَّ لمخيَّلتنا، فهو بدوره تجلٍّ. ذلك أنَّ

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكيَّة، تحقيق الدكتور عثمان يحيى، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، المجلَّد الثاني عشر، ص 282، نقلاً عن الدكتورة سحر سامي، شعريَّة النصِّ الصوفيِّ في الفتوحات المكّيَّة لمحيي الدين ابن عربي، ص 111 ، 112.
[2]- سعاد الحكيم، المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة، ص258، 259.

الخيال الفاعل للكائن الإنسانيِّ ليس سوى عضو التخيُّل المطلق. فالصلاة تجلٍّ بامتياز، وهي بهذا المعنى " خلاَّقة": لكنَّ الحقَّ الذي تسبِّح له تبتهل إليه لأنَّها "تخلقه" هو الإله الذي يتجلَّى لها في ذلك الخلق، وعمليَّة الخلق هذه في تلك اللَّحظة هي من بين التجلّيات التي يكون فيها الموضوع الواقعيُّ هو الحقَّ وهو يتجلَّى لذاته"[1].

6. وعي العصمة والولاية في عرفانيَّة ابن عربي

يجد الباحث المتأمِّل في كتابات ابن عربي الصوفيَّة أنَّه قد استخدم مدرسة أهل البيت في بناء مذهبه العرفانيِّ، ومن ذلك أنَّه عرض للمهديَّة وفصَّلها ورتَّبها وألَّف فيها كتابًا برأسه هو "عنقاء مغرب"[2]، كما ضمَّن كتابه " الفتوحات المكيَّة" كثيرًا من آرائهم على صورة صوفيَّة، وأخذ عنهم فكرة الحقيقة المحمديَّة الأزليَّة، ليعتمدها في فكرته في وحدة الوجود، واعتمد فكرة النور الشيعية أساسًا لمذهبه، فجعل الأولياء خلقًا نورانيين منفلقين من أنوار النبيّ (ص).

لقد نفذ الشيخ الأكبر إلى هذه الفكرة النورية للإعتقاد بأن أهل بيت النبيِّ (ع) يصدرون جميعًا عن نور النبوَّة وفكرة وحدة آل محمد الروحيَّة والعلميَّة، ثم أسبغها على الناس كافَّة (نعني بهم السالكين الذين يبلغون هذا المقام السامي، لأنَّ فيهم هذا النور المحمدي). وقد تنبَّه إلى الحديث القائل: " سلمان منَّا أهل البيت"، وجعل سلمان الفارسيَّ مثلاً يُضرب على شمول النوريَّة للناس، وكون الأمَّة الإسلاميَّة أهل البيت لا أسرة النبيِّ وحدها.

لقد وافق ابن عربي على أنَّ آية أهل البيت "تشمل أزواج النبيِّ كلَّهنَّ"[3]، ولكنَّه عاد من جديد بإسباغه العصمة على أهل البيت(ع) (وهم أبناء سيّدنا علي بن أبي طالب كرم الله وجهه من سيدتنا فاطمة الزهراء)، وقال: "فلا ينبغي لمسلم أن يلحق المذمَّة بهم، ولا ما ينشأ أعراضهم من قد شهد الله بتطهيرهم وذهاب الرجس عنهم، لا بعمل عملوه، ولا بخبر قدموه، ولا بسابق من عناية الله بهم، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم ... وهم الذين لا سلطان لمخلوق عليهم في الآخرة ... فما ظنُّك بالمعصومين المحفوظين منهم القائمين بحدود سيّدهم الواقفين عند مراسمه"[4]. وقال في موضوع آخر: "ولا يتبغَّض أهل البيت، فمن خان أهل البيت فقد خان رسول الله، ومن خان ما سنَّه رسول الله فقد خانه(ص)"[5].

---

[1]- هنري كوربان، الخيال الخلاَّق في تصوُّف ابن عربي، ص 160.

[2]- ابن عربي، عنقاء مغرب في معرفة ختم الأولياء وشمس المغرب، القاهرة، د.ت.

[3]- ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلاَ تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلاً مَعْرُوفًا (32) وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ (33). [الأحزاب].

[4]- ابن عربي، الفتوحات المكيَّة، جـ2، ص 126.

[5]- ابن عربي، الفتوحات المكيَّة، جـ1، ص 256.

علم المبدأ
العدد الثامن - 1445هـ - شتاء 2024م

في هذا السياق، أشار هنرى كوربان إلى مسألة رآها حاسمة بصدد علم النبوَّة والإمامة في التشيُّع: فالولاية في نظر الشيعة هي الاصطفاء الذي به يتمُّ تقديس أولياء الله، والتي تعتبر لدى كلِّ نبيٍّ الشرط المسبق لنبوَّته، ثمَّة دورة النبوَّة، ودورة الولاية التي تأتي بعدها، أي دورة التعلُّم الروحانيّ ... والتصوُّف الشيعيُّ يعتبر أنَّ خاتم الأولياء لا يمكن أن يكون إلَّا الإمامة المحمديَّة، المتجسِّدة في الشخصيَّة المزدوجة للإمام الأول باعتباره ختم الولاية الكونيَّة، والإمام الثاني عشر ختم الولايَّة اللَّاحقة على محمد (ص). والحال أنَّ ابن عربي رأى في عيسى ختم الولاية الكونية، وأرجع لشخصه فكرة ختم الأولياء بعد النبي تبعًا لرؤية منامية، بالرغم من أنه لم يتجاهل أن فكرة الختم هذه تعود لشخص آخر[1].

ويشير على شود ليفيتس (1929 ــ 2020) إلى وجود شواهد أو أدلَّة تؤكِّد انتباه العارفين بالله من أهل الإسلام (شيعة وسنَّة) لحقيقة "النور المحمدي" ووعيهم المتواصل بأبعادها ودلالاتها العرفانيَّة. ففي تفسير الإمام جعفر الصادق (80 - 148هـ /702 ـ 765م) للآية الأولى من سورة "القلم" التي تبدأ بحرف من الحروف الأربعة عشر، وهي الأحرف النورانيَّة التي تظهر في مفتتح تسع وعشرين سورة من سور القرآن ــ يقول: " نون هو نور الأزليَّة الذي اخترع منه الأكوان كلها، فجعل ذلك لمحمد (ص)، فذلك قيل له "وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ"])القلم:4[من السورة نفسها ــ أي على النور الذي خُصّصت به في الأزل". وغنيٌّ عن القول إنَّ كلام الإمام الصادق هنا يرتبط ارتباطًا وثيقًا بمسألة التطابق بين الأحرف النوريَّة والأطهار الأربعة عشر في التشيُّع الإماميِّ (الإماميَّة). ومع ذلك، فقد اقتبس علماء أهل السنَّة أقوال الإمام جعفر الصادق هذه مع أقوال أخرى له أيضًا وعدُّوها أقوالاً شارحة لحقيقة تنتمي إلى ميراث إسلاميٍّ ذي أصل واحد"[2]. في السياق إياه يذهب أبو العلا عفيفي[3] إلى أنَّه "لمَّا جاء دور الصوفيَّة، كان من الطبيعيِّ أن يتلقوا الفكر الإمامي في الولاية لا سيَّما أنَّ التصوُّف والتشيُّع نبتا وترعرعا زمنًا طويلاً في بيئة واحدة هي البيئة العراقيَّة والفارسيَّة. ومع أنَّ التفرقة بين العصمة والحفظ مسألة أثارها متأخِّرو الصوفيَّة، فإنَّ الأصل كان العصمة لكلٍّ من النبيِّ والوليِّ، وللوليِّ بالوراثة الروحيَّة. وهذا بالفعل ما كان عليه الأمر لدى عرفاء الشيعة، حيث أسندوا ذلك الاختصاص النبويَّ إلى الإمام على بن أبي طالب أولاً ثم إلى الأئمَّة من بعده، وعن طريقهم دخلت الفكرة إلى الأوساط الصوفيَّة، ثمَّ توسَّع فيها المتأخِّرون...

[1]- هنري كوربان، الخيال الخلاَّق في تصوُّف ابن عربي، ص 8.

[2]- علي شود ليفيتش، الولاية والنبوَّة عند الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، ترجمه عن الفرنسيَّة الدكتور أحمد الطيّب، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2004، ص93،94.

[3]- أبو العلا عفيفي، التصوُّف: الثورة الروحيَّة في الإسلام، ص292، 300، 301.

قائمة المصادر والمراجع:

1. ابن عربي، روح القدس في محاسبة النفس، مؤسَّسة العلم للطباعة والنشر، دمشق، 1964.
2. ابن عربي، عنقاء مغرب في معرفة ختم الأولياء وشمس المغرب، طبعة القاهرة، من دون تاريخ.
3. ابن عربي، الفتوحات المكّيَّة، تحقيق عثمان يحيى، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، عدَّة مجلَّدات. وطبع بمطبعة الكتب العربيَّة الكبرى، القاهرة. وطبع في دار صادرة بيروت، لبنان.
4. ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق دكتور أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، طـ2 ، 1980.
5. أبو زيد (نصر حامد)، فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، مؤسَّسة هنداوي، القاهرة، 2017.
6. أحمد (عبد الوهاب أمين)، التراث الأدبي للحلَّاج الصوفيّ: طبيعته الإبداعيَّة وظواهره النقديَّة، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1999.
7. الإدريسي (محمد العدلوني)، ابن عربي ومذهبه الصوفيّ الفلسفيّ، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، 2004.
8. بلاثيوس (ميجل آسين)، ابن عربي: حياته ومذهبه، ترجمة دكتور عبد الرحمن بدوي، مكتبة الأنجلو المصريَّة، 1965.
9. بهانكيري (دكتور محسن)، محي الدين بن عربي: الشخصيَّة البارزة في العرفان الصوفيّ، ترجمة عبد الرحمن العلوي، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2003.
10. الحكيم (سعاد)، الحكمة في حدود الكلمة، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1981.
11. خميس (مساعد)، الرمزيَّة والتأويل في فلسفة ابن عربي الصوفيَّة، بحث دكتوراه، منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2006.
12. الزيداني (عبد اللطيف)، المعرفة التأويليَّة في منظومة ابن عربي: اللُّغة بوصفها وجودًا، دراسة في مجلَّة "علم المبدأ"، العدد الثاني 1444 هـ / صيف 2022، بيروت، لبنان.

13. سامي (سحر)، شعريَّة النصِّ الصوفيِّ في الفتوحات المكّيَّة لمحيي الدين بن عربي، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، ط1 ، 2005.

14. عفيفي (دكتور أبو العلا)، التصوُّف: الثورة الروحيَّة في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط1 ، 1963.

15. عفيفي (أبو العلا)، مقدِّمة وتعليقات على كتاب "فصوص الحكم" لابن عربي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط2 ، 1980.

16. الغراب (محمود)، الخيال: عالم البرزخ من كلام ابن عربي، دار الكاتب العربي، القاهرة، ط1، 1984.

17. كوربان (هنري)، الخيال الخلَّاق في تصوُّف ابن عربي، ترجمة فريد الزاهي، منشورات مرسوم، الرباط، المغرب، 2006.

18. كوربان (هنري) ونخبة من الباحثين، فلسفة صدر الدين الشيرازي، المباني والمرتكزات، بيروت، لبنان.

19. لزَّيق (كمال إسماعيل)، المعرفة الحرَّة: الشهود كمرتبة عليا للتعرُّف الوجودي عند مُلَّا صدرا، دراسة في مجلَّة "علم المبدأ"، العدد الثاني، 1444هـ/ صيف 2022، بيروت، لبنان.

20. ليفيتش (علي شود) ، الولاية والنبوَّة عند الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، ترجمة أحمد الطيّب، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2004.

21. محمود (مصطفى)، الله، مطابع أخبار اليوم، القاهرة.

22. نصر (عاطف جودة)، الخيال: مفهومه ووظائفه، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، القاهرة، ط1.

23. يونس (مهدي)، ما هو العرفان، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 1428 هـ/ 2007م.