

أبعد من تقليد العقل القلب والبرزخ والخيال ثالوث الفلسفة الروحانية عند ابن عربي

مصطفى العليمي

باحث في فلسفة التصوف وأستاذ في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية 9 أفريل، تونس

ملخص إجمالي

تهدف هذه الدراسة إلى التحقيق في ماهية المقولات الجديدة لفلسفة ابن عربي الروحية، وكيفية إنتاجها لأفق يجتاز الطور الخاص بالعقل، ويستبدله بطور القلب بأدواته الكشفية والذوقية. لقد استطاع ابن عربي أن يستوعب كامل الإرث المشائي، وأن يطوِّع بشكل مقتدر وحيث مجمل أجهزة إنتاج المعنى في عصره من أجل تأسيس معقولة موازية للعقل، تتولَّى كشف الحقيقة الترنسندنتالية عن طريق تحقيق مصالحة نوعية واستثنائية بين خطابي الفلسفة والتصوف.

سنحاول في هذه الدراسة أن نفصح عن بعض ملامح هذا النقد ومقتضياته، عبر إعلانه نهاية عصر العقل واستثناؤه عصر القلب، آخذين بعين الاعتبار مهمة القلب في ضبط خياراته الأنطوية- معرفية، وإعادة هيكلة أدواته الخاصة بالكشف والذوق والإلهام، وانفتاحه على ملكات جديدة للإدراك مثل الخيال حتى يحسن ترجمة الحقائق. وقد لاحظنا أخيراً أنَّ أهمَّ ثنائية مكَّنت القلب من بلوغ مقاصده هي البرزخ والخيال بوصفهما بنى وتعيُّنات جديدة للحقيقة.

* * *

مفردات مفتاحية: الفلسفة الروحانية - العقل - النقد - القلب - الكشف - الذوق - البرزخ - الخيال.

تمهيد

إذا انطلقنا من مسلمة تقول إن القضية الكبرى للعقل لا تكمن في قدرته على اكتشاف الحقيقة وإنما في كيفية اشتغاله طبقاً لما يجب أن تكون عليه الحقيقة، فإن تلك المسلمة تفرض التلازم بين موضوع الحقيقة ونهج اكتشافها. والتوفيق بين الالتزامين يدعونا إلى تجريب المسألة على نحو استشكالي على الفكر العربي الإسلامي، وتحديدًا على المدونة الأكبرية التي تستجيب إلى هذا الامتحان العسير. ورغم أن التقليد الفلسفي لا يقبل بسهولة ما نحن بصدد القيام به، نتيجة سيطرة المنطق الوضعي، وتوجيهه لتاريخ الفلسفة إلى حدود القرن التاسع عشر، حيث تكون الكتابات الصوفية واقعة خارج نطاق العقل ومناقضة لأفقه، ومُعفاة من هذا الاختبار الفلسفي، إلا أن التطبع بطباع المثالية الألمانية بدءًا من كانط وهيغل، ومرورًا بالكتابات الرومانسية لفيخته وشيلنغ وحتى شوبنهاور ونيتشة، وتكريس ذلك مع هايدغر وتلاميذه، من شأنه أن يحوّل ابن عربي إلى محاور خطير جدًا في الفلسفة، لأنه صار يقول خطابًا هو من صميم الفكر الفلسفي. فالكتابات غير الفلسفية صارت فلسفية، خصوصًا بعد إعلان نيتشه^[1] الشهير ودعوته الفلاسفة لأن يتخذوا طرقًا أخرى ووسائل جديدة لقول الحقيقة، خشية ضياعها واندثارها.

تبعًا لما تقدّم، وبالعودة إلى مدونة ابن عربي، نلاحظ أنه قد استوفى شروط الدخول في أفق الفيلسوف، وصار يستولي على عظمة الفلاسفة وإن كان ليس منهم، فهو ليس من المشهد لكنه ليس غريبًا عنه، ممّا يجعله محاورًا عنيدًا وخطيرًا، ما دام يطور بشكل مقتدر وحيث معقولات شتى في عصره، ويعمل على استيعاب كلّ التعبيرات وكلّ أجهزة المعنى داخل الثقافة العربية الإسلامية، من أجل نقد العقل وإحداث تحول نوعي في الفلسفة، يعمل على تهيئة أرضية معرفية ومناخ جديد للتأسيس، ويجري تحولات منهجية تتجرّأ لأول مرة على استعمال أدوات بحث جديدة وغير مسبوقة، وذلك بعد إدراكه عقم المعقولات السائدة والتفكير في هدمها وإعادة بنائها. والواقع أن توجيه النظر نقديًا إلى المتن الأكبري يجعلنا نتفطن إلى وجود تشابهات وصلات عميقة وميكروفيزيائية أحيانًا بين النقد لدى الغرب، والنقد لدى العرب، وإن كانت صلات غير مقصودة في ذاتها، ولا تفضي إلى أي تقارب أو اشتراك، فهي تبدو غريبة عن البدهة وعن التناسب، اللهم إلا إذا أخذنا بشروط الوساطة التي يمثلها التصوف، الذي ينطوي على علاقة ملتبسة بين الفلسفة والواقع، فكان اختيار التعامل مع المتن الأكبري يقع ضمن إحداثيّة نظرية تهدف إلى التعامل مع النقد الذي حصل في تاريخ الفكر العربي الإسلامي في لحظة محدّدة من تاريخه، بدأت مع الغزالي واستأنفت جذريًا وجديًا مع ابن عربي.

[1]- نيتشه، ما وراء الخير والشر، ترجمة جيزيلا فالور حجار، مراجعة موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، الطبعة الأولى، 2003، ص 44 - 47.

يتنزّل فكر ابن عربي إذن، ضمن لحظة نوعيّة في الفكر العربيّ الإسلاميّ، بما يمثّله من حالة صادمة للوعي المتمرّد على المعقوليّة الرّسميّة والمؤسّساتيّة (فقه، علم كلام، فلسفة، علوم اللّغة...)، وتطويعها خدمة لمبحث جديد يُسمّى الفلسفة الرّوحيّة، أو الولادة الثّانية للرّوح، التي سمحت بالتحرّر من مشكلتين هما الأنطولوجيا الأرسطيّة، والتّقليد في الاعتقاد. من هنا نكتشف طرافة موضوع نقد العقل عنده، والذي كان مدفوعاً بدافع روحيّ وأنطولوجيّ، ترتّب عليه الرّبط بين الدّين والإيتيقا والأخلاق، خلافاً لكانط الذي كان نقده مدفوعاً بدافع إبستيمولوجيّ ترتّب عليه الفصل بين الدّين والأخلاق، فهو يمثّل ثورة فكريّة حقيقيّة لم تفهم ولم تنل حظّها الفلسفيّ بما يكفي، خصوصاً أنّها تسير على التّهج نفسه الذي خطّه الغزاليّ؛ فالسّجال بين التّهافتين يواصله ابن عربي سواء في لقائه بآبَن رَشَد أم في مواضع متفرّقة وصيّغ متباينة من متنه، ليكشف عن موضوع الفلسفة الرّوحيّة، بما هي حكمة أهل الذّوق القائمة على الكشف والإلهام والفتوح واللّمع والبوارق والنّث في الرّوع، التي تتخطّى عتبة حكمة الفلاسفة القائمة على القياس والاستدلال والتّحليل والبرهان، حيث يتحوّل الفهم من خاصيّة مميّزة للعقل إلى خاصيّة مميّزة للقلب، ترتّب عليها منقلبات كثيرة من أهمّها التّأليف النّوعيّ وغير المسبوق بين ما هو أخلاقيّ وبين ما هو إيتيقيّ لغرض الارتقاء بالإنسان إلى نموذج بروتوتيبيّ يشارف على مقام التّبوّ، إذ إنّ ابن عربي يهيّئنا للدّخول مبكّراً في لحظة فلسفيّة واعدة، تجعل الحقيقة رهينة تجربة روحيّة وباطنيّة، توفر المادّة الضّروريّة لإيتيقا مبتكرة، تسمو بالذّات العارفة إلى طور نبويّ وملائكيّ، يمكّنها من الفهم العميق والثّري للوحي وللوجود وللإنسان، بكيفيّة تتحوّل فيها الحياة إلى مملكة للحبّ ومستودع للجمال.

فضلاً عمّا سبق، لقد رسم مجال العقل عن طريق الحدّ من غروره وصلفه وغلوّه وعلوّه، حين جعل نفسه مكتفياً بذاته وفي غنى عن أيّ أداة / وسيلة أخرى في المعرفة، مقابل تأسيس لحظة نقديّة هي عبارة عن محاولة لإيجاد أدوات فهم جديدة للوجود وللوحي (علوم المِلّة)، واستيعاب الحلول اليونانيّة للمعرفة على نحو روحيّ. وقد تزامن تجاوزه الأطروحة المشائيّة التي تجعل من الوجود تابعا للعقل، أو تجعل من العقل يستوعب الوجود (المقولات العشر)، مع إقراره بتبعية العقل للوجود، لأنّ الوجود صار أشمل من أن يستوعبه العقل، كما أصبح ينظر إليه كموضوع لتجربة روحيّة. ممّا انجرّ عنه المصالحة بين ملكات ذهنيّة لم تكن قابلة للمصالحة أو التّقارب مثل الخيال والعقل، والقلب والعقل، حيث أصبح القلب يستعمل الخيال والعقل كعينين يدرك من خلالهما الحقائق الرّوحيّة. يضاف إلى ذلك تعامله النّوعيّ والمتميّز مع فتازيا الخيال، حيث فتح هذه الملكة المبدعة / الجامحة على الوجود وعلى قيم الجمال والجلال والكمال، حتّى يصبح قادراً على الجمع بين المتناقضات وبين المستحيلات، ضمن أسرار عجائيّة لا تفهم إلّا ذوقاً أو كشفاً أو إلهاماً.

لقد رأينا أن نيسط البحث في هذه الدراسة في ذهاب ابن عربي إلى ما هو أبعد من العقل، وكيف انبرى مفككاً لجميع تقنيّاته، ومجسماً لرغبته في المصالحة بين الفلسفة والتّصوّف، والفصل بين بُنى العقل وهيئاته المعرفيّة مثل النّفس والرّوح والفكر والمعرفة والقلب والعلم والحكمة والتّصوّف، فصلاً يُراد به رسم الفضاء الخاصّ باشتغال كلّ ملكة وضبط تقاطعاتها، لنكشف بعد ذلك أهمّ الأسُس الجديدة التي قامت عليها فلسفته الرّوحيّة، آخذين بعين الاعتبار تحليل مضامين البرزخ والخيال والقلب، وموضّحين تشابك طرق اشتغال هذه الأدوات في كشف الحقيقة خارج طور العقل. ونطرح في هذا السياق جملة أسئلة هي:

- كيف نقدر وجهة هذا الإنجاز التّقديّ؟

- ما المقصود من دمج التّفكير الفلسفيّ مع مبحث التّصوّف؟

- أيّ مسالك ينبغي أن تتّبعها الفلسفة حتى تتّخذ وجهة رويّة؟

- ما الدّافع الذي يجعل ابن عربي يجرؤ على تفكيك بنية العقل المشائيّ ويحوّل الفهم من منهج العقل إلى نهج القلب؟

- إلى أيّ مدى نجح نقده للعقل من خارج العقل نفسه؟ وأيّ معنى يعطيه القول أنّ الذّوق والكشف والإلهام هو كلّ الفلسفة؟

- هل يصحّ أن تستفيد الفلسفة من أدوات القلب لتنتفح على عالم الخيال والبرزخ فتؤسّس لحقيقة عجز العقل عن إدراكها؟

1. ابن عربي والإعلان عن نهاية عصر العقل واستئناف عصر القلب

لا نخطئ حين نحول أجراس تفكيرنا نحو المتن الأكبريّ، الذي يقتنص ببراءة لافتة لحظة الغزالي ليؤسّس معالم معقوليّة ما بعد عقليّة، هي عبارة عن نقد فلسفيّ احترافيّ قادر على محاورة الفكر اليونانيّ المبدع، بحيث يستمرّ على التّنهج نفسه الذي سلكه الغزاليّ في مناقشة المشائيين حول علوم الطّبيعة، التي بنت رؤية عقليّة متكاملة عن الوجود والمعرفة، وجدّدت الميتافيزيقا التي أفسدت برأيه العلم والدّين معاً؛ أفسدت العلم حين منحت طموحات لا نهائيّة في مجال الطّبيعة من خلال القول بالسّببيّة، وأفسدت الدّين حين جعلت الإيمان عبارة عن اعتقاد راسخ في وجود حقائق مطلقة وثابتة.

في مقابل ذلك، يسعى ابن عربي إلى تحويل الإيمان إلى تجربة غير رسميّة لا يتحكّم بمقاليدها

علماء الرسوم^[1]، وذلك على قاعدة أخطأ عقلك حيث لم يخطئ إيمانك.

مثل هذه التجربة من شأنها أن تعيد بناء المعنى انطلاقاً من استعادة غير مسبوقه لتجربة النبوة بما هي تجربة قرآنية فرسانية تقوم على اللقاء والإلقاء/ التلقي، والتدوين / الحفظ، لقاء جبريل، وتلقي الوحي منه، ثم كتابته أو تدوينه وحفظه، وهذا تعيين لطور لا يبلغه إلا الكُمَل من الرجال كصيغة عليا للذات العارفة المتحققة بالأسماء والصفات الإلهية وبالحقيقة المحمدية، التي تؤهلها للفهم العميق والوجيه لما يريده الله من البشر، ذاك الفهم الذي يجتاز طور العقل، الذي عرفه ابن عربي بالقول: «تكون مراتب المعلومات من الممكنات ثلاثاً: مرتبة للمعاني المجردة عن المواد التي من شأنها أن تدرك بالعقول بطريقة الأدلة والبداية، ومرتبة من شأنها أن تدرك بالحواس وهي المحسوسات، ومرتبة من شأنها أن تدرك بالعقل أو الحواس وهي المتخيلات، وهي تشكّل المعاني في الصور المحسوسة تُصورها القوة المصورة الخادمة للعقل يقتضي ذلك أمر يُسمى الطبيعة فيما ينشأ منها من الأجسام الإنسانية والجنية فلما إن شاء الله أن يوضح للمكلفين من عباده أسباب سعادتهم على ألسنة رسله من البشر إليهم بواسطة الروح العلوي المنزل بذلك على قلوب بعض البشر المسمّين رؤلاً وأنبياء، أجرى المعاني في المخاطبات مَجْرَى المحسوسات في الصور التي تقبل التجزئ والانقسام والكثرة وجعل محلّ ذلك حضرة الخيال فحصرها المعاني في الخطاب فتلقّتها بالتشبيه العقول كما تتلقّى بالمحسوسات التي شبّهت بها هذه المعاني التي ليس من شأنها بالنظر إلى ذاتها أن تكون متحيّزة أو منقسمة أو قليلة أو كثيرة أو ذات حدٍّ ومقدار، وكيف وكم، وجعل لنا الدليل على قبول ما أتى به من هذا القبيل في هذه الصور ما يراه النائم في نومه من العلم في صورة اللبّن فيشربه حتّى يرى الرّبي يخرج من أظفاره، فقليل له ما أوّلته يا رسول الله؟ فقال العلم ومعلوم أنّ العلم... إنّما هو معنى مجرد عن الصور التي من شأنها أن تدركها الحواس فكان منها ما قال الشارح في تقسيم العقول على الناس كما تُقسّم الحبوب... ليبين بهذا تفاصيل الناس في العقول لأنّه المشهود عندنا لأننا نرى أشخاصاً يتصفون بأنهم عقلاء ذوو أحلام، فمنهم من يدرك عقله خواصّ الأسرار والمعاني، ويحمل صورة الكلمة الواحدة من الحكيم على خمسين وجهاً ومائة وأكثر وأقلّ من المعاني الغامضة، والعلوم العالية المتعلقة بالجناب الإلهي أو الروحاني أو

[1]- عند التحقيق في جذور هذا النعت الذي يطلقه ابن عربي على علماء الملة من فقهاء وعلماء كلام وعلماء اللغة وفلاسفة... سرعان ما نضطر إلى العودة إشكالياً إلى متن الغزالي، وبالتحديد إلى مواضع بعينها يبدو أنّها قد ساهمت بقسط كبير في توفير الجهاز المفهوميّ وحتى التقنيّ والإجرائيّ لتيسير مواجهته لعلماء الملة، فهو يستعمل هذا الوصف مثلاً في رسالته الشهيرة أيّها الولد لتعيين طائفة محدّدة من المشتغلين بالعلوم المجردة، الذين يعتقدون أنّه بفضلها ستكون النجاة وخلص النفس واستغناؤها عن العمل. (أنظر: مجموعة رسائل الإمام الغزالي، نسخة منقّحة مصحّحة بإشراف مكتب البحوث والدراسات في دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - 2010، ص 257). وقد استعمل ابن عربي هذا النعت في رسالة مخصصة بهذا الرّسم. أنظر: «المعلوم من عقائد أهل الرسوم»، ضمن الرسائل، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الأولى، بيروت، 2002، ص 73 - 106.

الطَّبَّاع أو العلم الرياضي أو الميزان المنطقي، وعقل شخص ينزل عن هذه الدِّرجة إلى ما هو أقل، وآخر ينزل دون هذا الأقل، وعقل آخر يعلو فوق هذا الأكبر، فلما شاهدنا تفاوت العقول احتجنا أن نقسّمها على الأشخاص تقسيم الذّوات التي تقبل الكثرة والقلة ويسمى المعنى القابل لهذه القسمة المعنوية الممثلة، العقل الأكثر، أي الذي قسّمت منه هذي العقول التي في العقلاء من الموجودات بحسب ما بينهم من التّفاوت»^[1].

يتحوّل تصوّف عند ابن عربي إلى ترجمان للحقّ، ترجمان خلاّق ومبدع لكلّ الألسن وبجميعها، ليس في معنى اللّغات، وإنّما في معنى التّجارب والمراحل والمراتب الرّوحية، لأنّ الإنسان إنّما هو منتج روحيّ محدّد خلقاً وغاية. فما ينبغي التّنويه به أنّ ابن عربي يؤسّس برنامجه التّنديّ بإعلانه التّمرّد على تقاليد العقل المشائيّ، الذي يفهم الإنسان في صيغة كائن مجرّد، أو محمول منطقيّ، ليشرّع في المقابل إلى فلسفة روحية، تعتبر هذا الكائن ذاتاً مبدعة تستولي على رؤية ذوقية، وتجربة روحية في الوجود موجّهة بالعقيدة. ونتيجة لذلك، فإنّ نقد العقل لديه لا يعني مجرّد أمر عارض أو انخراط في نزعة تضادّ مع المعقوليّة الرّسمية بلا هدف، وإنّما هو مشروع منظّم وموجّه يشي بأنّ ابن عربي كان على صلة مباشرة بالمتن المشائيّ تبرّر هذا التّقد. وقد بين عثمان يحيى^[2] في الفصل الرّابع من أطروحته الخاصّة بتصنيف مؤلّفات ابن عربي أنّ في متن هذا الحكيم ما يؤثّر لوجود علاقة مباشرة بالأرسطيّة تجلّت أساساً في تكفّله الردّ على أرسطو، ونقد تصوّراته وتجاوزها في رسالة هي على الأرجح تعدّ واحدة من أوائل تأليفاته، إذ مثّلت استجابة لطلب ملحّ من أستاذه عبد الله المروزيّ حين صرّح بأنّه ينوي فيها معارضة كتاب سرّ الأسرار^[3] لأرسطو، ممّا يكشف بما لا يدع مجالاً للشكّ أنّه على سعة اطلاع على معقوليّته، وعليم بخفائها. وهي رسالة كان قد استأنف فيها حديثاً عن جملة من المتقابلات أهمّها تلك التي تحصل ما بين الماكروكوسم (الله) وبين الميكروكوسم (الإنسان)، والتي لم ينهها إلّا في كتابه عنقاء مغرب^[4].

[1] - ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ضبطه وصحّحه ووضع فهرسه أحمد شمس الدّين، دار الكتب العلميّة، الطّبعة الثّانية، بيروت، 2006، الجزء الثّالث، م، ص 100. يمارس ابن عربي عملاً تفكيكياً للعقل من جهة بناء الخاصّة واستعمالاتها. لكنّ أهمّ ما ينبغي التّوقّف عنده يكمن في حرصه على الوقوف على حدوده: إذ إنّ نقد العقل يفرض تشخيصاً دقيقاً لمجالات اشتغاله، وتعيين حدوده، وهو ما يستهدفه التّقد كعمل ينقل جميع المسائل المعرفيّة والأنطولوجيّة والعقائديّة من نطاق الاهتمام العقلائيّ إلى نطاق روحيّ وذوقيّ يكون القلب معنياً بفصل المقال فيها باعتباره الملكة التي تفوق العقل، وتوجد فوق طوره. وخطورة هذا التّجرؤ أنّه يستهدف تقويض القاعدة المركزيّة التي يلوذ بها علماء الرّسوم من فقهاء ومتكلّمين ونحويين وفلاسفة التّمثليّة في منح العقل سلطات غير محدودة للحكم على المسائل، في مقابل التّشريع لمناول معرفيّ جديد يقوم بخرق قواعد العقل، وتفوض القلب والذّوق بدليلين مناسبين لكلّ الأحكام الممكنة.

[2] - يحيى (عثمان)، مؤلّفات ابن عربي: تاريخها وتصنيفها، ترجمه عن الفرنسيّة د. أحمد محمد الطّيب، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 2001، ص 47.

[3] - أرسطو، كتاب سرّ الأسرار المعروف بكتاب السياسة والفراصة في تدبير الرّئاسة، تقديم سامي سلمان الأعور، دار العلوم العربيّة، بيروت، الطّبعة الأولى، 1995.

[4] - ابن عربي، «عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب»، ضمن الرّسائل، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتّاح، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، الطّبعة الأولى، 2002، الجزء الرّابع، ص 79 - 162.

يبدو أنَّ مضامين فلسفة ابن عربي الروحية تجعلنا في غنى عن استعمالين خصوصيين واحد للحقيقة ميّز العقل المشائي، وآخر للدين ميّز علم الكلام والفقه. فحين يقترن ظهور الفلسفة لديه بالخصومة مع ممثلي العلم الرسمي، يعطي الإمكانية لنشأة معقوليّة تحدّ من أمر استفحال التفكير المنطقي والعقلاني، ويضفي قيمة إضافية لنشأة معقوليّة منافسة أفصح عنها لقاء الشهير بابن رشد، الذي رأى فيه بعض الدارسين لقاء بين بحرین متلاطمين، بحر الفلسفة وبحر التصوّف وما بينهما برزخ الشريعة^[1]، فيما رأى البعض الآخر أنّه لقاء يشبه إلى حدّ كبير لقاء أنباذوقليس وأرسطو^[2]. فقد أسّس عصر القلب فضاءً جديداً تطرح فيه المشكلات على نحو متجدّد ومتقدّم يراجع مختلف القناعات السائدة^[3]. إذ إنّ قيمة العقل في هذا الأفق الروحيّ لم تعد تقاس بطريقة استردادية، أي بالقياس إلى حجم التأثيرات التي أحدثها خارج الوعي الإغريقيّ فحسب، وتحديدًا لدى المفكرين العرب والمسلمين، وإنّما أيضًا بشروحه وتصدّعاته ونقائضه التي كشف عنها نقد ابن عربي. فضمن هذا الموقع بالذات تحاول الفلسفة الروحية أن تستعيد أفقًا حدسه الغزالي ولم يعطه الصيغة المكتملة والنّهائية، ويتعلّق بذلك الطّور الذي يفوق طور العقل ويجتازه.

ولعلّه من العسر بمكان أن يتمّ تنفيذ مهمّة كهذه كان الغزالي أوّل من وضع نفسه في إطارها، إذ كيف يمكن للتّجربة الروحية أن تثمر خطاباً فلسفياً رائداً يكشف عن قصور أدوات العقل وقواعده في إدراك الحقيقة؟ وما هي الطّريقة المثلى لرسم ملامح هذا الخطاب الجديد، والحال أنّ محرّكه الأساسيّ يشغل على التّقيض تماماً من محرّك العقل؟ مثل هذه المخاطرة لم تكن لتشي ابن عربي عن عزمه إحياء مبحث علوم الأسرار، بوصفه موضوع فلسفته الروحية، التي عرّفها بالقول: «العلم

[1]- شودكوفيتش (ميشيل)، بحر بلا ساحل ابن عربي الكتاب والشريعة، ترجمة د. أحمد الصادقي، مراجعة د. سعاد الحكيم، دار المدار الإسلامي، بيروت، الطّبعة الأولى 2018، ص 17.

[2]- Teleranta (Mikko), Aristotelian Elements In The Thinking Of Ibn Alarabi And The Young Martin Heidegger, The University Of Helsinki May 2012, p 120.

[3]- من بين الدّارسين المرموقين لمدوّنة ابن عربي نجد المستشرق الأميركيّ الحالي ويليام تشيتيك، الذي يقرّ أنّ مكانة القلب في الفكر الإسلاميّ هي مكانة مركزيّة لا يمكن الاستهانة بها، وهو يستند في ذلك إلى البحث التّالي:

Sachiko Morata, The tao of Islam, Sunny Press, 1992, chapter 10.

وقد ناقش هذه المسألة في سياق طرحه لمسألة العلاقة بين العلم والمعرفة والقلب في كتابه:

Chittick w.c(, Ibn 'Arabī on the Benefit of Knowledge, in: From the World Wisdom online library, Features in The Essential Sophia, 2006, p 44.

وأبرز ما نلاحظه في هذه المراجع تلك الخلاصة التي انتهى إليها تشيتيك، وصاغها في نصّ المحاضرة السنويّة، التي أقيمت في أكتوبر 2015 في أحضان المركّب الجامعيّ بنيويورك، ونشرت في ما بعد في مجلّة مجتمع ابن عربي، حيث يجعل من ابن عربي رواقاً يقودنا إلى تقليده الثقافيّ وميراثه الحضاريّ، وهو يرى أنّ جميع المشتغلين بالنظر من المسلمين يتفقون على أنّ القلب والمعتقد هما من يوقظ الباحثين وينبّههم إلى طبيعتهم الروحية والفكرية. فقلب محيي الدين بالنسبة إلى تشيتيك يدلّ على أنّ ابن عربي هو من سعيّد الحياة إلى هذا الدّين. أنظر:

Chittick w.c(, Ibn Al - Arabī: The door way to an intellectual tradition. In: The Journal of Muhyiddin Ibn Arabi Society, 2015.

الإلهيُّ هو الذي كان الله سبحانه معلمه بالإلهام والإلقاء وبنزال الرّوح الأمين على قلبه، وهذا الكتاب من ذلك النمط عندنا، فوالله ما كتبت عنه حرفاً إلّا عن إملاء إلهيٍّ وإلقاء ربّانيٍّ أو نفث روحانيٍّ في روع كياني، هذا جملة الأمر، مع كوننا لسنا برسل مشرّعين ولا أنبياء مكلفين بكسر اللّام اسم فاعل، فإنّ رسالة التّشريع ونبوّة التكليف قد انقطعت عند رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم، فلا رسول بعده (ص) ولا نبيّ يشرّع ولا يكلف، وإنّما هو علم وحكمة وفهم عن الله فيما شرّعه على السنّة رسله وأنبيائه عليهم سلام الله، وما خطّه وكتبه في لوح الوجود من حروف العالم وكلمات الحقّ فالتنزيل لا ينتهي بل هو دائم دنيا وآخرة^[1].

2. في ضبط خيارات الخيال البعيدة عن العقل

من بين المنقلبات الجوهرية التي أحدثها نقد ابن عربي للعقل المشائيّ قلبُ صورة العلاقة التقليديّة بين العقل والوجود (كوسموس = لوغوس) ليجعل نفس هذا العقل تابعاً للوجود، ما دام الوجود صار من منظور أكبريّ أوسع وأشمل من أن يستوعبه العقل. فأنطولوجيا ابن عربي تقوم على ثلاثة أسس متكاملة وهي: الكون والإنسان والقرآن، أو الماكروكوسم بمختلف ظواهره وعناصره، والذي يعتبر الإنسان بمثابة كون صغير داخل الكون الأكبر، ويرى أنّ الوحي يتضمّن عرضاً لا نهائياً للأسرار التي أودعها الحقّ في الخلق. ولعلّنا نجد في هذا العرض ما يبرّر بداية فكر أصيل يتخذ من تمثّل الوجود موضوعاً لا يدرك إلّا عن طريق تفعيل ملكات مغايرة للعقل. فالوقائع الأنطولوجيّة التي يختبرها تفصح عن نظام الأشياء عاكساً للأسماء والصفّات والأفعال الإلهيّة، والتي يستحيل تمثّلها خارج طريق التّصوّف على نحو معراجيّ يمكنه من التّعرّف على حقيقة التّجلّي الأسماييّ، وكشف العلاقة بين الوحدة والكثرة، أو بين عالم الألوهة وعالم الأعيان الثّابتة.

يوضح ديس غريل هذا المنعطف التّقديّ الذي يسلكه ابن عربي مستحضراً الفصل 248 كتاب المواقف للأمير عبد القادر الجزائريّ، الذي يحمل عنواناً رمزياً إنّنا كرمز وفكّ كنز، بمعنى أنّ الأسرار التي أودعها الله في الوجود، وعبر عنها القرآن، هي عبارة عن كنز مكنون على الذات العارفة أن تجتهد في كشفها، خصوصاً أنّها تتجلّى في هيئة إحياءات أو رموز إلهاميّة ترد على قلب العارف الذي يعرفه ابن عربي بوصفه: «القلب معلوم بالتّقليب في الأحوال دائماً، فهو لا يبقى على حالة واحدة. فكذلك التّجلّيات الإلهيّة. فمن لم يشهد التّجلّيات بقلبه ينكرها فإنّ العقل يقيّد وغيره من القوى إلّا القلب فإنّه لا يتقيّد، وهو سريع التّقلّب في كلّ حال. ولذا قال الشّارع: إنّ القلب بين

[1]- ابن عربي، المصدر نفسه، الجزء السادس، ص 233.

أصبعين من أصابع الرّحمان يقلّبه كيف يشاء، فهو يتقلّب بتقلّب التجلّيات والعقل ليس كذلك. فالقلب هو القوّة التي وراء طور العقل، فلو أراد الحقّ في هذه الآية بالقلب أنّه العقل ما قال لمن كان له قلب فإنّ كلّ إنسان له عقل».^[1]

مثل هذه المعقوليّة يكون محرّكها الأوحد، حسب ابن عربي، هو القلب المعروف بالتقلّب، ويقصد به تلك الملكة الإعجازيّة التي عبّر عنها الحديث النبويّ بالقول: «ما وسعتني أرضي ولا سمائي، ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن اللّين الوادع»، وذلك في إشارة إلى قوّة القلب على تحمّل العلم اللّدينيّ. وقد رأى دانيال بولكس أنّ القلب يشغل بالتزامن مع تفعيل ملكة الخيال، وأنّ الكشف عن ملامح تجربة الذات العارفة في الوجود لا يتحقّق إلّا باستعمال أدوات تأويليّة وأخرى فينومولوجيّة^[2]. وقد أيد موقفه ذاك مستنداً إلى ردّ هنري كوربان على مقال محمّد حسن العسكري «ابن عربي وكيركيغارد»، وأرسله إلى مدير مجلّة الميتافيزيقا والأخلاق جون وال بتاريخ 28 فيفري 1963، حيث بيّن أنّ المعلّم إكهارت وجاكوب وبوهم وحدهما من فهما تصوّرات ابن عربي الخياليّة، لأنّهما قد أدركا فعلاً قيمة الخيال ودوره في صياغة تفاصيل التجربة الروحيّة وجزئياتها المختلفة^[3]. وقد اعتمد أحمد الصّادقي الأدوات التّأويليّة والفينومولوجيّة نفسها في مقاربة مسألة العقل والوجود عند ابن عربي^[4].

[1] - ابن عربي، الفتوحات المكيّة، الجزء الأوّل، م، م، ص 436 - 437. وكما هو معلوم فإنّ القلب يعبر عن طور أكثر نضجاً من طور العقل بالنّظر إلى السّياق الروحيّ الثّريّ من جهة مضامينه، والعميق من جهة التّوافّد التي يفتحها على قضايا متشعّبة الأركان. وهو الموقف المألوف لدى المتصوّفة، والذي يستمد جذوره من متنيّ الغزالي وابن طفيل. أنظر: الغزالي، المنقذ من الضلال، دار المعارف للطباعة والنّشر، سوسة، 1988، ص 11-6، وابن طفيل، حي بن يقظان منشورات دار المعارف للطباعة والنّشر، سوسة / تونس 1988 ص 110 - 115. بمعنى أنّ هذه الملكة هي وسيلة العارفين في معراجهم إذ تمكّنهم من إدراك علوم الأسرار، وفهم حقيقة أعيان الموجودات في حالة من الوجد والاستغراق تصل حدّ الفناء أو الموت الإردائيّ أو الطّوعيّ، الذي يعبر ما هو ظاهر نحو ما هو باطن. وهذه مرتبة من الوجود لا يدركها العقل بل يستشعرها القلب. قول تويّده الرّسالة الموجّهة إلى الفخر الرّازي والمتضمّنة علاقة هندسيّة نوعيّة بين الوجود والمعرفة والخيال والذوق. أنظر: ابن عربي، «رسالة إلى الفخر الرّازي»، ضمن الرّسائل، م، م، الجزء الثاني، ص 207 - 208. ولئن حافظ ابن عربي على جعل القلب طاقة روجيه مغالبة لطاقة العقل، فإنّ هذا التعريف يتضمّن اختلافاً جزئياً مع التعريف الذي يقترحه الكاشاني في معجمه، من جهة حرصه على تمييز هذه الملكة عن غيرها من الملكات الأخرى كالروح والنّفس في الحالة التي تقترن بحصول المعرفة، والقدرة على التّمييز بين قطاعاتها ومناهجها. (أنظر: الكاشاني (عبد الرزاق)، معجم اصطلاحات الصّوفيّة، م، م، ص 162). لكنّ المرجع الأبرز الذي يشكّل مستنداً لابن عربي في صياغته لمعقوليّة القلب هو الغزالي حين جعل من تفعيل دور هذه الملكة مفتاحاً لكلّ الأسرار، ومستودعاً لجميع الحقائق. أنظر: الغزالي، المنقذ من الضلال، دار المعارف للطباعة والنّشر، تونس، 1988، ص 10. والذي يعود فيه رأساً إلى صاحب قوت القلوب. أنظر: نفس المصدر، ص 47. حيث نجد ابن عربي يحيل إليه في مواضع مختلفة من متنه، ضمن إشارات تكشف ما يتمنّع به القلب من مواهب تتحقّق بفعل الإخلاص بصفته شرط نجاح كلّ علم يتبعه عمل. أنظر: المكيّ (أبو طالب)، علم القلوب، تحقيق وتعليق، عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطّبعة الأولى، 2004، ص 137 - 164.

[2] - Proulx (Daniel), Le rôle de l'imagination de l'expérience spirituelle d'Ibn al-Arabi de Jakob Böhm, université de Montréal, Novembre 2011, p13.

[3] - Corbin (Henri), Lettre du 28 Février 1963 en réponse de l'article Moh.Hassan Askari : « Ibn Arabi et Kierkegarad » dans Revue de métaphysique et de morale, vol 68, n°2, 1963, p.p 234 - 237.

[4] - الصّادقي (أحمد)، إشكاليّة العقل والوجود في فكر ابن عربي بحث في فينومينولوجيا الغياب، تقديم الدّكتور عبد المجيد الصّغير، دار المدار الإسلامي، الطّبعة الأولى 2010 .

تقوم هذه التأمّلات على وجوب إقصاء قضايا العقل لفائدة قضايا القلب، إذ إنّ فلسفة ابن عربي الروحية لا تفصح عن مضامينها إلّا بعرض الخيط النّاطم الذي يوجّه نقده للعقل، والمتمثّل في توظيف الخيال والقلب من أجل اكتشاف المعاني الروحية، والتّخلّي عن منهج الاستدلال والبرهان العقليّين. فالمسألة المبدئية التي هي أشدّ إلحاحاً في نظر ابن عربي هي التي تدور على معنى استعمال الوظيفة النّفسية الكونية للخيال على حدّ عبارة كوربان^[1]، فقصور العقل واقتضاره لوسائل إدراك الحقائق الروحية يجعله في حاجة إلى سندات مغايرة وإلى تقنيّات لم تفكّر بها المشائيّة. ومثل هذا النّقد لا ينبغي أن يفهم منه أنّه عداء للعقل أو النّفور من استعماله، وإنّما تطوير له واحتواء لممكّناته على نحو مقتدر وحيث، لتطويع جميع أجهزة المعنى التي يتولّى إدارة شؤونها خدمة لرهانات الفلسفة الروحية، المتمثّلة في ضبط مخطّط الموضوعات التي تشغل عليها، إذ يصبح القلب مشرّعاً لعلوم موضوعها تلك العلاقة بين الدّات الإلهية المحتجبة (الحق)، وبين العالم الظّاهريّ بصوره المتنوّعة (الخلق). وقد نعت ابن عربي هذا العلم بنعوت مختلفة منها علم الأنساب الإلهية، وعلم المرايا^[2] الذي يعكس ورع السّالك، ويعين طوبوغرافيا سياحاته ومعارجه الروحية، وقد صار الخيال معه مرجعاً يسمح للدّات السّالكة بالانتقال إلى أفق معقوليّة تتأسّس على مفهوم التّحوّل والاتّصال بعالم الألوهية ضمن شروط ذاتيّة تسمح بها الدّات لنفسها متّخذة النّبوة مركزاً موجّهاً.

لقد وضع ابن عربي علوم القلب في شقاق مع العقل ومناهجه، فبدل البرهنة والوضوح والتّمييز الذي يسم العلاقة بين الأسباب والتّتائج، والرّبط بينها آلياً، نواجه زخماً هائلاً من الحقائق، وتضخّماً كبيراً في تدقّق اللمع والبوارق والكشوفات الروحية، تستدعي طاقات جبّارة لفك رموزها، وتحويلها من فلك الإشارة إلى طوبوغرافيا العبارة. إذ إنّ ابن عربي يضعنا أمام أفق لا نهاية أو حدود له، أفق يسمح بتفجير طاقات ملكات طالما أحجم العقل عن الاعتراف بها. كأنّه يراهن على إحداث فاجعة توقظ الدّات من عمق سباتها الدّغمائيّ تجاه العقل، فتغادر غرف معتقلاته نحو أفق الخيال كشرط ضامن للمعنى ولكشف الحقيقة. وبهذا الشّكل يكون نشاط الفلسفة الروحية نتاج جهود ذاتيّة هدفها تأسيس منوال معرفيّ، يستمدّ قيمته من علوّ مكانه ومكانته الروحية^[3]. فصورة الدّات العارفة التي ينوي تأسيسها كما يبدو هي صورة تشكّل هويّتها الروحية اقتداء بالنّبوة، التي يرتفع مقامها إلى مقام إدريسيّ يتنزّل في سياق بشريّ وأرضيّ ضمن عملية تأليفية نوعيّة بين ما هو متعال وما هو

[1]- كوربان (هنري)، الخيال الخلّاق في تصوّف ابن عربي، ترجمة فريد الرّاهي، منشورات مرسّم، ص 18.

[2]- كوربان (هنري)، المرجع نفسه، ص 186.

[3]- ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الشّعاع للنّشر الطّبعة الثّانية 2007، ص 48.

إنسانيُّ ليحافظ بمقتضاها على سموِّ مرتبة الإنسان بصفته أفضل الكائنات خصوصاً لما يتحقَّق في نموذج «الإنسان الأتمَّ / الكامل». ويتجلَّى هنا موضوع مناصحة رسالة ابن عربي إلى صديقه الوليِّ عبد الله بدر الحبشي حين يوصيه بضرورة تمثُّل الحدود الفاصلة بين العقل وبين الخيال قائلاً: «إنَّ الله سبحانه لمَّا عرَّفني حقائق الأشياء على ما هي عليه في ذواتها، وأطلعني كشفًا على حقائق نسبها وإضافاتها، أردت أن أدخلها في قالب التشكيل الحسيِّ»، وجاء ذلك ليقربَّ مأخذها على الصَّاحب الوليِّ الحبشي، وليتَّضح لمن كلَّ بصره عن إدراكها ولم تسبح دراري أفكاره في أفلاكها»^[1].

يجدر القول هنا أنَّ الهاجس الأكبريُّ أعاد الظهور من جديد متمثلاً في محاولة وضع العالم بأكمله تحت تصرُّف الإنسان الأتمَّ، المتحقِّق بالحقيقة المحمَّديَّة، فهو يرسي نهجاً روحياً ينقل الدَّات العارفة من تقليد يفرض تبعيَّة أنطومعرفيَّة للعقل تجاه الوجود، إلى أفق جديد تقوم جميع إجراءاته على إدراك الحقائق بناء على الكشف والدَّوق والإلهام. ويستوجب هذا المشغل تهيئة الفلسفة حتى تصوِّغ مقولاتها الخاصَّة بتجربة الدَّات الرُّوحية في الوجود، ممَّا يترتَّب عليه إنشاء الدَّوائر والجدول، ومدُّ الرِّقائِق والحبائل حتَّى يتَّضح للدَّات العارفة ما في الكون من تراتب لا يسعها إلَّا خيال أوغل في معارج السُّلوك الرُّوحيِّ حيث: «يقرب على الطَّالِب مأخذ الفوائد والمعاني منها، ويتصوَّر المعنى في نفسه صورة متجسِّدة تسهل عليه العبارة عنها لقوَّة حصولها في الخيال، ويحرص النَّاظر على استيفاء النَّظر حتَّى يقف على كِلِيَّة معانيها»^[2]. ولئن كانت المعاني الرُّوحية صعبة الإدراك، فإنَّ التَّعبير عنها يبدو أكثر صعوبة، لذلك رأى بعض الباحثين أنَّه من الأفضل الاستئناس بجملة من المناهج والتَّجهُّز بطائفة من الأدوات، التي تساعد على التَّعبير عن تلك المعاني مثل السِّيمولوجيا والفيلولوجيا والشيولوجيا وعلم اللِّسانيَّات، إضافة إلى أدوات التَّعبير الهيرمنوطيقيَّة والفينومينولوجيَّة، نظراً لقدرتها على إعادة ترتيب نشاط الخيال^[3].

كلُّ من يتفكَّر هذا القول يدرك جيِّداً القيمة النَّظريَّة والأنطولوجيَّة للخيال، وكيف يتحوَّل إلى طاقة مبدعة هي شرط اكتمال فلسفته الرُّوحية. وقد عبَّر عن ذلك ويليام تشييتيك في موقف طريف تضمَّنَه كتاباه «درب الصَّوفي إلى المعرفة: ميتافيزيقا الخيال عند ابن عربي»، و«عوالم خيال: ابن عربي ومشكل تعدُّد الأديان»، وخصوصاً الكتاب الأوَّل الذي يكشف فيه منذ المقدِّمة أنَّ الحضارة الغربيَّة

[1]- ابن عربي، إنشاء الدَّوائر، مكتبة الثَّقافة الدِّينيَّة، القاهرة، من دون تاريخ، ص 7.

[2]- ابن عربي، المصدر نفسه، ص 8.

[3]- Danniell Proulks, ibid p 46.

عاشت طويلاً مناوئة للخيال / المخيلة متبينة للعقل ومناصرة للعقلانية الصارمة والجافة حتى عاشت أعلى درجات سطوتها واستبدادها، ممّا أهدر فرصة نادرة للانفتاح على التراث الروحي للغرب، وأفقد الخيال ألق حضوره في المشهد الثقافي الطّاغي، فاضطرّ ذلك إلى البحث عن أسرار الإبداعات الروحانية في ثقافات مغايرة، والبحث عن منابع الخيال لديها، ممّا يفسّر الاهتمام الراهن المتنامي بابن عربي، وهو يثني على هنري كوربان، الذي كان سباقاً إلى التنبيه إلى هذا المشكل في كتابه «الخيال الخلاق في تصوّف ابن عربي»، وماسينيون في اهتمامه بالحلاج... وهو ما يفسّر أيضاً شدة الهوس الغربيّ بابن الرومي، وبحث مفكره عن روابط مع فكر ابن عربي: مثل ربطه بهيغل أو سينوزا، أو دريدا أو الفينومينولوجيا، أو تأثيره في بوهم والمعلّم إكهارت، أو تأثيره في فكرة الكوميديا الإلهية لدانتى، أو بجعل فكره يتناسب مع الطّاوية / الطاوولوجيا كما يرى المستشرق الياباني إيزوتسو (الطّاوية: فلسفة تنحدر من التراث الصيني ترى أنّ الحياة تسير في تناغم تامّ مع التّاوو ذاك المبدأ العميق الذي هو مصدر بناء الكون، وقد رأى أنّ مفهوم الخلق الدائم أو المستمرّ لدى ابن عربي يعني ما يعنيه التاوو = فكرة الصّيرورة لدى هيرقليطس)، أو بجعله مدخلاً مناسباً لما بعد الحداثة كما يرى تشيتيك... فحتى الحركة الرومانسية في الشعر لدى الغرب الحديث، كانت تعبّر عن ذلك، انطلاقاً من عودة غوته إلى الشرق من خلال مؤلّفه «الديوان الشرقي للمؤلّف الغربي».

3. الخيال أساس نقد ابن عربي للعقل

قد تكون مظاهر النّقد التي يقترحها ابن عربي تبرّر بوجه من الوجوه اختيار البدائل المناسبة لتأسيس الأفق الجديد الخاصّ بالقلب، وإنّ الكشف عن هذا الأساس المطلق للفلسفة الروحية يجعلنا نقتنع اقتناعاً كافياً بأنّ تفسير العالم بأدوات خيالية هو من الخطورة بمكان من جهة رفضها لجميع الاشتراطات العقلية، بعدما تبين أنّ هذه الملكة لم تعد الأداة المثلى لاستنباط الحقيقة، وأنّه لا ينبغي التّمادي في الوثوق بقدراتها الّلامحدودة في بلوغ اليقين. فالنّقد الصّريح للعقل الذي سمح لابن عربي بتجاوزه مقولاته حول الوجود، قد سمح له أيضاً بتحويل دلالة الخيال من السّياق الأرسطيّ، الذي يعتبره ملكة يقتصر دورها على مجرد استحضار الصّور في غيابها، إلى قوّة مبدعة ذات طاقة خلاقّة، تضطلع بأداء دور محوريّ في علاقة الذات العارفة بالعالم. فنكون بذلك أمام وسيط سحريّ بين الفكر والوجود^[1]، يجعل من كلّ إبداع عبارة عن فعل خلاق يترتّب عن تفعيل

[1]- كوربان (هنري)، الخيال الخلاق في تصوّف ابن عربي، م، م، ص 157.

طاقات مقترنة بقوة ديناميّة، قادرة على اكتشاف حقائق الوجود في شكل خزائن وكنوز مطمورة، لا يتمكن من اكتشافها إلا ذو قدم راسخة في معارج الطريق الروحيّ، وذو خيال مبدع قادر على تمثّل الحقائق وما يناسبها من موجودات.

تجدر الإشارة إلى أنّ المستشرق الأميركي ويليام تشيتيك يقاسم كوربان هذا الهاجس وهذا التّقييم لدور الخيال، خصوصاً من جهة علاقته بالحلم باعتباره حركة ملكيّة ووسيلة ديناميّة، تعبر منها البوارق والإشارات الإلهيّة إلى قلب العارف وخياله، لأنّ الله قد خلق الكون من العدم وهو في أفضل إمكان تخيّله؛ وقد خصّص حيّزاً من كتاباته للحديث عن الصّلة الأنطولوجيّة بين الخيال وبين الحلم: فبالإضافة إلى القسم الثالث D+E من كتابه «سبيل الصّوفيّ إلى الحبّ»، يخصّص في الفقرة السّابعة من القسم الثّالث من كتابه «سبيل الصّوفيّ إلى المعرفة» لامتحان العلاقة بين الخيال وبين الحلم في سياق تمثّل الكون، وهذا الموقع المخصّص للخيال في معرفة حقائق الوجود مرشّح للعب دور الوسيط بين عالم المعقولات وبين عالم المحسوسات، أو بين عالم الألوهيّة بما هو عالم الحق، وبين الكون بما هو عالم الخلق: بذلك يكون ابن عربي قد ضبط الخيارات الكبرى لوضع أحد الأعمدة الكبرى لفلسفته الروحيّة وهو الخيال، الذي من شأنه أن يجعله معبراً عن المعاني والحقائق المتعالية عن طريق التّأويل. إذ إنّ الحلم الذي يقع تأويله هو الأداة التي تمكّن العارف من فهم حقائق الوجود، والعبور إلى طور آخر أكثر خطورة ويتمثّل في استنباط حقائق الشّريعة، التي أصبح ينظر إليها ككون جامع للحقائق لم تفرط في شيء، وما على العارف إلا أن يستعين بالخيال لفهم الكون عن طريق الوحي. وقد بين تشيتيك^[1] أنّ إدراك مضامين أيّ عقيدة أو شريعة دينيّة لا يتم إلا عن طريق قوّة كهذه.

تكمّن عظمة التّصوّر الذي يؤسّسه ابن عربي في نظر ويليام تشيتيك في عزمه على إجراء إصلاح جذريّ لملكة الخيال، بكيفيّة تجعلها معبرة عن وحدة كليّة للإدراك، تمكّن الذات العارفة من الارتقاء في مدارج الطريق الروحيّ من الأحوال إلى المقامات [2]. وقد تمكّن بفضل من إرساء قواعد ومفردات ثابتة تقوم عليها نظريّة الخيال مثل: الخيال المطلق، العماء، التّجلّي الإلهيّ، النّفس الإلهيّ، الأعيان الثّابتة، الحضرة الإلهيّة، البرزخ... فيصبح النّظر إلى الكون متشكّلاً على نحو تتجلّى فيه الأفعال والأسماء والصّفات الإلهيّة، تجلّيّاً لا يُدرك إلا عن طريق تجاوز المعنى الظّاهر إلى الباطن بمساعدة

[1]- Chittick (w), the Suphi path of knowledge, op, cit, p 113.

[2]- ibid, p.p 113- 115 .

الخيال. والمقصود من ذلك أنَّ الخيال بوساطة الحلم قد صار قادرًا على تأويل العلاقة بين الصّور المحسوسة وبين المعاني والأفكار، ومثل هذا الرّبط هو موضوع عالم القلب.

الواضح أنَّ ابن عربي يستلهم هذه العلاقة من قصص الأنبياء مثل رؤيا يوسف ورؤيا إبراهيم، وقد رأى في هذه الحقيقة ما يشبه الحكمة الإلهية التي توهب إلى الأولياء والعارفين، فميتافيزيقياً يمكن النّظر إلى الخيال كأساس لمعرفة لا تعمل وفق نظام استدلالٍ أو برهانيٍّ أو فرضيٍّ استنتاجيٍّ، وإنّما بحسب مواهب ذوقية، هي على شاكلة مدد إلهيٍّ تستطيع الذات العارفة أن تتخذها وهي مطمئنة أساساً أولاً للفلسفة الروحية. ربّ فلسفة تستمد جذورها من فلك النبوة، ومن الحكمة الإلهية كنور ربّانيٍّ يكشف عن مقدار تجلّي الصفات والأسماء الإلهية. وبذلك تنحصر وظيفة الخيال في معرفة التّجلّي الأسمائيّ بقدر طاقة القلب، وهو ما يصرّح به ابن عربي قائلاً: «فلماً أوجد الصّور في النّفس، وظهر سلطان النّسب المعبر عنها بالأسماء صحّ النّسب الإلهي للعالم فانتسبوا إليه تعالى فقال اليوم أضع نسبكم وأرفع نسبي أي آخذ عنكم انتسابكم إلى أنفسكم وأردّ انتسابكم إليّ. أين المتّقون أي الذين اتّخذوا الله وقاية فكان الحقّ ظاهرهم أي عين صورهم الظاهرة، وهو أعظم النّاس وأحقّه وأقواه عند الجميع، وقد يكون المتّق من جعل نفسه وقاية للحقّ بصورته»^[1].

يمكن اعتبار هذا الموقف بمثابة نقطة ارتكاز يؤسّس عليها ابن عربي نموذج الحقيقة الروحية في فلسفته، والتي سترتّب عليها معايير الحقائق الأخرى. فقوة الخيال هي التي تجعل الحقائق الإلهية تستقرّ في قلوب العارفين طبقاً لمقاماتهم الأنطولوجية والروحية؛ فمن مقام الجمع إلى مقام الفرق أو مقام هو / لا هو يستطيع العارف أن يميّز بسهولة بين الحقّ والخلق أو بين الظاهر والباطن. إنّه المقام الخاصّ بالورع وبإعداد الذات وتهذيب سلوكها والارتفاع بها نحو مقام التّقوى، الذي يميّز بين درجات العارفين وتفاوت علمهم؛ فمنهم من يكون علمه بالمشاهدة، ومنهم من يكون بالذّوق، ومنهم من يكون بالمكاشفة. ويدلّ ذلك على أنَّ الفاصل بين عمل العقل وعمل القلب هو إلغاء الأوّل لكلّ دور يقوم به الخيال ووضع حاجز فاصل بينهما، في حين يحرص الثاني على استعمال الخيال كعين يسع فضاء إدراكها مظاهر التّجلّي الأسمائيّ.

جدير بالتنويه أنَّ مسلك الفلسفة الروحية الأكبرية، الذي ينهج دون منهج، يفصح عن مفهوم حركيٍّ للخيال، بوصفه فعالية نشيطة ونوعية تختصر درجة تربّص القلب بالحقيقة. فهو أعظم اكتشاف سمح لابن عربي أن يدرك ثراءه وتميّزه، ويشرّع على أساسه فلسفته الترنسندنالية، التي

[1]- ابن عربي، فصوص الحكم، م، ص 147.

تحوّل الذات العارفة إلى ذات مبدعة، يكون وجودها بمثابة مجازفة كبرى تعمل على تفكيك عمل العقل. واللافت أنّ ابن عربي يحصر المحاور الأساسية للخيال في ثلاثة مستويات، هي: الخيال المطلق، الخيال المنفصل، والخيال المتّصل، فهو يمنحه صفات رياضية، لكنّه يرفع مهمّته إلى توجيه التجربة الروحية للذات العارفة عن طريق الخيال من أجل إدراك أسرار الكون ذوقياً كان قد عبّر عنه قائلاً: «واعلم أنّ العلوم الإلهية الذوقية الحاصلة لأهل الله تعالى مختلفة باختلاف القوى الحاصلة منها مع كونها ترجع إلى عين واحدة، فإنّ الله تعالى يقول كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يسعى بها»، إذا تقرّب عبدي إليّ بقرب التّوافل تجلّيت له باسمي السّميع فيسمع كلّ ما يسمع بالسّمع المضاف إليّ لا يسمع نفسه فكان كلّ مسموعاته دليلاً له عليّ، وتجلّيت له بالقدرة فيقدر بقدرتي على تصرّفات نفسه»^[1].

إذا كان ابن عربي قد أدرك الحقيقة المطلقة عن طريق القلب، الذي يستعمل الخيال والذّوق والإلهام كأدوات مثلى، فإنّه قد عزم على ذلك بعد أن وضع مفاعيل العقل في وضع محبط، لأنّها تخطئ طريقها. فتمثّل الكون لم يعد مستساغاً بوساطة العقل، لأنّ مقولاته أصبحت على غير قدرتها المعتادة في استيعاب الوجود، بل صار لزاماً توظيف ملكة الكشف، بأدواتها الجديدة المعبرة عن الحقيقة بواسطة لغة الإشارة والرّمز كحوامل جديدة لما يملكه القلب، الذي يجعل منه الذّوق مرآة عاكسة لتجليات الحقّ. هو لم يكرّس جهداً أو وقتاً لفكرة أو نظرية أكثر ممّا كرّسه لهذه المسألة، فقد ركّز أسس مشروعه الروحيّ على توفير المادّة الأولى لخارطة أنطولوجية ومعرفية متشابكة العناصر لا تقدر على صياغتها إلّا معقوليّة متعالية، تجتهد الذات العارفة في ابتكار الأدوات المريحة المعبرة عن رمزية حقيقتها، ورفع حظّ نيلها إلى أفق استثنائيّ غير متاح إلّا للخاصّة أو لخاصّة الخاصّة. مثل هذا المنعطف الروحيّ يشكّل العنوان الأوفى لتجربة ذوقية وخيالية ممتعة عن الظهور إلّا عن طريق شقّ أفق روحيّ على نحو معراجيّ.

من أجل ذلك يكون التّنزيل الصّريح والصّحيح للفلسفة الروحية لابن عربي هو اجتياز عتبة نسقيّة الفكر المنطقيّ والرياضيّ وصرامة التّحليل الفلسفيّ نحو سياق مرجعيّ، تحكمه تجربة روحية توحيدية، تكون إحدى مهمّاتها الكشف عن إمكانيّات النّقد، وقدرته على تحويل الفهم من خاصيّة مميّزة للعقل إلى خاصيّة مميّزة للقلب، يلعب فيها الخيال والبرزخ والذّوق دوراً حاسماً ومحدّداً. فتركيزه على بناء معقوليّة ما بعد عقلية هدفه تحرير القلب من هيمنة العقل، وإبطال

[1]- ابن عربي، نفس المصدر، ص 136.

شرعيةً تنصيب نفسه كسلطة عليا هي من يدير شؤون الحقيقة على مرّ الأزمان، ولا يعني ذلك إنكار الحقيقة أو الدّعوة إلى تجافيتها، وإنّما بيان أنّ الوعي الروحيّ يمثّل نطاقاً خاصّاً، يجيز تحكيم تجربة الإلهام والدّوق كمقاييس جديدة تتوسّط العلاقة بين الدّات وبين عالم الحقّ، وبينها وبين عالم الخلق. إنّهُ يؤسّس لمعادلة إضافية تتمثّل في إلغاء فرضيّة المسائيّين، التي تخضع الوجود إلى مقولات العقل، لفائدة إحدائيّة جديدة تعتبر أنّ الوجود أشمل منه وينبغي إخضاعه إليه، في سابقة تعيد ترتيب العلاقة بين العقل والوجود واللّه، لتصبح قائمة على خضوع العقل للوجود وخضوع الوجود إلى اللّه^[1]. وقد وجد نفسه في حاجة إلى تأكيد أولويّة الخيال والكشف، لأنّه يضعنا أمام معنى عميق للحقيقة قائم على الفصل الجذريّ بين قوّة العقل، التي ترتكز على المحاجّجة وإتيان الدّليل والبرهان، وبين قوّة القلب بأدواتها الدّوقية والإلهامية.

من البديهيّ أن تجربنا النّجاحات التي حقّقها ابن عربي في هذا الغرض صوب منطقة من التّفكير، تشعنا بوجوب الاقتناع بفساد كلّ أقيسة العقل وأنظمتها، وبطلان مفاعيل كلّ العلاقات التي يتبنّاها مع العالم بمقتضى قواعده، وهو ما يفضي إلى قتامة وضع غير مريح إزاء طريقة اندماج البشر وانخراطهم الخاصّ في العالم. إنّهُ يفرض علينا ضرباً من الحيرة تجاه مسؤوليّة وجودنا الدّاتيّ في العالم، وما إذا كان الاشتغال على المسافة التي تفصلنا عن اللّه أمراً يعيننا بالقدر اللازم. ففي نظره من لا كشف له لا علم له، لأنّ العلوم القلبيةّ هي عبارة عن أنوار تفلد إلى قلب العارف في شكل مدد وفتوحات لا تقبل الشكّ أو الخداع، فتؤدّي وظيفة كشف الحقيقة في كليّتها بكلّ وضوح وتميّز واكتمال، ولا يشوبه أيّ ارتياب أو نقصان. كلّ ابن عربي يجعل علوم العقل وعلوم القلب في نزاع حول الكليّات، وهو يميل إلى جعل مبحث الفلسفة الروحيّة أكثر كليّة من مباحث النّظر العقليّ، بالنّظر إلى قدرتها المحتملة على كشف تجلّي الحقائق المتعالية والأفكار المطلقة، المنفصلة تماماً عن العالم المرئيّ. وإنّ ما به تتميّز الحقائق الروحيّة هو تخطّيها الطّور الخاصّ بالعقل إلى طور ميتا - عقليّ، يتعامل بانفتاح مع تجارب متباعدة ومرجعيات مختلفة، داخل خزّان إشكالي واحد منظّم بالقلب، يجعل الوجود متمثلاً بشكل مرتّب ومنظّم^[2].

[1]- Syafaatim Almirzanah, Sufi hermeneutics of Ibn Arabi and its application for interfaith dialogue, international institute of Islaming thought.

[2]- أنظر: نصر حامد أبو زيد، هكذا تكلم بن عربي، م، ص 201 - 230، وكذلك فلسفة التّأويل، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء المغرب، الطّبعة 7، 2011، ص 51 - 149.

4. مفهوم البرزخ وعلاقته بنقد ابن عربي للعقل:

لو عدنا إلى المدونة الأكبرية لأدركنا أنَّ عالم الخيال يتماهى مع عالم البرزخ، ويمكن الفرق بينهما فقط من الناحية الوظيفية. فابن عربي يعرف البرزخ حرفياً بالخيال حين يصرِّح: «فإن قلت وما عالم البرزخ؟ قلنا عالم الخيال». وهو يستعمله استعمالاً قرآنياً ضمن سياق مناقشة الدور الوجودي للصورة/الخيال، ليفيد دلالة الحاجز أو الحد. فبالعودة إلى القرآن يفيد البرزخ ذاك المانع أو الحاجز أو الفاصل، الذي يمنع تمازج مياه البحرين؛ بحر ماؤه عذب فرات، وبحر ماؤه ملح أجاج، حرصاً على أن لا يبغي أحدهما على الآخر (25:53، 20:55).

كما يستعمل ابن عربي مفهوم البرزخ في معنى مغاير كان علماء الشريعة يقصدونه لتفسير سفر الأرواح بعد موتها، ليفيد الحاجز الذي يحجز الأرواح المتوفاة عن الرجوع إلى العالم. إذ يذهب تصوُّرهم إلى أنَّ البرزخ هو فضاء مُستقرُّ للروح منذ لحظة موتها إلى حدود انبعاثها. بيد أنَّ ما يؤسسه نقدياً حول هذا المفهوم هو تعبيره عن كلِّ شيء من شأنه أن يجمع ويُفرِّق بين شيئين في الوقت نفسه، من دون أن يحمل أيَّ ازدواجية في ذاته، مثل الخطِّ الحاجز بين الظلِّ ونور الشمس. وقد قسَّم عالم البرزخ إلى قسمين: البرزخ الأعلى أو برزخ البرازخ للدلالة على الخيال المُطلق أو غير المدرك، والبرزخ الذي يدلُّ عنده على الكون بوصفه عالم الأشياء الممكنة، أي يمثل عالم المُمكِنات، التي ليست ضرورية في ذاتها أو مُستحيلة، وليست مُطلقة أو غير مُطلقة.

يريد ابن عربي أن يؤسس نموذجاً جديداً يركز على إدراك التداخل بين البرزخ والخيال، فما هو طريف وإشكاليُّ لديه يكمن في تشكيل تصوُّره للكون، الذي يقوم على ثلاث طبقات عليا ووسطى ودنيا: وتتمثل الطبقة العليا في ما يسميه الغيب المطلق أو الوجود الملائكي حيث توجد المعاني المثالية المطلقة، أمَّا الطبقة الأدنى فتتمثل عالم الشهادة أو العالم المادي أو عالم الأجساد. والطريف حقاً لديه أنه يجعل هاتين الطبقتين تتصلان وتنفصلان في الآن نفسه عن طريق عالم الخيال، الذي تكون وظيفته منحصرة في الجمع بين خصائص هذين العالمين. وهو يستعمل تسميات أخرى لتعيين هذه الوظيفة مثل النفس الرحماني، الذي ليس بموجود مطلق ولا كلمات منطوقة. «فالحقُّ هو النور المحض، والمحال هو الظلمة المحضة؛ فالظلمة لا تنقلب نوراً، والنور لا ينقلب ظلمة أبداً. والخلق بين النور والظلمة برزخ لا يتَّصف بالظلمة لذاته ولا بالنور لذاته، وهو البرزخ والوسط الذي له من طرفيه حكم. ولهذا جعل للإنسان عينين وهده النجدين (القرآن، 8:90-10)؛ لكونه بين طريقين، فبالعين الواحدة من الطريق الواحدة يقبل النور وينظر إليه بقدر استعداد، وبالعين

الأخرى من الطريق الأخرى ينظر إلى الظلّمة ويُقبل عليها، وهو في نفسه لا نور ولا ظلّمة^[1].

يُعدُّ عالم البرزخ في المنظور الأكبريّ ذاك العالم الذي يلتحم فيه المرئيُّ باللامرئيِّ والغيبيّ بالشهوديّ، فتتخذ فيه الأشياء الحسيّة معانيها الروحيّة المتعالية والمجرّدة. ذلك ما يكشفه مثال الحلم، الذي يعتبر وسيلة ملكيّة معبرة عن حقيقة الطبقة الوسطى كجزء من عالم البرزخ؛ فالمشاهد التي نراها في الحلم ونذكرها ونتفاعل معها مادّيّا هي في الواقع ليست كيانات قائمة بذاتها ولا متعيّنة، إنّها صور وأشكال ذات معنى، لكنّها فاقدة لأيّ حضور مادّيّ، فهي ليست حسيّة محضة ولا خياليّة محضة، وإنّما هي مزيج بينهما، تمامًا مثل الصّورة التي تعكسها المرآة، فهي موجودة لكنّها ليست مادّيّة، أو هي كالسرّاب نراه ولا نصل إليه. وعلى المنوال نفسه وتلك الشاكلة يكون عالم البرزخ أو عالم الأرواح. فمقاربة ابن عربي لعالم البرزخ وصلته بالخيال إنّما تُفهم عن طريق نعتين وصف بهما الوحي وهما القرآن، الذي يدلُّ على معنى الجَمْع والاقتران، والفرقان، الذي يدلُّ على معنى الفَصْل والتفريق. وهذان المعنيان يحدّدان الملامح الأنطولوجيّة والإبستمولوجيّة لعالم البرزخ، إذ إنّ الاسم الأوّل يُحيلنا إلى توحيد الوجود الواحديّ (المُتصوّر بالخيال)، ويفصل الثاني بين المعارف والإدراكات المتعدّدة (المدرّكة بالعقل)^[2].

من الواضح أنّ ابن عربي، وإن كان ينظر إلى الخيال والعقل على أنّهما عينان للقلب، فإنّه ينظر إلى البرزخ باعتباره الفضاء الأنسب الذي يشغل فيه القلب، ويفعل جميع طاقاته. ويذهب ويليام تشيتيك إلى أنّ ابن عربي يستعمل اللّغة التي وضعها الفلاسفة أثناء حديثهم عن قوى الرّوح، ورغم ذلك، نجد أنّه كان أكثر عناية بالحالة الوجوديّة للخيال، والتي لم يُعرها الفلاسفة الأوائل أيّ اهتمام. وقد كان استخدامه للخيال ينسجم مع معناه الحياتيّ الذي يُداني الصّورة أكثر من الخيال. وقد وُظف للإشارة إلى انعكاس الصور، والخيالات، والأمور المُفزعة، وكلّ ما قد يتبدّى في الأحلام والرّؤى، ويُعدُّ بهذا المعنى مُرادفًا لمصطلح المِثال الذي فضّله كثيرٌ من الكتّاب المتأخّرين.

يلحّ ابن عربي على أنّ الصّورة تَجَمّع بين جانبيين اثنين، وتعمل على توحيدهما في واحدٍ أحد؛ لذا يتشابهان ويختلفان في الآن نفسه. وانعكاس الصّورة يعني المرآة والموضوع المُنعكس معًا، أو أنّه لا يَعني المرآة ولا الموضوع. والحلم هو الرّوح والمرئيُّ معًا وإلاّ ما هو الرّوح وما هو المرئيُّ. والصّور بطبيعتها هي/لا هي. وبعين العقل، لا تكون الفكرة إلاّ صحيحةً أو خاطئةً، أمّا عين الخيال،

[1]- ابن عربي، الفتوحات المكيّة، م، ج 5، الجزء الرابع، ص 59.

[2]- ويليام تشيتيك، «ابن عربي»، ضمن موسوعة ستانفورد للفلسفة، ترجمة: عبد العاطي طلبه.

فإنّها ترى المفاهيم صوراً، وتقول بخطئها وصوابها في آن واحد، أو بانعدام الخطأ والصواب معاً. ولا تظهر تطبيقات هذه الأنطولوجيا إلّا عندما ننظر إلى عوالم الخيال الثلاثة^[1].

خاتمة

أهم ما يمكن أن نخلص إليه من نتائج هذه الدراسة هو أنّ أفضل مدخل لمقاربة فكر ابن عربي هو المدخل النقدي، وأنّ أفضل مدخل لمقاربة المسألة النقدية هو المدخل الإيماني. ذلك أنّ ما انتهى إليه من نقد جذريّ وجارف لمنهج العقل وأدواته، واستبدالها ببني جديدة لإدراك الحقيقة، لم يكن مجرد إعلان عن تمرد عن المعقوليّة الرسميّة، وإنّما هي ذهاب إلى الحدود القصوى في هيكلة البحث عن الحقيقة، التي لم تعد متجانسة بكيفيّة تنسحب على الوجود وعلى التفكير بالصيغ المعهودة، وأصبحت رهينة حدوس روحيّة أصيلة لتجربة ثريّة ومتعالية، تفتح على خبرات أنطولوجيّة وجماليّة وأخلاقيّة يمثل البرزخ والخيال محرّكاتها الفاعلة. فعند هذه الحدود ينفصل ابن عربي عن التقليد المشائيّ، ويختار أن يفتح وجهة جديدة لبناء المعنى، وتغيير مسار الفلسفة في اتجاه ضبط نموذجها الأنسب، المتمثّل في جعل القلب ناطقاً رسمياً باسمها، حيث يتولّى إدارة شؤون الحقيقة فيها. فما يمكن استنتاجه هو أنّ حضور القلب قد طُبِعَ بميزتين رئيسيتين: ميزة أولى جعلته في تمفصل مع ملكة الخيال بوصفه حلقة ربط بين عالم الألوهة وعالم الأشياء، وميزة ثانية استدعت اكتشاف عالم البرزخ، الذي يجمع ويفرّق بين الحقائق الروحيّة المتعالية وبين ما يناسبها في الواقع.

والطّريف في هذه المقاربة هو أنّها لم تخطئ مقاصدها الأصليّة حين جعلت كشف الحقيقة رهينة التّداخل بين البرزخ والخيال عن طريق الحلم، وذلك يفسّر نوعيّة جديدة من المعرفة، لا تنضبط لبراهين العقل واستدلالاته قدر انضباطها لكشوفات القلب. وعندئذ يمكن القول أنّ التّحاور مع نقد ابن عربي للعقل وجرّه إلى الفلسفة هو محاولة جادة لإعادة اختراعه، خصوصاً أنّه يقترح اتّصال التأمّل الفلسفيّ بالتّجربة الروحيّة للذّات العارفة، التي تشقّ خصوصيّتها من تحرّرها من المعقوليّة الرسميّة.

يبدو أنّ ابن عربي قد وعى جيّداً الدّرس النقديّ للغزالي، ورفعّه إلى المقام الذي يجعل منه ندّاً عنيداً ومضارعاً صلباً للمشائيّة، التي يمثّلها رمزيّاً واعتباريّاً ابن رشد. إذ إنّ عبقرية تكمن في تفضّله إلى شراك الثنائيات الميتافيزيقية التي أربكت العقل وأوقعته في نقائص لا يمكن حلّها مثل

[1]- أنظر: ويليام تشيتيك، المرجع نفسه.

ثنائيات الوحدة والكثرة الوجود والعدم الذات والصفات والقدم والحدوث الظاهر والباطن... وقد تمكّن لأول مرة من حلّها عبر دمج مجالي الخيال والعقل من ناحية، ودمج مجالي العقل والقلب من ناحية أخرى ليؤسس لنظرية التجليّ الأسماويّ التي تمكّن بوساطتها من تأسيس رؤية توحيدية للعلم ترتكز على الوحي والسنة النبويّة، وهي رؤية - إن أحسن الباحث أو القارئ الظنّ بها - كفيلة بدفع جميع الإحراجات والأحكام المسبقة والتّهم الجاهزة التي تعرّض لها الفكر الأكبريّ، وأوّل هذه التّهم وأشهرها هي القول بوحدة الوجود.

إنّ مثل هذه الإمكانية تمنحنا الضمانة المثلى لرفع مقام نقد للعقل إلى الطّور المفصليّ في تاريخ الفكر الفلسفيّ في عصره، الذي أدرك نهايته الفعلية تحت وطأة تدخّل النّقد وتحطيم مقولات العقل وأنساقه على مسطّح ميدان السّياحة والسّفر التي تطوّها أقدام العارف، والترّدّد بين الأحوال والمقامات والمنازل التي يتقلّب فيها القلب. فنقد العقل من داخل الأفق الروحيّ الذي يقترحه ابن عربي ليس مجرد اختبار لطاقت العقل، أو تقييم لخطة عمله، بقدر ما يمثّل علامة فلسفية فارقة تنحت نسيجاً متشابكاً من القضايا ومن التّظريّات المتداخلة، والجمع بين جميع أجناس التّفكير واتّجاهاته التي أجبرت الفلسفة في المرحلة ما بعد الحديثية على اتّباعها، ممّا يكشف عن أدلّة إضافية تفترض افتراضاً قوياً أنّ الكينونة الروحية هي الوحيدة المؤهّلة للتّمثّل بانخراطها في العالم، وهي فكرة نجد أنّ خيطها الرّقيق والنّاظم مبثوث في أرجاء المدوّنة الأكبرية كافّة، أين يجبر الحكمة على مغادرة دروب التأمّل والبحث عن الحقيقة نسقيّاً باحترام منطوق العقل الرّسميّ، إلى أفق لا يسمح باستمرار هيمنة العقل بقدر ما يسمح بالنتائج التي يفضي إليها الكشف والدّوق والإلهام.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر العربية:

1. ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ضبطه وصحّحه ووضع فهرسه أحمد شمس الدّين، دار الكتب العلميّة، الطّبعة الثّانية، بيروت، 2006.
2. ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الشّعاع للنّشر الطّبعة الثّانية 2007.
3. ابن عربي، إنشاء الدّوائر، مكتبة الثّقافة الدّينية، القاهرة، من دون تاريخ.
4. ابن عربي، «المعلوم من عقائد أهل الرّسوم»، ضمن الرّسائل، تحقيق وتقديم سعيد عبد

- الفتّاح، مؤسّسة الانتشار العربي، الطّبعة الأولى، بيروت، 2002.
5. ابن عربي، «عناء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب»، ضمن: الرّسائل، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتّاح، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، الطّبعة الأولى، 2002.
 6. ابن عربي، «رسالة إلى الفخر الرّازي»، ضمن الرّسائل، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتّاح، مؤسّسة الانتشار العربي، الطّبعة الأولى، بيروت، 2002.
 7. ابن طفيل، حي بن يقظان منشورات دار المعارف للطّباعة والنّشر، تونس، 1988.
 8. أبو زيد (نصر حامد)، هكذا تكلم بن عربي، المركز الثقافي العربي، الطّبعة الثالثة، الدّار البيضاء، 2006.
 9. أبو زيد (نصر حامد)، فلسفة التّأويل، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء المغرب، الطّبعة 7، 2011.
 10. أرسطو، كتاب سرّ الأسرار المعروف بكتاب السياسة والفراسة في تدبير الرّئاسة، تقديم سامي سلمان الأعور، دار العلوم العربيّة، بيروت، الطّبعة الأولى، 1995.
 11. الحكيم (سعاد)، دار المدار الإسلامي، بيروت، الطّبعة الأولى، 2018.
 12. الغزالي، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، نسخة منقّحة مصحّحة بإشراف مكتب البحوث والدراسات في دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، 2010.
 13. الصّادقي (أحمد)، إشكاليّة العقل والوجود في فكر ابن عربي بحث في فينومينولوجيا الغياب، تقديم الدّكتور عبد المجيد الصّغير، دار المدار الإسلامي، الطّبعة الأولى 2010.
 14. الكاشاني (عبد الرزّاق)، معجم اصطلاحات الصّوفيّة، تحقيق وتقديم وتعليق د. عبد العال شاهين، دار المنار للطبع والنّشر والتّوزيع، القاهرة، الطّبعة الأولى، 1992.
 15. المكيّ (أبو طالب)، علم القلوب، تحقيق وتعليق، عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطّبعة الأولى، 2004.
 16. تشيتيك (ويليام)، «ابن عربي»، ضمن: موسوعة ستانفورد للفلسفة، ترجمة: عبد العاطي طلبة.
 17. شودكوفيتش (ميشيل)، بحر بلا ساحل ابن عربي الكتاب والشرّيعه، ترجمة د. أحمد الصّادقي، مراجعة

18. كوربان (هنري)، الخيال الخلاق في تصوّف ابن عربي، ترجمة فريد الزّاهي، منشورات
مرسم.
19. يحيى (عثمان)، مؤلّفات ابن عربي: تاريخها وتصنيفها، ترجمه عن الفرنسية د. أحمد محمد
الطّيب، الهيئة المصرية العامة للكتاب 2001.

المصادر الأجنبية

1. -**Almirzanah (Syafaatim)**, Sufi hermeneutics of Ibn Arabi and its application for interfaith dialogue, international institute of Islaming thought.
2. -**Chittick (w)**, the Suphi path of knowledge : Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination **Albany: SUNY Press, 1989.**
3. -**Chittick) w.c(, Ibn Al - Arabī: The door way to an intellectual tradition. In: The Journal of Muhyddin Ibn Arabi Society, 2015.**
4. -Chittick) w.c(, Ibn 'Arabī on the Benefit of Knowledge, in: From the World Wisdom online library, Features in The Essential Sophia.
5. -Corbin (Henri), Lettre du 28 Février 1963 en réponse de l'article Moh. Hassan Askari : « Ibn Arabi et Kierkegarad » dans Revue de métaphysique et de morale, vol 68, n°2, 1963.
6. -**Proulx (Daniel)**, Le rôle de l'imagination de l'expérience spirituelle d'Ibn al-Arabi de Jakob Böhme, **université de Montréal, Novembre 2011.**
7. -**Sachiko Morata**, The tao of Islam, **Sunny Press, 1992.**
8. -**Teleranta (Mikko)**, Aristotelian Elements In The Thinking Of Ibn Alarabi And The Young Martin Heidegger, **The University Of Helsinky May 2012.**