

## المعرفة الإلهية بين إيكهارت وابن عربي - على ضوء الأعمال الكاملة<sup>(1)</sup> والفتوحات المكيّة-

د. يزن علي<sup>(2)</sup>

### مُستخلص:

تتمحور المعرفة عند إيكهارت وابن عربيّ حول معرفة الله؛ بوصفها معرفة نورانية، لا يمكن الحصول عليها من خلال الحواس أو قوى النفس؛ فحسب كلا العارفين لا توجد مناسبة بين المعرفة النورانية وبين المادّيات، بل لا بدّ من طريق آخر للوصول إليها؛ وهو إخراج النفس من صور عالم المادّة وكثراته، فكّما تشبّت النفس في عالم المادّة، كلّما ابتعدت عن منشودها وحُجبت عنه؛ لذا كان من أهمّ روافد المعرفة عند ابن عربي وإيكهارت هو طريق الشهود الذي يسير فيه السالك ليلبغ المقصد الأسمى، ومن جانب آخر لا يحصر ابن عربيّ، وكذلك إيكهارت، مصدر المعرفة النورانية عند الإنسان بالشهود، فهناك جناح آخر يطير به الإنسان إلى عالم النور؛ وهو العقل؛ فبه يدرك الكلمة حضوراً ليعلن بعدها حدوث الولادة عند إيكهارت، ولا بدّ من التنويه إلى أنّ إيكهارت، وعلى الرغم من

(1) من أهمّ الكتب التي عرضت أعمال مايستر إيكهارت (Meister Eckhart) وكتاباتة؛ هو: كتاب الأعمال الكاملة، إيكهارت، مايستر، الأعمال الكاملة، ترجمه من الألمانية إلى الإنكليزية: موريس أس. فالشه، مراجعة: برنارد إم. سي. جين، الولايات المتّحدة الأمريكيّة، دار كروس رود.

(2) باحث في الفكر الإسلاميّ، من سوريا.

عدم إعطائه الحواس أي دور في تشكّل معرفة الله لدى الإنسان، غير أنه يؤكّد في كتابه أنّ للحواس دوراً مهماً في إدراك صور العالم الخارجي التي تنتقش في حواسنا. وبالتالي ما من وسيلة لدرك العالم الخارجي سوى الحواس؛ كونها نوافذ الروح إليه، هذا دون إغفال موارد النقل الشرعيّ في المتون المقدّسة الإسلاميّة والمسيحيّة، حيث يعتبر ابن عربي أنّ النقل أعلى من العقل، فجهاز ابن عربيّ وإيكهارت المعرفيّ يعتمد بشكلٍ أساس على الشهود، ثمّ العقل في المعرفة المجرّدة، وعلى الحواس في معرفة العالم الخارجيّ وإدراكه، بالإضافة إلى النقل.

### كلمات مفتاحية:

المعرفة الإلهية، ابن عربي، إيكهارت، العارف، الشهود، الأعمال الكاملة، الفتوحات المكيّة.

بنظرة أولى إلى عنوان القراءة «المعرفة الإلهية بين إيكهارت وابن عربي» يتضح مدى الحاجة إلى هذا النوع من الأعمال والأبحاث، وبخاصة أنها تتناول شخصيتين تتمتعان بقوة معرفية وعلمية، كان لكل منهما حضوره وتأثيره على بيئته، ومع ذلك طوتهما صفحات البعد عنّا وحالت المسافة بين الشرق والغرب حجاباً ساتراً منعت تواجد مثل هاتين الشخصيتين في بيئاتنا العلمية وأضحت مغمورة، بل ومجهولة بامتياز، والأشدّ ألمًا أنّ إيكهارت قد ترك أثرًا في بناء الإنسان وأرعى ثقله في علم التشريح النفسيّ الإنسانيّ بطريقة جذابة وعلمية، فكان من الضروريّ بمكان تسليط دائرة الضوء عليه، والكلام هذا ليس ببعيدٍ عن ابن عربيّ، فعلى الرغم من الزخم المعرفيّ الذي تناول شخصيته وأعماله غير أنّ كتابه «الفتوحات المكيّة» بقي نوعًا ما خارج المجهر، فقليل من الأشخاص الذين تناولوا آراء الشيخ الأكبر من كتابه الفتوحات؛ لذا جاء اختيار هذين العلمين من أعلام الاتجاه المعرفيّ والفكريّ والإنسانيّ في القرن الثالث الميلاديّ؛ ليشكّلا محور هذه القراءة؛ من ناحية المعرفة الإلهية.

وتتوخّى هذه القراءة بيان آليات معرفة الله، عند ابن عربي وإيكهارت، وطبيعة هذه المعرفة، من حيث العناصر المقومة لها، وبعضاً من خصوصياتها التي تميّزها عن المعرفة المترتبة على العقل، أو على الحسّ مثلاً، وبالتالي الإجابة عن سؤال محوريّ هو: ما هي طرق معرفة الله في ضوء نصوص ابن عربي وإيكهارت؟

### أولاً: إضاءة موجزة على السير المعرفيّ:

كان برمنيدس أول من قسّم العلم -ضمنياً- إلى الحسّي والعقليّ، واعتبر الحسّ مُخطأً في جميع مدركاته؛ لكونها مخالفةً للبداهة العقلية<sup>(1)</sup>، وأورد

(1) انظر: كابليستون، فريدريك: تاريخ فلسفه، ترجمة: سيد جلال الدين مجتبوي، ط2، تهران، سروش، 1368هـ.ش، ج1، ص62.

في سبيل تبرير فكرته أدلة<sup>(1)</sup>، ناقشها الفلاسفة الذين أتوا من بعده. كان الرجل يرى التغيّرات والكثرات والحركات بالضبط مدركات للحواس، وكان مقتنعاً -أيضاً- بمخالفتها بعض أحكام العقل البديهية، التي تتمثل في ضرورة وجود الوجود، وضرورة ثباته، وعدم جواز الإيجاد، وغيرها من القضايا العقلية التي لا ينبغي التشكيك فيها.

في حين أنّ أفلاطون لم يناقش هذه الفكرة، بل أوصلها إلى الأوج؛ لأنّه كان يرى ضرورة ثبات العلم، مع إنكار إمكان تأتي ذلك عن طريق الحواس الخمس<sup>(2)</sup>. تلك الفكرة التي استغلّها الفيلسوف الألماني هيجل ليقول: «إنّ الحسّ لا يدرك بالأصل وبالواسطة، فالعقل وحده هو صاحب السلطة في الإيصال إلى المعرفة»<sup>(3)</sup>.

لكنّ أرسطو، ناقش بعض جوانب فكرة الإيليين، وتغافل عن جوانب أخرى، فقد أثبت إمكان الإيجاد عن طريق مقولة المادة والقوة<sup>(4)</sup>، كما ادّعى كون الحسّ المشترك مدرّكاً لهذه المقولات<sup>(5)</sup> / الحركات والكثرات والإيجاد وغيرها من المقولات التي قد تشبّث بها الرجل؛ ليسلب عن الحواس قدرة المعرفة والكشف عن الواقع.

فأرسطو هو الذي رسم النظام المعرفي السائد في حواضرنا المعرفية، فالمعرفة عند الفلاسفة تبدأ من الحسّ، وتختتم بالعقل، وهو قول الخواجة: «واعلم أنّ هذا النمط يشتمل على مباحث، بعضها طبيعية وبعضها فلسفية، وذلك لأنّ المعلمّ الأوّل ابتدأ في تعليمه بالطبيعيّات التي هي أقدم الأشياء بالقياس إليها، وختم بالفلسفيّات التي هي أقدمها في الوجود بالقياس إلى

(1) انظر: بدوي، عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة، ط1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1996م، ج1، ص270-271؛ الزايد، محمّد؛ وآخرون: الموسوعة الفلسفية العربية، ط1، معهد الإنماء العربي، 1986م، ج2، ص206-207.

(2) انظر: فروغي، محمد علي: سير حكمت، در اروبا، ط1، تهران، هرمس، 1383هـ-ش، ص27.

(3) انظر: ملكيان، مصطفى: تاريخ فلسفه، ج3، ص150.

(4) انظر: كابلستون، تاريخ فلسفه، م، س، ج1، ص66.

(5) انظر: ملكيان، تاريخ فلسفه، م، س، ج1، ص249.

نفس الأمر متدرجاً في التعليم من مبادئ المحسوسات إلى المحسوسات ومنها إلى المعقولات»<sup>(1)</sup>.

وعندما وصل البحث المعرفي إلى الفارابي نجده قد قسّم العلم، إلى ثلاثة أقسام: العلم الحسي، والعلم الخيالي، والعقلي<sup>(2)</sup>. ويضيف ابن سينا إلى الأقسام الثلاثة قسماً آخر، سمّاه بالعلم الوهمي<sup>(3)</sup>.

هذا النظام المعرفي هو السائد والمهيمن على منطقتنا إلى زمن ظهور شيخ الإشراق السهروردي، فمنذ ظهوره بدأ بعض الفلاسفة المسلمين يصرّون على تقسيم العلم إلى قسمين: الحسولي والحضوري، مع التأكيد على أن إشكاليات المعرفة تجد حلّها في الاعتراف بهيمنة العلم الحضوري على معارفنا كافة.

ويمكن صبّ هذه الفكرة في صياغتين: أولاها: فلسفية، تحاول أن تحافظ على الأسس الفلسفية، من ضرورة رجوع النظريات إلى البديهيات، ثم إلى أن البديهيات تكتسب وضوحها وصدقها من العلم الحضوري، وهي فكرة الأستاذ الشيخ محمّد تقي مصباح اليزدي<sup>(4)</sup>. وثانيها: القراءة العرفانية، التي ترى الشهود القلبي هو الحل، وغيره تيهٌ وجهلٌ، واتّجاه ابن عربي يتّضح في ظلّ هذه القراءة، وهو اتّجاه سائر العرفاء.

ومن ثمّ تقلّصت أقسام العلم الحسولي لاحقاً في البحث الفلسفي، فالبعض مثل صدر الدين الشيرازي، يرى الوهم عقلاً نازلاً أو عقلاً ساقطاً<sup>(5)</sup>، في حين أن العلامة الطباطبائي يرى العلم الحسي إمّا علم حضوري<sup>(6)</sup>

(1) ابن سينا، أبو علي: الإشارات والتنبيهات، ط1، قم، نشر البلاغة، 1375هـ-ش، ج1، ص23.

(2) انظر: الفارابي، محمد: آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها، تقديم وتعليق: علي بو ملحم، الطبعة الأخيرة، بيروت، دار ومكتبة الهلال، 2002م، ص19.

(3) انظر: ابن سينا، أبو علي: كتاب الشفاء، النفس، ص83.

(4) انظر: مصباح اليزدي، محمد تقي: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة: محمّد عبد المنعم الخافاني، ط1، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، 1409هـ-ق، ج1، ص243-244.

(5) انظر: الشيرازي، محمّد: الأسفار، ج8، ص217.

(6) انظر: الطباطبائي، محمّد حسين: أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تقديم وتعليق: مرتضى مطهري، ترجمة: عمار أبو رغيغ، ط1، بيروت، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، 1421هـ-ق، ج1، ص294-

أو ينتهي إلى علم حضوري<sup>(1)</sup>، وأن العلم الخيالي لا يختلف عن العلم العقلي<sup>(2)</sup>.

وقد أجمع الفلاسفة المسلمون اليوم على ضرورة إدخال عنصر الحضور والشهود في قضايا العلم، مع فوارق أساسية بينهم، فهناك من يحمل ميولاً عرفانية وفي ضوئها يرى الشهود القلبى حلاً. فيما هناك من ينزع إلى محض الفلسفة، ويرى الحل في العلم الحضوري فقط.

ووسّع آخرون الشهود ليشمل الشهود العقلي؛ مثل الأستاذ يد الله يزدان بناه، فهو يرى أنه من دون قبول الشهود العقلي نبقى في كثير من المسائل المعرفية بلا حلّ معقول<sup>(3)</sup>.

### ثانياً: أيقونة العارف والمعرفة:

تشكل المعرفة الإلهية الغاية الأسمى التي وُضعت لأجلها كل المؤلفات العرفانية، ودوّنت لها الموسوعات وحالت الأفكار رسائل تنقل عظمتها، حتى إن هذا العلم عندما تفرّع وأينع وأثمر اشتق اسمه من المعرفة، هذه الغاية السامية والهدف النبيل لا يتجلى كنه معناه إلا عند أهل الله، الأكابر العرفاء، حيث يزيّنونه بالاتصال ويتوجّونه بالفناء، وليس مجرد مفاهيم تحوم وتدور في الذهن تجلب الحيرة العمياء، وتهدّد رسوخ القدم بعد خلع النعلين، بل هي معرفة جليّة قاهرة رفيعة لا يحيد العارف بها عن جنب مولاه، ولا ينازعه فيها سواد الصور والأشكال. هذه المعرفة هي التي تولد الحيرة<sup>(4)</sup> المنتهية بقاء الذات الإلهية. هذا اللقاء الذي يعني حذف كل الفواصل والحجب، ورفع كل الموانع والسُتر، هذه المعرفة في حقيقتها

(1) انظر: الطباطبائي، محمّد محسن: نهاية الحكمة، تصحيح: غلام رضا الفياضي، ط4، قم، إصدارات

مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحث، 1390هـ-ش، ص256.

(2) انظر: م.ن، ص301.

(3) انظر: يزدان بناه، يد الله: حكمت اشراق، ج1، ص61-68.

(4) The bewilderment (4)

تُظهر ذات العارف ذات الحق، وتعكس صفاته صفات الحق، وتتجلى بأفعاله أفعال الحق، تولد الحيرة النورانية التي يشعر العارف فيها بمعرفة الله وعدمها في الوقت نفسه، بوجوده وفقدانه معاً، حيرةً تشكل قوةً متحركةً تدفع بالعارف إلى حركة شوقية مستمرة لا نهاية لها بحثاً عن المعشوق؛ ليكون شغله الشاغل وهمه القائم كما عبّر السراج: «العارف بالله مشغولٌ بسَيِّده»<sup>(1)</sup>.

أو كما عبّر الكلاباذي بقوله: «قلنا: إن العارف هو الذي بذل مجهوده في الله، وتحققت معرفته بما من الله وصح رجوعه من الأشياء إلى الله»<sup>(2)</sup>.

وكما قال أمير المؤمنين الإمام علي عليه السلام في كلامه: «طوبى لمن شغله عيبه عن عيوب الناس»<sup>(3)</sup>، فعيب العارف ونقصه وجود الحجب التي تحول بينه وبين الحق تعالى، فيكون مستغرقاً بهممه دائماً ومشغولاً بسيره أبداً، هذا السير غير المتناهي الذي تحرّكه حيرته لينتهي المطاف به بنزع الأنا واجتثاثها من جذورها، هذا النزاع لا يحصل دون الإعراض عن الآخرة؛ فضلاً عن الدنيا، فيكون الهمّ الأسمى الحقّ تعالى.

وهذا ما يورده أبو يزيد بقوله: «علامة العارف أن يكون فارغاً من الدنيا والآخرة»<sup>(4)</sup>.

وإلى هذا المعنى يُنقل عن إبراهيم بن أدهم: «قال إبراهيم بن أدهم لأخ له في الله: إن كنت تحب أن تكون لله ولياً وهو لك محباً، فدع الدنيا والآخرة ولا ترغبن فيهما، وفرغ نفسك منهما وأقبل بوجهك على الله، يقبل الله بوجهه عليك، ويلطف بك، فإنه بلغني أن الله تعالى أوحى إلى يحيى بن زكريا عليه السلام: يا يحيى إني قضيت على نفسي أن لا يحبني عبدٌ من

(1) الطوسي، أبو نصر السراج: اللمع، تصحيح: رونلد آلن نيكلسون، ليدن، دار بريل، 1914م، ص37.

(2) م.ن، ص157.

(3) ابن أبي الحديد المعتزلي، شرح نهج البلاغة، ج20، ص296.

(4) السراج، اللمع، م.س، ص344.

عبادي أعلم ذلك منه إلا كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به  
ولسانه الذي يتكلم به وقلبه الذي يفهم به، فإذا كان ذلك كذلك بغضت  
إليه الاشتغال بغيري، وأدمت فكرته وأسهرت ليله وأظمأت نهاره»<sup>(1)</sup>.

كما ينقل المعنى نفسه إيكهارت في كلامه عن الإنسان الكامل في  
توجهه وسيره وطريقه نحو هدفه؛ وهو الله، فيقول: «إن الإنسان الكامل  
هو الذي سلك ولا يزال يسلك الطريق إلى الله، وليس هو ذاك الإنسان  
الطبيعي «المادّي» غير المنضبط»<sup>(2)</sup>.

هذا الإنسان في الحركة الحبيّة وبعد طرد الأغيار<sup>(3)</sup> يصبح مرآة الحقّ  
تتحقق الولادة فيه، وتظهر الكلمة الإلهية بداخله ليصبح هو هو، هذه  
المتلازمة التي يصرّ عليها إيكهارت جدًّا في عظاته وكلماته، وإن كانت  
بأساليب مختلفة، فنجده يقول: «لاحظ هذه الكلمات «الله يحبّ» إنّها  
هدية عظيمة لي حقًّا إنّها عظيمة وكما قلت أنّنا نحن نتمنى أن يحبّنا الله،  
الله ماذا يحبّ؟ الله لا يحبّ إلا نفسه ومن هو مثله طالما أنّه يجد نفسه  
فيّ وأنا فيه، وكما ورد في كتاب الحكمة الله لا يحبّ إلا هو الذي يكمن  
في الحكمة»<sup>(4)</sup>.

واللافت للنظر أنّ إيكهارت يربط هذه الوحدة بين الإنسان والله على  
أساس الحبّ والحركة الحبيّة، والنقيض كذلك، بحيث التخالف والكره يؤلّد

(1) الأصفهاني، أبو نعيم: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ط1، بيروت، دار الفكر، ج10، ص82.

(2) Meister Eckhart, the complete mystical works, 29. And the text is "and perfected man who has walked and is still walking in the ways of God; not of the natural, undisciplined man».

(3) Everything other than God.

(4) Meister Eckhart, the complete mystical works, 238. And the text is "Note the words "God loves"; this is a great reward for me, and indeed too great if, as I have said before, we should wish for God to love me. What does God love? God loves nothing but Himself and what is like Himself, insofar as He finds it in me and me in Him. In the Book of Wisdom, it says, »God loves none but him that dwells in wisdom (Wisdom 7: 28)"



الانفصال والبعد، وهذا الربط أقل ما يوصف بأنه وصف رائع ينضح به العرفان الإسلامي، لكن قبل أن نتوجه إلى العرفان الإسلامي، نأخذ نص إيكهارت الذي أورده في العظة الستين: «هناك أستاذ يقول بأن كل الأشياء المتماثلة تحب بعضها البعض وتتحد مع بعضها البعض، أما الأشياء المتنافرة تتجنب بعضها البعض وتكره بعضها البعض»<sup>(1)</sup>.

هذه الحركة الحبيبة نجدها في إطار العرفان الإسلامي في الحديث القدسي المتداول بكثرة في التراث الحديث الإسلامي: «ما تقرب إلي عبد بشيء أحب إلي مما افترضت عليه، وإنه يتقرب إلي بالنافلة حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به، ويده التي يبطش بها، إن دعاني أحبته، وإن سألتني أعطيت»<sup>(2)</sup>.

وهذه الوحدة نراها في تفسير ابن عربي، غير أنه يتناولها باعتبارها معنى وجودياً تلخص العلاقة بين العارف في مقام القرب والحق تعالى بالشؤون والمظاهر، لكن في عبارات ابن عربي لا يمكن المرور على المصطلح العرفاني، دون أن نعطيه قليلاً من التأمل، لكن بدايةً نورد قول الشيخ الأكبر<sup>(3)</sup>: «قوله إذا أحببته كنت سمعه وبصره، فكان العبد مظهر الحق، وقد ثبت أن الله قال على لسان عبده في الصلاة: سمع الله لمن حمده، فنسب القول إليه واللسان للعبد، الذي هو محل القول، واللسان مظهر مكاني، وكما يحرم على المكلف الأكل عند تبيّن الفجر، كذلك يحرم

(1) Meister Eckhart, the complete mystical works,309. And the text's: «A master says, 'All like things love and unite with one another, and all unlike things shun and hate one another».

(2) الكيني، محمد بن يعقوب: الكافي، تصحيح وتعليق: علي أكبر غفاري، 4، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1365هـ-ش، ج2، ص352، كذلك أورده البخاري في صحيحه المجلد الخامس. ومن المباحث العرفانية المهمة؛ وبخاصة في العرفان العملي، يُعتبر:

القرب الإلهي: قرب فرائض "nearness of obligatory works" والقرب النوافلي "nearness of supererogatory works" من مراتب القرب الإلهي والمقصود منها أن السالك في القرب الفرائضي يفنى ذاتاً بالحق تعالى، وفي النوافلي يفنى صفة؛ لذلك فُسرت مراتب القرب بما يحاكي الحديث أعلاه، فذكر القرب النوافلي مع الصفات: السمع - البصر - القدرة - الكلام.

(3) The greatest Master: the title of Ibn-Arabi.

على صاحب الشهود أن يعتقد أن ثمّ في الوجود غير الله فاعلاً، بل ولا مشهوداً»<sup>(1)</sup>.

فمصطلح «المَظْهَر»<sup>(2)</sup> بالذات من أهمّ ما ورد من مصطلحات في الفكر العرفانيّ؛ قديماً وحديثاً، كما أنه جاء في المتون المقدّسة الإسلاميّة<sup>(3)</sup> والمسيحيّة<sup>(4)</sup>، وهو من الظهور. ويمكن تقسيم الظهور إلى: الظاهر، والمَظْهَر، وموضوع الظهور. وموضوع الظهور وفق الحديث القدسيّ السابق هو السمع والبصر والقدرة؛ حيث عبّر عن القدرة في الحديث باليد، وعن الكلام بالنطق. والظاهر أي الذي تُتسبب إليه هذه الصفات، والمَظْهَر هو محلّ الظهور والمكان الذي برزت منه هذه الصفات. إذا دققنا في الحديث نجد أن الصفات هي للعبد بدلالة الضمير «ه»؛ وهي بالوقت نفسه «كنت» التامة للحقّ تعالى؛ أي كينونته وحقيقته؛ بدلالة الفعل «كنت». والمَظْهَر في هذا الحديث هو نطاق ظهور هذه الصفات ودائرتها، التي هي كما قدّمنا الحقّ تعالى. إذاً، عندنا تعدّد حيثيات وجهات منتزعة من حقيقة واحدة؛ وهي الله الحقّ جلّ وتعالى. وهذا معنى الوحدة والاتحاد والمظهرية في النظام العرفانيّ، لكن كيف تحقّقت هذه الوحدة والمظهرية؟ الجواب هو عن طريق الحركة الحبيّة التي عبّر عنها إكهارت في النصّ الذي أوردناه، وفي نصوص مماثلة أخرى، وكذلك أوردنا العرفاء من أهل الله.

(1) ابن عربي، محي الدين: الفتوحات المكيّة، ج1، ص608.

(2) The manifestation.

(3) ورد في القرآن الكريم: ﴿فَلَمَّا تَخَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحٰنَكَ بُنْتِ اِيْتِكَ وَاَنَا اَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الأعراف: 143).  
وأيضاً في دعاء الإمام الحسين عليه السلام يوم عرفة: «أكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك».

(4) «For the earnest expectation of the creature waiteth for the manifestation of the sons of God», Rom 8:19, KJv.

والسؤال الذي نودّ طرحه، ما هي المعرفة التي يتحلّى بها العارف في ذاته؟

لا شك أنّ أدنى اطلاع على الكتب العرفانيّة سيكون واضحاً للباحث أنّ المعرفة في الرؤية العرفانيّة لا ترتبط بأيّ وجه من الوجوه بالمفاهيم الذهنيّة، والصور الحسيّة والعقليّة<sup>(1)</sup>، بل هي تحقّق في المقامات تحقّقاً يندمج فيه البعد المعرفيّ<sup>(2)</sup> للعارف والبعد الوجوديّ<sup>(3)</sup> له، والمعرفة بهذا المعنى لا تقدّمها أيّ نظرية معرفيّة مطروحة في أيّ علم آخر، بل نجدها تنسجم مع نوع من أنواع المعرفة التي طرحها النظرية الدنيّة في الكتب والنصوص المقدّسة، لا يفهم من هذا الكلام أنّ العرفان لا يعطي أهميّة للمعرفة النظرية المبتناة على الصور والمفاهيم طبعاً، بل على العكس تماماً، فهذا النوع من المعرفة له مكانته في النظرية المعرفيّة العرفانيّة، ولطالما كان تأكيداً من العرفاء، وخاصّة في مقام الترجمة، مقام تبديل الكشف<sup>(4)</sup> والشهود<sup>(5)</sup> العينيّ إلى جملة من المفاهيم، حيث يقوم المكاشف بداية بترجمتها لنفسه، ثمّ في المرحلة الثانية لباسها مجموعة مصطلحات ووضعتها في سياق لغويّ قادر على إيصال المعرفة التي اكتسبها العارف لكن على شكل صور ومفاهيم ذهنيّة، تُنقل إلى الآخرين بدقّة كاملة حتّى يتسنّى لهم فهم الوجود وأبعاده. ويُعتبر هذا البحث من المباحث الأساسيّة في فلسفة العرفان<sup>(6)</sup>، لكنّ المقصود -هنا- أنّ المعرفة الحقيقيّة التي تؤدّي بالسالك إلى بلوغ الذرى هي كون المرتبة والمقام عين السالك.

(1) سيأتي لاحقاً في هذه المقالة دور العقل في العرفان؛ من حيث عرض الفرق بين العقل الشهوديّ والعقل الاستدلاليّ الانتقاليّ؛ لذلك لا نركز عليه الآن في هذه الفقرة.

- (2) Epistemological.
- (3) Ontological.
- (4) The unveiling.
- (5) The seeing.
- (6) The philosophy of mysticism.

ولعلّ من أبرز الحالات التي يمكن أن تأتي على ذكرها في هذا المجال جدلية معرفة النفس ومعرفة الله، حيث تتلخّص معادلة المعرفة بكلّ أبعادها فيها، مترفّعةً من مقام معرفيٍّ إلى آخر حتى تسمو وتغدو بُعداً وجودياً وقرّباً إلهياً، فمعرفة النفس كما اعتاد السياق العلميّ طرحها للبحث، تشكّل مقدّمةً لمعرفة الله سبحانه وتعالى لأسباب عدّة؛ أبرزها: أنّ النفس بكلّ ما تمتلك من طاقات وصفات هي انعكاسٌ للصفات الإلهية فالتعمّق في معرفة النفس يوصل إلى معرفة الصفات الإلهية، هذا من جهةٍ، ومن جانبٍ آخر فإنّ الأفعال الصادرة عن هذه النفس وفق تراتبية خاصّةٍ والتنزّل الحاصل من قوى النفس لتنتهي بفعلٍ ما، على سبيل المثال التفكير العقليّ، ثمّ الإدراك الوهميّ، فالخياليّ، وما بعده من إصدار أوامر للبدن لصدور الفعل يجعلنا نقف على «كن» الإلهية وصدور الفعل من الله سبحانه وتعالى، وفي مرحلة أعلى من هذا، فإنّ وحدة النفس، بل أحيديتها وظهور الكثرة فيها يعطينا تصوّراً وانطباًعاً عامّاً عن الوحدة الحقّة الكاملة للذات الإلهية - جلت وعلت - وارتباطها بالكثرة.

وما تقدّم من معرفة العارف لا بدّ -هنا- من ربطه بالأسماء الإلهية؛ بوصفها مصدرًا للمعرفة، والتي لا يقتصر فيها كلّ اسم إلهيٍّ على بيان معناه ومضمونه فقط، بل إنّ في الواقع مرآة تعكّس كلّ الحقائق الأسمائية الأخرى. يقول ابن عربيّ: «وكذلك أيضاً لتعلم أنّ الأسماء الإلهية مثل هذا، وأنّ كلّ اسم يعطي حقيقة خاصّة، ففي قوّته أن يعطي كلّ واحد من الأسماء الإلهية ما تعطيه جميع الأسماء؛ قال تعالى: ﴿قُلْ أَدْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾، وكذلك لو ذكر كلّ اسم لقال فيه إنّ له الأسماء الحسنَى؛ وذلك لأحديّة المسمّى.

فاعلم ذلك، فمن الناس من يختص به الاسم اللّهُ فتكون معارفه إلهية، ومنهم من يختص به الاسم الرحمن، فتكون معارفه رحمانية؛ كما كانت في القوى الكونية يقال فيها معارف هذا الشخص نظرية، وفي حق آخر سمعية، فهو من عالم النظر وعالم السمع وعالم الأنفاس. هكذا تنسب معارفه في الإلهيات إلى الاسم الإلهي الذي فُتح له فيه، فتندرج فيه حقائق الأسماء كلها»<sup>(1)</sup>.

### ثالثاً: النظام المعرفي عند ابن عربي:

المتتبع للنظام المعرفي عند ابن عربي يلاحظ في كتاباته تقسيمه معرفة الله -تعالى- إلى أنواع عدة: معرفة وجودية تُثبت وجوده وألوهيته، وهي التي سماها بنصف المعرفة، ونوع آخر هو معرفة ذات الحق تعالى، وهذا النوع من التقسيم لم ينفرد به ابن عربي، فهو مطروح عند العلماء المسلمين، بل هو عام عند العلماء في الأديان كلها.

وبالنسبة للتقسيم السابق يسعى ابن عربي من خلاله إلى بيان إمكانية المعرفة من عدمها، فالأولى هي ممكنة بل لا بد منها، وقد أكد عليها النقل والعقل، ومن الضروري امتلاكها، بينما الثانية؛ وهي المعرفة التي يعبر عنها الشيخ الأكبر بالمعرفة المحالة؛ والتي لا تتسنى للجميع.

من الطبيعي بمكان أن يُثار السؤال الآتي؛ وهو: بما أن ابن عربي فتح مجالاً للمعرفة الألوهية، فما هي الطرق التي تمكّننا من ذلك؟

وبطبيعة الحال، الجواب عليه يحتاج إلى أن نلتفت إلى أن ابن عربي عالم متكامل متشعب متعدّد المواهب؛ أي ابن عربي الفيلسوف، الفقيه، المتصوّف، الفلكي، الرياضي، والعارف، لذلك يتضح لنا أن بيان المعرفة في مرآة ابن عربي، لا بد أن تكون نقلية وعقلية وشهودية، لكن يجب أن

(1) ابن عربي، الفتوحات المكيّة، م.س، ج1، ص214.

يُعلم أن هذه الطرق لا تحظى بالأهمية نفسها، بل هي بالتدريج تبدأ من الأضعف «المعرفة العقلية»، ثم «النقلية أو الشرعية»، المسماة عند ابن عربي بمعرفة فوق طور العقل<sup>(1)</sup>، ثم المعرفة الشهودية.

ومن خلال هذه الجدولة، يمكننا الآن الذهاب إلى نصوص ابن عربي لنرى معالجته للموضوع.

وعن هذا التقسيم لمعرفة الله -تعالى- يقول ابن عربي: «فصارت المعرفة مقسمة نصفين: النصف الواحد معرفة الذات، والنصف الآخر معرفة كونه إلهًا. فلما بحثنا بالأدلة العقلية وأصغينا إلى الأدلة الشرعية أثبتنا وجود الذات وجهلنا حقيقتها وأثبتنا الألوهة لها؛ وهو نصف المعرفة بكمالها، والربع وجودها؛ أعني وجود الذات المنسوبة إليها الألوهة، والربع الرابع معرفة حقيقتها، فلم نصل إلى معرفة حقيقتها، ولا يمكن الوصول إلى ذلك»<sup>(2)</sup>.

ويربط ابن عربي هذا المحال المعرفي؛ أي معرفة حقيقة الذات بالحديث المنقول عن الرسول ﷺ، الذي نهى فيه عن إجماله التفكير في الذات الإلهية، ومن خلال النص السابق يتضح أن مجال هذا الحديث هو التفكير في كنه ذات الحق وحقيقته جلّ وعلا: «ولذلك نهى رسول الله ﷺ عن التفكير في ذات الله»<sup>(3)</sup>.

وبتعبير آخر كما يقول ابن عربي: «فإن العلم بالله لا يصح أن يكون علمًا؛ إلا عن تقليد، محال أن يكون عن دليل. ولهذا مُنعنا عن التفكير في ذات الله»<sup>(4)</sup>.

(1) لا بد من التنبيه إلى مُصطلح «فوق طور العقل» والذي يستخدمه كثير من الباحثين والدارسين لفكر محي الدين ابن عربي بشكل خاص، أو العرفاني بشكل عام، حيث يستخدمونه للدلالة على المعرفة الشهودية، وهو في الواقع خطأ معرفي ناتج عن ضعف في قراءة تراث الشيخ الأكبر؛ لأن ابن عربي في كثير من المواقع استخدم هذا المصطلح في التعبير عن المعرفة التي يُعطيها الشرع، وهذه المعرفة لتفوقها على المعرفة العقلية سميت بفوق طور العقل، طبعًا لا أريد أن أقول إن هذا المصطلح أحيانًا لا يشمل المعرفة الشهودية للسبب نفسه المذكور أعلاه، لكنه ليس منحصرًا فيه؛ لذلك اقتضى التنويه.

(2) ابن عربي، الفتوحات المكية، م.س، ج1، ص716.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، م.س، ج3، ص467.

(4) م.ن، ج4، ص143.

ويرجع ابن عربي استحالة المعرفة في القسم الثاني إلى عدم المناسبة بين الحق والخلق، لكن لا ينبغي أن تؤخذ عدم المناسبة بمعناها المطلق، حتى ابن عربي يوضح معناها، بكون حقائق الأشياء تتبع القسمة الجنسية والفصلية، بينما الذات الإلهية لا تدرج ولا تدخل تحتها، لكن باعتبار الوجود وإضافته فالمناسبة قائمة؛ إذ الوجود واحد؛ وهو نفسه أينما وكيفما ظهر: «وقد ثبت أنه لا مناسبة بين الله تعالى وبين خلقه من جهة المناسبة التي بين الأشياء؛ وهي مناسبة الجنس أو النوع أو الشخص»<sup>(1)</sup>.

فتركيز ابن عربي على كلمة؛ من جهة يريد منها إخراج الوحدة الحقّة الإلهية من عدم المناسبة بين الله ومظاهره، ولا يجب أن تُعمّم عدم المناسبة على كلّ العلاقات بين الله والتجليات.

وأما في ما يرتبط بطرق المعرفة ومصادرها، فإنّ المعرفة بشكل عامّ تحتاج إلى أكثر من طرف، أو بتعبير أدقّ تحتاج إلى أكثر من حيثية؛ سواء أكانت في كينونة مستقلة أم في كينونات عدّة، بالإضافة إلى تعيين مبدأ المعرفة وغايتها، فإذا كان الإنسان طرفاً في المعرفة؛ وكذلك الله تعالى، وكان مبدأ المعرفة هو الإنسان، وغايتها الله تعالى؛ فإنّ الإنسان يكون أمام نوعين من المعرفة. وكما ذكرنا سابقاً معرفة محالة؛ ومتعلّقتها ذات الله جلّ وعلا، ومعرفة ممكنة؛ وهي واجبة عليه؛ ومتعلّقتها وجود الله تعالى وألوهيته، يقول ابن عربي في فتوحاته: «اعلم أيّدك الله بروح منه أنّ الله عزّ وجلّ أمرنا بالعلم بوحدانيته في ألوهيته، غير أنّ النفوس لما سمعت ذلك منه، مع كونها قد نظرت بفكرها ودلّت على وجود الحقّ بالأدلة العقلية، بل بضرورة العقل بعلم وجود الباري تعالى، ثمّ دلّت على توحيد هذا الموجود الذي خلقها؛ وأنّه من المحال أن يُوجَد واجباً الوجود لنفسه، ولا ينبغي أن يكون إلا واحداً»<sup>(2)</sup>.

(1) ابن عربي، الفتوحات المكيّة، م.س، ج1، ص92.

(2) م.ن، ج.ن، ص288.

وأما الطرق لكسب المعرفة؛ فهي تتحدّد في حالتنا -هنا- بأبعاد الإنسان المختلفة؛ المادّية والمعنويّة، أو كلاهما، فالمادّية تختصر بالحواس والخيال، والمعنويّة بالعقل والوهم، والجامعة للكلّ بالكشف والشهود، وابن عربي يقرّر طرق المعرفة؛ وفقاً لطرق معرفة الإنسان، فالطريق هو العقل الذي ينضوي على كلّ طرق المعرفة الإنسانيّة، والمصادر هي العقل والنقل والكشف، ولا مشكلة في أن يكون العقل طريقاً ومصدراً للمعرفة بالوقت نفسه؛ وذلك لتعدّد الجهات والحيثيات فيه، فمن جهة انعكاس الحقائق وصورها فيه فهو مصدر، ومن جهة إدراكه للأمر فهو طريق للمعرفة، لكن ليست المعارف التي يقدّمها لنا العقل أو النقل أو الكشف على نحو واحد، بل تتدرّج من العقل إلى النقل إلى الكشف. يقول ابن عربي في هذا الصدد: «ثمّ كان من بعض ما قال له هذا الشارع اعرف ربّك، وهذا العاقل لو لم يعلم ربّه الذي هو الأصل المعوّل عليه ما صدق هذا الرسول، فلا بدّ أن يكون العلم الذي طلب منه الرسول أن يعلم به ربّه غير العلم الذي أعطاه دليله؛ وهو أن يتعمّل في تحصيل علم من الله بالله يقبل به على بصيرة هذه الأمور التي نسبها الله إلى نفسه، ووصف نفسه بها التي أحالها العقل بدليله، فانقدح له بتصديقه الرسول أن ثمّ وراء العقل، وما يعطيه بفكره أمراً آخر يعطي من العلم بالله ما لا تعطيه الأدلّة العقليّة، بل تحيله قولاً واحداً»<sup>(1)</sup>.

وعن معرفة الله تعالى بطريق الشهود، يقول: «النفس تريد الحجّ إلى الله؛ وهو النظر في معرفة الله من طريق الشهود، فهل يدخل المرید إلى ذلك بنفسه، أو لا يدخل إلى ذلك؛ إلاّ بمرشد، والمرشد أحد شخصين: إمّا عقل وافر؛ وهو بمنزلة الزوج للمرأة، وإمّا علم بالشرع؛ وهو ذو المحرم، فالجواب لا يخلو هذا الطالب أن يكون مراداً مجذوباً أو لا يكون، فإن كان مجذوباً فالعناية الإلهية تصحبه، فلا يحتاج إلى مرشد من جنسه؛ وهو نادر،

(1) ابن عربي، الفتوحات المكيّة، م.س، ج1، ص288.



وإن لم يكن مجذوباً؛ فإنه لا بدّ من الدخول على يد موقف: إمّا عقل، أو شرع، فإن كان طالباً المعرفة الأولى، فلا بدّ من العقل بالوجوب الشرعيّ، وإن طلب المعرفة الثانية، فلا بدّ من الشرع يأخذ بيده في ذلك؛ فبالمعرفة الأولى يثبت الشرع عنده، وبالمعرفة الثانية يثبت الحقّ عنده ويزيل عنه من أحكام المعرفة الأولى العقلية نصفها، ويثبت له نصفها؛ فالعقل مع الشرع في هذه المسألة»<sup>(1)</sup>.

يدخل ابن عربيّ بكلامه السابق من معاني باطن الحجّ ليصل إلى معرفة الله تعالى، فكلامه هذا فيه إشارة إلى العرفان العمليّ والعرفان النظريّ. في العرفان العمليّ يضع ابن عربيّ شرطاً على أخذ الأستاذ أو المرشد أو المرّبيّ؛ وبمعنى آخر يقول إنّ الإنسان الذي لم يؤيّد بجذبة إلهية هو من ينبغي عليه السلوك بين يديّ إنسانٍ مرشد، وإلاّ يكون تحت ألطاف الأيدي الإلهية تسير به بين المقامات والمنازل، وفي فضاء المعرفة النظرية يعكس أهميّة النقل في كمال المعرفة الإنسانيّة، والبُعد الخاصّ به ضمن أجواء المعرفة ومصادرها وحيازتها مكانة مرموقة أكثر من العقل؛ فهي طورٌ ما وراء طور العقل، أيّ أسمى منه. ولأنّ العقل يعجز أحياناً عن المعرفة يأتي دور النقل ليُكمل له معرفته.

وعود على طرق المعرفة، يركّز ابن عربيّ على مسألتين؛ هما: طريق الوهب الإلهية، حيث يفيض الحقّ تعالى علمه على صفحة النفس الإنسانيّة، والثاني الخلوة. والوسائل التي يمكن من خلالها جذب المعرفة واستمداها أكبر من أن تُختزل في مقالةٍ أو كتابٍ طبعاً؛ لذا نحيلها إلى مكانها المناسب، ونكتفي بصلب الموضوع هنا، وفي ما يرتبط بالإلقاء الوهبيّ، يقول الشيخ الأكبر: «ولمّا رأى هذا المعترف العالم تجرّده عن المخيط اعتبر في تأليف الأدلّة وتركيبها لحصول المعرفة بالله من طريق

(1) ابن عربي، الفتوحات المكيّة، م.س، ج1، ص673.

النظر الفكريّ بتركيب المقدمات، وتأليفها، فتظهر من ذلك صورة المعرفة بربه؛ كالأخاط الذي يؤلّف قطع القميص بعضها إلى بعض، فتظهر صورة القميص، قيل له بتجريده المخيط حصل المعرفة برّبك أو العلم بالله من التجليّ الإلهيّ، أو الربّانيّ واطرح عنك في هذا الموقف، وهذا اليوم النظر العقليّ بتأليف المقدمات، واشتغل اليوم بتحصيل المعرفة برّبك من الامتنان الإلهيّ، والوهب الربّانيّ من الواهب الذي يعطي لينعم؛ فإنّه الذي يقذف في نفسك العلم به على كلّ حال؛ سواء نظرت في تأليف المقدمات، أو لم تنظر، فعامله سبحانه بالتجريد فإنّه أولى بك، ولا تلتفت إلى تأليفك المقدمات النظرية في العلم بالله؛ فإنّ ذلك ظلمة في المعرفة لا يراها إلاّ البصير؛ إذ لا مناسبة بين ما تؤلّفه من ذلك وبين ما تستحقّه ذاته جلّ وتعالى علواً كبيراً»<sup>(1)</sup>.

وللخلوة أهمّيّتها العقلية والنقلية في اجتذاب المعرفة، وكذلك أهمّيّتها النفسية، ودورها في بناء الإنسان، حتّى أنّها اليوم تُستخدم باعتبارها واحدة من طرق العلاج، وقيمتها الإنسانيّة لا تخفى على من قام ويقوم بها، ومن روائع الكلام فيها، قول صادق آل محمّد ﷺ: «لَا رَاحَةَ لِمُؤْمِنٍ عَلَى الْحَقِيقَةِ إِلَّا عِنْدَ لِقَاءِ اللَّهِ تَعَالَى وَمَا سِوَى ذَلِكَ؛ فَفِي أَرْبَعَةِ أَشْيَاءَ صَمِتَ تَعْرِفُ بِهِ حَالَ قَلْبِكَ وَنَفْسِكَ فِي مَا يَكُونُ بَيْنَكَ وَبَيْنَ بَارئِكَ، وَخَلْوَةَ تَنْجُو بِهَا مِنْ آفَاتِ الزَّمَانِ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا، وَجُوعَ تُمِيتُ بِهِ الشَّهَوَاتِ وَالْوَسْوَاسَ، وَسَهَرَ تُنَوِّرُ بِهِ قَلْبَكَ وَتُصَفِّي بِهِ طَبْعَكَ وَتَزَكِّي بِهِ رُوحَكَ. قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: مَنْ أَصْبَحَ فِي سَرْبِهِ آمِنًا، وَفِي بَدَنِهِ مُعَافَى، وَعِنْدَهُ قُوَّةٌ يَوْمِهِ؛ فَكَأَنَّمَا خَيْرَتْ لَهُ الدُّنْيَا بِحَذَائِفِهَا»<sup>(2)</sup>.

وفي مقارنة الخلوة مصدرًا للمعرفة يوضح ابن عربي: «وكذلك -أيضًا- مَنْ حصلت له معرفة ربّه من إخلاصه أربعين صباحًا؛ وهي الخلوة المعروفة

(1) ابن عربي، الفتوحات المكيّة، م، س، ج 1، ص 360.

(2) الإمام الصادق، جعفر بن محمّد: مصباح الشريعة، ط 1، بيروت، دار الأعلميّ، 1400هـ.ق، ص 115.

في طريق القوم؛ فإنهم يتخذونها لتحصيل معرفة الله؛ بما يحصل لهم فيها من الإخلاص مع الله من المشوب»<sup>(1)</sup>.

### رابعًا: النظام المعرفي عند إيكهارت:

يرى مايستر إيكهارت تلازمًا وثيقًا بين العجز المعرفي، وبين ذات الله تعالى<sup>(2)</sup>، فمعرفة الله المقدس عنده لا تتأتى من خلال التفكير أو العقل أو ما شاكل من أمور، وهذه المعرفة ستبقى مجهولة، ولن تخرج إلى حيز النور؛ إلا عندما يُخرج الإنسان نفسه من كثرات الأشياء، فالله سبحانه لا يظهر في ظرف وجودي مشوب بالكثرات والصور الذهنية التي لا تعبر عن حقيقته. يقول إيكهارت: «ديونيسيوس حضّ تلميذه تيموثي في هذا المعنى قائلاً: «ابني العزيز تيموثي، هل تحلق مع عقلك المرتبك فوق نفسك وكلّ قواك، فوق التفكير والاستدلال المنطقي، فوق الأعمال، وفوق كلّ الأوضاع والوجود، في ظلّ السرّ الذي لا يزال مجهولاً، لتأتي إلى معرفة الله بالغ القدسيّة المجهول». هناك يجب أن يكون الانسحاب من كلّ الأشياء، فالله يزدرى العمل من خلال الصور»<sup>(3)</sup>.

ويوضح إيكهارت عجز النفس الإنسانية عن معرفة الله من خلال الصور؛ ذلك أنّ الحواس وقوى النفس هي سبيلها في إدراك العالم الخارجي، فلا يمكن لها أن تدرك حصاناً إذا ما أتت صورته؛ حتى تدركه قواها. وبما أنّ معرفة النفس مرتبطة بالعالم الخارجي والحسي؛ فإنّ تلك المعرفة السامية تبقى بعيدة عن متناول نفسه من هذا الطريق، ولكنّ حجب هذه المعرفة السامية عن طريق العالم الحسيّ إنّما هو لصالح النفس ومنفعتها، هذه النفس التي تكلّ وتملّ من البحث في علل الأشياء، بل تملّ البحث في

(1) ابن عربي، الفتوحات المكيّة، م.س، ج1، ص460

(2) إنّ نظرة سريعة على الأديان من الشارقة إلى الغربية تُعطي الباحث في هذا المجال، هذه الفكرة عن معرفة الله سبحانه وتعالى.

(3) Meister Eckhart, the complete mystical works, 34.

معرفتها؛ لأن معرفتها غير ثابتة، وإنما يحفزها هذا الأمر لتتشد معرفة أخرى سامية تجعل النفس معها ثابتة محفزة لتعرف الله السامي، يقول إيكهارت: «الآن قد تقول، «ماذا يفعل الله بدون صور في هذا الجوهر؟» أقول: لا أستطيع أن أعرف؛ لأن قوى نفسي تعمل فقط من خلال الصور؛ هذه القوى التي يجب أن تعرف وتضع كل شيء في صورته المناسبة، فقوى النفس لا تستطيع التعرف على الحصان عندما تُقدّم مع صورة رجل؛ وبما أن كل الأشياء تدخل من الخارج، فإن تلك المعرفة تبقى مخفية عن نفسي، وهذا إنما يكون في صالحها، فذلك ما يجعلها تتساءل؛ ليقودها هذا التساؤل إلى السعي الشغوف؛ لأنها ترى وتشعر بوضوح أنه هو، ولكن لا تعرف كيف أو ما هو عليه، فمتى يعرف الإنسان علل الأشياء، ثم يتعب منهم في آن واحد ويسعى لمعرفة شيء مختلف، فالسعي لمعرفة الأشياء، غير ثابت دائماً، وبالتالي فإن هذه المعرفة المجهولة هي التي تحافظ على الروح ثابتة؛ وهي التي تحفزها على السعي»<sup>(1)</sup>.

ويبين إيكهارت الزمان المناسب لمعرفة الله؛ وذلك يكون عند منتصف الليل، حيث لا ضجيج يعكّر صفو هدوئه، حيث الحكيم منقطع لله؛ عندها فقط تتحدث الكلمة لتُعرف السالك بالله تعالى. لكن هذه الكلمة تتحدث هامسة، وعلى الرغم من كونها مشعة واضحة؛ ذلك أن طبيعتها كشف المستور والمخفي، غير أنها في الوقت نفسه مخفية، فهي لا تقدم المعرفة السامية بالله من مرة واحدة، بل على السالك أن يجري وراءها ويلحقها بتوقٍ وبحزنٍ من أن يفقدها أو يبتعد عنها؛ لتكشف له في كل مرة بدورها عن معرفة جديدة. إذا الكلمة في المبنى المعرفي لإيكهارت تقدم أو تكشف عن المعرفة السامية الإلهية. يقول إيكهارت: «حول هذا، قال الرجل الحكيم: «في منتصف الليل عندما كانت كل الأشياء في صمت هادئ، تحدثت إليّ كلمة خفية، لقد جاءت مثل اللصّ خلسة»، لماذا

(1) Meister Eckhart, the complete mystical works, 34.

يسمّيها كلمة، وهي كانت مخفية؟ طبيعة الكلمة هي الكشف عن ما هو مخفي. لقد كشفت نفسها لي وأشرقت أمامي، معلنة شيئاً لي، لتجعل الله معروفاً بالنسبة إليّ، وبالتالي فهي تدعى كلمة. ومع ذلك، بقيت مخفية عني، كأن ذلك مجيؤها المنسلّ في سكون هامس؛ لتكشف عن نفسها، انظر: لأنها مخفية يجب على المرء أن يتابعها كانت تضيء، ومع ذلك كانت مخفية: نحن معنيون بالتوق والتنهد من أجلها»<sup>(1)</sup>.

### خاتمة:

مما تقدّم نلاحظ أنّ دائرة المعرفة الإلهية عند ابن عربي وإيكهارت تنحصر في بُعدين اثنين: الأوّل معرفة ممكنة والثانية محالة. بالنسبة إلى ابن عربي، فإنّ المعرفة المحالة هي معرفة الذات الإلهية؛ بما هي ذات، والمعرفة الممكنة هي المعرفة الإلهية؛ بما هي وجود وتحقق، وأمّا إيكهارت فإنّ المعرفة المحالة عنده؛ هي معرفة الله؛ عندما يكون العقل ملوّثاً بصور العوالم ومكدرّاً بعالم المادّة، والمعرفة الممكنة هي المعرفة الإلهية الناجمة عن الولادة الإلهية فينا وعن العقل الصافي النقيّ الخالص من شوائب الصور الماديّة، إذ إنّ الله سبحانه وتعالى مجهولٌ عند ابن عربي وإيكهارت، ولا بدّ من طريقة للوصول إلى معرفته.

وعن طرق المعرفة ينطلق كلٌّ من إيكهارت وابن عربيّ من نوافذ المعرفة الإنسانيّة؛ كالحواس والعقل، ومن مصادر المعرفة كذلك؛ كالعقل والكشف والشهود؛ بمعنى أنّ الحواس تقوم بإدراك الصور الماديّة التي هي ظهور مادّيّ من سلسلة المظاهر. وهذا ما نراه عند ابن عربيّ في نظام وحدة الوجود، ويمكن فهمه عند إيكهارت؛ بقوله إنّ الله في كلّ الأشياء، لكنّ العقل وسيلة للمعرفة، فله دور قليل لكسب المعرفة الإلهية عند ابن عربي وإيكهارت؛ ذلك أنّ ابن عربي يرى في دور العقل مجالاً لترتيب

(1) Meister Eckhart, the complete mystical works, 34.

المقدّمات العقلية فحسب، مع عجزه عن المعرفة الحقيقية لله تعالى، أمّا إيكهارت، فيعطيه قيمة عندما يميّز بين المشوب بالكثرة والمختلط بالصور وهو العقل المظلم، أمّا الذي تجرّد عن صورته فهو العقل القادر على المعرفة الإلهية؛ لأنّ الله تعالى يسكن فيه.

وهنا ننوّه بمسألة مهمّة ضمن النظام العرفانيّ أو المعرفيّ العرفانيّ لكلا العارفين، حيث إنّ من أهمّ عناصر الحضور الإلهيّ عندهما هو الظهور كما يصرّح ابن عربي، والولادة كما يصرّح إيكهارت، وهنا وإنّ اختلف المصطلح نرى أنّ المعنى واحد، ويمكن البناء عليه في هيكلية الحضور الإلهيّ عبر النظريّات المختلفة عندهما.

كما وجدنا أنّ إيكهارت يعطي وقتاً زمانياً لحصول المعرفة، أو لأنسب وقت لحدوث المعرفة، هذه الساعة المعرفيّة هي منتصف الليل، حيث يعلّل إيكهارت ذلك بأنّها ساعة هدوء وصمت تُكتسب فيها المعرفة، حيث يكون العقل بعيداً عن التشويش بالمادّة، أمّ ابن عربي فيركّز على الخلوة التي أساسها هذا الصمت وهذا الهدوء وانهماك العارف بكشفه وما شابه.

كما أنّ للكشف دوراً أساساً في حدوث هذه المعرفة، إنّ لم نقل إنّّه الوحيد الذي يحقّقها، فإيكهارت يعتبر أنّ هنالك أموراً خفيّة تظهر من خلال هذا الكشف؛ ومنها: الحصول على المعرفة الإلهية، وكذلك عند ابن عربي، فإنّ الكلمات التي استخدمها في دور الكشف وأثره على المعرفة أكثر من أن تُحصى في مقالة أو كتاب، وتكفيها منها: أنّها أسمى أنواع المعارف الإنسانيّة.

وختاماً نشير إلى وجود مراتب للمعرفة عند ابن عربي، حيث نجد أنّ ثمة نصوصاً واضحة له يبيّن فيها أرجحية النصّ الشرعيّ على الإدراك العقليّ، وأرجحية الكشف عليهما؛ طبعاً الكشف الصحيح.