



تجليات الجمال وعلاقته بالحب الإلهي "ابن عربي وابن الفارض نموذجا"

أمانى حسن على سيد

معيدة بقسم الفلسفة

كلية الآداب - جامعة جنوب الوادي

أ.د/ إبراهيم محمد رشاد

أستاذ الفلسفة الإسلامية والتصوف

كلية الآداب - جامعة جنوب الوادي

أ.د/ أيمن عبدالله شندي

أستاذ الفلسفة اليونانية

كلية الآداب - جامعة جنوب الوادي

DOI: 10.21608/qarts.2025.396528.2259

مجلة كلية الآداب بقنا - جامعة جنوب الوادي - المجلد (٣٤) العدد (٦٩) أكتوبر ٢٠٢٥

ISSN: 1110-614X

الترقيم الدولي الموحد للنسخة المطبوعة

ISSN: 1110-709X

الترقيم الدولي الموحد للنسخة الإلكترونية

<https://qarts.journals.ekb.eg>

موقع المجلة الإلكتروني:

تجليات الجمال وعلاقته بالحب الإلهي

"ابن عربي وابن الفارض نموذجًا"

الملخص :

تتناول هذه الدراسة موضوع الجمال والتجلي الإلهي في الفكر الصوفي، من خلال عرض وتحليل الرؤية الجمالية والروحية لدى اثنين من أبرز أعلام التصوف الإسلامي، هما: محيي الدين ابن عربي وعمر ابن الفارض، وتهدف الدراسة إلى الكشف عن العلاقة العميقة بين الجمال بوصفه مظهرًا من مظاهر الحقيقة الإلهية، والتجلي الإلهي كوسيلة للمعرفة والوصول إلى الله، مع ربط ذلك بمفاهيم الحب الإلهي، وذلك من خلال قراءة معمقة لنصوصهما النظرية والشعرية، وتحليلها ضمن السياق العرفاني والميتافيزيقي الذي يميز تجربتهما، حيث يتخذ ابن عربي من التجلي الإلهي مبدأً وجوديًا ومعرفيًا، فيرى أن الجمال هو أحد أسماء الله وصفاته، يتجلى في الكائنات والموجودات، أما ابن الفارض، فيتناول الجمال من منظور العشق الإلهي، حيث تتجلى الذات الإلهية في صورة المحبوب المطلق، ويتحول الجمال إلى معراج وجداني يُفضي إلى الفناء في الذات الإلهية، عبر لغة شعرية رمزية مفعمة بالوجد والهيام، ويؤكد البحث أن الجمال والتجلي الإلهي يمثلان مسارًا عرفانيًا عميقًا، تتكامل فيه المعرفة والمحبة، وقد اعتمدت الدراسة على المنهج التحليلي المقارن، مركزةً على الأبعاد الجمالية والتجليات الروحية لدى كل من ابن عربي وابن الفارض، مع النظر في التداخل بين الفلسفة والتصوف والشعر.

الكلمات المفتاحية: التجلي، الجمال، الحب.

المقدمة

يُعدّ التصوف الإسلامي بُعدًا روحانيًا عميقًا في التجربة الدينية الإسلامية، يُعنى بتزكية النفس والارتقاء بها نحو معرفة الله ومحَبَّته، ومن أبرز المفاهيم التي تناولها المتصوفة بإتقان: الجمال الإلهي والتجلي الإلهي؛ فالجمال لديهم ليس مجرد مفهوم حسي، بل هو مظهر من مظاهر الحقيقة الإلهية، ووسيلة من وسائل جذب القلب إلى الحضرة الإلهية، وقد ارتبط هذا الجمال بالتجلي، حيث يُنظر إلى الكون وكل ما فيه على أنه موضع لتجليات الأسماء والصفات الإلهية، بما فيها صفة الجمال.

إن مفهوم التجلي الإلهي يعكس الرؤية الصوفية لعلاقة الحق بالخلق، حيث يرون أن الله يتجلى على الوجود تجليًا دائمًا، وأن هذا التجلي يتخذ صورًا مختلفة بحسب استعدادات المتلقّي، ومن هنا، فإن التأمل في مظاهر الجمال في الطبيعة والفن والخلق بل وفي التجربة الروحية ذاتها، هو عند الصوفية طريق لمعرفة الله والوصول إليه، ويُعدّ هذا المفهوم مدخلًا مهمًا لفهم العلاقة بين الظاهر والباطن، وبين الحسي والمعنوي، كما يشكل أساسًا جماليًا وأخلاقيًا في التصوف، حيث يُربى السالك على أن يشهد الجمال في كل شيء، وأن يتذوق تجليات الله في تفاصيل الوجود، مما يجعله أكثر قربًا لله، وأكثر حبًا وشفقة على الخلق، ففي عالم التصوف الإسلامي يغدو القلب مرآة تعكس نور الغيب، وتصبح اللغة طيفًا يتعثر أمام جمال الحق، يتجلى بعدان عظيمان لطالما شغلا وجدان العارفين، فالجمال والتجلي ليسا مجرد مفردتين لغويتين أو تصوران فلسفيين بل هما جوهر التجربة الصوفية وروحهما النابض، فالمتصوف لا يري إلا أثرًا للحضرة الإلهية، وكل ما يقع عليه البصر ما هو إلا مظهر من مظاهر جماله الأزلي وتجليه الأبدي، فيعد محيي الدين ابن عربي ت ٦٣٨هـ، المتقرّد في رؤيته للوجود كصورة من صور التجلي الإلهي، وسلطان العاشقين "عمر بن الفارض ت ٦٣٢هـ"، الذي صاغ بعذوبة الشعر وجدان

المحبة وسرّ الجمال الرباني، فقد .اجتمع الاثنان على درب العشق الإلهي، لكن كلا منهما غاص في بحر الجمال والتجلي من جهةٍ مختلفة، تُكمل الأخرى وتغنيها .فابن عربي نظر بعين الفيلسوف العارف إلى الوجود كله ككلمة نطق بها الحق، وكشف عن جمال الله في مرآتي الصور، في حين صاغ ابن الفارض تجلي الجمال في أناشيد الشوق والوجد، وجعل من القصيدة محراباً للجمال والتجلي.

من هذا المنطلق تجد الباحثة أن دراسة "تجليات الجمال وعلاقته بالحب الإلهي" من ضمن الموضوعات التي يجب دراستها في الفكر الصوفي.

لذا يطرح هذا البحث تساؤلات عدة منها:

_ ما المقصود بالتجلي الإلهي عند ابن عربي وابن الفارض؟ وهل يُفهم التجلي كظهور للجمال

الإلهي أم كحضور ذاتي للحق في صور الجمال؟

_ كيف يرتبط الحب الإلهي بالجمال في الرؤية الصوفية؟ وهل يعد الجمال سبباً للحب أم مظهرًا له؟

أولاً: حقيقة التجلي الإلهي:

لقد تأثر ابن عربي بالتحاليم الأفلاطونية المحدثّة في قوله " بلحظات التجلي"، فقد عرف عن أفلوطين (ت ٢٧٠هـ) أن الحق تجلّى له مرة فكَاد يصعق، والحقيقة عنده أن الأسماء المختلفة هي في الواقع أسماء لمسمى واحد؛ وهي الحقيقة الوجودية (١)، " ﴿ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ﴾" (٢)، والله خلق سيدنا آدم_ عليه السلام_ على صورته، لقد وضع

^١ أحمد أمين: ظهر الإسلام، ج ٣، دار الكتاب العربي، ط ٣، بيروت، ١٩٤٥م، ص ٧٧.

^٢ سورة الحجرات: الآية ١٣.

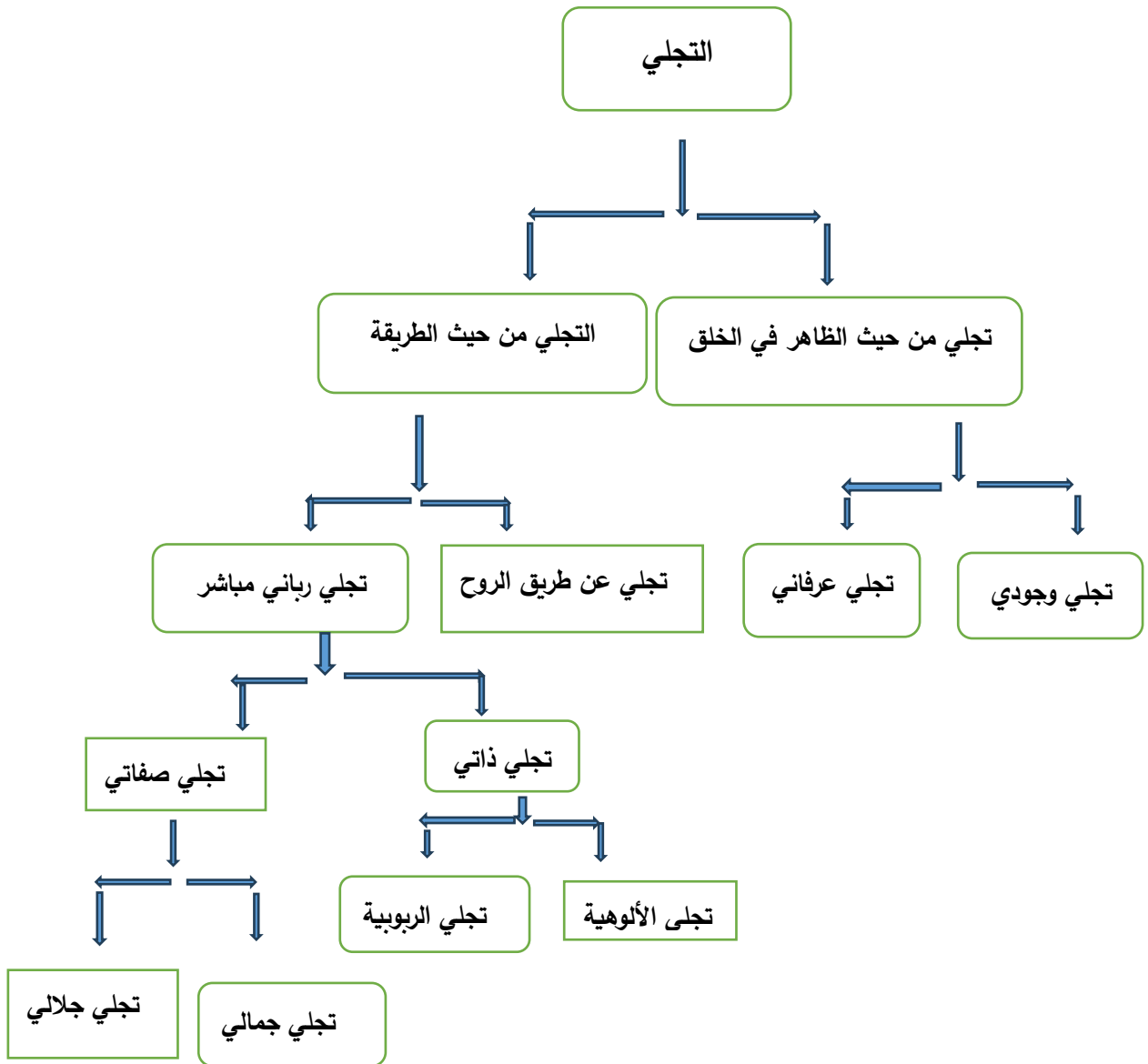
(*) التجلي لغة: الجيم، واللام، والحرف المعتل أصل واحد، وقياس مطرد، وهو اكتشاف، الشئ وبروزه، ويقال تجلى الشئ إذا انكشف، ويقولون هو ابن جلا، إذا كان لا يخفى أمره؛ لشهرته. ويأتي في اللغة أيضًا؛ بمعنى الظهور، وعند الصوفية عبارة عن ظهور الله وصفاته، وهذا هو التجلي الرباني ويسمى شأنًا إلهيًا بنسبته إلى الحق _سبحانه وتعالى_، وحالًا نسبةً إلى العبد، ولا يخلو ذلك التجلي من أن يكون الحاكم عليه اسمًا من أسماء الله _تعالى_ أو وصفًا من أوصافه فذلك الحاكم هو المتجلي. أما التجلي في الاصطلاح: هو تأثير أنوار الحق بحكم الإقبال على قلوب المقبلين الجديدين بأن يروا الحق بقلوبهم، والفرق بين هذه الرؤية ورؤية العيان هو أن المتجلي إذا أراد يرى وإذا أراد لا يرى. فهو ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب. وقد جمع الغيوب باعتبار تعدد موارد التجلي، فإن لكل اسم إلهي بحسب حيطته، ووجوهه تجليات متنوعة، وأمهاات الغيوب التي تظهر التجليات من بطائنها سبعة: غيب الحق وحقائقه، غيب الخفاء؛ وهو المنفصل من الغيب المطلق، وغيب السر المنفصل من الغيب الإلهي، وغيب الروح؛ وهو حضرة السر الوجودي، وغيب النفس؛ وهو أنس المناظرة، وغيب اللطائف البدنية؛ وهي مطارح أنظاره؛ لكشف ما يحق له جمعًا وتفصيلًا. وقال سهل _رضي الله عنه_ إن التجلي في ثلاثة أحوال: تجلي ذات؛ وهو المكاشفة، وتجلي صفات الذات؛ وهي موضع النور، وتجلي حكم الذات؛ وهي الآخرة وما فيها. (=) (=) والتجلي بالأسماء الإلهية يكون لكل عارف على قدر مرتبته، والفرد الجامع؛ هو المحيط بجميع ذلك، والعارف يرى في نفسه أن ليس ثمة غيره يتجلى بتلك الأسماء والصفات إلا هو. والتجلي بطريقة الأفعال يحدث صفو الرضا والتسليم، والتجلي بطريقة الصفات يكسب الهيبة والأنس، والتجلي بالذات يكسب الفناء والبقاء. أما التجلي في القرآن: فورد في القرآن الكريم لفظ تجلي في قول الله _تعالى_ ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا﴾ سورة الأعراف: الآية ١٤٣. فيوضح لنا ابن تيمية تفسير معنى التجلي في هذه الآية القرآنية فيقول: إن مفهوم التجلي هنا أن الله _سبحانه وتعالى_ تجلى للجبل بنوره، ويقصد بالتجلي هنا رفع الحجاب، وخلق الرؤية، فلم يطلق الجبل الرؤية فكان دكا. للمزيد: سعاد الحكيم: المعجم الصوفي، ندرة للطباعة والنشر، ط١، بيروت، ١٩٨١م، ص ص ٢٥٧، ٢٥٨، مادة جلو. وأيضًا: عبد المنعم الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، ط٣، القاهرة، ٢٠٠٤م، ص ١٨٤ مادة جلو. وأيضًا: رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، ط١، لبنان، ١٩٩٩م، ص ١٦١ مادة جلو. وأيضًا: الكاشاني: معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق وتعليق وتقديم عبد العال شاهين، دار المنار للطبع والنشر والتوزيع، ط١، القاهرة، ١٩٩٢م، ص ١٧٤ مادة جلو. وأيضًا الجرجاني: التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة، ٢٠٠٤م، ص ٤٧، مادة جلو. وأيضًا: أيمن حمدي: قاموس المصطلحات الصوفية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص ٤٩ مادة جلو. وأيضًا: حسن الشرقاوي: معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، ط١، القاهرة، ١٩٨٧، ص ٧٤ مادة جلو. وأيضًا: سورة الأعراف الآية ١٤٣. وأيضًا: ابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدع الكلامية، ج٦، دار راشد بن حمد الطيار، المدينة المنورة، ١٤٢٦هـ، ص ص ١٣١، ١٣٢.

ابن عربي مفهوم التجلي(*) وعرفه بأنه ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب، وهو عبارته عن ظهور نوراني للذات

الإلهية وصفاتها، واندرج ابن عربي من هذا المفهوم إلى بيان مراتبه، فالتجلي عند الشيخ الأكبر له دور كبير في فلسفته الصوفية؛ إذ بواسطته يتم تفسير الخلق، وتنوع المخلوقات، وظهور مفهوم الكثرة عن الواحد التي كانت محل جدالاً، وشكاً كبيراً، بدءاً من الفلسفات القديمة أمثال: أفلوطين حتى ابن عربي، فعملية التجلي تحافظ على الوحدة الوجودية التي هي أساس مذهب ابن عربي، وإنه ما ثم إلا حقيقة واحدة، وكذلك يعطي التجلي مفهوم المعرفة العلمية الصوفية^(٣).

ويمكن للباحثة تصنيف التجلي عند ابن عربي من خلال الشكل التالي:

^٣ كرم أمين أبو كرم: حقيقة العبادة عند محيي الدين بن عربي، دار الأمين للطبع والنشر والتوزيع، ط١، القاهرة، ١٩٩٧م، ص ٩٢.



(٢)

(الشكل الأول)

الشكل الأول من تصرف الباحثة

يتضح مما سبق بأن التجلي من حيث التأثير الظاهري في الخلق ينقسم إلى:

١. تجلي وجودي: وهو التجلي الدائم مع الأنفاس^(٤) وقال ابن عربي عنه في " فصوص الحكم " فالشيء الواحد يتنوع في عيون الناظرين " (٥)، وقال عنه أيضًا في الفتوحات " وبه تكسب الممكنات وجودها"^(٦).

٢. تجلي عرفاني: هو تجلي علمي شهودي، وهو نوع من أنواع الكشف عند الصوفية، ينال للوصول إلى ثمره مجاهداته، ورياضاته الروحية، وهذا النوع من التجلي سبب في إدراك الذوق الصوفي عند الصوفي الذي يقع بالعبد حسب استعداده لهذا النوع من الإدراك، والتجلي العرفاني كثرة لا يحصل عليها إلا بعد الترقى في الطريق الصوفي؛ أي بعد نقاء القلب، وتزكية النفس؛ لأنه لا يجمع التجلي والشهوة في محل واحد للصوفي؛ ولهذا جنح العارفون، والزهاد إلى التقليل من نيل شهوات الدنيا، والشغل بكسب حطامها، ونجد من خلال ما سبق أن ابن عربي في توضيح مفهوم التجلي استخدم رموزًا كالمصباح والنور والمرآة بدلًا من رموز الحجب المستخدمة في المشاهدة^(٧).

يتضح للباحثة من خلال هذا أن ابن عربي في مفهوم التجلي تأثر كثيرًا بالقرآن الكريم، وخصوصًا في مفهوم التجلي بصفة خاصة، وهذا واضح جدًا من خلال استخدامه لألفاظ وكلمات قد وردت كثيرة بمعنى التجلي في القرآن الكريم مثل: مصباح ونور ومرآة، وهذا

^٤ كرم أمين أبو كرم: حقيقة العبادة عند محي الدين بن عربي، المرجع السابق، ص ٩٣.

^٥ ابن عربي: فصوص الحكم، تعليق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٤٦م، ص ١٧٠.

^٦ ابن عربي: الفتوحات المكية، ج ٥، وضعه وصححه، ووضع فهرسه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، لبنان، د.ت، ص ١١٧.

^٧ كرم أمين أبو كرم: المرجع السابق ص ٩٣.

نجد في القرآن الكريم في قوله _تعالى_ ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ﴾^(٨).

على هذا وضع ابن عربي طريقين للتجلي:

الأول: عن طريق الروح؛ وهذا التجلي يتصل بالحدوث، وعدم الرسوخ له قوة الإفناء، وإن زالت فيه صفات البشرية، ولكن بعد أن يحتجب نور التجلي تعود النفس إلى طبعها ولا يحصل الاطمئنان، وهذا التجلي الروحاني، قد يكون سببه غلبة أنوار الروحانية أو غلبة أنوار الذكر أو أنوار الطاعة، فإن أنواع البحر الروحانية، كما يوضح ابن عربي تنتقل أشعتها إلى النفس، ومنه إلى ساحل القلب، فتتشأ حالة تسمى بالوجدان والقلق الروحي^(٩).

الثاني: تجلي رباني مباشر؛ وهذا الطريق يصل بالسالك لحالة فناء الفناء، فيقول ابن عربي في "المسائل" موضحاً هذا الطريق من التجلي فيقول: "إن علومنا غير مقتنصة من الألفاظ بل علومنا عن تجليات على القلب عند غلبة سلطان الوجد، وحالة الفناء بالوجود، فتقوم المعاني مثلاً وغير مثل على حسب الحضرة التي يقع التنزيل فيها، فمنها ما يقع من باب المحادثة، ومنها ما يقع من باب المسامرة"^(١٠).

إذاً التجلي العرفاني: ينفي المتجلي له، وذلك بخلاف التجلي الوجودي الذي يبقى يؤكد ابن عربي على هذه الحالة، وقسم هذا القسم إلى: النوع الأول: تجلي ذاتي: والذي يتنوع

^٨ سورة النور: الآية ٣٥.

^٩ كرم أمين أبو كرم: حقيقة العبادة عند محيي الدين بن عربي، المرجع السابق، ص ٩٤.

^{١٠} ابن عربي: المسائل، تقديم، وتصحيح، وترجمة، وتعليق سيد محمد دامادي، معهد طهران للدراسات والبحوث، طهران، ١٣٧٠هـ، ص ٦، مسألة رقم ٤.

بدوره إلى قسمين: الأول: تجلي ألوهية، والثاني: تجلي ربوبية، والنوع الثاني: هو تجلي الصفات وهناك نوع آخر يسمى بالتجلي الوجودي^(١١)، فالتجلي الذاتي ينقسم إلى:

أ. تجلي الألوهية: هذا النوع يستولي على النفس ثقل روحاني وضعف وسقوط، وهي أحوال تشبه السكرات، وهو الشعور بالثقل الروحاني؛ حيث كان التجلي من أحد الملائكة المرسلين من الله أيضًا^(١٢)،

وقد كان هذا التجلي للنبي ﷺ كما جاء في قوله _تعالى_ ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾^(١٣).

فالنفس حين تتلقى النور الإلهي تسكن متلائمة الحضرة الإلهية ويخلد القلب ويطمئن، وينقطع العقل عن التمييز، والعيون عن الإبصار، والأسماع لا تسمع إلا صوت _سبحانه وتعالى_، وحينها ينال الواصل العالم الحقيقي الكامل، وفي هذا يقول ابن عربي " فلم يبق العلم الكامل إلا في التجلي الإلهي، وما يكشف الحق من أعين البصائر والأبصار من الأغذية؛ فتطرق الأمور قديمها وحديثها وعلى ما هي عليه في حقائقها وأعيانها"^(١٤).

^{١١} كرم أمين أبو كرم: المرجع السابق، ص ٩٤.

^{١٢} نفس المرجع: ص ٩٥.

^{١٣} سورة الفتح: الآية ١٠.

^{١٤} ابن عربي: فصوص الحكم، تعليق أبو العلا عفيفي، ج ١، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٤٦م، ص ١٣٣.

ب. تجلي الربوبية: هذا التجلي الآخر كان خاصًا لنبي الله موسى _ عليه السلام _ حين تجلى _ سبحانه وتعالى _ في مرتبة الربوبية، وذلك عندما أراد سيدنا موسى _ عليه السلام _ أن يرى الله فقال _ تعالى _ ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا﴾ (١٥).

أما تجلي الصفات: فهو أقل منزلة من التجلي الذاتي، وقسم هذا النوع أيضًا إلى قسمين: تجلي جمالي، وتجلي جلالى، وكل منهما مرتبتين، مرتبة ذاتية أو مرتبة فعلية، فيمكن أن يكون التجلي بصفة ذاتية مثل صفة: الوجودية والوحدانية والقيومية، ويمكن بصفة فعلية مثل: الإرادة أو القدرة، وكل تجلي إلهي صفة من الصفات السابقة يكون له أثر في العبد، فمثلاً إن تجلي الله بصفة الوحدانية تظهر الوحدة في العبد، وإن تجلي الله بصفة قادية تظهر القدرة في الولي، وكان هذا التجلي أيضًا خاص بالرسول ﷺ (١٦)، وفي ذلك يقول الله تعالى ﴿وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ (١٧)، كل صفة لها فعلها وأثرها من عملية التجلي؛ ولكن هناك تمييز بين التجلي بصفة الجلال، والتجلي بصفة الجمال، فالتجلي الجلالى له صفة الدوام، إنه مقام التمكين، أما التجلي الجمالي ليس له صفة الدوام، إنه مقام التلويح (١٨).

٣. التجليات الوجودية الفعلية أو الأفعالية:

هي تعينات الحق بنفسه لنفسه في مظاهر الأعيان الخارجية، والحقائق الموضوعية، وعالم هذه التجليات هو عالم الوحدانية، وفيه تظهر الحقيقة الوجودية المطلقة بذاتها وصفاتها وأفعالها عن طريق الفيض المقدس؛ أي أنه في هذا العالم يتجلى الحق في

^{١٥} سورة الأعراف: الآية ١٤٣.

^{١٦} كرم أمين أبو كرم: حقيقة العبادة عند محيي الدين بن عربي، المرجع السابق، ص ٩٦.

^{١٧} سورة الأنفال: الآية ١٧.

^{١٨} كرم أمين أبو كرم: حقيقة العبادة عند محيي الدين بن عربي، المرجع السابق، ص ٩٥.

صور الأعيان الخارجية نوعية كانت أم شخصية، حسية أم معنوية، فالحق تعالى والحق وحده، هو مبدأ التجليات الوجودية ومظهرها وأبعادها، ليست هذه تدور في فلك الذات والصفات والأفعال؟ فهي إذاً لم تصدر عن عدم ولن تقول إلى العدم، ولما كان الحق _سبحانه وتعالى_ هو مبدأ التجليات الوجودية ومظهرها وأبعادها، فهي إذاً فعل مطلق، لا تكون في غير دائرة المطلق: فهي من الحق وبه وإليه، سواء في مستوى الذات أو الصفات أو الأفعال، ولما كانت الأحدية والوحدة والوحدانية هي عوالم التجليات الوجودية الثلاث، فهي- أعني هذه التجليات- على صفائها وبساطتها وسموها، مهما تعددت مظاهرها الخارجية أو تنوعت آثارها الوجودية: إنها عن الوحدانية صدرت، وبالوحدانية ظهرت، وإلى الوحدانية تعود^(١٩).

على هذا فرق ابن عربي بين تجلي الغيب وتجلي الشهادة، ومعنى هذا أن لهذا ظهور، ولذلك ظهور يختلف باختلاف المتجلي عليه، وهنا يختلف ابن عربي عما يقول المتصوفون الذين يؤكدون أن التجلي على قدر استعداد العبد، وتحرير هذه المسألة أن لله تجليين: تجلي غيب وتجلي شهادة، فمن تجلي الغيب يعطى الاستعداد الذي يكون عليه القلب؛ وهو التجلي الذاتي الذي الغيب حقيقته، وهو الهوية التي يستحقها بقوله عن نفسه (هو) فلا يزال (هو) له دائماً وأبداً، فإن حصل له (القلب) هذا الاستعداد تجلي له التجلي الشهود، وفي الشهادة نراه بصورة تجلي له فهو _تعالى_ أعطاه الاستعداد بقوله ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾^(٢٠)، ثم رفع الحجاب بينه وبين عبده نراه في صور متعددة^(٢١)، ويقول ابن عربي "التجلي عند القوم ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب،

^{١٩} عثمان إسماعيل يحيى: مقدمة كتاب التجليات لابن عربي، مركز النشر الأكاديمي، طهران، ١٩٨٨م، ص ٢١.

^{٢٠} سورة طه: الآية ٥٠.

^{٢١} عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٦م، ص ٥٠٩.

وهو على مقامات مختلفة، فمنها ما يتعلق بأنوار المعاني المجردة عن المواد من المعارف والأسرار، ومنها ما يتعلق بأنوار الأنوار، ومنها ما يتعلق بأنوار الأرواح وهم الملائكة، ومنها ما يتعلق بأنوار الرياح، ومنها ما يتعلق بأنوار الطبيعة، ومنها ما يتعلق بأنوار الأسماء، ومنها ما يتعلق بأنوار المولدات والعلل والأسباب على مراتبها، فكل نور من هذه الأنوار إذا طلع من أفق، ووافق عين البصيرة سالمًا بين العمي والغشي والصداع والرمد، وآفات الأعين، كشف بكل نور ما انبسط عليه" (٢٢).

أما مفهوم التجلي عند ابن الفارض: فإن رؤيته تجلت في ديوانه ممتزجًا بالجمال الإلهي، وأشعاره في الحب الإلهي كغيره من الصوفية، تكلم عن التجلي ولكنه كان غامضًا بعض الشيء في شعره الغزلي الصوفي، فعندما فسر ابن الفارض مفهوم الجمال المطلق بأنه هو الغاية القصوى التي ينبغي أن يحققها كل مريد؛ للوصول للمثال الأعلى في الحياة الروحية، بصفة عامة والمحبة الإلهية بصفة خاصة: فمن هنا يمكن أن نقول أن التجلي عند ابن الفارض هو الأنوار العلوية التي تنبعث من شمس الحقيقة العليا، وأن هذه الأنوار تشهد جمالًا واحدًا مطلقًا وهو الله (٢٣)، فيقول في ذلك:

قل لي حسن كل شيء تجلى بي تملي فقلت قصدي وراكا

لي حبيب أراك فيه معنى غر غيري وفيه معنى أراكا (٢٤).

فسر النابلسي في كتابه "كشف السر الغامض في شرح ديوان ابن الفارض" قوله (قل لي حسن) ويقصد به الشيء الجميل الصادر عن الفاعل؛ وهو الله، كما قال في كتابه العزيز ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾ (٢٥)، قول كل شيء تجلى؛ أي انكشف وظهر له؛

٢٢ ابن عربي: الفتوحات المكية، المصدر السابق، ج ٤، ص ١٧١.

٢٣ محمد مصطفى حلمي: الحب الإلهي في التصوف الإسلامي، دار القلم، القاهرة، ١٩٦٠م، ص ٧٠.

٢٤ ابن الفارض: الديوان، مطبعة الفجر الجديد، د.م، ٢٠٠٦م، ص ٩٧.

٢٥ سورة السجدة الآية ٧.

وهو ناتج من فاعل، وهو الله، يمكننا القول بأن ابن الفارض وصل للتجلي من خلال الجمال المطلق^(٢٦).

ترى الباحثة أن التجلي عند ابن الفارض مكانه القلب؛ فعندما يريد الإنسان أن يصل إلى الله تعالى فهو عن طريق القلب، فيصفى قلبه من كل شيء سيء ويحضر في قلبه جميع الصفات الحسنة، والأسماء الحسنة من الله، فيحضر كل ذلك في قلبه حتى يصل إلى التجلي الأعظم؛ وهو الله، ويبين ابن الفارض مفهوم التجلي أكثر وأكثر فنجدته يقول في الديوان:

لما تجلت للقلوب تراحمت على حسنهما للعاشقين مطامع^(٢٧).

يوضح أيضاً النابلسي قول ابن الفارض، أن القلوب لما تظهر وتنكشف تراحم على ظهور آثار الجمال الإلهي في الأشياء، ومن هنا يمكن أن نؤكد الرؤية بأن التجلي للقلوب، لأنها هي في الأصل إدراك جميع المشاعر، فإذا حصل الإدراك في القلب؛ أدرك السمع والبصر وبقية الحواس السليمة، بشرط توجه القلب نحو التجلي الأعظم، وحتى إذا لم يتوجه على تلك الحاسة، فلا تدرك شيء^(٢٨)، فنجدته يستشهد بقول الله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾^(٢٩).

^{٢٦} عبد الغني النابلسي: كشف السر الغامض في شرح ديوان ابن الفارض، ك ٤، تحقيق ودراسة خالد الزرعي، تقديم بكري علاء الدين، ط ١، دار نينوي للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠١٧م، ص ١٧٤٤، ١٧٤٥.

^{٢٧} ابن الفارض: المصدر السابق، ص ١٢٠.

^{٢٨} عبد الغني النابلسي: كشف السر الغامض في شرح ديوان ابن الفارض، المرجع السابق، ص ١٧٩٧، ١٧٩٦.

^{٢٩} سورة ق: الآية ٣٧.

(*) الحب لغة: الحب لغة نقى البغض، والحب يعني: الوداد، وكذلك الحب بالكسرة، تعني المحبوب. وقيل أنه مشتق من حباب الماء (يفتح الحاء) وهو معظمه، وقيل أيضاً هو مأخوذ من الحب، والحب

ثانيًا: الحب الإلهي وعلاقته بالجمال:

أما الحب(*) عند ابن عربي: فتتضح رؤية الشيخ الأكبر عن الحب في كتاباته، بالاستشهاد بالآيات

القرآنية، والأحاديث النبوية ذات الصلة، ويشير إلى أن الحب صفة إلهية، وهبة من الله^(٣٠)، فهو أصل العبادة، وسرها وجوهرها، إذ لا معبود إلا وهو محبوب، ولولا الحب ما عبد شيء من إنسان

أو شجر أو كوكب أو صنم؛ لأن الشيء لا يعبد إلا بعد أن يخلع عليه العابد لباس التقديس، وهو لا يقدره إلا بعد أن يحبه، ويتقانى في حبه، فالمعبود والمحبيب إذا عين واحدة، وإن اختلفت عليهما الأوصاف، والنتيجة التي يخلص إليها ابن عربي هو أن

جمع حبة، وحبة القلب ما به من قوامه فسمي الحب حبًا باسم محله. كما قيل إن الحب هو الإناء الذي يحمل الماء، واشتقت منه المحبة؛ لأنه إذا امتلأ بالماء لم يسع فيه غيره، (وكذلك القلب إذا امتلأ بالمحبة لم يسع فيه غير محبوبه)، كما قيل إنه مشتق من حبة القلب، وهو موضع ينشأ فيه الحب فأخذ اسمه من محله سويداء القلب. الحب في الاصطلاح: إن الحب الإلهي الذي يتخذ فيه المحب موضوعه من ذات الله، قد نظر إليه بعض الصوفية على أنه حال من الأحوال التي يوردها الله على قلب عبده المؤمن به، المحب له، ونظر إليه بعضهم على أنه مقام من المقامات التي يعمل العبد فيها عمله، ويعمل فيها إرادته وجهده، فالحب الإلهي هنا ثمرة من ثمرات بذل المجهود على حين أن هناك نفحة من نفحات عين الجود. للمزيد: ابن منظور جمال الدين أبو الفضل محمد بن المكرم (ت ٧١١هـ): لسان العرب، مج ١، ج ٣، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٩م، ص ٢٩٠ مادة حب. وأيضًا: أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، الرسالة القشيرية، دار الكتب العربية الكبرى، القاهرة، د.ت، ص ١٤٤. وأيضًا: لسان الدين بن الخطيب: روضة التعريف بالحب الشريف، تحقيق، وتعليق، وتقديم عبد القادر أحمد عطا، دار الفكر العربي، القاهرة، ص ص ٣٣٤، ٣٣٥.

William C. chittick, Ibn Arabi: Heir to the prophets, United kingdom oneworld publication, 2012, p 35.

المحبيب على الإطلاق، هو عينه المعبود على الإطلاق؛ لأنه هو الظاهر بصورة كل ما يحب، وما يعبد وفي هذا يقول ابن عربي:

وحق الهوى إن الهوى سبب الهوى ولولا الهوى فى القلب ما عبد الهوى^(٣١).

من هنا أقسم ابن عربي بقدسية الهوى (الحق)، إن الهوى الساري فى جميع مراتب الوجود، المعبود فى جميع صورته، هو علة الحب فى جزئياته وأشكاله، وإنه لولا وجوده، وتجليه فى صور المعبودات، وفى قلوب العابدين ما عبد معبود، ولا وجد عابد، فالهوى: إذاً فى نظر ابن عربي اسم من أسماء الله أي هو الحب عينه، وهو المحبوب، بل من أعظم أسماء الله على الإطلاق، وهكذا يتخذ ابن عربي من الحب الإلهي أساساً لدين عالمي يتخطى الحدود^(٣٢)، فقد كانت أبياته الشعرية عن دين الحب الذي يتسع لكل العقائد، من الوثنية إلى الإسلام محتضناً اليهودية والمسيحية معاً على وجه الخصوص:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة

فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف

وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب إن توجّهت

ركائبه فالحب ديني وإيماني^(٣٣).

هنا جمع ابن عربي بين الدير والكعبة وبیت الأوثان ومرعى الغزلان، فقلب العارف يتسع لكل هذه الصور من العبادات والشعائر، ويؤمن بكل هذه المعتقدات؛ لأنه يعرف الأصل الوجودي الذي تستند إليها جميعها^(٣٤).

^{٣١} ابن عربي: فصوص الحكم، تعليق أبو العلا عفيفي، المصدر السابق، ص ١٩٤.

^{٣٢} أبو العلا عفيفي: التصوف الثورية الروحية فى الإسلام، دار الشعب للطباعة والنشر، بيروت، ص ٢٢٦، ٢٢٨.

^{٣٣} ابن عربي: ترجمان الأشواق، دار صادر، ط ٣، بيروت، ٢٠٠٣م، ص ٤٣، ٤٤.

^{٣٤} نصر حامد أبو زيد: مقدمة كتاب هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٢م، ص ١٤، ١٥.

أما الحب عند ابن الفارض: فهو حال موهوبة للعبد ولا دخل فيها لإرادته وكسبه فحسب، ولكن ينظر إليها ويتحدث عنها على أنها قديمة قامت بنفسها ومنحتها روحه قبل أن تتصل ببدنه؛ وذلك على الوجه الذي يظهر عليه، مخاطباً محبوبته الحقيقية، وهي الذات العلية:

وبعد فحالى فيك قامت بنفسها وبينتي فى سبق روعي بنيتي^(٣٥).

وفى قوله متحدثاً عن حبه الإلهي الذي يعبر عنه بولائه لمحبوبته الحقيقية:

منحت ولاها يوم لا يوم قبل أن بدت عند أخذ العهد فى أوليتي

فقلت ولاها لا بسمع وناظر ولا باكتساب واجتلاب جبلة

وهمت بها فى عالم الأمر حيث لا ظهور وكانت نشوتي قبل نشأتى^(٣٦).

ولم يقف ابن الفارض عند حد التغني بأناشيد الحب الإلهي التي يفيض بها ديوانه، بل وصف كذلك لازماً من لوازم ذلك الحب؛ وهو النشوة بالخمرة الإلهية التي سكرت بها أرواح العاشقين من قبل أن تخلق الخمر، كما وصف الجمال فى شتى صورته، ورمز لمحبوبه بما اشتهر من أسماء المعشوقات اللاتي تردد ذكر أسمائهن فى الغزل العربي القديم، بل إنه أغرق فى هذا إلى حد أن القارئ لديوانه، قد يخطئ الحكم فيه كما أخطأ بعض المستشرقين، فيفسر قصائده تفسيراً مادياً^(٣٧)، فقد غلب الرمز الغزلي والرمز الخمرى قصيدتي ابن الفارض (التائية الكبرى التي تعرف باسم نظم السلوك، والميمية التي تعرف باسم الخمرى)، حيث يكاد الرمز يتلازم فى هاتين القصيدتين، بل يكاد أحدهما أن يختلط بالآخر حتى يصعب على القارئ أو السامع أن يتبين أهذا الذي يسمع أو يقرأ

^{٣٥} ابن الفارض: الديوان، المصدر السابق، ص ٢٨.

^{٣٦} نفس المصدر: ص ٣٥.

^{٣٧} أبو العلا عفيفى: التصوف النشوة الروحية فى الإسلام، المرجع السابق، ص ٢١٦، ٢١٨.

شعر غزلي في وصف المحبوبة التي يرمز إليها الشاعر بليلي أو سلمى أو غيرهما من الأسماء والألفاظ التي يكتئ بها عن محبوبته، أم هذا وصف الخمر التي يرمز بها الشاعر المحب إلى حبه، وحسبي أن أذكر على سبيل المثال مطلع قصيدته التائية الكبرى^(٣٨)، حيث يقول في ديوانه:

سقتني حميا الحب راحة مقلتي	وكأسي محيا من عن الحسن جلت
فأوهمت صحتي إن شرب شرابهم	به سر سرى في انتشائي بنظرة
وبالحدق استغنيت عن قدحي ومن	شمائلها لا من شمولي نشوتي
ففي حان سكري حان شكري لفتية	بهم تم لي كتم الهوى مع شهرتي
ولما انقضي صحوي تقاضيت وصلها	ولم يغش في بسطها قبض خشية ^(٣٩) .

كما في مطلع قصيدته الميمية حيث يقول:

شربنا على ذكر الحبيب مدامة	سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم
لها البدر كأس وهي شمس يديرها	هلال وكم يبدو إذا مزجت نجم

كما في مطلع قصيدته الميمية حيث يقول:

شربنا على ذكر الحبيب مدامة	سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم
لها البدر كأس وهي شمس يديرها	هلال وكم يبدو إذا مزجت نجم
ولولا شذاها ما اهتديت لكانها	ولولا سناها ما تصورها الوهم ^(٤٠) .

وإذا كان ابن عربي قد شرح ديوانه (ترجمان الأشواق)، فابن الفارض لم يشرح ديوانه؛ للإبانة عن مدلولات الرموز الغزلية الخمرية، فهو قد أظهر من ناحية على أنه قد اصطنع

^{٣٨} محمد مصطفى حلمي: الحب الإلهي في التصوف الإسلامي، دار القلم، القاهرة، ١٩٦٠م ص ١٥، ١٤.

^{٣٩} ابن الفارض: المصدر السابق، ص ٢٦.

^{٤٠} نفس المصدر: ص ٨٥.

التلويح وآثره على التصريح، بحيث جعل من ذلك التلويح أسلوبًا يخاطب به الذائق من الحب الإلهي: مثل ما يذوق وما يجد كما أنه أثر الإشارة على العبارة؛ لما تمتاز به الإشارة من اللطافة والرقّة والدقة التي تجعلها أكثر اتساعًا للحقائق الروحية والدقائق العلية من العبارة، حيث يقول في تائيته الكبرى:

وعني بالتلويح يفهم ذائق غني عن التصريح للمتغنت
بها لم يبح من لم يبح دمه وفي ال إشارة معنى ما العبارة حدت^(٤١).

فقد أتيح له طائفة من الشراح الذين أحبوا حبه وكابدوا وجده وذاقوا ذوقه، أمثال: عبد الرازق القاشاني، وعبد الغني النابلسي، فقد عكفوا على ديوانه فأوسعوه شرحًا وتأويلًا، وكشفوا عن معاني الرموز والإشارات التي احتجبت وراء الألفاظ والعبارات، فإذا هم يبينون أن ما يذكره ابن الفارض في ديوانه من رموز غزلية، وخمرية إنما يعنى به الحقيقة الإلهية من حيث تجلياتها^(٤٢)، وقد حل الأستاذ نيكلسون تائيته الكبرى فقال: " يتكلم ابن الفارض في هذه القصيدة بلسان الصوفي، فيتذكر هذه الأول بالحب الإلهي، وما عاناه فيه من شدائد وعقبات، ويشرح كيفية سعيه إلى تفريج الهم عن نفسه؛ ببثه ذلك الحب إلى المحبوب^(٤٣)، ويذكر ابن الفارض في ديوانه فيقول:

ولم أحك في حبيبك حالي تبرما بها لاضطراب بل لتنفيس كربتي
ويحسن إظهار التجلد للعدا ويقبح غير العجز عند الأحبة
ويمنعني شكواي حسن تصبري ولو أشك للأعداء ما بي لأشكت
وعقبي اصطباري في هواك حميدة عليك ولكن عنك غير حميدة

^{٤١} ابن الفارض: المصدر السابق، ص ٤٩.

^{٤٢} محمد مصطفى حلمي: الحب الإلهي في التصوف الإسلامي، المرجع السابق، ص ١٥، ١٧.

^{٤٣} رينولد نيكلسون: في التصوف الإسلامي، تعليق أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٧م، ص ١٢٠.

وما حل بي من محنة فهو منحة وقد سلمت من حل عقد عزيمتي
 وكل أذي في الحب إذا بدأ جعلت له شكري مكان شكيتي
 نعم وتباريح الصبابة إن عدت على من النعماء في الحب عدت
 ومنك شقائي: بل بلائي منه وفيك لباس البؤس أسبغ نعمته^(٤٤).
 إلا إنه محنة تحولت إلى منحة، وهي تعتبر من أرقى المقامات، وأسمى الرتب والدرجات،
 حيث وضع ابن الفارض "إن رؤيته للمحبيب ليست إلا رؤيته لنفسه، وحبّه إياه ليس إلا
 حبه لنفسه، وإن الحب الخالص ليس إلا الفناء في المحبوب"^(٤٥).

بعد ذلك يؤكد لمحبيه إن حبه ثابت لا يتغير على مر الأيام فنقول:

ولي نفس حر لو بذلت لها على تسليك ما فوق المنى ما تسلت
 ولو أبعدت بالصد والهجر والقل وقطع الرجا عن خلتي ما تخلت
 وعن مذهبي في الحب مالى مذهب وإن ملت يوماً عنه فارقت ملتي^(٤٦).

الخاتمة

يرى الصوفي كل شيء جميل بجمال الله، فلا يوجد في العالم قبح البتة، كما أن الإنسان
 يستطيع التقرب إلى الله عن طريق التقشف، والبعد عن جميع الشوائب الدنيوية، والمظاهر
 الدنية، فهو يتقرب إلى الله بأذواقه ومواجهته وتنقية نفسه، فالإنسان يكتشف أثناء عملية
 التقارب الروحي من أن جمال العالم المادي ما هو إلا انعكاس للجمال الإلهي، وهذا ما
 ذهب إليه ابن عربي؛ ليصبح الجمال الإلهي لديه مصدر كل جميل، ولم يختلف ابن
 الفارض عن ابن عربي، فقد قامت منهجيتهما الصوفية في الجمال والتجلي على أمرين:

^{٤٤} ابن الفارض: المصدر السابق، ص ص ٢٨، ٢٩.

^{٤٥} أحمد أمين: ظهر الإسلام، ج ٤، المرجع السابق، ص ٢٢٤.

^{٤٦} ابن الفارض: المصدر السابق، ص ٣٠.

الأول: إيضاح المفاهيم (الجمال والتجلي والحب) **والثاني:** الارتباط الوثيق ما بين المفاهيم الثلاث للوصول للحق _تعالى_، ونخلص من كل هذا بنتائج هامة منها :

١. معرفة ابن الفارض بأنه عاشق للحب وللجمال فى شتى صورهم، وكان هذا واضحاً بشكل كبير فى أشعار ديوانه، وعلى أثر هذا عرف **"بسلطان العاشقين"**.

٢. معرفة الجمال عند الشيخ الأكبر بأنه جمال مطلق والممثل الوحيد له هو جمال الله المطلق، وجمال عرضي مقيد الجمال الزائل، ومن خلال الجمال توصل إلى التجلي الإلهي عن طريق تنقية النفس وتصفيته، وبذلك كان لهم الحق بأن يروا الحق بقلوبهم، وهذه عملية لا تتم إلا لمن زكى نفسه، ونقاها بالعمل الصالح، ومن كان له أذواق ومواجيد فى الطريق الصوفي.

٣. رؤية ابن عربي أن التجلي الإلهي للبشر لا يكون إلا فى جلال جماله _عزوجل_، وأكد أن الجلال والجمال مترابطان، إذا تجلّى الجمال ملك شغف القلب، فالإنسان العاشق دائماً بين خوف، ورجاء يسيطران على قلبه؛ فيزداد اندفاعاً نحو طلب رضا المعشوق، أما ابن الفارض، فيرى الجمال أينما كان، وفى أية صورة تجلى فيها، وهو منجذب إلى كل جميل، فقد عبر فى شعره الصوفي من خلال تصويره للجمال، وفى تعبيره عن الحب.

٤. إن التجلي له دور كبير فى بناء فلسفة **"الشيخ الأكبر"**، حيث بواسطته يتم تفسير الخلق، ونوع المخلوقات، كما أنها تحافظ على الوحدة الوجودية، وهو أنواع؛ منه التجلي الوجودي، والعرفاني، وغيرهما مما تم دراسته، كما للتجلي طرق لدى الشيخ الأكبر (ابن عربي)، أما ابن الفارض، فقد ربط الجمال والتجلي، وهذا واضح جداً فى ديوانه، وإن كان غامضاً بعض الشيء فى شعره الصوفي.

٥. الحب الإلهي هو حالة من الأحوال التي يوردها الله على قلب السالك، المحب لله المؤمن به، فالحب الإلهي أصل العبادة، وجوهرها لدى ابن عربي، كما أن ابن الفارض لم يختلف كثيرًا عن ابن عربي، فالحب لدى ابن الفارض: حال قديمة قامت بنفسها، ومنحتها روحه قبل أن تتصل ببدنه، وهذا واضح من خلال أبياته الصوفية في ديوانه الشعري، وأن هذا الحب الذي يدفع المحبوب للتخلي عن ذاته، والانصهار مع ذات المحبوب، هذا الحب الذي يملأ قلب الصوفي الزاهد المستنير، والحب الذي يتحقق يمتد؛ ليشمل جميع خلق الله.

من هنا تري الباحثة مدى توافق، وترابط العلاقة بين الجمال والحب الإلهي، فقد ربط ابن عربي في فلسفته الحب بالجمال؛ حيث وضح أن الحب يصدر عن صفة الجمال الإلهي، كذلك حب ابن الفارض للجمال صورة لمواجهه وأذواقه الروحية، فقد استغرق الجمال جوارحه؛ حيث كان ينجذب إلى كل ما هو جميل.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر:

- _ ابن عربي: ترجمان الأشواق، دار صادر، ط٣، بيروت، ٢٠٠٣م.
 - _ عثمان إسماعيل يحيى: مقدمة كتاب التجليات لابن عربي، مركز النشر الأكاديمي، طهران.
 - _ ابن عربي: الفتوحات المكية، ج٥، وضعه وصححه، ووضع فهرسه أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، لبنان، د.ت.
 - _ ابن عربي: فصوص الحكم، تعليق أبو العلا عفيفي، ج١، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٤٦م.
 - _ ابن عربي: المسائل، تقديم، وتصحيح، وترجمة، وتعليق سيد محمد دامادي، معهد طهران للدراسات والبحوث، طهران، ١٣٧٠هـ، مسألة رقم ٤.
 - _ ابن الفارض: الديوان، مطبعة الفجر الجديد، د.م، ٢٠٠٦م.
- ثانياً: المراجع:
- أ. المراجع العربية:
- _ أبو العلا عفيفي: التصوف النورة الروحية في الإسلام، دار الشعب للطباعة والنشر، بيروت.
 - _ ابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ج٦، دار راشد بن حمد الطيار، المدينة المنورة، ١٤٢٦هـ.

_ أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، الرسالة القشيرية، دار الكتب العربية الكبرى، القاهرة، د.ت.

_ أحمد أمين: ظهر الإسلام، ج٣، دار الكتاب العربي، ط٣، بيروت، ١٩٤٥م.
_ رينولد نيكلسون: في التصوف الإسلامي، تعليق أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٧م.

_ عبد الغني النابلسي: كشف السر الغامض في شرح ديوان ابن الفارض، ك ٤، تحقيق ودراسة خالد الزرعي، تقديم

بكري علاء الدين ، ط١، دار نينوي للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠١٧م.
_ عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٦٦م.
_ كرم أمين أبو كرم: حقيقة العبادة عند محيي الدين بن عربي، دار الأمين للطبع والنشر والتوزيع، ط١، القاهرة، ١٩٩٧م.

_ لسان الدين بن الخطيب: روضة التعريف بالحب الشريف، تحقيق، وتعليق، وتقديم عبد القادر أحمد عطا، دار الفكر العربي، القاهرة.

_ محمد مصطفى حلمي: الحب الإلهي في التصوف الإسلامي، دار القلم، القاهرة، ١٩٦٠م.

_ نصر حامد أبو زيد: مقدمة كتاب هكذا تكلم ابن عربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٢م.

ب. المراجع الأجنبية:

William C. chittick, Ibn Arabi: Heir to the prophets, United kingdom oneworld publication, 2012.

ثالثاً: المعاجم والموسوعات والدوريات العلمية:

_ ابن منظور جمال الدين أبو الفضل بن المكرم (ت ٧١١هـ): لسان العرب، مج ١، ج ٣، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٩م.

_ أيمن حمدي: قاموس المصطلحات الصوفية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، القاهرة، ٢٠٠٠م.

_ الجرجاني: التعريفات، تحقيق محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة، ٢٠٠٤م.

_ حسن الشرقاوي: معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، ط ١، القاهرة، ١٩٨٧.

_ رفيق العجم: موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، ط ١، لبنان، ١٩٩٩م.

_ سعاد الحكيم: المعجم الصوفي، دندرة للطباعة والنشر، ط ١، بيروت، ١٩٨١م.

_ عبد المنعم الحفني: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، ط ٣، القاهرة، ٢٠٠٠م.

_ الكاشاني: معجم اصطلاحات الصوفية، تحقيق وتعليق وتقديم عبد العال شاهين، دار المنار للطبع والنشر

والتوزيع، ط ١، القاهرة، ١٩٩٢م.

Manifestations of Beauty and Its Relationship to Divine Love: Ibn 'Arabī and Ibn al-Fāriḍ as Model

Abstract:

This study aims to explore the theme of beauty and divine manifestation in Sufi thought through an examination and analysis of the aesthetic and spiritual visions of two of the most prominent figures in Islamic mysticism—Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī and 'Umar Ibn al-Fāriḍ. The study seeks to uncover the profound relationship between beauty, as a manifestation of divine reality, and divine manifestation (*tajallī*) as a means of attaining knowledge and closeness to God, while linking these concepts to the notion of divine love.

Through a meticulous reading of both authors' prose and poetic works, the study analyzes their views within the gnostic (*'irfānī*) and metaphysical framework that characterizes their mystical experiences. Ibn 'Arabī regards divine manifestation as both an ontological and epistemological principle, viewing beauty as one of God's names and attributes revealed in all beings and existents. In contrast, Ibn al-Fāriḍ approaches beauty through the lens of divine love, wherein the Divine Essence is manifested in the image of the Absolute Beloved. For him, beauty becomes an emotional and spiritual ascent leading to annihilation (*fanā*) in the Divine Essence, expressed through a symbolic and passionate poetic language suffused with longing and ecstasy.

The research concludes that beauty and divine manifestation together form a profound mystical path in which knowledge and love are harmoniously intertwined. The study adopts a comparative analytical methodology, focusing on the aesthetic dimensions and spiritual manifestations in the works of both Ibn 'Arabī and Ibn al-Fāriḍ, while considering the interplay between philosophy, mysticism, and poetry.

Keywords: Manifestation, Beauty, Love.