

# منزلة النقد والخيال في فلسفة ابن عربي

## The Status of Criticism and Imagination in Ibn Arabi's Philosophy

د. مصطفى العليمي

جامعة تونس الأولى  
تونس

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



## منزلة النّقد والخيال في فلسفة ابن عربيّ

د. مصطفى العلمي

### ملخص:

توجد بين الصّوفيا والثّيوصوفيا تقاطعات وتباينات شديدة تفرض على الباحث ضرورة الانتباه إليها خشية الخلط وسوء الفهم، ولعلّ الوعي بقيمة هذا التّمييز يصبح مدخلا مناسباً لحسن الإصغاء إلى فلسفة ابن عربيّ الرّوحية ومنطلقاً لفهم حقيقة الفصل الذي يعتمده بين منهج التّحليل والبرهان ومنهج الدّوق والعرفان، وأصالة النّقد الذي يوجّهه إلى المعقوليّة المشائيّة ضمن مدوّنته التي تضمّنت قلباً جذرياً لدلالات المفاهيم والعلاقات بينها خصوصاً في ما يتعلّق بالإعلان عن تأسيس معقوليّة روحية موازية للمعقوليّة الرّسميّة، حيث كشف ولأوّل مرّة عن وجوب الاعتراف بملكة الخيال وتوظيفها نقدياً لاكتشاف الحقيقة وإدارة شؤونها بعيداً عن كلّ تدخّل سافر للعقل.

ولئن نجح ابن عربيّ إلى حدّ بعيد في استئناف عصر جديد للقلب بأدواته الدّوقية والإلهامية، سمحت له باقتحام مناطق لم يكن العقل يجرؤ على الاقتراب من حصونها، فإنّه قد استند إلى ما تمثّله ملكة الخيال من قوّة مبدعة قادرة على اجتياز عتبة البرهان المنطقيّ والرياضيّ نحو سياق مرجعيّ جديد يجعل من الفهم خاصيّة مميزة للقلب الذي صار بوسعه أن يؤلّف بين الإنسان والعالم، وسنحاول في هذه المقاربة أن نتبين موجبات هذا التّأسيس واستخلاص أهمّ ملامحه ورهاناته، مركّزين على أبرز المسلّمات الضّمنيّة التي استند إليها حتّى تتجاوب فلسفته الرّوحية مع رهانات الانخراط الموجب في العالم على نحو روحيّ متدقّق.

الكلمات المفاتيح: الصّوفيا. الثّيوصوفيا. الفلسفة الرّوحية. النّقد. الخيال. العقل. القلب. التّحليل. البرهان. الدّوق.

## **Abstract:**

There are strong intersections and contrasts between Sophia and Theosophy that require the researcher to pay enough attention in order to avoid confusion and misunderstanding. The awareness of the value of this distinction becomes an appropriate entry point for well listening to Ibn Arabi's spiritual philosophy, and represents a starting point for understanding how to separate the analytic and demonstrative method to the tastefully and mystically one, and the originality of the criticism to Peripatetic rationalism within his corpus, which included a radical reversal of the concepts connotations and its relationships, especially related to the establishment of a spiritual rationality / meta- scholars rationality for, as it revealed for the first time the necessity of recognizing the faculty of imagination and employing it critically to discover truth outside reason's realm.

Ibn Arabi was able to establish a new skyline for the heart with his taste and inspiration means, he reaches the areas that the mind had not reached, relying on the power of the creative imagination that goes beyond logical and mathematical proof, and makes understanding a distinctive characteristic of the heart, as well as enabling the harmony between man and the world. We will try to discover the reasons for this establishment and clarify its characteristics and stakes. We will also focus on its implicit assumptions and how spiritual philosophy responded to man's spiritual involvement in the world.

**Keywords:** Sophia– Theosophy– spiritual philosophy– criticism– imagination– reason– heart– analytic– demonstration– taste.

## 1- مقدمة:

لما عزم شارل هنري دي فوشيكور<sup>1</sup> على مقارنة مدونة ابن عربي، كان ماثلا في ذهنه بقوة التمييز بين الفلسفة العربية الإسلامية وبين الثيولوجيا الإسلامية، أي بين الصوفيا والثيوصوفيا، وقد جرّه مثل هذا التمييز الحصيف إلى الدخول في سجال عنيف مع المستشرق هنري كوربان ضمن مقال نشر بالمجلة الآسيوية تحت عنوان "نعي كوربان"، وقد كان يعيب عليه بشدة خلطه غير الواعي بين هذين المفهومين، فهو يذهب إلى أبعد من ذلك حين يعتبر أنّ ميزة الفلسفة القديمة تتمثل في لزومها الاستدلال على موضوعاتها مستخدمة منهجا برهانيا تحليليا يربط وجوبا بين المقدمات والنتائج على خلاف الثيولوجيا التي جنحت إلى النفاذ إلى موضوعات الوحي باللجوء إلى أساليب جدلية وأخرى خطابية، وفي تقديره كان كوربان مدفوعا إلى هذا الخلط نظرا لما كان يعتقد أنّه واقع تحت سلطة الحقيقة العليا للإشراق الإلهي ممّا جعله ميّالا أكثر إلى الإقرار بأنّ الفلسفة لا تزيد على كونها مجرد رؤية صوفية أو كلامية للموضوعات القصوى للوحي مثل النبوة أو الأحكام الفقهية والعقائدية...

يمثل هذا السجال نقطة ارتكاز مناسبة ومنطقا لفهم حقيقة المشروع الذي تدافع عنه معقوليّة ابن عربي، التي بدا كوربان أبعد ما يكون عن فهم مضامينها والوفاء لمنطوقها، حين عمد إلى نقله وهو في وضع مفتون بالحكمة الفارسية. ونحن نرى أنّ هذا المشروع الأكبر أبعد من ذلك بكثير، حيث يفتح أفقا جديدا ونوعيا لم تفكر فيه الفلسفة بعد، أين يكمن رأس الإشكال فيه في كيفية تدريب القلب على ولوج المناطق التي لم يقدر العقل على اقتحامها، فذروة الجهد الذي يبذله ابن عربي من أجل تأسيس معقوليته الجديدة يكمن في الإعلان عن طريق مغاير للحقيقة يقبع داخل محيط ميتا: عقلاني أو بارا: عقلاني لا يستطيع أن يعبر عن نفسه إلا بالتضاد مع النماذج القصوى للحقيقة الفلسفية المعهودة بما هي حقيقة مشائية، فعلى خلاف ذلك تتشكل الحقيقة وفق مستويات تراتبية تجد تعبيراتها القصوى والدقيقة في ما أسماه "الفراسة"، قاصدا بذلك أنّ تعين طبيعة هذه الحقيقة يكمن في تلك الموهبة المعبرة عن القدرة العليا على كشف المعنى وتجليه للذات العارفة بحسب صعودها في معارج الطّريق الرّوحيّ عبر افتراس الحقيقة، وتحويلها من منطوق عقليّ إلى منطوق للقلب.

تمكّن ابن عربي على هذا الأساس من تحقيق أقوى عملية تنقيح للأساليب المشائية المعهودة، ونقل العمليات الإدراكية ورفعها إلى المستوى الأنطولوجي الأعلى حيث تتحوّل إلى حوامل، تقع مسؤولية إدراكها على عاتق الذات المنتجة والمبدعة لهويتها الروحية عن طريق تجاوز الفصل التقليدي بين العقل والخيال من ناحية، وبين العقل والقلب من ناحية ثانية، وتقلب جنس المعادلة المشائية التي تجعل الوجود تابعا للعقل لتعيد تشكيلها على نحو يكون فيه العقل أشمل من الوجود وأكبر من أن نستوعبه بواسطة قواعد العقل وقوانينه، وبذلك تحوّل ابن عربي إلى مضارع صلب للمعقوليّة المشائية التي يمثلها رمزيا واعتباريا ابن رشد

1- دي فوشيكور: هو أستاذ متخصص في الدراسات الخاصة بالحكمة والآداب الإيرانية بالجامعات الفرنسية حيث نعتّر له على العديد من الترجمات والمؤلفات حول هذا الغرض منها: دي فوشيكور (شارل هنري)، "نعي كوربان" الصادر بالمجلة الآسيوية عدد 267 لسنة 1979، ص 231-237.

الذي تمكن من سنّ فريضة مبتكرة للتناظر مع أرباب العقل، تقوم على الاستيلاء على جميع مدّخراته واستيعابها وصهرها ضمن معقوليّة نقدية هي عبارة عن مكسب نظريّ يستعمل للنقاش مع ممثلي العقل الرّسبيّ من علماء و مناطق وفلاسفة وعلماء لغة وفقهاء وعلماء كلام، أي من يطلق عليهم تسمية "علماء الرّسوم"<sup>1</sup>.

يفترض التّزليل الصّريح والصّحيح للفلسفة الرّوحية لابن عربيّ اجتياز عتبة نسقيّة الفكر المنطقيّ والرياضيّ وصرامة التّحليل الفلسفيّ نحو سياق مرجعيّ تحكمه تجربة روحية توحيدية قرآنية وفرقانية تكون إحدى مهمّاتها الكشف عن إمكانيّات النّقد وقدرته على تحويل الفهم من خاصية مميزة للعقل إلى خاصية مميزة للقلب، يلعب فيها الخيال والعقل والدّوق دورا حاسما ومحدّدا. إنّها نفس المعقوليّة التي تهدف إلى تحرير القلب من هيمنة العقل الذي سيسمح بالتّشريع لتجربة الإلهام والدّوق كمقاييس جديدة تتوسّط العلاقة بين الدّات وبين عالم الحقّ، وبينها وبين عالم الخلق وفق منظور قرآنيّ تحتفظ فيه الدّات بأولوية دورها الأنطولوجي. فكيف يمكن لهذا النّقد أن يضارع الدّ الخصوم ويخوض أشرس المعارك؟ ما الذي جعل ابن عربيّ يجازف بعبور عقلاية تأنس بالانضباط والدّقة والوضوح والصّرامة، ليستبدلها بمدخل ذوقي متقلّب بين أسفار وسياحات وأشكال مزعجة من الحيرة والالتباسات التي لا يزيحها إلا تمزيق الحجب ورفع الستائر عن طريق اللّمع والبوارق والاشراقات؟

## 2- بين تضادّ الخيال والوجود واندماجهما:

أول ما نلاحظه في سياق الفلسفة الرّوحية لابن عربيّ أنّه حقّق امتيازاً نظريّاً يتمثّل في قدرته على تصحيح التّصوّر المشائيّ الشائع للخيال، الذي يؤخذ دوماً في معنى سلبيّ مقترن بالوهم والابتعاد عن كلّ ما هو حقيقيّ ومتعيّن، فاتحا أفق التّفكير على موضوعه بوصفه حضرة تدلّ على معنى مطلق له علاقة بالحقيقة الكلّية والحقيقة المحمّدية وبوصفها مرجعا مشخّصا لهذه الحضرة، إذ يصبح برزخا نظرا لتماهي الأدوار بينهما؛ ومثله مثل البرزخ لا يكون الخيال إلاّ واحداً، وليست له من وظيفة إلاّ التّوسّط بين عالمين متميزين، مثل المنطقة الرّمادية التي تتوسّط اللّون الأبيض والأسود كما يقدر نصر حامد أبو زيد<sup>2</sup> ممّا يدفعنا إلى الإقرار مع ابن عربيّ بأنّ الوجود أشبه ما يكون بالخيال، وأنّ العالم عبارة عن حلم قابل للتأويل بطريقة تسمح باكتشاف معانيه العميقة والباطنة، ذلك ما يظهر في قوله: "وإنّما سمّي ذلك خيالاً لأنّنا نعرف أنّ ذلك

1- عند التّحقيق في جذور هذا التّعت الذي يطلقه ابن عربيّ على علماء الملة من فقهاء وعلماء كلام وعلماء اللّغة وفلاسفة... سرعان ما نضطرّ إلى العودة إشكاليّاً إلى متن الغزاليّ وبالتّحديد إلى مواضع بعينها يبدو أنّها قد ساهمت بقسط كبير في توفير الجهاز المفهوميّ وحتىّ التقنيّ والإجرائيّ لتيسير مواجهته لعلماء الملة، فهو يستعمل هذا الوصف مثلاً في رسالته الشّهيرة "أيها الولد" لتعيين طائفة محدّدة من المشتغلين بالعلوم المجرّدة الذين يعتقدون أنّه بفضلها ستكون النّجاة وخلص التّمس واستغناؤها عن العمل. (أنظر: مجموعة رسائل الإمام الغزاليّ، نسخة منقّحة مصحّحة بإشراف مكتب البحوث والدراسات في دار الفكر للطباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، 2010، ص 257). وقد استعمل ابن عربيّ هذا التّعت في رسالة مخصصة بهذا الرّسم. أنظر: "المعلوم من عقائد أهل الرّسوم"، ضمن الرّسائل، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتّاح، مؤسسة الانتشار العربيّ، الطّبعة الأولى، بيروت، 2002، ص 106.73.

2- أبو زيد (نصر حامد)، فلسفة التّأويل، دراسة تأويل القرآن عند محي الدين بن عربيّ، المركز الثقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء، الطّبعة السّابعة، 2011، ص 51.

راجع إلى الناظر لا إلى الشيء في نفسه، فالشيء في نفسه ثابت على حقيقته لا يتبدل لأن الحقائق لا تتبدل و يظهر إلى الناظر في صور متنوعة، وذلك التنوع حقيقة أيضا لا تتبدل عن تنوعها، فلا تقبل الثبوت على صورة واحدة، بل حقيقتها الثبوت على التنوع، فكل ظاهر في العالم صورة ممثلة كيانية مضاهية لصورة إلهية لأنه لا يتجلى للعالم إلا بما يناسب العالم عن عين جوهر ثابت، كما أن الإنسان من حيث جوهره ثابت أيضا فترى الثابت بالثابت وهو الغيب منك ومنه وترى الظاهر بالظاهر وهو المشهود والشاهد والشهادة منك ومنه فكذا تدركه وكذا تدرك ذاتك<sup>1</sup>.

يبدو أن المنحى التأسيسي الذي سلكه ابن عربي يكشف عن وجهة جديدة للتفكير تملك كل مقومات المعقوليّة التي تغادر صنميّة العقل لتقيم في أفق روحيّ يمثله القلب، وفي ذلك تعبير عن منعطف نوعي يتخلّى إجرائيًا عن أنطولوجيّة العقل ليستبدلها بصوفيّة الخيال، ممّا يعني أنّ للخيال دورا ديناميكيا صلب هذه المعقوليّة الجديدة خصوصا في علاقة بنظرية التجليّ الأسمائيّ التي أبدعها حكيمنا، وتمكّن بفضلها من حلّ مشكلة الذات والصفات وعلاقة الحق بالخلق. وكان لابدّ لمثل هذا الإجراء أن يعيد التشريع لعلاقة جديدة بين العقل والوجود على نحو يكون فيه الوجود عبارة عن واقعة مفتوحة ولا نهائية تقع خارج حدود مجرد العقل، فالتّواة المركزيّة التي يتأسّس عليها نقد ابن عربيّ للعقل تتمثّل في جعله تابعا للوجود وليس العكس، أي أنّه يضعنا أمام معنى جديد لا يتمّ فيه إخضاع الوجود لمقولات العقل. ومن شأن مثل هذا القلب الخارق أو التّأسيس الاحترافيّ أن يفضي إلى دمج الفلسفة مع أجناس من الخطابات الأخرى فتضمحلّ بذلك كلّ الفوارق، وتغيب حدود الفصل الممكنة بينهما، وتتماهى حكمة الفلسفة مع حكمة التّصوّف، وتعبّر عن مضامينها بالاستناد إلى نسق مرجعيّ تمثّل الشريعة أساسه المتين<sup>2</sup>.

اكتمل نقد ابن عربيّ للإرث المشائيّ بحرصه على ردّ الاعتبار للقلب والخيال والذي تجاوز الطّور المخصّص لهما طور العقل بإفصاحه عن تجربة روحية لا تنكشف مغاليتها إلا عبر مسار شاقّ من تهذيب النّفس عن طريق الرياضات الروحية، بما يفضي إلى نموّ الخيال وتصلّبه حتىّ يصبح ملكة إدراكية فاعلة في

1- ابن عربيّ، الفتوحات المكيّة، ضبطه وصحّحه ووضع فهارسه أحمد شمس الدّين، دار الكتب العلميّة، الطبعة الثّانية، بيروت، 2006، الجزء السّادس، ص 254.

2- يوگد روم لاندو على القيمة المثلى لنسقية التّفكر التي يجددها ابن عربيّ داخل الفلسفة العربيّة الإسلاميّة معتبرا أنّ أهمّ ما يميّز الفضاء الذي اخترعه هذا الأخير هو سعيه الدائم لتطويع المنطق الأرسطيّ وإخضاعه حتىّ يستجيب للشروط العقائديّة التي وضعها القرآن حيث يقول:

Seeking a formula that would to his mind, satisfy the demands of logic and yet not contravene the doctrines of Qur'an... The problems awaiting solution by the Muslim philosophers were beyond the power of the Aristotelian logic that most of them accepted. Evidently a less circumscribed, a more spiritual instrument was needed. The mystics alone appear to have possessed such an instrument which we right describe as vision, a direct awareness of reality unencumbered by intellectual interference. Rom Landu, *The Philosophy Of Ibn Arabi*, Ruskin House, George Allen & Unwin LTD, MESEUM Street, London, First published, 1959, Pp17—20.

كشفت الحقيقة<sup>1</sup>، وقد تمثلت المشكلة المركزي الذي قاد تفكيره في وجوب تعيين المصدر الذي يستمد منه أصالة نقده للعقل وقوة تأسيسه لممكنات نظرية غير معهودة تجد في الخيال حقلًا جذابًا وترية خصبة لبناء المعاني التي تتماشى مع منطق الكشف والإلهام، وتتجاوز طريق الاستدلال والبرهان.

هكذا إذن، يتحوّل الخيال من مجرد فنطازيا يكمن دورها في استحضر الأشياء بعد غيابها إلى ملكة خلاقة ينبغي التّظر إليها من زاوية الحياة الروحية، فلا يفهم إلا طبقا لوظيفته التفسيريّة الكونية كما يقدر كوربان<sup>2</sup>، وبالنظر إلى مخطّط الموضوعات التي يشتغل عليها تتحوّل هذه الملكة إلى علم يكون موضوعه تمثل العلاقة بين الذات الإلهية المحتجبة (الحق) في دلالتها العميقة وبين العالم الظاهريّ بصوره المتنوّعة (الخلق)، ويصبح اللّجوء إليها تعبيرًا عن تلك اللحظة التي تعجز فيها أدواتنا وملكاتنا المألوفة عن فهم كلّ صلة محتملة بين السّماء والأرض مثلما تتشكّل للذات العارفة، فيصبح من أوكدمها العارف أن يتولّى توضيح القدرة المحتملة للذات كي تتجاوب مع العالم الروحانيّ بوقائعه الغيبية غير المرئية والعالم الواقعيّ عن طريق مقدار التفاعل بين العقل والخيال باعتبارهما عينا القلب الذي يفهم الوجود فهما روحيا. يصبح من الضّروري، بهذه الكيفية، التّجاوب معرفيًا مع الوجود حسب تقنيّات الذّوق والإلهام باعتبارها وسائل القلب في العلاقة مع عالم الحقّ وعالم الخلق ضمن بانوراما رمزية ليست في متناول سائر الأفهام إلا من وهبوا طاقات روحية خارقة<sup>3</sup>.

1- كان دانيال بروكلس من المدافعين عن أهميّة قوّة الخيال في بلورة مضامين الحياة الروحية التي يصوغها المتصوّف مقترحًا ضرورة الاستئناس بالمنهج الفينومينولوجي لتأويل معانيها وفهمها، إذ يصرّح قائلاً:

Il est à noter que le trait d'union de l'expérience indique le rapport d'influence dialogique liant les deux mots, car la phénoménologie sans l'herméneutique est une abstraction du réel qui pointe en direction de l'idéal, et l'herméneutique sans la phénoménologie ne peut expliquer la relation vécue de la conscience du sujet avec son monde. Plus rien n'est personnel sans l'herméneutique. (Daniel Proulx, *Le rôle de l'imagination dans l'expérience spirituelle d'Ibn al-Arabi de Jakob Böhme*, université de Montréal, Novembre 2011, p13).

2- كوربان، الخيال الخلاق في تصوّف ابن عربيّ، ترجمة فريد الزّاهي، منشورات مرسّم، ص 18.  
3- يكشف دانيال بروكلس عن صعوبة العالم الخياليّ الذي يبينه ابن عربيّ، وهو يجيل إلى ما كان قد كتبه المستشرق هنري كوربان في رسالة إلى جون فاهل، يؤكّد من خلالها أنّ المعلّم إكهارت وجاكوب بووهم هما اللذان فهما تمام الفهم ما يريد ابن عربيّ الإفصاح عنه:

Un maître Eckhart et un Jacob Bohème eussent parfaitement compris Ibn Arabi et réciproquement. (Lettre du 28 Février 1963 en réponse de l'article Moh. Hassan Askari: «Ibn Arabi et Kierkegaard» dans *Revue de métaphysique et de morale*, vol 68, n°2, 1963, p.237).

لأنّ هذين العلمين الروحانيين قد أدركا فعلا قيمة الخيال واختبرا دوره في صياغة خصوصيات التجربة الروحية وتفاصيلها ومحركات تنشيطها، وبيضيف:

Dans l'expérience la réalité de cette expérience resterait inexplicable. Nous pouvons analyser les récits laissés par les mystiques mais sans l'imaginaire, il ne serait pas possible de saisir l'univers dans lequel prend source cette expérience qui par définition excède le langage. Le récit du mystique faisant pâle figure face à l'expérience indicible qu'il a vécue. Wunenburger découpe l'imaginaire et indique trois visées générales, la première est une visée esthétique-ludique, la seconde est une visée cognitive et la dernière est pratique. La visée esthétique-ludique de l'imaginaire est un espace de réalisation de soi (ibid., p.48).

### 3- دور الخيال في تكريس نقد العقل:

يكشف مشروع الفلسفة الروحية لابن عربي عن رغبة ملحة في جعل القلب يتولى إدارة شؤون الحقيقة ويشرف على جميع أجهزة المعنى التي ينطوي عليها الوجود، وقد قاده هذا الإنجاز إلى نقد العقل وإنكار تاريخه ومصيره، والتظن بشأن وجهة جميع الصروح التي شيدها منذ كان كل بحث عن الحقيقة يتم في نطاق وحدته، لكن الألف في ذلك هو تمييزه الطريف وغير المسبوق بين الروح والعقل والفكر والنفس بوصفها بنى متنوعة للملكة واحدة وجامعة هي القلب. وفيما يلي عرض لهذه التعريفات التي تساعد بعد ذلك على فهم علاقة الخيال بالنقد:

الروح: "أهل الطريق يطلقون لفظ الروح على معان مختلفة فيقولون: فلان فيه روح أي أمر رباني يحي به من قام به يعني قلبه، ويطلقون الروح على الذي سئل عنه رسول الله (ص)، ويطلقون الروح ويريدون به الروح الذي ينفخ فيه عند كمال تسوية الخلق والذي مدار الطريق عليه هو الروح الذي يجده أهل الله عند الانقطاع إليه بالهمم والعبادة، فأكثر ما يقع عنه السؤال منهم غالبا فيكون قوله: ما بدء الروح؟ أي ما ابتداء حصوله في قلب العارف؟ فنقول: إن بدء الروح في نفوس أهله الذين أهلهم الله لتحصيله أن نفس الرحمان إذا تحكمت في نفوسهم المجاهدات التي تعطيهم رؤية الأغيار عريّة عن رؤية الله فيها وأنها حائلة وقاطعة بين الله وبين هذا العبد فيكون صاحب هذه المجاهدة صاحب قبض وهمم وغم وحجب يريد رفعها، فتهب عليه من نفس الرحمان في باطنه ما يؤدبه إلى رؤية وجه الحق في هذه القواطع على زعمه، وفي هذه الحجب والأشياء التي يجاهد نفسه في قطع ما يتعرض إليه منها في طريقه فيريه ذلك النفس وجه الحق في كل شيء وهو العين والحافظ عليه وجودها فلم ير شيئا خارجا عن الحق فزال تعب من حيث ما يريد قطعها، ويتألم عن ذلك ألما شديدا حيث يتوهم عدم تلك المعرفة ثم يعقب ذلك سرور عظيم لوجود هذا النفس فيحي به معناه ويصير به روحا وهو قوله: "أوحينا إليه روحا من أمرنا" (الشورى: 52)<sup>1</sup>.

العقل: "تكون مراتب المعلومات من الممكنات ثلاثا: 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 تشكل المعاني في الصور المحسوسة تصورها القوة المصورة الخادمة للعقل يقتضي ذلك أمر يسمى الطبيعة فيما ينشأ منها من الأجسام الإنسانية والجنية فلما إن شاء الله أن يوضح للمكلفين من عباده أسباب سعادتهم على السنة رسله من البشر إليهم بواسطة الروح العلوي المنزل بذلك على قلوب بعض البشر المسمين رسلا وأنبياء أجرى المعاني في المخاطبات مجرى المحسوسات في الصور التي تقبل التجزؤ والانقسام والكثرة وجعل محل ذلك حضرة الخيال فحصرها المعاني في الخطاب فتلقها بالتشبيه العقول كما تتلقى بالمحسوسات التي شبهت بها هذه المعاني"<sup>2</sup>.

1- ابن عربي، الفتوحات المكية، الجزء الثالث، مرجع سابق، ص 89-90.

2- ابن عربي، الرسائل، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 121-122.



الفكر: "اعلم وفّقك الله أنّ الفكر ليس بنعت إلهي إلا إذا كان بمعنى التدبير والتّردّد في الأولى فحينئذ يكون نعتا إلهيا، وأمّا الفكر بمعنى الاعتبار فهو نعت طبيعي، ولا يكون في أحد من المخلوقين سوى هذا الصّنف البشريّ وهو لأهل العبر النّاطرين في الموجودات من حيث ما هي دلالات لا من حيث أعيانها ولا من حيث ما تعطي حقائقها قال تعالى: "ويتفكّرون في خلق السّماوات والأرض" (آل عمران: 191)، فإذا تفكّروا أفادهم ذلك التّفكّر علما لم يكن عندهم فقالوا: "ربّنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النّار" (آل عمران: 191)<sup>1</sup>.

النّفس: "ما كان معلوما من أوصاف العبد بحكم الشّاهد... أي ما تعطيه المشاهدة من الأثر في قلب المشاهد وهو على صورة ما يضبطه القلب من رؤية المشهود، وعلى الشّاهد يرد الوارد"<sup>2</sup>.

القلب: "القلب معلوم بالتّقليل في الأحوال دائما فهو لا يبقى على حالة واحدة، فكذلك التّجليات الإلهية، فمن لم يشهد التّجليات بقلبه ينكرها فإنّ العقل يقيّد وغيره من القوى إلاّ القلب فإنّه لا يتقيّد وهو سريع التّقلّب في كلّ حال. ولذا قال الشّارع: إنّ القلب بين إصبعين من أصابع الرّحمان يقلّبه كيف يشاء فهو يتقلّب بتقلّب التّجليات 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"<sup>3</sup>.

أهمّ ما يمكن ملاحظته انطلاقا من جملة هذه التعريفات أنّ ابن عربيّ بصدد إعادة تفكيك حقيقة الدّهن البشريّ على نحو يستنطق بناه الخاصّة وطرق استعمالها، وإنّنا نجده يبدي حرصا شديدا على الوقوف على حدود الاستعمالات الممكنة للعقل وتفرض منزلة الخيال لديه على مطلب نقد العقل تشخيصا دقيقا لمجالات اشتغاله وتعيين حدوده، وتلك مهمّة منوطة بعهدة النّقد وحده، ما دام يعدّ عملا ينقل جميع المسائل المعرفية والأنطولوجية والعقائدية من نطاق الاهتمام العقلائيّ إلى نطاق روحيّ وذوقيّ، يكون القلب معنيًا بفصل المقال فيها باعتباره الملكة التي تفوق العقل وتوجد فوق طوره. وتكمن خطورة هذا التّجرؤ في أنّه يستهدف تقويض القاعدة المركزيّة التي يلوذ بها علماء الرّسوم من فقهاء ومتكلمين ونحويين وفلاسفة، وهي تتمثّل في منح العقل سلطات غير محدودة للحكم على المسائل في مقابل التّشريع لمنوال معرفيّ جديد يقوم بخرق قواعد العقل وتفويض القلب والدّوق كبديلين مناسبين لكلّ الأحكام الممكنة.

يؤسّس ابن عربيّ إلى مدخل فلسفيّ جديد للحقيقة يدفع بسمعة المعقوليّة المشائيّة إلى التّراجع والتّآكل تحت تأثير تدخّل معقوليّته الرّوحية النّاشئة واكتساحها لميدان المعرفة، بيد أنّ الاستمرار في هذا الإنجاز سيكشف عن طبيعة مزدوجة لمشروعه النّقدي من جهة ضبط مقاصده وصياغة رهاناته القصوى المتمثّلة في إحداث منقلب حاسم ومبدع لنظام رمزيّ تكون فيه الإشارة والبشارة بديلا عن العبارة، تأكيدا لرغبته في الاستيلاء على مقام روحيّ قاب قوسين أو أدنى من مقام النّبوة التي بينها وبين الولاية صلوات لابّد من فكّ شفراتها. واللافت أنّ معالم التّجربة الرّوحية لابن عربيّ تعصم بحبل النّقد لتعطي معنى جديدا للأفكار

1- ابن عربيّ، الفتوحات المكيّة، الجزء الثّالث، مرجع سابق، ص 100.

2- ابن عربيّ، الفتوحات المكيّة، الجزء الثّالث، مرجع سابق، ص 197.

3- ابن عربيّ، الفتوحات المكيّة، الجزء الأوّل، مرجع سابق، ص 436-437.

والحقائق وفق استعمال جديد ملائم لدور القلب الذي صار معنيًا بترجمة حالات روحية ووقائع ذوقية لا قبل للعقل بها، فالقلب الذي يريد ابن عربي أن يستأنف انطلاقًا منه جنسًا مغايرًا من التفكير ليس موضوعًا مذهبياً شبيهاً بالمذاهب التقليدية ولا فقهياً أو كلامياً بالمعاني الرائجة، وإنما هو اقتراح لتقليد فلسفي جديد يتعلّق بكيفية إعادة رسم خارطة الفكر من أجل تجاوز كلّ نقائصه ورفعها إلى مستوى كونيٍّ ومقدّس يشبه إلى حدّ بعيد خطاب النبوة المستوعب للعقل، فيشكّل حركة نوعية تربط بينه وبين موضوعاته وفق تقنيات جديدة تقوم على الكشف والمشاهدة والنّوق والإلهام... ورفعها إلى معانها الشاملة وضبط مساراتها الكونية.

تحمل التجربة الروحية التي أسّسها ابن عربي في طياتها تشكّل منوال جديد في الممارسة الفلسفية التي تفتح الأفاق أمام نقدية لم تتوقّر شروط إمكانها إلاّ بإقحام الخيال الذي يعمل وفق طاقة مبدعة تمتزج بمعاني إشراقية وأخرى أنطولوجية وعقائدية، ويفصح التداخل بينها عن ثورة تقلب المنهج والموضوع الذي طالما بحثت عنه الميتافيزيقا ولم تجده عندما استبعدت تصوّف من دائرة اهتمامها. وانطلاقاً ممّا استأنفه ابن عربي من تأسيس جديد لفلسفة روحية، نستخلص مدى قدرته على تجنّب مختلف المحاذير وكشف أهمّ النقائص التي وقع فيها علماء الرّسوم، مسدلاً الستار على دواعي وقوع العقل ضحية أوهام وأحكام مسبقة نتيجة ارتبانه لجملة من المناهج المحددة لخطة عمله، وقد حاول أن يقدم صفة البدائل التي اقترحها وشرّع لها ضمن معقوليّة مثقلة بهواجس روحية، وتمكّن من رفعها إلى الأفق الإنساني الكوني الذي يذيب كلّ الفوارق بين الأنا وبين الآخر، فما طالبنا به ابن عربي ليس أن تتكيّف موضوعات المعرفة مع أدواتنا الحسية أو العقلية وإنما أن تتصالح ملكات الدّهن الخاصّ بالذّات العارفة فيتكامل دور العقل مع دور الخيال مع صيغ التّأليف التي ينجزها القلب، فتأسّس الحقيقة الروحية ملائمة لموضوعات النّقد.

وإذا كان النّقد عبارة عن تعيين مشروطية جديدة لاستكشاف الحقيقة، فإنّ عنف الثّورة التي يمارسها ستفصح عن وجهة الحلّ ومساره مادام إمكان الحقيقة سيرتّكز على البحث في القلب، مؤسّس التجربة الروحية وعنوانها الأقصى، تلك القوّة المتوهّجة بانجذابها إلى الحضرة الإلهية التي ينظّم خطة السير إليها بموجب تقلّبه في أحواله ومقاماته ومنازله التي ليست سوى بنى مختلفة لعلاقة جديدة تقيمها الذّات العارفة مع الحقّ ومع الخلق في مقام ذوقٍ وروحيٍّ، وسيُنظر إلى المعرفة القلبية بوصفها مفعلة بنبض واحد هو الارتقاء في سلّم المعارج، والاكتفاء بإيجاد شروط إمكان تجلّي الحقائق الإلهية على مسطح المرآة الخاصة بالأنا بالطريقة التي تناسب تدلّي الحضرة الإلهية وتدني همّة الذّات العارفة حتّى يلتقيا في البرزخ الأعلى الذي لم تنل فيه جهة شرف المكاملة من خارج الولاية إلاّ النبوة التي تبقى نموذجاً أقصى وأوفى.

#### 4- رهانات المصالحة بين العقل والقلب والخيال:

يكمن الهدف البعيد الذي أراد ابن عربي تحقيقه في تقديم إمكانيّات جديدة للفهم بهدف الارتقاء بتأويل المعاني والحقائق إلى المستوى الكوني الذي يجعله قابلاً بكلّ علامات الاختلاف، وقد فتح له نقده ثروة تقنية وخزاناً مفهوميّاً يعمل بمقتضاه على تفكيك منظومة العقل المشائية التي استمرت سطوتها مع ابن رشد، وهو يعمل في مقابل ذلك على نسج معالم منظومة جديدة قوامها القلب الذي رأى فيه خزاناً ذا مقدّرات لم

تكن لتخطر ببال الفلسفة أن يكون لديها ذاك الحجم من الفعالية في كشف المعاني، وإضفاء القيمة على وجود بشري لا يزال يتحسس الدروب المثلى لبعث الطمأنينة عن طريق المصالحة مع الذات والعودة إلى الاعتقاد المهدئ الذي يحقق السكينة والاكتفاء بالذات، فدور هذه الفلسفة الروحية لا يقتصر على مجرد فهم ما يتعلق بالأفق الدنيوي للبشر وإنما يتعداه إلى الأفق الخاص بالعالم الآخر فهو بذلك يرتقي إلى "طور بروتونيبي" نوعي واستثنائي حين يجعل العالم الخيالي موضوعاً مركزياً للتفلسف وشرطاً لا غنى عنه لنقد العقل والتشريع لأفق القلب.

لا يتوقف هدف نقد العقل في مدونة ابن عربي عند هذا الحد بل يتخطى ذلك نحو تأسيس ذات تفكر وتشرع لمنوال وجودي يعتمد القلب والإيمان كمرجعية، تعمل الذات العارفة من داخل نطاقها على محاورة الآخر، بيد أن رهانا مغايراً لا يقل أهمية عن الرهانات المذكورة يتشكل ضمن سياق تحمّل مسؤولية الاقتراب بأكبر قدر ممكن من النقد الأكبر للعقل حتى نغتم أدوات إضافية لفهم الفلسفة المشائية، وكيف عجز الفلاسفة العرب والمسلمون عن منازلها واكتفوا بموقع الشراح الماهرين أو الدارسين البارعين لفصولها، ولم يتجرأ إلا ابن عربي على خوض تجربة التضاد معها حين عزم على رسم الأفق الذي يعدو فيه كشف الحقيقة متطابقاً تمام التطابق مع التجربة الروحية بما هي ثمرة منازلة نقدية وصراع تضاد مع التفكير الرسمي والمؤسسي، ورغم حدة القضايا التي يطرحها فكره، فإنه قد تمكن من نحت حد أدنى من الأسس التي قد تمثل منطلقاً حاسماً وضرورياً لكل تفكير ما-بعد عقلائي يراهننا على نحو إيطيقي محرج. يضاف إلى ذلك تحويله المعيش والحياة الروحية إلى ميدان تحدد، ما أن تقتحمه الذات حتى تعثر على سبل خلاصها من سجع الاغتراب والتموضع الناتج عن سيطرة النزعة الأداتية والحسابية التي جرت إلى إفلاس عالم المعنى وتراجع القيم المعنوية عماد كل وجود بشري في العالم.

لعل العلامة القصوى للرهان السري الذي تمكن ابن عربي من تحقيقه هو أن جعل من سرعة انتشار فكره النقدي علامة دالة على حيويته وصلاحيته المتنامية<sup>1</sup>: فما نلحظه اليوم من ازدياد العودة إليه<sup>2</sup> يكشف

1- الحكيم (سعاد)، ابن عربي: قراءة حضارية حياتية، مقال منشور على الرابط التالي: <http://www.tawaseen.com>.

موريس (جيمس)، حاورته كلاوديا منده، ترجمة. يسرى مرعي، وهو حوار منشور على رابط الموقع التالي:

<http://www.khatwa.org/?p=2471>

2- يؤسس ابن عربي لمنوال جديد من المعقولة تتصل عراه بملقة تسبقه كانت قد استأنفت مع الغزالي الذي استطاع بمقتضاها تحويل التصوف الإسلامي إلى ضرب من الفكر الكوني وفي ذلك يقول تشيتيك:

A great deal can be learned about Ibn al-Arabi showing the sources of his writings. Michel Chodkiewicz's excellent study of "sanctity" (walāya) and related concepts (le sceau des saints) provides a sound outline of the type of work that needs to be done for dozens if not hundreds of technical terms. (William Chittick, *The Sufi Path of knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989, pp16-17).

وهي شهادة يكررها في موقع آخر من مؤلف مغاير حيث يصرح:

Ghazali speaks for much of the early Sufi tradition that God bestows on his special friends should not be set in books... After his death in 1240, Ibn Arabi's teachings quickly spread throughout the Islamic world, and they kept on spreading wherever Islam went, from black Africa and the Blacans to Indonesia and China. The reason for this spread was certainly not that the masters of the various of rational discourse that shaped the

بوضوح عن سمو العلم الإلهي الذي أراد توطينه داخل الفلسفة، ولا يتم ذلك بمجرد الاعتراف به والحكم عليه في عملية تصنيف مألوفة تفصل بين ماهية الأشياء وأغراضها، وإنما يستوجب الحال ووفق منطق الصوفي الغوص في تجربة هذا العلم: فما هو جديد وطريف هو أن معقوليته الروحية تجعل من العلم الإلهي شيئاً موهوباً. وأن يكون هذا الأخير من ذوي الاختصاص يعني توظيف مسار الحياة النفسية باتجاه روحي ومتعال، لا نستعمل في إدراك حقيقته الروابط المعهودة بين المقدمات والنتائج أو العلاقة بين الحوامل والمحمولات، وإنما يستوجب الأمر وضع معنى جديد لتجربة الإبحار في عمق الشريعة التي أودع فيها صفوة تحقيقات أتت على جملة خلاصات، هي عبارة عن رحيق مختوم من الأسرار الربانية التي لا تنكشف إلا للأنبياء أو للموهوبين علماً لديناً.

لا شك أن ما يميز تحقيقنا في متن ابن عربي والتنقيب في وجهة نقده للعقل ينحصر في مجموعة من الأبعاد التي تفتح آفاقاً إضافية للتفكير، وتطرح مشكلات عميقة لا يزيد الصمت عنها أو إهمالها إلا تضييعاً لفرص نظرية كفيلاً ببعث منوال فلسفي روحي، صار قبلة لكل الدارسين سواء من داخل الفلسفة أو من خارجها كالآداب واللغة والفن وغيرها... وتمثل هذه الأبعاد أساساً في أن العودة إلى تاريخ الفلسفة وتقصي أبرز محطاتها وإخضاعها لسلطة النقد كان من أجل تصحيح خطة مسيرها ومصيرها عن طريق تفكيك منهجها، وتعويض أدواتها ومفاهيمها عبر استشراق أفق التجربة الحياتية للبشر ومنحها الصفة الروحية<sup>1</sup>، إضافة إلى قيمة الإنجاز النوعي الذي حققه ابن عربي جرّاء هذا النقد المتمثل في تأسيس معقولة مبنية على

Muslim elite were overawed by his mystical credentials. Quite the contrary, they were convinced by the soundness of his arguments and the breadth of his learning.

Willam Chittick, *Ibn Arabi Heir to the prophets*, Oxford, One world, 2005, pp2-3.

1- كثيرة هي القضايا التي شغلت الفلاسفة المسلمين وأزعجتهم ومن قبلهم فلاسفة الإغريق من أرسطو إلى أوريجين، وهو ما استدعى القيام بمحاولة جدية لاحتواء مقولات الفلاسفة الإغريقية (التوس واللوغوس) واستيعابها وصهرها ضمن مرجعية عقائدية قرآنية استأنفت مع الغزالي والفارابي وابن سينا، لكن ابن عربي هو من ذهب بعيداً بهذا المشروع عبر عرض العقل الإغريقي برمته على معيار النقد، يقول روم لاندو:

These problems had worried not merely the philosophers but also their antecedents and masters, the Greeks, from Aristotle down to, Plotinus and Origen. Though the Muslims accepted many of the Aristotelian and Neo-platonic postulates, they did not develop them merely as Muslim interpretations. Each thinker Muslim attempted clarification in his own ...individual way. Hardly any two of them re-expressed the doctrine of the Nous or of the Logos in identical manner, each seeking a formula that would, to his mind, satisfy the demands of logic and yet not contravene the doctrines of the Qur'an. Their interpretations ranged from the rationalism of the Mu'tazilah to the intellectual sterility of the Ash'arites; from unredeemed anthropomorphism to the complex doctrine of world spirits as postulated by Ibn Sina; from Al-Farabi's veneration of Aristotelian mathematics and astronomy to Al-Ghazali's revolt against both the Greeks and philosophy sui generis. Some of the schemes devised by the Muslim philosophers are eminently satisfying to the demands of logic.

Rom Landu, *The Philosophy Of Ibn Arabi*, Ruskin House, George Allen & Unwind LTD, Museum Street, London, First published, 1959.

الإيمان والقلب بمفاتيحه الذوقية والكشفية والإلهامية، حيث يقدم نموذجا فلسفيا نادرا يجعل التأليف بين المسألة النظرية وبين المسألة العملية أمرا ممكنا وسهلا. فضلا عن التأسيس لهيرمينوطيقا كونية منفتحة على أفق روحي يشكل مجعلا لروافد متنوعة مثل الفقه واللغة والفلسفة والفن والتصوف والتي يكون من أسمى أهدافها إنقاذ عالم المعنى واستعادة القيمة على كل وجود بشري.

يهدف العمل النقدي لابن عربي إلى إيقاظ الوعي الفلسفي حتى يدرك ما يعانيه التقليد المشائي من هتات جعلت من العقل ملكة مشرعة للمعرفة وللأخلاق وأخضعت الوجود إلى مقولاته. في مقابل ذلك يفرض تفويض القلب باعتباره ملكة للكشف والذوق ويجعله بديلا عن النظر العقلي، وهو موقف يستلهمه رأسا من مدونة الغزالي الذي لا يخفي شدة إعجابه وانبهاره به<sup>1</sup> في كثير من المواقع من متنه، كما يهدف إلى إعادة فهم المعتقد على نحو يتماشى مع منزع روحي لا يهدأ توهجه ما دامت الملكة التي تقوده معروفة بتقلبها بين الأحوال والمقامات والمنازل والمنازلات، وقد كشفت عائشة السعيد<sup>2</sup> في دراستها لنقد ابن عربي للعقل وتأصيله للقلب عن تغييب كل الملامح اليونانية، بما يفيد عدم اقتناع الذات العارفة بالدور الذي يلعبه العقل في مجال المعرفة، وذلك في إحالة متبصرة إلى كوربان الذي صاغ منوالا جديدا للعلاقة بين العقل والخيال والقلب يتحول بمقتضاها القلب إلى كيان مبصر بعينين هما الخيال والعقل.

يجرنا ابن عربي إلى منطقة حيث يجبرنا على القبول بفهم جديد للقلب يتعارض مع الفهم المشائي، ولا تكون هذه الملكة عبارة عن عضو بدني تقترن سلامة إدراك الحواس بسلامة استعداده بل صار ملكة روحية ينبغي القبول بتعاظم دورها حتى تتهيأ لتشكّل الهوية الروحية للإنسان الكامل فتمكّنه من تحقيق السعادة

1- بخصوص تأثر ابن عربي بالغزالي، يذهب ويليام تشيتيك إلى القول إنّه لا يخلو استحضار ابن عربي للغزالي من مشاعر الانبهار والاحترام والتبجيل، لكنّه يعيب عليه طريقة عرضه لمسائل نظرية بأساليب فقهية وكلامية، حيث يصرّح قائلا:

Ibn al-Arabi usually mentions the great al-Gazali with praise; calling him one of «our companions». Sometimes however... he criticizes him for entering into the arena of theological and philosophical reflection... He points out that occupying oneself with such concerns is an abstraction on the path to God. He is discussing the station of “unlettered knowledge (al-ilmal-...)... Ibn al-Arabi understands this to mean that the prophet's knowledge comes only from God, not from reflection and considerations. (Chittick: *the sufi path of knowledge*, op, cit, p235).

ولا يتوقف موقف تشيتيك عند هذا الحدّ، بل يتكرّر في مؤلفات أخرى مثل: "سبيل الصوفي إلى الحبّ" الذي خصّصه للحديث عن تأثر جلال الدين الرّومي بتعاليم ابن عربي التي نقتبس منها ما يلي:

The ultimate center of man's consciousness, his inmost reality his «meaning» as known by Go dis called the heart (dil, qalb). As for the lump of flesh within the breast, that is the shadow or outermost skin of the heart. Between this heart and that heart are infinite levels of consciousness and self realization. As man's inmost reality, the heart is always with God. But only the prophets and saints-who are called the “possessors of the heart”, have achieved God consciousness, whereby they are truly and actually aware of God at the center of their being. Chittick)w.c(, *The Sufi path of love: The spiritual teachings of Rumi*. Albany, State University of New York, Press 1989, p37

2 Ayesha L. Saeed, *The role of the heart in Ibn Al-Arabi's Doctrine*, Department of Arabic and Islamic studies, Melbourne university, Australia).

من أجل النفاذ إلى مجال الملكوت الإلهي، والارتقاء في معارج الطريق الروحي من مقام الفرق بما هو مقام هو لا هو إلى مقام الجمع بما هو مقام هو هو، فطبيعة التأصيل الذي يقترحه ابن عربي لمشكل السعادة، مثلا، يفصح عن تقديم مقدرات فلسفية جديدة تروي معانيها من داخل معقوليّة روحية وصوفيّة تزعم أنّ لديها فهما عاليا لسبل تحقيق هذه الغاية يفوق بكثير ما قدّمه الفهم المشائي بما أنّه مستمدّ من استعمال أدوات تعلقو على ما يمكن للعقل أن يؤدّيه، إضافة إلى أنّها تمثّل شرط الاكتمال الذي تنشده الإنسانية ممثّلا في طور الإنسان الكامل<sup>1</sup>.

علينا أن ننتبه إلى أنّ إيطيقا التصوّف تنمو تدريجيّا عن طريق إعداد النّفس وترويضها وتعويدها على الخصال النبيلة التي لا تصبح صفات غريبة يمكننا تحقيقها إن نحن تطلّعنا إلى وجود إنسانيّ أمثل، فهي صفات لا تملك أيّ مقام إلاّ طبقا للموقع الذي تحتله الذات. والمقصود من ذلك أنّ تحصيل السعادة يبقى مطلبا لا يتحقّق إلاّ بفعل الذات في الوجود وقدرتها على إنتاج أوضاع وشروط تنحو باتجاه السعادة، فيكون وجودها في الكون وجودا ضروريا وجوهريا لا وجودا عرضيا أو ثانويا لأنّ الكون خلق من أجل الإنسان ولأنّ خالقه أحبّ أن يرى أوصافه وأسمائه تتجلّى في مخلوقاته داخل هذا الكون ومن خلاله، فكانت صفات الكمال البشريّ عبارة عن حلول الصفات الإلهية محلّ الصفات البشرية في هذا الإنسان الكامل، وهذا منطوق آخر يتمّ داخل إحدائيات ما-بعد يونانية<sup>2</sup>، نتصوّر انطلاقا منها القلب وسيطا بين العقل وبين الحقّ،

1- How is status related to perfection? This question essentially asks how the perfect individual is different from the rest of humanity, and what his/her function is. The perfect individual par excellence for Ibn Al-Arabi is the prophet Muhammad. He holds the position of the "Seal of the prophets" and ; as such, marks the end of revealed religion. (See: Rebekah Zwanzing: *An analysis of Ibn al-Arabi's al-Insan al-Kamil, The perfect individual, with a brief comparison on the thought of sir Muhammad Iqbal*, Faculty of philosophy, Brock University St. Catharines, Ontario, May, 2008, p14).

لكنّ بلوغ هذه المنزلة لا يتمّ إلاّ بعد الإفرغ من تحقيق المعرفة الكاملة والتدرّج في المعارج وعبور شتى المقامات وصولا إلى المقام المحمّديّ بما هو المقام الوحيد والأقصى القادر على فهم ما يريد الله من عباده، وهو نفس المعنى الذي يذهب إليه تشييتيك في تصوّره للإنسان الكامل حين يؤكّد:

Those who used the word [Sufism] in a positive sense connected it with a broad range of ideas and concepts having to do with achieving perfection by following the model of the prophet Muhammad. (Chittick (w), *Sufism*, Oxford: one world publications, 2002, p2).

2- Shah (Maarouf), Relevance of Ibn Arabi In Modern Era, *Journal of Peace Studies*, Vol. 17, Issue 4, October–December, 2010).

مع الملاحظ أنّ الذي ساعد ابن عربيّ في تحقيق هذه المهمة هو وفرة وثراء منابع العمليّة التي نهل منها وشكّلت سندا معرفيا لمجمل تصوّراته ممّا جعل روم لاندو يقرّ بأنّ:

Thought the core of his doctrine and many of its details are Ibn 'Arabi's own his vastreading and his catholicity enabled him to utilize innumerable extraneous sources. Of the purely native, or Spanish sources, most prominent were those of the Sufis of Al-Meria, whose doctrines spread through most of Muslim Spain. In his book on our philosopher, however, Dr A. E. Affifi shows that the influence of the Spanish Sufi, Ibn Masarra, and his schools, affected Ibn 'Arab! far less than was assumed by the great Spanish expert, Miguel Asin y Palacios. The Qur'an and Hadith form the chief basis upon which Ibn Arabib builds his doctrine.

مما يقيم مفاضلة بين العقل المنفعل وبين العقل الفعّال، وهذا مؤشّر نستخلص من خلاله تقابل نموذج التوحيد عند ابن عربي ونموذج الاتصال عند ابن رشد: فإذا كان هذا الأخير يدعو إلى إسناد كلّ قوى "العقل الهيلولائي" حتّى يكتسب طاقة وقدرة على الاتصال بالعقل الفعّال فإنّ ابن عربيّ يعكس هذا المسار و يقبله لأنّه بتقديره يجب على الرّاعب في الوصل أن يلغي العقل الفاعل ويوقف دوره من أجل إعطاء الدّور للعقل المنفعل أو الهيلولائيّ بالمعنى الرّشدي لتقبّل المدد واللّمع الإلهيّة، لذلك كان ابن عربيّ يلجّ كثيرا على فعل التّهيوّ والاستعداد والتّرقّي والتدربّ على الكشف لأنّه يميل إلى طريق المكاشفة والمشاهدة أكثر من ميله إلى طريق التّعقل، وهذا لعمرى منطق ما-بعد رشديّ وما-بعد عقلائيّ يعنى بالتأسيس المتعالى للطريق الرّوحيّ.

## 5- خاتمة:

إنّ ما ينفرد به متن ابن عربيّ ويجعل منه أيقونة صوفيّة بامتياز هو تضمّنه لمقصد نقديّ استطاع بفضلته تحويل وجهة الفلسفة من فضاء عقلائيّ يؤمن بصرامة الحقيقة وانضباطها لقواعد العقل وشروطه نحو مشرب روحيّ يتّخذ من القلب عنوانه الأبرز، وقد استطاع بذلك أن يتميّز عن علماء الرّسوم بفضل ضخامة متنه وثنائه واحتوائه على عروض عميقة لمعاني الوحي<sup>1</sup>، عجز السّابقون واللاحقون عن استنباطها، ممّا يفسّر قدرته على الجمع بين تجربته الرّوحيّة وبين سعة فهمه للقرآن حتّى يستحقّ أن يكون شيخا أكبر حسب شوكوفيتش وكلود عدّاس<sup>2</sup>، وقد أفضى تقصينا لنقديّته عن نتائج مهمّة تتلخّص في:

تفكيك مقولات العقل ومناهجه في تحديد مضامين الحقيقة وطرق الوصول إليها.

إعادة النّظر في جميع مسلّمات العقل الرّسيميّ، سواء التي تفصل بين المجالات التي تشتغل فيها ملكات

العقل أو الخيل أو القلب، وتعيين آليات التّكامل بين أدوارها وتداخل مهامّها.

إعادة تمثّل حقيقة الوجود والإنسان، عبر إعادة النّظر في علاقة الإنسان بالحقّ وعلاقة الحقّ بالخلق.

التّشريع إلى نهج جديد لقول الحقيقة لا يستثني دور العقل بالمطلق، بل يستوعبه ضمن خزان إشكاليّ

جديد يجيب عن مختلف الأسئلة التي عجز العقل عن حلّها بمفرده.

Teleranta (M), *Aristotelian Elements In The Thinking Of Ibn Alarabi And The Young Martin Heidegger*, The University Of Helsinki, May 2012, P309.

1- For Ibn Arabi, the Qur'an was the vivifying word of God, an infinite ocean that constantly replenished his soul, a living presence that would embody itself to him and appear in vision... When Ibn Arabi tells us that his writings provide explicit or implicit commentary on the Qur'an and that they represent the fruit of bestowal and witnessing, he is cleaning that his interpretations are divinely inspired. (Chittick, *ibid*. p124).

وقد أوضح تشيتيك أنّ حسن الفهم عن الله يقتضي من الدّات العارفة أن تكون مسؤولة عن تأويلها خصوصا وأنّها المرشحة أكثر من غيرها لبلوغ طور الإنسان الكامل، صاحب المقام المحمّديّ الذي صار قلبه قوّة دافعة وخالقة لفهمه عن ربّه.

The Qur'an, after all, is God speech, and God speech is the self disclosure of his infinite essence. God infinity demands that he never disclose himself twice in the same form (Chittick: *ibid*. p125).

2- شوكوفيتش، بحر بلا ساحل: ابن عربيّ الكتاب والشريعة، ترجمة. د. أحمد الصّادقي، مراجعة. د. سعاد الحكيم، دار المدار الإسلاميّ، بيروت، الطّبعة الأولى، 2018، ص 27.

صفوة القول أنّ نقد ابن عربيّ للعقل يختصّ بقدرته الخارقة على قلب المواقع، وتغيير الإستراتيجيّات حيث كان العقلانيّ يتصوّر أنّه حقّق أقصى أهدافه في مقام الاستراحة في فضاء السّكون وفضّ النزاعات وحلّ المشكلات، غير أنّ التّحقيق في معقوليّته الجديدة كشف عن أولويّة أخرى هي الرّكون إلى الإحداثيّات المقلقة والمواقع المحيرة التي لا توجد إلّا داخل أنطولوجيا متقلّبة، للقلب دور مركزيّ في استخلاص معالمها وتفعيل دورها، فغاية السّفر الرّوحيّ هو كشف الشّروط الأنطولوجيّة لتأسيس خطاب يتولّى مركزة الهويّة الرّوحيّة لأننا في الفضاء المتعالّي الخاصّ بالنّبوة وبالحضرة الإلهيّة.

يمكننا القول إنّ ابن عربيّ قد أعلن أنّ حقيقة النّقد لا تتجلّى إلّا في علاقتها المخصوصة بالعالم وبالأسس الرّوحيّة المتبصّرة لمشروع يحدّد معنى رويّاً للكينونة الإنسانيّة ومشتقّاً من مفهوم "الإنسان الكامل" مبلغ درجة الولاية المتجسّدة في الغوث أو في القطب الذي يحدّد معنى لليقين الذي تبحث عنه الدّات من داخل فلك "الحقيقة المحمّديّة" بوصفها حقيقة الحقائق أو مجمع كلّ حقيقة.





## المصادر والمراجع:

- 1- أبو زيد (نصر حامد)، فلسفة التأويل، دراسة تأويل القرآن عند معي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة السابعة، 2011.
- 2- شوكوفيتش (مبشيل)، بحر بلا ساحل: ابن عربي، الكتاب والشريعة، ترجمة. د. أحمد الصادقي، مراجعة. د. سعاد الحكيم، دار المدار الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 2018.
- 3- ابن عربي (معي الدين)، الفتوحات المكيّة، ضبطه وصحّحه ووضع فهارسه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلميّة، الطبعة الثّانية، بيروت، 2006.
- 4- الرّسائل، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتّاح، مؤسّسة الإنتشار العربيّ، بيروت، الطبعة الأولى، 2002.
- 5- الغزاليّ (أبو حامد)، مجموعة رسائل الإمام الغزاليّ، نسخة منقّحة مصحّحة بإشراف مكتب البحوث والدراسات في دار الفكر للطباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، 2010.
- 6- كوربان (هنري)، الخيال الخلاق في تصوّف ابن عربيّ، ترجمة فريد الزّاهي، منشورات مرسوم.
- 7- دي فوشيكور (شارل هنري)، "نعي كوربان"، ضمن المجلّة الآسيويّة، عدد 267 لسنة 1979.
- 8- Askari (Moh. Hassan): «Ibn Arabi et Kierkegarad» dans *Revue de métaphysique et de morale*, vol 68, N°2, 1963.
- 9- Chittick (w): «*The Sufi Path of knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination*», Albany: SUNY Press, 1989.
- 10- Chittick (w): «*The Sufi path of love: The spiritual teachings of Rumi*», Albany, State University of New York, Press 1989.
- 11- Chittick (w): «*Sufisms*», Oxford, One world publications, 2002.
- 12- Chittick (w): «*Ibn Arabi Heir to the prophets*», Oxford, One world, 2005.
- 13- Proulx (Daniel): «*Le rôle de l'imagination de l'expérience spirituelle d'Ibn al-Arabi de Jakob Böhme*», Université de Montréal, Novembre 2011.
- 14- Rom (Landu): «*The Philosophy of Ibn Arabi*», Ruskin House, George Allen & Unwind LTD, MESEUM Street, London, First published, 1959.
- 15- Saeed (Ayesha L): «*The role of the heart in Ibn Al-Areabi's Doctrine*», Department of Arabic and Islamic studies, Melbourne university, Australia).
- 16--Teleranta (M): «*Aristotelian Elements in The Thinking Of Ibn Alarabi And The Young Martin Heidegger*», The University Of Helsinki, May 2012.
- 17-Zwanzing (Rebekah): «*An analysis of Ibn al-Arabi's al-Insan al-Kamil, The perfect individual, with a brief comparison on the thought of Sir Muhammad Iqbal*», Faculty of philosophy, Brock University St. Catharines, Ontario, May 2008.

### مراجع إلكترونية:

- 1- . الحكيم (سعاد)، ابن عربي: قراءة حضارية حياتية، مقال منشور على الرابط التالي:  
<http://tawaseen.Com>
- 2- . موريس (جيمس)، حاورته كلاوديا منده، ترجمة يسرى مرعي وهو حوار منشور على رابط الموقع التالي:  
<http://khatwa.Org>
- 3- -Shah (Maarouf), Relevance of Ibn Arabi In Modern Era, *Journal of Peace Studies*, Vol. 17, Issue 4, October – December, 2010.