نظرية المعرفة عند ابن عربي

د.آمال محمد عامر

جامعة مصراتة

مقدمة:

1. يروم هذا البحث إلى قراءة للتجربة الصوفية في غايتها السامية "المعرفة"؛ باعتبارها نتيجة وثمرة لهذه التجربة، وباعتبارها مرآة تتجلى فيها تجربة جمالية روحية ترمي إلى بعد توحيدي للفكر الصوفي.

فالمعرفة باعتبارها غاية الصوفي أخذت مكانة مهمة في التجربة الصوفية، حيث تبلورت في بُعدها الذوقي، واستطاعت أن تُحدث إضافة ضمن النظام المعرفي في الثقافة العربية.

2. ومن هنا سنحاول قراءة المعرفة الصوفية باعتبار التصوف طريقًا للمعرفة في بعدها الأنطولوجي والذوقي عند ابن عربي، وسنحاول تسليط الضوء على وسائلها، والطرق المعرفية التي اعتمدها ابن عربي للوصول إلى الحقيقة.ذلك أن المعرفة الصوفية لها طابعها وخصوصيتها وبواعثها التي تنطلق منها،حيث كان لابن عربي نظريته التي كشفت عن وحدة للحقيقة ووحدة للوجود، وتعدد لتجلي الحقيقة الواحدة، وموقع للخيال في هذه النظرية كان بمثابة برزخ على تخوم المعرفة.

1. موضوع المعرفة عند ابن عربي:

يرتبط مبحث المعرفة في الفكر الصوفي وخاصة مذهب ابن عربي بالوجود، فقد فسر ابن عربي علاقة الله بالعالم بـ"التجلي الإلهي"، على المستوى الوجودي"الأنطولوجي"، وعلى المستوى المعرفي"الإبستمولوجي".

فعندما أحب الحق أن يُعرف خلق الخَلق فعرفوه باعتباره ذلك الوجود المطلق والكنز المكنون،حيث تجلت إرادته وقدرته –تعالى- في الخَلق وفي المعرفة.،تعطشت الأسماء إلى ظهور آثارها في الوجود، ولاسيما الاسم المعبود،ولذلك خلقهم سبحانه وتعالى ليعرفوه بما عرفهم ويصفوه لما وصفهم، ومن هنا كانت أسباب الوجود هي أسباب المعرفة[1].

ويمكن القول إن موضوع المعرفة عند ابن عربي كما عند المتصوفة والفلاسفة هو الله تعالى وحقيقته، ولا يهتدي إلى موضوع المعرفة الأسمى في رأي ابن عربي إلا أولئك الذين خصهم الله بأنوار هدايته وكرامته من عباده العارفين. فما كل ممكن من العالم فتح الله عين بصيرته لإدراك الأمر في نفسه على ما هو عليه، فمنهم العالم والجاهل فما هداهم أجمعين، ولذلك كثر المؤمنون وقل العارفون، فالصوفية بهدي من نور بصيرتهم كما يرى ابن عربي كان موقفهم من الوجود متميزا بخصوصيته عن غيرهم[2].

2. وسائل بلوغ المعرفة الصوفية عند ابن عربي:

انطلاقًا من تمييز ابن عربي في مبحث الوجود بين مستويين من وجود الله تعالى: مستوى الذات الإلهية المطلقة "الأحادية"، ومستوى الأسماء الإلهية "الإلوهية"، فهو يميز في مبحث المعرفة بين: ما هو موضوع إيمان، وما هو موضوع للمعرفة.

ذلك أن موضوع وحدانيته تعالى هو موضوع إيمان للمؤمنين جميعًا، أما معرفة صفات وأسماء الوحدانية فلا يصل إليها إلا من صَفَت مرآة قلبه، فأشرقت بها أنوار التجلي.

وبالتالي فابن عربي يميز بين معرفة الوجود من حيث ظاهره المنعكس في التعدد والكثرة، وبين معرفة الأسماء والصفات الإلهية التي يعتبرها ابن عربي الظاهر من حيث أعيان الموجودات،كما أنها الباطنة من حيث معقوليتها[3]، كما يميز في الوجود الباطن بين معرفة ما هو متعلق بمعاني الأسماء الإلهية، ومعرفة الذات الإلهية التي تمثل السر المكنون الذي استأثر بعلمه

1- ابن عربي، عنقاء مغرب، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1997م، ص32.

2- ابن عربي، فصوص الحكم، دار الكتاب العربي، بيروت، 1980م، 82/1.

3- السابق 29/1.

لذاته فكان غيبًا مطلقًا، فذاته تعالى غيب وليس لذاته في الوجود مناسب ولا مضايف ولا مضاد، فالحق لا يحيط به زمان ولا مكان ولا تدركه الأبصار بل هو يدرك الأبصار[1]، فالباطن المطلق غيب يعلمه الحق وحده، أماما يمكن للإنسان فهو معرفة الظاهر في علاقته المتلازمة مع الباطن،وبالتالي فكل معرفة في العلم الإلهي تقوم على الإلوهية من حيث هي أسماء وصفات متجلية في الخَلق، ومادام الحق سبحانه، لا حد له ولا مناسبة بينه وبين العالم فلا مشاركة[2].

فالعقول تظل قاصرة عن إدراك حقيقة ذات الله تعالى، ولذلك يقع الفلاسفة كما يذهب ابن عربي في استحالة منطقية في محاولتهم بلوغ حقيقة الذات الإلهية،عندما يستخدمون العقل بمقولاته المنطقية لحصر الذات الإلهية بحدودها، وحقيقة الذات الإلهية تظل مجهولة بالنظر العقلي القياسي الذي يعتمد على التجربة والحس، فالقياس العقلي في رأي ابن عربي يظل له حدوده وإمكاناته المعرفية التي تظل قاصرة عن إدراك الحق تعالى، وما يمكن للعقل هو إثبات وجود الله تعالى وليس العلم به.

وبالتالي يظل عالم الشهادة هو مجال العقل وليس عالم الغيب، ولأن العقل متناه فهو غير قادر على إدراك اللامتناهي، ولذلك تظل المعرفة في شموليتها بعيدة عن نطاق العقل لأنها غيب مطلق، أما العلم فهو نتاج للعقل في علاقته بالعالم كوجود ظاهر، حيث يدرك العقل إحدى حقائقه أو تجليات هذا الوجود العام.

ويمكن القول إن ابن عربي لا يرفض الاستدلال العقلي، لكنه يعتبره في مرتبة أدنى بالنسبة للوصول إلى اليقين.وفي مقارنته بين عالمي الحس والعقل، يرى أن السعي لمعرفة الله عبر عالم الحس يشبه مناجاة الظهر التي تحدث في النهار، بينما معرفة الله من عالم التأمل والغيب تشبه مناجاة الليل التي يتوجه فيها المحبون للحق.

1- ابن عربي، فصوص الحكم 191/1.

2- السابق 194/1.

فجُعل عالم الشهادة، وهو عالم الحس والظهور بمنزلة صلاة النهار، فيناجي المصلي ربه بما يمنحه عالم الحس من الدلالة عليه، وجُعل عالم الغيب بمنزلة صلاة العشاء وصلاة الليل فيناجي الحق بما يعطيه عالم الغيب للمحبين[1]، فمنهج الحس والعقل في نظرية المعرفة عند ابن عربي مرحلة في رحلة المعرفة،ليفسح المجال للقلب وأفق الإيمان.

3. الكشف طريق المعرفة الصوفية:

يتعذر الوصول إلى المعرفة في شموليتها وكليتها والإحاطة بها منطقيا؛ لذا منح الصوفية قيمة معرفية للكشف، واعتبروه طريقًا للمعرفة الصوفية؛ لذا سنتجه إلى مقاربة الكشف في بعده اللغوي والقرآني والصوفي.

أ. البعد اللغوي للكشف:

الكشف: رفع الشيء عما يغطيه ويواريه،وكشف الأمر: أي: أظهره، ويُقال: كُشف عنه الأمر أي: أزاله[2].

ب. البعد القرآني:

قال تعالى: ﴿ ... فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ ۝ ﴾[3]، تشير الآية الكريمة إلى دلالة رفع الغطاء أو الحجاب، وتحمل معاني الأنوار والألطاف والرحمة، وكذلك التجلي المعرفي.

ج. البعد الصوفي:

يقال عند الصوفية: كُشف عنه الحجاب أي حجاب الظلمة فرأى الحقائق، فهي مكاشفة لابعين البصر؛ ولكن بعين البصيرة[4].

1- ابن عربي، عنقاء مغرب ص32.

2- ابن عربي، فصوص الحكم 82/1.

3- سورة القمر: 22.

4- حسن الشرقاوي، معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة المختار للنشر، القاهرة، 1987م، ص242.

ويرى الجرجاني أن الكشف هو: الفعل الذي يتم به الاطلاع على ماوراء الحجاب من المعاني الغيبية الحقيقية وجودًا وشهودًا [1].

ويعتبر ابن عربي الكشف هو سبب معرفة الحق، فالمكاشفة سبب معرفة الحق في الأشياء التي تعتبر كالستور، فإذا رفعت حدث الكشف لما وراءها فكانت المكاشفة، فيرى المكاشف الحق في الأشياء كشفًا[2]، فالكشف إدراك معنوي ومعرفة قلبية لمعاني الذات الإلهية، بتأويل الظاهر من أجل إدراك الباطن،فيه يرى الصوفي بعين قلبه أن كل ما في الوجود هو تجلٍّ للجمال الإلهي، فلا يعود يرى شيئًا إلا ويرى الله فيه، ويمكن القول إن معاني "الكشف" تنبثق في المفهوم الصوفي من معين المعاني القرآنية، ثم تتوالد وتتداخل عبر المقامات والأحوال التي يمر بها الصوفي.

وينتقد ابن عربي التأويل مبينًا حدوده المعرفية، مؤكدًا أن ما يتسم به التأويل هو الاحتمال والظن وليس اليقين والقطع، فنتائج التأويل في نظره هي خارج دائرة المعرفة اليقينية، خاصة عندما يتعلق الأمر بتأويل الخطاب الإلهي.

وفي تمييز ابن عربي بين التأويل العقلي والعرفاني يتضح أن معرفة الصوفية الذوقية الكشفية هي معرفة تتسم بخصوصيتها وشموليتها واختلافها عن معرفة المتكلمين والفلاسفة الجزئية، والتي يعتبرها ابن عربي فرعًا من معرفة ذوقية كُلية هي الأصل، فالاعتبار في أهل الأذواق هو الأصل، وفي أهل الأفكار فرع وصاحب الفكر ليس من أهل الإرادة إلا في الموضع الذي يجوز له الفكر فيه[3].

إن ابن عربي يضع التأويل العقلي خارج دائرة اليقين؛ لأن قدرته محدودة فتعجز عن بلوغ الحق، ولذلك يظل في دائرة الاحتمال، ويرى ابن عربي أن التأويل الذوقي؛ لأنه يتسم بالشمولية والنظرة الكلية يظل خارجا عن دائرة الاحتمال والنسبية؛ لأن العارف يصل

1- الجرجاني، التعريفات، دار الكتاب العربي، بيروت، 1964م، ص 198.
2- ابن عربي، فصوص الحكم 506/2.
3- ابن عربي، فصوص الحكم 522/3.

بواسطته إلى حقائق الوجود بالكشف الصوفي؛ وذلك لأن الصوفي ينظر بأنوار التوحيد، فيكون موقفه المعرفي من الوجود غير منفصل عن موقفه التوحيدي الإيماني، فيرتبط الوجود في كثرته وتعدده بحقيقة واحدة لدى الصوفي، فجميع الصور الحسية والمعنوية مظاهره، فهو الناطق من كل صورة، وهو المنظور بكل عين، وهو المسموع بكل سمع[1]، فالحق متجل في كل صور الوجود، وبالكشف الصوفي تتحد إدراكات المشاهدة الحسية والشهود الباطني، ومن هنا ارتبطت وحدة المعرفة عند ابن عربي بوحدة الوجود، حيث لا انفصام بين الظاهر والباطن، فالظاهر والباطن لا ينفصلان، والظاهر تجلل لباطن، ومن عرف الظاهر فقد عرف الباطن[2].

4. وحدة المعرفة وثنائية الظاهر والباطن:

إن علاقة الظاهر بالباطن بحسب نظرية ابن عربي هي علاقة ظهور وتجل، فإذا كان الحق تعالى، هو الظاهر من حيث المظاهر، وهو الباطن من حيث الهوية، فالمظاهر متعددة من حيث أعيانها لا من حيث الظاهر فيها، فالأحادية من ظهورها والتعدد من أعيانها[3].

فالمعنى الإلهي إذن يصدر عن عالم الغيب متجليًا في عالم الشهادة،وعلاقة الظاهر بالباطن تظل علاقة حجب وتجلٍّ ، حضور وغيب، لا انفصام ولا تناقض فيها، فالباطن وإن كان مشهودًا فهو على حاله باطن، يعطي المعاني التي تسترها الصور الظاهرة[4].

وعندما يخوض الصوفي بحار الكشف، فهو يرتحل في بحر متجدد العطاء لا يصل فيه إلى نهاية، وكلما وصل إلى مرحلة في المعرفة تسطع على صفحة قلبه، توصله إلى ما يستوجب استكشافه من جديد؛ ذلك أن أهل المعرفة لا ري لشربهم،حيث عبر البسطامي عن هذه الحالة من التجلي في رحلة معرفة لا ارتواء فيها بقوله: ((سكرتُ و ما شربتُ من الدرر، وغيري

1- السابق 662/2.

2- ابن عربي، رسائل ابن عربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 18/1.

3- ابن عربي، فصوص الحكم 303/3.

4- السابق 213/4.

قد شرب بحور السموات والأرض ومار ويبعد، ولسانه مطروح من العطش ويقول: هل من مزيد))[1].

فمعرفة الصوفي بمحاولته الكشف عن الحقيقة لانهاية لها؛ لأنها عملية متواصلة من الاجتهاد والتجلي والتأويل؛ لوجود لا متناهية موجوداته في تكثرها وتعددها، فهي صادرة عن الحق اللامتناهي في قدرته وتجلياته على صفحة عالم متعدد في مظاهره وصوره؛ لكنه واحد في جوهر حقيقته الباطنة التي تقبل التحول والتجلي في تلك الصور، ومن فضاء الكون المطلق يتجلى ارتباط الوجود، من حيث تنوع دلالاته وصوره بالوجود الإلهي من حيث أسمائه وصوره.

ومن مرآة الكشف العرفاني تتجلى وحدة وارتباط المظاهر الوجودية بتلك الحقيقة الأزلية، وذلك المعنى الإلهي المتجلي على صفحة الكون.

فمن نظر للعالم من حيث عينه قال بأحاديثه، ومن نظر من حيث أحكامه ونسبه قال بالكثرة في عين واحدة، فهو الواحد الكثير، كما أنه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير[2].

فالكشف العرفاني في نظر ابن عربي، هو الذي يمنح المعرفة الإنسانية أفقًا منفتحًا على حقائق لا متناهية التجدد، وأهل الكشف العرفاني هم القادرون على إدراك الحقائق الوجودية في شموليتها، لأنهم يتحقق وبمعرفة تقربهم من الحق، ومن هنا كان الكشف الصوفي مرتبطًا بمعرفة اتسمت بشموليتها ونظرتها الكلية على المستوى الوجودي والمعرفي.

ويمكن القول إن المعرفة الصوفية في تتبعها للدلالة الوجودية من علاقة الظاهر والباطن، تتجاوز الإدراك الحسي إلى معرفة تكشف عن معاني الحقيقة المتجلية في الظاهر، في حضور لامتناه لمعاني الحقيقة في الكون، وما يستكشفه الصوفي من الدلالات الوجودية لمفردات الكون، إن هذا الكون ما هو إلا امتداد لجمالية الذات الإلهية المتجلية، ومرآة لرمزية

1- البسطامي، المجموعة الصوفية الكاملة، تحقيق: قاسم عباس، دار المدى، دمشق، 2004م، ص90.
2- ابن عربي، فصوص الحكم 325/3.

الجلال الإلهي ومظاهره، ومن الدلالة الوجودية المحدودة يصل إلى الدلالة الرمزية المطلقة للجمال والجلال اللامتناهي لمعاني الحضور الإلهي، ويدرك ترابط وشائج المرئي واللامرئي، حيث يتجلى ترابط الموجودات ببعضها في انسجام وتناسق، يعكس الدلالة الوجودية للكائنات باعتبارها أشكالاً وجودية، تتجلى فيها الإرادة والحضور الإلهي المنعكس في الوجود المادي.

وتجدر الإشارة إلى أن معرفة الصوفي هي معرفة تقوم على استحضار هذا الحضور الإلهي،بمعانيه المتجلية في موجودات العالم باعتبارها أشكالاً وجودية تدل على حقائق، وبالتالي فحضورها خاضع لمقتضى إرادة الباطن الحق، والمتجلي الأزلي الذي لم يجعل لغيره وجودًا من ذاته، وبالتالي فكل ما عداه عدم محض لا وجود له إلا من وجود خالقه، وما وجوده إلا من حضور الحق فيه، فالعالم عدم محض بحسب ذاته، ووحده تعالى الموجود الحقيقي، إن الله تعالى موصوف بالوجود، ولا شئ معه موصوف بالوجود من الممكنات، فالحق هو عين الوجود[1]، وانطلاقًا من رؤية الصوفي للأحدية التي هي الذات الخالصة، وللواحدية التي هي الذات الظاهرة في الكون عندما ينظر إلى أحدية ذاته، لا يرى للكون ثبوتًا وإنما ثبوته باعتبار ظهور الحق فيه.

ويمكن القول إنه كلما أبحر الصوفي في سفر اللانهايات، تحقق بالكشف ووصل إلى الإدراك الشامل لحقيقة أن الظاهر والباطن وجوديْن مترابطيْن في انسجام، حيث يدرك الصوفي بأنوار بصيرته تلك المعاني الإلهية الباطنية المتجلية على صفحة الوجود الظاهري.

إنه الكشف الذوقي المتحقق فيه التأويل، باعتباره موقفًا معرفيا تجاه الوجود والذات يتطلع إلى اكتشاف تلك الحقائق والمعاني الإلهية، فيرتبط في وعي الصوفي ما هو غير مرئي بما هو مرئي، ومن هذا الوعي يستحضر الحضور الإلهي في الوجود المادي، ومفردات الكون التي يظل وجودها محكومًا بهذا الحضور بحسب جدلية الظاهر والباطن المنفتحة على الحضور والغياب.

1- ابن عربي، فصوص الحكم 429/3.

5. وحدة الوجود وسريان الحق في تعدد الصور:

يعد البعد التوحيدي هو غاية الرؤية الصوفية الوجودية المعرفية؛ وذلك لأن غاية خلق الوجود هي وحدانية الله تعالى المتجلية في وحدة الوجود، حيث ندرك الكلي المطلق، والواحد الحق من تجلياته في الكون، عبر رؤية وإيمان توحيدي تتأكد فيه وحدة الخالق، ووحدة الوجود المندمجة فيه المتعددات، والمتنوعة فيه التجليات.

فوحدة النظام الكوني هي تجل للواحد الأحد. فالظاهر خَلق والباطن حق[1]، كما أن هذه الوحدة للنظام الكوني تعكس وحدة وانسجام الظاهر والباطن، وارتباطهما بواجب الوجود، ومن التوحيد الشهودي أو الذوقي يدرك الصوفي حقيقة صدور المتعددات، والكثرة في وحدة النظام الوجودي الكوني.

وإذا كانت وحدة الوجود في معناها الموضوعي عند ابن عربي تعني نفي الغيرية، وأنه ليس في الوجود إلا الله، حيث يصبح الوجود أو العالم، وجها خاصا من وجوه الله[2]، فالوجود الأزلي إذن والحادث ما هما إلا صورتان لوجود الله تعالى، فالوجود الأزلي وجود الحق لنفسه، وغير الأزلي هو وجود الحق بصورة العالم الثابت فيسمى حدوثًا؛ لأنه ظهر لنفسه بصور العالم[3].

فالعالم في نظر ابن عربي صورة الحق، إلا أن ذلك لا ينفي وجود الثنائية بين الحق والعالم، فالله تعالى المتجلي في الوجود هو متعال عنه، متصفًا بصفات التنزيه والأزلية والإرادة والقوة، وصورة الحق المتجلية في الوجود هي في معناها سريان للوحدة في الكثرة، وأن الوحدة هي عين الموجودات المتعددة، فصور العالم لا يمكن زوال الحق عنها أصلاً، فالكل ألسنة الحق ناطقة بالثناء على الحق[4].

1- ابن عربي، رسائل ابن عربي 563/2.
2- السابق 175/2.
3- السابق 205/2.
4- السابق 71/2.

وبالتالي فصور الموجودات ما هي إلا صور لوجود واحد، ليس في الوجود غيره هو الحق تعالى الذي تشير إليه أسماء الواحد والوحدانية والأحدية والعينية، حيث يرد ابن عربي الوجود إلى الأسماء والأسماء إلى الصور التي يدركها الحس والخيال، وسريان الحق الواحد في الوجود المتعدد لا ينفيه، ولا يعني أن يكون عددًا، فهو عين كل شيء دون وساطة، فبوجود الحق ظهرنا ونحن لم نكن[1]، فالحق سبحانه غيب لكنه متجل في الكون، بسريانه فيه وظهوره في الصور المتعددة لا ينفي أنه غيبٌ؛ ولذلك فالتجلي والظهور والكشف والستر والغيب من مرتكزات وحدة الوجود عند ابن عربي، التي تعتبر الوجود من تجليات الله سبحانه، تقع عليها الأبصار، والصور التي تدركها العقول، والتي تمثلها القوة المتخيلة، كلها حجب يُرى الحق من ورائها،فلم يزل الحق غيبًا فيما ظهر من الصور في الوجود[2].

فالحق سبحانه يحتجب وراء تجلياته وصوره ليتجلى؛ ولأنه تعالى لا حد له ولا متناه في صفاته كان دائم التجلي، وما ارتكاز ابن عربي على هذا الأساس في نظريته إلا ليؤكد على قصور العقل البشري عن إدراك الذات الإلهية؛ وليؤكد على استعداد المادة لقبول الصور اللامتناهية، ودون أن تفقد وحدتها؛ لأنه بحسب نظرية ابن عربي الحق عين الموجودات؛ إذ لا وجود لعالم مستقل عن الله تعالى،فيصف ابن عربي العالم بأنه وجود متخيل ومتوهم في مقابل الحق، ويفسر ذلك بأن العالم، بما هو عينه هو الحق، وبما هو غيره هو الحق المتخيل الذي كنا بصدده[3]، وكون العالم خيالي في رأي ابن عربي، لا يعني عدم وجوده وإنما من حيث اعتقادنا أنه قائم بذاته.

1- ابن عربي، الفتوحات المكية، 15/2.
2- السابق 19/4.
3- السابق، 103/4.

فالعالم متوهم ليس له وجود حقيقي، وهذا هو معنى الخيال، أي: خيل لك أنه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق[1]، فوحدة الحق لا تتعارض مع تعدد الموجودات؛ لأن أحدية الحق لا تنفي سريانه في العالم[2].

ويمكن القول إنه من مجاهدة الصوفي لنفسه، وارتقائه الروحي وسعيه إلى معرفة ذاته، يصل إلى رفع الحجب عن ذاته، وينفتح له الطريق إلى معرفة الحق، فيعرف ربه عندما لا يرى من نفسه سوى خالقه ومعبوده وأنه ما ثَم إلا الواحد[3]، ويدرك أنه لا شيء موجود على الحقيقة سوى الله تعالى.

وانطلاقًا من المبدإ الصوفي في أن الله تعالى ما خلق الإنسان إلا من أجل أن يعرفه، يرى ابن عربي أن الإنسان يصلب أنوار الإيمان إلى هذه المعرفة، التي يدرك بها أن نفسه خُلقت على صورة ربه، فمن عرف نفسه بهذه المعرفة،فقد عرف ربه بأنه على صورته خلقه[4]، وبالتالي تصبح النفس مرآة تعكس صورة الحق، يراها الإنسان بقلب مؤمن وبصيرة كُشفت عنها الحجب،فيعرف المؤمن الحق بأنوار الحق المتجلية على قلب المؤمن، فمعرفة النفس إذن هي أساس الذوق الصوفي.فإذا شهدناه شهدنا أنفسنا، وإذا شهدنا شهد نفسه[5]؛ لنصل إلى حقيقة أننا ندرك الله بالله، وأن المعرفة التي ندرك بها أنفسنا وندرك بها الوجود، هي التي توصلنا إلى الله بالله، وذلك حين نصل إلى معرفة الله في ذواتنا.

ولذلك ارتبطت المعرفة الصوفية الذوقية بالهبة الإلهية والعطاء والمدد الإلهي، كما ارتبطت بتحرير الذات من أنانيتها وشواغلها؛ ليخلو القلب من كل شيء إلا الله، فلا يرى سواه تعالى، فرؤيته لا تكون إلا بفنائك عنك[6]، ومن إدراك المؤمن بأن الكون مظاهر

1- ابن عربي، الفتوحات المكية، 104/4.
2- السابق 164/3.
3- السابق 7/3.
4- ابن عربي، فصوص الحكم، ص125.
5- السابق ص53.
6- ابن عربي، الفتوحات المكية، 8/2.

وتجليات لله تعالى، يصل إلى حقيقة أنه سواه، ويفنى عن كل شيء عداه، فلا يرى سواه، فيصل من وحدة الوجود إلى شهود قلبي، وتذوق عرفاني بتجريد الذات من فرديتها وصولاً إلى وحدة ذاتية.

ومن هنا ترفع نظرية المعرفة عند ابن عربي من شأن الإحساس والقلب، حين يعتبر ابن عربي ظهور الوجود ثمرة للحب الإلهي، عندما أحب الحق أن يرى ذاته، وأحب أن يُعرف فكان الحب باعث الصوفي على التحقق بالقرب والاتصال بالحق،كما أن الحب باعث لخلق الحق للإنسان على صورته، واستخلافه في الأرض، وجعله كما يرى ابن عربي مركزًا للوجود، أنت الكون والله المكون، فتح الوجود بك، وأنت المفتاح للوجود[1].

إن أهم مرتكزات وحدة الوجود عند ابن عربي: الله، الإنسان، العالم، ويركز ابن عربي على مركزية الإنسان في العالم، ويعتبر الإنسان هو العالم الصغير، وأنه ينطوي على صورة الحق، فهو إذن بقلبه مرآة للحق، فوحدة الوجود هي وحدة قلبية شعورية؛ لأنها تظل أفقًا للصوفي العارف في توق للتحقق بالقرب من الحق، عبر أنوار الهداية الربانية والمدد الإلهي.

ويأخذنا ابن عربي من وحدة الوجود إلى حقيقة أنه لا يوجد سوى وجود واحد؛ وما عداه ليس إلا علاقات وإضافات ونسب بالنظر إلى ذاتها، والتي يعتبرها ليست إلا عدمًا.حيث يميز ابن عربي بين مستوى الذات الأحدية التي لا كثرة فيها، وبين الذات الواحدة التي تقبل التكثر، فيكون العالم مظهرًا للذات الواحدة، ومن نظرية التجلي، يفسر ابن عربي التكثر والتعدد الوجودي، ليصل إلى نتيجة جوهرية بأنه لا وجود حقيقي إلا لله تعالى.

إن نظرية ابن عربي تعتمد على القول"بالأصل الإلهي"، بمعنى أن كل ما يحـــدث في العالم، وما يصدر عن الإنسان،يعود إلى أصل إلهي بإرادة إلهية، وبالتأليف تمظهر الأحـــداث والأشياء في العالم، هو انعكاسات لعلل وراءها إرادة إلهية، تتجلى في الموجودات التي تعتبر في الحقيقة مظاهر للوجود الحقيقي، فهي مجرد أعيان ثابتة وماهيات مختلفة في العدم، وهذا العالم بتغيراته واتساعه هو مجلي الحق، وبهذا التصور للوجود الحق ترتبط رؤية العالم عند ابن عربي،

1- ابن عربي، الفتوحات المكية، 9/2.

والذي يتسم في مظهره الوجودي بالاتساع والتقلب الإلهي، المنعكس في أحوال العالم والإنسان، بحسب تأويل ابن عربي لقوله تعالى: ﴿ يَسْـَٔلُهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ۝ ﴾[1].

6. الخيال ... برزخ على تخوم المعرفة عند ابن عربي:

يشكل الخيال عند ابن عربي أداة معرفية، ومرحلة جوهرية في رحلة الصوفي إلى اليقين، التي ينتقل الصوفي عبرها من العالم المادي المحسوس إلى عالم الحقائق المجردة والمعاني، حيث يتوسط الخيال مابين العقل والكشف؛ ولذلك اعتبره ابن عربي برزخًا بينهما ومعبرًا للعارف من ميدان العقل إلى أفق الكشف.

ومن صورة النور والظل يصور ابن عربي العلاقة بين الحق والعالم، حيث يرى أنها كعلاقة الظل والشخص، بمعنى أن العالم هو ظل الله، وأنه لا وجود حقيقي سوى للحق تعالى، وبالتالي فالوجود الحق كما يرى ابن عربي هو نور وما ندركه هو وجود الحق في عيان الممكنات[2].

وإذا كان الخيال في نظر ابن عربي باعتباره أحد قوى النفس، يقوم بوظيفة الاستحضار أو الاسترجاع، حيث تحفظ قوة التخيل ما يدركه الحس؛ فلا يمسك إلا ماله صورة محسوسة[3]، كما يقوم بوظيفة الإبداع، حيث تجاوز الخيال الاسترجاع إلى إبداع صور لا وجود لها في الواقع، بالاستفادة من مدركات الحس؛ فإن ابن عربي يضيف إلى هذا المعنى - للخيال المتمثل في الاستحضار والإبداع- معنى آخر له أبعاد دينية ونفسية،فيرى بأن الدنيا كلها خيال في خيال، وأن الوجود والكون كله خيال، وكذلك الإنسان باعتباره جزءًا من

1- سورة الرحمن: 29.

2- ابن عربي، فصوص الحكم، ص102.

3- ابن عربي، الفتوحات المكية، 63/3.

الكون، فاعلم أنك خيال، وجميع ما تدركه خيال، فالوجود كله خيال في خيال، والوجود الحق إنما هو الله[1].

وهنا يستدعي ابن عربي قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يَتَوَفَّىٰكُم بِٱلَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِٱلنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ ... ﴾[2]، فيتجلى النوم كموت مؤقت، والموت نوم دائم، كما يستدعي حديث الرسول عليه السلام: ((الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا))[3]، حيث يكون الموت مرحلة ما بعد "الخيال"، ينتبه فيها الإنسان بعد تلك الرحلة،ليبدأ رحلته إلى عالم الحقيقة.

كما يذهب ابن عربي إلى أن الخيال هوا لصور المرئية في المرايا، وهي صور متنوعة ومختلفة باختلاف طبيعة المرايا، وليس هذا الخيال بما ينطوي عليه من معان للكون والدنيا والمرآة والإنسان عند ابن عربي إلا برزخًا أو معبرًا، والبرزخ باعتباره، مابين كل شيئين من حاجز[4]، فلا يمكن إدراكه بالحس أو تحديد امتداده.

والخيال عند ابن عربي هو فاصل، أو معنيان يمثلان النفي والإثبات والوجود والعدم، وبالتالي فالمعرفة التي تأتي عن طريق الخيال، هي معرفة تتوسط المعرفة الحسية والعقلية؛ ويذهب ابن عربي إلى وجود نماذج من البرازخ، منها الوجود باعتباره يفصل ويجمع بين الطبيعة المادية التي يتكون منها، وحقيقة الأسماء الإلهية والصفات المتجلية فيه، فالبرزخ أمر فاصل بين معلوم وغير معلوم، وبين معدوم وموجود، وبين منفي ومثبت، وبين معقول وغير

1- ابن عربي، فصوص الحكم، ص158.

2- سورة الأنعام: 60.

3- حديث شريف ذكره مرفوعًا دون سند الغزالي في "إحياء علوم الدين"، دار المعرفة، بيروت، "د.ت"، 23/4، وذكره السبكي في "الطبقات"، مطبعة الحلبي، القاهرة، 1964 م، 357/6، وذكره العجلوني في "كشف الخفاء"، دار إحياء التراث العربي، بيروت، "د.ت"، ص264، على أنه منسوب لعلي بن أبي طالب.

4- ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، "د.ت"، "كشف" 256/5.

معقول، يسمى برزخًا اصطلاحًا، وهو معقول في نفسه وليس إلا خيال[1]، وهذا الوجود في رأي ابن عربي له برزخ هو الإنسان الكامل،ونموذجه محمد عليه السلام، كما أن الإنسان برزخ باعتباره خليفة لله في الأرض، ومحورًا للكون، وجامع لحقائق الكون في مكوناته المادية التي تتجلى فيها العناصر الأربعة، وحامل لصفات الحق وأسمائه سبحانه، فالإنسان الذي أحكم الخالق صنعته، وأبرزه في نسخة كاملة جامعة لصور حقائق المحدث، وأسماء القديم، جعله الله رابطًا للحقيقتين، وبرزخًا جامعًا للطرفين[2].

وبالتالي فالإنسان برزخ بين عالم علوي "الحق"، وسفليعالم "المادة"، يفصل بينهما ويجمعهما باعتباره كائن وسط بين الروحي والمادي، فالخيال في نظرية ابن عربي واسطة بين ثنائيات عدة، محسوس ومجرد، وروحي ومادي، ومعلوم ومجهول، وهذا الخيال أو "البرزخ" في رأي ابن عربي، سواء كان الإنسان أو الوجود أو الكون، هو كالمرآة تعكس الصور المختلفة؛ لكن ليس امتدادًا معينًا، فالخيال لا حقيقة له في نفسه، لأنه ليس بعالم مستقل[3]، فالمرآة تجمع وتفصل بين صورة الرائي الحقيقية، وصورة المرئي المتخيلة، ولذلك كان الخيال موجودًا ومعدومًا في وقت واحد.

ويمكن القول أن الخيال عند ابن عربي ينطوي على معان متعددة، فهو تلك الصور المرئية في المنام، وهو الدنيا باعتبارها منامًا، وهو الكون حيث يجمع ثنائيات مختلفة، وهو نور يجعله الله مرآة للتجليات الإلهية، حيث يربط ابن عربي الخيال بالرؤيا وتأويلها،كرؤيا يوسف عليه السلام للكواكب والشمس والقمر له ساجدون، فهي رؤيا تأويلها بفضل عطاء ونور إلهي في قلب المؤمن يدرك به أمرًا، فجعل الله هذا الخيال نورا يدرك به تصوير كل شيء أي أمر كان[4].

1- ابن عربي، الفتوحات المكية، 407/4.
2- السابق 428/4.
3- نفسه 428/4.
4- نفسه 415/4.

وقوة العقل المعرفية في رأي ابن عربي تحتاج المخيلة، في نقل وحفظ الصور الخيالية المكونة من معارف ومدركات حسية، فالخيال ينقل المحسوس في هيئة صور إلى العقل لأنه أداة معرفية، والعقل يحتاج إلى الخيال كما يحتاج إلى الحس؛ ولأن الخيال يرتبط بالكشف أو بنور إلهي، فأصحاب النظر الصحيح في رأي ابن عربي لا ينكرون الخيال، ففي ترجمان الأشواق يصف ابن عربي المعرفة بالله بأنها لؤلؤة في أعماق مظلمة، لا سبيل إليها بالبصر الحسي ولا بالفكر وإنما بالخيال، فهو السبيل إليها بعد مرحلة العقل، حيث يغوص الفكر في لجة بحرها ليستخرج اللؤلؤة التي لا تخرج بالفكر، وهؤلاء هم أهل الأفكار يطلبون تحصيل هذه الأمور من باب النظر والاستدلال، وهيهات لما يطلبون[1].

وتجدر الإشارة إلى أن ابن عربي في مذهبه في الخيال لا يستبعد العقل، وإنما يعطي الخيال قيمة معرفية في مساحات خاصة به، لا يدركها العقل بالنظر والاستدلال، حيث يظل العقل في نظرية ابن عربي أول الوسائل، فبالعقل يكون الإنسان في مناط التكليف، ويحقق الاستخلاف في الأرض، وبالعقل يدرك الإنسان ويحكم، ثم يأتي الخيال كأداة معرفية برزخية، ومرحلة تتوسط المعرفة العقلية والكشفية، باعتباره برزخًا مابين المادي والروحي، لتفسح الانتقال من معرفة تأتي بالبرهان إلى معرفة تتجاوزه فوق مجال العقل إلى عالم الأفق المنفتح على اللانهائي يقودها الإيمان، والإيمان في نظر ابن عربي لا يتأسس على الأدلة، وإنما يتطلب يقينًا ولذلك لابد أن يستند إلى الوحي والشرع.

قد ورد لفظ "البرزخ" في ثلاثة مواضع من القرآن الكريم، حيث جاء اللفظ بمعنى الحاجز غير المرئي بين بحرين متقابلين في المذاق، فدل قوله تعالى: ﴿ مَرَجَ ٱلۡبَحۡرَيۡنِ

1- ابن عربي، ترجمان الأشواق، دار المعرفة، بيروت، ط: 1، 2005م، 173/1.

يَلْتَقِيَانِ ۝ ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ هَـٰذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَـٰذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَحِجْرًا مَّحْجُورًا ۝ ﴾[2] على الإعجاز الإلهي.

وورد لفظ "البرزخ" بمعنى نفسي يشير إلى لحظة الندم عند الإنسان، وهو بين الموت والبعث، فيكون البرزخ حاجزًا يمنع الميت من العودة إلى الدنيا، قال تعالى: ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَهُمُ ٱلْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ٱرْجِعُونِ ۝ لَعَلِّىٓ أَعْمَلُ صَـٰلِحًا فِيمَا تَرَكْتُ ۚ كَلَّآ ۚ إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَآئِلُهَا ۖ وَمِن وَرَآئِهِم بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ۝ ﴾[3]، وبالتالي حمل لفظ برزخ معنى التوسط المكاني، ومعنى الخط الفاصل بين البحرين المتقابلين في المذاق، ومعنى الحاجز الذي يمنع الميت من العودة إلى الدنيا طمعًا في العمل الصالح وندمًا.

وما يحمله البرزخ من معاني الفصل بين مكانين، يمكن أن نعتبره محملاً بدلالات المكان اللامرئي والزماني والروحي، فعندما يكون حاجزًا يمنع الميت من العودة إلى زمن الحياة الدنيا، فهو مانع وحاجز بما بين زمن ما قبل الموت، أي: الحياة، وزمن ما بعد الموت، أي: الآخرة أو البعث، وبالتالي فهو حاجز زمني يحمل دلالة المهلة أو المدة الزمنية ما بين زمنين،كما حمل البرزخ أيضًا دلالة المجال الجامع مابين حالين، حيث اعتبر ابن عربي النفس برزخًا جامعًا للفجور والتقوى[4].

ويمكن القول إن "البرزخ" من المفردات ذات الحمولة الروحية في الثقافة الإسلامية، حيث استمدت دلالتها الروحية من النص القرآني والحديث الشريف بما حملته من معان ارتبطت بالرؤيا والحياة الأخروية، وقد أضفى ابن عربي على لفظ البرزخ بعدًا وجوديا وإدراكيا وميتافيزيقيا عندما رفعه إلى مستوى النظرية.

1- سورة الرحمن: 19.
2- سورة الفرقان: 53.
3- سورة المؤمنون: 99-100.
4- ابن عربي، الفتوحات المكية، 393/4.

خاتمة:

مما سبق يتضح أن ابن عربي يفسح المجال للتجليات والصور والتحول اللانهائي، فقد ربط الخيال بالقلب، مما أعطى فلسفته في الخيال طابع التغير والتحول وعدم الثبات، فالقلب من طبيعته التقلب والتغير في الأحوال، وبذلك يقودنا ابن عربي عبر نظريته إلى أفق التأويل والعرفان عبر الخيال، بعيدًا عن أي طريق برهاني،فجعل للبرزخ بعدًا صوفيًا وفلسفيًا وأفقًا للرؤيا والمعرفة والوجود.

كما أراد ابن عربي أنْ يقودنا عبر نظريته في وحدة الوجود،إلى حقيقة أن وراء مظاهر الكون ومفردات الوجود حقيقة واحدة أزلية يمكن أن نصل إليها عبر إيمان قلبي ذوقي، وعاطفة محبة، تنفتح لنا رؤية إيمانية صوفية شاملة وعميقة، على آفاق لامتناهية مسربلة بحضور الحقيقة، ودلالات التجليات، ومعاني الجمال اللانهائية، حيث يسجد القلب سجدة الخضوع والحب لمن خلق الموجودات؛ لكي تعرفه وتسبحه وتوحده وفاءً لميثاق التوحيد والحب، حين كانت في عالم الذر، قال تعالى: ﴿ ... أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ... ﴾[1].

1- سورة الأعراف: 172.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم، مصحف المدينة.

1- البسطامي، المجموعة الصوفية الكاملة، تحقيق: قاسم عباس، دارالمدى، دمشق، 2004 م.

2- الجرجاني، التعريفات، دارالكتاب العربي، بيروت، ط:1، 1964م.

3- حسن الشرقاوي، معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة المختارللنشر، القاهرة، ط: 1، 1987م.

4- السبكي، الطبقات، مطبعة الحلبي، القاهرة، 1964م.

5- العجلوني،كشف الخفاء، دارإحياء التراث العربي، بيروت، "د.ت".

6- ابن عربي، ترجمان الأشواق، بيروت، ط: 1، 2005م.

7- ابن عربي، رسائل ابن عربي، دارإحياء التراث العربي، بيروت، "د.ت".

8- ابن عربي، الفتوحات المكية، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 2006م.

9- ابن عربي، فصوص الحكم، دارالكتاب العربي، بيروت، 1980م.

10- ابن عربي، عنقاء مغرب، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1997 م.

11- الغزالي، إحياء علوم الدين، دارالمعرفة، بيروت، "د.ت".

12- ابن منظور، لسان العرب، دارالمعارف، القاهرة، "د.ت".