

هنري كوربان
ومفهوم الخيال عند ابن عربي
م.م. علاء جعفر حسين

مدخل.

منهجه في سياقات جزئية شحيحة ، أنهى فيها

أصحابها الى ثلاثة آراء: - (٣)

١- أن دراسات كوربان ، خاصة حول شيخ الإشراف شهاب الدين السهروردي (٥٤٩ هـ - ٥٨٧ هـ) ، اعتمد فيها على المنهج الفيلولوجي . وقد ذهب الى هذا الرأي محمد علي ابو ريان . (٤).

٢- أن مصدر أخطأ كوربان ، خاصة في دراسته حول حكمة الإشراف ، ناتج عن خطأ المنهج التاريخي وتطبيقه على التصوف الإسلامي ، وقد ذهب الى هذا الرأي حسن حنفي . (٥).

٣- في حين ذهب الجابري الى المنهج الذي طبقه كوربان في قراءته للفكر الفلسفي في الإسلام كان منهجاً (ذاتوياً) أدى به الى تكريس الكثير من بحوثه لشخصية السهروردي (٦) . غير ان احد الباحثين (٧) ، يشير الى أن هؤلاء ، أغفلوا منهجاً مستتراً كان يستخدمه (كوربان) وهو المنهج (الفيونينولوجي) (٨) الذي من دونه لن نستطيع أن نفهم رؤية وقراءة هذا المستشرق للفكر الإسلامي عموماً ، ولا بن عربي خصوصاً

يرى (كوربان) أن الطموح الذي يسعى الى تحقيقه من خلال قراءة النص الأكبري ، لا يهدف الى تقديم (مساهمة في تاريخ الأفكار) إذ أن الطابع الموضوعي لهذا النوع من الابحاث ، يهدف الى شرح مؤلف معين بارجاعه الى

يبدو أن للفكر الروحي في الاجواء الفكرية في الغرب ، دوراً كبيراً في ظهور مجموعة من المستشرقين تركزت جهودهم على التراث الروحي في الشرق ، ولعل التصوف الإسلامي كان مرتعاً مغرياً لكل الذين أحسوا بصلافة المواقف العقلية الغربية ، التي لم تكف في استبعاد كل ما هو ميتافيزيقي ، على الرغم من المحاولات التي سعت الى ربط الفلسفي واللاهوتي والصوفي من خلال الفلسفة الوجودية في شقها الآخر ، التي تعتمد على تجربة روحية تاريخية ، المركز المنظور فيها هو الإنسان وأن الوجود الحق أو الوحيد هو الوجود الإنساني حتى صارت شارته هي : من الإنسان والى الإنسان بالإنسان ، أو كل شيء للإنسان ولا شيء ضد الإنسان ، ولا شيء خارج الإنسان (١) . من هذه الزاوية الضيقة التي تمثل ثقب صغير أخذ ينظر (كوربان) (٢) الى التصوف الإسلامي ، بتنوعه وغنى تجاربه الروحية المختزلة في شخصيات اتسمت بكل ما هو غرائبي ، قدوماً من البسطامي والحلاج ، ومروراً بالسهروردي وابن عربي ، وطريقاً مفتوحاً لا تبدو نهايته واضحة في تجارب معاصرة .

لقد أولى (كوربان) أهمية قصوى للفكر الفلسفي الإسلامي ، وفي الواقع لا توجد هناك دراسات عربية تناولت بالتحليل والدراسة منهج (كوربان) ، ولذلك فقد وردت الإشارة الى

مصادره ، ودور التأثيرات التي تعرض لها ، ومن ثم البرهنة على الاسباب التي انتجته ، وهي ابحاث بطبيعتها سريعة وماكرة وكسولة ، ولعل أفضل نموذج لهذه الابحاث ما قدمه (بلاثيوس) في قراءته المسيحية ، والتي فرضته عليه عقيلته الوثوقية ، التي طالما احست بخطر مساعي فكر (ابن عربي) الذي يرى فيه (كوربان) ان فكره لا يخضع الا لقوانين معياره الداخلي الذي وإن كان شخصياً إلا أنه يتمتع بصرامة خاصة ف (كوربان) يرفض هذه التفسيرات التي تنتهي الى (التوفيقية) في الحكم على فكر (ابن عربي) وتجربته الصوفية ، فالاخفاق والعجز هما سمتان للأبحاث التي تحاول أن تأطر (ابن عربي) في قالب معين ، كما فعل (بلاثيوس) الذي قدم (ابن عربي) الاندلسي على أنه مسيحي ونتاج عقلية وثقافات غربية .

ينظر (كوربان) الى ابن عربي على انه أحد (الفرديات الروحانية القوية النادرة التي تشكل إزاء نفسها معيار عقيدتها الخاصة ومقياس زمنها الخاص ، لأنها لا تنتهي لا الى ما يسمى عادة (زمنها) ، ولا الى عقدية (زمنها) . إن ما تم الاتفاق تاريخياً على تسميته ((زمنها)) ليس هو زمنها الواقعي ، (لذا فإن التظاهر بالاعتقاد بأن ابن عربي ليس سوى ممثل لـ (تقليد) معين ، يعني نسيان الدور البالغ لمجهوده الشخصي ، وتجاهل الثقة الواثقة التي يعلن بها أن فكرة ما بلورها في صفحة ما من مصنفاته لا يمكن أن نجدها في أي مكان آخر ، لأنها من

اكتشافه الخاص ومن تجربته الشخصية) (٩) ، لذا فإن الهدف الذي يسعى (كوربان) الى تحقيقه والسبيل الناجح لفهم ابن عربي هو بن عربي نفسه (والسبيل الوحيد لفهمه هو أن يجعل المرء من نفسه في لحظة معينة مريداً من مريده ، كما فعل هو نفسه ذلك مع العديد من شيوخ الصوفية) (١٠) .

فقراءة (كوربان) هي دعوة الى أن نعيش روحانيته الخاصة للحظة بصحبته ، لسبر أغوار الحياة السرية والعميقة ، وذلك من خلال ربطها بواقعها الاجتماعي أي ((الواقع المؤسسي الديني)) الذي لا نستطيع أن نتجاوزه أذ بتجاوزه نتجاوز الروحانية نفسها .

أن هذه الدعوة يمكن ان تحقق هدفها من خلال المنهج الذي يدعوا إليه (كوربان) فهو يرى (أننا ندين اليوم للظاهريات (الفينومينولوجيا) بالقدرة على تفحص الطريقة التي يعيش بها الإنسان علاقته بالعالم ، من غير اختزال للخاصية الموضوعية للمعطيات في عناصر الإدراك المحسوس ، أو تحديد مجال المعرفة الحقة والدالة في عمليات الفهم العقلاني لوحدها (فالمخيلة أو الحب ، أو التعاطف ، أو الاحساس بصفة عامة) تقوم بفعل المعرفة والتعريف ((بشيء)) متأصل فيها (١١) ، اعتماداً على (الشعور) الذي هو مفتاح الفهم وإدراك المعاني . فمن خلال هذا

المنهج يتجاوز (كوريان) بظاهريته كل نزعة فلسفية تجعل من الظواهر موضوعات مستقلة عن (الشعور) ومن ثم إعادة موضوع الظاهرة الى الشعور ذاته عن طريق الدراسة الوصفية للمعطيات والوقائع كما تبدو لهذا (الشعور)، والهدف من ذلك هو الكشف عن المضمون الجوهرى للظاهرة وذلك من خلال خطوات، تهدف للوصول الى موضوع المنهج الذي هو (الماهية) (١٢) . وهذه الخطوات هي :- (١٢)

٢- خطوة انتقال دراسة ((الشعور)) الناتج عن تعليق الحكم الذي استقر عن ظهور الموضوع في الشعور ، أي دراسة ما يشعر به الشعور ، أو علاقة الذات المدركة وهي فعل الشعور ، بالموضوع المدرك وهو موضوع الشعور ، والتمثيلات الناجمة عن الشعور . بعبارة اخرى ، تحليل الشعور القصدي ، لأن جوهر عملية التفكير أو الشعور هو القصدي (((١٣) التي تحدد الموضوع ومواصفاته وتتجه نحو ما هو متسام عن الفعل الذي يكون الموضوع ، وهو ماهيته.

١- خطوة وضع ((العالم بين قوسين)) بمعنى خروج الباحث على المستوى التصوري له الوجود وما يلزم عنه من دائرة اهتمامه. ويشار إليه كخطوة تقنية ب ((تعليق الحكم)) ، أي على الباحث أن يضع الواقع المادي أو الحقيقة المعطاة بين هلالين . وهذه الخطوة هي تجربة ومعاناة تحدث للباحث من أجل قلب النظر من الخارج الى الداخل ، واستبطانه لما يدور داخل ذاته ، وذلك من أجل العثور على الماهيات المستقلة في الشعور للموضوعات المدركة . وتعد هذه الخطوة ما هي إلا مقام من مقامات الصوفية ، إذ ان المتصوف في محاولته للكشف عن الحقيقة يتجاوز كل ما هو حسي ، بل لا يجعل للواقع المادي قيمة على الإطلاق في بحثه عن الحقيقة و ((الحقيقة)) في نظر الصوفية هي ((الماهية)) في الرؤية الفينومينولوجيا وما الماهية في نهاية المطاف إلا الحقيقة المعراة المكشوفة .

٣- اقتضاء المنهج الفينومينولوجي ((حدساً ظاهرياً)) ناتجاً عن الاتصال ، التأمل والمعاناة والتفكير ، وهو بذلك يكشف عن ماهية الظاهرة من خلال معاناتها ، إذ أن نظرية الادراك الفينومينولوجي تقوم أصلاً على الإدراك الحدسي للماهية ، فمنها

يستمد المنهج كل حكم معناه وقيمتة . وهذه الخطوة تمثل مرحلة المكاشفة أو الكشف عند المتصوف .

من خلال تلك الخطوات يتعاطى (كوريان) مع النص الأكبري ، فهو يرى ان ابن عربي يؤمن بوجود ((عالم ثلاثي يوجد " موضوعياً " وواقعياً ، إذ بين الكون المدرك بواسطة الإدراك العقلي . والكون المدرك بالحواس ، يوجد عالم وسط هو عالم الأفكار والصور والتمثيلات ،

والأجسام اللطيفة و " المادة اللامادية " . وانه عالم واقعي وموضوعي ، متماسك وأبدي مثله في ذلك مثل العالم المعقول والعالم المحسوس ، كما أنه عالم وسط ((فيه تتجسد الروح ، وتتروحن الجسد)) ، يتكون من مادة ومن امتداد واقعيين ... ذلكم هو العالم الذي تتشكل المخيلة الفعالة عضوه . وانه موطن التجليات ، والمشهد الذي تقع فيه الأحداث الشهودية والحكايات الرمزية في واقعها الحقيقي (((١٤) . هذا الواقع الحقيقي هو الذي تدور حوله قراءة (كوربان) والذي اصطلح عليه (ميتافيزيقا الخيال الفاعل لعالم التمثلات) (١٥) ، فهذا الخيال يرتبط بنظره ارتباطاً عضوياً بمفهوم التجلي الذي يعمل على توجيه مذهب ابن عربي ، بل ويهيمن عليه كله ، ومن شأن هذا المفهوم معارضة ((لاهوت التجسيد ، وعوائد فلسفاتنا الوضعية والحرفية والعقلانية أو التاريخية . فهو سيمكنا من الآن فصاعداً من تفادي الأخطاء الصعبة ، ووقاية تصوف ابن عربي من أن ينعت بأنه ((وحدة الوجود)) . إنها أخطاء ناجمة عن سوء تفاهم كانت أحياناً مؤلمة (((١٦) . ف (كوربان) يعارض وبقوة كل الذين ينعتون تصوف ابن عربي على انه (وحدة وجود) ويرجع السبب في ذلك على مستوى المنظومة الاستشراقية . الى الفهم الخاطيء لاستاذة (ماسينيون) ومجموعة من تلاميذه ، الذي انكبوا على دراسة كتاب (فصوص الحكم) وشرحه التي وصلت الى (٢٠) شرح مما سبب أرباك في

التعاطي مع مذهب ابن عربي ، تعاطياً حرفياً ، وضعياً ، عقلانياً ، تاريخياً ، إذ يرى (كوربان) أن قراءة مذهب ابن عربي يجب ان تكون من خلال تمثل النص الاكبري بطريقة ظاهرانية ، والظاهرة في عُرف (كوربان) هي ((ما يظهر ، وما هو ظاهر والتي في ظهورها تظهر شيئاً لا يستطيع الظهور إلا بالبقاء متخفياً تحت ظاهره . فهي شيء يظهر في الظاهرة ولا يستطيع أن يظهر إلا بالاحتجاب)) (١٧) وواضح أن (كوربان) يقابل ما بين الظاهرة والاحتجاب أو الاختفاء وهو ما يقابل عند المتصوفة المسلمين ((الباطن)) وهو مفهوم يصب رأساً في الفكر الفلسفي في الاسلام ، بل تشكل أحد عناصره الاساسية إلا وهي : الظاهر والباطن . وهذا ما مهد له استخدام المنهج (الفينومينولوجي) وفقاً لهذا التصور ، فجعل كمقابل له مصطلحين هما ((كشف المحجوب)) و ((التأويل)) (١٨) ، فالأول هو جهد يبذله الباحث لفهم المضمون الشعوري الذي تنطوي عليه الظواهر، فكشف المحجوب يعمل على إخراج ((القصدي)) السرية المستورة تحت الظاهر بينما الثاني يعمل على الوصول الى المعنى الحقيقي الذي هو الباطن ، وبالتالي فإن الخطوة التأويلية تؤدي الى إعادة الظاهر الى الباطن أي الى حقيقته الظاهرة الروحية ، وهذه الخطوة التأويلية يرى فيها كوربان إمكانية ((أن نفهم مذهب ابن عربي (عن طريق) الارتفاع الى مستوى من الإدراك التأويلي يظل مبدئياً خارج مدى تفكير الحرفيين الغلاة)) (١٩) . أن

هذه المرتكزات الحاضرة في تجربة (ابن عربي) دفعت (كوربان) ان يركز معالجته (الفينومينولوجية) حول (الخيال الخلاق) في تصوف ابن عربي ، وهي قراءة كشفت بشكل واضح عن أهمية العالم الوسيط - عالم الخيال الوجودي - ليس في فكر ابن عربي فحسب ، بل في الفكر الإشراقي كله ، خاصة عند الشيعة الاسماعيلية (٢٠) . وقد استطاع (كوربان) أن يربط ببراعة بين وجود هذا العالم الوسيط وأهميته للتأويل الرمزي على أساس أن خيال العارف يتصل بهذا العالم - عالم الخيال والرموز - فيستمد منه قدرته على التأويل الرمزي الذي هو حجر الزاوية في فلسفة الشيعة والمتصوفة معاً (٢١) .

أن قراءة (كوربان) قائمة على أساس إعادة ما يسميه ((ميتافيزيقا الخيال الفاعل لعالم التمثيلات ف ميتافيزيقا الخيال هذه مرتبطة ارتباطاً عضوياً بمفهوم التجلي ... الذي يوجه تصوف ابن عربي بكامله ويهيمن عليه)) (٢٢) . وانطلاقاً من هذا سوف يكون الخيال الخلاق هو المحور الذي نرى من خلاله (ابن عربي) وفقاً لمنهج فينومينولوجي .

١ - مفهوم الخيال عند ابن عربي .

يعترف ابن عربي بأن ما أذاعه هو نفسه بين الناس من كتب ورؤى ونبوءات كان من وحي الخيال ((ولولا قوة الخيال ما ظهر من هذا الذي أظهرناه لكم شيء ، فإنه (الخيال)

أوسع الكائنات وأكمل الموجودات ، ويقبل الصور الروحانيات ، وهو التشكل في الصور المختلفة من الاستحالة الكائنة)) (٢٣) وهذا ما يضعنا أمام التعاطي

مع مفهومي (الخيال المتصل و (الخيال المنفصل) في منظومته المعرفية والعرفانية ، إذ يعبر الأول عن خيال الإنسان الفردي ، بينما الثاني هو الخيال الميتافيزيقي المنفصل عن الإنسان (٢٤) ، غير أن هذين المفهومين لا يغني أحدهما عن الآخر في مذهب ابن عربي . (الخيال المتصل) يعني به خيال بشري ذاتي يمثل مجموع الوظائف التي يقوم بها الإنسان لإحضار صورة الشيء في غيابيه ، إما لحفظ الصور أو خلقها أو استعمالها في الحض على الأفعال أو الإثناء عليها فهذا الخيال هو مجموع الثقافة الفلسفية التي ورثها ابن عربي من سابقيه ، وهو يمثل أسرة تترادف فيها الأسماء مثل : الحس المشترك ، الخيال ، التخيل ، الصورة ، الفكرة ، الوهم ، الذاكرة ، الحافظة (٢٥) . وهذه كلها أسماء تداولها الفلاسفة المسلمون ضمن ما يسمى بالقوى الروحانية أو القوى المعنوية والتي يختلف عددها ووظائفها بحسب كل واحد منهم ، وهو بالتالي يمثل الجانب

الوظيفي للإنسان من الناحية السيكلولوجية (٢٦) و (الخيال المنفصل) هو خيال موضوعي استلهمه من النصوص الدينية ومن الأدبيات الغنوصية ، فهو عبارة عن حضرة أو عالم ميتافيزيقي قائم بذاته ، عالم منفصل عن الإنسان وعن الوجود الطبيعي تقوم به أمثال وصور الأشياء الطبيعية . وتعدد اسماء ودلالات هذا الخيال عند ابن عربي ، حتى تصل الى درجة الاستفحال يصعب معها ضبط المعنى مما يؤدي الى إعاقه فهم نصه . ومن هذه الدلالات والاسماء التي تشير الى مفهوم (الخيال المنفصل) اسمان هما (الخيال المطلق والعماء) وهذان الاسمان مترادفان في مفهوم ابن عربي إذ يشير ((أن حقيقة الخيال المطلق هو المسمى بالعماء)) (٢٧) فالعماء هو المجال الذي تظهر فيه الصور الخيالية ، فالطبيعة المكانية له هي ((الصور بما هي صور المتخيلات والعماء الظاهر فيه هو الخيال)) (٢٨) . وهو وفقاً لهذا التصور يوحد بين المصطلحين المذكورين

و (الإنسان الكامل) من جهة . والحق من جهة ثانية . ومن الاسماء الاخرى التي تدل على مفهوم (الخيال المنفصل) هو اسم البرزخ الذي كثيراً ما يتداوله ابن عربي ويرد مرادفاً للإنسان الكامل ((وكل إنسان ذي خيال وتخيل إذا تخيل أمراً ما فإن نظره يمتد الى هذا البرزخ ، وهو لا يدري أنه ناظر ذلك الشيء في هذه الحضرة)) (٢٩) ويعد هذا الاسم من الاسماء

الغامضة عند ابن عربي التي اقتبسها من القرآن ، ووظيفته للدلالة على حضرة أو عالم الصور الخيالية ، الذي يمتد الى نظر كل من تخيل ليري الصورة التي تخيلها ، فالخيال هو ((العالم المشهود بين عالم المعاني وعالم الاجسام)) (٣٠) . أن هذا التنوع والتعدد في أسماء الخيال المنفصل ، يمكن ان يحصر في أربعة معاني هي (٣١) :-

١ - يستعمله للدلالة على القوة المعرفية المختصة بقبول الصور ، بمعنى قوة قبول ذاتية للصور الخيالية الواردة عليه من الحس أو الفكر أو من الحق .

٢ - يستعمله للدلالة على فعل إيجاد الصور الخيالية ، أي فعل تصويرها وتركيبها من العناصر التي التقطت من الحس أو الصور الحسية .

٣ - كذلك يستخدمه للدلالة على معنى العالم أو الحضرة ، وهي مكان ميتافيزيقي تأوي إليه مختلف الصور الحادثة والقديمة ، الحية والميتة ، مما يضيف عليه طبيعة موضوعية .

٤ - يستخدمه كمرادف للحق الذي يعتبره ابن عربي أول مخلوق لله يخلق به الأشياء . أن ابن عربي في استخدامه المتنوع لمفهوم (الخيال المنفصل) يشير الى التداخل بين المتصل والمنفصل فالاستخدام الأول والثاني هما ينتميان الى الخيال المتصل الذي عبر عنه بأنه خيال ذاتي فردي ، بينما الثالث والرابع هما ذو طابع

مشترك تحدده المعرفة العرفانية التي تمكن من معرفة إداعة أو مجال الخلق الإلهي (٣٢) .

ويعد (هنري كوربان) المفكر الأكثر شهرة بدراسة الخيال عند ابن عربي ، ويختزل قراءته لهذا المفهوم من خلال طرحه سؤالاً هاماً هو ما علاقة الخيال بالتجربة الصوفية ؟ إن الإجابة عن هذا السؤال يدعو الى شيء من الغرابة في كون التجربة الصوفية تندرج ضمن بحث في الخيال ، من هذا تنطلق قراءة (كوربان) لبيان مفهوم الخيال بوصفه خيلاً خلاقاً ، ذلك لأنه في الجوهر خيال فعال ، ((إنه يقوم بوظيفة لا مثيل لها ، غير متوقعة ... إلا تميل الروحانية والتجربة الصوفية الى تجريد الصور والتخلي عن كل تمثيل للأشكال والصور المشخصة ؟ بالتأكيد ما سنقترحه هنا هو القيمة الرائعة التي تمنحها الصورة والمخيلة للتجربة الصوفية .

وستظهر أسباب ذلك ، النابعة من البنية الداخلية في مجال الموضوعات ، بل يمكن حدسها في تأكيد عالم وسيط في تماسكه الانطولوجي ((٣٣) وبناءً على هذه الملاحظة ، فإن الخيال الذي يعنيه (كوربان) ليس هو الخيال في معناه العادي ، إذ الأمر لا يتعلق هنا بالفانتازيا الدنيوية أو يتعلق بالعضو أو الآلة التي تعزز المتخيل ولا حتى الآلة المنتجة للإبداع الجمالي . وهنا ينبغي الحذر من فهم وظيفة الخيال الخلاقة عن طريق الاستعارة ، فعدد من التفسيرات السيكولوجية والتاريخية والسوسيولوجية يلغي الفهم الموضوعي للعالم

المتخيل بخلاف التصور الصوفي للخيال (٣٤) . فالمعنى السيكولوجي للخيال سلمي يخالف التحلي الخيالي كما فهم في التصوف الإسلامي ، وفي مذهب ابن عربي . ويرى كوربان ضرورة إحداث مقارنة بين الباطنية والمسيحية (٣٥) إذ فيهما نجد ألوهية تمتلك قوة الخيال وأنه بالخيال خلق الله العالم وأوجده من ذاته بفعل الإمكانات والقدرات الأبدية لوجوده الخاص ، فالألوهية عند ابن عربي هي ((كل اسم إلهي مضاف الى البشر)) (٣٦) .

ووفقاً لهذه السياقات ، جاءت قراءة (كوربان) التي وضعت (عالم الخيال) محل اعتبار من جهة مصدره الخلاق ، فهو ينزع في قراءته الى دراسة عالمي الخيال المنفصل والخيال المتصل على انهما مرتبطان بالخلق الإلهي والإنساني فالخيال المتصل يرتبط بالروح الانسانية بينما يرتبط الخيال المنفصل بالذات الإلهية . وذلك يمكن اعتبار الخيال المنفصل تابع للمصدر الإلهي الخلاق ، بينما الروح الإنسانية ومقدرتها التخيلية تخص البشر ، الاول يسمى بالمنفصل والثاني بالمتصل ، الأول يطلق عليه كوربان (الخيال المتصل) فهو يشير الى حالة وجودية أعلى للكائن الذي يشكل العلة الأولى لوجود كل الصور التي يمكن تخيلها بينما يطلق الثاني بالخيال (التابع) لأنه يعتمد في وجوده على الخيال المنفصل ، فالخيال المتصل هو خيال إنساني بتخيل الإنسان صور الكائنات التي بعثت الى الوجود بواسطة القوة الخلاقة للخيال

الإلهي ، إنه حضرة الأشياء في العقل الإنساني ،
ويبقى الخيال المتصل بالنسبة للمنفصل ليس
أكثر من مجرد مشاركة في النهاية ، فالخيال
المنفصل ذووية الإلهية بينما تعكس آنية الأخير
طبيعة الانسان السريعة الزوال .

٢- الخيال بوصفه وحدة تفاعلية صوفية .

ان التداخل الحاصل بين الخيال المتصل
والخيال المنفصل، أي بين الذاتي والموضوعي
يفضي في قراءة (كوربان) الى وحدة تفاعلية ،
عكس ما درج في اللاهوت الإسلامي ، الذي
يبني حوارية طرفاها الله والإنسان على شكل
مناجاة . الطرف الاقوى فيها الله على اعتباره
قوة أحادية الجانب لا تقبل المقارنة والمضاهاة .
في حين أن التصوف الإسلامي بعيد كل البعد
عن هذا الشكل ، الذي يسمح بممارسة دور
الأبوة للبشرية كلها من طرف الله ، فاذا كان
هذا المفهوم حاضراً في الفقه وعلم الكلام ،
فإنه يتلاشى ويحل محله بشكل جديد تمثله
صورة المحبوب التي تشغل الوعي الصوفي.

تنصب قراءة (كوربان) على نمط الشعور
الناجم من الخيال المتصل ، والمنفعل بالخيال
المنفصل ليؤكد على ((التعرف على الإله
التأثري في حكمة صوفية تحافظ على المفهوم
المزدوج للإله غير القابل للمعرفة والإله
المتكشف ، وفهم كيف أن لغز أصل
المخلوقات يعبر عن نفسه باعتباره تعاطفاً ورحمة
، وتفاعلاً إلهياً يحرق الكائنات من عدم

وجودها ، وهو ما تنجم عنه تفاعلية إنسانية
إلهية بعبارة أخرى فهم كيف أن الانفعال
الإنسي بالإله والأنفعال الرباني بالإنسان
يكونان دائماً في تفاعل تبادلي مستمر ، وأن
الوحدة الصوفية ليست متعارضة مع الوحدة
التفاعلية وإنما يلزم أن تقول باعتبارها وحدة
تفاعلية)) (٣٧) . ان حجر الزاوية الذي تستند
إليه تلك الوحدة التفاعلية ، هو الحديث الذي
لم يكف متصوفة الإسلام عن التأمل فيه ،
والذي يرى فيه (كوربان) إنه حديث تكشف
فيه الألوهة عن تأثيريتها ((كنت كنزاً مخفياً
فأحببت أن أعرف)) الذي يترجمه (كوربان)
كما يلي : ((حتى أكون فيها موضوعاً لمعرفتي
)) (٣٨) فالخفاء والظهور الذي ينص عليه
الحديث ، يحيل الى الهم الإلهي ، ورغبة في
الانكشاف ومعرفة الذات في المخلوقات حين
تتعرف على الخالق ، إنها نشأة كونية ليست
فيضاً افلوطينياً ، ولا خلقاً من عدم ، بل إنها
مشهد من مظاهر الوجود تخرج عبر سلسلة من
التجليات . وهنا يرصد (كوربان) علاقة الخيال
بنظرية (الأسماء الحسنى) (٣٩) وتجلياتها التي
تتميز بثلاث مراتب (٤٠) :-

الاولى : هي تجلي الذات الإلهية لذاتها باعتبارها
وحدة جوهرية مطلقة في أحديتها . وفي سر
أحديتها الأصلية ، لا يمكن لأي صفة أو
وصف أن يحيط بها بما أنها الوجود المطلق
المعطى ، وأن كل ما هو غير الوجود هو لا
وجود معطى .

الثانية : هي مجموع التجليات التي فيها وعبرها يتجلى الحق الى ذاته في شكل الأسماء الإلهية ، أي في صور الموجودات بالنظر الى وجودها في باطن الغيب المطلق .

الثالثة : هي التجلي الشهودي في صور الأشخاص الواقعيين ، الذي يمنح للأسماء الإلهية وجوداً عينياً . ويمكن ان ندرك هذه التجليات من خلال الحقيقة وعلاقتها بمعرفتنا كما يشير (عفيفي) (٤١) ، إذ الحقيقة كما لا نعرفها مباشرة ، أو كما ندركها

إدراكاً عقلياً فنستدل عليها منطقياً كما نستدل على وجود جوهر ما بإدراك أعراضه . فهذه الذات الإلهية لا يمكننا أن نحمل عليها إلا مجرد الوجود المحض . فهي لا تدرك ولا يمكن الاتصال بها وهي ما تقابل المرتبة الاولى من التجليات . بينما الحقيقة لما نعرفها أو لا ندركها مباشرة ، اللهم إلا بالحدس الصوفي ، وهي ما تقابل المرتبة الثانية من التجليات ، ومن هنا فإننا نحمل ، فيما يذهب إليه ابن عربي ، صفات مميزة على موجود ضروري وحده ، يختار ابن عربي يسميه (الله كما نعتقده) ((الحق المخلوق في اعتقادنا))(٤٢) وهذا إله ذاتي ومتخيل فحسب ويتنوع تصورنا له بتنوع الأفراد والجماعات . والحقيقة كما نعرفها ، أي كما تتجلى في العالم الخارجي، وهي على هذا النحو موضوع لحواسنا وعقولنا وهي ما تقابل المرتبة الثالثة من التجليات . ونحن نعرفها ، بما هي

كثرة من الموجودات ، نؤكد وجودها في علاقة من انواع شتى : علاقات عليّية أو سواها .

إن تجلي الأسماء لتأخذ معناها بالكامل تتم عبر الكائنات التي تعتبر مظاهر لها ، أي المظاهر التي تتجلى فيها . من خلال ذلك تسمى هذه الأسماء (أرباباً) وهي من الناحية التجريبية لا نعرفها إلا بمعرفتنا لأنفسنا . ((فإله يصف نفسه لنا بنا)) (٤٣) ومن خلال هذا التصور ، فإن الأسماء الإلهية هي جوهرياً متعلقة بالكائنات التي تسميها ، بالشكل الذي تكتشفها فيه هذه الكائنات وتحس بها في نمط وجودها الخاص ، ((فالأسماء الحسنى ليست صفات أسبغها العقل النظري على الذات الإلهية من حيث هي كذلك ؛ إنما جوهرياً أطلال فعلها فينا ، وهو فعل تحقق به وجودها من خلال وجودنا ، والذي يأخذ فينا شكل ما يمكن تسميته بـ ((الدلالة المفعولية)) (٤٤) فهذه البنية تضع شرطاً وتحقق فهماً ظاهرياً ، مشتركاً هو (الوجد) الذي يحقق تفاعلاً ما بين الانسان والألوهة ، وتنتفي هذه الوحدة التفاعلية بانتفاء أحد الطرفين ، وهذا هو ما يعبر عنه بدراسة شعور الشعور في قراءة (كوربان) الظاهرية ، التي تنصب على الشعور المتبادل ما بين الإنسان والألوهة والذي تنجم عنه نتائج خطيرة ورائعة في الان نفسه على حد تعبير (كوربان) (٤٥) ، فالخطورة والروعة التي ، تضمنتها عبارة ابن عربي ((الحق المخلوق في الاعتقادات)) (٤٦) . تتطلب منا عدم

التسرع في الحديث عن منزع نسبي أو (وحدة وجود) أو عن التوفيقية ، ((ذلك ان الأمر لا يتعلق بوجهة نظر فلسفية ولا بتاريخ الأديان ، الأمر يتعلق بمعرفة العامل الحقيقي في فعل (التحيين الديني) بامتياز الذي تكشفه لنا ((٤٧) فالعامل الفاعل هو اللامرئي واللامادي ، ف (كوربان) يرى إننا هنا إزاء حالة تفاعل متبادل بين الإله والإنسان ، وليس أمام علاقة عليّه جسمانية ، أي الله أو الإله هو علّة الوجود ، فعلاقة الله العالم الإنسان هي علاقة قائمة على وجود طرف مقابل ، تنتفي هذه العلاقة بإنتفاء أحد الطرفين ، فنحن هنا بصدد (الإله التأثيري) الذي يستمد وجوده واستمراره من تفاعل مع الانسان الذي هو المحلى الحقيقي لكل الأسماء الإلهية فعلاقة الله بالإنسان تكون على شكل غذاء وجودي متبادل كما يذهب ابن عربي ((فأنت غذاؤه بالأحكام ، وهو غذاؤك بالوجود . فتعين عليه ما تعين عليك . فالأمر منه إليك ومنك إليه

فيحمدني وأحمده ويعبدني وأعبده

ففي حال أقر به وفي الاعيان أجحده

فيعرفني وأنكره وأعرفه فأشهده (((٤٨)

أن النتيجة التي يصل إليها (كوربان) من خلال تركيزه على (الوحدة التفاعلية) هي(٤٩) :

كل مخلوق هو مظهر أو مجلى للوجود الإلهي الذي يتجلى فيه متلبساً بأسم ما من الأسماء الإلهية . والعالم هو مجموع الأسماء الإلهية التي يتسمى بها حين نسميه من خلالها . فكل اسم متجل من أسمائه هو رب الوجود الذي يظهره (أي الذي هو مظهره) . فكل موجود هو مظهر الرب الخاص ، أي أنه لا يظهر الحق إلا مخصوصاً ومفرداً لهذا الاسم . لا موجود مجرد ومفرد يمكنه أن يكون مظهر الألوهة في كليتها : أي في مجموع أسمائها الحسنى أو مجموع ((الارباب)) وهذا ما يعبر عنه ابن عربي ((وكل موجود فما له من الله إلا ربه خاصّة ، يستحيل ان يكون له الكل))(٥٠) هذه الخطاطة التي يقدمها (كوربان) من خلال قراءته تفضي بنا الى وجود علاقة تفاعلية نعثر فيها ((على منطوق وضعية حوارية جوهرية ، لا يمكن ان يشوهها أي ادعاء بوحدة الوجود)) (٥١) وذلك بالاستناد الى الحديث ((كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف)) فالوضعية الحوارية القائمة في تلك الوحدة التفاعلية، تنكر إدراك الوحدة الوجودية في الدنيا ، ومن ثم ينكر كل وحدة وجودية ، ففي هذه الوحدة التفاعلية ما بين الإنسان والإله التأثيري ، يعيش المتصوف (حال الفناء) في اعلى مراحل تلك الوحدة التفاعلية وهو ما يفترض ((الصيرورة)) التي تتطلب الثنائية التي تنكر بطبيعتها الوحدة . ف (كوربان) يرى ان ثمة فرضية فلسفية وفطرة العقل وراء مذهب (وحدة الوجود) ، لا التجربة أو الذوق الصوفي . وإن كان ابن عربي يقول بأن

إله تأثري) ، إذ الانتحائية القائمة ما بين الله
والانسان تقضي على أي وحدة كانت سواء
كانت عقلية أو صوفية .

نجد هذا الفهم للنص الأكبري حاضراً
وبقوة في قراءة (نصر حامد ابو زيد) (٥٣)
والذي من خلال تركيزه على مفهوم (الألوهة)
عند ابن عربي ، ينفي وجود أي وحدة وجود
بأختلاف مسمياتها . ف (الألوهة) هي وسيط
أو برزخ بين الذات الإلهية والعالم . وهي تقابل
كلاً منهما بذاتها فتتوسط وتفعل بينهما بذاتها
. هي الفاصل والوسيط الوجودي والمعرفي في
نفس الوقت ، فلا فعل للذات في هذا العالم إلا
من خلال هذا الوسيط ولا تتعلق من جهة
العالم أي معرفة بالذات إلا من خلال هذا
الوسيط ايضاً . وعلى ذلك (فالألوهة)
باعتبارها وسيطاً وبرزخاً - تحفظ التمايز بين
الطرفين ، كما انها تجمع بينهما من خلال
وساطتها .

إنها لا توحد بين الذات والعالم وتلغي ثنائيتها
، بل الأحرى القول إنها تجمع بينهما)) تحفظ
لكل منهما استقلاله المتميز في نفس الوقت
(٥٤) .

وعلى ذلك تظل الذات الإلهية والعالم في
علاقة ثنائية قائمة على الانفصال التام الذي لا
سبيل الى تجاوزه . من هذا الفهم حاول ابن
عربي ان يقدم حلاً لمعضلة ثنائية الله والعالم
والتي كانت بسؤال هو : كيف صدرت الكثرة

الوجود واحد ، فإن ذلك تم تحقيقه من خلال
مقدمات فلسفية . لكن الخطأ الذي وقع فيه
اغلب دارسي ابن عربي انهم فسروا الوجود على
اساس التجربة الصوفية التي تفترض (الفناء)
الذي هو بنظرهم السبيل لاكتشاف هذه
الوحدة ف (كوريان) يرى ((مهما سعى البعض
الى الزعم بأنهم اتحدوا بالله أو فنوا فيه ، فإن
الحدث الذي يصفون هو حدث تم لا محالة في
الثنائية ان الوعي بثنائية العارف والمعروف
شيء ، وتوكيد ثنائيتهما وتأسيسها شيء آخر
. بعبارة أخرى ، إذا كان من الممكن الحديث
هنا عن وحدة الوجود ، فذلك بمعنى وحدة
فلسفية للوجود تقول بالشرط المتعالي للوجود ،
فقط لأن وحدة الوجود تلك هي بالضبط
الخطاظة اللازمة للتفكير في الفناء الصوفي
باعتباره وحدة تفاعلية إن وحدة الوجود
الفلسفية هي هنا الوسيلة المفهومية الضرورية
لوصف هذا التلازم الدائم بين الحق والخلق ،
باعتبار أن وحدة الاثنين قد تم تذوقها في تجربة
صوفية لا يمكنها أن تكون ولا هي كانت تجربة
وحدة وجود صوفية)) (٥٢) هذا يعني أن وحدة
الوجود إن كانت تشترط عقلاً وجوداً واحداً
فهذا الشرط ينتفي في حالة التجربة الصوفية في
أعلى مراحل معاناتها ، وشرطها الضروري هنا
هو (الانت ، والانا) أو (الله والعارف) ،
وبذلك لا يمكن قلب تلك المعادلة ، يجعل
وحدة الوجود الصوفية في النص الأكبري
تفترض وضعية حوارية من طرفين يؤثر احدهما
في الآخر ، والنتيجة بالتالي تذهب الى وجود (

عن الواحد ، المحدث عن القديم ، والمعدوم عن الموجود ، والفاني عن الباقي ؟ وهذه كلها تفترض تمايز حاداً وانفصالاً تاماً بين الله والعالم . وكانت وسيلة (ابن عربي) المتميزة للتقريب بين طرفي هذه الثنائية هي وسيط (الألوهة) التي تمثل المرتبة الأولى للوسيط بين الله والعالم . هي التجلي الاقدس من مرحلة الأحدية (الوحدة المطلقة) الى مرحلة الوجدانية (الكثرة المتوحدة) . فالذات الإلهية في مرتبة الاحدية تقف بمعزل عن العالم وعن أي معرفة أو إدراك ، وذلك لا متاع المناسبة بين هذه الذات والعالم والانسان . فالعالم يستند في وجوده الى مرتبة الألوهة لا الى الذات (٥٥) . وبهذا عندما ما يتحدث كوربان عن وحدة تفاعلية تجمع الألوهة (الإنسان) فهو يتحدث عن مرتبة (الألوهة) لاعن الذات الإلهية التي هي في مرتبة الأحدية . فالحركة الانتحائية ما بين الألوهة والانسان هي التي تفضي بنا الى القول بوجود علاقة ثنائية يستمد كل طرف فيها وجوده من الآخر في وحدة تفاعلية تفسر الثنائية القائمة ما بين الألوهة التي تجمعها الأسماء الإلهية ، والعالم وكثرته من خلال تجلي تلك الأسماء إذ الكثرة الموجودة في العالم ، هي مظاهر للأسماء الإلهية .

٣- الخيال الخلاق بوصفه تجلياً .

يلعب الخيال دوراً رئيساً في تجربة ابن عربي . فهو يبدو كمصدر خلاق للتجلي ، والسبب الفعلي لوجودنا ، والوسيط القوي الذي يمكننا

من البقاء بحالة تواصل مستمر مع المطلق ، فأبن عربي يعد الخيال وسيلة معرفية اساسية وأن ((ذلك الذي لا يعرف منزلة الخيال خالي من المعرفة)) (٥٦) .

من هنا تركز قراءة (كوربان) في الخيال بشكل أساسي على الدور المتعدد الأبعاد في تحقيق التجربة الباطنية : عملها في البحث في أصل الألهة وفي نشأة الكون ، ودورها المعرفي في التجلي ، وتوسطها في الحوار بين الإله والإنسان ، المعبود والعابد ، المحبوب والمحب . وذلك من خلال ((أن مفهوم الخيال هو الوسيط السحري بين الفكر والوجود وتجسيد الفكر في الصورة وموقع الصورة في الوجود ، هو تصور ذو أهمية بالغة ، يلعب دورالصدارة في فلسفة النهضة ونجدده مرة أخرى في الفلسفة الرومانسية)) (٥٧) . أن المرجعية الاساسية التي يستند إليهما (كوربان) في تعاطيه مع مفهوم (الخيال) هي بالدرجة الاساس الوسط الثقافي الذي يمثل عصر النهضة الأوروبية في استخدامه لهذا المفهوم ، إذ مفهوم الخيال في تلك المرحلة يمثل الإنتاج السحري لصورة ما ، ونموذج أسمى للفعل السحري ولكل فعل من حيث هو كذلك ، كذلك يعيد مفهوم الخيال في تلك المرحلة عن كل فعل خلاق بامتياز . كذلك مفهوم الخيال في تلك المرحلة ذو علاقة وطيدة مع مفهوم الصورة بوصفها جسداً سواء كان جسداً سحرياً ، أو جسداً ذهنياً ، فمفهوم الصورة يتجسد فيه الفكر وإدارة النفس .

وكوريان إذ يحمل مفهوم الخيال بتعدد دلالاته هذه فهو يعتبره ((قوة سحرية خلاقة ، يمنح الوجود للعالم المحسوس ، ينتج الروح في الإشكال والألوان ، والعالم باعتباره سحراً إلهياً ، تم تصوره من قبل الألوهة)) (التصويرية السحرية)) ذلكم هو المذهب العتيق الذي تمثله كلمات من قبيل السحر والصورة)) (٥٨) . غير ان مفهوم (الخيال الخلاق) لا يأخذ مداه في الانتاج الوجودي والمعرفي ، إلا من خلال استبعاد هذا المفهوم من التصور (الفنطازي) الذي يعتبره (كوريان) هو (حجر زاوية للحمقى) (٥٩) وهو بذلك التصور فإنه عبارة عن لعبة للفكر لا اساس لها في الطبيعة ، فعملية التمييز ما بين الخيال الخلاق والفنطازيا هو تمييز جوهري وتميز في نفس الوقت ، وذلك لتجنب الوقوع لوظيفة (الخيال الخلاق) فيما يعتبره البعض إنه مجاز ، فالخلط ما بين (الخيال ، والفنطازيا) يؤدي الى إعدام الدلالة الموضوعية للخيال وذلك لارتباط هذا التصور بالمنزع السيكلولوجي والتاريخي والسوسيولوجي مما يؤدي بالتالي الى لا أدريّة لا عرفانية ، وهذا ما يشوه مفهوم (الخيال الخلاق) عند ابن عربي ، الذي هو حجر الزاوية يستند إليه مذهبه ، وذلك للارتباط الوثيق ما بينه وبين التجلي .

هناك جملة من المفارقات والمفاهيم التي تترابط وبصرامة من خلال مفهوم (الخيال) بوصفه تجلياً عند ابن عربي . ولعل المفارقة الأولى هي ((درجة الواقعية التي تمنح للصورة ، النشاط

الخلاق الذي يعترف به للخيال ، متلازمان مع مفهوم للخلق والإبداع غريب كل الغرابة عن الفكرة الفقهية الرسمية القائلة بالخلق من عدم ، والتي ترسخت في عوائدنا فصرنا نجعل منها الفكرة الحقيقية الوحيدة)) (٦٠) . ويرى (كوريان) ان ابن عربي ومن خلال الفكرة الأصلية عنده وهي (التجلي) استطاع ان يقدم حلاً جديداً يتسم بالأصالة ، بعيداً عن تأثيرات الفلسفة اليونانية التي وظفها الكثير من فلاسفة الإسلام ، لتفسير الكثرة في العالم ، أو القول بالخلق من عدم في مقولات الوثوقيين ، فابن عربي يرى ومن منظور (كوريان) . ((أن عملية الخلق أساساً تجلّ . والخلق من حيث هو كذلك ، فعل للقوة الخيالية الإلهية ، إذ أن ذلك الخيال الإلهي الخلاق هو بالأساس خيال مطبوع بالتجلي)) (٦١) ووفقاً لهذا الفهم فإن الخيال ينسحب على خيال العارف ، وخيال الإله ، وبذلك يكون الخيال هو وسيط سحري بين الفكر والوجود .

أنطولوجيا ، يقع الخيال بين الروحاني والجسماني ، مع خصائص من كليهما . ولذا يطلق عليه (البرزخ) ، ويعرف كـ ((أمر فاصل بين أمرين)) . ومن أمثلته ، في العالم الحسي ، الخط الذي يفصل نور الشمس عن ظلها ، ففي حين نراه ، إلا أنه لا يوجد بذاته إلا باعتبار الحقيقتين اللتين يفصل بينهما . وهكذا يفصل الخيال العالم الروحاني ، أو الغيب ، عن العالم الجسماني ، أو الشهود ، ويستوفي كافة

خصائصه المحددة من وضعه البرزخي . وكما يرتع عالم الخيال في العالم الأكبر ، بين الأرواح في تجردها وإشراقها وبساطتها ووحدها ، وبين الاجسام في ظلمتها وتركبها وكثرتها ، فإنه في العالم الأصغر ، يضاهي النفس الحيوانية المتوسطة بين الجسد والروح المجرد الذي نفخه الله في الحقيقة الإنسانية . (٦٢)

أما فعل الخيال الخاص به ، فهو تجسيد المجردات ، وروحنة (تروحن) الجسمانيات أو تلطيفها . أو كما يسميه (كوربان) ((العالم الذي تتجسدن فيه الأرواح وتتروحن فيه الاجساد) (٦٣) ، والخيال وفقاً لهذه الفعالية تترادف أسمائه بحسب مجاله الخلاق ، فمن مقتضيات موقعه البرزخي ، أن كل ما يغادر الغيب الى الشهود ، أو الشهود الى الغيب فعليه ، أولاً أن (يتخيل) أن يعبر في الخيال . وهكذا ، فإن الملائكة تتبدى للإنسان في صور خيالية ، وقبل أن يأخذ الوحي صورته الحسية في النص فإنه (يَحْتَلِل) . وبنحو مماثل ، فإن الرؤيا التي يختبرها الأولياء ، للروحانيات ، تحصل في عالم الخيال ، وقلة منهم فحسب ، هي التي تستطيع أن تتخطى الخيال لتعبر الى حيث الارواح المجردة للمعاني المعقولة (٦٤) . وإذا كان ابن عربي ، من ناحية يوظف مفردة الخيال ليشير الى البرزخ بين عالمي الجسمانيات والروحانيات ، فإنه من أخرى يتوسلها ليوصف كل الواقع المخلوق ، وهو برزخ بين الوجود والعدم .

وكلمة ((الكون)) في مذهب ابن عربي توازي ((العالم)) أي كل ((ما سوى الله)) . ان كل ما سوى الله هو غير حقيقي أو خيال ، لكن بالمقدار الذي تمتلك فيه الأشياء الواقعية - وإلا ما كان لنا أن نحكي عنها - فإن هذه الواقعية تستقي من الله . الخيال إذا هو (تجلي) للحق . وكل اللغز ، لغز الوجود ، يمكن في أن العالم حقيقي وغير حقيقي في آن ، أما مهمة السالك ، فهي التمييز بين هذين البعدين ، ليعبر عن طريق الجانب النسبي في حقيقته الى الحق . (٦٥) ان التجلي هو عملية لكشف المحجوب عن طريق تأويل الخيال في قراءة (كوربان) ، فعملية ظهور المحتجب وإحتجاب الظاهر هي لعبة الوجود والعدم في مذهب ابن عربي عن طريق فك شفرة الخيال عنده ، التي تتم عن طريق التوقف على مترادفات الخيال ، ((فالعماء ، الخيال المطلق أو التجلي الإلهي ، الرحمة الموحدة ، تكلم هي بعض المفاهيم المترادفة التي تعبر عن الواقع الأصل نفسه ، أي الحق المخلوق به كل شيء ، وهو ما يعني أيضاً ((الخالق المخلوق)) . فالعماء هو الخالق ، بما أنه النفس الذي يصدر عنه لأنه مخبؤ فيه ، وهو من حيث هو كذلك اللامرئي و ((الباطن ((. والعماء هو المخلوق باعتباره ظرفاً ظاهراً . فالخالق المخلوق يعني أن الوجود الإلهي هو المحجوب والمكشوف أو أنه هو الأول والآخر . (٦٦)

أن ما يريد (كوربان) تأكيده هنا ، أن الخيال الخلاق بوصفه تجلياً ، هو يعكس الانشغال الأول لأبن عربي الذي هو الربط ما بين الخيال والمشاهدات . ولما كانت الوظيفة الجوهرية للخيال هي التوسط بين الغيب والشهادة ، فإن ميتافيزيقا الخيال تؤكد أن حقائق الوجود قائمة في العالم البرزخي . ميتافيزيقا الخيال هي علم النشأة الإلهية للأسماء ، حيث تكون هذه النشأة بعيدة عن فكرة الخلق من عدم ، وعن فكرة الفيض أو الصدور الافلاطونية (٦٧) . غير أنها تتجه نحو فكرة الإشراق والفتح أي

الكشف عن الامكانيات الخفية الخالدة للوجود الإلهي وهي ميتافيزيقا البرزخ الذي تجري فيه المشاهدات الرؤية في حالة لطيفة، حالة المادة اللامادية التي يسميها (كوربان) . إن الفكرة الأولى التي ترصد في تجربة ابن عربي هي فكرة الخلق عن طريق التجلي ، أي هي فكرة الظهور . ظهور ليس بشخصه ، وإنما هو ظهور بالذات وهذا الظهور نفسه حجاب ، إذ إن من اشتد ظهوره تعجز الإدراكات عنه . لذلك فإن الخيال يلعب دوراً رئيساً في معرفة الظهور، أو التجلي في مذهب ابن عربي.

الهوامش والمصادر

(١) د. عبد الرحمن بدوي : الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ، وكالة المطبوعات ، الكويت ١٩٨٢م . ص ١٦

(٢) هنري كوربان (١٩٠٣-١٩٧٨) واحد من اكبر المستشرقين الفرنسيين ، انجز دراسات استثنائية في التصوف الإسلامي، وقد مكنته نزعة النيو صوفية الاشراقية التي تستند للوجدان والتجربة الصوفية ، من أن يقدم دراسات كانت محورها الفلسفة الاشراقية وأبرز من يمثلها (السهروردي المقتول) ومن سارفي هذا الاتجاه من العرفانيين الايرانيين من امثال (الشيرازي وحيدر أملي) .

ينحدر (كوربان) من أسرة بروتستنتية - أتقن اللاتينية اليونانية ، كما أتقن اللغة الالمانية . دفعت محاضرات استاذة (أتئين جلسون) به الى الاهتمام بتراث (ابن سينا) . وربما كان ذلك سبب اهتمامه بالفلسفة الإسلامية . ومن أجل هذا أخذ في تعلم اللغة العربية ، واللغة الفارسية الوسطى والفارسية الحديثة . حرص (كوربان) على حضور دروس (ماسنيون) في المدرسة (العملية للدراسات العليا) ، ولعل الكتاب الذي اهداه (ماسنيون) وهو كتاب (حكمة الإشتراق) الذي يعتبر بداية الاهتمام (بالسهروردي المقتول) مما ادى الى ان يكون هنري كوربان الصديق التاريخي للسهروردي ، كما ان استاذة (ماسنيون) الصديق الروحي للحلاج . ومن الاهتمامات الاخرى عند (كوربان) هو عنايته بالترجمة ، فكان أول من ترجم اعمال (هيدجر) الى الفرنسية ، ولعل أبرز ما ترجم كتاب (ما الميتافيزيقا) . ومن اهتمامه الملفت للنظر هو إحياء التراث الروحي

الإسلامي الإيراني وأنشأته لهذا الغرض ما تعرف بـ (المكتبة الإيرانية) .

من أبرز مؤلفاته (ابن سينا والحكاية ذات الرؤيا) و (تاريخ الفلسفة الإسلامية) و (الخيال الخلاق عند ابن عربي) و (عن الإسلام في إيران : مشاهد روحية وفلسفية) . ويعد هذا الكتاب الاخير من أعظم أعماله ، إذ قدمه في أربعة أجزاء أبرز من خلاله شخصيات عرفانية إسلامية كبيرة أمثال (الشيرازي ، حيدر أملي ، روزبهان البقلي ، علاء الدولة السمناني) . بالإضافة الى مجموعة كبيرة من التحقيقات . للمزيد : انظر د. عبد الرحمن بدوي ، موسوعة المستشرقين ، ط١، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٩٣م ص ٤٨٢-٤٨٥ .

(٣) زهير بن كتفي : منهج الاستشراق الفلسفي ، عالم الفكر، ١٤، مج ٣٢، المجلس الوطني للثقافة والفنون ، الكويت، ٢٠٠٣، ص ٥٩ .

(٤) انظر : د. محمد علي ابو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام ، ص ٤٠ .

(٥) انظر : د. حسن حنفي: حكمة الاشراق والفينو مينولوجية، ضمن الكتاب التذكاري، شهاب الدين السهرودي، الهيئة

المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٧٤، ص ١٧٣

(٦) انظر : د. محمد عابد الجابري ، الرؤية الاشراقية في الفلسفة الاسلامية ، ضمن كتاب (مناهج المستشرقين) ط١ ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، تونس ١٩٨٥م ص ٣٢٨ وما بعدها .

(٧) زهير بن كتفي : منهج الاستشراق الفلسفي ، ص ٥٩ .

(٨) يشير التحليل اللغوي الاشتقاقي أن مصطلح (فينومينولوجيا) يتكون من مقطعين الأول (Phenomenon) أي (الظاهرة)، والثاني (Logie) أي (علم) وهو العلم بالمعنى الكلي- فهي بهذا الاستفاق (علم الظواهر) ، ووفقاً لهذا المفهوم اللغوي فإنها لا تقف عند الظواهر ، بل تبحث عما وراء الظواهر ، لذلك كانت علم الظواهر أو كما ساد إطلاقها في معظم الأدبيات الفلسفية العربية ، الظاهرانية أو الظواهرية أما مفهومها الفلسفي ، فلا يتبع كثيراً عن مفهومها اللغوي ، من حيث إنها فلسفياً تؤدي إلى القول بعدم الارتكاز على صور الظواهر . فهي على حد تعبير (أدموند هوسرل) مبدع هذا المنهج بأنها (وصف أي الفينومينولوجيا) خالص لمجال محايد هو مجال الواقع المعيش (الواقع المعيش على صعيد الشعور) وما ينطوي عليه من ماهيات ، فنقطة ارتكاز الفينومينولوجيا من خلال هذا التعريف ، هي الشعور . غير أن (هنري كوربان) يعود بهذا المصطلح إلى أصله اليوناني أي كلمة (Phainomenon) والتي تؤدي في العلوم الفلسفية والدينية إلى مصطلحات تقنية فعل (المظهرية والتجلي) وعلى هذا فإن المعنى الاشتقاقي واللغوي لكلمة فينومينولوجيا ينتج معاني متعددة على الأخص ، الظهور ، المظهرية ، التجلي ، وهذه مفاهيم ذات أثر بعيد في مجال الفكر الفلسفي في الإسلام لاسيما التصوف . انظر : زهير بن كتفي : منهج الاستشراق الفلسفي ، ص ٦١ .

(٩) هنري كوربان : الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي ، ترجمة فريد الزاهي ، منشورات الجمل ، ط٢ ، بغداد ، ٢٠٠٨م ، ص ١٩-٢٠ .
(١٠) المصدر نفسه ، ص ٢٠ .

(١١) هنري كوربان : الخيال الخلاق ، ص ١٧-١٨ .
(١٢) انظر : زهير بن كتفي ، منهج الاستشراق الفلسفي ، ص ٦١-٦٢ .

(١٣) القصديّة : هي ماهية الذهني أو ماهية الوعي (الشعور) ، فالقاسم المشترك بين كل ماهو ذهني أو شعوري هو " القصديّة " فنهاية كل شعور هي أن يكون شعوراً بشيء . وكل ما هو فعل ذهني أو موقف عقلي هو موجه نحو موضوع - موضوع قصدي وجميع حالات الوعي (من تفكير واعتقاد ورغبة وحب وكراهية وتذكر... الخ) لها دائماً موضوع أو محتوى . تختلف الطرق التي يرتبط بها الموضوع القصدي بالوعي المقابل ولكن جميع الحالات لا اختلاف في أن الوعي هو وعي بشيء ما . الوعي دائماً له موضوع ، والوعي دائماً موجه نحو موضوع - فهو يقصد هذا الموضوع ويعنيه ويرادّه . والموضوع القصدي هو موضوع انتباه المرء في كل فعل ذهني . هذه الفكرة أخذها (هوسرل) من استاذة (فرانتس برنتانو) لكنه طوّرها في بناء فلسفي جديد . للمزيد : انظر : د. عادل مصطفى ، فهم الفهم مدخل إلى الهرمنيوطيقا ، رؤية للتوزيع والنشر ، القاهرة ، ٢٠٠٧م . ص ١٨٧ وما بعدها .

(١٤) هنري كوربان : الخيال الخلاق ، ص ١٨ .

(١٥) المصدر نفسه : ١٤ .

(١٦) المصدر نفسه : ص ١٥ .

(١٧) نقلاً عن زهير بن كتفي : منهج الاستشراق الفلسفي ، ص ٦٤ .

(١٨) التأويل : جاء في المراجع اللغوية في مادة (أول) = تأويل ، هو الرجوع إلى الشيء ، وفي لسان العرب ((أول الكلام وتأوله :- دبره وقدره ... والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ)) وحدثاً يعني ((استحضار المعنى الضمني بالرجوع إلى المعنى الظاهر)) وتتوخى العمليات التأويلية للوصول إلى (الفهم) الكامل المترابط مع المعنى الكلي الظاهر يسمى (بالفهم الناجح) وللوصول إلى درجة الفهم الذي لا يعتبر فعلاً ذاتياً إنما ((دخولاً في عملية تراث ، يتكيف فيها كل من الماضي والحاضر وفي هذا الفهم نكون فعلاً جزءاً من التاريخ وموضوعاً لاستمراره الذي يكشف عن نفسه بمزيد من الوضوح لأعيننا من خلال النشاط التأويلي)) ومع هذا تأتي عملية التأويل ناقصة وغير مكتملة ، لأنها لا تستطيع إحياء ما تؤول حيث تنصب في اللفظ المكتوب ومن حيث هو بناء في نص بينما هو تكوين من فعل حي وذات لها تكوينها ورويتها الخاصة (في الماضي) لها لا يمكن لأي تأويل نمائمه في النص ((أن يعيد بناء أحجاره كما رصفها أحداثه الأصلية وبالتالي كل تأويل هو محاولة إعادة الحوار بين ((المؤول والنص)) والقراءة التأويلية تأتي أولاً لدمج ((وعينا بمجرى النص . وثانياً اختيارنا المسبق لنصوص لا تحمل في ذاتها ((دلالة جاهزة ونهائية ، بل هي فضاء دلالي وإمكان تأويلي)) وهذا ما يجعل في القراءة طابع المغامرة والاقترام للوصول (للفهم الناجح) ويُعد النص الأكبر عينة نصية بامتياز لـ (هنري كوربان) لتكون موضوعاً تأويلياً الهدف من ورائه تخليص ابن عربي من القراءة التأويلية الخاطئة ، وتحقيق الفهم الناجح . انظر : شريف هزاع نقد / تصوف ، النص - الخطاب - التفكيك ، ط١ ، الانتشار العربي ، بيروت ، ٢٠٠٨م ، ص ٧٨ .

(١٩) هنري كوربان : الخيال الخلاق ، ص ١٥ .

(٢٠) انظر : هنري كوربان ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ١٨٠ .

(٢١) د. نصر حامد أبو زيد ، أبو زيد : نصر حامد ، فلسفة التأويل ، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي ، ط٦ ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، الدار البيضاء ، ٢٠٠٧م . ص ٢٩ .

(٢٢) هنري كوربان : الخيال الخلاق ، ص ١٤ .

(٢٣) ابن عربي : الفتوحات المكية ، ج١ ، دار

صادر ، ب ت . ص ٣٩٦ .

(٢٤) انظر : د. محمد المصباحي ، نعم ولا الفكر المنفتح عند ابن عربي ، ط ١ ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، بيروت ، ٢٠١٢م ، ص ٦١ .

(٢٥) انظر : المصدر نفسه ، ص ٦٣ - ٦٥ .

(٢٦) انظر : د. احمد الصادقي ، اشكالية العقل والوجود ، ص ٥١٧ .

(٢٧) ابن عربي : الفتوحات ، ج ٢ ، ص ٣١٠ .

(٢٨) المصدر نفسه ، ص ٣١٢ .

(٢٩) ابن عربي : الفتوحات ، ج ٢ ، ص ٣١ .

(٣٠) ابن عربي : اصطلاح الصوفية ، حيدر آباد الركن ، ص ١٦ .

(٣١) انظر : د. محمد المصباحي ، نعم ولا ، ص ٦٦ - ٦٧ .

(٣٢) انظر : د. ساعد خميسي ، ابن العربي المسافر العائد ، ط ١ ، الدار العربية للعلوم ناشرون ، منشورات الاختلاف ، بيروت ، الجزائر ٢٠١٠م ص ٢٢٩ وما بعدها .

(٣٣) كوربان : الخيال ، ص ٢١ .

(٣٤) د. احمد الصادقي : ، اشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي ، ط ١ ، دار المدار الاسلامي ، بيروت ٢٠١٠م ص ٥٠١ .

(٣٥) انظر : كوربان : الخيال ، ص ٩٦ - ٩٧ .

(٣٦) ابن عربي : اصطلاح الصوفية ، ص ١٤ .

(٣٧) كوربان : الخيال الخلاق ، ص ١٢٨ .

(٣٨) المصدر نفسه ، ص ١٣٤ .

(٣٩) للمزيد حول تلك النظرية - الأسماء الحسنى - وما ألفه ابن عربي حولها ، وكل ما تضمنته من معنى الأسماء وإطلاقاته ومراتبه وتقييماته الاولى والثانية والثالثة والرابعة ، وعدد الأسماء ومستنداتها ومعانيها . انظر : أسماء الله الحسنى عند ابن عربي واتباعه ، صدر الدين الطاهري ، ضمن ندوة ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة ، منشورات كلية الاداب والعلوم الإنسانية ، الرباط ، ط ١ ، ٢٠٠٣ ، ص ٧٩ وما بعدها .

(٤٠) كوربان : الخيال الخلاق ، ص ١٣٤ .

(٤١) انظر : د. ابو العلا عفيفي : ، الفلسفة الصوفية عند محيي الدين ابن عربي ، ط ١ ، ترجمة مصطفى لبيب عبد الغني ، المركز القومي للترجمة ، القاهرة ٢٠٠٩م ص ٧٩ - ٨٩ .

(٤٢) ابن عربي ، فصوص الحكم ، تحقيق وتعليق د. ابو العلا عفيفي ، ج ١ ، دار الكتاب اللبناني بيروت ، ١٩٤٦م ، ص ١٧٨ .

(٤٣) كوربان : الخيال ، ص ١٣٥ .

(٤٤) المصدر نفسه : ص ١٤٠ .

(٤٥) انظر : المصدر نفسه : ص ١٤٢ .

(٤٦) ابن عربي : فصوص الحكم ، ج ١ ، ص ١٧٨ .

(٤٧) كوربان : الخيال الخلاق ، ص ١٤٥ .

(٤٨) ابن عربي : فصوص الحكم ، ج ١ ، ص ٨٣ .

(٤٩) كوربان : الخيال الخلاق ، ص ١٤٨ .

(٥٠) ابن عربي : فصوص الحكم ، ج ١ ، ص ٩٠ .

(٥١) كوربان : الخيال الخلاق ، ص ١٤٩ .

(٥٢) كوربان : الخيال الخلاق ، هامش (١) ، ص ١٦٦ .

(٥٣) انظر : د. نصر حامد ابو زيد ، فلسفة التأويل ، ص ٥٧ وما بعدها .

(٥٤) يعبر ابن عربي عن هذه الفكرة بقوله : ((ونسبة هذا الجبروت الى الحق نسبة لطيفة لا يشعر بها كثير من الناس ، وهو أن الحق بين الخلق وبين ذاته الموصوفة بالغنى عن العالمين ؛ فالألوهة في الجبروت البرزخي تقابل الخلق بذاتها ، وتقابل الحق بذاتها . ولهذا لها التجلي في الصور الكثيرة والتحول فيها والتبدل ، فلها الى الخلق وجه به يتجلى في صور الخلق . ولها الى الذات وجه تظهر للذات ؛ فلا يعلم المخلوق الذات إلا من وراء هذا البرزخ ، وهو الألوهة . ولا تحكم الذات في المخلوق بالخلق إلا بهذا البرزخ وهو الألوهية)) . ابن عربي : الفتوحات ، ج ٢ ، ص ٢٠٨ .

(٥٥) هذا ما يشير اليه ابن عربي بقوله : ((والمناسبة بين الخلق والحق غير معقولة ولا موجودة فلا يكون عنه شيء من حيث ذاته ، ولا يكون عن شيء من حيث ذاته ، وكل ما دل عليه الشرع ، أو اتخذه العقل دليلاً إنما متعلقة الألوهة لا الذات . والله من كونه إلهاً هو الذي يستند إليه الممكن لإمكانه)) ابن عربي : الفتوحات ، ج ٢ ، ص ٥٧٩ .

(٥٦) ابن عربي : الفتوحات ، ج ٢ ، ص ٣١٢ .

(٥٧) كوربان : الخيال الخلاق ، ص ٢٢٩ .

(٥٨) المصدر نفسه ، ص ٢٢٩ .

(٥٩) المصدر نفسه ، ص ٢٣٠ .

(٦٠) كوربان : الخيال الخلاق ، ص ٢٣٣ .

(٦١) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

(٦٢) وليم تشينيك : الموت عالم الخيال : المعاد عند ابن العربي ، ترجمة محمود يونس ، مجلة المحجة ، ع ٢٢ ، ٢٠١١ ، ص ٣٦ .

(٦٣) كوربان : الخيال الخلاق ، ص ٢٣٢ .

(٦٤) وليم تشينيك : الموت وعالم الخيال ، ص ٣٦ .

(٦٥) يبدو لغز الوجود في أنه حقيقي وغير حقيقي في قول ابن عربي : وحقيقة الخيال التبدل في كل حال والظهور في كل صورة فلا وجود حقيقي لا يقبل التبدل الا الله فما في الوجود المحقق إلا الله وأما ما سواه فهو في الوجود الخيالي إذا ظهر الحق في هذا الوجود الخيالي ما يظهر فيه الا بحسب حقيقته لا بذاته التي له الوجود الحقيقي... وهو قوله : كل شيء هنالك فإنه لا يبقى حالة أصلاً في العالم لا كونية ولا إلهية الا وجهه ... فكل ما سوى الله ذات الحق فهو في مقام الاستحالة السريعة والبطيئة فكل ما سوى ذات الحق حيال حائل وظل زائل فلا يبقى كون في الدنيا والآخرة وما بينهما ولا روح ولا نفس ولا شيء مما سوى الله أعني ذات الحق على حالة واحدة بل تتبدل من صورة الى صورة دائماً ابداً وليس الخيال إلا هذا . ابن عربي : الفتوحات ، ج ٢ ، ص ٣١٢ .

(٦٦) كوربان : الخيال الخلاق ، ص ٢٣٦ .

(٦٧) يتفق كوربان في هذه النقطة مع (عفيفي) الذي كان له الأثر الواضح في قراءته ، بأن ابن عربي في مذهب التجلي قد تجاوز أفلوطين وإن مذهب التجليات يحل محل الفيوضات وعلى الرغم من الأثر الواضح للثاني على الأول ، إلا أنه يبقى جوهر مذهب ابن عربي بأسره هو أنه لا توجد سوى حقيقة واحدة تظهر نفسها فتتجلى فيما لا ينتهى من الصور ، وهي لا تنتج أو تخلق أو يفيض عنها شيء بخلاف ذاتها . لذا يرى (

المستخلص.

أن الغاية الأساسية التي يسعى إليها (كوربان) وهي قضية تكاد ان تكون شبحية هي إشكالية (وحدة الوجود) التي ارتكز اليها الفهم الغربي وبدأ يقرأ ابن عربي من خلالها . هذه الإشكالية التي اسهم فيها (عفيفي) بشكل كبير من خلال عمله (الفلسفة الصوفية عند محيي الدين ابن عربي ، (وتعليقاته على فصوص الحكم) .

أن ما يرصد بقوة الاعتماد الكلي على هذين الكتابين من قبل (كوربان) ولما كانت القضية الاساسية التي سعى (عفيفي) الى اثباتها وهي (وحدة الوجود) نجد (كوربان) ينقض هذا الرأي وإن لم يصرح به ، فكأنه يقدم قراءة ثانية للنص الأكبر، والذي عثر فيه على ثنائية الله والعالم ، هذه الثنائية يفصل فيما بينهما وسيط سحري هو ما اسماه (الخيال الخلاق) الذي لم يعره (عفيفي) أي اهتمام وإنساق وراء نظرية فلسفية هي (وحدة الوجود) التي انطلق منها لقراءة النص الأكبري . وهذا ما يرفضه (كوربان) من خلال قراءته الفينومينولوجية التي تتطلب موقفاً

عفيفي) إن عقل ابن عربي المفرط في شاعريته هو وحده الأكثر ميلا الى التفكير فيها تفكيراً عياناً من شأنه ان يظهرها بمظهر الفيوضات الأفلوطينية . وهذا وقد توقف (عفيفي) على مدى الفروقات الجوهرية بين مذهب التجلي عند ابن عربي والفيوضات عند أفلوطين . للمزيد : انظر د. ابو العلا عفيفي، الفلسفة الصوفية عند محيي الدين ابن عربي، ص ١٠٧ وما بعدها .

(إيوخياً) . يطرح كل الفروض المسبقة عن الأشياء ، فلا يبقى عن الاشياء سوى الوعي بها وهو وحده اليقيني والضروري . وهذا لايعني إنكار وجود العالم الخارجي ولا إثباته، فنحن لا نحذف الواقع الخارجي أو نقصيه أو نلغيه ، وانما ببساطة ، نحيده ونضعه جانباً ونضرب عنه صفحاً ، وبهذه الطريقة يتمكن المرء من بلوغه موقفاً فلسفياً . هذا الموقف الفلسفي رفض من خلاله (كوربان) وحدة الوجود وذهب الى إثبات ثنائية تتخلها وسائط سحرية تتعدد بتعدد الخيال .

Abstract

This study is divided into three sections , each one has two chapters . The first section deals with the oriental and Arabic readings of arise of Islamic mysticism . The second section studies the orientalist's reading of Ibn Arabi , represented by “ Palacios ” who read him Christian reading , and “ Henry Corbin ” who read him phenomenological reading . The third section studies the Arabic reading of Ibn Arabi represented by “ Abu Al-Ula Afifi” whose reading was ontological and ending in “ Pantheism ” . In addition to “ Nasr

