الخيال والحقائق الكونية
عند
"محيي الدين بن عربى"

د. ريهام أبو المعاطي صبح
قسم الفلسفة- كلية الآداب – جامعة بورسعيد

تمهيد:

سوف أتناول أنواع الخيال كما ذكرها "ابن عربى" وكيفية تفسيره للحقائق والمستويات الكونية بناء على تفسيرة لنظرية الخيال،كما سوف أعرض الرؤى وأبين كيف أن الخيال في الروئ معبراً بين عالمين وجامعاً بين ضدين، كما سوف أعرض نظرية الإنسان الكامل لما لها من ارتباط وثيق بنظرية الخيال عند ابن عربى.

فى البداية لابد أن أوضح أنه لا يمكن فصل نظرية الخيال عند ابن عربى عن نظريته الكونية، لأننا – وحسب ما سوف يأتى ذكره – سنجد أن هذه النظرية تؤسس على الخيال، وذلك لأن الدور الوجودي في فلسفة ابن عربى هو أهم ما يميز هذه الفلسفة الصوفية. فنجد ابن عربى يؤكد في أكثر من موضع على ضرورة ربط الدور الوجودي للتخيل بالنظام الكوني، ولذلك كان لابد من أجل استيفاء نظرية ابن عربى في الخيال أن نناقش آراءه في علم الكونيات، وسوف يتم ذلك من خلال عرض خصائص التخيل في ثلاثة مستويات أساسية ومحاولة ربط هذه الخصائص بالنظام الكوني، ولكن قبل ذلك ستعرض الباحثة لأنواع الخيال كما وردت في أفكار ابن عربي والدور الذي يلعبه كل نوع منهم في كوزمولوجيا الكون عند ابن عربي.

(أولا) الخيال ومستوياته الوجودية:

يذهب الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربى في عرض نظريته، في الخيال إلى النظر إليه في عدة مستويات، ومن خلال عدة حضرات، كحضرة العماء قبل استنارتها بالنور الإلهى الكاشف للكائنات، ثم بعد أن يلحق بها هذا النور، ثم في حضرة الحس والتجليات الإلهية، ثم في حضرة الخيال عندما يطل على الغيب المطلق ويتصل به، أو الخيال عندما ينفصل عن الذات العارفة، ويحاول التعرف على تجليات الحق في الصور المحسوسة والمشاهدة. ولقد قدم أستاذى إبراهيم ياسين تصور " ابن عربى " للخيال، وعلاقته بالحقائق الكونية كما رصدها الشيخ الأكبر على النحو التالى[1]:

١ – **الخيال المطلق:** وهو الحضرة الجامعة والمرتبة الشاملة، ويقبل التشكل في صور الكائنات كلها على اختلافها وليس ذلك إلا "العماء"[*] قبل أن تلحق به صور

(١) ابراهيم ابراهيم ياسين، المدخل إلى الفلسفة الإسلامية، جامعة المنصورة، ٢٠٠٧م،طبعة أولى، دار بلال، المنصورة، ٢٠٠٢م، ص ١٦٤.

(*) العماء هو الحضرة الأحديه... وقيل الحضرة الواحديه التى هى منشأ الأسماء والصفات لأن العماء هو الغيم الرقيق الحائل بين السماء والارض، وهذة الحضرة هى الحائلة بين سماء الأحديه وأرض الكثرة الخلقيه، وهى حضرة الجمع بين أحكام الوجوب واحكام الإمكان...وهو الحضرة الإلهيه المسماة بالبرزخ الجامع، (راجع:

الكائنات[١]. فالخيال المطلق اذن "هو استمرار لقوة الخلق الإلهية، في تشكيل الصور، دون قيد، ودون اعتبار لطبيعة ما يقع تحت سلطانه سواء من الموجودات أم المعدومات"[٢]

٢ - **الخيال المحقق:** وهو الخيال المطلق إلا أنه يمثل العماء بعد تمايزه أو استنارته، أى بعد أن تلحق به صور الكائنات"إلا أن ذلك العماء هوالخيال المحقق، ألا تراه يقبل صور الكائنات كلها وتصويرما ليس بكائن؟ هذا لا تساعه فهو عين العماء لا غيرة وفيه ظهرت جميع الممكنات" [٣]

٣- **الخيال المنفصل:** وهو عالم له حضرة ذاتية يظهر في الحس، ويُدرك منفصلا عن شخص المتخيل الناظر، وهو نوع من خداع البصر يتعلق بالحالة النفسية للشخص المتخيل. وسمى منفصلا لانفصاله عن الذوات العارفة، فوجوده لا يتوقف على وجود الممكنات، فهو غنى عن الذوات العارفة الحاملة لملكة الخيال، هذة الذوات لها استعداد للاتصال به، فتتحقق لها معارف شتى في صور لا متناهية من تجليات إلهية وتحصيل علوم وحقائق كونية [٤]. وفى هذة الحضرة يتجلى الحق في الصور كما تظهر الروحانيات من الملائكة والجن كظهور جبريل لمريم في صورة بشر، وظهور الملائكة لإبراهيم عليه السلام في صورة ضيوف.

٤- **الخيال المتصل:** هو تلك الملكة التى بحوزة كل نفس إنسانية أى أنها إحدى قوى النفس، تتوسط الحس والعقل، ولكنها ذات قدرة على تخطى قوتى الفكر والعقل لتتصل بالخيال

القاشانى، اصطلاحات الصوفية، تحقيق وتعليق محمد كمال جعفر، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨١ م، مادة عماء، ص ص ١٣١،١٣٢).
وهو المرتبة االتى تتضمن كل صور الموجودات سواء كانت روحية أو حسية، وهو باطن الألوهية الذى يتحول إلى ظاهر تتضمن كل صور الموجودات، فالحضرة العمائية - كما يقول صدر الدين القونوى – محل نفوذ الاقتدار والعرضة الجامعة للممكنات وذلك بحكم أحدية الجمع الظاهر حكمه في كل شئ بحسب سابق تعينه في الحضرة الذاتيه. (انظر صدر الدين القونزى، مفتاح غيب الجمع والوجود، نسخة خطية بدار الكتب المصرية ١٧٣ م تصوف، ص ١٣٧، راجع ابراهيم ياسين : صدر الدين القونوى وفلسفته الصوفية، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٣ م، ص ١٥٢).
والعماء في لغة العرب غمام رقيق يحول قليلا بين الناظر ونور الشمس..... والحضرة العمائية هى التى يظهر فيها الحق بصفات الخلق متنزلا من رتبته الخاصه به وهى حضرة الوجود ويظهر الخلق فيها بصفات البعد التخلص من قيود الكثرة.
راجع سعيد الدين الفرغانى، منتهى المدارك ومشتهى لب كل كامل وعارف، نسخة خطية رقم ٢٥٨، تصوف وأخلاق، دار الكتب المصرية، ص ١٦، ١٧.

(2) A.Affifi; The Mystical Philosophy of Muhuid Ibnul Arabi , Cambridage,1939. , p , 130,131.

(١) محمود قاسم، الخيال في مذهب محيى الدين ابن عربى، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٦٩م، ص٦.

(٢) ابن عربى، الفتوحات المكيه، تحقيق د. عثمان يحيى، ود. ابراهيم مدكور، جـ٣، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤م، ص ٤٦.

(٣) ساعد الخميسى، نظرية المعرفة عند ابن عربى، دار الفجر للنشر، القاهرة، ٢٠٠١م، ص ١١٦.

المطلق، وتتحرر بذلك من الصور الحسية المنقولة بأدوات الحس، وكذلك من أحكام العقل وقوانينه التى تحد من نشاطها وإبداعها فهى إذن "القوة المتخيلة المخلوقة في الإنسان، والتى يدخل بها إلى حضرة الخيال المنفصل في اليقظة والنوم" [١] وهو نوع من الخيال الذى يكون صوراً عقلية ميتافيزيقية وصوراً عادية.

وصفة الاتصال تعنى إطلالة هذا الخيال على الخيال المطلق لكى يحظى بالقدرة الإلهية التى تمكنه من تشكيل ما يشاء من الصور، ويقول دكتور ساعد خميس في هذا: "إن هذا التحرر للخيال الإنسانى في اتصاله بالمطلق وبالقدرة الإلهية على الخلق من قيود أدوات الإدراك الحسي، ومن المدركات الحسية المعتادة، وإدراكها على الوجه الذى هى عليه في عالمها المادى فكرة كان ابن عربى سبَّاقاً إليها بالمقارنة مع أصحاب المذهب الرومانسى في القرن التاسع عشر، والذين ربطوا الخيال بالقدرة الإلهية الخلاقة باستمرار ودون حدوث"[٢].

وعن الخيال المتصل والخيال المنفصل يقول ابن عربى "ان للخيال حالين، حال اتصال، وهذا الحال له بوجود الإنسان وبعض الحيوان، وحال انفصال، وهو ما يتعلق به الإدراك الظاهر منحازا في الامر نفسه..... والفرق بين الخيال المتصل والخيال المنفصل، أن المتصل يذهب بذهاب المتخيل (اسم فاعل)، والمنفصل حضرة ذاتية قابلة دائماً للمعانى والأرواح، فتجسدها بخاصيتها لا يكون غير ذلك، ومن هذا الخيال المنفصل يكون الخيال المتصل، والخيال المتصل على نوعين: منه ما يوجد عن تخيل، ومنه لا يوجد عن تخيل، كالنائم ما هو عن تخيل ما يراه من الصور في نومه، والذى يوجد عن تخيل ما يمسكه الإنسان في نفسه، من مثل ما أحس به، أو ما صورته القوة المصورة، إنشاءً لصورة لم يدركها الحس من حيث مجموعها، لكن آحاد المجموع لابد أن يكون محسوسا "[٣]

من النص السابق يتضح أنه يمكن تقسيم الخيال المتصل بدوره إلى نوعين:

- خيال متصل واع ولا إرادى يقوم فيه صاحبه بعملية التخيل، وعادة ما يكون في اليقظة يتم فيها تركيب صور جديدة لم يسبق له أن رآها بعين حسه، أو بأى أداة أخرى من أدوات الإدراك الحسى، ولكن هذه الصور المبدعة عبارة عن تصرف في الصور الحسيه المدركة في الواقع، والمحتفظ بها في خزانة الخيال بدعم من الذاكرة ليؤلف بينها عند الحاجة.

---

(١) المرجع السابق، ص ١١٩.
(٢) ساعد خميس، نظريه المعرفه عند ابن عربى، ص ١١٧.
(٣) ابن عربى،الفتوحات المكية، جـ ٢، ص ٣١١

- أما النوع الثاني فهو تركيب وإبداع لا شعوري لصور جديدة، يتم فيها انتقال الصور من خزانة الخيال " اللاشعور" إلى حضرة الخيال حيث تتشكل تلقائياً صور مبتكرة يراها صاحبه بعين خياله، ولم يسبق أن رآها بعين حسه[١].

وأيا كان الامر فإن هذين النوعين من الخيال المتصل يعدَّان أحد أركان المعرفة، وهما يرتبطان بوجود صاحبهما، وخاصان به دون غيره.

والتقسيم الذى ذكرته يعتبر تقسيماً من حيث وظيفته في تشكيل الصور، لأن فيها "ما هى مقيدة عن التصرف، ومنها ما هى مطلقة"[٢]، فالخيال إذن واحد عند ابن عربى، لكن الصورة تجمع بين المطلق والمحدود، مما جعله يجمع بين السعة والضيق ويتصف بهما معا.

يقول ابن عربى "الخيال كصور النشور "[٣]،ويعرف الصور بقوله " واعلم أن الرسول لما سئل عن الصور ما هو ؟ فقال الرسول قرن من نور القمة اسرافيل، فأخبرأن شكله قرن، فوصف بالسعة والضيق، فإن القرن واسع ضيق" [٤]

والمزج بين الخيال والصور يتضح في حديث ابن عربى عن السعة والضيق في الخيال "لما كان الخيال يصور الحق فمن دونه من العالم حتى العدم، كان أعلاه ضيق وأسفله واسع، وهكذا خلقه الله، فأول ما خلق منه الضيق، وآخر ما خلق منه ما اتسع، وهو الذى يلى رأس الحيوان"[٥]

فالخيال مثل القرن متسع أبعد اتساع في جهة، ومن هنا قوته الجبارة، كما أنه ضيق أشد الضيق، ومن هنا تقف قوته عند حدود، فهو القوى الضعيف، والضعيف القوى، فالخيال يصور من يستحيل عليه بالدليل العقلى الصورة والتصور، فهو يصور الله سبحانه وتعالى مع تنزيهه، فالرسول يقول " اعبد الله كأنك تراه " و" الله في قبلة المصلى "، ومن ثم كم هو متسع ذلك الخيال الذى يصور الله تعالى، وأما ما فيه من ضيق فهو عدم قدرته أن يقبل أمراً من الأمور الحسية، والمعنوية، والنسب، والإضافة، وجلال الله وذاته إلا بالصورة، ولو رام إدراك أمر من ذلك بغير الصورة، لم تعط حقيقته ذلك، ويصبح وهماً لا غير، ومن هنا هو ضيق في غايه الضيق [٦] " واتساع الخيال ينتهى إلى الواحد وهو الله فهو ينفض عن

---

(١) محمود قاسم، الخيال في مذهب محيى الدين ابن عربى، ص ٨٢.
(٢) المرجع السابق، ص ٨٢.
(٣) ابن عربى، الفتوحات المكيه، جـ ٤، ص ٤٢٣.
(٤) المصدرالسابق،جـ٤، ص ٤٢٠.
(٥) المصدرالسابق،جـ٤، ص.٤٢١
(٦) سليمان العطار، الخيال عند ابن عربى، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٩١ م، ص ٦١.

نفسه التفاصيل فيزول عنه الاتساع، فلا ينبغى فهم الاتساع والضيق إلا بإزالة الأعراض وصولاً إلى الجوهر "[١]

خلاصه القول إن الخيال واحد في المجمل، متنوع من حيث الوظائف، بين السعه والضيق، بين المطلق والمحدود، متصل ومنفصل، كل هذا لخدمة حقيقته الوجودية المعرفية، فهو العالم البرزخي بين عالمى الشهادة والغيب.

(أ) المستوى الأول: البرزخ الأعلى:

يُعرف هذا المستوى عند ابن عربى بالمستوى المطلق أو التخيل غير المحدود. فالخيال هنا يدل على حقيقة وسطية ترتبط كما يرى ابن عربى بما أطلق عليه " نفس الرحمن "، والتى تعنى كل الكائنات المخلوقة، أو الكون ككل، وهذا البرزخ له وجهان وجه يقابل به الوجود لذاته، ووجه يقابل به العدم لذاته، وهو بهذا يمثل محيط الدائرة عندما يتحرك حركته الدورية والنصف قطرية، كما يقول ابن عربى: " حيث يطل – البرزخ الأعلى – عبر أنصاف الأقطار على المركز – الوجود المطلق – كما يطل بحافته على ما حوله من عدم أو محال " [٢]. ومن هذا يتضح أن الكون عند ابن عربى هو برزخ يتوسط بين شيئين بين الوجود المطلق وهو وجود الله، وبين العدم المطلق.

ويوضح ابن عربى أن البرزخ هنا عبارة عن أمر فاصل بين أمرين، ولا يكون متطرفاً أبداً لأى من الأمرين، كالخط الفاصل بين الظل والشمس، وكقوله تعالى : ﴿ مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ* بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ﴾ [٣] ومعنى لا يَبْغِيَانِ أي لا يختلط أحدهما بالآخر، وإن عجز الحس عن الفصل بينهما، فإن العقل يقضى أن بينهما حاجزاً يفصل بينهما، فذلك الحاجز المعقول هو البرزخ، والبرزخ ليس موجودًا حسيًا إنما موجود عقلى، وفى هذا يقول ابن عربى" ولما كان البرزخ أمراً فاصلاً بين معلوم وغير معلوم، وبين معدوم وموجود، وبين منفى ومثبت، وبين معقول وغير معقول، سُمى برزخاً اصطلاحاً، فما منزلة من المنازل، ولا مقام من المقامات، ولا حال من الأحوال، ولا حضرة من الحضرات، ولا جنس من الأجناس، إلا وبينهما برزخ..... وهو معقول في نفسه، وليس إلا الخيال، فالخيال لا موجود ولا معدوم، ولا معلوم ولا مجهول، ولا منفى ولا مثبت، وذلك كما يدرك الإنسان صورته في المرآة فهو يعلم قطعاً أنه أدرك صورته بوجه، ويعلم قطعاً أنه ما أدرك صورته بوجه لما يرى فيها من الدقة" [٤].

---

(١) ابن عربى، الفتوحات المكية، جـ ١، ص ٣٠٦.
(٢) المصدر السابق، جـ ٣، ص ٤٧.
(٣) سورة الرحمن، الآيتان ١٩، ٢٠.
(٤) ابن عربى، الفتوحات المكية، جـ ١، ص ٣٠٤.

والبرزخ من حيث ذاته يجب أن يكون واحداً، ومن حيث توسطه بين طرفين متقابلين يجب أن يقابل كل منهما بذاته لا بوجهين مختلفين متوحدين، إذ لو كان للبرزخ وجهان يقابل بكل واحد منهما جانباً من جانبى الطرفين اللذين يتوسط بينهما، لكان هناك فاصل بين وجهيه أو جانبيه. وكان هذا الفاصل بدوره برزخًا داخل البرزخ،أووسيطاً داخل الوسيط مما يؤدى إلى تعدد في مفهوم البرزخ، أو يؤدى إلى التسلسل إلى ما لا نهاية [١].

وعن البرزخ يقول "البرزخ يتوسع الناس فيه، وما هو كما يظنون. إنما هو كما عرفنا الله في كتابه في قوله في البحرين-" بينهما برزخ لا يبغيان"- فحقيقه البرزخ أن لا يكون فيه برزخ. وهو الذى يلتقى ما بينهما بذاته، فإن التقى الواحد منهما بوجه غيرالوجه الذى يلتقى به الآخر، فلابد أن يكون بين الوجهين في نفسه برزخ يفرق بين الوجهين حتى لا يلتقيان، فإذا لي ببرزخ. فإذا كان عين الوجه الذى يلتقى به أحد الأمرين الذى هو بينهما عين الوجه الذى يلتقى به الآخر، فذلك هو البرزخ الحقيقى. فيكون بذاته عين كل ما يلتقى به الآخر، فيظهر الفصل بين الأشياء.والفاصل واحد العين. وإذا علمت هذا، علمت البرزخ ما هو" [٢].

وهكذا يتدخل الخيال ليلعب دورًا في كوزمولوجيا ابن عربى، فإذا كان الخيال هو البرزخ بين المعلوم والمجهول، في حين كان العماءهو البرزخ بين الوجود والعدم وبين معانى وتجسيد هذه المعانى، فإن الخيال المطلق هو العماء الذى يقبل تصوير ما لم يكن بعد، ويكون هذا البرزخ هو مكان التحول، أى مكان الصور والتجليات،وعند تخيل أمر ما يمتد نظر الإنسان إلى هذا البرزخ الجامع فيتحقق له الإدراك [٣]، وبعبارة أخرى فإن البرزخ الأعلى وبسبب كونه خيالاً مطلقًا يجعل الغير ممكناً، فالكائنات الثابتة في علم الله، والتى ليس لها ولن يكون لها وجود مستقل تكون قادرة على الوجود من خلال النظام الكوني.

فحقيقة الخيال هو التغير المستمر في الحالات والمظاهر، فليس هناك كائن حقيقي لا يخضع للتغير سوى الله، وليس هناك شيء في الوجود محقق سوى الله، فالعالم خيال وكل منتجات الخيال جزء من العالم والعالم كل ما سوى الله.

ويتضح من كلام ابن عربى أن الكون أو الوجود كما نعرفه ما هو إلا خيال، ويجب التأكيد على أن الكون هو خيال الله، وليس خيالنا نحن، ولأن الكون هو خيال الله، فإن كل شيء يأخذ شكلاً من أشكال الحقيقة، ووجوداً مستقلاً ظاهرياً.

---

(١) نصر حامد ابو زيد، فلسفة التأويل – دراسة – في تأويل القرآن عند محى الدين ابن عربى، دارالتنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٨٣ م، ص٥١.
(٢) ابن عربى، المصدر السابق، جـ٣، ص٥١٨.
(٣) سحر سامى، شعرية النص الصوفى في الفتوحات المكية لمحيى الدين ابن عربى،الهيئة المصرية العامة للكتاب،٢٠٠٥ م،ص ١٤٢.

(ب) المستوى الثانى : العالم الخيالى:

رأينا في المستوى الأول الخيال يتوسط بين الوجود والعدم، وفى المستوى الثانى للخيال الكونى بناءً على التسلسل السابق يرى ابن عربى أن الوجود الظاهرى بدوره يتكون من ثلاثة عوالم: الأعلى، والأسفل، والعالم المتوسط، حيث يشير الأخير إلى الخيال على أنه منطقة شبه مستقلة عن النظام الكونى، ولذا يجب إدراك أن العالم الخارجى أى العالم الكبير يتكون من عالمين مخلوقين وهى الأعلى والأدنى، أو عالم الروح وعالم المادة، أو العالم غير المرئى والعالم المرئى، ويشير ابن عربى إلى العالم الأعلى بعالم الغيب، وهذا العالم يكون له حضرة وهى حضرة الغيب، ويدرك هذا العالم بالبصيرة، وإلى الآخر بعالم الشهادة وحضرة هذا العالم هى حضرة الحس والشهادة، ويدرك هذا العالم بالبصر، و يسمى بعالم الصور والهيئات.

وهذان العالمان مختلفان ومتناقضان ويتولد من اجتماعهما عالم وحضرة(*) فالحضرة هى حضرة الخيال، والعالم عالمه أيضاً، ومن حضرة الخيال يتم ظهور المعانى في قوالب محسوسة، يقول ابن عربى " فنحن نقول إن العالم عالمان، وإن الحضرة حضرتان، وإن كان قد تولد بينهما حضرة ثالثة من مجموعهما، فالحضرة الواحدة حضرة الغيب، والحضرة الثانية حضرة الحس والشهادة، ويقال لعالمها: عالم الملك أو عالم الشهادة.. والمتولد من اجتماعهما حضرة وعالم، فالحضرة الخيال أوالبرزخ، والعالم عالم الخيال، وهو الذى بين عالم الملك وعالم الملكوت " (١).

وحضرة الخيال أوسع الحضرات لأنها تجمع العالمين، فحضرة الغيب لا تسع عالم الشهادة لأن العقل لا يقبل إلا التجريد، كما أن حضرة الشهادة لا تقبل المعانى منفصلة عن صورها، أى في حال تجريدها "، ولذلك كانت حضرة الخيال أوسع الحضرات جودًا لأنها تجمع العالمين في مجمع البحرين بحر المعانى وبحر المحسوسات، فالمحسوس لا يكون معنى، والمعنى لا يكون محسوسا " (٢).

فهو يرى أنه لولا هذا البرزخ فلا يمكن التمييز بين البحرين، والبحرين هما عالمان الروح والمادة المكونان للكون الكبير أو بمعنى آخر هما عالما الوجود والعدم.

(*) والحضرة او الحضرات عند ابن عربى : هي كل حقيقة من الحقائق الإلهية أو الكونية مع جميع مظاهرها في كل العوالم..... فالقدرة الإلهية مثلا مع جميع مظاهرها وتجلياتها من حيث تميزها عن بقية الحقائق الإلهية تشكل حضرة هى حضرة القدرة.
راجع: سعاد الحكيم، المعجم الصوفى، الحكمة في حدود الكلمة، مادة: الحضرة، دار دندرة، بيروت، ١٩٨١م، ص ص ٣٢٣، ٣٢٤.

(١) ابن عربى، الفتوحات المكية، جـ ٢، ص ١٢٩.
(٢) المصدر السابق، جـ ١، ص ٣٩٥.

وتتوفر حضرة الخيال في كل المخلوقات ابتداء من الملائكة والجن وإنتهاء بالحيوان، ولكن أكمل درجاتها تكون في الإنسان، أما لدى الملائكة والجن فتظهر لديهما في تمثلهما في أشكال محدودة تدخلهما من وجودهما الغيبى إلى عالم الشهادة فتتسنى رؤيتهما "وقد روينا أن جبريل ظهر في صورة الحس رجلا معروفا كظهورة في صورة دحيه(*)، وفى وقت رجل غير معروف ولم يبلغنا أنه ظهر في عالم الغيب في الملائكة في صورة غيره من الملائكة"(١).

وهكذا يكون العالم البرزخى عند ابى عربى كونه يحمل صفة الغموض يجعله يحقق أحد أهم وظائفة، وهى وعى الكيانات الروحية بالكيانات المادية، وذلك عن طريق إعطاء الكيانات غير المادية الصفات المادية حتى رغم أنها لن تستوعب كل الصفات المادية.

ونحن نرى هنا أن الحقائق الروحية، والتى تُعرف بالمعاني، تتعلق بالأشكال المحسوسة والتى تعرف بالحقائق المادية، ومن الطبيعى فإن المعانى المفهومة لا يمكن إدراكها عن طريق الوسائل الحسية، ولكن من خلال عالم الخيال، حيث يتم إظهار المعانى كأمثلة وصور حسية، أو حقائق روحية والتى يمكن إدراكها عن طريق الحواس، وذلك لأن العالم البرزخ سوف يقوم بعملية الوصل بين الجانبين " فالبرزخ هو نقطة الوصل بين البحرين: بحر المعانى وبحر المحسوسات، فالمحسوس لا يمكن أن يكون معنى، والمعنى لا يمكن أن يكون محسوساً، ولذلك سُمى الخيال خيالاً لإننا نعرف ان ذلك راجع إلى الناظر لا إلى الشئ نفسه " (٢).

ولذلك يتعرف الإنسان على عالم الأرواح بصورة رمزية، فقد رأى الرسول العلم في صورة اللبن، والثبات في الدين في صورة القيد، والإسلام في صورة العمد، وقد وصل إلى المعرفة، وذلك عندما أزاح الصورة وكشف عن المعنى، ففى عالم الخيال تتم عملية الكشف والتفسير.

بالإضافة إلى ذلك عندما نزل الملك على النبى بالرسالة، قد نزل من عالم الغيب إلى عالم الخيال، لأن الملك وهو كائن روحى لا يدرك إلا في هيئة جسدية، وفى هذا كتب ابن عربى " عندما أعتاد الرسول استقبال الوحى، كان يتخلى عن كل الأحاسيس العادية،

(*) ودحية الكلبى هو دحية ابن خليفه ابن فروة بن نضالة بن زيد بن امرئ القيس بن الخزرج بن عامر وهو صحابى مشهور كان يضرب به المثل في حسن الصورة، وكان جبريل عليه السلام ينزل على صورته..روى الطبرانى أن النبى قال " كان جبريل يأتينى في صورة دحيه الكلبى، وكان دحية رجلا جميلا،
راجع: ابن حجر العسقلانى، الاجابة في تمييز الصحابه، جـ١، دار الكتاب العربى، بيروت، ص ٤٦٣.

(١) ابن عربى، المصدر السابق، جـ ٣، ص٤٤٢.

(٢) المصدر السابق، جـ ٣، ص ٤٢.

ويغيب عن الوجود، وعندما يذهب الوحى، يعود إلى عالم الأرض، وما تلقاه تلقاه في عالم الخيال، وبالطريقة نفسها فإن ظهور الملك أمامه كرجل كان من مستوى الخيال، لأن جبريل ليس بشراً ولكنه ملك اتخذ هيئة إنسان " [١].

١- الخيال والروئ :

وفى محاولة لابن عربى لربط العالم الخيالي بالأحلام حتى يتمكن الإنسان العادي من معاينة هذا العالم، فإنه قد جعل الأحلام هى الدليل على وجود عالم الخيال، فقال: " فالنوم حالة تنقل العبد من مشاهدة عالم الحس إلى البرزخ، فإذا نام الإنسان، نظر البصر بالوجه الذى له إلى عالم الخيال، وهو أكمل عالم فلا أكمل منه، هو أصل مصدر العالم، له الوجود الحقيقي والتحكم في الأمور كلها " [٢]

فأثناء الحلم فإن الأشياء المرئية غير المادية والتى يتم إدراكها لا يتم ذلك إلا أنها تقع في منطقة الخيال، لأنها لو كانت تنتمى إلى عالم آخر ليس فيه خصائص من العالم المادى، لكان من الصعب رؤيته، أما ولأنها تنتمى إلى هذا العالم البرزخى الذى يجمع بين الحضرتين وهما حضرة الغيب وحضرة الشهادة فإنها تحمل جانبين، ولذلك لا يمكن إدراك تلك الرمزيات إلا عبر أدوات تنتمى إلى عالم الحس يقول ابن عربى: " أما في النوم الذى تكون معه الرؤيا، فتنتقل هذة الآلات من ظاهر الحس إلى باطنه، ليرى ما تقرر في خزانة الخيال الذى رفعت إليه الحواس ما أخذته من المحسوسات،.....وهو ما يراه النائم في نومه من المعانى في صور المحسوسات، لأن الخيال هذه حقيقته أن يجسد ما ليس من شأنه أن يكون جسدا، وذلك لأن حضرته تعطى ذلك " [٣]

وعن الصورة الخيالية التى تتراءى في النوم قال ابن عربى :

النوم جامع أمر ليس بجمعه ∴ غير المنام ففكر فيه واعتبر
إن الخيال له حكم وسلطنة ∴ على الوجوديْن من معنى ومن صور
وليس يدرك في غير المنام ∴ ولا تبدو له صور في حضرة السور
يختص بالصاد لا بالسين حضرته ∴ فهو المحيط بما في الغيب من صور
من لا يكيف يأبى النوم يحصره ∴ بالكيف والكم للتحديد بالعبر [٤]

(١) المصدر السابق، جـ ٤، ص ٣٢٠.
(٢) ابن عربى، الفتوحات المكية، جـ٣، ص ٣٨.
(٣) المصدر السابق، جـ ٢، ص ٣٧٨.
(٤) ابن عربى، الفتوحات المكية، ص ١٨٣.

والروئ عند ابن عربى جزء هام من الخيال، وترتبط بمفاهيمه المتعددة، فنجده يقول: "الرؤيا للنائم خيال"[١]،وكذلك ترتبط بحضرة الخيال، فيقول: " المنام حضرة الخيال"[٢]، كما أنها من عالم الخيال، فيقول: " الرؤيا إنما تكون من عالم الخيال "[٣].

فالأرواح بعد فكاكها من الجسد تسرح في عالم الملكوت وتعود محملة بمشاهد من عالم البرزخ، وهذا واضح في قوله جل شانه ﴿ الله يتوفى الأنفس حين موتها والتى لم تمت في منامها فيمسك التى قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى ﴾ [٤]

والعلاقة بين الخيال والروئ يجسدها ابن عربى في قولة بأن " الخيال يؤدى القسط الأكبر من وظيفته أثناء النوم "لأن النائم قد غاب عن مدركاته الحسية، ورفع عنه التكليف لغياب العقل، والصور الخيالية المرئية في المنام تختلف لدى الأفراد باختلاف استعدادتهم، وباختلاف ما لديهم من صور حسية خزنوها في اللاشعور أثناء اليقظة، فالرائى أثناء النوم يشبهه ابن عربى بالملك الذى يدخل خزنته أثناء خلوته ليطلع على ما فيها، وحينها تكون الصور الخيالية المركبة أو المبدعة كاملة بكمال الحواس أو ناقصة بنقصها[٥].

ويقسم ابن عربي الرؤى إلى ثلاثة أنواع:

١ – المبشرات[*] : وهى أسمى أنواع الروئ وأشرفها مرتبة، فهى تكون رؤى من الله ويعتبرها ابن عربي " حكمة نوريه انبسط نورها على حضرة الخيال، وهى أول مبادئ الوحي الإلهى في أهل العناية "[٦] وهذا النوع من الرؤى يتطلب صفاء وطهارة النفس حتى يستطيع صاحبها تلقى ما يصل إليه من الله.

٢ – أحلام عادية لها طابع نفسي: هذا النوع من الروئ له طابع نفسي بحت، فالإنسان قد يشغله أمر ما في الحياة اليومية فيرسخ في ذاكرته.

٣ – رؤى تنسب إلى الشيطان: وهى تكون حسب قول القونوى نتيجه للانحرافات المزاجية والكدورات النفسية[٧].

---

(١) ابن عربى، فصوص الحكم والتعليقات عليه، تحقيق وتعليق ابو العلا عفيفي،دار الكتاب اللبنانى،بيروت، القاهرة، ١٩٨٠ م، ص ١٥٩.
(٢) المصدر نفسه، جـ١، ص٨٥.
(٣) ابن عربى، كتاب الاسفار، طبع جمعية دار المعارف العثمانية، حيدر آباد، ١٤٨م، ص ٤٤.
(٤) سورة الزمر، الآية: ٤٢.
(٥) محمود قاسم، الخيال في مذهب محى الدين ابن عربى، ص ١٧.
(*) عن ابى هريرة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: " لم يبق من النبوة إلا المبشرات قالوا وما المبشرات قال الرؤيا الصالحه ".
راجع صحيح البخارى بحاشيه السندى، تحقيق عماد زكى البارودى جـ٣، باب المبشرات، دار البيان العربى، ص ٢١١.
(٦) ابن عربى، فصوص الحكم، ج ١، ص ٣٠
(٧) صدر الدين القونوى، الفكوك، نسخة خطية رقم ٣٢٣، مجاميع بدار الكتب المصرية، ورقة ٦١، راجع: ابراهيم ابراهيم ياسين، المدخل إلى الفلسفة الاسلامية، ص ١٩٦.

وهذا التقسيم قد أخذة ابن عربي من الحديث النبوي، يقول الرسول" الرؤيا ثلاث: فالرؤيا الصالحة(*) بشرى من الله تعالى، ورؤيا من تزييف الشيطان،ورؤيا بما يحدث به الرجل نفسه في اليقظة فيراه في النوم".

وتقسيمه هذا قريب من تقسيم ابن القيم الذى أكد أن الرؤيا ثلاثه رؤيا من الله، ورؤيا من حديث النفس، ورؤيا من الشيطان. والرؤيا الصحيحة عنده أقسام منها: إلهام يلقيه الله تعالى في قلب العبد، وهو كلام يكلم به الرب العبد في المنام ومنها إلتقاء روح النائم بأرواح الموتى من أهله وأقاربه(١).

ويرى القونوى أن الرؤيا الصادقة لا يكون لها تأويل، لأنها مجرد انعكاس حقيقى لموضوع الرؤي وهذه رؤيا الأنبياء، كما أنه يضع شروطاً لكى تصدق الرؤيا فيقول: " فان خلت الرؤيا من حديث النفس، وكانت هيئة الدماغ صحيحة، والمزاج مستقيمًا كانت رؤيا من الله، وكانت في الغالب لا تعبير لها ولا تأويل لها، لأنها انعكاس ظاهر بصورة الأصل، وهذه رؤيا الأنبياء" (٢).

كما أنه يرى أن هذة الرؤى الصادقة وسيلة من وسائل الاطلاع على الغيب الإلهى سواء كان ذلك متعلق بأمور مستقبلية أم أمور متقدمة بزمان طويل (٣).

كما أنه يرى أن الرؤى تستمد خيالاتها من حقائق عالم المثل، فهو يشبه عالم المثل بالنهر العظيم، وتتفرع من هذا النهر جداول صغيرة، " إن نسبه خيالات الناس المقيدة إلى عالم المثل،نسبه الجداول إلى النهر العظيم الذى منه تفرعت وطرفاها متصل به"(٤).

ويذهب ابن عربى إلى أن منطقة الخيال تقع داخل النفس الإنسانية، لأنها تجمع بين حضرتين، وبين عالمين: عالم مرئي، وهى وظائف حسية لتلك النفس كالرؤية، والسمع، وعالم غير مرئي، وهى ماهية وطبيعة تلك النفس، فهو يقول: " فقد أعطى الله النفس البشرية وسائل طبيعية مثل العين، والأذن، والأنف، ووضع من خلالها قدرات والتى تسمى السمع والبصر وإلى آخره، وجعل لهذه الملكات وجهين: وجه نحو الأشياء المحسوسة في عالم

(*) حدثنا أبو سلمة عن أبى قتادة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال: " الرؤيا الصالحة من الله، والحلم من الشيطان، فاذا حلم فليتعوذ منه....." راجع صحيح البخارى جـ ٣، باب الرؤيه من الله، ص ٢١١. والرؤيا في التفسير العلمى هو نوع من الاحلام لا ينشأ عن إحساسات عضوية أو خارجية، بل عن اتصال النفس بالملكوت أو بالعقل الفعال، وهى قد تحدث في النوم وفى بعض حالات اليقظة، فاذا حدثت اثناء النوم، فهى رؤيا وإذا حدثت اثناء اليقظه، فهى وحى والهام.
راجع محمد عثمان نجاتي : الإدراك الحسى عند ابن سينا، ص ٢١٦.

(١) ابن القيم، الروح، مكتبه المتنبى، القاهرة، دون تاريخ، ص ٢٩.
(٢) صدر الدين القونوى، الفكوك، الورقة ٦١.
(٣) صدر الدين القونوى، النفحات الإلهيه، مخطوطة رقم ٢٧٤، تصوف، بدار الكتب المصرية، ورقة ٥٨.
(٤) صدر الدين القونوى، الفكوك، الورقة ٦١.

الشهادة، ووجه إلى عالم الخيال، وفى هذا العالم تكون له ملكة أخرى تسمى ملكة التخيل، وجعل لها قدرات كثيرة قبل تخيل الصورة – التأمل – الذاكرة – الاستغراق – الاستنتاج وآخره – ومن خلال هذه القدرات يمكن للنفس البشرية إدراك كل الحقائق المعرفية التى تعطيها هذه الملكات، فعن طريق البصر وبالوجه المتجه نحو عالم الشهادة فالروح تدرك كل الأشياء المحسوسة، وترفعها إلى عالم الخيال، فالروح تقوم بحفظها عن طريق ملكة الذاكرة، وبعد ذلك تعطيها ملكة (تحديد الصور) صورة مناسبة، وربما تعتاد ملكة إعطاء وتحديد الأشكال والصورعلى بعض الأشياء المحسوسة وتقوم بإعطائهم صورة وشكل مركب وغريب لم تشاهده النفس أبداً في عالم الأشياء المحسوسة، رغم أن الأجزاء المكونة لهذه الصورة المركبة مرئية ومحسوسة، وعندما ينام الإنسان، فإن العين ترى بواسطة الوجه المتجه ناحية عالم الخيال "[1].

وهكذا استطاع ابن عربى أن يربط بين عالم الغيب وعالم الشهادة، وكأننا هنا أمام محاورة بارمنيدس التى حاول فيها أفلاطون أن يربط بين عالم المثل، وهو العالم المجرد، والعالم المادى والحسي بأن جعل هناك عالماً متوسطاً يجمع بين صفات العالم الحسي وبين صفات العالم المجرد، وهو ما أطلق عليه أفلاطون العالم الرياضي.

ومن هنا كان لابد أن نذكر نوعية الاختلاف بين نظرية ابن عربى ونظرية المثل الأفلاطونية بأن أفلاطون نظر إلى هذا العالم الحسي على أنه وهم وخداع، وليس له أي حقيقة بصورة مطلقة، في حين أن ابن عربى وعلى الرغم من التشابه الظاهري، وفى قوله هذا العالم هو وهم وظلال إلا أن ابن عربى يذهب في هذا القول بالمقارنة بالوجود الإلهى، لأن العالم لا ينفك في حاجة مستمرة، وفى فقر دائم إلى الله، فهو بالنسبة إليه وهم وظلال، أما بالنسبة للعقل وهو المحدود والجزئي، فالعالم بالنسبة له وجود حقيقي وواقعي وهو ما يختلف فيه عن أفلاطون.

كما يرى ابن عربى أن الوصول إلى هذا العالم يكون في حالة النوم وفى حالة اليقظة، ففي حالة النوم يقتصر فقط على العوام، ولذلك تأتى الصور مشوشة وغير واضحة، لأنها تختلط بنوازع النفس الإنسانية، أما في حالة اليقظة فهي رؤى الصفوة الذي يستوي عندهم حال النوم وحال اليقظة، وفى هذا كتب ابن عربى فـ الفتوحات: " فإن العوام لا يعرفون التخيل، ولا يدخلون إليه إلا في الحلم، وتوجه إليه قدراتهم الحسية وقد يتقوى الأمر على بعض الناس فيدركون في اليقظة ما كانوا يدركونه في النوم، وذلك نادر وهو لأهل هذا الطريق من نبى وولى"[2].

(١) ابن عربى، الفتوحات المكية، جـ ٢، ص ٣٩١.
(٢) المصدر السابق، جـ ٤، ص ٣٤٤.

٢- أرض الخيال(*):

ولابن عربى عالم خيالى متميز يسميه "أرض الخيال" أو "أرض الحقيقة"، وفى هذه الأرض يتمثل لنا العالم المثالى كاملاً، فكل شئ على الأرض التى نحياها له مثال في أرض الحقيقة [١]، كما أن الجيلى يطلق عليها "أرض السمسمة" وعنها يقول شعراً:

أرض من المسك النقىّ ترابها ∴ ومن الجواهر ربعها وقبابها
أشجارها متكلمات نطق ∴ وكذاك أدؤرها نعم وعتابها
فى طعمها من كل شئ لذة ∴ حقا ومن الماء الحياة شرابها
هى نسخة من جنة المأوى لمن ∴ يحظى بها في الأرض طاب مآبها
هى سر قدرة قادر برزت لمن ∴ يدرى الأمور ولم يفته حسابها[٢]

وعن هذه الأرض يقول ابن عربى: "هى مسرح عيون العارفين، العلماء بالله، وفيها يجولون، وخلق الله من جمله عوالمها عالماً على صورنا، إذا أبصرهم العارف، يشاهد نفسه فيها"[٣].

وعند ابن عربى تجسيم حى لصور أرض الحقيقة، فقد تشخصت هذة الصور وقامت في تلك الأرض أعيانا موكلة بمن يدخل عالم الخيال تقوده، وتصرفه، وتلقى إليه، وتخلع عليه، بحيث اذا امتدت رقيقة من صورة منها، أكسبت النفس العلم بها وبما تنطوى عليه من علوم وأسرار. إن أرض الخيال السماوية على هذا النحو تصوير فنى لمذهب ابن عربى العرفانى فيما نعته بالخيال المنفصل، وهو تصوير يوضح كيف أن لهذا الخيال المنفصل كا سبق وأشرت بنية قبلية تامة، وما على الإنسان إلا أن يستنزل الصور من هذه الأرض، أو يرقى إليها ليعاين ما تنطوى عليه من العلوم، والأسرار، والدلالات، والمعانى [٤].

ويرى ابن عربى أن العارفين يدخلون هذه الأرض بأرواحهم لا بأجسامهم، تاركين هياكلهم في هذه الأرض الدنيا، ويتجردون منها فيقول: " وفيها من البساتين، والجنات،

(*) هى أرض الحقيقة، وهى عالم مخصوص ينزل فيه الصالحون بعد وفاتهم. وهى مخلوق من قطعة طين-التى هى بقد السمسمة-الباقية من الطينة التى خلق منها ادم، وقد يشار اليها بأرض السمسمة. وكان ابن عربى قد تحدث عنها في عدة مواضع من الفتوحات المكية، كما توقف عندها الجيلى في العديد من كتبه.
راجع: يوسف زيدان، شرح مشكلات الفتوحات المكية، دار الأمين للطباعة والنشر، الطبعه الأولى،١٩٩٩ م، ص ١٩٥.

(١) سحر سامى، شعرية النص الصوفى في الفتوحات المكية لمحيى الدين ابن عربى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٥ م، ص١٤٥.
(٢) عبد الكريم الجيلى، الإنسان الكامل،جـ١،ص ١٩٨.
(٣) ابن عربى،الفتوحات المكية، جـ٣، ص٢٥٠.
(٤) عاطف جودة نصر، الخيال، مفهوماته ووظائفه، الهيئة المصرية العامة للكتاب،١٩٨٤ م، ص١٣١.

والحيوان، والمعادن ما لا يعلم قدر ذلك إلا الله تعالى، وكل ما فيها من هذا كله حي ناطق كحياة كل حى ناطق، ما هو مثل الأشياء في الدنيا، وهى باقية لا تفنى، ولا تتبدل، ولا يموت عالمها..... وإذا دخلها العارفون إنما يدخلونها بأرواحهم لا بأجسامهم، فيتركون هياكلهم في هذه الأرض الدنيا ويتجردون،..... فإذا أراد واحد منا الدخول لتلك الأرض من العارفين من أى نوع، وتجرد عن هيكله، وجد تلك الصور على أفواه السكك قائمين موكلين بها قد نصبهم الله سبحانه لذلك الشغل، فيبادر واحد منهم إلى هذا الداخل، فيخلع عليه حله على قدر مقامه، ويأخذ بيده، ويجول به في تلك الأرض، ويتبوأ منها حيث يشاء،.....وتعطى هذه الارض بالخاصية لكل من دخلها الفهم بجميع ما فيها من الألسنة، فإذا قضى منها وطره وأراد الرجوع إلى موضعه، مشى معه رفيقه إلى أن يوصله إلى الموضع الذى دخل منه، يودعه ويخلع عنه تلك الحلة التى كساه، وينصرف عنه وقد حصل علوماً جمة ودلائل، وزاد في علمه بالله ما لم يكن عنده" [١].

وهذا قريب من قول أفلوطين في حديثه عن النفس الكلية وكيفية الاتصال بها فيقول: "إنى ربما خلوت بنفسى، وخلعت بدنى جانباً، وصرت كأنى جوهر بلا بدن، فأكون داخلا في ذاتى راجعا إليها، خارجاً من سائر الأشياء، فأرى في ذاتى ومن الحسن والبهاء والضياء ما أبقى له متعجبا بهتا. فلما أيقنت بذلك ترقيت بذاتى من ذلك العالم إلى العالم الإلهى،..... فأرى هناك من النور والبهاء ما لا تقدر الألسن على صفته، ولا تعيه الاسماع. فإذا استغرقنى ذلك النور والبهاء، ولم أقو على احتماله هبطت من العقل إلى الفكر والروية،..... فأبقى متعجبًا أنى كيف انحدرت من ذلك الموضع الشامخ الإلهى وصرت في موضع الفكرة بعد أن قويت نفسى على تخليف بدنها "[٢].

وهكذا نجد ابن عربى يربط بين أرض الخيال وبين ما يحدث للعارف من مكاشفة عندما تزول الحجب التى تفصل المخلوق عن خالقه باستمرار الرياضة الروحية، وتهيئة القلب لتحل فيه الحقائق فيستطيع إدراكها، ويحدث التجلى [٣]

ويذهب هنرى كوربان في كتابه "الخيال الخلاق" في توضيح نصوص ابن عربى حول هذه الأرض، وأنها عجيبة، ولا يمكن للعقل تخيلها، وذلك لأن قدرة الله تجلت في هذه الأرض، وأن قدرة الله الإبداعية تبهر من يحاول تأملها، فعقل الشخص الذى يدخل هذه

---

(١) ابن عربى، الفتوحات المكية،جـ٢، ص٣١١، ٣١٢،٣١٣.

(2) H.Corbin Creative Imagination in the Sufism of Ibn-Arabi, Trans. by Ralph Manheim, London, 1969 p 180,181.

(٣) سحر سامى، شعريه النص الصوفى في الفتوحات المكيه لمحى الدين بن عربى، ص١٥٠.

الأرض سوف يرتبك ويحتار بمشاهدة أشياء لا يمكن منطقياً تخيل وجودها، لأنها تتحدى سيادة المنطق[١].

وكأننا هنا أمام إعادة قراءة الإمام الغزالى عندما حاول أن يفسر شطحات الصوفية بأنهم يكونون في حالة غياب عن الوعى، لكثرة المشاهدات التى لا يستطيع العقل تحملها، فيتخيل بل ويتوهم الشاطح بأنه أصبح هو والله شيئاً واحداً.

وكذلك في تفسير والترسيتس لرمزية الكتب المقدسة التى لابد أن تحتاج إلى تأويل، حين يذهب إلى أن العقل محدود بالمنطق العقلى الذى يصلح لهذا العالم الحسى، وحين ينتقل هذا العقل إلى عالم آخر مختلف تماماً عن هذا العالم الأرضى، فإنه لا يستطيع بمنطق العقل فك رموز هذا العالم الذى يعلو على سيادة المنطق كما يذهب ابن عربى.

كما يشير ابن عربى في معرض حديثه عن هذه الأرض إلى أن المعرفة التى يحصلها الإنسان هى المعرفة الكشفية المرتبطة بالكشف الصوفى، وعن طريق هذه المعرفة يطالع الإنسان من المكاشفات ما لا يستطيع الإنسان العادى الوصول إليه.

ويختتم ابن عربى حديثه عن هذه الارض بقوله: " وكل ما احاله العقل بدليله عندنا، وجدناه في هذه الأرض ممكنا قد وقع، فعلمنا أن العقول قاصرة، وأن الله قادر على جمع الضدين، ووجود الجسم في مكانين، وقيام العرض بنفسه وانتقاله، وقيام المعنى بالمعنى،..... وكل جسد يتشكل فيه الروحانى، وكل صوة يرى الإنسان نفسه في النوم فمن أجساد هذه الأرض، لها من هذه الأرض موقع مخصوص،.....فهذه الأرض قد مدها الحق تعالى في البرزخ وعيَّن منها موضعاً لهذه الأجساد التى تلبسها الروحانيات، وتنتقل إليها النفوس عند النوم وبعد الموت، فنحن من بعض عالمها،..... وليس بعد هذا البيان بيان"[٢].

فعلى الصوفى إذن كما يرى ابن عربى وهو داخل إلى هذا العالم أن يتذكر أن عالم الخيال هو عالم البرزخ نفسه الذى يحتل الوسط بين عالم الغيب وعالم الشهادة، وأنها ليست مادية خالصة ولا روحية خالصة، ولكن يقال إنها دقيقة أو لطيفة روحانية، حيث إن كل صورة يتخيل فيها الإنسان نفسه ما هى إلا أجسام لطيفة تعود إلى هذه الأرض، ولأن الله هو الذى يخلق هذه الأرض، ويعين فيها مواقع محددة لهذه الأجسام الرقيقة، فإن تلك المواقع هى التى تتوجه إليها أرواحنا أثناء النوم وبعد الموت، وهذا هو سبب أننا أنفسنا جزء من هذا الكون.

---

(1) H.Corbin ,Creative Imagination , p 179.
(2) Ipid,p:179, 180.

وإن كان ذلك، فإن هناك سؤالا لابد أن يطرح هنا عند الحديث عن طبيعة العلاقة بين الإنسان والكون الكبير وما هذا هذا الكون الكبير؟ فقد أخبرنا ابن عربى أننا أنفسنا لا ننفصل عن عالم البرزخ، ولفهم ذلك يجب مناقشة المستوى الثالث لعالم الخيال والذى يعبر عن الإنسان بوصفه صورة مصغرة من الكون.

(جـ) المستوى الثالث: الخيال والنفس:

فيجب أولاً ملاحظة أن عالم الخيال والذى يوجد بين عالمى الروح والجسد يُعرف بالخيال المنفصل، لأنه مستقل عن الإنسان، والذى سوف نناقشه هو الخيال المتصل، وهو المتصل بالنفس البشرية حيث يعتمد في وجوده على إدراك النفس.

وبالنسبة لابن عربى فالمستوى الثالث والذى يعمل من خلالة الخيال هو النفس. وفى الواقع إن الخيال في هذا المستوى هو انعكاس للخيال في المستوى الأعلى والذى يكون فيه الخيال هو العالم المتوسط بين الروح والجسد، لذلك فإن الإنسان يعتبر كوناً مصغراً، فما يمثل عالم الخيال بالنسبة للكون الكبير هو نفسه ما تمثله النفس للإنسان.

فنفس الإنسان إذا هي برزخ بين الروح والجسم، وبحكم هذة الطبيعة البرزخية فهى عرضة لطرفى النقيض، فإن أطاعت الروح، سُميت "نفسًا مطمئنه" وإن أطاعت الجسد بأهوائه وشهواته سُميت "أمارة بالسوء"، وبذلك فإن النفس ليست نورًا خالصًا أو ظلامًا بل تمتلك صفات كلٍ من الروح والجسد.

أى أن النفس هى محل التغير والتطهير لقوله جلَّ شأنه: ﴿ونفس وما سواها* فألهمها فجورها وتقواها﴾[١].

والنفس لا تكون مدركة إلا بسبب الخيال، لأنه هو الوسيط بين النفس التى هى من عالم الغيب، وبين الحس الذى هو من عالم الشهادة [٢].

ويصف ابن عربى الخيال بأنه من موالى النفس، ولكن هذا لا يحول أن يكون للمولى أو العبد تحكم في سيده، وهو يرى أنها صلة تحكم متبادل، وهذا ما يوحد بين النفس والخيال، فلا خيال دون روح، ويختلف الخيال باختلاف الأرواح واستعداداتها، لكن يستطيع الخيال، من جانب آخر، أن يتحكم في النفس وأن يصورها في أى صورة شاء من حزن، أو هلع، أو رضا، أو غضب، وإن بقيت النفس على صورة نفسها، أى احتفظت بكيانها [٣].

---

(١) سورة الشمس، الآية ٧، ٨.
(٢) محمود قاسم، الخيال في مذهب محى الدين ابن عربى، ص ٥.
(٣) المرجع السابق، ص٦.

ويصف ابن عربى النفس بالعديد من الصفات، فيقول إن النفس عمياء، أى عن شهود كمال الله تعالى، وسبب ذلك القرب المفرط حيث يقول الله تعالى: ﴿ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾[1]، وبسبب ذلك القرب جهلت النفس حقيقتها، كما أنه يصف النفس بأنها خرساء تفصح، أى أن النفس صارت خرساء بالطبع الحيواني، فلا تفصح عن سر من الأسرار الإلهيه المودعة فيها، لكونها بشرية بحكم الطبع في قيد الجسد. ولولا اشتغالها عن المعنى بالحس، لظهر بالفعل ما هو باطن فيها بالقوة من أوصاف الكمال، ونعوت الجلال والجمال، وإلى ذلك أشار بقوله:

سرى اللطيف من اللطيف فناسبه ∴ وبدا له من الخلاف فعاتبه[2]

(ثانيا) خيال الإنسان الكامل:

فكرة الإنسان الكامل واحدة من تصورات ابن عربي الفلسفية التي صاغ فيها أحلام الانسانيه، تلك الأحلام التي تنشد كمال الإنسان، وتفجر طاقات الإبداع فيه، فقد كان ابن عربى أول من اكتملت لديه نظرية الإنسان الكامل التى عُرفت فيما بعد في فكر تلميذه صدر الدين القونوى، وأخذها عبد الكريم الجيلى عنهما، ولقد ارتبطت نظرية الإنسان الكامل عنده ارتباطاً وثيقاً بنظرية الخيال، وهذا ما سوف أتناوله بالبحث.

يقول ابن عربي شعراً:

إن خيال الكون أوسع حضرة ∴ من العقل والإحساس بالبذل والفضل
له حضرة الأشكال في الشكل فاعتبر ∴ تراه يرد الكتل في قبضة الشكل
فإن قلت كل فهو جزء معين ∴ وإن قلت جزء قام للكل بالكل
فما ثم مثل غيره متحقق ∴ بموجده، فهو الممثل للمثل
فعلمى به أحلى إذا ما طعمته ∴ وأشهى إلى أذواقنا من جنى النحل

"للخيال الإيجاد على الإطلاق ما عدا نفسه، كما أن الحق له الإيجاد على الإطلاق ما عدا نفسه تعالى، فالخيال موجد لله عز وجل في حضرة الوجود الخيالي، والحق موجد للخيال في حضرة الانفعال الممثل،وإذا ثبت إلحاق الخيال في قوة الإيجاد بالحق ما عدا نفسه، فهو الحقيقة المعبر عنه بالإنسان الكامل، فإنه ما تم على الصورة الحقية مثله، فإنه يوجد في نفسه كل معلوم، والحق نسبة الموجودات إليه مثل هذه النسبة، فمع كون الخيال من الموجودات

(١) سورة ق، الآية ١٦.
(٢) يوسف زيدان، شرح مشكلات الفتوحات المكية، ص ١٢٩، ١٣٠.

الحادثة، إلا أن له هذا الاختصاص الإلهى الذى أعطته حقيقته، فما قبل شيء من المحدثات صورة الحق سوى الخيال ؛ فإذا تحققت ما قلناه، علمت أنه في غاية الوصل، فعَرَفه الكامل عقلاً وإيماناً، فحاز درجة الكمال، حاز الخيال درجة الحس والمعنى، فلطف المحسوس، وكشف المعنى، فكان له الاقتدار التام...، ولولا أنها في الوسط (حضرة الخيال) ما حكمت على الطرفين، فإن الوسط حكم على الطرفين لأنه حد لهما، كما أن الآن عين الماضي والمستقبل، كما أن الإنسان الكامل جعل الله رتبته وسطاً بين كينونته مستوياً على عرشه، وبين كينونته في قلبه الذى وسعه، فلو نظر إليه في قلبه، فيرى أنه نقطة الدائرة، ولو نظر إليه في استوائه على عرشه، فيرى أنه محيط الدائرة، فهو بكل شيء محيط"[١].

من هذا النص يمكن أن نصل إلى دور الخيال في النظرة الكونية عند ابن عربى وعلاقتها بالإنسان الكامل، حيث نرى أن ابن عربى وحّد بين الخيال والإنسان الكامل من خلال تشابههما الصفاتى الوظيفى، وما يركز عليه النص **أولاً** : هو كون كل منهما أكمل المحدثات أو المخلوقات، لأن كلاً منهما جامع للحقائق الإلهية والكونية معاً، فكلاهما جامع للمتناقضات وكافة الثنائيات [٢]. **ثانياً** : إن كلاً من الخيال والإنسان الكامل يتمتعان بقوة الإيجاد سواء كان بالمعنى التكويني أم المعنى الخَلقَّي، فالخيال الوجودي المنفصل الكلى الذى هو بمثابة المخيلة الإلهية هو الذى يشكل الوجود العلمى للممكنات، هذا من جانب، أما الجانب الآخر فيمثل الإنسان الكامل بخياله المتصل الجزئى، حيث يمتلك العلم الإلهى عبر استمداده من الخيال الكلى [٣]. **ثالثاً** : كلاهما أى الخيال والإنسان الكامل وسيط بين طرفين متقابلين ومتناقضين، فكلاهما يجمع بين ما هو غيبي وما هو عينى، وكلاهما يجمع ما بين الجانب الحقي والجانب الخلقي، وكلاهما يجمع بين عالم الغيب وعالم الشهادة، وهما بهذا الموقع الفريد حاكم على الطرفين بحكم كونه حداً لكلاً منهما[٤]. **رابعاً**: كلاهما حاز درجة الكمال الوجودي بكماله المعرفي، فالخيال جمع بين المحسوس والمعقول، فلطف هذا وكشف ذاك، والإنسان عرف الحق بعقله وإيمانه، كما أن الإنسان هو الكائن الوحيد المتمتع بالمخيلة، فهو يمتلك الملكة الأساسية في فعل التمثل الكوني من قِبَل الله ولا، يمتلكها سواه، فالخيال الإنسانى جزء من المخيلة الإلهيه، والعلاقة بينهما كعلاقة الجزء بالكل.

تعتبر هذه هي بعض الصياغات السريعة لعلاقة الخيال بالإنسان الكامل من حيث كونهما حقيقة تجمع في داخلها بين متناقضين، ويتفق ابن عربى هنا مع الأشاعرة كما يرى

(١) ابن عربى، الفتوحات المكية، جـ ٣، ص ٢٩٠.
(٢) أبو العلا عفيفى، فصوص الحكم والتعليقات عليه،دار الفكر العربى،القاهرة، ١٩٢٢م، ص ٨٠ وما بعدها.
(٣) المرجع السابق، ص ٣٨.
(٤) المرجع السابق، ص ٣٨.

أستاذنا الدكتور/ عفيفي، حيث رأوا أن العالم مختلف في أعراضه، متشابه في جوهره، وإن لم يقولوا إن هذا الجوهر هو الله، ومعنى هذا أن الجوهر الذى يقوم عليه الكون جوهر ثابت غير متغير، ويعتبر كلاً من الخيال و الإنسان الكامل تلك النقطة التي يلتقي عندها ما هو غيبي وما هو عيني.

والفناء علامة من العلامات المميزة للإنسان الكامل، لأنه ليس كافيا أن يهرب من كل ألوان الخلق، بل لابد من الدخول في حياة مع الخالق، والإنسان الكامل من حيث حقيقته الروحية أو عينه الثبوتية الواحدة الثابتة في العماء هو الحقيقة المحمدية التى هى محتوى العلم الإلهى القديم من جانبها الباطنى، والإنسان الكامل هو المخلوق الأوحد الذى يجمع بين وسائل المعرفة الثلاثة (العقل، الحس، الخيال)، فهو الوحيد القادر على معرفة الحق ما بين تنزيه وتشبيه لكونه يمتلك هذة القوة الخلاقة التى تتيح له قدرة لا نهائية على تصوره وتخيل ما لا يمكن وجوده[١].

ويميز ابن عربى بين ستة درجات متوالية في الفناء: في الدرجة الأولى يفقد العبد الشعور بالأفعال الإنسانية الخاصة به وبغيره بأن يراها آثار الله تعالى الذى هو علتها الوحيدة، وفى الثانية يفقد الشعور بمكانته وقواه وصفاته، ويراها مكانا لله، وإن كان لا يزال محتفظا بالشعور بوجودة الفردى، وفى الثالثة يزول شعور العبد بشخصيته، وتستغرق النفس في مشاهدة الله، وفى الرابعة لا يفطن العبد إلى أن الله هو من يشاهده، ومن أجله يقوم بالمشاهدة، وفى الخامسة تؤدى مشاهدة الله إلى إبعاد كل ما سواه عن النفس.....، وفى السادسة يتضاءل مجال الشعور أكثر، ويتجلى الله للعبد في مشاهدته بوصفه الموجود المطلق الذى ليس له علاقات ولا صفات ولا أسماء[٢].

ومن صفات الإنسان الكامل كما يرى صدر الدين القونوى :

١- إنه لا يتأسف على فوات أمر أصلاً.
٢- إنه لا يعول على شيئ بعينه، ولا يعتمد عليه، ولا يتشوق لتحصيل مطلب معين شريفًا كان أم غير شريف، لأنه يترك اختياره لله.
٣- أن تكون نفسه أصفى جوهراً، وأذكى فهماً.
٤- أن تكون أخلاقه وسجاياه أقرب وأشبه بأخلاق الكرام.
٥- أن يكون أشد تحقيقا لاعتقاد الأنبياء، ومذهب الحكماء.
٦- أن تكون أعماله وسيرته أشد تشبهاً بأفعال الملائكة وسيرتها[٣].

(١) ابراهيم ابراهيم ياسين، مدخل إلى التصوف الفلسفى، ص ١٢٠.
(٢) اسين بلاسيوس، ابن عربى حياته ومذهبه،ترجمة عبد الرحمن بدوى، الكويت، ١٩٧٩ م، ص ٢٢٣، ٢٢٤.
(٢) ابراهيم ابراهيم ياسين، المرجع السابق، ص ١٧٦.

يتضح أيضاً من خلال نصوص ابن عربى أن كل شيء في الوجود ما هو إلا مظهر لتجليات الذات الإلهية، وتلك المظاهر مرتبة حسب درجات الأفضلية، وأعلى مرتبة في التفضيل هو الإنسان الكامل الذى من خلال معرفته لنفسه يتوحد مع الأسماء الحسنى ومظاهرها. وذلك كما جمع الله الأسماء الحسنى ووَّحدها في الاسم الأعظم، وبذلك يكون الإنسان الكامل مثل الكون المصغر بمجموعه يقف كبرزخ أعلى، هذا البرزخ له وجهان، وجه يتجه ناحية الظاهر، ووجه يتجه ناحية الباطن، وهذا لا يعنى وجود تعدد في صورة الإنسان الكامل، بل إنه حقيقة واحدة لها وجهان، وإن الله قد أظهر حقيقة وجود الممكن من خلال هذا الإنسان الكامل، وهو بذلك يكون الخالق وعليه فإن هدف الخلق هو الإنسان الكامل، فهو الذى من أجله وبواسطته يكلم الله نفسه، والذى عن طريقه تتم معرفة الكنز المخفى " كنت كنزاً مخفياً فلم أُعرف، فخلقت الخلق فعرفونى ". وفى هذا يذهب ابن عربى في الفصوص إلى القول: "فالحق يود أن يرى جوهر أسمائه الحسنى، وبعبارة أخرى أن يعاين جوهره من خلال هدف شامل، والذى يستطيع من خلال وجوده إظهار وكشف غموض ولغز الألوهية، إن رؤية الشيء من خلال نفسه ليس مثل رؤية الشيء من خلال شيء آخر مثل المرآة" [١].

ومن هنا يظهر أن الإنسان الكامل هو السبب والهدف للخلق، ولأن هدف أى عمل هو نفسه سبب أدائه، فيكون وجود السبب (الإنسان الكامل) والأثر (الخلق) هما كفعل السبب للنتيجة، فالأخير أى الخلق يعتمد على الأول في وجوده، وعبَّر ابن عربى عن ذلك عندما أخبرنا أنه بالنسبة لله يشبه بؤبؤ العين للعين، لأنه من خلال البؤبؤ تستطيع العين الرؤية (البؤبؤ يعرف أيضا بإنسان العين)، ومن خلال هذا الإنسان يرى الله خلقه، ومن خلال الإنسان أيضا يبسط رحمته [٢]. والإنسان الكامل هو ذلك الإنسان الزائل بصورته، والباقي المخلد بروحه، وهو الدائم والزائل في الوقت نفسه وبوجوده يبقى الكون ويستمر، فالواقع أن الإنسان الكامل هو هدف الخلق، وهو ما يؤكده ابن عربى في نصوصه في قوله: اعلم أعانك الله أن هدف العالم الحقيقى هو الإنسان، وهو في الوقت نفسه الإمام[٣].

وهذا ما يذهب إليه الجيلى، حيث يرى أن الإنسان الكامل هو غاية الوجود، لأنه وحده الذى صحت له الخلافة الإلهية في الأرض، وهو في هذا يستند إلى الآية القرآنيه: ﴿وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل في الأرض خليفة﴾[٤] وهو يرى أن الوصول إلى هذا المقام لا يكون إلا بعد المرور بثلاثة برازخ، بعدها المقام المسمى الختام :

(١) ابن عربى، فصوص الحكم، ٩٣
(٢) محمد ابراهيم فيومى، الشيخ الاكبر ابن عربى صاحب الفتوحات المكية، ص ٦٢.
(٣) المرجع السابق، ص ٦٣.
(٤) سورة البقرة، الآية ٣٠.

البـرزخ الاول: يسمى " البداية " وهو التحقق بالأسماء والصفات الإلهية، والتحقق بأخلاق الله تعالى والاتصاف بها، بحيث يقابل كل خلق منه خلق إلهى، فتتبدل منه الأخلاق السيئة كالحرص والبخل والحسد إلى أخلاق الكرم والخير والغبطه، فيكون في تخلقه بأخلاق الله خليفه لله وصورة له.

البـرزخ الثـانى: يسمى " التوسط " وهو أن تفيض الحقائق الإلهية التى تَجِلَّ عن الوصف على الإنسان.

البرزخ الثالث: وهو معرفة الحكمة الإلهية في الخلق، والتوصل إلى مقام "كُنْ" الذى تكون فيه الكرامات، وخرق العادات. هكذا يقف الإنسان على مرتبة الكمال،ويصل إلى مقام الختام الذى يصبح فيه إنسانًا كاملاً [١].

ولابد من إيضاح أن لفظ الإنسان الكامل في مؤلفات الجيلى كان يقصد به النبى محمد (ﷺ) " ولكن لفظ الإنسان الكامل حيث وقع في مؤلفاتى إنما أريد به محمدًا (ﷺ) تأدبا بمقامه الأعلى ومحله الأكمل" [٢].

اتضح لنا في هذا البحث أن ابن عربى يعرض للخيال من زاوية كونية وزاوية وجودية، فهو يتحدث عن أنواع من الخيال كالخيال المطلق الذى هو من وجهة نظره يمثل الحضرة الجامعة، ويقبل التشكل في صور الكائنات، والخيال المنفصل وهو عالم له حضرة ذاتية في الحس، منفصل عن شخص المتخيل، ثم الخيال المتصل وهو الخيال الذى يتعلق بقدرة الإنسان على الاتصال بالخيال، والتحرر من القوة الحسية، وأما الخيال المحقق وهو الذى يدل على إمكانية قبول العماء للإستنارة بنور الهوية الإلهية الكاشف لظلام المعدومات.

ولذلك وجدنا ابن عربى يوظف الخيال بشكل يتناسب مع نظرية الخلق نفسها، فالخيال حقيقة وسطية تشيرإلى كل الكائنات المخلوقة في الكون من وجه، ومن وجه آخر يقابل الحقائق الوجودية الغيبية، وبذلك يتوسط الخيال الوجود المطلق والوجود المشاهد.

وهكذا يكون الخيال هو القابل المتشكل المتغير الذى يقبل المظاهر، وهو القوة التى تظهر بين الوجود والعدم، فلا هو عدم مطلق ولا هو وجود مطلق.

وإذا كان الخيال يمثل في المستوى الأول الحقائق الثابتة في العلم، فإنه في المستوى الثانى يتوسط بين الوجود والعدم أو بين العالم الأعلى والعالم الأسفل، ويمكن القول إنه

---

(١) يوسف زيدان، عبد الكريم الجيلى (فيلسوف الصوفية)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، أعلام العرب ١٣٢، ١٩٩٨ م، ص ٢٠٥، ٢٠٦.
(٢) عبد الكريم الجيلى، الإنسان الكامل، جـ٢، ص٧٢.

منطقة وسطية بين عالم الروح وعالم المادة، أو بين العالم المرئى و العالم غير المرئى، أو بين عالم الغيب وعالم الشهادة.

ثم إن الخيال يلعب دوراً رئيسًا في الرؤى والأحلام، فهى الدليل على وجود هذا العالم، وهى دليل على أن الإنسان ينتقل إلى عالم البرزخ بخياله ليدرك الأشياء غير المرئية، فالرؤى جزء هام جداً من الخيال، لأن الخيال من وجهة نظر ابن عربى له وظيفة يؤديها أثناء النوم، وهذه الوظيفة لها فائدة قصوى فيما عرف بالمبشرات التى هى جزء من الوحى الإلهى.

وهكذا أصبح الخيال وسيلة للربط بين عالم الغيب وعالم الشهادة في الرؤى والأحلام، واليقظة والنوم، وهكذا يبدو الخيال في نظرية ابن عربى الكونية جامعًا بين الحقائق الإلهية والكونية معا.

المصادر والمراجع

أولا: المصادر العربية:

(١) ابن حجر العسقلانى، الإصابة في تمييز الصحابة، دار الكتاب العربى، بيروت، دون تاريخ.

(٢) ابن عربى (محيى الدين)، الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحيى، وابراهيم مدكور، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤ م.

(٣) ----------، فصوص الحكم والتعليقات عليه، تحقيق وتعليق أبو العلا عفيفي،دار الكتاب اللبنانى،بيروت، القاهرة، ١٩٨٠ م.

(٤) ----------، كتاب الأسفار، طبع جمعية، دار المعارف العثمانية، حيدر آباد، ١٤٨ م.

(٥) سعيد الدين الفرغانى، منتهى المدارك، ومشتهى لب كل كامل وعارف، نسخة خطية بدار الكتب المصرية، رقم٢٨٥٠ تصوف.

(٦) صدر الدين القونوى، الفكوك، نسخة خطية رقم ٣٢٣، مجاميع بدار الكتب المصرية.

(٧) ----------، النفحات الإلهية، مخطوطة رقم ٢٧٤ تصوف، بدار الكتب المصرية.

(٨) عبد الكريم الجيلى، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، القاهرة، ١٩٧٠ م.

ثانيا: المراجع العربية:

(٩) إبراهيم إبراهيم ياسين، التصوف الاسلامى، البدايات، مكتبة الاسراء، طنطا،٢٠٠٥ م.

(١٠) ----------، صدر الدين القونوى وفلسفتة الصوفية، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٣ م.

(١١) ----------، المدخل إلى التصوف الفلسفى، مكتبة الإسراء، طنطا، ٢٠٠٥ م.

(١٢) ----------، المدخل إلى الفلسفة الإسلامية، جامعة المنصورة، ٢٠٠٧م، وطبعة أولى دار بلال، المنصورة، ٢٠٠٢م.

(١٣) أبو العلا عفيفي، فصوص الحكم والتعليقات عليه،دار الفكرالعربى،القاهرة، ١٩٢٢م.

(١٤) آسين بلاسيوس، ابن عربى، حياتة ومذهبة، ترجمة عبد الرحمن بدوى، الكويت، ١٩٧٩ م.

(١٥) ساعد خميس، نظرية المعرفة عند ابن عربى، دار الفجر للنشر، القاهرة، ٢٠٠١م.

(١٦) سحر سامى، شعرية النص الصوفى في الفتوحات المكية لمحيى الدين ابن عربى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٥ م.

(١٧) سليمان العطار، الخيال عند ابن عربى، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٩١ م.
(١٨) عاطف جودة نصر، الخيال مفهوماته ووظائفه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤م.
(١٩) محمد عثمان نجاتى، الإدراك الحسى عند ابن سينا، طبعة ثالثة، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٠ م.
(٢٠) محمود قاسم، الخيال في مذهب محيى الدين ابن عربى، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٦٩ م.
(٢١) ميسون مسلاتى، قراءة معاصرة لأفكار ابن عربى، طبعه أولى، دار أفنطة للنشروالتوزيع،١٩٩٧م.
(٢٢) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين ابن عربى، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الاولى، ١٩٨٣ م.
(٢٣) يوسف زيدان، شرح مشكلات الفتوحات المكية، دار الأمين للطباعة والنشر، الطبعه الأولى،١٩٩٩ م.
(٢٤) -------، عبد الكريم الجيلى (فيلسوف الصوفية)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، أعلام العرب١٣٢، ١٩٩٨ م.

ثالثا: المعاجم

(٢٥) سعاد الحكيم، المعجم الصوفى، الحكمة في حدود الكلمة، دار دندرة، بيروت، ١٩٨١م.
(٢٦) القاشانى، اصطلاحات الصوفية، تحقيق وتعليق محمد كمال جعفر، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨١ م.

رابعاً: المراجع الأجنبية:

(27) A.Affifi; The Mystical Philosophy of Muhuid Ibnul Arabi , Cambridage,1939.
(28) Henry Corbin; Creative Imagination in the Sufism of Ibn-Arabi Trans. by, Ralph Manheim, London, 1969.