اللغة والتأويل في التصوف عند ابن عربي

الطالبة: نوال بلخضر
باحثة في طور الدكتوراه
جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان

ملخص:

ان إشكالية اللغة والتأويل عند ابن عربي توحى من خلال اللغة الصوفية ، فاللغة مجموعة من الرموز نضفي عليها معاني ومدلولات خاصة ونستخدمها كوسيلة اتصال رئيسية داخل المجتمع من اجل تسيير انشطة الحياة فهي تساعد على حفظ التراث الانساني وانماء الثقافة ونقلها إلى الأجيال فكل بني الانسان لديهم دلالة رمزية من طوائف وفرق ومذاهب ،فالصوفية مثلا كاتجاه ديني قائم بذاته يعتمدون في التواصل مع الناس على المخاطبة غير المباشرة ، أي على الرمزية مما جعل الدارسين لها يختلفون في تأويلها وتحديد أهميتها بالإضافة إلى هذا يمثل التأويل موضوعا مهما في فلسفة ابن عربي في جوانبها الوجودية والمعرفية إلى جانب مفاهيمه الخاصة بماهية النص الديني ودوره الوجودي والمعرفي إذ لا يمكن فهم النص إلا من خلال التأويل. اذن فما هي اللغة عند المتصوفة وما طبيعتها ؟ وعلى أي أساس يعتمد الصوفي في تأويله للنص هل يعتمد الصوفي مناهج وأساليب معينة أم انه مثله مثل الفيلسوف والعالم ؟ هل التأويل جهد عقلي ذاتي يخضع النص لتصوراته ومفاهيمه وأفكاره أم انه محاولة لبسط وعرض الأفكار من اجل تسهيل فهمها فقط ؟

Résume:

Le langage soufi quand Ibn Arabi privé est un ensemble de symboles donnant sur les significations et les implications de privé et utilisé comme moyen de communication et est utilisé pour communiquer avec des personnes sur Salutation indirecte nécessité par exemple symbolique de l'interprétation et du changement de langage mystique présence mystique d'assister à des profondeurs à la présence d'horizons est la langue existentialisme après avoir été le langage émotionnel et le symbolisme a une grande importance aussi longtemps que l'univers parle le langage des symboles parce qu'il est au-delà du sens limite de norme coutumière et placée comme langue générale qui ne répond pas à l'expression des faits et d'ici, Avatar soufis sont destinés à détecter leur signification pour eux-mêmes et vestes sur entre Ils ne sont pas le sens des mots Mstbhmh jaloux de leurs secrets qui sont communs chez les non-personnes comme il est une méthode symbolique des significations spirituelles du spectacle m'a fait la route Salk.

1) مفهوم التجربة الصوفية :

ان التحدث عن التجربة الصوفية ليس بالأمر الهين باعتبارها شكلا من أشكال التأمل والتركيز المتعالي عروجا تلقاء الملأ الأعلى وذلك بتوظيف الإدراك فوق الحسي باعتباره جسرا بين الذات والمطلق أو اتصالا بين الانا والوجود الكلي وهذا ما يسعى الصوفي إلى تحقيقه أثناء عروجه الروحي لذلك كان من الصعب بل من الصعب بل من المستحيل تقييم الصوفي بمستويات مادية لاننا في هذه الحالة سنصطدم بصعوبات كثيرة ذلك ان الصوفي يجتاز محدوديات

التواصل الحسي، الإدراك العقلي فإذا كان الانسان عامة يعيش في عالم متعددة أو على الأقل يعيش ثنائية اللّه والعالم أو الروح والجسد فان الصوفي في لحظة الانخطاف يحيا عالما واحدا حتى يتخيل لديه انه اتحد مع الوجود المطلق وبما ان التجربة الصوفية حصاد تأملي كوني وسلوك حيوي يستهدف التحليق في الملئ الأعلى عن طريق المستوى المتعالي للوعي الداخلي فهي تعتمد الإرادة المسلحة بالجسم والتصميم تطلعا نحو المطلق وعروجا إليه.فقد سئلت السيدة عائشة رضي اللّه عنها عن خلق رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم فقالت : (كان خلقه القران) لذلك نجد ابن عربي أكد عن التخلق بالقران عند الصوفي بقوله : (فالصوفي من قام في نفسه وفي خلقه قيام الحق في كتابه وكتبه)[1].

2) المجاهدات الصوفية : ان المجاهدات هي ذلك الجانب العملي في المنهج الصوفي ، ويبدأ بالتجمل بما يرتضيه العرف والدين من فضائل ، والمجاهدات لا تقوم إلا على المشقة والمكابدة والتحمل الكبير للمتاعب يقول ابن عربي (واعلم أن المجاهدين هم أهل الجهد والمشقة والمكابدة)[2] وقد قسم ابن عربي المجاهدين إلى أربعة أصناف:

أولا :المجاهدون من غير تقييد بأمر وقد أشار سبحانه في كتابه الكريم: " وفضل اللّه المجاهدين على القاعدين"[3] .

ثانيا :هم المجاهدون في اللّه " والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وان اللّه لمع المحسنين ."[4]

ثالثا : وهم المجاهدون في سبيل اللّه " والمجاهدون في سبيل اللّه "[5]

رابعا: وهم المجاهدون في اللّه حق جهاده وهاته الفئة ميزهم اللّه عن باقي الفئات الأخرى لانها تشتمل على طل فئات المجاهدة كالذين يتقون اللّه كما ان هذه المجاهدة مصطحبة للتكليف، ومن أجمل صور المجاهدة ما حدث مع الغزالي في إقباله على ربه ومحاولته استخلاص من رغائب النفس حتى يصفى وينقى هذا الإقبال يقول الغزالي : "وكان قد ظهر عندي انه لا مطمع لي في سعادة الآخرة إلا بالتقوى وكف النفس عن الهوى وان رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجافي عن دار الغرور والانابة إلى دار الخلود والإقبال بكنه الهمة على اللّه تعالى "[6].

فلقد حرص الصوفية على ان ترتبط مجاهداتهم بالشريعة وألا يخرج احد منها باسم التصوف والحياة الباطنية، فهم قد يعدون جهاد النفس هو الجهاد الأكبر ويعتبرون الانتصار عليها أعظم الكرامات يقول أبو يزيد البسطامي :"لو نظرتم إلى الرجل أعطى كرامات فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي وحفظ الحدود وأداء الشريعة "[7]. فالمجاهدة تكون بمحاربة النفس عما تميل إليه وتهواه حتى يستطيع السالك الوصول إلى الذوبان الروحي ويمتلئ قلبه بنور اللّه تعالى ، فيعرض عن كل ملذات الدنيا من مال وولد وجاه وأصحاب ويتفرغ إلى طاعة اللّه وحده سبحانه وتعالى .

3- المقامات والأحوال ونماذج منها:

ان الحياة الروحية التي يعيشها الصوفي خلال التجربة الصوفية التي يخوضها نحو الكمال والعروج إلى الملأ الأعلى هي ملازمة لكل فعل فاضل يقوم به الصوفي سواء كان مؤقتا أو دائما وهذه الأفعال تولد في النفس أحوالا نفسية عديدة من طبيعة خارقة لانها ثمرة اللطف الإلهي ، ويتميز الحال عن المقام في كون ان الأول مؤقت والثاني ثابت باقي كما يتميز الفعل من العادة في الفضيلة وهذا التمييز لا يتناول الماهية الصوفية ذلك ان المقام والحال يتألف كلاهما من فعل الإيمان وهذا الإيمان عندما يصل إلى أعلى درجاته ينتج عنه تجلي النفس بمعنى تخليه النفس من كل شاغل أو خاطر غريب عما تتطلبه ممارسة الفضيلة سوى اللّه سبحانه وتعالى، وهكذا نرى ان جوهر الحال والمقام يرجع إلى طهارة النية واستقامتها في ممارسة الفضائل ،فاللّه يهب المقامات للنفس بواسطة الفضائل .

أولا) المقامات:

ان المقامات مراحل أو منازل في سلم الحياة الروحية ومعراج الصوفي إلى ربه وكل مقام يحدد المنزلة الروحية للسالك أو المقام الذي يقيمه اللّه تعالى فيه حتى ينتقل إلى المقام الذي يليه ولا ينتقل السالك من مقام إلى مقام حتى يستوفي شروط المقام الذي قبله ، يقول ابن عربي في المقام : "اعلم ان المقامات مكاسب وهي استيفاء الحقوق المرسومة شرعا على التمام"[8] ويقصد ابن عربي بذلك ان المقامات ليست كالأحوال التي يهبها اللّه تعالى للعبد وانما

تكتسب وذلك بإتباع الشريعة وأداء واجباتها على التمام والكمال ، فالمقامات ثابتة على عكس الأحوال التي تتغير من حين لآخر ، ولنعطي نماذج منها عند ابن عربي :

1) **مقام التوكل :** التوكل مقام شريف من مقامات السالكين وهو اعتماد القلب على اللّه تعالى مع عدم الاضطراب عند فقد الأسباب الموضوعة في العالم التي من شان النفوس ان تركن إليها، فإذا اضطرب السالك هنا فهو ليس بمتوكل ومقام التوكل من صفات المؤمنين، ويرى ابن عربي ان التوكل لا يكون للعالم المؤمن فيقول:" وان كان التوكل لا يكون للعالم إلا من كونه مؤمنا كما قيده اللّه به وما قيده، فلو كان من صفات العلماء ويقتضيه العلم النظري ما قيده بالأيمان فلا يقع في التوكل مشاركة من غير المؤمن بأي شريعة كانت "[9] فالأيمان والإسلام شرط أساسي في مقام التوكل لان المؤمن هو الوحيد الذي يتوكل على اللّه في جميع أموره ولا يضطرب عند فقدان أسباب الهدوء والاطمئنان.

2) **مقام الزهد:** ان الزهد لا يكون إلا للحاصل في الملك والطلب حاصل في الملك، فالزهد في الطلب زهد والزهد يكون فيما يملك الانسان وفيما يحصل عليه، فالفقير الذي يطلب الرزق ليس بزاهد إذ ان هناك اختلاف في زهد الفقير الذي لا ملك له هل يصح له اسم الزاهد أم لا قدم له في هذا المقام يقول ابن عربي: "فمذهبنا ان الفقير متمكن من الرغبة في الدنيا والتعامل في تحصيلها ولو لم يحصل فتركه لذلك التعامل والطلب في ملكه حاصل "[10].

3) **مقام الرضا :** وهذا المقام يمكن اعتباره مقاما كما يمكن ان ننسبه إلى الأحوال حيث يقول ابن عربي في كتابه الفتوحات المكية : " والرضا أمر مختلف فيه عند أهل اللّه هل هو مقام آم حال فمن رآه حال ألحقه بالواهب ومن رآه مقاما ألحقه بالكاسب وهو نعت الهي وكل نعت الهي إذا أضيف إلى اللّه فليس يقبل الوهب ولا الكسب "[11].

والرضا مبني على حد استطاعة الانسان على بذل المجهود فيما كلفه اللّه به ورضائه بما قدره له في الدنيا، وبذلك يسعى الانسان بكل ما أوتي من قوة في طاعة اللّه نتيجة عن رضائه على ما وهبه اللّه له .

ثانيا) الأحوال:

وهي الأمور الروحية التي تعترض السالك في الطريق إلى اللّه من غير تعمل من قبض أو بسط أو انس أو هيبة ونحو ذلك من التجارب الروحية والأحداث النفسية التي يعانيها الصوفي في المقامات، وبناء على ما تقدم ذكره فانه أثناء سير السالك في طريق اللّه تنكشف له أحوال هي من ناحية ثمرات لجهاده ومن ناحية أخرى مواهب ربانية يهبها اللّه لمن يشاء ويقول ابن عربي :"هو ما يرد عن القلب من غير تعمل ولا اجتلاب فتغير صفات صاحبه له واختلف في دوامه ومنهم من قال منع دوامه وانه لا بقاء له سوى زمان وجوده "[12]. ولنضرب أمثلة عن الأحوال:

1) **حال الوصل :** ان الوصل هو إدراك الفائت وهو إدراك السالف من انفاسك وعلة ذلك هو ان كل حال له نفس يتضمن ذلك النفس جميع ما سلف من انفاس المتنفس من حيث ما كانت عليه تلك الانفاس من الأحكام فله فائدة المجموع والوصل بالنسبة لابن عربي إذا صح لم يعقبه الفصل ، ومعنى ذلك ان يكون السالك على اتصال دائم مع اللّه سبحانه وتعالى يقول ابن عربي في هذا السياق : " لو ان شخصا اقبل على اللّه دائما ثم اعرض عنه طرفة كان ما فاته في تلك اللحظة أكثر مما ناله "[13]. فالحق جل وعلى لا يقبل وصله الانفصال، فالحق مع الكون في حال الوصل دائما وبهذا كان إلها والدليل على ذلك قوله تعالى: " وهو معكم أينما كنتم "[14].

أي ان اللّه مع الانسان على أي حال كان من عدم ووجود و كيفيات وهذا هو الذي يحصل لأهل العناية من أهل اللّه ان يطلعهم اللّه ويكشف عن بصائرهم حتى يشهدوا هذه المعية وهو المعبر عنه بالوصل .

2) **حال الفصل :** ان الفصل هو حال ما ترجوه من محبوبك وهو تميزك عنه بعد كونه سمعك وبصرك والفصل يكون بعد الوصل ، والوصل ينحدر من الرجاء فكل ما يرجوه الانسان من التحقق بالأسماء والصفات والنعوت في الأكوان علوها وأسفلها فكل ما فات الانسان من هذه الأمور فهو فصل والرجاء من صفات المؤمنين وليس من أحوال العارفين وليس فوت ما يرجى وانما هو تحقيق ما يقع به التمييز بين الحقائق ولا يكون ذلك إلا للعلماء بترتيب الحكمة في الأمور فيعطي العالم كل ذي حق حقه كما فصل كل شيء بما يتميز به مع غيره.

3) **حال الهيبة :** ان الهيبة هي حالة القلب يعطيها اثر تجلي جلال الجمال الإلهي لقلب العبد وليست نعتا ذاتيا للحضرة الإلهية يقول ابن عربي في هذا الصدد : " فإذا سمعت من يقول ان الهيبة نعت ذاتي للحضرة الإلهية فما هو قول صحيح ولا نظر مصيب وانما هي اثر ذاتي للحضرة إذا تجلى جلال جمالها للقلب[15]". كما ان الهيبة عظمة يجدها المتجلي في قلبه إذا أفرط فيها تذهب حاله ونعته ولا تزول عينه ويمكن ان نوضح ذلك بنا حدث لسيدنا موسى عليه السلام عندما تجلى اللّه له للجبل فما اعدم اللّه الجبل ولكن أزال شموخه وكان التجلي له من الجانب الذي يلي موسى فلما صار دكا ظهر لموسى ان الجبل ليس دكا " فخر موسى صعقا "[16] لان موسى ذو روح له حكم في مسك الصورة على ما هي عليه، فكان الصعق لموسى مثل ذلك الدك للجبل لاختلاف الاستعداد إذ ليس للجبل روح يمسك عليه صورته فزال عن الجبل اسم الجبل ولم يزل عن موسى بالصعق اسم موسى ولا اسم الانسان فأفاق موسى ولم يرجع الجبل جبلا بعد دكه لان ليس له روح يقيمه، والهيبة راجعة إلى حالة القلب فهي على قدر تعظيم الانسان للّه سبحانه وتعالى حيث يقول ابن عربي في ذلك : " وإذا علمت ان الهيبة عظمة وان العظمة راجعة لحال المعظم علمت انها حالة القلب فهو نعت كياني"[17].

طبيعة الحقيقة الصوفية :

ان الحقيقة الصوفية ليست دينا كله ولا أدبا ولا فناء خالصا ، فهي مزيج من كل ذلك فهي الدين في جوهره مجرد عن الرسمية الدينية التي طالما حكمت كبار المتصوفة بالكفر والإلحاد ، فالحقيقة الصوفية عبارة عن تصوير لنوازع النفس ومطامحها العالية نحو الكمال والتسامي وتقديس المثل الأعلى وذلك عن طريق المشاهدات و المكاشفات الصوفية وصولا إلى المعرفة باللّه تعالى وهي بمثابة الحقيقة التي لطالما عمل الصوفي جاهدا في الوصول إليها ، فالصوفية بأذواقهم الروحية وأحوالهم النفسية ربما كانوا اقدر من العلماء والفلاسفة على إدراك الحقيقة الخفية ومعرفة الذات العليا ، لاسيما ان العلماء يصطنعون منهجا تجريبيا قوامه المشاهدة الحسية والتجربة الخارجية والذات الإلهية ليست من المادة في شيء ولا سبيل إلى إخضاعها إلى المنهج التجريبي والفلاسفة قد تعرضوا لحقيقة الذات الإلهية وذهبوا في تفسيرها ومحاولة استكناه إسرارها مذاهب شتى واختلفوا في هذا منذ العصور القديمة حتى ألان دون ان يجتمع شملهم على رئي بعينه يكشف عن هذه الحقيقة بشكل توافق العقول السليمة على صحته والتسليم به وليس أدل على ذالك مما نلمسه في المذاهب المادية من عجز وقصور عن الوصل إلى أمر الحقيقة الإلهية والى حل يلاءم طبيعتها وليس أدل على دالك أيضا من ان أكثر المذاهب المادية قد وقفت من هذه المشكلة موقفا أغفلت فيه الذات الإلهية وقصرت في البحث عن حقيقة أثارها في الكون ،كان هذا الكون قد صرعن نفس ولم يكن في حاجة إلى مبدءا سمى منه وأكمل يفيض عليه في الوجود ويضفي عليه الجمال ويشيع فيه النظام والانسجام ،فعلى سبيل المثال نيوتن يفسر علم المادة وداروين يفسر علم الحياة ولكن تفسيرهما من شانه ان يجعل هذا العالم وذالك خاليا من كل روحانية،ومعنى هذا ان الماديين بما اوتوا من دقة مناهجهم وسلامة تجاربهم فلن يستطيعوا بحال ان يتجاوزا مظاهر الكون التي لا يمكن إخضاعها لمشاهدتهم وتجاربهم، والذات الإلهية من حيث انها تكون عن المادية وعن ان تجرى عليها المساحة والمقدار فان

اتصالها بالذوق الروحي أوثق ومعرفتها عن طريق الوجود الصوفي، هذا راجع إلى ان الكشف وان كان مطعونا فيه لصفته الذاتية وطابعه النفسي هو على كل حال سبيل إلى إدراك الحقيقة العلي إدراكا مباشرا ومن هنا تتبين الفروق الموجودة بين كل من العلم والفلسفة والتصوف فالعلم يؤسس القوانين المستندة إلى المشاهد الخارجية والتجربة الحسية والتي يفسر بها أحداث الكون وظواهر دون ان يتجاوز هذه الأحداث والظواهر إلى ما وراءها والفلسفة تريد ان تعرف حقائق الوجود عن طريق النظر العقلي والعلم والفلسفة يحومان حول حقيقة الحقائق من بعيد، وان يتخذ سبيله إلى كشف الحقيقة من الإشراق الذي ينطبق من أعماق الروح وقد صفت وتحررت من سجنها المادي وأصبحت قادرة على الترقي إلى المبادئ العليا وهذا ما ذهب إليه ابن الفارض في قوله : "فهناك في ذلك الإشراق تكون الروح اقدر على الاتصال المباشر بالذات الإلهية وتذوقها تذوقا روحيا خالصا هو أكثر ما يكون ملاءة لطبيعتها "[18].

المشاهدة و المكاشفة الصوفية:

يعرف ابن عربي المشاهدة في كتابه الفتوحات المكية بقوله : "المشاهدة عند الطائفة رؤية الأشياء بدلائل التوحيد ورؤيته في الأشياء وحقيقتها اليقين من غير شك"[19] فإذا كلم الصوفية عن رؤية اللّه في القلب فانما يقصدون بها مشاهدته بنور القلب وليس نور يقين القلب إلا شعاعا من النور الإلهي الذي وضعه اللّه في قلب العبد فبواسطة هذا الشعاع يرى العبد ربه والصوفي في نظر ابن عربي لا بد له من صقل صفحة القلب بالرياضة والمجاهدة حتى يحصل له حال المشاهدة ويشرق عليها ذلك النور الإلهي وليس النور الإلهي في قلب العبد وسيلة للمشاهدة فقط بل هو النور الذي يهتدي به في دينه ودنياه يقول ابن عربي في هذا الصدد: "والقلب مثل المرآة يصبح مصقولا صافيا بفعل الذكر وتظهر على سطحه الصافي انوار النور الإلهي"[20]، والمشاهدة عند ابن عربي كسائر أحوال الصوفية لا يمكن إدراك حقيقتها لانها وقف على من يعانيها ويجربها وهي لا تعني شيئا لغير الصوفي الذي شاهد ذلك النور وهناك فرق كبير بطبيعة الحال بين من يعيش التجربة ومن يصفها ، ويحلل ابن عربي درجات المشاهدة دون ان يصرف النظر عن رمز الانوار والمرآة حيث يقول : "فالانوار تظهر تدريجيا على القلب مثل البرق واللوامع التي تتخللها فترات وبعد ذلك تظهر بصورة الكواكب ،ثم تظهر بصورة الكواكب ثم تظهر انوارها مجردة من الخيال بعضها ازرق وبعضها اخضر ...وأخيرا يتولد نورا ميتافزيقي بغير كيفية فلا تماثله الانوار المخلوقة"[21]. ومن خلال ما تقدم ذكره يظهر الإشراق في قلب الصوفي فجأة قويا شديدا وقد يبدو خافتا ثم يأخذ في القوة وهنا يشاهد الصوف الصفات الإلهية وآثارها وينشغل بهذه المشاهدة عن نفسه وعن كل ما سوى اللّه تعالى ، وقد قسم ابن عربي المشاهدة إلى ثلاثة اضرب وهي مشاهدة الحق في الخلق ومشاهدة الخلق في الحق ومشاهدة بلا خلق يقول ابن عربي : "تطلق بإزاء ثلاثة معاني منها مشاهدة الخلق في الحق وهي رؤية الأشياء بدلائل التوحيد ومنها مشاهدة الحق في الخلق وهي رؤية الحق في الأشياء ، ومنها مشاهدة الحق بلا الخلق وهي حقيقة اليقين بلا شك "[22]. وهذه الأخيرة هي أعلى درجات المعرفة بالنسبة لابن عربي لانها هي التي تملك أقوى الأسس في الشريعة ولانه ينمحي فيها كل ما في القلب سوى اللّه تعالى وهذه هي أعلى درجات المشاهدة وحين لا يرى الصوفي سوى اللّه يكون فناءه عن نفسه وهو بقاؤه باللّه وذلك هو فناء الصوفي في اللّه .

أما المكاشفة فيعرفها ابن عربي في كتابه الفتوحات المكية بقوله :" المكاشفة عند القوم تطلق بإزاء الأمانة بالفهم وتطلق بإزاء تحقيق زيادة الحال وتطلق بإزاء تحقيق الإشارة فالمكاشفة متعلقة بالمعاني والمشاهدة متعلقة بالذوات فالمشاهدة للمسمى والمكاشفة لحكم الأسماء "[23]. والمعنى أتم من المشاهدة لان ما من أمر تشهده إلا وله حكم زائد على ما وقع عليه الشهود لا يدرك إلا بالكشف فان أقيم لك ذلك الأمر في الشهود من حيث ذاته صاحب ذلك المشهود حكم ولا بد له ان يدرك إلا بالكشف فالمكاشفة إدراك معنوي فهي مختصة بالمعاني ،ولبيان الفرق بين المشاهدة والمكاشفة يقول ابن عربي: "ومثال ذلك إذا شاهدت متحركا فانه يطلب محركه لانه يعلم ان له محركا كشفا ولهذا يتعلم العلم"[24]. ويقسم ابن عربي المكاشفة إلى ثلاثة أقسام :

1) مكاشفة بالعلم : وهذه المكاشفة هي عبارة عن تحقيق الأمانة العلمية بالفهم وهو ان تعرف من المشهود ما يتجلى للانسان وذلك التجلي ما أريد به إلا إفهام الانسان ما ليس عنده ،فالمشاهدة طريق إلى العلم والكشف غاية ذلك الطريق وهو حصول العلم في النفس ويقول " وإذا أفهمك بأي نوع تجلى لك من إدراك صور الحواس فانما ذلك الفهم أمانة منه عندك لتلك الأمانة افعل لا ينبغي ان تودعها إلا لأهلها وان لم تفعل فانك خائن "[25]. يرى ان الكشف بالعلم ما يفهم الانسان وذلك الفهم هو الأمانة التي ينبغي على الانسان ان يؤديها فان لم يستطع فعليه ردها إلى أهلها وذلك بأن ينساها ويجعل نفسه بانه لم يرى ولم يسمع وهذا باب سهل على العارفين فهو يحتاج إلى أدب وحفظ ومراعاة حد وإلا ليس بينه وبين الكذب والخيانة إلا حجاب واحد ، ومراعاة هذا الحد هو الذي يحول بينه وبين الخيانة والكذب .

2)مكاشفة بالحال: وهي تحقيق زيادة الحال فكل متصف بصفة في كل وقت فان تلك الصفة هي حاله في ذلك الوقت أي صفة كانت ولهذا يأتي الحال إلا بعد تمام الكلام أي لو تذكر لأفاد الكلام دونها ويضرب ابن عربي مثلا على

ذلك بقوله: "رأيت زيدا فاستقل الكلام وتم، ثم بعد ذلك زدت راكبا فتقول: رأيت زيدا راكبا أي في حال ركوبه فان كان مقصودك التعريف برؤيتك إياه راكبا فما تم الكلام ....و لكن حصلت فائدة بالجملة وهي رؤيتك زيدا ولم تذكر علي أي حال ".[26] هذا هو معنى تحقيق زيادة الحال أي يتحقق الحال زائدة على ما تقع به الفائدة مطلقا من غير نظر إلى قصد.

3)مكاشفة بالوجد : ويعني بها ابن عربي تحقيق الإشارة أي إشارة المجلس وليست الإشارة التي يقصد بها النداء على رأس البعد وذلك ان مجالس الحق على نوعين الأول لا يتمكن فيه إلا الخلوة باللّه تعالى فهذا لا يقع فيه الإشارة والثاني فيه الإشارة في المجلس لان الجلساء يختلفون فإذا وقع الإفهام من اللّه تعالى ان يكون بالإشارة لا بالتصريح فيفهم كل انسان ما بوسعه من تلك الإشارة فالكلمة عند اللّه واحدة لكنها بالنظر إلى الجلساء كلمات كثيرة ومتعددة .

المعرفة الصوفية والطريق إليها :

ان المعرفة الصوفية تختلف عن المعارف الأخرى ، لانها تعني معرفة اللّه حق المعرفة إلا ان هذه المعرفة ليست معرفة لذاتها فهي على علاقة وطيدة مع الحب حيث انه من الصعب القول ببداية وولادة أيهما أولا لكن المنطق العقلي يقول ان المعرفة تكون أولا ثم يأتي الحب لان المرء لا يمكن ان يحب من لا يعرف ، إلا ان هناك فريق آخر يعتبر ان المعرفة المبدئية للّه تولد بالفطرة أما المعرفة الحقيقية فلا تولد إلا بعد دخول التجربة الصوفية وبذلك يتقدم الحب على المعرفة .وقد نجد ابن عربي من خلا ل دراستنا للمعرفة عنده وبناء على منهجه يعتمد على الكشف والمشاهدة رغم ان ابن عربي لا يقصي العقل أثناء خوض غمار المعرفة إلا انه يرى ان صاحب الذوق على بصيرة فيما عرف لا يدخله شبهة فقد كبحت نفسه جميع شهواتها عن طريق المجاهدة فصفت روحه وزال عن بصيرة ما تراكم عليها فأصبحت محلا للإلهام والكشف والمعرفة الحقة على عكس صاحب العقل بعد وصوله إلى قمة هذا العلم الاستدلالي الذي يصطدم بالمتشابهات وهذه المتشابهات قد تلجئه إلى التأويل والتأويل يعتمد على العقل والعقل له مقدمات حسية والحس يخطئ ويصيب وهذا ما يظهر من خلال قول ابن عربي:" والشارع قد نسب إلى نفسه أمورا وصف نفسه بها لا تحيلها الأدلة العقلية إلا بتأويل بعيد ، يمكن ان يكون مقصود الشارع ويمكن ان لا يكون "[27]. يرى ان الصوفي خلال رحلته المعرفية يجب ان يكون منطلقا من تحققه التام بأوامر الشريعة وتكاليفها الظاهرة حيث يصل إلى درجة التوكل التي تنتج له مجموعة من الكرامات ويرتقي بعد ذلك في المقامات والأحوال حتى يصل إلى المعرفة الحقة حيث يقول ابن عربي : " فأول ما يجب عليك طلب العلم الذي به تقيم طهارتك وصيامك، ثم بعد ذلك تتوالى المقامات ت والأحوال والكرامات والتنزلات إلى الموت "[28]، فكلما زادت مشاهدات الصوفي ارتفعت عنه الحجب حجابا وراء حجاب حتى يصل إلى المعرفة التي لم تتحقق لغيره إلا بالموت ومع ترقيه في المقامات والأحوال يصل إلى المعرفة الحقة ومن هنا يجمع ابن عربي في منهجه الذوقي بين الشريعة والحقيقة غير ان الاهتمام عنده ينصب على صحة القلوب لان الدين هو إيمان القلوب والغاية التي يهدف إليها الانسان انما هي المعرفة الحقة والتي تحقق له السعادة وذلك لن يكون إلا بتعظيم الشريعة. كما يجدر بنا القول ان المعرفة حسب نظر ابن عربي ليست اكتساب العبد وانما هي كرامة من اللّه يهبها فضلا منه ورحمة حيث يقول ابن عربي :" ونحن نعلم ان ثمة علم اكتسبناه من أفكارنا ومن حواسنا ، وثمة علما لم نكتسبه بشيء من عندنا بل هو هبة من اللّه عز وجل انزله في قلوبنا وعلى أسرارنا فوجدناه من غير سبب معرفة العلم به بطرق ثلاث :

1) **طريق أهل الفطرة :** هذا الصنف يصدق بنور اللّه تعالى دون الاعتماد على الاستدلال العقلي وهؤلاء مؤمنون بالفطرة حيث يقول ابن عربي عن هذا الصنف:" فلا يؤمن به إلا من خاطبه الحق في سره وان لم يشعر به المخاطب من كلمه وانما يجد التصديق له في قلبه "[29] فالمؤمنون بالفطرة لا يعرفون ما حقيقة العلم ولا الطرق التي تؤدي إليه ولكنهم منحوا نور الإيمان الذي أداهم إلى الإقرار بانه لا يمكن الشك في صدق الرسول حيث ثبت عندهم بالسماع والتواتر انه رسول اللّه فهم يأخذون علومهم بالتلقين وعقائدهم فطرية سليمة لانهم تلقوها من ظاهر القران الكريم دون تأويل .

2) **طريق أهل العقل:** من أصناف طالبي المعرفة وهم أصحاب النظر والاستدلال العقلي كطريق موصل إلى الحق تعالى وهؤلاء هم الذين انكروا ما جاء من صفات التشبيه التي جاءت في الآيات المتشابهة والتي يصف اللّه فيها نفسه بصفات المخلوقين كالسمع والبصر والعلم وغيرها فهاته الأوصاف التي ينكرها أصحاب الأدلة العقلية فحاولوا تأويلها وإخراجها عن ظاهرها حتى يؤكدوا تنزيه اللّه عن صفات المخلوقين، فصاحب النظر العقلي يخطئ ويصيب حيث يقول ابن عربي في هذا الصدد:" وهو على حسب تأويله وعليه يلقى اللّه تعالى فإما مصيب وإما مخطئ بالنظر إلى ما لا يناقض ظاهر ما جاء به الشرع"[30]

3) طريق أهل الكشف والمشاهدة: وهو الصنف الثالث من أصناف طالبي المعرفة صدق عن طريق نور العقل ونور الإيمان معا فيكون تصديقه نورا على نور وهم أهل الكشف والمشاهدة عند ابن عربي وباختلاف الوسائل تختلف صحة الإيمان فضلا عن درجته وعمقه ومن تم درجة المعرفة وصحتها ولعل أصحاب الطرق الثلاثة يشتركون في المقدمات التي أدت بهم إلى الإيمان في البداية كما يرى ابن عربي حيث يقول : "فقد قامت الأدلة العقلية القاطعة على انه اله واحد عند أهل النظر وأهل الكشف فلا اله إلا هو"[31] ومن هنا يمكننا القول ان أهل الكشف والمشاهدة يتميزون عن غيرهم فهم أهل طريق اللّه الذين يعرفون الحق عز وجل بالشهود والذوق فلو كانت هذه العلوم الإلهية نتيجة عن فكر ونظر انحصر الانسان في اقرب مدة لكنها موارد الحق الدوام ويحصل له في اللحظة مالا يقدر على تقييده في أزمنة .

- الظاهـــــــــــــر والبـــــــــاطن :

الظاهر في اللغة من الظهور والبروز ،إما في القران فهو الغلبة ، ان نظرة ابن عربي إلى الظاهر والباطن نظرة دقيقة فكل شيء في الوجود له ظاهرا لا انه وجب الانتباه إلى إي جملة ترد فيها عبارة الظاهر والباطن لمعرفة إي ظاهر وأي باطن مقصود وفي هذا الصدد يقول ابن عربي " ان الكون ينقسم إلى ظاهر وباطن وقد سمى اللّه سبحانه الباطن بالأمر والظاهر بالخلق "[32] ان اسم الظاهر هو مبدأ الصور واصلها في العالم في مقابل الاسم الباطن مبدأ المعاني واصلها وهنا نلاحظ ثنائية الصور المعنى ،فالاسم الظاهر يعطي الصورة في العالم كله والباطن يعطي المعاني الخفية وراء الصور الظاهرة كما ان ابن عربي لم يتفق على موقفه بان الظاهر مبدأ الصور الموجودة والباطن مبدأ المعاني بل هاهو يجعل الظاهر عين الصورة الوجودية والباطن هو المعاني نفسها ،فاللّه هو الظاهر الذي تشهده العيون والباطن الذي تشهده العقول ومنه فالظاهر والباطن يصبحا مرحلة يمر بها الوجود، ان لهذا الوجود ظاهر وهو العالم وبطون وهو الأسماء وبرزخ جامع وهو الانسان الكامل ، ومن هنا فان الجمع بين ثنائية الظاهر والباطن حقيقة يعطيها الوجود والفصل بينهما هو تفصيل هذه الحقيقة ومعرفتها والباطن نتخيله وراء الظاهر فهو عالم خيالي "فالظاهر والباطن متخيلان وهم مجتمعان في الوجود فلا ظاهر دون باطن ولا باطن دون ظاهر"[33]. ان ابن عربي ميز بين الظاهر والمظاهر وانه بهذا التفريق خرج عن الوحدة الوجودية ليثبت أثنية ولو اعتبارية بين الحق والخلق لكنه لا يلبث ان يرجعها إلى وحدة حقيقية لان الوجه الثاني للحقيقة إي الخلق لا يطلق عليه اسم الوجود إلا مجازا كما انه يرد سبب الكثرة إلى الظاهر لان الظاهر في جميع المظاهر واحد فالظاهر معدوم العين ، والحق له التجلي الدائم.

حقيقة الوجود بين الظاهر والباطن:

على وحدة الوجود مما شكل عند ابن عربي منذ بدايته الأولى بان العالم ليس إلا مظهرا للإلوهية وذلك باعتبار ان اللّه والعالم شيء واحد بخلاف الظاهر الذي يظهر لنا عكس ذلك أي ان اللّه مختلف عن العالم بمعنى ان اللّه خالق والعالم مخلوق بينما النظرة الباطنية ،أي رؤية القلب وهي الرؤية الاسمي والأصح التي مفادها انه لا خلاف بين اللّه والعالم إلا من حيث الصورة ومن هنا ابن عربي يريد القول "بانه لاتوجد هناك جواهر مختلفة ومتناقضة في الوجود وانما يوجد جوهر واحد"[34] ان اللّه هو الحقيقة الأزلية والوجود المطلق الواجب الذي هو أصل كل ما كان وما هو كائن وما يكون ووجود العالم بالنسبة إليه كوجود الظلال والعالم في نفسه خيال وحلم والوجود الحقيقي هو وجود اللّه وهو

الوجود الجامع لكل وجود والظاهر بكل موجود كما انه لا يحاول ان يبرهن على وجود اللّه لان الحق ظاهر في جميع الموجودات، و ان ثنائية اللّه والعالم قد طرحت عند كل من الفلاسفة والمتكلمين قبل ابن عربي وكان دائما التساؤل يدور حول كيفية نشوء الكثرة عن الواحد والمعدوم عن الموجود و كل يفترض وجود تمايز حاد بين اللّه و العالم وكانت وسيلة ابن عربي المتميزة للتفريق بين هذه الثنائية التي هي الألوهة "ان هذه الثنائية تمثل الوسيط الأول بين اللّه والعالم "[35].

بمعنى ان الذات الإلهية في مرتبة الاحدية تقف بمعزل عن العالم وذلك لامتناع المناسبة بين هذه الذات و العالم لان العلم يستمد وجوده من الالوهة لا من الذات ومن هنا توجد علاقة بين اللّه والعالم وهي مناسبة معقولة " لان الكون غارق على وجه خفي في اللّه"[36] ومعناه انه لا توجد استقلالية بين عالم الموجودات والحق المطلق أي ان لذات الإلهية صفة ثبوتية واحدة كما يقول ابن عربي وهي صفة الاستغناء الذاتي يقابلها الذي يفتقر لهذه الصفة وهي علاقة الإله بالمألوه ومن هنا تبدأ العلاقة المشتركة بين الذات والعالم ، ان هذه العلاقات هي ما يعطي للالوهة الكثرة الاسمائية وان كانت واحدة في ذاتها رغم تعدد الأسماء لان هما في الأخير ناتجين عن صفة ثبوتية واحدة ومن هنا فان ابن عربي لا يفرق بين الوجود في العلم والوجود المادي الظاهر، أي الوجود في العلم الإلهي والوجود الحسي مرتبتان لحقيقة وجودية واحدة ومن هنا صح القول بان العالم قديما طبقا لوجوده العلمي ومحدث طبقا لوجوده الحسي ومن هنا فان الوجود عنده ليس صفة إضافية زائدة تضاف إلى الشيء.

ان مذهب وحدة الوجود حقيقة يصون فكرة الوحدانية بل يغلو فيها بحيث يستوعب الواحد كل شيء ولكنها ان لائمة الخاصة فانها لا تلائم العامة أي انها لا تخلو من التعدد كما ان بن عربي يقول أيضاً بالحب الإلهي الذي يستلزم طرفين ويحاول ان يشرح ذلك على نحو يتلائم مع نظرية وحدة الوجود بان العبودية تقديس والتقديس سبيله الحب والمحبوب الحق هو اللّه كما ان هذا الحب لا ينحصر على الخلق فاللّه أيضاً يبادل عباده حباً وهذه ثغرة أخرى فغي مذهب وحدة الوجود يحاول ابن عربي ان يسدها،فاللّه محب لعباده لانهم في صوره "ان العالم الخارجي أو الطبيعة ليست إلا جملة المظاهر التي تتجلى فيها الذات الإلهية"[37]. فهو عالم روحي ليس فيه من المادية شيء ويخطأ كل من يشك في مذهب ابن عربي بانه مادي رغم انه يصور العالم تصويراً غير واضح.

العالم والتجليات الإلهية :

ان التجليات الإلهية هي علة ظهور الموجودات كما انها علة المعرفة التي يقذفها اللّه في قلب المؤمن بعد ان يجلي مرآة هذا القلب بتوجيه الهمة إلى اللّه والانصراف عن كل ما سواه للعارف ان يمتلأ بالمعرفة الكاملة إلا بعد رحلة العارف الخيالية التي يخترق بها ظاهره وظاهر العالم أو الكون وصولا إلى باطنه ، وحقيقة الكون " ان الانسان هو خليفة اللّه وبه ينظر الحق إلى خلقه فيرحمهم"[38]. بمعنى ان العالم محفوظ ما دام فيه هذا الانسان الكامل لان النشأة الانسانية حازت على الجمع بهذا الوجود وبه قامت الحجة للّه تعالى على الملائكة وبذلك فان صورة الانسان الكامل الظاهرة من حقائق العالم وصورته الباطنة على صورته تعالى ولذلك قال " كنت سمعه وبصره "[39]. ومنه كان لا وجود للعالم لولا ظهور الحق في الموجودات كما انه لولا تلك الحقائق المعقولة الكلية ما ظهر حكم في الموجودات ومنه كان الافتقار من العالم إلى الحق في وجوده، ان التجلي ينقسم إلى نوعين: التجلي الوجودي للظهور في أعيان صور الممكنات والتجلي الإلهي المعرفي غلى قلوب العباد ولا يقع هذا التجلي الثاني إلا بعد رحلة طويلة يقوم بها الصوفي فيتجلى اللّه على قلب العبد او لنقل تتجلى الحقيقة من باطنه فيصبح قادراً على التأويل وفهم الباطن الحقيقي لظواهر الوجود فظهور صور أعيان الممكنات يمثل حجباً على الحقيقة الإلهية فان التجلي على القلوب يمثل رفعاً لتلك الحجب وذلك على أساس ان القلب هو باطن الانسان الذي يقابل الحقيقة الإلهية وظاهر جسدي يقابل حقائق الكون ومنه في التجلي المعرفي يحدد التجلي الوجودي وهو بدوره ينقسم إلى تجليان وجوديان للذات الإلهية، الأول هو التجلي العلمي الغيبي ويقال عنه الفيض الأقدس وهو ظهور الحق في صورة الأعيان الثابتة في حضرة العلم والثاني هو التجلي

الوجودي ويسمى بالفيض المقدس وهنا يظهر الحق بأحكام وآثار الأعيان الثابتة في علمه تعالى وهنا بفعل هذه النظرية يصبح العالم خيال ووجود وهمي أو وجود مجازي.

الحقـــــيقة والمـــــجـاز:

ان الحديث عن الحقيقة والمجاز عند ابن عربي يقودنا بطبيعة الحال إلى البحث في العلاقة القائمة بين الظاهر والباطن بمعنى ان الحقيقة الموجودة في الباطن أو الباطنية هي نفسها الموجودة في الظاهر أم انها تمثل صورة مخالفة لها . ومن خلال دراستنا لمنهج ابن عربي تبين لنا انه يجمع في منهجه بين الشريعة والحقيقة ، بين الظاهر والباطن ، أي بمعنى ان الدين هو أيمان القلوب والغاية التي يهدف إليها الانسان انما هي المعرفة بعمقها والتي تحقق له السعادة ، وانه لا سبيل للوصول إلى الحقيقة إلا بتعظيم الشريعة. فالشريعة نزلت عن طريق الرسل الذين لم يختلفوا في الصول التي جاءوا بها رغم اختلاف الأزمنة التي أتوا فيها " فالشرائع السماوية تهدف إلى إصلاح العالم وهداية الانسان في طريقه لمعرفة اللّه عن طريق رسله ، حيث لم يعرف الانسان ربه المعرفة الحقة عن طريق عقله من جهة فكره "[40] ان منهج ابن عربي يختلف عن منهج أصحاب التقليد من الفقهاء حيث ان الفقهاء وقفوا على ظاهر الأحكام مع تعميم جميع القوانين بينما ابن عربي لم يفهم الشريعة بانها مجموعة من الطقوس بل ذهب إلى تلمس اليقين في فهم أسرار أصول الشرع عن طريق التأمل وتصفية القلب ليحصل القرب من اللّه ومن هنا فان الحقيقة عند ابن عربي هي المعنى الباطن المستتر وراء الشريعة والعلم اليقيني عند ابن عربي هو العلم بالحقيقة مقابل العلم بالإحكام الظاهرة والعلم بالحقيقة يقتضي معرفة المعنى الباطن المستتر وراء المعنى الظاهر واذاكانت ك الشرائع السماوية تنسب في حقيقتها وباطنها إلى الروح المحمدية فانها في ظاهرها تنسب إلى النبي الخاص الذي يعد بدوره مظهرا لجانب أخر من الحقيقة المحمدية ،وظهور محمد بالشريعة لايعني ظهور الباطن ، ان ثنائية الظاهر والباطن وعلاقتهما الجدلية المتفاعلة تتخذ في فكر ابن عربي إشكالا عديدة ويعبر عنها بمستويات معينة فالنبوة مثلا يعتبرها ظاهر للشريعة والولاية بكل مراتبها تمثل مستوى الباطن رغم انها مستمدة من نفس المرجع وهي الحقيقة المحمدية والفارق بينهما ان الأولى موهوبة والثانية مكتسبة بالعمل والمجاهدات ومن هنا فان ابن عربي يقول " ان الحديقة المحمدية هي الأصل المعرفي لكل علوم الأولياء والعلوم الناتجة عن التجليات الإلهية ، فالحقيقة المحمدية حجاب معرفي بين الذات الإلهية والانسان "[41] كما انها المرأة العاكسة لحقائق الالوهة وهي الغاية التي يجب على كل صوفي ان يشيد بها ليستمد منها الحقائق وإذا اعتبرنا انها البرزخ الجامع بين الحق والخلق وجوديا فهي البرزخ الجامع معرفيا بين الظاهر والباطن، ومن هنا نستنتج ان ثنائية الظاهر والباطن تنبع في حقيقتها من أصل واحد هو الحقيقة المحمدية النورانية السارية في الكون بأسره ومن هذا الأصل المتجذر يمثل الانبياء والرسل تجليات لهذه الثنائية فهم من حيث كونهم أولياء يتجلى فيهم البعد الباطن أو الحقيقي ويتجلى فيهم البعد الظاهر أو المجازي حيث يصل الظاهر إلى أقصى أشكال اكتماله بظهور المجلي الأخير .

لغـــة الإشـــارة ولغـــة العبـــارة :

ان العلاقة بين الإشارة والعبارة هي العلاقة بين الظاهر والباطن ، فظاهر العبارة هي ما تدل عليه من حيث وضعية اللغة والإشارة هي باطنها من حيث هي لغة إلهية وإذا كان أهل الظاهر يتوقفون عند العبارة ومعانيها التي تعطي قوة اللغة الوضعية فان العارفين ينفذون إلى ما تشير إليه العبارة من معان وجودية وإلهية أي ينفذون إلى باطنها الروحي العميق كما عبروا من ظاهر الصور الوجودية إلى معانيها الروحية والباطنية ولا تقوم العلاقة بين الرمز والمرموز إليه أو الإشارة والعبارة عن الانفصال فليست اللغة العادية إلا صدى للغة الإلهية أو مظهرا لها على المستوى الوجودي وقد كان من الضروري ان ينزل الوحي على اللغة العرفية لانه نزل لهداية الناس كافة ولكنه يتضمن إشارات لا يفهمها إلا أهل اللّه خاصة ولذلك يصر ابن عربي على ضرورة الجمع بين الظاهر والباطن في فهم النص لان الظاهر يمثل الرمز الذي لا يمكن النفاذ إلى المرموز إليه إلا من خلاله وعلى ذلك فليس من حق من لا معرفة له بمآخذ أهل اللّه

ان يتخيل " انهم يرمون بالظواهر فينسبونهم إلى الباطنية وحاشاهم من ذلك بل هم القائلون بالطرفين"[42]. يمكن القول بان هناك فرق بينهما لكنه كيفي لا كمي.

1) **لغة الإشارة:** لقد ربط ابن عربي بين الإشارة وبين أمرين البعد المكاني بين المشير والمشار إليه بحيث لا يبلغه الصوت وتبلغه الإشارة والأمر الثاني بعد العلة بمعنى ان يكون المشار إليه ذا صمم فلا بد والحالة هذه استخدام الإشارة بدلا من العبارة ولكن هذين البعدين أو الأمرين يمكن ان يفهما بالمعنى الوجودي والمعرفي ، والعلة هي النقص الذي لا يمكن العبد من سماع كلمات الوجود فالرمز والإشارة هي أساس الكلام الإلهي للبعد القائم بين اللّه والانسان من جهة وبسبب العلة المانعة في الانسان العادي من فهم الكلام الإلهي وجودا ونصا يقول ابن عربي: " ان أهل اللّه قد جعلوا الإشارة نداء على رأس البعد وبوحا بعين العلة " [43]. و يقصد ابن عربي بهذا ان الإشارة لا تستخدم لجميع الناس وانما هي خاصة بأهل اللّه لان الإشارة مجرد إيحاء بالمعنى دون تحديد مقصود متعين كما يحدث في العبارة وليس معنى ذلك ان العبارة الإلهية في النص القرءان تحدد المعنى تحديدا كاملا وقاطعا، فالمقصود بالعبارة الإلهية بدورها هي عبارة عن إشارات لانها نابعة من اللغة الإلهية التي تنظم الوجود ، فالإشارات والرموز ليست مرادفة لنفسها وانما مرادة لما وضعت له والدليل على ذلك قوله تعالى:" وتلك الأمثال نضربها للناس"[44] فالأمثال ما جاءت مطلوبة لنفسها وانما جاءت ليعلم ويعرف منها ما جاءت لأجله.

2) **لغة العبارة وحقيقتها :** إذا كانت الإشارة عند المتصوفة هي الطريق الانسب للتبليغ عند عدم السماع إما لوجود مسافة أو لعلة مانعة فاننا لا يمكن ان نغفل دور العبارة في ذلك، وإذا ما بحثنا في عبارات ابن عربي نجدها مستقاة في معظمها من شهوده فعلى سبيل المثال بعض مشاهداته ان لا شيء ذاتيا وان لا ذات تستقل بوجودها ونتج عن هذا الشهود ان كل لفظ مجرد يدل على ذات وهو في الأصل اسم لذات، فتحول عنده إلى اسم لصفة أو لحال أو لمرتبة ، ويمكن توضيح ذلك بالمثال التالي فمفردة "الليل" هي مفردة تدل على اسم لذات الليل وهي الفترة الممتدة من غياب الشمس إلى طلوعها ولكن عند ابن عربي يخرج عن كونه اسما لذات الليل ليصبح اسما لصفة يستعيرها من الليل وهكذا يحول كل اسم لذات جاعلا منه اسم ليخص صفات هذه الذات فالليل بعد ان كان دالا على الوقت المعلوم أصبح دالا على صفته وهي الغيب والإسرار، لذلك ما يمكننا ان نقوله عن عبارات ان المسمى لا يحتفظ باسمه أي لا يحتكره لذاته فقط بل يشاركه فيه كل من له هذه الصفة التي يتصف بها وكل ما تقوم فيه حقيقته، فعندما يقول في عبارة " كل أمر مسكون من أمر فهو بيته وكل غيب لشيء فهو ليله "[45]. فاللفظ هنا يخرج عن دلالته على ذات المسمى ليصبح دالا على حقيقة قامت في المسمى فهذه الحقيقة قد تكون صفة لحال أو مرتبة أو علاقة، وهكذا لو أخذنا كل الألفاظ المفردة التي استخدمها ابن عربي لوجدنا انه يحول اللفظ من دلالته على الذات كذات إلى دلالته على الذات من حيثية معينة، ويعتمد في عباراته على أشكال ثلاثة:

الإضافة: وهي عبارة تتكون من لفظين احدهما يضاف إلى الآخر بمعنى اسم يضاف إلى اسم مثل " نهر القران" (بحر الأرواح) .

النسبة: وهي عبارة تكونت من لفظين أحدهما ينسب إلى الآخر على سبيل المثال (تجلي ذاتي).

الوصف: وهي عبارة تتكون من لفظين أحدهما يصف الآخر مثال (الأرض الواسعة).

وهكذا فالغة ابن عربي صورت شهوده بالكلمات وهي شهود يرى فيها الوجود حقائق مفردة وتوجد مفرد غي عالم ثابت معقول ولكنها في عالم الوجود الحسي لا توجد مفردة أبدا وانما توجد مركبة ، وهذا ما أعطى وفتح مجالا واسعا أمام لغة ابن عربي فاتسعت عباراته على حسب مشاهداته .

3) **مشكلة التعبير عن الحقائق الصوفية :** ان منهج الستر والإشارة كما يرى الصوفية يرتبط باتساع أفق المعرفة التي يصل إليها العارف ولا يجد في هذه الوضعية العبارات الملائمة للتعبير عن هذه الحقيقة، ومن تم يضطر إلى الستر رحمة بالعباد العاديين الذين لم يصلوا إلى هذه المعرفة أو خوفا من الفهم السطحي للحقائق التي يصلون إليها لأن النصوص في معظم الحالات لها ظاهر سهل المنال ويتأتى فهمه من طرف عامة الناس وهناك معنى باطن لا

يتمكن كل الناس من فهمه يقول ابن عربي: "ولما كان الأمر عند الخلق بهذه النسبة وحجبوا عن ماله عند اللّه من عظيم النصبة أخفيناه عنهم رحمة بهم وجرينا على مذهبهم فما أظهرت النبوة للجمهور إلا قدر حمل عقولهم خوفا من نفورهم عنه وذهولهم فيقعوا في تكذيب الخبر الصادق .. "[46].

فالنبوة لها جانبين جانب الولاية الذي يختص بعلم الباطن والحقائق وجانب التشريع الذي يختص بعلوم الظاهر وإبلاغ الوحي للبشر العاديين ومعظم الناس يأخذ الوحي من جانبه الظاهر ويعتمد على اللغة العرفية لفهم المراد بكلام اللّه أما العارفون المحققون الذين لا يخلو الزمان عن واحد منهم فهم الذين يعلمون باطن النص وحقيقته لذلك نجد الصوفي ينتهج الستر في معاملاته ويتكلم بما حصل له من العلم، فاللغة العادية لا تحتمل بدلالتها المعاني التي يصل إليها الصوفية يقول بن عربي في هذا الصدد " أشهدني الحق فلم تسعها العبارة وقصرت عنها الإشارة وزال عنها النعت والوصف والاسم والرسم وقال الحق...ورأيت الأشياء ولم أرى رؤية زال الخطاب وانعدمت الأسباب وذهب الحجاب ولم يبقى إلا البقاء وفني الفناء عن البقاء"[47]. وقد كان هذا منهج الصحابة رضوان اللّه عليهم في الستر لما رأوا ان حقائق الغيوب فوق مراتب بعض القلوب أخذوا الأمر من فوق معرفة مشاهدة وذوق واعتبروه ورثاً نبويا محفوظا ومقاما علويا ملحوظا قال أبو هريرة " لو بثثته لقطع مني هذا البلعوم" وقال بن عباس لو فسرته لكنت فيكم الكافر المرجوم ، فلما رأوا ان حقائق الغيوب فوق مراتب بعض القلوب فاخذوا الأمر من فوق معرفة مشاهدة وذوق ورثاً نبوياً محفوظاً ومقاما علويا ملحوظاً وهكذا سار الصحابة على هذا المنهاج ونزلوا من مقام الهبة إلى مقام المزاح والمداعبة وتستتر بالمعاملات في الظواهر وتكتموا بما حصل لهم من العلم المصون .

- التـــأويـــــل :

ان التأويل في الشرع هو:" صرف الآية عن معناها الظاهر إلى المعنى الذي يحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا بالكتاب والسنة "[48]، فهو عند ابن عربي منهاج في التفسير اللفظي يذهب من ظاهر تعبير لغوي متوغلا إلى باطن معناه فهو منهاج عرفان الهي ينطلق من ظاهر الأشياء إلى باطنها بمعنى ان التأويل يأتي لبيان البطل الموجود ويتم عبر سلوك الصوفي في سلسلة مراحل الخبرات الكشفية تتصف كل مرحلة منها برؤيا وجودية معينة " فالتأويل هو باطن المعنى ورمزه أو جوهره وهو حقيقة مستترة أو مخفية وراء لفظة لا تدل عليها "[49]؛ يعني يتطلب جهدا لإخضاع النص الديني لتصورات المفسر ومفاهيمه وأفكاره وهي نظرة تغفل دور النص وما يرتبط به من تراث تفسيري وتأثيره على فكر المفسر والنص ليس له علاقة إخضاع من جانب المفسر وخضوع من جانب النص بل هي عاقة جدلية قائمة على التفاعل المتبادل، ومن هنا فان ابن عربي من خلال تطبيقه للتأويل الانطولوجيا يتعدى الأفق العقلي للبشر وعامة الناس فيما يتعدى الظاهر إذ انه على يقين بان للحقيقة بعد وهو الباطن ولا يمكن الوصول له إلا بسلوك طريق روحي معين .

منهج ابن عربي في التأويل :

لقد كان لابن عربي طريقة خاص في التأويل وفهمه الخاص للنص المؤول وهذا من منطلق ان لكل أية ظاهر وباطن وفي إطار الحديث عن المنهج العام في التأويل حيث اعتمد في تأويل آيات العبادات على أمرين :

الأول: ويتمثل في شرح المسألة الفقهية وبيان حكمها كما يفعل أهل الظاهر.

الثاني: التعقيب على المسالة الفقهية وتبيان أثرها.

ان ابن عربي قد عالج عدة مسائل خاصة في العبادات فيما يتمثل في الصلاة والصيام والحج والزكاة والحج بناء على منهجه هذا خاصة في كتابه الفتوحات المكية الذي استوفى المسألة الشرعية في ظاهر الحكم كما عقب عليها، ومن هنا نستشف ان ابن عربي في فهمه للآيات القانية جانب الظاهر والباطن لانه يرى انه لا تعارض بين معنا ا الظاهر ومعنا ها الباطن وان المؤول يرتفع بالمعنى الظاهر إلى مستوى أعلى وأعمق روحانية ′ وفي هذا الصدد يقول ابن عربي " ان اللّه خاطب الانسان بجملته وما خص ظاهره من باطنه ولا باطنه من ظاهره "[50].

ان منهج ابن عربي يجمع بين الظاهر والباطن ويستند بذلك إلى آيات قرانية ′وأحاديث نبوية شريفة إي ان لظاهره معنى ولباطنه معنى أخر لا يمكن الوصول إليه إلا من طرف فئة قليلة من الناس هم أهل طريق اللّه وهذا هو منهجه العام في تأويل النصوص الدينية ، إما في تأويله لآيات الاعتقاد فانه يهتم كثيرا بمعانيها الباطنية ومنه يتبين لنا الفرق في تأويله الخاص بالعبادات ،تأويله الخاص بال الاعتقاد إي ان إذا كان يأخذ في فهمه لآيات العبادات يأخذ بمعانيها الظاهرة والباطنة فانه لا يأخذ من آيات الاعتقاد إلا بمعانيها الباطنة وهذا ما يتضح في كتابه فصوص الحكم ، يستعمل هذا النمط من التأويل بعض الأساليب التي تعينه على ذلك .

1- الاستناد إلى القرابة اللفظية بين اللفظ ألقراني واللفظ الذي يحمل المعنى الذي يؤول به .

2- وضع معاني تحكيمية اللفظ ألقراني كان يقول في الفص الموسوي ان التابوت الذي القي فيه موسى هو جسمه واليم هو العلم وفي هذا الصدد يقول ابن عربي " وأما حكمة إلقائه في التابوت ورميه في اليم فالتابوت ناسوته واليم ماحصل له من العلم بواسطة هذا الجسم مما أعطته القوة النظرية والفكرية والقوة الحسية الخالية التي لايكون شيء منها ولا من أمثالها لهذه النفس الانسانية الابوجود هذا الجسم العنصر"[51]؛ والمقصود من هذا الرمي النفس الانسانية التي ألقت في تابوت البدن ورمية به يم العلم ومن هنا يتضح لنا ان ابن عربي اتخذ من النصوص الواردة في فصوص الحكم ضمن إطار وضع فيه أفكاره مما أدى به غالى إخضاعها بالى منهج معين قد تتفق معه أحيانا وقد تتعارض معه أحيانا أخرى .

القـــران والتـــــأويـــل:

ان تأويل النصوص الدينية سواء كانت نبوية أم قرانية شغلت ابن عربي حيث لاتكاد صفحة أو مؤلف من مؤلفاته من التعرض لأية ومجموعة من الآيات القرانية ،مستشهدا أو مفسرا، حيث تشير الراية الواحدة في سياق م مجموعة أخرى من الآيات يقف إمامها مستطردا ومؤولا،لان الآية الواحدة في نظر ابن عربي تثير دلالات وجودية ومعرفية مختلفة ومنه فان تأويل النص ألقراني ليس بالأمر السهل لانه يحتاج إلى كثير من التأمل والربط بين الأفكار المتناثرة وجمعها في نسق واحد، ان الآيات القرانية قد تبدو ظاهريا غير مترابطة في نسق فكري موحد وان كانت في حقيقتها وباطنها مترابطة كما هو الحال بالنسبة إلى مؤلفاته مما يكشف لنا توحيد المنبع الذي يستقي منه ابن عربي ، ومثل هذا التوحيد من شانه ان يعطي لابن عربي حرية التعامل مع النصوص القرانية حيث انه يستوعبها جميعا .

كما انه في غالبية الحيان يصعب على الباحث الفصل بين نصوص القران وكلام ابن عربي فهو عندما يتحدث مثلا عن الحروف في أوائل السور يستطرد إلى الجمع والإفراد على المستوى المعرفي مضمننا كلامه بآيات قرانية ،فتأويل ابن عربي للقران لم يترك شاردة ولا واردة بدءا من الحروف المقطعة إلى تحديد مصير الانسان مرورا بقصص الأشياء ودلالتها الرمزية وتأويل العبادات وإحكام الشرع ،كما ان ابن عربي يتجاوز في تأويله القضايا القرانية العامة المعروفة في الفكر الإسلامي ليجد في القران الوجود بأسره ،كما وجب تأويل المظاهر المدركة وصولا إلى معناها الباطن كتأويل الصور التي نراها في الأحلام وصولا إلى معناها ومنه يصبح القران هو الدال اللغوي على كل مراتب الوجود .

الرمـــــــز الصـــــوفي :

ان الصوفية بصفة عامة يصطنعون الرمز لكي يعبرون به عن حقائقهم وما يصورون فيه من دسائس لأي سبب من الأسباب ويعد ابن عربي من أشدهم إمعانا في الرمز وأعرافا للإلغاز فيما يعول عليه من الألفاظ وما يعرب عنه بهذه الألفاظ من المعاني الحقيقية التي قد يزيدها الرمز إخفاء على إخفاء وقد يكون الرمز سبيلها إلى الوضوح بعد الغموض ومهما يكن "فان حظ الكلام المرموز له عند ابن عربي يتفاوت بتفاوت القرائن والبيانات التي توجد في سياق هذا الكلام من ناحية كما يتوقف على مبلغ ما وفق إليه الباحث المحقق "[52]، وإذا كان الرمز هو الشيء الذي يفهم منه معنى موجود في غيره مثال ذلك ان للميزان دلالة من حيث المعنى على العدل فان الرمز عند الصوفية هو الإشارة الخفية المستترة التي لا يفطن لها إلا من سبق له العلم بها، لهذا يقسم الرمز على ضربين رمز انساني من ناحية ورمز كوني

من ناحية أخرى، ولكننا إذا دققنا النظر في ألوان الرمز التي نجدها منطبقة من هنا وهناك عرفنا " ان الرمز يتلون عنده بتنوع الموضوعات التي تعرض له ويعرض له ويتعدد بتفاوت الكائنات "[53]، ومنه فان الرمز عند ابن عربي يهدف إلى التعبير عن الحقائق الخفية .

رمـــزية ابن عـــــربي:

إذا كانت الرمزية في الفن عامة هي جعل القيمة الفنية في صور التعبير عن الموضوع وقدراتها على الإيحاء به لا في عرضه كما هو في الواقع كما انها عرض للمدلولات في غير صور الدلالة الطبيعية عليها مثل رمزية الأدب الصوفي، فان اللغة الرمزية عند ابن عربي "هي التي تخرج عن حد المعنى المألوف عرفا ووضعا واصطلاحا ونطقا وصوت لكنها تعرف بالقرائن المصاحبة ويتحصل معانها بالمعانات "[54] حيث يعرفها الخواص من الناس، كم ان الرمز قد يكون أشارة أو إيماء أو ما شابه ذالك، ان الرمزية بالنسبة إليه وغيره من الصوفيين الآخرين أهمية كبيرة ما دام الكون يخاطبهم بلغة الرموز ومادام لكل شئ علاوة على قدره الخارجي فحوى رمزي كذلك لقد احتفظ الصوفيين دائما بروح الرمز تلك الروح التي كانت قديما بين إفراد النوع الانساني بأسره والتي انعدمت في العالم، وان لجوء ابن عربي إلى لغة الرمز ان دل على شيء فانما يدل على ان لغة لعموم لا تفي بالتعبير على المعاني الدقيقة التي تعبر عن الحقيقة أو شك بعلمهم عن من ليس من أهله لان جل ما يرمزون إليه حقائق لا يستقل العقل بفهمها لان هذه الطائفة يستعملون ألفاظا من اجل الكشف عن معانيهم لانفسهم والإجماع والستر على ما بينهم في طريقتهم لتكون معاني الألفاظ مستبهمة عن الأجانب غيرة منهم على أسرارهم ان تشيع في غير أهلها، ان رمزية ابن عربي تكشف عن أسلوب رمزي تلقيني تبين معاني الطريق الروحي للسالك ومراسمه ومراتبه والغاية من سلوكه عليه ، و يعتقد ابن عربي " ان السلوك لا يقصد إلى وحدة المشاهدة فحسب كما يذهب البسطامي بل يتجاوز ذالك إلى أدراك وحدة الوجود المتمثلة بوحدة الوحي "[55]. ان الشيخ الأكبر يرد سبب استعمال الرمز إلى وجوده في القران الكريم حيث استشهد بقوله تعالى" إلا تكلم الناس ثلاثة أيام ألا رمز[56]"، كما استشهد بالحديث النبوي الشريف " ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العالمون باللّه" ومهما يكن فان لغة ابن عربي لقت اعتراض من الناس إزاء آراءه الدينية من جانب لغته الرمزية كما رحب من طرف فريق يشهد للّه بالعلم والفضل والولاية من حيث النظر في ظاهر لغته ، كما لم يقف الرمز عند الحس فقط بل تجاوزه لتعبير اللغوي ، والرمز تصويت خفي باللسان كالهمس أو تحريك الشفتين بكلام غير مفهوم ، يغلب على ابن عربي استخدام مصطلح الإشارة أكثر من استخدامه للرمز ويفصح بحبه إلى لغة الرمز فيقول " ان الإشارة بالحقيقة تيمت بل ان المكاشفة هي تحقق الإشارة "[57].

ان الرمزية التي قصدها وسلك سبيلها ابن عربي تشير مضامينها الثقافية إلى انه كان عن وعي كامل بثقافة عصره وتراث المذاهب والفروق، ساعده على ذلك سياحته الكثيرة، فقد كانت تجربة الشيخ تجربة من بين كل هذه التجارب وتميز تجربته دليل على نتائجها.

أسبـــاب رمـــــزية ابن عربـــــي :

لقد تأثر ابن عربي بالاتجاه ألعرفاني الرمزي ومما لاشك فيه انه كان مغرقا في الرمزية وكانت عباراته أصدافا تخفي ورائها لألئ المعاني وجوهرها وهو ليس إبداعا بل حذا حذو الصوفية حينما يعبرون عن حالهم ،وكان يقول الإشارة عبارة خفية ،كما انه بلغ ذروة الغموض وإخفاء المعاني ولم يتقدم عليه ابن سبعين الذي يقول " الإشارة نداء على رأس البعد وبوح العين، عن الملة لولا طلب الكتمان ما كانت الإشارة بالأجفان" [58]. ان الإغراق في الرمزية وإيراد عبارات موهمة بالخروج عن الملة من الأسباب التي أثارت الخصوم عليها ، فمذهب ابن عربي كان يعتمد على الإخفاء وتفيق ارئه الحقيقة في كتبه ، كما انه يرد سبب استعمال الرمز إلى وجوده في القران والحديث النبوي الشريف وهو بذلك يلتمس مبررا آيات قرانية وذلك في قصة ذكريا ،كما ان استعمال ابن عربي للرمز دليل على ان لغة العامة لا تفي بالتعبير الدقيق عن المعاني الحقيقية فالرموز ليست مراده لمار مزت له ، كما انها أساس الكلام الإلهي للبعد

القائم بين اللّه والانسان وبسبب العلة المانعة في الانسان العادي من فهم كلام اللّه وجودا ونصا كما ان فهم الرمز لا يتم إلا بالممارسة الصوفية المحضة .

الخاتمة:

يتجلى وجه ابن عربي قاهرا تنظيراتنا، وتنفلت أبعاد هذه الشخصية عن أبصارنا المحدودة،وعن شهودنا الذي لم يجتز عوائق المحسوس والملموس وتأتي محاولتنا لمعرفته في هذا العمل وفي غيره مجرد علامات على طريق معرفته،هذا الانسان الفذ الذي نقل الحضور الصوفي من حضور للأعماق إلى حضور للآفاق ونقله للغة الصوفية من لغة وجدانية إلى لغة وجودية،وحقق فتحا لغويا حين حول اللفظ المفرد من دلالته على الذات إلى دلالته على معنى يقوم في الذات،ثم استعارها المعنى ،وبالتركيب والإضافة كانت تنفلق معه أسماء جديدة .

ويبقى ان نشير إلى قضية هامة، وهي انها ترتبط الرؤية الكونية بالمشاهدة والتجربة، وقد كان ابن عربي هو صاحب رؤية بالعين لا بالعقل نتجت عن تجربة وخبرة كبيرتين، نصطلح عليها بالتجربة الصوفية التي لابد لأي صوفي ان يسلكها من اجل الوصول إلى الحقائق المرجوة ، لقد ترك لنا ألاف الصفحات التي كانت نقطة انطلاق لمن أتى بعده من المتصوفة ،فقد باشر المتصوفة بعده تجربة عقلية وجدت أصولها في رؤية كشفية ونتج عن هذه التجربة العقلية انحرافات إذ تحول على أيدي أصحاب التجربة العقلية والنظر الفكري إلى فيلسوف صاحب رؤية عقلية بعد ان كان صوفيا صاحب رؤية عينية ومن ناحية ثانية سجن الفكر الصوفي نفسه خلف قضبان كلمات ابن عربي ، توسد رنين حروفها وانزلق في سبات عميق مولدا أجيالا من المتقدمين أو المتفلسفين أو الشعراء، ولم يعد الصوفي يلد صوفيا ،وتحولت سلسلة الرجال الصوفية إلى كتب تدرس وأقوال تشرح وتحفظ.

الهوامش و الإحالات:

[1] - محي الدين بن عربي ، الفتوحات المكية ، المجلد الرابع، دار الكتب العلمية بيروت ، ط 1 ، 1999 ، ص402 .

[2] - المصدر نفسه، المجلد الثالث، ص218

[3] - النساء ، 95

[4] - العنكبوت ، 69

[5] - النساء 95

[6] - الغزالي أبو حامد ، المنقذ من الضلال ، دار ومكتبة الهلال بيروت ،ط 1 1993 ، ص48

[7] - بسيوني إبراهيم ،نشأة التصوف الإسلامي دار المعارف بمصر ، د ط ، د س ، ص23

[8] - محي الدين ابن عربي، المصدر السابق، المجلد الخامس، ص22

[9] - المصدر نفسه المجلد الثالث ،ص 300

[10] - المصدر نفسه،.المجلد الثالث ، ص267

[11] - المصدر نفسه، المجلد الثالث، ص319

[12] - المصدر نفسه، المجلد الخامس، ص 20

[13] - المصدر نفسه ، المجلد الرابع ، ص163

[14] - الحديد، الآية: 4

[15] - المصدر نفسه، المجلد الرابع، ص 253

[16] - الأعراف 143

[17] - المصدر السابق، الصفحة 253

[18] - حلمي محمد مصطفى ابن الفارض والحب الإلهي، دار المعارف بمصر، د ط 1971، ص 231

[19] - المصدر السابق، المجلد الرابع، ص 185

[20] - أحمد عبد المهيمن، نظرية المعرفة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر الإسكندرية، ط 1، 2001، ص 311

[21] - المرجع نفسه ، ص 312

[22] - ابن عربي، ف م، المجلد الرابع، ص186

[23] - المصدر نفسه ، المجلد الرابع ، ص 185

[24] - أحمد عبد المهيمن، المرجع السابق، الصفحة 307

[25] - المصدر السابق ، الجزء الرابع ص 188

[26] - المصدر السابق ،المجلد الرابع ، ص 189

[27] - أحمد عبد المهيمن، المرجع السابق، الصفحة 288.

[28] - نصر حامد أبو زيد ، فلسفة التأويل ، المركز الثقافي العربي بيروت ، ط 5 ، 2003 ،ص 205

[29] - المرجع السابق ، ص 295

[30] - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[31] - المرجع نفسه، الصفحة 297

[32] - الحكيم سعاد المعجم الصوفي ،دندرة للنشر بيروت، ط1 ،دون سنة ، ص 755

[33] - سليمان العطار ،الخيال عند ابن عربي دار الثقافة للنشر والتوزيع ، د ط ، د س،ص102

[34] - الراشد محمد، موسوعة الوجود من الغزالي إلى ابن عربي ، الاوئل للنشر والتوزيع بيروت ، ط 2 2006 ،ص95

[35] - نصر حامد أبو زيد . فلسفة التأويل، ص 57

[36] - سيد حسن نصر ، ثلاثة حكماء مسلمين ،دار النهار للنشر ،بيروت ،ط 1، 1971 ص 134

[37] - محي الدين ابن عربي الكتاب التذكاري ، تقديم الدكتور ابراهيم بيومي ، دار الكتب العربية للطباعة والنشر بالقاهرة ، 1969، ص 373

[38] - نصر حامد أبو زيد ، "فلسفة التأويل ، ص 220

[39] - المرجع نفسه ص 220.

[40] - أحمد عبد المهيمن المرجع السابق، ص 334.

[41] - نصر حامد أبو زيد "فلسفة التأويل 5، 2003ص 234

[42] - ابن عربي المصدر السابق، المجلد الأول ص 654

[43] - نصر حامد ابو حامد ، فلسفة التأويل ، ص 266

[44] - العنكبوت، الاية42

[45] - الحكيم سعاد ،ابن عربي ومولد لغة جديدة ، دندرة للطباعة والنشر بيروت، ط 1 ،1991 ص 76

[46] - ابن عربي مشاهد الإسرار القدسية ومطلع الانوار الإلهية ، ص224

[47] - نصر حامد أبو زيد، المرجع السابق، ص271.

[48] - عبد النبي عبد الرسول ، موسوعة مصطلحات جامع العلوم مكتبة ناشرون لبنان ،ط 1 ،سنة 1997 ،ص 229

[49] - مصطفى حسيبة ،المعجم الفلسفي ، دار أسامة بيروت ،،ط1، 2009 ،ص29

[50] - أحمد عبد المهيمن ، نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن ابن عربي ، ص 339

[51] - محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم تقديم عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية بيروت،ط 1 ، 1424، ص 185.

[52] - محي الدين ابن عربي ، الكتاب التذكاري ، ص 43

[53] - مصطفى حسيبة، معجم الفلسفة ، ص 65

[54] - محمد إبراهيم الفيومي ابن عربي صاحب الفتوحات المكية ،دار المصرية اللبنانية دون طبعة ، دون سنة ،،ص 53

[55] - نذير العظمة، المعراج والرمز الصوفي، دار علاء الدين مصر،ط2000،1 ،ص25

[56] - أل عمران الآية 41 .

[57] - محمد إبراهيم الفيومي، المرجع نفسه ص 54

[58] - المرجع السابق ، ص 57