نظرية المعرفة عند ابن عربي

د. ممدوح عمار
جامعة مصراتة

مقدمة:
1. يروم هذا البحث إلى قراءة للمعرفة الصوفية في غايتها السامية "المعرفة" ؛ باعتبارها نتيجة وأثر هذه التجربة، وباعتبارها مرآة تنحل في تجربة جمالية روحية ترمي إلى بعد توحيد للفكر الصوفي.
فالمعرفة باعتبارها غاية الصوفي أخذت مكانة مهمة في التجربة الصوفية، حيث تبلورت في بعدها النووي، واستطاعت أن تحدث إضافة ضمن النظام المعرفي في الثقافة العربية.
2. ومن هنا سنحاول قراءة المعرفة الصوفية باعتبار التصروف طريقا للمعرفة في بعدها الأنتظولوجي والذوقي عند ابن عربي، وسنحاول تسلسل الضوء على وسائطها، والطرق المعرفية التي اعتمدها ابن عربي للوصول إلى الحقيقة. ذلك أن المعرفة الصوفية لها طابعها وخصوصيتها وبواعثها التي تنطلق منها، حيث كان لابن عربي نظرته التي كشفت عن وحدة للحقيقة ووحدة للوجود، وتردد نحلي الحقيقة الواحدة، وموقع لل الخيال في هذه النظرية كان بنته يرخى على تجربة المعرفة.

1. موضع المعرفة عند ابن عربي:
يرتبط مبحث المعرفة في الفكر الصوفي وخاصة مذهب ابن عربي بالوجود، فقد فسر ابن عربي علاقة الله بالعالم بـ "المحيط الإلهي"، على المستوى الوحيد "الأنثولوجي"، وعلى المستوى المعرفي "الابستمولوجي".

285
فإذما أحب الحق أن يُعرف خلق الحَلَق فعرفوه باعتباره ذلك الوجود المطلق والكر
المكنون، حيث تجلت إرادته وقدرته - تعالى - في الحَلَق وفي المعرفة، تعطشت الأسماء إلى ظهور
آثارها في الوجود، ولا سيما الاسم المعنوي، ولذلك خلقهم سبحانه وتعالى لطرفوهما عرفهم
ويصفوه لما وصفهم، ومن هنا كانت أسباب الوجود هي أسباب المعرفة(1).

ويمكن القول إن موضوع المعرفة عند ابن عربي كما عند المتصوفة والفلسفة هو الله
 تعالى وحقيقته، ولا يبتدي إلى موضوع المعرفة الأسمى في رأى ابن عربي إلا أولئك السَّددين
خصيتهم الله بأنوار هدايتهم وكرايته من عباده العارفين. فما كن ممكن من العلم فتح الله عَمَن
بصيرته لإنجاذ الأمر في نفسه على ما هو عليه، فمن ثم العلم والجاهل فيما هداهم أجمعين،
ولذلك كثر المؤمنون وقل العارفين، فالصوفية هيدي من نور بصيرتهم كما يرى ابن عربي
كان موقفهم من الوجود متيمًا 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 وحديته تعالى هو موضوع إيمان للمؤمنين جميعًا، أما معرفة
صفات وأسماء الوحدانية فلا يصل إليها إلا من سَّفِرت مراة قلبها، فأشارت بما أنوار التجلي.
وبالنسبة فابن عربي يميز بين معرفة الوجود من حيث ظاهره المنعكس في التعدد
والكثرة، وبين معرفة الأسماء والصفات الإلهية التي يعتبرها ابن عربي ظاهر من حيث أعيان
الموجودات، كما أنهما الباطنة من حيث معقوليتها(3)، كما يميز في الوجود الباطن بين معرفة ما
هو متعلق معاني الأسماء الإلهية، ومعرفة الذات الإلهية التي تمثل السر المكنون الذي استأثر بعلمه

1 - ابن عربي، عنقاء مغرب، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1997م، ص.32.
2 - ابن عربي، فصول الحكم، دار الكتاب العربي، بيروت، 1980م، 1/1.
3 - السابق 29/1.
لذاته فكان غيبًا مطلقًا، فذاته تعالى غيب وليس لذاته في الموجود مناسب ولا مضايف ولا مضداد، فالпочه لا يحيط به زمان ولا مكان ولا تدركه الأبعاد بل هو يدرك الأبعاد (1)، فالباطن المطلق غيب بعلم الحق وحده، أماما يمكن للإنسان فهو معرفة الظاهر في علاقته المتلائمة مع الباطن، وبالتالي فكل معرفة في العلم الإلهي تقوم على الإلهوية من حيث هي أسماء وصفات متجلية في الخلق، ومادام الحق سبحانه، لا حد له ولا مناسبة بينه وبين العالم فلا مشاركه (2).

فالعقل نظل قاصرة عن إدراك حقيقة ذات الله تعالى، ولذلك يقع الفلاسفة كما يذهب ابن عربي في استجابة منطقية في محاولتهم بلوغ حقيقة ذات الدينية، عندما يستخدمون العقل بمقولاته المنطقية لحصر ذات الدينية بحدودها، وحقيقة ذات الدينية تظل مجهملة بالنظر العقلي الكاسبي الذي يعتمد على التجربة والحس، فالقياس العقلي في رأي ابن عربي يظل له حدوده وإمكانات المعرفة التي نظل قاصرة عن إدراك الحق تعالى، وما يمكن للعقل هو إثبات وجود الله تعالى وليس العلم به.

وبالنسبة يظل عالم الشهادة هو مجال العقل وليس عالم الغيب، لأن العقل متناه فهو غير قادر على إدراك الالمناهي، ولذلك نظل المعرفة في شموليتها بعيدة عن نطاق العقل لأما غيب مطلق، أما العلم فهو نتاج للعقل في علاقته بالعالم كوجود ظاهر، حيث يدرك العقل إحدى حقائقه أو عجزاته هذا الوجود العام.

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

---

1 - ابن عربي، فصول الحكم 1/191.
2 - السابق 1/194.
فجعل عالم الشهادة، وهو عالم الحس والظاهرون ممتثلة صلاة النهار، فنحاجي المصلني ربه بما يمنحه عالم الحس من الدلالة عليه، وجعل عالم الغيب ممتثلة صلاة العشاء وصلاة الليل فينحاجي الحق بما يعطيه عالم الغيب للمحيدين، فمنهج الحس والعقل في نظرية المعرفة عند ابن عربي مرحلة في رحلة المعرفة، يفسح المجال للقلب وأفق الإيمان.

3. الكشف طريق المعرفة الصوفية:

يتعرذ الوصول إلى المعرفة في شموليتها وكتبها والإحاطة بما منطقياً لذا منح الصوفية قيمة معرفية لكشف، واعترفو طريقاً للمعرفة الصوفية؛ لذا ستجه إلى مقاربة الكشف في بعدة اللغوي والقرآني والصوفي.

أ. بعد اللغوي للكشف

الكشف: رفع الشيء عما يعطيه ويباريه، وكشف الأمر: أي: أظهره، ويقال:
كُشف عنه الأمر أي: أزاله(2).

ب. بعد القرآني

قال تعالى: "فَكَفَّرْنَا عَنكَ غَطَاءَكُمْ قَبَّ صَرْكُ أَلْيَوْمَ حَدِيدٍ" (3)، تشير الآية الكريمة إلى دلالة رفع الغطاء أو الحجاب، وتحمل معاني الأنوار والألفاظ والرھمة، وكذلك التجلي المعرفي.

ج. بعد الصوفي

يقال عند الصوفية: كُشف عنه الحجاب أي حجاب الظلمة فرأى الحقائق، فهي مكشوفة لابعين البصر، ولكن بعين البصيرة(4).

______________________
1 - ابن عربي، عنقاء مغرب ص 32.
2 - ابن عربي، فصوص الحكم 82/1.
3 - سورة القمر: 22.
4 - حسن الشرقاوي، معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة المختارة للنشر، القاهرة، 1987م ص 242.
ويرى الجرجاني أن الكشف هو: الفعل الذي يتم به الاطلاع على ماوراء الحجاب من المعاني الغيبية الحقيقية ووجودًا وشهوًا (1).

ويعتبر ابن عربى الكشف هو سبب معرفة الحق، فالكشف ضبط معرفة الحق في الأشياء التي تعتبر كالمستور، فإذا رفعت حدث الكشف لما وراءها فكانت المكتشفة، فبري الكشف الحق في الأشياء كشفًا (2)، فالكشف إدراك معنوي ومعرفة قلبية لمعاني الذات الإلهية بتأثير الظاهر من أجل إدراك الباطن، فيه يرى الصوفي بعين قلبه أن كل ما في الوجود هو جل للمجمال الإلهي، فلا يعود يرى شيئًا إلا ورى الله فيه، ويمكن القول إن معاني "الكشف" تنطبق في المفهوم الصوفي من معنى المعاني القرآنية، ثم توالى وتجاوز عبر المقامات والأحوال التي يمر بها الصوفي.

ويتعد ابن عربى التأويل مبنيًا حدوده المعرفية، مؤكداً أن ما يتسم به التأويل هو الاحتمال والظن وليس اليقين والفطع، فنتائج التأويل في نظره هي خارج دائرة المعرفة الباطنية، خاصة عندما يتعلق الأمر بتأويل الخطاب الإلهي.

وفي تميز ابن عربى بين التأويل العقلي والعرفاني يتضح أن معرفة الصوفية الدوقية الكشفية هي معرفة تتسم بخصوصيتها وخصميتها واختلافها عن معرفة المتكلمين والفلاسفة الجزئية، والتي يعتبرها ابن عربى فرعًا من معرفة دوقية كُلية هي الأصل، فالدوق هو الأصل، وفي أهل الأفكار فرع وصاحب الفكر ليس من أهل الإرادة إلا في الموضوع الذي يجوز له الفكر فيه (3).

إن ابن عربى يضع التأويل العقلي خارج دائرة اليقين؛ لأن قدرته محدودة فتعجز عن بلوغ الحق، ولذلك يظل في دائرة الاحتمال، ويرى ابن عربى أن التأويل الدوقي لأنه يتسم بالشمولية والنظرية الكلية يظل خارجًا عن دائرة الاحتمال والنسبية؛ لأن العارف يصل

____________________________
1 - الخرجاني، التعريفات، دار الكتاب العربي، بيروت، 1964م، ص 198.
2 - ابن عربى، فصول الحكم 2/506.
3 - ابن عربى، فصول الحكم 3/522.
بواضائه إلى حقائق الوجود بالكشف الصوفي، وذلك لأن الصوفي ينظر بأنواع التوحيد،
فيكون موقفه المعرفي من الوجود غير منفصل عن موقفه التوحيدي الإيماني، فرتب الوجود في
كثيره وتعددت بحقيقة واحدة لدى الصوفي، فجميع الصور الحسية والمعنوية مظاهره، فهو
الناطق من كل صورة، وهو المنظور بكل عين، وهو المسموع بكل سمع(1)، فالحق متجلى في
كل صور الوجود، وبالكشف الصوفي تتحد إدراكات المشاهدة الحسية والشهود الباطني،
ومن هنا ارتبطت وحدة المعرفة عند ابن عربي بوحدة الوجود، حيث لا انفصال بين الظاهر
والباطن، فالظاهر والباطن لا ينفصلان، والظاهر تجلب لباطن، ومن عنف الظاهر فقد عرف
الباطن(2).

4 - وحدة المعرفة وثنائية الظاهر والباطن:
إن علاقة الظاهر بالباطن يحسب نظرية ابن عربي هي علاقة ظهور وتجلل، فإذا كان
الحق تعالى، هو الظاهر من حيث المظاهر، وهو الباطن من حيث الهوية، فالظاهر متعددة من
حيث أبعاده لا من حيث الظاهر فيها، للأحادية من ظهورها والتعدد من أبعادها.
فالمعنى الإلهي إذن يصدر عن عالم الغيب متجليًا في عالم الشهادة، علاقة الظاهر
بالباطن تظل علاقة حجب وتجلل، حضور وغياب، لا انفصال ولا تناقض فيها، فالباطن وإن
كان مشهودًا فهو على حاله باطن، يعني المعنى الذي تستره الصور الظاهرة(3).
وعندما يخوض الصوفي بحار الكشف، فهو يرتجل في بحر متجدد العطاء لا يصل فيه
إلى نهاية، وكلما وصل إلى مرحلة في المعرفة تستطع على صفحة قلبه، توصله إلى ما يستوجب
استكشافه من جديد، ذلك أن أهل المعرفة لا يفتشون، حيث عبر البسطامي عن هذه الخالدة
من التجل في رحلة معرفة لا ارتداؤ فيها بقوله: (( سرقت و ما شربت من الدرو، وغيري

1 - السابق 2/662.
2 - ابن عربي، رسائل ابن عربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 18/1.
3 - ابن عربي، فصول الحكم 3/303.
4 - السابق 4/213.
قد شرب نور السماوات والأرض ومار وبعد، وسماه مطروج من العطش وينقل: هل من مزيد })1.

فمعرفة الصوفي بمحاولته الكشف عن الحقيقة لمنح إياهًا لها؛ لأنه عملية متواصلة من الاعتداء والتجلي والتأويل؛ لوجود لا متناهي موجوداته في تكرارها وتعددها، فهي صادرة عن الحق اللامتناهي في قدرته وتجلياته على صفحه 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 تنواع دلالاته وصوره بالوجود الإلهي من حيث أسمائه وصوره.

ومن مرأة الكشف العرفاوي تنحلى وحدة وارتباط المظاهر الوجودية بتلك الحقيقة الأولية، وذلك المعنى الإلهي المتجلبي على صفحة الكون.

فمن نظر للعالم من حيث عينه قال بحاديه، ومن نظر من حيث أحكامه ونسبه قال بالكثرة في عين واحدة، فهو الواحد الكبير، كما أنه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير (2).

فالكشف العرفاوي في نظر ابن عربي، هو الذي يمنح المعرفة الإنسانية أفقًا منفتحًا على حقائق لا متناهي التجدد، وأهل الكشف العرفاوي هم القادرون على إدراك الحقائق الوجودية في شموليتها، لأنهم يحققون ومعرفة تقفهم من الحق، ومن هنا كان الكشف الصوفي مرتبطًا بمعرفة أسست بشموليتها ونظرها الكلية على المستوى الوجودي والمعرفي.

ويمكن القول إن المعرفة الصوفية في تبعها للدلالة الوجودية من علاقة الظاهر والباطن، تتجاوز الإدراك الحسي إلى معرفة تكشف عن معاني الحقيقة المتجلية في الظاهر، في حضور لامتناه معارنة الحقيقة في الكون، وما يستكشفه الصوفي من الدلالات الوجودية لمفردات الكون، إن هذا الكون ما هو إلا امتداد جمالية ذات الإلهية المتجلية، ومرأة لرمزية

---

1 - البسطامي، المجموعة الصوفية الكاملة، تحقيق: قاسم عباس، دار المدى، دمشق، 2004م، ص 90.
2 - ابن عربي، فصول الحكم 3/325.
الجمال الإلهي ومظاهره، ومن الدلالة الوجودية المحدودة يصل إلى الدلالة الرمزية المطلقة
للجمال والجمال اللامتئي ممعاني الخضور الإلهي، ويدرك ترابط وشائج المرأي واللامرئي،
حيث يتجلى ترابط الموجودات بعضها في انسجام وتناسق، يعكس الدلالة الوجودية
للكلمات باعتبارها أشكالاً وجودية، يتجلى فيها الإرادة والحضور الإلهي المعكس في الوجود
المادي.

ويجدر الإشارة إلى أن معرفة الصوفي هي معرفة تقوم على استحضار هذا الحضور
الإلهي بمعانيه المتجلية في موجودات العالم لاعتبارها أشكالاً وجودية تدل على حقائق، وبالتالي
فحضورها خاضع لمقتضى إرادة الباطن الحق، والاجتماعي الأولي الذي لم يجعل لغيره وجودًا من
ذاته، وبالتالي فكل ما عاده عدم محض لا وجود له إلا من وجود خالقه، وما وجوده إلا من
حضار الحق فيه، فالعالم عدم محض يحسب ذاته، ووحيده تعالى الموجود الحقيقي، إن الله تعالى
موضح بالوجود، ولا شيء موصوف بالوجود من الممكنات، فالحق هو عين الوجود (1)،
وإنطلاقًا من رؤية الصوفي للأحادية التي هي الذات الخلابة، وللمواحدة التي هي الذات
الظاهرة في الكون عندما ينظر إلى أحادية ذاته، لا يرى للكون ثبوتًا وإذما ثبوتًا باعتبار ظهور
الحق فيه.

ومن الممكن القول إنه كلهما أعر الصوفي في سفر الاختفاءات، تحقيق بالكشف ووصل إلى
الإدراك الشامل لحقيقة أن الظاهرة والباطن ووجود ظاهر متلاقيين في انسجام، حيث يدرك الصوفي
بأنواره بصيرة تلك المعاني الإلهية الباطنية المتجلية على صفحة الوجود الظاهري.

إنه الكشف الذوقي المتحقق فيه التأويل، باعتباره موقفًا معرفياً تجاه الوجود والذات
يتعلق إلى إكتشاف تلك الحقائق والمعاني الإلهية، فرتبطة في وعي الصوفي ما هو غير مرهق بما
هو مرهق، ومن هذا الوعي يستحترف الحضور الإلهي في الوجود المادي، ومفردات الكون التي
يظل وجودها مكونًا بهذا الحضور بحسب جذلية الظاهرة والباطن المفتوحة على الحضور
والغياب.

1 - ابن عربي، فصوص الحكم 3/429.
5. وحدة الوجود وسريان الحق في تعدد الصور:

يعود إلزامية التوحيد هو غاية الروحية الصوفية الوجودية المعرفية؛ وذلك لأن غاية خلق الوجود هي ويضمن الله تعالى التجلية في وحدة الوجود، حيث ندرك الكلي المطلق، والواحد الحق من تجليته في الكون عبر رؤية وإنمان توحيدى تتأكد فيه وحدة الخالق، ووحدة الوجود المندفعج في المتعدادات، والتنوعة فيه التجليات.

فوحدة النظام الكوني هي نجلي للاواء الاحد. فالظاهرة خلق والباطن حق (1)، كما أن هذه الوحدة للنظام الكوني تعكس وحدة وانسجام الظاهر والباطن، وارتباطهما بواجبه الوجود، ومن التوحيد الشهودي أو الذوقي يدرك الصوفي حقيقة صدور المتعدادات، والكثرة في وحدة النظام الوجودي الكوني.

وإذا كانت وحدة الوجود في معاناة الموضوعي عند ابن عربي تعني نفي الغير، وأنه ليس في الوجود إلا الله، حيث يصبح الوجود أو العالم، وجها حاصبا من وجود 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 يسمى حدوثاً؛ لأنه ظهر لنفسه بصورة العالم (3).

فالعالم في نظر ابن عربي صورة الحق، إلا أن ذلك لا ينفي وجود الثنائية بين الحق والعالم، فالله تعالى المجلبي في الوجود هو متعله عنه، متصفاً بصفات التزويج والأزلي وارادة والقوة، وصورة الحق المجلبي في الوجود هي في معاناة سريان للوحدة في الكثرة، وأن الواحدة هي عين الموجودات المتعددة، بصورة العالم لا يمكن زوال الحق عنها أصلاً، فالكل ألسنة الحق ناطقة بالثنية على الحق (4).

1 - ابن عربي، رسائل ابن عربي 2/563.
2 - السابق 2/175.
3 - السابق 2/205.
4 - السابق 2/71.
وإلا يكون في الواحد المطلق في الوحدانية والأحادية والعينية، حيث يرد ابن عربي
الوجود إلى الأمام والأخير إلى الصور الذي يدركها الحس والخيال، وسربان الحق الواحد في
الوجود المتعادل لا ينبغي، ولا ينبغي أن يكون عددًا، فهو عين كل شيء دون وسيلة، فوجود
الحق ظهرنا ونحن لم نكن (1)، فالحق سبحانه غيب لكنه متجلى في الكون، بسربان فيه وظهوره
في الصور المتعادلة لا ينبغي أنه غيب، ولذلك فالتجلج والظهور والكشف والضيكر من
الصواعد وحدة الوجود عند ابن عربي، التي تعتبر الوجود من تجليلات الله سبحانه، تقع عليها
الأصرار، والصور التي تدركها العقول، والتي تملأها القوة المتخيلة، كلها حجب يبرى الحق من
ورائها، فلم يزل الحق غيبًا فيما زاهر من الصور في الوجود (2).
فالحق سبحانه يتجلى وراء تجليلاته وصوره ليتجلج، ولأنه تعالى لا حد له ولا متناه
في صفاته كان دائم التجلج، وما ارتكاز ابن عربي على هذا الأساس في نظرته إلا ليؤكد على
قصور العقل البشري عن إدراك الذات الإلهية؛ ولورد على استعداد المادة لقبول الصور
اللامتنائية، ودون أن تقف وحدها؛ لأنه يحسب نظرية ابن عربي الحق خذ الموجودات؛ إذ لا
وجود لمعلم مستقل عن الله تعالى، فهي ليس من عقول ابن عربي العالم بأنه موجود متخيل ومتوهم في مقابل
 الحق، ويفسر ذلك بأن العالم، بما هو عينه هو الحق، وما هو غيب هو الحق المتخيل الذي كنا
بصدها (3)، وكون العالم مخلوقًا في رأي ابن عربي، لا يعني عدم وجوده وإنما من حيث اعتقادنا
أنه قائم بذاته.

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

فالم تتم له وجود حقيقي، وهذا هو معين الخيال، أي: خيل لك أنك أمر
زائد قائم بنفسه خارج عن الحق(1)، فوحدة الحق لا تنطرف مع تعدد الموجودات؛ لأن واحدة
الحق لا تنفي سريانه في العالم(2).

ويمكن القول إنه من مبادئ الصوفي لنفسه، وارتقائه الروحي وسعه إلى معرفة ذاته،
يصل إلى رفع الحجب عن ذاته، وبينته له الطريق إلى معرفة الحق، ففي إثره عندما لا يرى
من نفسه سوى خالقه ومعبوده وأنه ما تم إلا الواحد(3)، يدرك أنه لا شيء موجود على
الحقيقة سوى الله تعالى.

وانتقلًا من المبدأ الصوفي في أن الله تعالى ما خلق الإنسان إلا من أجل أن يعرفه،
يرى ابن عربي أن الإنسان يصب أنوار الإيمان إلى هذه المعرفة، التي يدرك بها أن نفسه خُلقت
على صورة ربه، فمن عنف نفسه بهذه المعرفة، فقد عرف ربه بأنه على صورته خلقه(4)،
وبالنسبة نصيحة النفس مرآة تعكس صورة الحق، يراها الإنسان بقلب مؤمن وصيحة كشفت
عنها الحجاب، فعرف المؤمن الحق بأنوار الحق المجملية على قلب المؤمن، فمعرفة النفس إذن
هي أساس الدوق الصوفي. فإذا شهدنا شهدنا أنفسنا، وإذا شهدنا شهد نفسه(5) لنتصل إلى
حقيقة أننا ندرك الله بالله، وأن المعرفة التي ندرك بها أنفسنا وندرك بها الواقع، هي التي
توصلنا إلى الله بالله، وذلك حين نصل إلى معرفة الله في ذاتنا.

ولذلك ارتبطت المعرفة الصوفية الدوقية بالعبة الإلهية والعطاء والمدينة الإلهي، كما
ارتبعت بتحرير الذات من أثنتها وشروحها؛ ليخلو القلب من كل شيء إلا الله، فلا يرى
سواء تعالى، فرؤيته لا تكون إلا بفنانين عليك(6)، ومن إدراك المؤمن بأن الكون مظاهر

1- ابن عربي، الفتوحات الملكية، 4/104.
2- السابق 3/164.
3- السابق 3/7.
4- ابن عربي، قصص الحكم، ص 125.
5- السابق ص 53.
6- ابن عربي، الفتوحات الملكية، 2/8.
وتجلبات الله تعالى، يصل إلى حقيقة أنه سواء، ويفين عن كل شيء عداه، فلا يرى سواء، فيصل من وحدة الوجود إلى شهود قلبي، وتذوق عرفاني بتحرير 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 والانصال بالحق، كما أن الحب باعث لخلق الحق الإنسان على صورته، واستخلاصه في الأرض، وجعله كما يرى ابن عربي مركزًا للوجود، أنت الكون والله المكون، فتح الوجود بك، وأنت المنتمى للوجود.

إن أهم مرتكرات 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 مراة للحق، فوحدة الوجود هي وحدة قلبي شعورية؛ لأها تظل أفقًا للعاقيل الفارع في توق للتحقيق بالقرب من الحق، عبر أنوار الهداية الربيانية والمبدأ الإلهي.

وأخذنا ابن عربي من وحدة الوجود إلى حقيقة أنه لا يوجد سوى وجود واحد;

وما عدا هذه ليس إلا علاقات وإضافات ونسب بالنظر إلى ذاتها، والتي يعتبرها ليست إلا عدماً، حيث يميز ابن عربي بين مستوى الذات الأحادية التي لا كثرة فيها، وبين الذات الواحدة التي تقبل التكثير، فيكون العالم مشهورًا للذات الواحدة، ومن نظرية التحلج، يفسر ابن عربي التكثير والتمدد 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 يحدث في العالم، وما يصدر عن الإنسان، يعود إلى أصل إلهي بإرادة إلهية، وبالتالي ظهور الأحداث والأشياء في العالم، هو انعكاسات لعل وراءها إرادة إلهية، تتجلت في الموجودات التي تعتبر في الحقيقة مظاهر للوجود الحقيقي، فهي مجرد أحيان ثابتة وماهيات مختلفة في العدم، وهذا العالم بتغيراته واسمه هو جوهر الحقيقة، وهذا التصور للوجود الحق ترتبط رؤية العالم عند ابن عربي.

1 - ابن عربي، الفتحات الملكية، 2/9.
الخيال ... يبرز على تجوم المعرفة عند ابن عربي

يشكل الخيال عند ابن عربي أدآة معرفية، ومقدمة جوهرية في رحلة الصوفي إلى
اليقين، التي ينتقل الصوفي عيرها من العالم المادي المحسوس إلى عالم الحقائق المجردة والمعلقة،
حيث يتوسط الخيال مابين العقل والكشف; ولذلك اعتبره ابن عربي يبرزه بينهما ومعبرًا
للعارف من ميدان العقل إلى أفق الكشف.

ومن صورة النور والظال يصور ابن عربي العلاقة بين الحق والعالم، حيث يرى أجمالا 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 تخفف قوة النخيل ما يدركه الجسد؛ فلا يملك إلا ماه
صورة محسوسية (3)، كما يقوم بوظيفة الإبداع، حيث تتجاوز 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 ونفيسة، فيرى بأن الدنيا
كلها خيال في خيال، وأن الوجود والكون كله خيال، وكذلك الإنسان باعتباره جزءًا من

1 - سورة الرحمن: 29.
2 - ابن عربي، فصول الحكم، ص 102.
3 - ابن عربي، الفتوحات الملكية، 63/3.
الكون، فاعلم أنك خيال، وجميع ما تدركه خيال، فالوجود كله خيال في خيال، والوجود الحق إما هو الله.

وهو يستدعى ابن عربي قوله تعالى: «وَهُوَ الَّذِى يَتَوَضَّعُ بِلَيْلٍ وَيَتَّبَعُ مَا جَرَّحَتُهُ بِاللَّهِ صَرْحَانٌ»، فإنه اليوم كومت مؤقت، والموت نوم دائم، كما يستدعى حديث الرسول عليه السلام: (( الناس نائم فإذا ماتوا اتبهوا ))، حيث يكون الموت مرحلة ما بعد "الخِيَال"، ينتبه فيها الإنسان بعد تلك الرحلة، ليدأ رحلته إلى عالم الحقيقة.

كما يذهب ابن عربي إلى أن الخيال هو لصور المرتبة في المرآة، وهي صور متنوعة ومتغيرة بخلاف طبيعة المرآة، وليس هذا الخيال مما يحتوي عليه من معان للكون والدنيا والمرأة والإنسان عند ابن عربي إلا برزخًا أو ميجر، والبرزخ باعتباره، ما بين كل شيئين من حاجر(4) فلا يمكن إدراكه باللحم أو تحديد امتداده، والخراج عند ابن عربي هو فاصل، أو معانيهم مثلاً النفي والإثبات والوجود والعدم، وبالتالي فالمعرفة التي تأتي عن طريق الخيال، هي معرفة تتوازي المعرفة الحسية والعقلية، ويهجه ابن عربي إلى وجود ماذج من البرازخ، منها الوجود باعتباره فصل وجمع بين الطبيعة المادية التي يتكون منها، وحقيقة الأسماء الإلهية والصفات المتجلية فيه، فالبرزخ أمر فاصل بين معلوم وغير معلوم، وبين معلوم وموجود، وبين مفتي ومثبت، وبين معقول وغير معقول.

1- ابن عربي، فصول الحكم، ص158.
2- سورة الأنعام: 60.
3- حدث شريف ذكره موقعاً دون سند الغزالي في "إحياء علوم الدين"، دار المعرفة، بيروت، "د.ت".
4- 23/4/23، وذكره السيسي في "الطبقات"، مطبعة الجلالة، القاهرة، 1964، ص 357/6، وذكره العجلوني في "كشف الخفاء"، دار إحياء التراث العربي، بيروت، "د.ت"، ص 264، على أن منسوب لعلي بن أبي طالب.
4- ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، "د.ت"، "كشف "5/256.

298
معقول، يسمى برزخًا اصطلاحًا، وهو معقول في نفسه وليس إلا خيالٌ، وهذا الوجود في رأي ابن عربي له برزخ هو الإنسان الكامل، نموذجه محمد عليه السلام، كما أن الإنسان برزخ بامتثاله خليفة الله في الأرض، وهموارًا للكل، وحاجم حقائق الكون في مكوناته المادية التي تجلب فيها العناصر الأربعة، وحامل لصفات الحق وأسمائه سبحانه، فالإنسان الذي أحكم الحق صنعه، وأبرزه في نسخة كاملة جامعه لصور حقائق المحدث، وأسماء القدم، جعله الله رابطًا للحقيقة، وبرزخًا جامعًا للطرفين.

وبالتالي فالإنسان برزخ بين عام علوم "الحق"، وسلفه لم "المادة"، يفصل بينهما.

ويجمعهما بامتثال كائن وسط بين الروحي والمادي، فالخيار في نظرية ابن عربي واسطة بين ذاتيات عدة، محسوس ومجيد، وروحي ومادي، وعلم ويهود، وهذا الخيار أو "البرزخ" في رأي ابن عربي، سواء كان الإنسان أو الموجود أو الكون، هو كملاة تعكس الصور المختلفة.

لكن ليس امتدادًا معينًا، فالخيار لا حقيقة له في نفسه، لأنه ليس بعالم مستقل، فالملاة تجمع وتفصل بين صورة الرائي الحقيقية، وصورا المرايا المتجمعة، ولذلك كان الخيار موجودًا وموضوعًا في وقت واحد.

ويمكن القول أن الخيار عند ابن عربي ينطوي على معان متعددة، فهو تلك الصور المرئية في النام، وهو الدنيا باعتبارها منامًا، وهو الكون حيث يجمع ذاتيات مختلفة، وهو نور يجعله الله مراة للتجليات الإلهية، حيث يربط ابن عربي الخيار بالرؤية وتأويلها، كرؤية يوسف عليه السلام للكواكب والشمس والقمر له سجود، فهي رؤيا تاويلا بفضل عطاء ونور إلهي في قلب المؤمن يدرك به أمرًا، فجعل الله هذا الخيار نورًا يدرك به تصوير كل شيء أي أمر كان(4).

---

1- ابن عربي، الفتوحات المكية، 4/407.
2- السائق 4/428.
3- نفسه 4/428.
4- نفسه 4/415.
وقوة العقل المعرفية في رأي ابن عربي تحتاج المخلية، في نقل وحفظ الصور الخيالية المكونة من معارف ومدركات حسية، فالخيال ينال الخسوس في هيئة صور إلى العقل لأنه أداة معرفية، والعقل يحتاج إلى الخيال كما يحتاج إلى الحس؛ ولأن الخيال يرتبط بالكشف أو نور إلهي، فصاحب النظر الصحيح في رأي ابن عربي لا ينكر الخيال، ففي ترجمان الأشواق يصف ابن عربي المعرفة بالله بأنه لؤلؤة في أعماق مظلمة، لا سبيل إليها بالبصر الحسي ولا بالفكر وإنما بالخيال، فهو سبيل إليها بعد مرحلة العقل، حيث يغوص الفكر في لجنة بحرها ليستخرج اللؤلؤة التي لا تخرج بالفكر، وهؤلاء هم أهل الأفكار يطلبون تحصيل هذه الأمور من باب النظر والاستدلال، وهيهات لما يطلبون(1).

ويجدر الإشارة إلى أن ابن عربي في مذهبته 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، فالعقل يكون الإنسان في مناطق التكيف، ويحقق الاستحلال في الأرض، وبالعقل يدرك الإنسان ويهتم، ثم يأتي الخيال كأداة معرفية بريزخية، ومراحل تتوسط المعرفة العقلية والكشفية، باعتباره بريزخًا ما بين المادي والروحي، لتسنى الانتقال من معرفة تأتي بالبرهان إلى معرفة تتجاوزه فوق مجال العقل إلى عالم الأفق المنفتح على الالهافي 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 بمعنُي الحاجز غير المرئي بين خرين متقابلين في الملاق، فدل قوله تعالى: "مرَّ بَيْنَ الْبَرَزَخِينَ".

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

جلة كلية الآداب-العدد الأول

قوله تعالى: (وَهُوَ الَّذِي مَرَّ الْبَحَرَيْنِ هَذَى عَدَّةُ فَرَاتٍ وَهَذَا مُلِّهِ) (1) على الإعجاز الإلهي.

ورد لفظ "البرزخ" بمعنى نفسي يشير إلى حطام الندم عند الإنسان، وهو بين الموت والبعث، فيكون البرزخ حاجزا يمنع الميت من العودة إلى الدنيا، قال تعالى: (حتى إذا جاء أحدهم الموت قال رضي الله عنه لعل أعمل صلحتا فيما تركت كلا إذا كنها كليمته هو قابلها ومن ورآيهم برزخ إلي يوم يبعثون) (2)، وبالتالي حمل لفظ البرزخ معنى التوطيس المكاوي، ومعنى الخط الفاصل بين البحرين المتقابلين في المذاق، ومعنى الحاجز الذي يمنع الميت من العودة إلى الدنيا طمعاً في العمل الصالح وندمًا.

وما يحمل البرزخ من معاني الفصل بين مكانيين، يمكن أن نعتبره حماة بدللال المكان اللامريئي والزماني والروحي، فعندما يكون حاجزا يمنع الميت من العودة إلى زمن الحياة الدنيا، فهو مانع وحائض بما بين زمن ما قبل الموت، أي: الحياة، وزمن ما بعد الموت، أي: الآخرة أو البعث، وبالتالي فهو حاجز زمني يحمل دلالة المهيئة أو المدة الزمنية ما بين زمنين، كما حمل البرزخ أيضاً دلالة المجال الجامع ما بين حاليين، حيث اعتبر ابن عربي النفس برزخًا جامعًا للفحور والتقوية (3).

ويمكن القول إن "البرزخ" من المفردات ذات الحمولة الروحية في الثقافة الإسلامية، حيث استمدمت دلالاتها الروحية من النص القرآني والحديث الشريف بما حملته من معان ارتبطة بالرؤية والحياة الأخروية، وقد أضيف ابن عربي على لفظ البرزخ بعداً وجودياً وإدراكياً ومتافقيقاً عندما رفعه إلى مستوى النظرية.

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

مما سبق يتضح أن ابن عربي يفسح المجال للتجليات والصور والتحول اللافت، فقد ربط الخيال بالقلب، مما أعطى فلسفته في الخيال طابع التغيير 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، يجعل للبرزخ بعدًا صوفيًا وفلاسفيًا وأفقًا للرؤية والمعرفة والوجود.

كما أراد ابن عربي أن يقودنا عبر نظريته في وحدة الوجود، إلى حقيقة أن وراء مظاهر الكون ومفردات الوجود حقيقة واحدة أزلية يمكن أن نصل إليها عبر إيمان قلبي ذوق، وعاطفة حية، تنفتح لنا رؤية إيمانية صوفية شاملة وعميقة، على آفاق لامتناهي مسرحية بحضور الحقيقة، ودلاليات التجليات ومعاني الجمال اللافت، حيث يسجد القلب سجدة المضوع والحب من خلق الموجودات؛ لكي تعبره وتبصبه وتوحده وفاءً لميثاق التوحيد والحب، حين كانت في عالم الذر، قال تعالى: ُأَلْسِتُ بِرَيْبٍ فَأَلْوَاهُ بَلِّاَ ۖ (1).
المصادر والمراجع

القرآن الكريم، مصحف المدينة.

1- البسطامي، المجموعة الصوفية الكاملة، تحقيق: قاسم عباس، دارالملد، دمشق، 2004م.
2- الجرجاني، التعريفات، دارالكتاب العربي، بيروت، ط: 1، 1964م.
3- حسن الشرقاوي، معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة المختار للنشر، القاهرة، ط: 1، 1987م.
4- السيكي، الطبوات، مطبعة الخليلي، القاهرة، 1964م.
5- العجلوني، كشف الخفاء، دارحياء التراث العربي، بيروت، "د.ت".
6- ابن عربي، ترجمان الأشواق، بيروت، ط: 1، 2005م.
7- ابن عربي، رسائل ابن عربي، دارحياث التراث العربي، بيروت، "د.ت".
8- ابن عربي، الفتوحات المكية، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 2006م.
9- ابن عربي، فصول الحكم، دارالكتاب العربي، بيروت، 1980م.
10- ابن عربي، عوامي مغرب، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1997م.
11- الغزالي، إحياء علوم الدين، دارالمعارف، بيروت، "د.ت".
12- ابن منظور، لسان العرب، دارالمعارف، القاهرة، "د.ت".