الأسس التأويلية في كتاب فصوص الحكم لابن عربي

الفص الثالث

(فص حكمة سبوحية في كلمة نوحيّة) مثالًا

م.د مازن عبد الحسين مشكور

كلية الهندسة/ جامعة الكوفة

The hermeneutical foundations of the book Fusus al-Hikam by Ibn Arabi

Lect. Dr. Mazin Abdulhussein Mashkoor

Faculty of Engineering/ University of Kufa

ملخص البحث

سعى البحثُ إلى بيان طرائق ابن عربي وأسس التأويل لديه، ثمّ تقصّى تجلياتها المتنوعة في كتاب «فصوص الحكم» ولا سيما الفص الثالث منه الذي يتمحور حول دعوة النبي نوح (ع)، مع توضيح علاقة تلك الأسس التأويلية بفلسفته الخاصة بالتصوّف الإسلامي من جانب، وموازنتها بتوجهات التأويلية المعاصرة مع بيان نقاط الاختلاف، وقدّ أحصينا خمسةً من الأسس التي اعتمدها ابن عربي في تأويله، هي على التوالي: الوحي والإلهام، والأحكام المسبقة في فلسفة ابن عربي، وخرق الدلالة الوضعية للغة، واستحضار الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وأخيراً الموازنة بين دعوة النبي نوح (ع)، ونبينا محمد (ص)، وفي سبيلنا إلى ذلك تعرّضنا لأشهر المفاهيم عند ابن عربي، مثل وحدة الوجود، وانتفاء الضدين، والحيْرَة، والإنسان الكامل وغيرها، مثلما حاولنا بيان العلاقة بين أسلوبه في الكتابة وتأويله للنص، بالرجوع إلى أصل الألفاظ، والبحث عن لغةٍ بِكر، والاستدلال بنصوص يبدو من الظاهر أنْ لا علاقة لها بالمتن المؤوَّل.

الكلمات المفتاحية: ابن عربي، فصوص الحكم، التأويلية، الأحكام المسبقة.

Abstract

The research sought to clarify the methods of Ibn Arabi and the foundations of his interpretation. Then, it explored their various manifestations in the book «Fusus al-Hikam» especially the third chapter of it, which revolves around the message of the Prophet Noah (PBUH). It also clarifies the relationship of those interpretive foundations to his philosophy of Islamic Sufism on the one hand, and balancing them with contemporary interpretive trends, with a statement of the points of difference. We have listed five of the foundations that Ibn Arabi relied on in his interpretation, which are: revelation and inspiration, preconceived notions in Ibn Arabi's philosophy, breaching the logical significance of language, recalling Qur'anic verses and prophetic hadiths, and finally, balancing the call of Prophet Noah (PBUH) and our Prophet Muhammad (PBUH). On our way to this, we discussed the most famous concepts of Ibn Arabi, such as the unity of being, the negation of opposites, confusion, the perfect human being, and others. We also tried to clarify the relationship between his writing style and his interpretation of the text, by referring to the origin of the words, searching for a virgin language, and citing texts that apparently have no relation to the interpreted text.

Keywords: Ibn Arabi, Fusus al-hikam, Hermeneutics, preconceptions.

توطئة في مصطلحات البحث:

لا شك في أن التصوف يحظى اليوم بحيزٍ كبير من اهتمامات الدارسين للتراث العربي والإسلامي، سواء من الدارسين العرب أم الغربيين، ويلقى محي الدين بن عربي (٥٦٠-٦٣٨هـ) مرتبة الصدارة في هذ الاهتمام، بالنظر إلى ما تُقدّمه مؤلفاته من صورة شاملة لما وصل إليه التصوف الإسلامي، بعد تطوره من مرحلة الزهد والتعبّد إلى مرحلة مُتقدِّمة صار فيها التصوفُ يُعرف بعلمِ الباطنِ.

هنالك رابطة وثيقة تربط التصوف بالتأويل، إذ يتعامل كلاهما مع تفسير الرموز والنصوص من أجل الوصول إلى مستويات أعمق من المعنى والفهم، فالتصوف ممارسةٌ روحية تبتغي البحث عن تجربةٍ شخصية مباشرة مع المُطلق، من ناحية أخرى، فإن التأويل هو فنُّ الفهم، لا سيما فيما يتعلق بالنصوص المكتوبة، وعلى الرغم ممّا أرادته التأويلية الكلاسيكية من اقتراح قواعد تُتيح مُحاربة ما هو اعتباطي وذاتي، إلّا أنّ أحد المعاني الممكنة والرائجة في ما بعد الحداثة، تُشير إلى مساحة عقلية وثقافية حيث لا وجود للحقيقة؛ لأن كل شيء يمكن أن يكون خاضعاً للتأويل[1]، غير أنّ التأويل الصوفي وإنْ كان يُقرّ بشكل ما بتعدد المعاني ولا نهائيتها، إلّا أنّه لا ينكر الحقيقة، بل كل شيء عنده مرتبط بالحق سبحانه كما سنرى.

تأخذ الهيرمينوطيقا في سياق التصوف دورًا مهمًا في تأويل النصوص والرموز الدينية أو الصوفية، بطريقة تكشف عن فحوى أعمق روحانيةً. وفي سبيلها إلى ذلك تستعمل العديد من التقاليد الصوفية الرموز والاستعارات لوصف التجارب الروحية الفريدة للمتصوفة، وغالبًا ما تتطلب هذه الرموز بدورها تأويلاً لفهم المقصود منها. وهنا تؤدّي الهيرمينوطيقا دوراً حاسماً في تفسير القرآن والنصوص الإسلامية الأخرى بطرائق متعددة،

تحاول الكشف عن معانٍ ظاهرة أو باطنة. إذ غالبًا ما تتضمن الهيرمينوطيقا الصوفية النظر إلى ما وراء المعنى الحرفي للنص والسعي لفهم أهميته الرمزية والاستعارية.

إن نقطة الأساس التي انطلقَ منها الصوفيةُ لتأسيس فلسفتهم في التأويل، هي رؤيتهم للحق والكون والأشياء واللغة والذات من منظار الظاهر والباطن، فالخلق خيالٌ وتجلٍّ للحق، ولأن العالم خيال وتجلٍّ، فهو يتشكّل من "مظاهرَ" وصورٍ حسية تستدعي التأويل والتجاوز، فالوظيفة الحقيقية للتأويل عندهم،هي ارتقاء النفس في درجات الوجود لبلوغ المعنى العميق، فهي تنتقل من "المجلى" الحسي (عالم الشهادة) إلى "المعنى" الباطني (عالم الغيب)[٢]، بحكم أن الوجود يتكون من حقيقتين إحداهما الظاهر والأخرى الباطن[٣]، ويجري الانتقال من المعنى الظاهر للوجود واللغة عبر آليات وطرق خاصة اتبعها الصوفية، وهي آليات بعيدة عن الاستنتاجات المنطقية المعروفة للفهم والتأويل عند أهل التفسير، فهم يعتمدون على الإلهام والفيض والكشف، سلوكاً معرفياً تجاه العالم والذات معاً، بهدف الكشف عمّا يتخللهما من حقائق ومعانٍ باطنية[٤] بوصفها تجليات للحق سبحانه، ويمكن توضيح ذلك في ضوء مخاطبة ابن عربي لأهل الظاهر -الرسوم- فيقول: ((أخذتم علمكم ميتاً عن ميتٍ، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت))[٥] فعلمُ أصحاب الظاهر هو الشريعة وهي ((ما ظهر من أحكام الحقيقة، والحقيقة ما بطن من أحكامها))[٦] وهي مجال علم أهل التصوف والعرفان.

ابن عربي وفصوص الحكم:

هو محمد بن علي بن محمد بن عربي الحاتمي الطائي الأندلسي، الشهير بمحيي الدين بن عربي، كان مولده بمرسية، وهي بلدة من بلاد الأندلس، ليلة الاثنين الموافق السابع عشر من

رمضان المعظّم سنة ستين وخمسمائة للهجرة، ونشأ بها، ثم انتقل إلى إشبيلية سنة (٥٦٨هـ)، فأقام بها ثلاثين عاماً، ثم دخل بلاد المشرق، وطاف بها جميعاً، وحج وجاور مكة سنين كثيرة، وصنف بها كتبه مثل "الفتوحات" وغيرها، وهناك قصة يذكرها صاحب كتاب "الدر الثمين في مناقب الشيخ محيّ الدين" عن العلّة وراء تصوفه، في أنّ جماعةً من الملوك والأعيان من أصحاب والده دعوه لمأدبة ثم دارت عليهم الراح، فلما وصل الدور لمحي الدين وأخذ القدح بيده يريد شربه، سمع قائلاً يقول: يا محمد، ما لهذا خلقت. فكان ذلك الهاتف من الغيب سبباً في اعتزاله الناس وانشغاله بالذكر حتى فتح الله عليه بالعلوم والمعارف[٧].

نشأ ابن عربي في بيت علمٍ وجاه، ودرس علوم الدين في لشبونة وإشبيلية، وتلقى علوم التصوّف وسلك طريق الولاية، على يد الشيخ أبي مدين الغوث، أحد كبار صوفية المغرب العربي، وكان يعيش بمدينة بجاية حيث اشتهر بها وكان جليل القدر، ورويت عنه كرامات كثيرة، فتعلق به ابن عربي تعلق المريد بالشيخ، وبعد ترقيه في سماء الولاية، ظلّ ابن عربي موضوعاً للجدل والنقاش، حول صحة عقيدته وسلامة مذهبه[٨]، واختُلف في عدد مؤلفاته فقيل إنها تربو على الخمسمائة بين كتاب ورسالة، غير أنّ بروكلمان رصد نحو مائة وخمسين مؤلفاً باقياً في الخزائن الخطية، نُشر منها قرابة الستين، منها فصوص الحكم الذي ظهر سنة ٦٢٧ هـ ويمثل خلاصة مذهب ابن عربي الذي ظل يضطرب في نفسه أربعين عاماً[٩].

يُعد كتاب "فصوص الحكم" من أعظم مؤلفات ابن عربي قدراً وأسبرها غوراً، وأبعدها أثراً في تشكيل العقيدة الصوفية في عصره[١٠] وفي الأجيال التي تلته، فقد ضمّنه خُلاصة فلسفته في التصوف وخصوصاً في وحدة الوجود وما يتفرع عنها من

مسائل، ويطمح هذا البحث إلى مقاربة أسس التأويل وآلياته في "سورة نوح"، الواردة ضمن الفص الثالث المعنون "فص حكمة سبوحية في كلمة نوحية"[١١].

ويبحث كتاب فصوص الحكم في الحقيقة الإلهية متجلّية في أكمل مظاهرها، أي في صورةِ الأنبياء (عليهم السلام)، فإنّ كلَّ فصٍّ من الفصوص يدور حول حقيقة نبي من الأنبياء، يسميها "كلمة" فلان أو فلان، وهي تمثل صفة من صفات الحق، كصفة الألوهية في الفص الآدمي، والنفثية في الفص الشيثي، والسبوحيّة في الفص النوحي، والقدوسية في الفص الإدريسي، والفردية في الفص المحمدي[١٢].

أولاً: الوحي والإلهام:

يرى ابن عربي أن الوحيّ الإلهي يمكن أن يكون للكامل والناقص فهو عام لجميع المخلوقات، وأنّ كلّ من عُلِّمَ ما لم يعلم: مُلهَم[١٣]، من هنا اعتقدَ ابن عربي يقيناً أنّ كتابهُ من املاء رسول الله (ص)، أملاه عليه في رؤيا رآها في دمشق سنة ٦٢٧هـ، وليس بغريب عن ابن عربي والمتصوفة مثل هذا الاعتقاد، فابن عربي قد كتب كتبه تحت تأثير نوع من الإلهام مثل "الفتوحات المكية"[١٤] و"التنزلات الموصلية"، فالفتح والتنزيل من طرائق الوحي ومن مصادر المعرفة عند الصوفية، ولا سيما أنّ الفتح يشتمل على المشاهدة والكشف والرؤية والإلهام، من ثمّ فإنّه رفعٌ للحجاب واطلاعٌ على كل ما ورائه من معانٍ وأسرارٍ[١٥]، وهو ما يؤيد ادعاء ابن عربي بأنه يكتب من غير تفكير ولا رويّة، بل عن كشفٍ وإلهام، فمعرفته وحييّة لا عقلية، فقد جاء في مفتتح الفصوص نصٌّ ذلك في قوله: ((فإني رأيتُ رسولَ الله (ص) في مُبشِّرة أُريتها في العشر الأواخر من محرم... وبيده كتاب فقال لي: هذا كتاب "فصوص الحكم" خذه واخرج به إلى الناسِ ينتفعون به...))[١٦] وهو

يؤكد أنّه قد أبرز هذا الكتاب كما حدّه له رسول الله من دون زيادة ولا نقصان[١٧].

تأسيساً على ما تقدّم، يمكننا أن نخرج بنتيجة أوّلية مفادها أنّ تأويل ابن عربي للسور القرآنية التي وردت فيها قصص الأنبياء، أو الآيات التي يذكرها ويستدل بها، وما يستنبطه من معانيها هو استنباطٌ وتأويل بالحال لا بالمقال، أي إنه يتجاوز المعنى اللغوي العرفي للآية عبر آليات سنأتي على ذكرها إلى معانٍ عميقة يتحصَّل عليها عبر علاقته الخاصة بالغيب، أو عبر تجاوز الظلال إلى الحقيقة الأصل، وذلك بعد التدرج في المقامات حتى بلوغ مقام الولاية، فهو "علم لدني"[١٨] يُلهَمه الصوفي بعد تصفية باطنه وصقل مرآة قلبه، ليكون مُستعداً لتلقي الهبات الإلهية، وهو ما يعرف عند الصوفية "بالفراغ"، الذي يعد تجربة شاقة لا تتحقق إلا بعد الكدِّ وإخلاص النية[١٩].

ثانياً: الأحكام المسبقة/ فلسفة ابن عربي:

يرى غادامير أنّ كل قارئ أو مؤوِّل عليه أن يستعد ويهيء نفسه للنص لكي يخبره شيئاً ما؛ ولذلك افترض أن يكون الوعي حساساً منذ البداية لآخرية النصّ، وهذا النوع من الحساسية لا يتضمن بطبيعته الحياديّة فيما يتعلق بالمضمون، ولا نكران المرء لذاته، بل يتضمن منح المرء الصدارة لمعانيه المُسبقة وأحكامه المسبقة، ومن ثمّ تكييفها،[٢٠] وهذا لا ينطبق تماماً على تأويل المتصوّفة وكتاباتهم، لأنهم يسعون جاهدين ابتداءً لنكران ذاتهم وكل ما يشغلهم عن الحق، ذلك الكل الذي اصطلحوا على تسميته بـ"السوى"، في سبيل الوصول لمرحلة الفناء واستقبال الهبات والكشوف الإلهية، مثلما أنّهم يحاولون تجاوز مفهوم الآخرية نحو الوحدة. غير أنّ هذا لا يعفي تأويلاتهم من وجود الأحكام المسبقة، التي تستند إلى رؤية

وفلسفة قبليّة.

لهذا؛ فإنّ التأويل عند ابن عربي لا يقتصرُ على فهم مفردات النص القرآني، بل يتجاوزه إلى فلسفة كليّة تُنظم العالم وموجوداته في علاقتها بخالقها، هكذا يستهل ابن عربي الفصَ النوحي بتوطئة يضمِّنها فلسفته التي سيعتمدها في التأويل، وأول موضوع يتناوله يتمحور حول جمع النقيضين "التشبيه والتنزيه"، ليبين أنهما صفتان حقيقيتان -في تصوره- للحق على الرغم من تناقضهما، إذ لا يمكن الاكتفاء بإحداهما دون الأخرى، وهو ما سيستثمره فيما بعد في مسألة "الفرقان والقرآن"، ذلك أنَّ العقل وحده -وهو ما يوجب التنزيه- لا يمكنه أن يستقلَّ بمعرفته من حيث أخذه للعلوم عن نظره وتدبره، و"الوهم" وحده -وهو ما يعطي التشبيه- لا يصوره على حقيقته[٢١]، والطريقة الفضلى هي ما تفضّل به الله على عبده من التجلّي، حينها ينزه في موضع ويشبه في آخر، ويرى سريان الحق في الوجود في الصور الطبيعية والعنصرية، وما بقيت صورة إلّا وترى عين الحق عينها، وهذه هي المعرفة التامة الكاملة[٢٢].

على هذا المنوال يمهّد ابن عربي لفلسفته في وحدة الوجود، ويستنتج أن للحق في كلِّ خلقٍ ظهورًا ((فهو الظاهر في كل مفهوم، وهو الباطن عن كلِ فهم، إلا عن فهم من قال أن العالم صورته وهويته: وهو الاسم الظاهر، كما أنه بالمعنى روح ما بطن، فهو الباطن))[٢٣]، فالحق مشبّه ومنزّهٌ في آنٍ معاً - بحسب ابن عربي- وهو الحاضر في كلِّ مكانٍ وفي كل شيءٍ، وهنا على التحديد يتجلّى الانفتاح وعدم التناهي والتعدد في فكرِ ابن عربي، فصورة الحق إنّما تتجلّى في المعاني الممكنة، فالله ((علاقات ووجوه ووقائع بلا حد))[٢٤]، وبعبارة ابن عربي في معرض كلامه عن التشبيه والتنزيه: ((وقد عُلم أن ألسنة الشرائع الإلهية إذا نطقت في الحق تعالى بما نطقت به إنما جاءت في العموم على المفهوم

الأول [التنزيه]، وعلى الخصوص على كل مفهومٍ يُفهم من وجوه ذلك اللفظ بأي لسانٍ كان في وضع ذلك اللسان))[٢٥]، وهذا التعدد واللانهائية لتجليات الحق يكون بتعدد ولانهائية الكينونات المؤوِّلة للنص وباختلاف ألسنتها، فضلاً عن لانهائية تجلياته الوجودية في صور المخلوقات، وهذا بالتحديد ما وظّفه ابن عربي لتسويغ "ضلال" المشركين، وحيْرتهم في الحقِّ، الذي لا يمكن أن نقفّ على حدٍّ له، إذ لا يُعلم حدّه إلا بعلم حدِّ كل صورةٍ من صور العالم ظاهرها وباطنها، وهذا محال[٢٦]، فكل إنسان يتصوّر إلهه بحسب استعداده وحظه من العلم، ورقيّه الروحي.

وهكذا لم يكن أمام ابن عربي وقد قال بوحدة الوجود إلّا أن يجعل من المشركين مؤمنين بالحق عبر تخيله أو عبادته في أحد تجلياته المختلفة، وذلك أن للحقِ في كلِّ معبودٍ وجهاً، ((فما عُبد غير الله في كل معبود))[٢٧]، وهذا المفهوم قد أكّده ابن عربي في تأويله للآية ﴿وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾"٢٣ / نوح"، ويعلق ابن عربي على الآية قائلاً ((فإنهم إذا تركوهم جهلوا من الحق على قدرِ ما تركوا من هؤلاء فإن للحق في كلِ معبودٍ وجهاً يعرفه من يعرفه ويجهله من يجهله))[٢٨]، وهو بذلك يعلل تعدّد الأديان وتعدّد المعبودات فيها واختلافها، وهو أمرٌ مسوّغٌ عنده ما دامت تمثِّل تجليات للحق تبارك وتعالى، وله شعرٌ مشهور في هذا المضمار يقول فيه:

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي
إذا لـم يكن ديني إلى دينه داني
لقد صارَ قلبي قابلاً كلَ صُورةٍ
فمرعىً لغزلانٍ ودَيرٌ لرُهبَانِ
وبيتٌ لأوثانٍ وكعبةُ طائفٍ
وألواحُ توراةٍ ومصحفُ قرآن
أدينُ بدينِ الحـبِ أنّى توجّهتْ
ركائبهُ، فالحبُّ ديني وإيمَاني[٢٩]

هكذا نفهم من ابن عربي أنَ كل صورة من صور الوجود ناطقة بألوهيّة الحق، وكلّ معبود من المعبودات ما هو إلّا وجه من وجوهه، ((فأياما تولوا فثمّ وجه الله، وأياما تعبدون فإنكم لا تعبدون سواه "وقضى ربّكَ ألّا تعبدوا إلّا إياه" يقول ابن عربي: حكم وقدر أزلاً أنكم لا تعبدون غير الله مهما تكن صور معبوداتكم))[٣٠].

ثالثاً: خرق الدلالة الوضعية للغة:

لقد ذهب ابن عربي إلى أن الكتابة بالمعاني والحروف هي مجرد صورة مصغّرة عن الكتابة الإلهية بالأشكال والهيئات الوجودية[٣١]، فأشياء العالم وكائناته كلماتٌ لله التي لا تنفد؛ لذا جاءت لغة الكتابة ومفرداتها عنده، لتتخطى كونها وسيطاً بين العالم والإنسان[٣٢]، فكلمات الحق صفته، وصفاتهُ مُطلقة؛ لهذا جاءت معانيها غير متناهية، تتجاوز حجاب الظاهر إلى معانٍ أعمق وأعمق، يستنبطها ابن عربي بعد الانتقال من دلالة الألفاظ القريبة إلى دلالات أبعد، في الغالب يستخرجها من اللفظ نفسه، ولكن بطريقة مُبتكرة تجعل القارئ يتردد بقوة بين المراد القرآني الذي تحدّده دلالة السياق في الآيات، ودلالة ابن عربي الذي وضع الآيات في سياق جديد غير معهود، على غرار كلمة "الفرقان" في دلالتها على التفرقة، في مقابل "القرآن" في دلالته على الجمع، ونجده يؤوِّل "الليل" في الآيتين الخامسة والسادسة ((قال ربِّ إني دعوت قومي ليلاً ونهاراً، فلم يزدهم دعائي إلا فرارا)) على أنها دعوة "من حيث عقولهم وروحانيتهم، فإنها غيب"[٣٣]، فيما يؤول "النهار" على أنه دعاهم أيضاً "من حيث ظاهر صورهم وحسهم"[٣٤]، واضحٌ بأنّ هذا المعنى لا يجري الانتقال إليه مُباشرة، إنما يحتاج إلى عدة وسائط للوصول إليه، ذلك أنّ النهار وقتٌ للجلاء والبيان والرؤية والحركة، فيما أنّ الليل وقتٌ للستر والخفاء والسكون والعتمة. كذلك

يرى أن هذا "الفرقان" في الدعوة هو ما زادهم فراراً، ذلك أنّ إخفاق نوح (ع) في دعوته ناتجٌ عن إعراضه عن تقديم الحق بما هو حيْرة مُقدسة[٣٥]، أي إن الأضداد تنمحي عنده، فهو "مشبّه ومنزّه"، فجليٌ أن ابن عربي يجرُّ المعنى إلى ما قرره سلفاً في فلسفته، بوصفه إمكانيةَ تأويلٍ ممكنة من إمكانات لا نهائية، ولكن ذلك يكون عبر غسيله للألفاظ من كل التراكمات الدلالية السابقة عليها، والرجوع إلى الجذور الاشتقاقية للفظ، ومن ثمّ يعيد تركيبها في إطار مُبتكر، يتفجر فيه اللفظ المستعمل بمعانٍ ودلالات جديدة[٣٦].

أما قوله تعالى ﴿يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا﴾ (الآية/ ١١) فيؤوله قائلاً: ((وهي المعارف العقلية في المعاني والنظر الاعتباري))[٣٧]، كأن هذه المعارف نازلة من السماء بصورة متتالية وكثيفة، في مخالفة تامة للقصة المشهورة للطوفان، وعلى الشاكلة عينها حينما يتناول قوله تعالى: ﴿وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ﴾ (آية ١٢)، فيعدِل بكلمة "مال" من الاسمية إلى الفعلية، إذ مالَ إلى الشيء رغب فيه وعدل إليه، فيقول ((يميل بكم إليه، فإذا مال بكم إليه رأيتم صورتكم فيه...))[٣٨]، فيما أوَّل لفظ "ولده" في الآية (٢١) ﴿قَالَ نُوحٌ رَبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِي وَاتَّبَعُوا مَنْ لَمْ يَزِدْهُ مَالُهُ وَوَلَدُهُ إِلَّا خَسَارًا﴾ بأنه ما أنتجه لهم نظرهم الفكري، وكأنه يستحضر تعبير "بنات أفكاره" ليبني عليه المعنى، فيما أنّ المشهور عند أهل التفسير بأنها ((دلالة على أن العظماء المترفين من قومه عليه السلام كانوا يصدّون الناس عنه ويحرضونهم على مخالفته وإيذائه))[٣٩].

وفي الآية ٢٤ ﴿وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا﴾ يقول ((حيروهم في تعداد الواحد بالوجوه والنسب))[٤٠]، مستفيداً من المعنى اللغوي للفظة "ضلّ" التي تعني أضاع الطريق، فكثرة السُبل تؤدي إلى الحيرة، إنها حيرة في نسبة ذلك الوجود المُتكثِّر للواحد ((فالحقُ الوجود، والضلال

الحيرة في النسبة))[٤١]، وتدخل الحيرة في لبّ التجربة الصوفية، فهي ((الغاية التي إليها ينتهي النظر العقلي والشرعي وكل سلوك في طريق المعرفة بالله))[٤٢]، من ثم أسبغوا عليها قيماً إيجابية، إذ كلّما زاد العلم زادت الحيرة ((والمعرفة دوام الحيرة))[٤٣]، ودوام الحيرة يعني كشفًا متجددًا وانفتاحًا، إنها حركة وحياة عند ابن عربي ((الحيرة قلق وحركة، والحركة حياة فلا سكون فلا موت، ووجود فلا عدم))[٤٤]، ويؤكد ابن عربي ما ذهب إليه بقلب المعنى اللغوي للآية الخامسة والعشرين ((مما خطيئاتهم أغرقوا فأدخلوا ناراً فلم يجدوا لهم من دون الله أنصارا)) إذ يقول ((فكان الله عين أنصارهم فهلكوا فيه إلى الأبد))[٤٥]؛ فالعارفون المحققون يُفضّلون غمر بحار الحيرة على ركوب سفن اليقين، فهو يريد نقض السيطرة والهيمنة واستبدالها بالحُب[٤٦] تماشياً مع رؤياه.

أما في الآية الثامنة والعشرين ((ربِّ اغفر لي ولوالديّ ولمن دخل بيتي مؤمناً وللمؤمنين والمؤمنات ولا تزد الظالمين إلا تَبارا)) فيؤول ابن عربي الغفران بالستر، و"لوالدي" ((من كنت نتيجة عنهما وهما العقل والطبيعة)) وهنا يقارب ابن عربي فلسفة الوجود الإنساني في رؤيتها لماهية الإنسان بوصفها نتيجةً لأفعاله واختياراته، التي تتأثر بالضرورة بالمُحيط الذي وجد نفسه فيه، كذلك يؤول ابن عربي "ولمن دخل بيتي أي قلبي"، و"المؤمنات" بالنفوس و"المؤمنين" بالعقول، والفاجر بأنه المُظهِر ما سُتر، والكافر ساترٌ ما ظهر، وكلها دلالات يصعب الوصول إليها عن طريق العقل والمنطق والرواية. جديرٌ أن نذكر أن ابن عربي لا يُؤوِّل النصوص القرآنية على وفق الدائرة التأويلية عند هيدجر[٤٧]، إذ يُشرع بفهم مُعين أوّليٍّ -هو فهم كليّ في الوقت عينه- ويبقى فيه ويجرُّ باقي النصوص التالية إليه، أي إنه لا ينقح ويُعَدل ويرجح تأويلاً

من بين التأويلات المُتنافسة أثناء شروعه في قراءة النصوص بالتدرج للوصول إلى الفهم النهائي، ذلك أن هذا الفهم مُتحصِّل أوّلياً بالعلم اللّدني الذي ينهمر عليه انهماراً ويأتيه كشفياً من دون تدخل لذاتية المؤوِّل، وهنا يحقق الفهم ممكناته الكامنة تحقيقاً تاماً؛ لكونه لا يخضع لكينونة الذات المؤوِّلة، وهو بذلك لا يكتفي بإلغاء ذاتية المتلقي بل يتعداها إلى آخرية المُرسل، إذ يفترض الوحدة والتسليم بينهما بالركون إلى المحبة والفناء، مُستنداً إلى الحديث الشريف ((ما تحبب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه، وإنه ليتحبب إلي بالنافلة حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، إذا دعاني أجبته، وإذا سألني أعطيته...))[٤٨]؛ من ثمّ يكون مُنزِّل النصّ سبحانه هو الموحي بتأويله على وفق هذه الرؤية الصوفية.

رابعاً: استحضار الآيات والأحاديث النبوية:

أورد ابن عربي حديثاً بنصه ضمن مقدّمته للاستدلال على صحة مذهبه في التشبيه والتنزيه، وعلى استحالة الجمع في المعرفة بينهما على وجه التفصيل بين الظاهر والباطن، وأن المعرفة إنما تكون على الإجمال لاستحالة الإحاطة بما في العالم من صور، والتي لا يمكن معرفة حد الحق إلّا بمعرفتها، لذلك ربط ابن عربي معرفة الحق بجانبين: الأول معرفة النفس التي تكون على وجه الإجمال لا التفصيل، فيقول: ((ولذلك ربط النبي (صلّى الله عليه وآله وسلم) معرفة الحق بمعرفة النفس، فقال: "من عرف نفسه عرف ربه"))[٤٩]، أما الجانب الآخر فهو معرفة الوجود بكل سعته وغناه وتعدده وتكثره فأورد قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ﴾ [فصلت/٥٣] دلالة على

انفتاح المعرفة التي لا يمكن تمثيلها وإحصاؤها لبيان حقيقة الحق سبحانه وتعالى، وقد جاء ذكر الأفق في الآية الكريمة بوصفه آخر ما يمكن للبصر إدراكه من جميع النواحي دلالة على اتساع الوجود وعجز الإنسان ومحدودية معرفته حول غرائب خلق الله وعجائب صنعه، فكل الموجودات ألسنة للحق ناطقة بالثناء عليه، فكما ((أن ظاهر صورة الإنسان تثني بلسانها على روحها ونفسها والمدبِّر لها، كذلك جعل الله صورة العالم تسبح بحمده ولكن لا نفقه تسبيحهم؛ لأنا لا نحيط بما في العالم من صور))[٥٠].

كذلك نجد أنه كثيراً ما اعتمد على القرآن في تأويلاته، إذ يقول في الباب ٣٦٥ من الفتوحات: ((واعلم أنّ جميع ما أتكلّم به في مجلسي وتصانيفي إنّما هو حضرة القرآن وخزائنه، فإنني أُعطيت مفاتيح الفهم والإمداد منه، كل ذلك حتى لا أخرج عن مجالسة الحق تعالى ومناجاته بكلامه))، وهو غالباً ما يمزج بين الآيات القرآنية بعضها ببعض ويفسر بعضها ببعض، حتى وإنْ لم تكن هنالك صلة ظاهرة بينها، فقد أورد قوله تعالى ﴿الْحَمْدُ لله رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ ليشير إلى أن عواقب الثناء ترجع لله، فهو المثني والمُثنى عليه، وجاء بقوله تعالى ((ليس كمثله شيء)) حيث شبه وثنى سبحانه، وحيث نزَّه وأفرد في الآية نفسها مع قوله تعالى تالياً ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى/ ١١] ؛ دليلاً على الجمع بين الأمرين: التشبيه والتنزيه في أمر واحد، موازناً مع ما جاء به النبي نوح (ع)، إذ ذهب إلى أن نوحاً لو جاء بمثل هذه الآية لآمن به قومه، إلا أنّه قيّد نفسه بصورةٍ واحدة وهي الفرقان أي الذي يفرق ((فنفرت بواطنهم لهذا الفرقان، فزادهم فرارا))[٥١]، خشية الحيْرة على خلاف النبي محمد (ص) صاحب القرآن أي الذي يقرن بين الأمرين وهو أمرٌ -بحسب ابن عربي- اختص به نبينا محمد (ص) دون سائر الأنبياء والرسل فالقرآن

يتضمن الفرقان ولا يصحّ النقيض، فهو القائل: ((اللهم زدني فيك تحيراً)) ولهذا قال النبي بأنه أُوتيّ جوامع الكلم، لأنه شبّه ونزّه في آيةٍ واحدة، بل في نصف آية[٥٢]، وهنا يوظف ابن عربي حديثاً ثالثاً ليستدل على صحة ما ذهب إليه، وقد جاء بقوله تعالى: ﴿إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللهِ زُلْفَى﴾ [الزمر/ ٣] ليوازن بين الأعلى والأدنى من العباد، وهذا القول يعود إلى الأدنى صاحب التخيل الذي لا يرى فيمن يعبد مجلىً إلهيًّا بل وسيلة للتقرب والشفاعة عند الله، فيما يقول العبد الأعلى العالم إنما ﴿فَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا﴾ [الحج/ ٣٤]، لذلك يرى ابن عربي أنه لو طُلب من المشركين تسمية ما يعبدون لأسموهم حجارةً وشجراً وكوكباً، ولو قيل لهم ما تعبدون لقالوا إلهاً بالتنكير ولا يقولون الله أو الإله، فهم يدركون وجهاً أو أكثر من وجوه آية الكمال الجامعة لكل الصفات، وهم بذلك إنما يمارسون نوعاً من الضلال الذي يعود إلى الحيرة في تعداد الواحد بالوجوه والنسب ((وقد أضلوا كثيراً)) [نوح/ ٢٤]، هكذا نرى كيف جمع ابن عربي بين آيات من سور مختلفة وفي سياقات متنوعة ليستدل بها على مذهبه في التأويل الذي يكرّس الثنائيات في موازنة واضحة بين أمرين متناقضين (تشبيه/ تنزيه، وحدة/ تعدد، أعلى/ أدنى...).

خامساً: الموازنة بين دعوة النبي نوح (ع) والنبي محمد (ص):

يمكن أن نعدّ الموازنة بين النبي محمد (ص) بوصفه "الإنسان الكامل"[٥٣] في فلسفة ابن عربي، الذي يعدُّ نبينا صاحب الإدراك الكلي والمعرفة الكاملة، والنبي نوح (ع) وهو واحد من أولي العزم من الأنبياء، من الأسّس التأويلية، خصوصاً أنه يبحث عن السبب وراء إعراض الناس عن دعوة نوح (عليه السلام) على الرغم من طول المدة التي قضاها في دعوة الناس، وإقبالهم على دعوة النبي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم)، إذ يورد عبارات "وفي نوح" و"وهو في

المحمديِّ" ثم يجيء بالآيات للمقارنة، وتبيين الاختلاف.

والسبب في ذلك بحسب الظاهر من كلام ابن عربي، يعود إلى أنه يرى أنّ دعوة نوح (ع) تعرضُ وجهاً واحداً مجملاً من الأمور، وهو الظاهر منها مما تسبب في مشكلة تواصلية مع قومه، فقوله ((لا تَذر على الأرض)) إنّما يريد به الدعاء عليهم ليكونوا في باطنها ليهلكوا لأنه لا يرى في جوف الأرض نوراً أو حياة، أما عند المحمدي ((لو دليتم بحبلٍ لهبط على الله))[٥٤]؛ ﴿لله مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ [البقرة/ ٢٨٤- آل عمران- ١٠٩] ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ الله﴾[البقرة/ ١١٥] فالإيمان المحمدي يرى الله في كل شيء وفي كل مكان مهما تضادا أو تناقضا بحسب الرؤية المنطقية للظاهر من الأمور؛ فالمحمدي يدرك الأمور على وفق رؤية كليّة تنتفي عندها الأضداد والمتنافرات، وتقبل التعدد بحسب الأسماء الإلهية وقبولها الاتصاف بالأضداد (ظاهر/ باطن، جبار متكبر/ غفور رحيم جميل/ جليل، أول/ آخر...)[٥٥] وتجلياتها المختلفة في صور المخلوقات، وعلى هذا المنوال نجد نوحاً (عليه السلام) في دعواه يستعمل لفظ "الرب" ((قال نوح ربِّ))، وما قال إلهي بحسب ابن عربي، ذلك أنّ ((الرب له الثبوت والإله يتنوع بالأسماء، فهو كل يوم في شأن))، إذن؛ فدعوة سيدنا نوح (ع) تنزع نحو الثابت والظاهر والجميل، فيما دعوة سيدنا ونبينا محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) تتجاوز ذلك نحو التنوع والاختلاف والجمع بين الأضداد ومظاهر الجلال الأخرى التي تند عن التحديد والاستيعاب، فالإله العلي يكون له الكمال الذي يستغرق به الأمور الوجودية والنسب العدمية جميعاً، بحيث لا يمكن أن يفوته نعت منها، سواء كانت محمودة عرفاً وعقلاً وشرعاً أم كانت مذمومة عرفاً وشرعاً وعقلاً.

نتائج البحث:

- التأويل عند ابن عربي يعتمد على

الإلهام والوحي، من دون استعمالٍ لاستنباط منطقي، أو اعتماد على الرواية لمفسرين سابقين، أو ما اشتهر في العرف، أو الحس المشترك.

- إنّ لابن عربي طرائق خاصة في التأويل تختلف عن الأساليب والأسس التأويلية المُعاصرة، إذ إنّه يُنكر ذاته (المؤوِلة)، ويحاول تجاوز آخرية النصّ، في سعيّه للفناء والوحدة مع خالقه، فيزعم أنه تعالى من أوحى له بهذا التأويل، وبهذا يكون من أوحى بالنص (سبحانه وتعالى) هو من أوحى بتأويله بزعم ابن عربي، فتختفي بذلك المنطقة الوسطية للموؤِّل أو المفسر، مثلما هو الحال مع باقي المفسرين.

- اعتقد ابن عربي أن كلمات الحق صفته، وصفاتهُ مُطلقة؛ لذا جاءت معانيها لانهائية، تتجاوز حجاب الظاهر إلى معانٍ أعمق، يستنبطها بعد الانتقال من دلالة الألفاظ القريبة إلى دلالات أبعد، بوصفها إمكانيةَ تأويلٍ ممكنة من إمكانات لا نهائية، ولكن ذلك يكون عبر غسيله للألفاظ من كل التراكمات الدلالية السابقة عليها، والرجوع إلى الجذور الاشتقاقية للفظ، ومن ثمّ إعادة تركيبها في إطار مُبتكر، يتفجر فيه اللفظ المستعمل بمعانٍ ودلالات غير معهودة.

- استعانَ ابن عربي بآيات القرآن الكريم ونصوص الحديث الشريف، لتقديم فهمه الخاص للآيات القرآنية محل التأويل، كل ذلك يكون بالاتكاء على فلسفته السابقة، ذلك أنّ ابن عربي وإنْ كان يزعم الإلهام والوحي، غير أنّه لا يختلف مع ما قرره سلفاً في إطار فلسفته عن وحدة الوجود، وجمع الأضداد، والحيرة وغيرها مما أورده في بقية الفصوص أو في كتبه الأخرى.

- جعل ابن عربي من الموازنة بين دعوة النبي محمد (صلى الله عليه وآله وسلم) ودعوة نبي الله نوح (عليه السلام)، أحد الأسس التأويلية في الفص النوحي، وأخذ يبحث عن أسباب نجاح دعوة نبينا محمد (ص) في مقابل إعراض الناس عن دعوة النبي نوح (ع)، واعتمد هنا على تصوراته المُسبقة أيضاً.

الهوامش:

١- ظ: التأويلية، جان غروندان، ترجمة: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، د.ط، بيروت، د.ت: ٨.

٢- ظ: المعجم الصوفي- الحكمة في حدود الكلمة، سعاد الحكيم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط١، بيروت ١٩٨١: ٦٥٨.

٣- ظ: الصورة واللغز- التأويل الصوفي للقرآن عند محي الدين بن عربي، محمد شوقي الزين، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، ط١، الرباط، ٢٠١٦: ٢١٨.

٤- ظ: أبعاد التجربة الصوفية (الحب، الإنصات، الحكاية)، عبد الحق منصف، ط١، أفريقيا الشرق، ٢٠٠٧: ٢١.

٥- الفتوحات المكية، محي الدين بن عربي، تحقيق عثمان يحيى وإبراهيم مدكور، الهيئة المصرية للكتاب، ط٢، ١٩٨٩: ج١/ ٣٦٥.

٦- الفتوحات المكية: ج١/ ٣٣٤.

٧- ظ: النور الأبهر في الدفاع عن الشيخ الأكبر: إعداد وتحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الذكر، ط١، القاهرة، ٢٠٠٧: ٢٤-٢٥ .

٨- ظ: شرح مشكلات الفتوحات المكية، يوسف زيدان، دار الأمين، ط١، القاهرة، ١٩٩٩: ١٤.

٩- م.ن: ١٥

١٠- فصوص الحكم، محي الدين بن عربي، تعليق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت: ٧.

١١- م.ن: ٦٨.

١٢- شرح فصوص الحكم لابن عربي، مصطفى بن سليمان بالي زاده، منشورات محمد علي بيضون- دار الكتب العلمية، ط١، بيروت٢٠٠٢: ٧.

١٣- ظ: المعجم الصوفي: ١١٨٤.

١٤- للمزيد ينظر العبارات المقتبسة التي أوردها يوسف زيدان حول الموضوع في شرح مشكلات الفتوحات المكية: ١٨.

١٥- ظ: المعجم الصوفي: ٦٦٢.

١٦- فصوص الحكم: ٤٧.

١٧- م.ن: ٤٧.

١٨- ظ: شرح مشكلات الفتوحات المكية: ٧٧.

١٩- ظ: الصوفية والفراغ الكتابة عند النفري، خالد بالقاسم، المركز الثقافي العربي، ط١، بيروت ٢٠١٢: ١١.

٢٠- ظ: الحقيقة والمنهج: ٣٧٢.

٢١- ظ: فصوص الحكم: ٣٢.

٢٢- ظ: م.ن: ٣٣.

٢٣- م.ن: ٦٨.

٢٤- التصوف والتفكيك درس مقارن بين ابن عربي ودريدا، إيان ألموند، ترجمة حسام نايل، المركز القومي للترجمة، القاهرة ٢٠١١: ١١١.

٢٥- فصوص الحكم: ٦٨.

٢٦- ظ: فصوص الحكم: ٦٨.

٢٧- م.ن: ٧٢.

٢٨- م.ن: ٧٢.

٢٩- ديوان ترجمان الأشواق: ٤٣-٤٤

٣٠- ظ: مقدمة فصوص الحكم: ٣٣

٣١- ظ: أبعاد التجربة الصوفية: ٢٠٧.

٣٢- إشكالية القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط٥، الرباط ١٩٩٩: ١٣٢.

٣٣- فصوص الحكم: ٧١.

٣٤- م.ن: ٧١.

٣٥- التصوف والتفكيك: ١١٢.

٣٦- ظ: شرح مشكلات الفتوحات المكية: ٢٣.

٣٧- فصوص الحكم: ٧١.

٣٨- م.ن: ٧١.

٣٩- الميزان في تفسير القرآن، السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٩٧، ج٢٠: ٣٣.

٤٠- م.ن: ٧١.

٤١- ظ: الفتوحات المكية: ج١/ ٧١.

٤٢- المعجم الصوفي: ٣٥٩.

٤٣- أبعاد التجربة الصوفية: ٣٦.

٤٤- الفتوحات المكية: ج١: ١٩٩-٢٠٠.

٤٥- فصوص الحكم: ٧٣.

٤٦- الشعر والتصوف، وفيق سليطين، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط١، اللاذقية ٢٠١٣: ١٠.

٤٧- ظ: الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، هانز جورج غادامير، تر: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا، ط١، طرابلس، ٢٠٠٧: ٣٧٠-٣٧١.

٤٨- ورد النص في العديد من كتب الحديث منها: بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محمد باقر المجلسي، دار التعارف للمطبوعات، ط٢، بيروت، ج٨٤: ٣١.

٤٩- فصوص الحكم: ٦٩.

٥٠- ظ: فصوص الحكم: ٦٩.

٥١- م.ن: ٧١.

٥٢- م.ن: ٧١.

٥٣- الإنسان الكامل عند ابن عربي هو محمد (صلى الله عليه وآله وسلم)، وبعبارة أخرى هو الحقيقة المُحمدية، هذه الحقيقة يدور في فلكها كل طالبٍ للكمال، فما يزال يدور أي يتحقق بالصفات المحمدية ويدور.. وفي دورانه يصغر قطب الدائرة ويصغر، حتى يتلاشى، ويتحقق الطالب بوحدته الذاتية مع مركز الدائرة، وهنا يجوز أن نطلق تسمية الإنسان الكامل على المتحققين به الفانين، لأنهم أصبحوا عين صفاته، فهي أصلاً

لصاحبها صلوات الله وسلامه عليه الذي خلق إنساناً كاملاً، يمثل الحدّ بين الظاهر والباطن، وهو علّة وجود العالم والحفاظ عليه. ظ: المعجم الصوفي: ١٥٨- ١٦٢. كذلك ظ: الفتوحات المكية: السفر الرابع: ١٦٠.

٥٤- ظ: فصوص الحكم: ٧٣.

٥٥- ظ: فصوص الحكم: ٦٦.

٥٦- فصوص الحكم: ٧٣.

المصادر والمرجع:

١- القرآن الكريم.

٢- أبعاد التجربة الصوفية (الحب، الإنصات، الحكاية)، عبد الحق منصف، ط١، أفريقيا الشرق، ٢٠٠٧.

٣- إشكالية القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ط٥، الرباط ١٩٩٩.

٤- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محمد باقر المجلسي، دار التعارف للمطبوعات، ط٢، بيروت.

٥- التأويلية، جان غروندان، ترجمة: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، د.ط، بيروت، د.ت.

٦- التصوف والتفكيك درس مقارن بين ابن عربي ودريدا، إيان ألموند، ترجمة حسام نايل، المركز القومي للترجمة، القاهرة ٢٠١١.

٧- الحقيقة والمنهج الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، هانز جورج غادامير، تر: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا، ط١، طرابلس، ٢٠٠٧.

٨- ديوان ترجمان الأشواق، محي الدين بن عربي، دار صادر، ط٣، بيروت، ٢٠٠٣.

٩- شرح فصوص الحكم لابن عربي، مصطفى بن سليمان بالي زاده، منشورات محمد علي بيضون- دار الكتب العلمية، ط١، بيروت٢٠٠٢.

١٠- شرح مشكلات الفتوحات المكية، يوسف زيدان، دار الأمين، ط١، القاهرة، ١٩٩٩:

١١- الشعر والتصوف، وفيق سليطين، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط١، اللاذقية ٢٠١٣.

١٢- الصورة واللغز- التأويل الصوفي للقرآن عند محي الدين بن عربي، محمد شوقي الزين، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، ط١، الرباط، ٢٠١٦.

١٣- الصوفية والفراغ الكتابة عند النفري، خالد بالقاسم، المركز الثقافي العربي، ط١، بيروت ٢٠١٢.

١٤- الفتوحات المكية، محي الدين بن عربي، تحقيق عثمان يحيى وإبراهيم مدكور، الهيئة المصرية للكتاب، ط٢،

١٩٨٩.

١٥- فصوص الحكم، محي الدين بن عربي، تعليق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.

١٦- المعجم الصوفي- الحكمة في حدود الكلمة، سعاد الحكيم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط١، بيروت ١٩٨١.

١٧- الميزان في تفسير القرآن، السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٩٧.

١٨- النور الأبهر في الدفاع عن الشيخ الأكبر: إعداد وتحقيق: أحمد فريد المزيدي، دار الذكر، ط١، القاهرة، ٢٠٠٧.