

معالم النظرية الأنطولوجية عند ابن عربي  
"الوجود خزائن الجود"

The pillars of the ontological theory of Ibn Arabi  
"Existence is the treasury of goodness"

د. مصطفى العليمي

جامعة تونس

تونس

[mstphalimi@gmail.com](mailto:mstphalimi@gmail.com)



## معالم النظرية الأنطولوجية عند ابن عربي "الوجود خزائن الجود"

د. مصطفى العلمي

### ملخص:

يستهدف موضوع هذه الدراسة استشكال نظرية الوجود عند ابن عربي، ومحاولة الكشف عن مضامينها انطلاقاً من مدوّنته التي يلعب فيها القرآن والسنة دوراً مرجعياً موجّهاً ومحدّداً، وهي محاولة تسترشد بجهود الباحثين والدّارسين لمتنه من الجماعة العلميّة الأنطولوجيّة الراهنة التي يمثّلها ويليام تشيتيك. ورغم القيمة الفلسفيّة لهذه النظرية بالنظر إلى مركزيّة مفهوم الوجود في تفكير ابن عربيّ وفهمه لهندسة العوالم بدءاً بالألوهة وانتهاءً إلى الأعيان الثابتة وخطورة ما يتفرّع عن ذلك من قضايا كالتزيه والتشبيه والذات والصفات والتجليّ الأسماويّ والوحدة والكثرة... إلّا أنّ عناصر التجديد والطرافة فيها تكمن في ربطه بين الحقّ والخلق المشروط بشعور الحبّ بصفته سرّاً منظماً لعلاقة الجود بالوجود.

الكلمات المفتاحية: الجود والوجود - الحقّ والخلق - الحبّ الإلهيّ - الألوهة - الأعيان الثابتة - التجليّ الأسماويّ - الوحدة والكثرة - التزيه والتشبيه - الذات والصفات.

### Abstract:

The subject of this study tends to questioning the Ibn Arabi's theory of existence, and reveals its contents based on Qur'an and Sunnah which are playing a directing and referential role. This attempt will be guided by researcher's and scholar's efforts in order to build it from the Anglo - Saxon scientific community current represented by William Chittick. Despite the philosophical value of this theory regarding the centrality of the concept of existence in Ibn Arabi's thinking and understanding of the geometry of the words, starting with divinity to fixed entities, and the seriousness of the issues that derive from, such as transcendence and resemblance, essence and attributes, nominal theophanies, unity and multiplicity. The novelty of this theory lies in its link between God and creation with love, the secret feeling which organizes the relationship between God and creation.

**Keywords:** Generosity and Existence - God and creations - Divine love – Divinity - Immutable Objects - Nominal Theophanies - Unity and Multiplicity - transcendence and resemblance - Essence and Attributes.

## 1- مقدمة:

أن يصف ويليام تشيتيك<sup>1</sup> - وهو الخبير والمحقق في مدونة ابن عربي الخلق باعتباره نتاجا للحب- وأن ينعت الحب بصفته قوة محرّكة للخلق أو للكون<sup>2</sup>، فتلك علامة صريحة تنبئ عن سرّ العلاقة المحتملة بين الله والعالم أو بين الحقّ والخلق أو بين الجود والوجود، والتي لا يهتم لأمرها المؤمن الذي لا يتخطى إيمانه عتبة إيمان العوامّ أو طبقة من العلماء والحكماء المشتغلين بالعلم الرّسمي؛ فأسئلة مثل كيف بدأ الخلق؟ وماذا كان قبل صدور الأمر التكوينيّ "كن"؟ ما الذي خلقه الله قبل خلق الإنسان وبعده؟ أيّ غاية وأيّ مصير لكلّ هذا الخلق؟... من شأنها أن تضع المؤمن على مشارف حيرة توشك أن تقذف به في تجربة وجودية وعقائدية تحركها مجمل هذه الأسئلة المثقلة، إضافة إلى علاقة الحبّ التي ما تلبث أن تتحوّل إلى موضوع جدير بالاهتمام، لا من جهة كونه يعيد تنشيط الخيال الإيمانيّ للفرد فحسب، وإنّما من جهة قدرته على نقل هذه الهواجس نقلة نوعية من فضاء الاعتقاد إلى فضاء بين متّصلين هما فضاء المعرفة وفضاء الوجود، أين يتحوّل رأس الإشكال إلى التّحقيق<sup>3</sup> في خصوصيات العلاقة بين الحقّ والخلق أو بين الله والعالمين والعالم من أجل التّمييز بين الدّات الإلهية بصفتها غيبا محضا واحتجابا غير قابل للإدراك وبين صفاتها وأسمائها وأفعالها التي تتجلّى في الكون، ولا يخفى ما لهذه المشكلات من خطورة طرحت على الفكر الإسلاميّ منذ نشأته وقد تفرّعت عنها مشكلات جمّة من قبيل: الدّات والصفّات، التّزيه والتّشبيه...

مثل هذا الإقرار يحيل إليه تشيتيك في موضع آخر ليزر من منطلقه سرّ هذه الثنائيات<sup>4</sup> بتعلّة أنّ المعرفة الإيمانية توشك أن تقع في التّميع وسوء التّدبير حين تقع بين أيدي من اعتقدوا أنّهم تمكّنوا منها واستولوا على ناصيتها وصاروا حراسا أمناء عليها، وهي الحالة التي يعتقدها من يسمّهم ابن عربيّ علماء الرّسوم الذين ما تخطى إيمانهم حدود إدراك العلاقة السببية بين الله والعالم. كما يدعوننا صاحب "سبيل الصّوفي إلى المعرفة" إلى تنزيه فكره عن تلك التّأويلات الجاهزة والأحكام المسبقة التي تذهب إلى القول أنّه

1- يعدّ الباحث الأمريكيّ ويليام تشيتيك من رواد الاستشراق الرّاهن في مجال البحوث الحكميّة والعرفانية للثقافة الإسلاميّة، (ولد بالولايات المتّحدة الأمريكيّة سنة 1943... انكبت دراساته على الاهتمام برواد التّصوّف وخاصة ابن عربيّ ترجمة وتأليفا)، وحين نحقّق في أعماله ونستند إلى أقوال الدّارسين حوله سرعان ما نستخلص الحجم التّوعي للمواهب التي يحظى بها هذا المستشرق: فعطاؤه الدّراسي لا يخفى على أحد وكذلك قوّة ذاكرته ودقّة تحليلاته وسهولة تنقله بين أرجاء هذه المتون وربط مكوّناتها ببعضها بعضا... صدر له ما بين سنتي 1974 و2013 ما يربو عن 24 كتابا راوح فيها بين ترجمات وتصحيحات وحواش تخصّ مجال الفلسفة والتّصوّف العربيّ الإسلاميّ والفارسيّ. واللافت في هذه الأعمال، تلك المهارة التي يتمتّع بها عند ترجمة النّصوص عن العربيّة والفارسيّة إلى الإنجليزيّة وقدرته على إجراء تصحيحات نقدية لهذه النّصوص الحكميّة والعرفانية، يضاف إضافة إلى كتابة حوالي 185 مقالا حول الإسلام والعرفان والتّصوّف، وقد ترجمت أعماله إلى لغات عدّة.

2- Chittich (W) (2002): *Sufism, A short introduction*, Oxford: One world publication, P.77.

3- يعدّ مفهوم التّحقيق من صميم فكر ابن عربيّ، حيث يذهب ويليام تشيتيك إلى أنّ لقب "صوفيّ" أو "فيلسوف" لا يتفق مع ابن عربيّ ومدرسته، وهو نفسه لم يدع ذلك ولم يشر إلى نفسه بأيّ منهما، وأنّ اللقب الأنسب لابن عربيّ والذي استخدمه تلاميذه لتعيين مدرستهم الفكرية هو "التّحقيق"، ومنهجهم كما يوضّح ذلك صدر الدّين القونويّ هو: "مشرب التّحقيق".

4- Chittick (W) (1989): *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination*, Albany: SUNY Press, P.79.

من أرباب نظرية وحدة الوجود أو القول بالحلولية. وإلى هذا الطرح انحاز كثير من الدارسين مثل: هنري كوربان وعثمان يحي ونصر حامد أبو زيد... وعندئذ ننتهي إلى خلاصة مفادها أن متن ابن عربي ما يزال غريبا عنا نحن اليوم الذين نتحدث لسانه ونعتنق عقيدته التوحيدية، بل إننا نجد أنفسنا في أمس الحاجة إلى التحقيق في نظرية الوجود لديه ومقارنتها بمثلتها في مخيالنا لنستخلص قيمة ما يضيفه من تصورات تصحح أفهامنا للوجود، وتجدد إيماننا على نحو تكون فيه مرآة الوجود مجلوة.

فلا مندوحة، إذن، من أن نأتي على قاصية معنى تقضي أن مفهوم الوجود عند ابن عربي هو مفهوم نوعي لم يقف عند دلالاته لا المشائيون ولا فلاسفة الغرب الذين يستولي على قدر عظمتهم وإن كان لا يشبههم. أكثر من ذلك نجده ينفرد بفهم استثنائي للوجود تتشابك فيه المعاني الإيمانية والفلسفية واللغوية، فهو يراكم تصورا إضافيا لسؤال الوجود الذي يبقى سؤال الفلسفة بامتياز حين يقلص المسافة الفاصلة بين التصوف والفلسفة، وهو السؤال الذي تتشعب عنه بقية المسائل المحيرة للفكر مثل كيفية التمييز بين الوجود والموجود أو بين الوحدة والكثرة أو بين الله والعالم.

إن القول بأهمية هذا التصور ووجوب التوقف عند حدوده لا يفترض بداهة مجرد الإقرار بمساءلته على المعنى الذي يعرضه ويليام تشيتيك، بل يدفعا إلى محاولة الفوز بتمثل مدى تأثير هذا التصور الأكبري على الانخراط الإنساني الموجب في العالم عن طريق سلوك طريق رحي يقوم على تهذيب النفس وتوجيهها نحو كشف الأسرار المودعة في الكون على نحو يضيئ المزالق ويقلل الأخطار ويضعف أشكال الخلط بين ما يجب أن نعرفه في معارج الطريق الصوفي وبين ما ينبغي أن نعيشه بين الأحياء، في خضم هذه المتغيرات المتسارعة للعالم من حولنا، عسى أن يكون ذلك شرط إمكان ما يسميه تشيتيك النشأة الحقيقية للإسلام<sup>1</sup> والتي تعني تدريب البشرية على نموذج أنطولوجي يعد مرجعا لكل حياة روحية هدفها التناغم مع المعاصرة، وإيجاد صيغ تلاؤم ممكنة بينها وبين مجريات الأحداث المتغيرة في العالم والمعززة بالتقدم العلمي والتكنولوجي الهائل، خصوصا وأن الغرض الإبستمولوجي الذي ينوي ابن عربي تحقيقه هو توضيح ضروب التأثير الممكنة التي تمارسها العوالم الروحانية العلوية في مجريات الأحداث الحياتية التي تحيط بالإنسان، وبذلك نكون أمام ضرب من التشريع الجديد للقاء مع سابق إضمار أنطولوجي بين فضاء كوسمولوجي مؤثر على الفضاء النفسي والروحي للبشر، يريد أن يجعل منه ابن عربي قرارا طوبيقيا يرسم مقاما نوعيا للعارف ويتنزل ضمن مقاومة خيبات الواقع وتآزم مظاهر الحياة.

1- Chittich (W): Sufism, Op. cit. P.36.

لا ينبغي أن يفوت المتأمل أنّ الفهم الأكبري للوجود، وإن كان يقع على معان ملتبسة وسياقات متداخلة بكيفية يعسر فهم ترابطاتها، فإنّها تلتئم داخل منظور توحيدّي متمفصل، تكون فيه غاية الخلق متطابقة مع علّة إيجاده، ذلك ما يكشف عنه نصّا "الفتوحات المكيّة"<sup>1</sup> و"شجرة الكون"<sup>2</sup> مثلا. وبناء عليه يكون حقيقا بنا أن نصوص فهم ابن عربي للوجود ضمن سياق يجبر الفلسفة على أن تحكي قصّتها تزامنا مع منظور صوفيّ، تكمن طرافته في إنهاء العلاقة المتنافرة بين العقل والخيال وبين العقل والقلب والتي عهدناها في التقليد المشائيّ مقابل الإقرار بوجود وحدة عميقة بينهما، هي شرط كلّ انخراط روحيّ في العالم وبحث عن اليقين الذي يكون هدفه الاقتراب من ورشة العقل وتقييم دورها في إدارة شؤون الحقيقة. فكيف يمكن للمحقّق في متن ابن عربيّ أن يقف على حقيقة نشأة الكون ومصيره؟ هل في تصوّر ابن عربيّ ما يكفي لجعل الباحث قبالة أفق روحيّ تتناغم فيه مقولات الفلسفة ومقولات التصوّف على نحو تكامليّ واشتراطيّ؟ أيّ وجهة لهذا التّصوّر الأنطولوجيّ تنهّنا إلى قصور المقاربات الفلسفيّة المشائيّة تحديدا أو الفقهية والكلامية التي سبقته ليدرك أنّ العقل بلا خيال لا يمثّل شيئا يذكر وأنّ مجرد التقائهما كاف لاكتشاف ما أودع من أسرار في هذا الكون؟

مثل هذه الأسئلة من غير الهين تجاهلها ومنع الخوض فيها، بل لابدّ من تدبّرها من جهة فاعليّتها وقدرتها على حلّ التناقضات القائمة بين الوجود الطّبيعيّ وبين الوجود الإنسانيّ الذي من الممكن احتواؤه داخل رموز إشاريّة تسمو بالوجود البشريّ، ما دامت تحوّلها إلى وجود قائم على فعالية روحية مغايرة يكون فيها للقلب والدّوق دور فاعل ومؤثّر، وبين الوجود الحقّ الذي يميّز عالم الألوهيّة.

يصبح من نافلة القول إنّ ابن عربيّ لا يكتفي باستصلاح مفاهيم فلسفيّة وأخرى فقهية لمجرد إعادة دمجها تماشيا مع السّياق الذي يقترحه، وإنّما هو بصدد تطويعها رفقة معقوليات أخرى من أجل تأسيس معقوليّة صوفيّة تسوّغ الحديث عن رؤية روحية للوجود تكون هدفا لذاتها، وتتوجّه رأسا إلى حلّ معضلة البشر في كيفية الخلاص من الإكراهات التي تفرضها عليهم الحياة التي حولتهم إلى كائنات تائهة لأنّ وجودها صار بلا غاية، ودفعهم إلى تحسّس الدروب الآمنة لتحقيق الاكتفاء بالذات وضمن الشّروط المثلى لبلوغ للسعادة.

1- ابن عربيّ: الفتوحات المكيّة، ضبطه وصحّحه ووضع فهرسه أحمد شمس الدّين، دار الكتب العلميّة، الطّبعة الثّانية، بيروت، 2006، الجزء الثّاني، ص 140.

2- ابن عربيّ: شجرة الكون، حقّقه وضبطه وقدم له عبد الرّحيم مارديني، دار المحبّة للطّباعة والنّشر والتّوزيع دمشق، دار آية بيروت، الطّبعة الأولى، 2003.

## 2- مفهوم "الوجود": إسفار عن نتائج أسفار المفهوم:

عند العودة إلى المعاجم والموسوعات واستعراض مواقف المترجمين ممن خبروا عوالم المصطلح وتشعب تحولاته من مرجعية ثقافية وحضارية إلى أخرى، لا نلبث أن نخلص إلى أنّ مفهوم الوجود يعدّ واحدا من أخطر المفاهيم التي تداولها الفلاسفة، والأخطر هو التعاطي الفلسفيّ معه سواء عن طريق الترجمة أو التحليل أو التأسيس وذلك منذ اليونان الذين عوملوا دوما كأصل للمصطلح الفلسفيّ إلى غاية الحقبة الراهنة من تاريخ التفلسف<sup>1</sup>. ربّ خطر يستشعره ربي براغ<sup>2</sup>، وهو العليم بالمصطلح اليونانيّ والعربيّ والمدرك لأحوال سفر هذا المفهوم وتنقله بين أرجاء هذه الثقافات وتضاريس السياقات التي يطرح فيها، فللفظ عسر اصطلاحيّ رافقه طيلة تاريخ سياقه الأنطولوجيّ جعل المفكرين والدارسين يختلفون شيعا في ضبط دلالاته وارتباطاته خصوصا بأشدّ المفاهيم منه قرابة، ونقصد بذلك مفهوم الكينونة.

ونحن نعتقد أنّ هذه الفسحة التاريخيّة على قدر أهميّة السّجال الذي تطرحه، فهي تمنحنا فرصة السّفر بيسر في فضاء تاريخ الفلسفة لرصد تحولات هذا المفهوم وفقا لسياقاته الأنطولوجيّة الممكنة، وتمهيدا لتحويل وجهة مقاربتنا لذات المفهوم داخل أفق يعنى بالبحوث الحكميّة والعرفانيّة لابن عربي: فمفهوم الوجود لديه ذو الخلفيّة الفلسفيّة للفارابيّ وابن سينا، وذو المرجعيّة القرآنيّة، يظلّ ذا صلة بالوجود والوجدان والجود والجوّد، إذ نجده يستخدم لغة الفلاسفة في حديثه عن الوجود من حيث إمكانه ووجوبه (واجب الوجود، ممكن الوجود)، لكنّه يضيف إليه معاني صوفيّة مثل النور والحقّ ليميّز بين الوجود الحقّ بما هو خاصيّة الألوهيّة وبين الوجود الممكن بما هو خاصيّة تميّز الأشياء أو الأعيان الثابتة. ومن باب البداهة أن ينكر ابن عربيّ الوجود الخاصّ بالظواهر باعتبار عدم قدرتها على الاكتفاء بذاتها لأنّها تشتقّ وجودها من واجب الوجود في تأثر صريح بالمقولات السّيناويّة والفارابيّة والاعتراف بالوجود الحقّ (الله) ضمن رؤية توحيدية ترى الموجودات نسبا وإضافات من إنشاء الوجود المطلق، فالحقّ موجود بذاته أمّا الخلق فموجود بالله.

1- كان فتحي المسكيني وعبد العزيز العيادي ومحمّد محجوب على بينة من هذا العسر واستطاعوا إجلاء الغموض الذي يحفّ بترجمته بحسب ما يطرحه الفلاسفة الذين تولّوا ترجمة مؤلفاتهم. ولئن استند الأول إلى ما يقرّه هيدغر في الكتاب المذكور ويبنى على أساسه تحليليّة الدارين مستخلصا أنّ لفظ الكينونة لا يؤدّي بأيّ حال من الأحوال نفس المعنى الذي يؤدّيه مفهوم الوجود، وأنّ العبارة "كان" ليس لها أيّ معنى وجوديّ قائم بذاته، ذلك ما يقوله المسكيني في معرض ترجمته لكتاب الكينونة والزّمان لهيدقير، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت، 2012، ص 762. في حين يرى العيادي في مقدّمة ترجمته لكتاب المرئيّ واللامرئيّ لمرلوبونتي أنّ أفضل ما نقل به لفظ Etre هو اللفظ "كينونة" وليس لفظ "وجود" تقديرا لاقتضاء فلسفيّ وآخر تاريخيّ، أنظر: ترجمة كتاب "المرئيّ واللامرئيّ" لمرلوبونتي، المنظّمة العربيّة للترجمة، بيروت 2008، ص 32. أمّا محمّد محجوب فيكشف أنّ طرح مسألة هذا المفهوم على بساط الترجمة إنّها يحمل تعقيدات وتشعبات جمة، يذكر من أبرزها: وجوب مراعاة تحويل أقصى إمكانيات ما تريد النفس قوله، فيستخلص متسائلا أن ليس ثمة ما نخسره عند تخلّينا عن الوجود لفائدة الكينونة وحقّته في ذلك الرّغبة في الإنخراط ضمن تقليد الكون والكينونة الذي فرضه سواء هيدقير في كتابه المذكور أو سارتر في كتابه "الوجود والعدم"، أنظر: ترجمة كتاب "الأنطولوجيا تأويليّة الحديثيّة"، وهو كتاب سيصدر قريبا.

2- أوردته فتحي المسكيني في ترجمته لمؤلف هيدقير "الكينونة والزّمان"، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت 2012، ص 762.

هذا المعنى ينفي ابن عربيّ صفة التكوّن والتكوين عن الأعيان الثابتة نظراً لافتقارها القدرة الذاتية على ذلك، ممّا يفسّر الطلب الإلهيّ منها بالتكوّن على قاعدة الأمر التكوينيّ "كن" والذي يعدّ بمثابة حرف وجوديّ وكلمة الحضرة الإلهية بما هي حضرة الواجد والموجد والوجدان، وعن طريقه كانت الموجودات كلمات الله المنتشرة في الآفاق أو ما يسمّيه أعيان الموجودات الثابتة<sup>1</sup>. وبناء عليه يضعنا ابن عربيّ أمام الوجود والعدم الذين يؤخذان في معنى التّسبب والإضافات لا في معنى الصّفات الممكنة للموجودات، أي أنّه ينبغي لنا أن نتعامل مع هذين المفهومين من منطلق معرفيّ وأنطولوجيّ يمهّد لتأسيس رؤية متكاملة عن الوجود وتقوم على اعتبار الموجودات أعياناً ثابتة موجودة في علم الله القديم (الغيب)، وتقابل عالم الألوهة بحضراته المختلفة وهو الذي أمر هذه الأعيان بالتكوّن عن طريق الخلق من العدم، فابن عربيّ يستثمر المقولات المتعلّقة بالوجود والماهية لبحث العلاقة الممكنة بين عين الوجود وبين تجلّي صفاته في أعيان الممكنات.

### 3- لولا الجود لما كان الوجود<sup>2</sup>:

للإطلاع على نظرية الوجود عند ابن عربيّ، لابدّ من العودة إلى الباب الثّاني من "الفتوحات المكيّة" باعتباره باباً نموذجياً على نحو مزدوج: أولاً، بالنظر في الغموض الظاهر في سرّ ترتيبه فهو يتلو الباب الأوّل الذي خصّصه حكيمنا لمعرفة الرّوح<sup>3</sup>. وثانياً، بالنظر إلى بساطة نظامه حين نفهم المبدأ الذي يحكمه<sup>4</sup>، عندئذ نعثّر على ملامح نظرية يمكن أن تكون سنداً لاستنتاجات مقبلة؛ فكلّ مخلوق بشريّ في نظر تشيتيك<sup>5</sup> معنيّ بالتحقيق في سبب وجوده في الكون من داخل وضعيّة قلقة تتولّى إثارة معضلتين على الأقلّ: معضلة الماهية (سؤال الما؟) ومعضلة الغاية (سؤال لم؟). فما الذي يمكن أن نكوّنه ككائنات موجودة في هذا العالم؟ وفيما تتمثّل الغاية القصوى من وجودنا؟ ينبثق عن هاتين المعضلتين سؤال محوريّ ومستفزّ على نحو لافت، هو: هل بإمكاننا أن ننخرط إيجابياً في الكون على نحو نستولي فيه على منزلة أنطولوجية نحن جديرون بها؟

إنّ المتأمل في هذه الأسئلة لا يلبث أن يستخلص ما تمثّله من الهواجس محرّكة لتفكير ابن عربيّ وكيف ربّبت الموضوعات داخل البابين الأوّل والثّاني من "الفتوحات المكيّة" حيث يأتي التّفصيل في مضامينها في

1- ابن عربيّ: الفتوحات المكيّة، ضبطه وصحّحه ووضع فهارسه أحمد شمس الدّين، دار الكتب العلميّة، الطّبعة الثّانية، بيروت، 2006، الجزء الأوّل، ص 15. وقد أوضحت سعاد الحكيم أنّ ابن عربيّ يعترف بالفصل بين عالم معقول يحتوي على حقائق الأشياء التي لا ندركها إلا بالعقل، وبين العالم الخارجي الماديّ والمحسوس الذي يضمّ الموجودات المتجسّدة. أنظر: سعاد الحكيم، "المعجم الصّوفيّ: الحكمة في حدود الكلمة"، دار دندرة للطباعة والنشر، بيروت، الطّبعة الأولى، ص 831.

2- هذا العنوان هو تركيب مفاهيم استعملت في المتن الأكبري وتألّف بينها لتخصّي خصائص نظرية الوجود، وملخصها أنّ الوجود خزائن الجود حيث نعثر على ثروة دلالية هامة تؤدّيها مفردات مشتقة من نفس الجذر مثل (الجود والوجود والوجد والجواد...) لتكشف عن الخلفية التّوحيديّة التي يركّز عليها في تأسيس نظرية الوجود. أنظر، تفصيلياً ابن عربيّ، الفتوحات المكيّة، م، م، الجزء الرابع، ص 248-250، والجزء السّادس، ص 100-103.

3- ابن عربيّ، المصدر نفسه، الجزء الثّاني، ص 79-85.

4- المصدر نفسه، ص 85-144.

5- Chittick (W) (2005): Ibn Arabi the Heir to the prophets, Oxford, One world; P.80.

الأبواب الموالية: فالباب الرابع مخصّص للبحث في سبب بدء العالم ومراتب الأسماء الحسنى من العالم كلّ، تليه الأبواب: السابع والثامن والتاسع والعاشر والسادس عشر والحادي والعشرون، إضافة إلى كتاب "شجرة الكون" الذي نقتبس منه ما يسند مبحثنا، وفيه نجد قوله: "... فرأيت الكون كلّ شجرة وأصل نورها من حبة "كن" قد لحقت كلف الكونيّة بلفاح محبة "نحن خلقناكم" فانعقد من ذلك النور إنّا كلّ شيء خلقناه بقدر"<sup>1</sup>.

تكمن خطورة هذا النّص في قدرته على تأويل ما جاء في القرآن، وفهم نشأة الكون. ويعتبر الوحي المنزل جديدا عند كلّ تال، وما كلّ تال يحسّ بنزوله أو يشغل روحه بطبيعته، بل إنّه يوجد من ينزل عليه من خلف حجاب الطّبع فلا يؤثر فيه التذاذ فينطبق عليه قول النّبيّ في قوم يقرأون القرآن ولا يجاوز حناجرهم كأنّه منزل على الألسنة لا على الأفئدة. وهناك من ينزل القرآن على أذواقهم فيلتذّنون به ويصدق عليهم قول الله (الشّعراء: 193)، لنستنتج أنّ العارف الذي أوتي الحكمة ونزل القرآن على قلبه وفؤاده يدرك أنّ ما يقوله يتناسب وجوبا مع قول نبيّه المرسل. وقد جاء في فتوحات ابن عربي ما يؤيّد الحديث الذي يرويه عمر بن العاص: إنّ الله خلق خلقه في ظلمة ثمّ رشّ عليهم من نوره، فمن أصابه ذلك النور اهتدى ومن أخطأه ذلك النور ظلّ وغوى، فبذلك أقول جفّ القلم على علم الله مثلما يؤيّد حديث الكنز المخفي؛ فمن أين للتأمّل الفلسفي أن يتدبّر هذه الوضعيّة الأنطولوجيّة والمعرفيّة الخطيرة والمعقدة؟ ونحن لا نرى شروط الإجابة إلاّ عبر التمسك بفرضيّة ما قبلية تعتبر القرآن والسنة هي المرجعيّات التي تقود تصوّر ابن عربي وتوجّهه حتّى يصبح تصوّرا توحيدا يطابق منطق الوحي، وهي الفرضيّة التي يقرّها شوكوفيتش<sup>2</sup>.

ينبغي التنبية إلى بطلان القول بالتصوّر الحلويّ للوجود لدى ابن عربي حتّى لا نفوت فرصة التيقّظ لمزالق شبيهة نظريّة في وحدة الوجود، لأنّه يؤسّس لتصوّر توحيديّ يرقى إلى مستوى المذهب الخاصّ بما يمكن تسميته بالفناء في التوحيد<sup>3</sup> الذي تبلور مع الغزالي والجنيد الذي يقوم على تقويض الثنائيات المشائيّة التقليديّة كالوحدة والكثرة والوجود واللاوجود والمادّة والصورة... تلك الثنائيات التي يتولّى العقل من خلالها إدارة شؤون الحقيقة رغم أنّ العارف يجتاز هذا الفضاء مستعملا القلب والذوق والخيال ليكشف عمّا يوجد خارج هذا المجال. إنّها الميتافيزيقا التوحيدية التي ينكشف لها سرّ الانتظام الأنطولوجي للعوالم والذي كان محور ديباجة "الفتوحات المكيّة" والباب 371 منه، و"إنشاء الدوائر" حيث يرتّب العوالم كالآتي:

- 1- ابن عربي: شجرة الكون، حقّقه وضبطه وقدم له عبد الرّحيم مارديني، دار المحبّة للطباعة والنّشر والتّوزيع دمشق، دار آية بيروت، الطّبعة الأولى، 2002، ص 40-60.
- 2- شوكوفيتش: بحر بلا ساحل ابن عربي الكتاب والشريعة، ترجمة أحمد الصادقي، مراجعة سعاد الحكيم، دار المدار الإسلامي، الطّبعة الأولى 2018، ص 25.
- 3- كان ذلك إحدى محاور رسالة الدكتوراه التي ناقشناها بكلية العلوم الإنسانيّة والاجتماعية 9 أبريل تونس سنة 2019 بعنوان نقد العقل عند ابن عربي (ص 76-104)، والتي سننشر قريبا.



البرزخ الأعلى<sup>1</sup>: يطلق عليه ابن عربي اسم برزخ البرازخ أو الخيال المطلق حيث صدر الأمر التكويني "كن" من المعلوم إلى الشهود، ويتضمن مراتب تبدأ بالألوهية أو الحضرة الجبروتية أو التجلي الأقدس ليفصل بين الذات الإلهية وبين تجلي أسمائها وأفعالها وصفاتها في الأعيان الممكنة. وهو فهم دفع ابن عربي إلى التجلي عن مفاهيم؛ واجب الوجود وممكن الوجود التي استعملها المشائون، واستبدالها بمضامين روحية تعتبر الوجود صادرا عن الذات الإلهية المنفصلة عن العالم ولا تشترك معه إلا في البرزخ أو الألوهة كشرط للكثرة الأسمائية، فنحن أمام ثنائيات الله والعالم أو الحق والخلق، دونما انزياح للقول بتعدد الألوهية مع الإبقاء على فكرة؛ الإله والمألوه، والغنى والافتقار، والجود والوجود.

عالم الأمر: وله تسميات مختلفة كالعقول الكلية والأرواح الكلية، ويعد وسيطا بين البرزخ الأعلى وعالم الخلق، ويتضمن مراتب مختلفة للتجلي الأسمائي؛ فأول ما يصدر عنه هو القلم الأعلى فاللوح المحفوظ، وتصدر عنه الطبيعة الكلية ومنها تكون الجوهر الهبائي الذي يضم الجسم الكل أي العرش الذي يفهم كآخر مراتب عالم الأمر وأول مراتب العالم الموالي.

عالم الخلق: وهو أول صورة ظهرت في الجسم الكل بما هو وسيط بين المعقولات والمحسوسات، وهو عبارة عن العلة الفاعلة المجسدة لصفة الخلق للخالق، وهو مظهر لكل الحقائق سابقة الذكر، فابن عربي يطوع صفات هذا العالم طبقا لما ورد في القرآن من صفات للعرش حتى يمنحها صفة وجودية فتصبح ذات كيان بأربع قواعد تحملها ثمانية أرواح؛ أربعة في الدنيا وأربعة في الآخرة، وهو ما تعنيه الآية (الحاقة: 17) والتي عبّر عنها ابن عربي في نصّ الفتوحات بقوله:

العرش والله بالرحمان محمول	وحاملوه وهذا القول معقول
وأبيّ حول لمخلوق ومقدرة	لولاه جاء به عقل وتنزيل
جسم وروح وأقوات ومرتبة	ما ثم غير الذي رتبت تفضيل
فهذا هو العرش إن حقت سورتة	والمستوي باسمه الرحمان مأمول
وهم ثمانية والله يعلمهم	واليوم أربعة ما فيه تعليل
محمد ثم رضوان ومالكهم	وآدم وخليل ثم جبريل
وألحق بميكائيل وإسرافيل ليس هنا	سوى ثمانية غرّ بها ليل <sup>2</sup>

1- أبو زيد (نصر حامد): هكذا تكلم ابن عربي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، الدار البيضاء، 2006، ص 201-230، وكذلك مؤلفه "التأويل: دراسة تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة السابعة، 2011، ص 51-149.

2- ابن عربي: الفتوحات المكية، م، م، الجزء الأول، ص 225.  
- المصدر نفسه، الجزء الثالث، ص 449-463.

مثل هذا العالم يكشف عن منوال جديد من المساءلة للوجود، تطفو منها مسلّمات صامتة بمثابة المعايير الجديدة التي نقيم انطلاقاً منها كلّ الصيغ المعلنة للكون، من ذلك مثلاً: أنّ العارف يحدّد لعالم الخلق مراتب وجوديّة وأخرى معرفيّة من بينها الكرسيّ بما هو عالم التعدّد، والبروج وفلك الأفلاك الثابتة الذي تجتمع فيه الحقائق الظاهرة والباطنة. يرى ابن عربي أنّ هذا العالم محلّ تتعارض فيه الأسماء الإلهيّة كالمحيي والمميت والتّافع والضارّ والأول والآخر... لأنّه منقسم وجوديّاً ومعرفيّاً، ممّا ينجّر عنه الخلط الشائع لدى العامّة وعلماء الرّسوم بين حدود التّنزيه والتّشبيه، فيفضي ذلك إلى تشويش فهم الإنسان للحقيقة المطلقة التي يفهمها كلّ على شاكلته وبحسب موقعه من العلم اللدنيّ ما عدا الوليّ أو العارف، لأنّه بحكم ارتقائه في معارج الطّريق الصّوفيّ وإطلّاعه على الأسرار الوجوديّة المودعة في الأشياء يسهل عليه التّمييز بين موجبات التّنزيه والتّشبيه، وبين عالمي الغيب والشّهادة، وقد شكّل ذلك محاور للباب 177 من "الفتوحات المكيّة"<sup>1</sup> و"تاج التّراجم"<sup>2</sup> و"حلية الأبدال"<sup>3</sup>، أين يكشف ابن عربيّ عن تلاقي المفردات في مستوى وجوديّ معيّن، وأنّها قد لا تلتقي في مستوى وجوديّ آخر لا يدركه غير العارف.

عالم الشّهادة: وهو عبارة عن دائرة للأفلاك المتحرّكة داخل الفلك الأقصى وفضاء متناه داخل فضاء رحب يشبه كثيراً حلقة ملقاة في فلاة، وهو تشبيه يناسب تراتب العوالم ما دام كلّ عالم أدنى يمثّل حلقة في فلاة بالنّسبة إلى العالم الذي يعلوه، كما أنّ لكلّ عالم روحانيّته الخاصّة عبّر عنها ابن عربيّ في "شجرة الكون" تعبيراً تمثيليّاً يتداخل فيه الأنطولوجيّ مع الرّوحيّ حدّ التّماهي.

إنّ الغاية التي يمكن ملاحظتها وتقييمها في هذه الهندسة الأنطولوجيّة للكون مثلما يتصوّرها العارف، هي الإقرار بتجاوز جميع التّصوّرات المشائيّة والفهميّة للوجود وردّها إلى مجرد تصوّرات تقع خارج مسار الأشياء، وهي تصوّرات سرعان ما يلوح بطلانها انطلاقاً من إنهاء الهوس المشائيّ بقدّم العالم وأزليّته، وإقامة الحجّة على الوجود الإلهيّ وتوحيده تمهيداً للقول الفصل في مسألة الإبداع أو الخلق من عدم، فكان لزاماً إبطال مفاعيل القول الأوّل ليصحّ تثبيت شروط القول الثّاني.

وتجدر الإشارة إلى مسألة تتصلّ بالحقّ والخلق وهي المتعلّقة بالزّمن: فإذا كان من المعلوم مشائيّاً أنّ الزّمن هو مدّة تعدّها الحركة، فإنّ حكيمنا سيتولّى مقارنته من داخل رؤية توحيدية فيطلق عليه صفات ذات علاقة بالعقائد والعبادات، إذ أنّ كلّ خلق نميّز فيه بين بداية ومتوسّط ونهاية، وما التّقويمات البشريّة المتعلّقة باليوم أو الأسبوع أو الشّهر سوى مدد غير موجودة ولا متعيّنة بذاتها وإنّما هي علاقات تجمع بين الكواكب، لذلك ينبغي النّظر إلى الزّمن بصفته ما نحدّد به حركة الكواكب تحديداً بشريّاً نسبياً مغايراً للتّحديد المطلق الذي قال به القرآن مثلاً (الحج: 47).

1- ابن عربي: تاج التّراجم، ضمن الرّسائل، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتّاح، مؤسّسة الانتشار العربيّ، المجلّد الخامس، الطّبعة الأولى، 2005، ص 81-85.

2- ابن عربي: حلية الأبدال، ضمن الرّسائل، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتّاح، مؤسّسة الانتشار العربيّ، المجلّد الخامس، الطّبعة الأولى، 2005، ص 133-138.

3- ابن عربي: شجرة الكون، ص 89-91.

لقد مرّ بنا أن مرتكز نظرية الوجود، مثلما يتصوّرها ابن عربي، يقوم على الحديث القدسي الخاصّ بـ "الكثر المكنون"<sup>1</sup> الذي يعني أنّ عملية الخلق لا تكون افتراضاً وجهاً إلا متى أدركنا سرّ العلاقة بينها وبين القرار الإلهي بالإيجاد أو الخلق، وهذا ما جعله يدرس الوجود في علاقة بجذره الاشتقائي؛ فالفعل "وجد" يعني الإيجاد مثلما يعني الانوجد، ولأمر كهذا يدعوننا ويليام تشيتيك<sup>2</sup> إلى وجوب فهم أنّ عالم الأشياء موجود في العلم الإلهي منذ الأزل ثمّ صار موجوداً بالفعل بمقتضى الأمر التكويني "كن". وقد ظهر هذا العالم في هيئة أعيان ثابتة لا معنى لها ولا قيمة، بل هي تشتقّ وجودها من الله بصفته الواجد أو الجود أو الجواد الذي لولاه لما كان الوجود، ومنه نفهم الحديث الخاصّ بالكثرة المكنون والذي يتمثّل في أنّ الله قد قرّر أن يرى صفاته في صورة غيره أي في الأشياء فتجلّى فيها ليرى نفسه من خلالها. الالفت في هذا الحديث هو ورود الفعل "أحببت" الذي يدلّ على معنى "العشق" وما يرافقه من قلق وحيرة وأحياناً التوتّر الذي يعبر عنه العاشق عن طريق أخذ أنفاس عميقة تعبيراً عمّا بحاله وتنفيذاً أو تفرجاً عن كرب الوحدة<sup>3</sup> بما هي وضعيّة يمكن أن نفهم بمقتضاها الخلق الإلهي الذي يطلق عليه ابن عربي "نظرية التوالج أو النكاح".

#### 4- العقل والخيال والقلب:

إذا سلّمنا أنّ الأرضية النظرية لتصوّر ابن عربي للوجود تمثّل شرط إمكان موضوعي يترتّب عنه صياغة مسلّمات نظريته الوجودية، فإنّ نتائجها تدفعنا وجوباً إلى التأكيد على ضرورة إعادة تمثّل كلّ المقاربات التي صيغت حول الوجود من قبل علماء الرّسوم<sup>4</sup>. فكيف نستوعب مجموع الأجوبة التي يقدمها حكيمنا حول خلق الكون وغاياته؟

سؤال يمكن طرحه في ضوء حضور فرضية التّفكير مع حكيمنا في مشكل الحقّ والخلق أو الجود والوجود، وفي ضوء تحويل أجراس تفكيرنا من التّعامل مع الوجود بما هو موجود إلى التّعامل معه بصفته نابعا من الجود وتابعا له. ويكمن الخطأ الذي ينبغي تجنّبه في الإبقاء على الفصل الأنطولوجي التقليدي بين

1- نصّ هذا الحديث هو "كنت كنزاً مخفياً وأردت أن أعرف فخلقت الخلق فبي عرفوني"، وبالرغم ممّا يمكن أن يعترض به على هذا الحديث من قول بضعفه أو حتّى تشكيك في صحّته أو في نسبته إلى النبيّ، فإنّ الذي يعيننا إنّما هو تأسيس نظرية في الوجود على مرتكزات عقائدية تقترض أنّ الخلق بمثابة عملية بروز أو ظهور خاصّ بالأشياء في الكون وإخراجها من عالم البطون أو العدم إلى حيّز الوجود فيصبح الكون كلّ عبارة عن تجلّ لا نهائيّ للأسماء والأفعال والصفات الإلهية.

2- Chittick (W) (1988): The self-disclosure of God: Principles of Ibn Arabi cosmology, Albany: State University of New York, Press, P.12.

3- أبو زيد (نصر حامد): هكذا تكلم بن عربي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثالثة، الدار البيضاء، 2006، ص 202-203.  
4- نعت يطلقه ابن عربيّ إمّا على علماء الملة من فقهاء وعلماء كلام وعلماء اللغة وفلاسفة أو على أصناف الإيمان ودرجاته، وقد استعملها في مواضع مختلفة من مدوّنته منها: "شرح التّجليات الإلهية"، قدّم لها وجمعها ولخصّها بن سودكين التّوري، تقديم وتحقيق وتعليق الأستاذ الدكتور محمّد العدولي الإدريسيّ، مؤسّسة دار الثقافة للنشر والتّوزيع، الطبعة الأولى، 2009، ص 140. والأرجح أنّه استمدّها من الغزالي في رسالته الشهيرة "أيها الولد" لتعيين طائفة محدّدة من المشتغلين بالعلوم المجردة يعتقدون أنّه بفضلها ستكون النّجاة وخلص النفس واستغناؤها عن العمل، أنظر: مجموعة رسائل الإمام الغزاليّ، نسخة منقّحة مصحّحة بإشراف مكتب البحوث والدراسات في دار الفكر للطباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، ص 257.

الله والعالم، والذي ينبغي تصحيحه وإعادة تصوّر هذه العلاقة اعتماداً على نظرية التجليّ الأسمائي<sup>1</sup>، إضافة إلى وجوب الدّفْع باتجاه تدبّر هذه المسألة من زاوية نظرية تعيد فهم العلاقة بين العقل والخيال من ناحية وبين العقل والقلب من ناحية أخرى.

يصبح الوجود أكبر من العقل، لأنّ ابن عربيّ يضعنا أمام مثلث متناظر الزوايا متكوّن من القرآن والكون والإنسان حيث يكون العقل تابعا للوجود وليس العكس، لذلك فإنّ المطلوب هو تمثّل الوجود عن طريق تفعيل ملكات مغايرة للعقل لأنّ نظام الأشياء في تقديره مستعدّ للاتّصاف بالأسماء والصفات والأفعال الإلهية التي تتجلّى فيها، والتي لا يمكن للفرد إدراكها إلاّ بشرط سلوك معارج التّصوّف فيطلّع على هذه التّجليّات الأسمائية عن طريق العلم اللدنيّ الذي يمكنه من كشف حقيقة هذه التّجليّات، والتّحوّل من الوحدة إلى الكثرة ومن عالم الألوهة إلى عالم الأعيان الثّابتة. وهذا ما تثبته الإحالة التي يقدّمها دنيّس قريل مستحضرا الفصل 248 من كتاب "المواقف" للأمير عبد القادر والذي يحمل عنوانا رمزيا "إنّا كرمز وفكّ كنز"، ليصرّح بمنوال الحقيقة الروحية بصفتها أسراراً ربّانية على شاكلة كنز مكنون في النّفس البشرية على المرء أن يجتهد في كشفها<sup>2</sup> لأنّ البوارق واللمع ترد على قلب العارف بقدر طاقته على تلقّيها تصديقا لقول مأثور للجنيّد: "لون الماء لون إنائه"، لكنّ السّؤال الذي يطرح ليراكم إحراجات إضافية في هذا الصّدّد هو: ما البديل عن العقل للتمكّن من العلم اللدنيّ؟

ما ينفكّ ابن عربيّ يؤكّد أنّ القلب هو الملكة الإعجازية التي تسع الله الذي لم تسعه سماء ولا أرض، وهو المعروف بالتقلّب ما دام يستلهم الأسرار المودعة في الوجود ويتذوّق معرفتها طبقا لحالته الروحية المتحوّلة بين حال ومقام ومنزل، وفي ذلك يصرّح قائلاً:

فوقتا يكون العبد ربّاً بلا شكّ      ووقتا يكون العبد عبداً بلا غفك  
فإذا كان عبداً كان بالحقّ واسعاً      وإذا كان ربّاً كان في عيشة ضنك<sup>3</sup>

وهذا ما يدلّ على أنّ شرط معرفة أسرار الوجود، تعرفه ثلّة ممّن سلكوا مدارج الطّريق الصّوفي، وقد شكّل ذلك موضوعاً لفصّ حكمة حقيقة في كلمة إسحاقية<sup>4</sup> من ورشة "فصوص الحكم"، أين يتولّى إثبات حقيقة خلق الكون؛ فالله الذي لا تحصى أسماؤه وأفعاله وصفاته شاء أن يوجد الوجود على هيئة كون جامع يحتوي أسراراً لا محدودة، هي عبارة عن حقائق مستورة في الأعيان الثّابتة التي تجلّى فيها بصفاته

1- توضيح: على خلاف القائلين بالحلول أو الاتّحاد أو بالمحيطة بين الله والعالم، يحسم ابن عربيّ الفصل بين الذات الإلهية بصفاتها غيبياً محضاً لا يدرك وبين أفعالها وأسمائها وصفاتها التي تتجلّى في عالم الممكنات، وقد تمكّن بذلك من حلّ معضلات أرتقت الفكر الإسلاميّ، مثل: الوحدة والكثرة، الذات والصفات، التنزيه والتّشبيه... وغيرها.

2- Dennis (Grill): La théophanie des noms divins, d'Ibn Arabi à Abdelkader, in Abdelkader, un spiritual dans la modernité, Publication de l'Institut français du proche orient, Pp. 153-172.

3- ابن عربيّ: فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الشّعاع للنّشر، القاهرة، الطّبعة الأولى، 1941، 2007، ص 90.

4- المصدر نفسه، ص 84-90.

وأفعاله وأسمائه، ثم شاء أن يخلق آدم وأن يجعل الكون أمامه كالمرآة المجلوة تنعكس فيها هذه الأسماء. وبما أن الله علم آدم الأسماء كلها، فقد صار كل فرد آدمي مطالب بتقصي حقائق الوجود والوقوف على أسرارها ما دام يجسد فكرة الكون الجامع أي "الميكروكوسم" الذي يختصر الكون الكبير أو "الماكروكوسم". يمكننا القول إن فئة محدودة من الأدميين ممن حافظوا على نقاء جبلتهم وصفاء سليقتهم في مقدورهم ذلك، ومن هذه الطينة يكون الأنبياء ويكون ورثتهم من الأولياء الذين تظهر لهم الحقائق ظهورا خياليا كظهور الخضر الذي ينتمي إلى عالم الأرواح والنبي موسى الذي ينتمي إلى عالم الشهادة. وإذا كان كل فرد قادر على إنتاج صور في خياله، فإن الإنسان الكامل هو الوحيد الذي يحول الصور من عالم الخيال نحو ما يطابقها في عالم الأجسام وهو المؤهل حصرا من قبل الله للنظر في طاقته الإيحائية لتلقي العلوم الوهية واللدنية واستقبال رموز الحقائق المودعة في الكون والتعرف على الإحياءات النبوية مثل شرب اللبن أو العسل... فأحدى البنى التي يمكن للعقل أن يستخدمها هي الخيال الذي ما عاد موضوعه الصور الخيالية التي لا تملك خصائص مادية ولا علاقة لها بالواقع.

ولا يفهم الخيال بالنظر إليه من زاوية الحياة الروحية إلا طبقا لوظيفته النفسية الكونية في نظر كوربان<sup>1</sup>، فهذه الملكة ذات وظيفة إدراكية تتمثل في الوعي بالعلاقة بين الذات الإلهية (الحق) وبين الأعيان الثابتة بصورها المتنوعة (الخلق)، أي التجلي الأسمائي لكونه يمثل الأساس الذي نصف به الوجود، ما دامت المعرفة الروحية تفكر في التظاهرات الكونية للصفات الإلهية. وحينئذ يصبح التجلي في مملكة الوجود عبارة عن مظهر للحقيقة الكلية والأزلية التي تعبر عن الكنز المكنون الذي يجب أن يعرف بحسب حضرات صفات الجلال والجمال، وقد أوضح عثمان يحيى<sup>2</sup> أن هذه التجليات تكون على ثلاثة مستويات، وهي:

- الذات المحضة: بصفتها ذاتا محتجبة بذاتها ولا تعرف إلا ذاتها ويطلق عليها ابن عربي عالم الأحديّة.
- الأسماء أو الصفات: وتعني الخصائص المقدسة والمتعالية ويطلق عليها عالم الوحدة.
- حركة التجليات التي تجسد الأسماء الحسنى ويسمى عالم الوجدانية<sup>3</sup>.

يبقى علينا أن نشير إلى مسألة الفرق بين ارتباط الوجود بالوجدان وارتباطه بالوجد حتى نفهم حقيقة الفرق الواقع بين مراتب العارفين، فالقول بارتباط الوجود بكليهما لا يعني ضرورة حصر المعنى المراد في أحوال معينة ومعلومة، ما دام الوجد لا يستقر على حال نظرا لقلّة انضباطه من ناحيتي العقل والتعبير اللغوي لأن الوجد يرتبط بالتجدد والإبداع الذي يتلازم مع تتابع التجليات الإلهية في صور الممكنات، وابن عربي لا يعتبر الوجود نفسيا مثلما لا يعتبر الوجد نتاجا للتواجد، وهذا الوجود لا ينبغي أن يعول عليه، مثلما لا يعول على المعرفة التي لا تتنوع. وغاية هذا الفصل هو التأكيد على وجوب تخطي العارف عتبة

1- كوربان: الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ترجمة فريد الزاهي، منشورات مرسوم، المغرب، 2006، ص 18.  
2--Yahya (O) (1991): Theophanies and Lights in the Thought of Ibn 'Arabi, in Vol. 10 of the Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society Pp. 35-44.

3- بخصوص هذه العوالم (الأحدية، الوحدة والوجدانية) فقد نظمت بصورة مستفيضة في المتن الأكبري وضمن مصادر مختلفة نذكر منها: ابن عربي، "الفتوحات المكية"، م، م، الباب الأول، ص 181-187.

الوجود المقيّد الذي يغيب فيه التّجليّ نحو الوجود الخيالي الذي تتجلىّ فيه الأسماء الإلهيّة وبه يكون الكشف. إنّه يضعنا أمام كيفيّة يستطيع بمقتضاها العارف أن ينقل الحقائق ذوقياً من مجال الوجود الخيالي عن طريق ذوقه أو وجدّه نقلاً واضحاً لا لبس فيه، وإخباراً ينطوي على صدق اتّصاله ومشاهدته، وعند هذه الحالة يمكن لحوامل اللّغة أن تكشف الدلالات والمعاني فيكون نقلها نسقياً وبصورة واعية، بعيداً عن أيّ شطح يكون فيه التّعبير مستشنعاً لعدم رسوخ قدم صاحبه في معارج الطّريق، فظلّ يخبر فقط عن الوجود الظّاهر وليس عن الوجود الخيالي، ولأته في وضع الحال وليس في وضع المقام.

يعارض ابن عربي تصوّر الفلاسفة لعالم الأشياء، وتحديدًا تفسيرهم للوحدة والكثرة، مثلما يناه عن تصوّر الفقهاء والمتكلّمين الذين لم يتقدّموا خطوة في حلّ مسألة العلاقة بين الماهية والصفّات، ويتولّى حلّها بنفسه ضمن سياق نظريّة التّجليّ الأسمائيّ. وإذا عزمنا على فهم علاقة الوجود بالمعرفة، علينا أن ننزح عن تقليد العقل إلى الطّريق الرّوحي الذي تكون فيه المعرفة عبارة عن تلك الأنوار التي تقذف في قلب العارف، فيعرب كلّ نور من هذه الأنوار على قدر محدّد من التّجليّ وقد أحصاها عثمان يحيى مرّة أخرى<sup>1</sup> كالآتي:

- نور الأنوار: الذي يخصّ الحقيقة المطلقة أو السّرّ المطلق، أي ما يسمّيه ابن عربيّ حقّ اليقين.
- أنوار المعاني: يرى العارف من خلالها حقيقة الوجود في عالم الوحدة ويسمّيه عين اليقين.
- أنوار الطّبيعية: ويدركها إمّا الفيلسوف أو العالم طبقاً لمنطلقات كلّ منهما وانطلاقاً ممّا تمدّه به الحواسّ أو العقل فيسعى علم اليقين.

تمثّل تجلّيات الأنوار مصدراً للمعرفة لأنّها مبادئ الوجود التي يدركها العارف بتحوّله من الأحوال إلى المقامات ومن المنازل إلى المنازل، وما يرافق ذلك من إسفار عن نتائج أسفار مزدحمة بالثنائيات حتّى يسكن التّناقض وتهدأ النّفس بعد حيرتها بعد أن مرّت بمتناقضات تتراوح بين وجد واصطلام وبسط وقبض وصحو وسكر... ذلك ما يسمّيه كوربان علم المرآيا<sup>2</sup> أو علم الأنساب الذي يتضمّن طريقة العارف في التّجاوب مع العالم الرّوحي بوقائعه الغيبية والخيالية حيث يكون الخيال مرجعاً والقلب مفتاحاً يسمح للسالك بالاتّصال بعالم الألوهيّة متّخذاً فلك النّبوة مركزاً موجّهاً له، وهو انخراط ضمن أفق لا دخل فيه إلاّ لتفعيل طاقات بشريّة غير محدودة ولا معهودة تتعطلّ فيها مفاعيل العقل التقليديّة كالقياس والبرهان والاستدلال...

تكمن خطورة ما يقترحه ابن عربيّ في قدرته على تفسير العالم بأدوات خيالية لا علاقة لها بمنطوق العقل، ما دام الخيال يمثّل وسيطاً سحرياً بين الفكر وبين الوجود. ولا يخفى أنّ الخيال يرتبط بالحلم كحركة ديناميّة ووسيلة ملكيّة تتواتر منها الإلهامات والحقائق تيمّناً بالأنبياء مثل رؤيا يوسف وإبراهيم... فمثل هذا المنعطف لا يمكن أن تتضح معالمه إلاّ إذا أدركنا أنّ الحقّ قد خلق الخلق في أحسن صفة تتخيّلها، من جهة أنّ القدرة التّخيلية اللاهائية للحقّ هي المسؤولة عن استخراج الخلق من شروط إمكانه في العلم

1- يحيى (عثمان): التّجليات والأنوار في تفكير ابن عربيّ، ص 35-44.

2- كوربان: الخيال الخلاق في تصوّف ابن عربيّ، ص 186.

الإلهي الأزلي وتشكيلها في أفضل صورة يمكن تخيلها. والسبب كهذا كانت سمتة التجليّ الأسمائيّ، فميتافيزيقا الخيال تستمدّ جذورها من النبوة ومن الحكمة الإلهية لتتحقق في قلب العارف طبق استعداده للدّوق وللكشف، بما هي تقنيات للقلب الذي يعيد تمثيل صورة الكون بحوامل الإشارة والبشارة والرّمز بما تمثله من قوت للقلوب تصحّ أعمال الجوارح وترتقي بمنزلة السّالك، حتّى يصحّ فيه القول إنّ: "العالم محتاج إلى الحكيم والحكيم غير محتاج إلى العالم، احتاج موسى إلى الخضر ولم يحتاج الخضر إلى موسى ففارقه"<sup>1</sup>. ولتوضيح آية اشتغال الخيال، يمكن العودة إلى لقاء ابن رشد، إذ يمثّل مناسبة لاختبار هذه الملكة من داخل السّياق الذي نستجليه من الباب 15 من "الفتوحات المكيّة" حيث يحيلنا ميكو تيليرنتا<sup>2</sup> إلى تشبيه سلمان بشير لهذا اللّقاء بلقاء موسى والخضر الوارد بسورة الكهف (من الآية 60 إلى الآية 81)، إذ ينهنا إلى أنّ الخضر لا يتعيّن باسمه وإنّما بصفته عبدا صالحا أوتي علما لدنيا إلهيا في مكان ما هو مجمع البحرين الذي يرمز في نطاق الباب 15 إلى لقاء بحر الفلسفة وبحر التّصوّف وما بينهما برزخ الخيال الذي يجمع بحر الإدراك وبحر المعنى: فإذا كان الخضر هو رمز التّحقيق الرّوحي والتّقصيّ الصّوفي والتّعبير عن ملكة فهم الحقائق الرّبانيّة المسؤول عن وجود علم الحقيقة والأسرار الرّقيقة أو ما يسمّيه في ذات الباب بـ"روائح القرب الإلهي" التي لا يعلمها إلاّ المقرّبون من رجال الحضرة الإلهية. معنى الخيال عندئذ ينبغي أن يفهم في علاقة بمثل هذه الحضرة التي تقدّم لنا ملمحا لشكل العلاقة بين السّالك وروحانيّة المعاني التي تنسّم على مشامّ العارفين وتوقّر الدّواعي لمحقّق ثابت القدم في ذاك المقام. تلك هي الموجة الأعلى التي يركبها العارف معتمدا الخيال كطاقة تقلّص الفارق بين عالم الألوهية وعالم الأشياء، تقلّصا لا يفضي إلى التّماهي بل يفرض الحفاظ على المسافة التي تفصل بينهما لأنّ البرزخ لا يتلاشى إلاّ خياليا أو ذوقيا.

هكذا إذن، يتمّ كشف الحقائق الباطنية بما هي أسرار العلم اللدنيّ عن طريق التّفاعل بين طاقة الخيال وملكة القلب، إذ يعود لهما الفضل في تفعيل قدرة العارف على الجمع بين المتناقضات فيما يذهب تشييتيك<sup>3</sup> لأنّ تماهي الأدوار بينهما يفضي إلى انكشاف المنطقة التي تتوسّط عالمي الألوهية والأشياء، أي عالم الحقّ وعالم الخلق، فيستحيل الوجود كلّه إلى خيال يتشكّل على هيئة حلم قابل للتأويل على نحو يظهر المعاني الخفية للعالم. وإذا سايرنا هذا السّياق، فإنّنا نستخلص أنّ العارف أو الرّائي بقدر ما يوجّه موهبة الخيال والقلب لديه نحو الأسرار المودعة في الأعيان الثّابتة، يستولي على منزلة روحية ترفعه في المعراج والمقام وتقربه من فلك النبوة بصفته وريثا محتملا لها، معتمدا خطة روحية تستند إلى الرّياضات التي سمّاها ابن عربي "علم الأرجل" بكلّ ما تعنيه العبارة من ارتحال وسفر وسياحة وارتياض للنّفس لقطع طريق شاقّة في

1- يأخذنا الأفق الرّوحيّ الذي يعلن عنه ابن عربيّ إلى وجهة ما بعد عقلية هي موضوع علم القلوب الذي عرف به شيوخ الطائفة، وقد مثّل ذلك عنوانا لأثر لأبي طالب المكيّ: "علم القلوب"، حقّقه وعلّق عليه عبد القادر أحمد عطا، منشورات دار الكتب العلميّة، بيروت، الطّبعة الأولى، 2004، ص...؟؟

2- Teleranta (M) (2012): Aristotelian Elements In The Thinking of Ibn Alarabi And The Young Martin Heidegger, The University Of Helsinki, May.

3- Chittick (W) (1989): The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination Albany, SUNY Press, P.221.

سبيل التعرّف على حقائق الوجود، حيث يتأسس نسيج متشابك من المفاهيم المتجاورة والمتفصلة من قبيل الإيمان والقلب والدّوق والخيال... تلك الملكات السّحرية التي تحدّد الفارق بين العارفين، فعلم التّصوّف الذي أراد ابن عربي أن يؤسسه صلب التّفكير الفلسفيّ صار سندا متينا ومرتكزا ثابتا في إدارة شأن الحقيقة رغم خصوصياته كطريق روحيّ: فهو في مرحلة التّعلّم أو التّعامل مع الوجود الظّاهر يسمّى علم السّلوک في نظر أبي طالب المكي<sup>1</sup>، وهو لا يخصّ إلاّ المبتدئين، أما في مرحلة الفنّ فيسمّى بالمنازلات ولا يزيد صاحبه عن المكوث في مقام الفرق، وحين يرقى في مدارج ذلك الفنّ يصبح ذوقا للحقائق ومقاما لجمع الجمع. ولم يُخفِ ابن عربي صعوبة معرفة حقيقة هذا العلم وسبر أغواره، لكنّه يؤكّد أنّ قيمته تقاس بمقدار تعلّق سالكه بمعرفة الماهية والأسرار المودعة في الكون. ويشترط على السّالك التّشبع بشعور الحبّ الإلهيّ بصفته سرّ الوجود، حتّى يبلغ هذا الطّور من المنازلات باسما بذلك نظرية مفصليّة لتفسير ميتافيزيقا التّصوّف تقوم على ربط نشأة الكون بالحبّ فيما يرى تشيتيك<sup>2</sup>.

## 5- التّحقّق بالوجد لمعرفة الوجود:

إذا سلّمنا بهذه الأرضية الرّوحية كشرط إمكان موضوعيّ تتشكّل به نظرية الوجود لدى ابن عربيّ، وجدناها مرتكزة على إحدائية عقائدية وفلسفيّة، ذلك أنّ أسئلة صامته وأخرى معلنة ما تنفك تطرح بالحاح تتمحور حول تعيين السّبيل النّاجع الذي يفى بالغرض حتّى يتمكّن سالك الطّريق الصّوفيّ من التّحقيق في الوجود على نحو متزامن مع صيرورة الحقيقة الرّوحية وبلوغها أعلى أطوار التّشكّل. وتفترض الإجابة على هذه المسألة إدراك التّساوق بين اقتحام مجال المعرفة وانكشاف الحقائق المكونة لأنّ شروط الإجابة عن ذلك تمرّ عبر الإقرار بنشأة معقوليّة لا معقولة لا يستقيم فيها الفهم إلاّ بعد تحويل مجرى الحقيقة من فضاء العقل إلى فضاء القلب. ذلك ما يؤشّر على إحدى مزايا التّصوّف المتمثلة في أنّ الحقائق المتعالية التي ينقصها العارف لا يجوز التّحقّق بها عن طريق وسائل التّفكير العقليّ لأنّ نيل الأقدس والأنفس يستوجب المكوث في المنطقة الأعلى من الإيمان باعتبارها الوحيدة التي توقّر القدرة على اجتياز الظّواهر السّطحية والانتهاة إلى الحقائق الدّفينة والأسرار المودعة في الكون: ذلك ما يفسّر تلك الملكة التي تتشكّل لدى العارف/ السّالك، والتي بوسعها قبول الثّنائيات أو لنقل المتناقضات في سياق متزامن كالحقيقة والمجاز والغيب والشّهود، فيمسي كلّ اختبار روحيّ أمرا مستعصيا عن السّرد طبقا لشروط العقل، فلا معقوليته تدلّ أنّ أجهزة الفهم والمفهمة تقف حسيّة ومعطّلة في نطاق هذه التجارب التي كلّما حاول أهلها التّعبير عن مكاشفاتهم في عبارات توزّطوا في تناقضات قولية مستشعنة تبين أنّ الإشارة تقف في مقابل العبارة<sup>3</sup>. الإيمان الأقصى يقال هنا، على معنى تلك الحالة الجوهرية في علاقة السّالك بالحقّ وبالخلق، شريطة أن يفهم كهّم أقصى ترجمه ابن عربيّ في مفاهيم التّحجّر والسّياحة والسّفر التي يقيم عندها السّالك

1- المكيّ (أبو طالب): علم القلوب، حقّقه وعلّق عليه عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطّبعة الأولى، 2004، ص7.

2- Chittick (W) (2005): Ibn Arabi the Heir to the prophets, Oxford, One world, P.41.

3- أنظر، والتر ستيس: الدّين والعقل الحديث، تقديم إمام عبد الفتّاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، ص308.



عنوة، ويسوغ بمقتضاها لنفسه ولوجوده مقابل من يعارضونه الذين لا يواجهونه إلا باسم إيمان آخر: ربّ مقام لا يثلّمه العقل ولا أيّ نوع من أجهزته.

والسؤال المطروح: ألم تكن علاقة العقل بالإيمان التي تختصر علاقة العقل بالقلب علاقة ملتبسة دوماً؟ يمثل رأي ابن عربيّ في هذه المسألة إحدى الاختراعات الصوفية التي أقامت تناظراً ضدّياً بين العقل من جهة النظر إلى حالته الشائعة المحمولة على معنى المنهج والصرامة المنطقية وأصل المعنى والبنية والمعيّار والمبدأ، وبين القلب الذي يقع من العارف أو من الإنسان الكامل موقع "فصّ الخاتم من الخاتم" مثلما يذهب حكيمنا. وحينئذ يهمنّا أن نهتمّ جيّداً بجنس المضامين التي تقع على هذه الحالة الرّوحية بهدف السيطرة على مجرياتها والاستيلاء على الحدّ الأقصى من النّماذج المثيرة لمقاماتها: فالمعرفة الإلهية تعدّ غاية قصوى لا يبلغها إلا أهل الله والأكابر من العرفاء بعد قطع طريق شاقّة متمسّكين بسلوك الحيرة والفناء والسّفَر لرسوخ القدم بعد خلع النّعلين. إنّ معرفة الذات العارفة لذاتها هي التي تؤدّي بصاحبها إلى بلوغ الدّرى حيث يقتضي تحقّقها الاتّصاف بالصّفات الإلهية وهو ما تعنيه المرآة العاكسة للحقائق الأسمائية الأخرى لأنّ الوقوف على مجمل هذه الأسرار تفضي إلى التّعرف على نظام المعرفة مثلما رسمه ابن عربيّ، إذ يبدو على غاية من التّشعب والتّعقيد لما يحمله من مواهب واستكمال لمكات العارف في مجالات الفقه والتّصوّف وعلم الكلام والرياضيات... لأنّ المعرفة تنقسم إلى شطرين: يختصّ الأوّل بمعرفة الذات لذاتها وهذا موضوع علوم العقل، ويختصّ الثّاني بمعرفة كون الذات إلهاً. وهذا موضوع للدّوق وعلوم القلب التي اشترطت لبلوغ أقصى أطوارها الرّوحية وكماالاتها، جملة من الأسس كالخلوة والسّياحة والسّفَر...

إنّ افتراض معرفة الله لا تكون إلا رهينة معرفة الكون اللامتناهي معرفة دقيقة وتامة، يفضي بنا إلى بناء خلاصة ضرورية مفادها أنّ تطوير معرفتنا بالخلق كفيلة بجعلنا نتقدّم في معرفة الحقّ نظراً إلى أنّ هذا الوجود هو المحلّ الذي تظهر فيه أسماء الجود، غير أنّ هذا الارتقاء المعرفي لا يكون إلا ثمرة جهد يبيده سالك طريق التّصوّف فينتهي به إلى بلوغ مقامات الكشف والمشاهدة والدّوق. واللافت أنّ ابن عربيّ أيّد ذلك بالإحالة إلى القرآن والسنة، فقد ذكر أنّ "الله علّم آدم الأسماء كلّها" تعليماً يفهم على صيغة المنح والمدد والإلهام بصفتها روائف لتحقّق السّالك بالصّفات الإلهية منظوراً إليها كخصائص كامنة تتصلّب بمفعولها الذات العارفة لترتفع منها كلّ مرّة صفة إنسانية وتحلّ محلّها صفة إلهية حتّى تبلغ أقصى درجات الاكتمال الرّوحيّ: فإذا كان الوحي يعلمنا أنّ الله غفور جواد رحيم لطيف عادل رؤوف، فإنّ السّالك مطالب بأن يتحلّى بهذه الصّفات وأن يكشف عنها في سلوكه العمليّ حتّى يتهيأ لاستقبال اللّمع والبوارق الإلهية وليتعرّف على ما أودع في الكون من حقائق وأسرار. إنّ تدبير هذا الدّرب لا يزيد عن التّخلّق بأخلاق الله مثلما يؤكّد ويليام تشيتيك<sup>1</sup> في قول متناغم تمام التّناغم مع شودكوفيتش<sup>2</sup>، الذي يدفع بهذا التّخلّق إلى حدّ الكمال الذي عبّر

1- Chittick (W) (1994): Imaginal world: Ibn al-Arabi and the problem of religions diversity, Albany, State University of New York, Press, P.22.

2- شودكوفيتش: بحر بلا ساحل ابن عربيّ الكتاب والشريعة، ترجمة أحمد الصّادقي، مراجعة سعاد الحكيم، دار المدار الإسلاميّ، الطّبعة الأولى، 2018، ص 100-102.

عنه ابن عربيّ بمفهوم الإنسان الكامل بما هو روح العالم ونكته فكأنّ الكون لم يخلق إلّا من أجل هذا المخلوق الأتمّ كوصف لا ينطبق إلّا على النبيّ محمّد لوحده.

ولئن كان ابن عربيّ يشترط في طريق التّصوّف طريقة للتّحقّق بالصّفات الكمالية هي عبارة عن نسق مرجعيّ للسّلك، فإنّ أبرز ملامحها تقوم على إنتاج مريدين ونماذج للحكمة وللخير إذ يسرون بالإنسانية نحو أقصى حالات التّناغم مع السّعادة لأنهم أولياء الله الذين تكتمل لديهم كلّ المعاني الإنسانية<sup>1</sup>، وقد بلغوا هذا الطّور لأنهم ورثوا علوم الأوّلين والأخريين التي أوتها النبيّ محمّد، مثلما ورثوا مناقبه وتخلّقوا بخلقه وتحقّقوا بها فانكشفت لهم حقائق الوجود: فالإنسان الأتمّ في نظر ابن عربيّ يمثّل الهيئة المجسّدة للحقيقة المحمّديّة فيما يرى شوكوفيتش، إذ هما بمثابة تدبير واحد لنفس الحقيقة ولكن بمسارين مختلفين<sup>2</sup>. إنّ أهميّة هذا المفهوم لا تقتصر على استثمار ما يقره القدامى ومنهم عبد الكريم الجيلي صاحب كتاب بهذا الاسم، وإنّما بإضفاء معاني إضافية تدلّ على الإنسان الكوني أو الحقيقة المحمّديّة بصفتها مفردات لتعيين التّمودج الأتمّ للممكن الإنسانيّ فهو أصل الأشياء وبدايتها كما يفيد الحديث النّبويّ الذي يقول: "كنت نبياً وأدم بين التّراب والطّين"، ورحمة للوجود بصفته خليفة الله في الأرض ما دام هو البرزخ بين عالمي الوجود والإمكان.

لكنّ الإنسان الكامل المتحقّق بالأسماء الإلهية وبالأخلاق المحمّديّة لا يستوي قبولا إلّا إذا أضفنا إليه خاصيّة أخرى هي تفعيل ملكة الخيال لديه، إذ من المعلوم أن حكيمنا الرّوحي يميل إلى تنزيل هذه الملكة منزلة ثابتة فيعتبرها قادحا ضرورياً للكشف والمشاهدة. وبناء عليه فإنّه يقبل المشهد الفلسفيّ كلياً: فإذا كان المشائون يقرّون أنّ الخيال يلعب دوراً مزدوجاً يكون بمقتضاه تارة فاعلاً وطوراً منفعلاً (حيث يعتبر الفارابي<sup>3</sup> مثلاً أنّ الخيال يتوسّط بين القوّة الحاسّة التي إذا كانت تحسّ بالفعل وتعمل فعلها تكون المتخيّلة منفعله عنها، وبين القوّة النّاطقة التي تكون خادمة لها ومشغولة بإرفاد القوّة النّزويّة، فإنّ ابن سينا<sup>4</sup> يخالفه الرّأي ويمنح الخيال وظيفة منفعله لا تزيد عن حفظ الصّور وتخزينها).

يلاحظ المحقّق في متن ابن عربيّ الرّبط الذي يقيمه بين الخيال والمزاج، وكيف اعتبر أنّ فساد الخيال هو من فساد المزاج وأنّ صلاحه من صلاحه، وأنّ الحكمة السّارية في هذه الملكة تمكّن الدّات العارفة من بلوغ مقام التّحقيق والمحقّقين الذي خصّص له الباب 165 من "الفتوحات المكيّة"<sup>5</sup>، والطّريف في ذلك أنّه جعل العقل تابعا للخيال وخادما له ما دامت وظيفة العقل منحصرة في تركيب المعاني الخاصّة بالصّور المتخيّلة.

1- Nicholson (R) (1992): Studies in Islamic Mysticism, Cambridge University Press, P.78.

2- Chodkiewicz (M) (1993): The Seal of the Saints: Prophecy and sainthood in the Doctrine of Ibn Arabi, Trans. L. Sherrard, Combridge, P.79.

3- أنظر، الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبير نصري نادر، دار المشرق، المكتبة الكاثوليكية، بيروت، الطّبعة الثّالثة، 1986، ص108. وكذلك فصول منتزعة، تحقيق د فوزي متري نجار، دار المشرق، بيروت، 1986، ص63-64.

4- ابن سينا: أحوال النّفس: رسالة في النّفس وبقائها ومعادها، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربيّة، الطّبعة الأولى، 1952، ص69-74.

5- ابن عربيّ: الفتوحات المكيّة، م، م، الجزء الثّالث، ص402-404.

فإذا كان المعنى هو ما يمنحه العقل ويتولّى تركيبه، فإنّ الصّور هي ما تكون متخيّلة تنتظر تدخّل العقل حتّى يركّبها ويمنحها المعنى المناسب الذي يجعلها معقولة، علماً وأنّ الخيال نفسه قد يتفوّق على العقل تفوّق الصّورة على المعنى، ومثال ذلك؛ أنّ الرّؤية هي نموذج يظهر صوراً خياليّة متعالية تحتاج من العقل أن يمنحها المعنى المناسب كحصول العلم في شرب اللّبن أو الدّين في صورة القيد أو ظهور جبريل في صورة أعرابي... وبالنتيجة فإنّ الطّاقة الممنوحة للعقل لا تمثّل إلاّ جزءاً هيّناً وهزلياً من الطّاقة الخلاّقة للخيال، وعلى هذا الأساس كان اصطفاء الأنبياء وورثتهم من الأولياء طبقاً لملكة الخيال لديهم المطالبة بلعب وظيفة مزدوجة أنطو-معرفيّة منظورا إليها بصفتهما مقاما ذاتيّاً يصل إليه العارف بعد تدرّجه في معارج السّلوّك، وفي ذات الوقت هي قوّة إدراكيّة قادرة على تخيل الأسماء الإلهيّة وربط تجلّياتها بما يناسبها في الأعيان الثّابتة: فالطّاقة الخلاّقة للخيال تفهم هنا بحسب القدرة على إظهار المعقولات في صور المحسوسات، بمعنى جعل التّطابق ممكناً بين المعاني الممكنة للصّور الخياليّة وبين الأشياء الواقعيّة والماديّة التي تناظرها.

فواقعة الإنسان الأتمّ التي نوّد تدبّرها لا يمكن فهم معناها المقصود أكبريّاً بمجرد حصرها في فلك النّبوة الذي يكون محمّد هو النّمودج لذلك التّمَام لأنّه خاتم، وإنّما علينا أن نضع في الحسبان أنّ ابن عربيّ يجتاز المعنى العينيّ للإنسان الأتمّ المحدّد حصراً في النّبويّ محمّد، ليفتح مجال تحقّقها على كلّ وليّ بلغ طور القطبيّة كأعلى درجات الولاية، ويسمّيه خليفة آدم والمتحقّق بالحقيقة المحمّديّة الذي لم ينل هذه المنزلة إلاّ بالرياضات والمجاهدات، ولم تتعلّق همّته بالأغيار وبما سوى الله. مثل هذه البيانات تضعنا في فضاء برزخيّ بين عالم الألوهة وعالم الأعيان الثّابتة التي يكون فيها الوريث المحمّدي عبارة عن الصّورة الكاملة للمتحقّق بالأسماء الإلهيّة الذي أقامه الله برزخاً بين الحقّ والخلق. إنّه عبارة عن ذلك الكون الجامع أو ما يسّميه "المختصر الشّريف"<sup>1</sup> الذي هو صورة عاكسة لتلك المرتبة الخياليّة في عالم البرزخ الأعلى التي تجسّد جميع الصّفات الإلهيّة. ومثل هذه الشّروط تكشف عن المرجعيّة التي يستند استند إليها ابن عربيّ والمتمثّلة في الحديث النّبويّ الذي يقول إنّ "الله خلق آدم على صورته"، شريطة أن لا نفهم الصّورة بمعناها الحسيّ بل بما تعنيه من انعكاس للحقائق والصّفات الإلهيّة في الإنسان الكامل لأنّ هذا النّمودج يجمع تضاييف صفتي الحقّ والخلق، لذلك اعتبره ابن عربيّ روح الكون ورحيقه المختوم دون أن يفهم من ذلك إقراراً بوجود تقارب وجوديّ ما بين الألوهيّة وبين هذا النّمودج وإنّما هو تقارب معرفيّ فحسب، فابن عربيّ، كما يبدو، كان يدرك تماماً أنّ عقيدة التّوحيد تحرص على إثبات علاقة المغايرة بين الإنسان الكامل وبين الله قدر حرصها على إثبات التّقارب أي حلول الأسماء الإلهيّة في هذا المنوال البشري نظراً إلى أنّ الغرض المقصود هو أساساً التّأكيد على فكرة الوسيط أو البرزخ الوجوديّ الذي يحظى به الإنسان الأتمّ.

1- الحكيم (سعاد): المعجم الصّوفيّ، الحكمة في حدود الكلمة، دندرة للطباعة والنّشر، الطّبعة الأولى، بيروت، 1981، ص 397-

## 6- خاتمة:

نستخلص أنّ قضية الوجود قد عدت من أعقد القضايا التي أزعجت التفكير وأكثرها استشكالا واستفزازا للفلاسفة وللمتصوفة على حدّ السواء، ممّا استدعى إعادة طرحها ضمن معقوليّة جديدة تحتوي مقولات اللوغوس وتصهرها ضمن مرجعية عقائدية توحيدية، كان قد استأنفها الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد ضمن مرجعية بقيت تدين بشدّة للتقليد المشائي، لكنّ التحقيق في متن ابن عربي يكشف أنّ تدخّل التقدي والروحي قد أفضى إلى ضبط نتائج كان قد استخلصها بوفاء صارم للوحي المقدّس وللسنة النبوية مفادها أنّ معالم الكون لا يمكن أن تفهم بأيّ حال خارج دائرة الحقائق القرآنية، ومن منطلق نظرية التجليّ الأسماويّ، لأنّ سلوك طريق التّصوّف يفضي إلى إدراك متبصّر لحقيقة العالم العظيمة والبديعة على نحو ذوقيّ ومفاجيء يمتنع أحيانا عن القول أو الصياغة العباريّة، فتصبح محمولات اللّغة غير قادرة على احتوائها فاسحة المجال للإشارة والبشارة. فنستنتج أنّ حقائق العالم الروحية لا تكون إلاّ مفاجئة، وهي غير نسقيّة وقوية لأنّها عذبة العنف تدفع الذات العارفة وترفعها من وضع الحيرة الانتظار إلى وضع الطمأنينة والاستقرار كما أنّها مثيرة ومحقّرة للاستمرار في الكشوفات، فما إن تنتهي تلك الحيرة حتّى تتجدّد وما إن تهدأ النّفس بورود وارد حتّى تثار من جديد، كأننا أمام نفس الحالة التي عبّر عنها هيدغر<sup>1</sup> في سياق مغاير بقوله: "القلق الأساسيّ يمكن أن يستيقظ في الوجود في أيّ لحظة ولا يحتاج إلى أيّ حدث غير اعتياديّ لإيقاظه".

وهكذا، يضعنا ابن عربيّ أمام لحظة حاسمة من تاريخ الفكر العربيّ الإسلاميّ بتوطينه لمشكل الوجود داخل فضاء الفلسفة ليتحوّل إلى موضوع لا يفهم على ظنون أو انطباعات أو حتّى مجرد حدوس فقهية أو كلامية لا يعول عليها. وهي لحظة لم تكن إلاّ ثمرة خوض هذا الفكر غمار تجربة عميقة وثرية في شخص ابن عربيّ نقلت موضوع اهتمامها من الموجود إلى الوجود فيما يذهب إيزوتسو<sup>2</sup>، أي تحويل النّظر من الأشياء إلى الله أو من الكثرة إلى الوحدة، وقد بدا حكيمنا حريصا على هذا التّمييز من باب أنّ الموجودات لا يمكن أن تحمل مقومات الوجود بذاتها نظرا لافتقارها إلى الوجود الحقّ الذي يمنحها صفة الثبات والتّقوم، فمن لوازم الأفكار وأمّاتها تأسيس ابن عربيّ لنظرية في الوجود تقوم على اعتقاد توحيدويّ يكون فيه الله هو الوجود الحقّ وأنّ ما سواه هو العدم، وأنّ وجود الأشياء أو الممكنات إنّما هو تجلّ لأسمائه وصفاته وأفعاله. ربّ مبحث يقتحم أفقا ميتافيزيقيا يجد في الشّرع سندا ومنجدا يضيفي شرعية أكبر على معقوليّته الروحية، وقد تجلّى ذلك في ارتباط الوجود بالأسماء الإلهية الجود والجواد، مستعيدا بذلك إحدى أكبر القضايا التي طرحها الفقهاء وعلماء الكلام ممثلة في التّزيه والتّشبيه والذّات والصفّات. وإذا أدركنا أنّ نظرية التجليّ الأسماويّ الأكبرية قد مثّلت حلاّ لما أعزل على علماء الملة، أمكننا استخلاص معالم تصوّره للكون وكيفية

1- Heidegger (M) (2012): Contributions To Philosophy, Trans Richard Rojowicz and Daniela Valleg Indiana University, Press, Pp. 88-89.

2- Isutsu (T) (1980): Unicité de l'existence et création perpétuelle en mystique islamique, Traduit de l'anglais par: Mari-Charlotte Grandry, , Les deux océans, Paris, P.54.

سريان التجليّ فيه، وهو تصوّر يسري في كامل مفاصل متنه نذكر منه حواراه مع ذي النون المصريّ الذي شكّل موضوع التجليّ 59 من التجليات الإلهية لابن عربيّ، أين يحسم أمر فهم نشأة الكون وخلقه من عدم متسائلا: "كيف يخلو الكون عنه والكون لا يقوم إلاّ به"<sup>1</sup>.

إنّ السّؤال المطروح يكمن في مدى قدرة العارف على الوقوف على حقيقة هذا التّصوّر الأنطولوجيّ للعالم الذي ميّز فهم ابن عربيّ؟ والإجابة عن ذلك لا تزيد عن وجوب التّحقّق بنهج التّصوّف والارتقاء في مدارج السّالكين عن طريق التّحقّق بصفات الكمالية وبنور الحقيقة المحمّدية ما دام الإنسان الكامل يمثّل تنزّلا للرحمة الإلهية في العالم. إنّ عناصر الطّرافة لهذا التّأسيس تكمن في تجاوز التناقض الذي أقامه التّقليد المشائيّ بين العقل والقلب وبين العقل والخيال، وقد جعل ابن عربيّ من القلب متّسعا للوجود ومن الخيال طاقة خلاقّة قادرة على التّعريف على الوجود الحقّ، مثلما جعل منهما ملكتين هما عين الوجود والتي يتولّى العقل خدمتهما عن طريق إضفاء المعنى على الحقائق الوجودية وصياغتها نسقيّا ضمن محمولات اللّغة. العقل مع حكيمنا صار مطالبا بالتعبير عن تبعيته للوجود والتّخليّ عن تلك العلاقة العمودية مع العالم بحيث تأتيه الموضوعات التي يشتغل عليها من الأسفل مقابل توجيهه نحو القلب باعتباره القوّة التي فوق طور العقل.



1- ابن عربيّ: شرح التجليات الإلهية، مصدر سابق، ص 163.

## المصادر والمراجع:

### المصادر العربية:

- ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ضبطه وصحّحه ووضع فهرسه أحمد شمس الدّين، دار الكتب العلميّة، الطّبعة الثّانية، بيروت، 2006.
- ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الشّعاع للنّشر الطّبعة الثّانية 2007.
- ابن عربي، تاج التّراجم، ضمن الرّسائل، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتّاح، مؤسّسة الإنتشار العربي، المجلّد الخامس، الطّبعة الأولى 2005.
- ابن عربي، حلية الأبدال، ضمن الرّسائل، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتّاح، مؤسّسة الإنتشار العربي، المجلّد الخامس، الطّبعة الأولى 2005.
- ابن عربي، شجرة الكون، حقّقه وضبطه وقدم له عبد الرّحيم مارديني، دار المحبّة للطّباعة والنّشر والتّوزيع دمشق، دار آية بيروت، الطّبعة الأولى، 2003.

### المراجع العربية:

- 1- الحكيم (سعاد)، المعجم الصّوفي، الحكمة في حدود الكلمة، الطّبعة الأولى، بيروت دندرة للطّباعة والنّشر، 1981.
- 2- أبو زيد (نصر حامد)، هكذا تكلم بن عربي، المركز الثّقافي العربي، الطّبعة الثّالثة، الدّار البيضاء، 2006.
- 3- أبو زيد (نصر حامد)، التّأويل: دراسة تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، الطّبعة السّابعة 2011.
- 4- ابن سينا، أحوال النّفس: رسالة في النّفس وبقائها ومعادها، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربيّة الطّبعة الأولى. 1952.
- 5- شوكوفيتش، بحر بلا ساحلابن عربي الكتاب والشّريعة"، ترجمة أحمد الصّادقي، مراجعة سعاد الحكيم، دار المدار الإسلامي، الطّبعة الأولى، 2018.
- 6- الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق البير نصري نادر، دار المشرق، المكتبة الكاثوليكيّة، بيروت الطّبعة الثّالثة، 1986.
- 7- الفارابي، فصول منتزعة، تحقيق د فوزي ميري نجّار، دار المشرق، بيروت 1986.
- 8- كوربان، الخيال الخلاق في تصوّف ابن عربي، ترجمة فريد الرّاهي، منشورات مرسوم، الدّار البيضاء، 2006.
- 9- المكيّ (أبو طالب)، علم القلوب، حقّقه وعلّق عليه عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطّبعة الأولى، 2004.

- 10- مرلوبونتي، المرئي واللامرئي، ترجمة وتقديم، عبد العزيز العيادي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت 2008.
- 11- هيدغر، الكينونة والزمان، ترجمة وتقديم فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2012.
- 12- هيدغر، الأنطولوجيا تأويلية الحديثية، ترجمة محمّد محجوب، كتاب سيصدر قريبا.
- 13- والتر ستيس، الدين والعقل الحديث، تقديم إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة.

### باللسان الأجنبي:

- 1- Chittick (W.C.), The self-disclosure of God= Principles of Ibn Arabi cosmology, Albany= state university of New York, Press 1988.
- 2- Chittick (W.C.), Ibn Arabi the Heir to the prophets, Oxford, One world, 2005.
- 3- Chittick (W.C.), Sufism, A short introduction, Oxford: one world publications 2002.
- 4- Chittick (W.C.), The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination (Albany: SUNY Press, 1989).
- 5- Chittick (W.C.), Imaginal world: Ibn al-Arabi and the problem of religions diversity, Albany, State University of New York, Press, 1994.
- 6- Chodkiewicz (M), The Seal of the Saints: Prophecy and sainthood in the Doctrine of Ibn Arabi, trans. L. Sherrard, Combridge, 1993.
- 7- Dennis Grill, Le théophanie des noms divins, d'Ibn Arabi à Abdelkader in Abdelkader, un spiritual dans la modernité, Publication de l'institut français du proche orient.
- 8- Nicholson (R), Studies In Islamic Mysticism, Cambridge University Press 1921.
- 9- Osman Yahya: Theophanies and Lights in the Thought of Ibn 'Arabi, in Vol. 10 of the Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society, 1991.
- 10- Robinson (Neal): Ibn al-Arabi Muhyiad-Din (1164-1240), copyright (c) 1998, Routledge).
- 11- Teleranta (M), Aristotelian Elements In The Thinking Of Ibn Alarabi And The Young Martin Heidegger, The University Of Helsinky May 2012.