جدلية الحب والمعرفة في التجربة الصوفية
بين ابن الفارض في «ديوانه» وابن عربي في «فصوص الحكم»

فاطمة السيد محمد

الملخص

إن الحب والمعرفة جناحان يطير بهما السالك إلى الله تعالى، بهما يصل إلى حضرة الشهود والوجود والفناء، تربطهما علاقة جدلية فيؤثر كل منهما في الآخر، وبهما يكمل طريق المريد في الحياة الروحية؛ ولهذا جاء هذا البحث بيانًا لماهية الحب والمعرفة وأنواعهما والعلاقة بينهما، وهل المحب لا يكون عارفًا والعارف لا يكون محبًّا أم أن هذا محض أوهام؟ وكيف كانت علاقة الحب بالمعرفة عند كل من ابن الفارض وابن عربي؟ هل اتفقا أم اختلفا في رؤيتيهما لهما؟ ولقد استخدمنا منهجي الفينومينولوجيا والتأويل في دراسة هذه الجدلية.

أسئلة عدة سنتوصل من خلالها إلى أن الحب والمعرفة وجهان لعملة واحدة، لا يفترقان، وأن ابن عربي صوفي غلبت معرفتُه محبتَه، وابن الفارض صوفي غلبت محبتُه معرفتَه، وسنعلم أننا ندرك الحقيقة الإلهية عن طريق أداة فوق الحس والعقل ألا وهي الروح أو القلب، فسنبحر معًا في حياة عرفانية سامية، ورحلة فكرية وجدانية تمتد من الخلق إلى الحق.

Controversy of love and knowledge in Sufi experience Between Ibn al-Fard in his "Diwan" and Ibn Arabi in the "ruling classes"

Fatma El Sayed Mohamed

Abstract

Love and knowledge are the wind beneath the wings of those who seek God; through them they elevate to the level of testament, omnipresence, and mystical vanishing; they are dialectically related, and through them seekers conclude their spiritual path. This is why this research elucidates the essence, types, and interrelation of love and knowledge. Is it illusory to claim that a lover cannot be knowledgeable, and vice versa? And what was the relationship between love and knowledge for Ibn al-Fared and Ibn ‘Arabi? Did they see them similarly? We draw on phenomenological and interpretive methods to study this dialectical relationship. Several research questions will lead us to conclude that love and knowledge are two sides of the same coin; they are inseparable. And that Ibn ‘Arabi was a Sufi whose knowledge outweighed his love, while Ibn al-Fared was one whose love outweighed his knowledge; and that we can only perceive the divine truth by transcending sense and reason to the soul and the heart themselves. We will navigate together a life of elevated wisdom on an intellectual and gnostic journey from the world of creatures to the divine truth.

المقدمة:

الحب والمعرفة: ما العلاقة بين «الحب والمعرفة»، وهل المحب لا يكون عارفًا والعارف لا يكون محبًّا؟ وما هي ماهية الفصل بين الحب والمعرفة، وكيف كانت علاقة الحب بالمعرفة عند ابن الفارض وابن عربي؟ هل اتفقا أم اختلفا في رؤيتيهما للحب وعلاقته بالمعرفة؟

أسئلة كثيرة دعتنا للقيام بهذا البحث الذي تأتي أهميته من قيمة الحب والمعرفة عند الصوفية، ومن قيمة هذين الشاعرين الصوفيين المحبين العارفين، اللذين أثريا المعاني الرمزية في الغزل الصوفي، وقدما مثالًا فريدًا في الحب والمعرفة.

ولأن الحب تجربة قابلة للانكشاف للوعي؛ فهو قابل للقراءة الفينومنولوجية ودلالاتها التي لا تكتمل إلا بالتأويل؛ فالفينومنولوجيا منهجٌ وأسلوبٌ في البحث يجعل من المتلقي أساسًا لقراءة النص الأدبي، كما يرى أن القارئ حينما يقرأ النص يحاول أن يجد معنى محددًا يريده دون سواه وإن احتملت القراءة معاني أخر؛ ومن هنا خرجت التأويلية من رحم الظاهراتية، ولا مبالغة إذا قيل إن التأويلية أو الهرمنيوطيقا هي أجدر المناهج بتفسير النص الديني، فلهذا كانت دراسة هذا الموضوع دراسة فينومنولوجية تأويلية، وسيُتبين هذا أكثر خلال تناول المنهجين في ضوء هذه الدراسة.

البحث:

إن هدف التصوف الأسمى هو الوصول إلى الله تعالى والفناء فيه، ومعرفة النفس حقًّا لمعرفته صدقًا؛ فمن عرف ربه عرف نفسه. وخلال هذه الرحلة إلى الله يمر الصوفي بدرجات عدة، فيتقلب بين المقامات والأحوال. فالمقامات مكاسب والأحوال مواهب. مقامات يرسخ فيها العبد، وأحوال تعرض له فتأتي وتذهب، فيظل يتقلب هكذا بين قبض وبسط إلى أن ينخلع عنهما فيستويا لديه؛ فيصل إلى شهود الحق، شهودًا لا غيرية فيه.

ولم يختلف الصوفية في أن مجاهدة النفس أخلاقيًّا هي بداية السلوك إلى الله تعالى، ثم يتدرج المريد بعد ذلك في المقامات والأحوال إلى أن يصل إلى الحق. ولكنهم اختلفوا في تعريف الحال والمقام، ومعنى كل منهما؛ فتعددت التعريفات. ويُتبدى من خلال قراءتها أن أقربها ما قيل من أن الأحوال مواهب تزول والمقامات مكاسب تبقى، وأن المقام هو «مقام العبد بين يدي الله فيما يُقَامُ فيه من العبادات والمجاهدات والرياضات. ومن أمثلة المقامات عندهم: التوبة، والزهد، والورع، والفقر، والصبر، والرضا، والتوكل ... وما إلى ذلك.

أما الأحوال فهي ما يحل بالقلوب، أو تحل به القلوب، من صفاء الأذكار. ومن أمثلة الأحوال عندهم: المراقبة، والقرب، والمحبة، والخوف، والرجاء، والشوق، والأنس، والطمأنينة، والمشاهدة، واليقين، وغير ذلك»[1].

ويظهر -من خلال تجارب بعض الصوفية- تداخل بين الحال والمقام، أو أن الحال قد يصير مقامًا والعكس. فقد يفرط السالك فينزل من المقام التوبة إلى حال المراقبة، وقد يجاهد سالك آخر فيترقى من الخوف والرجاء إلى الزهد ... وهكذا؛ فالأحوال سلم إلى المقامات.

وما يعنينا هو أن «المقامات والأحوال جميعًا هي المرآة الصادقة التي يستطيع من نظر فيها أن يتصفح الصور المختلفة للحياة الخلقية والروحية التي يحياها القوم، وما عسى أن يكون منطويًا في ثناياها من حقائق ودقائق لها قيمتها في إظهارنا على المنازع الفلسفية التي يمكن أن يكون قد نزع إليها أصحاب المجاهدة والذوق؛ فمما لا شك فيه أننا حين نقف على بعض ما انتهى إليه الصوفية عن طريق مجاهداتهم وأذواقهم من قواعد خلقية، وملاحظات ذاتية، ومكاشفات روحية؛ يخيل لنا أننا إزاء بحوث في علم الأخلاق وعلم النفس وما بعد الطبيعة، وما وراء العقل والمنطق[٢].

فلا يخفى علينا أن الهدف الأعلى والغاية الأسمى عند جميع المتصوفة هي التحقق بمحبة الله ومعرفته ومشاهدة جماله وجلاله وكماله وآثار هذا كله في العوالم المختلفة، أي إن السالك بعد أن يتدرج في المقامات ويتقلب في الأحوال ينتهي إلى معرفة نفسه ومن ثمَّ معرفة ربه. **«مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»** فالحب والمعرفة صنوان لا يفترقان عند بعضهم، أو قد يفترقان عند بعضهم الآخر، أو لا يجتمعان أبدًا عند قليل منهم كابن عربي مثلًا، فهو يقول:

«وإذا علمت أن شراب حبه إياك -وهو حبه إياك- أن تحبه، فإذا أحببته علمت حين شربت شراب حبه إياك أن حبك إياه عين حبه إياك، وأسكرك عن حبك إياه مع إحساسك بأنك تحبه فلم تُفَرِّق، وهو تجلي المعرفة، **فالمحب لا يكون عارفًا أبدًا، والعارف لا يكون محبًّا أبدًا**، فمن هنا يتميز المحب من العارف والمعرفة من المحبة، فحبه لك مُسْكِرٌ عن حبك له وهو شراب الخمر الذي لو شربه رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة الإسراء لغوت عامة الأمة، وحبك له لا يسكرك عن حبه لك وهو شراب اللبن الذي شربه رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة الإسراء فأصاب به الفطرة التي فطر الله الخلق عليها، فاهتدت أمته في ذوقها وشربها وهو الحفظ الإلهي والعصمة، وعلمت ما لها وما له في حال صحو وسكر. **فشراب حبه لك هو العلم بأن حبك إياه من حبه إياك، فغيَّبَكَ عن حبك إياه، فأنت محب لا محب، وهو المعبر عنه بالسكر إذ السكران هو الذي لا يعقل»**[٣].

ويُخيل أن المقصود من كلام ابن عربي أن المحب لا يكون محبًّا حال معرفته ولا عارفًا حال محبته، وينتهي الأمر به بعد كل هذا إلى أن يكون محبًّا عارفًا أو عارفًا محبًّا كل حسب درجته.

ويجب أن نعلم أن التمييز بين المحب والعارف لدى ابن عربي يقوم على أساس التفرقة بين مرحلتين؛ تمتاز الأخيرة منهما بأن فيها تدرك الوحدة التامة الكاملة في الأشياء، حيث يبدو المحِب عين المحَب، والحب الإنساني عين الحب الإلهي بوصف الإنسان مظهرًا للحق، والحق مظهرًا للعبد. وسنذكر هذا مفصلًا في كلامنا عن أنواع الحب عند ابن عربي.

«وينفرد التصوف من بين جميع الأساليب التي حاول الإنسان أن يشبع بها رغبته في معرفة الحقيقة، بأنه لا يفترض وجود حقيقة مطلقة وحسب، بل حقيقة مطلقة يمكن معرفتها والاتصال بها؛ فهو ينكر أن المعرفة الإنسانية قاصرة على معطيات الحس أو على نتائج أساليب الفكر أو على تَكَشُّفِ ما ينطوي عليه العقل من معلومات. فإن هذا تحديد لمدى النشاط الروحي عند الإنسان، وتخطيط مخل لميدان الحياة الروحية؛ ولهذا وجب أن نتلمس معنى التصوف في حياة الصوفية لا في منطقهم، في تجاربهم وتواجدهم، في ذلك القبس الإلهي الذي ينير صدورهم، وفي ذلك الشهود الذي يتحدثون عنه والمعرفة التي يتذوقونها، وفي هذا الوجود الذي يفنى في الأصل؛ فهو منه وإليه. ولا أقول التي يدركونها عقلًا أو التي يستطيعون التعبير عنها؛ فإن الإدراك العقلي والقدرة على التعبير من أعمال العقل، ونحن بإزاء أمور فوق طور العقل بكثير»[٤].

«ولكن بعضهم يرى أن للعقل دورًا في المعرفة، فيعتقد بعض الباحثين أنه يمكن التعرف على طابعين للتصوف أحدهما تغلب عليه روح العاطفة الممثلة في صورة الحب، والآخر تغلب عليه السمة العقلية الممثلة في المعرفة. ومن أجل ذلك يسمح هؤلاء لأنفسهم لأن يطلقوا على الأول (تصوف الحب والاتحاد)، وعلى الثاني (تصوف المعرفة والفهم). وبغض النظر عن قيمة المساهمة العقلية في المعرفة الصوفية فإن من المهم أن نعلم أن وجود هذين النوعين منفصلين هو محض وهم؛ فكلاهما يفضي إلى الآخر؛ فلا يصح أن نصف نظامًا صوفيًّا معينًا بأنه نظام حب خالص، وأن نصف نظامًا آخر بأنه معرفة خالصة»[٥].

فيظهر لنا أن النظامين يوجدان معًا جنبًا إلى جنب، ومن أحدهما نصل إلى الآخر؛ فمن أحبه عرفه ومن عرفه أحبه بالضرورة. فالعلاقة هنا علاقة جدلية، يشد أحدهما الآخر.

«وقد تناول الصوفية ظاهرة الحب ذاتها بالتحليل والتفسير والتعليل، وعبروا عن القلب بلفظ (كأس الحب)، وحدد بعضهم أنواع الحب، وفي هذا الصدد يذكر ابن عربي مثلًا أنه على ثلاث مراتب: الحب الطبيعي، والحب الروحاني أو النفسي، والحب الإلهي.

فالأول: هو حب العامة، ويقصد إلى الاتحاد في الروح الحيواني التماسًا للالتذاذ والشهوة.

والثاني: حب غايته التشبه بالمحبوب مع القيام بحقه ومعرفة قدره.

أما الثالث: فهو الحب الإلهي، حب الله للعبد وحب العبد ربه، وغايته من الطرفين أن يشاهد العبد كونه مظهرًا للحق وهو لذلك الحق الظاهر كالروح للجسم، باطنه وغيب فيه؛ لأنه لا يدرك أبدًا ولا يشهده إلا محب، وأن يكون الحق مظهرًا للعبد فيتصف بما يتصف به العبد من الحدود والمقادير والأعراض، ويشاهد هذا العبد وحينئذ يكون محبوبًا للحق، وإذا كان الأمر كذلك فلا حد للحب يُعْرَفُ به ولكنه يحد بالحدود الرسمية واللفظية لا غير»[٦].

وحينما سئل ابن عربي: ما شراب الحب؟ قال: «تجلٍّ متوسط بين تجليين، وهو التجلي الدائم الذي لا ينقطع، وهو أعلى مقام يتجلى الحق فيه لعباده العارفين، وأوله تجلي الذوق»(٧).

لا يَعْرِفُ الشَّوْقَ إلَّا مَنْ يُكَابِدُهُ ولَا الصَّبَابَةَ إلَّا مَنْ يُعَانِيهَا(٨)

«وتبدو دقة ابن عربي في إشاراته السابقة إلى أن المحب لا يعلل أفعال محبوبه؛ وذلك لأن التعليل من عمل العقل (ولا عقل للمحب). كما قال الشاعر:

... وَلَا خَيْرَ في حُبٍّ يُدَبَّرُ بالعَقلِ

بينما يعلل المحبوب أفعال المحب بأحسن التعليل؛ لأنه مالك يعتز بما ملك، سلطان يتربع على عرش قلبه؛ ومن هنا تنشأ رفعة شأن أفعال العبد إذا ظفر بحب الله، فقليلها في عين القدرة كثير؛ لأنها صادرة من مكارم هي موضع حب الله، وهذا وحده كاف لإعلاء شأنها ورفع قدرها، والترقي في المدارج والمسالك حتى يصل إلى المعرفة والفناء»(٩).

«ففي الحياة الصوفية وحدها يعرف الصوفي الحقيقة الوجودية في ذاتها كما يعرف صلته بها؛ لأنه يحمل قبسًا من نورها في قلبه، وشبيه الشيء منجذب إليه، والفرع دائم الحنين إلى أصله. وفي حين يهيم الفيلسوف في ميدان العقل لا يبرحه؛ يتجاوز الصوفي ميدان العقل إلى ميدان الوجدان والإرادة أو ميدان الحرية المطلقة؛ فالأول يناقش ويجادل ويعترض ويفترض، ولا يصل إن وصل إلا إلى فكرة عن الحقيقة لا حياة فيها ولا روح، حقيقة صورية محضة لا تتصل بنفسه بصلة. أما الثاني فيحيا حياة روحية خصبة يشعر فيها بالسعادة العظمى، لا من جراء معرفته بالحقيقة فحسب بل من أجل اتصاله بها، وشعوره بالاتحاد معها. وهنا ينطق بلغته الخاصة، محاولًا التعبير عما في نفسه، وإن كان أكثر ما ينطق به من قبيل الرمز الحائر والأسلوب الغامض الذي لا يفهمه إلا من تذوق أحواله. وفي هذا يقول قائلهم في لهجة المطمئن الواثق: ذق مذاق القوم ثم انظر ماذا ترى، إن علومنا ذوقية محضة، وعلينا أن ندلك على الطريق وليس علينا إدراك النتائج، قد أتيناك فاعلين لا قائلين ولا مفكرين؛ فدع عنك ثقتك العمياء في الحس والعقل، ودع عنك غفلتك، واعلم أن الفلسفة إن علمتك شيئًا فقد علمتك نهاية الشوط الذي تستطيع أن تجري فيه في ميدان العقل، ولكنها لا تخبرك بشيء عن الميادين الأخرى التي في استطاعتك أن تجري فيها»(١٠).

ويهمنا كثيرًا أن نحدد معنى كل من الحب والمعرفة عند الصوفية، وأن نخبر العلاقة التي تربطهما سويًّا. وقد عرَّف كثير من الصوفية الحب والمعرفة بتعريفات عدة، وعلى اختلاف هذه التعريفات وتنوعها فإنها تتفق في مضمونها وفيما ترمي إليه.

«فيخيل لنا –ونحن نقرأ تعريفات الحب وتعريفات المعرفة- أننا إزاء لغتين تصوران موضوعًا واحدًا، وتعبران عن حقيقة واحدة، وتحللان حالة نفسية واحدة؛ بمعنى أن المحب حين يتحدث عن موضوع حبه، ويصف حاله فيه؛ إنما يتحدث عن موضوع المعرفة، ويصف حال العارف ولكن في لغة الحب، وكذلك العارف حين

يتحدث عن موضوع معرفته، ويصف حاله فيها ومكاشفاته التي انتهى إليها؛ إنما يتحدث عن موضوع الحب، ويصف حال المحب، وما ينتهي إليه أمره من فناء عن ذاته وبقاء في ذات محبوبته ولكن في لغة المعرفة»[١١].

وقد وصف الجنيد حال المحب في المحبة فقال: «عبد ذاهب عن نفسه، متصل بذكر ربه، قائم بأداء حقوقه، ناظر إليه بقلبه، أحرق قلبه أنوار هيبته، وصفا شربه من كأس وده، وانكشف له الجبار من أستار غيبه، فإن تكلم فبالله، وإن نطق فعن الله، وإن تحرك فبأمر الله، وإن سكن فمع الله. فهو بالله ولله ومع الله»[١٢].

وعرَّف الحلاج حقيقة المحبة فقال: «حقيقة المحبة قيامك مع محبوبك بخلع أوصافك»[١٣].

وقال أبو يعقوب السوسي: «لا تصح المحبة إلا بالخروج عن رؤية المحبة إلى رؤية المحبوب بفناء علم المحبة»[١٤].

ويقول ابن عربي في المحبة:

«مُذْ حَلَّ كاتِبُ حُبِّ اللهِ في خَلَدِي ... وخَطَّ سَطْرًا من الأشواق في كَبِدِي
ذُبْتُ اشتياقًا ووَجْدًا في محبتِهِ ... فآهِ من طُول شَوْقِي آهِ مِنْ كَمَدِي
يا غاية السُّؤْل والمأمول يا سَنَدِي ... شَوْقِي إليكَ شديدٌ لا إلى أَحَدِ
يدي وَضَعْتُ على قلبي مخافة أنْ ... يُشَقُّ صَدْرِي لـمَّا خانني جَلَدِي
ما زالَ يرفعُها طَوْرًا ويخفِضُها ... حتى جَعَلْتُ اليدَ الأُخْرَى تَشُدُّ يَدِي
حتى سَمِعْتُ نِدَاءَ الحقِّ من قِبَلِي ... مَنْ كَانَ عِنْدِيَ لم ينظُرْ إلى أَحَدِ
فَمُتْ بوَجْدِكَ أو مُتْ إنْ تَشَأْ طَرَبًا ... فإنَّ قَلْبَكَ لا يَلْوِي على الـجَسَدِ
فقُمْتُ والشوقُ يَطْوِيني ويَنْشُرُني ... وصِحْتُ مِنْ شِدَّةِ الأفراحِ وَاكَبِدِي!
لـمَّا شَهِدْتُكَ يا مَنْ لا شَبِيهَ لَهُ ... لا فَرْقَ عِنْدِيَ بينَ الغَيِّ والرَّشَدِ
فالنفسُ تَعْرِفُهُ عِلْمًا وتُبْصِرُهُ ... عَيْنًا وتَشْهَدُهُ في الوَقْتِ والأَبَدِ
مَنْ عَايَنَ الذَّاتَ لـمْ يَنْظُرْ إلى صِفَةٍ ... فإنَّ فيها حِجَابَ الصَّفِّ بالصَفَدِ[١٥]»[١٦]

ومن كل ما سبق من تعريفات عن الحب والمحبة يُتبين–كما ذكرنا- أن مؤداها واحد ومضمونها لا يتغير؛ فالحب هو الطريق إلى الله، شروطه واضحة ولوازمه معروفة؛ فيجب أن تكون كل الجوارح معلقة بالله، تعمل له وبه ومنه، وعليك مراعاة الحقيقة والشريعة خلال سيرك إليه سبحانه، ويصاحبك في هذا الطريق الخوف والرجاء، والشوق واللهفة والوجد، والتفجع والألم والكمد... وغير ذلك من لوازم الحب؛ فهو عذاب وعذوبة، يجتمع فيه الضدان؛ فتصل بعد ذلك إلى المشاهدة ثم الفناء؛ فتدخل حضرة ربك الحكيم العلام، وتفنى فيه وبه.

«واعلم أن الحب إلهي وروحاني وطبيعي؛ **فالحب الإلهي** هو حب الله لنا، وحبنا الله أيضًا قد يطلق عليه أنه إلهي. **والحب الروحاني** هو الذي يسعى به في مرضاة المحبوب، لا يبقى له مع محبوبه غرض ولا إرادة، بل هو بحكم ما يراد به خاصة. **والحب الطبيعي** هو الذي يطلب به جميع نيل أغراضه سواء سَرَّ ذلك المحبوب أو لم يَسُرَّهُ، وعلى هذا أكثر حب الناس اليوم»[١٧].

«**فالحب الإلهي** هو أن يحبنا لنا ولنفسه؛ أما حبه إيانا لنفسه فهو قوله: «**أَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ فَتَعَرَّفْتُ إِلَيْهِمْ فَعَرَفُونِي**» فما خلقنا إلَّا لنفسه حتى نعرفه وقوله: (**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**) (الذاريات: ٥٦)؛ فما خلقنا إلا لنفسه. وأما حبه إيانا لنا فلما عرفنا به من الأعمال التي تؤدينا إلى سعادتنا، ونجاتنا من الأمور التي لا توافق أغراضنا ولا تلائم طباعنا، وخلق سبحانه الخلق ليسبحوه، فنطقهم بالتسبيح له، والثناء عليه، والسجود له، ثم عرفنا بذلك فقال: (**وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ**) (الإسراء: ٤٤) أي بالثناء عليه بما هو عليه وما يكون منه، وعرفنا أيضًا فقال: (**أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرُ صَافَّاتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ**) (النور: ٤١) فلزم ذلك وثابر عليه»[١٨].

«و**الحب الروحاني** هو الحب الجامع في المحب أن يحب محبوبه لمحبوبه ولنفسه؛ إذ كان الحب الطبيعي لا يحب المحبوب إلا لأجل نفسه... أما **الحب الطبيعي** فهو نوعان طبيعي وعنصري؛ **الطبيعي** وهو العام الذي يظهر في الصور الطبيعية من الوجد والشوق والاشتياق، وحب اللقاء بالمحبوب ورؤيته والاتصال به، وقد وردت أخبار كثيرة صحاح في ذلك يجب الإيمان بها مثل قوله: «**مَنْ أَحَبَّ لِقَاءَ اللهِ أَحَبَّ اللهُ لِقَاءَهُ**» مع كونه ما زال من عينه، ولا يصح أن يزول عن عينه؛ فإنه على كل شئ شهيد ورقيب، ومع هذا فجاء باللقاء في حقه وفي حق عبده، ووصف نفسه بالشوق إلى عباده، وأنه أشد فرحًا ومحبة في توبة عبده الذي ضلَّت راحلته، عليها طعامه وشرابه في أرض دوبة، ثم يجدها بعدما يئس من الحياة وأيقن بالموت؛ فكيف يكون فرحه بها فالله أشد فرحًا بتوبة عبده من ذلك الشخص براحلته، مع غناه سبحانه وقدرته ونفوذ إرادته في عباده... والحب الطبيعي من ذاته إذا قام بالمحب ألا يحب المحبوب إلا لما له فيه من النعيم به واللذة؛ فيحبه لنفسه لا لعين المحبوب. وقد تبين فيما تقدم أن هذه الحقيقة سارية في الحب الإلهي والروحاني، فأما بدء الحب الطبيعي فما هو الإنعام والإحسان؛ فإن الطبع لا يعرف ذلك جملة واحدة، وإنما يحب الأشياء لذاته خاصة، فيريد الاتصال بها والدنو منها، وهو سار في كل حيوان، وهو في الإنسان بما هو حيوان... **والعنصري** هو الذي يتقيد بصور طبيعية وحدها، كقيس ليلى، وقيس لبنى، وكثير عزة، وجميل بثينة، ولا يكون هذا إلا لعموم المناسبة بينهما كمغاطيس الحديد، ويشبهه في الحب الروحاني (**وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ**) (الصافات: ١٦٤)، ويشبهه من الحب الإلهي التقييد بعقيدة واحدة دون غيرها، كما يشبه الروحاني الطبيعي في الطهارة، ويشبه الإلهي الطبيعي في الذي يراه في جميع العقائد عينًا واحدة»[١٩].

ونزعم أن ابن عربي هو خيرُ من قسَّم الحب وحلله وعلله؛ فأفرد له الحديث في جل كتبه كـ «***الفتوحات المكية***»، و«***فصوص الحكم***» و«***ترجمان الأشواق***» و«***الوصايا***» و«***التجليات***» و«***الرسائل***» و«***ماهية القلب***»... وغيرها كثير.

يقول ابن عربي:

تَعَجَّبْتُ مِنْ زَيْنَبٍ في الهَوَى وَلَيْسَ لَنَا غَيْرَها مَذْهَبُ
فَلَمَّا تَـجَلَّى لنا نُورُ مَنْ أَنَارَ الحَشَى فَانْجَلَى الغَيْهَبُ
بَدَلْتُ لها نَفْسَها ضِنَّـةً بها والهَوَى أَبَدًا مُتْعَبُ
فَلَمْ يَكُ بَيْـنَ حُصُولِ الهَوَى ونَيْلِ المُنَى أَمَدٌ يُضْرَبُ

نرى حضور المرأة قويًّا عند ابن عربي كعادته؛ فنتساءل هل زينب حاضرة بحقيقتها الأنثوية أم أنها رمز على الذات الإلهية؟ هل الصور المعبر عنها في الأبيات حسية شهوانية أم عرفانية صوفية؟

ويتبين من خلال اعتمادنا على منهجي الفينومينولوجيا والتأويل أنه يتحدث عن الذات الإلهية؛ فليس له إلا الله مطلب، فوَصَلَهُ محبوبه وأنعم عليه بحضرة الشهود، وتجلى عليه فانطوى الظلام وعمت الأنوار، وفرحا بالنعيم والوصال من غير زمان أو طول انتظار.

ويقول ابن عربي: «والله إني لأجد من الحب ما لو وُضِعَ في ظني على السماء لانفطرت، وعلى النجوم لانكدرت، وعلى الجبال لسيرت. هذا ذوقي للمحبة لكن قواني الحق فيها قوة من ورثته وهو رأس المحبين صلى الله عليه وسلم، إني رأيت في نفسي من العجائب ما لا يبلغه وصف واصف، والحب على قدر التجلي، والتجلي على قدر المعرفة، وكل من ذاب فيها وظهرت عليه أحكامها فتلك المحبة الطبيعية، ومحبة العارفين لا أثر لها في الشاهد؛ فإن المعرفة تمحو آثارَها لسر تعطيه لا يعرفه إلا العارفون، مؤيد باسمه القدوس عن تأثير الكلام المحسوس... فلا يلحق التغيير في الأعيان، والانتقال في الأكوان إلا صاحب الحب الطبيعي. وهذا هو الفرقان بين الحب الإلهي والحب الطبيعي»[٢٠].

«والحب الروحاني وسط بين الإلهي والطبيعي؛ فبما هو إلهي يبقى عينه، وبما هو طبيعي يتغير الحال عليه ولا يفنيه؛ فالفناء أبدًا من جهة الطبيعة وبقاء العين من جانب الحب الإلهي، جبريل لما كان حبه روحانيًّا غُشِيَ عليه، ولم يذب عين جوهر جسمه كما ذاب صاحب الحب الطبيعي؛ فغشي على جبريل من حيثما فيه من حب الطبيعة وبقي العين من حيث حبه الإلهي؛ فالمحب الإلهي روح بلا جسم، والمحب الطبيعي جسم بلا روح، والمحب الروحاني ذو جسم وروح، فليس للمحب الطبيعي العنصري روح يحفظه من الاستحالة؛ فلهذا يؤثر الكلام في المحبة في المحب الطبيعي، ولا يؤثر في المحب بالحب الإلهي، ويؤثر بعض تأثير في المحب بالحب الروحاني»[٢١].

ويكأن حب ابن الفارض وابن عربي حبٌّ روحاني؛ فلقد ذاقا الغيبة والحضور، والحجب والشهود؛ فجمعا بين الطبيعي والإلهي، من حيث البقاء والفناء.

فابن الفارض -المحب العارف، الذي غلبت محبتُه معرفتَه- لم يكن «بدعًا من الصوفية، بل كان مثلهم في ربط الحب والمعرفة، وجعل المعرفة ثمرة من ثمرات الحب، وحالًا مثله موهوبًا من الله، وليس مكتسبًا من جانب العبد. فالطور الأول من أطوار الحب الفارضي هو في جملته تعبير عن الفناء الجزئي، والطور الثاني تعبير عن الفناء الكلي، الذي أسلم ابن الفارض إلى الطور الثالث وهو طور الاتحاد أو الحال الموحدة بما فيها من شهود المحب لذات محبوبته، ومعرفة حقيقة ذاته، وأنها ليست شيئًا بالقياس إلى ذات هذه المحبوبة التي أصبحت عنده كل شيء. ونحن إذا أنعمنا النظر في هذا الفناء رأينا أنه ينطوي على معنيين وينتهي إلى غايتين:

- معنى خلقي، وغاية عملية، تتحقق بصفاء النفس وتجردها عن الشهوات، واستحالتها إلى روح نقية لا تشوبها شائبة نقص.

-ومعنى عرفاني، وغاية نظرية، تتحقق فيها النفس بالمعرفة الإلهامية التي يكشفها الله لعين القلب»[٢٢].

ونعترض على تسمية محمد مصطفى حلمي للطور الأخير عند ابن الفارض بطور الاتحاد؛ حتى لا يلتبس الأمر على القارئ فيظن أن ابن الفارض من أهل الحلول والاتحاد، وهذا ما سيأتي ذكره مفصلًا فيما بعد، ونقترح بتسميته بطور الشهود؛ فلقد ارتقى بحبه ثم بحبه ومعرفته؛ فوصل بهما إلى حضرة الشهود؛ فالحب والمعرفة وجهان لعملة واحدة عند ابن الفارض لا يفترقان.

وبعد تدبر كل ما سبق عن الحب والمحبة وكثير مما ذكره المتصوفة في كتبهم ورسائلهم يتبين أن الفكرة الرئيسة المشتركة في كلامهم، والمحور الذي تدور عليه، والغرض الذي ترمي إليه؛ هو فناء الإنسان عن نفسه وعن أوصافه وحظوظه، وإنكار ذاته وإيثاره لله على ما سواه. فهذه كلها شروط أساسية ينبغي أن يتحقق بها المحب؛ لكي يكون محبًّا صحت محبته.

وسنعرض الآن بعض تعريفات المعرفة؛ ليكتمل الجناح الثاني حتى نحلق في سمائهما معًا.

«المعرفة على لسان العلماء هي العلم. فكل علم معرفة وكل معرفة علم، وكل عالم بالله عارف وكل عارف بالله عالم، وعند هؤلاء القوم المعرفة هي صفة من عرف الحق سبحانه بأسمائه وصفاته، ثم صدق الله تعالى في معاملاته، ثم تنقَّى عن أخلاقه الرديئة وآفاته، ثم طال بالباب وقوفه، ودام بالقلب اعتكافه؛ فحظي من الله تعالى بجميل إقباله، وصدق الله تعالى في جميع أحواله، وانقطع عنه هواجس نفسه، ولم يصغ بقلبه إلى خاطر يدعوه إلى غيره. فإذا صار من الخلق أجنبيًّا، ومن آفات نفسه بريًّا، ومن المساكنات والملاحظات نقيًّا، ودام في السر مع الله تعالى مناجاته، وحق في كل لحظة إليه رجوعه، وصار محدَّثًا[٢٣] من قبل الحق سبحانه بتعريف أسراره، فيما يجريه من تصاريف أقداره؛ يسمى عند ذلك عارفًا، وتسمى حالته معرفة. وفي الجملة فبمقدار أجنبيته عن نفسه تحصل معرفته بربه عز وجل»[٢٤].

أي إن العارف هو من جمع بين الشريعة والحقيقة، وكانا أساس طريقه إلى الله تعالى؛ تشرع وتحقق، وأحب الله وعرفه؛ فوصل إلى حضرة الذات، وصار عارفًا محبًّا.

ووصف أبو يزيد البسطامي حال العارف فقال: «للخلق أحوال، ولا حال للعارف لأنه محيت رسومه، وفنيت هويته بهوية غيره، وغيبت آثاره بآثار غيره، فالعارف طيار والزاهد سيار»[٢٥].

وسئل ابن يزدانيار: متى يشهد العارف الحق سبحانه؟ فقال: «إذا بدا الشاهد وفني الشواهد[٢٦] وذهبت الحواس». وقال الحلاج: « إذا بلغ العبد إلى مقام المعرفة أوحى[٢٧] الله إليه بخواطره، وحرس سره أن يسنح فيه غير خاطر الحق. وقال: علامة العارف أن يكون فارغًا من الدنيا والآخرة»[٢٨].

«واعلم أن الحياة الروحية تتضمن نوعين من المعرفة: أحدهما يتألف من الحقائق العقائدية، وقواعد الأخلاق الدينية التي تبين للنفس معايير ما يجب عليها اعتقاده وعمله لعبادة الله، وبلوغ السعادة القصوى. والثاني يتألف من مجموع التجارب التي تصل إليها النفس بنور الإيمان تبعًا لمقاماتها في المعرفة وهي بسبيل عبادة الله. أعني أنه يتألف من الأفكار والعواطف أو الانفعالات الدينية التي هي في آنٍ واحد علل ومعلولات للفضائل؛ ولهذا فإنَّ ابن عربي يسمي أولهما باسم العلم «الرسمي» والثاني باسم العلم «الذوقي»»[٢٩].

وعندما ننتقل إلى ابن الفارض نجد أن تائيته الكبرى بالأخص توضح ماهية المعرفة عنده وكذلك الخمرية[٣٠]. فالمعرفة ثمرة من ثمار المحبة، وحالًا موهوبًا من الخالق وليس مكتسبًا، وينتهيان سويًّا (معرفته ومحبته) إلى الفناء؛ فالفناء شرط في كليهما وسبيل إلى معاينة ذات محبوبته.

يقول ابن الفارض:

فَأَفْنَى الهَوى ما لم يكُنْ ثَمَّ بَاقِيًا ... هُنا مِنْ صِفاتٍ بَيْنَنا فَاضْمَحَلَّتِ

فَأَلْقَيْتُ ما أَلْقَيْتُ عَنِّيَ صَادِرًا ... إِلَيَّ وَمِنِّي وَارِدًا بِمَزِيدَتِي

وَشَاهَدْتُ نَفْسِي بِالصِّفَاتِ الَّتي بِها ... تَحَجَّبْتِ عَنِّي فِي شُهُودِي وَحُجْبَتِي

وَإِنِّي الَّتِي أَحْبَبْتُها لا محالةَ ... وكانَتْ لها نَفْسِي عَلَيَّ مُحِيلَتِي[٣١]

فعند تحليلنا هذه الأبيات نجد أن شاعرنا يتكلم عن هواه الذي غيَّره وصيَّره فريدًا مع محبوبته هذه، فيصف شهوده إياها ومعرفته بها بعد أن فني فيها، فأعادته بعد ذلك إلى عالم البقاء ليشهد أنه عينها. وما المحبوبة في الأبيات إلا الذات الإلهية فيوضح لنا فيها التقلب بين حالي الحب والمعرفة، فمن عَرَفَ نفسَه عَرَفَ ربَّه، وهو هنا يفاضل بين حال بقائه قبل الفناء وبعده؛ فلقد أفناه الهوى حتى رأى الحق بالحق، أي إن حبه كان سبيلًا إلى معرفته، وفناءه كان فناء شهود وليس فناء وجود.

ومن تدبر تعريفات الحب والمعرفة يتبين أنهما ينهلان من معين واحد، وأن الهدف الأسمى لهما معًا هو الوصول إلى الفناء، وأن أصول الطريق فيهما يعتمد على البعد عن الآفات والشهوات، والتخلي عن الأخلاق المذمومة والتحلي بالأخلاق المحمودة، والانخلاع عن النفس والخلق حتى يصل المريد إلى الحق؛ فمن انمحى رسمه وانمحقت ذاته في ذات الله وصل؛ ولهذا فالعارف محب والمحب عارف غير أن أحدهما قد يغلب على الآخر ولكن لا ينفصلان؛ لأن شروطهما واحدة، والغاية فيهما واحدة، والطريق واحد.

ونزعم كذلك أن العَلاقة بين الحب والمعرفة علاقة جدلية، يؤثر كل منهما في الآخر.

أما ابن عربي فله نظرية كاملة في المعرفة مختلفة عن تلك التي يقول بها الفلاسفة؛ فهو لا يقول بأن النفس العاقلة -أو القلب كما يسميها أحيانًا- مطابقة للعقل.

«فيميز ابن عربي بين نمطين مختلفين من المعرفة: (أ) المعرفة التي يمكن اعتبارها معرفة كسبية. (ب) العلم، أي المعرفة العقلية الاستدلالية. والمعرفة الأولى خاصة بالنفس وحدها، على حين تخص المعرفة الثانية العقل. إذن فالسؤال المتعلق بطبيعة كل نمط من هذين هو: كيف يمكن لنا تحصيل هذه المعرفة؟ أو ما العلاقة بين النفس العاقلة والعقل وبين هذين والنفس الكلية؟ وللإجابة على هذه الأسئلة يقدم ابن عربي لنا عرضًا رائعًا بارعًا لنظريته الثيوزوفية/العرفانية»[٣٢].

يقول ابن عربي مميزًا بين نوعين من المعرفة:

«ونحن نعلم أن ثَمَّ علمًا اكتسبناه من أفكارنا ومن حواسنا، وثَمَّ علمًا لم نكتسبه بشيء من غير سبب ظاهر. وهي مسألة دقيقة فإن أكثر الناس يتخيلون أن العلوم الحاصلة عن التقوى علوم وهب، وليست كذلك. وإنما هي علوم مكتسبة بالتقوى؛ فإن التقوى جعلها الله طريقًا إلى حصول هذا العلم فقال: **(إِنْ تَتَّقُوا اللهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا)** (الأنفال: ٢٩) وقال: **(وَاتَّقُوا اللهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللهُ)** (البقرة: ٢٨٢)، كما جعل الفكر الصحيح سببًا لحصول العلم لكن بترتيب المقدمات ... والعلم الوهبي لا يحصل عن سبب بل من لدنه سبحانه. فاعلم ذلك»[٣٣].

«ولا تختلف المعرفة فيما بينها بالنوع فحسب، بل بوسائل تحصيلها المتباينة كذلك، ويعطي ابن عربي تصنيفًا للقضايا أو للأحكام المعبر عنها في القضايا قائمًا على أساس هذا المبدأ، فهو يعتقد أن كل معرفة يتم اكتسابها عادة بملكات ستٍّ هي: الحواس الخمس والعقل. معتبرًا بذلك أن العقل ملكة من الملكات، وهذه الملكات فيما يقول مختلفة في عددها لكنها واحدة في جوهرها، ويضيف إلى ذلك أن هناك أناسًا لا يستجيبون لهذا القانون العادي للأشياء، فهم يُحصِّلون كل أنواع المعرفة بحاسة من الحواس أو بغيرها، وبعضهم لا يحصلها بحاسة أو ملكة أيًّا كانت. فالمعرفة الحاصلة بطريق الاستبصار أو التخاطر أو التنويم المغناطيسي إلى جانب المعرفة التي يسميها حدسية أو باطنية يعتبرها ابن عربي كلها معارف غير عادية. وعلى وجه العموم فإن ابن عربي يقسم القضايا أو الأحكام إلى فئتين رئيستين:

١) أحكام ضرورية، وهي التي يندرج تحتها عنده:
أ- كل الأحكام الحسية: أي المدركة بالحس الخالص، أي بدون استدلال عقلي.
ب- بعض الأحكام العقلية: المقصود بها –فيما يبدو- القضايا الأولانية الواضحة بذاتها من قضايا الرياضة البحتة أو المنطق الصوري.
جـ- الأحكام الحدسية: الأحكام الباطنية.
٢) المعرفة الحادثة (غير الضرورية) والتي تشتمل عنده على الأحكام القائمة على الفهم وعلى الحواس معًا».

ونتفق مع أبي العلا عفيفي في هذه التقسيمة، ونضيف إليها أن ابن عربي اهتم كثيرًا بما وراء العقل، وأن ثم وراء العقل أمرًا آخر يعطي من العلم بالله ما لا تعطيه الأدلة العقلية، والتصوف قائم على ما وراء العقل في جل أموره، وهذا ما سنوضحه بعد قليل في المعرفة الحدسية.

«ويقصد ابن عربي بالأحكام الضرورية تلك الأحكام الضرورية الصدق، وبالأحكام الحادثة الممكنة تلك التي يمكن أن تكون صادقة لكن صدقها ليس ضروريًّا، والأحكام المدركة بالحس –فيما يقول- يمكن اعتبارها أحكامًا زائفة على أساس أنها لا تتطابق مع شيء ما، فعندما يؤكد أحد أنه يرى فأرًا أحمر في لون القَرَنْفُلِ فإن حكمه يكون –فيما يرى ابن عربي- صادقًا، بمعنى أن الرجل قد رأى بالضرورة شيئًا ما، أي إن الإدراك الحسي لذلك الرجل ينبغي أن يكون مرتبطًا بشيء ما موضوعي، وتسمية هذا الشيء فأرًا أحمر قرنفلي اللون لا تكون غلطة من غلطات الحواس، وإنما غلطة من غلطات الذهن؛ فإن كل الأوهام كظاهرة السراب مثلًا يمكن أن تفسر عند ابن عربي على هذا النحو. فالأحكام لا تتطابق مع حقائق خارجية ولا تكون مشروطة بموضوعات خارجية أيًّا كانت، إنما هي من صنع الخيال، وهي على ذلك أحكام زائفة بالضرورة»(٣٤).

«ويستمر ابن عربي قائلًا إننا لو نتخيل قوة عقلية بمقدورها أن تتحكم في العقل بالطريقة نفسها التي يتحكم بها الذهن في الحواس؛ فمن الممكن تصور أن قوة كهذه ربما تخطئ مع العقل بالطريقة نفسها التي قد يخطئ الذهن فيها مع الحواس، أي إن قوة كهذه سوف تقضي باحتمال أن تكون بعض القضايا الواضحة بذاتها قضايا زائفة، على حين أنها تبدو في نظر العقل قضايا صادقة بالضرورة. ولا يقول لنا ابن عربي شيئًا عما إذا كانت مثل هذه القوة موجودة أم لا، لكن ما يرغب في تأكيده هو أن المعرفة الضرورية بأنواعها المذكورة من قبل هي معرفة صادقة في ذاتها، وأنه بسبب الحكم الخاطئ للذهن أو لحاكم آخر خفي لا نعلمه تكون هذه المعرفة أحيانًا زائفة»(٣٥).

أي إن الخيال يلعب دورًا مهمًّا في الحكم على الأشياء؛ فما تراه أحمر اللون يراه غيرك رمادي، وما تصدق وجوده وتدلل عليه لا يراه غيرك بل وينفيه.

«أما المعرفة الحدسية أو الباطنية فمن بين أنواع المعارف الثلاثة المختلفة يعد النوع الثالث (وهو المعرفة الحدسية) أكثرها أهمية؛ فهو الذي يشكل لب فلسفة ابن عربي الصوفية في المعرفة، وابن عربي شأنه في ذلك شأن بقية المتصوفة يسلم بإمكانية حصول نوع من المعرفة مخالف لمعرفة العقل الاستدلالي، ذلك هو الإدراك المباشر لا للموضوع الخارجي بل للحقيقة ذاتها، أي إنه معرفة بحقائق الأشياء على نحو ما هي كذلك في مقابل المعرفة الاحتمالية التي تقترن بالعقل وحده. وهذه المعرفة شبيهة جدًّا بالمعرفة الحدسية عند إسبينوزا، والتي يقول عنها إنها حالة يكون الوعي الإنساني فيها مستغرقًا في محبة العقل الإلهي»[٣٦].

«فلقد كان المتصوفة حكماء في تسميتهم هذا النمط من المعرفة بالذوق، وهو اصطلاح يشير إلى الخبرة المباشرة، وإلى حالة من الإدراك الباطن أكثر مما يشير إلى فعل من أفعال التعرف. وأحيانًا يسمونه العلم اللدني وعلم الأسرار[٣٧]، وعلم الغيب، ومعرفة من يمتلكون في هذا العالم، علم النشأة الأخروية كالأنبياء والأولياء ... إلخ؛ ومن ثم فإنه يمكن استخدام اصطلاحات مثل: الحدس أو الاستبصار أو الإدراك المباشر للحقيقة، أو أي اصطلاح آخر حقًّا للدلالة على هذا النمط من المعرفة؛ تمييزًا له عن بقية المعارف الأخرى وبخاصة عن التفكير التأملي»[٣٨]. وفي ذلك يقول ابن عربي في فص حكمة غيبية في كلمة أيوبية: «علم الأذواق لا عن فكر هو العلم الصحيح وما عداه فحدس وتخمين ليس بعلم أصلًا»[٣٩].

إذن فالذوق عند ابن عربي هو ذوق الموجود المطلق، أي إنه معرفة الحق بالحق، وشهوده الذي يترتب عليه أيضًا ذوق الموجود الحاصل بالإيجاد، وهو علم نتائج المعاملات والأسرار ، ونور يقذفه الله تعالى في قلب المؤمن.

يقول ابن عربي:

إذا دَانَ لَكَ الخَلْقُ	فَقَدْ دَانَ لَكَ الحقُّ
وإنْ دَانَ لَكَ الحقُّ	فَقَدْ لَا يَتْبَعُ الخَلْقُ
فَحَقِّقْ قَوْلَنا فِيهِ	فَقَوْلِي كُلُّهُ الحَقُّ
فَما فِي الكَوْنِ مَوْجُودٌ	تَرَاهُ ما لَهُ نُطْقُ
وما خَلْقٌ تَرَاهُ العَيْنُ	إلَّا عَيْنُهُ حَقُّ
وَلَكِنْ مُودَعٌ فِيهِ	لهذا صُورُهُ حُقُّ

فهذه الأبيات هي عين وحدة الوجود التي تكلم بها ابن عربي؛ فهو يتكلم عن وجهي وحدة الوجود «الحق والخلق» أو «الواحد والكثرة»؛ فيبين أنه إذا انقاد لك الخلق فقد انقاد لك الحق في مظهر ذلك الخلق. أما إذا انقاد لك الحق فلا يلزم انقياد الخلق لأنه واحد لا ينحصر في مخلوقاته؛ لأن تجليات الحق فيهم بحكم مجاليهم أي صورهم.

«وقد ذهب جامي إلى أن المراد بالحق مرتبة الجمع والمراد بالخلق مرتبة الفرق، أي إننا إذا نظرنا إلى الكثرة (الخلق) لزم أن ننظر إلى الوحدة التي تضمها جميعًا (الحق)، وهذه الوحدة هي الذات الإلهية. أما إذا نظرنا إلى الوحدة فقد لا نفكر مطلقًا في الكثرة التي تتجلى فيها»[٤٠].

ويبين ابن عربي في أبياته أيضًا أن الحق يتجلى بأسمائه في الموجودات؛ فلا موجود إلا وهو ناطق بالحق ومظهر له، فقد قال تعالى: **(وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ)** (الإسراء: ٤٤)، **(وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ)** (فصلت: ٢١). وهذا دليل على أن الشجر والحجر والجمادات مجلى للحق، وتنطق له.

ويختم أبياته بتأكيد أن الخلق عين الحق، خلقهم على صورته، وجعلهم مجلى له ودليلا عليه؛ «فسبحان من أظهر الأشياء وهو عينها»[٤١]. فيقول ابن عربي في الأصل اليعقوبي: إنَّ الممكنات على أصلها من العدم، وليس وجود إلَّا وجود الحقِّ بصور أحوال ما هي عليه الممكنات في أنفسها وأعينها؛ فقد علمت من يلتذ ومن يتألم[٤٢]؛ ولهذا سمي الخلق خلقًا لاستتاره في الصورة الخلقية، ولكنه سبحانه مودع فيه؛ «فشبَّه استتاره بالصور الخَلقية بالإيداع في الظروف أو الأوعية»[٤٣].

واعلم أن العلوم الإلهية الذوقية الحاصلة لأهل الله مختلفة باختلاف القوى الحاصلة منها مع كونها ترجع إلى عين واحدة. فإن الله تعالى يقول: **«كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يسعى بها»**. فذكر أن هويته هي عين الجوارح التي هي عين العبد. فالهوية واحدة والجوارح مختلفة[٤٤].

ولكل جارحة علم من علوم الأذواق يخصها من عين واحدة تختلف باختلاف الجوارح، كالماء حقيقة واحدة مختلف في الطعم باختلاف البقاع، فمنه عذب فرات ومنه ملح أجاج، وهو ماء في جميع الأحوال لا يتغير عن حقيقته وإن اختلفت طعومه، وهذه الحكمة من علم الأرْجُل وهو قوله تعالى في الأكل لمن أقام كتبه: **(وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ) (المائدة: ٦٦)**. فإن الطريق الذي هو الصراط هو للسلوك عليه والمشي فيه، والسعي لا يكون إلا بالأرجل؛ فلا ينتج هذا الشهود في أخذ النواصي بيد من هو على صراط مستقيم إلا هذا الفن الخاص من علوم الأذواق[٤٥].

ومعنى قوله: «وهذه الحكمة من علم الأرجل»، أي لو علم الناس ما أنزل الله وتدبروه وعملوا به لفتح عليهم، ولرزقوا الحكمة الأحدية والأسرار الإلهية؛ فالأرجل دلالة على السعي والجد والهمة والعمل.

ونعود للحديث عن خصائص المعرفة الحدسية أو الباطنية فهي كما بيَّن أبو العلا عفيفي في كلامه الآتي:

«١- إنها معرفة فطرية: أي يكتسبها العقل بفطرته، فهي ترجع إلى الفيض الإلهي الذي ينير الوجود الأصيل لكل المخلوقات، وتظهر هذه المعرفة في الإنسان في أحوال صوفية بعينها، أي عندما يكون العقل في حالة من السلبية التامة والانفعال الخاص لا الفعل، وهي لا تنتج عن مران أو نظام ما، وهي قابعة في أعمق أعماق القلب الإنساني.

٢- إنها مجاوزة للعقل، ولا ينبغي لنا أن نهيب بسلطة العقل لنمتحن صدقها، والأمر على النقيض من ذلك فلو كان للعقل والحدس أن يتنازعا فإنه سيتم التضحية بالعقل على الدوام لصالح الحدس، ولو أن ما يُبَلِّغنا به الأنبياء والرسل يظهر متعارضًا مع عقلنا؛ فعلينا أن نسلم بما يقوله الأنبياء والأولياء؛ فليس العقل بحاكم على حقائق من هذا القبيل. إنه قد يصدق العقل أحيانًا، غير أن صدقه –فيما يرى ابن عربي- إنما هو صدق عرضي، ولا ينبغي للعقل أن يتدخل في العلم اللدني، ولا أن يحاول تفسيره.

٣- إنها تظهر في صورة نور يفيض على جوانب قلب الصوفي عندما يصل إلى درجة من التنقية الروحية ومن التهذيب اللذين تزول معهما الحجب الملازمة للنفس الحيوانية، والتي تعوق القلب عن تأمل معرفته الأزلية وكمالاته.

٤- تتحقق هذه المعرفة الباطنية لطائفة من الناس فحسب دون سواهم، ولن يتم تحصيلها بأيسر مما تحصل به الولاية، وكل شيء عند ابن عربي مقدر أصلًا. فالولي يولد وليًّا وليس في مقدور أحد أن يصبح وليًّا أو أن يكتسب المعرفة الباطنية بإرادته أو كيفما اتفق؛ فكل شيء يستند إلى قدر الله **(وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ)** (الصافات: ١٦٤). وعلى هذا فإن كل ما يقصده ابن عربي من معنى الكشف هو ببساطة فض حجاب المعرفة الممكنة، وإيقاظ الوعي الرباني القابع في قلب الإنسان، وعندما ترفع الحجب فإن عين القلب ترى الأشياء جميعًا الأبدية، والزمانية الفعلية، والممكنة على حقيقتها في حال ثبوتها»[٤٦].

ويقول ابن عربي: «إنه ما ظهر في الوجود إلا ما كان له في حال العدم في الثبوت، فما تعدى حقيقته ولا أخل بطريقته»[٤٧]. إذن فالقلب في كِنٍّ ما لم يُؤذن له، فإن أُذِنَ له أدرك الأمور كما هي عليه، وترتفع عنه الحجب، وتتحقق له الولاية.

«٥- وخلافًا للمعرفة النظرية التأملية التي غالبًا ما تكون احتمالية الصدق يؤدي الحدس إلى معرفة يقينية. وعلى حين أن المعرفة السابقة -أي النظرية التأملية- لا تقدم عن موضوعها (العالم الظاهرياتي) إلا ظل الحقيقة؛ فإن المعرفة الأخيرة (الحدسية) تكشف عن الحقيقة ذاتها. والطريقة الوحيدة للحصول على مثل هذه المعرفة هي الرؤية المباشرة، أي شهود الحقائق. فمعرفة الله شهود وكذلك تكون معرفة كل من يختارهم سبحانه[٤٨].

٦- إنها معرفة مطابقة في أساسها للمعرفة الإلهية. وعلى الرغم من أنها تبدو من أنماط معرفية مغايرة فإنها هي ومعرفة الله معرفة واحدة، وبرهان أنها كذلك هو أن أي متصوف ليس بمقدوره تحصيلها ما لم يكن قد وصل من قبل إلى الحال الصوفي الذي تنكشف له فيه المعرفة الباطنية، وبحيث يتحقق بأحديته الذاتية مع الله، أي بحال الفناء الذي يصبح الله تعالى فيه هو سمع الصوفي وبصره وكل ملكاته. هذه هي المعرفة المدركة بالله وفي الله. إنها أيضًا معرفتك به به، أي إننا نعرفه سبحانه بحوله هو. وفيما يتصل بكون هذه المعرفة الباطنية هي والمعرفة الإلهية معرفة واحدة في أساسها فإننا نجد ابن عربي يعتقد أنه على الرغم مما يظهر من حصولها من منابع

مختلفة فإنها تنبع بالفعل من مصدر واحد. فالجوهر العارف الذي هو (هوية) كل الملكات الإنسانية هو جوهر واحد، وعلى ذلك فمعرفته واحدة. ويؤكد ابن عربي متابعًا في ذلك الإشراقيين أن النور المحض (الذي هو أيضًا الوجود المحض) هو مصدر كل معرفة. فالحواس وجميع الملكات الإنسانية الأخرى وسائط، يكشف هذا النور عن نفسه من خلالها؛ فالنور وحده هو المبدأ المدرك في كل الموجودات الواعية، وهو الشيء الوحيد المرئي في ذاته والذي يجعل الأشياء الأخرى مرئية»[٤٩].

ومعرفتك به تسمى أيضًا المعرفة بسر القدر وحكمته تعالى فيه. فيقول ابن عربي: «وفيهم الواقفون على سر القدر، وهم على قسمين: منهم من يعلم ذلك مجملًا، ومنهم من يعلمه مفصلًا، والذي يعلمه مفصلًا أعلى وأتم ممن يعلمه مجملًا؛ فإنه يعلم ما في علم الله فيه إما بإعلام الله إياه بما أعطاه عينه من العلم به، وإما أن يكشف له عن عينه الثابتة، وانتقالات الأحوال عليها إلى ما لا يتناهى، وهو أعلى؛ فإنه يكون في علمه بنفسه بمنزلة علم الله به؛ لأن الأخذ من معدن واحد[٥٠].

«٧- إن المعرفة الباطنية معرفة تفوق الوصف، وهي مثل المدركات الحسية، والمشاعر لا يمكن معرفتها إلا بالخبرة المباشرة، فأنت لست بقادر على أن تشرح المعرفة التي تتجلى في الخبرة الصوفية لشخص لم يمر بمثل هذه الخبرة، أكثر مما تكون قادرًا على أن تشرح لرجل أعمى ما هو المقصود باللون الأحمر. فليس بمقدور غير الصوفي أن يتحقق على سبيل الكمال بمثل هذه المعرفة، والسبيل الوحيد لوصفها هو أن نفسرها -وكما يفعل الصوفية ذلك على الدوام- باستعارات غامضة ومضللة؛ فإن الرؤية هنالك لمن يراها فيما يقول أفلوطين»[٥١].

«٨- إنه من خلال هذه المعرفة يصل المتصوف إلى معرفة كاملة بطبيعة الحق. إن العقل المستقل دون معونة من الوحي يؤكد التنزيه المطلق لله، والمتصوف يؤكد التنزيه والتشبيه معًا، وهو يرى عن طريق التجلي الإلهي كيف يتخلل الواحد في الكثير، ويعرف معنى أن يكون الواحد مختلفًا عن الكثير. فتلك هي النظرية التي بشرت بها كل الأديان الإلهية، ودعمتها بالخيال أو بالأوهام كما يقول ابن عربي في الفصوص. إن تنزيه الله سبحانه الذي يؤكده المتصوف ليس هو هو تنزيه الفلاسفة، إنه التنزيه الذي يتجلى فيه الواحد كلية للمتصوف في حال شهوده، وهو تنزيه غير قائم على استدلال أو على استنباط منطقي، بل هو كما يقول جامي كأن تعرف زيدًا بشخصه، أما التنزيه الآخر فمثل معرفتك باسم زيد»[٥٢].

فالمعرفة إذن تنحصر -كما وضحنا عند ابن عربي- في عدة أمور؛ هي:

- «أسماء الله وصفاته»؛ فإذا خبرتها نلت جزءًا من المعرفة.
- «الواحد والكثير» أو «الحق والخلق»؛ فإذا عرفت العلاقة بينهما، وكيف يتجلى الحق في الأشياء، وكيف أنه عينها؛ نلت جزءًا آخر من المعرفة الباطنية.
- «الإنسان»؛ فإذا عَرَفْتَ نفسك عَرَفْتَ ربك، ودلفت إلى باب واسع من أبواب المعرفة الباطنية.

- «الشريعة والحقيقة»؛ فيجب عليك العلم بشريعة الحق التي خاطب بها عباده المكلفين، وبحقيقته التي لا تنفصل عن شرعه؛ فبهما تصل لا بأحدهما.
- «العلم بالكمال والنقص في الوجود»؛ فالكمال المطلق لله تعالى، ومن كمال الوجود وجود النقص فيه؛ لأن النقص أعطاه خلقه، ولأن الإنسان مجموع حقائق العالم فيجب ظهور النقص فيه.
- «علم الخيال»؛ وهو ركن عظيم من أركان المعرفة. يقول عنه ابن عربي: «هذا هو علم البرزخ، وعلم عالم الأجساد التي تظهر فيها الروحانيات، وهو علم سوق الجنة، وهو علم التجلي الإلهي في القيامة في صور التبدل، وهو علم ظهور المعاني التي لا تقوم بنفسها مجسدة مثل الموت في صورة كبش، وهو علم ما يراه الناس في النوم، وعلم الموطن الذي يكون فيه الخلق بعد الموت وقبل البعث، وهو علم الصور وفيه تظهر الصور المرئيات في الأجسام الصقيلة كالمرآة، وليس بعد العلم بالأسماء الإلهية ولا التجلي وعمومه أتم من هذا الركن؛ فإنه واسطة العقد، إليه تعرج الحواس، وإليه تنزل المعاني، وهو لا يبرح من موطنه، تجبى إليه ثمرات كل شيء»[٥٣].
- «العلل والأدوية»؛ فيجب عليك معرفة أمراض الأقول والأفعال والأحوال.

وبهذا تحصل المعرفة، ويتم للعارف أمره؛ فيعيش لله وبالله وفي الله، يتخلق بأخلاق الله؛ فتحِلُّ عليه الهيبة والسكينة، ويغيب عن نفسه لشهوده ربه، ولا يكون إلا لله وبالله ومن الله.

وإذا كانت النفس التي هي مصدر المعرفة هي كذلك المنبع الفياض بالحب؛ فلا بد إذن أن نعرف أيهما أسبق في وجوده في النفس على الآخر؟ هل يسبق الحب المعرفة أم أنه نتاجها؟ وهل تنشأ المعرفة عن الحب أو أنها تتقدم على الحب بحيث يكون نتيجة لها؟

يقرر الغزالي أنه لا يمكن أن يتصور حبًّا إلا بعد معرفة وإدراك، إذ لا يحب الإنسان إلا ما يعرف؛ ولهذا لم يوصف الجماد بالحب، إنما الحب خاصة من خواص الحي المدرك. ولما كانت الحواس هي المصادر الأولى للمعرفة، فقد نشأ عن ذلك أن تكون لكل حاسة لذة ينشأ عنها حب لما تدرك؛ فلذة العين في النظر إلى الصور الجميلة والمناظر البهجة، ولذة الأذن في سماع النغمات الشجية والأجراس المنسجمة... إلخ. على أن هناك غير الحواس الظاهرة حاسة باطنة اختصت بإدراك الروحانيات والإلهيات التي لا صلة بينها وبين عالم المادة، وهي هذه الحاسة التي يسميها الغزالي عقلًا أو قلبًا أو نورًا. والحب الناشئ عن الإدراك بهذه الحاسة الباطنة مقصور على الإنسان وحده، على عكس الحب الناشئ عن الإدراك بالحواس الظاهرة، فإنه حظ مشترك بين الإنسان والحيوان؛ ولهذا كان العقل الباطن أو النور الكامن أقوى وأرقى من الحس الظاهر، وكان جمال المدركات بالبصيرة الباطنة أروع وأمتع من جمال المدركات بالحواس الظاهرة[٥٤].

«أما ابن الفارض فإننا لا نكاد نعثر له على حل صريح يبين فيه مكان المعرفة من الحب على وجه التحقيق، وهل هي متقدمة عليه أم متأخرة عنه. ومع ذلك نستطيع أن نلتمس من خلال تحليله أطوار الحب، وما ينكشف للمحب في كل طور من ألوان المعارف تفسيرًا يمكن أن يقال عنه إنه حل أو شيء يشبه الحل لهذه المشكلة. ولعل أول ما يبدو للمتأمل في أطوار الحب من ناحية، وفيما يقابل هذه الأطوار من مراتب المعرفة من ناحية أخرى؛ هو أن الحقائق التي تكشف عنها المعرفة الإلهامية هي عين الحقائق التي تنجذب إليها نفس المحب بعد صفائها من شوائبها، الأمر الذي ينبني عليه اعتقاد أن المعرفة والمحبة في مذهب ابن الفارض لا تسبق إحداهما الأخرى، بل تسيران في خطين متوازيين إن صح هذا التعبير؛ فحب ابن الفارض في طوره الأول كان ناشئًا عن التقيد بمظهر جميل معين من مظاهر الأفعال أو الصفات الإلهية التي تتجلى في المخلوقات، ولم يزل ابن الفارض على هذه الحال من التقيد بمطالعة جمال آثار الأفعال والصفات في عالم الشهادة حتى كان الطور الثاني، فإذا بالمحب قد فني هنا عن نفسه وحسه فناء تامًّا أسلمه إلى الطور الثالث، حيث اتجه الحب اتجاهًا آخر، وانجذب المحب إلى شيء آخر أجمل وأكمل مما كان منجذبًا إليه من قبل؛ ذلك بأنه هنا ينجذب إلى جمال الذات المطلق الذي لا يتعين بقيد، ولا يتقيد برسم أحد»[٥٥].

ومن هنا يمكن القول بأن هناك تأثيرًا وتأثرًا بين أطوار الحب ومراتب المعرفة. ونحن نتفق مع محمد مصطفى حلمي في أن الحب والمعرفة صنوان لا ينفصلان، ولكننا نختلف معه فقط في أن العلاقة بينهما ليست علاقة توازٍ وتقابل كما ذكر، بل إنها علاقة جدلية كما قلنا آنفًا، علاقة قائمة على التأثير والتأثر. فلا وجود لأحدهما دون الآخر.

وإذا نظرنا إلى المعرفة عند ابن عربي فسنجد أنها الهدف المنشود، والذي خُلِقَ من أجله هذا الكون؛ ومن ثم فالمحبة ما هي إلا قنطرة للمعرفة، وسيظهر لنا هذا جليًّا في قوله:

«كل نفس مطمئنة قيل لها **(ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ)** (الفجر: ٢٨) فما أمرها أن ترجع إلا إلى ربها الذي دعاها؛ فعرفته من الكل، **(رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً)** (الفجر: ٢٨)، **(فَادْخُلِي فِي عِبَادِي)** (الفجر: ٢٩) من حيث ما لهم هذا المقام. فالعباد المذكورون هنا كل عبد عَرَفَ ربه تعالى، واقتصر عليه، ولم ينظر إلى رب غيره مع أحدية العين، لابد من ذلك. **(وَادْخُلِي جَنَّتِي)** (الفجر: ٣٠) التي بها سِتْري، وليست جنتي سواك؛ فأنت تسترني بذاتك، فلا أُعْرَفُ إلا بك، كما أنك لا تكون إلا بي. فمن عرفك عرفني، وأنا لا أعرف فأنت لا تُعْرَف. فإذا دخلت جنته دخلت نفسك؛ فتعرف نفسك معرفة أخرى غير المعرفة التي عرفتها حين عرفت ربك بمعرفتك إياها؛ فتكون صاحب معرفتين: معرفة به من حيث أنت، ومعرفة به بك من حيث هو لا من حيث أنت.

فَأَنْتَ عَبْدٌ وَأَنْتَ رَبٌّ لِمَنْ لَهُ فِيهِ أَنْتَ عَبْدٌ
وَأَنْتَ رَبٌّ وَأَنْتَ عَبْدٌ لِمَنْ لَهُ فِي الْخِطَابِ عَهْدٌ»[٥٦]

فالمعرفة الحقيقية عند ابن عربي تتمثل في أمور عدة، أهمها: «وحدة الحق والخلق»، فيعرف الله من حيث أسماؤه وصفاته لا من حيث ذاته، ويعرف من نفسه فيعرف ربه.

«والمعرفتان اللتان يشير إليهما في النص السابق هما:

- **أولًا**: معرفة الحق عن طريق الحق، وهي التي يسميها المؤلف «معرفة به من حيث أنت». وهذه هي معرفة الفلاسفة والنظار المتكلمين.

- **ثانيًا**: معرفة الحق عن طريق الخلق في الحق، وهي التي يسميها «معرفة به بك من حيث هو لا من حيث أنت». وهي معرفة أهل الكشف والذوق من الصوفية.

ففي الأولى: يتأمل الإنسان في نفسه من حيث هو موجود ممكن الوجود، فيقف على صفاتها التي هي الحدوث والفناء والافتقار والتغير ونحو ذلك. وبمقابلة هذه الصفات بما يجب أن يتصف به الحق واجب الوجود من الصفات؛ يستنتج هذه الصفات وينسبها إلى الحق. فالوجود الإنساني ممكن، إذن يلزم أن يكون وجود الحق واجبًا لذاته، ووجود الإنسان متغير فان. إذن يلزم أن يكون وجود الحق أزليًّا غير متغير، والنفس الإنسانية مصدر الشر. إذن يجب أن يكون طبيعة الحق خيرًا محضًا وهكذا. ولكن هذا هو العلم الأدنى بالله، والعلم الذي لا يشبع عاطفة، ولا يرضي روحًا متعطشة وإن أقنع العقل من بعض الوجوه؛ بل إنه لا يقنع العقل، ولا يبعث الطمأنينة في القلب؛ لأنه سلسلة من صفات السلب، والمعرفة السلبية معرفة بلا شيء.

أما المعرفة الثانية: فهي أكمل المعرفتين؛ إذ هي وليدة النظر في النفس واستكناه صفاتها، ثم التحقق بأنها صورة خاصة أو مجلى خاص من مجالي الحق، وأن فيها - من هذه الحيثية- قد تجلت كل الصفات الكمالية للحق»[٥٧].

إذن فالمعرفة الأولى هي مرتبة الفرق، والثانية هي مرتبة الجمع. الأولى معرفة الخلق، والثانية معرفة الحق والخلق معًا.

وخلاصة هذا الأمر أن الحب والمعرفة لا يفترقان، يتجاذبان ولا يتنافران؛ يسبق أحدهما الآخر، ويغلب عليه ولكن لا ينفرد بالوجود عنه.

«ومن الحقائق المسلم بها في التصوف الإسلامي مثلًا أنه لا يكاد يوجد صوفي ممن غلب عليهم طابع التأمل أو المعرفة لم يؤلف شعرًا أو لم يبد نثره في صورة أدبية مليئة بالمشاعر الجياشة والخيال الطريف، كما لا يوجد شاعر أو أديب صوفي لا تمتلئ أشعاره بالحقائق العقلية والميتافيزيقية. وعلى سبيل المثال يمكن أن يحال القارئ على إنتاج ذي النون المصري، والجُنَيْد، والتُّسْتَري، والترمذي، والخراز، وابن عربي ممن غلب عليهم طابع المعرفة، وعلى إنتاج رابعة، وجلال الدين الرومي، وعمر بن الفارض ممن غلب عليهم طابع الحب. وحسبنا أن نعلم أن صوفيًّا كسهل بن عبد الله قد عَرَّفَ الحب مرة بأنه «عطف من الله بخالصة الحق». وفي ذلك ما فيه من ربط وثيق بين الحب والمعرفة»[٥٨].

«ولا حاجة بنا إلى القول أن من خصائص هذه «المعرفة» أنها تسري من الله وليست باكتساب العبد، إنها كرامة من الله يهبها فضلًا منه ومكرمة، ومع ذلك فإن ثمَّ تدرجًا قدَّره الله بعنايته لبلوغ النفوس هذه الموهبة الباطنة، بمقدار ما ترتفع إلى مقامات أعلى في الفضل والكمال»[٥٩].

«ومن نكد الدنيا أن يظهر بين المفكرين في كل العصور قوم يقصرون المعرفة على مجال الحس، ويدعون أن ما لا يناله الحس ففرض وجوده محال، كأن الإنسان لا يعلم على الحقيقة إلا الأمور المادية الخاضعة لحواسه وتجاربه ومقاييسه وأدواته الأخرى. سمى هؤلاء القوم أنفسهم بالحسيين أو الماديين أو الواقعيين، ولما تعقد تفكيرهم بتعقد الأساليب العلمية أطلقوا على مذهبهم اسم (الوضعية المنطقية)، و(الفلسفة الوضعية)، وغير ذلك من الأسماء. ولا يعترف أصحاب (الوضعية المنطقية) بأي نوع من أنواع المعرفة سوى (المعرفة العلمية)؛ ولذلك لا يؤمنون بفلسفة ما بعد الطبيعة والأخلاق وفلسفة الأديان؛ فضيقوا واسعًا، وقصروا المعرفة الإنسانية على نوع واحد من أنواعها، وهو لسوء الحظ أدناها»[٦٠].

«ومن نكد الدنيا أيضًا أن يظهر بين المفكرين في كل العصور قوم يعتدُّون بالعقل وقواه، ويزعمون أن في طاقته إدراك كل شيء، محسوسًا كان أم معقولًا، ماديًّا كان أم روحيًّا، ذاتيًّا كان أم موضوعيًّا، مع أن العقل ومنطق العقل لا مجال لهما إلا في دائرة محدودة من الوجود هي دائرة العالم الخارجي وما يتصل به، وهو العالم الذي نشأ فيه واستمدا منه مقولاتهما. أما ما وراء هذا العالم فلا طاقة للعقل بإدراكه، ولا مكان لمقولات العقل فيه. إن العقل ميزان صحيح في دائرته المحدودة كما يقول ابن خلدون، ولكن لا غناء فيه في تقدير مسائل الألوهية والأحوال الوجدانية وأمور الآخرة ونحو ذلك؛ وإلا كان كالميزان الذي يوزن به الذهب فطمع صاحبه أن يزن به الجبال. ولو أن المنكرين على الصوفية استقصوا التجارب النفسية التي تنكشف فيها (المعرفة)؛ لوجدوا أن منها ما لا يمكن وصفه بأنه حسي ولا عقلي، وهي التي نصفها بأنها تجارب ذوق أو وجدان أو شهود، كالتجارب الصوفية التي ينكشف فيها نوع خاص من المعرفة، له مميزاته وخصائصه كما أن له موضوعاته[٦١].

ونحن نرى أن المعرفة التي تجاوزت العقل إلى ما وراءه كانت سببًا من الأسباب الرئيسة في اللجوء إلى اللغة الرمزية عند الصوفية؛ لأن لغة العقل والمنطق قاصرة عن أن تعبر عن تلك المعاني العميقة والأحوال المختلفة؛ فكانت لغة الإشارة والخيال هي الوعاء الذي استطاع الصوفي أن يفرغ فيه وينهل منه علم الذوق. علم لا يدركه إلا من ذاق. فمن ذاق عَرَفَ ومن عَرَفَ اغترف.

أما العقل البحت غير المؤيد بالذوق والشهود فغاية ما يصل إليه في مسألة الألوهية: هو أن يقرر وجود موجود مطلق منزه عن صفات المحدثات، هو مبدأ المبادئ وعلة الوجود، ولكن هذا إله لا يدبر الكون ويحفظه ويتصل به الإنسان ويحبه ويناجيه؛ لأنه إله موغل في التجرد والسلبية، وليست له تلك الصفات الإيجابية التي

تصل بينه وبين الخلق. هو مبدأ ميتافيزيقي وليس إلهًا على الحقيقة. وقد يخلع العقل على الله صفة إيجابية كصفة (الخير) على نحو ما فعل ابن سينا في فلسفته، ولكن ليس لهذه الصفة من دلالة في نهاية التحليل إلا أنها (منح الوجود)؛ وبذا لم تزد على أن وصفت الله بأنه العلة الأولى أو المبدأ الأول في وجود العالم أو علة فيضان الوجود عن المبدأ الأول كما يقول ابن سينا(٦٢).

وعندما بحث الغزالي عن العلم اليقيني الذي تطمئن إليه النفس؛ لم يجد ضالته عند الفلاسفة ولا المتكلمين؛ بل وجدها عند الصوفية فيقول:

«يمكن أن تطرأ عليك حالة، تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك، وتكون يقظتك نومًا بالإضافة إليها! فإذا وردت تلك الحالة؛ تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها، ولعل تلك الحالة ما تدعيه الصوفية أنها حالتهم؛ إذ يزعمون أنهم يشاهدون في أحوالهم التي لهم -إذا غاصوا في أنفسهم، وغابوا عن حواسهم- أحوالًا لا توافق هذه المعقولات... فعكفت أبحث في أصناف الطالبين الحق، وهم عندي على أربع فرق:

١- المتكلمون: وهم يدعون أنهم أهل الرأي والنظر.

٢- الباطنية: وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم، والمخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم.

٣- الفلاسفة: وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان.

٤- الصوفية: وهم يدعون أنهم خواص الحضرة، وأهل المشاهدة والمكاشفة.

فقلت في نفسي: الحق لا يعدو عن هذه الأصناف الأربعة؛ فهؤلاء هم السالكون سبل طلب الحق، فإن شذ الحق عنهم فلا يبقى في درك الحق مطمع... فابتدرت لسلوك هذه الطرق، باستقصاء ما عند هذه الفرق، مبتدئًا بعلم الكلام، ومثنيًا بطريق الفلسفة، ومثلثًا بتعليمات الباطنية، ومربعًا بطريق الصوفية»(٦٣).

فبدأ في درك علوم هذه الفرق، وسبر أغوارها؛ أملًا في الوصول إلى الحق؛ فلم يصل. وبعدها سلك طريق الصوفية فيقول: «ثم إني لما فرغت من هذه العلوم؛ أقبلت بهمتي على طريق الصوفية، وعلمت أن طريقتهم إنما تتم بعلم وعمل، وكان حاصل عملهم قطع عقبات النفس، والتنزه عن أخلاقهم المذمومة وصفاتها الخبيثة؛ حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى، وتحليته بذكر الله»(٦٤).

فمشى في طريقهم، وطهره الله من العلائق والآفات، وخرج من بغداد وعاد إليها، ولازم الخلوة. فيقول: «وانكشف لي في أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها، والقدر الذي أذكره لينتفع به: أني علمت يقينًا أن الصوفية هم السابقون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق، بل لو جمع عقل العقلاء، وحكمة الحكماء، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء، ليغيروا شيئًا من سيرهم وأخلاقهم، ويبدلوه بما هو خير منه؛ لم يجدوا إليه سبيلًا، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم، في ظاهرهم

وباطنهم؛ مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به. وبالجملة فماذا يقول القائلون في طريق طهارتـها -وهي أول شروطها- تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى، ومفتاحها الجاري منها مجرى التحريم من الصلاة استغراق القلب بالكلية بذكر الله، وآخرها الفناء بالكلية في الله وهذا آخرها. بالإضافة إلى ما لا يكاد يدخل تحت الاختيار والكسب من أوائلها، وهي على التحقيق أول الطريقة»[٦٥].

وهذا نفس ما قاله أفلوطين الإسكندري، وقد سئل عما رآه في حال وجده فقال: «المشهد هناك لمن يستطيع أن يراه»[٦٦].

ولقد عبر ابن الفارض في أشعاره عن هذا الإشراق الذي ينتج من اجتماع الحب بالمعرفة؛ فهما يحصلان عن طريق واحد (الوهب لا الكسب). فليس للعقل فيهما عمل ولا اختيار ولا قصد، بل إنه معطل تعطيلًا كليًّا لأننا نتكلم عما فوق العقل وقدراته.

يقول ابن الفارض:

هُوَ الحُبُّ فاسْلَمْ بالحَشَا ما الهَوى سَهْلُ ... فما اخْتارَهُ مُضْنًى بِهِ وَلَهُ عَقْلُ[٦٧]

«فيظهرنا هنا على مبلغ ما في الحب من تكاليف، وعلى أن الشرط الذي ينبغي أن يتوافر في المحب هو أن يطلق نفسه من قيود العقل، ومثل المعرفة في هذا كمثل الحب فهي لا تأتي من طريق العقل، وليس لإرادة الإنسان أو قدرته فيها مدخل، ولكنها تأتي عن طريق القلب، وإرادة الله وقدرته هما اللتان تقذفانها في هذا القلب، وتجعلان العارف يحيط بكل شيء على قدر ما تهيأ له من صفاء النفس، وكشف حجاب الحس، والتحرر من سلطان العقل. فالمعرفة من هذه الناحية لدنية لا عمل فيها للحس، وما يصطنعه أصحاب الحس من منهج تجريبي قوامه المشاهدة الخارجية والتجربة، ولا أثر فيها للعقل وما يؤثره أهله من منهج عقلي قوامه البحث النظري والاستدلال المنطقي»[٦٨].

ويُلاحظ أنه بدأ قصيدته بـ «هو الحب» تعظيمًا منه لمقام الحب، وأكد صعوبته وأن فيه خطرًا عظيمًا؛ فعليك أيها المحب أن تحذر، وتسلم قلبك وتطهره مما سوى المحبوب، وإن لم تفعل ففيه هلاكك.

ويقول أيضًا:

مُنِحْتُ وَلَاها يَوْمَ لا يَوْمَ قَبْلَ أنْ ... بَدَتْ عِنْدَ أخْذِ العَهْدِ في أوَّلِيَّتِي

فَنِلْتُ هَوَاها لا بسَمْعٍ ونَاظِرٍ ... ولا باكْتِسَابٍ واجْتِلابِ جِبِلَّةِ

وَهِمْتُ بها في عَالَمِ الأمْرِ حيثُ لا ... ظُهُورٌ وكانت نَشْوَتِي قَبْلَ نَشْأَتِي

فَأفْنَى الهَوَى ما لم يكُنْ ثَمَّ بَاقِيًا ... هُنا مِنْ صِفاتٍ بَيْنَنا فاضْمَحَلَّتِ[٦٩]

فهو يؤكد أن محبته قديمة موهوبة له من عالم الأزل، فلم ينلها بحسن سمع أو مراقبة بل كانت اصطفاء، ولكنه بعد أن وُهِبَ هذه المحبة في عالم الأمر حالت بينه وبينها بعض الصفات الحادثة في عالم الخلق فأفناها الهوى وعاد مرة أخرى إلى أصله مع محبوبته.

أما ابن عربي فقد أكد أهمية دور العقل في تحصيل المعرفة، ونراه أيضًا لا يرفض معرفة الفيلسوف العقلية، ويعطي للحواس والخيال دورين كبيرين في تحصيل المعرفة، ولكنه يقر بأن قدرة العقل محدودة، وأن المعرفة الإلهية تتطلب شيئًا وراء العقل يمثل السبيل إلى معرفة الحق.

وعندما نتساءل عن طبيعة المعرفة الصوفية عنده ودور العقل فيها، سنجد في «***فصوص الحكم***» ما يشفي صدورنا بصدد هذا الأمر. فهو يعقد مقارنة بين الفيلسوف والمؤمن المصدق برسالة، وكيف أن العقل مع الفيلسوف سيتوقف عند مرحلة معينة ولن يعرج أو يترقى، بخلاف المؤمن الذي سيترقى ويعرج من خلال ما وراء العقل أو ما يسميه أحيانًا بالروح.

«فيصف ابن عربي وصفًا خياليًا رحلة المؤمن والفيلسوف وهما يرقيان إلى الحق بطريقة تماثل ما روي عن المعراج في الإسلام. فالمؤمن المصدق برسالة رسول -والذي هو متصوف كذلك- يرقى في مراتب عروجه وهو غير متسلح إلا بعقيدة إيمانية راسخة، فيكتسب المزيد والمزيد من الاقتناع، ويتعلم حقائق تفوق الوصف. على حين يغمر رفيقه الفيلسوف شك وحيرة بأبلغ ما يكون ذلك. وفي النهاية ينبذ الفيلسوف تأملاته؛ وقد وجدها عابثة بلا جدوى، فيرغب في اتباع طريق المتصوف، ويتحول إلى الإسلام، ويشير كل عالم من عوالم الأفلاك إلى مرتبة من المراتب في رحلتيهما، وفي كل مرتبة يتعلم كل من الفيلسوف والمؤمن المصدق شيئًا ما، وعلى حين يستمد الفيلسوف معرفته من الأفلاك ذاتها يستقي المؤمن معرفته من أرواح الأفلاك، أي من الأنبياء الذين ينقلون معرفتهم الباطنية إلى قلب المؤمن. ويضع ابن عربي على لسان كل نبي من هؤلاء الأنبياء بعضًا من مذهبه الصوفي، وينطق به ذلك النبي على طريقته المعتادة في وحدة الوجود؛ فهو يجعل موسى مثلًا يشرح نظريته في الدين الكلي وفي وحدة الوجود. ويشرح يوسف نظريته في الجمال المطلق والجمال المقيد، ومسألة كمال الصورة. ويشرح آدم نظريته في العلية، ومعنى العلل الحقيقية والعلل الظاهرة، ومعنى الخلافة الروحية والخلافة المادية. ويشرح عيسى معنى الحياة الروحانية. ويشرح إدريس قابلية الأحوال (الأعراض) للتغير وثبات الجواهر... وهكذا»[٧٠].

«فالمعراج الصوفي مثلًا عند ابن عربي في كتابه «***الإسرا إلى مقام الأسرى***» يبدأ بتقديم شخصيتي السالك (وهو صاحب المعراج)، والفتى الروحاني الذي يمثل الطاقة الروحية التي ترافقه في رحلته. وتتحدد طبيعة المعراج الفردية -ابتداء- من خلال فهم ابن عربي لكلمة السالك؛ ذلك أن كل فرد قد تحقق له مسبقًا طريق لا يحيد

عنه؛ فليس لمخلوق كسبٌ ولا تعمُّلٌ في تحصيل ما لم يخلق عليه، بل قد وقع الفراغ من ذلك، وذلك تقدير العزيز العليم؛ فمنازل كل موجود وكل صنف لا يتعداها، ولا يجري أحد في غير مجراه. قال تعالى في شأن الكواكب: **(كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ)** (الصافات: ١٦٤)، وهكذا كل موجود له طريق تخصه لا يسلك عليها أحد غيره روحًا وطبعًا، فلا يجتمع اثنان في مزاج واحد أبدًا، ولا يجتمع اثنان في منزلة واحدة أبدًا... لكل صنف -بل لأشخاص كل نوع- خواص تخصها لا ينالها إلا السالك عليها وحده، ولو جاز أن يسلك غيره على تلك المدرجة؛ لنال ما فيها»[٧١].

ومثالي المؤمن التابع والفيلسوف، والسالك والفتى الروحاني يرميان إلى نفس الغاية، وهي «الوصول إلى الحق»؛ غير أن لكل منهما سبيله والطريق المرسوم له؛ فالطرق بعدد أنفاس الخلائق وهبًا لا كسبًا. قال تعالى: **(وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ)** (الصافات: ١٦٤)، فهو مقام مخصوص من الحق، يظهر وقتما يريد للسالك إليه ويختار له؛ بيد أن أحدهما يصل إليه بطريق أسبق وبمنزلة أعلى، ويرى ما لا يراه غيره، كمثال المؤمن المصدق والفيلسوف.

«فلا يستطيع الفيلسوف باجتياز عوالم الأفلاك السبعة أن يمضي إلى ما هو أبعد، على حين أن المصدق المؤمن يواصل معراجه الروحي فيدخل إلى عوالم أخرى صوفية خالصة حيث يعرف هنالك الموضوعات الأخروية والصوفية، وهو ما يظل الفيلسوف جاهلًا به تمامًا»[٧٢].

فهذه هي المعرفة الحقيقية في نظر ابن عربي، إنها معرفة المؤمن المصدق لا الفيلسوف؛ فالمؤمن يتكلم من واقع تجربته الباطنية الحاصلة بالعقل والروح، والفيلسوف يدرك الأشياء ويقدمها لنا من خلال العقل. المؤمن يسبر غور الموضوعات ليصل إلى حقيقة الأشياء، والفيلسوف لا يعرف إلا ما يبدو له في الظاهر دون معرفة حقيقية أو معايشة للأمر.

«أما السالك والفتى الروحاني فيلتقيان في هذه الرحلة، لقاء أشبه ما يكون باللقاء التبشيري بين الوحي ومحمد صلى الله عليه وسلم، وهذا الفتى الروحاني يتبدى في تجليات مختلفة؛ إنه ابتداء الروح الكلي (آدم/ الإنسان الكامل/ الوزير/ الخليفة)، وبصفته تلك يجيب على سؤال عن سبب تنزله، فقلت له: ما الذي دعاك إلى الخروج؟ قال: الذي دعاك إلى طلب الولوج»[٧٣].

«ويُتضح من إجابته رؤية ابن عربي للمعراج والتنزل؛ إذا فهمنا ولوج السالك بوصفه عروجًا، وخروج الروح الكلي للقائه بوصفه تنزلًا. ويتحدد مفهوما المعراج والتنزل خارج مفهوم المكان، حيث يتجاوزانه إلى بعد عرفاني يجعل الألوهة في قلب المفهوم، بحيث يصير التوجه إلى الله علوًّا أو سفلًا عروجًا، والتوجه نحو الكون – كتوجه الفتى الروحاني صوب السالك- نزولًا... ولما ذكر سبحانه أنه وسعه قلب عبده المؤمن، ولم كان للحق سبحانه صفة العلو على الإطلاق سواء تجلى في السفل أو في العلو؛ فالعلو له... فكل نظر إلى الكون ممن كان فهو نزول، وكل نظر إلى الحق ممن

كان فهو عروج... وينتهي اللقاء التبشيري بقول السالك: فخررت بين يديه ساجدًا، واعتكفت في حضرته عابدًا، وقلت: أنت البغية والمنى، والسر المتمنى. ثم احتجبت عني ذاته، وبقيت معي صفاته»(٧٤).

«أما المؤمن المصدق والفيلسوف فكلاهما يناقشان الموضوعات الشائعة عند الفلاسفة والمتكلمين؛ بيد أن لكل منهما طريقه الخاص كما بيَّنا آنفًا، والأمثلة الآتية سوف تكون كافية لعرض هذه الموضوعات:

١- نظرية الجوهر والصفات والتي هي مؤسسة على نظرية الأشاعرة.

٢- رأي ابن عربي في اتصال الزمن وذلك فيما يتعلق برأيه فيما يسميه بتجديد الأنفاس وبالخلق الجديد. وهذا الرأي مؤسس كذلك على نظرية الأشاعرة في تجديد الأعراض.

٣- مذهبه الشبيه بمذهب فيض الواحد، والذي هو في أساسه مذهب أفلاطوني محدث.

٤- نظريته في الأعيان الثابتة المؤسسة على نظرية أفلاطون في المُثُل.

٥- مسألة الضروري والممكن، والفرق بين الوجود الحقيقي والوجود النسبي، والمقولات الميتافيزيقية.

٦- مشكلة العِلِّيَّة في علاقتها بالإرادة الحرة.

٧- مشكلة الحتمية وحرية الإرادة، ومسألة العقاب والثواب والخير والشر.

٨- مكانة الإنسان في الكون، ومعنى اللاهوت والناسوت.

مثل هذه الموضوعات لم يكن قد ناقشها متصوف قبل ابن عربي بالطريقة التي ناقشها هو بها، وهي موضوعات تخص الفلسفة والحكمة الإلهية (العرفان) أكثر مما تخص التصوف بمعناه التقليدي. فإن معرفة المؤمن التابع هي أبعد ما تكون عن المعرفة الصوفية المحضة، إنها خليط من عناصر غير متمايزة مقتبسة من كل المصادر ومتشابكة معًا وفق خيال غير عادي على نحو محير جدًّا. وهي –كما رأينا من قبل- إما موضوعات هلنستية(٧٥) أو إسلامية تنتمي إلى مدرسة أو أكثر من مدارس المسلمين مثل الأشاعرة والمعتزلة والإشراقيين... إلخ. ويأخذ ابن عربي أيضًا من مذاهب صوفية أقدم ويوظفها في مذهبه في وحدة الوجود، وطريقته في الاستدلال هي طريقة فلسفية على وجه التحديد، وذلك برغم الجهد الشاق الذي يبذله لكي يعطي حججه مذاقًا صوفيًّا أو لكي يكسوها برداء صوفي»(٧٦).

ونختلف مع أبي العلا عفيفي فيما سبق؛ فهو يلمح إلى تكلف ابن عربي ومحاولاته المستمرة إلى زج الفلسفة وموضوعاتها في قضاياه الصوفية؛ ولكننا نرى أنه تشرب كل هذه القضايا الفلسفية وعبر عنها بمزاج صوفي وعقل متأمل منطلق، فلم تكن عائقًا أمامه بل كانت معينًا، وأعطت لفلسفته ثقلًا وتميزًا دون تعمُّلٍ أو إقحام.

ونختلف معه أيضًا إذ يقول: «لا ينبغي أن يؤخذ هذا دليلًا ضد أصالة ابن عربي بوصفه مفكرًا. فالمقصود فحسب هو بيان استحقاقه للقب فيلسوف أكثر من استحقاقه لقب متصوف، وتكمن أصالته في نقطتين:

(١) في مَلَئه لإطار فلسفي بتفاصيل دقيقة غير عادية، هي خاصة به دونما ريب، مستمدًا عناصره المكونة له من غيره.
(٢) في كونه حالمًا وخاليًا إلى أبعد حد، والذي يعطي مذهبه مظهرًا ميتافيزيقيًّا هو أنه يختار نظرية فلسفية أو كلامية، ويجعلها بمساعدة خياله الخلاق على نحو ملحوظ صوفية الطابع. وهو أيضًا يستعمل اصطلاحات صوفية ويغير في معناها إلى الحد الذي يجعلها تتلاءم مع مذهبه العام. كل هذا يساعد على خلق جو صوفي في كتاباته. ومع ذلك فإن تيارًا أعمق من الفكر ينساب عنده تحت السطح. إنه تيار فلسفته في وحدة الوجود. وابن عربي غالبًا ما يخادع نفسه معتقدًا أنه متصوف وولي. إنه مؤمن بكل ما يقوله عن نفسه، وهو مخلص فيه تمامًا؛ لكنه بلا شك ضحية لخياله الخاص. إن التصوف خبرة وليس مذهبًا من مذاهب الفلسفة. إنه –كما يعرضه ابن عربي- حالة انفعالية وليس نظرية يتم الوصول إليها برؤية عميقة، ويرجع اختلافه عن الفلاسفة الخُـلَّص إلى أنه لا يجعل الحجة الفلسفية مؤيدة على الدوام لما يقول. وفي حالات كثيرة فإن ما يبدو للفيلسوف مسألة خلافية يعتبره ابن عربي قضية واضحة بذاتها لا بالمعنى الرياضي أو المنطقي، ولكن بمعنى أن وضوحه ثابت بالذوق. إن مجموع مذهبه قائم على طائفة من المسلمات على هذا النمط، وبدلًا من أن يقدم ابن عربي لنا حجة منطقية على كل نقطة في فلسفته؛ فإنه يقدم لنا في بعض الأحيان عرضًا خياليًّا موسعًا لها، فهو يولي أهمية بالغة لقيمة الخيال ودوره باعتباره سبيلًا موصلًا إلى المعرفة الصحيحة. هذا أمر واضح في مذهبه غاية الوضوح؛ ذلك أن الأشياء التي رآها بخياله هي أشياء حقيقية عنده، بل إنها أكثر واقعية حتى من الأشياء العيانية الموجودة من مستوى العالم المحسوس؛ فقد كان همزة الوصل بين المادي والروحي، وكانت تكفي تمامًا كلمة ما أو حتى حرف في كلمة أو نقطة أو نقطة فوق حرف لكي تثير في ذهنه كتلة بأسرها من التداعيات، ومن هذه الكتلة يُمْلأ الإطار الفلسفي الذي أشرنا إليه من قبل»(٧٧).

فنختلف معه بعض الاختلاف في كون ابن عربي يستحق لقب الفيلسوف أكثر من استحقاقه لقب المتصوف؛ فابن عربي كان متصوفًا وفيلسوفًا ولغويًّا وفقيهًا وفلكيًّا بنفس الدرجة، فلا تستطيع أن تجزم بكونه أحدهم أكثر من الآخر. فنحن نزعم أنه أتى في كل مجال مما سبق بما لم يأت به أحد قبله، وهذا ليس تحيزًا أو انبهارًا به بل نتاج مقارنة بينه وبين من سبقه ومن جاء بعده؛ فلقد أثرى اللغة وقدم مصطلحات جديدة لم تكن موجودة من قبل، وتكلم في الفلسفة بفهم ورجاحة عقل وإلمام عظيم، وسبر أغوار التصوف وتدرج في المقامات والأحوال حتى تزعم وحدة الوجود ومفهوم الفناء للفناء، وزعم بعضهم أنه كان ظاهري المذهب ولكنه تفرد بمذهب خاص به في الفقه وقدم فهمًا آخر مختلفًا عن الأئمة الأربعة وغيرهم، فهو فقه تخللته المعرفة واكتسى بعلم الباطن، وكذلك في علوم الفلك والرمل والأوفاق والحرف... وغيرها.

ونحن نؤيد عفيفي في كلامه عن دور الخيال عند ابن عربي؛ فلقد أعطاه المكانة العظمى في طريقه بالفعل؛ بيد أننا نختلف معه مرة ثالثة حين يقول: «وابن عربي غالبًا ما يخادع نفسه معتقدًا أنه متصوف وولي. إنه مؤمن بكل ما يقوله عن نفسه، وهو مخلص فيه تمامًا؛ لكنه بلا شك ضحية لخياله الخاص»؛ فلقد تفرَّد ابن عربي بجمعه لمقومات العقل وما وراء العقل؛ فنؤمن بكونه متصوفًا وفيلسوفًا، وليًّا وحكيمًا؛ فما قدمه ابن عربي من كتابات في التصوف لا تصدر قطُّ إلا عن ولي تدرج في مقامات الحب والمعرفة حتى وصل إلى أقصاها، فغلبت معرفته محبته، فظهر لنا راسخًا حكيمًا، يملك ناصية علوم شتى، ويقبض بروحه على خيال خلاق ومقامات في الطريق ثابتة؛ فنبع منه كل ما أتى إلينا من كتابات وهبية كانت أو كسبية.

«فالرحلة الصوفية إذن أساسها الابتلاء من الله ثم التتويج بالمعرفة... فقبلة الصوفي هي الحق؛ لذا فإنه يبحث عن الموضع الذي يتيسر فيه لقاؤه بربه حتى يجده، واعلم أن هذا الأمر ليس باختيار العبد، وإنما صاحب هذا الأمر يطلب وجود قلبه مع ربه في حاله، فإذا لم يجده في موضع يقول: ربما أن الله تعالى لم يقدر أن يظهر إلى قلبي في هذا الموضع فيرحل عنه. والغاية من المعراج النبوي –فيما يرى ابن عربي- تشريعية وتكريمية؛ يظهر التشريع في أن هذا المعراج لا سبيل للولي إليه ألبتة؛ ألا ترى النبي صلى الله عليه وسلم في هذا المعراج قد فرضت عليه وعلى أمته خمسون صلاة، فهو معراج تشريع، وليس للولي ذلك. أما التكريم فيظهر في العناية الخاصة بالنبي، وهي المتمثلة في فراغ الله له خاصة، فقد سمع النبي في المعراج صوت أبي بكر يخبره بأن الله يصلي، وأن عليه أن ينتظر؛ لأن الله يريد بذلك العناية بمحمد صلى الله عليه وسلم، حيث يقيمه في مقام التفرغ، فهو تنبيه على العناية به. كما يتجلى التكريم في خطاب الحق له، والدنو والعلو على مقام المقربين من أمثال جبريل عليه السلام»(٧٨).

«كما أن المعراج الصوفي يقتضي من وجهة نظر ابن عربي ثلاث مراحل، هي:

١- **حل التركيب**: أي التخلص من العلائق والعناصر الأرضية، ولكن ماذا يعني هذا؟ إن جملة الشيخ التالية تفتح بابًا للفهم: «فنفذت إلى السماء الأولى، وما بقي معي شيء أعول عليه». إن التخلص من العناصر الأرضية يعني الانعتاق من كل ما يربط السالك بالعالم، فيصبح ملك يمين الله يسيِّره كيف يشاء، بحيث لا يوكل السالك شيئًا إلى نفسه، فالمعرفة التي يتم تحصيلها في المعراج أو غيره لا تكون عن جهد خاص، فالمعرفة تتوقف دائمًا على الاستعدادات «فخذ منه لا من الكون؛ فإنك لن تأخذ إلا على قدر استعدادك. إنه يعني أن يقام بين السالك وذلك المتروك حجاب فلا يشهده؛ ومن ثم لا يبقى منه سوى السر الإلهي، وهو الوجه الخاص «الذي من الله إليه»، وبهذا يصل السالك إلى أن يكون على الصورة الموازية لصورة العالم الذي يوازي بدوره صورة الحق، مما يعني أن السالك يصل في إسرائه إلى أن يوازي صورة الحق.

٢- **الإسراء في الأسماء الإلهية**: في هذه المرحلة يعرف الإنسان نفسه كما يعرف الحق، فما هو للحق أسماء هو للإنسان أحوال، أو كما يسميها ابن عربي «تلوينات»، كالرأفة والرحمة والإيمان والشهادة والشكر والصبر... إلخ. وهذه الأحوال ليست سوى أحكام أسماء الحق علينا، فبهذه الأسماء تظهر الأحوال أو التلوينات. وهذا الإسراء في الأسماء يؤدي بالسالك إلى أن يتصف بصفتي السمع والبصر؛ فهو في الإسراء «يبصر» من الآيات ما كان قد «سمع» بلسان الحق. وهو هنا يقدم اصطلاحين مهمين: الأول هو اللسان الخاص، ويعني به كلام الحق المنزل في كتبه المقدسة. والثاني هو اللسان العام، وهو كل نطق لأي أحد؛ لأنه لا نطق لإنسان إلا إذا نطق الحق.

٣- **إعادة تركيب الذات تركيبًا غير التركيب الأول**: حيث يأخذ في طريق عودته من كل عالم ما ترك عنده، ولكن إعادة التركيب هذه تقدم محصلة مختلفة عن التراكيب الأول، وذلك بسبب معنى ما حصل عليه من جديد علم وفهم، فيترتب على ذلك أن يتكلم بغير لسانه الأول، مما يستنفر فضول الناس، فيكون إفصاحه عن إسرائه، وموقف الناس منه.

فمفتاح الرحلة إذن يتمثل في الانخلاع عما سوى الله، وتحصل المعرفة بحسب استعداده في إسرائه ومعراجه؛ فعندما تتجلى عليه الأسماء الإلهية، ويصل في معراجه إلى الفناء في الذات الإلهية؛ يصير عين الحق؛ ومن كل هذا تتفجر الحكمة من فيه وتنبع من عقله وجنانه؛ فلقد تحقق بالمعرفة والمحبة»[٧٩].

«ونعود مرة أخرى إلى الحب والمعرفة فنؤكد أن المحبة الإلهية وحدها –لا التعقل والنظر- في نظر الصوفية هي الطريق الوحيد الموصل إلى تلك المعرفة، أي إن معرفة الصوفي بالله ليست وليدة العقل، بل وليدة قوة أخرى تعلو على العقل ويظهر فيها عنصرا «الذوق» و«النزوع». والحب الخالص وحده هو الذي يظهر فيه هذان العنصران: الإدراك الذوقي لماهية المحبوب، وهو الذي نسميه بالمعرفة. والإقبال الكلي عليه، وهو ما نسميه النزوع. بل لقد كان الصوفية يجمعون على أن المعرفة والحب الإلهي شيءٌ واحد وحقيقة واحدة، يدل على ذلك إطلاقهم اسم العارف على الصوفي الفاني في محبة الله»[٨٠]. فيقول القشيري في وصف العارف: «فإذا صار من الخلق أجنبيًّا، ومن آفات نفسه بريًّا ... ودامت في السر مع الله مناجاته، وحق كل لحظة إليه رجوعه، وصار محدثًا من قِبل الحق سبحانه بتعرف أسراره، بما يجريه من تصاريف أقداره؛ يسمى عند ذلك عارفًا، وتسمى حالته معرفة. وبالجملة فبمقدار أجنبيته عن نفسه تحصل معرفته بربه»[٨١].

وفي المعنى نفسه يقول أبو يزيد البسطامي بلسان الصوفي الفاني في حب الله: «للخلق أحوال ولا حال للعارف؛ لأنه محيت رسومه[٨٢]، وفنيت هويته[٨٣] بهوية غيره، وغيبت آثاره بآثار غيره»[٨٤].

«فالصوفي في حال استغراقه في حب الله يدرك نوعًا من المعرفة ومن اللذة لا عهد لغيره بهما؛ فهو في حال الحب يعرف محبوبه، وهو في حال المعرفة يحب معروفه؛ أي إن المعروف والمحبوب اسمان لشيء واحد، والمعرفة والحب وجهان لحقيقة واحدة. ولم يبعد الصوفية كثيرًا عندما شبهوا هذا النوع من المعرفة بالمعرفة الناشئة عن الأذواق والتجارب الحسية المباشرة؛ فإن الإنسان يدرك معنى الحلاوة في الشيء الحلو، ومعنى المرارة في الشيء المر إدراكًا مباشرًا، ولا يستطيع وصف الحلاوة والمرارة ولا تعليلهما، ولا نقل معنيهما إلى من حُرِمَ حاسة الذوق. قالوا كذلك الحال في التجربة الصوفية إلا أن المعرفة الحاصلة فيها ليست راجعة إلى الحس والعقل، وإنما هي نور يقذف به الله في قلب من أحبه أو هي إشراق الجانب الإلهي في قلب الصوفي»[٨٥].

«ولهذا قال الصوفية إن محبة العبد لله ومعرفته إياه من المنح الإلهية التي لا تستجلب بالعمل ولا تكتسب بالسعي والمجاهدة، كما أن محبة الله للعبد نوع من الاختصاص سبقت به العناية الإلهية، بل إن المحبتين متلازمتان لأن الذين يحبون الله هم الذين يحبهم الله، وهو تلازم وارد في نصوص القرآن مثل قوله تعالى: (فَسَوْفَ يَأْتِي اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ) (المائدة: ٥٤)»[٨٦].

ونحن نؤمن بوجود قوة غير الحس والعقل هي أداة المعرفة، وقد نسميها بالروح أو الوجدان أو الذوق، وهذه القوة ترى الحقيقة وتعرفها بأدوات غير أدوات الحس والعقل، بل تفوقهما كثيرًا. وهذه القوة نشترك فيها مع جميع الخلق؛ لأنها نفس الرحمن الذي نفخه في الإنسان، وأذن له الله في الظهور في خلقه على درجات ومراتب.

وهي نفسها ما يسميه الغزالي بالنور أو القلب أو العقل، ويسميه ابن الفارض مرة بالنفس وتارة بالروح وطورًا بالقلب، إلى غير ذلك من الأسماء التي –وإن اختلفت في ظاهرها- تدل على شيء واحد»[٨٧].

«ومن هنا نتوصل إلى أن المعرفة النفسية ليست إلا الأشياء المحسوسة التي تظهر عن الذات في العالم الخارجي، وهذا جلي في قول ابن الفارض:

فَخُذْ عِلْمَ أَعْلامِ الصِّفَاتِ بِظاهِرِ الـ ـمَعَالِمِ مِنْ نَفْسٍ بِذاكَ عَلِيمَةِ[٨٨]

على حين أن موضوع المعرفة الروحية هو أسماء الذات التي ليست في الحقيقة إلا الذات متسمة بصفة كاسم (الرحيم)، فإنه ليس شيئًا آخر غير ذات الله متصفة بصفة، وهذا ما ذكره في قوله:

وَفَهْمُ أَسَامِي الذَّاتِ عَنْها بِبَاطِنِ الـ ـعَوَالِمِ مِنْ رُوحٍ بِذاكَ مُشِيرَةِ[٨٩]

وهذا دليل واضح على أن موضوع المعرفة الروحية أسمى وأخفى من موضوع المعرفة النفسية.

ويؤيد هذا ما ذكره ابن الفارض في هذا البيت:

فَبِالنَّفْسِ أَشْبَاحُ الوُجُودِ تَنَعَّمَتْ وَبِالرُّوحِ أَرْوَاحُ الشُّهُودِ تَـهَنَّتِ[٩٠]

الخاتمة

إذن فالحب والمعرفة عنده لا يفترقان إذ لولا المعرفة بالمحبوب ما عُبد؛ وذلك أنك لا تعبد إلا من تعظمه ولا تعظم إلا من تحبه وتعرفه؛ فالحب هو سبب الخلق لقوله تعالى في حديثه القدسي: **«كنت كنزًا مخفيًّا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبه – وفي رواية فبي- عرفوني»**. ولقد اتفق ابن الفارض وابن عربي في هذا. والنظر العقلي عند ابن عربي –كما عرفنا- ضروري للحياة ولكن المعرفة الإلهية لا تدرك بالعقل لأنه محدود؛ فآفاق المعرفة الإلهية مفتوحة تذهب إلى ما وراء العقل، ومصدر هذه المعرفة هو القلب، وطريقها الكشف والمشاهدة والتجلي، وغاية العارف هي إدراك تجليات الله بأسمائه وصفاته في جواهر الوجود.

وموضوع المعرفة الحقيقي عند ابن الفارض هو الذات الإلهية التي يذكرها الشاعر صراحة تارة ويشير إليها تلويحًا تارة أخرى، ويسميها بأسماء من شاء من المعشوقات أطوارًا مختلفة. وأثبت ابن الفارض أن حب الإنسان لله قديم مُنِحَهُ الروح في عالم الأمر قبل أن تهبط إلى البدن في العالم السفلي، وأن المعرفة أزلية مطبوعة في الروح التي تلقتها في العالم العلوي؛ فنحن نحب الله حبًّا أزليًّا؛ لأن حبنا لله إنما هو حبه لنفسه في صورتنا، كما أن معرفتنا بالله أزلية لأن إدراكنا له إنما هو إدراكه لنفسه في صورتنا. وهذا هو ما يعبر عنه إسبينوزا بعبارة أخرى فيقول: إن الحب العقلي الذي تشعر به النفس الإنسانية نحو الله جزء من الحب اللانهائي الذي يحب به الله نفسه)[٩١].

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

١. أبو العلا عفيفي، ***"من أين استقى محيي الدين بن عربي فلسفته التصوفية"***، مجلة كلية الآداب ١٩٩٣م.

٢. أبو العلا عفيفي، ***التصوف: الثورة الروحية في الإسلام.*** القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٣.

٣. أبو العلا عفيفي، ***الفلسفة الصوفية عند محيي الدين بن عربي***. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠٠٩.

٤. أبو القاسم القشيري، ***أربع رسائل في التصوف.*** بغداد: مطبعة المجمع العلمي العراقي، ١٩٦٩م.

٥. أبو القاسم القشيري، ***الرسالة القشيرية في علم التصوف***، القاهرة: دار المعارف، د.ت.

٦. أبو القاسم القشيري، ***الرسالة القشيرية***. القاهرة: دار الشعب، د.ت.

٧. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، ***مدخل إلى التصوف الإسلامي***. القاهرة: مكتبة الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٦م.

٨. أبو حامد الغزالي، ***إحياء علوم الدين***. بيروت: دار المعرفة، دت.

٩. أبو حامد الغزالي، ***المنقذ من الضلال***. تونس: دار المعارف، د.ت.

١٠. أبو محمد عبد الله بن أسعد اليافعي، ***نشر المحاسن الغالية***. القاهرة: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦١م.

١١. أسين بلاثيوس، ***ابن عربي حياته ومذهبه***. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٥م.

١٢. الخليل بن أحمد الفراهيدي، ***العين***. القاهرة: دار الهلال. د.ت.

١٣. سعيد الوكيل، ***"الرحلة بين النص القرآني والنص الصوفي"***، مجلة ألف ٢٦، ٢٠٠٦م

١٤. سعيد الوكيل، ***تحليل النص السردي: (معارج ابن عربي نموذجًا).*** القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨م.

١٥. عبد الخالق محمود، ***ديوان ابن الفارض***. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٤م.

١٦. عبد الغني بن إسماعيل النابلسي، وبدر الدين الحسن البوريني، ***شرح ديوان ابن الفارض.*** بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م.

١٧. عبد الوهاب الشعراني، ***الطبقات الكبرى***. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٥م.

١٨. الفيروزآبادي، ***القاموس المحيط***. بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥م.

١٩. المجلات العربية:

٢٠. محمد كمال إبراهيم جعفر، ***التصوف طريقًا وتجربة ومذهبًا***. القاهرة: دار الكتب الجامعية، ١٩٧٠.

٢١. محمد مصطفى حلمي، ***ابن الفارض والحب الإلهي***. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٥.

٢٢. محمد مصطفى حلمي، ***الحياة الروحية في الإسلام***. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥م.

٢٣. محمود الغراب، ***الحب والمحبة الإلهية***. دمشق: مطبعة نضر، ١٩٩٢م.

٢٤. محيي الدين بن عربي، ***الإسرا إلى المقام الأسرى***. بيروت: دندرة للطباعة والنشر، ١٩٨٨م.

٢٥. محيي الدين بن عربي، ***الفتوحات المكية***. بيروت: دار صادر، ٢٠٠٧م.

٢٦. محيي الدين بن عربي، ***ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق***. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦م.

٢٧. محيي الدين بن عربي، ***فصوص الحكم والتعليقات عليه***. بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.

٢٨. محيي الدين بن عربي، ***فصوص الحكم: القاشاني***. القاهرة: د.ن، ١٣٢١هـ.

الهوامش

(١)أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، ***مدخل إلى التصوف الإسلامي***. (القاهرة: مكتبة الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٦م)، ٤٦.
(٢)انظر: محمد مصطفى حلمي، ***ابن الفارض والحب الإلهي***، ٢٣٣- ٢٣٤.
(٣)محمود الغراب، ***الحب والمحبة الإلهية***. (دمشق: مطبعة نضر، ١٩٩٢م)، ٣٢.
(٤)انظر: أبو العلا عفيفي، ***التصوف: الثورة الروحية في الإسلام***. (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٣)، ١٦.
(٥)انظر: محمد كمال إبراهيم جعفر، ***التصوف طريقًا وتجربة ومذهبًا***. (القاهرة: دار الكتب الجامعية، ٦١.
(٦)المرجع السابق، ٦٣.
(٧)محيي الدين بن عربي، ***الفتوحات المكية***. (بيروت: دار صادر، ٢٠٠٧م)، ٢/ ١١١.
(٨)المرجع السابق، ٤/ ٢٨١.
(٩)انظر: محمد كمال جعفر، ***التصوف طريقًا وتجربة ومذهبًا***، ٦٤.
(١٠) انظر: أبو العلا عفيفي، ***التصوف: الثورة الروحية في الإسلام***، ١٧.
(١١) محمد مصطفى حلمي، ***ابن الفارض والحب الإلهي***، ٢٣٥.
(١٢) أبو محمد عبد الله بن أسعد اليافعي، ***نشر المحاسن الغالية***. (القاهرة: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦١م)، ١٨٨.
(١٣) المرجع السابق، ١٨٧.
(١٤) أبو القاسم القشيري، ***الرسالة القشيرية***. (القاهرة: دار الشعب، د.ت)، ٥٢٥.
(١٥) صَفَدَه يَصْفِدُه: شَدَّه وأوثقه، كأصْفَدَه وصَفَّدَه. والصَّفْدُ محرَّكة: العَطاءُ، والوَثاقُ. (الفيروزآبادي، ***القاموس المحيط***. مادة (صفد: باب الدال فصل الصاد)).
(١٦) محيي الدين بن عربي، ***الإسرا إلى المقام الأسرى***. (بيروت: دندرة للطباعة والنشر، ١٩٨٨م)، ١٠٢- ١٠٣.
(١٧) انظر: ابن عربي، ***الفتوحات المكية***، ٣/ ٣٨٠.
(١٨) المرجع السابق.
(١٩) انظر: ابن عربي، ***الفتوحات المكية***، ٣/ ٣٨٥- ٣٨٩.
(٢٠) انظر: ابن عربي، ***الفتوحات المكية***، ٢/ ٣٤٦.
(٢١) انظر: المرجع السابق.
(٢٢) محمد مصطفى حلمي، ***ابن الفارض والحب الإلهي***، ٢٣٧.
(٢٣) أي ملهمًا.
(٢٤) القشيري، ***الرسالة القشيرية***، ٥١٠.
(٢٥) عبد الوهاب الشعراني، ***الطبقات الكبرى***. (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ٢٠٠٥م)، ١/ ٧٥.
(٢٦) الإدراكات.
(٢٧) أي ألهمه.
(٢٨) القشيري، ***الرسالة القشيرية***، ٥١٣.
(٢٩) أسين بلاثيوس، ***ابن عربي: حياته ومذهبه***. (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٥)، ١١١.

(٣٠)

شَـرِبْنا علــى ذِكْــرِ الحَبيــبِ مُدَامَــةً سَكِرْنا بهـا مِنْ قَبْـلِ أنْ يُخْلَـقَ الكَـرْمُ

(٣١) عبد الخالق محمود، ***ديوان ابن الفارض***. (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٤م)، ١٠٣.
(٣٢) انظر: أبو العلا عفيفي، ***الفلسفة الصوفية عند محيي الدين بن عربي***. (القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، ٢٠٠٩)، ١٦٨.
(٣٣) ابن عربي، ***الفتوحات المكية***، ١/ ٢٤٥.
(٣٤) أبو العلا عفيفي، ***الفلسفة الصوفية عند محيي الدين بن عربي***، ١٦٩.
(٣٥) المرجع السابق، ١٧٠.
(٣٦) المرجع السابق، ١٧١.
(٣٧) هو علم الكشف والمشاهدة، فوق طور العقل وإدراكاته، وأساسه الحكمة التي يؤتيها الله من يشاء، وقد اختص بها الأخيار من عباده، وهو علم نفث روح القدس في الرُّوع، يختص به النبي والولي.
(٣٨) المرجع السابق، ١٧٢.
(٣٩) ابن عربي، ***فصوص الحكم والتعليقات عليه***، ١٧٣.
(٤٠) أبو العلا عفيفي، ***فصوص الحكم والتعليقات عليه***، ١٢١.
(٤١) ابن عربي، ***الفتوحات المكية***، ٢/ ٦٠٤.
(٤٢) أبو العلا عفيفي، ***فصوص الحكم والتعليقات عليه***، ٩٦.
(٤٣) انظر: عبد الرزاق القاشاني، ***شرح فصوص الحكم لابن عربي***. (القاهرة: د.ن، ١٣٢١هـ)، ١٥٢.
(٤٤) أبو العلا عفيفي، ***فصوص الحكم والتعليقات عليه***، ١٠٦- ١٠٧.
(٤٥) المرجع السابق، ١٠٧.
(٤٦) أبو العلا عفيفي، ***الفلسفة الصوفية عند محيي الدين بن عربي***، ١٧٣- ١٧٤.
(٤٧) ابن عربي، ***فصوص الحكم والتعليقات عليه***، ١٢٨.
(٤٨) أبو العلا عفيفي، ***الفلسفة الصوفية عند محيي الدين بن عربي*** ، ١٧٤.
(٤٩) المرجع السابق، ١٧٤- ١٧٥.
(٥٠) ابن عربي، ***فصوص الحكم والتعليقات عليه***، ٦٠.
(٥١) أبو العلا عفيفي، ***الفلسفة الصوفية عند محيي الدين بن عربي*** ، ١٧٦.
(٥٢) المرجع السابق، ١٧٦- ١٧٧.
(٥٣) انظر: ابن عربي، ***الفتوحات المكية***، ٣/ ٣٥٩.
(٥٤) أبو حامد الغزالي، ***إحياء علوم الدين***. (بيروت: دار المعرفة، دت)، ٤/ ٢٥٤- ٢٥٥.
(٥٥) انظر: محمد مصطفى حلمي، ***ابن الفارض والحب الإلهي***، ٢٤١.
(٥٦) ابن عربي، ***فصوص الحكم والتعليقات عليه***، ٩٢.
(٥٧) انظر: ابن عربي، ***فصوص الحكم والتعليقات عليه***، ٩١- ٩٢.
(٥٨) محمد كمال جعفر، ***التصوف طريقًا وتجربةً ومذهبًا***، ٨٤- ٨٥.
(٥٩) أسين بلاثيوس، ***ابن عربي حياته ومذهبه***، ٢١١.
(٦٠) انظر: أبو العلا عفيفي، ***التصوف: الثورة الروحية في الإسلام***، ٢٥١.
(٦١) المرجع السابق، ٢٥٢.
(٦٢) المرجع السابق، ٢٥٢- ٢٥٣.
(٦٣) انظر: أبو حامد الغزالي، ***المنقذ من الضلال***. (تونس: دار المعارف، د.ت) ٩- ١٥.

(٦٤) انظر: المرجع السابق، ٤٧.
(٦٥) انظر: المرجع السابق، ٥٤- ٥٥.
(٦٦) انظر: المرجع السابق، ٢٥٣.
(٦٧) عبد الخالق محمود، ***ديوان ابن الفارض***، ١٨٥.
(٦٨) محمد مصطفى حلمي، ***ابن الفارض والحب الإلهي***، ٢٤٤.
(٦٩) عبد الخالق محمود، ***ديوان ابن الفارض***، ١٠٢- ١٠٣.
(٧٠) انظر: أبو العلا عفيفي، ***الفلسفة الصوفية عند محيي الدين بن عربي***، ١٧٨- ١٧٩.
(٧١) انظر: سعيد الوكيل، ***تحليل النص السردي: (معارج ابن عربي نموذجًا)***. (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨م)، ١٠٢- ١٠٣.
(٧٢) أبو العلا عفيفي، ***الفلسفة الصوفية عند محيي الدين بن عربي***، ١٧٩.
(٧٣) انظر: سعيد الوكيل، ***تحليل النص السردي: (ابن عربي نموذجًا)***، ١٠٣.
(٧٤) المرجع السابق.
(٧٥) أي الموضوعات التي تنتمي إلى الحقبة الهلنستية، وهي الحقبة التي تمتد من سنة ٣٣٢ ق.م حتى المسيح. وتسمى هلنستية نسبة إلى اليونان، وضمت هذه الفترة المدارس الفلسفية الفيثاغورسية، والسفسطائية، والأفلاطونية، والمتجولين، والكلبية، والسيروانية، والأبيقورية، والرواقية، والشكوكية، والتركيبية، والهلنستية اليهودية، والفيثاغورسية الحديثة، والهلنستية المسيحية.
(٧٦) انظر: أبو العلا عفيفي، ***الفلسفة الصوفية عند محيي الدين بن عربي***، ١٨٠- ١٨١.
(٧٧) أبو العلا عفيفي، ***الفلسفة الصوفية عند محيي الدين بن عربي***، ١٨١- ١٨٢.
(٧٨) انظر: سعيد الوكيل، ***"الرحلة بين النص القرآني والنص الصوفي"***، مجلة ألف ٢٦، ٢٠٠٦م، ١٦٠- ١٦٥.
(٧٩) سعيد الوكيل، ***"الرحلة بين النص القرآني والنص الصوفي"***، ١٧٢.
(٨٠) أبو العلا عفيفي، ***التصوف: الثورة الروحية في الإسلام***، ٢٤٧.
(٨١) انظر: القشيري، ***الرسالة القشيرية***، ٥١٠.
(٨٢) آثاره.
(٨٣) أي وجوده في وجود الله.
(٨٤) المرجع السابق، ٥١١.
(٨٥) أبو العلا عفيفي، ***التصوف: الثورة الروحية في الإسلام***، ٢٤٧.
(٨٦) المرجع السابق.
(٨٧) محمد مصطفى حلمي، ***ابن الفارض والحب الإلهي***، ٢٥٠.
(٨٨) عبد الخالق محمود، ***ديوان ابن الفارض***، ١٤٩. أعلام الصفات: مشاهيرها نحو البصر والسمع والكلام والقدرة. المعالم: مَحَالُّها كالعين والأذن واللسان واليد.
(٨٩) المرجع السابق.
(٩٠) المرجع السابق، ١٣٠.
(٩١) انظر: محمد مصطفى حلمي، ***ابن الفارض والحب الإلهي***، ٢٧٥- ٢٧٦.