

الحواس والخيال في تصوف ابن العربي

د. رشيد الاركو

الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين الشرق – المغرب

rachid.largo2020@ump.ac.ma

المعرف الرقعي: <https://orcid.org/0009-0008-2964-325X>

الملخص

نناقش في هذه المقالة إشكالية مفادها: هل تمكّن ابن العربي من تشييد نسق نظري يعي به الإنسان من حيث مخبره ومظهره، عبر استثمار ممكني الحواس والخيال؟ وانطلاقاً من هذه الإشكالية، نفترض أن فهم رؤية ابن العربي للإنسان والعالم لا تستقيم إلا باستحضار هذين الممكنين بوصفهما أساسين في المعرفة الصوفية. ولتفكيك الإشكالية والتحقق من فرضيتها، توصلنا بالمنهج التحليلي التأويلي، معتمدين على استقراء نصوص ابن العربي، وذلك قصد الكشف عن البنية المفهومية الناعمة لتصوره للحواس والخيال. وخلصنا إلى أن الإدراك الحسي لدى ابن العربي لا يُفهم ضمن أفق تجريبي طبيعي صرف، بل يتحدد في إطار كشف صوفي (الكشف). كما تبين أن الخيال يحتل منزلة مركزية في هذه الرؤية، بوصفه برزخاً جامعاً بين ظاهر الإنسان وباطنه، وبين المعقول والمحسوس؛ فالخيال ليس وهماً عابراً، بل حضرة وجودية يتأسس عليها فهم (التجليات)، وإدراك جدلية "التشبيه والتنزيه". وخلصنا أيضاً إلى أن رؤية ابن العربي تقوم على توسيع المفاهيم وتحريرها من اختزالها الكلامي أو الفلسفي، عبر منهج يجمع بين الأضداد، ويعيد الاعتبار للحس والخيال بوصفهما أفقين للكمال الإنساني. وبهذا المنظور، نرى أن ابن العربي يفتح أفقاً معرفياً رحباً، يجعل الإنسان مدعواً إلى يقظة دائمة، ومراقبة مستمرة، وترقّي متجدد في إدراك أسرار الوجود.

الكلمات المفتاحية: ابن العربي، الحواس، الخيال، المعرفة الصوفية.

كيفية الاستشهاد بهذا المقال:

الاركو، ر. (2026). الحواس والخيال في تصوف ابن العربي. مجلة آفاق بحثية متعددة التخصصات (ARH), 1(1), 121–136.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.19514385>

ABSTRACT

This article addresses the following problematic: Was Ibn al-Arabi able to construct a coherent theoretical system through which the human being is apprehended in terms of both his inward reality and outward manifestation, by activating the epistemic possibilities of the senses and imagination?

On the basis of this question, we hypothesize that a proper understanding of Ibn al-Arabi's vision of the human being and the world can only be attained by invoking these two modalities as foundational principles of Sufi knowledge.

In order to deconstruct this problematic and examine its hypothesis, we adopt an interpretive-analytical methodology grounded in an inductive reading of Ibn al-Arabi's texts, with the aim of uncovering the conceptual structure that governs his conception of the senses and imagination.

Our study concludes that, for Ibn al-Arabi, sensory perception cannot be understood within a purely naturalistic or empirical horizon; rather, it is determined within the framework of Sufi unveiling (al-kashf). Furthermore, imagination occupies a central ontological and epistemological position in this vision, functioning as (al-barzakh) an intermediate isthmus that unites the outward and inward dimensions of the human being, as well as the intelligible and the sensible realms. Imagination is not a fleeting illusion, but an ontological presence upon which the understanding of divine self-disclosures (al-tajalliyāt) is founded, and through which the dialectic of resemblance and transcendence is perceived.

We further conclude that Ibn al-Arabi's vision is grounded in an expansion and liberation of concepts from their purely theological or philosophical reduction. Through a method that reconciles opposites, he restores the epistemic dignity of the senses and imagination as horizons of human perfection. From this perspective, Ibn al-Arabi opens a

vast cognitive horizon in which the human being is called to perpetual vigilance, continuous self-observation, and an ever-renewed ascent in the realization of the mysteries of existence.

Keywords: Ibn al-Arabi, senses, imagination, Sufi knowledge.

المقدمة

يذهب ابن العربي إلى أن القصد الأول من خلق العالم وإيجاده هو معرفة الحق سبحانه وعبادته، ويرى تبعاً لذلك أن الإنسان هو القابل للتحقق بهذه المرتبة؛ بمعنى أنه هو القادر دون باقي الخلائق على معرفة الله وعبادته على الصورة الأكمل، لأنه مخلوق على صورته، وفي الوقت نفسه، يؤمن ابن العربي إيماناً راسخاً بأن الله لا يعرفه على الحقيقة إلا الله.

ثم يوضح أن القصد الثاني من خلق العالم هو الإنسان، حيث جعل كل الخلق له وجه تعلق به، باعتباره خليفة الله في العالم. وقد أكد في كثير من نصوصه أن ما من شيء إلا ويسبح الله ويحمده، انطلاقاً من خصائصه الذاتية المركوزة فيه والمفطور عليها، وبالتالي فما من شيء إلا ويسعى لطلب الكمال في العبودية، والإنسان هو القادر من بين كل الخلائق على تحصيل هذه الدرجة من العبودية وحيازتها.

لذا نجد ابن العربي كثيراً ما يوظف ما يعده حديثاً عن الرسول صلى الله عليه وسلم: (مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ) في تقريب رؤيته إلى الله والإنسان والعالم، فهو مثلاً، يعتقد أن الإنسان كلما زادت معرفته بنفسه زادت معرفته بربه، وبالتالي سيزداد عبادة لربه، وسيقترب أكثر إلى تحصيل كمال العبودية.

ولا يقصد بالمعرفة المعرفة الإحاطية أو الكلية، بل قد تكون المعرفة بالله الحاصلة بعد المعرفة بالنفس علماً بالعجز عن البلوغ إلى ذلك (ابن العربي، 1998، ص.463). وكثيراً ما يستحضر في مثل هذا السياق ما روي عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه: "العجز عن درك الإدراك إدراك"، للتمثيل عما أسماه العلم بالعجز.

ويزيد في تفصيل حديث المعرفة بالرب بقوله: "قال الرسول صلى الله عليه وسلم: (مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ) ولم يقل عرف ذات ربه، فإن ذات الرب لها الغنى على الإطلاق، وأنى للمقيد بمعرفة المطلق" (ابن العربي، 1998، ج3، ص.72). وقد سبق لابن العربي⁵ أن حدد معنى المقيد والمطلق في مواضع كثيرة منها قوله: "من كانت حقيقته أن يكون مقيداً لا يصح أن يكون مطلقاً

⁵ أشار عبد الإله بن عرفة في الديوان الكبير (2018، ج4، ص.9) إلى ضرورة الوقوف عند تحقيق اسم ابن العربي من باب الأمانة العلمية فقال: "من الأخطاء الشائعة التي يصرُّ عليها بعض أصحاب المطابع ممن ينشرون كتب الشيخ الأكبر، كتابة اسمه ابن عربي مع أنه بالألف واللام (أنظر صور

بوجه من الوجوه ما دامت عينه فإن التقييد صفة نفسية له، ومن كانت حقيقته أن يكون مطلقا فلا يقبل التقييد جملة واحدة فإنه صفته النفسية أن يكون مطلقا، لكن ليس في قوة المقيد أن يقبل الإطلاق لأن صفته العجز، وأن يستصعبه الحفظ الإلهي لبقاء عينه فالافتقار يلزمه، وللمطلق أن يقيد نفسه إن شاء وأن لا يقيدها إن شاء". (ابن العربي، 1998، ج 3، ص 72).

ولعل تتبع مواضع ورود حديث المعرفة بالله في كتاب "الفتوحات المكية" وحده، سيكشف كثيرا من متعلقات فهم ابن العربي للقضايا المرتبطة بالذات الإلهية، والأسماء والصفات، ووجود الممكنات واستعداداتها. وما نود لفت الانتباه إليه والتدليل عليه فيما سيأتي يتلخص في محاولة الجواب عن السؤال الآتي: هل تمكن ابن العربي من تشييد نسق نظري يعي به الإنسان من حيث مخبره ومظهره؟ وقد جعلنا مدار جوابنا في ممكنين، ممكن الحواس وممكن الخيال.

النتائج والمناقشة

أولا: ممكن الحواس

يقوم منهج ابن العربي في تحليل المفاهيم على كشف الدلالات المغيبة واللامرئية لدى الناس باختلاف مشاربهم ورؤاهم، ويستند في ذلك إلى النصوص القرآنية والحديثية وما يتلقاه من فيض إلهي وإلقاء رباني ومن كشوف وتجليات، وليس بالضرورة أن يقتصر هذا الكشف على باطن الشيء أو ظاهره، بل يركز كشفه أساسا على ملء مكان النقص والثغرات والبياضات التي شغلت النقاشات المركزية في الفكر الإنساني عامة والفكر العربي الإسلامي خاصة.

لذا لا نستغرب أن يتم وصف ابن العربي مرة بالظاهري، لأنه يتعامل مع ظاهر النصوص وحرفيتها، ومرة ثانية بالباطني، لكونه يعمد إلى الحفر في بواطن الأشياء ودواخلها، ومرة ثالثة بالمتناقض، حيث يجمع بين الضدين والمتناقضين، ومرة أخرى

مخطوطات كتبه، وما جاء فيها من تنصيص على اسمه بالتعريف) ولا معنى أن يُقال إن هذا اصطلاح مشرقي للتمييز بينه وبين ابن العربي المعافري، فلا أحد يخلط بينهما، ومن الأدب والأمانة العلمية أن يُدعى المرء باسمه، لا أن يحرف وينكر، كما في هذه الحال مع اسم الشيخ، فإثبات التعريف له من باب الواجب المتعين". وقال ابن عجيبة (ت 1224هـ) في فهرسته، (1990، ص 17) متحدئا عن أسلافه وما يتعلق بنسبه إن: "الألقاب لا تغير النسب". وهذه إشارة دالة من ابن عجيبة على أن ما كان في حكم اللقب أو التفريق أو الازدراء ليس شرطا في تغيير حقيقة الاسم والنسب. لذا فمن الواجب المتعين أن "يُدعى المرء باسمه، لا أن يحرف وينكر"، وعليه وجب التعامل مع ابن العربي بالاسم الذي سمي به وأثبتته في كتبه وفي ترجماته لنفسه ولمن له صلة به. وبناء على هذا كله فقد اعتمدت في هذا البحث اسم (ابن العربي) لا غير.

بالموفق بين الأفكار والنظريات، ليستخلص منها ما يجمع بينها في بوتقة واحدة، ويجعل مما كان يظهر متناقضا قبله متناغما ومنسجما وواضحا.

ولعل مسألتي التنزيه والتشبيه أنموذج بالغ في سياق الجمع والتوفيق، حيث يذهب ابن العربي مذهبا فريدا، فهو لا يقول بالتنزيه الصرف ولا بالتشبيه المحض، وإنما يرى أن الكامل هو من جمع بينهما، وهو بهذا الموقف الجامع وهو أعمال لمنهجه الساري في كل أعماله. يحل كثيرا من الإشكالات التي عرفتها الثقافة العربية الإسلامية ويحررها، وينتقد في الوقت نفسه المنزهين من جهة والمشبهين من جهة أخرى.

يقول مبينا هذا المعنى: "توجهت على خلق الإنسان هاتان النسبتان: نسبة التنزيه ونسبة التشبيه، فخرج بنو آدم لهذا على ثلاث مراتب: كامل وهو الجامع بين هاتين النسبتين، أو واقف مع دليل عقله ونظر فكره خاصة، أو مشبه بما أعطاه اللفظ الوارد، ولا رابع لهم من المؤمنين. فالمقابلة أو الانحراف لا تكون إلا من جهة نسبة التنزل الإلهي الخيالي في قوله عليه السلام: (اعْبُدِ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ) (صحيح البخاري، رقم الحديث: 4777)، في هذا هي المقابلة للمعبود، والانحراف عن هذه المقابلة إما بتنزيه وهو انحراف المتكلمين، وإما بتشبيه محدود وهو انحراف المجسمين، والكامل هم أهل القول بالأميرين". (ابن العربي، 1998، ج2، ص7).

والآية المركزية لدى ابن العربي التي وفقها بنى فهمه ومن ثم موقفه الجامع في ما سمي في الثقافة العربية الإسلامية بمشكلة "التنزيه والتشبيه" هي قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (سورة الشورى، الآية: 9). وقد بين فهمه للآية بقوله: "شبه في موضع ونزه في موضع بـ"﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾" (سورة الشورى، الآية: 9). وشبه بقوله: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (سورة الشورى، الآية: 9). ففترقت خواطر التشبيه وتشتتت خواطر التنزيه، فإن المنزه على الحقيقة قد قيده وحصره في تنزيهه وأخلى عنه التشبيه، والمشبه أيضا قيده وحصره في التشبيه وأخلى عنه التنزيه، والحق في الجمع بالقول بحكم الطائفتين، فلا ينزه تنزيها يخرج عن التشبيه، ولا يشبه تشبيها يخرج عن التنزيه، فلا تطلق ولا تقيد لتمييزه عن التقييد، ولو تميز بقيد في إطلاقه ولو تقيد في إطلاقه لم يكن هو، فهو المقيد بما قيد به نفسه من صفات الجلال، وهو المطلق بما سمي به نفسه من أسماء الكمال، وهو الواحد الحق الجلي الخفي لا إله إلا هو العلي العظيم" (ابن العربي، 1998، ج1، ص363). إذن فابن العربي يؤمن أنه لا يمكن أن يخلو تنزيه عن تشبيهه، ولا تشبيه عن تنزيه، لهذا قال بالتشبيه في التنزيه وبالتنزيه في التشبيه. (ابن العربي، دون تاريخ، ص182).

وبناء على هذا، يمكن القول ابتداءً إن أسلوب ابن العربي في تعامله مع حواس الإنسان هو تعامل مركب، نظرا إلى تعددها (الشم، والطعم، واللمس، والسمع، والبصر) وتعدد وظائفها ودلالاتها، ونظرا إلى كون معرفتها ودرك كنهها وحقيقتها وإمكاناتها يقرب الإنسان من معرفة نفسه والوعي بذاته، ومعرفة العالم على حقيقته، وبالتالي السعي نحو معرفة الحق وعبادته من جهة، والسعي نحو الكمال الإنساني من جهة أخرى. وتصور ابن العربي للحواس هو تصور لا يقتصر على حال الحياة الدنيا، بل هو دائم الاستحضار إلى جانب هذا الحال حال الآخرة، وكذا ما يفصل ويصل بين الحالين، لذا فالفهم الذي يدعو إليه هو فهم جامع للأحوال كلها. وتصور ابن العربي للحواس أساسه هو القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، والكشف الذي يتلقاه، وجماع هذا الاستمداد هو ما حصل لديه فهما مغايرا يخالف به تصورات الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء.

وقد أجمال هذا الاختلاف منصف عبد الحق في "الكتابة والتجربة الصوفية" (2001، ص. 211-212) بقوله إن الإدراك الحسي عند ابن العربي: "يخالف في مفهومه المعنى المتداول في نظرية المعرفة الفلسفية أو الكلامية... إن المعرفة التي تتم بواسطة الحواس عند ابن العربي مخالفة تماما للمعرفة العامة التي تتحقق بواسطة تلقي الانطباعات الحسية من العالم الخارجي وانطباعاتها داخل الذات الإنسانية، إنها بالعكس من ذلك، تنطلق من داخل الذات العارفة في اتجاه العالم... فعوض أن يفسر عمل الحواس بقوانين الطبيعة ومبادئ الإدراك التجريبي، يجب علينا أن نربط عمل الحواس بدينامية حيوية فعالة تنطلق من باطن الذات الإنسانية وتتجه نحو العالم الخارجي... إن مجال المحسوس... ليس مصدرا خارجيا لآثار حسية تنطبع داخل الذات، وإنما هو مجموعة من الصور والأشكال الوجودية التي تخفي أسرارها ومعاني إلهية. وهذا يعني أن الإدراك الحسي لدى الصوفي لا يكتسب قيمة إلا حينما يفسر في علاقته بتلك الأشكال الوجودية. إنه يمزج الحس المادي بحساسية باطنة نفاذة تسعى البصيرة... إن الكشف الصوفي هو الذي يفسر عمل الحواس".

ولعل العنفوان الذي يبشر به ابن العربي بخصوص الحواس مجمل في كثير من النصوص القرآنية والحديثية منها: قول الله تعالى: ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ (سورة ق، الآية: 22). وقوله تعالى: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ (سورة الإسراء، الآية: 36). وقوله تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً﴾ (سورة البقرة، الآية: 6). وقوله صلى الله عليه وسلم: ﴿مَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُهُ عَلَيْهِ. وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالتَّوَّافِلِ حَتَّى أَجِيبَهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي بِهِ يَسْمَعُ وَبَصَرَهُ الَّذِي بِهِ يُبْصِرُ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا﴾. (صحيح البخاري، رقم الحديث: 6502).

وقد أثرنا اختصاراً، أن نورد في هذا المقام النصوص الآتية، لكونها تختزن بعضاً مما نود الوقوف عنده وإبرازه، منها حديث ابن العربي في كتاب "الجلالة" (2001، ص.47) عن شرف الحس بقوله إن: "الحس اليوم غيب في العقل، والعقل اليوم هو الظاهر، فإذا كان غداً في الدار الآخرة كانت الدولة في الحظيرة الإلهية وكثيب الرؤية للحس، فنظرت إليه الأبصار وكانت الغايات للأبصار والبدايات للعقول، ولولا الغايات ما التفت أحد إلى البدايات... فالحس أشرف من العقل، فإن العقل إليه يسعى ومن أجل العين ينظر، فصار عالم الشهادة غيب الغيب، ولهذا ظهر في الدنيا من أجل الدائرة فإنه يعطف آخرها على أولها، فصار عالم الشهادة أولاً وهو مقيد عما يجب له من الإطلاق، فلا يبصر البصر إلا من جهة ولا تسمع الأذن إلا في قرب، وخلافه إذا مشى حقيقة وانطلق من هذا التقييد كسماع سارية... وصار عالم الغيب وسطاً وهو عالم العقل، فإنه يأخذ عن الحس براهينه لما يريد العلم به، وصار عالم الشهادة المطلق غيباً في الغيب وله يسعى العقل ويخدم".

وأتّم حديثه عن شرف الحس بالقول إن: "منزلة القوى الحسية أتم من منزلة القوى الروحانية... لأنها هي التي تهب للقوى الروحانية ما تتصرف فيه، وما يكون به حياتها العملية من قوة خيال وفكر وحفظ وتصور ووهم وعقل. فكل هذه القوى من مدد القوى الحسية. ولهذا قال تعالى في الذي أحبه: (كُنْتُ سَمْعُهُ وَبَصَرُهُ...)، فذكر الصورة الحسية وما ذكر من القوى الروحانية شيئاً، ولا أنزل نفسه منزلتها، لأن منزلتها منزلة الافتقار إلى الحواس. ومنزلة القوى الحسية منزلة الافتقار إلى الله تعالى... فأعطى القوى الحسية الغنى عن القوى الروحانية. لأن القوى الروحانية تأخذ من القوى الحسية. والقوى الحسية لا تأخذ منها، وإنما تأخذ من الله تعالى. فاعرف شرف الحس وقدره... ولهذا لا تكمل النشأة الآخرة إلا بوجود الحس والمحسوس... فالقوى الحسية هم الخلفاء على الحقيقة في أرض هذه النشأة عن الله تعالى. ألا تراه سبحانه كيف وصف نفسه بكونه حياً عالماً قادراً... وهذه كلها لها أثر في المحسوسات... ولم يصف الحق تعالى نفسه بأنه عاقل ولا مفكر ولا متخيل... واعلم أن الشرف كله في الحس. وأنتك جهلت أمرك وقدرك. فلو علمت نفسك علمت ربك... وهذه نكتة ظهرت من رسول الله صلى الله عليه وسلم، حيث قال: (مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ)". (ابن العربي، 2004، ص.222-224).

وزاد في الفتوحات (1998، ج1، ص.276): "المعلومات مختلفة لأنفسها، وأن الإدراكات التي تدرك بها المعلومات مختلفة أيضاً لأنفسها كالمعلومات... قد جعل الله لكل حقيقة مما يجوز أن يعلم إدراكاً خاصاً عادة لا حقيقة أعني محلها، وجعل المدرك بهذه الإدراكات لهذه المدركات عيناً واحدة، وهي ستة أشياء: سمع، وبصر، وشم، ولمس، وطعم، وعقل. وإدراك جميعها للأشياء ما عدا العقل ضروري، ولكن الأشياء التي ارتبطت بها عادة لا تخطئ أبداً، وقد غلط في هذا جماعة من العقلاء ونسبوا الغلط للحس وليس كذلك، وإنما الغلط للحاكم... وإنما قلنا إن جماعة غلطت في إدراك الحواس فنسبت إليها الأغاليط وذلك أنهم رأوا

إذا كانوا في سفينة تجري بهم مع الساحل رأوا الساحل يجري بجري السفينة، فقد أعطاهم البصر ما ليس بحقيقة ولا معلوم أصلا، فإنهم عالمون علما ضروريا أن الساحل لم يتحرك من مكانه ولا يقدرّون على إنكار ما شاهدوه من التحرك، وكذلك إذا طعموا سكرًا أو عسلا فوجدوه مرا وهو حلو فعلموا ضرورة أن حاسة الطعم غلطت عندهم ونقلت ما ليس بصحيح، والأمر عندنا ليس كذلك، ولكن القصور والغلط وقع من الحاكم الذي هو العقل لا من الحواس... فاعلم أن الله عبادا آخرين خرق لهم العادة في إدراكهم العلوم، فمنهم من جعل له إدراك ما يدرك بجميع القوى من المعقولات والمحسوسات بقوة البصر خاصة، وآخر بقوة السمع وهكذا بجميع القوى، ثم بأمور عرضية خلاف القوى من ضرب وحركة وسكون وغير ذلك".

انطلاقا من النصوص أعلاه يتبين أن ابن العربي يأخذ بالإدراك الحسي إلى أقصى حدوده، ويفتح حقلا خصبا للنظر في القضايا التي تثيرها الحواس كما بشرت بذلك الثقافة العربية الإسلامية من خلال نصوصها المؤسسة، وفي هذا الإطار، يدعو إلى توسيع آفاق إدراك الإنسان لحواسه. وبالتالي يدفعه خطوة نحو الأمام، لإدراك نفسه والعالم، ليس من منطلق القوانين الطبيعية والفيزيائية، وإنما من منطلق الكشف الصوفي والأخذ من الله، أو على حد تعبير ابن العربي نفسه: "أعطى القوى الحسية الغنى عن القوى الروحانية؛ لأن القوى الروحانية تأخذ من القوى الحسية. والقوى الحسية لا تأخذ منها، وإنما تأخذ من الله تعالى". (ابن العربي، 2004، ص. 222-224).

وقد عمل ابن العربي في مؤلفاته المختلفة على تنزيل هذا الوعي اليقظ بالحواس والنفس، فنجد مثلا في كتابه "الفتوحات المكية" و"روح القدس"، يؤكد أمرين بالأهمية بمكان، يتجلى الأول في امتثاله لأمر الرسول صلى الله عليه وسلم: (حَاسِبُوا أَنْفُسَكُمْ قَبْلَ أَنْ تُحَاسَبُوا)، والثاني في تأسيسه بشيوخه الذين كانوا يحاسبون أنفسهم بشكل يومي، على ما يتكلمون به وما يفعلونه، ويقيدون كل ذلك في دفتر، وقد زاد عليهم ابن العربي بمحاسبة النفس من حيث ما يرد عليها من خواطر وأهواء وأفكار.

وقد أكد هذه المعاني بقوله: "زدنا عليهم في هذا الباب بتقييد الخواطر، فكنا نقيّد ما تحدثنا به نفوسنا وما تهّم به، زائدا على كلامنا وأفعالنا، وكنت أحاسب نفسي مثلهم في ذلك الوقت وأحضر الدفتر وأطالها بجميع ما خطر لها وما حدثت به نفسها، وما ظهر للحس من ذلك من قول وعمل، وما نوته في ذلك الخاطر والحديث، فقلت الخواطر والفضول إلا فيما يعني، فهذا فائدة هذا الباب، وفائدة الاشتغال بالنية، وما في الطريق ما يغفل عنه أكثر من هذا الباب، فإن ذلك راجع إلى مراعاة الأنفاس وهي عزيزة". (ابن العربي، 1998، ج 1، ص. 274).

وقد وصل الأمر به إلى حد أن قال لنفسه: "يا نفس وعزت من جبلك على المخالفة، وجعلك محلا لكل وصف مذموم، لا أتركك على دعواك حتى أعرض أحوالك كلها على كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، فإن وافقت ذلك ولم أجد منك خلا سلمت لك فيما أردت أن تقيي عليّ من سلطانك". (محمود محمود الغراب، 1994، ص.26).

وهذا الفهم الذي يدعو إليه هو فهم متصل، حيث لا يمكن بحال أن يصل الإنسان إلى درجة محاسبة نفسه هذه المحاسبة، وهو غافل عن ذاته وحواسه وأنفاسه، وما يحضره من أفكار وخواطر، وما يكتمه من مشاعر وأحاسيس، وهذا يقتضي بالضرورة، دوام الانتباه واليقظة والمراقبة، ولعل الخلوات بما فيها من دوام الذكر والرياضات والمجاهدات تعد في هذا السياق، محلا أسا في الاشتغال اليقظ بالذات. وزيادة على هذا، فالاشتغال الواعي بالذات ومعرفة آفاقها وممكناتها لا يكون بمعزل عن استشعار الحضور الإلهي بشكل دائم ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ (سورة الحديد، الآية: 4)، وبالتالي فالمراقبة الدائمة لكل سكنات الإنسان وحركاته وأنفاسه، وتوجيهها صوب ممكن الكمال فيها، تجعل الإنسان يخطو خطوة أخرى نحو العبادة الحقة، والمعرفة الأصح، والكمال الممكن.

وقد تحدث ابن العربي عن المراقبة وقسمها إلى مراقبة الحق ومراقبة العبد، وجعل مراقبة العبد ثلاثة أقسام: الواحد منها لا يصح والاثان يصح وجودهما من العبد، أما المراقبة التي لا تصح فهي مراقبة العبد ربه، والمراقبة الثانية فهي مراقبة الحياء وهي مشروعة، أما المراقبة الثالثة فهي أن يراقب قلبه ونفسه الظاهرة والباطنة ليرى آثار ربه فيها فيعمل بحسب ما يراه من آثار ربه، وكذلك في الموجودات الخارجة عنه يراقبها ليرى آثار ربه فيها، منها قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾ (سورة فصلت، الآية: 52)، ولهذه المراقبة تعلق بالحق إذا لا فاعل إلا الحق، والمراقبة دوام المراعاة بحيث أن لا يتخللها وقت لا يكون العبد فيه مراقبا، فاعلم ذلك وتحققه تعلم شؤون ربك في نفسك، وما يدركه من الموجودات بصرك، وما يصل إليه فكرك وعقلك، وما يشهدك في مشاهدتك، وما تطلع عليه من الغيوب في كونك أو حيث كان ومن هنا تعرف الخواطر. (ابن العربي، 1998، ج2، ص.205).

وكأننا بآب ابن العربي كما قال ديميتري أفيريوس Dimitri Avghérinos يحث الإنسان على "أن يروض نفسه على النظر إلى العالم نظرة مختلفة. فحتى لا يكون كليل الحس لا بد له من أن يشحذ حواسه بالانتباه الدائم". (ديميتري أفيريوس، تموز 2009).

ولا شك أن دوام المراقبة ودوام الاستحضار الإلهي وشدة الانتباه واليقظة، تجعل الإنسان يفعل كل إمكاناته وحواسه وقواه الظاهرة والباطنة وينشطها، وبذلك يتجاوز تعطيل حواسه وقواه وتبليدها وتجميدها إلى تشغيلها تشغيلاً أقوم، قال

خالد حاجي في سياق حديثه عن الثقافات التي تهمش الحواس لفائدة حاسة النظر إن: "الإنسان الذي يُفْرِط في استعمال حاسة واحدة ويُفْرِط في إهمال الحواس الأخرى هو كائن مبتور وليس إنساناً كاملاً يُبقي على جميع حواسه متيقظة". (خالد حاجي، فبراير 2023).

لهذا كله يدعو ابن العربي الإنسان إلى أن ينظر إلى روحه ونفسه ليعاين ما أودع الحق فيه من الحكم والترتيب الأحسن، لأنه في أحسن تقويم، فإن شرع الإنسان في هذا النظر فما عليه بحسب ابن العربي إلى أن يمعن فيه، قال مؤكداً هذا الأمر: "لا تترك زاوية من الإنسان حتى تدخلها وتعرف ما خزنت، فإنها خزائن الحق، فإنك تقف على علم عظيم، قال تعالى: ﴿سُئِرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (سورة فصلت، الآية: 52)، وقال صلى الله عليه وسلم: (أَعْرِفُكُمْ بِنَفْسِهِ أَعْرِفُكُمْ بِرَبِّهِ)، فإن الإنسان من حيث تفصيله مفطور على العلم بالله، كسائر ما سوى الجن والإنس من المخلوقات، فما من شيء في الإنسان، من شعر وجلد ولحم وعصب ودم وروح ونفس وظفر وناب إلا وهو عالم بالله بالفطرة، وبالوحي الذي تجلى له فيه" (محمود محمود الغراب، 1989، ص. 185-186). ولعل هذا الفهم الدقيق للحواس، هو الذي جعل ابن العربي يصل إلى حد القول إن "خرق العادة إذا لم يرجع عادة لا يعول عليه"، و"العاقل هو من يهوله المعتاد وغير المعتاد".

وهو بهذا الفهم يحث الإنسان على الترقى في الفهم والوعي، سواء بالنفس أو بالآفاق، ويدعو إلى تجاوز الأمور الاعتيادية بتغيير النظرة إليها بنظرة ترى أن الوجود كله والخلائق كلها لم تخلق عبثاً، بل تخفي أسراراً ومعاني إلهية غير متناهية، وكل تقصير في درك هذه المعاني راجع إلى الإنسان وليس لتلك الأشكال الوجودية، وهو بهذا التدقيق، يفتح آفاق التفكير البشري على مصراعيه دون الوقوف عند حد أو سقف ما.

وبيني ابن العربي مذهبه ومواقفه على المناسبة، حيث يراها أصل وجود العالم، وخرق العوائد من العالم، وقد جعل الله آياته في العالم معتادة وغير معتادة (ابن العربي، 1998، ج 2، ص. 366). وحديثه عن الكرامات وخرق العادات والمعجزات، هو من باب تقريب المسكوت عنه واللامرئي، أو ما تعرفه العامة بالخرافات والاستحالات البشرية إلى الناس أجمعين قصد إعادة النظر في مسبقاتهم وأحكامهم، وصياغة نظرة مغايرة إلى الوجود مختلفة عما هو سائد وعادٍ.

وقد قسم في هذا السياق الكرامة إلى قسمين؛ حسية ومعنوية بقوله: العامة ما تعرف الكرامة إلا الحسية مثل: الكلام على الخاطر والأخبار بالمغيبات الماضية والكائنة والآتية، والأخذ من الكون، والمشي على الماء، واختراق الهواء، وطي الأرض، والاحتجاب عن الأبصار... وأما الكرامة المعنوية... وهي أن تحفظ عليه آداب الشريعة، وأن يوفق لإتيان مكارم الأخلاق واجتناب سفاسفها، والمحافظة على أداء الواجبات... وطهارة القلب من كل صفة مذمومة، وتحليلته بالمراقبة مع الأنفاس، ومراعاة حقوق

الله في نفسه وفي الأشياء، وتفقد آثار ربه في قلبه، ومراعاة أنفاسه في خروجها ودخولها فيتلقاها بالأدب" (ابن العربي، 1998، ج2، ص.363).

إذن فابن العربي يلج إلى المعرفة الخاصة بالإدراك الحسي بما هو من القوى التي ركزها الله في الإنسان، وهو مؤمن أتم الإيمان بمصدر المعرفة التي تتجلى في الأخذ من الله وقبول ما يلقيه في روعه من كشوفات، لذا فهو يتعامل مع الحواس الإنسانية مثل تعامله مع باقي المخلوقات باعتبار أن لها غاية من الخلق تتمثل أساسا في قصدين "معرفة الله وعبادته وحمده وتسبيحه، والتعلق والارتباط بالإنسان". وهذا لعمرى أفق يعجز العقل عن الجولان فيه بله أن يحيط به. (منصف عبد الحق، 2001).

وقد بين خالد بلقاسم (2004، 24-29). أن ابن العربي في سيرورة بنائه للمفاهيم يكشف محدودية المعنى الذي حصرت فيه، وبذلك يتسنى له فتح المفهوم على الاحتمالات التي يختزنها، ويضيف أنه لا يقف عند هذا الحد بل يعمل على توسيع المفاهيم وتكثيف حملتها المعرفية، منطلقا من آليات قرائية من قبيل البناء بالتوسيع ونظرية الوصل، وآلية رؤية الشيء في غيره، وتتجسد آلية رؤية الشيء في غيره في القلب الذي أحدثه ابن العربي في الحواس وهو يعيد ترتيب العلاقات بينها ويوسع وظائفها، وهكذا غدا ممكنا النظر بالقلب والسماع بغير الأذن أو بغير الآلة مما أتاح في نظر خالد بلقاسم تخصيص الحواس وإخراجها من الضيق الذي حجبها العادة فيه⁶.

ثانيا: ممكن الخيال

يوظف ابن العربي كثيرا الزوج الاصطلاحي (الظاهر والباطن) في كتاباته بغرض تقريب رؤيته إلى الله والعالم والإنسان من جهة، ويتخذ من جهة أخرى، مفهوما إجرائيا يفهم به القضايا والإشكالات التي شغلته وشغلت قبله الفكر العربي الإسلامي

⁶ من المقالات التي توسع آفاق النظر في مسألة الحواس انطلاقا من الخطاب النبوي الشريف، مقالة شوقي المقرئ (2011، ص.85-93): "لغة الجسد في الخطاب النبوي الشريف"، وقد بين فيها أن اللمسة الودود جزء لا يتجزأ من لغة الجسد، فهي في نظره وسيلة للتواصل الطبيعي، وتعبير عن حاجة تفاعلية ماسة، ويبين أيضا أن الخطاب النبوي الشريف يتجاوز تلك النظرة الضيقة، وذلك التنميط الثقافي في التعامل مع اللمس، باعتباره ممارسة تفضي إلى المتعة الجسدية فحسب. فالتوجيه النبوي الشريف يحتفي باللمسة الودود، وينظر إليها على أنها أداة حيوية للإبداع وصنع الحياة، ويرسم لها إطارا ثقافيا يرتقي بها إلى ممارسة متوازنة.

عامة، لذا كثيرا ما نجد إن تحدث عن ظاهر موضوع ما يعقبه بحديث عن باطنه، وهو بذلك يعمق فهمه للموضوع المبحوث فيه، ويجمع بين أكثر من قول في قول يراه الأكمل والأصوب.

وبالتالي فالفهم الذي يتغيا درك بعض إمكانات الخطاب الأكبري، لا بد أن يرسخ في خلده هذا الزوج، وأن يستحضره بشكل مستمر أثناء تعامله مع نصوصه. وهذا الفهم هو ما دعانا إلى جعل مدار هذا الحيز في ممكنين: تحدثنا في الممكن الأول عن الحواس أو القوى الظاهرة بشكل عام، فأشرنا إلى أن عماد هذه القوى الظاهرة هي الحواس الخمس، وقد أجملها ابن العربي (1998، ج 1، ص 141) بقوله إن الإنسان إنما يدرك المعلومات كلها بإحدى القوى الخمس وهي الشم، والطعم، واللمس، والسمع، والبصر. وفي ما يخص الممكن الثاني أي الخيال، فسأخذ أنموذجا عما أسماه ابن العربي بالقوى الباطنة، المتمثلة أساسا في الحس المشترك والوهم والمفكرة والحافظة والعقل. وارتأينا هذا الأخذ لارتباط كل القوى الإنسانية ظاهرة كانت أو باطنة بالخيال.

وقد أجمل ابن العربي (1998، ج 3، ص 39-40). بعض ارتباطات الخيال بقوله إن: "أرواح الأناسي جعل الله لها آلات طبيعية كالعين والأذن والأنف والحنك، وجعل فيها قوى سماها سمعا وبصرا وغير ذلك، وخلق لهذه القوى وجهين، وجه إلى المحسوسات عالم الشهادة، ووجه إلى حضرة الخيال، وجعل حضرة الخيال محلا واسعا أوسع من عالم الشهادة، وجعل فيها قوة تسمى الخيال إلى قوى كثيرة مثل المصورة والفكر والحفظ والوهم والعقل وغير ذلك، وبهذه القوى تدرك النفس الإنسانية جميع ما يعطيها حقائق هذه القوى من المعلومات، فبالوجه الذي للبصر إلى عالم الشهادة تدرك جميع المحسوسات وترفعها إلى الخيال فتحفظها في الخيال بالقوة الحافظة بعد ما تصورها القوة المصورة، وقد تأخذ القوة المصورة أمورا من موجودات مختلفة كلها محسوسة، وتركب منها شكلا غريبا ما أبصرته قط حسا بمجموعه، لكن ما فيه جزء إلا وقد أبصرته، فإذا نام الإنسان نظر البصر بالوجه الذي له إلى عالم الخيال، فيرى ما فيه مما نقله الحس مجموعا، أو مما صورته القوة المصورة مما لم يقع الحس على مجموع قط، لا على أجزائه التي تألفت منها هذه الصورة، فتراه نائما إلى جانبك وهو يبصر نفسه معذبا أو منعما أو تاجرا أو ملكا أو مسافرا، ويطرأ عليه خوف في منامه في خياله فيصيح ويزعق، والذي إلى جانبه لا علم له بذلك ولا بما هو فيه، وربما إذا اشتد الأمر تغير له المزاج فأثر في الصورة الظاهرة النائمة حركة أو زعاقا أو كلاما أو احتلاما كل ذلك من غلبة تلك القوة على الروح الحيواني فيتغير البدن في صورته".

ويضيف: "ثم إن الله تعالى جعل له في الجسم الذي جعله الله له ملكا واستوى عليه جعل فيه قوى وآلات حسية ومعنوية وقيل له: خذ العلوم منها وصرفها على حد كذا وكذا وجعلت له هذه الآلات على مراتب، فالقوى المعنوية كلها قوى كاملة

إلا قوة الخيال فإنها خلقت ضعيفة والقوة الحساسة، وجعلت هاتان القوتان تابعة للجسم فكلما نما الجسم وكبر وزادت كميته كلما تقوى حسه وخياله، إذ كانت جميع القوى لا تأخذ الأشياء إلا من الخيال، وهي قوة هيولانية قابلة لجميع ما يعطيها الحس من الصور، وقابلة لما تفتح فيها القوة المصورة من الصور التي تركبها من أمور موجودة قد أمسكها الخيال من القوة الحساسة، وليس في القوى من يشبه الهبولي في قبول الصور إلا الخيال، فإذا تقوى الخيال حينئذ وجد الفكر حيث يتصرف ويظهر سلطانه، والوهم كذلك، والعقل كذلك، والقوة الحافظة كذلك". (ابن العربي، 1998، ج 2، ص 677).

ويرى أن: "الخيال عين الكمال لولاه ما فضل الإنسان على سائر الحيوان به جال وصال، وافتخر وطال...فله الشتات والجمع بين أضداد الصفات، حكم على المحال والواجب بما شاءه من المذاهب، يخرق فيهما العادة ويلحقهما بعالم الشهادة، فيجسد عما في عين الناظر ويلحق الأول في الحكم بالآخر، لا يثبت على حال وله الثبوت على تقلب الأحوال" (ابن العربي، 1998، ج 4، ص 344).

ثم يتحدث عن منزلة الخيال بقوله: "ما أوجد الله أعظم منه منزلة ولا أعم حكما، يسري حكمه في جميع الموجودات والمعدومات من محال وغيره، فليس للقدرة الإلهية فيما أوجدته أعظم وجودا من الخيال فبه ظهرت القدرة الإلهية والاقتدار الإلهي، وبه كتبت على نفسه الرِّحمة وأمثال ذلك، وأوجب عموما وهو حضرة المجلى الإلهي في القيامة وفي الاعتقادات، فهو أعظم شعائر الله على الله، ومن قوة حكم سلطانه ما تثبته الحكماء مع كونهم لا يعلمون ما قالوه ولا يوفونه حقه، وذلك أن الخيال وإن كان من الطبيعة فله سلطان عظيم على الطبيعة بما أيده الله به من القوة الإلهية". (ابن العربي، 1998، ج 3، ص 492).

وقد عدت سعاد الحكيم في معجمها (1981، ص 447) مرادفات الخيال، منها العالم الأوسط، والبرزخ الأعظم، والحضرة الوسطى، وحضرة الخيال، ثم قالت: "تدقق الخيال عند ابن العربي سيلا مخصبا مثمرا باسطا حكمه على كل العوالم، متداخلا في كل الحقائق، مشكلا عالما وسطا وحقيقة برزخية، بين عالم المعاني المجردة وعالم المحسوسات. هو ليس تخيلا نزويا عابرا لا قيمة واقعية له، كما أنه ليس خيالا خلاقا كما عرفه الفنانون، بل طاقة وقوة ذات بعد حقيقي واقعي يسعى إلى التحقق في الحس بشكل دائم أبدي أزلي، ينتهي إلى عالم له مقاييس خاصة به وحقائق وسطية برزخية".

ثم بينت أنه يقسم الوجود إلى وجودين؛ وجود حقيقي هو الله، ووجود خيالي هو كل ما سواه. والعالم خيال ولكن ليس بالمعنى السطحي العابر بل بكل ما يحوي الخيال من طاقات إيجابية موضوعية ذات فعالية مشهودة في الحس. وقد استند ابن

العربي في نظرها. في تصنيفه العالم خيالاً إلى حديث شريف يقول: (النَّاسُ نِيَامٌ إِذَا مَا تُوا انْتَبَهُوا)، ولا يخفى أن كل ما يرى في حال النوم فهو خيال. إذن العالم خيال، والخلق نيام، أي في مواطن الخيال (سعاد الحكيم، 1981، ص. 450).

وقد صدح ابن العربي ذات سياق في فصوص الحكم بالقول إن: "الوجود كله خيال في خيال، والوجود الحق إنما هو الله" (سعاد الحكيم، 1981، ص. 104). وأقسام الخيال عنده أربع مراتب: فأما المرتبة الأولى فهي الخيال المطلق ويقصد به الحضرة الجامعة والمرتبة الشاملة، يقبل التشكل في صور الكائنات كلها على اختلافها، وليس ذلك إلا (العماء) من حيث قابليته للتشكل في صور الكائنات. وأما المرتبة الثانية فهي الخيال المحقق وهو الخيال المطلق أو العماء نفسه ولكن بعد قبوله صور الكائنات. وأما المرتبة الثالثة فهي الخيال المنفصل، وهو عالم له حضرة ذاتية يظهر في الحس، ويدرك منفصلاً عن شخص المتخيل الناظر، كتصور جبريل في صورة دحية للنبي صلى الله عليه وسلم. وأما المرتبة الرابعة فهي الخيال المتصل وهو القوة المتخيلة في الإنسان وما لها من طاقة على خلق صور تبقى ببقاء المتخيل. (سعاد الحكيم، 1981، ص. 449).

يستفاد من النصوص المقبوسة والتقسيمات أعلاه أن الخيال عند ابن العربي من الأعمدة الرئيسة التي تصوغ رؤيته إلى الله والعالم والإنسان، فلا يتصور بحال أن نفهم أمراً ما دون حضور الخيال ومصاحبته له، فلا يمكن بحسب ابن العربي أن نفهم العبادة الحقة، والعبودية المحضة، والأسماء والصفات، والإضافات، والنسب، والتشبيه، والتنزيه، والإنسان الكامل، والحب والمحبة، والجمال والجلال والكمال، والاتساع الإلهي، والرحمة الإلهية، وعالمي الشهادة والغيب، والبرزخ، والحقائق الكونية، والوجود الحق، والمطلق والمقيد، والغنى والافتقار، والتجليات والكشوف، والجمع بين الأضداد، والواجب والممكن والمحال إلخ. دون فهم الخيال بما هو جامع بين طور العقل وطور ما وراء العقل؛ بمعنى أنه يستمد إمكاناته وأحكامه من الغيب والشهادة ومن الظاهر والباطن، لهذا كله حاز الخيال هذه المنزلة العظيمة وسارت أحكامه في جميع الموجودات والمعدومات من محال وغيره.

ومن ثمة فالخيال هو الأقرب في الدلالة على الحق، لأن الحق هو الأول والآخر والظاهر والباطن. لذا ذهب إلى إثبات وجود الخيال وأن الحكم له بكل وجه، وعلى كل حال، في المحسوس والمعقول والحواس والعقول، وفي الصور والمعاني، وفي المحدث وفي القديم، وفي المحال وفي الممكن وفي الواجب، ومن لا يعرف مرتبة الخيال فلا معرفة له جملة واحدة، وهذا الركن من المعرفة إذا لم يحصل للعارفين فما عندهم من المعرفة رائحة. (ابن العربي، 1998، ج 2، ص. 308).

وكأننا بآبن العربي يريد بالإنسان أن يخرج من علاقاته الاعتيادية والمحصورة والضيقة بالنفس والحواس والأشياء والعالم إلى أخرى ممكنة تمتاز بالاعتقاد وبالإبداع وبالتجدد المستمر. واعتماد ابن العربي الخيال من لبنات فهمه للقضايا،

خاصة تلكم القضايا الإشكالية التي شغلت الفكر العربي الإسلامي قبله، هو في عمقه رد على كل فهم يقصي الخيال وامتداداته من أي حقل من حقول المعرفة، سواء كانت معرفة دينية أو غير دينية، عقلية أو غير عقلية، وهذا الفهم يمكن عد ابن العربي من العلماء الأوائل الذين أسهموا في تشييد نظرية متكاملة في الخيال.

الخاتمة

يتبين من خلال ما سبق أن ابن العربي قد كان من السباقين في تشييد تصور معرفي متكامل يجعل من الحواس والخيال ممكنين أساسيين في وعي الإنسان بذاته وبالعالم وبالحق سبحانه. وقد كشف تحليل "ممكن الحواس" أن الإدراك الحسي لا يُختزل في أفق تجريبي صرف، بل يتحدد في إطار كشف صوفي يحرر الحس من قصوره ويعيد وصله بأصله الإلهي، ويمنحه وظيفة روحية وأخلاقية تتأسس على المراقبة والمحاسبة واليقظة الدائمة. كما أبرز تحليل "ممكن الخيال" أنه حضرة برزخية جامعة، تتوسط بين الظاهر والباطن، والمعقول والمحسوس، وتُعد شرطاً لفهم التجليات وجدلية التشبيه والتنزيه. وبذلك يظهر جلياً أن ابن العربي وسّع المفاهيم وحررها من اختزالها الكلامي والفلسفي، مؤسساً بذلك رؤية إبستمولوجية تجمع بين الأضداد، وتجعل الإنسان في سير دائم نحو كماله الممكن عبر تفعيل طاقاته الحسية والخيالية في أفق وجودي رحب.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم، رواية ورش.
- البخاري. (2000). صحيح البخاري. بيروت: دار ابن كثير.
- بلقاسم، خ. (2004). الكتابة والتصوف عند ابن العربي. دار توبقال للنشر.
- حاجي، خ. (فبراير، 2023). الثقافة اليوم بين جسمانية الصورة المستبدة وروحانية الكلمة المحررة، <https://short-url.org/1kYhU>، (تاريخ الزيارة، 04 مارس 2026).
- الحكيم، س. (1981). المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة. بيروت: دندرة للطباعة والنشر، توزيع المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
- ديميتري، أ. (تموز 2009). النظر إلى العالم. <https://short-url.org/1kYiW>، (تاريخ الزيارة، 04 مارس 2026).
- ابن عجيبة، أ. (1990). الفهرسة، (تحقيق: ص. ح. عبد الحميد)، القاهرة: دار الغد العربي، ط 1.

- ابن العربي. فصوص الحكم، (تعليقات: أ. ا. عفيفي). بيروت: دار الكتاب العربي.
- ابن العربي. (1998). الفتوحات المكية في معرفة الأسرار المالكية والملكية، (تقديم: م. ع. المرعشلي). لبنان: دار إحياء التراث الإسلامي، ط1.
- ابن العربي. (2001). كتاب الجلالة، (حواشي: م. ع. النميري). بيروت: منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، ط1.
- ابن العربي. (2004). رسائل ابن العربي، (تحقيق: س. عبد الفتاح). بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، ط1، مج4.
- ابن العربي. (2018). الديوان الكبير، (تحقيق: ع. بن عرفة)، بيروت: دار الآداب، بيروت، ط1، ج4.
- الغراب، م. م. (1989). رحمة من الرحمن في تفسير وإشارات القرآن من كلام الشيخ محيي الدين بن العربي. مطبعة نضر.
- الغراب، م. م. (1994). شرح رسالة روح القدس في محاسبة النفس، من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي (مراجعة وتصحيح: م. م. الحناوي وس. الناشي). مطبعة نضر.
- المقري، ش. (2011). لغة الجسد في الخطاب النبوي الشريف: مقارنة سيكولوجية. ضمن التواصل في الرؤية المعرفية الإسلامية، أيام دراسية. (02) وجدة: مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية.
- منصّف، ع. (2001). الكتابة والتجربة الصوفية: نموذج محيي الدين بن العربي. منشورات عكاظ، ط2.