الجمهورية الجزائرية الديموقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة

كلية أصول الدين

قسم العقيدة

ومقارنة الأديان

الرؤية النقدية عند محي الدين بن العربي

(علم الكلام نموذجا)

(بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة)

إعداد الطالب:

زهير بن كتفي

إشراف الأستاذ الدكتور:

مرزوق العمري

الاسم واللقب	الدرجة العلمية	الصفة	الجامعة
الزهرة لحلح	أستاذ	رئيسا	جامعة الأمير عبد القادر – قسنطينة
مرزوق العمري	أستاذ	مشرفا ومقررا	جامعة باتنة
بن عباس عبد المالك	أستاذ محاضر أ	عضوا مناقشا	جامعة الأمير عبد القادر – قسنطينة
برامة أحسن	أستاذ محاضر أ	عضوا مناقشا	جامعة الأمير عبد القادر – قسنطينة
عصام عبد الحفيظ	أستاذ	عضوا مناقشا	جامعة قسنطينة 2
إسماعيل زروخي	أستاذ	عضوا مناقشا	جامعة قسنطينة 2

السنة الجامعية: 1438–1439هـ/ 2017–2018م

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الإهـــداء

إلى روح الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي...

إلى العارفين من أهل الله تعالى...

إلى روح والديَّ... ربّ ارحمهما كما ربياني صغيرا

إلى معلمي وأساتذتي...

إلى أشقائي وشقيقاتي... عرفاناً بالجميل

إلى زوجتي وأولادي منيب عبد الواحد وحاتم "الحاتمي"...

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مقدمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على سيّدنا ونبيّنا ومولانا مُحَمَّد وعلى آله الأطهار وصحبه الميامين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. اللّهمّ لك الحمد حتى ترضى ولك الحمد إذا رضيت ولك الحمد بعد الرضا.

وبعد:

في هذا الراهن راهن العولمة الشمولية والتدفق الهائل والواسع جداً للمعلومات من كل حدب وصوب وضبابية هذه المعلومات وانعدام التبيّن فيها وغياب الوضوح منها مع ما يشهده حاضر الأمة الإسلامية من هجوم غاية في الإمعان الشرس المبيّت أو غير المبيّت على حضارتها وأجلّ مقدساتها و أعظم رموزها، في راهن الخوف من الإسلام و"الإسلاموفوبيا" التي تمددت إلى مجال الدراسات العلمية والأكاديمية التي تبنتها الكثير من المؤسسات الغربية الفاعلة وعلى رأسها الإعلام الغربي بعدما كانت مجرد صورة نمطية تافهة في مخيال بعض الأوساط الغربية التي تمجّد العنصرية والكراهية، بات من اللازم والضروري إعادة قراءة و إنتاج التراث الحضاري الإسلامي قراءة واعية هادئة. ويأتي هذا البحث ضمن هذا الإطار ليحاول أن يقدم جزءاً ولو ضئيلاً ومتواضعاً من هذه القراءة الباحثة وذلك الإنتاج المنشود لأحد أبرز أعلام هذا التراث ممن تبوأوا مكانة كبيرة في تاريخ هذه الأمة وبالتحديد من خلال رؤيته النقدية لعلم الكلام والمتكلمين. فشخصية محيي الدين بن العربي هي شخصية مركزية ليس في مجال التراث الإسلامي فحسب بل في التراث الإنساني كله، فهو من أكبر المترجمين عن المعارف الإسلامية في عمقها ووسعها وشمولها.

في هذا الراهن راهن الضعف والتشتت والانقسام والتشرذم الذي تعيشه الأمة الإسلامية، والمؤامرات التي تحاك وتنسج ضد الإسلام والمسلمين والتي يساهم في إشعالها وإذكائها بعض المسلمين ممن يعتقدون امتلاك ناصية الحقيقة، بات من اللازم والضروري العمل على القضاء على جميع الفتن الداخلية بين الفرق والمذاهب الإسلامية وإعادة إنتاج المحاوِر الذي بإمكانه أن يحاور الأصدقاء كما يحاور الخصوم و أن يقدم المعارف الإسلامية بكل نضوج كما هي. ولكي يكون الحوار في مستوى المحاوَر الحضاري لا بد من الابتعاد والخروج من حالة الانقسام والتشرذم التي تعيشها الأمة الإسلامية وتجنيد جميع الطاقات في سبيل ذلك.

لقد أصبحت الحاجة جدّ ملحة إلى إعادة قراءة وإنتاج التراث الإسلامي من جديد ولعلّ التجربة الصوفية تقدم دُرراً وكنوزاً تعالج وتزيح ذلك الانقسام والاختلاف والخلاف الذي يعيشه العالم الإسلامي وتضاهي الفراغ الروحي الذي يمر فيه الغرب ويجر إليه العالم بما فيه العالم الإسلامي جراً. وليس المقصود من التجربة الصوفية التي يعوّل عليها هنا ما نراه من التعبّد الشعبي الذي قد

تصاحبه مظاهر الشعوذة والخرافات البعيد عن تربية و تزكية النفس ونقاء وصفاء التصوف السالك إلى الله تعالى بالكلية، فإنه حتى وإن كانت المشاعر التعبّدية والدينية للناس حقيقية وصادقة إلاّ أن وجهاتها ومصارفها خاطئة، هذا فضلاً عن استغلالها من البعض ممن لا دين له ولا خلق ولا ضمير لكسب الأموال أو استغلالها من أولئك الذين أرادوا تسييس التصوف و مأسسته على مساقات معينة تحقق النفوذ والسلطان والتسلّط. إنه من هنا من واقع هذه الحاجة الملحّة يمكن لتراث محيي الدين بن العربي أو تراث العارفين بالله تعالى أن يحقق قفزة جديدة إذا ما تمت قراءته وإعادة إنتاجه وفق احتياجاتنا ومتطلباتنا وأسئلتنا المعاصرة والراهنة.

ويأتي من بين هذه الأسئلة والاحتياجات والمتطلبات الراهنة، إضافة إلى ما ذكرناه، العمل على تجديد التراث الكلامي لمواكبة هذا الراهن العالمي بما يحمله من انفجار معرفي رهيب في مختلف حقول المعرفة الإنسانية. ولعلّ النقد الذي وجّهه ابن العربي لعلم الكلام يجسر الهوة بين التصوف وعلم الكلام ويقدم لنا مفاتيح قراءة تجديدية لعلم الكلام؛ ذلك أن الموقف النقدي لابن العربي للتراث الكلامي فيه بلا ريب ما يتيح لنا إعادة بناء هذا التراث من خلال "الهندسة الروحانية" لابن العربي.

أسباب اختيار البحث:

إن من بين أهم الأسباب التي أدت بي إلى اختيار هذا الموضوع– الذي أتصوره في حدود أطراف ثلاثة: محيي الدين ابن العربي من جهة ورؤيته النقدية من جهة أخرى و علم الكلام كنموذج لهذه الرؤية النقدية من جهة ثالثة– هو لما يمثله من جهةٍ محيي الدين ابن العربي في حد ذاته من زخم معرفي مترامي الشطآن لا تكاد تقف على شاطئ منه حتى تجد نفسك تبدأ رحلة إبحار من جديد، فهو يشكل تجربة صوفية روحية كبيرة وفذة وفريدة من نوعها تستحق البحث والدراسة بتتبع آرائه ورؤاه ومواقفه، إضافة لما يمثله من رؤية معرفية واسعة غاية في الفهم والاستيعاب للأفكار والفرق والاتجاهات المختلفة، علاوة على أنه يقدم رؤية متسامحة مستوعبة لمختلف الأطراف متفهّمة للاختلاف قابلة له واضعة في نهاية المطاف الكل على محك الحق والإنصاف دون تعصب ولا رفض مقيت ولا تكفير. ومن جهة أخرى لاعتبار أن النقد في حد ذاته يعتبر أداة وآلية ديناميكية جدّ حية لإنتاج المعارف وإعادة بنائها وإنضاجها حتى تبقى هذه المعارف نشيطة حية. وكيف لا وقد عمل هذا الاتجاه النقدي داخل الحضارة الإسلامية على تحقيق التقدم والرقي لهذه الحضارة بصورة غير مسبوقة في مختلف المجالات والحقول المعرفية. كما أنه ليس لأحد أن ينكر

أن استخدام النقد والتمحيص والفحص يعد من أهم الوسائل المعرفية النافعة؛ إذ به تتبيّن نقاط الضعف من نقاط القوة وتتضح الصورة ويكتمل الفهم. و من جهة ثالثة فإن انصباب هذا النقد على علم الكلام بجعله نموذجاً لرؤية محيي الدين ابن العربي النقدية، على الرغم من تناوله بالفحص والنقد مختلف الأشكال المعرفية الأخرى التي كانت تزخر بها الحضارة الإسلامية من خلال ممثليها من فقهاء وفلاسفة وحتى متصوفة أنفسهم فلأن صاحب هذا البحث يزعم أن تخصصه هو نموذج موضوعه.

وفي الحقيقة فإن آراء محيي الدين بن العربي المبثوثة في مكتوباته المختلفة سواء تلك التي تطرح رأساً المفاهيم والتصورات العقائدية أو تلك التي تأخذ موقفاً نقدياً من الفرق الكلامية لا تزال في تقديري تحتاج إلى مجهودات علمية تقوم على تحليل عناصرها بما يبرز قيمتها وأهميتها وأبعادها المعرفية والعلمية في دائرة الفكر العقدي في الإسلام. ولذلك فإن هذه الدراسة تأتي كمحاولة في هذا الإطار للكشف عن موقف ابن العربي النقدي للمتكلمين والإلمام به وإبرازه ومعرفة مدى نجاعته في إضافاته للفكر العقدي الإسلامي، ومعرفة الكيفية التي يمكن بها من خلاله أن نرسم طريقاً جديداً لعلم العقيدة في راهننا اليوم.

و إذا كانت هذه الأسباب التي تحدثت عنها أسباباً موضوعية باعثة على اختيار الموضوع؛ لكونها تخضع للدراية والعقل والموضوعية، فإنه لا بد من أن إنضاج هذا الموضوع ما كان له أن يتم لولا وقود العاطفة والوجدان، وهو ما يمكن أن تسميه تقنيات البحث والمنهجية العلمية بالأسباب الذاتية. لقد عملت ظروف وجدانية خاصة على التوجه إلى هذا الموضوع من أبرزها أن الرجل الذي سأتحدث عنه في هذا البحث، وأتحدث عن رؤيته النقدية، هو رجل ملأ قلبي إكباراً وإجلالاً وحباً، وخاصة عندما نظرت فوجدت من يهوّن من شأنه بل يلحق به كل نقيصة وهو ربما لم يكلف نفسه حتى عناء القراءة له فضلاً عن محاولة تمحيص أقواله وفهمه بجد وعمق، بل إنّك تجد مستنده في أحكامه عليه ناتج عن تقليد محض للمحيط الثقافي والعقدي الذي تأثر به. إن الباعث الوجداني والنفسي الذي ساقني إلى الاهتمام بتراثه و البحث فيه والتحدث عنه و إبراز موقفي منه هو باعث الحب و الأشجان القلبية؛ فعالم ابن العربي على الحقيقة هو عالم معمور بالمحبة والبحث عن الكمال الروحي. وعلى الرغم من ذلك فقد انطلقت من موقفي منه وحديثي عنه من موازين الشرع الحنيف و الموضوعية العلمية.

إشكالية البحث:

و من هنا فإن الإشكالية الكبرى التي يحاول أن يجيب عنها هذا البحث هي: دور التجربة الصوفية في إعادة طرح قضايا الفكر العقدي في الإسلام وتحديد ملامحه وسماته من خلال رؤية محي الدين بن العربي النقدية لعلم الكلام والمتكلمين. بالإضافة إلى ذلك فهناك مجموعة من التساؤلات الأخرى التي تدخل تحت الإطار العام للإشكالية والتي نسوقها هنا لتوضيح هذا المنظور الإشكالي والإحاطة به من بينها:

- ما الإضافات التي قدمها محيي الدين بن العربي إلى الفكر العقدي في الإسلام ؟
- هل وقف محيي الدين بن العربي عند حدود العقل الكلامي كما تمثلته الفرق الكلامية موافقاً لها أم ارتقى بهذا العقل إلى أبعاد وجودية ومعرفية أخرى لم يتطرق إليها المتكلمون مخالفاً ومتجاوزاً ومنفصلاً عنها ؟
- ما هي حقيقة المعرفة الإلهية وما حدودها؟ وهل يمكن لنا أن نصلها بالمعرفة الإنسانية؟
- كيف يمكن لنا أن نستفيد من الرؤية النقدية لمحيي الدين بن العربي لعلم الكلام في ظلّ قيم العولمة وما بعد الحداثة الغربية ؟

صعوبات البحث:

ولقد واجهتني صعوبات كثيرة أثناء إعداد هذا البحث أهمها:

- هذه الثروة الضخمة للتراث العلمي الذي خلفه ابن العربي التي وجدت نفسي في مواجهتها، حتى أن الباحث عثمان إسماعيل يحي محقق موسوعة محيي الدين بن العربي الكبرى "الفتوحات المكية" التي انتهى فيها عند الباب 161 من الفتوحات، قد نال درجة الدكتوراه، فقط على عمله في تأريخ وتصنيف مؤلفات ابن العربي.
- وأمام آلاف الصفحات فقد واجهتني صعوبة ثانية وهي استغلاق العديد من نصوص محيي الدين بن العربي واستعصاؤها على الفهم إلى جانب غموض الأسلوب في بعض الأحيان مما جعلني أعيد قراءة النص مرات عديدة حتى أظفر به، وهي صعوبة قد أشار إليها الكثير من الباحثين في تراث ابن العربي؛ ولعلّ هذه الصعوبة تعود بالتحديد وأساساً إلى انعدام الكفاءة في المستوى الروحي اللائق بمكتوبات ابن العربي التي تعطي الفهم في نصوصه.
- كما أنني وجدت نفسي أمام صعوبة استثمار مجالين في الوقت نفسه في رؤيته النقدية لعلم الكلام والمتكلمين هما: مجال نقده المباشر للمتكلمين في مسائل محددة من علم الكلام في

مواضع معينة من مكتوباته، ومجال رؤيته الميتافيزيقة المتسعة لهذه المسائل نفسها في تطرقه إليها في مواضع أخرى من تواليفه بعيداً عن النقد وعن علم الكلام وإعطائها أبعاداً ومستويات أخرى في الفهم مما يجعل القبض على ناصيتها في غاية الصعوبة. ولذلك فقد عملت على تخطي هذه الصعوبة بإبراز رؤيته النقدية حيث ينتقد المتكلمين مباشرة، محاولاً قدر الإمكان الابتعاد عن السياقات الميتافيزيقية في رؤيته لهذه المسائل العقدية حتى لا تخرج هذه الدراسة عن المنحى العام الذي رسمته لها. وإن كان من الصعوبة بمكان فصل رؤيته الميتافيزيقية عن الإطار الكلامي الذي انتقد فيه المتكلمين. وقد اقتصرت في إبراز نقد ابن العربي للفرق الكلامية على فرقتين من أهل الكلام هما: المعتزلة والأشاعرة على الخصوص وهذا لسبب موضوعي أساسي هو أن ابن العربي في حد ذاته كثيراً ما يقتصر في نقده للمتكلمين على المعتزلة والأشاعرة دون غيرهم من الفرق الأخرى؛ باعتبار أن هذه الفرق الأخرى يمكن بصورة ما أن تندرج مواقفها وآراؤها ضمن التوجهات الكبرى لكل من المعتزلة أو الأشاعرة، كما أن هاتين الأخيرتين تعتبران كبرى الفرق الكلامية. وإن وجدناه في بعض المواضع يذكر بعضها كالشيعة وغيرهم ويوجه النقد لبعض منها. كما أنني لم أتعرض لبقية آرائه في المجال العام لعلم الكلام، فقد اقتصرت فقط على بيان رؤيته النقدية للفرق الكلامية والتي ظهرت تحديداً في مسائل الألوهية خاصة وهي المواطن الأساسية التي بدا نقده فيها للمتكلمين واضحاً.

- ومن الصعوبات أيضاً صعوبة اختلاف الفرق الكلامية وتنوع وجهات نظر المتكلمين في نطاق الفرقة الواحدة، إلى جانب المراجعات للرؤى والمواقف التي قامت بها أجيال المتكلمين المتعاقبة والتي تختلف آثارها بين التعديل أو محاولة التجاوز؛ وقد دفعت بي هذه الصعوبة إلى محاولة الاقتصار على إبراز الموقف العام المشهور لكل فرقة إلا ما يكون من آراء خاصة ببعض المتكلمين قد تطرق إليها ابن العربي في إطار الرد عليهم.

الدراسات السابقة:

ومن مقتضيات الأمانة العلمية وأنا بصدد نسج خيوط هذه المقدمة الإشارة إلى الدراسات التي سبقت دراستي هذه والتي تناولت موضوع رؤية ابن العربي النقدية لعلم الكلام و المتكلمين على التحديد. فلقد كان الفضل في التنبيه على أهمية هذا الموضوع وتناوله لدراسة الأستاذ الباحث زكي سالم الموسومة بـ"الاتجاه النقدي عند ابن عربي"، حيث تطرق في دراسته هذه إلى موضوع الاتجاه النقدي باعتباره موضوعاً فلسفياً قائماً بذاته محاولاً استكناهه وبحثه من خلال جملة من

النماذج التطبيقية التي وجد أنها تشكّل حقلاً نقدياً عند ابن العربي، تناول فيها الفلاسفة والفقهاء والمتصوفة إلى جانب علماء الكلام. وبناءً عليه فقد جاءت دراستي هذه تختلف عن دراسته من حيث تناولها للموضوع من جانبين: جانب أن دراستي هذه لا تتحدث عن الرؤية النقدية عند ابن العربي كموضوع مستقل في حد ذاته؛ بمعنى أنها لا تعكف على بحث الرؤية النقدية كرؤية نقدية، بل تتحدث بأكثر إرادة عن الرؤية النقدية في ارتباطها بعلم الكلام والمتكلمين. و الجانب الثاني أن نموذج "علم الكلام" يستغرق الدراسة كلها من بدايتها إل نهايتها بينما لم يكن لدراسة زكي سالم أن تتناول علم الكلام إلا كجزء في الدراسة ككل. بعبارة أخرى فإن دراستي هي محاولة لإبراز موقف ابن العربي النقدي من علم الكلام. وإلى جانب هذه الدراسة المستقلة المهمّة والجادة للأستاذ زكي سالم فإن هناك بعض التناولات السريعة المهمّة والجديرة بالالتفات لهذا الموضوع في سياقات اقتضتها موضوعات كل دراسة وطبيعتها، وأخص بالذكر دراسة الأستاذ الباحث عبد الوهاب فرحات بعنوان: "نظرية الإنسان عند محيي الدين بن عربي"، ودراسة الأستاذ الباحث ساعد خميسي بعنوان: "ابن العربي المسافر العائد". وإن كان يبدو على الدراستين أو على دراسة الأستاذ ساعد خميسي خاصة ميلها إلى القول بأن ابن العربي أراد أن يؤسس لعلم الكلام التصوف وهو أمر لا أتفق معه فيه البتة وقد ناقشت ذلك في إطار هذا البحث في حينه وموضعه. عموماً فقد استفدت من كل هذه الدراسات في معالجة لما أنا بصدد البحث فيه وقد أشرت في صلب البحث إلى ذلك.

منهج الدراسة:

ولقد فرضت علي طبيعة موضوع هذا البحث ورؤيتي له استخدام منهجين أساسيين وهما: المنهج التحليلي والمنهج المقارن.

– أما المنهج التحليلي فقد حاولت من خلاله أن أفسّر موضوعات المسائل الكلامية بتحليل نصوصها وبحث المفاهيم الواردة فيها سواء عند المعتزلة أو الأشاعرة بالتزامن مع شرح وتفسير انتقادات ابن العربي لهذه المسائل الكلامية من خلال تحليل نصوصه أيضاً ودراسة المفاهيم الواردة فيها. علاوة على ذلك، وفي نطاق المنهج التحليلي ذاته، فقد لجأت أيضاً إلى النقد، في بعض المواضع إذا ما رأيت اقتضاء موضوع المسألة الكلامية وسياق تحليلها ذلك. وبالإضافة إلى هذا فقد حاولت استنباط أهم النتائج القاعدية التي عليها مدار الرؤية النقدية لابن العربي من خلال كل مسألة كلامية.

– وأما المنهج المقارن الذي يعتمد على الموازنة والمقايسة بين أمرين أو أكثر فقد جاء استخدامه في هذا البحث كنتيجة للنقد الذي وجهه ابن العربي للمتكلمين والذي اشتغلت على إبرازه؛ وذلك من خلال محاولة الموازنة والمقارنة بين آراء ابن العربي وبين مثيلاتها عند علماء الكلام من المعتزلة والأشاعرة ولكن كما قلت في إطار نقدي؛ أي في إطار نقد ابن العربي لآراء كل منهما. وبالنتيجة فإن هذين المنهجين سيستغرقان فصول هذه الدراسة طولاً وعرضاً.

خطة البحث:

وقد قسمت هذا البحث إلى أربعة فصول: حيث يبحث الفصل الأول: في المعرفة ومصدر تشكلها بين منظور علماء الكلام ورؤية محيي الدين بن العربي. وتطرقت في سياق الاشتغال على هذا العنوان إلى الحديث عن مفهوم العلم وأقسامه سواء عند المتكلمين أو عند ابن العربي في نقده لمفهوم العلم عندهم، وإلى الكلام في العقل والحس والخبر باعتبارها مصادر تكوينية للمعرفة عند المتكلمين، و في نقد ابن العربي لكل من الحس والعقل بالمفهوم الكلامي واعتبارهما آلات ووسائل للمعرفة، مبرزاً في الوقت نفسه توافقه معهم في اعتبار الخبر مصدراً للمعرفة و مبيّناً لاختلافه عنهم في مصادر أخرى اعتبرها مصادر حقيقية تكوينية للمعرفة كالإلهام والكشف ولكنهم لم ينظروا إليها كذلك.

أما الفصل الثاني: فيدور حول معرفة الوجود الإلهي بين منظور المتكلمين ورؤية محيي الدين بن العربي. وقد كان محور التساؤل فيه عن حقيقة اشتغال محيي الدين بن العربي على مسألة إثبات وجود الله تعالى عن طريق الخوض في البحث عن الأدلة على وجوده كما فعل المتكلمون ؟ وعلى مسألة إمكانية معرفة الذات الإلهية ؟ ولأجل الإجابة عن هذا التساؤل فقد أبرزت دليلين أثارهما وأشار إليهما ابن العربي و هما: دليل الفطرة ودليل الحدوث، ولكن برؤية مختلفة عن الطرح الكلامي الذي عملت على توضيحه في هذا الإطار. كما تناولت منظور المتكلمين من معتزلة وأشاعرة إلى قضية مدى إمكانية معرفة الذات الإلهية والنقد الذي وجهه ابن العربي لهم فيما يخص هذه المسألة.

و الفصل الثالث: خصصته للبحث عن المعرفة التوحيدية بين المتكلمين و محيي الدين بن العربي، وعملت من خلاله وفي سياقه على إظهار وتبيان المعرفة التوحيدية في ثلاثة جوانب أساسية لها: انطلاقاً من مفهوم التوحيد كما طرحه المتكلمون ومفهوم التوحيد كما عرضه ابن العربي. مروراً بالصفات الإلهية كما بحثها المتكلمون وموقف ابن العربي النقدي من هذا التفكير الكلامي ورؤيته

الشاملة والعميقة للصفات الإلهية. وانتهاءً إلى إبراز هذه المعرفة التوحيدية في جانب "مباينتها" أو جانب "محايثتها"؛ وذلك من خلال محاولة مساءلة العديد من نصوص محيي الدين بن العربي مع الاشتغال على استشكالها واستثمارها في ثلاث مسائل مركزية ترتبط ارتباطاً كبيراً برؤيته للتوحيد ألا وهي: التنزيه والتشبيه، وحدة الوجود، و وحدة الأديان.

أما الفصل الرابع: فقد تطرقت فيه إلى دلالة الأفعال الإلهية والأفعال الإنسانية بين المتكلمين ومحيي الدين بن العربي، محاولاً إبراز مسألة الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى في المنظور الكلامي والنقد الذي وجهه ابن العربي للمتكلمين من خلالها، كما تناولت في سياقه أيضاً الأفعال الإنسانية في علاقتها مع الفعل الإلهي والرؤية النقدية لابن العربي في إطار ذلك.

أما الخاتمة: فقد لخصت فيها أهم النتائج المستخلصة من البحث.

ولا يفوتني في نهاية هذا البحث المتواضع أن أتقدم بجزيل الشكر والتقدير و العرفان للأستاذ الفاضل الدكتور مرزوق العمري، اعترافاً بفضله ونبله وتقديراً لجهده وصبره، الذي قبل الإشراف على هذا البحث وتجشّم مشقة رعايته وعناء قراءته وتوجيهه، و قد كان تشجيعه الكبير و المستمر حافزاً لي على الاستمرار قدماً في إنجازه.

كما أتقدم إلى الباحثين الأستاذين الفاضلين عبد الوهاب فرحات و ساعد خميسي بخالص الشكر والامتنان على ما أعاناني به من الإرشادات فلهم مني كل الشكر والامتنان.

كما لا يفوتني أيضاً أن أتقدم بأعمق آيات الشكر والعرفان إلى الأستاذ الفاضل الباحث الأكبري عبد الباقي مفتاح الذي فتح لي قلبه وبيته وشملني بعطفه وأمدني بذخائر مكتبته الخاصة متكرماً.

وإني لفي غاية العجز أن أوفيهم حقهم من إسداء الشكر، فمن لم يشكر الناس لم يشكر الله تعالى، فأسأل المولى عزّ وجل أن يجزيهم عني خير الجزاء.

والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

الفصل الأول

المعرفة ومصدر تشكلها بين منظور المتكلمين ورؤية محيي الدين بن العربي.

المبحث الأول: المعرفة ومصدر تشكلها في منظور المتكلمين.

المبحث الثاني: المعرفة ومصدر تشكلها في رؤية محيي الدين بن العربي.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيـد:

يبدو أن الحديث عن المعرفة وطبيعتها وحدودها وإمكانها وقيمتها ووسائلها ومصدر تشكلها يعود في بداياته الأولى إلى نهاية القرن السابع عشر للميلاد مع جون لوك John Lockh[1] في كتابه "مقالة في الفهم البشري" كما يقرر ذلك معظم الباحثين الغربيين الدارسين لنشأة "نظرية المعرفة"[2]. ويظهر أن أساس بناء هذا الحكم الشائع لدى هؤلاء الباحثين يعود إلى أن مجمل مسائل المعرفة وإشكالاتها التي ظهرت في العصر الحديث كالعلاقة بين الذات العارفة والموضوع المعروف وأثر كل منهما في المعرفة، والبحث عن درجة التشابه بين التصور الذهني والواقع الخارجي، ونسبية المعرفة ونحوها كانت "نُتفًا" من الإشكالات المعرفية عند الفلاسفة الغربيين القدامى كأفلاطون في أبحاثه عن الجدل وأرسطو في بحثه عن ما وراء الطبيعة على الرغم من أن مصطلح "نظرية المعرفة" لم يظهر إلا بعد لوك بمدة طويلة. وقد سار على هذا الفهم لمدة ليست بالقصيرة الكثير من الباحثين والمترجمين والكتاب العرب دون ذكر شيء يتعلق بإشكالية المعرفة عند المسلمين[3].

وللموضوعية التاريخية والعلمية فإن بعض الباحثين من العرب والمسلمين وحتى الغربيين، بعد ذلك، بيّنوا أن لعلماء الإسلام في هذا الإطار إسهامات معتبرة إلى حد بعيد. فقد تناولوا العديد من مسائل المعرفة يستطيع أن يقف عليها كل من اطلع على مكتوباتهم الكثيرة سواء في علم الكلام أو أصول الفقه أو المنطق أو التصوف والعرفان. وسأحاول من خلال هذا الفصل الوقوف بالأخص على مصدر تشكل المعرفة عند المتكلمين وفي الرؤية العرفانية الأكبري. و يبدو لي أن محاولة تبيان هذا الإطار العملي في هذا الفصل يشكل محورية في هذه الأطروحة لأنه سيقدم لنا منطلقات أولية وأساسية للبحث تساعدنا إلى حد بعيد للوقوف على فهم واضح لرؤاهم.

1- جون لوك (1632م- 1704م) فيلسوف إنكليزي، من زعماء المذهب التجريبي في عصر النهضة في أوروبا. أنظر: جورج طربيشي، معجم الفلاسفة، ط3، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر 2006، ص 598 وما بعدها.

2- هي النظرية التي تبحث في مبادئ المعرفة الإنسانية وطبيعتها ومصدرها وقيمتها وحدودها، وفي الصلة بين الذات المدركة والموضوع المدرك وبيان إلى أي مدى تكون تصوراتنا مطابقة لواقع الشيء المستقل عن الذهن الذي تناوله. أنظر: مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية 1403هـ – 1983م، ص203.

3- عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، ط1، الرياض، مكتبة المؤيد 1992، ص 52 وما بعدها. وأيضا: راجع عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، ط1، الرياض، مكتبة المؤيد 1992، ص 66.

المبحـث الأول

المعرفة ومصدر تشكلها في منظور المتكلمين

يعتبر الحديث عن العلم ومصادر تشكل المعرفة من أوليات القضايا التي يؤسس من خلالها وبها المتكلمون عادة للكلام في علم الكلام أو العقيدة؛ ذلك أن البحث في إشكالية المعرفة ومصدريتها وما ينتج عنه من مشكلات ناشئة – كما أشرنا إلى ذلك سلفا – عن العلاقة بين الذات المدركة والموضوع المدرك، من حيث اتصال قوى الادراك بالشيء المدرك، وعلاقة الأشياء المدركة بالقوى التي تدركها، والوسائل التي تتشكل المعرفة من خلالها والمصادر التي تجيء عن طريقها، والبحث عن مدى التطابق بين تصوراتنا الذهنية والواقع الخارجي ومدى خدمة هذا التصور لمفهومي الوجود والمعرفة[1]، يوضح مدى أهمية هذا الطرح النظري بالنسبة لدراسة العقيدة. ومن هنا نجد ذلك الاهتمام الذي أولاه علماء الكلام لهذا الموضوع حيث عقدوا له فصولاً وأبواباً ضمن مؤلفاتهم. يظهر ذلك جلياً عند القاضي عبد الجبار المعتزلي[2] الذي أفرد مجلداً ضخماً بعنوان "النظر والمعارف" في موسوعته الكلامية المشهورة "المغني في أبواب التوحيد والعدل"، حيث تطرق فيه إلى الحديث عن حقيقة المعرفة وطرقها ودرجاتها وتساءل عن ما هو أول واجب على المكلف والدليل العقلي والسمعي وغيرها من المسائل المعرفية. ثم نجد الباقلاني[3] يقدم لكتابه "تمهيد الأوائل" بباب العلوم في "العلم وأقسامه وطرقه"، وكذا البغدادي[4] في كتابه "أصول الدين" جعل الأصل الأول منه في بيان الحقائق و العلوم وإثباتها وطرق تحصيلها وأقسامها. كما أن الإيجي[5] يجعل

1- عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، ص ص 50-51.

2- عبد الجبار بن أحمد القاضي (359هـ- 415هـ)، من كبار أعلام المعتزلة والمقعّد لمذهبهم، له مصنفات عديدة منها: "دلائل النبوة". أنظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرون، ط3، مؤسسة الرسالة1985، ج17، ص244. و ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، تحقيق محمود الأرناؤوط،ط1،بيروت،دار ابن كثير1986،ج5،ص78.

3- مُحَمَّد بن الطيب بن مُحَمَّد أبو بكر الباقلاني القاضي(338هـ- 403هـ)، من كبار أعلام متكلمي الأشاعرة، صاحب تصانيف متعددة من بين أهمها:" الإنصاف فيما يجب اعتقاده". أنظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج17، ص ص190-193. وابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج5، ص ص20-22.

4- عبد القاهر بن مُحَمَّد البغدادي أبو منصور توفي سنة 429هـ، متكلم و فقيه شافعي أصولي، متعدد المعارف و العلوم. تتلمذ على الأستاذ أبي إسحاق الإسفرائيني. له مصنفات منها: "الفرق بين الفرق". أنظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس،(د.ط)، بيروت، دار صادر،(د.ت)، ج3، ص203.

5- عبد الرحمن بن أحمد عضد الدين الإيجي (680هـ- 756هـ)، من كبار متكلمي الأشاعرة، من أهل إيج من نواحي شيراز،من تصانيفه:" العقائد العضدية".أنظر: الزركلي،الأعلام، ط15،بيروت، دار العلم للملايين2002،ج3،ص295.

الموقف الأول في كتابه "المواقف في علم الكلام" في العلم والنظر حيث يجمع فيه آراء المتكلمين والفلاسفة ويناقشها. و في كتابه "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين"، وهو مختصر شامل في علم الكلام، يعرض لحصيلة أفكار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة و المتكلمين جعل الرازي[1] الركن الأول لكتابه مخصوصا في العلم والنظر[2]. و في الواقع هذه مجرد أمثلة، وهي ليست للحصر، فيمكن للدارس أن يقف على الكثير منها في إطار المكتوبات الكلامية.

ويبدو لي أن الهدف من وراء هذا العمل الذي قام به المتكلمون يتجلى أساساً في محاولاتهم لوضع أسس معرفية نظرية واستدلالية للعقيدة الإسلامية؛ ذلك أن منظورهم للعقيدة الإسلامية على أنها "معرفة" و"علم" –في المقام الأول– أدى بهم إلى البحث في أنواع وأقسام المعرفة والعلم والحرص على بيان المصادر المعرفية التي تؤخذ منها العقيدة. ولما كان هذا البحث يتعلق نموذجه رأساً بعلم الكلام رأيت أنه من المفيد أن يتعقب دروب ومسارات ومحطات المتكلمين تحليلاً ومقارنةً، ولكن بما تمليه علي أولاً وأخيراً الرؤية النقدية لمحيي الدين بن العربي(560هـ638هـ)[3]. ولعلّ مما يزيد في التأسيس لمشروعية هذا الإجراء إن على صعيد المنهج العام للبحث أو في إطار الموضوع ذاته ويعطيه دلالة أبعد، هو أن ابن العربي نفسه قد بدأ موسوعته العرفانية الكبرى "الفتوحات المكية"، ذات الخمس مائة والستون باباً والمقسّمة على ستة أقسام كبرى، بدأها بقسم "المعارف". وهو وإن لم يعرض في هذا القسم بالذات لموضوع العقائد تخصيصاً إلا أن ما أريد أن أؤكد عليه هنا تحديداً، هو أن دراسة وتحليل تشكل المعرفة ومصدرها يعتبر من أولى القضايا التي بحثها المهتمون بالعقيدة الإسلامية والمتكلمون أساساً. فكيف تتشكل المعرفة وما هي مصادرها عند المتكلمين ؟ ذلك ما سوف نبحثه فيما يأتي.

1– مُحَمَّد بن عمر بن الحسين أبو عبد الله فخر الدين الرازي (544هـ،606هـ)، أحد كبار علماء المعقول والمنقول في زمانه. من مصنفاته: "تفسير مفاتيح الغيب"، وغيرها. أنظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج21، ص500.

2– راجح عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، ص ص 64–65.

3– قد يرد ذكر "ابن العربي" في هذا البحث بألقاب متنوعة كلها تدل عليه من مثل: "الشيخ الأكبر"، "الحاتمي"، "صوفينا الأندلسي"، "شيخ العارفين"، "وليّنا الأندلسي". ولعلّ من أهم الدراسات المعاصرة في ترجمته: دراسة الباحث عبد الباقي مفتاح بعنوان: "ختم القرآن محيي الدين مُحَمَّد بن العربي"، ط1، مراكش، دار القبة الزرقاء 2005. و الباحثة الفرنسية المسلمة: كلود عداس .Claude Addas:"Ibn Arabi ou la quete du soufre rouge",Paris,Gallimard,1989

وقد نقل كتابها هذا إلى العربية أحمد الصادقي بعنوان: "ابن عربي سيرته وفكره"، ترجمة أحمد الصادقي، مراجعة وتقديم سعاد الحكيم، ط1، دار المدار الإسلامي 2014. ومُحَمَّد علي حاج يوسف بعنوان: "شمس المغرب سيرة الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي ومذهبه"، ط1، حلب، فصّلت للدراسات والترجمة والنشر 2006. والعمل الروائي الجميل والرائع حول سيرته للروائي المغربي عبد الإله بن عرفة بعنوان:"جبل قاف"، منشورات ضفاف، دار الأمان، منشورات الاختلاف، بيروت، لبنان 2003.

المطلب الأول: أقسام العلم عند المتكلمين:

اهتم المتكلمون على العموم ببيان أقسام العلم والمعرفة وهذا من أجل توضيح الطريق الصحيح في البحث عن الحقيقة والوصول إلى نوع المعرفة التي يمكن أن تكون كافية لبناء قاعدة إيمانية اعتقادية صلبة لا تخضع للشك أو الريب أمام منكري الحقائق والمشككين فيها. و من هذا المنطلق سأحاول– قبل الخوض في الحديث عن مصادر تشكل المعرفة والتعرف على مصداقية كل مصدر وقيمته المعرفية لديهم – تسليط الضوء على أقسام هذه العلوم عندهم.

يمكن استباق طرح هذه القضية بالقول إن المتكلمين، من خلال عموم مكتوباتهم، يقسّمون العلم عادة إلى بديهي– ضروري و كسبي. ويريدون عادة بالبديهي الضروري ما لا يحتاج في حصوله إلى كسب ونظر وفكر حيث يحصل بالاضطرار وبالبداهة كقولنا بأن الكل أعظم من الجزء وبأن النقيضين لا يجتمعان وأن الواحد نصف الاثنين وهكذا. أما الكسبي فيشمل العلم العقلي والحسي معًا فهو ما يحتاج في حصوله إلى كسب ونظر وفكر كصرف العقل في المدلولات العقلية والمقدمات والإصغاء بحاسة السمع والمشاهدة بحاسة بالبصر. إلا أن هذا التقسيم كما سنرى لاحقا سوف ينتهي، عند بعض المتكلمين، إلى الجعل من المعرفة الحسية والعقلية كلاهما معرفية ضرورية.

يذهب الباقلاني في تقسيمه للعلوم إلى أنها تنقسم عنده إجمالا إلى علم قديم وعلم محدث، يقول: "فإن قال قائل: فعلى كم وجه تنقسم العلوم ؟ قيل له: على وجهين؛ فعلم قديم وهو علم الله عزّ وجلّ وليس بعلم ضرورة ولا استدلال، وعلم محدث وهو كل ما يعلم به المخلوقون من الملائكة والجن والإنس وغيرهم من الحيوان"[1]. ثم يقسم العلم المحْدَث إلى قسمين حيث يقول: "فإن قال قائل:فعلى كم وجه تنقسم علوم المخلوقين ؟ قيل له: على قسمين: فقسم منها علم ضرورة، والثاني منها علم نظر واستدلال"[2]. ويرى عبد القاهر البغدادي بأن أهل السنة يقسمون علم الناس إلى ثلاثة أنواع: علم بديهي، وعلم حسي، وعلم استدلالي.[3] ويقصد بالعلم الحسي الذي يكون حصوله عن طريق الحواس. أما الاستدلالي فهو الذي يأتي عن طريق البرهان ويحصل

1–الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، ط1، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية1987م، ص 26.

2– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3 – عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، دراسة وتحقيق محمد عثمان الخشب،(د.ط)، القاهرة، مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع والتصدير (دت)، ص 280.

بالنظر في الدليل العقلي. ثم إننا نجد أن المتكلمين اختلفوا عموماً فيما هو ضروري من هذه المعارف والعلوم وفيما هو نظري استدلالي. فمثلا نجد الآمدي[1] يعرف العلم الضروري بقوله: "العلم الحادث الذي لا قدرة للمكلف على تحصيله بنظر أو استدلال، فقولنا: العلم الحادث احتراز عن علم الله تعالى، وقولنا: لا قدرة للمكلف على تحصيله بنظر أو استدلال احتراز عن العلم النظري، والنظري هو العلم الذي تضمنه النظر الصحيح"[2].

ومفهوم العلم الضروري عند الباقلاني هو: "علم يلزم نفس المخلوق لزوما لا يمكن معه الخروج عنه ولا الانفكاك منه ولا يتهيأ له الشك في متعلقه ولا الارتياب به"[3]. وأما مفهوم النوع الثاني الذي هو العلم النظري الاستدلالي، فهو: "علم يقع بعَقب استدلال و تفكُّر في حال المنظور فيه ... فكل ما احتاج من العلوم إلى تقدم الفكر و الرويّة و تأمّل حال المعلوم فهو الموصوف بقولنا: علم نظري"[4]. ثم إن المعلومات عنده تنحصر في نوعين هما المعدوم و الموجود، يقول: "جميع المعلومات على ضربين: معدوم و موجود، فالموجود هو الشيء الثابت الكائن ... والمعدوم منتفٍ ليس بشيء "[5].

ويذهب أحد ممثلي المدرسة الماتريدية وهو نور الدين الصابوني[6] إلى القول بأن: "العلم الحادث نوعان: ضروري و اكتسابي. فالضروري ما يحدثه الله تعالى في العالم من غير كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير أحواله من الجوع والعطش واللذة والألم بحيث لا يتشكك فيه، ويشترك في هذا النوع من العلم جميع الحيوانات. والاكتسابي هو ما يحدثه الله تعالى فيه بواسطة كسب العبد وهو مباشرة أسبابه، وأسبابه ثلاثة: الحواس السليمة، والخبر الصادق، ونظر العقل"[7]. وهنا نجد نور

1- علي بن أبي علي أبو الحسن سيف الدين الآمدي (551هـ-631هـ)، فقيه أصولي و متكلم، له تصانيف كثيرة منها: "الإحكام في أصول الأحكام"، "أبكار الأفكار" وغيرها. أنظر: ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب،ج7، ص253. و ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج3، ص293.

2 - الآمدي،الإحكام في أصول الأحكام،تحقيق عبد الرزاق عفيفي،ط2،بيروت،المكتب الإسلامي1402هـ،ج1، ص 12.

3- الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص26.

4- المصدر نفسه، ص27.

5- المصدر نفسه، ص ص34-35.

6- أحمد بن محمود بن أبي بكر الصابوني أبو مُحَمَّد الملقب نور الدين، توفي سنة 580هـ ببخارى،جرت بينه وبين الفخر الرازي مناظرات في مسائل عديدة من علم الكلام من بينها مسألة الرؤية والتكوين والبقاء. أنظر ترجمته في مقدمة المحقق على كتابه: البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين، تحقيق فتح الله خليف،(د.ط)، دار المعارف بمصر 1969، ص ص7-13.

7- نور الدين الصابوني، البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين، تحقيق فتح الله خليف(د.ط)، دار المعارف بمصر1969. ص ص29-30.

الدين الصابوني كيف أنه عند، حديثه عن أقسام العلم، يفرّع للقول في الطرق المصدرية لتشكل المعرفة، مما يتيح هنا استنتاج ملاحظة في غاية الأهمية حول العلاقة الوطيدة التي تربط بين البحث في تقسيمات المعرفة والعلم وبين البحث في مصادرها كما هو واضح من خلال هذا النص. وهذا ما سوف نعثر عليه عند الشيخ الأكبر، حيث لم يفته التطرق إلى أقسام العلوم أو مراتبها باعتبار علاقتها بمصادر تشكل المعرفة بصفة عامة كما سنرى لاحقا.

و يبدو أن إمام الحرمين الجويني[1] ينحو منحى رأي القاضي أبي بكر الباقلاني في تقسيمه للعلم غير أنه يفرق بين الضروري والبديهي ويتحدث عن اقتران الضروري بالحاجة بخلاف البديهي ليعود في الأخير للمطابقة بينهما. وهذا بخلاف الباقلاني الذي يطابق بينهما في أول وهلة في تقسيمه للعلم وينفي اتصاف هذا الضرب من العلم، أي العلم الضروري البديهي، بالحاجة باعتبار أن مفهوم الضروري ينطلق من كون أن العالم بالعلم الضروري هو في الأصل مما أكره به على وجوده فيه، كما أنه أيضا هو مما يحتاج إليه[2]. قال إمام الحرمين الجويني: "العلم ينقسم إلى القديم والحادث فالعلم القديم صفة الباري تعالى القائم بذاته، المتعلق بالمعلومات غير المتناهية، الموجب للرب سبحانه وتعالى حكم الإحاطة المتقدس عن كونه ضروريا أو كسبيا، والعلم الحادث ينقسم إلى الضروري والبديهي والكسبي، فالضروري هو العلم الحادث غير المقدور للعبد مع الاقتران بضرر أو حاجة، والبديهي كالضروري غير أنه لا يقترن بضرر ولا حاجة، وقد يسمى كل واحد من هذين القسمين باسم الثاني. ومن حكم الضروري في مستقر العادة أن يتوالى فلا يتأتى الانفكاك عنه والتشكك فيه؛ وذلك كالعلم بالمدركات وعلم المرء بنفسه والعلم باستحالة اجتماع المتضادات ونحوها. والعلم الكسبي هو العلم الحادث المقدور بالقدرة الحادثة. ثم كل علم كسبي نظري، وهو الذي يتضمنه النظر الصحيح في الدليل"[3].

ولم يذهب بعيداً أحد كبار ممثلي المذهب الاعتزالي القاضي عبد الجبار في رسمه لحدود مفهوم العلم الضروري، في قوله هو: "العلم الذي يحصل فينا لا من قبلنا، ولا يمكننا نفيه عن

1- عبد الملك بن عبد الله الجويني النيسابوري الشافعي المعروف بإمام الحرمين (419هـ- 478هـ)، وهو أحد أبرز الأئمة الأعلام المجمع على إمامته المتفق على غزارة علمه في الفروع والأصول، من مصنفاته: "الشامل في أصول الدين"، و"البرهان في أصول الفقه"،وغيرها.أنظر:الذهبي،سير أعلام النبلاء،ج18،ص ص468-477.وابن خلكان،وفيات الأعيان،ج3،ص167.

2- الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص ص26-27.

3- الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، حققه وعلق عليه وقدم له وفهرسه الدكتور مُحَمَّد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي مصر، 1329هـ- 1950م، ص ص13-14.

النفس بوجه من الوجوه ..."[1]، كما أنه كذلك هو: "العلم الذي لا يمكن للعالم نفيه عن نفسه بشك ولا شبهة وإن انفرد"[2]. و هناك من قال: "إن المعارف كلها ضرورية طباع، وليس شيء من ذلك من أفعال العباد، وليس للعبد سوى الإرادة"[3]. وهؤلاء قد انفردوا بآراء خاصة فيما يتعلق بمجالات العلوم و المعارف الضرورية وهم من أطلق عليهم القاضي عبد الجبار تسمية "أصحاب المعارف".

كما انفرد أبو الهذيل العلاّف[4]، حين نظر في مسألة المعارف هل هي ضرورية أم اكتسابية – على ما يقرر عبد القاهر البغدادي – بموقف خاص فترك رأي من ذهب إلى أنها ضرورية وقول من زعم أنها اكتسابية ومذهب من قال: "إن المعلوم منها بالحواس والبداهة ضرورية و ما علم منها بالاستدلال اكتسابية"، واختار لنفسه قولاً خارجاً عن أقوال جمهور المتكلمين فقال: "إن المعارف ضربان:أحدهما بالاضطرار وهو معرفة الله عز وجل ومعرفة الدليل الداعي إلى معرفته وما بعدها من العلوم الواقعة عن الحواس أو القياس فهو علم اختيار و اكتساب"[5].

هذا، ويظهر أن الاستعمال العام لمصطلح "العلم" عند المتكلمين هو نفسه مصطلح "المعرفة"، حيث يفضيان في مفهومها الجوهري الأساسي إلى الانتهاء عند حد "إدراك الشيء على ما هو عليه" أو " اعتقاد الشيء على ما هو به"، وإن ذكروا بعض الاختلافات بينهما والتي لا تعد جوهرية[6].

إن هذا التأسيس لمفهوم العلم عند المتكلمين سيؤدي إلى اعتبار العلم هو، كحد أقصى، طلب رؤية المعلوم على ما هو به، أو قل، بمنظور ابستيمولوجي، على حد "علم العلم"، مما سيفضي بهذا العلم، في رؤية الشيخ الأكبر، إلى الانحجاب عن حقيقة العلم بالله تعالى أو المعرفة الإلهية وإعطائها حقها المرتبط أصلا بالإيمان المفضي إلى تحقيق التقوى والعمل الصالح؛ وذلك من حيث أن صاحب هذا المفهوم للعلم سيقف موقف من كان همه وهمته فقط هي "جمع المعارف"

1- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، ط3، مصر، مكتبة وهبة 1996، ص48.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- المصدر نفسه، ص55.

4- مُحَمَّد بن الهذبل بن عبد الله بن مكحول العبدي المعروف بأبي الهذيل العلاّف (135هـ- 235هـ)، من أئمة المعتزلة بالبصرة، اشتهر بعلم الكلام، وله مقالات و مناظرات كبيرة مع المجوس والثنوية، وقد عُرف بحسن جداله وقوة حجته. أنظر: ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج3، ص165. والزركلي، الأعلام، ج7، ص131.

5- عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، دراسة وتحقيق مُحَمَّد عثمان الخشب، ص117.

6- راجع عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، ص49.

ويكون بذلك قد شهِد على نفسه بـ"البخل" لأنه لم يتحقق بهذه المعارف في حياته و وجوده؛ ذلك أن كلمة "جمع" لابد أن تستصحبها لفظة "وعي"، ولا يتحقق هذا "الوعي المعرفي والوجودي" إلا بالإيمان. و بهذا يصبح مفهوم العلم كما هو عند المتكلمين، في منظور الشيخ الأكبر، "حجابا" عن إدراك معرفة الحق عزّ وجلّ.

إن ابن العربي وهو يؤسس لمفهوم العلم والمعرفة يستصحب هذا النقد الصارم لمفهوم العلم في حد ذاته، كما هو في منظور المتكلمين، خاصة فيما يتعلق بمعرفة الله تعالى[1]. يقول في هذا المعنى: "هرقل كان عنده العلم بالنبوة لا الإيمان فما نفعه، اليهود علموا أن مُحَمَّداً رسول الله صلى الله عليه وسلم حقاً ما نفعهم وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم، إبليس علم ما يستحق أمر الله تعالى من الامتثال لكن ما امتثل حرم التوفيق، فلا تغتر بالعلم العلم يطرد الجهل لا يجلب السعادة فاصحبه الإيمان يكون نوراً على نور، أتعرف لما هو العلم أعظم حجاب ؟ لأنه يطلب يرى المعلوم على حد علمه وما كل معلوم بتصور هذا الطلب عليه"[2].

و كما يبدو لي، فإن الدرس الكلامي في الإسلام وهو يحاول جاهداً في التقعّيد لمفهوم العلم، وتحديد أقسامه يكون قد أهمل هذا البعد المهم جداً في تعريف العلم والتأسيس له، كما نجده عند ابن العربي، مما يجعل الطرح الأكبري في تصوري أبعد شأواً وأعمق غوراً في تعريفه للعلم وتقريره لمراتبه وأقسامه كما سنرى لاحقا.

المطلب الثاني: مصادر تشكل المعرفة عند المتكلمين:

أما فيما يخص مصادر تشكل المعرفة عند المتكلمين، فالظاهر، من خلال جملة مكتوباتهم، أنهم قد اتفقوا بمختلف اتجاهاتهم على أن أسباب ومصادر العلوم والمعارف ثلاثة هي: الحس، والعقل، والخبر. أو هي: الحس والسمع والنظر والاستدلال العقليين. وسأسمح لنفسي، في هذا المقام، بالحديث عن الحس والعقل، عند المتكلمين، بنوع من التجوّز، محاولاً بقدر الإمكان الابتعاد عن الطرح الكلاسيكي في تناوله لمصادر المعرفة عندما ينظر إلى العقل خاصة كمصدر مستقل "جوهراني"؛ أي قائماً بذاته، لأن الجوهر القائم بنفسه إنما يفعل ولاينفعل، يَحكم ولا يُحكم عليه.

1- ابن عربي، كتاب التراجم، ضمن رسائل ابن عربي، وضع حواشيه مُحَمَّد عبد الكريم النمري،ط1، بيروت، دار الكتب العلمية 1428هـ-2007م ، ص223.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

أما الموقف الذي سوف أتعامل من خلاله مع العقل والحس هو اعتبارهما قوى إدراكية لا تخرج عن كونها وسائل و أدوات محركة للنشاط البشري، فاعلة وحاكمة ومحكومة ومنفعلة أيضا. ولكن دون الخروج عن أطاريح المتكلمين أنفسهم. أما السمع فسأتحدث عنه في الإطار العام الذي رسمه وحدده علماء الكلام. وبناء على ذلك سوف أقسم مصادر تشكل المعرفة عند المتكلمين إلى فرعين: فرع أول هو: القوى الإدراكية المعرفية في الإنسان، والمتمثلة أساساً عند المتكلمين في قوتين: القوة الحسية والقوة العقلية. وفرع آخر: هو السمع أو الخبر بقسميه المتواتر والآحاد أو الواحد.

وفي الواقع فإنني، بهذا التقسيم، الذي أعده تقسيماً معرفياً إجرائياً منهجياً بالدرجة الأولى، سوف لن أفرض منظوراً خارجاً عن إطار المنظور الكلامي العام؛ ذلك أنني سوف أبيّن مصادر تشكل المعرفة كما طرحها المتكلمون من خلال نصوصهم ولكن في الإطار الذي رسمته لنفسي، وهو إطار معرفي يمكن وصفه بأنه :قديم/متجدد في آن واحد، يتحدث بأكثر إرادة عن الحس والعقل باعتبار أنهما أداتين وآليتين ووسيلتين إدراكيتين معرفيتين، أو قل قوتين من جملة القوى الإدراكية التي تشكّل وتنتظم المعرفة الإنسانية. و الحقيقة فإن هذا المنظور وذاك التقسيم يجد كل منهما مبرراته الذاتية في طرح الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي نفسه، وأيضا في الطرح المعاصر للفكر الفلسفي في الإسلام عند ألمع الفلاسفة المجددين له، والذي يريد أن يتميّز عن مقلدة الفلسفة الغربية. و أخص بالذكر هنا الفيلسوف المغربي "طه عبد الرحمان"، مجدد الفلسفة العربية الإسلامية المعاصرة بدون منازع في إطار المجال التداولي العقدي الإسلامي. ومن بين أهم مؤلفاته التي تؤسس لهذا المنظور بامتياز :" تجديد المنهج في تقويم التراث".

أولاً: القوى الإدراكية المعرفية في الإنسان:

رأينا فيما سبق في تقسيم نور الدين الصابوني للعلم وعند حديثه عن قسم ما أسماه: بـ"العلم الحادث الاكتسابي" كيف أنه جعل له ثلاثة أسباب مباشرة أو قل "طُرقًا" مصدرية ثلاثة يحصل بها وهي: الحس والخبر الصادق والعقل. وقد أشرت إلى هذا التفريع في الحديث عن أسباب المعرفة أو العلم انطلاقاً من الاشتغال على القول في تقسيمات العلم و نبّهت، بناء على ذلك، على العلاقة الوطيدة التي تربط بين القول في تقسيم العلم وبين الكلام عمّا أسماه أهل الكلام بـ"أسبابه" التي يحصل بها، وهي حالة منهجية معرفية تكاد تعم مكتوباتهم ومقالاتهم في هذا المضمار.

وقد ذهب قبله أبو منصور الماتريدي[1] إلى رأي مفاده أن مصدر تشكل المعرفة الاعتقادية إنما يقوم على أصلين هما: الخبر أو السمع و العقل، يقول في كتابه التوحيد: "ثم أصل ما يعرف به الدين إذ لا بد أن يكون لهذا الخلق دين يلزمهم الاجتماع عليه وأصل يلزمهم الفزع إليه وجهان: أحدهما السمع والآخر العقل"[2]. ثم إنه وضّح في موضع آخر من نفس الكتاب المصدر الثالث الذي هو الحس ولكن ليس في مجال المعرفة الاعتقادية فحسب بل في المجال العام للمعرفة الإنسانية حيث يقول: "ثم السبيل التي يُوصَل بها إلى العلم بحقائق الأشياء: العيان (= الحواس) والأخبار والنظر"[3].

كما نجد أن نجم الدين النسفي[4] نظر إلى "العلم" باعتباره "منتوجاً" معرفياً يتشكّل انطلاقا من ثلاثة أسباب رئيسية أساسية أكد عليها وقررها في "عقائده" حيث يقول: "وأسباب العلم للخلق ثلاثة: الحواس السليمة والخبر الصادق و العقل "[5].

و يورد الزركشي[6] بعض الأقوال في هذا الموضوع تتجه كلها إلى اعتبار طرق ومصادر تشكل المعرفة لا تنفك عن ثلاثة هي: عقل وسمع وحس. كما نبّه على بعض الطرق الأخرى كـ"الإلهام" و"التوسم" و"المحَادثَة"، مقرراً اضطراباً حاصلاً بين أهل الكلام في إمكانية أو عدم إمكانية اعتبارها من مصادر تشكل المعرفة والعلم، وبالتحديد المصدرية التي يمكن أن تنبني عليها المعرفة الاعتقادية خاصة، حيث يقول: "وطرق العلم على المشهور منحصرة في ثلاثة: عقل وسمع وحس... واضطربوا في علوم الإلهام والتوسم و المحادثة ..."[7].

1- مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن محمود أبو منصور الماتريدي، نسبة إلى قرية من قرى سمرقند(238هـ،333هـ)، إمام المدرسة الكلامية الماتريدية. له تصانيف عديدة في الرد على المخالفين وخاصة المعتزلة. أنظر في ترجمته في مقدمة المحقق على مصنفه: كتاب التوحيد، تحقيق فتح الله خليف،(د.ط)، الإسكندرية، دار الجامعات المصرية (د.ت).

2- أبو منصور الماتريدي، كتاب التوحيد، تحقيق فتح الله خليف،(د.ط)، الإسكندرية، دار الجامعات المصرية (د.ت)، ص4.

3- المصدر نفسه، ص7.

4- عمر بن مُحَمَّد بن أحمد بن إسماعيل، أبو حفص، نجم الدين النسفي (465هـ-537هـ)، عالم في أصول العقيدة ومن فقهاء الحنفية، ولد بنسف وهي نَخْشَب بالقرب من سمرقند وتوفي بسمرقند. من مؤلفاته "العقائد" المعروف بـ"عقائد النسفي". أنظر: ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج6، ص189.

5- التفتازاني، شرح العقائد النسفية، تحقيق أحمد حجازي السقا، ط1، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية 1988، ص15.

6- بدر الدين مُحَمَّد بن بهادر الزركشي (745هـ-794هـ)، فقيه أصولي ومحدث، له مشاركة في علوم كثيرة، من مؤلفاته: "البرهان في علوم القرآن". أنظر ترجمته في مقدمة مصنفه: البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق لجنة من علماء الأزهر، ط1، دار الكتبي1994. و الزركلي، الأعلام، ج6، ص60.

7 - بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق لجنة من علماء الأزهر، ط1، دار الكتبي1994،ج1، ص87.

1- الحـــــس:

وقد نقل أبو المعالي الجويني آراء بعض أصحاب المقالات جاء فيها أن بعض الأوائل حصروا طرق العلم في الحواس وذهبوا إلى القول بأن لا معلوم إلا المحسوسات وهم "السُمَّنية"[1]. ولكنه يرد هذا المذهب معتبراً أنه لا يمكن بحالٍ من الأحوال أن يعوّل على الحس وحده كمصدر لتشكل المعرفة كما هو متعارف عليه بين أغلب أصحاب المقالات[2]. وقد جاء في تعريف "الحاسة" بأنها: "قوة طبيعية في الجسم، وبها يدرك الإنسان والحيوان الأشياء الخارجة عنه وما يطرأ على جسمه من تغيرات، والحواس في العرف العام خمس وهي: البصر والشم والذوق واللمس والسمع"[3]. وما هو ثابت عند المتكلمين كما يؤكد ذلك عبد القاهر البغدادي أن: "الحواس عند أصحابنا وأكثر العقلاء خمس يدرك بها العلوم الحسية"[4]. والمقصود بالحس عند علماء الكلام عموماً هو الحواس الخمس وهي: حاسة البصر، وحاسة السمع، وحاسة الذوق، وحاسة الشم، وحاسة اللمس[5].

هذا، وقد وصلت المعرفة الحسية إلى مستوى جد عالٍ من الوثوقية عند المتكلمين حتى أننا نجد الإمام الأشعري[6] يقدمها على المعرفة العقلية بل يجعلها أصلاً لها[7]. وعلى المنوال نفسه يكرّس الباقلاني هذا المنظور الأشعري للمعرفة الحسية من حيث وثوقيتها فيقول: "فكل علم حصل عند إدراك حاسة من هذه الحواس فهو علم ضرورة يلزم النفس لزوماً لا يمكن معه الشك في المدرَك ولا الارتياب به"[8]. ويتجلى هذا المستوى الوثوقي للمعرفة الحسية كما هو واضح من خلال هذا

1- قوم من الهند من عبدة الأوثان، قائلون بالتناسخ وبأنه لا طريق للعلم سوى الحس. أنظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة رفيق العجم، تحقيق علي دحروج، ط1، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون 1996، ج1، ص 976.

2- الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم محمود الذيب،ط4، المنصورة، دار الوفاء للطباعة والنشر1418هـ، ج1، ص ص102-103.

3- مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، ص65.

4- عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، ط1، استانبول، مطبعة الدولة 1346هـ-1928م، ص9.

5- الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص ص28-29. و أيضا: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق مُحَمَّد زاهد الكوثري، ط2، المكتبة الأزهرية للتراث 2000، ص14.

6- علي بن إسماعيل بن بشر الأشعري، أبو الحسن (260هـ-324هـ)، إمام أهل السنة والجماعة في الكلام، له مصنفات عديدة منها: "اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع"، و"الإبانة عن أصول الديانة". أنظر: سير أعلام النبلاء، ج15، ص ص85-90. وانظر أيضا في سيرته والدفاع عنه: ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، تقديم وتعليق مُحَمَّد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث.

7- عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، ص10.

8- الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص28.

النص في اعتبار أن المعرفة الحسية تدخل ضمن المعارف الضرورية، والمعترفين بهذا الرأي كثيرون في مقابل من رآها أنها تدخل ضمن المعارف الكسبية. وهذا ما نجده أيضا عند عضد الدين الإيجي الذي أدخل هو بدوره المعرفة الحسية ضمن المعارف الضرورية[1]. وربما يعود السبب في هذا الاتجاه إلى أن هذه المعرفة الحسية تحدث من دون استدلال أو إعمال فكر. هذا فضلا عن المكانة المركزية التي تتبوؤها هذه المعرفة من منطلق المبدأ القائل "من فقد حساً فقد علماً"[2]، إلى جانب سبب آخر سوف نتعرف عليه لاحقاً.

هذا ويقودنا الحديث عن الحس الظاهر إلى الإشارة إلى "الحواس الباطنة"– كالتوهم والتخيل والمصوّرة والمفكّرة وغيرها– التي تحدث عنها الفلاسفة وعدوها من مصادر المعرفة وقد أولاها محيي الدين بن العربي أهمية خاصة فيما يخص تشكل المعرفة، لكن المتكلمين لم يعطوها اهتماماً يذكر بالنظر إلى الحواس الظاهرة التي أولوها أهمية كبرى، بل إنهم شككوا فيها ولم يعدوها أصلاً من مصادر تشكل المعرفة عامة والمعرفة الاعتقادية خاصة. يقول سعد الدين التفتازاني[3]: "وأما الحواس الباطنة التي تثبتها الفلاسفة فلا تتم دلائلها على الأصول الإسلامية"[4]. ومن هنا فإن "الوجدانيات" التي تدرك عن طريق الحواس الباطنة كما جاء في تعريفات الشريف الجرجاني[5] هي عند المتكلمين عموماً على ما يقرر ذلك الإيجي: "قليلة النفع في العلوم لأنها غير مشتركة فلا تقوم حجة على الغير"[6]. و هكذا فإن الإلهام كما هو عند ابن العربي لا يعتبر عند جل المتكلمين مصدراً يمكن أن يكون سبباً أو طريقاً إلى المعرفة.

2- العقـــل:

أما العقل في اصطلاح المتكلمين فقد عُرّف بتعريفات مختلفة في العبارات والألفاظ ربما تعكس مدى الصعوبة التي وجدها المتكلمون وضع تعريف محدد له. وفي الواقع فإن هذه الصعوبة

1- عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام،(د.ط)، بيروت، عالم الكتب 1979، ص14.

2- المصدر نفسه، ص16.

3- مسعود بن عمر سعد الدين التفتازاني (712هـ-791هـ)، من كبار علماء عصره في مختلف العلوم وهو من متكلمي الماتريدية، من مؤلفاته:"شرح الرسالة الشمسية" في المنطق، و"الإرشاد" في اللغة وغيرها. أنظر: ابن العماد، شذرات الذهب، ج8، ص547.

4- التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص16.

5- الجرجاني، التعريفات، تحقيق غوسطافوس فلوجل، بيروت، مكتبة لبنان 1985، ص270.

6- الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص14.

المفترضة لم تقتصر على الدرس الكلامي في الإسلام فقط، بل نجدها حتى في الدرس الفلسفي قديماً أو حديثاً.

ويُظهر الإمام الجويني هذه الصعوبة في وضع تعريف اصطلاحي محدد للعقل في قوله: "فإن قيل فما العقل عندكم ؟ قلنا: ليس الكلام فيه بالهين ما حوّم عليه أحد من علمائنا غير الحارث المحاسبي رحمه الله[1] فإنه قال: العقل غريزة يتأتى بها درك العلوم وليست منها"[2]. ثم إن الجويني يحاول أن يوضّح مدلول العقل مع بيان قدرته على وضع تعريف مضبوط له، إلاّ أن موضع التحرير لا يسمح له بالقول أكثر مما قال، حيث يضيف: "فالقدر الذي يحتمله هذا المجموع ذكره: أنه صفة إذا ثبتت تأتى بها التوصل إلى العلوم النظرية ومقدماتها من الضروريات التي هي مستند النظريات، ولا ينبغي أن يعتقد الناظر في هذا الكتاب أن هذا مبلغ علمنا في حقيقة العقل ولكن هذا الموضع لا يحتمل أكثر من هذا"[3]. وما يلاحظ على مقال إمام الحرمين هو أنه أثبت إيجابياً تعريف المحاسبي، ثم، من جهة أخرى، حاول أن يصوغ هو نفسه تعريفاً للعقل باستخدمه لفظة "صفة" بدلاً من "غريزة".

وإذا كان القاضي عبد الجبار قد حاول أن يضع ابتداءً تعريفاً محدداً للعقل بقوله: "اعلم أن العقل هو عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف"[4]، فإن كلاً من الإمام الأشعري و التفتازاني أوردا جملة من التعريفات له. قال الإمام الأشعري: "ووصفوا العقل فقالوا: منه علم الاضطرار الذي يفرق الإنسان به ... السماء والأرض وما أشبه ذلك. ومنه القوة على اكتساب العلم..."[5]. و أما التفتازاني فقال: إن العقل "هو قوة في النفس بها تستعد للعلوم والإدراكات. وهو المعني بقولهم: غريزة يَتْبعُها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات. وقيل: جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط و المحسوسات بالمشاهدات "[6].

1- الحارث بن أسد البغدادي المحاسبي، أبو عبد الله (170هـ- 243هـ)، الزاهد العارف شيخ الصوفية، وأحد شيوخ الجنيد رحمه الله. له تصانيف كثيرة في الزهد وأصول الدين وغيرها منها "ماهية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه".أنظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج12، ص ص110-112. و ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج3، ص197.

2- الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم محمود الذيب، ج1، ص 95.

3 - المرجع نفسه، الجزء نفسه، ص 96.

4- القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد و العدل،[التكليف]، تحقيق مُحَمَّد علي النجار وعبد الحليم النجار، مراجعة إبراهيم مدكور، إشراف طه حسين، ط1، بيروت، دار إحياء التراث 2012، ج11، ص375.

5- الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق هلموت ريتر،ط3، فيسبادن (ألمانيا)، دار فرانز شتايز 1980، ص 480.

6- التفتازاني، شرح العقائد النسفية، تحقيق أحمد حجازي السقا، ص20.

إن هذه التعريفات لبعض المتكلمين، وغيرها كثير، تتجه في الإطار العام لها من خلال تعريفها للعقل، كما يمكن ملاحظته من خلال النصوص التي ذكرتها، إلى اعتبار أن العقل جملة من المبادئ أو العلوم الضرورية اليقينية التي يلتقي عندها العقلاء جميعاً، وهو مذهب جمهور المتكلمين عموماً[1]. أو أنه بعض العلوم الضرورية كالعلم بأن الضدين لا يجتمعان، وأن المعلوم لا يخرج عن أن يكون موجودا أو غير موجود، وأن الاثنين أكثر من واحد، كما اختاره الباقلاني[2]. أو أنه قوة يفصل بها بين حقائق المعلومات، وهي التي يحصل بها الاستدلال والتمييز بين الخطأ والصواب ويتحقق بها التكليف[3]. هذا من جانب. وما يتاح ملاحظته من جانب آخر: هو أن ما يمكن تسميته بـ "جوهرنة العقل"، إن صح التعبير؛ أي النظر إلى العقل باعتباره جوهراً مستقلاً بذاته فاعلاً غير منفعل، حاكماً غير محكوم عليه، كما أشرت إلى ذلك سابقاً –وهو المعنى الذي يتأسس عليه مفهوم العقل في الفلسفة اليونانية والفكر الغربي عموماً– هو في الحقيقة مفهوم يرفضه بعض المتكلمين كالباقلاني على سبيل المثال[4]. ولذلك فالمقصود تحديدا بهذا المفهوم، في إطار الدرس الكلامي في الإسلام، هو استبعاد المتكلمين عموماً لمفهوم اعتبار العقل مجرد قوة إدراكية من جملة القوى الإدراكية المعرفية الأخرى التي يتمتع بها الإنسان كالسمع أو البصر أو غيره؛ وذلك من منطلق أنهم ينظرون إليه كجملة من العلوم الضرورية. وتجدر الإشارة هنا إلى أن القاضي عبد الجبار قد أورد، في إطار تعريفه للعقل، ما يفيد اعتبار بعض المتكلمين أن العقل هو عبارة عن آلة[5]. كما يمكن أن ألاحظ من جانب ثالث: أن تعريف المتكلمين للعقل يتصل اتصالا واضحاً بتقسيمهم للعلوم والمعارف إلى ضرورية ومكتسبة؛ وذلك باعتبار أن المعارف الضرورية يستطيع أن يحصل من خلالها العقل على مقدمات يقينية تصبح هي مبادئ العلم ولا تحتاج إلى برهان.

أما عن علاقة العقل بالمعرفة الإلهية عند المتكلمين فلا شك أنهم اعتبروا قضية الوجود الإلهي محور العقيدة بامتياز وأساس الدين مطلقاً، كما اعتبروا أن إثبات هذا الوجود هو الأصل الأول الذي تتفرع منه بقية أصول المعرفة الاعتقادية، فكانت أولى مباحثهم التي أوجبوها على المكلف النظر و الاستدلال العقليين المؤديان إلى معرفة الله عز وجل. وعلى العموم فهي علاقة يمكن

1– الباقلاني، التقريب والإرشاد الصغير، تحقيق عبد الحميد بن علي أبو زنيد، ط2، بيروت، مؤسسة الرسالة 1998، ج1، ص195.

2– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3– المصدر نفسه نفسه، الصفحة نفسها.

4– المصدر نفسه، ص ص195–197.

5– القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد و العدل،[التكليف]، ج11، ص 375.

وصفها بعبارة، كما يقول الأصوليون، ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. يقول الإيجي: "إن معرفة الله تعالى واجبة إجماعاً وهي لا تتم إلا بالنظر وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"[1]. وسوف تتضح أكثر أهم الملامح الأساسية لمنظور المتكلمين في اعتبارهم العقل كمصدر للمعرفة في الفصول اللاحقة.

ثانياً: الخبـــر:

إذاً فقد جمع المتكلمون طرق وأسباب ومصادر تشكل العلم والمعرفة في العقل والحس معاً، والنصوص التي أوردتها، مستدلاً بها ومستشكلاً لها ومستثمراً من خلالها، يبدو أنه ليس فيها ما يوحي تعويلهم على الحس دون العقل أو على العقل دون الحس أو وضعهما موضع التعارض. وإلى جانب هذين المصدرين فقد أضاف المتكلمون مصدراً ثالثا هو الخبر المتواتر. يقول عبد القاهر البغدادي :"ودليل كونه ضروريا (= الخبر المتواتر) امتناع وقوع الشك في المعلوم به كما يمتنع ذلك في المعلوم بالحواس والبَدَائِه"[2]. وهذا يعني فيما يعنيه أن المعرفة التي نصل إليها عن طريق الخبر المتواتر تضاهي في صحتها المعرفة التي نستقيها من البداهة والحواس، حتى أننا يمكن أن نقول أن المعرفة التي مصدرها الخبر المتواتر عي معرفة ضرورية.

لقد اهتم المتكلمون بالمجال المعرفي لحجية الأخبار في تأسيس وتشكيل العلم والمعرفة الاعتقادية بصفة خاصة. وقد تعددت وتنوعت آراؤهم بين الأخذ بهذه الأخبار وردها بالإضافة إلى أن العديد منهم وضع شروطاً لها جاءت مختلفة بين مضيّق لمجال العمل بها كمصدر لهذه المعرفة الاعتقادية وبين موسعٍ لها. ثم إنهم اختلفوا في وجوب العمل بالأخبار وهل هي تفيد العلم أو الظن. وسأحاول من خلال عديد النصوص التي سوف أوردها إيضاح هذا المصدر الثالث.

يعرّف الجويني الخبر بقوله: "الخبر ما يوصف بالصدق أو الكذب، وهذا يميزه مما عاداه من الكلام، ويميزه عن أقسام الكلام أيضا. فإن الأمر والنهي...لا يوصف شيء منها بالصدق ولا بالكذب"[3]. أما الخبر عند الباقلاني فهو: "ما يصح أن يدخله الصدق أو الكذب لأنه متى أمكن دخول الصدق أو الكذب فيه كان خبرا، ومتى لم يكن ذلك فيه خرج عن أن يكون خبرا"[4]. وقد

1- الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص29.

2- عبد القاهر البغدادي، أصول الدين، ص12.

3- الجويني، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص411 .

4- الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص ص433-434.

عرّفه أبو حامد الغزالي بقوله: "وَحَدُّه (= الخبر) القول الذي يتطرق إليه التصديق أو التكذيب أو هو القول الذي يدخله الصدق أو الكذب وهو أولى من قولهم يدخله الصدق و الكذب إذ الخبر الواحد لا يدخله كلاهما "[1]. فكما نلاحظ فقد جاءت تعريفات المتكلمين للخبر متطابقة.

إلا أن تصورهم للخبر الذي يمكن أن يصلح لأن يكون مصدراً معرفياً للاعتقاد خاصة، فقد جاء متعدداً. فقسموا الأخبار إلى ثلاثة أنواع هي: الخبر الصادق والخبر الكاذب والخبر الذي يحتمل الصدق والكذب معاً. وهذا ما يؤكده الإمام الجويني قائلا: "ثم الخبر ينقسم: فمنه ما يعلم صدقه قطعاً، ومنه ما يعلم كونه كذبا قطعاً، ومنه ما يجوز فيه تقدير الصدق أو الكذب. فأما الخبر الصدق قطعاً فما وافق مخبره المعلوم قطعاً بضرورة أو دليل كالخبر عن المحسوسات على ما هي عليه، والخبر عن كل ما يعلم ضرورة، ويتصل بذلك الخبر عما يعلم نظراً إذا وافق مخبره المعلوم. وما علم كونه كذبا قطعاً فهو ما يخالف مخبره المعلوم ضرورة و نظراً، فهو كالإخبار عن المحسوسات على خلاف حكم تعلق المحسوسات بها، وكالإخبار عن قدم العالم مع قيام الأدلة القاطعة على حدثه "[2].

والخبر الصادق عند الإمام نجم الدين النسفي على نوعين: أحدهما الخبر المتواتر وهو الخبر الثابت على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب، وهو موجب للعلم الضروري، وكأمثلة على ذلك يورد النسفي العلم بالملوك الخالية في الأزمنة الماضية والبلدان النائية وغيرها. والنوع الثاني خبر الرسول المؤيد بالمعجزة وهو يوجب العلم الاستدلالي، والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة في اليقين[3]. ويؤكد الباقلاني مصدرية الخبر في تأسيس المعرفة أو العلم في قوله :"والعلم بما تواترت عنه الأخبار من دعوة الرسل وشرائعهم وتحذيرهم لقومهم، وغير ذلك من الممالك والدول والوقائع والسير"[4].

وقد قسّم المتكلمون الأخبار إلى:متواترة و آحاد و زاد بعضهم قسماً ثالثاً هو المشهور. وهذا بخلاف علماء الحديث الذين يورد البعض منهم المتواتر ضمن المشهور. كما أن علماء مصطلح الحديث لا يعتبرون الخبر المتواتر داخلا أصلاً في علم مصطلح الحديث ولا من صناعته؛ لأن علم مصطلح الحديث يُبحث فيه عما يوصل إلى صحة الحديث أوحسنه أوضعفه، والمتواتر لا يحتاج فيه

1- الغزالي، المستصفى في علم الأصول، تحقيق محمّد عبد السلام الشافي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية 1413هـ-1993م، ص106.

2- الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص411 .

3- التفتازاني، شرح العقائد النسفية، تحقيق أحمد حجازي السقا، ص ص17-19.

4- الباقلاني، التقريب والإرشاد الصغير، تحقيق عبد الحميد بن علي أبو زنيد، ج1، ص ص191-192.

إلى البحث لأن الارتكاز أو العمدة فيه على الكثرة المؤدية إلى العلم اليقيني، وهو أمر ضروري فطري يحصل لكل سامع دون حاجة إلى البحث والنظر[1].

1- الخبر المتواتر:

سمي الخبر المتواتر متواترا، كما يقول التفتازاني، "لما أنه لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي"[2]. وعلى ذلك فالتواتر هو التتابع والمتابعة مع الانفصال بين هذا التتابع. وقد عرّف علماء الحديث المتواتر بقولهم: "هو الذي رواه جمع كثير يؤمن تواطؤهم على الكذب عن مثلهم إلى انتهاء السند، وكان مستندهم الحس"[3]. و المراد بالخبر المتواتر عموماً هو خبر أقوام بلغوا في الكثرة إلى حيث حصل العلم بقولهم[4]. وعلى ذلك فالعبرة في المتواتر عند المتكلمين بكثرة الرواة كثرة تجعل العقل يحكم باستحالة تواطئهم على الكذب.

وما يمكن ملاحظته، انطلاقا من هذا التعريف، هو ثلاثة أمور جوهرية:الأمر الأول: هو أن العقل لا يحتمل إجازة أن يقع من المخبرين بالخبر المتواتر تواطؤاً على الكذب أو أن يكون هذا الخبر قد حصل اتفاقاً. والأمر الثاني: أن إدراك المخبرين للخبر يكون رأساً عن طريق الحس لا العقل. والمقصود بالحس كقولهم: "سمعنا" خاصة أو "رأينا". وهنا تتضح لنا تلك العلاقة الوثيقة بين المعرفة الحسية وبين المعرفة السمعية أو "الخبرية"؛ ذلك لأن الخبر يصل عن طريق الحس المتمثل أساساً في السمع. وقد أشرت سالفا عند الحديث عن الحس كيف أن المتكلمين وصلوا بالمعرفة الحسية إلى درجة عالية من الوثوقية والسبب في هذا يعود إلى هذه العلاقة الوطيدة بينهما من حيث أن الخبر يصل عن طريق السمع. وأما الأمر الثالث: فإن الخبر المتواتر يفيد العلم اليقيني الضروري من منطلقين: من جهة أن المعرفة الحسية هي عند البعض من المعارف الضرورية ومستند الخبر هو إلى السمع، و من جهة أن السند متصل جمعاً عن جمعٍ.

و هذا القاضي عبد الجبار يبيّن لنا بصورة أكثر وضوح أن الأخبار المتواترة هي التي تفيد علماً اضطرارياً لا سبيل إلى الانفكاك عنه حيث يقول: "ما يعلم صدقه اضطراراً فكالأخبار المتواترة نحو الخبر عن البلدان والملوك وما يجري هذا المجرى، ونحو خبر من يخبرنا أن النبي ﷺ كان يتدين بالصلوات الخمس وإيتاء الزكاة والحج إلى بيت الله الحرام وغير ذلك، فإن ما هذا سبيله يعلم

1- نورالدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، ط3، دمشق، دار الفكر 1418هـ-1997م، ص ص 404-405.

2- التفتازاني، شرح العقائد النسفية، تحقيق أحمد حجازي السقا، ص17.

3- نورالدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، ص404.

4- الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، ج2، ص14.

اضطراراً "[1]. ويورد سيف الدين الآمدي ما مفاده اتفاق جمهور الفقهاء والمتكلمين خاصة من الأشاعرة والمعتزلة على أن الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري، بمعنى أنه لا يحتاج في حصوله إلى الشعور بتوسط واسطة مفضية إليه وذلك في قوله: "اتفق الجمهور من الفقهاء والمتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة على أن العلم الحاصل عن خبر التواتر ضروري "[2].

وقد اختلف المتكلمون الذين قالوا بإفادة المتواتر العلم الضروري في العدد المطلوب في الخبر المتواتر، وبعضهم لم يأخذ بقضية تحديد سقف العدد المطلوب بل ذهب إلى أن المسألة نسبية والعبرة في ذلك رأساً بالعدد الذي يحقق به هذا التواتر المفضي إلى العلم. قال الجويني: "فأما ما يعقب علماً بمخبره فهو الخبر المتواتر؛ فإذا توافرت شرائطه وتكاملت صفاته، استعقب العلم بالمخبر عنه على الضرورة"[3]. ثم يضيف موضحاً هذه الشرائط قائلا: "ثم إنما يثبت التواتر بشرائط فمنها أن يكون المخبرون عالمين بما أخبروا عنه على الضرورة؛ مثل أن يخبروا عن محسوس أو معلوم بديهة ... والشرط الثاني أن يصدر عن أقوام يزيد عددهم على مبلغ يتوقع منه التواطؤ في العرف المستمر، ولو تواطؤوا لظهر على طول الدهر تواطؤهم، و لسنا نضبط في ذلك عددا هو الأقل، ولكنا نعلم أن كل عدد شرط في شهادة شرعية، فعدد التواتر يربي عليه ..."[4]. وشرط العدد الذي يتحقق به هذا التواتر المفضي إلى العلم مختلف في أقل عدد يحصل به عدد التواتر.

وقد ذكر الآمدي وغيره هذا الاختلاف، حيث اشترط بعضهم أربعة بناء على أن العدد الذي تثبت به الشهادة على الزنا أربعة كما في قوله تعالى: ﴿ لَّوْلَا جَآءُو عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ ﴾ [النور:13]، وهناك من قال أن الأربعة لا يكفي وما فوقها صالح، وهناك من قال سبعة، وقيل اثنا عشر على عدد نقباء بني إسرائيل، وقيل أربعون أخذاً من عدد أهل الجمعة، وقيل سبعون على عدد أصحاب موسى عليه الصلاة والسلام، وقيل ثلاثمائة وبضعة عشر على عدد أهل بدر ﷺ[5]. وقد أوكل أبو حامد الغزالي علم ذلك إلى الله عز وجل فقال: "إذا قدرنا انتفاء القرائن فأقل عدد يحصل به العلم الضروري معلوم لله تعالى وليس معلوماً لنا و لا سبيل إلى معرفته"[6].

1- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، ص768.

2- الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، ج2، ص18.

3- الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص412.

4- المصدر نفسه، ص ص413-414.

5- الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، ج2، ص ص25-26.

6- الغزالي، المستصفى في علم الأصول، تحقيق محمد عبد السلام الشافي، ص 109.

2- خبر الواحـد:

يذهب الباقلاني إلى أن حقيقة هذه الإضافة في اللغة: خبر "الواحد " تعني أن الراوي للخبر واحد فقط لا إثنان ولا أكثر من ذلك. ولكنه يستدرك على هذا المذهب في تعريف خبر الواحد من ناحية اللغة بالقول أن الفقهاء و المتكلمين: "قد تواضعوا على تسمية كل خبر قَصُر عن إيجاب العلم بأنه خبر واحد سواء عندهم رواه الواحد أو الجماعة التي تزيد على الواحد"[1].

و عموماً فخبر الآحاد هو: "ما كان من الأخبار غير منتهٍ إلى حدّ التواتر، وهو منقسم إلى ما يفيد الظن أصلاً وهو ما تقابلت فيه الاحتمالات على السواء، وإلى ما يفيد الظن وهو ترجيح أحد الاحتمالين الممكنين على الآخر في النفس من غير قطع، فإن نقله جماعة تزيد على الثلاثة والأربعة سمي مستفيضاً مشهورا"[2].

وقد جاءت مقالات المتكلمين متعددة في رفض الأخذ بخبر الآحاد ورده وذلك من منطلق أن خبر الواحد يفيد الظن. و انتهى بهم الأمر على العموم إلى الأخذ بخبر الواحد الصحيح في إثبات الأحكام الفقهية العملية و رفضه في الأحكام العلمية الاعتقادية. وقد أبدى بعضهم بعض "الانفتاح"، إن صح التعبير، على التعامل مع هذه المسألة فذهب إلى إثبات أن خبر الواحد قد يفيد العلم إذا اقترنت به قرائن معينة.

يقول الآمدي مبرزاً لنا الإطار التعريفي الوصفي العام لهذه القضية: "اختلفوا في الواحد العدل إذا أخبر بخبر هل يفيد خبره العلم ؟ فذهب قوم إلى أنه يفيد العلم ثم اختلف هؤلاء فمنهم من قال: أنه يفيد العلم بمعنى الظن لا بمعنى اليقين ... ومنهم من قال: إنه يفيد العلم إذا اقترنت به قرينة كالنظّام[3] ومن تابعه ... وذهب الباقون إلى أنه لا يفيد العلم اليقيني مطلقاً لا بقرينة ولا بغير قرينة ... و المختار حصول العلم بخبره (= خبر الواحد) إذا احتفت به القرائن"[4]. وقد ذهب الباقلاني إلى أن خبر الواحد لا يوجب العلم ولكن يوجب العمل إن كان ناقله عَدْلاً ولم يعارضه ما هو أقوى منه[5]. وأما الغزالي فيرى أن خبر الواحد لا يفيد العلم قال: "خبر الواحد لا يفيد العلم ... وما حكي عن المحدثين أن ذلك يوجب العلم فلعلهم أرادوا أنه يفيد العلم بوجوب العمل

1- الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص441.

2- الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، ج2، ص31.

3- إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري أبو إسحاق النظّام توفي سنة 321هـ. من أئمة الاعتزال، وكان متبحرا في الفلسفة وقد انفرد بآراء خاصة له. أنظر: الذهبي، الأعلام، ج1، ص43.

4- الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، ج2، ص32.

5- الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص ص441-442.

..."[1]. والجويني كذلك يبدي في بعض مؤلفاته تشدداً في إنكار حجية خبر الواحد فيما طريقه العلم حيث قال: "ثم أطلق الفقهاء القول بأن خبر الواحد لا يوجب العلم ويوجب العمل وهذا تساهل منهم، والمقطوع به أنه لا يوجب العلم ولا العمل، فإنه لو ثبت وجوب العمل مقطوعا به لثبت العلم بوجوب العمل، و هذا يؤدي إلى إفضائه إلى نوع من العلم وذلك بعيد، فإن ما هو مظنون في نفسه يستحيل أن يقتضي علما مبتوتا"[2]. و إلى نفس الرأي ذهب القاضي عبد الجبار حينما قال: "و أما ما لا يعلم كونه صدقاً و لا كذباً فهو كأخبار الآحاد و ما هذه سبيله يجوز العمل به إذا ورد بشرائط، فأما قبوله فيما طريقه الاعتقادات فلا"[3].

و كما سبقت الإشارة إليه، فإن بعض المتكلمين أظهروا نوعاً من "الانفتاح" في قبول خبر الواحد إذا احتفت به قرائن معينة، إذ أن مستند اليقين يعود بالدرجة الأولى إلى القرائن التي من شأنها أن تجعل خبر الواحد مفيداً للعلم. ويبدو أن هذا السبب هو الذي جعل النَظَّام يذهب المذهب الذي أشار إليه الآمدي، و الآمدي بدوره–كما رأينا سابقا – ذهب إلى الرأي نفسه في اعتبار أن القرائن من شأنها أن تجعل خبر الواحد مفيداً للعلم حيث قال: "و المختار حصول العلم بخبره (= خبر الواحد) إذا احتفت به القرائن"[4].

إذاً فالحس والعقل والخبر أو السمع هي أهم المصادر التكوينية المعرفية التي قررها المتكلمون كأسس لتكوين وتشكل المعرفة. وقد حاولت من خلال ما سبق العمل على إيضاح هذه المصادر من خلال نصوص المتكلمين مركزاً جهدي على محاولة إعطاء صورة متكاملة لمجموع ما يمكن تسميته بـ "الابستمولوجيا التكوينية" الكلامية، إن سمح "جان بياجي" Jean Piaget[5] باستعارة مصطلحه، وإن سمح أيضا المقام الذي نحن بصدده باستعماله، وإن كنت أؤكد على أن استعمالي لهذا المصطلح هو هنا في مقام "التجوّز". وحتى تكتمل الصورة بقي البحث عن حدود هذه المصادر وإمكاناتها المعرفية–التأسيسية و العلمية في منظور الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي؛ وذلك بمحاولة التعرف على أهم المصادر المعرفية التكوينة التشكّلية عنده.

1- الغزالي، المستصفى في علم الأصول، تحقيق محمد عبد السلام الشافي، ص116.

2- الجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم محمود الذيب، ج1،ص388.

3 - القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، ص769.

4- الآمدي،الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، ج2، ص32.

5- جان بياجي عالم نفس وفيلسوف سويسري (1896-1980). يعد أحد المنظرين المرموقين في مجال فلسفة العلوم والسيكولوجيا المعاصرة، من بين مؤلفاته: "المنطق والمعرفة العلمية". أنظر: تقديم السيد نفادي في: جان بياجي، الإبستيمولوجيا التكوينية، ترجمة وتقديم وتعليق السيد نفادي، راجعه وقدم له محمد علي أبو ريان، دمشق، دار التكوين2004.

المبحـــث الثـــاني

المعرفة ومصدر تشكلها في رؤية محيي الدين بن العربي

رأينا أن مصادر المعرفة عند المتكلمين يتنازعها أو يؤسسها الحس والخبر والعقل، فهل يوافق ابن العربي المتكلمين في هذه المصادر و يتمثلها أم يخالفهم فيها ويتجاوزهم وينفصل عنهم ؟ بتعبير آخر: هل أحدث الشيخ الأكبر "قطيعة معرفية" على مستوى مصادر تكوين وتشكل المعرفة عند المتكلمين أم كان مواصلاً لجهودهم، وهو الذي جاء بعد أن اكتملت مختلف العلوم الإسلامية واستوت على قدميها ؟

للإجابة عن هذا السؤال يجدر بنا أن نتعرف قبل ذلك على مفهوم العلم و أقسامه ومراتبه عند ابن العربي، حيث بموجبه ومن خلاله يتم تحقيق المعرفة.

المطلب الأول: أقسام العلم عند ابن العربي:

رأينا من قبل أن علماء الكلام ذهبوا إلى أن حد العلم هو "معرفة المعلوم على ما هو به"، وقد انتهوا إلى تقسيمه إلى قديم وحادث وقسموا الحادث إلى بديهي–ضروري و كسبي. وقد أدى بهم هذا الوصف والفهم– انطلاقا من الرؤية الأكبرية– إلى تجريد العلم من وظيفته الحقيقية وعدم ربطه بالعمل المفضي إلى التوجه إلى معرفة الله تعالى وما يوصل إليه. ذلك أن علم ومعرفة حقائق الأشياء ستكون عند ابن العربي ملازمة حتماً لعلم و معرفة حقائق الألوهية، فهي معرفة عنده جامعة للحق والخلق معاً. وعلى هذا جاء تعريفه للعلم منفرداً في مساقه، متجاوزاً ومنفصلاً عن تعريفات المتكلمين من حيث ضميمة أن المفهوم الحقيقي للعلم، عنده، هو ذاك الذي يتجسد في العلم المفيد النافع، الذي يستصحب العمل معه ويحقق السعادة الأخروية الأبدية. يقول ابن العربي في هذا المعنى معرّفاً العلم: "حد العلم وحقيقته المطلقة معرفة الشيء على ما هو عليه و المفيدة العمل به، وهو الذي يعطيك السعادة الأبدية"[1]. ويؤكد على نفس المعنى والمضمون أيضا في رسالة بعث بها إلى الإمام فخر الدين الرازي– العالم الفذ والموسوعي الكبير في زمانه– يحثه فيها على التوجه بالكلية إلى هذا العلم الحقيقي الموصل إلى معرفة الله تعالى في قوله: "وينبغي للعاقل أن لا

1– ابن عربي، مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم، ط1، صيدا–بيروت، المكتبة العصرية 2004، ص34.

يطلب من العلوم إلا ما يكمل فيه ذاته، وينتقل معه حيث انتقل، وليس ذلك إلا العلم بالله تعالى من حيث الوهب والمشاهدة، فإن علمك بالطب مثلا إنما تحتاج إليه في عالم الأسقام والأمراض، فإذا انتقلت إلى عالم ما فيه مرض ولا سقم من تداوي بذلك العلم..."[1].

ويمكن أن نلاحظ في هذا الإطار أن هذا المضمون الذي يطرحه ابن العربي هو الأقرب إلى روح القرآن الكريم والسنة النبوية المطهّرة. قال تعالى: ﴿وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ﴾ [البقرة:102]. وقال أيضاً: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر:28]. و قد كان النبي ﷺ يتعوذ من العلم الذي لا ينفع في قوله ﷺ: «**اللّهمّ إنّي أعوذ بك من علم لا ينفع**»[2]. فالأصول الإسلامية العامة ومقاصدها العملية لم تجنح على الإطلاق إلى التجريد النظري للعلم الذي مهّد له، مع الأسف، علماء الكلام في خضم الصراع مع الخصوم سواء كانوا خارج الدائرة الإسلامية أو داخلها، على الرغم من الدور الكبير جداً الذي قاموا به في سبيل الدفاع عن العقيدة الإسلامية، وقد وبلغ هذا التجريد النظري أوجّه في الفلسفة الإسلامية المتأثرة بما نقل عن اليونان.

إن هذه الغاية القصوى المطلوبة في العلم، المحدَدة من خلال تعريف ابن العربي للعلم ذاته، مطلق حقيقة العلم، بتأكيده على وجوب توافرها في العلم، والتي جاءت عنده تتخللها غايات أخرى تخدم هذه الغاية القصوى هي، كما يبدو، من بين الأسباب الأساسية التي رسمت المنحى العام للتبيانة التي عرض فيه الشيخ الأكبر لأقسام العلم ومراتبه. حيث جاء تقسيمه له على ضوء هذه الغاية السامية التي رأى أنه يجب على العلم أن يطويها في ثناياه ويجعلها مقصداً له. لذا فقد أخذ تقسيمه للعلم طريقان أو قل منهجان[3]: أحدهما أفضى به إلى تقسيم العلم إلى ثلاثة أقسام أو مراتب. والثاني أدى به إلى تقسيم العلم إلى قسمين. والطريقان أو المنهجان يصبان في مطلق حقيقة العلم المطلوب الذي طلب الله عزّ وجلّ من النبي ﷺ أن يلتمس الزيادة منه عنده تعالى. قال جلّ وعلا: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ [طه:114].

1- ابن عربي، رسالة إلى الإمام الرازي، ضمن رسائل ابن عربي، وضع حواشيه مُحَمَّد عبد الكريم النمري، ص187.

2- أحمد بن حنبل، المسند، حديث رقم 13673. تحقيق شعيب الأرناؤوط-عادل مرشد وآخرون، إشراف عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، مؤسسة الرسالة 1421هـ-2001م، ج21، ص250. النسائي، السنن الصغرى، باب الاستعاذة من دعاء لا يسمع، حديث رقم 5536، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، ط2، حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية 1406هـ-1986م، ج8، ص284. قال الألباني: حسن صحيح.

3- عبد الوهاب فرحات، نظرية الإنسان عند محيي الدين بن عربي، رسالة دكتوراه، كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية، قسم العقيدة ومقارنة الأديان، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة-الجزائر 2004، ص148.

أما بالنسبة للطريق الأول: فإن أقسام العلم الثلاثة أو مراتبه هي: علم العقل وعلم الأحوال وعلم الأسرار.

1- علم العقل:

وهو علم في حقيقته، عند ابن العربي، يحصل عن طريق الكسب والتحصيل وعقيب النظر. ومن بين من أولاه اهتماماً بالغاً و اختص به "أهل النظر" أو "النظّار". وعبارة أو تسمية "أهل النظر" أو "النظّار" تطلق على المشتغلين بعلم الكلام وعلى المنهج الذي اشتغلوا عليه. و"النظر" في تعريفهم كما يقول الجويني: "هو الفكر الذي يطلب به من قام به علماً أو غلبة ظن"[1]. ويعرّف ابن العربي هذا العلم مفرقاً بينه وبين قسم آخر من العلم: "ونحن نعلم أن ثم علماً اكتسبناه من أفكارنا ومن حواسنا وثم علماً لم نكتسبه بشيء من عندنا"[2].

ويوضح أكثر علم العقل فيقول: "إذ كانت العلوم على ثلاث مراتب: علم العقل وهو كل علم يحصل لك ضرورة أو عقيب نظر في دليل، بشرط العثور على وجه ذلك الدليل.- وشُبَهُهُ من جنسه في عالم الفكر الذي يجمع ويختص بهذا الفن من العلوم؛ ولهذا يقولون في النظر منه صحيح ومنه فاسد"[3][4]. وعلماء الكلام هم من بين علماء العقل حيث اهتموا أيّما اهتمام بإقامة الأدلة على العلم بوجود الله تعالى للرد على خصومهم الجاحدين لله تعالى الرافضين لنبوة الرسول ﷺ، سالكين في ذلك طريقا عقلياً قائماً على بناء الأدلة العقلية والنظر فيها. و بهذا فقد استعملوا المنهج العقلي نفسه الذي خاصم به خصومهم العقيدة الإسلامية وحاولوا التشكيك فيها. و الشيخ الأكبر وهو يُعرّف هذه المرتبة من العلم عاد لاحقا وأشار إلى نوع من الملابسات والظروف التي أدت إلى نشأة علم الكلام وإن لم يصرح بذلك[5]. وقد تمثلت هذه الملابسات والظروف على المستوى الداخلي عموماً في ظهور أصحاب التجسيم والتشبيه، و على المستوى الخارجي في ظهور الطعن في العقيدة الإسلامية من طرف أتباع الديانات والملل الأخرى كالمانوية والزرادشتية أو المسيحية واليهودية.

وفي الواقع فإن كلام ابن العربي عن هذا النوع من العلم يبدو أنه ليس فيه ما يمكن أن يفهم منه تأييدا له ولعلم الكلام من ورائه. بل العكس من ذلك هو الصحيح، حيث يذهب ابن العربي

1- الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص3.

2- ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحي، القاهرة، المكتبة العربية 1972، السفر الرابع، ص120.

3- راجع مثلاً في مفهوم النظر الصحيح والفاسد: الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص7.

4- ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحي، السفر الأول، ص139.

5- المصدر نفسه، السفر نفسه، ص ص156-157.

إلى أن علم الكلام لا يحتاج إليه كل الناس لبناء عقيدة سليمة بدليل أن العامة من الناس لم يطلعوا قط على هذا العلم وعقائدهم سليمة راسخة رسوخ الجبال. كما أن الله عزّ وجل، كما يرى، ليس بسائلهم عن شيء من هذا العلم أو اصطلاحاته لو لم يتمكنوا من معرفته، بل هم مسؤولون عن التكاليف الشرعية التي أُمروا بها. وابن العربي هنا، كما يمكن ملاحظته، يطرح الجانب العملي المفيد من العلم الذي سوف يكون مدار السؤال أمام الله تعالى. ثم إن عقائد العامة سليمة، في رؤية ابن العربي، لأنهم أخذوها مسلّمة من القرآن العزيز، وهذا الأخذ والتلقي يوجب القطع به؛ لأن القرآن الكريم جاء متواترا، ولما لم يستطيع أحد معارضة القرآن الكريم أصلاً فقد دل ذلك على صدق نبوة مُحَمَّد ﷺ[1]. و هنا يمكن أيضاً ملاحظة إشارة ابن العربي إلى الخبر المتواتر كمصدر من المصادر الثابتة الصلبة التكوينية للمعرفة الاعتقادية. و بالتالي يمكن القول أن ابن العربي يتوافق مع المتكلمين في الاعتماد على هذا الطريق كمصدر من مصادر تشكل المعرفة.

ويذهب ابن العربي بعيداً في رؤيته النقدية للمتكلمين على العموم، فيتساءل عن حالة أحدهم حينما يطلب من الناس أن تكون معرفتهم بالله عزّ وجلّ قائمة على النظر والدليل العقليين وإلا فإنه يكفّر كل من لا ينظر؛ كيف كانت حالة هذا المتكلم قبل أن يستعمل وأثناء استعماله النظر والدليل العقلي في معرفة الله تعالى؟ هل كان مسلماً أم خارجاً عن الإسلام ؟ هل كان يصلي ويصوم ؟ هل ثبت عنده حينئذ–أثناء النظر أو قبله– أن الله تعالى موجود وأن مُحَمَّداً رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فإذا كان الناس معتقدين بهذا كله إذن فهذه هي حالة العوام وما كان يجب على المتكلم إلا تركهم على ما هم عليه ولا يكفر أحداً منهم. أما إذا كان هذا المتكلم لا يسلّم بهذه العقيدة حتى ينظر ويقرأ علم الكلام ويدعو الناس إلى ذلك، فإن ابن العربي يتعوذ من هذا الطريق، لأن أي سوء نظر في إطار هذا الطريق، كما يرى، قد يؤدي بصاحبه إلى الخروج عن الإيمان[2] خاصة إن كان معلول الفطرة، وفي هذا يقول: "وقد رأينا جماعة منهم خرجوا عن الدين بالنظر لما كانت فطرتهم معلولة وهم يزعمون أنهم في ذلك على علم صحيح"[3].

إن هذه المساءلة النقدية التي يسائل بها الشيخ الأكبر علماء الكلام ينتهي منها إلى دعوة مباشرة إلى التوجه بالكلية إلى القرآن الكريم وأخذ العقيدة منه بدلاً من الاطلاع على علم الكلام وتعلمه؛ لأن القرآن الكريم بمنزلة الدليل العقلي في الدلالة على العقيدة. يقول ابن العربي في هذا

1– المصدر السابق، السفر نفسه، ص ص154–155.

2– المصدر السابق، السفر نفسه، ص156.

3– المصدر السابق، السفر الخامس، ص424.

المعنى: أن الشخص إذا "كان مؤمناً بالقرآن أنه كلام الله، قاطعاً به، فليأخذ عقيدته منه، من غير تأويل ولا ميل"[1]. فالقرآن الكريم هو "بمنزلة الدليل العقلي في الدلالة، إذ هو الصدق الذي ﴿ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾[فصلت:42]"[2].

وهكذا فالقرآن العزيز، عند ابن العربي، هو الإطار المصدري الذي فيه تمام الغنى والاستغناء والإقناع والشفاء لكل عاقل. ثم إن المنتحل لهذه الطريقة في المعرفة؛ أي الجدل الكلامي ومطارحاته، قلما ينجو، كما يرى ابن العربي، من التشغيب والتشعيب، بل تجده لا يكاد يلتفت لتهذيب نفسه ورياضتها فيضيع الوقت عليه في طلب القربى من الله تعالى بإغراق أوقاته واستغراقها في الرد على الخصوم وشبههم ومحاولة ردعهم أو كسبهم إلى صفه. وهؤلاء الخصوم قد لا توجد لهم عين أصلاً على أرض الواقع، كما أن شبههم ربما لم تقع على الإطلاق[3]. بل إن هؤلاء الخصوم وشبههم سيؤولون في نهاية المطاف إلى مجرد محض نسيج متخيل في عالم الوهم لدى المتكلم. وهذا ما حدث فعلاً في القرون لأخيرة التي جاءت بعد فترة الازدهار التي عرفتها الحضارة الإسلامية، في إطار ما سمي بـ"الأسئلة الافتراضية" التي اجتاحت بعض مجالات العلوم الإسلامية ومنها علم الكلام خاصة عند المتأخرين من المشتغلين به.

وبهذا يخلص ابن العربي حاسماً أنه لا يمكن بأي حال من الأحوال تحصيل العقيدة من طريق علم الكلام،خاصة للباحث "المتأهب الطالب للمزيد"؛ أي السالك إلى معرفة الله عزّ وجلّ، لأن المقصد الأساسي من علم الكلام كما يدل عليه وجوده في مجال الدائرة العامة للعلوم الإسلامية إنما هو الدفاع عن العقيدة الإسلامية ضد خصومها كما رسمته أصلاً وحددته الظروف التي عملت على نشأته. وفي هذا الشأن يقول: إن "علم الكلام مع شرفه لا يحتاج إليه أكثر الناس ... ولو مات الإنسان وهو لا يعرف اصطلاح القائلين بعلم النظر مثل الجوهر والعرض والجسم والجسماني والروح والروحاني، لم يسأله الله تعالى عن ذلك، وإنما يسأل الله الناس عما أوجب عليهم من التكليف خاصة"[4].

ومع هذا النقد الصارم الذي يوجهه ابن العربي لعلماء الكلام وعلم الكلام، إلا أنه يمكن القول أن جود وكرم رؤيته النقدية "الحاتمية"، واتساع ذوق منظوره المعرفي العرفاني "الأكبري"،

1- المصدر السابق، السفر نفسه، ص157.

2- المصدر السابق، السفر نفسه، ص155.

3- المصدر السابق، السفر نفسه، ص160.

4- المصدر السابق، السفر نفسه، ص161.

وعطائه العلمي الزاخر، كالبحر الذي لا ساحل له، يجعله غاية في الإنصاف والرحمة، فهو لا يفتأ يترضى عليهم قائلا: "ومع هذا، فإنهم ﷺ اجتهدوا، وخيراً قصدوا، وإن كان الذي تركوا أوجب عليهم من الذي شغلوا نفوسهم به، والله ينفع الكل بقصده"[1]. إن ابن العربي عندما يختلف مع غيره ويخطئه تجده حتماً لا يجرّم ولا يكفّر، ولذلك فالمتكلمون، في رؤيته النقدية، مسلمون بالأصالة لأن الإسلام سبق لهم وحكم عليهم، لكنهم في دفاعهم عن عقيدته السمحة أخطئوا في بعض الفروع. يقول في هذا المعنى: "فإن الإسلام سبق لهم وحكم عليهم، ثم شرعوا في أن يذبّوا عنه بحسب ما فهموا منه، فهم مصيبون بالأصالة، مخطئون في بعض الفروع بما يتأولونه مما يعطيهم الفكر والدليل العقلي"[2].

ولا أجد ضرورة هنا في ترديد وإضافة بعض ما قيل عن نقد علم الكلام قبل ابن العربي خاصة فيما نجده عند حجة الإسلام أبي حامد الغزالي[3]؛ ذلك أن أطاريح ابن العربي، فيما يظهر، كانت شاملة ومستوعبة لتراث عصرها العلمي والثقافي استيعاباً ذاتياً "شهودياً"، سواء كان هذا التراث "عقلياً" أو "أحوالياً" أو "أسرارياً"[4]. وقد جاءت هذه الأطاريح موافقة له، مضيفة إليه، ناقدة له، متجاوزة له، منفصلة عنه، متميزة فيه ومتفردة تفرداً نادراً غير مسبوق جعل صاحبها يحتل مكانة عظيمة في تاريخ الحضارة الإسلامية بل والعالمية، حتى أنه لقّب بـ"الشيخ الأكبر" وبـ" الكبريت الأحمر" لكونه مثالاً نادراً في الوقت، وهو بحق كذلك.

وعلى الرغم من هذا الموقف الأكبري الظاهر والواضح من علم الكلام –مع ذلك الاحترام الكبير الذي كان يبديه للمتكلمين– إلا أن بعض الباحثين أبوا إلا أن يتحدثوا عن نوع من علم الكلام اصطلحوا على تسميته بـ"علم الكلام الصوفي" أو "علم الكلام الأكبري"، لينتهوا إلى القول بأن ابن العربي على الرغم من عدم توافقه مع علم الكلام إلا أنه مارسه فعلياً من خلال مكتوباته المتعددة والكثيرة خاصة موسوعته العرفانية الكبرى "الفتوحات المكية"، وأنه استعمل أساليب المتكلمين الجدلية وأخلطها إلى حد كبير بشيء من التصوف[5]. هذا على الرغم من أن ابن العربي يصرح في الكثير من نصوصه أنه ليس من أصحاب الإيغال في تحرير الأدلة، والإغراق في التفتيش،

1– المصدر السابق، السفر نفسه، الصفحة نفسها.

2– ابن عربي، الفتوحات المكية، قرأه وقدم له نواف الجرّاح، ط1، بيروت، دار صادر 1424هـ–2004م، ج4، ص173.

3– راجع في هذا الإطار: ساعد خميسي، ابن العربي المسافر العائد، ط1، الجزائر، منشورات الاختلاف 2010، ص71.

4– اصطلاحات نابعة من وحي تقسيم ابن العربي نفسه للعلم إلى علم العقل وعلم الأحوال وعلم الأسرار.

5– أنظر مثلا: ساعد خميسي، ابن العربي المسافر العائد، ص69 وما بعدها. أبو العلاء عفيفي: "من أين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية"، مجلة كلية الآداب، جامعة القاهرة 1933، ص ص23–24.

ولا من أصحاب الفكر و التفكير الذين شغلوا المحل، وصرفوه عن القبول الإلهي بالفكر، فيما لا يصح اقتناصه بالفكر. بل هو ممن استراح في أول قدم، وفرّغ المحل، فبقي قابلاً للمواهب الإلهية والمعارف، فديدنه وشأنه دائماً القبول من ربّه[1].

وهذا الموقف نفسه نجده عند من رأى في مكتوبات ابن العربي "فكراً فلسفياً" أو "تصوفاً فلسفياً" أو "فلسفة صوفية"[2] على الرغم من تصريح ابن العربي في العديد من نصوصه بعدم اطلاعه على التواليف الفلسفية أو اشتغاله بالفلسفة[3]. حيث نجده مثلاً يصرّح لمن تساءل من الحاضرين في أحد مجالسه، عن مدى امتلاك الفلاسفة معرفة بطريق العارفين من أهل الله تعالى ؟ بذهابه إلى القول إن الفلاسفة ليست لديهم هذه المعرفة ولا بما تؤول إليه هذه الطريق، فهم من العارفين بالضد. و يعلل رؤيته هذه من حيث أنه والعارفين سلكوا طريق هذه المعرفة بالفقر والإفلاس وتفريغ المحل، والفلاسفة سلكوا بالفكر و"الفكر يستدعي متفكَّراً فيه، والتفكر لا يتعدى الكون، فما برحوا من الكون، فما عندهم غيرهم"[4]. فللصوفية الذكر والفقر والصفاء، وللفلاسفة الفكر، مع احترامه أيضا للفلاسفة والحكماء القدامى وخاصة المتبعين منهم للأنبياء عليهم الصلاة والسلام؛ وذلك من منطلق أن هناك دائماً أرضية مشتركة حول الحقيقة قد يلتقي عندها الفلاسفة والمفكرون والمتصوفة والعارفون حتى وإن كانت المنطلقات و المآلات لا تتلاقى ضرورة.

و هنا يبدو مذهب من اعتبر ابن العربي "فيلسوفا"، أبعد ما يكون في الفهم عن الروح المعرفية الأكبرية كما تُظهر نفسها من خلال نصوصه التي هي جداول سائغة تفجرت من ينبوعا حضرة القرآن الكريم والسنة النبوية[5]؛ وذلك لأن التصوف ما هو، في نهاية المطاف، إلا التحقق بمقام الإحسان في الدين. و ما هو عند الشيخ الأكبر –كما عند غيره من أهل الله تعالى–إلا

1– ابن عربي، لواقح الأسرار ولوائح الأنوار، جمعه إسماعيل ابن سودكين، تقديم وتحقيق وتعليقات عبد الباقي مفتاح، ط1، دمشق، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع 1436هـ–2015م، ص 60.

2– أنظر مثلا: علاء الدين بكري:"ابن عربي بين الفلسفة والتصوف"، في: "الميراث الأكبري حصيلة وآفاق"، أعمال اليوم الدراسي المنعقد بالمكتبة الوطنية الجزائرية، 10جوان 2015م، ط1، الجزائر، المكتبة الفلسفية الصوفية 2015.ص53–80.

Franz Rosenthal:"Ibn Arabi between Philosophy and Mysticism", in Oriens, Vol.31,Leiden, Brill 1988.

3– أنظر مثلا: ابن عربي، الفتوحات المكية، السفر الأول، ص ص145–147. و ص ص250–251.

4– ابن عربي، لواقح الأسرار ولوائح الأنوار، ص 160.

5– أنظر أكثر تفاصيل في: عبد الباقي مفتاح، ختم القرآن محيي الدين مُحَمَّد بن العربي، ص ص 38–53 و54–67. و في إطار معالجتها للسيرة الذاتية لتكوين ابن العربي قدمت الباحثة كلود عداس نصوصاً أساسية في ملف علاقته بالفلسفة. أنظر:

Claude Addas, Ibn Arabi ou la quete du soufre rouge, pp 134–139.

أخلاقا قرآنية وشمائل مُحَمَّدية، وما منهجه عنده كما عندهم إلا منهج الإيمان والتقوى والذكر والصفاء. فطريق التصوف هو طريق "علم الفتوح يفتح الله تعالى على قلوب أوليائه في فهم كلامه ومستنبطات خطابه ما شاء كيف شاء"[1]. وهذا ما يؤكده بحق أحد كبار الدارسين لابن العربي، من المتخصصين في علوم الحقائق الأكبرية في الوقت الحالي، الأستاذ الجزائري عبد الباقي مفتاح، في الكثير من دراساته وأبحاثه الجديدة عن ابن العربي[2].

2- علم الأحوال:

و إذا كان النظر والاستدلال العقليين هما طريقا علم العقل، فإن علم الأحوال عند ابن العربي لا سبيل إليه إلا الذوق. يقول معرفاً به: "والعلم الثاني علم الأحوال، ولا سبيل إليها إلا بالذوق. فلا يقدر عاقل على أن يحدّها، ولا يقيم على معرفتها دليلاً البتة.كالعلم بحلاوة العسل ومرارة الصبر ولذة الجماع والعشق والوجد والشوق، وما شاكل هذا النوع من العلوم. فهذه علوم من المحال أن يعلمها أحد إلا بأن يتصف بها ويذوقها"[3]. فخاصية عِلمُ هذا العلم لا تكون إلا بالذوق، فلا يعلم أحوال هذا العلم إلا من اتصف بها وذاقها مع العلم بها كما هو معروف عند أهل هذا الطريق ؛ ذلك أن الأذواق تتفاوت بتفاوت الاستعدادات، وإذا كانت الأشياء تتمايز وتتميز بمعرفة أضدادها، فعند العارفين: " بالذوق تتميز الأشياء ".

وعلم الأحوال، كما يذهب إلى ذلك ابن العربي، هو علم يأخذ مركزاً وسطاً بين علم العقل وعلم الأسرار، وإن كانت قرابته إلى علم الأسرار تظهر أكثر وضوحاً منها إلى علم العقل. فهو قريب من علم العقل، من منطلق أن هذا العلم سيصبح عند من جرّبه وشاهده وذاقه ضرورة كما هي بعض العلوم العقلية ضرورية في العقل تماما بتمام "بل هو هو"[4]. وأما عن قربه من علم الأسرار فهو قرب أو قل قرابة أشد من منطلق أن "العقول لا تتوصل إليه إلا بإخبار مَن عَلِمَه أو شاهده

1- الطوسي، اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة بمصر1960، ص37.

2- في الواقع فإن الأستاذ عبد الباقي مفتاح لا يعد باحثاً بالمفهوم الحصري الأكاديمي فقط، بل هو باحث عارف سالك، شارب لمشرب ابن العربي ومن مشربه إن عقلاً ونظراً أو حالاً وذوقاً أو سراً و أسراراً. أنظر على سبيل المثال بحثاً له بعنوان: "مفاتيح الفهم السليم للشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي" في كتابه: بحوث حول كتب ومفاهيم الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية 2011، ص ص 45-64.

3- ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحي، السفر الأول، ص139.

4- المصدر نفسه، السفر نفسه، ص147.

من نبيّ أو وليّ"[1]. فعلوم الأحوال وإن كانت تطلب أصلاً الأحكام الشرعية التي تقتضي فيما تقتضيه النظر العقلي، إلا أنها لا تكتفي ولا تتوقف بجمعها وعلمها لها، بل تسعى إلى الإضافة والزيادة على ذلك. فهي تبحث وصولاً إلى ثمرتها التي تظهر تمام الظهور في صورة الوهب والعطاء الإلهي الذي يتنزل على قلب العارف؛ حيث سيشكل هذا الوهب الإلهي الإطار المصدري الأساسي لعلم الأسرار لتتحول المعرفة في الأخير إلى حالة أقل ما يقال عنها أنها حياة للقلب مع الله تعالى. ثم إن الاتصاف بهذا العلم وذوقه لا يمكن أن يتأتى إلاّ لمن اجتهد في صقل قلبه وتطهيره من باطن الإثم وتحليته بفاضل الأخلاق، حينئذٍ "يكشف له الله من المعارف الإلهية ما لا يمكن كشفه عن طريق العقل. ولذلك تتصل علوم الأحوال بالتجربة الصوفية أكثر من اتصالها بالفكر والنظر والتأمل"[2]. وهكذا فالأساس العام الذي يقوم عليه هذا العلم عند ابن العربي هو التجربة الذوقية. ومن هنا تتعدد سبل المعرفة ووسائلها عند ابن العربي لتتجاوز نظيرتها عند علماء الكلام. ولهذا يسمي ابن العربي عقيدة أصحاب علم الأحوال بعقيدة أهل الاختصاص من أهل الله تعالى باعتبار أن المعرفة الاعتقادية المتحصل عليها هي معرفة يقينية تخضع في المقام الأول والأخير للفضل والمنّ والعطاء الإلهي.

3- علم الأسرار:

أما القسم الثالث من أقسام العلم كما يقرره ابن العربي فهو علم الأسرار، الذي يؤسس له من ناحية المفهوم بالقول: "وهو العلم الذي فوق طور العقل. وهو علم نفث روح القدس في الروع، يختص به النبي والولي"[3]. كما يذهب إلى أن هذا العلم هو أشرف أصناف العلوم جميعاً وأعلاها مرتبة، والعالم به يعلم العلوم كلها ويستغرقها. وهذا العلم يتضمن الصنفين الأولين من العلوم التي قررها وهما علم العقل وعلم الأحوال، ولكنه؛ أي علم الأسرار، يزيد عنهما بعلم الأخبار الذي يستند إلى مصدر الوحي كما هو عند النبي و مصدر الإلهام كما هو عند الولي[4]. والخبر، كما رأينا سابقا عند الحديث عن أقسام العلوم عند المتكلمين، هو الذي يحتمل الصدق والكذب وهو كذلك عند ابن العربي. وفي هذا الإطار يشير الشيخ الأكبر إلى مسألة جدّ مهمة في هذا المقام

1- المصدر السابق، السفر نفسه، الصفحة نفسها.

2-أحمد عبد المهيمن، نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي، ط1، الإسكندرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر2001، ص390.

3- ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحي، السفر الأول، ص140.

4- المصدر نفسه، السفر نفسه، الصفحة نفسها.

تتعلق رأسًا بقبول أو عدم قبول الأخبار خاصة إن جاءت من عند غير المعصوم؛ أي ما سوى الأنبياء عليهم الصلاة والسلام. و هي مسألة، كما يظهر، تدخل ضمن التساؤل حول مدى دور الخبر المؤسَس على مصدرية الإلهام، والذي يقترن بالأولياء والعارفين عادة، في تكوين المعرفة وتشكلها. فيرى أن قبول الخبر والتعويل عليه في تكوين المعرفة وتشكّلها لا بد أن يرتبط بأمرين أساسيين: أما الأول: فإن صاحب علم الأسرار إن جاء بخبر من أخبار علوم الأسرار لا تحيله العقول ولا يبطل أصلاً من أصول الشريعة فلا بأس من قبوله ولا ينبغي رده أصلاً. وأما الثاني: فننظر في حالة المخبِر به، فإن كانت حالة هذا المخبر بالخبر تقتضي العدالة كأن يكون مقبول الشهادة قبلنا ما أخبر به. و إن كان المخبر غير عدل لكنه أخبر بحق ننظر فإما قبلنا ما أخبر به، وإلا تركناه وجعلناه في باب الجائزات ولم نتكلم في قائله بشيء.

ولما كان علم الأسرار فوق طور العقل فإن ابن العربي يذهب إلى التأكيد على ضرورة حجب هذه العلوم على غير مستحقيها، وهذا حتى لا يشتد إنكار العامة عليهم؛ إذ أنها تتجاوز معرفتهم الشرعية "الرسمية"(=الظاهرية)، وهي فوق طور عقولهم النظرية، اقتداء بما فعله بعض الصحابة الأجلاّء كأبي هريرة وابن عباس، أو كالرضا من حفدة علي بن أبي طالب، من آل البيت الطاهر، رضي الله تعالى عنهم أجمعين، في عدم بوحهم بهذه العلوم. وهؤلاء الذين احتج ابن العربي بمنهجهم في ضرورة حجب علوم الأسرار، كلهم سادات أبرار في الإسلام، وهم من سادات هذا العلم وأهله على ما يقرر ذلك بقوله: "فهؤلاء كلهم سادات أبرار، فيما أحسب، وفيما اشتهر عنهم، قد عرفوا هذا العلم ورتبته"[1]. ولما كانت مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن التعبير عنها بجلاء، على التحقيق، فقد استعمل أهل هذه العلوم رموزا واصطلاحات خاصة بعلمهم تواضعوا عليها حتى لا تنتهك حرمة هذه العلوم من غير أهلها. وفي الواقع فإن التواضع على جملة من الاصطلاحات الخاصة بالعلم أو الفن عند أهله هو ديدن أصحاب كل علم أو فن ولم يخرج المتصوفة من أهل الله تعالى في ذلك عن هذا الإطار أو المجال المعرفي المتعارف عليه بين أهل الفنون والعلوم.

وأصحاب علوم الأسرار على العموم "يأتون بأسرار وحكم من أسرار الشريعة مما هي خارجة عن قوة الفكر والكسب، ولا تنال أبدا إلا بالمشاهدة... "[2]. ولما كانت هذه العلوم لا تكتسب ولا

1- المصدر السابق، السفر نفسه، ص ص142-144.

2- المصدر السابق، السفر نفسه، ص ص141-142.

تحصل من قبل النفس، فإنه لا مطمع للهوى في توجيهها فهي من قبل الحق؛ وهو الأمر الذي جعل ابن العربي يدعو إليها ويقرر ويؤكد على أن طريق هذه العلوم هي الطريق التي تمكّن الإنسان على الحقيقة من الوصول إلى الحق سبحانه وتعالى. ولم يفته أن يبيّن لنا السبب الذي دعا أصحاب علوم الأسرار لسلوك هذا الطريق–وهو الذي يتكلم بلسان عقلهم وحالهم وسرّهم–، حيث وضّح أن هناك "ثلاثة حقوق تَفَرَّضَت عليهم: حق لله، وحق لأنفسهم، وحق للخلق"[1]. فأما الحق الذي للحق سبحانه وتعالى عليهم، فهو أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً. وأما الحق الذي لأنفسهم عليهم، فهو أن يسلكوا بأنفسهم الطريق الذي يحقق لها السعادة والنجاة في الدارين. وأما الحق الذي للخلق عليهم، فهو كف الأذى عنهم وصناعة المعروف معهم و الإيثار[2]. و قد أدى ابن العربي، فيما أحسب، هذا الحق الذي للخلق عليه تمام الأداء، و هذا تراثه الكتابي الذي خلّفه من رائه أكبر شاهد على ذلك. بل وأي إيثار أكبر وأي أداءٍ للمعروف أعظم مع الخلق من معروف بيان طريق الهداية لهم، وهؤلاء الغربيون وأناسي الأمم الأخرى من أهل الملل والنحل من المهتدين للإسلام بفضل مكتوباته وأعماله أكبر شاهد على ذلك أيضاً.

هذا عن الطريق الأول الذي قسّم ابن العربي من خلاله العلم إلى هذه الأقسّام الثلاثة. وأما **الطريق الثاني**: فقد أدى به إلى تقسيم العلم إلى قسمين: قسم "العلم بالله"، وهو "علم الباطن"، وهو الذي ينطبق عليه مسمى العلم تحقيقاً كما رأينا ذلك سلفا في نص الرسالة التي بعثها إلى الإمام الرازي. وقسم "العلم بأحكام الله" وهو "علم الظاهر". ويذهب ابن العربي إلى القول إن علم الأحكام الشرعية أو علم الظاهر هو الذي اندفع إلى تحصيله أغلب الناس، وقد غفلوا عن الأحكام المشروعة في بواطنهم التي مبدؤها ومؤداها ومنتهاها العلم بالله عزّ وجلّ. فالسعادة كل السعادة عنده تتحقق بالجمع بين علم الظاهر وعلم الباطن[3]. ومن هنا فإن مفهوم العَالِم عند الله تعالى، كما يرى ابن العربي، "من عَلِمَ علم الظاهر وعلم الباطن. ومن لم يجمع بينهما فليس بعَالِم خصوصي ولا مصطفى. وسبب ذلك أن حقيقة العلم تمنع صاحبها أن يقوم في أحواله بما يخالف علمه، فكل من ادّعى العلم، وعمل بخلافه في الحال الذي يجب عليه عقلاً وشرعاً العمل به، فليس بعَالِم. ولا ظاهر بصورة عالِم فلا تغالط نفسك. فإن وبال ذلك لا يعود إلاّ عليك"[4].

1– المصدر السابق، السفر نفسه، ص148.

2– المصدر السابق، السفر نفسه، ص149.

3– المصدر السابق، السفر الخامس، ص ص158–159.

4– ابن عربي، كتاب المعرفة، ضمن رسائل ابن عربي(4)، تحقيق سعيد عبد الفتاح، ص 215.

و نخلص مما سبق إلى أن تقسيم ابن العربي للعلم تتقاسمه ثلاثة معايير أساسية، بدت واضحة فيما مرّ بنا من تقسيمه للعلم. و قد أخضعت هذه المعايير هذا التقسيم إلى هذا النوع من التصنيف الذي اختلف وتميز به عن تقسيمات المتكلمين، بل و نقد به ومن خلاله علم الكلام. وتتمثل هذه المعايير الثلاثة في موضوع العلم ومنهجه وغايته[1]. و خاصة هذه الغاية المتمثلة في السعي لتحقيق الوراثة النبوية التي نذر ابن العربي نفسه وحياته وعلمه من أجل التحقق بها[2]. قال النبي ﷺ:«**إنّ العلماء ورثة الأنبياء**»[3]. إذا كان هذا عن تقسيم العلم عند ابن العربي، فما هي مصادر تشكل المعرفة في رؤيته ؟

المطلب الثاني: مصادر تشكل المعرفة في رؤية ابن العربي:

يمكن تحديداً أن أسمح لنفسي ولو بشيء من التجوّز بالحديث عن نوعين من مصادر المعرفة عند ابن العربي: مصادر هي في حكم "الوسائل" أو "الآليات"، يمكن أن أصفها إجرائياً بأنها "مصادر وسائلية"، وهي القوى الإدراكية المعرفية في الإنسان. فهي لم تتعد عند ابن العربي إطار كونها وسيلة من وسائل الإدراك المعرفي عند الإنسان. وبالتالي النظر إليها على أنها مصادر جوهرانية قائمة بذاتها مستقلة استقلالاً تاماً في إنتاج المعرفة والحكم عليها وعدم قابليتها هي ذاتها للمحاكمة والاعتراض عليها، كما هو مطروح على الأقل في المنظور الكلاسيكي لنظرية المعرفة، كما رأينا سابقاً عند تطرقنا إلى مصادر تشكل المعرفة عند المتكلمين، هو أمر مستبعد عند ابن العربي على الأقل كما يتبدى من نصوصه ومكتوباته عند حديثه عن نوع هذه القوى المعرفية عند الإنسان ومطلق الحيوان. و أما المصادر الأخرى عنده فهي التي تأتي حقيقة، كما يظهر، بالمفهوم المتعارف عليه لمصطلح "مصادر المعرفة". وعلى رأس هذه المصادر: الوحي و الإلهام والمكاشفة أو الكشف.

1- عبد الوهاب فرحات، نظرية الإنسان عند محيي الدين بن عربي، ص150.

2- راجع مثلاً: وليم تشيتيك، محيي الدين ابن عربي وارث الأنبياء، ترجمة ناصر ضميرية، ط1، دمشق، دار نينوى2015.

3- الترمذي، السنن، باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة، حديث رقم **2682**. تحقيق أحمد مُحَمَّد شاكر وإبراهيم عطوة عوض، ط**2**، شركة ومكتبة مطبعة مصطفى البابي الحلبي مصر **1395**هـ-**1975**م، ج**5**، ص**48**. قال الألباني: صحيح. أبو داود، السنن، أول كتاب العلم، باب الحث على طلب العلم، تحقيق شعَيب الأرناؤوط و مَحَمَّد كامِل قره بللي، ط1، دار الرسالة العالمية 1430هـ - 2009م، ج5، ص485.

أولاً: القوى الإدراكية المعرفية في الإنسان:

إن ابن العربي وهو يتحدث عن المعرفة بإطلاقها أو عن المعرفة الاعتقادية خصوصاً لم يغفل الكلام عن القوى الإدراكية المعرفية في الإنسان باعتبارها وسائل وآليات إدراكية في عملية المعرفة. لكن ابن العربي وهو يتحدث عن دور هذه القوى الإدراكية في الوصول إلى العلم والمعرفة راح يلحّ على أن دور هذه القوى المعرفية لا يمكنه بحال من الأحوال أن يتعدى الآفاق الفضائية لـ"لدائرة الفلكية" التي وجدت فيها هذه القوى، وهذا لينتهي بنا إلى نتيجة غاية في الأهمية في إطار الرؤية النقدية الأكبرية –كما سيتبين لنا لاحقاً عند التطرق إلى معرفة الوجود الإلهي والمعرفة التوحيدية– وهي أن المعرفة الاعتقادية تجد آفاقها الحقيقية في نقطة الدائرة المركزية المحيطة بها وهي: "العجز عن تعلق العلم المحدَث بالله تعالى"[1]. فما هي هذه القوى الإدراكية ؟

يمكن تصنيف هذه القوى عند ابن العربي إلى صنفين هما تحديداً: القوى الباطنة، والقوى الظاهرة. وقد رأينا سلفاً كيف أن المتكلمين لم يولوا اهتماماً يذكر للقوى الإدراكية الباطنة عدا تشديدهم على العقل ولكن ليس بوصفه قوة–آلية إدراكية وإنما بالنظر إليه على أنه جملة من العلوم الضرورية. ولكن لندع وليّنا المحقق الأندلسي يجيب بنفسه عن هذا السؤال.

يرى ابن العربي بأن هذه القوى هي أول ما خلقت في أول إنسان وهو آدم عليه الصلاة والسلام بعد تسوية خلق بدنه، فهي قوى معرفية محدثة في الإنسان، فيها على العموم ما هو مشترك بين الإنسان وسائر الحيوان وفيها ما هو مستقل بالإنسان. في إطار هذا المعنى العام يقول ابن العربي: "ثم أحدث (الحق تعالى) فيه القوة الغاذية والمنمّية والحسية والخيالية والوهمية والحافظة والذاكرة. و هذا كله في الإنسان بما هو حيوان لا بما هو إنسان فقط. غير أن هذه القوى الأربع: قوة الخيال والوهم والحفظ والذكر هي في الإنسان أقوى منها في الحيوان. ثم خص (الله عزّ وجلّ) آدم، الذي هو الإنسان، بالقوة المصوّرة والمفكّرة والعاقلة، فتميز (الإنسان بها) عن الحيوان. وجعل (الحق تعالى) هذه القوى كلها، في هذا الجسم، آلات للنفس الناطقة لتصل بذلك إلى جميع منافعها المحسوسة والمعنوية ... فجعله (الحق تعالى) درّاكاً بهذه القوى: حياً، عالماً، قادراً، مريداً، متكلماً، سميعاً، بصيراً على حدٍّ معلوم في اكتسابه"[2].

1– ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحي، السفر الثاني، ص ص98–102.

2– المرجع نفسه، السفر نفسه، ص ص245–246.

فهذه القوى إذن هي "آلات" أو قل "آليات" لتحصيل المعلومات أو قل المعرفة المعنوية أو الحسية للنفس الناطقة التي هي حقيقة الإنسان وجوهره، لأنها تميّز الإنسان عن بقية الكائنات الأخرى[1]. ويزيد ابن العربي أمر هذه القوى الإدراكية المعرفية الباطنة وضوحاً، مبيّنا لنا فحواها في نص آخر يوضّح من خلاله أن هذه القوى وإن كانت كثيرة ومتعددة في غيرها، إلا أنها ترجع إلى عين واحدة هي عين من اتصف بها، وهي النفس الناطقة أو الخليفة، تماما مثلما أن الأسماء والصفات الإلهية وإن كانت كثيرة فهي لا تقبل هذه الكثرة في عينها، من حيث أن مرجعها إلى إضافات ونسبٍ تصب في عين واحدة وهي الذات الإلهية المنزهة عن كل وصف، حيث يقول: "فلما خلق الله النفس الناطقة أو الخليفة قل ما شئت، خلق فيه قوى روحانية (=باطنية) معنوية نسبية معقولة، وإن كانت هذه القوى عين من اتصف بها كالأسماء والصفات الإلهية التي مرجعها وكثرتها إلى نِسَبٍ في عين واحدة لا تقبل الكثرة في عينها ولا العدد الوجودي العيني، فكان من القوى التي خلقها الله في هذا الخليفة بل في الإنسان الكامل و الحيوان ومطلق الإنسان، قوة تسمى الوهم وقوة تسمى العقل وقوة تسمى الفكر، وميز الحضرات الثلاث لهذا الخليفة وولاّه عليها حضرة المحسوسات وحضرة المعاني المجردة في نفسها عن المواد، وإن لم يظهر بعضها إلا في بعض المواد، وحضرة الخيال وجعل الخيال حضرة متوسطة بين طرفي الحس والمعنى وهو خزانة الجبايات التي تجبيها الحواس، وجعل فيه قوة مصوّرة تحت حكم العقل و الوهم يتصرف فيها العقل بالأمر"[2].

إن هذه القوى الإدراكية الباطنة،كما حددها هذا النص، هي: قوة الوهم وقوة العقل وقوة الفكر وقوة الخيال وقوة المصورة. و بناءً عليه فعملية الإدراك المعرفي عند الإنسان مبدؤها من الحس كما يقرر ابن العربي، ثم إن المحسوسات، التي هي جباية الحس، تنتقل إلى قوة أخرى هي خزانة الخيال، وعند هذا الانتقال تتقدم القوة المصورة لتجميع هذه الإحساسات وإجراء مقارنتها بعضها ببعض، ومن ثمة تصنيفها وترتيبها. وهذا العمل الذي تقوم به القوة المصورة إنما هو تحت إمرة العقل، ثم تحفظ هذه الإحساسات في القوة الحافظة أو الذاكرة، ليتذكر بها العقل ويستدعيها وقت ما شاء، وبهذه القوى صار الإنسان، كما ذكر ابن العربي في نص سابق، حياً، عالماً، قادراً، مريداً،

1- يقول ابن العربي عن النفس الناطقة: "إذ خلق لي نفساً ناطقة مدبرة عاقلة مفكرة مستعدة لقبول جميع ما كلفها به وهي محل خطابه المقصودة بتكليفه وامتثال أوامره ونواهيه والوقوف عند حدوده ومراسمه". أنظر: ابن عربي، الفتوحات المكية ج7، ص128.

2- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج6، ص81.

متكلماً، سميعاً، بصيراً على حدٍ معلوم في اكتسابه[1]. و من ذلك يبدو أن هذه القوى الإدراكية الباطنة، في الرؤية الأكبرية، لا يمكن أن تؤدي وظيفتها على أحسن صورة ما لم تستند إلى قوى الحواس. و أجدني هنا ملزماً بالتعاطي مع ثلاث قوى أساسية و هي: الحس والعقل مضافا إليه الفكر والخيال. لما لها من أهمية، في هذا الإطار، على صعيد الرؤية الأكبرية.

1- الحـــس:

إن ابن العربي يولي اهتماما واضحاً لا غبار عليه للحواس الظاهرة و يعطيها قدراً كبيراً في الإدراك المعرفي أو في عملية المعرفة. ويرى بأن كل ما سوى الله عز وجل يعرف ويدرك إما بذاته وإما بفعله. فما يدرك بذاته فهو المحسوس الكثيف، وما يدرك بفعله فهو المعقول. يقول في هذا الإطار: "ثم نظرنا أيضاً في جميع ما سوى الحق تعالى فوجدناه على قسمين: قسم يدرك بذاته، وهو المحسوس الكثيف، وقسم يدرك بفعله، وهو المعقول و اللطيف"[2].

و يذهب إلى القول بأن للبدن بقواه الحسية شرفاً أعلى من شرف القوى الروحانية؛ أي الباطنة، لأن القوى الحسية هي التي تهب للقوى الروحانية ما تتصرف فيه، وما يكون بها حياتها العلمية. فالقوى الحسية خلفاء الله تعالى في النشأة الإنسانية. يقول ابن العربي في نص أثبته على طوله لأهميته في هذا المجال: "بل هي (القوى الحسية) أتم القوى لأن لها اسم الوهّاب؛ لأنها تهب للقوى الروحانية ما تتصرف فيه وما يكون به حياتها العلمية من قوة خيال وفكر وحفظ وتصور ووهم وعقل وكل ذلك من مواد هذه القوى الحسية. ولهذا قال الله تعالى في الذي أحبه:«**كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به**»[3] وذكر الصورة المحسوسة وما ذكر من القوى الروحانية شيئاً ولا أنزل نفسه منزلتها لأن منزلتها منزلة الافتقار إلى الحواس، والحق لا ينزل منزلة من يفتقر إلى غيره، والحواس مفتقرة إلى الله لا إلى غيره ... فهي يؤخذ منها وعنها ولا تأخذ هي من سائر القوى إلا من الله، فاعرف شرف الحس وقدره وأنه عين الحق. ولهذا لا تكمل النشأة الآخرة إلا بوجود الحسّ والمحسوس، لأنها لا تكمل إلا بالحق. فالقوى الحسّية هم الخلفاء على الحقيقة في أرض هذه النشأة عن الله. ألا تراه سبحانه كيف وصف نفسه بكونه سميعاً بصيراً متكلماً حياً عالماً

1- عبد الوهاب فرحات، نظرية الإنسان عند محيي الدين بن عربي، ص331.

2- ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحي، السفر الثاني، ص96.

3- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الرقاق، باب التواضع، حديث رقم6502. تحقيق مُحَمَّد زهير بن ناصر الناصر، ط1، دار طوق النجاة 1422هـ، ج8، 105. ابن حبان، الصحيح، بترتيب ابن بلبان، باب ذكر الأخبار عما يجب على المرء من الثقة، حديث رقم347. تحقيق شعيب الأرناؤوط، ط2، بيروت، مؤسسة الرسالة 1414هـ- 1993م، ج2، ص 58.

قادراً مريداً وهذه كلها صفات لها أثر في المحسوس، ويحس الإنسان من نفسه بقيام هذه القوى به. ولم يصف سبحانه نفسه بأنه عاقل، ولا مفكر، ولا متخيل؛ وما أبقى له من القوى الروحانية إلا ما للحس مشاركة فيه، وهو الحافظ والمصوّر، فإن الحس له أثر في الحفظ والتصوير، فلولا الاشتراك ما وصف الحق بهما نفسه، فهو الحافظ المصور؛ فهاتان صفتان روحانية وحسّية. فتنبّهْ لما نبّهناك عليه، لئلا ينكسر قلبك لَمَّا أنزلتك منزلة القوى الحسية، لخساسة الحس عندك، وشرف العقل. فأعلمتك أنّ الشرف كله في الحس، وأنك جهلتَ أمرك وقدْرَك."[1].

ويذهب ابن العربي إلى أبعد من ذلك عندما يعتبر، في بعض نصوصه، أن الحس لا يمكنه أن يخطئ أو يغلط. ويبدو أن السبب، عنده، في ذلك يعود إلى أن وظيفة الحس الأساسية، مقارنة بقوى الإدراك المعرفية الأخرى، تكمن في أن الحس يؤدي وظيفة دور الشاهد لا الحاكم. فالحكم هو شأن العقل خاصة عندما يجعل مستنده الفكر تحديداً في استصداره للأحكام. أما الحس فدوره مشاهدة الأشياء على ما هي عليها لا الحكم عليها. وهذا ما نقله ابن سودكين[2] سمعاً عن الشيخ الأكبر في قوله: "اختلف الناس في الحسّ، هل يغلط أم لا ؟ والذي نذهب إليه نحن أنّ الحسّ لا يغلط أبدًا؛ وإنما يغلط الحاكمُ على الحسّ بأمرٍ ما إنّه كذا، والذي هو (= الحاكم) المعبِّر. وانظر مثلا إلى صاحب المرّة الصفراء إذا غلبت عليه، عند أكل العسل، وهو يجد المرارة؛ فإذا سُئِل الحسّ قال:"أجد مرارة"، وهو صادق، فإنّ محلّ الإدراك إنما أدرك المانِعَ وهو المرّة التي منعت من إدراك حلاوة العسل. فالحسّ هاهنا غير غالط فيما أدركه، فإذا قال المعبِّر في مثل هذه الحالة: إنّ هذا العسل مُرّ فالمعبِّر أخطأ لا الحسّ؛ والحسّ في نفسه دليل، والدليل صحيح لنفسه، إنما الدال يغلط؛ وغلط الدّال لا يوجب فساد الدليل؛ فإن الدليل لو كان فاسدا أو ناقصا لكان شبهة أو غيرها، ولم يكن دليلا أصلا. والله أعلم"[3]. و "الإنسان إنما يدرك المعلومات كلها بإحدى القوى الخمس:القوة الحسية، وهي على خمس:الشم، والطعم، واللمس، والسمع، والبصر"[4].

1- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج5، ص ص 217- 218.

2- هو الشيخ الزاهد، إسماعيل بن سَوْدَكين أبو طاهر النوري، الحنفي الصوفي (579هـ-646هـ). كان صاحب الشيخ محيي الدين بن العربي وأحد تلامذته، وله تعليقات على كتابه "التجليات" وغيرها. أنظر: إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، (د.ط)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج1، ص212.و ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب، ج7، ص404. و مقدمة محقق كتاب ابن عربي: التجليات الإلهية، تحقيق عثمان يحي، طهران، مركز نشر دانشكاهي 1988، ص2. وأيضا مقدمة محقق كتاب ابن عربي: لواقح الأسرار ولوائح الأنوار، ص ص 5-6.

3- ابن عربي، لواقح الأسرار ولوائح الأنوار، ص ص 55-56.

4- ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحي، السفر الثاني، ص99.

وكما يعطي ابن العربي أهمية لقوى الحس في إدراك المعرفة، فإنه أيضا يؤكد في العديد من نصوصه على شفوف الحواس على الفكر حيث يقول في أبيات من الشعر:

فكم للفكر من خطأ وعجز وكم للعين من نظر مصيب

ولولا العين لم يظهر لعقـــل دليل واضح عند اللبيـــب[1]

وذلك باعتبار أن الحواس عنده تدرك موضوعاتها أو الأشياء إدراكاً ذاتياً، بينما إدراك العقل للأشياء هو على قسمين: إدراك ذاتي هو فيه كالحواس وإدراك غير ذاتي عندما يستند على آلة الفكر أو الحواس، ومن هنا كان للحواس في رأيه ذلك الشفوف على الفكر[2].

لكن ابن العربي، في الوقت نفسه، يقرر محدودية ونسبية المعرفة الحسية عندما نجده يبرز أن قوى الإدراك المعرفية الحسية تدرك موضوعاتها إن في قربها أو بعدها على نحو معلوم أعطاها إياه الله عزّ وجلّ لا يمكن أن تتجاوزه بأي حال من الأحوال. يقول عن حاسة البصر مثلا: "فالبصر يدرك الألوان والمتلونات والأشخاص على حدٍ معلوم من القرب والبعد. فالذي يُدرِك منه على ميل، غير الذي يدرك منه على ميلين؛ والذي يدرك منه على عشرين باعاً، غير الذي يدرك منه على ميل... فالذي يدرك منه على ميلين شخصاً، لا يدري هل هو إنسان أو شجرة ؟ وعلى ميل، يعرف أنه إنسان"[3]. وهكذا هي سائر الحواس في مدركاتها من القرب والبعد، وهكذا هي طبيعة الخلق الإلهي. ذلك أن الله تعالى لما خلق جميع مخلوقاته قدرهم منازل لا يتعدونها، "فمنازل كل موجود وكل صنف لا يتعداها ولا يجري أحد في غير مجراه"[4]. قال تعالى: ﴿ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾ [الأنبياء: ٣٣] . فكذلك القوى الحسية الخمس التي تسبح في فلك الحس؛ فهي تتحرك فيه من منطلق الموضع الذي تقف عليه في هذا الفلك والوظيفة المعرفية التي تؤديها. فهي لا تقوم بوظيفتها إلا تبعاً لقربها أو بعدها عن موضوع معرفتها. فإذا كانت القوى الحسية عند ابن العربي هي بهذا المنظور عرفنا كما يقول ابن العربي أن "الباري سبحانه ليس بمحسوس، أي ليس بمدرك بالحس عندنا، في وقت طلبنا المعرفة به فلم نعلمه من طريق الحس"[5]. وفي هذا دليل على أن الحق سبحانه وتعالى لا يقوم في الحس ولا "في القشرة الفيزيائية للموجودات" كما يتوهم المتوهمون ممن يتسرعون في إطلاق

1- المصدر السابق، ج4، ص293.

2- المصدر السابق، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

3- المصدر السابق، السفر الثاني، ص99.

4- المصدر السابق، ج5، ص62.

5- المصدر السابق، السفر الثاني، ص99.

الأحكام. بل إن هذا النص يدحض مطلقاً رأي من زعم أن الشيخ الأكبر يتبنى القول بوحدة الوجود في دلالتها الحسية، بمعنى "الجمع بين الحق والأشياء في العين الحسية"[1].

ثم يضيف ابن العربي معنى آخر للحس يحصل به على ذلك الشرف؛ وهي الحال التي تصبح فيها الحواس انعكاساً للصفات والأسماء الإلهية في مرائيها الإنسانية التي يشير إليها الحديث القدسي «...**كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به...** »[2]. إنه لا يكون لهذه الحضرة ذلك الشرف إلا بأن تكون مجلى للتجليات الإلهية بالنظر إلى نشأة الإنسان الآفاقية، حيث نشأة صور العالم، ونشأته الأنفسية، حيث نشأة روحه انطلاقا من قوله تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ ﴾ [فصلت:54]. أما إذا كان حال هذا الإنسان كالذي سمع ولم يسمع وأبصر ولم يبصر، في حال إذا ما أدركت حواسه عالمها الحسي المادي فقط، و لم تدرك أنها قائمة بالله تعالى، فحينئذ لا يكون الحق عزّ وجلّ سمعه ولا بصره. أما إذا تمكنت كل قوة من قوى الحس من معرفة نفسها كصورة من صور تجلي الأسماء الإلهية تمكّن صاحبها حينئذ من معرفة ربه. وهذا هو المعنى الذي يعطيه ابن العربي لهذا الحديث القدسي، ولحديث «**من عرف نفسه عرف ربّه**»[3].

وهكذا نتبين أن الوظيفة المعرفية الإدراكية المنوطة بالحس عند ابن العربي ليست في حقيقتها كما هي عند المتكلمين؛ باعتبار أنهم ينظرون إلى الحس كطريق من طرق المعرفة لا غير يبقى محتاجاً إلى العقل والخبر. لكن الأمر عند ابن العربي يختلف باعتبار أن الحس وإن كان حقاً آلية ووسيلة للمعرفة والعلم إلا أن حقيقته وشرفه يكمن في انعطافه و"انعتاقه" حين يصبح مجلى للظهور الإلهي، ومن هنا يأخذ الدور الرئيس في نظام المعرفة. و هكذا فهو يعطيه بعداً آخر لم تستثمره المدرسة الكلامية. فهل يمكن أن يقال الأمر نفسه على حضرة العقل ؟

1- أحمد الصادقي، إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي، ط1، بيروت، دار المدار الإسلامي2010، ص183.

2- سبق تخريجه.

3- ذكره العجلوني في:كشف الخفاء ومزيل الإلباس،حديث رقم 2532. وقال:"قال ابن تيمية موضوع، وقال النووي قبله ليس بثابت، وقال أبو المظفر بن السمعاني في "القواطع":إنه لا يعرف مرفوعًا، وإنما يحكى عن يحيى بن معاذ الرازي، يعني من قوله...قال: وذكره لنا شيخنا الشيخ حجازي الواعظ شارح "الجامع الصغير" للسيوطي بأن الشيخ محي الدين بن عربي معدود من الحفاظ وذكر بعض الأصحاب أن الشيخ محي الدين قال: هذا الحديث، وإن لم يصح من طريق الرواية، فقد صح عندنا من طريق الكشف"، تحقيق عبد الحميد بن أحمد بن يوسف بن هنداوي، ط1، بيروت، المكتبة العصرية 2000م ج2، ص 312.

2- العقـل:

ألمحنا من ذي قبل إلى أن ابن العربي يرى أن من بين القوى التي خلقها الله عزّ وجل في النفس الناطقة أو الإنسان قوة العقل والفكر. وما تجدر الإشارة إليه هنا أن الإنسان لا يفكر عادة إلا في أشياء موجودة عنده يتلقاها من جهة الحواس أو من جهة العقل. و العقل بما هو "عقل" في المقام الأول –كما هو معلوم– فهو يتعقل الأشياء ويضبط ما يحصل عنده. ولذا وجدنا ابن العربي،كما رأينا سابقاً عند حديثه عن مراتب العلوم، لا يتوانى في التأسيس لمرتبة سماها "علم العقل".

ويذهب ابن العربي إلى أن العقل لا يمكنه أن يصل إلى حقيقة معرفة الشيء إلا بمساعدة قوى أخرى كالحواس والقوة المفكرة والحافظة والمتخيلة، فنجده يقول مثلاً عن حاسة السمع في علاقتها مع العقل: "وجعل العقل فقيرا إليه (=السمع) يستمد منه معرفة الأصوات، وتقطيع الحروف، وتغيير الألفاظ، وتنوع اللغات، فيفرّق بين صوت الطير وهبوب الرياح وطنين الذباب... وليس في قوة العقل إدراك شيء من هذا ما لم يوصله إليه السمع"[1]. والأمر نفسه يمكن أن يصدق ويقال على بقية الحواس الأخرى في علاقتها مع العقل كالبصر وغيره[2]. فالعقل في رؤيته يخضع للحواس كما يخضع للفكر والوهم والخيال مما يجعله معرضاً للزلل والخطأ خاصة في شأن المعرفة الاعتقادية الإلهية.

و يبدو أن العقل كما يطرحه الشيخ الأكبر[3] في الساحة المعرفية التي يتحرك فوقها مستويان:"عقل قابل" و "عقل مفكر". أو يمكن القول العقل بالنظر إليه كموضوع في حد ذاته، والعقل بالنظر إليه كمنهج. فمن حيث كونه موضوعاً فهو "قابل"؛ لأنه يجمع في مساحته المعرفية كل المواضيع بلا استثناء سواء كانت هذه المواضيع متجانسة أو متنافرة، خاضعة لقواعد المنطق العقلي عموماً أو مخالفة لها. ومن حيث كونه منهجاً فهو "مفكر"؛ بحيث لا يستطيع التفكير إلا في مساحة ضيقة تخضع لقواعد المنطق الذاتي له. ذلك أن الأدوات والآليات، التي ألمحنا إليها سلفا، التي يفكر بها وفي إطارها هي أدوات وآليات محدودة[4]. ويؤكد ابن العربي هذا المعنى أكثر

1- ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحي، السفر الرابع، ص ص317-318.

2- المصدر نفسه، السفر نفسه، ص318.

3- أنظر مثلا: سهام عرايبية، منزلة العقل عند محيي الدين بن العربي، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، قسم الفلسفة، جامعة الإخوة منتوري-قسنطينة، الجزائر، 2010م-2011م.

4- عبد الباقي مفتاح، الحقائق الوجودية الكبرى، دمشق، دار نينوى 1434هـ-2013م، ص 14.

عندما يتعلق الأمر بمعرفة الله تعالى بقوله: "فقد بطل إدراك العقل له(الله تعالى) من طريق الفكر. ولكن بما هو عقل، إنما حدّه أن يعقل ويضبط ما حصل عنده. فقد يهبه الحق المعرفة به، فيعقلها لأنه عقل، لا من طريق الفكر. هذا ما لا نمنعه. فإن هذه المعرفة التي يهبها الحق تعالى لمن يشاء من عباده، لا يستقل العقل بإدراكها، ولكن يقبلها؛ فلا يقوم عليها دليل ولا برهان، لأنها وراء طور مدارك العقل"[1].

فالعقل لا يستطيع التفكير في الحق عزّ وجلّ من حيث الذات المقدسة المتعالية، ، ولكن يقبل "التعامل" معه بشرط أن يستند إلى الوحي. فالوحي هو المصدر الأساسي "للشروط المنسوبة للمواضيع الإلهية بعيداً عن كل وصاية عقلية على مثل هذه المواضيع"[2]. ومن هنا فليس كل ما يستحيل عقلاً يستحيل نسبة إلهية، وليس كل ما يجوز عقلاً تقبله النسبة الإلهية. لذلك قال شيخ العارفين: "أما بعد فإن للعقول حداً تقف عنده من حيث ما هي مفكرة لا من حيث ما هي قابلة. فنقول في الأمر الذي يستحيل عقلاً قد لا يستحيل نسبة إلهية، كما نقول في ما يجوز عقلاً قد يستحيل نسبة إلهية"[3]. ومما يترتب على هذه الرؤية هو منظور آخر إضافي مضاعف لمفهوم العلم يبدو أن ابن العربي قد تجاوز به الكثير من المتكلمين، باعتبار أن العلم سيكون عنده هو: "إدراك لكل ما هو قابل للإدراك العقلي. أما ما هو خارج عن الإدراك العقلي، بحكم موضوعه، فإن الشعور بعدم الإدراك والإحساس بقصور الإدراك هو حقيقة العلم به، أي العلم بحدوده"[4]. ومن هنا يمكن فهم قول أبي بكر الصديق ﷺ المشهور: العجز عن درك الإدراك إدراك.

إن حديث ابن العربي عن العقل، كما يظهر لي في إطار رؤيته النقدية، يهدف أساساً إلى إبراز مسألتين كليتين: **المسألة الكلية الأولى**: أن العقل– والمقصود هنا عقل الإنسان – عاجز عن معرفة الله تعالى بالدليل في المقام الرئيس. يقول ابن العربي :"فلم نصل إلى المعرفة به سبحانه إلا بالعجز عن معرفته لأنا طلبنا أن نعرفه كما نطلب معرفة الأشياء كلها من جهة الحقيقة التي هي المعلومات عليها. فلما عرفنا أن، ثَمَّ، موجوداً ليس له مثل، ولا يتصور في الذهن، ولا يدرك؛ فكيف يضبطه العقل؟"[5]. **المسألة الكلية الثانية**: أن العقل في حد ذاته تقييد ليس فيه اتساع؛ وهذا الأمر يظهر بجلاء، كما رأينا من ذي قبل، في اعتبار أن العقل منهج يخضع لمنطق ذاتي

1– ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحي، السفر الثاني، ص100.

2– عبد الباقي مفتاح، الحقائق الوجودية الكبرى، ص 14.

3– ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص 60.

4– عبد الباقي مفتاح، الحقائق الوجودية الكبرى، 14.

5– ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحي، السفر الثاني، ص 93.

ويشتغل بأدوات محدودة؛ فهو مفتقر في نفسه إلى غيره من القوى الإدراكية الأخرى كالفكر والحس. وهكذا،كما يذهب ابن العربي، فإن المعرفة المحصلة عن طريق العقل هي معرفة تندرج ضمن " القلة" التي ألمح إليها القرآن الكريم في قوله عز جل:﴿ وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا ﴾ [الإسراء:85] ويدخل ضمن هذه القلة،كما يؤكد هو نفسه، علوم النظر[1]. ثم إن هذه القلة نفسها حاصلة من حيث كون العقل نفسه تقييداً[2].

أما في إطار "الفكر"، أو بالنظر إلى القوة المفكرة وفي حدود علاقتها مع القوة العقلية، فإن ابن العربي يرى، خاصة في المجال المعرفي الاعتقادي، أن الفضول الذي يتميّز به العقل في الأمور الاعتقادية أدّاه إليه الفكر وجميع القوى التي في الإنسان. فالعقل بذلك ما هو إلا مقلّد لغيره "فلا شيء أكثر تقليداً من العقل وهو يتخيل أنه صاحب دليل إلهي وإنما هو صاحب دليل فكري، فإن دليل الفكر يمضي به حيث يريد، والعقل كالأعمى بل هو أعمى عن طريق الحق"[3]. ويتساءل ابن العربي، في هذا المضمار ناقداً للفكر الكلامي "كيف ينبغي للعاقل أن يقلّد القوة المفكرة وهو يقسم النظر الفكري إلى صحيح وإلى فاسد، ولا بدّ له أن يحتاج إلى فارق بين صحيحه وفاسده، ومحال أن يفرّق بين صحيح النظر الفكر وفاسده بالنظر الفكري"[4]. ولكن العارفين من أهل الله تعالى على العكس من ذلك تماماً، فهم "لم يقلدوا أفكارهم فإن المخلوق لا يقلد المخلوق فجنحوا إلى تقليد الله فعرفوا الله بالله، فهو بحسب ما قال عن نفسه ما هو بحسب ما حكم فضول العقل عليه"[5]. وما لجئوا إلاّ إلى الله تعالى ابتداءً في أن يعطيهم "العلم في تمييز النظر الفكري صحيحه من فاسده من غير استعمال فكر"، فلم يحصل بذلك خلاف بينهم على كثرتهم وتباعد الأعصار بينهم فالمتأخر يصدق المتقدم ويشدّ بعضهم بعضا، بخلاف غيرهم من أصحاب النظر الفكري الذين قلدوا فكرهم فيما أعطاهم لا جرم أنهم لا يزالون مختلفين في العلم بالله تعالى. وأي مناسبة بين الله تعالى وخلقه حتى يسمح الفكر لنفسه إصدار أحكام تتعلق بالمعرفة الاعتقادية الإلهية ؟ و الحقيقة كما ،يقول ابن العربي، أنه "لا مناسبة بين الله و خلقه: فإذن لا يصح العلم به تعالى من جهة الفكر. ولهذا منعت العلماء من الفكر (=التفكر) في ذات الله تعالى"[6].

1- المصدر السابق، السفر الرابع، ص 122.

2- أحمد الصادقي، إشكالية العقل والوجود عند ابن عربي، ص 192.

3- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، ص337.

4- المصدر نفسه، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

5- المصدر نفسه، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

6- المصدر نفسه، السفر الثاني، ص 100.

إن ابن العربي وهو يصف لنا هذه القوى الإدراكية في الإنسان، يقوم في الآن نفسه بنقدها وبيان قصورها حيث أوضح لنا قصور كلا من العقل والفكر كما رأينا. و لكن قد تبدو هذه الرؤية النقدية الأكبرية "الكبريتية" مناقضة لما جاء في القرآن الكريم من أمره بإعمال العقل والفكر في عديد من الآيات من مثل قوله تعالى:﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾[المؤمنون:80]،﴿ أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُواْ ﴾ [الروم:8]،﴿لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [النحل:11] ؟

يجيب ابن العربي عن هذا الاعتراض من منطلق أن الله تعالى، لما خلق العقل "ساذجا"[1] أو قل قاصراً عن المعرفة الغيبية الإلهية، دعاه ونبّهه إلى أن العلم بهذه المدركات الغيبية الإلهية لا يكون استقلالاً من نفسه وإنما يكون به تعالى، من وحييه ومصدره، وهذا ما غفل عنه أهل النظر سواء من المتكلمين أو الفلاسفة أو غيرهم، ممن مجدوا العقل وأعلنوا استقلاله فـ"لم يجتمعوا قط على حكم واحد في معرفة الله، وذهبت كل طائفة إلى مذهب وكثرت القالة في الجناب الإلهي الأحمى، واجترأوا غاية الجرأة على الله. وهذا كله من الابتلاء الذي ذكرناه من خلقه تعالى الفكر في الإنسان"[2]. وهذا بخلاف الرؤية الأكبرية التي تذهب إلى أن تكليف الله تعالى للإنسان بالإيمان به يتطلب الافتقار إلى الله تعالى في هذا التكليف في معرفته، والمراد من دعوته الإنسان إلى التفكر وإعمال العقل هو رجوعه إليه في كل ذلك وفي كل حال[3]، و هذا بالعمد إلى القلوب بتفريغها من التعلق بما سوى الله تعالى، وجعلها قابلة للكشف والإلهام، حاكماً بذلك على العقل بالاتباع للوحي[4].

إذاً يبدو، مما سبق طرحه، أن ابن العربي لا ينقص من قيمة العقل في المعرفة، بل هو مقدر تمام التقدير لحقيقته ولقيمته في إطاره المعرفي القائم على المنطق البرهاني والاستدلالي، ويعترف بضرورة استعماله في الأمور الكونية والحسية و المعاشية. و لكن، في الوقت نفسه، يرى أن خوض العقل في مجال الإلهيات والعقائد يؤدي به حتماً إلى متاهات ويوقعه في أخطاء عمياء. كما يذهب إلى أن الواقف مع عقله في مجال المعرفة الاعتقادية سيفوته، بلا ريب، الكثير من المعارف الذوقية والشهودية والعلوم الإلهامية والكشفية. ويرى أيضاً أن هناك طوراً آخر فوق طور العقل لا يستطيع العقل نفسه، الخوض فيه. و هذه الأطوار لا تتناقض مع أحكام العقل والعقل لا يحيلها

1- المصدر السابق، السفر نفسه، ص253.

2- المصدر السابق، السفر نفسه، ص ص254-255.

3- المصدر السابق، السفر نفسه، ص255.

4- عبد الباقي مفتاح، الحقائق الوجودية الكبرى، ص 15.

على الحقيقة، وكيف يمكن أن تتناقض معه أو أن يحكم باستحالتها وهو غير قادر أصلاً على إدراكها !؟ فهي أطوار يمكن القول معها أنها تتجاوز حدود العقل وأحكامه و تقييداته. هذه الأطوار من مثل ما يعطيه الوحي الإلهي الذي يؤتيه الله تعالى الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أو من مثل ما يؤتيه عزّ وجلّ أولياءه والصديقين من عباده من طريق إلهام دلّ القرآن العزيز والسنة الشريفة عليه.

و لكن كيف يمكن اعتبار الخيال أساسياً في نظام المعرفة كما يطرحه ابن العربي ؟ أليس الخيال في تصور المتكلمين وفي أقصى حدود الاعتراف به ما هو إلا مجاز "Allégorie"[1] ؟

3- الخيال:

لقد قرأ المتكلمون تلك النصوص الواردة سواء في القرآن الكريم أو السنة النبوية و التي جاء فيها ذكر الأمور المتخيلة كظهور العلم في صورة اللبن مثلا، أو الثبات في الدين في صورة القيد، أو الموت في صورة الكبش، أو تمثل جبريل عليه السلام في صورة بشر، أو الحديث عن الجنة وما فيها من صور لا تخطر على حس أو عقل الإنسان على أنها أمور مجازية فقط. أفلم تحرمهم هذه القراءة "المجازية" نعمة الخيال[2] ؟ أليس الخيال كما يفهمه البعض هو "أوهام" لا تغني فهماً ولا تسمن من "جوع" تلك المعرفة العلمية الاستدلالية "الحقة" كما تمثّلها الفلاسفة "البرهانيون" أو كما تطرحها العقلانية "العلموية" الحديثة ؟ إن هنري كوربان Henry Corbin [3] وهو يجيب، في تقديري، عن هذا التساؤل اعتبر أن التفسيرات التي تقدمها النزعة السيكولوجية والسوسيولوجية وحتى التاريخية، التي تغلب كل واحدة منها طرحاً إما "نفسانيا" أو "تاريخانيا" أو "اجتماعويا"، تنزل بالخيال انحطاطاً إلى مرتبة "الفانتازيا" "Fantaisie" الدنيوية التي لا تنتج غير المتخيل "Imaginaire" و اللاواقعي والأمور التي لا وجود لها أصلا؛ وهذا من منطلق أن الفانتازيا؛ أي

1- Henry Corbin, L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi, Paris, Flammarion, 1958,p169.

2- محمود قاسم، الخيال في مذهب محيي الدين بن عربي، القاهرة، معهد البحوث والدراسات العربية 1969، ص55.

3- هنري كوربان (1903-1978)، مستشرق و فيلسوف فرنسي، اهتم اهتماما كبيرا بالدرس الفلسفي الروحي في الإسلام فكتب عن ابن سينا والسهروردي وابن عربي والكثير من الفلاسفة الإسلاميين الإيرانيين، من بين أشهر مؤلفاته:"في الإسلام الإيراني جوانب روحية وفلسفية" في أربعة أجزاء. أنظر: زهير بن كتفي، الرؤية الاستشراقية للفلسفة الإسلامية عند هنري كوربان، ط1، دمشق، دار صفحات للنشر والتوزيع 2013.

الخيال، ما هو إلا لعبة للفكر لا أساس لها في الوجود، لتنتهي هذه النزعات إلى تقديم مفهوم سلبي للخيال و تعدم كل دلالة موضوعية له. وهذا الاتجاه، كما يرى كوربان، يأتي على النقيض من رؤية ابن العربي الذي يعطي الخيال دلالة غاية في الأهمية و الموضوعية إن على صعيد الوجود أو على صعيد المعرفة[1].

إننا مع ابن العربي ندرك تمام الإدراك أن الخيال "ليس تخيّلاً نزوياً عابراً لا قيمة له، كما أنه ليس خيالاً خلاقاً كما عرفه الفنانون، بل طاقة وقوة ذات بعد حقيقي واقعي يسعى إلى التحقق في الحس بشكل دائم أبدي أزلي، ينتمي إلى عالم له مقاييس خاصة به وحقائق وسطية برزخية"[2]. ومن هنا فقد عرف الخيال عند ابن العربي تعدداً كبيراً في النعوت والأسماء من أشهرها اسمان:"الخيال المتصل" و"الخيال المنفصل".

و في تصنيفه العلوم –إن جاز هذا التعبير–حدد ابن العربي لمقام المعرفة سبعة أنواع من العلوم جعل النوع السادس منها "علم الخيال"، وأطلق عليه جملة من النعوت والأسماء تعكس حقيقته الوجودية ووظيفته المعرفية، حيث يقول: "من علوم المعرفة علم الخيال وعالمه المتصل والمنفصل. وهذا ركن عظيم من أركان المعرفة. وهذا هو علم البرزخ، وعلم عالم الأجساد التي تظهر فيها الروحانيات، وعلم سوق الجنة، وهو علم التجلي الإلهي في القيامة في صور التبدل، وهو علم ظهور المعاني التي لا تقوم بنفسها مجسدة مثل الموت في صورة الكبش، وهو علم ما يراه الناس في النوم، وعلم الموطن الذي يكون فيه الخلق بعد الموت وقبل البعث وهو علم الصور، وفيه تظهر الصور المرئيات في الأجسام الصقيلة كالمرآة، وليس بعد العلم بالأسماء الإلهية ولا التجلي وعمومه أتم من هذا الركن فإنه واسطة العقد، إليه تعرج الحواس وإليه تنزل المعاني وهو لا يبرح من موطنه، تجبى إليه ثمرات كل شيء، وهو صاحب الإكسير الذي تحمله على المعنى فيجسّده في أي صورة شاء، لا يتوقف له النفوذ في التصرف والحكم تعضده الشرائع وتثبته الطبائع فهو المشهود له بالتصرف التام، وله التحام المعاني بالأجسام، يحير الأدلة والعقول..."[3].

ولكن ماذا يقصد ابن العربي من مصطلحي "الخيال المتصل" و"الخيال المنفصل" ؟

1- هنري كوربان، الخيال الخلاّق في تصوف ابن عربي، ترجمة فريد الزاهي، منشورات الجمل 2008،ص ص229-230 و233.

2- سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ط1، بيروت، دار دندرة 1981، ص 447.

3- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، ص 359.

الخيال "المتصل"، عنده، بوصفه خيالاً بشرياً ذاتياً وقوة إدراك تابعة لقوى الإدراك الإنسانية، هو عبارة عن "مجموع الوظائف التي يقوم بها الإنسان لإحضار صورة الشيء في غيابه، إما لحفظ الصورة أو خلقها أو استعمالها في الحض على الأفعال أو الإثناء عليها"[1]، وهو له علاقة وطيدة بنظام المعرفة عند ابن العربي. أما الخيال المتصل، فهو :"عبارة عن حضرة أو عالم ميتافيزيقي قائم بذاته، عالم منفصل عن الإنسان وعن الوجود الطبيعي تقوم به أمثال وصور الأشياء الطبيعية"[2]. وهذا الخيال له مفاهيم كثيرة وأسماء متعددة منها العالم الأوسط والبرزخ الأعلى والحضرة الوسطى والعماء[3]، كما رأينا بعضاً منها من خلال النص الأكبري السالف الذكر، و له ارتباط بنظام الوجود. ويعتبر الخيال المتصل الموجود فينا هو أداة وآلية الإطلالة على هذا الخيال المنفصل أو هذا العالم أو هذه الحضرة: "في النوم أو في اليقظة لرؤية صور ميتافيزيقية حيث هناك مقامات لا ترى فيها الأشياء إلا بعين الخيال"[4].

و ما يمكن ملاحظته أن الشيخ الأكبر في اشتغاله على هذه الاصطلاحات والدوائر المفهومية لم يركز في تعاطيه معها على الجوانب التعريفية المتعلقة بها بقدر تركيزه على إبراز الدلالة الوظيفية لها. و كأنّه بإبرازه وإظهاره للمدلول الوظيفي للمفهوم أو للمصطلح يكون بذلك قد قدم تعريفاً له. و في هذا المجال فإن النظر إلى "الإنسان باعتباره جزءاً من الكون وصورة مصغرة عن العالم" يجعل منه خيالاً[5]. و لا أدل على ذلك أيضاً من أن الخيال عنده سيصبح هو "الإنسان الكامل" القابل لصورة الحق. يقول في هذا المعنى بأن لله تعالى: "الإيجاد على الإطلاق ما عدا نفسه تعالى. وللخيال الإيجاد على الإطلاق ما عدا نفسه. فالخيال موجد لله عزّ وجلّ في حضرة الوجود الخيالي، والحق موجد للخيال في حضرة الانفعال الممثل ... وإذا ثبت إلحاق الخيال في قوة الإيجاد بالحق ما عدا نفسه فهو على الحقيقة الإنسان الكامل"[6]. ومعنى هذا الكلام، أن خيال الإنسان يجعله يتصور الحق تعالى حسب عقيدته فيه. لكن ذلك المتصَوَّر مخلوق لله تعالى، لا وجود له ولا قيام له إلاّ به عزّ وجلّ، فهو من جملة تجلياته. وهذا التجلي الإلهي في حضرة الخيال سببه

1- مُحَمَّد المصباحي، نعم ولا، ط1، الجزائر، منشورات الاختلاف 2012، ص 63.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- راجع هذه المفاهيم في: عبد الباقي مفتاح، الحقائق الوجودية الكبرى، ص ص280-314. وسعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص ص 453-477.

4- مُحَمَّد المصباحي، نعم ولا، ص 72.

5- ساعد خميسي، نظرية المعرفة عند ابن عربي، ط1، القاهرة، دار الفجر للنشر والتوزيع 2001، ص 84.

6- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج5، ص ص 331-332.

تخيّل العبد، فهو الموجِد له. و من هذا المعنى فإن الخيال يكتسب شرعيته عند ابن العربي من خلال ارتباطه بالعبادة. يقول موضحًا ذلك: "والنبي ﷺ يقول لجبريل عليه السلام في معرض التعليم لعباد الله:«**اعْبُد الله كأنَّكَ تَرَاهُ**»[1]. فأمره بتصوره في الخيال مرئيًّا. فما حجر الله على العباد تنزيهه ولا تخيله، وإنما حجر عليه أن يكون محسوساً له، مع علمه بأن الخيال من حقيقته أن يجسّد ويصوّر ما ليس بجسد ولا صورة، فإن الخيال لا يدركه إلا كذلك. فهو حس باطن بين المعقول والمحسوس مقيد، أعني الخيال. و ما قرر الحق هذا كله إلا للرحمة التي وسعت كل شيء"[2]. و منه يمكن القول إن استحضار الصورة بلا مادة بعين الخيال أثناء الصلاة يعطي صاحبها الخشوع والأدب، فالعبد لا يرى المولى سبحانه وإنما يعبده كأنه يراه، وسلطان الخيال يظهر في هذا التمثيل[3]. يقول ابن العربي مؤكداً هذا المفهوم الأساسي: "أعظم العبادات عند الله تعالى ما أيدها الخيال. اعبد الله كأنك تراه، وما أنت براءٍ"[4]. و الإنسان الكامل باعتباره، كما يرى ابن العربي، برزخاً بين الحق والخلق،كما هو الخيال برزخاً بين المعقول والمحسوس، هو الذي يدرك حقيقة الصلة بين الحق والخلق، فيدرك ما في الخلق من نسب إلهية إذ لا قيام لهذا الخلق إلا به عزّ وجلّ، وذلك كله بحكم إدراكه لذاته ومعرفته لها؛ لأنه، كما جاء في الحديث «**من عرف نفسه عرف ربه** »[5]. وهذا الحديث يشكّل أحد أهم نصوص التلقي التي يستند إليها أهل هذه المدرسة وعلى رأسها عارفنا الأندلسي مُحَمَّد ابن العربي.

ومن هنا نجد أن ذلك الفصل المطلق الذي مارسه بعض علماء الكلام بين الخالق والمخلوق انطلاقاً من تبني "التنزيه المطلق" يتلاشى مع ابن العربي، في إطار حضرة الخيال، ويحل محله مفهوم آخر هو"التنزيه مع التشبيه" بطريق تجلي وظهور الصفات أو قل الأسماء الإلهية في الخلق؛ إذ لا قيام لهذا الخلق إلاّ به تعالى. وهو الأمر الذي سأتطرق إليه في الفصل الثالث. وبهذا الاعتبار فإن ابن العربي يعطي للخيال القدرة على تفحّص الطريقة التي يعيش بها الإنسان في علاقته بالله عزّ وجلّ و مع العالم، وبناءً عليه فهو يتجاوز، من خلال الوظيفة التي يسندها للخيال، تأطير هذه

1- البخاري، الجامع الصحيح، باب سؤال جبريل النبي ﷺ، حديث رقم50، ج1، ص 19. وباب قوله:{إن الله عنده علم الساعة}، حديث رقم 4777، ج6، ص 115. و مسلم، الصحيح، باب معرفة الإسلام والإيمان والقدر، حديث رقم8، تحقيق مُحَمَّد فؤاد عبد الباقي،(د.ط)، بيروت، دار إحياء التراث (د.ت)، ج1، ص 36.

2- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج6، ص 95.

3- أحمد الصادقي، إشكالية العقل والوجود، ص 502.

4- ابن عربي، كتاب المعرفة، ضمن رسائل ابن عربي(4)، تحقيق سعيد عبد الفتاح، ص 281.

5- سبق تخريجه.

العلاقة كما هو الحال عند المتكلمين واختزالها في إطار ما تعطيه عناصر الإدراك المحسوس، أو ما تحدده مجال عمليات الفهم العقلاني لوحدها.

و أيضاً فإن من أهم الأمور أو الأشياء التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً ومباشراً بالخيال، كما نجدها في الطرح الأكبري، الأحلام والرؤى؛ مما يمنحها، في سياق الطرح نفسه، وجوداً برزخياً وسطياً بين عالم الواقع الحسي وعالم المعاني المجردة أوالأرواح يجعل منها، هي في حد ذاتها، أداة ووسيلة لتشكل وتكوين المعرفة. ولا أدل على ذلك من أن ابن العربي سجل في موسوعته العرفانية الضخمة "الفتوحات المكية" أو في مكتوباته الأخرى الكثير من الرؤى والأحلام التي حدثت له في اليقظة أو المنام.

و يبدو أن "أحلام اليقظة أو المشاهدة المثالية التي يراها الإنسان حال اليقظة إنما تحدث في وقت يخفت فيه نشاط الحواس، وتبتعد فيه النفس عن كل ما يشغلها ويشتت انتباهها، وتنشط القوة المصوّرة في استعادة مخزونها من الصور السابقة، ويكون الخيال المطلق في هذه الأحلام متجسّدا في الخيال المقيّد، فإن كان الدماغ سليماً والقوة المصوّرة بريئة من الآفات، كان الخيال المقيّد صادقاً لقربه من الخيال المطلق"[1].

وللنوم، هنا، أهمية كبرى تظهر من خلال فهم ومعرفة أن هناك عالماً آخر للإنسان يقابل عالمه الحسي المحدود، حيث يدرك من خلاله؛ أي عالم النوم هذا العالم "الرؤيوي الحالم"، سرعة تحوّل الصور وتبدّلها فيه فيدفعه هذا الأمر، انطلاقاً مما يحدث في ذلك العالم وقياساً عليه، إلى التفطن إلى سرعة تحوّل الصور وتبدّلها في عالم الحس والكون فينتهي به المطاف إلى إدراك أن هذا العالم، أي عالم الحس والكون، ما هو إلا انعكاس لهذا العالم المنامي الخيالي بصورة أو بأخرى[2]. وليس معنى هذا الكلام، طبعاً، أن هذا العالم الحسي الواقعي لا حقيقة له، أو أنه لا حقيقة لهذا الوجود، ولكن قل إن الوجود الخيالي هو عين الحقيقة.

إن ابن العربي في نظرته إلى الخيال كما في جميع الأمور التي تحدث عنها أو اجتهد فيها وتعاطى معها إنما كان منطلقه ومعاده القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة فهما المعَوَّل عليهما عنده في المنظومة المعرفية و العرفانية التي شيّدها. و هي منظومة، كما تُظهِر نفسها من خلال

1- عبد الوهاب فرحات، نظرية الإنسان عند محيي الدين بن عربي، ص ص 346-347.

2- المرجع نفسه، ص ص 344-345.

مكتوباته أو حياته الشخصية، متصلة بجميع المجالات الحياتية البشرية سواء في الدنيا أو الآخرة. يقول في هذا المعنى: "فجميع ما نتكلم فيه في مجالسي وتصانيفي إنما هو من حضرة القرآن وخزائنه أعطيت مفتاح الفهم فيه والإمداد منه، وهذا كله حتى لا نخرج عنه فإنه أرفع ما يمنح"[1]. فلا غرو أن نجد في القرآن الكريم عديد الآيات التي أبرزت أهمية الرؤيا الصادقة، كما نجدها في قصص الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أو في حياة الإنسان بصفة عامة والإنسان المؤمن بصفة خاصة كما في قوله تعالى:﴿ لَّقَدْ صَدَقَ ٱللَّهُ رَسُولَهُ ٱلرُّءْيَا بِٱلْحَقِّ ۖ لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ ﴾[الفتح:27]. أو في قوله تعالى:﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ أَفْتُونِى فِى رُءْيَـٰىَ إِن كُنتُمْ لِلرُّءْيَا تَعْبُرُونَ ﴾[يوسف:43]. و قد أبرزت السنة النبوية الشريفة بدورها هذه الأهمية المعرفية للرؤيا في حياة الإنسان. فقد ثبت عن النبي ﷺ أنه قال:«**الرؤيا الحسنة من الرجل الصالح جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة**»[2]. وعلى ذلك فإن عالم الرؤيا من المداخل الكبرى التي تؤسس لنظرية الخيال عند ابن العربي، بل إنه يرى الرؤيا أول مقامات النبوة، ولهذا كان رسول الله ﷺ يقول:«**إذا رأى أحدكم رؤيا يحبها فإنما هي من الله تعالى، فليحمد الله عليها، وليحدِّث بها**»[3].

وقد كتبت سعاد الحكيم، الباحثة الأكبرية ذات مرة من وحي سيرتها الذاتية، لتجسّد لنا انطباعاً معرفياً، حول هذا التأسيس النظري لهذا النوع من المعرفة المكوِّنة عند الشيخ الأكبر فقالت متسائلة في سياق متعجب مُعجبٍ ومندهش مُعظِّم غاية في التبجيل: "عجبت لشخص وثق بمعارفه المنامية، دوَّنها دون خوف من الآخر ودون أن تحدثه نفسه، كما تفعل نفوسنا: ماذا سيقول عنك الناس إذا كتبت رؤاك ومناماتك، ما حكمهم عليك إن بَنَيْت تصرفاتك ويقينك المعرفي على معطيات منام ؟" لتجيب بهذه العبارة الجميلة: "لقد كان ذاته، اتبع حدسه(=كشفه)، وأقعد الآخرين في صفوف المتفرجين لم يشركهم في صنع قراراته"[4].

1- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج6، ص48.

2- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب التعبير، باب رؤيا الصالحين، حديث رقم 6983، ج9، ص 30. مسلم، الصحيح، كتاب الرؤيا، ج4، ص 1774.

3- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب التعبير، باب الرؤيا من الله، حديث رقم 6985، صحيح البخاري، ج9، ص30. الترمذي،السنن،كتاب الد عوات، باب ما يقول إذا رأى رؤيا يكرهها،حديث رقم3453،ج5،ص505. قال الألباني:صحيح.

4- سعاد الحكيم:"الماضي سوار من ذهب"في:مجلة العربي،العدد 521، أبريل 2002، وزارة الإعلام،دولة الكويت، ص92.

ويمكن إجمالاً القول مما سبق، أن عالم الخيال هو عالم برزخي بين عالم الحس وعالم المعاني المجردة أو الأرواح، وكل برزخ لا استقلال له ولا قيام له بنفسه، لأنه نتيجة تداخل عالمين متجاورين، فله وجه إلى طرف ووجه ثانٍ إلى الطرف الآخر. ولو لم يوجد أحد الطرفين لما وُجد البرزخ أو عالم الخيال. ولما كان الخيال برزخاً، فهو يفصل ويصل في الآن نفسه بين أمرين مختلفين تماماً مثل المرآة التي تجمع وتفصل بين صورتين:الأولى حقيقية وهي صورة الرائي والثانية متخيلة وهي صورة المرئي؛ ولذلك كان موجوداً ومعدوماً في الوقت نفسه. و الصور التي تعمره لها شكل ولها معنى، فشكلها مأخوذ من عالم الحس ومعناها مأخوذ من عالم المعاني أو الأرواح. وكذلك فالخيال يقوم على حفظ الصور إذا غابت عن الحواس الظاهرة ويستدعيها متى شاء، و يعمل على تركيب صور جديدة. و هو أيضاً الصور المرئية في المنام. وغايته معرفية تتمثل في إدراك التجليات والحقائق الإلهية[1].

ثانيا: الإلهـام والمكاشفـــــة:

إن طرح ابن العربي الخيال بهذا المفهوم، يؤدي إلى القول أن الخيال هو أيضاً وسيلة معرفية برزخية، توسطية، يمكنها أن تتوسط المعرفة العقلية والمعرفة الكشفية، أين يمكن بواسطتها الانتقال من معرفة عقلية كسبية استدلالية برهانية إلى معرفة فوق طور العقل بأدلته وبراهينه تتجاوز كل دليل وبرهان وتتخطى المعقول، بل وتنقل الإنسان من عالم كله تقييد وعجز ومحدودية، إلى عالم منفتح خلاّق يرجو ويتطلع إلى التحقق بالكمال. فمن عالم الخيال إلى الإطلالة على عالم الكشف وحضرة المكاشفة، حيث ترتفع الحجب لـ"تتكشف" المعرفة الحقّة على حقيقتها و يظهر العلم الإلهي كما هو بالله تعالى[2].

وللتعبير عن هذا المصدر المعرفي في تجربته الصوفية، يكرّس الشيخ الأكبر بامتياز معجماً اصطلاحياً يعد من أغنى الحقول الاصطلاحية الدلالية في جملة المكتوبات والأدبيات الصوفية، منه ما كان موجوداً قبله في أدبيات المتصوفة من السابقين عليه، ومنه ما هو من إنتاجه وإنشائه ونحته.

1- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج5، ص ص 49-50. عبد الباقي مفتاح، الرد على محمود الغراب، ط1، إربد-الأردن، عالم الكتب الحديث 2016، ص ص 29-30. ساعد خميسي:"الخيال والعقل في نظرية المعرفة الأكبرية" في: "ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة"، تنسيق مُحَمَّد المصباحي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ط1، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة2003، ص130.

2- ساعد خميسي:"الخيال والعقل في نظرية المعرفة الأكبرية"، ص ص142-143.

وهذا من مثل: "الكشف" و"الإلهام" و"الفيض" و"الوهب" و"الواردات" و"البواده" و"الهجوم" و"الوجد" و"الفتح" و"الإلقاء" و"التجلي" و"النفث في روع الكيان"...إلخ. فهي مصطلحات تتنوع وتتكامل حتى أنه يمكنني تضمينها تجوّزاً أو إجرائياً في مصطلح واحد هو "الإلهام". لكن مع التنبيه على عدم إمكانية استبدال مصطلح بآخر كاستبدال "الإلهام" بـ"الكشف" مثلاً. و عليه سوف أشتغل هنا على مصطلحين أساسيين هما: الكشف أو المكاشفة والإلهام، حيث يمكن اعتبار هذا الطريق مصدراً قائما بذاته تتشكل منه وبه المعرفة.

من الأحاديث الواردة و التي تعد أصلاً تأثيلياً للكشف قول النبي ﷺ:«**اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله**»[1]. وفي رواية أخرى بلفظ:«**احذروا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله، وينطق بتوفيق الله**»[2].إلى جانب حديث آخر جاء فيه عن رسول الله ﷺ قوله:«**إن لله عباداً يعرفون الناس بالتّوَسُم**»[3]. فهذه الأحاديث النبوية الشريفة نجدها عند مدرسة التصوف، وعند الشيخ الأكبر، تقعّد وتؤسس للكشف كمصدر موثوق للمعارف والعلوم. فما هو الكشف ؟

يُقال كشف الأمر يكشفه كشفاً: إذا أظهره ورفع عنه ما يواريه ويغطيه. فالكشف من الناحية اللغوية عموماً يعني رفع الحجاب، يقال "كشفت المرأة وجهها" أي رفعت نقابها[4]. فهو في العرف العام عبارة عن "كشف النفس لما غاب عن الحواس إدراكه"[5]. أما الكشف اصطلاحا فهو:"الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجوداً وشهوداً"[6].

1- الترمذي، السنن، أبواب التفسير، باب ومن سورة الحجر، حديث رقم 3127، ج5، ص 298. وقال: هذا حديث غريب. نور الدين الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، كتاب الزهد، باب ما جاء في الفراسة، حديث رقم17940. تحقيق حسام الدين القدسي، القاهرة، مكتبة القدسي 1414هـ-1994م، ج10، ص 268. قال: إسناده حسن.

2- الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمّد شاكر، ط1، مؤسسة الرسالة 1420هـ-2000م، ج17، ص122. أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار السعادة-مصر 1394هـ-1974م، ج4، ص81.

3- البزار، المسند(البحر الزخار)، حديث رقم 6935، تحقيق محفوظ الرحمن زين الله وعادل بن سعد، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم 2009م، ج13، ص326. الطبراني، المعجم الأوسط، حديث رقم 2935، تحقيق طارق بن عوض الله بن محمّد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، القاهرة، دار الحرمين 1415هـ-1995م، ج3،ص207. نور الدين الهيثمي،مجمع الزوائد ومنبع الفوائد،كتاب الزهد،باب ما جاء في الفراسة،حديث رقم17939،ج10،ص 268.قال: إسناده حسن. الحكيم الترمذي، نوادر الأصول، تحقيق عبد الرحمن عميرة، بيروت، دار الجيل(د.ت)، ج3، ص 87.

4- القيصري، شرح فصوص الحكم، تحقيق آية الله حسن حسن زاده الآملي، ط1، قم، مؤسسة بستان كتاب(مكتب الإعلام الإسلامي) 1424هـ، ج1، ص 127.

5- القاشاني، لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، ط1،بيروت، دار الكتب العلمية 2004، ص 432.

6- القيصري، شرح فصوص الحكم، ج1، ص127.

والكشف عموماً يقع لأولئك الذين أخذوا على عاتقهم مجاهدة أنفسهم حتى صفت من شوائب الحس فأدركوا من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية والعلوم ما لم يدركه أرباب العقول. ولذلك يمكن اعتبار المكاشفة في الكتابات الصوفية من باب خوارق العلوم لأن المتصوفة خرقوا من أنفسهم العوائد. ويمكن تفصيلها كالآتي: "فتارة يسمع العبد ما لا يسمعه غيره، وتارة يرى ما لا يرى غيره يقظة أو مناما، وتارة بأن يعلم ما لا يعلم غيره وحيا وإلهاما، أو إنزال علم ضروري، أو فراسة صادقة. ويسمى كشفا ومشاهدات، ومكاشفات ومخاطبات. فالسماع مخاطبات، والرؤية مشاهدات، والعلم مكاشفة، ويسمى ذلك كله كشفا ومكاشفة، أي كشف له عنه"[1]. والكشف عند الشيخ الأكبر على خمس درجات:

-كشف عقلي، وبه تنكشف معاني المعقولات وتظهر أسرار الممكنات. ويسمى كشفا نظرياً.

-كشف قلبي، وفيه تنكشف أنوار مختلفة خاصة بالمشاهدة.

-كشف سرّي، ويكشف على أسرار المخلوقات وحكمة خلق الموجودات. ويسمى إلهامياً.

-كشف روحي، ويكشف عرض الجنات والجحيم و المعارج و رؤية الملائكة. وإذا صفا بالكلية تظهر العوالم غير المتناهية، ويرتفع حجاب الزمان والمكان، ويحصل الاطلاع على أخبار الماضي وأحوال المستقبل والخفيات.

-كشف خفي، وهو أن ينكشف الله تعالى بالصفات، إما بالجلال أو الجمال على حسب المقامات والحالات. ويسمى كشفا صفاتياً. "فإن انكشف بصفة العالِمية تظهر العلوم الدينية، وإن انكشف بصفة السمعية يظهر استماع الكلام والخطاب، وإن انكشف بصفة البصرية تظهر الرؤية والمشاهدة، وإن انكشف بصفة الجلال يظهر فناء الفناء، وإن انكشف بصفة الجمال يظهر شوق الجمال، وإن انكشف بصفة القيومية يظهر بقاء البقاء، وإن انكشف بصفة الواحدية تظهر الوحدة بلا علم"[2].

ويبدو من تقسيم ابن العربي للكشف هنا تضمنه وشموله لكل ما يصلح أن يكون موضوعاً للمعرفة سواء كان كونياً مجرداً أم شرعياً. ومن الأمثلة البارزة على ذلك مثلاً، في إطار الموضوعات

1- ابن تيمية، المعجزات والكرامات وأنواع خوارق العادات منافعها ومضارها، تحقيق ودراسة أحمد العيسوي، ط1، مصر، دار الصحابة للتراث 1990، ص ص 11-12.

2- آسين بلاثيوس، ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمة عبد الرحمن بدوي، الكويت، دار القلم 1979، ص 214. أحمد عبد المهيمن، نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي، ص308.

المعرفية الشرعية، الحكم على بعض الأحاديث النبوية بالصحة أو الضعف عن طريق الكشف أو مجمل ما يدخل في دائرة الخبر من الآثار سواء كانت نبوية أو غيرها مما هو غير متواتر[1]. والحكم على الأخبار عن طريق الكشف هي من الأمور التي كانت موضع مؤاخذات كثيرة وهجوم من طرف المحدثين والفقهاء على ابن العربي على الرغم أنه مشروط عنده بشروط ومضبوط بضوابط[2].

إن ابن العربي وهو يذكر هذا المصدر المعرفي لم يتركه إذن دون ضوابط، بل جعل أكبر ضابط له هو الشرع. و لذلك وجدناه يلحّ غاية في الإلحاح في الكثير من نصوصه على القول إن ما يحصل للأولياء من كشف وإلهام لا يعتبر ولا يعوّل عليه إلا إذا وزن بميزان الكتاب والسنة. يقول في هذا المعنى مبيّنا، أن منبع الخير كله الذي فيه العصمة والنجاة عند الله تعالى إنما هو الشرع: "فمن أراد الله به خيراً، وعصمه من غوائل المكر، فلا يضع ميزان الشرع من يده وشهود حاله"[3]. وبقدر الأهمية التي أعطاها للكشف، فإنه كان يرفضه ولا يقبله ويرده إذا عارض الشرع، يقول: "كل علم من طريق الكشف والإلقاء ... بحقيقة تخالف شريعة متواترة لا يعول عليه"[4]. والسبب في ذلك أن "الوارث لا يحدث شريعة، ولا ينسخ حكماً مقرراً لكن يبّن فإنه على بيّنة من ربه وبصيرة في علمه"[5]. وكما رأينا عند حديثه عن علم الأسرار، فإنه إذا تقرر عن طريق الكشف والذوق أشياء سكت عنها الشرع، فلا يخاطب بها الناس إذا كانت مما لا تحتمله عقولهم، فضلا على أن يطالبوا باعتقادها.

والوارث الكامل للميراث النبوي المحمدي، عند ابن العربي، هو: "من انقطع إلى الله بشريعة رسول الله ﷺ إلى أن فتح الله له في قلبه في فهم ما أنزل الله عزّ وجلّ على نبيّه ورسوله مُحَمَّد صلى الله عليه وسلم بتجل إلهي في باطنه، فرزقه الفهم في كتابه عزّ وجلّ، وجعله من المحدَّثين في هذه الأمة"[6]. و كما هو واضح وجليٌّ، فإن هذا النص يفصل بما لا مجال فيه للشك بين التصوف أو العرفان في دائرة الإسلام و بين غيره من صور التصوف أو العرفان عند الذين لا يؤمنون بالشرع الإسلامي من أصحاب الشرائع والملل والنحل المختلفة الأخرى. وهنا يمكن أن نستشهد بالمقولة

1- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، ص94. ج3، ص ص 272-273.

2- المصدر نفسه، ج3، ص ص94-95.

3- المصدر نفسه، ج4، ص 181.

4- ابن عربي، رسالة لا يعوّل عليه، ضمن رسائل ابن عربي، وضع حواشيه مُحَمَّد عبد الكريم النمري، ص 192.

5- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص 303.

6- المصدر نفسه، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

"المحور–المركز" المشهورة في التراث الصوفي الإسلامي، للإمام الجنيد[1] رحمه الله تعالى: "علمنا مقيّد بالكتاب والسنة، فمن لم يحفظ القرآن، ولم يكتب الحديث فلا يقتدى به في هذا الشأن"[2]. ويعقّب ابن العربي على قول الجنيد بأنه أراد من ذلك: "أن يفرّق بين ما يعطى لصاحب الخلوات والمجاهدة والرياضة على غير طريق الشرع، بل ما تقتضيه النفوس من طريق العقل، وبين ما يظهر للعاملين على الطريقة المشروعة بالخلوات والرياضات، فيشهد له سلوكه على الطريقة المشروعة الإلهية بأن ذلك الظاهر له من عند الله على طريق الكرامة به"[3].

فابن العربي، كما تؤكد الكثير من نصوصه أو حياته الشخصية كما روتها كتب السير والتراجم، من أكبر الدعاة والمرشدين إلى ضرورة الالتزام بالشريعة والانطلاق منها وتحكيمها في جميع الأقوال والأفعال والأحوال[4]. وإن كان يعتبر أن الكشف مصدر من مصادر تشكل وتكوين المعرفة، إلا أنه يؤكد على حقيقة أساسية، في هذا الإطار، يصفها بأنها من الأمور المجمع عليها عند كل العارفين من أهل الله تعالى الذين يقولون بالكشف بقوله: "فإنه قد ثبت عند أهل الكشف بأجمعهم أنه لا تحليل ولا تحريم ولا شيء من أحكام الشرع لأحد بعد انقطاع الرسالة والنبوة"[5].

وكثيراً ما نجد ابن العربي ينكر أشدّ ما يكون الإنكار على كل الطوائف والفرق التي تُخرج نصوص الشريعة عن العمل بظاهرها وتزعم أن الحقيقة تخالف الشريعة، حتى وإن عملوا بها تقية وعصمة لدمهم، فيقول مثلاً: "وقد وقعنا بقوم ... يرجحون كشفهم و ما ظهر لهم في فهمهم مما يبطل ذلك الحكم المقرر(=حكم الشرع) فيعتمدون عليه في حق نفوسهم، ويسلّمون ذلك الحكم المقرر في الظاهر للغير، وهذا ليس بشيء عندنا ولا عند أهل الله، وكل من عوّل عليه فقد خلط وخرج عن الانتظام في سلك أهل الله و لحق بالأخسرين أعمالاً ﴿ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعۡيُهُمۡ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَهُمۡ يَحۡسَبُونَ أَنَّهُمۡ يُحۡسِنُونَ صُنۡعًا﴾ [الكهف:104]. وربّما يُبقي صاحب هذا الكشف على العمل

1– الإمام الجنيد بن مُحَمَّد أبو القاسم الخزاز ت نحو 297هـ. كان فقيهاً من أئمة القوم وسادتهم مقبول على جميع الألسنة. أنظر: عبد الرحمن السلمي، طبقات الصوفية، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية 1998،ص129.

2– القشيري، الرسالة في علم التصوف، تحقيق مصطفى زريق، ط1، بيروت، المكتبة العصرية 2001، ص 431.

3– ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2، ص 272.

4– أنظر على سبيل المثال في هذا الإطار: دراسة ميشال(علي) شودكيفيتش: Chodkiewicz (M), Un Océan sans rivage, Ibn arabi, le livre et la loi. La librairie du 20 siècle, Seuil, 1992.

5– ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، ص 272.

بظاهر ذلك الحكم ولا يعتقده في حق نفسه فيعمله تقريراً للظاهر ويقول: ما أُعطي من نفسي لهذا الأمر المشروع إلا ظاهري فإني قد اطلعت على سرّه، فحكمه على سرّي خلاف حكمه في ظاهري، فلا يعتقده في سرّه عند العمل به، فمن عمل على هذا منه﴿ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَـٰسِرِينَ ﴾[المائدة:5]﴿ فَمَا رَبِحَت تِّجَـٰرَتُهُمْ وَمَا كَانُوا۟ مُهْتَدِينَ ﴾ [البقرة:16] وخرج عن أن يكون من أهل الله ولحق﴿ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَـٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ ﴾[الجاثية:23]. فهو يظن أنه في الحاصل وهو في الفائت. فتحفظوا يا إخواننا من غوائل هذا المقام ومكر هذا الكشف فقد نصحتكم"[1]. وفي المضمون نفسه يقول: "تخيّل من لا يعرف أن الشريعة تخالف الحقيقة، وهيهات لما تخيلوه، بل الحقيقة عين الشريعة فإن الشريعة جسم وروح فجسمها علم الأحكام، وروحها الحقيقة فما ثَمَّ إلا شرع"[2]. ويقول أيضاً: "خرق العوائد والمزيد من الفوائد مع استصحاب المخالفات لا يعوّل عليه"[3].

وفي جملة من الأبيات الشعرية يؤكد بأن الملتزم بالشرع محفوظ حيث يقول:

وراكِبُ الفُلْكِ مَا دَامَتْ تُسَيِّرُه ... رِيحُ الشَّرِيعَةِ مَحْفُوظٌ وَمَيْمُونُ[4]

ويقول أيضاً في مقاربة شعرية أخرى يوضّح فيها العلاقة بين الشرع والعقل الكشف تؤكد ما تطرقنا إليه سابقاً:

لِلشَّـــرْعِ نُــورٌ ولِلأَلْبَــابِ مِيزَانُ ... وَالشَّرْعُ لِلْعَقْلِ تَأْيِيدٌ وسُلْطَـانُ

وَالْكَشْفُ نُورٌ وَلَكِنْ لَيْسَ يُدْرِكُهُ ... إِلاَّ عُقُولٌ لَهَا فِي الوَزْنِ رُجْحَانُ[5]

آخر:

فَذَاكَ هُوَ الإِسْلامُ فَاعْمَل بِحُكْمِهِ ... كَمَا هوَ إِيمَانٌ كَمَا هُو إِحْسَانُ[6]

1- المصدر السابق، الجزء نفسه، ص 273.

2- ابن عربي، كتاب التراجم، ضمن رسائل ابن عربي، وضع حواشيه مُحَمَّد عبد الكريم النمري، ص 229.

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4-ابن عربي، كتاب عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، ضمن رسائل ابن عربي(4)، تحقيق سعيد عبد الفتاح، ص 96.

5- ابن عربي، كتاب المعرفة، ضمن رسائل ابن عربي(4)، تحقيق سعيد عبد الفتاح، ص 212.

6- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

إذاً مما سبق، هل يمكن اعتبار "الكشف" عند شيخ العارفين مصدراً لتكوين و تشكل المعرفة ؟ أم منهجاً وطريقاً إليها ؟ أم رؤيةً لها ؟ أم موقفاً منها ؟ الواقع أنه يمكن أن أسمح لنفسي بنوع من التوسع والعموم الإجابة بنعم عن كل هذا المجموع من الأسئلة؛ لأن من أهم الميزات المركزية في الأطاريح الأكبرية للكثير من المفاهيم والموضوعات، على ما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين أيضاً، هو تذويب الحدود التي قد تبدو أنها فاصلة بين هذه المفاهيم والموضوعات.

ويصرّح ابن العربي أن سباحته في يمّ اليقين، وإخراجه الدرر من أصداف العبارات الواردة على قلبه هو إلهام ربّاني، "وهي في الحقيقة دُرر عوارفه في حق العارفين"[1]. فما هو الإلهام الذي يجعل من المعرفة درراً في حق عارفيها ؟

الإلهام في اللّغة: هو التلقين و ما يلقى في الروع أو ما يلقيه الله تعالى في النفس، يقال: "ألهمه الله خيراً: لقّنه إياه. واستلهمه إياه: سأله أن يلهمه إياه. و الإلهام ما يلقى في الروع"[2]. ويظهر، من خلال هذا التعريف اللغوي، أن كلمتا "التلقين" و "الإلقاء" تحيلان مباشرة إلى اعتبار الإلهام مصدراً إلهياً مفيضاً للمعارف كما تحدد لنا الطبيعة "الما ورائية" له.

قال الجرجاني[3] معرفاً الإلهام اصطلاحاً: "الإلهام ما يُلقَى في الرُّوع بطريق الفيض. وقيل: الإلهام ما وقع في القلب من علم، وهو يدعو إلى العمل من غير استدلال بآية، ولا نظر في حجة"[4]. وجاء في تعريف القاشاني[5] للإلهام قوله: "يعنون به العلم الرباني الوارد على القلب منصبغاً بحكم الحال الغالب والحكم عليه حالتئذ"[6]. و يذهب القاشاني إلى القول بأن هناك نوعاً آخر من الإلهام يخصه بالتعريف سمّاه "الإلهام الذاتي"، ويعرفه بقوله: "يعنون به علوماً ذاتية حاصلة عن إخبار من الحق بلا واسطة غير وغيرية بين المخبر والمخبر له"[7]. وهذا النوع من الإلهام تحدث عنه

1- ابن عربي، شق الجيب بعلم الغيب، ضمن: رسائل ابن عربي(1)، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح، ط1، بيروت، مؤسسة الانتشار العربي 2001، ص 285.

2- ابن منظور، لسان العرب، ط3، بيروت، دار صادر 1414هـ، ج12، ص 555.

3- علي بن السيد مُحَمَّد بن علي الجرجاني المشهور بالسيد الشريف العلامة المحقق الحنفي (740هـ-816هـ). له من الرسائل والحواشي والشروح في مختلف العلوم الكثير. أنظر: إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، ج1، ص ص728-729.

4- الجرجاني، التعريفات، ص 193.

5- عبد الرزاق بن أحمد القاشاني توفي سنة 730هـ. فقيه، مفسر، صوفي. من تصانيفه:"شرح فصوص الحكم لابن العربي"، "تأويلات القرآن" وغيرها. أنظر: إسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، ج1، ص567.

6- القاشاني، لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، ص85.

7- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

عبد الوهاب الشعراني[1] حيث قال: "قد يلهم العبد من الوجه الخاص الذي بين كل إنسان وبين ربه عزّ وجلّ فلا يعلم به ملك الإلهام"[2]. وهو ما كان للخضر عليه السلام مع نبي الله موسى عليه الصلاة والسلام. نفهم هنا أن طريق الإلهام هو طريق خارجي وليس ذاتياً، أي أن العارف بالله تعالى يقوم فيه بدور المستقبل، حيث يستقبل الإلهام و"التحديث".

والمقصود بالتحديث هنا هو ما ورد عن أبي هريرة ﷺ قال قال رسوالله ﷺ:«**لقد كان فيما قبلكم من الأمم مُحَدَّثُون، فإن يكن في أمتي أحد فإنه عمر**»[3]. وفي رواية: «**قد كان فيمن قبلكم من بني إسرائيل رِجالٌ يُكَلَّمون من غير أن يكونوا أنبياء، فإن يكن في أمتي أحد فعمر**»[4]. والمحَدَّثون والمكلَمُون هنا بلا شك هم الملهمون. والملهم هو: "الرجل الصادق الظن، يُلقى في روعه شيء من قبل الملإ الأعلى فيكون كالذي حدثه غيره به". والمكلم تكلمه الملائكة من غير نبوة. ومن الممكن أن يُرد "التكليم" هنا إلى الإلهام، إذا كان المكلم تكلمه الملائكة في نفسه ولم يرى مكلماً في الحقيقة[5].

و يفرق ابن العربي بين درجتين من الإلهام: إلهام قد يخطئ وسماه إلهاماً فقط. وإلهام يصيب وسماه علم الإلهام، يقول: "فالمصيب منه يسمى علم الإلهام، وما يخطئ منه يسمى إلهاماً لا علماً، أي لا علم إلهام"[6]. و"علم الإلهام أن تعلم أن الله ألهمك بما أوقره في نفسك"[7].

وفي الواقع فإني لا أريد الاستطراد في شحن التعريفات الدائرة حول الإلهام لأن لأمر سيطول وموضوع هذا الفرع لا يتطلب هذا الإطناب. ما أريد أن أؤكد عليه في هذا المقام أن الإلهام يشكل

1- عبد الوهاب بن أحمد الشعراني (898هـ-973هـ)، الفقيه المحدث الأصولي الصوفي المربي.أحد كبار المنافحين عن الشيخ الأكبر. من مصنفاته: "الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر". أنظر: ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب،ج10، ص544. وإسماعيل باشا البغدادي، هدية العارفين، ج1، ص ص641-642.

2- عبد الوهاب الشعراني، اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية1998، ص343.

3- البخاري: الجامع الصحيح، كتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث الغار، حديث رقم**3469**، ج4، ص 174. وذكره أيضا في كتاب أصحاب النبي ﷺ، باب مناقب عمر بن الخطاب، ج**5**، ص **12**. مسلم، الصحيح، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل عمر بن الخطاب، حديث رقم 2398، ج4، ص 1864.

4- البخاري، كتاب أصحاب النبي ﷺ، باب مناقب عمر بن الخطاب، حديث رقم 3689، ج5، ص12.

5- ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن الباز، ورقم كتبها وأبوابها وأحاديثها محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، دار الحديث 1424هـ-2004م، ج7، ص58.

6- ابن عربي، الفتوحات المكية، السفر الرابع، ص312.

7- المصدر نفسه، السفر نفسه، ص310.

عند محيي الدين بن العربي مصدراً للمعرفة، بامتياز، قائماً بذاته، كوَّن مجموع العلوم والمعارف التي أودعها في آلاف الصفحات المبثوثة في مجمل مكتوباته. وقد صرّح في الكثير من المناسبات بهذه الحقيقة المعرفية التي لم يخفها على أحد ولم يخش أحداً في التصريح بها. يقول في هذا المعنى عن كتابه "الفتوحات المكية": "فوالله ما كتبت منه حرفاً إلا عن إملاء إلهي وإلقاء رباني أو نفث روحاني في روع كياني، وهذا جملة الأمر، مع كوننا لسنا برسل مشرعين ولا أنبياء مكلفين ... فإن رسالة التشريع نبوة التكليف قد انقطعت عند رسول الله مُحَمَّد ﷺ، فلا رسول بعده ﷺ ولا نبي يشرع ولا يكلف، إنما هو علم وحكمة وفهم عن الله فيما شرعه على ألسنة رسله وأنبيائه عليهم سلام الله. وما خطه وكتبه في لوح الوجود من حروف العالم وكلمات الحق فالتنزيل لا ينتهي بل هو دائم دنيا وآخرة ... وإنما قلنا ذلك لئلا يتوهم متوهم أني وأمثالي أدعي نبوة، لا والله ما بقي إلا ميراث وسلوك على مدرجة مُحَمَّد رسول الله ﷺ خاصة، وإن كان للناس عامة ولنا ولأمثالنا خاصة من النبوة ما أبقى الله علينا منها مثل المبشرات ومكارم الأخلاق، ومثل حفظ القرآن إذا ما استظهره الإنسان، فإن هذا وأمثاله من أجزاء النبوة الموروثة"[1].

ويقصد "وليّنا الأندلسي" بهذا الكلام، الحسم في رسم حدود الاختلاف و التفرقه بين وحي الأنبياء الذي لا يكون إلا على لسان جبريل عليه السلام يقظة ومشافهة وبين إلهام الأولياء الذي يكون على لسان ملك الإلهام أو بغير واسطة الملك بالوجه الخاص الذي لله تعالى مع كل موجود. كما أن الوحي مشروط بالتبليغ دون الإلهام[2]. ومن هنا، ففرق بين وحي الأنبياء التشريعي التبليغي وإلهام الأولياء الاتباعي؛ فوجهة الأول تشريع جديد، و وجهة الثاني كشف وفهم وعلم واتباع لشرع النبي ﷺ.

ويذهب ابن العربي أيضاً إلى القول، للدلالة على مصدر العلوم والمعارف التي يظهر بها هو وأصحابه، أصحاب القلوب والمشاهدات والمكاشفات أهل الحقائق والتحقيق، والتي تميّزهم عن غيرهم من أهل النظر والاستدلال سواء كانوا متكلمين أو فلاسفة، إلى أن علومهم ليست من طريق الفكر وإنما هي من الفيض الإلهي[3]. وهذا "لما رأت عقول أهل الإيمان بالله تعالى أن الله تعالى قد طلب منها أن تعرفه، بعد أن عرفته بأدلتها النظرية، علمت أن ثم علماً آخر بالله لا تصل

1- المصدر السابق، ج6، ص179.

2- ابن عربي، كتاب المعرفة، ضمن رسائل ابن عربي(4)، تحقيق سعيد عبد الفتاح، ص ص 259-260. القيصري، شرح فصوص الحكم، ج1، ص ص136-137.

3- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص315.

إليه من طرق الفكر، فاستعملت الرياضات والخلوات والمجاهدات وقطع العلائق والانفراد والجلوس مع الله بتفريغ المحل وتقديس القلب عن شوائب الأفكار.. وقد سمعت قوله تعالى في الحديث القدسي:«**من أتاني يسعى أتيته هرولة**[1]».[2] و بهذا يحسم هنا ابن العربي المسألة المتعلقة بالكشف والإلهام باعتبارهما مصدران أساسيان في المعرفة لديه، كما هما لدى مدرسة التصوف، واللذان يختلف بهما عن علماء الكلام في طرحهم لمسائل المعرفة الاعتقادية الإلهية، مع تأكيده في المساق نفسه على أن "من أراد السعادة فلا يضع ميزان الشرع من يده نَفَساً واحداً"[3].

وهكذا نصل من خلال ما سبق إلى ان ابن العربي، في طرحه لمصادر ووسائل وأدوات تشكّل وتكوّن المعرفة، قد تمثّل بعضاً من هذه الوسائل كما طرحها المتكلمون كالحس والعقل والخبر، ولكنه في الآن نفسه راح يوجهها،كما رأينا، توجيهاً معرفياً اختلف به عن المدرسة الكلامية. ويمكن القول أيضاً أنه بحق قد تجاوز حدود مصدرية المعرفة، وخاصة الاعتقادية، كما رسمها ووقف على حوافها المتكلمون وذلك بالاعتماد على مصادر أخرى كالإلهام والمكاشفة حدد بها ومن خلالها المعالم الكبرى لرؤيته في مجال علم العقيدة كما سنرى في الفصول اللاحقة.

1- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: {ويحذركم الله نفسه}[آل عمران:28] وقوله جل ذكره:{تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك}[المائدة:116]، حديث رقم 7405، ج9، ص 121. مسلم، الصحيح، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب الحث على ذكر الله، حديث رقم 2675، ج4، ص 2061. وفي باب فضل الذكر والدعاء والتقرب إلى الله تعالى، ج4، ص 2067.وفي كتاب التوبة، باب في الحض على التوبة والفرح بها، ج4، ص 2102.

2- ابن عربي، الفتوحات المكية، السفر الرابع، ص ص321-322.

3- ابن عربي، كتاب المعرفة، ضمن رسائل ابن عربي(4)، تحقيق سعيد عبد الفتاح، ص 260.

الفصل الثاني

معرفة الوجود الإلهي بين المتكلمين ومحيي الدين بن العربي

المبحث الأول: الوجود الإلهي وأدلته بين منظور المتكلمين و رؤية محيي الدين بن العربي

المبحث الثاني: معرفة الذات الإلهية بين منظور المتكلمين ورؤية محيي الدين بن العربي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيـــد:

مما لا شك فيه أن الإيمان بوجود الله تعالى و توحيده يشكّل عقيدة الإسلام الكبرى وشعاره المميز له، وهو أساس الشرائع السماوية جميعا وهو الغرض الذي لأجله بعثت الأنبياء عليهم أفضل الصلاة وأزكى التسليم. وهذه الأهمية الكبرى لهذا الموضوع يبرزها لنا القرآن الكريم في هذه الآية التي تعرف عند المفسرين بآية "العهد"، أي العهد الذي أخذه الله تعالى على بني آدم في عالم الأرواح. أو آية "الميثاق"، أي الميثاق الذي واثق به تعالى بني آدم في عالم الذر، وهي قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ ﴾ [الأعراف: 172]. فهذه الآية الكريمة تبيّن لنا أن عقيدة الإيمان بالوجود الإلهي ترجع إلى حادثة أو قل "واقعة" هي من مستوى الوقائع–الحقائق التي لا تقبل التطور والتغير على الإطلاق حتى أننا يمكن القول عنها أنها تتعالى فوق الزمان والمكان بمفهومها الدنيوي الاعتيادي، مما يعطي هذه الحقيقة بعداً أبدياً، ويبرر بعثة الأنبياء والرسل على جميع الفترات الزمنية التي تعاقبت في حياة البشرية[1].

وقد اشتهر علم الكلام بالذّبّ عن عقيدة التوحيد انطلاقا من البحث عن أدلة وجود الله تعالى والكلام في المعرفة التوحيدية والتأسيس لها في مختلف قضاياها. كما عرف علم التصوف عموماً وعرفان الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي بهذا الاهتمام الكبير جداً بهذه المعرفة إلى حد "الدُوَّار" على رأي هنري كوربان. ولئن كانت المعرفة التوحيدية عند علماء الكلام بصفة عامة، سواء عند المعتزلة أو الأشاعرة أو غيرهم من الفرق الإسلامية الأخرى هي قضية نظرية بحتة، بمعنى دراسة التوحيد الإلهي وإقامة البراهين عليه من الوجهة العقلية خاصة إضافة إلى الوجهة النقلية، فكيف كانت هذه المعرفة التوحيدية نفسها في الحقل الصوفي و الأكبري على الخصوص ؟ المشهور عند أغلب دارسي التصوف القول بأن هذه المعرفة إلى جانب ما يبدو عليها من ملامح نظرية قد تشترك في بعض مسائلها مع علم الكلام، إلا أنها تتميز بكونها معرفة تدرك عن تجربة ذوقية وجدانية اختبارية كشفية لا عن علم نظري مجرد فقط و"تسامع"، و عن "مُنازَلة" معيشة لا عن برهان وكسب. وسأحاول، من خلال ما يأتي من الفصول، بيان إلى أي حدٍ يصدق هذا الطرح على التراث الأكبري فيما يخص هذا الإطار الذي حددته لهذا البحث.

1- Henry Corbin, Histoire de la philosophie islamique,Paris, Gallimard 1964,p16.

المبحث الأول

الوجود الإلهي وأدلته بين منظور المتكلمين و رؤية محيي الدين بن العربي

أشرت سابقاً، أثناء الحديث عن المصدر المعرفي الثاني عند المتكلمين ألا وهو العقل، إلى أن المعرفة التوحيدية شكّلت بالنسبة لهم قضية القضايا بامتياز، فقد أولوها أهمية قصوى؛ فلا ريب أنهم اعتبروا قضية الوجود الإلهي محور العقيدة وأساس الدين مطلقاً، كما اعتبروا أن إثبات هذا الوجود هو الأصل الأول الذي تتفرع منه بقية أصول المعرفة الاعتقادية، فكانت أولى مباحثهم التي أوجبوها على المكلف خاصة عند المعتزلة وبمنظور مختلف عند الأشاعرة النظر والاستدلال العقلي المؤدي إلى معرفة الله عز وجل.

هذا، و قد اعتبر الشيخ الأكبر أن الكلام في توحيد الله عزّ وجلّ هو فرع عن إثبات وجوده، حيث قال :"اعلم أن الكلام في توحيد الله من كونه إلهاً فرع عن إثبات وجوده"[1]. والسؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح في هذا الإطار: هل حقيقة أن ابن العربي اشتغل على مسألة إثبات وجود الله عزّ وجلّ عن طريق الخوض في البحث عن الأدلة التي يمكنها أن تسعف الناظر فيها إلى الإيمان بوجوده تعالى كما فعل المتكلمون ؟ أم كانت له رؤية أخرى بخصوص هذه المسألة ؟ الجواب عن هذا السؤال سوف نتعرف عليه بعد التعرف على أدلة الوجود الإلهي عند المتكلمين.

المطلب الأول:أدلة الوجود الإلهي عند المتكلمين

لقد تحدث المتكلمون عن جملة من الأدلة والبراهين في إثبات وجود الله تعالى، و لكنني سوف أقتصر من الأدلة على ما أثاره الشيخ الأكبر أو أشار إليه منها. وسأحاول إبراز موقفه منها إن موافقة أو نقدا أو تجاوزاً أو انفصالاً.

1- دليل الفطرة والبداهة:

يمكن القول إجمالاً إن فطرية المعرفة بالله تعالى تعني فيما تعنيه ذلك القبول بوجود الله عزّ وجلّ في النفس الإنسانية والإقرار بربوبيته تعالى والشعور بالافتقار إليه. وفي هذا المعنى يقول ابن

1- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، ص 336.

العربي: "اعلم أن الذي فطر عليه الإنسان من العلم علمان: علم بوجود الله تعالى، وعلم بفقره إليه"[1]. فهي معرفة أقل ما يقال عنها أنها حاصلة في النفس بدون سبب خارجي ومطبوعة فيها طبعاً تجعل الإنسان يتوجه إلى الله تعالى ويلتفت إليه ويتذكر إياه في جميع حالاته وآناته خاصة إذا لم تعمل عوامل معينة على إخفاء وحجب هذا الإحساس الإيماني-الإقراري العميق المتعالي عن الزمان والمكان في خبايا النفس وحناياها.

فهل حقيقة نظر المتكلمون إلى الوجود الإلهي كأمر فطري في الإنسان ؟ بتعبير آخر هل اعتبروا معرفة وجود الباري عزّ وجلّ من قبيل المعرفة الضرورية أم من قبيل المعرفة المكتسبة اللتين نَظّروا لهما في أقسام العلوم كما رأينا عند تقسيمهم المعرفة إلى ضرورية ومكتسبة ؟ هذا إذا طابقنا بين ما يوصف بأنه "ضروري" وما يوصف على أنه "فطري/بديهي" ؟ يبدو أن الأمر يختلف بين المعتزلة و الأشاعرة في قضية معرفة الله تعالى إن كانت ضرورية أم كسبية على الأقل للوهلة الأولى. فالقول بأن معرفة الوجود الإلهي ضرورية قد يفضي إلى القول بأن هذه المعرفة أمر فطري في الإنسان وإلا فكيف يمكن أن نفصل بين ما هو ضروري وما هو فطري وبديهي ؟ والذهاب إلى القول بأن معرفة وجود الله تعالى هو أمر كسبي قد يؤدي إلى القول بأن معرفة الله تعالى غير فطرية وغير ضرورية وغير بديهية؛ ذلك أن هذه "المعرفة" ستكون في حكم "النكرة" لأن السبيل الذي يوصل إليها مفقود وهو النظر والاستدلال.

1.1-دليل الفطرة والبداهة عند المعتزلة:

إن من بين أهم القضايا التي أثارت الكثير من الجدل بين المتكلمين هي تلك التي تمثلت في سؤال: ما أول ما أوجب الله تعالى على المكلَّف ؟ وقد كانت الإجابة عن هذا السؤال في إطاره الكلامي الذي أنتجه المنعرج الذي حدد إلى أبعد الحدود، فيما يظهر، القول بفطرية معرفة الله تعالى من عدمها. ويبدو أن المعتزلة عموماً، من خلال جملة من نصوصهم وأدلتهم، انصرفوا إلى القول بأن معرفته تعالى لا تتم بالضرورة بل تكون عن طريق الاكتساب العقلي، و ذلك من ثلاث حيثيات: الأولى: مفادها أنه لو افترضنا جدلاً أن العلم بوجود الله عزّ وجلّ كان ضرورياً لوجب علينا الإقرار بالعذر لمن عُدم هذا العلم الضروري، وهذا يؤدي حتماً إلى عذر الكفار في تركهم معرفة الله تعالى. والحيثية الثانية: مفادها أنه لو افترضنا جدلاً أن العلم بوجوده تعالى كان ضرورياً

1- ابن عربي، كتاب المعرفة، ضمن رسائل ابن عربي(4)، تحقيق عبد الفتاح سعيد، ص 309.

لأدى ذلك إلى عدم اختلاف الناس في معرفة الله عزّ وجلّ ومن المعلوم أنهم مختلفون بين مثبت لوجوده تعالى ونافٍ له. والحيثية الثالثة: مفادها أنه لو افترضنا جدلاً أن العلم بوجود الله تعالى كان ضروريا لما أمكن نفيه بشك أو شبهة والمعلوم خلاف ذلك[1]. ومن هنا قد يظهر لنا للوهلة الأولى أن معرفة الله تعالى عندهم لا تكون بالبداهة كما أنها غير فطرية ولا ضرورية.

يقول القاضي عبد الجبار حاسماً الإجابة عن هذا السؤال: "إن سأل سائل فقال:ما أول ما أوجب الله عليك ؟ فقل النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى، لأنه تعالى لا يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة فيجب أن نعرفه بالتفكر و النظر"[2]. ويقول في نص آخر ينفي فيه على الاطلاق أن تكون معرفته عزّ وجلّ في النفس الإنسانية بالضرورة، منتقداً في الآن نفسه لطرق أخرى يمكن أن يُعوّل عليها عند الغير في الوصول إلى هذه المعرفة كالتقليد والإلهام، موضحاً أن القائل الذي لا يوجب معرفة الله تعالى وتوحيده بذهابه إلى أن "ذلك قد يُعلم باضطرار أو إلهامٍ أو على وجه التقليد بالخبر"[3]، هو رأي باطل من منطلق أنه "إذا صحّ أن التقليد ليس بطريق علم، لأن الباطل كالحق في ذلك وصحّ أن لا إلهام ولا ضرورة في هذا الباب، لما نعلمه من الاختلاف الشديد في الله تعالى وصفاته وعدله، لم يبق إلا أن معرفته تكون واجبة من جهة العقل"[4]. إلا أن أبا الهذيل العلاّف وهو من كبار منظّريّ الكلام الاعتزالي وقف موقفاً آخر –فيما يبدو وقد أشرت إليه سابقاً[5]– حين ذهب إلى أن معرفة وجود الله تعالى ضرورية مع الدليل الباعث على هذه المعرفة. وهذا ما نقله عنه البغدادي في قوله: "المعارف ضربان :أحدهما بالاضطرار وهو معرفة الله عز وجل ومعرفة الدليل الداعي إلى معرفته... "[6].

وانطلاقاً من هذا هل يمكن القول أن المعتزلة اختلفت في "تقييم" دور البداهة و المعرفة الفطرية في الوصول إلى معرفة وجود الله تعالى بين مثبتٍ ونافٍ ؟ الواقع أنه يمكنني الإجابة عن هذا السؤال بالذهاب إلى القول أن المعتزلة وهم يستدلون على وجود الله عزّ وجلّ لم يكونوا يرومون اكتشاف حقيقة لم يكونوا يعرفونها، بل كان كل جهدهم يرتكز على إثبات حقيقة موجودة عندهم سلفاً، وإلا كيف نفسّر قول قائلهم: "ما أول ما أوجب الله عليك ؟". فهذه الحقيقة الكبرى التي

1– القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 54.

2– المصدر نفسه، ص 39.

3– القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر 1974، ص182.

4– المصدر نفسه، ص ص 182–183.

5– راجع الفصل الأول، المبحث الأول، مطلب أقسام العلم والمعرفة عند المتكلمين.

6– عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، دراسة وتحقيق مُحَمَّد عثمان الخشب، ص117.

كان يسعى المتكلم المعتزلي للوصول إليها كانت مقررة عنده مسبقاً ولم تكن توجد "أمامه". بل إنها كانت منطلقاً لتفكيره،"وما التفكير إلا أداة التصديق"[1]. فمعرفة الله تعالى إذن عند المعتزلة سابقة على النظر المؤدي إليها. "فالوجود الإلهي تبعاً لذلك هو وجود بديهي"[2]. و لكن دور هذه المعرفة البديهية عندهم، كما يبدو، ليس حاسماً في تحقيق معرفة الله تعالى؛ فهي تأخذ دور "المساند"، حيث تأتي مساندة للنظر والاستدلال العقلي في الوصول إلى معرفة وجود الباري عزّ وجلّ. وبناءً عليه فإن هذا الاستدلال الذي جعلوه أول الواجبات التي فرضها الله عزّ وجلّ على المكلف في معرفته يهدف أصلاً إلى تعميق وترسيخ وإثبات حكم هو أصلاً راسخ في "الوجود الذهني". ولما كان هذا الحكم بالوجود الإلهي مرتكز في البداهة فقد عمل المعتزلي على بناء الطريق المؤدي إليه بناء متيناً محصناً، واعتباره أنه هو الطريق الوحيد الموصل إلى معرفة الله دون سواه من الطرق الأخرى[3]. فهل يقف المتكلم الأشعري الموقف نفسه ؟

2.1- دليل الفطرة والبداهة عند الأشاعرة:

يمكن القول ابتداءً إن الأشاعرة اختلفوا في التعبير عن سؤال القاضي عبد الجبار السابق الذكر، عن أول الواجبات التي أوجبها الله تعالى على المكلف كما سيتبيّن لنا تباعاً. فذهب البعض إلى أن أول واجب هو الاستدلال والنظر المؤديان إلى معرفة الله تعالى، ونقل عن كثير من أئمة الأشاعرة أن أول واجب هو معرفة الصانع. إلا أن هذا ا لخلاف ،كما سيتضح، هو خلاف شكلي صوري. وشكليته وصوريته هذه يمكن أن نلمحها في قول عضد الدين الإيجي الذي جاء فيه: "إن معرفة الله تعالى واجبة إجماعاً وهي لا تتم إلا بالنظر وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"[4]. فكيف يمكن أن نقرأ، من خلال هذا النص، العلاقة بين "المعرفة" و "النظر" ؟

يمكن أن يجاب عن هذا السؤال-كما أومأ إلى ذلك أبو المعالي الجويني[5]- بأن النظر هنا هو واجب لكن وجوب الوسيلة من باب "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب". وأما المعرفة فهي واجبة وجوب المقاصد من باب أن المقصد الأساس من النظر هو تحقيق المعرفة. فأول واجب من

1- الحبيب عياد، الكلام في التوحيد، ط1، بيروت، دار المدار الإسلامي 2009، ص 153.

2- المرجع نفسه، ص 154.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

4- عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص29.

5- الجويني، الشامل في أصول الدين، حققه وقدم له علي سامي النشار وآخرون، الإسكندرية، منشأة المعارف بالإسكندرية 1969، ص ص 119-122.

وجوب الوسائل هو النظر، وأول واجب من وجوب المقاصد هو المعرفة. فالتنازع هنا إن صحّ فهو يؤول، كما يرى الجويني، إلى العبارات[1]. فلما كان المقصد من النظر هو السعي للوصول إلى معرفة الله عزّ وجلّ جعل من ذهب إلى هذا الرأي هذه المعرفة أول الواجبات. ولما كانت هذه المعرفة لا تترسخ ولا تثبت إلا بالنظر فقد جعل من ذهب مذهب النظر إلى أن هذا الأخير هو الوسيلة الأولى إليها.

ونجد في نص للباقلاني توضيح إضافي إلى ما تقدم بيانه، حيث يقول: "وأن يعلم(المكلَّف) أن أول ما فرض الله عز وجل على جميع العباد النظر في آياته والاعتبار بمقدوراته والاستدلال عليه بآثار قدرته وشواهد ربوبيته لأنه سبحانه غير معلوم باضطرار ولا مشاهد بالحواس و إنما يعلم وجوده وكونه على ما تقتضيه أفعاله بالأدلة القاهرة والبراهين الباهرة . والثاني من فرائض الله عزّ وجلّ على جميع العباد الإيمان به والإقرار بكتبه ورسله وما جاء من عنده والتصديق بجميع ذلك بالقلب والإقرار به باللسان"[2]. إن هذا "الإيجاب الإلهي" المقرر من مبدأ أن الله تعالى هو الذي فرض على عباده النظر في آياته والاستدلال عليه بآثار قدرته يؤدي بنا إلى النتيجة نفسها التي توصّلنا إليها عند الحديث عن المعتزلة وهي بداهة الوجود الإلهي في المنطلق الأشعري كما هو في المنطلق الاعتزالي. و الباقلاني بجعله الإقرار والإيمان بالله ثاني ما فرضه الله على العباد فإنه حاول أن يوفق بين ذهابه إلى القول بوجوب النظر، والتأكيد من جهة أخرى على أن هذا الوجوب أوجبه الشرع. ويستند الباقلاني على قضية أساسية في هذا النظر والاستدلال وهي أن أفعال الله تعالى هي التي تدل على وجوده مما يستلزم حتماً أن تكون معرفته تعالى بديهية فطرية في النفس الإنسانية.

وبناءً عليه لما كانت معرفته تعالى بديهية في النفس الإنسانية فقد كان هذا التغيّر والتحوّل والانتقال الذي طرأ على هذه النفس أو قل الإنسان بدءاً من خلقه ومراحل تكوينه دليلاً عند أبي الحسن الأشعري على بداهة الوجود الإلهي المركوز في النفس الإنسانية. ويكفي الإنسان لكي يستدل على هذا الإقرار البديهي بوجود الله تعالى أن ينظر في نفسه[3]. يقول أبو الحسن الأشعري: "إن سأل سائل فقال: ما الدليل على أن للخلق صانعاً صنعه، أو مدبراً دبره ؟ قيل الدليل على

1- المصدر السابق، ص 122.

2- الباقلاني، الإنصاف، ص 21.

3- وإن كان هناك من الباحثين من ألحق كلام الأشعري بما رآه مناسباً لما أسماه بـ"دليل الطبيعة". أنظر: الحبيب عياد، الكلام في التوحيد، ص 255.

ذلك: أن الإنسان الذي هو غاية الكمال والتمام كان نطفة، ثم علقة ثم لحمًا ودمًا وعظمًا. وقد علمنا أنه لم ينقل نفسه من حالٍ إلى حالٍ، لأنّا نراه في حال كمال قوته وتمام عقله لا يقدر أن يُحدث لنفسه سمعاً ولا بصراً ... فدلّ ما وصفنا على أنه ليس هو الذي ينقل نفسه في هذه الأحوال، وأن له ناقلاً نقله من حالٍ إلى حالٍ ودبّره على ما هو عليه"[1].

كما يذهب الشهرستاني إلى أن: "الفطرة السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطرتها وبديهة فكرتها على صانع حكيم عالم قدير﴿ أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾ [إبراهيم:10]"[2]. ويرى أن الناس حتى وإن غفلوا عن هذه الفطرة في حال السرّاء والإنعام فلا ريب أنهم يلجأون ويلوذون إلى الله عزّ وجلّ في حال الضرّاء والبؤس. قال تعالى:﴿ وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِي ٱلۡبَحۡرِ ضَلَّ مَن تَدۡعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ ﴾ [الإسراء:67][3]. و هذا "ما شهدت به الفطرة الإنسانية من احتياج في ذاته إلى مدبّر هو منتهى الحاجات فيرغب إليه ولا يرغب عنه، ويستغني به ولا يستغني عنه، ويتوجه إليه ولا يعرض عنه، ويفزع إليه في الشدائد والمهمات"[4].

ومن هنا يمكن القول أن الأشاعرة قرروا أيضاً دليل الفطرة والبداهة ولكنهم في إقرارهم لهذا الدليل وتبعاته لم ينحازوا إلى الوجوب العقلي للنظر كما انحاز إليه المعتزلة، بل قالوا بالوجوب الشرعي لهذا النظر. من هذا المنطلق ألا يحق لنا أن نتساءل عن حجم بعد "المسافة" بينهم وبين المعتزلة في هذه القضية ؟ يمكن أن يجاب على ذلك بالقول أن المسافة التي تفصل بين الفريقين في هذه القضية قصيرة خاصة إذا علمنا أن الفريقين في إطار بحثهم في موضوع الأدلة على وجود الله عزّ وجلّ لم يقتصروا على هذا الدليل فقط بل اشتغلوا على جملة أخرى من الأدلة التي اعتبرت تارة أدلة عقلية وتارة أدلة شرعية، مما يؤدي بي إلى القول أن دليل الفطرة والبداهة عندهم هو دليل غير مكتفٍ بذاته في إثباته للوجود الإلهي فاحتاج الأمر منهم إلى البحث عن أدلة أخرى تثبت وجود الله تعالى. فهل يقف ابن العربي الموقف نفسه من هذا الدليل ؟ قبل الإجابة عن هذا السؤال سأتطرق لبيان الدليل الثاني عندهم وهو دليل الحدوث.

1- الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، صححه وقدم له وعلق عليه حموده غرابه، مطبعة مصر شركة مساهمة مصرية 1955، ص ص 17-18.

2- الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، حرره وصححه ألفريد جيوم، ط1، القاهرة، مكتبة الثقافية الدينية 2009، ص119.

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4- المصدر نفسه، ص 120.

2- دليل الحـدوث:

يعتبر دليل الحدوث من أشهر الأدلة التي استدل بها المتكلمون خاصة المعتزلة والأشاعرة على وجود الله تعالى، ولم يختلفوا إلا في تحريره وبيانه. و مضمون هذا الدليل يقوم على أن العالم مكوَّن من أجسام، وأن الأجسام تتركب من أعراض، و أن الأعراض حادثة، و أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، وبناء عليه فالأجسام حادثة. و لما كان الأمر يقضي أن كل حادث لا بد له من مُحدِث، فلا بد أن يكون للأجسام والأعراض من مُحدِث لا يحدثه غيره، وهو الله تعالى.

1.2-دليل الحدوث عند المعتزلة:

يبدو أن السبق في اصطناع هذا الدليل والتأسيس له منهجياً يعود إلى المعتزلة حتى أنه يمكن القول أن الأشاعرة أنفسهم نسجوا على منوالهم في هذا الإطار[1]. وينسب القاضي عبد الجبار هذه الطريقة في الاستدلال إلى أبي الهذيل العلاّف في قوله: "وأول من استدل بها شيخنا أبو الهذيل وتابعه باقي الشيوخ"[2]. وهذا الاستدلال المنسوب إلى العلاّف جاء تحريره بقلم القاضي عبد الجبار كالآتي: "إن الأجسام لم تنفك من الحوادث ولم تتقدّمها. وما لم يخل من المحدَث(ولم) يتقدمه يجب أن يكون محدثاً مثله"[3]. ولما كان الاستدلال بالأجسام يتضمن تلقائياً إثبات الأعراض وحدوثها، فإن القاضي عبد الجبار يجعل ذلك الاستدلال الذي نسبه إلى العلاّف ينبني على أربع دعاوى: أحدها: أن في الأجسام معاني (أعراض) هي الاجتماع والافتراق والحركة و السكون. والثانية: أن هذه المعاني (الأعراض) محدَثة. والثالثة: أن الجسم لم ينفك عنها ولم يتقدّمها. والرابعة: أنها إذا لم ينفك الجسم عنها ولم يتقدمها وجب حدوثه مثلها[4]. وقد أصبحت هذه الدعاوى الأربع الأساس لدليل الحدوث على إثبات أن المحدِث للأجسام ليس إلا الله عزّ وجلّ.

فالاستدلال على حدوث الأجسام انطلق من إثبات حدوث الأعراض بعد تأكيد وجودها. ثم من إثبات حدوث الأجسام اعتماداً على أنها لا تخلو من الأعراض الحادثة من جهة ثانية. و"إذا ثبت أن الأجسام محدَثة فلا بد لها من مُحدِث وفاعل، وفاعلها ليس إلا الله تعالى"[5].

1- الحبيب عياد، الكلام في التوحيد، ص 259.

2- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 95.

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

4- المصدر نفسه، ص 95.

5- المصدر نفسه، ص 118.

لكن القاضي عبد الجبار يسارع للاستدراك على هذه النتيجة التي وصل إليها بافتراض تساؤل قد يستفهم فيه صاحبه: لماذا كان القول بتقرير حدوث الأجسام يستتبعه لزوماً القول بأن لها محدثاً فاعلاً ؟ ولماذا لم يكن هذا المحدِث الفاعل ليس إلا الله تعالى ؟ يوضّح القاضي للمتسائل– بالاعتماد على مُقايَسة سوّى فيها بين الأجسام وبين التصرفات– أن الذي يدل على حدوث الأجسام يستلزم ضرورة القول بمحدِثها هو"الذي يدل عليه تصرفاتنا في الشاهد، فإنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها. فكل ما شاركها في الحدث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدِث فاعل، والأجسام قد شاركتها في الحدوث، فيجب احتياجها إلى محدِث وفاعل"[1]. و أما لماذا لم يكن هذا المحدِث الفاعل ليس إلا الله تعالى، فذلك في تقدير القاضي أن الأمر لا يخلو من أن تكون هذه الأجسام قد"أحدثت نفسها، أو أحدثها غيرها. لا يجوز أن تكون قد أحدثت نفسها لأن من حق القادر على الشيء أن يكون متقدماً على فعله، فلو كان الجسم هو الذي أحدث نفسه لزم أن يكون قادراً وهو معدوم ... وإن أحدثها غيرها، فلا يخلو إما أن تكون من فعل أمثالنا من القادرين بالقدرة، أو من فعل فاعل مخالف لنا. لا يجوز أن تكون من فعل أمثالنا من القادرين بالقدرة لأنه لو كان كذلك لصحّ منا أيضاً فعل الجسم، وهذا يوجب أن يصحّ من الواحد منا أن يخلق لنفسه ما شاء من الأموال والبنين، والمعلوم خلافه"[2]. و هكذا لا تبقى إلا إمكانية وحيدة هي أن الأجسام من فعل فاعل مخالف لنا. ولا يكون الفاعل المخالف إلا الله سبحانه وتعالى.

ويجب التذكير في هذا المقام بقضية مهمّة وهي قول المعتزلة إن العالم بما فيه من الجواهر والأعراض أشياء ثابتة أو معلومات ثابتة في العلم الإلهي. أو هي كانت على حد تعبيرهم "معدومات" قبل ترجيح جانب الوجود فيها على جانب العدم. و"المعدومات" عند المعتزلة هي "أشياء" ممكنة الثبوت قبل حدوثها أي قبل تحقق وجودها الخارجي. وليس المقصود من كونها "معدومات"؛ أي أنها ليست ممكنة الثبوت الذي هو نفي محض. وينسب الإمام الأشعري هذا القول إلى طائفة منهم قالوا: "إن المعلومات معلومات قبل كونها، وكذلك المقدورات مقدورات قبل كونها، وكذلك الأشياء أشياء قبل كونها"[3]. ويذكر صاحب مقالات الإسلاميين أيضا أن الجبائي كان يقول: "إن الله سبحانه لم يزل عالماً بالأشياء والجواهر والأعراض. وكان يقول إن الأشياء تعلم

1– المصدر السابق، ص 118.

2– المصدر السابق، ص 119.

3– أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 160.

قبل كونها وتسمى أشياء قبل كونها، وإن الجواهر تسمى جواهر قبل كونها"[1]. وسوف نرى لاحقا رؤية ابن العربي إلى هذه المسألة المتضمنة في قضية حدوث العالم.

ويخلص القاضي عبد الجبار إلى القول بأن المعتزلة: "أجمعوا على أن العالم محدَث، وأن لا موجود سوى الله، وهو مُحدِث، وأجمعوا أن المحدَث لابد من تعلقه بالمحدِث وأنه الدلالة على المحدِث"[2].

2.2-دليل الحدوث عند الأشاعرة:

وبناءً على ما تمت إليه الإشارة سابقاً، فإن الأشاعرة تابعوا المعتزلة في ارتكازهم على دليل الحدوث لإثبات وجود الله تعالى. وقد أدى بهم ذلك إلى الاشتغال على إثبات أن العالم حادث تماماً كما فعلت المعتزلة، وذلك من حيث إثبات الأعراض وقيامها بالأجسام. و إثبات حدوث هذه الأعراض، وإثبات استحالة تخلي الأجسام عن الأعراض. والتأكيد على أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث. بكلمة مختصرة، فإن الأشاعرة استدلوا على حدوث العالم أو كل ما سوى الله تعالى بحدوث المتحيّزات أو قل الأجسام والجواهر وحدوث أعراضها. ثم إنهم قاموا بالرد على من يخالفوهم في ذلك وعلى من يثبتون حوادث لا نهاية لها. وقد قرر ذلك عبد القاهر البغدادي في قوله: "اتفقوا على حدوث الأعراض في الأجسام ... واتفقوا على أن كل عرض حادث في محل، وأن العرض لا يقوم بنفسه ... واتفقوا على أن الأجسام لا تخلو ولم تخل قطُّ من الأعراض المتعاقبة عليها"[3].

ويوضّح الباقلاني في نص له حاصراً كل ما سوى الله تعالى فيما ذكره من حدوث المتحيّزات من الجواهر والأجسام، وهو الرأي الذي سيشكل موطناً من مواطن النقد الذي سيؤاخذ به ابن العربي الأشاعرة. و مما جاء في هذا النص: "جميع العالم العلوي والسفلي ... مُحدَث بأسره. والدليل على حدَثه ما قدمناه من إثبات الأعراض. والأعراض حوادث. والدليل على حدوثها بطلان الحركة عند مجيء السكون لأنها لو لم تبطل عند مجيء السكون لكانا موجودين في الجسم معاً، و لوجب لذلك أن يكون متحرّكاً ساكناً معاً. وذلك مما يعلم فساده ضرورة. والدليل على حدوث الأجسام

1- المصدر السابق، ص ص 160-161.

2- القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 346.

3- البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 285.

أنها لم تسبق الحوادث ولم توجد قبلها، وما لم يسبق المحدَث محدَث كهو"[1]. وبعد أن أثبت أن الأعراض والأجسام حادثة انتهى إلى إثبات أن الله تعالى هو المحدِث للأجسام. ومما جاء في ذلك: "لا بد لهذا العالم المحدَث المصوَّر من محدِث مصوِّر. والدليل على ذلك أن الكتابة لا بد لها من كاتب، ولا بد للصورة من مصوّر وللبناء من بانٍ ... فوجب أن تكون صور العالم وحركات الفلك متعلقة بصانع صنعها"[2].

ويذهب الشهرستاني إلى القول بأن "العالم محدث ومخلوق، أحدثه الباري تعالى وأبدعه، وكان الله تعالى ولم يكن معه شيء"[3]. و العبارة الأخيرة من قول الشهرستاني هي طرف من حديث نبوي شريف مما جاء فيه قول الرسول ﷺ: «**كان الله ولم يكن شيء غيره، وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء، وخلق السماوات والأرض**»[4]. و سوف نرى أن لابن العربي كلاماً دقيقاً على العلاقة بين هذا الحديث الشريف و القول بأن العالم محدث.

ثم إننا نجد العضد الإيجي يقرر كذلك هذه المسألة الكبرى، ألا وهي إثبات الصانع، من خلال دليل الحدوث أيضاً. حيث يذهب إلى أن مسلك المتكلمين هنا يقوم أصلاً على النظر إلى العالم على أنه إما جواهر وإما أعراض، و هم يستدلون بكل واحد منهما من خلال إمكانه أو حدوثه على المحدِث. وهذا انطلاقاً من عدة وجوه: منها: الاستدلال بحدوث الجواهر، وهو أن العالم حادث، وكل حادث فله مُحدِث. و منها: الاستدلال بإمكانها، وهو أن العالم ممكن؛ لأنه مركب وكثير، وكل ممكن فله علة مؤثرة[5].

وما يمكن ملاحظته، كما يظهر من خلال ما أبان عنه العضد الإيجي هنا، هو أن هذا المسلك في استدلاله على وجود الله تعالى يجمع، في تقديري، بين مسلكين اثنين هما: مسلك المتكلمين أنفسهم الذي يقوم على اصطلاح "القدم و الحدوث"، ومسلك الفلاسفة الذي يقوم على اصطلاح "الواجب و الممكن". وكما هو معروف عند الدارسين فإن "دليل الإمكان والوجوب" هو من أشهر أدلة الفلاسفة على وجود الله تعالى. وقد أبان عن هذا الدليل فلاسفة

1- الباقلاني، تمهيد الأوائل، ص 41.

2- المصدر نفسه، ص 43. و أنظر: الحبيب عياد، الكلام في التوحيد، ص 267.

3- الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص 3.

4- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قول الله تعالى:{وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه}[الروم:27]، حديث رقم 3191، ج4، ص 105. وبلفظ: «كان الله ولم يكن شيء قبله... »، كتاب التوحيد، باب {وكان عرشه على الماء} [هود:7]، {وهو رب العرش العظيم}[التوبة:129]، حديث رقم 7418، ج9، ص 124.

5- الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص 266.

الإسلام خاصة الفارابي (ت339هـ) و ابن سينا (ت 428هـ). وفحوى هذا الدليل كما وضّحه ابن سينا، أن الموجود أي موجود لا ينفك من أن يكون له سبب في وجوده أو لا سبب في وجوده. فإن كان محتاجاً إلى موجود يكون سبباً في إيجاده كان ممكن وجود. وإن لم يكن له أي سبب في وجوده ولا يحتاج إلى غيره في إيجاده وكان قائماً بذاته لا يحتاج في تقويمه إلى أي علّة مهما كان نوعها كان هو واجب الوجود. وممكن الوجود ينتهي وجوده إلى واجب الوجود. يقول ابن سينا: "لا شك أن هنا وجوداً. وكل وجود فإما واجب وإما ممكن. فإن كان واجباً، فقد صحّ وجود الواجب وهو المطلوب. وإن كان ممكناً، فإنّا نوضّح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود"[1].

ويذهب بعض الباحثين إلى أن فكرة "الإمكان" في منشأ مبدئها انطلقت من الوسط الكلامي غير أن المتكلمين بدأوا عند كلامهم في البحث عن الأدلة على وجود الله تعالى بالاعتماد على فكرة الحدوث وحدها، ثم إنهم مالوا إلى الجمع بينها وبين فكرة الإمكان الفلسفية[2]. و قد استخدم الباقلاني–على ما يذهب إلى ذلك أحد الباحثين[3]– نظرية الإمكان والوجوب الفلسفية بثنائيتين قريبتين منها هما القدم والحدوث، وباستدلال كلامي فيه إضافة وإبداع عن استدلال الفلاسفة. حيث نجد أن الباقلاني انطلق من تقسيم جميع المعلومات إلى ضربين: موجود ومعدوم، ثم قسّم الموجودات إلى قسمين: موجود قديم وموجود محدث. فالقديم الذي لم يزل هو واجب الوجود عند الفلاسفة. والمحدث هو الممكن عندهم. يقول الباقلاني: "جميع المعلومات على ضربين: معدوم و موجود ... والموجودات كلها على ضربين: قديم لم يزل ومُحدَث لوجوده أول. فالقديم هو المتقدم في الوجود على غيره ... وقد يكون متقدماً إلى غير غاية، وهو القديم جلّ ذكره وصفات ذاته ... والمحدَث هو الموجود عن عدم"[4].

إن هذا "العدم" الذي وجد عنه "المحدَث" ليس "شيئاً"، عند الأشاعرة، بل هو نفي محض. ومن ثم فإنهم يخالفون المعتزلة الذين يقولون بأن "المعدوم شيء". يوضّح الفخر الرازي هذه القضية في قوله: "المعدوم إما أن يكون ممتنع الثبوت ولا نزاع في أنه نفي محض، وإما أن يكون ممكن الثبوت وهو عندنا وعند أبي الهذيل وأبي الحسين البصري من المعتزلة نفي محض، خلافاً للباقين من

1– نقلا عن: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ط1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1984، ج1، ص 47.

2– حسن الشافعي، الآمدي وآراؤه الكلامية، ط1، القاهرة، دار السلام 1998، ص ص 186–187.

3– ساعد خميسي، ابن العربي المسافر العائد، ص ص 93–94.

4– الباقلاني، تمهيد الأوائل، ص ص 34–37. و الإنصاف، ص 16.

المعتزلة"[1]. ويقرر أبو المعالي الجويني مذهب الأشاعرة فيما صاروا إليه في هذه القضية بقوله: "ما صار إليه أهل الحق أن حقيقة الشيء الموجود، كل شيء موجود، وكل موجود شيء، وما لا يوصف بكونه شيئاً فلا يوصف بالوجود، وما لا يوصف بالوجود لا يوصف بكونه شيئاً، فاطرد الحال في الطرد وعكسه، والمعدوم منتفٍ من كل الوجود"[2]. فالشيء إذن عند الأشاعرة رضي الله عنهم هو ما كان متعيناً متحققاً وجوده في العالم الخارجي، وإلا فهو نفيٌ محضٌ.

ولكن الأمر الغريب أن الإمام الجويني رحمه الله تعالى الذي نفى أن يكون المعدوم شيئاً قال هو والقاضي الباقلاني بوجود الواسطة بين المعدوم والموجود وهي "الحال". وقد حدّوا "الحال" بقولهم: "بأنها صفة لموجود لا يوصف بالوجود ولا بالعدم"[3]. والقول بالحال كما نعلم يعود أصلاً إلى أبي هاشم الجبائي. وهذا الأمر سيشكل أيضاً موطناً من مواطن النقد الذي سيوجهه ابن العربي إلى الأشاعرة.

فأين يقف شيخ العارفين من هذه القضايا ؟ و قبل ذلك ما هو موقفه أصلاً من قضية البحث عن أدلة للوجود الإلهي ؟

المطلب الثاني: رؤية ابن العربي إلى البحث في أدلة الوجود الإلهي:

ينطلق ابن العربي من محاولة أساسية تقوم على إرساء العقيدة الصحيحة في النفوس لمفهوم التوحيد الصافي الخالي من كل الشوائب والشبه. ومن هنا تناول بالبحث والتدقيق كل المسائل المتعلقة بهذه المعرفة سواء بالكلام في وجود الله تعالى وذاته أو في العالم بين حدوثه وقدمه أو في التوحيد والأسماء والصفات والأفعال أو في علم الله تعالى أو في رؤية الله سبحانه أو في العدل الإلهي أو في بعث الأجساد وغيرها من القضايا العقائدية الأخرى...

ولما كان هذا منطلقه فقد ناقش رأساً هذه القضية التي انطلقنا منها وهي قضية معرفة الوجود الإلهي. فعلى الرغم من أنه نظر،كما عرفنا سلفاً، إلى أن الكلام في التوحيد هو فرع عن القول في إثبات وجوده تعالى إلا أنه لم يدخر جهداً في بيان أن الاشتغال على هذا الإثبات كما فعل المتكلمون هو عمل لا طائل منه. ومكتوباته خير دليل على ذلك إذ لم تتعرض لهذه القضية

1- الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، راجعه وقدم له طه غبد الرؤوف سعد، 9ش الصنادقية-الأزهر، مكتبة الكليات الأزهرية، ص 55.

2- الجويني، الشامل في أصول الدين، ص 124.

3- الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، ص 60.

بذلك المنحى الذي أخذته عند المتكلمين. و ذلك من منطلق أن قضية الوجود الإلهي عنده ربما لا تحتاج إلى كثير من إنفاق البحث عليها والقول فيها؛ فالباري تعالى مدرك بضرورة العقل أو قل بالبديهة والفطرة، و العمل على بناء التوحيد وغرسه في النفوس وتركيزه فيها لا نجده يقوم، عند ابن العربي، على البحث من طريق إثبات معرفة وجود الله عزّ وجلّ بالنظر إلى أن الذي ينكر وجود الله تعالى هو الذي كان يجب عليه أن يبحث على أدلة وجوده. أما الذي يؤمن بوجوده، كما هو عليه الأمر عند جل الطوائف، فلا يتطلب الأمر إثباته أصلاً. فإن النزاع سيكون في التوحيد ومتعلقاته وتبعاته. يقول: "وهذا باب التوحيد فلا حاجة لنا في إثبات الوجود فإنه ثابت عند الذي نازعنا في توحيده. وأما إثبات وجوده فمدرك بضرورة العقل"[1].

1- رؤية ابن العربي إلى القول بالفطرة والبداهة:

يقول ابن العربي في جملة من الأبيات الشعرية معبراً عن حقيقة جمالية الوجود الإلهي:

أحد ما مثلـه أحـــد بجمال النعت منفـــرد
مصدر الأكوان حضرته وهو لا شفع ولا عدد
الذي قـام الوجـود به أمرنا عليـــه ينـعقـد[2]

وبناء على هذا التصور فهو لا يجد مبرراً لذلك الذي عمل أو يعمل جاهداً مشتغلاً بالبحث عن أدلة وجود الله تعالى، أو ذلك الذي ينكر أو يجحد وجود الله تعالى. بل إنه يتعجب من ذلك الذي ينكر وجود الله عزّ وجلّ وهو أعجز ما يكون عن إثبات هذا الإنكار، فحاله أنه في تناقض كبير بين تقلبه في خيرات الله تعالى ونعمه من جانب، وشقائه بعدم معرفة المنعِم صاحب النعمة من جانب آخر.[3]. يقول ابن العربي:

فاعجبوا من حكمة وجدت نعم والرحمن ما وجدوا[4]

فالوجود الإلهي إذن ثابت عند الشيخ الأكبر بالضرورة وببداهة العقل أو قل بالفطرة حتماً. وهو يؤيد بذلك كلاً من المعتزلة والأشاعرة في القول بهذا الدليل. حيث يرى بأن جل الفرق والطوائف على الرغم من أنها اختلفت وتنازعت في توحيد الله عزّ وجلّ و في متعلقات و "تبعات" هذا

1- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، ص 336.
2- المصدر نفسه، ج3، 335.
3- ساعد خميسي، ابن العربي المسافر العائد، ص ص 86-87.
4- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، 335.

التوحيد كالكلام في صفات الله تعالى وغير ذلك، إلا أنها اجتمعت واتفقت على القول بضرورة وجود خالق يستندون إليه في وجودهم. يقول مبيّنا ذلك: "فإن قلت:فما هو الذي اتفقوا فيه ؟ قلنا:اجتمعت الأدلة العقلية من كل طائفة، بل من ضرورات العقول أن لهم موجداً أوجدهم يستندون إليه في وجودهم وهو غني عنهم، ما اختلف في ذلك اثنان"[1]. و مِنه يظهر أن العلم بوجود الحق تعالى أمر فطري لكنه احتاج إلى الكثير من الاشتغال على الأدلة والبراهين العقلية الإضافية الأخرى عند المتكلمين. بينما في المقابل، ما كان له أن يحتاج إلى برهان وبيان أو استدلال أو أن يتعدى حدود الإثبات الفطري عند وليّنا الأندلسي. إذ بهذه المعرفة الفطرية يمكن الإنسان أن يتوصل إلى معرفة الله تعالى، دون أن يحتاج إلى البحث عن استدلالات أخرى لتلك المعرفة. وتعتبر آية الميثاق، التي ذكرناها سابقاً، في حد ذاتها ركناً متيناً في بناء هذا الدليل، دليل الفطرة والبداهة.

وقد ذهب ابن العربي انطلاقاً من هذه الآية إلى القول بأن التصديق الذي أخذه الله عزّ وجلّ على الإنسان في عالم الذّر لم يكن على الاطلاق متعلقاً بالمعرفة التوحيدية، وإنما كان حول التصديق بوجوده عزّ وجلّ وملكه. و على ذلك فمعرفة الوجود الإلهي عند ابن العربي هي معرفة مركوزة في الفطرة الإنسانية على العكس من المعرفة التوحيدية؛ أي توحيده عزّ وجلّ. يقول مقرراً هذه القضية: "و ما أخذ الله عزّ وجلّ ميثاق الذرية إلا بالتصديق بالوجود وبالملك لا بالتوحيد. فلما عُدم التوحيد من الفطرة ظهر الشرك"[2]. وقد بين القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة هذا الأمر بوضوح شديد في عديد الآيات من مثل قوله تعالى: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [الروم:30]. وكما جاء في قول النبي ﷺ:«**ما من مولود إلا يولد على الفطرة**»[3].

و في هذه النصوص القرآنية الكريمة والحديثية الشريفة دليل على أن الفطرة السليمة خير دليل على وجود الله عزّ وجلّ، وهي كافية في وجوب التصديق بواجب الوجود سبحانه وتعالى. و بناء

1- المصدر السابق، ج5، ص 95.

2- ابن عربي، كتاب المعرفة، ضمن رسائل ابن عربي(4)، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح، ص 186.

3- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات...، حديث رقم 1358، ج2، ص94. وباب ما قيل في أولاد المشركين، ج2، ص 100. مسلم، الصحيح، كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين، حديث رقم 2658. ج4، ص 2048.

عليه يمكنني أن أذهب إلى القول بأن دليل الفطرة والبداهة الذي اعتبر أحد الأدلة في إثبات الوجود الإلهي التي أجمع عليها كل من المعتزلة والأشاعرة وأكد عليه ابن العربي نفسه، هو دليل غير كافٍ بحد ذاته عند المتكلمين بل يأتي كدليل مساند فقط على إثبات وجود الله تعالى القائم على النظر والاستدلال العقلي كما رأينا. ولكنه عند ابن العربي يمثل غاية الكفاية في الهداية إلى الوجود الإلهي. ولذلك لم يتقبل منهم ذلك البحث المضني في إقامة الأدلة على إثبات وجود الله تعالى وتمنى عليهم لو أنهم وقفوا- عند هذا الحد "الفطري/ الإثباتي" للوجود الإلهي- "حتى يكون الحق هو الذي يعرفهم على لسان رسوله بما ينبغي أن يضاف إليه، ويسمى به أفلحوا. وإنما خلق الإنسان عجولاً ورأى في نفسه قوة فكرية فتصرف بها في غير محلها، فتكلم في الله تعالى بحسب ما أعطاه نظره والأمزجة مختلفة، والقوة المفكرة متولدة من المزاج، فيختلف نظرها باختلاف مزاجها؛ فيختلف إدراكها وحكمها فيما أدركته "[1].

2- رؤية ابن العربي إلى القول بالحدوث:

أما بالنسبة لدليل الحدوث، فسوف نجد أن ابن العربي لا ينطلق في هذا المقام من محاولة بناء دليل أو صياغة استدلال إثبات على الوجود الإلهي بالكلام عن مسألة الحدوث كما رأينا تناول المتكلمين لهذا الدليل الذي سيصبح عند ابن العربي "قضيةً". بل لقد تحدث عن الحدوث ضمن ثنائية عامة هي: "الحدوث والقدم" وتبعاتها المتعلقة بالعالم. هذا العالم الذي هو عند ابن العربي: "كل ما سوى الله تعالى عُلوًّا وسِفْلاً روحاً وجسماً معنىً وحساً ظاهراً وباطناً"[2].

وقد بدا لي أن تناوله لهذه القضية تمّ عبر جانبين أساسيين هما: الإطار الكلامي من خلال نقده للمتكلمين، والإطار "الميتافيزيقي" الذي أعطته له "الحقائق الكشفية" في توافقها مع نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية. وإن كان هذا الإطار النقدي للكلام في حد ذاته مبني في جملته وأصله على ما أعطته هذه الحقائق الكشفية كما نص عليها. ولذلك سوف أركز في الاشتغال على هذه القضية عنده بما له علاقة مباشرة بنقده للمتكلمين، وأتحاشى قدر الإمكان ماله علاقة بالجانب الميتافيزيقي. و الواقع فإن هذا المسلك الذي أعوّل عليه هنا لا يخص تحديداً هذه القضية فقط بل هو ما عليه مدار الأطروحة ككل؛ وهذا حتى لا نلج في سياقات ميتافيزيقية "أكبرية" محضة متفرعة قد تخرجنا عن هذا المنحى العام الذي رسمته لهذه الأطروحة.

1- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج5، ص 95.

2- المصدر نفسه، ج5، ص ص 227-228.

والواقع لما كانت مسألة حدوث العالم من المسائل المهمّة التي بحثها ابن العربي فقد جاءت النصوص المبيّنة لهذه القضية عديدة وكثيرة في مختلف مكتوباته مما يفرض علي تحليلها ومقاربتها من خلال ثلاثة أمور أساسية سوف تتيح لنا، كما يظهر لي، الإلمام بهذه المسألة بشكل كلي وواضح. وإن كان يمكنني الذهاب إلى القول استباقاً بأنه ينفي فكرة قدم العالم أو القول بها. وهذه الأمور هي على النحو الآتي: الجواهر والأعراض، نفي الزمان عن حدوث العالم، والقول بالأعيان الثابتة[1].

أ- الجواهر والأعراض:

نزع شيخ العارفين في فهمه للحدوث منزعًا ذي وجهتين: فمن حيث مبدأ القول بالحدوث في حد ذاته، وهي الوجهة الأولى، سلّم للمتكلمين مذهبهم في حدوث كل ما ذكروا حدوثه. ومن حيث الدليل الذي أقاموه للبرهنة على هذه المسألة، وهي الوجهة الثانية، فقد خطّأهم فيه.

لقد استدل الأشاعرة على حدوث العالم أو كل ماسوى الله تعالى، كما رأينا، بحدوث الأجسام والجواهر وحدوث أعراضها، ولكن ابن العربي يرى أن هذا الاستدلال لا يصح حتى يقيموا الدليل على حصر كل ما سوى الله تعالى فيما ذكروه. يقول: "استدلّت الأشاعرة على حدوث كل ما سوى الله بحدوث المتحيّزات، وحدوث أعرَاضها، وهذا لا يصح حتى يقيموا الدليل على حصر كل ما سوى الله تعالى فيما ذكروه. ونحن نسلِّم حدوث ما ذكروا حدوثه"[2]. إن هذا النقد يكشف، عند ابن العربي، عن عدم إدراك الأشاعرة لحقيقة هذا العالم. ومن جانبٍ آخر فإن الأشاعرة بافتراضهم لوجود جوهر أو جواهر إلى جانب الوجود الإلهي، جعل ابن العربي يعقب عليهم منتقداً لهم، بأن افتراضهم هذا حجبهم عن معرفة "أن العالم كله مجموع أعراضٍ تتبدل مع الأنفاس"[3] يقوّمها الذات الإلهية العلية، حيث لا وجود لهذه الجواهر. ولكن ابن العربي، من جهة أخرى، من جهة رؤيته إلى قولهم بالأعراض، نجده يعلي من قيمة المنظور الأشعري، فيما يتعلق بذهابهم إلى القول بأن الأعراض منعدمة لأنفسها، وأن العرض لا يبقى زمانين على الحقيقة. كما نجده كذلك يوافق المعتزلة تمام الموافقة فيما ذهبوا إليه و خاصة إحدى فرقهم المشهورة وهي

1- راجع فيما يخص هذه النقاط الثلاث-في إطار الدراسات عن ابن العربي- على سبيل المثال لا الحصر: زكي سالم، الاتجاه النقدي عند ابن عربي، ط1، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية 2005. و سهيلة عبد الباعث الترجمان، نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي، ط1، بيروت، منشورات مكتبة خزعل 2002. و أحمد الصادقي، إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي.

2- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص64.

3- ابن عربي، كتاب المعرفة، ضمن رسائل ابن عربي(4)، ص 196. و أبو العلا عفيفي، التعليقات على فصوص الحكم، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية 1946، ج2، ص 153.

"الجبائية"[1]، لقولهم بتبدل العالم مع الأنفاس. يقول ابن العربي في هذا المعنى: "فلا يعرف أكثر النّاس تجدد الأمر مع الأنفاس. لكن عثرت عليه الأشاعرة في الأعراض. وعثرت عليه الجبائية في العالم كله. وجهله أهل النظر بأجمعهم ... أما أهل الكشف فإنهم يرون الله تعالى يتجلى في كل نفس ولا يكرر ذلك التجلي. ويرون أيضاً، شهوداً أنّه في كل تجلٍ يعطي خلقاً ويذهب بخلق. وإنما إذهابه الإفناء، وإعطاؤه الإيجاد الآخر"[2]. إن هذا المفهوم الذي عثر عليه الأشاعرة في "الأعراض" وعثرت عليه الجبائية في "العالم" ، فيما يتعلق بقضية حدوث العالم يؤكد تحقيقاً، عند ابن العربي، مفهوماً مركزياً في هذا الإطار ألا وهو افتقار العالم إلى الله تعالى في كل نفسٍ، حيث يقول: "بهذا يصح افتقار العالم إلى الله تعالى في بقائه في كل نَفَس، ولا يزال الله تعالى خلاّقاً على الدوام"[3].

ب– نفي الزمان عن حدوث العالم:

و من جانب آخر، جانب الزمان في علاقته بحدوث العالم، نجد ابن العربي ينتقد المتكلمين في فهمهم للحدوث من زاوية أنهم توهموا وجود الزمان عند حدوث العالم، فهم "ما تكلموا إلا فيما يدخل تحت حكم الزمان، والزمان عندهم أيضا موجود ولا يوجد في زمان فيخرج الزمان عن حكم هذه الدلالة"[4]. فحدوث العالم لا يعني إطلاقاً، عند ابن العربي، أنّ العالم وُجد في وقت معيّن؛ إذ لا وقت بلا عالم. لكن المتكلمين ذهبوا إلى القول إنه ما من ممكن يوجد في زمان إلا ويجوز إيجاده قبل ذلك الزمان أو بعده. يقول ابن العربي موضحاً وناقداً: "دلالة الأشعري في الممكن أنه يجوز تقدمه على زمان وجوده وتأخره عنه، والزمان عنده في هذه المسألة مقدر لا موجود فالاختصاص دليل على المخصص، فهذه دلالة فاسدة لعدم الزمان فبطل أن يكون هذا دليلاً. فلو قال نسبة الممكنات إلى الوجود أو نسبة الوجود إلى الممكنات نسبة واحدة من حيث ما هي نسبة لا من حيث ما هو ممكن، فاختصاص بعض الممكنات بالوجود دون غيره من الممكنات دليل على أن لها مخصصاً، فهذا عين حدوث كل ما سوى الله"[5].

1– الجبائية هي فرقة من الفرق الكلامية تنتسب إلى المعتزلة، وهم أتباع أبي علي وإبنه هاشم الجبائيان. أنظر: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص ص 161–162.

2– ابن عربي، كتاب المعرفة، ضمن رسائل ابن عربي(4)، ص 196، و219، و275. و الفتوحات المكية، السفر الثالث، ص 195.

3– ابن عربي، الفتوحات المكية، السفر الثالث، ص 195. و أبو العلا عفيفي، التعليقات على فصوص الحكم، ص 152.

4– ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص 64.

5– المصدر نفسه، ج8، ص 17.

إن رؤية محيي الدين ابن العربي هنا تنفصل تماماً عن هذا المنظور الكلامي سواءً كان معتزلياً أو أشعرياً، ذلك أنه يرى أن العالم لم يزل تحت حكم الترجيح الإلهي له، إما بالعدم أو بالوجود. فنسبة الوجود إلى العالم عنده، لا شك، أنه من حضرة الاسم الإلهي "المقدِّم". "فالممكنات بالنسبة إلى الإيجاد، أو نسبة الإيجاد إليها على السواء على كل واحد واحد منها، فإذا تقدم أحد الممكنات على غيره بالوجود مع التسوية في النسبة دل أنه مُرجَح لأمر ما ليس لنفسه، فعلمنا أنه لا بد من مُرجِح وهو المقدم له على غيره من الممكنات"[1]. وهذا الذي ذهب إليه ابن العربي يدخل في حكمه كل ممكن من زمان وغير زمان مما له وجود. وبذلك فهو في رأييه أشدّ وأتمّ في الدلالة من دلالة الأشعري بالزمان على إثبات حدوث العالم. و لذا فإنه ينظر إلى هذه الدلالة، أي دلالة الحدوث من منطلق "أن العالم يصح نعته بالعدم والوجود بالنسبة والإضافة، فهو معدوم نسبة لمرتبة من مراتب الوجود، وموجود نسبة لمرتبة أخرى من تلك المراتب. أو قل بتعبير آخر، العالم كان معدومًا بالنسبة والإضافة إلى الوجود الحسي، وموجودًا بالنسبة والإضافة إلى الوجود العلمي، أي وجود العالم في علم الله تعالى. فالعالم موجود معدوم بالنسبة والإضافة. و هذا التّقسيم لا يصحّ على الوجود المطلق الحقّ، بل يصحّ على الوجود الإضافي المقيّد فقط وهو العالم"[2]. فحدوث العالم يعني فيما يعنيه،عند ابن العربي، تقييده وعدم قيامه بنفسه، إذ لا قيام له إلا بالله تعالى خالقه الموجد له.

ومن هنا فإن ابن العربي يوافق المتكلمين تمام الموافقة في أن العلاقة بين الله تعالى والعالم هي علاقة صانع بمصنوع وممكن بواجب، "فليس للعالم في الأزل مرتبة فإنها مرتبة الواجب بالذات فهو الله ولا شيء معه، سواء كان العالم موجودا أو معدوما"[3]. إلا أنه يذهب إلى أن من يرى أن "بين

1- المصدر السابق ، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

2- نضال فاضل كاني السرحان: "التضامر بين الفيزياء الكونية وعلم التصوف الإسلامي"، مأخوذ من الانترنت يوم 7ديسمبر 2016، الساعة: 22:08. من موقع http://www.dr-nidhal.com. وأشير هنا، بهذا الصدد، إلى أن هناك من الباحثين الدارسين لتراث ابن العربي، من المتخصصين في الفزياء المعاصرة، من يعمل على البحث في موضوع: مقارنة العرفان الأكبري بالفيزياء الحديثة، وهذا المقال من بين نماذجه. ويمكن الوقوف عليه أيضاً في بعض كتابات محمّد علي حاج يوسف من مثل: The day of God or: The single Monad Model of the Cosmos (Publishd June 28th 2014 by Creatspace Independent Publishing Platform). و هو عمل يبحث في مفهوم ابن العربي للزمن والخلق في ستة أيام مقارنة بالفيزياء الحديثة. وهذا النوع من الاهتمام المعاصر بالتراث الأكبري، هو في رأي بعض الباحثين الأكبريين الآخرين عمل بحثي لا يخلو من تمحّل ! أنظر مثلاً: مقدمة عبد الباقي مفتاح في كتابه "الحقائق الوجودية الكبرى في رؤية محيي الدين بن العربي".

3- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص 67.

الله والعالم بوناً يقدر تقدم وجود الممكن فيه وتأخره فهو توهم باطل لا حقيقة له"[1]. وبناء عليه بطل أن يكون هذا دليلاً عند ابن العربي.

و بوضوح ما فوقه وضوح فيما يتعلق بهذه القضية يقول ابن العربي: "اعلم أن الحقائق أعطت أن لمن وقف عليها أنه لا يتقيد وجود الحق تعالى مع وجود العالم بقبلية ولا بعدية ولامعية ... فلم يبق لنا إلا أن نقول: إن الله تعالى موجود بذاته، مطلق الوجود، غير مقيد بغيره، ولا معلول بشيء، ولا علة لشيء، بل هو خالق المعلولات والعلل. ونقول: إن العالم موجود بالله تعالى، لا بذاته. مقيد بوجود الحق تعالى، وإذا انتفى الزمان عن وجود الحق تعالى وعن وجود بدء العالم فقد وجد العالم في غير زمان. فلا نقول من جهة الحقائق إن الله تعالى موجود قبل العالم، لأن القبلية من صيغ الزمان، ولا زمان في وصف الله تعالى. ولا نقول إن العالم موجود بعد وجود الله تعالى، إذ لا بعدية في وصف الله تعالى. ولا نقول إنه موجود مع الحق تعالى، فإن الحق تعالى هو الذي أوجده ولم يكن شيئاً. ولكن نقول:الحق تعالى موجود بذاته. العالم موجود بالحق تعالى. فإن سأل متوهم متى كان وجود العالم من وجود الحق تعالى. قلنا: متى سؤال عن زمان، والزمان من عالم النسب. وهو المخلوق لله تعالى. فهذا سؤال باطل حجبت أدوات التوصيل إلى الأفهام هذا السائل عن تحقيق هذه المعاني. فلم يبق إلا وجود صرف خالص، لاعن عدم. وهو الوجود الحق تعالى. ووجود عن عدم وهو وجود العالم. ولا بينية بين الوجودين، ولا امتداد إلا التوهم الذي يحيله العلم، ولا يبقى منه شيء. ولكن يقال وجود مطلق. ووجود مقيد. ووجود فاعل. ووجود مفعول. هكذا أعطته الحقائق"[2].

إذاً فالزمان لا وجود له خارج العالم الطبيعي، فهو مرتبط بالعالم لا سيّما العالم المحسوس العنصري، فلا زمان خارج العالم ولا قبله، بل لا قبلية أصلاً إذ لا زمان، وإنما هو الوهم الذي يتخيل صاحبه أن للزمان امتداد لا نهاية له خارج وجود العالم. هكذا يقرر ابن العربي.

و يروي لنا الشيخ الأكبر في نص له في ديوانه المطبوع رؤيا رآها يؤكد من خلالها مسألة حدوث العالم. وهنا لابأس من التذكير بما تطرقت إليه سابقاً، في الفصل الأول، عندما تحدثت عن الرؤى والمنامات في مصادر المعرفة الأكبرية، حيث رأينا كيف أن الشيخ الأكبر جعل من رؤاه ومناماته مصدراً تأسيسياً للعلم و المعرفة بامتياز. إذن فلنستمع إلى شيخ العارفين يقصّ علينا هذه

1- المصدر السابق، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

2- ابن عربي، كتاب المعرفة، ضمن رسائل ابن عربي(4)، ص 226-227. أنظر أيضا: ابن عربي، كتاب الأزل، ضمن رسائل ابن عربي، وضع حواشيه محمّد عبد الكريم النمري، ص ص 118-119.

الرؤيا. يقول: "رأيت الحق في النوم ليلة الإثنين الثامن والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة إحدى وثلاثين وستمائة وهو ينهاني عن مجالسة ثلاثة: المطاطين والسقاطين وأُنسِيت الثالثة. فكنت أقول له يا ربّ وما المطاطون ؟ فقال: الذين يمدون العالم إلى غير نهاية في الابتداء، وإني ابتدأت العالم بالخلق. قلت: وما السقّاطون ؟ فقال تعالى: الذين يأتون بسقط الكلام ليضحكوا به الناس وهي من سخط الله، فإن الرجل ليتكلم بالكلمة من سخط الله ما يظن أن تبلغ ما بلغت فيهوي بها في النار سبعين خريفاً. فقلت في ذلك في النوم وقد أنسيت الثالثة:

نهاني الحق في الغَطَطْ[1] عن المطّاط والسقَطْ
وإني لا أجالس مَن يكون بمثلِ ذا النَّمَط
وأفهمني بأن أحظى به في العالم الوسط

قال تعالى:﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ﴾[البقرة:143].أي خيارا"[2].

ولكن في المقابل نجد أن ابن العربي ذكر في "واقعة معراجه الروحي" ما يوهم مخالفة قوله بحدوث العالم، كما رأينا من خلال نصوصه السابقة، وهو أن سيدنا إدريس عليه الصلاة والسلام قال له: "ولا أعلم للعالم مدّة نقف عندها بجملتها، إلا أنه بالجملة لم يزل خالقاً، ولا يزال دنيا وآخرة، والآجال في المخلوق بانتهاء المدد لا في الخلق، فالخلق مع الأنفاس يتجدّد"[3]. فكيف يمكن أن نحلّ هذا الإشكال/ التناقض ؟

إن النصوص الأكبرية التي رأيناها سابقاً والتي نصت على أنه لا وجود أصلاً لزمان منفصل عن العالم وعن الوَعي بترتيب حوادث تسعفنا إلى حدٍ بعيد، بلا ريب، على جعل ذلك الإشكال يسير الفهم. و قد ناقش الباحث الأكبري عبد الباقي مفتاح هذا الإشكال مقرراً أنه لا تناقض في آراء الشيخ الأكبر حول مسألة حدوث العالم؛ من منطلق أن التصوّر الوهمي الخاطئ لزمان ممتدّ لا بداية له دون وجود العالم هو السبب الأساسي في عدم فهم أو سوء فهم خطاب سيدنا إدريس عليه الصلاة و السلام لابن العربي. ذلك أنه إذا لم يوجد زمان إلا داخل العالم، فلم يبق معنى لبداية زمنية للعالم إذ القبْل والبَعد من أوصاف الحادث المنحصر المقيّد. فحدوث العالم لا يعني أنّ العالم وُجد في وقت معيّن، إذ لا وقت بلا عالم، وإنما حدوثه يعني تقييده وعدم قيامه بنفسه، إذ لا قيام له في كل آن إلا بالله تعالى خالقه الموجد له في كل آن بقوله:﴿ كُن ﴾[النحل:40]. و أمّا من

1- الغطط هو النوم أو صوت النائم.(شرحه صاحب الرؤية ابن العربي بعد ذكره لآية سورة البقرة مباشرة، يراجع في مكانه).
2- ابن عربي، ديوان ابن عربي، شرحه أحمد حسن سبح، ط2، بيروت، دار الكتب العلمية 2002، ص 301.
3- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج6، ص 63.

ذهب إلى القول بوجود أوقات وزمان متطاول الآماد لا بداية له لم يكن فيه لغير ذات الله تعالى وجود، فهو مناقض لنفسه تناقضاً تامّاً، لأنه أثبت وجود قديمين هما الله تعالى و الزمان، فأثبت ما يريد نقضه. ولهذا كثيرًا ما كرّر الشيخ الأكبر أنّ كلمة "كان" في الحديث النبوي الشريف:«**كان الله ولم يكن شيء معه**»[1] هي حرف وجودي كما قرّره سيبويه (148هـ-180هـ)، من الكون الذي هو عين الوجود، فكأنه ﷺ قال: الله موجود ولا شيء معه في وجوده الذاتي؛ فإن وجود غيره معه تعالى إنما هو بإيجاده وبإبقائه لا مستقلاً. فـ"كان" ليست حرفاً زمانياً مضى في السابق، لأن السابق واللاحق والماضي والحاضر والمستقبل ما هي إلا تفاصيل في وعي ذهن الشخص الحادث المقيّد المنحصر في ترتيب الحوادث، فلا وجود لها إلا داخل العالم بتسلسل الحوادث بالنسبة إلى بعضها البعض. أمّا عند الحق تعالى فكل شيء به قائم وعنده حاضر في الآن الدائم[2]. وذلك هو فهم ابن العربي، للحديث النبوي الشريف المذكور أعلاه، الذي ألمحت إليه سابقاً من خلال كلام الشهرستاني.

وجملة القول أن ما يراه ابن العربي هو "أن الأشياء الموجودة تشهد ... وتقرّ على نفسها بالحدوث ولبارئها بالقدم"[3]. و أن العالم ممكن، وكل جزء منه حادث، وأن العالم ليس له مرتبة واجب الوجود لنفسه، وإنما هو موجود بغيره، أي بالحق عزّ وجل. ولما كانت الذات الإلهية المقدسة لها القِدم فيجب أن يُعلم أن لا مشاركة للموجودات لها في هذه الصفة لأنها صفة ذاتية، على حين أن الموجودات جميعها حادثة ولها أصلها في العدم. يقول ابن العربي: "اعلم أن الممكنات لم تزل عند الله تعالى، من حيث أعيانهم، موصوفين بالعدم، ومن حيث أحكامهم موصوفين بالوجود"[4]. إن هذا الأصل الذي للموجودات في العدم هو ما اصطلح عليه ابن العربي بـ "الأعيان الثابتة". فماذا يقصد بهذه المقالة ؟

1- سبق تخريجه.

2- عبد الباقي مفتاح: "الحدوث والقدم عند الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي"، ورقة مخطوطة من ست صفحات زودني بها كاتبها الأستاذ الفاضل العارف عبد الباقي مفتاح، عن طريق البريد الالكتروني بتاريخ: 18 ديسمبر 2016. كان قد كتبها لمن سأله عن مسألة الزمان والحدوث والقدم عند الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، ص ص4-5. وانظر أيضاً: عبد الوهاب الشعراني، اليواقيت والجواهر، ج1، ص 92.

3- ابن عربي، كتاب المعرفة، ضمن رسائل ابن عربي(4)، ص 243. أنظر أيضا: ابن عربي، فصوص الحكم والتعليقات عليه بقلم أبو العلا عفيفي، بيروت، دار الكتاب العربي(د.ت)، ج1، ص 53.

4- ابن عربي، كتاب المعرفة، ضمن رسائل ابن عربي(4)، ص 210.

جـ – الأعيـــان الثابتـــــــــــــة:

لندع صاحب التعريفات يقدم لنا هذا التعريف لمفهوم "العين الثابتة"، يقول: "العين الثابتة هي حقيقة في الحضرة العلمية ليست بموجودة في الخارج بل معدومة ثابتة في علم الله تعالى"[1]. إن هذا التعريف يؤدي مباشرة إلى القول بأن الأعيان الثابتة هي عبارة عن حقائق وذوات وماهيات الأشياء القائمة في الحضرة العلمية الإلهية[2]. ذلك أن "حقيقة كل موجود إنما هي عبارة عن نسبة تعينه في علم ربه أزلاً"[3]. فكل موجود إذن له عينه الثابتة في الحضرة العلمية، ويظهر وجوده الخارجي بمقتضاها[4].

هذا، ويذهب الكثير من الدارسين للتراث الأكبري إلى القول إن مفهوم أو مصطلح "الأعيان الثابتة"من وضع ابن العربي[5]. وقد عرّفها ابن العربي على أنها "أعيان الأشياء الممكنة في حال عدمها"[6]. أي أنها حقائق وذوات أو ماهيات الأشياء، كما قلنا، الثابتة في العلم الإلهي؛ "فوجودها إذن هو وجود بالقوة، وهي مفتقرة في وجودها إلى موجد يوجدها فتصير بالفعل وذلك بفعل الإرادة الإلهية، وكلمة كن أي الحضرة التكوينية"[7].

و في الواقع فإن هذا المفهوم، الذي فصّل القول فيه تفصيلاً شرّاح الشيخ الأكبر إلى جانب متصوفة آخرون جاؤوا بعده[8]، موجود عند المعتزلة،كما رأينا سابقاً، فقد أثبت المعتزلة نوعاً من الوجود أو الكمون للأشياء وهي في العدم قبل تحققها في العالم الخارجي، ورأينا كيف أنهم لم يقصدوا بـ"المعدومات" شيئاً عدمياً على الإطلاق، أو أمراً سلبياً محضاً، وإنما يقصدون بالمعدوم شيئاً معقولاً مسلوباً عنه صفة الوجود الخارجي فقط[9]. يقول ابن العربي: "... وطائفة تقول:إن لها

1– الجرجاني، التعريفات، ص 166.

2– محسن جاهانكيري، محيي الدين بن عربي الشخصية البارزة في العرفان الإسلامي، تعريب عبد الرحمن العلوي،ط1، بيروت، دار الهادي 2003، ص 383.

3– القاشاني، لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، ص 330.

4– زكي سالم، الاتجاه النقدي عند ابن عربي، ص 55.

5– أنظر مثلا: أبو العلا عفيفي:"الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة"، ضمن الكتاب التذكاري محيي الدين بن عربي، القاهرة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر 1969، ص 209. أحمد الصادقي، إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي، ص410. محسن جاهانكيري، محيي الدين بن عربي، ص383.

6– ابن عربي، الفتوحات المكية، ج5، ص 301.

7– سهيلة عبد الباعث، نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي،ط1،بيروت، منشورات مكتبة خزعل 2002،ص384.

8– محسن جاهانكيري، محيي الدين بن عربي، ص 383 وما بعدها.

9– أبو العلا عفيفي:"الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة"، ضمن الكتاب التذكاري، ص210.

(=الممكنات) أعياناً ثبوتية هي التي توجد بعد أن لم تكن، وما لا يمكن وجوده كالمحال فلا عين له ثابتة وهم المعتزلة"[1]. وبذلك يتفق ابن العربي مع المعتزلة ويقرّهم على ما ذهبوا إليه. ثم يضيف مباشرة "والمحققون من أهل الله يثبتون بثبوت الأشياء أعياناً ثابتة، ولها أحكام ثبوتية أيضاً بها يظهر كل واحد منها في الوجود على حد ما قلناه من أن تكون مظهراً أو يكون له الحكم في عين الوجود الحق"[2].

فالأعيان الثابتة إذن من خلال تعريفها هي ممكنات. يؤكد ابن العربي هذا المفهوم في قوله: "اعلم أن العالم عبارة عن كل ما سوى الله، وليس إلا الممكنات سواء وجدت أو لم توجد. فإنها بذاتها علامة على علمنا أو على العلم بواجب الوجود لذاته وهو الله، فإن الإمكان حُكمٌ لها لازم في حال عدمها ووجودها بل هو ذاتي لها، لأن الترجيح لها لازم. فالمرجح معلوم، ولهذا سُمي عالَماً من العلامة، لأنه الدليل على المرَجِح فاعلم ذلك"[3].

و مادام أن الأعيان الثابتة هي ممكنات، فالحق سبحانه ليس مندرجاً في الممكن، و ليست هي الله تعالى كما ذهب إلى ذلك بعض الدارسين ممن يحمّلون ابن العربي القول بوحدة الوجود أو يصعدون بأطاريحه ورؤاه إلى أفلوطين[4]. ذلك لأن الأعيان الثابتة، عند ابن العربي، لم تزل تنظر إلى الله عزّ وجل "بالافتقار أزلاً ليخلع عليها اسم الوجود، ولم يزل ينظر إليها لاستدعائها بعين الرحمة، فلم يزل رباً سبحانه وتعالى في حال عدمنا وفي حال وجودنا والإمكان لنا كالوجوب له.

حَقِّق بِعقْلِك إن فَكَّرْت مَصْدَرنا ... نَـفْيـاً لِـنـفْيٍ وإثبَـاتاً لإثبَـات

مِن أَعْجَبِ الأَمْرِ أَنِّي لم أزَلْ أَزلاً ... وأَنَّنِي مَـع هـذَا مُحْـدَث الـذَّات

قَد كانَ رَبُّك مَوجُـوداً وَمَـا مَـعهُ ... شَـيءٌ سِـواهُ وَلاَ مَاضٍ وَلاَ آت"[5]

كما أنه لا اعتبار للقول هنا أن ابن العربي تأثر بالمعتزلة أو أخذ عنهم. إذ أن سياق الطرح الأكبري هنا،كما مرّ في النص السابق المتعلق بالمعتزلة، لا يدل إطلاقاً على أي نوع من أنواع هذا التأثر أو الأخذ عن المعتزلة. بل إن طرحه لهذه المسألة كما هو واضح من خلال هذا النص أو

1- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج7، ص 240.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- المصدر نفسه، ج6، ص 164.

4- أفلوطين (203م-270م)، فيلسوف يوناني، ولد بمصر ونشأ في الاسكندرية، اشتهر بالقول بنظرية الفيض. كان يتميز بتحمسه السامي والخالص لارتفاع الروح نحو ما هو خير وحق نحو المطلق، وكل فلسفته تدعو إلى الفضيلة و المعاينة العقلية للأبدية. من أشهر مؤلفاته "التاسوعات" أنظر: جورج طربشي، معجم الفلاسفة، ص 76.

5- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج5، ص102.

نصوصه الأخرى هو في غاية "الاستقلالية" و"الإنشاء". وذلك يعود إلى أن مصدرية الطرح المعرفي الأكبري تختلف عن مصدرية الطرح الاعتزالي؛ ولذلك جاء طرحه لهذه المسألة غاية في الوثوقية، خاصة عندما أبرز و ميّز رأي المحققين من أهل الله تعالى في هذه المسألة عن غيرهم.

إنّ الأعيان الثابتة عند ابن العربي "باقية على أصلها من العدم، غير خارجة عن الحضرة العلمية. فما شمت رائحة الوجود. وليس لها وجود في الخارج إلا وجود الحق متلبساً بصور أحوال الممكنات"[1]. بمعنى أنه لا قيام لها إلا بالله تعالى. فهي باقية على عدمها مع "تجلي الحق تعالى باسمه النور. أي الوجود الظاهر في صور المخلوقات. وظهوره بأحكامها"[2]. و ذلك باعتبار أن وجود وظهور الأعيان الثابتة هو ظهور أحكامها وآثارها، لا نفسها هي. أو باعتبار أن الأعيان الثابتة مرآة تظهر فيها أسماء الحق وصفاته وشؤونه وتجلياته أو الوجود المتعين بتعبير آخر[3].

أما الأشاعرة فقد رأينا أنهم ذهبوا إلى القول بأن إثبات صفة لا توصف بالوجود ولا بالعدم هو إثبات واسطة بين الوجود والعدم، والإثبات والنفي وذلك محال[4]. وقد رد عليهم ابن العربي بإيراد مقالتهم ثم عقّب بما يذهب إليه مخالفاً لهم. يقول: "... طائفة تقول: إنّ لا عين لممكن في حال العدم وإنّما يكون له عين إذا أوجده الحق وهم الأشاعرة ومن قال بقولهم"[5]. وكما نلاحظ فإن ابن العربي لم يلتفت إلى ذكر الطوائف الأخرى من المتكلمين بأسمائهم، وهو أمر كثير التكرر في مصنفاته، مما يبرر اقتصاري في هذا البحث على المعتزلة والأشاعرة. ثم إن ابن العربي ينتقد الأشاعرة من زاوية أخرى، فهو ويتعجب كيف أنهم من جهة أنكروا على من قال إن المعدوم شيء في حال عدمه، وله عين ثابتة ثم يطرأ على تلك العين الوجود. ومن جهة أثبتوا القول بالأحوال، يقول مبيّناً هذا الأمر: "والعجب من الأشاعرة كيف تنكر على من يقول أن المعدوم شيء في حال عدمه وله عين ثابتة ثم يطرأ على تلك العين الوجود وهي تثبت الأحوال اللهم منكر الأحوال لا يتمكن له هذا"[6]. والحال كما يعرّفه ابن العربي: "هو الفاصل بين الوجود والعدم، فهو لا موجود

1- ابن عربي، كتاب المعرفة، ضمن رسائل ابن عربي(4)، تحقيق سعيد عبد الفتاح، ص 225.

2- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

3- محسن جاهانكيري، محيي الدين بن عربي، ص387 هامش رقم:3. و ص 388. و ص ص 392-393. و Claude Addas, Ibn Arabi et le voyage sand retour, Point,Sagesse,éd.Le Seuil,1996,p89.

4- الشهرستاني، الملل والنحل، ص 107.

5- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج7، ص 240.

6- المصدر نفسه، ج5، ص 56.

ولا معدوم، فإن نَسَبْتَهُ إلى الوجود وجدت فيه منه رائحة لكونه ثابتاً، وإن نسبته إلى العدم صدقت لأنه لا وجود له"[1].

ومن تأكيدات الشيخ الأكبر على التمييز بين وجود الأشياء كأعيان ثابتة في علم الله تعالى وهي معدومة، ووجودها العيني الحادث المقيّد المتجدّد في كل آن، افتتاحه أوّل جملة في الفتوحات بهذه المسألة فقال: "الحمد لله الذي أوجد الأشياء عن عدم و عدمه"[2]. وشرح هذه الجملة فقال: "فمن الله توجهات دائمة، وكلمات لا تنفد، وهو قوله:﴿ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٍ ﴾[النحل:96]؛ فعند الله التوجه وهو قوله تعالى:﴿ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ ﴾[النحل:40]، وكلمة الحضرة وهي قوله لكل شيء يريده: ﴿ كُن ﴾[النحل:40] بالمعنى الذي يليق بجلاله. و"كن" حرف وجودي، فلا يكون عنه إلا الوجود، ما يكون عنه عدم، لأنّ العدم لا يكون، لأن الكون وجود. وهذه التوجّهات والكلمات في خزائن الجود، لكل شيء يقبل الوجود؛ قال تعالى:﴿ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ ﴾[الحجر:21] وهو ما ذكرناه، وقوله:﴿ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴾ [الحجر:21] من اسمه "الحكيم"؛ فالحكمة سلطانة هذا الإنزال الإلهي، وهو إخراج هذه الأشياء من هذه الخزائن إلى وجود أعيانها، وهو قولنا في أول خطبة هذا الكتاب(=الفتوحات المكية): "الحمد لله الذي أوجد الأشياء عن عدم وعدمه"، وعدم العدم: وجود، فهو نسبة كون الأشياء في هذه الخزائن محفوظة موجودة لله، ثابتة لأعيانها، غير موجودة لأنفسها. فبالنظر إلى أعيانها هي موجودة عن عدم. وبالنظر إلى كونها عند الله في هذه الخزائن هي موجودة عن عدم العدم، وهو وجود. فإنْ شئتَ رجّحتَ جانب كونها في الخزائن، فنقول: أوجد الأشياء من وجودها في الخزائن إلى وجودها في أعيانها، للنعيم بها، أو غير ذلك؛ وإنْ شئتَ قلتَ: أوجد الأشياء عن عدم، بعد أن تقف على معنى ما ذكرتُ لك، فقل ما شئت، فهو الموجد لها على كل حال في الموطن الذي ظهرت فيه لأعيانها"[3].

ويرى ابن العربي أن للأعيان الثابتة القابلية والاستعداد لسماع القول الإلهي والاستجابة له، وهو المعبر عنه بلسان الشرع بالطاعة. ومن هنا، كما يذهب إلى ذلك الباحث أحمد الصادقي، يمكن أن نفهم "الثبوت" بمعنى "الطاعة"، فالثبوت "لا يعني توقفاً وانتهاءً وحصراً إنما هو طاعة وعبودية المعدومات واستعدادها لاستقبال الإيجاد من الخالق كي تكون وهي الآن تتكون

1- المصدر السابق، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

2- ابن عربي، الفتوحات المكية، السفر الأول، ص 41.

3- المصدر نفسه، ج3، ص 326.

باستمرار"[1]. بل إنّ "كل توقف يدل على عجز من الأصل. فالحق سبحانه نظراً لكونه المتصف بالوجود الحق، رجّح الوجود على العدم. فتوجه أمره الإيجادي إلى المعدومات وهي قد ثبتت في العدم بفعل وجود الوجود، فكانت مطيعة ومستعدة لتلقي هذا الأمر الإيجادي، فخرجت من العدم مع بقائها ممكنات حاملة في وجودها الماهوي قابلية الرجوع إلى العدم، فكان وجودها ظهوراً يحجب عنها وجودها العدمي"[2].

ولما كانت مرجعية ابن العربي هي القرآن العزيز بامتياز فقد استدل لمفهوم الأعيان الثابتة به. فوجود الشيء، عند ابن العربي، كعين ثابتة في العلم الإلهي القديم الأزلي هي شيئية الثبوت المخاطبة بقوله عزّ وجلّ: ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾[النحل:40]. وشيئية الوجود العيني الشخصي الذي يُدرِك فيه الممكن وجودّه المقيّد الحادث ويُدرك غيرَه من المحدثات هي الشيئية الواردة في قوله تعالى:﴿ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا ﴾[مريم:9]، وقوله سبحانه وتعالى:﴿ هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا ﴾[الإنسان:1][3]. ويذهب الباحث الأكبري الفرنسي المسلم ميشال(علي) شودكيفيتش Michel chodkiewicz إلى القول إن مفهوم الشيء في الآية الأربعون من سورة النحل يفيد أنه شيء يسمع كلام الله ولذلك فهو ليس بعدم محض. في حين أنه في الآية الأولى من سورة الإنسان يفيد عدم وجوده تحت أي علاقة، أي أنه لم يكن معلومًا[4].

ونخلص مما سبق إلى القول أن ابن العربي رغم اتفاقه مع المتكلمين في القول بأن العالم حادث وأن الله تعالى هو المحدث له، إلا أنه لم يلتزم القول بدليل الحدوث من الجانب الذي تطرق منه المتكلمون إليه، بل قدم رؤية مختلفة لمفهوم حدوث العالم. و هي رؤية، فيما يبدو كما تطرقنا إلى أبرز ملامحها، تتجاوز المنظور الكلامي هنا إلى حدٍ بعيد.

1- أحمد الصادقي، إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي، ص 415.

2- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3- ابن عربي، الفتوحات المكية، السفر الثالث، ص ص 193-194. عبد الباقي مفتاح: "الحدوث والقدم عند الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي"، ص ص 3-4.

4- M. Chodkiewicz, Les illuminations de la Mecque, Albin Michel1997,p31-32
و راجع تعقيب أحمد الصادقي على رأيه في: إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي، ص 417.

وأظن أني أطنبت نوعاً من الإطناب في الكلام عن مفاهيم و متعلقات ومناسبات وحيثيات القول بحدوث العالم عند ابن العربي، ولكن ذلك كان رأساً من أجل إبراز الأسس التي عليها بنى وشيّد رؤيته النقدية للمتكلمين وغير المتكلمين من الفلاسفة وغيرهم في هذه القضية، قضية حدوث العالم. هذا العالم الذي هو في رؤيته مشتق من "العلامة"، لأنه الدليل على الذي رجّح وجوده بعدما كان "عدماً"، وهو في عملية تخليق مستمرة متجددة، وهو غير منقطعٍ عن ربّه وخالقه الذي أوجده. فهل يصح الكلام في ذات الخالق الذي خلق هذا العالم ؟ ذلك ما سأتطرق للحديث عنه في المبحث الآتي.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني

معرفة الذات الإلهية بين منظور المتكلمين ورؤية محيي الدين بن العربي

تعرّفنا إذن مع ابن العربي، من خلال نقده للمتكلمين، على أنّ الوجود الإلهي تتحدد معرفته بالفطرة و حدوث العالم، وسأتحدث في هذا المبحث عن رؤيته النقدية للمتكلمين فيما يخص مسألة جد هامة هي الكلام في الذات الإلهية العلية المقدّسة. وقد أدرجت الحديث عن الذات الإلهية ضمن هذا الفصل بالكلام عن أدلة الوجود الإلهي لارتباط المسألتين بعضهما مع بعض، ولا ينافي ذلك، فيما يظهر، إن كان "الكلام" عن الذات الإلهية عادة ما يُتناول في الدرس الكلامي مرتبطا بـ"الكلام عن الأسماء الصفات" من منطلق أن مفهوم مصطلح "الذات"، "مطلق الذات، هو الأمر الذي تستند إليه الأسماء والصفات"[1]. إلا أنني ارتأيت إدراج الكلام عن هذه المسألة ضمن فصل المعرفة الوجودية الإلهية، باعتبار أن معرفة الوجود تتضمن معرفة الذات. وقد أرجأت الكلام عن الصفات إلى الفصل الثالث أين سأتطرق إلى "الكلام" عن المعرفة التوحيدية، حيث يظهر توحيد الذات في علاقته المباشرة بتوحيد الصفات والأسماء والأفعال.

يمكن القول بصفة عامة أن لفظ "الذات" قد طال فيه الكلام كثيراً. فأنكر البعض إطلاقه على الجناب الإلهي وإضافته إليه، من منطلق أنه لفظ تأنيث، والباري سبحانه وتعالى منزه عن الأسماء والصفات المؤنثة. ومن منطلق أنه عين الشيء والشيء لا يضاف إلى نفسه. و قد رأى آخرون إمكان إطلاقه على الباري تعالى وإضافته إليه، فأجازوا استعماله لوجهين: أحدهما أن لفظ الذات ورد في السنة مضافاً من حديث أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ:«**إن إبراهيم لم يكذب إلا ثلاث كذبات، ثنتين في ذات الله**»[2].

والوجه الثاني أن "الذات" لفظ اصطلاحي فيمكن استعماله لا على أنه مؤنث "ذو" بل يستعمل ارتجالاً في مسماه الذي عبّر عنه به النظّار تماماً مثلما استعملوا لفظ الجوهر والعرض وغيرهما في غير

1- ممدوح الزوبي، معجم الصوفية، ط1، بيروت، دار الجيل 2004، ص 169.

2- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب أحاديث الأنبياء، باب قول الله تعالى: {واتخذ الله إبراهيم خليلا}[النساء: 125]، حديث رقم 3358، ج4، ص 140. مسلم، الصحيح، كتاب الفضائل، باب من فضائل إبراهيم الخليل ﷺ، حديث رقم 2371، ج4، ص 1840.

ما كان أهل العربية يستعملونها فيه[1]. و في الحقيقة فإن هذه القضية لم تمر جزافاً على ابن العربي فقد حرر استشكال بعض "الأدباء"، كما سمّاهم، على المتكلمين استعمالهم للفظ الذات لوصف الجناب الإلهي، ووافق المتكلمين في هذا الاستعمال مستنداً إلى السنة النبوية الشريفة، يقول مبيّناً ذلك: "في إزاحة إنكار الأدباء على المتكلمين في استعمال لفظ الذات. حيث إن الذات تأنيث، و التأنيث لا يليق ذاته ولا معناه بجلال الله تعالى. والذي يزيح شبهتهم أن المتكلمين عن المعنى اللغوي العرفي بمعزل فلا يتوجه عليهم إنكار اصطلاحهم. إذ التعبير عن الذات منقول عن السلف الصالح منه قول خير الأمة:«**تفكروا في آلاء الله ولا تتفكروا في ذات الله فإنكم لم تقدروا قدره**[2]»"[3]. ويمكن الذهاب إلى القول إن إطلاق لفظ "الذات" عموماً، سواء في الطرح الكلامي أو عند ابن العربي، يكون على النفس والحقيقة، فالمقصود بالذات ليس صفة لله تعالى بل هي نفسه عزّ وجلّ. وهذا هو الإطار الذي سنحاول من خلاله مناقشة معرفة الذات بين المتكلمين وابن العربي. فهل يمكن معرفة الذات عند المتكلمين ؟ بتعبير آخر هل الذات معلومة أم مجهولة في منظورهم ؟

المطلب الأول: معرفة الذات الإلهية عند المتكلمين:

في الواقع لم يقتصر الجدل الكلامي على التوحيد بل تجاوزه إلى البحث في معرفة الذات الإلهية نفسها ووحدتها، وهذا من منطلق أن الخلق لما كانوا مكلفين بالعلم بوحدانيته تعالى فقد تبعها القول بالعلم أو المعرفة بحقيقة ذاته تعالى. وقد تمحور الجدل عموماً حول المعنى الذي يمكن أن تفهم به الذات الإلهية المقدسة، ثم بعد ذلك العلاقة التي يمكن تصورها بينها وبين وصفاتها العلى، فتراوحت المواقف بين من أعلن رفضه الخوض في البحث في كنه وحقيقة الذات الإلهية ولكنه خاض في صفاتها وأفعالها، وبين من خاض فيها.

1- أبو عبد الله عامر عبد الله فالح، معجم ألفاظ العقيدة، ط1، الرياض، مكتبة العبيكان 1997، ص 181. و سميح دغيم، موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، ط1، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون 1998، ج1، ص 597.

2- الطبراني، المعجم الأوسط، باب الميم، من اسمه مُحَمَّد، حديث رقم 6319، ج6، ص 250. هذا الحديث روي بطرق مختلفة. قال السخاوي في المقاصد الحسنة بعد أن أورد حديث عبد الله بن سلام وحديث ابن عباس وحديث ابن عمر: "وأسانيدها ضعيفة، ولكن اجتماعها يكتسب قوة، والمعنى صحيح". أنظر: السخاوي، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، تحقيق مُحَمَّد عثمان خشب، ط1، بيروت، دار الكتاب العربي، 1405هـ-1985م، ص ص 260-261.

3- ابن عربي، كتاب المعرفة، ضمن رسائل ابن عربي(4)، ص 231.

1- معرفة الذات الإلهية عند المعتزلة:

يذهب القاضي عبد الجبار إلى الإقرار بعجز الإنسان عن الإحاطة بكنه الذات الإلهية، بالإضافة إلى أنه يحظر ولا يجوّز الخوض فيها. بل إننا نجده يؤكد، انطلاقاً مما صحّ في السنة، على إيجاب التفكير في مخلوقاته تعالى بدلاً من ذاته عزّ وجلّ. وذلك بقوله: "قد صحّ عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال:«**تفكروا في نعماء الله تعالى ولا تتفكروا في الله**»[1] ، لأن نعمه إذا دلت عليه، فالفكر بعد ذلك فيه إنما يكون بطريقة التشبيه، كأنه تفكُر كيف هو و في ما الذي يشبهه، وذلك محظور"[2].

ولما كان وجوده عزّ وجلّ معروفاً، وكان وجوده تعالى عندهم عين ذاته، قال بعض المعتزلة إن حقيقة و ذات الله سبحانه وتعالى معلومة، وقالوا إن ذاته تعالى لا بد أن تكون معروفة لنا. وقد بلغت الجرأة ببعضهم على الجناب الإلهي أن قالوا: "إنا نعلم ذاته كما يعلم هو ذاته من غير تفاوت"[3]. وذهبوا إلى وصف الذات بـ"الشيء". يقول أبو علي الجبائي في هذا المضمار: "القول "شيء" سمة لكل معلوم، ولكل ما أمكن ذكره والإخبار عنه، فلمّا كان الله عزّ وجلّ معلوماً يمكن ذكره والإخبار عنه وجب أنه "شيء" "[4]. ويذهب بعض المعتزلة إلى القول بأن حقيقة ذاته تعالى غير معلومة للبشر، بل هي تتميز وتعرف بالصفات، باعتبار أن الصفات ليست حقيقية في الذات بل هي الذات نفسها. "ولما كنا عاجزين عن إدراكها (الذات)، تصورنا فيها هذه الاعتبارات الذهنية التي نطلق عليها اسم الصفات"[5]. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا إذا كانت الصفات الإلهية عندهم هي الذات فكيف نفسر خوضهم العقلي وجدلهم الفكري في هذه الصفات ؟ ألا يُعدّ الخوض فيها هو خوض في الذات نفسها وبالتالي يكونوا قد وقعوا في المحظور الذي نهوا عنه!؟ ألا يمكن القول حينئذٍ أن الذات معلومة للناس في الدنيا و أن معرفتها من آكد الواجبات عند المعتزلة ؟

1- سبق تخريجه.

2- القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 140.

3- القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، تحقيق عمر السيد عزمي، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ص106.

4- الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 519.

5- القاضي عبد الجبار، المنية والأمل، تحقيق سامي النشار وعصام الدين مُحَمَّد، الإسكندرية، دار المطبوعات الجامعية 1972، ص111. و الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص 311.

2- معرفة الذات الإلهية عند الأشاعرة:

أما بالنسبة للأشاعرة، فيمكن القول أن رأي الإمام الأشعري يلخص لنا إلى حد بعيد الموقف العام للأشاعرة في هذه القضية، إذ يذهب إلى القول أن معرفته تعالى غير مستطاعة للإنسان في إدراكه لِكُنْه وحقيقة الذات الإلهية ولا كيفيتها، لذلك وجدناه رحمه الله تعالى يتوقف عن الاشتغال بها وينهى عن الخوض فيها. وقد أورد، في إطار الحِجاج النقلي حول هذه القضية، حديث النبي ﷺ الذي استشهد به القاضي عبد الجبار رحمه الله تعالى و الذي يحذر من التفكّر في ذات الله تعالى ويوجه النظر إلى التفكّر في مخلوقاته عزّ وجلّ[1]. ويذهب الباقلاني إلى القول: "إذا صحّ وجوب النظر فالواجب على المكلف النظر والتفكّر في مخلوقات الله لا في ذات الله"[2]. وفي إطار الحِجاج النقلي يستشهد الباقلاني حول هذه القضية بجواب موسى عليه الصلاة والسلام لفرعون عندما سأله عن ربّ العالمين. ففرعون بجهله سأله عن ذاته عزّ وجلّ، ولكن موسى عليه الصلاة والسلام لم يحدد له الذات الإلهية ولم يكيّفها. فكان جوابه إن الإنسان إذا نظر وتأمل في مصنوعات ربّ العالمين كان ذلك دليلاً كافياً عنده على أنه إله وربّ قادر لا إله سواه. قال تعالى: ﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ [الشعراء:23]. فجاء جواب موسى عليه السلام: ﴿ قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ ﴾[الشعراء:24]. وقد كرر فرعون هذا السؤال، وجاء جواب رسول الله موسى عليه الصلاة والسلام بمثل الإجابة الأولى عديد المرات (الآيات:28،25،26). فمهما سأله عن الذات أجابه بالنظر في المصنوعات التي تدل على معرفته[3]. وهذا يدل على أن حقيقته تعالى غير معلومة لأحد.

كما يذهب بعض الأشاعرة إلى القول بأن الذات معلومة من خلال العلم بوجوده تعالى وبصفاته. والخلق مكلفون بالعلم بوحدانيته وذلك متوقف على العلم بحقيقته. غير أن العلم بوجوده وصفاته لا يفضي إلى التوقف على العلم به في الحقيقة. و يبرز لنا العضد الإيجي هذا الموقف بقوله: إن "المعلوم منه أعراض عامة كالوجود، أو سلوب ككونه واجباً أزلياً أبدياً ليس بجوهر ولا في مكان، أو إضافات ككونه خالقاً قادراً عالماً. ولا شك أن العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة، بل على أن ثمة حقيقة مخصوصة متميّزة في نفسها عن سائر الحقائق، وأما

1- الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه بشير محمّد عيون، ط3، دمشق- الطائف، مكتبة دار البيان- مكتبة المؤيد 1990، ص 102.

2- الباقلاني، الإنصاف، ص 28.

3- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

عين تلك الحقيقة فلا"[1]. فالذات الإلهية إذن، على ما يقرر العضد الإيجي، حقيقة مخصوصة متميزة من حيث الكيف. وبناءً على ذلك هل يمكن القول إن الأشاعرة ينفون معرفة كنه حقيقة الذات الإلهية والإحاطة بكيفيتها المقدسة، أم يرون أنها معلومة للبشر ؟ في الواقع يمكن الذهاب إلى القول أن الأشاعرة بصفة عامة يرون أن الذات الإلهية غير معروفة للبشر، و لكنهم مع ذلك اشتغلوا، كما سنرى في الفصل الثالث، اشتغالاً كبيراً بآيات الصفات إلى جانب اختلافهم فيها. وهذا جاء نتيجة، كما يذهب إلى ذلك الشعراني، لذهولهم، في خضم الجدل الدائر حول الصفات، عن حقيقة كبيرة وهي أن حقيقته تعالى مخالفة لسائر الحقائق. "وإلا فلو شهدوا ذلك لم يقفوا في شيء من آيات الصفات وأخبارها ولم يحتج أحد منهم إلى تأويل"[2].

المطلب الثاني: رؤية ابن العربي إلى معرفة الذات الإلهية:

ينطلق ابن العربي في هذه القضية من توضيح هام يفرق فيه بين أمرين أساسيين أحدهما: الحديث عن ذات الله تعالى، والثاني: الكلام في توحيد الله عزّ وجلّ. فأما بالنسبة لذاته فيصرّح بحكم الشارع في ذلك من نهيه إيانا وحجره علينا أن نتفكر "فيها لعظيم قدرها، وعدم المناسبة بينها وبين ما يتوهم أن يكون دليلاً عليها فلا يتصورها وَهْمٌ ولا يقيّدها عقل بل لها الجلال والتعظيم"[3]. وأما الكلام في توحيده تعالى فيرى أن الشارع ما منعنا منه بل على العكس من ذلك فقد أمرنا به. على أن ابن العربي يؤكد أن ليس المقصود إطلاقاً بتوحيد الله عزّ وجلّ هو طلب ماهيته وحقيقته وهو معرفة ذاته. وبهذا التفريق يكون ابن العربي قد حسم المسألة برمتها. يقول: "وقد نهانا الشارع أن نتفكر في ذات الله، وما منعنا من الكلام في توحيد الله بل أمرنا بذلك فقال: ﴿ فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾[محمد:19]"[4].

وقد أعاد ابن العربي، ولكن برؤية أخرى في هذا الإطار، منظور الباقلاني في فهم منطوق جواب سيدنا موسى عليه الصلاة السلام لسؤال فرعون ﴿ وَمَا رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴾ [الشعراء:23]. حيث يذهب إلى أن فرعون أخطأ في السؤال عندما طلب معرفة الله تعالى بـ "ما"، وأن موسى عليه

1- الإيجي، المواقف، ص 311.

2- الشعراني، اليواقيت والجواهر، ج1، ص ص 62-63.

3- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج5، ص 103.

4- المصدر نفسه، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

الصلاة والسلام لهذا السبب عدل عن جواب سؤال فرعون، و لأن السؤال إذا كان خطأً لا يلزم الجواب عنه. وقد رأى فرعون، على ما يرى ابن العربي، أن موسى عليه الصلاة والسلام ما أجابه على حد ما سأل، و لكن فرعون ما علم أن ذات الحق تعالى لا تدخل تحت مطلب "ما" وإنما تدخل تحت مطلب "هل"، و"هل" هو سؤال عن وجود المسؤول عنه هل هو متحقق أم لا ؟ وفي نهاية المطاف لما علم فرعون ما وقع منه من الجهل قال إشغالاً للحاضرين لئلا يتفطنوا لذلك : ﴿ إِنَّ رَسُولَكُمُ ٱلَّذِيٓ أُرۡسِلَ إِلَيۡكُمۡ لَمَجۡنُونٞ ﴾ [الشعراء:27] وهذا تنفيراً لهم عن الإصغاء لمقالة موسى خوفاً أن يتبعوه[1].

وقد ردّ ابن العربي على المتكلمين وانتقد مواقفهم وآراءهم في هذه القضية، وقبل ذلك كان لهم مرشداً مخلصاً وموجّهاً أميناً بأسلوب غاية في الإحسان والأدب واللطف والتسامح، يقول: "ولا تتعرض ياوليّ للخوض في الماهية والكمية والكيفية فإن ذلك يخرجك عن الخوض فيما كُلِّفتَه، والزم طريق الإيمان والعمل بما فرض الله عليك واذكر ربّك ﴿ بِٱلۡغُدُوِّ وَٱلۡأٓصَالِ ﴾ [النور:36] بالذكر الذي شرعه لك من تهليل وتسبيح وتحميد واتق الله، فإذا شاء الحق أن يعرفك بما شاءه من علمه فأحضر قلبك ولبّك لقبول ما يعطيك ويهبك من العلم به فذلك هو النافع وهو النور الذي يحيي به قلبك وتمشي به في عالمك، وتأمن فيه من ظلم الشبه والشكوك التي تطرأ في العلوم التي تنتجها الأفكار"[2]. [لاحظ أننا هنا بإزاء "العقل القابل"، في مقابل "الفكر الناظر"، الذي تحدثنا عنه في مصادر المعرفة].

ثمّ إنه لما كان هذا العلم الذي يهبه الله تعالى للعقل هو العلم النافع وهو النور الذي يطرد به الباحث عن الحقيقة ووجه الحق ظلم الشبه والشكوك ويكون فيه على يقين من ربّه، فإن ابن العربي يذهب إلى القول بدون تردد أن "علوم المتكلمين في ذات الله والخائضين فيه ليست أنواراً"[3]، ويرى أن "الباحثين" المتكلمين "يتخيلون قبل ورود الشبه أنهم في نور وعلى بيّنة من ربّهم في ذلك، فلا يبدو لهم نقصهم حتى ترد عليهم الشبهة"[4]. و لكنه لا يقف عند هذا الحد من توجيه النقد بل يستطرد معمقاً تشريحه لا تجريحه "وما يدريك لعلّ تلك الشبهة التي يزعمون أنها شبهة هي الحق

1- المصدر السابق، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

2- المصدر السابق، الجزء نفسه، ص 94.

3- المصدر السابق، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

4- المصدر السابق، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

والعلم"[1] ؟ بل أكثر من ذلك لنصغي إلى شيخ العارفين وهو يفصلّ في الأمر تفصيلاً غاية في الدقة حيث يقول: "فإنك تعلم قطعاً أن دليل الأشعري في إثبات المسألة التي ينفيها المعتزلي هو الحق وأنه شبهة عند المعتزلي، ودليل المعتزلي الذي ينفي به ما يثبته الأشعري شبهة عند الأشعري، ثم أنه ما من مذهب إلا وله أئمة يقومون به وهم فيه مختلفون وإن اتصفوا جميعهم بالأشاعرة. فيذهب أبو المعالي(=الجويني) خلاف ماذهب إليه القاضي(=الباقلاني)، ويذهب القاضي إلى مذهب يخالف فيه الأستاذ(=أبو إسحاق الاسفريني)، ويذهب الأستاذ إلى مذهب في مسألة يخالف فيه الشيخ(=أبو الحسن) والكل يدعي أنه أشعري. وكذلك المعتزلة، وكذلك الفلاسفة في مقالاتهم في الله وفيما ينبغي أن يعتقد، ولا يزالون مختلفين مع كون كل طائفة يجمعها مقام واحد واسم واحد، وهم مختلفون في أصول ذلك المذهب الذي جمعهم فإن الفروع لا تعتبر"[2].

وبناءً على هذا التصور يمكن القول أن ابن العربي يؤكد على أن الطريق الأتم هو طريق الأنبياء والمتبعين آثارهم، لأن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام هم أعرف الناس بالله جلّ وتعالى، وما نقل عنهم أنهم اختلفوا قط في أصول معتقدهم في جناب الله، بل كل واحد منهم يصدق بعضهم بعضاً[3]. وعلاوة على ذلك فابن العربي يعمل عل توجيه نظر الباحثين من المتكلمين وغيرهم إلى المفهوم الحقيقي و"الواقعي" للعلم بالله الذي يورّث من اشتغل به عدم التفريط في جنب الله والقرب منه، ويفيده تحقيق السعادة في الدنيا والآخرة. فالعاقل، على ما يرى ابن العربي، لا يشغل نفسه إلا بالنظر في الأوجب عليه لا يتعداه. خاصة وأن "المدة يسيرة والأنفاس نفائس وما مضى منها لا يعود"[4].

كما أنه ينهى عن تجاوز ما حدده الشارع في النظر "فما لنا إلا ما نص عليه الشرع"[5]. لأن تجاوز ما حدده الشارع سوف يضيع على الإنسان أنفاس حياته سدى فيما لا طائل منه، ويؤدي بلا ريب إلى الاختلاف والتفرق المذموم في قضية سوف لن يصل منها إلى شيء. وعليه وجب الاكتفاء بالنصوص الواردة من الشرع، وخاصة في الأمور التي لا يستقل العقل بإدراكها، يقول: "قال تعالى: ﴿ فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ [محمد:19] ولم يقل فاعلم أنه لا تنقسم ذاته ولا أنه

1- المصدر السابق، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

2- المصدر السابق، الجزء نفسه، ص ص 94-95.

3- المصدر السابق، الجزء نفسه، ص95.

4- المصدر السابق، الجزء نفسه، ص 94.

5- المصدر السابق، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

ليس بمركب ولا أنه مركب من شيء ولا أنه جسم ولا أنه ليس بجسم ... ولما لم يتعرض الحق سبحانه إلى تعريف عباده بما خاضوا فيه بعقولهم ولا أمرهم الله في كتابه بالنظر الفكري إلا ليستدلوا بذلك على أنه إله واحد ... فزادوا في النظر وخرجوا عن المقصود الذي كلفوا به ... ثم أخذوا يتكلمون في ذاته، وقد نهاهم الشرع عن التفكر في ذاته جلّ وتعالى وقد قال سبحانه: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفۡسَهُۥ﴾ [آل عمران:30] أي لا تتعرضوا للتفكير فيها فانضاف إلى فضولهم عصيان الشرع بالخوض فيما نهوا عنه، فمن قائل هو جسم، ومن قائل ليس بجسم، ومن قائل هو جوهر، ومن قائل ليس بجوهر، ومن قائل هو في جهة، ومن قائل ليس في جهة. وما أمر الله أحداً من خلقه بالخوض في ذلك جملة واحدة لا النافي ولا المثبت. ولو سئلوا عن تحقيق معرفة ذات واحدة من العالم ما عرفوها"[1].

ويؤكد هذا الأمر أكثر فيقول: "اعلم أن الله تعالى أمرنا بتوحيده، ونهانا عن التفكُّر في ذاته، فعصاه أهل النظر في ذلك بأجمعهم ممن يزعم أنه من أهل الله تعالى. واحتجوا بأمور هي عليهم لا لهم. وبعد استيفاء النظر أقروا بالعجز. فلو كان ثَمّ علم وإيمان حتى صدقوا لكان ذلك في أول قدم، وتعدوا حدود الله التي هي أعظم الحدود، وجعلوا ذلك التعدي قربة إلى الله تعالى، ولم يعلموا أن ذلك عين البعد عنه"[2]. إن هذا الإقرار بالعجز الذي أشار إليه ابن العربي هنا هو الذي دفع بعض المتكلمين في أواخر حياتهم إلى أن يتمنوا الموت على "دين العجائز"، أي على الإيمان التام والكامل المبني على الفطرة والتسليم، حيث هناك، في تلك الرحاب، رحاب "دين العجائز" يَقِنُ إلى الأبد "علم اليقين".

و انطلاقاً من هذا فإن الذات الإلهية، عند ابن العربي، لا تُعرف ماهيتها على الإطلاق وإن عُرف وجودها، وهذا ما وضحه في موضع آخر فقال: "إن الكون لا تعلق له بعلم الذات أصلاً ... وعندنا لا خلاف في أنها (= الذات) لا تُعلم، بل يطلق عليها نعوت تنزيه صفات الحدث، وأن القِدَم لها، والأزل الذي يطلق لوجودها إنما هي أسماء تدل على سلوب، من نفي الأولية وما يليق بالحدوث. وهذا ما يخالفنا فيه جماعة من المتكلمين الأشاعرة، ويتخيلون أنهم قد علموا من الحق صفة نفسية ثبوتية. وهيهات أنى لهم بذلك"[3]. ولكن ابن العربي لا يعمم هذا النقد بل يرى

1- المصدر السابق، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

2- ابن عربي، كتاب المعرفة، ضمن رسائل ابن عربي(4)، تحقيق سعيد عبد الفتاح، ص 182. و ص 217. لواقح الأسرار ولوائح الأنوار، ص 112 و 184.

3- ابن عربي، الفتوحات المكية، السفر الثاني، ص398.

أن هناك طائفة أخرى من المتكلمين من معاصريه ممن شاهدهم أو التقى بهم أخذت بقول أبي حامد الغزالي: "لا يعرف الله إلا الله"[1]. وفي هذا السياق والمعنى دائماً يقول في رسالته إلى الفخر الرازي: "فالعقول تعرف الله من حيث كونه موجوداً، ومن حيث السلب لا من حيث الإثبات، وهذا خلاف الجماعة من العقلاء والمتكلمين إلا سيدنا أبا حامد قدس الله روحه فإنه معنا في هذه القضية، ويجلّ الله سبحانه وتعالى أن يعرفه العقل بفكره ونظره، فينبغي للعاقل أن يخلي قلبه عن الفكر إذا أراد معرفة الله تعالى من حيث المشاهدة"[2]. ثم نجده يبرز لنا هذه القضية بوجه أجلى فيقول: "وأما أحدية الذات في نفسها فلا نعرف لها ماهية حتى يحكم عليها، لأنها لا تشبه شيئاً في العالم، ولا يشبهها شيء فلا يتعرض العاقل إلى الكلام في ذاته إلا بخبر من عنده، ومع إثبات الخبر فإنا نجهل نسبة ذلك الحكم إليه لجهلنا به بل نؤمن على ما قاله و على ما يعلمه، فإن الدليل لا يقوم إلا على نفي التشبيه شرعاً وعقلاً، فهذه طريقة قريبة عليها أكثر علماء النظر"[3].

وهكذا يمكن أن نقول أن ابن العربي لم يقرّ لا للمعتزلة ولا للأشاعرة على السواء مذهبهم وطريقتهم في معرفة الذات الإلهية العلية، سواء منهم أولئك الذين قالوا بأن ذاته عزّ وجلّ معلومة معروفة للناس، أو أولئك الذين قالوا بأنها غير معلومة للبشر. حيث اعتبر خوضهم فيها أو جدلهم في صفاتها وأسمائها وأفعالها بعقولهم وأفكارهم، وعدم الوقوف عند ما وقف عليه الشرع، هو عصيان لله تعالى وتعدٍ على حدوده. وإن استثنى طائفة من المتكلمين ذكرهم بأسمائهم ممن عاصروه أو سبقوه.

إذاً كان هذا فيما يتعلق بموقف ابن العربي من طوائف المتكلمين فيما يخص معرفة الوجود الإلهي في إطاريه الأساسيين: الأدلة على وجود الله تعالى ومعرفة الذات العلية، فما هي رؤيته إلى المعرفة التوحيدية في إطارها الكلي المتضمن أساساً للصفات الإلهية ؟

1- المصدر السابق، السفر نفسه، الصفحة نفسها.

2- ابن عربي، رسالة إلى الإمام الرازي، ضمن رسائل ابن عربي، وضع حواشيه مُحَمَّد عبد الكريم النمري، ص 185.

3- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، ص 336.

الفصل الثالـث

المعرفة التوحيدية بين المتكلمين ومحيي الدين بن العربي

المبحث الأول: مفهوم التوحيد بين منظور المتكلمين و رؤية محيي الدين بن العربي

المبحث الثاني:الصفات الإلهية بين منظور المتكلمين ورؤية محيي الدين بن العربي

المبحث الثالث:المعرفة التوحيدية بين المحايثة والمباينة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيـــــد:

عرضنا في الفصل السابق معرفة وجود الله تعالى، وقد تطرقنا إلى دليلين في إثبات الوجود الإلهي انطلاقاً من "المطارحات" النقدية و "المفاوضات" الأكبرية لعلماء الكلام. كما تحدثنا عن الموقف الكلامي من الذات الإلهية العلية وموقف ابن العربي من الموقف الكلامي.

هذا ولم يقتصر البحث الكلامي على معرفة الوجود الإلهي وإثباته، فقد شغلت المعرفة التوحيدية دوراً هاماً عند جملة من الفرق الكلامية وخاصة المعتزلة والأشاعرة. فكل واحدة منها شكّلت المعرفة التوحيدية بالنسبة لها ميدانا فسيحاً لمطارحاتها ونقاشاتها وكتاباتها ولا أدل على هذا من ذلك الكم الهائل من التراث العلمي الكلامي الذي خلفته. ونظراً لاختلاف الفرق الكلامية وتنوع وجهات نظر المتكلمين أنفسهم في نطاق الفرقة الواحدة، إلى جانب المراجعات للرؤى التي قامت بها جملة من أجيال المتكلمين المتعاقبة والتي تختلف آثارها و تتراوح بين التعديل أو محاولة التجاوز، فقد قمت أساساً بإبراز الموقف العام المشهور لكل فرقة، في هذا الإطار، إلا ما يكون قد تطرق إليه ابن العربي من آراء خاصة لبعض المتكلمين في إطار الرد عليهم.

وسأعمل من خلال هذا الفصل على بيان المعرفة التوحيدية في ثلاثة جوانب أساسية لها، أحدها: مفهوم التوحيد كما طرحه المتكلمون ومفهوم التوحيد كما عرضه ابن العربي. والثاني: الصفات الإلهية كما بحثها المتكلمون وموقف ابن العربي من هذا التفكير الكلامي ورؤيته الشاملة للصفات الإلهية. والثالث: إبراز المعرفة التوحيدية بين طرفي "المباينة" و"المحايثة"؛ وذلك من خلال محاولة مساءلة العديد من نصوص محيي الدين بن العربي مع الاشتغال على استشكالها واستثمارها في ثلاث مسائل مركزية ترتبط ارتباطاً كبيراً برؤيته للتوحيد ألا وهي: التنزيه والتشبيه، وحدة الوجود، و وحدة الأديان.

المبحث الأول:

مفهوم التوحيد بين منظور المتكلمين ورؤية محيي الدين بن العربي

تشير المعاجم اللغوية على العموم إلى أن معنى كلمة "التوحيد" هو: الإيمان بالله تعالى وحده لا شريك له. و معنى أن الله تعالى واحد أحد، أي ذو وحدانية وتوحّد. و الواحد هو المنفرد بالذات في عدم المِثْل والنّظير، والأحد منفرد بالمعنى. و الواحد هو الذي لا يتجزأ ولا يثنَّى، ولا يقبل الانقسام ولا نظير له ولا مِثْلَ ولا يجمع هذين الوصفين إلا الله عزّ وجلّ[1].

فالتوحيد على ذلك والمتمثل في قول: "لا إله إلا الله" "يقصر الألوهية على الله تعالى قصراً حقيقياً"[2]. فهو حقيقة تدور على إفراد الله تعالى بالقول بأنه عزّ وجلّ واحد. وفي هذا المعنى يرى الجرجاني أن مفهوم التوحيد يقوم على ثلاثة أمور: "معرفة الله تعالى بالربوبية، والإقرار بالوحدانية، ونفي الأنداد عنه جملة"[3].

كما نجد أن المعاجم الفلسفية تعرف التوحيد "Monothéisme" بأنه هو القول بإله واحد خالق للكون، والكون في حاجة إليه، أما هو فليس في حاجة إلى أحد، ومتصرف به وحده لا يشاركه في ملكوته شيء. والتوحيد يقال ضداً على مصطلحين آخرين هما: "الثنوية" Dualisme التي تقول بإلهين متعارضين أحدهما خير والآخر شر. ومصطلح "تعدد الآلهة"Polythéisme الذي يقول بوجود آلهة عددين[4].

و السؤال المطروح والذي نحن بصدد الاشتغال عليه:كيف عرّف المتكلمون التوحيد وبأي منظور طرحوه ؟ و كيف رأى ابن العربي التوحيد وبأي رؤية حدّد مضمونه ؟

1- ابن منظور، لسان العرب، ج3، ص ص450-451. و الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ط8، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بيروت، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع 2005، ص 324.

2- كرم أمين أبو كرم، حقيقة العبادة عند محيي الدين بن عربي، ط1، القاهرة-الجيزة، دار الأمين 1997، ص 105 وما بعدها.

3- الجرجاني، التعريفات، ص 73.

4- مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، ص 57. مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، ط1، عمان، دار أسامة للنشر والتوزيع 2009، ص 149 ومابعدها. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ط5، القاهرة، دار قباء الحديثة 2007، ص ص 222-223، وتعدد الآلهة، ص 197، و ثنوية، ص ص 230-231. الحبيب عياد، الكلام في التوحيد، ص 39 وما بعدها.

المطلب الأول: مفهوم التوحيد عند المتكلمين:

1-مفهوم التوحيد عند المعتزلة:

يبدو أن المصادر التاريخية – على ما يؤكد ذلك بعض الباحثين[1]– تذهب إلى تقرير أن التفكير في مسألة التوحيد من جهة البحث في "وحدة" الذات الإلهية العلية في العلاقة مع صفاتها العلى انطلقت منذ زمن مبكر يعود على الأرجح إلى نهاية القرن الأول الهجري وبالضبط مع الجعد بن درهم[2] الذي تأثر به الجهم بن صفوان[3]. وقد أثر هذا بدوره في بواكير التفكير الاعتزالي. وبغض النظر عن مدى واقعية أو مصداقية هذا الطرح من الناحية التاريخية إلا أن ما يهمنا في هذا المقام هو مفهوم المعتزلة للتوحيد.

إن القاضي عبد الجبار في تقديمه لمفهوم التوحيد من الناحية الاصطلاحية حاول أن "يؤصّل" له من المنطلق اللغوي لتحديد العلاقة الرابطة بين مفهومه في الاصطلاح واللغة. يقول معبراً عن ذلك: "و الأصل فيه أن التوحيد في أصل اللغة عبارة عما يصير به الشيء واحداً كما أن التحريك عبارة عما به يصير الشيء متحركاً، و التسويد عما به يصير الشيء أسوداً، ثم يستعمل في الخبر عن كون الشيء واحداً ... فأما في اصطلاح المتكلمين فهو العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفياً و إثباتاً على الحد الذي يستحقه و الإقرار به، ولا بد من اعتبار هذين الشرطين: العلم والإقرار جميعاً، لأنه لو علم ولم يقر أو أقر ولم يعلم لم يكن موحداً"[4].

إن هذا "الحد الذي يستحقه"، يعني في المنظور الاعتزالي التنزيه المطلق للذات الإلهية ونفي المثلية عنها بأي وجه من الوجوه كما يقرّه ويقرره العقل في هذا الموضوع. ذلك أن العقل والفكر في محاولة تحديده لهذه المسألة، مسألة التوحيد لا يمكنه أن يذهب إلا إلى مطلق التنزيه لأنه الأقرب والأسهل في محاولة تعقله لهذه المسألة وخروجه منها سالماً؛ بالنظر إلى أن الدليل العقلي عندهم بعيد عن الاحتمال. و بهذا الاعتبار وفي إطار هذا التوحيد التنزيهي المطلق ظهرت عند المعتزلة جملة من المباحث الكلامية المتعددة كمبحث الصفات الإلهية، و خلق القرآن، والرؤية.

1- أنظر: عثمان يحي:"نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الإسلامي"، ضمن: الكتاب التذكاري محيي الدين بن عربي، ص 228. و الحبيب عياد، الكلام في التوحيد، ص 296.

2- الجعد بن درهم شيخ جهم بن صفوان، قتل سنة 118هـ، كان يقول بنفي الصفات، وبخلق القرآن.. أنظر: صلاح الدين خليل الصفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، بيروت، دار إحياء التراث 2000، ج 11، 67.

3- أبو محرز السمرقندي، الجهم بن صفوان قتل سنة 128 ضد بني أمية. تبنى آراء الجعد بن درهم وكان صاحب ذكاء وجدال. كان ينكر الصفات وينزه الله تعالى عنها... أنظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج6، ص ص 26-27.

4- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة ص 128.

ويزيد القاضي عبد الجبار مفهوم التوحيد وضوحاً أكثر عند المعتزلة في بيانه لحقيقة معنى الواحد، فيقول: "اعلم أن الواحد قد يستعمل في الشيء ويراد به أنه لا يتجزأ أو لا يتبعض على مثل ما نقوله في الجزء المنفرد أنه واحد ... وقد يستعمل ويراد به أنه يختص بصفة لا يشاركه فيها غيره، كما يقال فلان واحد في زمانه. وغرضنا إذا وصفنا بأن الله تعالى واحد إنما هو القسم الثاني لأن مقصودنا هو مدح الله بذلك، ولا مدح في أن لا يتجزأ ولا يتبعض، وإن كان كذلك، لأن غيره يشاركه فيه"[1].

وعلى ذلك يمكن القول إن المعتزلة تذهب إلى أن إثبات التوحيد يتطلب اعتبار شرطين هما: العلم والإقرار جميعاً، لأن العبد لو علم ولم يقر أو أقر ولم يعلم لم يكن موحداً.كما يمكن الملاحظة من جهة أخرى أن الله عزّ وجلّ يكون واحداً عند المعتزلة على وجهين: أحدهما: بمعنى أنه لا يتجزأ ولا يتبعّض ولا ينقسم، فالواحد هو الذي لا يقبل التفرقة والانقسام إلى أجزاء. والثاني: بمعنى أنه يختص بصفات لا يشاركه فيها غيره. و يذهب بعض الباحثين[2] إلى القول إن جهود المعتزلة في محاولة تركيزهم عقيدة التوحيد في النفوس اتجهت اتجاها علمياً نظرياً بحتاً خالفوا فيه أهل السنة والجماعة، حيث استعملوا في ذلك مختلف الأساليب والمعطيات الفلسفية والطبيعية.

و يبدو أن المعتزلة فهموا التوحيد على المعنى الذي ذكروه ليتوصلوا من خلاله لنفي الصفات عن الباري تبارك وتعالى بناء على محاولتهم لتأكيد معنى التوحيد في النفوس ومقاومة ما عسى أن يتسرب إلى المسلمين من عقائد الشرك والوثنية. حيث رأوا على سبيل المثال أن عقيدة التثليث في المسيحية هي نتيجة أو ثمرة بامتياز للقول بالتشبيه بين اللاهوت و الناسوت. وفي الواقع فإن دفاع المعتزلة عن وحدانية الله تعالى ومن ثمة تقريرهم إيّاها كان دفاعاً عقلياً عارضوا به فكر المجسّمة والمشبّهة وسائر القائلين بالتعدد من أصحاب الملل والنحل الأخرى.

2–مفهوم التوحيد عند الأشاعرة:

والأشاعرة بدورهم قد عملوا على وضع تعريف للتوحيد، حيث نجد الشهرستاني يحاول أن يحدد تصوره لحقيقة التوحيد بذكر معنى الوحدانية والواحد دون الاستناد إلى أي معنى لغوي بل يأتي بالتعريف الاصطلاحي ابتداءً فيقول: "قال أصحابنا: الواحد هو الشيء الذي لا يصح انقسامه إذ لا تقبل ذاته القسمة بوجه ولا تقبل الشركة بوجه، فالباري تعالى واحد في ذاته لا قسم

1– المصدر السابق، ص 277.

2– أنظر مثلاً: عبد الرحيم بن صمايل السلمي، حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين،(د.ط)، دار المعلمة للنشر والتوزيع(د.ت)، ص 117 وما بعدها.

له، وواحد في صفاته لا شبيه له، وواحد في أفعاله لا شريك له"[1]. ويحاول إمام الحرمين الجويني إرساء المعالم "الحدودية" لمعنى التوحيد فيقول: "الباري سبحانه وتعالى واحد، والواحد في اصطلاح الأصوليين الشيء الذي لا ينقسم ... والربّ سبحانه وتعالى موجود فرد، متقدس عن قبول التبعيض والانقسام. وقد يراد بتسميته واحداً أنه لا مثل له ولا نظير"[2].

ولكن لما اعترض على أهل الكلام عامة و الأشاعرة خاصة بأن العرب تسمي الإنسان واحداً وهو مركب من أجزاء و أبعاض، أجاب إمام الحرمين بأن العرب تسمي الإنسان واحداً على سبيل التجوّز. "وإن رُدّ الأمر معهم إلى التحقيق، و قُرر لهم انقسام الإنسان و تجزءَه قالوا: هو أشياء وآحاد موجودات فاستبان بذلك اندفاع هذا السؤال"[3].

و من جانب آخر يطرح الجويني قضية مفهوم التوحيد في إطار ما صار إليه أكثر أئمة الأشاعرة فيما ينقله عن بعض شيوخهم، فقال: "إذا سئلنا عن الواحد قلنا للسائل: هذه الصيغة التي صدرت منك مترددة بين معانٍ، فقد يطلق الواحد و يراد به الشيء الذي لا ينقسم وجوده ... وقد يطلق و المراد به نفي النظائر والأشكال عن الموصوف بالاتحاد ... وقد يطلق الواحد و يراد أنه لا ملجأ و لا ملاذ بسواه. و هذه المعاني الثلاثة تتحقق في صفة الإله فهو المتحد في ذاته المتقدس عن الإنقسام و التجزيء، وهو الواحد على أنه لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء، وهو الواحد على أنه لا ملجأ في دفع الضر و البلوى، ولا ملجأ سواه، ولا ملاذ في انتفاء النفع و رَوْم دفع الضر إلا إياه، و لا يستقيم اعتقاد الوحدانية لمن حُرم ركنا من هذه الأركان الثلاثة"[4].

وأما الباقلاني فيذهب إلى القول، في إطار المضمون الدلالي نفسه للتوحيد كما هو عند إمام الحرمين: "و التوحيد له هو: الإقرار بأنه ثابت موجود، و إله واحد فرد معبود ليس كمثله شيء على ما قرر به قوله تعالى:﴿ وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ﴾[البقرة :163]، وقوله تعالى:﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ [الشورى :11]"[5].

وما يلاحظ على مفهوم التوحيد عند الأشاعرة –من خلال هذا النص أو نص الجويني– هو مؤالفتهم بين معاني التوحيد في جانبيه النظري العلمي، والتطبيقي العملي التعبدي، وهذا

1– الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص 85.

2– الجويني، الإرشاد إلى قواعد الأدلة في أصول الاعتقاد، ص 52.

3– الجويني، الشامل في أصول الدين، ص 346.

4– المصدر نفسه، ص 347.

5– الباقلاني، الإنصاف، ص 22.

بخلاف المعتزلة. وفي الواقع فإن هذا الملحظ هو ملحظ من قسّم التوحيد إلى ثلاثة أقسام أو جعله ثلاث حقائق من جهة تعلقه بالله تعالى وهي: توحيد الربوبية، وتوحيد الألوهية، وتوحيد الأسماء والصفات[1]. أو هو ملحظ من قسّمه إلى قسمين من جهة تعلقه بالعبد وهما: توحيد المعرفة والإثبات، ويشمل توحيد الربوبية والأسماء والصفات. وتوحيد القصد والطلب ويشمل توحيد الألوهية[2]. أما من يرى بأن توحيد الربوبية يتضمن استلزاماً دون انفصال توحيد الألوهية ومن ورائه توحيد الصفات والأسماء. فيذهب إلى أن تقسيم التوحيد بهذه الصورة لم يقل به السلف الصالح ولم يثبت عنهم، فهو لا يعدو أن يكون تقسيماً إجرائياً بحتاً، إذ تبقى حقيقة التوحيد ومفهومه واحدةكلية. كما يمكن كذلك ملاحظة أن المتكلمين على العموم لا يفرقون بين التوحيد و"الوحدانية"، إذ يروهما بمعنى واحد، بل إنهم يدرجون موضوع التوحيد تحت باب الوحدانية.

المطلب الثاني: مفهوم التوحيد عند ابن العربي:

وشيوخ الصوفية في رؤيتهم لمفهوم التوحيد نجدهم يؤكدون تأكيداً متواصلاً على التوحيد في القلوب والأخلاق الفاضلة في السلوك، إلا أنهم زيادة على هذا قسموا التوحيد إلى ثلاثة أقسام هي: توحيد الحق للحق: وهو علمه أنه واحد وإخباره لنا أنه واحد. و توحيد الحق للخلق: وهو علمه بتوحيد العبد له وخلقه ذلك التوحيد في العبد. و توحيد الخلق للحق: وهو علم العبد أن ربه واحد و الحكم والإخبار أنّ الله واحد[3].

و الواقع فإنهم يجمعون على أن المرتبة التوحيدية الأولى التي لا تعلو عليها مرتبة هي مرتبة توحيد الله تعالى لنفسه بنفسه، ومن هذه المرتبة استمد توحيد الخلق لخالقهم.

و يعرّف ابن العربي التوحيد على أنه تعمّل و اكتساب من طالب التوحيد في تحصيل العلم بأن لا شريك لله في ألوهيته في نفسه، بقوله: "اعلم أن التوحيد التعمّل في حصول العلم في نفس الإنسان أو الطالب بأن الله الذي أوجده واحد لا شريك له في ألوهيته"[4]. ولكنه لا يكتفي بهذا التعريف إذ نجده يعرّج على ذكر كلمات أخرى لها علاقة بمصطلح التوحيد، كـ"الوحدة"

1- ابن تيمية، العبودية، ط6، دمشق-بيروت، المكتب الإسلامي 1983، ص ص 155-156.

2- ابن القيم الجوزية، مدارج السالكين، تحقيق محمّد كمال جعفر،القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1980، ج1، ص 60. و انظر أيضا: عبد الرحيم بن صمايل السلمي، حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين، ص 78 وما بعدها.

3- سعد صبار محمّد الحسيني السامرائي، الأراء العقدية لأئمة التصوف في كتاب الرسالة القشيرية دراسة موضوعية، رسالة ماجستير، كلية أصول الدين، تخصص العقيدة الإسلامية، الجامعة الإسلامية-بغداد 1432هـ-2011م، ص 36.

4- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 3، ص 335.

و"الوحدانية"، فيقول: "والوحدة صفة الحق والاسم منه الأحد و الواحد وأما الوحدانية فقيام الوحدة بالواحد من حيث أنها لا تعقل إلا بقيامها بالواحد وإن كانت نسبة وهي نسبة تنزيه، فهذا معنى التوحيد كالتجريد والتفريد، وهو التعمّل في حصول الانفراد الذي إذا نسب إلى الموصوف به سميّ الموصوف به فرداً أو منفرداً أو متفرداً إذا سميّ به، فالتوحيد نسبة فعل من الموحد يحصل في نفس العالم به أن الله واحد"[1].

و يمكن القول من خلال هذا النص أن مفهوم "التوحيد" عند محيي الدين بن العربي يأتي مطابقاً لمفهوم الوحدانية أو قل هو نفسه مفهوم الوحدانية إذا اعتبرت هذه الأخيرة صفة ونسبة تنزيه. والوحدانية هي عبارة عن تعقل قيام الوحدة بالواحد[2]، أو "قيام الأحدية ... بالواحد، فما هي الأحدية ولا الواحد، كالجسماني ما هو الجسم، وإنما هو ما لاتظهر له عين إلا بقيامه بالجسم أو الجوهر وهو ما يقوم به من الصفات التي محلها الأجسام، وكذلك الروح والروحاني، فالوحدانية نسبة بين الأحدية والواحد"[3].

ويفرق ابن العربي بين ما يسمى بالأحدية الإلهية أو أحدية العين، وبين ما يسمى بأحدية الكثرة أو الواحدية. إن الذات تسمى، إذا كانت خالصة عن الظهور في المظاهر التي تقتضيها أسماؤها، بأحدية العين، أما إذا كانت ظاهرة في المظاهر الأسمائية، فإنها تسمى بأحدية الكثرة أو الواحدية، والتمييز بينهما: أن الواحد والأحد من أسماء الله الحسنى، والفرق بينهما أن الأحد في الذات والواحد في الصفات[4].

إذاً يمكن القول أن الشيخ الأكبر يوافق المتكلمين في مفهومهم للتوحيد من حيث أنه نسبة فعل من الموحّد يحصل في نفس العالم به بأنه واحد، وإثبات و تَعمُّل على حصول العلم في نفس الإنسان بأن الله تعالى الذي أوجد هذا الإنسان واحد لا شريك له في ألوهيته ولا شبيه له ولا نظير. و التوحيد بهذا المفهوم عند كلٍ من ابن العربي والمتكلمين يتطابق مع مفهوم الوحدانية التي هي صفة سلبية عند المتكلمين و نسبة تنزيه عند ابن العربي.

غير أن ابن العربي من جانب آخر لا يوافق المتكلمين القائلين بأن إثبات التوحيد يتطلب اعتبار شرطين هما: العلم والإقرار جميعاً، لأن العبد لو علم ولم يقر أو أقر ولم يعلم لم يكن موحداً.

1- المصدر السابق، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

2- القاشاني، لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، ص 465.

3- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج8، ص 13. كتاب المعرفة، ضمن رسائل ابن عربي(4)، تحقيق سعيد عبد الفتاح، ص 183.

4- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج8، ص ص 13-14. سهيلة عبد الباعث الترجمان، نظرية وحدة الوجود، ص 291.

حيث يذهب إلى "أنه يلزم من العلم بأن لا إله إلا الله، التصديق بأن لا إله إلا الله. ولا يلزم منه الإقرار بأن لا إله إلا الله ... فكل من علم بأن لا إله إلا الله فهو مؤمن، وليس كل من قال لا إله إلا الله مؤمناً؛ لاحتمال نفاقه. فبهذا الاعتبار يكون العلم بأن لا إله إلا الله مجرداً عن القول نافعاً في حكم الآخرة. وقول لا إله إلا الله مجرداً عن العلم لا نفع له في الآخرة"[1].

وفي نص آخر يؤكد ابن العربي رأيه هذا مستنداً إلى رأي الإمام الغزالي رحمه الله تعالى فيما ينقله عنه، وفي الوقت نفسه يستدل بحديث للنبي ﷺ يؤكد ما ذهب إليه. يقول: "اعلم أن من جمع بين التصديق، والإقرار، والعمل، وعلم بوجوب النطق بالشهادتين فلم ينطق بهما مع القدرة على النطق بها فهذا مؤمن في حكم الآخرة، على الأظهر عند الإمام الغزالي، لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم:«**يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان**[2]»"[3].

وفي إطار تقسيم التوحيد أو مراتبه،كما سبق مع رأي المتصوفة، سوف نجد ابن العربي في مفهومه للتوحيد يزيد على تقسيمات الصوفية الثلاث للتوحيد قسمين أو مرتبتين فيجعل حاصل مراتب التوحيد خمساً سبكها في نظم جميل بديع استوحى معانيه من آي سورة آل عمران افتتح به الباب السابع والستون من كتابه "الفتوحات المكية". وهذه المراتب هي: الأولى: مرتبة شهادة الله تعالى لذاته أزلاً. و الثانية: مرتبة شهادة الملائكة بالتوحيد. والثالثة: مرتبة شهادة العلماء بالتوحيد. و الرابعة: شهادة من آمن من الناس استجابة لطلب الرسول ﷺ. و الخامسة: شهادة الكون بالتوحيد لله تعالى، من حيث سريان هذا التوحيد في الأشياء جميعاً[4].

وهذا السريان للتوحيد في الوجود يمثّل له ابن العربي بصحبة الواحد للأعداد، فمثلا الإثنين لا توجد أبداً ما لم يضف إلى الواحد مثله، ولا تصح الثلاثة ما لم تزداد واحداً على الإثنين، وكذلك الأربعة والخمسة والعشرة والمائة والألف إلى ما لا يتناهى... فمتى انعدم الواحد من شيء عدم ومتى ثبت وُجد ذلك الشيء. فهكذا التوحيد، فليس في الوجود شيء من جماد وغيره إلا عارفاً بوحدانية خالصة له تعالى[5]. لذلك جعل من أصعب ما ينظر فيه "علم الشرك"، لكنه يرى أن الشرك المعتبر في الشرع موجود، وبه تقع المؤاخذة[6].

1- ابن عربي، كتاب المعرفة، ضمن رسائل ابن عربي(4)، تحقيق سعيد عبد الفتاح، ، ص 248.

2- الترمذي، أبواب صفة جهنم، باب ما جاء أن للنار نفسين، رقم 2598،ج4،ص714. قال الألباني: صحيح.

3- ابن عربي، كتاب المعرفة، ضمن رسائل ابن عربي(4)، تحقيق سعيد عبد الفتاح، ص ص 257-258.

4- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص 389. و ج2، ص 209.

5- ابن عربي، كتاب المعرفة، ضمن رسائل ابن عربي(4)، تحقيق سعيد عبد الفتاح، ص ص 221-222.

6- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2، ص 209

وقد مرّ بنا سابقاً أن ابن العربي يقرر أن الشارع ما منعنا من الكلام في التوحيد، بل أمرنا به، وأن توحيد الله تعالى ليس المقصود به طلب ماهية وحقيقته تعالى وهو معرفة ذاته. و من هنا ذهب إلى القول بطريقين هما: طريق العلم الكشفي والنظري وطريق الخبر، وهو بهذا المنحي في التدليل على التوحيد لم يقف عند "التخوم" التي وقف عندها المتكلمون بل كان ناقداً لها متجاوزاً إياها. ناقداً لها من حيث نقده لطريق النظر والعقل. متجاوزاً إياها من حيث انحيازه إلى العلم الكشفي. ويؤكد ذلك في قوله: "فكيف يدعي العاقل أنه علم ربه من جهة الدليل ؟"[1]. ثم إنه يقرر حاسماً: "التوحيد المدرك بالدليل العقلي لا يعوّل عليه"[2]. و فوق هذا يذهب إلى القول أن من أراد معرفة لباب التوحيد فما عليه إلا النظر فيما هو مبثوث من الآيات الواردة في التوحيد من الكتاب العزيز الذي وحّد بها الله تعالى نفسه فيما وصف به نفسه، فلا أحد أعرف بالله تعالى من الله تعالى. وما عليه إلا سؤاله تعالى بأن يلهمه الفهم لأنه سيقف بذلك على علم إلهي لا يبلغ إليه عقل بفكره أبد الآباد[3]. وهذا هو عين الانحياز إلى العلم الكشفي.

و الشيخ الأكبر، بهذا الانحياز، لا يلغي دور العقل–كما رأينا في مصادر المعرفة– لكنه يجعل له حدوداً لا يتعداها. و بناء على ذلك فالعقل يمكنه التأمل والنظر والاستدلال من خلال دعوة الله عزّ وجلّ في القرآن الكريم الناس لمعرفة حقيقة التوحيد عن طريق دليلين نصيين هامين هما دليل الافتقار ودليل الصلاح.

1–دليل الافتقار:

يقول ابن العربي: "إن الله تعالى لا يعلم بالدليل أبداً لكن يعلم أنه موجود وأن العالم مفتقر إليه افتقاراً ذاتياً لا محيص له عنه البتة، قال تعالى:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلۡفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلۡغَنِيُّ ٱلۡحَمِيدُ ﴾[فاطر:15]"[4]. فالارتباط بين الله تعالى وبين العالم هو ارتباط بين واجب الوجود وممكن الوجود. و ارتباط ممكن الوجود بواجب الوجود هو ارتباط افتقار ذاتي تام. وهذا الافتقار الذي عليه العالم هو دليل على وحدانية الله تعالى. فهل نحن هنا أمام الوجوب والإمكان الفلسفي/الكلامي بمنظور مختلف ؟ فيما يبدو لي، أن ترجيح جانب الوجود على جانب العدم في إيجاد الممكن، أو قل إن ترجيح أحد الحكمين بالإيجاد أو العدم في الممكن لهو لُباب الافتقار

1– ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص ص 118–119.

2– ابن عربي، رسالة لا يعول عليه، ضمن رسائل ابن عربي، وضع حواشيه مُحَمَّد عبد الكريم النمري، ص 198.

3– ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص 119.

4– المصدر نفسه، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

الذاتي التام للممكن لواجب الوجود الباري عزّ وجل. وبغض النظر عن مدى موضوعية وواقعية هذا الذي رأيناه إضماراً "للافتقار" في "الوجوب والإمكان" والذي حاولت تبيانه بهذا الصدد، فإنه يمكن القول أن دليل الافتقار يرجع في معناه العام إلى الدليل الذي ركّز عليه ابن العربي في التوحيد وهو دليل "الصلاح"، الذي جعل منه الأصل لكل دليل،بحيث أن أي دليل لا يرجع إلى معناه لا يكون دليلاً عنده[1].

2-دليل الصلاح:

و دليل الصلاح كما اصطلح عليه ابن العربي مستمد من قوله تعالى:﴿ لَوۡ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبۡحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلۡعَرۡشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾[الأنبياء:22]. وفي معنى هذه الآية يقول: "وقد وجد الصلاح وهو بقاء العالم ووجوده، فدل على أن الموجد له لو لم يكن واحداً ما صحّ وجود العالم، وهذا دليل الحق فيه على أحديته، وطابق الدليل العقلي في ذلك"[2]. ويبّن ابن العربي فحوى هذا الدليل من منطلق أن تعدد الآلهة يؤدي إلى فساد العالم وعدم بقائه، وأن صلاحه وبقاءه يستلزم كون الإله الذي أوجده واحد، وقد علمنا بانتفاء الفساد عن العالم فدل هذا على انتفاء التعدد. يقول: "لأنه لو كان ثم إله زائد على الواحد لم يخل هذا الزائد إما أن يتفقا في الإرادة أو يختلفا، ولو اتفقا فليس بمحال أن يفرض الخلاف لننظر من تنفذ إرادته منهما، فإن اختلفا حقيقة أو فرضاً في الإرادة فلا يخلو إما أن ينفذ في الممكن حكم إرادتهما معاً وهو محال لأن الممكن لا يقبل الضدين، وإما أن لا ينفذا، وإما أن ينفذ حكم إرادة أحدهما دون الآخر، فإن لم ينفذ حكم إرادتهما فليس واحد منهما بإله وقد وقع الترجيح، فلا بد أن يكون أحدهما نافذ الإرادة، وقصر الآخر عن تنفيذ إرادته فحصل العجز، والإله ليس بعاجز، فالإله من نفذت إرادته وهو الله الواحد لا شريك له"[3].

وهذا الدليل هو ما يسميه علماء الكلام "دليل التمانع". وما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام أن موضع الاستدلال بهذا الدليل يختلف عند ابن العربي عنه عند المتكلمين، بحيث يورده المتكلمون عادة مع أدلة إثبات وجود الله تعالى، بينما يورده ابن العربي هنا للدلالة على إثبات

1- المصدر السابق، ج3، ص 336.

2- المصدر السابق، ج3، ص ص 335-336.

3- المصدر السابق، ج3، ص 336.

التوحيد لله تعالى ونفي الشريك عنه. وهو في نظري ما لم ينتبه إليه بعض الباحثين حيث أوردوا دليل الصلاح في إطار كلامهم عن أدلة الوجود الإلهي عند ابن العربي[1].

وعن جدوى الالتزام والاكتفاء بالدليل النصي في هذه الحالة عند المتكلمين وتنويه ابن العربي بذلك، فقد أشاد ببعض علماء الكلام من الأشاعرة خاصة حيث قال: "وأما المتقدمون كأبي حامد وإمام الحرمين وأبي إسحاق الإسفرايني[2] والشيخ أبي الحسن، فما عرّجوا عن هذه الدلالة، وسعوا في تقريرها وأبانوا عن استقامتها أدباً مع الله تعالى وعلماً بموضع الدلالة منها"[3]. لكنه انتقد المتكلمين الناظرين خاصة منهم المتأخرين– طبعاً بالنسبة إليه– ممن تركوا النص القرآني الأصل المذكور أعلاه وذهبوا يبحثون عن البراهين العقلية التي يمكنها أن تسعفهم اقناعاً للغير بالتوحيد سواء من الأشاعرة أو من سائر الفرق الكلامية الأخرى، فوصفهم بأنهم جمعوا بين الجهل فيما نصّبه الحق تعالى دليلاً على أحديته وبين سوء الأدب. فأما الجهل فلأنهم لم يدركوا حجية النص، و أما سوء الأدب فلأنهم أحسنوا الظن بنظرهم العقلي في التوحيد فرأوه أتم في الدلالة من النص الذي دلّ به الحق على وحدانيته، في الوقت الذي كان عليهم التعويل على حقيقة الحقائق والتي تتمثل في أن الله تعالى أعرف بذاته من كل ما سواه، وأنه أعطى دليله النصي هذا وهو أدرى بحقيقة ذاته وأعلم بتوحيده، ولو كان غير هذا الدليل من الأدلة ما هو أدل منه لعدل إليه وجاء به[4].

هذا وقد بات من نافلة القول، في هذا الإطار، تقرير حقيقة أن من المستلزمات الأصلية للمعرفة التوحيدية تضمّنها لمعرفة أسماء الله الحسنى وصفاته العلى. وهو الجانب الثاني الذي سنحاول معرفة منظور المتكلمين له وموقف ابن العربي منه.

1– أنظر مثلا: عبد الوهاب فرحات، نظرية الإنسان عند محيي الدين بن عربي، ص ص 259–261.

2– إبراهيم بن مُحَمَّد بن إبراهيم الإسفرائيني أبو إسحاق الملقب بركن الدين توفي سنة 418 هـ. الفقيه الشافعي المتكلم الأصولي شيخ خرسان في زمانه، قيل إنه بلغ رتبة الاجتهاد لتبحره في العلوم واستجماعه شرائط الإمامة من مصنفاته: "الجامع في أصول الدين". أنظر: ابن العماد، شذرات الذهب، ج5، ص ص 90–91.

3– ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، ص 336.

4– المصدر نفسه، الجزء نفسه، الصفحة نفسها. و ساعد خميسي، ابن العربي المسافر العائد، ص ص 96–101.

المبحث الثاني:

الصفات الإلهية بين منظور المتكلمين ورؤية محيي الدين بن العربي

أشرت سابقاً في المبحث الثاني من الفصل الثاني إلى أن علماء الكلام يدخلون مبحث الصفات الإلهية ضمن مبحث التوحيد معتبرين الصفات هي جوهر التوحيد، فيحددونها عدداً ويبيّنون العلاقة بينها وبين الذات الإلهية، وفي عددها وعلاقتها بالذات الإلهية اختلف المتكلمون، بحسب المنهج المتبع في الدراسة وعلى ضوء مواقفهم من مسألة الصفات وعلاقتها بالذات، ينزهون أو يشبهون أو يعطلون. ولكن قبل أن نبحث سياقات فهم الصفات الإلهية عند كل من المتكلمين وابن العربي سنحاول، ولو في إطار عام وضيّق بما يخدم الموضوع، التطرق إلى الأسماء الحسنى لإثارة مسألتين تتعلق بها وهما: علاقة الاسم بالمسمى وتوقيفية هذه الأسماء الكريمة.

المطلب الأول: أسماء الله الحسنى:

قال تعالى:﴿ وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾[الأعراف:180].

إن الأسماء الحسنى هي: "الألفاظ المجعولة أعلاماً على الذات بالتخصيص أو بالغلبة. فاسم الجلالة وهو (الله) عَلَم على ذات الإله الحق بالتخصيص، شأن الأعلام؛ و "الرحمن" و"الرحيم" اسمان لله بالغلبة، وكذلك كل لفظ مفرد دلّ على صفة من صفات الله، وأطلق إطلاق الأعلام نحو "الرب"، و"الخالق" ، و"العزيز"؛ ولا يدخل في هذا ما كان مركّباً إضافياً نحو : "ذو الجلال"، و"رب العرش"، فإنّ ذلك بالأوصاف أشبه، وإنْ كان دالاً على معنى لا يليق إلا بالله نحو﴿ مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ ﴾[الفاتحة: 4]"[1].

"و"الحُسنى" مؤنث "الأحسن"، وهو المتصف بالحسن الكامل في ذاته، المقبول لدى العقول السليمة المجرّدة عن الهوى. وليس المراد بالحُسن الملاءمةَ لجميع الناس، لأنّ الملاءمة وصف إضافة نسبيّ، فقد يلائم زيداً ما لا يلائم عمراً، فلذلك فالحُسنُ صفة ذاتية للشيء الحسَن"[2].

1- محمّد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية للنشر 1984، ج9، ص 186.

2- المرجع نفسه، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

"ووصف الأسماء بـ"الحسنى": لأنها دالة على ثبوت صفات كمال حقيقيّ ... والتفريع في قوله : (فَٱدۡعُوهُ بِهَا) تفريع عن كونها أسماء له، وعن كونها حُسنى، أي فلا حرج في دعائه بها؛ لأنها أسماء متعدّدة لمُسمّى واحد، لا كما يزعم المشركون، ولأنها "حُسنى" فلا ضير في دعاء الله تعالى بها. و ذلك يشير إلى أن الله يُدعى بكل ما دل على صفاته وعلى أفعاله. وقد دلّت الآية على أن كل ما دلّ على صفة الله تعالى وشأن من شؤونه، على وجه التقريب للأفهام بحسب المعتاد، يسوغ أنْ يُطلق منه اسم لله تعالى ما لم يكن مجيئه على وجه المجاز نحو :﴿ ٱللَّهُ يَسۡتَهۡزِئُ بِهِمۡ ﴾[البقرة:15] أو يُوهم معنى نقص في متعارف الناس نحو الماكر من قوله:﴿وَٱللَّهُ خَيۡرُ ٱلۡمَٰكِرِينَ ﴾[آل عمران:54]"[1].

1- هل الاسم عين المسمّى ؟

في الحقيقة لست هنا بصدد الحديث عن الفروق بين الأسماء والصفات، إذ يكفي أن أشير إلى أن من أهم الفروق في ذلك، كما هو متداول عموماً في كتب العقيدة والكلام، أن أسماء الله تعالى هي أعلام باعتبار دلالتها على الذات، وهي، بناءً على هذا الاعتبار، مترادفة لأن مسمّاها واحد وهو الله تعالى. و هي أوصاف باعتبار دلالتها على المعاني، وبناءً على هذا الاعتبار هي متباينة لأن كل اسم يدل على معنى خاص. وإذن فالصفات هي من معاني أسمائه الحسنى، والأسماء دالة عليها كما تدل على الذات[2].

ولكن في الواقع نجد أن المفاهيم المتعلقة بالأسماء الحسنى قد اختلفت تبعًا لاختلاف اجتهادات المتكلمين من الفرق الإسلامية الكثيرة، والشروح حولها تكاثرت بمرّ القرون. كما نجد من جانب آخر، أن نصوص شيخ الصوفية الأكبر محيي الدين بن العربي المبثوثة في كتبه ورسائله حولها تعدّ بالمئات[3].

ومما اختلف فيه الاسم: هل هو المسمّى نفسه، أو صفة توجد به، أو قول غير المسمّى؟

1- المرجع السابق، ج9، ص 187.

2- عبد الرحيم بن صمايل السلمي، حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين، ص 261.

3- وقد جمع هذه النصوص حديثاً الباحث الأكبري عبد الباقي مفتاح في كتاب غاية في الأهمية سماه:"حقائق الأسماء الحسنى وشرحها عند ابن العربي". و قد أرسل لي المؤلف مشكوراً و جزاه الله تعالى كل خير نسخة مخطوطة منه عن طريق البريد الالكتروني. و هو في حدود علمي لا يزال مخطوطاً أو قد يكون قيد الطبع.

ذهب المعتزلة إلى اعتبار أن أن الاسم غير المسمّى وغير التسمية، وأنه قول المسمِّي وتسميته لما سمّاه. كما أجمعت على أن صفات الله تعالى وأسماءه هي أقوال وكلام، فقول الله تعالى أنه عالم قادر حيّ أسماء لله وصفات له. بينما ذهبت الأشاعرة إلى أن الاسم هو المسمّى نفسه، أي عين المسمّى. و يمكن القول إن النزاع الحاصل عند المتكلمين في الاسم هل هو المسمى نفسه أو غيره، كما يرى العضد الإيجي، ليس خلافاً في مدلول اللفظ، بل في مدلول الاسم، هل هو الذات من حيث هي هو أو غيره[1] ؟

ويبدو أن السبب في ظهور هذه المشكلة في إطار علم الكلام بين المعتزلة والأشاعرة–على ما يرى بعض الباحثين– يعود إلى موقف كل فريق من قضية "كلام الله تعالى". فالمعتزلة يقفون على الخصوص ضد وجود صفات ثابتة قديمة، باعتبار أن الله تعالى قديم والقدم أخص وصف لذاته، فمن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين. فكلامه تعالى بهذا الاعتبار محدث. وبناءً عليه كان الاسم، الذي هو "المتكلم" غير المسمى، الذي هو الذات أو الله جلّ وعلا. و من منطلق ذلك فإن الاسم يرتبط بالكلام المحدث بينما المسمّى وهو الله تعالى قديم. أما الأشاعرة فإنهم يرفضون أن يكون القدم هو أخص وصف للألوهية فيصفون كلام الله تعالى بالقدم. ويقصدون به –طبعاً– الكلام النفسي. ومن ثمة فالمتكلم عندئذٍ يكون هو الله عزّ وجلّ. وبناءً عليه سيكون الاسم "الله" هو المسمى "المتكلم"[2].

و نقل عبد القاهر البغدادي أن من الأصول التي اجتمع عليها أهل السنة تقسيمهم لأسماء الله تعالى إلى ثلاثة أقسام كانقسام الصفة: القسم الأول ما يرجع إلى الذات كالاسم الله والواحد والغني والأول.. وهو نفس المسمّى. والقسم الثاني ما يرجع إلى الأفعال كالخالق والرازق.. وهو غير المسمّى. والقسم الثالث ما يرجع إلى صفات الذات كالعليم والقدير والسميع والبصير.. وهو لا هو ولا غيره[3]. و ذكر الباقلاني جملة من الأدلة التي تفيد أن الاسم هو المسمى من بينها قوله تعالى:﴿ مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ﴾

1– الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص 333. الباقلاني، تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، ص 258. الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 198.

2– مُحَمَّد أحمد عبد القادر، العلم الإلهي وآثاره في الفكر والواقع، ط1، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية 1986، ص 108. أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ط5، بيروت، دار النهضة العربية 1985، ج2، ص311.

3– البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 291. سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، تحقيق وتعليق عبد الرحمن عميرة، ط1،إيران–قم، منشورات الشريف الرضى 1989، ج 4، ص 338. أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ج2، 129.

[يوسف:40]. "فأخبر أنهم يعبدون أسماءً، وهم إنما عبدوا الأشخاص دون الكلام والقول الذي هو التسمية، فدل ذلك على أن الاسم الذي ذكره هو نفس المسمى"[1].

أما ابن العربي، وكشأنه في جميع المعارف العالية الأخرى، فإن أطاريحه للأسماء الحسنى بلغت أوجها الأسمى أصالة وعمقاً وقوّة، حيث يذهب إلى تقرير أن المصدر الذي يعقد عليه رؤيته للأسماء الحسنى وإحصائها، ويعتمد عليه فيها إنما هو أساساً ما سمّى به تعالى نفسه في كتابه أو على ألسنة رسله، منتقداً في الآن نفسه جميع محاكمات وتحكّمات النظر والعقل والفكر في مثل هذه القضايا الاعتقادية. يقول مبيّنا ذلك: "فما ميّز الله المراتب و أبانها لنا، و ظهر بأسمائه في أعيانها، و تجلّى لنا فيها، إلا لننزله في كل مرتبة رأيناه نزل فيها، فنحكم عليه بما حكم به على نفسه، و هذا هو أتمّ العلم بالله: (وهو) أنْ نعلمه به، لا بنظرنا، ولا بإنزالنا. تعالى الله الخالق أنْ نحكم عليه بما خلق، دون أن يظهر له فيما حكم به عليه، فيكون هو الحاكم على نفسه لا أنا. وهذا معنى قول العلماء: إنّ الحقّ لا يُسمّى إلا بما سمّى به نفسه، إمّا في كتابه أو على لسان رسوله من كونه مترجمًا عنه"[2]. غير أنه يرى، في مسألة إحصاء الأسماء الحسنى، أن هذه الأسماء إذا أخذت من الاشتقاق أو على جهة المدح فإنها لا تحصى كثرة[3].

وقد ميّز ابن العربي الأسماء الحسنى إلى عدة أصناف على غرار ما فعله المتكلمون فذكر منها: أسماء الذات: الله، الربّ، الملك، القدوس، السلام، المؤمن، المهيمن، العزيز، الجبار، المتكبر، العلي، العظيم، الظاهر، الباطن، الكبير، الجليل، المجيد الحق، المبين، الواحد، الماجد، الصمد، الأول، الآخر، المتعالي، الغني، النور، الوارث، ذو الجلال الرقيب.

وأسماء الصفات: الحي، الشكور، القهار، القاهر، المقتدر، القوي، القادر، الكريم، الغفار، الرحمان، الرحيم، الغفور، الودود، العليم، الخبير، المحصي، الحليم، الرشيد، الرؤوف، الحكيم، الشهيد، السميع، البصير، الصبور، البر.

وأسماء الأفعال: المبدئ، المعيد، الوكيل، الباعث، المجيب، الواسع، الحسيب، المقيت، الحافظ، الخالق، البارئ، المصور، الوهاب، الرزاق، الخافض، الرافع، المعز، المذل، الفتاح، القابض، الباسط،

1- الباقلاني، تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، ص 260.

2- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 5، ص 191. المصدر نفسه، ج 3، ص 351.

3- المصدر نفسه، ج 3، ص 351.

العدل، اللطيف، المحيي، المميت، الوالي، التواب، المنتقم، المقسط، الجامع، المغني، المانع، الضار، النافع، البديع، الرشيد[1].

وذهب إلى القول بأن الاسم عين المسمّى موافقاً بذلك الأشاعرة مخالفاً للمعتزلة فيما قرّروه. واستند فيما ذهب إليه على القرآن الكريم من قوله تعالى:﴿ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبِّي ﴾[الشورى:10] فهو يرى من خلال هذه الآية أن الحق سبحانه جعل اسمه تعالى عين ذاته. كما قرأ أيضاً في قوله تعالى:﴿ قُلِ ٱدۡعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدۡعُواْ ٱلرَّحۡمَٰنَۖ ﴾[الإسراء:110] دليلاً صريحاً على ما ذهب إليه من منطلق أن المولى عزّ وجلّ لم يقل ادعوا بالله ولا بالرحمن فجعل الاسم هنا عين المسمّى[2].

2- هل أسماء الله تعالى توقيفية ؟

لقد شكّل سؤال: هل أسماء الله تعالى توقيفية ؟ مثار خلاف بين مختلف الفرق الإسلامية. فذهب المعتزلة إلى القول إنه يجوز لنا أن نطلق عليه عزّ وجلّ الأسماء اللائق معناها به تعالى وإن لم يرد بها الشرع. ورأوا أن "اللفظ إذا دلّ العقل على أن المعنى ثابت في حق الله سبحانه جاز إطلاق ذلك اللفظ على الله تعالى، سواء ورد التوقيف، أو لم يرد"[3]. وقد أفرط أبو هاشم الجبائي في هذا الأمر أيّما إفراط، فيما نقله عنه البغدادي، حتى سمى الله تعالى "مطيعاً" لعبده إذا أعطاه مراده، وسماه "محبلا" للنساء إذا خلق فيهن الحبل[4].

وأما الأشاعرة فذهبوا إلى القول أن مأخذ أسماء الله تعالى هو التوقف عليها من النص، ولا يجوز إطلاق اسم عليه بالقياس العقلي. يقول عبد القاهر البغدادي: "إن مأخذ أسماء الله تعالى التوقيف عليها إما بالقرآن وإما بالسنة وإما بإجماع الأمة عليه، ولا يجوز إطلاق اسم عليه من طريق القياس"[5].

1- نقلاً عن عبد الباقي مفتاح، :"حقائق الأسماء الحسنى وشرحها عند ابن العربي"،ص16. و راجع: ابن العربي : كتاب كشف المعنى عن سر أسماء الله الحسنى، تحقيق ودراسة وترجمة إلى اللغة الإسبانية بابلو بينيتو، Pablo Beneito,Ibn Al-Arabi, El secreto de los nombres de dios, Introduccion, edition, Traduction y noyas de Pablo Beneito, Inprenta Regional de Murcia, Espana,1996.

2- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 5، ص 193. و ج7، 262

3- فخر الدين الرازي، شرح أسماء الله الحسنى، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، ط1، بيروت، دار الكتاب العربي 1984، ص40.

4- عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص291.

5- المصدر نفسه، الصفحة نفسها. الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص ص 333-336.

أما ابن العربي فيرى أنها توقيفية حيث يؤكد على أنه ليس لأهل الأدب مع الله تعالى أن يشتقّوا له اسماً ولو حَسناً في العرف، سواء كان طريقهم إلى ذلك الكشف أو النظر الصحيح[1]. إن لبّ الأدب عند ابن العربي كما يمكن أن نفهمه من هذا النص هو الوقوف مع النص والدوران معه حيث دار لا يغني عنه كشف ولا عقل على حد سواء؛ لذلك نجده في كتاب "القصد" (حسب ما ينقله عنه عبد الوهاب الشعراني في كتابه اليواقيت والجواهر) ينتقد من أطلق لفظ "القديم" عليه سبحانه، كالأشاعرة وغيرهم، حتى وإن كان هذا اللفظ هو بمعنى اسمه تعالى "الأول". ومثل لفظ القديم كذلك لفظ "الأزلي" و"الأبدي"[2].

ويذهب ابن العربي، دائماً في نفس إطار التزام الأدب مع الحق عزّ وجل وعدم الجرأة عليه تعالى، إلى اعتبار الصفات الإلهية أسماء لأنه سبحانه قال:﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ﴾ [الأعراف:180]، و ما قال فصفوه بها. ففي رؤيته أن من عرف الله تعالى حق المعرفة الممكنة للعالم سماه تعالى ولم يصفه. ألا ترى إلى قوله جلّ شأنه:﴿ سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ [الصافات:180] كيف أن الحق تعالى نزّه نفسه في هذه الآية عن الصفة لا عن الاسم فهو المعروف بالاسم لا بالصفة[3]. و لكن قد يتبادر إلى الذهن أن هذا الكلام الذي قرّره ابن العربي يتناقض مع الكثير من نصوصه الأخرى التي نجده فيها يتحدث عن الصفات الإلهية إن تقريراً أو تفهيماً أو مفاوضة أو مناقشة أو نقداً..؟ في الواقع يمكن القول إن الخطاب الأكبري له مستويات مختلفة ومتعددة في الفهم Compréhension والتفهيم Faire Comprendre والتفهّم Comprendre[4]، ويمكن القول أيضاً مستويات "تراتبية" بحسب المحل الذي وردت فيه، مما يعدم القول بالتناقض. يقول ابن العربي مؤكداً هذه الحقيقة: "اعلم أن معرفة المراتب من أشرف علوم المعرفة. فإن الذي لا يعرف حقائقها يلتبس عليه التوحيد ويخامره الشك. ومن لم يعرف المراتب لم يعرف الخلق"[5].

1- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 3، ص 351.

2- عبد الوهاب الشعراني، اليواقيت والجواهر، ج1، ص111.

3- المصدر نفسه، الجزء نفسه، ص 112.

4- أنظر: زهير بن كتفي: "التأمل الاستشراقي في التأمل الفلسفي الإسلامي: من القرآن الكريم إلى الحكمة النبوية" في: الكلمة، مجلة تصدر عن منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، السنة الثامنة-صيف 2001م/1422هـ، العدد 32.

5- ابن عربي، كتاب المعرفة، ضمن رسائل ابن عربي(4)، تحقيق سعيد عبد الفتاح، ص 304.

وفي الحقيقة فإن العالم وما فيه من آثار هو، عند ابن العربي، مظهر لأسماء الله الحسنى. كما أنه ليس فيه حكم ما إلا وله مُستَند إلهي ونعت رباني، وليس فيه جزء ما إلا وهو مرتبط باسم من الأسماء الإلهية. "فالعالم إذن هو محل ظهور الأسماء الإلهية ظهورات متعددة ومختلفة، وكل حكم في العالم لشيء فردي يدل بالضرورة على اسم إلهي أو أكثر، وبالنتيجة فإن العالم كله يدل على الله بوصفه موصوفاً بأحكامه الدالة عليه"[1].

والأسماء، نظراً لكثرتها، معبّرة عن صدور الكثرة عن الوحدة وظهور الواحد بصور كثيرة إذ ليست الكثرة إلا الأسماء الإلهية[2]. فحتى هذه "الأسباب" التي يخضع لها العقل الإنساني إجلالاً ويقرّ بها حتمية ويفتقر إليها افتقاراً ليست في حقيقة حال أعيانها إلا أسماء له تعالى؛ فأسماء الأسباب هي أسماء الله تعالى، والإنسان إذ يدعو الله تعالى بها فإنه يدعو دعاء الحال بالافتقار إليها لا دعاء الألفاظ، "فإذا مسّنا الجوع سارعنا إلى الغذاء المزيل ألم الجوع فافتقرنا إليه وهو مستغن عنا، ولا نفتقر إلا لله، فهذا اسم من أسمائه في صورة ذلك الغذاء النازل منزلة صورة لفظ الاسم الإلهي أو صورة رقمه، ولذلك أمر بشكر الأسباب لأنه أمر بشكره فهو الثناء عليه بها"[3]. فعن هذه الأسماء كان عالم الغيب والشهادة والدنيا والآخرة و البلاء والعافية و الجنة والنار[4]. إلا أن ابن العربي كما رأينا سابقاً يمنع إطلاق هاته الأسماء عليه حكماً شرعياً وأدباً مع الله عزّ وجلّ[5].

إن معرفة أسماء الله الحسنى التي جاءت بها نصوص الوحي الكريم يفتح بلا ريب الباب على مصراعيه لمعرفة حقائق الوجود ومراتبه ومظاهر الكون فيه ومكانته ومكانه ودوائره الزمنية وآثارها في الحوادث الإنسانية، و أيضاً في معرفة مقامات وجود وكينونة الإنسان "أفقياً" في هذا العالم مع الآخرين وبسلوكه "عمودياً" كدحاً إلى الله جلّ وتعالى لملاقته، كل ذلك مرتبط ارتباطاً أساسياً بظهورات وتجليات الأسماء الحسنى في الآفاق والأنفس.

1- عبد الحكيم أجهر، سؤال العالم الشيخان ابن عربي وابن تيمية من فكر الوحدة إلى فكر الاختلاف، ط1، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي 2011، ص 94.

2- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 7، ص 262.

3- المصدر نفسه، ج5، ص 239.

4- الشعراني، اليواقيت والجواهر، ج1، ص 106.

5- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 7، ص 262.

وبعد ذلك، يمكن القول أيضاً، مع أحد كبار الفلاسفة المسلمين المعاصريين اليوم إن الأسماء الإلهية هي: "خزائن القيم التي بها قوام تخلق الإنسان"[1]، و هي المصدر الذي تؤخذ منه هذه القيم، كما أنه المورد الذي ترجع إليه. فاسم "الرحيم" مثلا هو مصدر قيمة "الرحمة"، وموردها أو قل هو مأخذها ومرجعها. "إن الأصل في الرحمة، إدراكاً لها واشتغالاً بها، هو الرحيم، إمدادًا بها وهداية إليها"[2]. وقس هذا الأمر على جميع الأسماء الإلهية الأخرى.

إن هذا البعد السلوكي والعملي الهائل والعميق والواسع لفهم الأسماء الحسنى لم يلتفت إليه ولم يقف عنده المتكلمون، فيما يبدو، رغم ما بذلوه من جهود جبارة بالاشتغال على هذه القضية في سبيل تبيانها وبيانها؛ ذلك لأن مفهوم المعرفة التوحيدية عندهم لم يكن ليخرج عن دائرة الحجاج والجدل النظري المجرد الذي يفتقر أشد ما يفتقر إلى مثل هذه المضامين السلوكية العملية الأخلاقية الذوقية الروحية المعيشة على مستوى الأنفس والآفاق، والتي تجعل من العلم بها "مفيداً نافعاً"، كما تجلّت بوضوح كبير في رؤية الشيخ الأكبر. فما الموقف من صفات الله تعالى ؟

المطلب الثاني: صفات الله تعالى عين أوغير أو لا عين ولا غير:

الصفات جمع صفة والصفة في اللغة من "وصف الشيء له وعليه وصفاً وصفةً: حلاّه ... وقيل الوصف المصدر والصفة الحلية"[3]. والوصف قد يكون هنا غير الصفة من حيث أن الوصف هو الإخبار عن الصفة وليس الصفة. و الصفة في الاصطلاح العام هي: "المعنى القائم بشيء ما كالعلم والقدرة والإرادة ونحو ذلك"[4]. ويعرفها الجرجاني بقوله: "الاسم الدال على بعض أحوال الذات، وذلك نحو طويل وقصير وعاقل وأحمق وغيرها"[5]. واضح أن الجرجاني هنا يأتي بالاسم والصفة هنا بمعنى واحد من حيث أنهما يدلان على الذات.

و إذا كان الله تعالى يصف نفسه في الكتاب العزيز بأنه عالم وقادر ومريد وحيّ وسميع وبصير ومتكلم فما هي كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفات وما علاقة ذلك بالتوحيد ووحدانية الله تعالى؟

1- طه عبد الرحمان، دين الحياء من الفقه الإئتماري إلى الفقه الإئتماني (أصول النظر الإئتماني)، ط1، بيروت، المؤسسة العربية للفكر والإبداع 2017، ج1، ص 72.

2- المرجع نفسه، ج1، ص 71.

3- ابن منظور لسان العرب، ج9، ص 356.

4- الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق أحمد مُحَمَّد المهدي، ط2، القاهرة، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة 2004، ج1، ص 473.

5- الجرجاني، التعريفات، ص 138.

1-الصفات الإلهية عند المتكلمين:

أ-الصفات عند المعتزلة:

يلخص لنا الشهرستاني موقف المعتزلة والسلف من هذه القضية باعتباره عالماً متخصصاً في المِلل والنحل، في المقام الأول، قبل أن يكون عالماً أشعرياً، فيقول : "ولما كانت المعتزلة ينفون الصفات والسلف يثبتون، سمي السلف: صفاتية، والمعتزلة: معطّلة"[1]. لقد أشرت فيما سبق إلى أن المقتضى المركزي التي انطلق منه المعتزلة في مقولاتهم كان يتمثل في مراعاة التوحيد والتنزيه انطلاقا من مبدأ أن الله جلّ شأنه واحد ليس كمثله شيء. ولهذا تأسس نسق التوحيد عندهم منذ البداية على القول بوحدة الذات الإلهية العلية وصفاتها، فوحدة الله تعالى تستلزم تجرده من المادة وتقتضي النظر إلى الصفات كالعلم والقدرة والكلام، على أنها صفات لا تفيد شيئاً آخر غير الذات. حيث يذهب القاضي عبد الجبار إلى القول بأن صفاته تعالى عين ذاته، حتى إننا "إذا عرفناه على صفة واحدة من صفاته النفسية، فقد حصل العلم به على ضرب من التفصيل"[2]. ولذلك نفى المعتزلة الصفات باعتبار أن إثباتها يفضي إلى تعدد القدماء وينقص مبدأ التوحيد والتنزيه. فالقاعدة الأولى التي قام عليها الاعتزال المبكّر حسب الشهرستاني هي "القول بنفي صفات الباري تعالى من العلم والقدرة والإرادة والحياة. وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة. وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر، وهو الاتفاق عل استحالة وجود إلهين قديمين أزليين. قال ومن أثبت معنى وصفة قديمة أثبت إلهين"[3].

وبناءً على ما تقدم فإن "المعتزلة كلهم متفقون على نفي صفات الله تعالى"[4]. أو قل بعبارة مشهورة إن صفاته تعالى عين ذاته. أي أن ذات الله تعالى وصفاته شيء واحد، فالله تعالى حي عالم قادر بذاته، لا بحياة ولا بعلم ولا بقدرة زائدة على الذات، وهم يبررون، إضافة إلى التبرير السابق في إطار حجاجهم العقلي على هذه المسألة، بأنه لو كانت الصفات زائدة عن الذات لكانت هناك صفة وموصوف وحامل ومحمول، وهذا هو حال الأجسام، والله تعالى منزه عن الجسمية[5].

1- الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق أبي مُحَمَّد مُحَمَّد بن فريد، ج1 ص 104.

2- القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، ص 76.

3- الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص 67. الحبيب عياد، الكلام في التوحيد، ص 176.

4- فخر الدين الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق علي سامي النشار، بيروت، دار الكتب العلمية 1982، ص 38.

5- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 182.

وقد قسّم المعتزلة الصفات الإلهية إلى صفات الذات وصفات الفعل، وصفات الذات هي التي لا يصح أو "لا يجوز أن يوصف الباري بأضدادها ولا بالقدرة على أضدادها كالقول عالم لا يوصف بالجهل، ولا بالقدرة على أن يجهل"[1]. وهي صفات تلازمه و لا تنفك عنه أبداً إذ أن "الدلالة على كونه موجوداً أنه عالم وقادر، والعالم والقادر لا يكون إلا موجودًا"[2]. أما صفات الفعل فهي التي يجوز أن يوصف البارئ بأضدادها وبالقدرة على أضدادها كالإرادة يوصف البارئ بضدها من الكراهة وبالقدرة على أن يكره وكذلك الحب يوصف البارئ بضده من البغض ... وقد يوصف بالمتضاد من كلامه كالأمر والنهي"[3]. ويذهب القاضي عبد الجبار إلى تقسيم صفات الذات إلى قسمين: قسم منها يرجعه إلى الإثبات، كقولنا حيّ عالم قادر سميع بصير، وقسم يرجعه إلى النفي أي السلب، وذلك نحو قولنا لا يحتاج ولا يتحرك ولا يسكن. وأما ما يرجع إلى الفعل فعلى قسمين أيضا: قسم يرجع إلى الإثبات، نحو قولنا خالق رازق محسن متفضل، وقسم يعود إلى النفي، وذلك نحو قولنا لا يظلم[4]. والسؤال الذي يطرح نفسه، من خلال السياق العام لمذهب المعتزلة الذي كنا بصدد بيانه، أو من خلال سياق رأي القاضي عبد الجبار نفسه، هو: أين هو هذا "التعطيل" الذي أُلصق بمذهبهم و اتهموا به ؟

يبدو أن النفي الذي تَبَنَّته المعتزلة في إطار خوضهم في الكلام عن الصفات الإلهية لم يبلغ أن يكون تعطيلاً، بعبارة أخرى يمكن أن يقال عنه أو ينظر إليه على أساس أنه "تعطيل نسبي". ذلك أن المعتزلة، كما رأينا سابقاً، لم يمتنعوا من إطلاق القول بأن الله قادر عالم سميع بصير حيّ مثلاً، وإنما ذهبوا إلى تأويل معنى كون الله تعالى متصفاً بتلك الصفات مذاهب. وبتعبير آخر "فإن المعتزلة وإن أقروا بمبدأ التعالي وبجدوى منهج نفي الصفات، فإنهم لم يدفعوا بهذا المنهج إلى حدوده القصوى إذ لم يمتنعوا من الوصف"[5].

ب- الصفات عند الأشاعرة:

أما الأشاعرة فإن تصورهم لكيفية العلاقة بين الذات الإلهية المقدسة وصفاتها يقوم على "الإقرار بأن للصفات وجوداً حقيقياً ثابتاً لا اعتبارياً إذ هي معان قائمة بالذات الإلهية ... وهي لا

1- القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، ص 107. الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 508.

2- القاضي عبد الجبار، المرجع نفسه، ص 139.

3- الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص ص 508-509.

4- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 238. و ص ص 196-197.

5- الحبيب عياد، الكلام في التوحيد، ص 177.

تتماهى مع الذات الإلهية وإن كانت غير مستقلة عنها"[1]. فهم، بالعبارة المشهورة، يرون أن الصفات لا هي الذات ولا هي غيرها. "فالبارئ تعالى عالم بعلم، قادر بقدرة، حيّ بحياة، مريد بإرادة، متكلم بكلام، سميع بسمع، بصير ببصر ... وهذه الصفات أزلية قائمة بذاته"[2]. و على ذلك فهذه الصفات عند الأشاعرة قائمة بذات الله سبحانه أي أنها ليست عين الذات ولكنها ليست غير الذات، فهي قائمة بالذات زائدة عليها. وهذه الصفات موجودة بوجوده تعالى أزلية.

ويقسّم الأشاعرة، خاصة المتقدمون منهم، الصفات الإلهية عموماً إلى صفات ذاتية، وصفات فعلية. ويمكن أن يفهم من كلام الباقلاني قسماً آخر هو الصفات السلبية. يقول الباقلاني: "إن صفات ذاته هي التي لم يزل ولا يزال موصوفا بها، وهي الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة"[3]، وهذه الصفات عندهم قديمة وموجودة بوجوده تعالى. وأما الصفات الفعلية فهي "الخلق والرزق والعدل والإحسان والتفضل والإنعام، وكل صفة كان موجوداً قبل فعله لها"[4]. وأما صفاته السلبية، فهي أنه تعالى ليس بذي صورة ولا جنس ولا طول ولا عرض، ولا يشبه خلقه ولا يشبهونه[5].

وعلى ما ذهب إليه متأخرو الأشاعرة فإن الصفات الإلهية يمكن أن تنتظم في قسمين رئيسيين: صفات ثبوتية، وصفات سلبية، والثبوتية نوعان: ما يدل على نفس الذات وهي الصفة النفسية، والمراد بها الصفة الثبوتية التي يدل الوصف بها على الذات نفسها دون معنى زائد عليها. وهي "الوجود". وسميت نفسية نسبة للنفس بمعنى الذات، لأنها لا تتحقق خارجاً بدونها. وما يدل على معنى زائد على الذات وهي صفات المعاني السبع التي تدل على معنى وجودي قائم بالذات، وهي التي عرفناها سابقاً، والصفات المعنوية وهي الأحكام الثابتة للموصوف بها وهي كونه حياً، عليماً...إلخ. أما الصفات السلبية فهي التي لا تدل على معنى موجود في نفسها، بل تفهم بشكل سلبي أي سلب معنى لا يليق به سبحانه. وسميت سلبية لأن كل صفة من الصفات السلبية سلبت ونفت عن الله عزّ وجلّ أمراً لا يليق به سبحانه وتعالى كصفة القدم والبقاء...إلخ[6].

1- المرجع السابق، ص 173.

2- الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص 107. الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص 279.

3 - الباقلاني، تمهيد الأوائل، ص ص 298-299.

4- المصدر نفسه، ص 299. الإنصاف، ص 25.

5- الباقلاني، تمهيد الأوائل، ص 300. الإنصاف، ص 25.

6- الصاوي، شرح الصاوي على جوهرة التوحيد، تحقيق عبد الفتاح البزم، ط2، دمشق-بيروت، دار ابن كثير 1999، ص ص 196-197.

وجملة القول فإن الأشاعرة أثبتوا الصفات الإلهية وهي العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام، وقالوا بأنها صفات أزلية قائمة بذاته تعالى.كما نفوا عن الله تعالى مشابهته للمخلوقات، و ذهبوا إلى أن الصفات قائمة بالذات على الحد الذي لا يقال فيه هي هو أو هي غيره، أو بعبارة أخرى ليست عين الذات، ولا غير الذات.

2-رؤية ابن العربي إلى الصفات الإلهية:

وإذا كان كل من المعتزلة والأشاعرة قد تناولوا الصفات من حيث الإثبات والنفي، فإن ابن العربي سلك طريقة أخرى ؛ حيث حاول الابتعاد بقدر الإمكان عن إطلاق لفظ "صفة" على الله تعالى، مفضلاً، كما رأينا سابقاً، إطلاق لفظ "الاسم" عليه عزّ وجلّ وهذا لعدة أسباب من بينها: التماس الأدب في معاملة الحق تعالى لورود إطلاق لفظ "الأسماء" عليه سبحانه في القرآن الكريم وعدم ورود "الصفات". و في هذا الإطار يقول: "فما من اسم إلا وله معنى ليس للآخر، وذلك المعنى منسوب إلى ذات الحق، وهو المسمى صفة عند أهل الكلام من النظّار، وهو المسمى نسبة عند المحققين ... فاسم العليم يعطي ما لا يعطي القدير، والحكيم يعطي ما لا يعطي غيره من الأسماء، فاجعل ذلك كله نسباً، أو أسماء، أو صفات، والأولى أن تكون أسماء ولا بد لأن الشرع الإلهي ما ورد في حق الحق بالصفات ولا بالنسب، وإنما ورد بالأسماء"[1]. وفي المعنى نفسه يضيف: "فهو تعالى السميع لنفسه البصير لنفسه، العالم لنفسه، وهذا كل ما تسميه به أو تصفه به أو تنعته إن كنت ممن يسيء الأدب مع الله، حيث تطلق لفظ صفة على ما نُسب إليه، أو لفظ نعت، فإنه تعالى ما اطلق على ذلك إلا لفظ اسم فقال: ﴿ سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ﴾ [الأعلى:1] و ﴿ تَبَٰرَكَ ٱسْمُ رَبِّكَ ﴾ [الرحمن:78] ... منزهاً نفسه لفظاً ومعنًى"[2]. كما أنه فضّل أيضاً استعمال لفظ "النِسبة" و "النِسب" بدلاً عن "الصفة" و"الصفات". و النِسب عند ابن العربي كما يعرّفها هي: "أمور عدمية ثابتة الحكم معدومة العين"[3]. وعليه فكلمة "النِسب" عنده أقرب إلى التنزيه والإطلاق من "الصفات"؛ وذلك، كما يبدو، من منطلق أن الفكر البشري لا يمكنه أن يتصور إلا صفة خَلقية يتنزه عن تقييدها من ليس كمثله شيء؛ بينما النِسبة هي أمر معقول مجرد عن التشخيص

1- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج4، ص 294.

2- المصدر نفسه، ج1، ص 250.

3- ابن عربي، كتاب المعرفة، ضمن رسائل ابن عربي(4)، تحقيق سعيد عبد الفتاح، ص 184.

والتصوير، فالعليم نسبة بين ذات منزهة ومعلوم، والقدرة نسبة بين ذات منزهة ومقدور عليه، والرازق نسبة بين ذات منزهة ومرزوق...إلخ. و بالنتيجة فالصفات في نظر ابن العربي قيد والحق عزّ وجلّ منزه عن التقييد. يقول: " فإن الأصل التعري عن التنزيه عن الصفات، ولا سيما في الله ... فالحق أولى أن يطلق عن التقييد بالصفات لِغِنَاه عن العالم؛ لأن الصفات إنما تطلب الأكوان، فلو كان في الحق ما يطلب العالم لم يصح كونه غنياً عما هو له طالب"[1].

ورغم تفضيل ابن العربي لاستخدام لفظ "اسم" إلا أنه استعمل في بعض الأحيان لفظة "الصفات" جرياً مع المعتاد في علم الكلام و من منطلق–كما تقدم– "أنه ما من اسم إلا وله معنى ليس للآخر، وذلك المعنى منسوب إلى ذات الحق". فالله تعالى قد سمى نفسه بأسماء تقتضي معانٍ لتقوم بها، أي تقتضي صفات تتصف بها، وعلى ذلك فالأسماء لها معان هي الصفات، لكنها، أي الصفات، ما هي عند ابن العربي على كل حال إلا "صفات منزهة". وهذا مستوى آخر من الخطاب الأكبري في "الفهم" و "التفهيم" المتعدد والمتراتب على ما أشرنا إليه سابقاً.

وقد تحدث ابن العربي بإسهاب في كتبه ورسائله عن الصفات هل هي عين الذات أم غير الذات، فذهب إلى القول بأن "صفاته تعالى قائمة بذاته لا تقبل الانفصال عن ذاته ولا القيام بغير ذاته"[2]. فهو في قوله هذا نجده يوافق المعتزلة فيما ذهبوا إليه من القول بأن الصفات هي عين الذات، لذلك فهو ينظر إلى الرأي الاعتزالي على أنه رأي يكاد يقارب الحقيقة؛ ذلك "أن المعتزلة تنبهت على قريب من ذلك فقالت إن الله قائل بالقائلية وعالم بالعالمية وقادر بالقادرية، لما هربت من إثبات صفة زائدة على ذات الحق تنزيها للحق فنزعت هذا المنزع فقاربت الأمر"[3]. فهي إذن قاربت الأمر ولكنها لم تتحققه؛ لأنها رأت في الصفات أعياناً قائمة بذات الموصوف، أما ابن العربي وإن كان يرى بأنها عين الذات إلا أنه ينظر إلى هذا المفهوم بمعنى خاص وهو أن الصفات ما هي إلا مجرد نسب وإضافات اعتبارية. و قد ناقش المعتزلي القائل: "إن الله مريد بإرادة لم تقم بمحل، بل خلقها إما في محل أو في لا محل، وأرادها"[4]، يرد ابن العربي منتقداً: "هذا خلاف المعقول، وهو إيجاب المعاني أحكامها لمن لم تقم به"[5]. وهكذا فابن العربي وإن أثبت وحدة الذات والصفات كما أثبتها المعتزلة، وقال بقيام الصفات بذات الموصوف كما يقولون، إلا أنه يذهب إلى

1– ابن عربي، الفتوحات المكية، ج8، ص 43.

2– ابن عربي، كتاب المعرفة، ضمن رسائل ابن عربي(4)، تحقيق سعيد عبد الفتاح، ص 243.

3– ابن عربي، الفتوحات المكية، ج4، ص 72.

4– ابن عربي، الفتوحات المكية، السفر الثاني عشر، ص 573. زكي سالم، الاتجاه النقدي عند ابن عربي، ص 53.

5– المصدر نفسه، السفر نفسه، الصفحة نفسها.

تقرير أن الصفات ما هي إلا مجرد نسب وإضافات اعتبارية معقولة ليس لها وجود عيني بخلاف المعتزلة الذين رأوا الصفات أعياناً قائمة بذات الموصوف[1].

أما فيما يخص الأشاعرة فقد انتقد إجماع المتكلمين منهم على أن ثَم أموراً زائدة على الذات، من منطلق أنهم، في رأييه، لم يجدوا دليلاً قاطعاً، على أن هذا الزائد على الذات هل هو عين واحدة لها أحكام مختلفة ... أو هل هذا الزائد أعيان متعددة ؟ لم يقل حاذقوهم في ذلك شيئاً "[2]. كما أنه عقّب على ذهاب بعضهم، من بينهم الباقلاني، إلى أن الأمر في نفسه يمكن أن يرجع إلى عين واحدة، ويمكن أن يرجع إلى أعيان مختلفة إلا أنه زائد ولا بد، بقوله: "لا فائدة جاء بها هذا المتكلم إلا عدم التحكّم، فإن الذات إذا قبلت عيناً واحدة زائدة جاز أن تقبل عيوناً كثيرة زائدة على ذاتها"[3]. و من جانب آخر فقد أثنى على الباقلاني، في هذا الإطار نفسه في مسألة الصفات، فرآه قد قارب في بعض الأمر ولكن لم يبلغ فيه ما هو الأمر عليه في موضع "قوله (أي الباقلاني) فيما نسب إلى الحق من صفة إن ذلك الحكم لمعنى ما هو عين المعنى الآخر الذي أعطى حكماً آخر ... فتميّز عمن يقول أن سمع الحق وبصره عين علمه، والباقلاني لا يقول بهذا"[4].

فالعلم والحياة والقدرة وغيرها من الصفات نسب وإضافات له ترجع إلى عين واحدة، وليست أعياناً زائدة على الذات. إنّ ابن العربي في نقده للأشاعرة يعلّل رأيه هنا بأنه لو كانت الصفات أعياناً زائدة على الذات، وما هو إلهاً إلا بها، للزم أن تكون الذات ناقصة لأنها معلولة بها؛ فالشيء إذا كمل بأمر زائد كان ناقصاً بذاته[5]. أما قولهم بأن الصفات لا هي هو ولا هي أغيار له، فكلام في غاية البعد في رأييه؛ لأنه يدل بلا شك على إثبات الزائد أي الغير. ثم إن ابن العربي يؤكد من جهة أخرى بأن تعدد التعلّقات لا يقدح في واحدية ذاته مثلما أن تعدد الصفات الذاتية الموصوفية ليس دليلاً على تعدد ذلك الموصوف، وتكثر الصور العارضة على الجوهر ليس دليلاً على تكثر الجوهر[6].

1- أبو العلا عفيفي، التعليقات عل فصوص الحكم، ج2، ص 252.

2- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص 251.

3- المصدر نفسه، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

4- المصدر نفسه، ج7، ص 25.

5- ابن عربي، كتاب المعرفة، ضمن رسائل ابن عربي(4)، تحقيق سعيد عبد الفتاح، ص 179.

6- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص ص 62-63. كتاب المعرفة، ضمن رسائل ابن عربي(4)، تحقيق سعيد عبد الفتاح، ص 179. محسن جهانكيري، محيي الدين بن عربي، ص 316.

وفي الإطار نفسه، إطار نقده لبعض النظّار من المتكلمين للبرهنة على أن الصفات ليست أعياناً زائدة على الذات وإنما هي نسب وإضافات، ذهب إلى القول لو كانت الصفات أعياناً زائدة وما الله تعالى إلهاً إلا بها لكانت الألوهية معلولة بها. فإذا كانت الصفات هي عين الإله فإن الشيء لا يكون علة لنفسه، وإذا لم تكن عينه، فالله تعالى لا يكون معلولاً لعلة ليست عينه، فإن العلة متقدمة على المعلول بالرتبة. و بناءً على ذلك يلزم افتقار الإله من كونه معلولاً لهذه الأعيان الزائدة، فالمتكلم الذي يقول بالزائد، عند ابن العربي، لايزيد على من يقول إن الله تعالى "فقير" إلا بحسن العبارة !! كما يلزم أن تكون للألوهية علل كثيرة لأن الصفات كثيرة، لا يكون الإله إلهاً إلا بها. فكيف يمكن أن تكون للألوهية علل كثيرة في حين أن مجرد افتراض أن يكون للشيء المعلول علتان محال[1] ؟!

كما أنه رأى أن القول بالزائد في الصفات الإلهية هو نتيجة تمخضت عن العمل بالاستقراء السقيم، فقد تتبع بعض المتكلمين–على حد ما يرى– أدلة المحدثات فلم يجدوا فيها من هو عالم لنفسه فأعطاهم دليلهم أن لا يكون عالم قط إلا بصفة زائدة على ذاته تسمى علماً وحكمها فيمن قامت به أن يكون عالماً، فقالوا: "وقد علمنا أن الله تعالى عالم فلا بد أن يكون له علم ويكون ذلك العلم صفة زائدة على ذاته قائمة به". يرد ابن العربي: "كلاّ بل هو الله العالم الحي القادر القاهر الخبير كل ذلك لنفسه لا بأمر زائد على ذاته"[2]. وعلى ذلك فهو يذهب إلى أن الاستقراء في العقائد، في العلم بالله عزّ وجلّ لا يصح ولا يليق بالجناب الإلهي.

ورأى أيضا أن القول بالزائد في الصفات الإلهية هو نتيجة للعمل بالقياس، أقصد قياس الغائب على الشاهد، وهذا من منطلق، كما يرى، أنه لا يجوز الحكم على الله تعالى بشيء لأنه خير الحاكمين، فلو كانت صفات الحق تعالى زائدة على ذاته كما يقول بعضهم لحكم على الذات بما هو زائد عليها ولا هو عينها. وفي هذه المسألة، على ما يقرر، انزلقت أقدام الكثير من المتكلمين باستنادهم إلى قياس الغائب على الشاهد الذي هو في غاية الغلط، ذلك لأن الدلالة لا تطّرد "في نسبة أمر إلى شيء من غير أن تعرف حقيقة ذلك المنسوب إليه"[3]. إن الحكم على

1– ابن عربي، الفتوحات المكية،ج1،ص 202.كتاب المعرفة،ضمن رسائل ابن عربي(4)،تحقيق سعيد عبد الفتاح،ص 179.

2– ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص 342.

3– المصدر نفسه، ج6، ص 191–192.

المحكوم عليه بأمر ما من غير أن تعلم ذات المحكوم عليه وحقيقته، هو عنده، جهل عظيم من الحاكم عليه بأمر ما[1].

وقد تطرق ابن العربي إلى لقاء جرى في فاس بينه وبين أبي عبد الله ابن الكتاني[2] إمام أهل الكلام في زمانه بالمغرب، ننقله على طوله لأنه يكشف لنا بعضاً من معالم "رؤيته النقدية". قال: "وقد سألني يوماً في الصفات الإلهية فقلت له ما هو الأمر عليه عندنا، ثم قلت له: فما قولك أنت فيها هل أنت مع المتكلمين أو تخالفهم في شيء مما ذهبوا إليه فيها ؟ فقال لي: أنا أقول لك مع عندي، أمّا إثبات الزائد على الذات المسمى صفة فلا بد منه عندي وعند الجماعة. وأمّا كون ذلك الزائد عينا واحدة لها أحكاماً مختلفة كثيرة أو لكل حكم معنى زائد أوجبه، ما عندنا دليل على أحديته ولا على تكثره، هذا هو الإنصاف عندي في هذه المسألة، وكل من تكلف في غير هذا دليلاً فهو مدخول والزائد لا بد منه، غير أنا نقول: ما هو هو ولا هو غيره لما قد علمت يا سيدنا من مذهب هذا الشأن في الغيرين. فقلت له يا عبد الله أقول لك ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبي بكر في تعبيره الرؤيا:«**أصبت بعضاً وأخطأت بعضاً**»[3]. فقال لي: لا أتهمك والله فيما تعلمه ولا أقدر أرجع عن الحكم بالزائد إلا إن فتح الله لي بما فتح الله به عليك مع اختلاف أهل النظر فيما ذهب إليه. هذا قوله فتعجبت من إنصافه و من تصميمه مع شهادته على نفسه أنه ما يتهمني وهو يخالفني، فأشبه من أضله الله على علم، ولكن لا يقدح ذلك عندي في إيمانه وإنما يقدح في عقله"[4].

إن هذا الحوار النقدي الأكبري مع المخالفين، سواء من خلال مظهره الأشعري الكلامي كما هو واضح هنا أو من خلال الفرق الإسلامية الأخرى، يؤكد حقيقة الرؤية النقدية لابن العربي التي نلمس فيها الكثير من اللين، والتسامح، والتقبّل، والتفهّم، و العمل على التفهيم، والعذر للمخالفين. إنها رؤية لا تقوم على القدح في الإيمان، وهذا ملاك الأمر ورأسه، بل إنها رؤية نقدية تنبني على محاكمة العقل بنقده والقدح فيه. كما يُبيّن من جانب آخر، من خلال موقف الإمام

1- المصدر السابق، الجزء نفسه، ص 191.

2- أبو عبد الله مُحَمَّد بن عبد الكريم الفندلاوي فاسيّ، الشهير بابن الكتاني (ت577هـ)، كان متحققاً بعلم الكلام ورعاً زاهداً فاضلاً منقبضاً عن الملوك وأبناء الدنيا منقطعاً للعبادة والاجتهاد في العلم. أنظر: أبو عبد الله المراكشي، الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تحقيق إحسان عباس وآخرون، ط1، تونس، دار الغرب الإسلامي 2012، ج5، ص ص 224-225.

3- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب التعبير، باب من لم ير الرؤيا لأول عابر إذا لم يصب، حديث رقم 7046، ج9، ص43. مسلم، الصحيح، كتاب الرؤيا، باب في تأويل الرؤيا، حديث رقم 2269، ج4، ص 1777.

4- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج7، ص ص 25-26.

ابن الكتاني من ابن العربي، ذلك الأفق الواسع الذي تحلى به هذا المتكلم في عدم موافقته لابن العربي وتصميمه على رأيه مع التسليم لابن العربي في مذهبه وعدم اتهامه فيه. ما أحوج واقعنا الإسلامي العقدي اليوم إلى هذا النموذج الرفيع من الحوار النقدي.

وفي جانب آخر- يوافق فيه ابن العربي تمام الموافقة بما يفيد الثناء على الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني- يذهب ابن العربي إلى تقسيم الصفات إلى صفات لها الإحاطة التامة والكلية ما يجعلها أمهات لجميع الصفات الأخرى، وهي الصفات السبع. وإلى صفات ليس لها تلك الإحاطة الكلية، وإن كانت لا تعدم إحاطتها بأكثر الأشياء، وهي باقي الصفات التي ترجع إلى أمهاتها السبع. يقول: "اعلم أن الصفات تنقسم إلى ما له الحيطة التامة الكلية، وإلى ما لا كون له الحيطة الكلية. وإن كانت هي أيضا (أي هذا القسم من الصفات) محيطة بأكثر الأشياء. فالأول هي الأمهات للصفات، المسماة بالأئمة السبعة، وهي الحياة والعلم والإرادة والقدرة وباقي الصفات السبع. وهذه الصفات السبع وإن كانت أصولاً لغيرها من الصفات لكن بعضها أيضا مشروط بالبعض الآخر في تحققه. أو العلم مشروط بالحياة والقدرة والإرادة مشروطان بهما. والثلاثة الباقية مشروطة بالأربعة المذكورة"[1].

وابن العربي، في رؤيته هذه، للصفات السبع، يقول عن الأستاذ: "و الأستاذ أبو إسحاق جعل السبعة أصولاً لا أعياناً زائدة على ذاته اتصفت بها ذاته، وجعل كل اسم بما تعطيه دلالته، فجعل صفات التنزيه كلها في جدول الاسم الحيّ، وجعل الخبير والحسيب والعليم والمحصي وأخواته في جدول العلم، وجعل الاسم الشكور في جدول الكلام، وهكذا ألحق الكل كل صفة من السبعة بما يليق بها من الأسماء بالمعنى كالخالق والرازق للقدرة وغير ذلك على هذا الأسلوب، هذا مذهب الاستاذ"[2]. وفي المعنى نفسه ذهب إلى القول: "السبع الصفات الإلهية تتضمن جميع الأسماء الإلهية كلها، ويرجع كل اسم إلهي إلى واحد منها بلا شك. وقد فعل ذلك الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني في كتاب (الجلي والخفي) له، فردّ جميع الأسماء إليها، وما وجد من الأسماء الإلهية لصفة الكلام إلا الاسم الشكور والشاكر خاصة؛ وباقي الأسماء قسّمها على الصفات، فقبلتها حيث تتضمنها بلا شك؛ فمنها ما ألحقه بالعلم، ومنها بالقدرة، وسائر الصفات"[3]. وهكذا نرى كيف يقبل ابن العربي برأي الأستاذ مقارباً بينه وبين ما ذهب إليه هو نفسه في هذه القضية.

1- ابن عربي، كتاب المعرفة، ضمن رسائل ابن عربي(4)، تحقيق سعيد عبد الفتاح، ص 230.

2- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص 250-251.

3- نقلاً عن: عبد الباقي مفتاح، حقائق الأسماء الحسنى وشرحها عند ابن العربي،(مرجع سابق) ص 16.

ولعلّ أيضاً من أهم الآثار الناجمة في نطاق المعرفة التوحيدية في منظور المتكلمين الذي كان محلاً لانتقادات ابن العربي: مسألة إنكار المعتزلة لرؤية الله عزّ وجلّ بالأبصار وكلام الله تعالى بالنسبة للأشاعرة.

أ- رؤية الله تعالى:

لقد ذهب المعتزلة إلى القول باستحالة رؤية المؤمنين الله تعالى في الآخرة سمعاً وعقلاً؛ أمّا سمعاً من مثل قوله تعالى: ﴿ لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ ﴾[الأنعام:103]، وتأويل الآيات القرآنية الدالة على ذلك[1]. علاوة على ردّ الأحاديث الشريفة الواردة في ذلك باعتبار أنها أحاديث آحاد. وأما عقلاً فبعدم تجويزهم تحديد الذات الإلهية ونفيهم الجسمية والصفات والتحيّز والجهة عن الله عزّ وجلّ في نطاق الزمان والمكان والمادة[2].

وقد جاءت الرؤية النقدية لابن العربي لهذه المسألة،كما طرحها المعتزلة، تتقاسمها ثلاثة مستويات؛ بالموافقة في مستوى معين، وبالتحفظ في مستوى آخر، وبالتجاوز في مستوى ثالث[3].

ففي المستوى الأول والذي يمكن الاصطلاح على تسميته بـ"المستوى الحسي" جاءت الرؤية النقدية الأكبرية موافقة للمعتزلة من حيث دلالة منظورهم في حد ذاته، يقول ابن العربي في سياق حديثه عن حضرة الكبرياء الإلهي: "وصدقت المعتزلة فما وصلت الأعين إلاّ إلى رداء الكبرياء"[4]. أما من حيث الدليل الذي ينبني عليه هذا المنظور أو المذهب في نفي الرؤية، فابن العربي يرى أن المعتزلة لو لم تستدل على ما ذهبت إليه لكان بإمكانه القول أن المعتزل تعلم الأمر على ما هو عليه، ولكن استدلالها في حد ذاته أبان في رأييه عن عدم علمها بهذا الأمر كما علمه العارفون من أهل الله تعالى. يقول في هذا النطاق: "أصابت المعتزلة في إنكارها الرؤية لا في دليلها على ذلك، فلو لم تذكر دِلالتها لتخيّلنا أنها عالمة بالأمر، كما علمه أهل الله"[5]. فقد أفسدت حين أسندت.

وأما المستوى الآخر، الذي كان عليه التحفظ فهو المستوى العقلي، حيث ينتقد المعتزلة بقولهم من جانب بأن الحق تعالى مدرك بالنظر الفكري والعقلي، وبنفيهم من جانب آخر أن يدرك

1- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 232 وما بعدها.

2- القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ص 347-348.

3- زكي سالم، الاتجاه النقدي عند ابن عربي، ص 54.

4- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج7، ص 278. كتاب المعرفة، ضمن رسائل ابن عربي(4)، تحقيق سعيد عبد الفتاح، ص258.

5- المصدر السابق، ج3، ص 215.

حساً بالبصر، فهو لا يرى فرقاً هنا بين الإدراك الحسي والإدراك العقلي باعتبار أن كليهما محدث؛ فإذا جاز أن يدرك الله تعالى بالعقل فكذلك يصح أن يدرك بالبصر؛ لأنه لا فضل لمحدث على محدث. يقول: "فإن صحّ أن يدرك بالعقل وهو محدث صح أو جاز أن يدرك بالبصر لأنه لا فضل لمحدث على محدث في الحدوث"[1]. ويضيف: "وأما الذي يزعم أنه يدركه عقلاً ولا يدركه بصراً فمتلاعب لا علم له بالعقل ولا بالبصر ولا بالحقائق على ما هي عليه في أنفسها كالمعتزلي فإن هذه رتبته"[2].

أما المستوى الثالث فهو الذي فوق إدراك الحس وإدراك العقل، إنه مستوى علوم الذوق والكشف. وإذا كان إدراك العقل قد يوافق إدراك الحس فيعطي استحالة رؤية الحق، فإن الإدراك الذوقي المبني على نور الإيمان الذي يعطيه الإيمان للمؤمن، يتجاوز ما سواه. وهنا تحديدا ينتقد كلاً من المعتزلة والفلاسفة مبرزاً أن قصور الهمّة بغياب نور الإيمان وطغيان النظر العقلي يعطي صاحبه استحالة رؤية الحق، فيقول: "لما قصرت هممهم وأعطاهم نظرهم أن الحق لا يراه أحد كالفيلسوف والمعتزلي، وإن علم فبالضرورة ينكرونه في تجليه لهم"[3]. ومن ثمة يذهب إلى أن رؤية الله تعالى ليست بمحال ويقدم دليلاً قوياً من القرآن الكريم من خلال قصة سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام فيقول: "ولا شك أن الله تجلى للجبل وهو محدث وتدكدك الجبل لتجليه فحصل لنا من هذا رؤية الجبل ربه التي أوجبت له التدكدك فقد رآه محدث"[4].و"إذا تجلى لمحدث جاز أن يراه كل محدث إذا شاء"[5]. ويحسم ابن العربي الأمر قائلاً: "فإن الله ما سوى بين الخلق في العلم به فلا بد من التفاضل في ذلك بين عباده، فإن المعتزلي يمنع الرؤية، والأشعري يجوزها عقلاً ويثبتها شرعاً في مقتضى نظره، والفيلسوف ينفيها عقلاً، إذ لا قدم له في الشرع والإيمان، وأهل الله يثبتونها كشفاً وذوقاً"[6]. ففي هذا المستوى الأعلى تتجلى رؤيته سبحانه، حيث يمكن احتواء كل هذه المستويات المتعددة معاً[7].

1- المصدر السابق، ج6، ص 114.

2- المصدر السابق، الجزء نفسه، ص ص 114-115.

3- المصدر السابق، الجزء نفسه، ص 122.

4- المصدر السابق، الجزء نفسه، ص 115.

5- المصدر السابق، الجزء نفسه، ص 122.

6- المصدر السابق، الجزء نفسه، ص 188.

7- ابن عربي، كتاب المعرفة، ضمن رسائل ابن عربي(4)، تحقيق سعيد عبد الفتاح، ص ص 180-181.

ب– كلام الله تعالى:

أما بالنسبة للمسألة الثانية من جهة الأشاعرة، وهي كلام الله تعالى، فإن الأشاعرة، كما هو معلوم، جعلوا كلام الله جلّ وتعالى صفة زائدة على ذاته، ووصفوا الباري تعالى بأنه متكلم بكلام قديم أزلي نفساني ليس بحروف ولا أصوات، وقالوا بأن حقيقة الكلام هو: المعنى القائم بالنفس[1]. بينما يذهب ابن العربي إلى أن كلام الله تعالى ذاته، ولا يصح أن يكون كلامه ليس هو، وإلاّ فإنه كان يوصف بأنه محكوم عليه للزائد على ذاته وهولا يحكم عليه عزّ وجلّ. ومن جانب آخر، يرى أننا إذا وصفنا كل ذي كلام بأنه قادر على أن يتكلم متمكن في نفسه على ذلك فإن الحق تعالى لا يوصف بأنه قادر على أن يتكلم فيكون كلامه مخلوقاً، وكلامه قديم في مذهب الأشعري ! وبالنتيجة فإن ابن العربي يصل إلى التأكيد على مسألة جوهرية في هذا النطاق أن "نسبة الكلام إلى الله مجهولة لا تعرف، كما أن ذاته لا تعرف، ولا يثبت الكلام للإله إلاّ شرعاً ليس في قوة العقل إدراكه من حيث فكره"[2]. وبهذا ينفصل عن رأي الأشاعرة، ويقدم رؤية تأصيلية للمسألة ترجع إلى النص الشرعي بعيداً عن تحكمات القوة العقلية من حيث توجيه الفكر لها.

مما سبق نخلص إلى القول أن ابن العربي يذهب إلى تفضيل إطلاق لفظ "الأسماء" بدلاً من لفظ "الصفات" لأن الشرع جاء بالأسماء ولم يأت بالصفات، و الحق تعالى تنزه عنها. كما أنه يسمي الأسماء الإلهية "نسباً"، ويعتبر أن هذه النسب أموراً عدمية. وقد جعل الأسماء الحسنى أقساماً، أسماء الذات وأسماء الصفات وأسماء الأفعال، وهي الحضرات الإلهية التي تطلبها أحكام الممكنات وتتعين بها. ويرى أن للأسماء الإلهية آثاراً وأحكاماً في العالم. وذهب إلى القول بأن الصفات هي عين لاغير.

وفي معرض نقده للمتكلمين في هذه القضية، وضّح أن الخلاف معهم يطول ولكن منهجه في تقرير العقائد هو الذي أفضى به عرضاً إلى مناقشة آرائهم ونقدها. وإلاّ، كما يؤكد، فإن تحقيق العلم بالله تعالى، أو في غيره، في رؤيته، ما بُني أصلاً على الرد عليهم ولا منازعتهم. فرؤيته النقدية إنما قامت على تبيين مآخذ كل فرقة ومصدر عقيدتها وما تمخض وظهر لها انطلاقاً من هذا الاعتقاد، ومدى تأثير ذلك في سعادتها من عدمه. هذا هو، يقول ابن العربي، حظ أهل طريق الله تعالى من العلم بالله تعالى في الرد على الآخرين المخالفين ونقدهم. أما الاشتغال بالنقد في حد

1– الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، ص 87.

2– ابن عربي، الفتوحات المكية، ج4، ص 35.

ذاته واتخاذه مسلكاً قائماً بنفسه، كما يرى، فهم ليسوا في حاجة إليه، بل إنهم يقيمون العذر للمخالفين فيما ذهبوا إليه للاتساع الإلهي[1].

ولما كان مفهوم التنزيه والتشبيه يرتبط ارتباطاً "عضويا"، إن صحّ التعبير، بمسألة الصفات فسأحاول التطرق في المبحث الموالي إلى هذه القضية إلى جانب مسألتين كنت ألمحت إليهما في تمهيد هذا الفصل.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص 251.

المبحث الثالث:

المعرفة التوحيدية بين المحايثة والمباينة

إن الحديث عن الصفات عند محيي الدين بن العربي، والتوحيد بصفة عامة، لا يكتمل ولا يأخذ مفهومه ومعناه الواضح إلا بالكلام عن مركزية تصوره لهذه القضية من خلال مفهوم "التنزيه و التشبيه" عنده. وإن كنت قد تطرقت لبعض مظاهره بالحديث عن القول بالزائد في الصفات عند المتكلمين وموقفه منه. ثم إن الحديث عن التوحيد عنده لا بد أنه سيجرنا جراً للكلام عن بعض ما يمكن أن يتعلق به من بعيد أو قريب كالكلام عن "وحدة الوجود" والكلام عن "وحدة الأديان" مثلاً؛ باعتبار أنهما من بين المفاهيم التي وضع فيها بعض العلماء والباحثين ابن العربي خارج دائرة التوحيد وهو الذي أعلنه صراحة، كما تم بيانه من خلال نصوصه التي رأيناها، وأعلنه في مقدمة فتوحاته ومختلف تواليفه و تحلى به سلوكاً في أخلاقه كما تحدثت به سيرته الذاتية، إضافة إلى أنه عمل كل جهده على ترسيخ التوحيد في النفوس رؤيةً ومنهجاً وسلوكاً وعملاً، كما مرّ بنا من خلال مناقشته للمتكلمين، و كما تزخر به جل مؤلفاته ومكتوباته.

المطلب الأول: التوحيد و التنزيه والتشبيه:

إذا أمكن القول بأن "التنزيه" هو "المباينة"، فهل يمكن القول بأن "التشبيه" هو "المحايثة"[1] بمفهوم ما ؟ أم أن هذه "المحايثة" ما هي: إلا "المكوث في.."، ما هي: إلا "الوحدة في الوجود"، وبالنتيجة لا يمكن إطلاقها على مفهوم التشبيه ؟ هذا التساؤل هو مدّ ظلٍ اقتضاه عنوان المبحث، والجواب سوف نتعرف عليه لاحقاً. و في الواقع فإن مسألة التنزيه والتشبيه تعدّ من المسائل العقائدية المهمة المرتبطة بالمعرفة التوحيدية في الإسلام، و قد شاع الاختلاف حولها في دائرة الفكر الكلامي الإسلامي شيوعاً كبيراً.

والمراد بمفهوم التنزيه على العموم، هو: "تبعيد الرب عن أوصاف البشر"[2]، و القول بتعالي الحق جلّ وعلا و مباينته للخلق، وذلك بعدم إسناد صفات الخلق إلى الحق، أو قل سلب خواص

1- المحايثة Immanence: في الأصل اللاتيني بمعنى "يمكث في" أو "يقيم في". وهي تدل على "حضور الشيء في ذاته"، فيقال على سبيل المثال: علة محايثة، أي علة في باطن الذات الفاعلة، وتقابلها علة مفارقة. أنظر: مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص 580.

2- الجرجاني، التعريفات، ص 71.

صفات ممكن الوجود عن واجب الوجود. أما التشبيه فيراد منه تشبيه الحق تعالى بالخلق، بإسناد صفات الخلق إلى الحق، أو قل إسناد لوازم صفات ممكن الوجود إلى واجب الوجود[1].

و لعلّ من بين الأسباب التي أدت إلى تعدد الآراء في هذه المسألة هو وجود نصوص في القرآن الكريم أو في السنة الشريفة منها ما يوجب التنزيه ومنها ما يؤدي إلى التشبيه.

فالذين قالوا بالتشبيه استندوا إلى مثل قوله عزّ وجلّ: ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾ [المائدة:64] و﴿ تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا ﴾[القمر:14] و﴿ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ ﴾ [الزمر:67]. أو كما ورد في السنة المطهرة في قول النبي ﷺ:«**القلب بين أصبعين من أصابع الرحمن**»[2]. هذه وأمثالها كلها إخبار عن الذات، أخبر الله تعالى بها عن نفسه أو على لسان نبيه ﷺ. وقد غلا البعض في القول بالتشبيه حتى انتهى بهم إلى التجسيم كالكرّامية[3].

والذين قالوا بالتنزيه انطلقوا من قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ [الشورى:11]. والبعض منهم عمد إلى تأويل الآيات والأحاديث التي تفيد التشبيه. و السلف على ما ذهب إلى ذلك الشهرستاني آمنوا بلفظها وتوقفوا في معناها[4].

والمعتزلة بالغت في التنزيه فتأوّلت جميع الآيات فقالت الاستواء الاستيلاء، والعرش الملك، واليد النعمة، واليمين القوة...إلخ. وعلى الجملة فهم ينفون الصفات الخبرية ويؤوّلون ما ورد فيها من الآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية على معنى يليق بذات الله تعالى[5]. إلى أن ينتهي منظّم المذهب القاضي عبد الجبار إلى القول: "وجملة القول في ذلك، أن الذي يلزمه أن يعلم (المكلف)، أنه تعالى لم يكن جسماً فيما لم يزل، ولا يكون كذلك فيما لم يزل، ولا يجوز أن يكون على هذه الصفة بحال من الأحوال"[6].

1- محسن جهانكيري، محيي الدين بن عربي، ص 289.

2- ابن الأعرابي، معجم ابن الأعرابي، حديث رقم 1667، تحقيق وتخريج عبد المحسن بن إبراهيم بن أحمد الحسيني، ط1، المملكة العربية السعودية، دار ابن الجوزي 1418هـ-1997م، ج2، ص 814. أبو الحسن الدارقطني، الصفات، تحقيق عبد الله الغنيمان، ط1، المدينة المنورة، مكتبة الدار 1402هـ، ص 33.

3- الكرّامية، أصحاب أبي عبد الله مُحَمَّد بن كرّام، يثبتون الصفات إلا أنهم ينتهون فيها إلى التشبيه والتجسيم. أنظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص ص 122-123.

4- الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص ص 104-105.

5- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ص 226-230.

6- المصدر نفسه، ص 230.

وموقف الأشاعرة من هذه القضية يبدو أنه افترق إلى اتجاهين أو موقفين، على الأقل كما هو واضح في هذا النص الذي بين أيدينا. يقول النص: "والأشاعرة يُسمّون الصفاتية لإثباتهم صفات الله تعالى القديمة ثم افترقوا في الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة كالاستواء والنزول والإصبع واليد والقدم على فرقتين: فرقة تؤوّل جميع ذلك على وجوه محتملة اللفظ، وفرقة لم يتعرضوا إلى التأويل ولا صاروا إلى التشبيه"[1]. وإذن يمكن القول إن الموقف الأول الذي هو موقف تأويل النصوص الموهمة للتشبيه على وجه يليق بذات الله تعالى وبما ينبغي له من التنزيه، هو موقف أمثال الفخر الرازي وغيره. و الموقف الثاني الذي هو موقف الإثبات بلا تشبيه ولا تأويل ولا تمثيل، هو موقف المؤسس للمذهب أو من أُريد له أن يكون صاحب مذهب حتى وإن لم يفكر هو على الإطلاق في ذلك، أعني الإمام أبا الحسن الأشعري، الذي يقول في هذه المسألة: " وجملة قولنا: إنا نقر بالله ... وأن الله استوى على عرشه كما قال ...وأن له سبحانه وجهاً بلا كيف كما قال ... وأنه له سبحانه يدين بلا كيف كما قال ... وأن له عينا بلا كيف كما قاله سبحانه"[2].

أما عند ابن العربي، فقد أشرنا سابقاً إلى أنه يفرّق بين حضرة الأحدية؛ أي أحدية الذات، وحضرة "الألوهة" أو الأسماء والصفات التي يقول عنها: "وتحققناها(=الألوهة) فما وجدناها سوى ما ندعوه به من الأسماء الحسنى"[3]. وإذا كانت الذات الإلهية عنده منزهة عن الإدراك وعن الإحاطة، والمناسبة بينها وبين الخلق غير معقولة ولا موجودة، ولا يكون شيء عن الحق من حيث ذاته، فإن كل ما دل عليه الشرع أو اتخذه العقل دليلا–عند ابن العربي– إنما متعلقه الألوهة لا الذات. وبناءً عليه فإن حضرة الألوهة ما هي إلا تجلٍ من تجليات الذات الإلهية في الوجود، ولهذا فهي تتعلق بالعالم، ويتعلق بها وجود العالم. بينما الذات المقدسة لا تتعلق بالعالم ولا يتعلق هو بالذات العلية تعلقاً مباشراً، وذلك من حيث أنه متعلق بحضرة الألوهة، وليس بالذات المقدسة نفسها. ويمكن القول بأن مصطلح الألوهة هو مصطلح شديد الثراء عند الشيخ الأكبر[4]، و عموماً عموماً فإنه يقصد به مرتبة بين الذات والخلق أو بمعنى آخر، الجامع الفاصل، أو قل "البرزخ" الذي

1– المقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، تحقيق مُحَمَّد زينهم ومديحة الشرقاوي، ط1، القاهرة، مكتبة مدبولي 1998، ج3، ص 430.

2– أبو الحسن الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق بشير مُحَمَّد عيون، ط3، دمشق–الطائف، مكتبة دار البيان–مكتبة المؤيد 1990. ص ص 43–45. و هامش رقم 5، ص 44.

3– ابن عربي، الفتوحات المكية، ج7، ص 237.

4– أنظر: سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص ص 86–87. عبد الوهاب فرحات، نظرية الإنسان عند محيي الدين بن عربي، ص 275، هامش 4.

يجمع في ذاته حقيقتهما ويقابلهما بوجهيه دون أن ينقسم بل ويبقى في وحدته، يقول ابن العربي عن هذا الجامع الفاصل: "فلها(=الألوهة) إلى الخلق وجه به يتجلى في صور الخلق، ولها إلى الذات وجه به تظهر للذات، فلا يعلم المخلوق الذات إلا من وراء هذا البرزخ وهو الألوهة، ولا تحكم الذات في المخلوق بالخلق إلا بهذا البرزخ وهو الألوهة"[1].

و من هنا يجب الالتفات إلى أن الكلام عن التنزيه والتشبيه، عند ابن العربي فيما يظهر، يتجسّد في مقام حضرة الألوهة أو قل الألوهية؛ أي في مقام اعتبار الحق والخلق، والله والعالم، والوحدة والكثرة. أما إذا توقفنا في مقام أحدية الذات، فلا مكان حينئذٍ للتنزيه ولا للتشبيه. يقول ابن العربي في هذا المعنى: "والباري سبحانه منزه عن التنزيه، فكيف عن التشبيه"[2]. ويذهب أحد شرّاح الفصوص في هذا الإطار إلى القول: "أما في مقام الأحدية الذاتية فلا تشبيه ولا تنزيه"[3]. فالحق تعالى، عند الشيخ الأكبر، من حيث الذات متعالٍ عن جميع الأوصاف والحدود والقيود. وبهذا الاعتبار فإن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام بإلحاح: ما هو موقع الشيخ الأكبر إذن من مسألة التنزيه والتشبيه ؟ بعبارة أخرى هل اتجه في المعرفة التوحيدية اتجاهاً تنزيهياً أم نحا فيها منحىً تشبيهياً ؟

إن نصوص ابن العربي حول هذه المسألة كثيرة ومتنوعة ولها مستويات متعددة، و يبدو من الوهلة الأولى أن درجة تأكيده على كل من التنزيه أو التشبيه، في الكثير من مكتوباته، تختلف باختلاف المواضع. فتارة تغلب عليه لغة التشبيه حتى يمكن أن تقول عنه أنه من المشبّهة، وأحياناً أخرى تغلب عليه لغة التنزيه حتى يمكن أن تقول أنه تنزيهي النزعة إلى أقصى الحدود.

ففيما يتعلق بالتشبيه مثلا، لا يتردد الشيخ الأكبر في توجيه نقد في غاية الوضوح والصرامة للمتكلمين والنظّار خاصة المعتزلة الذين لم يقبلوا الصفات الخبرية كما ورد بها الشرع وهذا بتأوّيلها تأويلاً لم يخرجها عن منطوق دلالة العقل؛ طلباً منهم لتنزيه الحق تعالى. فقد صرّح بإعلانه قبول جميع الصفات الخبرية التي وردت بها نصوص الشرع الصحيحة قبول الإيمان، حتى وإن كان يمكن خروجها عن الدلالة العقلية، لا قبول متأوّل لها حتى تحظى بقبول حكم العقل؛ ذلك لأنها حُكمٌ حَكمَ به الحق تعالى على نفسه أنه كذا. ثم إنه يرى أن من أولوية الأولويات، التي هي أولوية نور

1- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج7، ص237.

2- ابن عربي، كتاب عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، ضمن رسائل ابن عربي(4)، تحقيق سعيد عبد الفتاح، ص 112.

3- القيصري، شرح فصوص الحكم، ج1، ص409. و محسن جهانكيري، محيي الدين بن عربي، ص 294.

الإيمان، أن نقبل منه سبحانه وتعالى حُكمه بأمر على نفسه من حُكمٍ حَكمَ به مخلوق وهو العقل عليه. يقول: "فما أعمى من اتبع عقله في حُكمه بما حَكم به على ربه، ولم يتبع ما حَكم به الربّ على نفسه، وأي عمى أشدّ من هذا ولا سيما والمترجم عن الله تعالى وهو الرسول ﷺ قد نهى المكلفين أصحاب العقول أن يفكروا في ذات الله وأن يصفوها بنعت ليس في إخبار الله عنه نفسه، فعكسوا القضية وفكروا في ذات الله وحكموا بما حكموا به على ذات الله تعالى"[1]. ويؤكد من جهة أخرى رؤيته إلى الصفات الخبرية بقوله: "ثم جاء الشرع وهو ما ترجمه الرسول ﷺ عن الله. وقال: إنه كلام الله. وأقام الدلالة على صدقه أنه من عند الله، وأخبر أنه في كل ما ينطق عن الله ما ينطق عن الهوى﴿ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾ [النجم:4] ينزل به الروح الأمين على قلبه ... بأنه تعالى على كذا وكذا من أمور وصف بها نفسه وذكر عن ذاته أنها على ما أخبر تعلم في العرف بالتواطؤ على معانيها لا نشك في ذلك ... وأضاف تلك المعاني إلى نفسه وذاته أنه عليها من يدين وأصبعين ويمين وأعين ومعية وضحك وفرح وتعجب وتبشبش وإتيان ومجيء واستواء ونزول وبصر وعلم وكلام وصوت. وأمثال ذلك من هرولة وحد ومقدار ورضى وغضب لأسباب حادثة من العبيد المكلفين فعلوها أغضبوا بها ربهم فقبل الغضب ووصف نفسه به، ووصف نفسه بأن العبد إذا تصدق مثلاً يطفئ بصدقته غضب الله عليه، وهذا كله معقول المعنى مجهول النسبة إلى الله يجب الإيمان به على كل إنسان خوطب أو كلف به من عند الله"[2].

أما فيما يخص التنزيه، فإننا نجد ابن العربي من جهة أخرى، وفي بعض المواضع، ينحاز إليه انحيازاً تاماً، بل ويحذر من التشبيه المطلق والتجسيم وهو الذي كان، كما لاحظنا في النص السابق، يقف على عتبات التشبيه مظهراً له قائلاً به ناقداً للتنزيه الذي طلبه النظّار والمتكلمون من معتزلة وأشاعرة ! بل لقد خصص الباب الثالث من الفتوحات المكية للردّ على القائلين بالتشبيه والتجسيم من متكلمين أو فلاسفة وحكماء، فجعل عنوانه:"في تنزيه الحق تعالى عما في طيّ الكلمات التي أطلقها عليه سبحانه في كتابه وعلى لسان رسوله ﷺ من التشبيه والتجسيم، تعالى الله عمّا يقول الظالمون علوّا كبيرًا". وفيه يقول: " ... علم تجريد التوحيد خاصة، فإنه يخالف سائر المعلومات من جميع الوجوه، إذ لا مناسبة بين الله تعالى وبين خلقه ألبتّة، وإن أُطلِقت المناسبة يومًا ما عليه، كما أطلقها الإمام أبو حامد الغزالي في كتبه وغيره، فبضرب من التكلّف، ومرْمى بعيد

1- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج6، ص 210. و ج4، ص 128. و ج1، ص 61.

2- المصدر نفسه، ج6، الصفحة نفسها.

عن الحقائق. وإلا فأيّ نِسبة بين المحدث والقديم ؟ أم كيف يشبه من لا يقبل المثِل مَن يَقبل المثِل؟ هذا محال"[1].

ونجد ابن العربي كذلك ينزه الله تعالى عن الجسمية، وفي هذا المعنى يقول: "والله ليس بجوهر متحيز فيقدر له المكان، ولا بعرض فيستحيل عليه البقاء، ولا بجسم فتكون له الجهة والتلقاء، مقدس عن الجهات والأقطار"[2]. كما نراه أيضاً ينزه الله تعالى عن الزمان والمكان، باعتبار أنهما من خصائص المخلوقات، والله عزّ وجلّ يتنزه على أن يوصف بشيء مما توصف به الحوادث، فيقول: "لا يحده زمان ولا يقلّه مكان، بل كان ولا مكان، وهو ما عليه كان خلق المتمكن والمكان و أنشأ الزمان"[3].

إن السؤال الذي طرحناه سابقاً حول اتجاه ومنحى الشيخ الأكبر وموقعه من مسألة التنزيه والتشبيه في مجال المعرفة التوحيدية لا يجد جوابه لا في التشبيه ولا في التنزيه وإنما في القول بالتشبيه والتنزيه معاً، حيث يذهب إلى رؤية أن التوحيد الحقيقي هو الذي يجمع بين "التنزيه والتشبيه" معاً. و من هنا كان المفهومان عند ابن العربي متضايفان لا يمكن تصور أحدهما دون الآخر، ولا يتحقق أي منهما دون الثاني. وقد استخدم في هذا الإطار كلمتين متميزتين للتعبير عن مصطلحي التنزيه والتشبيه بأكثر وضوح ودقة وعمق، هما: "الإطلاق" و"التقييد". فالتنزيه عنده هو الإطلاق والتشبيه هو التقييد، ولكن بمفهوم أوسع وأشمل–حتى لا أقول مختلف– مما يعطيه مصطلحا التنزيه والتشبيه في حد ذاتهما. فدلالة كلمة "الإطلاق" عنده أوسع من كلمة "التنزيه"، كما أنّ كلمة "التقييد" أشمل من كلمة "التشبيه". فإذا كان التشبيه عنده هو مظهر من مظاهر التقييد، فإن التنزيه أيضا، عنده، هو عين التحديد والتقييد. والمقصود بالتنزيه الذي هو عين التقييد والتحديد، وإن شئت قلت عين التشبيه، هو التنزيه العقلي لا التنزيه الذي ورد به الشرع، لأن هذا التنزيه العقلي الذي مارسه المتكلمون في إطار اشتغالهم على مسألة الصفات الإلهية يلغي، كما يرى الشيخ الأكبر، حضرات تجليات التشبيه اللامتناهية، وهذا الإلغاء هو عين التقييد. و بناءً عليه فالتنزيه نفسه مقيّد محدد بنعت التنزيه. يقول ابن العربي في هذا المعنى: "التنزيه عند أهل الحقائق في الجناب الإلهي عين التحديد والتقييد"[4]. ويوضّح الأمر أكثر فيقول: "فغاية النظر العقليّ في تنزيه

1– المصدر السابق، ج1، ص 119.

2– المصدر السابق، الجزء نفسه، ص 55.

3– المصدر السابق، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

4– ابن عربي، فصوص الحكم، ج1، ص 68.

الحق مثلاً عن الاستواء، أنه انتقل عن شرح الاستواء الجسمانيّ عن العرش المكانيّ بالتنزيه عنه إلى التشبيه بالاستواء السلطانيّ الحادث، وهو الاستيلاء على المكان الإحاطيّ الأعظم، أو على الملك. فما زال في تنزيهه من التشبيه؛ فانتقل من التشبيه بمُحدَث ما، إلى التشبيه بمُحدَث آخر فوقه في الرّتبة، فما بلغ العقل في التنزيه مبلغ الشرع فيه في قوله:﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ [الشورى:11]. ألا ترَاهم استشهدوا في التنزيه العقليّ في الاستواء بقول الشاعر:

قد استوى بِشرٌ على العراق من غير سيف ودم مهراق

و أين استواء بشر على العراق من استواء الحق على العرش؟ ... أين هذا الروح من قوله:﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ [الشورى:11]. فاستواء بشر من جملة الأشياء"[1].

يصرّح ابن العربي في هذا النص أن التنزيه الوارد في الشرع أبلغ بكثير من التنزيه العقلي، وقد أورد هذا البيت الشعري، الذي استند إليه أهل الكلام في بيان التنزيه، لبيان أن هذا التنزيه العقلي محدود جداً وضعيف بالمقارنة مع التنزيه الشرعي[2].

و في موضع آخر، وفي السياق نفسه، يرى ابن العربي، في نقده للأشاعرة، أن المجسّمة والمشبّهة إذا كانوا قد قاسوا الله تعالى على الخلق في المعنى والكيف، فإن الأشاعرة تأوّلوا فنفوا الكيف معتقدين أنهم بتأوّلهم هذا قد خرجوا من التشبيه بالأجسام وهم ما انزاحوا عنه، إلا أنهم انتقلوا من ظواهرهم إلى معانيهم المحدثة القائمة بهم، فهربوا من التشبيه بهم إلى التشبيه بهم وسمّوا هذا العدول تنزيها ! فقاسوا الله جلّ وعلا على البشر فأثبتوا صفات المعاني التي أخذوها عقلاً من صفات المخلوق. يقول: "إن الأشاعرة تخيلت أنها لما تأوّلت قد خرجت من التشبيه وهي ما فارقته إلا أنها انتقلت من التشبيه بالأجسام إلى التشبيه بالمعاني المحدثة المفارقة للنعوت القديمة في الحقيقة والحد، فما انتقلوا من التشبيه بالمحدثات أصلاً"[3].

ويعرب ابن العربي، في إطار نقده للمتكلمين دائماً في المجال نفسه، عن تعجبه من المعتزلة والأشاعرة، فيقول: "عجبت من طائفة تعدّت طورها، وتجاوزت حدّها فجعلت نفسها أعرف بالله من الله بنفسه فقالت أعوذ بالله من التشبيه. وقالت أخرى أعوذ بالله من تنزيه يؤدي إلى تعطيل"[4]. و يذهب إلى أن هؤلاء لو رجعوا إلى محل التحقيق ونظروا في كتاب الله تعالى وفي أقوال رسله جلّ

1- ابن عربي الفتوحات المكية، ج2، ص 354.

2- عبد الباقي مفتاح، حقائق الأسماء الحسنى وشرحها عند ابن العربي (مرجع سابق)، ص 43.

3- ابن عربي الفتوحات المكية، ج1، ص 64.

4- ابن عربي، كتاب المسائل، ضمن رسائل ابن عربي، وضع حواشيه مُحَمَّد عبد الكريم النمري، ص 310.

وعلا بنور الإيمان المبني على التسليم، لأدركوا عن بصيرة أن الحق قد وصف نفسه لهم بلسانه وأثبت لنفسه أحكام التنزيه والتشبيه معاً[1].

وهكذا يؤكد ابن العربي على أن المعرفة التوحيدية الكاملة هي في الجمع بين "التنزيه والتشبيه". يقول: "ومن عرفه بالتعريف الإلهي جمع بين التنزيه والتشبيه، فنزهه في موطن التنزيه وشبهه في موطن التشبيه"[2].

نخلص إلى القول في مسألة التنزيه والتشبيه عند ابن العربي إلى نصٍ له بإمكانه أن يُلخّص هذه المسألة بالقبض على أهم مفاصلها ومرتكزاتها. وهذا النص في غاية الوضوح والبيان، ولا أعتقد أنه يحتاج إلى تعقيب، والنص على طوله جدير بالاهتمام والإمعان. يقول الشيخ الأكبر: "اعلم أنّ للحق سبحانه في مشاهدة عباده إيّاه نسبتين: نسبة تنزيه ونسبة تنزّل إلى الخيال بضرب من التشبيه. فنسبة التنزيه تجلّيه في: ﴿ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ ﴾ [الشورى:11]، والنسبة الأخرى تجليه في قوله عليه السلام:«**اعبد الله كأنك تراه**»[3] ، وقوله:«**إنّ الله في قبلة المصلي**»[4]، و قوله تعالى: ﴿ فَأَيۡنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجۡهُ ٱللَّهِ ﴾[البقرة:115]. و"ثَـمّ" ظرف، و"وجه الله" ذاته وحقيقته. والأحاديث والآيات الواردة بالألفاظ التي تطلق على المخلوقات باستصحاب معانيها إيّاها، ولولا استصحاب معانيها إيّاها المفهومة من الاصطلاح، ما وقعت الفائدة بذلك عند المخاطب بها، إذ لم يرد عن الله شرح ما أراد بها ممّا يخالف ذلك اللسان الذي نزل به هذا التعريف الإلهيّ. قال تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ ﴾[إبراهيم:4] يعني بِلُغتهم ليعلموا ما هو الأمر عليه. ولم يشرح الرسول المبعوث هذه الألفاظ بشرح يخالف ما وقع عليه الاصطلاح، فننسب تلك المعاني المفهومة من تلك الألفاظ الواردة إلى الله تعالى كما نسبها لنفسه. ولا نتحكّم في شرحها بمعان لا يفهمها أهل ذلك اللسان الذي نزلت هذه الألفاظ بلغتهم، فنكون ﴿ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ ﴾ [النساء:46] ومن الذين:

1- المصدر السابق، ص 311.

2- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج5، ص 153.

3- سبق تخريجه.

4- رواه البخاري ومسلم بلفظ قريب منه: البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الصلاة، باب إذا بدره البزاق فليأخذ بطرف ثوبه، حديث رقم 417 و406، ج1، ص ص 90-91. مسلم، الصحيح، باب النهي عن البصاق في المسجد، حديث رقم 547، ج1، ص 388.

﴿ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعۡدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ ﴾[البقرة:75] بمخالفتهم؛ ونقرّ بالجهل بكيفية هذه النسب. وهذا هو اعتقاد السلف قاطبة من غير مخالف في ذلك.

فإذا تقرر عندك ما ذكرناه من هاتين النسبتين للحق المشروعتين، وأنت المطلوب بالتوجّه بقلبك وبعبادتك إلى هاتين النسبتين، فلا تعدل عنهما إنْ كنت كاملاً، أو إلى إحداهما إنْ كنت نازلاً عن هذه المرتبة الكمالية، إمّا لِما يقوله أهل الكلام في الله من حيث عقولهم، وإمّا لِما تتوَهّمه القاصرة عقولهم من تشبيه الحق بخلقه. فهؤلاء جهلوا، و هؤلاء جهلوا، والحق في الجمع بينهما"[1].

فـ"الإطلاق الذاتي المستوعب لكل القيود يقتضي التنزيه في عين التشبيه، والتشبيه في عين التنزيه، بلا تأويل ولا تجسيم ولا تكييف"[2]. فالوجود الحق، عند ابن العربي، مستوعب لكل الأضداد بل هو "عينها"، بمعنى أنه لا ظهور ولا قيام لها إلا به، مع تعاليه عنها:﴿ سُبۡحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلۡعِزَّةِ عَمَّا ﴾[الصافات:180].

المطلب الثاني: التوحيد ووحدة الوجود:

لما تساءلنا في مقدمة هذا المبحث عن مفهوم "المحايثة" وهل يرتبط بمفهوم التشبيه، أردت أن أنبه على أن توظيفي لهذا المصطلح يربط بنوع من التجوّز بين جانب القول بالتشبيه العام، وجانب القول بالتشبيه الغالي إلى درجة تحقيق "الوجود في.." أو"الإقامة في.."؛ أي الوصول إلى اعتقاد الحلول والاتحاد. فابن العربي في سياق حديثه عن مسألة التنزيه والتشبيه أشار إلى أن مما زلّت فيه أقدام طائفة عن مجرى التحقيق في هذه المسألة قولهم: "ما ثَمَّ إلا ما ترى، فجعلت العالم هو الله والله نفس العالم ليس أمر آخر"[3]. و من هنا نتساءل: هل المعرفة التوحيدية عند ابن العربي هي معرفة "تمكث في.." ؟ وهل يمكن القول أن هذه "الإقامة في.." هي ما يسمى بـ "وحدة الوجود" التي ينسب القول بها إلى ابن العربي ؟

المراد بمذهب وحدة الوجود عموماً كما تطرحه المعاجم الفلسفية، هو مذهب الذين يوحدون الله تعالى والعالم، ويزعمون أن كل شيء هو الله جلّ وتعالى. أو بعبارة محيي الدين بن العربي التي

1- المصدر السابق، ج3، ص ص 6-7.

2- عبد الباقي مفتاح، حقائق الأسماء الحسنى وشرحها عند ابن العربي، (مرجع سابق)، ص 44.

3- ابن عربي، كتاب المسائل ، ضمن رسائل ابن عربي، وضع حواشيه مُحَمَّد عبد الكريم النمري، ص 312.

نقلها عن من ذهب هذا المذهب:"ما ثَمَّ إلا ما ترى". وتذكر هذه المعاجم أن هذا المذهب على صورتين أساسيتين: الأولى: "أن يكون الله وحده هو الموجود الحق، وأن العالم مجموع ظواهر وأحوال ليس لها وجود حقيقي قائم بذاته، ولا جوهر متميّز. والثانية:أن يكون العالم وحده هو الموجود الحق، وليس الله إلا مجموع الأشياء الموجودة في العالم وهذا النحو يسمى وحدة الوجود المادية[1]. ويأتي مقابل هذه الكلمة في اللغة الأجنبية، كما تعرضه هذه المعاجم، كلمة "Panthéisme".

و"البونتييزم" هو المذهب الذي لا يفرق بين الله تعالى والعالم. يقول "رنييه غينون" René Guénon[2] في نقده لهذا المذهب، إن مذهب "البونتييزم" هو إرادة لحصر المطلق اللامتناهي في مقيّد محصور حادث متناه. و المتناهي، حتى وإن كان قابلاً لامتدادات غير محددة، يبقى معدوماً تماماً بالنسبة للامتناهي، وانطلاقاً من ذلك لا يمكن اعتبار أي شيء ولا أيٍّ كان كأنه جزء من اللامتناهي. وهذا الاعتبار هو أحد الاعتبارات الخاطئة المتعلقة بالخصوص بـ"البونتييزم"، لأن الاستعمال نفسه لكلمة "جزء" يفترض، كما يرى غينون، وجود نسبة معينة مع الكل أو قل مع المطلق[3]. كما يذهب أيضا إلى القول، في معرض تفريقه بين "وحدة الوجود" و"البونتييزم"، إن وجود الموجودات الذي هو جوهر ماهيتها ليس لها وإنما هو من الله تعالى، فهو الذي يوجدها ويحفظ عليها وجودها، وبالتالي فهي مظهر لوجود الله تعالى ومجلى له سبحانه. و من هنا يؤكد على أنه لا يجب أن ينظر إلى هذا الأمر على أنه وحدة وجودية مادية اندماجية أو تأليه للعالم، لأن المخلوقات في هذا العالم ليست مماثلة لله وإنما مجرد تجلٍ لصفاته وأسمائه. هذا، فضلا عن أن وحدة الوجود المادية؛ أي "البونتييزم" هي نظرية فلسفية غير ميتافيزيقية، بل قل إنها نقيض للميتافيزيقا تماماً. فما يفرّق وحدة الوجود الأكبرية عن البونتييزم أنها متوغلة في الميتافيزيقا[4].

و من هنا كان من سوء الفهم عند معظم المثقفين المهتمين بالشأن الأكبري هو ترجمة كلمة

1- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني 1982، ج2، ص ص 569-570. أنظر أيضاً: مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، ص 212. و مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص ص 281-282.

2- رنييه غينون: هو العلاّمة الصوفي الفرنسي الشيخ "عبد الواحد يحي"(1886م-1951م)، ناقد الحضارة الغربية في مختلف مظاهرها الفلسفية والفكرية والعلمية المادية نقداً صارماً. من أشهر مؤلفاته: "هيمنة الكم وعلامات آخر الزمان". قدم في الآونة الأخيرة الباحث الأكبري عبد الباقي مفتاح إلى القارئ العربي وإلى المكتبة العربية الإسلامية، ترجمة للعديد من مؤلفاته.

3- René Guénon, Les Etas Multiples de l'Etre,1932, p7.et note9. أنظر: رنييه غينون، مراتب الوجود المتعددة، ترجمة عبد الباقي مفتاح، ط1، إربد-الأردن، عالم الكتب الحديث2013.

4- René Guénon, Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le taoisme, Paris, Gallimard,1973,p91.

"البونتييزم" Panthéisme، المذهب الذي لا يفرق بين الله تعالى والعالم،كما رأينا، بـ"وحدة الوجود". فنوع "وحدة الوجود" كما تظهرها وتبديها نصوص الشيخ الأكبر أو قل كما تُظهر وتُبدي هي نفسها من خلال نصوصه هي ما يمكن الاصطلاح عليه بـ"وحدة الوجود التوحيدية" للتفريق بينها وبين وحدة الوجود كما هي في الاستعمال الشائع والتي تنتهي إلى "ما ثَمَّ إلاّ ما ترى". فوحدة الوجود التوحيدية التي يقول بها ابن العربي مناقضة تماماً لمذهب "البونتييزم"، لأنها تميّز بكل وضوح بين الله تعالى الذي ليس كمثله شيء، الأول و الآخر الظاهر و الباطن، خالق كل شيء، بين كمالاته المطلقة عزّ وجلّ وأسمائه الحسنى، وبين ما سواه من كل مخلوق حادث عاجز محصور فقير إلى الله الحيّ القيّوم في كل شيء. ولهذا السبب قدم الشيخ عبد الواحد يحي(=رنييه غينون)، وبعض الباحثين المتخصصين في ابن العربي، خاصة من الغربيين المسلمين المنتسبين إلى المدرسة "الغينونية"(=نسبة إلى رنييه غينون)، التي هي في الأساس مدرسة تصعد بنسبها و مشربها الروحي إلى الشيخ الأكبر، ترجمة الكلمة العربية "وحدة الوجود" إلى اللغة الأجنبية بمصطلح "L'Unicité de l'Etre"، تمييزاً لها عن اتجاهها العكسي الـ "Panthéisme". وفي الإطار نفسه يذهب أحد أبرز الباحثين المعاصرين من المهتمين بالتراث الأكبري من الغربيين "وليم تشيتيك" William Chittick[1] إلى القول إن الذي يريد أن يفهم معنى وحدة الوجود عند ابن العربي عليه أن يتخلى عن كل تصور مسبق لوحدة الوجود[2].

إن التراث الأكبري بالفعل "يشير إلى نوع من الوحدة الوجودية التي تضمحل فيها عند مستوى معين جميع المخلوقات ولا يبقى وجود حقيقي إلا لذات الله تعالى. فليس ذلك بمعنى التوحّد أو الاتحاد بين الخلق والخالق، بل هو نفي الوجود الحقيقي عن الخلق وإثباته للخالق وحده سبحانه وتعالى، أما وجود الخلق فهو وجود نسبي منوط بوجود الله تعالى؛ أي قائم به وليس وجوداً قائماً بنفسه، فالله وحده هو القيوم أي القائم بنفسه والخلق قائمون به، فلو كان الخلق قائمون بأنفسهم لكان لهم وجود مستقل عن وجود الحق وبالتالي يكونون أغنياء عنه، بل الحقيقة أنهم

1- وليم تشيتيك مولود بمدينة ميلفورد بالولايات المتحدة الإمريكية العام 1943م. يعد واحداً من أهم الباحثين الغربيين في مجال الفكر الإسلامي، وأبحاثه تغطي مجالات واسعة من الدراسات الدينية المقارنة، إلى الأبحاث الصوفية والأدبية. له ما يقارب الأربعين كتاباً. قدم مئآت النصوص التراثية لطلابه الغربيين. تكشف قراءة تشيتيك للتراث الإسلامي عن ابتعاده عن الأحكام المسبقة ومحاولته عرض الآراء التراثية وفقاً لمفاهيمها وسياقاتها الخاصة دون محاولة فرض المفاهيم والنظريات الحديثة في حقول دراسات الأديان والأفكار. أنظر: مقدمة المترجم في كتابه: ابن عربي وارث الأنبياء، ص ص11-14.

2- William Chittick,Time,Space and the objectivity of ethical norm:The teaching of Ibn Arabi,in:Islamic studies,vol.39,n°4,2000,p581.

مفتقرون إليه في كل حين"[1].

وفي الواقع فإن مصطلح "وحدة الوجود" هو من المصطلحات الأكثر ارتباطاً بابن العربي ارتباطا سلبياً إلى غاية "سلب الإيمان" عنه. كما أنها ارتبطت أيضاً بالعديد من المحققين والمتصوفة من أهل الله تعالى في الإسلام. و المفارقة في الأمر-كما ذهب إلى ذلك الكثير من الباحثين المهتمين بالشيخ الأكبر وتراثه[2]- أن ابن العربي لم يذكر أبداً عبارة أو كلمة "وحدة الوجود"، ولا نُقل عنه ذلك في كتبه ولا مشافهة. لكن هذا التراث الأكبري وإن لم يكشف ظاهراً عن قشرة الكلمة، إلا أنه كشف عنها باطناً في الكثير من عباراته وتلويحاته، وهذا ما ذهب إليه الكثير من العلماء والباحثين منذ ابن تيمية رحمه الله إلى المثقفين المعاصرين سواء المنكرين عليه منهم أو من المهتمين بتراثه خاصة في إطار الدرس الفلسفي المعاصر[3]. ومن مثل العبارات التي استند إليها هؤلاء قول ابن العربي: "قال تعالى: ﴿ هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ﴾ [الحديد:3] تنبيهاً على أنه الوجود كله"[4]. ومن العبارات التي رأوها تعبّر صراحة عن وحدة الوجود، هي عبارة: "سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها"[5]، إلى جانب عديد النصوص التي رأوا فيها إشارة واضحة أو غامضة إلى وحدة الوجود.

يبدو أن هذه العبارات وغيرها تجد إطارها الصحيح في ما أشرت إليه أعلاه من نوع وحدة الوجود التي يقول بها ابن العربي، وهي وحدة الوجود التوحيدية. لا كما يعتقد البعض من معنى اعتبار أن الحق والخلق شيء واحد؛ أي في إمكانية القول بتصور غاية في السذاجة "أن الكرسي والجدار والحجر وغير ذلك من الأشياء هي نفسه الله سبحانه وتعالى عن ذلك علواً كبيراً"[6]. فهذا غاية في الخلط والغلط، لم يقل به على الإطلاق ابن العربي. بل إن الإمام الشعراني، في كتابه

1- محمد علي حاج يوسف، شمس المغرب، ط1، حلب، فصلت للدراسات والترجمة والنشر 2006، ص ص 423-424.

2- المرجع السابق، ص 423. و William Chittick,Time,Space and the objectivity of ethical norm,Op.cit; p581.

3- Toshihiko Izutsu,Unicité de l'existence et creation perpétuel en mystique islamique, traduit de l'anglais par:Marie-Charlotte Grandry, Paris, les deux oceans,1980,p54.

4- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج7، ص 79.

5- المصدر نفسه، ج4، ص 101.

6- محمد علي حاج يوسف، شمس المغرب، ص 424.

"اليواقيت والجواهر" الذي يلخص فيه الكثير من المسائل العقدية عند الصوفية وغيرهم من علماء أهل السنة من المتكلمين، يقدم لنا جملة من النصوص نقلها عن الفتوحات المكية لابن العربي تؤكد ما كنت أزعم تأكيده في هذا المجال، وتناقض تماماً ما ألصق به مما يخرجه عن دائرة التوحيد، وهو قوله على سبيل المثال: "ما قال بالاتحاد إلا أهل الإلحاد، إن القائل بالحلول من أهل الجهل والفضول ... فمن فصل نفسه عن الحق فنعم ما فعل ... أنت أنت وهو هو فإياك أن تقول كما قال العاشق: أنا من أهوى ومن أهوى أنا. فهل قَدَر هذا أن يرد العين واحدة ؟ لا والله ما استطاع فإنه جهل والجهل لا يتعقل حقاً ... وهذا يدلك على أن العالم ما هو عين الحق أو حلّ فيه الحق، إذ لو كان عين الحق أو حلّ فيه لما كان تعالى قديماً ولا بديعاً"[1].

كما أن تفسير خصوم ابن العربي للعبارة السابقة "سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها" في إطار مفهوم "ما ثَمَّ إلا ما ترى"؛ أي أن العالم هو الله والله هو نفس العالم، هو شطط من الفهم في غاية السقم؛ فعين كل شيء هنا باعتبار أن لا قيام ولا وجود لأي شيء إلا به. "فهو سبحانه عين كل شيء في الظهور ما هو عين الأشياء في ذواتها، بل هو هو والأشياء أشياء"[2]. كما أننا نجد جملة من النصوص الأكبرية الأخرى التي تفصل بين العالم والله تعالى، منها على سبيل المثال لا الحصر، فهي كثيرة جداً، قوله: "فالحق حق والإنسان إنسان والعالم عالم"[3]. وبناء عليه يمكن القول إن نوع وحدة الوجود التي يقول بها ابن العربي لا تخرج عن التوحيد، فهي التي ترى أن ذات الحق جلّ وعلا لم تنزل "إلى مرتبة الخلق، ولم تتحد مع ذات الخلق المتدانية، ولم تصبح عينها، وإنما الحق حق والخلق خلق، و الظاهر ظاهر والمظاهر مظاهر، وغاية ما في الأمر لولا هذه الحقيقة ما ظهر هذا الظل، ولو لم تظهر تلك الذات الوحدانية ما ظهرت هذه الكثرة"[4].

كما نجد كذلك ابن العربي في غاية الوضوح والدقة في رفضه للحلول والاتحاد والتمييز بين الله تعالى ومخلوقاته. وهو يرفض رفضًا شديدًا فكرة "اتحاد" العبد بالرب، فيؤكد على ضرورة التمييز بينهما، فيقول: "فكما لا يكون الرب عبدًا، كذلك لا يكون العبد ربًّا، لأنه لنفسه هو عبد، كما أن الرب لذاته هو ربّ. فلا يتصف العبد بشيء من صفات الحق بالمعنى الذي اتصف بها الحق،

1- الشعراني، اليواقيت والجواهر، ج1، ص 86.
2- محسن جهانكيري، محيي الدين بن عربي، ص 286.
3- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، ص 58. ج1، ص 226.
4- محسن جهانكيري، محيي الدين بن عربي، ص 277.

ولا الحق يتصف بما هو حقيقة للعبد"[1]. وقد قرأ البعض من المنكرين على ابن العربي ونقاده أو من غيرهم من المشتغلين بالفلسفة المعاصرة أبيات ابن العربي التي يقول فيها:

الربّ حق والعبد حــق يا ليت شعري من المكلَّف
إن قلت عبد فذاك ميت أو قلت ربّ أنَّى يكلف[2]

قراءة انتقائية أفضت إلى الإسراع في تحميل ابن العربي واتهامه بالقول بالحلول والاتحاد، وهذا بمنهج "ويلٌ للمصلين". فقام إلى البيتين من الشعر واجتثهما اجتثاثًا و فصلهما عن السياق العام الذي وردا فيه، مع إغفال عما قبلهما وما بعدهما، مع أن البيتين وردا في سياق توحيدي قدسي محض رقيق المعنى شفاف[3]، وهو قول ابن العربي: "الحمد لله الذي أوجد الأشياء من عدم وعدمه، وأوقف وجودها على توجُّه كلمه، لنحقق بذلك سرَّ حدوثها وقِدَمها من قِدَمه، ونقف عند هذا التحقيق على ما أعلمنا به من صدق قِدَمه ..."[4]. ثم راح يتكلم بعد ذلك عما يصطلح على تسميته بـ"حضرة الجمع"[5] التي يصل إليها العارفون، أين يفنون عن أنفسهم، فيكونون منزَّهين، مطهَّرين بصفائها وطهرها، دون أن يحلَّ بهم الله عزّ وجلّ أو يحلُّوا به، لأن الله تعالى يتقدس عن أن يلحقه التشبيه. يقول في هذا الشأن: "... بل العبد في ذلك الموطن الأنْزه (=حضرة الجمع) لاحق بالتنزيه، لا أنه سبحانه وتعالى في ذلك المقام الأنوه يلحقه التشبيه. فتزول من العبد في تلك الحضرة الجهات، وينعدم عند قيام النظرة به منه الالتفات"[6]. و يضيف قائلاً: "ولما حيَّرتْني هذه الحقيقة، أنشدتُ على حكم الطريقة للخليقة:

1- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص 438.

2- المصدر نفسه، الجزء نفسه، ص 15.

3- الأخضر قويدري عطاء الله:"المشكل الأخلاقي في نظرية وحدة الوجود عند محيي الدين بن عربي". أنظر:
.maaber.50megs.com

4- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص 15.

5- يشير أهل التصوف عادة بمصطلح "الجمع" إلى حق بلا خلق. وعكسه "الفرق"، وهو رؤية خلق بلا حق. ويراد بالجمع أيضا: "الاشتغال بشهود الله عما سواه تعالى، والتفرقة الاشتغال عن الله بما سواه". وقد يطلقون الجمع "ويريدون به شهود ما سوى الله قائما بالله، وتارة يعبرون بالجمع عن حال من أثبت نفسه، وأثبت الحق، ولكن شاهد الكل قائماً به سبحانه". أنظر: ابن عربي، كتاب اصطلاحات الصوفية، ضمن رسائل ابن عربي، وضع حواشيه عبد الكريم النمري، ص 409. و عبد الرزاق القاشاني، لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، ص 174.

6- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص 15.

الربّ حق والعبد حق يا ليت شعري مَن المكلَّف
إن قلت عبد فذاك ميّت أو قلت ربّ أنَّى يكلف"[1]

فـ"حضرة الجمع" حضرة فناء و اضمحلال، تتلاشى فيها رسومُ العبد وآثارُه، بحيث يكون سبحانه مشهوداً فيها عما سواه، ويكون ما سوى الله عزّ وجلّ قائماً بالله تعالى، فلا يبقى إلا الحق وحده. ففي هذه الحضرة لا يمكن الحديث عن "التكليف" أصلاً. فإن قلنا عن العبد في هذه الحضرة أنه "مكلَّف" وقعنا في التناقض، لأن التكليف يقتضي العقل والتمييز، والعبد في هذه الحالة فانٍ، مضمحل؛ وإن قلنا الرب هو "المكلَّف"، فالرب لا يكون مكلفًا أبدًا. و يبدو أن هذا المفهوم هو محض التوحيد الذي أشار إليه ابن العربي حين اجتماعه بالجنيد روحيًّا، إذ قال: "رأيت الجنيد في هذا التجلّي(=تجلي توحيد الربوبية) فقلت له: "يا أبا القاسم، كيف تقول: في التوحيد يتميز العبد من الرب؛ وأين تكون أنت عند هذا التمييز ؟ لا يصح أن تكون عبدًا ولا أن تكون ربًّا"[2].

وينبغي أن نفهم في هذا الإطار، كما يذهب إلى ذلك الأمير عبد القادر أحد أكبر المتمثّلين والممثلين للمدرسة الأكبرية معرفياً وذوقياً، إلى أن مقام "الجمع" الذي يتحدث عنه ابن العربي هنا أو عموم أهل الله تعالى، ليس ذاك الذي يدعيه "الباطنية"، والقائل أساساً بتجريد التوحيد حالاً وفعلاً، والذي يفضي رأساً إلى تعطيل الشريعة وقلب أعيانها، و "هو مذهب الزنادقة الإباحيين الاتحاديين"، الذين يدّعون القول بـ"التوحيد المحض" الذي هو مقام "الجمع"، فينفون الشريعة جملة التي هي مقام الفرق، فهؤلاء، كما يرى الأمير عبد القادر، أكفر من اليهود والنصارى، وأضرّ على المسلمين من الشياطين المردة، ذلك لأنهم أنكروا أحكام الله تعالى، ولم يكتفوا بذلك فادعوا مقام الربوبية والتجسيم بقولهم أنهم هم الله، "ويقولون سقط عنا التكليف، لأننا وصلنا إلى أن صارت ذواتنا هي الله، وقولهم كل شيء نراه هو الله. وليس والله هذا مذهب أهل الله، وإنما أهل الله إذا أنزلهم الله في مقام التوحيد المحض، كمّلهم بالأعمال الصالحة، وأوقفهم عند حدود الشريعة، وإذا أنزلهم مقام الفرق حفظهم من الشرك"[3].

1- المصدر السابق، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

2- عبد الباقي مفتاح، الشرح القرآني لكتاب التجليات لابن العربي، ط1، إربد-الأردن، عالم الكتب الحديث 2017، ص 274.

3- الأمير عبد القادر، المواقف في بعض إشارات القرآن إلى الأسرار والمعارف، تحقيق عبد الباقي مفتاح، ط1، عين مليلة-الجزائر، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع 2005، ج2، ص ص 429-430.

والأمير عبد القادر يقول عن نفسه محذراً اتهامه بالحلول والاتحاد: " واحذر أن ترميني بحلول، أو اتحاد، أو امتزاج، أو نحو ذلك، فإني بريء من جميع ذلك ومن كل ما يخالف كتاب الله وسنة رسوله ﷺ؛ فإني فهمت منهما ما فهمت أنت وزدت عليك. وكلام الله وكلام رسوله بحر زخّار لا نهاية لمدلولاته ولا قرار. وكل من قال في مسألة هذا مراد الله تعالى لا زائد عليه، أو مراد رسوله ﷺ لا غير، فقد أعظم الفرية"[1].

فالعبد لا يتحد بالرب إطلاقًا، في رؤية ابن العربي، ولا يكون في رتبته، لأنه ممكن، مفتقر إلى خالقه. يقول ابن العربي في هذا المعنى: "فلا يصح أن يكون، أبدًا، الخلق في رتبة الحق، كما لا يصح أن يكون المعلول في رتبة العلَّة، من حيث ما هو معلول عنها ... فالعالم لم يبرح في رتبة إمكانه، سواء كان معدومًا أو موجودًا. والحق تعالى لم يبرح في مرتبة وجوب وجوده لنفسه، سواء كان العالم أو لم يكن. فلو دخل العالم في الوجوب النفسي، لزم قِدَمُ العالم ومساوقته في هذه الرتبة لواجب الوجود لنفسه، وهو الله، ولم يدخل، بل بقي على مكانه وافتقاره إلى موجده وسببه، وهو الله"[2].

ثمّ إن متطلبات القراءة المعمّقة والسالمة والشاملة–لا تلك التجزيئية المتسرعة– لمكتوبات ابن العربي، بصدد فهم البيتين من الشعر، تستدعي فيما تستدعيه استحضار بيتٍ من شعره يقول فيه:

الربّ ربّ والعبد عبد فلا تغالط ولا تخالط[3]

وبالنتيجة فإن وحدة الوجود التي يقول بها ابن العربي موافقة للشرع الإسلامي، وما هي إلاّ قوله عزّ وجلّ لرسوله ﷺ: ﴿ فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾[محمد:19]؛ من منطلق الاعتقاد بأن الوجود كله لله تعالى وبالله تعالى، فـ"كل ما سوى الله تعالى هو من آثار قدرته، فلا وجود إلا وجود الله ذاتاً وصفاتٍ وأفعالاً"[4].

1– المرجع السابق، الجزء نفسه، ص 112.

2– ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص 316.

3– المصدر نفسه، ج5، ص 258.

4– مروة محمود حجو خرمة:"فلسفة وحدة الوجود ودلالاتها عند الصوفية"، ضمن: رائد جميل عكاشة وآخرون، الفلسفة في الفكر الإسلامي قراءة منهجية ومعرفية، ط1ن هرندن–فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1433هـ–2012م، ص295.

فتوحيد الذات هو التحقق بقوله تعالى:﴿ كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥۚ ﴾ [القصص:88] وقوله:﴿ فَأَيۡنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجۡهُ ٱللَّهِ ﴾[البقرة:115]،وقوله ﷺ:«**كان الله ولم يكن شيء غيره**»[1].

وتوحيد الأسماء والصفات هو التحقق بمثل قوله تعالى:﴿ هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلۡبَاطِنُۖ ﴾[الحديد:3]،و﴿ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ﴾ [الشورى:11]،و﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾[الإنسان:30]، وقوله في الحديث القدسي:«**كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها**»[2].

وتوحيد الأفعال في التحقق بآياته كقوله تعالى:﴿ هَلۡ مِنۡ خَٰلِقٍ غَيۡرُ ٱللَّهِ ﴾ [فاطر:3]و﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ ﴾[الصافات:96] و﴿ وَمَا رَمَيۡتَ إِذۡ رَمَيۡتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰۚ ﴾ [الأنفال:17][3].

إنّ التحقق بتوحيد الأفعال والصفات والذات هو إثبات حقيقة القيومية لله تعالى وحده، التي هي حقيقة وحدة الوجود التوحيدية. يقول ابن العربي: "الوجود واحدٌ أحدٌ في المدد، كثير في العدد"[4]. فإذا كانت الموجودات كثيرة فالوجود كله بإيجاد واحد هو إيجاد الله تعالى لا غير. وتذهب الباحثة سهيلة الترجمان إلى ما هو أبعد من ذلك بالقول أن هذا المفهوم؛أي وحدة الوجود، المصطلح عليه هنا بـ"وحدة الوجود التوحيدية"[5] الذي قوامه مسألة "الوحدة والكثرة" يوافقه المتكلمون من حيث مضمونه، على الأقل من الناحية النظرية، إذ هو صورة أخرى لمذهبهم في الجوهر والأعراض، فهم يقولون أن العالم كله واحد بالجوهر، كثير بالأعراض، والأعراض لا قوام لها

1- سبق تخريجه.

2- سبق تخريجه.

3- عبد الباقي مفتاح، أضواء على الطريقة الشابية الشاذلية، ط1، دمشق، دار نينوى 2016، ص ص 163- 168. محمود محمود الغراب، شرح كلمات الصوفية، ط2، مطبعة نضر 1993، ص ص 468-488. طه عبد الباقي سرور، محيي الدين بن عربي، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة 2015، ص ص 131- 185.

4- ابن عربي، رسالة كشف الستر لأهل السرّ، ضمن: الرسالة الوجودية، اعتنى بها عاصم إبراهيم الكيّالي، ط2، بيروت، دار الكتب العلمية 2007، ص 222.

5- المصطلح هو للباحثة مروة محمود حجو خرمة اشتغلت عليه في بحثها:"فلسفة وحدة الوجود ودلالاتها عند الصوفية".

دون الجوهر[1]. فقد كان للمتكلمين دور كبير في شرح الوجود الإلهي الذي أوجد الموجودات كلها بقدرته وحده[2]. وبناء عليه يمكن القول أن المتكلمين قد وافقوا في أقوالهم المضمون الذي تنبني عليه وحدة الوجود كما يقول بها شيخ العارفين، لكن دون موافقتهم على نفس مصطلح "وحدة الوجود"؛ ذلك أن المصطلح مُوهِمٌ "مُربِكٌ" لوروده في ديانات وفلسفات أخرى بمعنى الحلول والاتحاد. إلا أن ما يميّز ابن العربي عن المتكلمين أنه ذائق لحقيقة هذا المصطلح وفق ما فهمه من الكتاب والسنة.

ولذا نرى عبد الغني النابلسي[3] يقرر: "ليس المراد بوحدة الوجود خلاف ما عليه أئمة الإسلام، بل المراد بذلك ما اتفق عليه جميع الخاص والعام وما هو معلوم من الدين بالضرورة، من غير إنكار أصلاً من المؤمنين، ولا يتصور فيه إنكار من العقلاء من الأنام. إن جميع العوالم كلها على اختلاف أجناسها وأنواعها وأشخاصها موجودة من العدم بوجود الله تعالى لا بنفسها، محفوظ عليها الوجود في كل لمحة بوجود الله تعالى لا بنفسها، وإذا كانت كذلك فوجودها الذي هي موجودة به في كل لمحة هو وجود الله تعالى"[4]. ويضيف في موضع آخر: "إن وجود المخلوقات كلها بقدرة الله تعالى وإرادته وعلمه وحياته وبقية صفاته لأن كلمة (وحدة الوجود) اختصار في الكلام عند العارفين، وإجمال فيه، وتفصيلها ما عند علماء الرسوم، وعلماء الكلام من بيان صفات الله تعالى وشرح أسمائه سبحانه"[5].

و في معرض توضيحه لأسباب الإنكار على القوم والدفاع عنهم قال: "اعلم أن من الافتراءات الواضحة من عوام المؤمنين على الخواص من أهل الله العارفين بفهمهم من قول العارفين أن الله هو الوجود الحق، أن معنى ذلك أن الله تعالى هو الموجودات كلها، وإقامة النكير عليهم بذلك، وقولهم عنهم أنهم يقولون: إن الله تعالى هو المخلوقات –وحاشا لله أن العارفين يقولون ذلك– وإنما دخل الطعن من فهم القاصرين لكلام العارفين، وعدم تمييز الجاهلين بين القول بأن

1– سهيلة عبد الباعث الترجمان، نظرية وحدة الوجود، ص ص 183–184.

2– مروة محمود حجو خرمة:"فلسفة وحدة الوجود ودلالاتها عند الصوفية"، ضمن: الفلسفة في الفكر الإسلامي قراءة منهجية ومعرفية، ص 296.

3– عبد الغني بن إسماعيل بن عبد الغني النابلسي (1050هـ–1143هـ)، ولد ونشأ في دمشق. بالإضافة إلى كونه صوفياً محققاً كبيراً فقد كان أيضاً فقيها ومؤرخاً وشاعراً وأديباً، من مصنفاته: "تعطير الأنام في تعبير المنام". أنظر: الزركلي، الأعلام، ج 4، ص 32.

4– النابلسي، إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح، ط1، دار الآفاق العربية 2003، ص ص 59–60.

5– المصدر نفسه، ص 67.

الوجود هو الله، والقول بأن الموجود هو الله، وظنوا أنه لا فرق عند العارفين بين الوجود والموجود، والفرق واضح لا خفاء فيه"[1].

بقي أن أشير هنا إلى أن الفهم المستحضِر للروح القرآنية التي يصدر عن حضرتها كلام ابن العربي كما أكد عليه هو نفسه في الكثير من المناسبات في مكتوباته- وقد تعرفنا على بعضٍ من هذا التأكيد فيما سبق محاولة بيانه في الفصلين السابقين وكما تزخر به فعلاً جلّ هذه الكتابات- يضع الباحث، "الباحث عن الحقيقة"، أمام حقيقة لا يمكن تجاوزها ولا إهمالها على الإطلاق، وهي المرجعية القرآنية للشيخ الأكبر. ولعلّ هذا ما حدا بالباحث الأكبري عبد الباقي مفتاح إلى محاولة إعادة قراءة ابن العربي وشرح نصوصه بعيداً عن المرجعية الفلسفية و الحِكَمية القديمة التي نسبه إليها الكثير من الباحثين المعاصرين ممن لم يذوقوا و يتذوقوا المشرب القرآني له؛ ليدشن بذلك مرحلة في القول حول ابن العربي يمكن أن أصفها بأنها جديدة/متجددة؛ جديدة باعتباره غير مسبوقٍ إليها، ومتجددة باعتبار أن تلامذة ابن العربي و شرّاحه الأوائل الأفذاذ من العارفين الكبار كانوا ولا شك على علم بها وإن لم يكتبوا فيها.

فقد بادر إلى اعتبار أن نظام التأليف الأكبري في حد ذاته وأسرار التبويب في "الفتوحات المكية" و"فصوص الحكم" وغيرها من المؤلفات الأخرى له لا يمكن أن تفهم حق الفهم في محتواها وترتيب أجزائها وأبوابها وفصولها إلا بالعودة إلى القرآن الكريم. وقد أداه فحصه للنصوص الأكبرية إلى أن بنية هذه النصوص محددة بالقرآن الكريم نفسه، بحيث لا يبدو مذهب الشيخ الأكبر مجرد تفكير حول القرآن الكريم بل هو موصول به وصلاً عضوياً لا يمكن أن ينفصل عنه[2].

وهكذا فإن القول- كما يذهب إلى ذلك الكثير من دارسي ابن العربي من المثقفين العرب أو من المستشرقين- بوجود فروق أساسية بين "التوحيد" كما يعتقده عموم المسلمين، و"وحدة

1- النابلسي، الوجود الحق والخطاب الصدق،(د.ط)، دمشق، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية 1995، ص 51.

2- راجع مثلاً: عبد الباقي مفتاح، بحوث حول كتب ومفاهيم الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي. و المفاتيح الوجودية والقرآنية لكتاب فصوص الحكم لابن عربي، ط2، بيروت، دار الكتب العلمية 2010. المفاتيح القرآنية لكتاب مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار البهية، ط1، إربد-الأردن، عالم الكتب الحديث 2016. و حقائق القرآن عند محيي الدين ابن العربي، ط1، إربد-الأردن، عالم الكتاب الحديث 2016. و شروح على التفسير الإشاري للشيخ مُحَمَّد محيي الدين ابن العربي، ط1، إربد-الأردن، عالم الكتب الحديث 2017، 4أجزاء. وغيرها. كما يمكن مراجعة أيضا ما كتبه ميشال (علي) شودكيفيتش، وينظر أيضاً للباحث نفسه: L'héritage Akbarien, Entretien réalisé par Jaafer Kansoussi et Véronique Barre, in: Horizons Maghrébins,n°30,Hivers,1995,p13.

الشهود"، و"الوحدة المطلقة"، و"وحدة الوجود التوحيدية" بالمفهوم القرآني الذي وضّحه وشرحه ابن العربي والأمير عبد القادر والنابلسي، هي فروق، فيما يبدو، غير صحيحة،كما تُظهر هذه المصطلحات نسقها العام المشكّل لوحدتها المعرفية المتراكمة. فهي مصطلحات لا تعبر إلا عن وجوه متنوعة ومراتب متعددة لإدراك واستيعاب حقيقة واحدة، الحقيقة نفسها، حقيقة العلم بالله تعالى، فجميعها منطوٍ في كلمة الإخلاص "لا إله إلا الله". وما تظهر وحدة الوجود الأكبرية إلا متمثلة في التوحيد المتحقق بالذوق الوجداني بكلمة الإخلاص. هذا الذوق الذي يهبه الله تعالى لأوليائه العارفين في كل أمة وفي كل زمان، قال تعالى:﴿ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ ﴾ [البقرة:282].

المطلب الثالث: التوحيد ووحدة الأديان:

مما جاء في ديوان ترجمان الأشواق لابن العربي قوله:

لقد صارَ قلبي قابلاً كلَّ صورَةٍ فَمَرْعَى لغِزْلانٍ وديرٌ لرُهبــانِ
وبَيــتٌ لأوْثــانٍ وكعبةُ طائفٍ وألوَاحُ تَوْراةٍ ومُصْحَفُ قُرآنِ
أدينُ بدينِ الحُبّ أنّى توَجهتْ رَكائِبُهُ فالحُبُّ ديني وإيماني[1]

وحدة الأديان اتجاه جديد برز في القرون الأخيرة في أوساط الباحثين الغربيّين الدينيّين خاصة، والذي يحمل مفهوم الدين "Religion" فيه معنى واسعاً جداً يشتمل مختلف المدارس والأديان والمذاهب التي تنشيء نوعاً من العلاقة في أمور وظواهر ومدارات ماورائية يمكن أن تكون محل تجانس أو اتفاق فيها، وتولي اهتماماً كبيراً للأبعاد المعنوية لحياة الإنسان[2]. ومن بين أهم هذه الأبعاد المعنوية في حياة الإنسان بعد "الحبّ". فـ"دين الحب"، الوارد في أبيات ابن العربي، كما فهمه المستشرقون الدارسون للتراث الصوفي عموماً إضافة إلى الكثير من المثقفين العرب المهتمين بهذا التراث وتراث ابن العربي على الأخص، أصبح بناءً على المفهوم السابق لوحدة الأديان ديناً للوحدانية الإلهية ولوحدة البشر وأخوتهم، و هو في نهاية المطاف الدين الواحد الشامل. و بالنتيجة

1- ابن عربي، ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، حققه وعلق عليه مُحَمَّد عبد الرحمان الكردي، باريس، دار بيبليون 2005، ص ص 49-50.

2- علي شيرواني، الأسس النظرية للتجربة الدينية قراءة نقدية مقارنة لآراء ابن عربي و رودلف أوتو، ترجمة حيدر حب الله، ط1، بيروت، الغدير للطباعة وانشر والتوزيع 1424 هـ-2003، ص 392. وص 305.

يكون ابن العربي قائلاً بوحدة الأديان، ولا يرى فرقاً ما بين الأديان السائدة، مخالفاً الدين والشرع الإسلامي المنتسب إليه !

في الواقع فإن هذا الاتجاه، الذي يقول بوحدة الأديان، جاء رافضاً للمفاهيم الدينية التي كانت معروضة في عصره، ويبدو أن ظهوره كان رد فعل على الاتجاه العام للكنيسة في العصر الحديث الذي كان يطبعه عموماً "الانحصار". فقد كان علماء اللاهوت المسحيين خصوصاً يعتقدون بأن طريق النجاة والحرية والسعادة والصلاح والكمال، وكل ما يفترض غاية للدين لا وجود له إلا في الديانة المسيحية، أما الأديان الأخرى فغير قادرة على تحقيق ما تسعى المسيحية إلى تحقيقه[1].

إن القول بمفهوم وحدة الأديان كما طرحه الفكر الغربي، والذي فُهم كلام ابن العربي في إطاره، يفضي حتماً إلى التسوية بين جميع الأديان من حيث الصحة والقبول، ويؤدي إلى القول بعدم التفريق بين التوحيد والشرك، والقول بتكافؤ الأديان الناسخة والمنسوخة، والعقائد القويمة والسقيمة في نيل السعادة ورضا الله عزّ وجلّ. هكذا على أقل تقدير يمكن أن نقرأ مفهوم القول بـ"وحدة الأديان" في المجال العقائدي الإسلامي.

ويحاول من يكتب عن الشيخ الأكبر، كما أسلفنا القول، من الباحثين في التصوف سواء من المنكرين عليه أو غيرهم من الدارسين له أن يوحي بأن مفهوم "وحدة الأديان" هو مفهوم متضمن لازم لتصوفه. فابن العربي بذلك على ما يرون يصرّح بعقيدة تكافؤ الأديان ويستشهدون، في هذا الإطار، دائماً بالنص الشعري أعلاه.

وفي الواقع فإنّ هذا الفهم عن ابن العربي وله هو فهم خاطئ في أساسه، و ما دعا هؤلاء إلى هذا الفهم الخاطئ لما قاله هو تلك القراءة التجزيئية نفسها التي تطرقنا إليها في غضون الكلام وحدة الوجود عنده، والتي حجبتهم عن محاولة فهم معناها من خلال مكتوباته الأخرى. إضافة إلى التعمّل في فهم هذه الأبيات بمعزل عن شرح صاحبها لها.

ويظهر ذلك الخطأ، على ما يبدو، في عدم التمييز عندهم بين مفهوم التجلى الإلهي في صور الاعتقادات، ومشاهدة الحق تعالى في كل اعتقاد، وهو مقصود هذه الأبيات بكل امتياز،

1- المرجع السابق، ص 395.

وبين العقيدة المأمور بها العبد من الحق عزّ وجلّ على ألسنة رسله عليهم الصلاة والسلام؛ فالتجلي في صور الاعتقادات راجع إلى المتجلي، وهو الحق سبحانه وتعالى، وأمّا العقيدة فراجعة إلى العبد الذي يجب عليه أن يعتقد في الله تعالى ما أُمِرَ به على لسان الرسول ﷺ. فابن العربي يفرق هنا بين الأديان من حيث هي صور مختلفة متمايزة بعضها عن بعض، ويذهب إلى القول إن في القلب صورة بيت الأوثان، لما كانت الحقائق المطلوبة للبشر قائمة به، والتي يعبدون الله تعالى من أجلها، فسمى ذلك أوثاناً، وأن قلبه مجلى لواردات العلوم العيسوية والموسوية من الدين المحمدي القائم على الحب، لقوله تعالى:﴿ فَٱتَّبِعُونِي يُحۡبِبۡكُمُ ٱللَّهُ ﴾[آل عمران:31]؛ أي ما ثمة دين أعلى من دين قام على المحبة والشوق وهذا مخصوص بالمحمّديين، فإن محمّداً ﷺ له من سائر الأنبياء مقام المحبة بكاملها؛ فاتخذه الله تعالى محباً محبوباً وورثته على منهاجه[1].

فمادام الله تعالى هو الذي تجري مشيئته على عباده بما شاء، ومادام هو الذي قضى على هذا الإنسان أن لا يعبد إلا إيّاه، فإن حقيقة الأديان وجوهرها واحد وإن اختلفت في الإسم والمظهر. فكان بذلك مدلول هذه الأبيات تعبيراً عن شهود القهر الإلهي والإرادة النافذة للحق تعالى في خلقه، قال تعالى:﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ ﴾ [الإسراء:31]، وقضى عند ابن العربي بمعنى حَكَم لا أَمَر. و في هذا المعنى يقول ابن العربي أنه ما عبد أحد سوى الله عزّ وجلّ، حتى المشركين ما عبدوا سواه في الهياكل المسمّاة شركاء[2]؛ "ولذلك سمّوه كلهم إلهاً مع اسمه الخاص بحجر أو شجر أو حيوان أو إنسان، أو كوكب أو ملك. هذا اسم الشخصية فيه، والألوهية مرتبة تخيل العابد له أنها مرتبة معبوده، وهي على الحقيقة مجلى الحق لبصر هذا العابد المعتكف على هذا المعبود في المجلى المختص، ولهذا قال بعض من عرف مقالة جهالة﴿ مَا نَعۡبُدُهُمۡ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلۡفَىٰٓ ﴾[الزمر:3] مع تسميتهم إياهم آلهة ... فإنهم وقفوا مع كثرة الصور ونسبة الألوهة لها"[3].

لقد لاحظ ابن العربي كما تذهب إلى ذلك الباحثة الأكبرية سعاد الحكيم "أنه لا بد لكل إنسان من عقيدة في ربه يرجع بها إليه ويطلبه فيها. و لاحظ تعدد هذه العقائد بتعدد معتقديها.

1- ابن عربي، ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، ص ص 49-50. سهيلة الترجمان، نظرية وحدة الوجود، ص 455. عبد الباقي مفتاح، أضواء على الطريقة الشابية الشاذلية، ص 170.

2- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، ص 109.

3- ابن عربي، فصوص الحكم، ج1، ص ص 195-196. سهيلة الترجمان، نظرية وحدة الوجود، ص 454-455. عبد الباقي مفتاح، أضواء على الطريقة الشابية الشاذلية، ص 170.

كما لاحظ أنه لا يمكن أن يتعدد الله تعالى حقيقة بتعدد عبيده. فليس للعبد منه إلا صورة. وهكذا بعدما عزل عملية خلق الإنسان لصورة الإله الذي يعبده سمّى هذا الإله أو بالأحرى هذه الصورة بـ"إله المعتقدات" "[1]. وهو ما كنى عنه الشرع بالتحول والتبدل في الصور[2]. و إذن كل صورة أو معبود عُبد، هو مجلى من المجالي الإلهية، علم العابد ذلك أم لم يعلمه، فلا يخرج شيء عن الدائرة: فما ثمة إلا الذات الإلهية العلية المقدسة وتجلياتها. فكل من عبد نجماً أو شجرة أو صنماً فهو في الحقيقة لم يعبد سوى الله تعالى في مجلى من مجاليه[3]. وهذا لا يعني على الإطلاق أن كل الاعتقادات متماثلة، أو أن الإيمان بالله تعالى الذي وصفه الأنبياء عليهم الصلاة والسلام مساوي للاعتقادات الأخرى أو أنه لا فائدة منه. وبأكثر وضوح لخّص الشيخ الأكبر هذه المسألة العقيدية في قوله:

عقد الخلائق في الإله عقائداً وأنا شهدت جميع ما عقدوه[4]

إن هذا الكلام ولا شك صادر عن شهود القيومية والمشيئة الإلهية، في عقائد الخلائق ﴿ فِيٓ أَيِّ صُورَةٖ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ﴾[الانفطار:8]، ﴿ فَإِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُ ﴾[فاطر:8]. وهو معنى لا يتناقض مع كون تلك العقائد فيها الهدى و الضلال، وما يؤول بصاحبها إلى السعادة أو إلى الشقاء في مقام العدل والحكمة الشرعية[5]. ولهذا أتبع الشيخ الأكبر ذلك البيت بأبيات أخرى يغفل عنها أو قل يتناسها المنكرون عليه المستشهدون بالبيت المذكور، ومنها:

قد أعذر الشرع الموحد وحده والمشركون شقوا وإن عبدوه
وكذاك أهل الشك أخسر منهم والجاحدون وجود من وجدوه

1- سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص ص 87-88.

2- إشارة إلى الحديث الشريف الذي يردده ابن العربي في الكثير من نصوصه بأن الحق تعالى يتجلى يوم القيامة للخلق في صورة غير معروفة، فيقول: أنا ربكم الأعلى، فيقولون نعوذ بالله منك، فيتجلى في صورة عقائدهم فيسجدون له. وهو حديث طويل رواه البخاري ومسلم وغيرهما، مما جاء فيه قوله ﷺ:«...فيأتيهم الله تبارك وتعالى في صورة غير صورته التي يعرفون، فيقول أنا ربّكم، فيقولون: نعوذ بالله منك، هذا مكاننا حتى يأتينا ربّنا، فإذا جاء ربّنا عرفناه، فيأتيهم الله تعالى في صورته التي يعرفون، فيقول: أنا ربّكم، فيقولون: أنت ربّنا فيتبعونه...». البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الرقاق، باب الصراط جسر جهنم، حديث رقم 6573، ج8، ص 117. مسلم، الصحيح، كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، ج1، ص 163.

3- المرجع نفسه، ص 88.

4- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج5، ص 153.

5- عبد الباقي مفتاح، أضواء على الطريقة الشابية الشاذلية، ص ص 170-171.

والقـــائلون بنفيــه أيضا شقــوا مثل الثلاثة حين لم يجـــدوه
أجنى عليهـــــم من تألّه حينمـا أهل السعادة بالهدى عبــدوه[1]

و في المساق المعرفي ذاته يقول عبد الكريم الجيلي[2] أحد أكبر الممثلين للمشرب الأكبري ما يأتي: "وأما المسلمون، فاعلم أنهم كما أخبر الله تعالى عنهم: ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾ [آل عمران:110]؛ لأن نبيّهم مُحَمَّد ﷺ خير الأنبياء، ودينه خير الأديان، و كل من هو بخلافهم من سائر الأمم بعد نبوة مُحَمَّد ﷺ وبعثه بالرسالة كائناً من كان، فإنه ضال شقي معذب بالنار ... فكلهم هالك. قال تعالى: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴾[آل عمران:85]، ولا يعتد بدينهم ... فما شقوا إلا باتباع ذلك الدين"[3].

ومن هنا يمكن القول إن تحميل الكثير من الباحثين في التصوف ابن العربي القول بمذهب "وحدة الأديان"، هو نتائج القراءة التجزيئية غير المستوعبة للأطاريح الأكبرية في عمقها وشمولها ومرجعيتها العقائدية القرآنية السنية. فالنصوص السابقة له تؤكد بما لا يقبل مجالاً للشك عدم قوله بتكافؤ الأديان في نيل السعادة ورضا الله عزّ وجلّ. علاوة على ذلك فإن الواقع التاريخي في مشارق الأرض ومغاربها يشهد أن للتصوف والصوفية أوسع وأعمق الأثر في دخول أمم وجماعات وأفراد إلى الإسلام. وفي واقعنا الراهن تثبت عديد الإحصائيات أن جلّ من يسلمون من المثقفين الغربيين، وهم في تزايد مستمر صاعد، يسلمون من باب التصوف. أضف إلى هذا راهنية حضور ابن العربي وجلال الدين الرومي(604هـ-672هـ) وغيرهما من أهل التصوف في العالم شرقاً وغرباً من خلال كتاباتهم وترجمتها إلى مختلف لغات العالم[4].

1- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج5، ص 153.

2- عبد الكريم بن إبراهيم بن عبد الكريم الجيلي ابن سبط الشيخ عبد القادر الجيلاني،(767هـ-832م)، من علماء المتصوفين، من مدرسة الشيخ الأكبر، من مصنفاته: "الإنسان الكامل في معرفة الأواءل والأواخر" و"شرح مشكلات الفتوحات" وغيرها. أنظر: الزركلي، الأعلام، ج4، ص 50.

3- عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل، تحقيق أبو عبد الرحمن صلاح بن مُحَمَّد بن عويضة، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية 1997، ص 261.

4- راجع على سبيل المثال: عزيز الكبيطي إدريسي، التصوف الإسلامي في الغرب، ط1، طبع وتصميم مطبعة أميمة-فاس، منشورات المركز الأكاديمي للثقافة والدراسات المغاربية، الشرق أوسطية والخليجية 2008.

وهكذا نخلص إلى الإجابة عن التساؤل الذي طرحته في بداية هذا الفصل حول إمكانية التمييز بين المعرفة التوحيدية عند المتكلمين وعند ابن العربي وعند عموم الصوفية، إلى إمكانية القول: إذا كانت المعرفة التوحيدية كما عرضها المتكلمون هي معرفة يمكن نعتها بأنها معرفة نظرية جدلية مبناها الدفاع عن العقيدة الإسلامية، فإن المعرفة التوحيدية في عرض ابن العربي تتجاوزها إلى ذلك التحقق الذوقي الوجداني الشهودي بكلمة الإخلاص "لا إله إلاّ الله" التي عليها مدار التوحيد.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الرابــع

دلالة الأفعال الإلهية والأفعال الإنسانية بين المتكلمين ومحيي الدين بن العربي

المبحث الأول: الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى بين منظور المتكلمين ورؤية محيي الدين بن العربي

المبحث الثاني: مدلول الأفعال الإنسانية بين منظور المتكلمين ورؤية محيي الدين بن العربي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيـــــد:

من المقتضيات الأساسية للمعرفة التوحيدية الاعتقاد الجازم بأن الله تعالى واحد في أفعاله لا يشاركه أحد، فهو الخالق المالك المدبر، المعطي المانع، الضار النافع، الخافض الرافع، المعزّ المذلّ وحده دون شريك. وإن كنا تعرفنا في الفصل السابق على الصفات الإلهية ومدلولاتها في إطار المعرفة التوحيدية سواء من خلال آراء المتكلمين أو رؤية محيي الدين بن العربي، فإن البحث الكلامي قد تمدد ليشمل فيما يشمل الفعل الإلهي ومدلولاته وعلاقة ذلك بالفعل الإنساني. فسأحاول إذن التطرق في هذا الفصل، وفي سياق مقتضيات الألوهية وتوابعها نفسها، إلى الفعل الإلهي وعلاقة ذلك بالفعل الإنساني، من خلال إبراز المنظور الكلامي لهذه القضية في إطار المنظور الاعتزالي والأشعري ثم عرض الرؤية الأكبرية النقدية لهاته الآراء.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول:

الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى بين منظور المتكلمين ورؤية محيي الدين بن العربي

يطلق لفظ "الفعل" على الله تعالى فعلاً واسماً، فالفعل كقوله تعالى: ﴿ وَيَفْعَلُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ ﴾[إبراهيم:27]، والاسم كقوله:﴿ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾[البروج:16]، وكقوله: ﴿ وَكُنَّا فَٰعِلِينَ ﴾[الأنبياء:79]. وإن كان علماء الكلام قد اتفقوا، للوهلة الأولى،فيما يبدو، على أن الله تعالى يفعل بإرادته واختياره، وذهب أكثرهم إلى أن أفعاله تعالى لا تخلو من حكمة، وأنه منزه عن العبث، إلا أنهم اختلفوا في هذه الحكمة، هل يفعل الله تعالى لأجل تحقيقها فهي مقصودة له؟ أم أنها مترتبة على الفعل وليست مقصودة بالفعل ؟ وهل تعلّل أفعاله بالحكم و الغايات المقصودة أم لا ؟ وهل يفعل المولى جلّ وتعالى لأغراض مقصودة أم يفعل بمحض المشيئة وصرف الإرادة ؟ ثمّ ما رؤية ابن العربي إلى هذه القضية/الإشكال ؟ هل وافق المتكلمين أم كانت له رؤية مغايرة لهم ؟

المطلب الأول: الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى عند المتكلمين:

بملاحظة الأسئلة المطروحة أعلاه حول أفعال الله تعالى نجدها تتضمن ثلاثة مصطلحات أساسية تتعلق بها، وهذه المصطلحات، التي عليها مدار التساؤل من حيث تعلقها بالأفعال الإلهية، هي: "الحكمة"، "التعليل" و "الغرض"[1]. فما المقصود منها في إطار تعلقها بالفعل الإلهي؟

يعرّف مُحَمَّد عبده (1849-1905م) "الحكمة" بقوله: "حكمة كل عمل ما يترتب عليه مما يحفظ نظاماً أو يدفع فساداً، خاصاً كان أو عاماً، لو كشف للعقل من أي وجه لعقله، وحَكَم بأن العمل لم يكن عبثاً ولعباً، ومن يزعم للحكمة معنىً لا يرجع إلى هذا حاكمناه إلى أوضاع اللغة، وبداهة العقل"[2]. وقد ذهب التهانوي[3] قبله إلى القول: إن "الحكمة تطلق على معانٍ: ... منها

1- راجع على سبيل المثال: أحمد مُحَمَّد طاهر عمر، المصطلحات الكلامية في أفعال الله تعالى، رسالة ماجستير، كلية الدعوة وأصول الدين/قسم العقيدة، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية 1414هـ، ص122 ومابعدها، و ص144وما بعدها.

2- مُحَمَّد عبده، رسالة التوحيد، دراسة وتحقيق مُحَمَّد عمارة، ط2، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1981، ص 54.

3- مُحَمَّد أعلى بن علي بن القاضي مُحَمَّد حامد بن مُحَمَّد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي توفي بعد 1158هـ. أحد رجالات العلم في الهند. له كتاب "كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم". أنظر: الزركلي، الأعلام، ج6، ص 295.

فائدة ومصلحة تترتب على الفعل من غير أن تكون باعثة للفاعل على الفعل وتسمى بالغاية أيضًا"[1].فهذا المعنى للحكمة هو ما عليه، على ما يظهر مدار بحث المتكلمين من أفعال الله تعالى، و كذا مدار اختلافهم فيها إن نفياً أو إثباتاً حول ما إذا كان الله تعالى يقصد بأفعاله تحقيق الفوائد و المصالح بحيث تكون غاية له من أفعاله، أو أنها تترتب على أفعاله جوازاً و وجوبًا دون أن يقصد تحقيقها من تلك الأفعال على نحو ما سنتطرق إليه من آراء في هذه القضية.

و"التعليل" كما يذهب إلى ذلك الجرجاني: "هو تقرير ثبوت المؤثر لإثبات الأثر... التعليل هو انتقال الذهن من المؤثر إلى الأثر كانتقال الذهن من النار إلى الدخان، والاستدلال هو انتقال الذهن من الأثر إلى المؤثر، وقيل التعليل: هو إظهار عليّة الشيء سواء كانت تامة أو ناقصة"[2]. ويعرّفه التهانوي في قوله هو: "تبيين علة الشيء ... ويطلق أيضاً على ما يستدل فيه من العلّة والمعلول"[3]. ويدور بحث المتكلمين حول أفعال الله تعالى: هل تعلّل بالأسباب والغايات، وما يترتب عليها من الفوائد والمصالح أم لا ؟

و "الغرض" في اصطلاح الفلاسفة هو الأمر الباعث للفاعل على الفعل أو لأجله فعل الفاعل، أو المحرّك الأول الذي يصير به الفاعل فاعلاً، ويسمى نيةً ومقصوداً وغايةً ... (وقد) يطلق بمعنى الغاية سواء كان باعثاً على الفعل أو لا"[4]. كما يذهب التهانوي أيضاً إلى تعريفه: "الغرض ما لأجله فعل الفاعل ويسمى علة غائية أيضاً؛ أي أن الغرض هو الأمر الباعث للفاعل على الفعل، فهو المحرّك الأول للفاعل وبه يصير الفاعل فاعلاً"[5]. وهو مصطلح خاص دار حوله الخلاف بين المتكلمين هل أفعال الله تعالى تعلل بالأغراض والبواعث ؟ وهل يعود عليه منها شيء أم أنه يتنزه عن كل ذلك ؟

إذاً هذه المصطلحات الثلاثة يستعملها المتكلمون في بحثهم حول تعليل أفعال الله تعالى بالحكم والمصالح منعاً أو إيجاباً أو جوباً كما سنرى فيما يأتي.

1- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج1، ص 701.

2- الجرجاني، التعريفات، ص 63.

3- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج1، ص 489.

4- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص 126.

5- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ، ج2 ص 1249.

1- الحكمة والتعليل للفعل الإلهي عند المعتزلة:

بإصرار منهم على التوحيد والتنزيه، وبتأكيدهم من ناحية أخرى على حكمة الله تعالى وعدله، فإن المعتزلة قالوا بنظرية "الصلاح والأصلح". و إذا كان الصلاح هو ما يكون ضداً على الفساد حتماً، فإن "الأصلح" عندهم هو الأوفق في الحكمة والتدبير أو هو الأنفع. ومؤدى هذه النظرية أن الله تعالى في نظر المعتزلة حكم عادل لا يصدر منه إلا ما هو خير، وفيه صلاح العباد، بل إن بعضهم قال بأنه يجب على الله تعالى بأن لا يفعل إلا الأصلح والصلاح للإنسان، فالله تعالى لا يريد الشر ولا يأمر به، فهو لا يريد إلا الخير فقط، طالما أن إرادة الله تعالى تتجه نحو عنايته بعباده ورعايته لهم[1]. وهذا ما يؤكده واصل بن عطاء قائلاً: "إن الله تعالى حكيم عادل، لا يجوز أن يضاف إليه شر ولا ظلم"[2]. ويقول القاضي عبد الجبار في هذا المعنى: "وأما علوم العدل فهو أن يعلم أن أفعال الله تعالى كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح، وأنه لا يُخلّ بما هو واجب عليه، وأنه لا يكذب في خبره، ولا يجور في حكمه"[3]. وذهب إلى القول أيضاً: "وقد بيّنا أنه لا يجب على القديم سبحانه إلا ما أوجبه بالتكليف(= أي بسبب تكليف العباد)، من التمكين والألطاف، وإثابة من يستحق الثواب، وما أوجبه من الآلام بفعل الأعواض، فهذا جملة ما يجب عليه تعالى"[4]. "وعلى هذه الطريقة قلنا إن كل ما فيه نفع و تعرّى عن وجوه القبح فهو واجب على القديم جلّ وعزّ"[5].

ويذهب الشهرستاني إلى القول مبيّناً اتفاق المعتزلة حول أن الله تعالى لا يفعل إلا الصلاح، واختلافهم حول وجوب فعل الأصلح على الله عزّ وجلّ: "واتفقوا على أن الله تعالى لا يفعل إلا الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد. وأما الأصلح واللطف ففي وجوبه خلاف عندهم"[6]. ويقول أيضاً في موضع آخر: "وقالت المعتزلة الحكيم لا يفعل فعلاً إلا لحكمة أو أو غرض، والفعل من غير غرض سفه وعبث. والحكيم من يفعل لأحد أمرين: إما أن ينتفع أو

1- أنظر: أبو الحسين الخياط، الانتصار، مع مقدمة وتحقيق وتعليقات نيبرج، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية 1952، ص 17، 23، 24. عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 121. الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص 66.

2- الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص 68.

3- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 133.

4- القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل[الأصلح-استحقاق الذم-التوبة]، تحقيق مصطفى السقا، ج14، ص 53.

5- القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، ص 243.

6- الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص 66.

ينتفع غيره، ولما تقدّس الرب تعالى عن الانتفاع تعيّن أنه إنما يفعل لينتفع غيره، فلا يخلو فعل من أفعاله من الصلاح، ثم الأصلح هل تجب رعايته، قال بعضهم: تجب كرعاية الصلاح، وقال بعضهم: لا تجب؛ إذ الأصلح لا نهاية له فلا أصلح إلا وفوقه ما هو أصلح منه"[1].

وبغض النظر عن الاختلاف الحاصل بين المعتزلة أنفسهم من بغداديين وبصريين[2] حول ما إذا كان الأمر "الأصلح"، الذي أوجبوه على الله عزّ وجلّ، يخص الدين والدنيا معاً كما هو مذهب البغداديين منهم، أم يخص الدين فقط كما هو مذهب البصريين، وبغض النظر أيضاً عن هذا "الأصلح" الذي يشمل الدين والدنيا معاً عند البغداديين هل هو ما عبّر عنه البصريون بـ"اللطف"[3] الذي يكون من فعل الله عزّ وجلّ–كما يشير إلى ذلك بعض الباحثين[4]– أو غيره، فإن المعتزلة عموماً تذهب إلى تعليل الفعل الإلهي، وترى أن مرجعه إلى الحكمة والغرض، وأنه تعالى لا يفعل الظلم والعبث، بل يفعل ما هو صالح ونافع أو قل أصلح وأنفع. ولكن كيف نظروا إلى الآلام والشرور الواقعة في هذا العالم، وإلى "الصور القبيحة" الموجودة فيه، وإلى العاهات التي تحدث للإنسان، وإلى الكوارث الحاصلة فيه.. ؟

عزا المعتزلة ذلك إلى غاية مرجعها الحكمة الإلهية المتمثلة في اللطف الإلهي. يقول القاضي عبد الجبار: "فإن قيل: إذا كان الله تعالى قادراً على أن يخلق هذه الصور في غاية الحسن والتمام، فما الوجه في خلقها ناقصة قبيحة ؟ قلنا: الغرض حِكمي، فإن قيل: وما ذلك الغرض ؟ قلنا: ليكون لطفاً لنا في أداء الواجبات"[5]. ويضيف مبرزاً هذا "الغرض الحِكمي": "إن الله تعالى إذا خلقنا وأنعم علينا بضروب النعم وكلفنا الشكر عليها، فلا بد من أن يفعل بنا ما نكون عنده أقرب إلى أداء الشكر عليها (أي اللطف). فقد خلق هذه الصور غير تامة ليدعونا إلى الشكر على النعم، إذ المعلوم أن أحدنا إذا رأى صورة ناقصة قبيحة، فإنه يكون عند ذلك أقرب إلى أداء الشكر الواجب على تحسين صورته وتمام خلقه"[6].

1– الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص 390.

2– الجويني، الإرشاد، ص 287 وما بعدها.

3– يعرّف القاضي عبد الجبار اللطف بقوله: "اعلم أن اللطف هو كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبيح، أو ما يكون عنده أقرب إما إلى اختيار أو إلى ترك القبيح". شرح الأصول الخمسة، ص 519.

4– أحمد محمّد طاهر عمر، المصطلحات الكلامية في أفعال الله تعالى، ص 91.

5– القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 159.

6– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

و من هذا المنطلق يمكن القول إن المعتزلة تذهب إلى أن وجود الشر والضرر والقبح في العالم، أو قل بمصطلح آخر إن وجود "الآلام" التي هي من فعل الله تعالى في العالم إنما هو لحكمة إلهية، كما أنه امتحان من الله تعالى للإنسان حتى يستحق عليه الثواب. أو قل بمصطلح آخر-في إطار الكلام الاعتزالي- حتى يستحق عليه "العوض" من الله تعالى. فمسألة وجود الآلام في هذا العالم، كما يرى القاضي عبد الجبار هي من المسائل التي ضل فيها الكثير من الناس للجهل بوجه الحسن أو القبح فيها[1]. وهي بحق كذلك، إذ تعتبر من المسائل الشائكة في حياة الإنسان. و يذهب المعتزلة إلى أن الله تعالى يعوض من أصابته الآلام في الدنيا بما يكون عوضاً عن تلك الآلام في الآخرة. والعوض عندهم هو كل منفعة مستحقة. و قد ذهب القاضي عبد الجبار إلى أن الآلام تحسن لما فيها من عوض واعتبار و مصلحة، وفي هذا المعنى يقول: "واعلم أن الصحيح في هذا الباب أنها(= الآلام) تحسن لانتفاء وجوه القبح عنها. ومما ينفي وجوه القبح عنها هو أن تكون للعوض والاعتبار فلا يكفي أن تكون للعوض فقط لأنها بذلك تكون عبثاً، فالله تعالى قادر على الابتداء بجنس الأعواض وإن لم يكن هناك ألم"[2]. ويرى أيضاً أن الألم إذا لحق المكلف فلا بد فيه من العوض والاعتبار معاً؛ العوض لنفي الظلم والاعتبار لنفي العبث عن أفعاله عزّ وجلّ. أما غير المكلف كالأطفال والمجانين والبهائم فلا بد من أن يقابل بعوض يكون على قدر الألم أو يزيد حتى لا يكون ظلماً، وأن يقصد به كذلك اعتبار المكلفين حتى لا يكون عبثاً[3].

وهكذا فالمعتزلة تثبت تعليل الأفعال الإلهية وتقول بالغرض والحكمة فيها، كما أن الآلام عندهم تحسن لما فيها من عوض واعتبار ومصلحة.

2- الحكمة والتعليل للفعل الإلهي عند الأشاعرة:

ويذهب الأشاعرة إلى أن أفعاله تعالى صادرة عن علمه وإرادته، وكل ما صدر عن علم وإرادة فهو عن الاختيار. فهم وإن كانوا قد اتفقوا مع المعتزلة في أن الله تعالى يفعل بإرادته واختياره، وأن فعله لا يخلو من حكمة، إلا أنهم ذهبوا إلى أن أفعال الله تعالى لا تعلّل بالأغراض على الإطلاق، ولا تعلّل أيضاً بالحِكم وإنما تترتب الحِكم على الأفعال على سبيل اللزوم وجرياً مع العادة. يقول

1- المصدر السابق، ص 483.

2- القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل،[اللطف]، تحقيق أبو العلا عفيفي، ج13، ص 229. شرح الأصول الخمسة، ص 485.

3- القاضي عبد الجبار شرح الأصول الخمسة، ص ص 485-486.

عضد الدين الإيجي واقفاً على مذهب الأشاعرة في هذا السياق: "المقصد الثامن في أن أفعال الله تعالى ليست معلّلة بالأغراض وإليه ذهبت الأشاعرة وخالفهم فيه المعتزلة"[1].

فالأشاعرة، على ذلك، يرون أن أفعال الله تعالى لا تعلّل بالأغراض والغايات، وإنما يفعل الله تعالى بمحض المشيئة والإرادة دون أن يتوقف فعله على غرض ولا على حكمة، فلا يبعثه باعث على الفعل، وإن كان يترتب على فعله تعالى حِكم لكنها غير مقصودة، بل هي مترتبة على الفعل وحاصلة عقبه. يقول الشهرستاني في هذا المضمار: "فإن عندنا وقوع الفعل على حسب العلم حكمة، سواء كان فيه مصلحة وغرض، أو لم يكن، بل لا حامل للمبدع الأول على ما يفعله، فلو كان، فالحامل فوقه والداعي أعلى منه، بل فعله وصنعه على هيئة يحصل منها نظام الموجودات بأسرها من غير أن يكون له حامل من خارج وغرض وداعٍ من الغير، والحكيم من فعل فعلاً على مقتضى علمه، والحسن والإحكام في الفعل من آثار العلم"[2].

ويذهب في موضع آخر إلى القول: "القاعدة الثامنة عشرة: في إبطال الغرض والعلة في أفعاله تعالى وإبطال القول بالصلاح والأصلح ... مذهب أهل الحق أن الله تعالى خلق العالم بما فيه من الجواهر والأعراض وأصناف الخلق والأنواع لا علة حاملة له على الفعل، سواء قدرت تلك العلة نافعة له أو غير نافعة؛ إذ ليس يقبل النفع والضر، أو قدرت تلك العلة نافعة للخلق؛ إذ ليس يبعثه على الفعل باعث فلا غرض له في أفعاله ولا حامل، بل علة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه"[3]. ويعلّل الشهرستاني إبطاله الغرض في أفعاله تعالى بالقول بأن المولى سبحانه وتعالى غني غنىً مطلقاً، "فلو خلق شيئاً ما لعلةٍ تحمله على ذاك أو داعية تدعوه إليه أو لكمالٍ يكسبه، أو حمدٍ وأجر يحصله، لم يكن غنياً حميداً مطلقاً، ولا براً جواداً مطلقاً، بل كان فقيراً محتاجاً إلى كسب"[4]. وهذا باطل في حقه عزّ وجلّ، لأنه يتناقض مع أبسط مقتضيات كمال صفاته وأفعاله وألوهيته.

وقد أكّد الآمدي ما ذهب إليه الشهرستاني في قوله: "مذهب أهل الحق أن الباري تعالى خلق العالم وأبدعه لا لغاية يستند الإبداع إليها، ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها، بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وضر لم يكن لغرض قاده إليه، ولا لمقصود أوجب الفعل، بل الخلق وأن لا خلق له جائزان، وهما بالنسبة إليه سيّان"[5]. ويرى الباقلاني، في السياق نفسه، أن الله تعالى لم يخلق العالم

1- الإيجي، المواقف، ص 331.

2- الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ص 372-373.

3- المصدر نفسه، ص 390.

4- المصدر نفسه، ص 392.

5- الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق أحمد فريد المزيدي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية 2004، ص 196.

لغرض أو لداع دعاه إلى فعله، ولا لعلة كانت سبباً لخلق العالم، بل يفعل ذلك عن علم به، وإرادة منه، وهذا ما ينفي عنه كل غرض وباعث[1].

ولكي تبدو صورة الأمر الذي نحن بصدده أكثر جلاءً وصقالةً، لا بد من الإشارة إلى رأي الأشاعرة في نفيهم أن تكون في القرآن الكريم "لام التعليل"؛ ذلك أنه لما احتج القائلون بالتعليل بورود التعليل في القرآن الكريم مدلولاً عليه بلام التعليل وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍۭ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾[الجاثية:22]، وقوله أيضا: ﴿ فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا ﴾[القصص:08]، وقوله: ﴿ جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا۟ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ ﴾[القصص:73]، وقوله: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات:56]، أجاب الأشاعرة بأن هذه "اللام" ليست لام التعليل بل هي "لام المآل وصيرورة الأمر وصيرورة العاقبة"[2]. فقالوا مثلاً في الآية الأخيرة ليس المراد أن العبادة باعثة لله تعالى على خلق الجن والإنس، إذ لو كانت كذلك لاقتضى الأمر أن يكون تبارك وتعالى مُستكمَلاً بعبادة الخلق له، لأنه يلزم من ذلك أن يكون محتاجاً للعبادة فخلق الخلق من أجلها، وإنما المراد أنه لما وجد الخلق كلفوا بالعبادة.

وبناء على ذلك، فهذه الآراء الواضحة لمتكلمي الأشاعرة ترفض ما ذهبت إليه المعتزلة، وذلك عن طريق نفيّها تعليل أفعال الله تعالى بالمصالح والأغراض والحِكم، فهم وإن كانوا لا يعدمون وجود الحكم بعد فعله عزّ وجلّ، كما أوضح الشهرستاني، إلا أنهم ينفون أن تكون مقصودة بالفعل.

وأما مسألة الصلاح والأصلح، فقد قال الأشاعرة بأن الله تعالى متصرف في ملكه وملكوته، فإرادته مطلقة. ولما كان الحق تعالى عندهم لا يجب عليه شيء، فإنهم ذهبوا إلى أنه لا يجب على الله رعاية الأصلح لعباده، ولاتحقيق الصلاح لهم، لأنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، مصداقاً لقوله عزّ وجلّ: ﴿ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾ [البروج:16]. وفي هذا المجال يقرر الشهرستاني إبطال القول بهذه النظرية من منطلق أن كل صلاح يمكن أن نقدره بالعقل بالنسبة للإنسان يعارضه صلاح فوق ذلك أو فساد مثل ذلك بالنسبة لإنسان آخر. فإن كان الصلاح يقضي وجوده بالنسبة إلى ذلك الإنسان

1- الباقلاني، تمهيد الأوائل، ص 50.

2- الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص 397.

الأول، فالفساد يقضي عدمه بالنسبة إلى الإنسان الثاني[1]. فنظرية الصلاح إذن أمر نسبي والنسبي لا يتوافق مع المطلق، وبالتالي-إن سمح الشيخ الأكبر استعارة مصطلحه- لا يعوّل عليها.

وفي الواقع فإن الأشاعرة، من خلال آراء الشهرستاني، لا ينكرون أفعال الله تعالى التي تشتمل على الخير وتتوجه إلى الصلاح، لكنهم يفرقون في هذا الإطار بين أمرين أساسيين: بين علّة أو حكمة حاملة على الفعل، وبين الصفة اللازمة لذات الشيء؛ فأفعاله تعالى تتصف بالخير والصلاح، لأنه لا يفعل إلا ما هو خير، ولا يفعل ذلك لصلاح يرتقبه أو خير يتوقعه. و ذلك كالتفريق الضروري "بين الكمال الذي يلزم وجود الشيء، وبين الكمال الذي يستدعي وجود الشيء. فإن الأول فضيلة هي كالصفة اللازمة، والثاني فضيلة كالعلّة الحاملة"[2].

وإذا كان الفعل الإلهي عند الأشاعرة متعلق بالخير فقط، وأن الله تعالى لا يريد الشر، ولا يأمر به فكيف يفسر الأشاعرة هذه الآلام الموجودة في العالم ؟

يذهب الأشاعرة إلى أن الآلام إذا وقعت منه تعالى فإنها حسنة سواء كانت ابتداء أو جزاء على سيئة أو إخلال بواجب، وأنه لا يجب على الله تعالى العوض عليها، فلا يُعترض عليه تعالى في حكمه[3]. فالله تعالى له أن يفعل ما يشاء،﴿ لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ ﴾[الأنبياء:23]، وهو عادل في فعله، ولا يقبح من أفعاله شيء فجائز أن يعذب أطفال الكافرين يوم القيامة، وأن يعاقب المطيع ويثيب العاصي ويؤلم من يؤلم بدون عوض، فلا توصف هذه الأفعال منه بظلم أو قبح. إن المنظور الأشعري ها هنا يستند رأساً إلى مسألة تأسيسية هي نفي الأشاعرة أن يكون العقل هو الذي يحسّن أو يقبّح كما ذهب إلى ذلك المعتزلة. ثم إن الدليل على أن كل ما فعله فله أن يفعله هو "أنه المالك القاهر الذي ليس بمملوك ولا فوقه مبيح ولا آمر و لا زاجر ولا حاظر، ولا من رسم له الرسوم ولا من حد له الحدود؛ فإذا كان هذا هكذا لم يقبح منه شيء"[4]. ومن ثم فإن عدله عزّ وجلّ هو إرادته تعالى المطلقة في فعله، فإن ظهر في فعله تعالى شر أو ظلم فلا يقبح منه تعالى ذلك، وهذا إيماناً عند الأشاعرة بعدله سبحانه وتعالى المطلق.

فأين يقف شيخ العارفين ابن العربي من كل ذلك ؟ هل الحكمة عنده موجودة أم غير موجودة في الكون ؟ في عالم الخلق والأمر ؟ عالم التقدير والإيجاد؟ عالم الحكم والقضاء ؟

1- المصدر السابق، الصفحة نفسها.

2- المصدر السابق، ص ص 392-393.

3- الجويني، الإرشاد، ص 273. أبو الحسن الأشعري، اللمع، ص ص 116-117.

4- الأشعري، اللمع، ص 117.

المطلب الثاني: رؤية ابن العربي إلى الحكمة والتعليل في الفعل الألهي:

يمكن أن نجيب بالقول إن الرؤية الأكبرية تقضي في عمومها أن ليس فيه شيء يصحّ أن يكون باعثاً أو محركاً أو دافعاً أو "حافزاً" إلى فعل الله تعالى. ولو كانت هناك غايات أو مقاصد في فعله تعالى لكانت موجبة له. ففعل الله تعالى هو الحكمة، من حيث أنه لا فكاك بين فعله عزّ وجلّ و بينها، بل قل بعبارة أخرى: إن فعله هو عين الحكمة، فكل ما يفعله حكمة. وإن كان المولى سبحانه وتعالى لا يفعل كذلك فكيف يفعل إذن ؟ فكل ما يفعله الحق عزّ وجلّ حكمة ولا يقال إنه تعالى يفعل ما هو حكمة، وفرق كبير بين الأمرين. فابن العربي ينفي عن فعل الله تعالى أي غرض أو داعٍ أو باعث بالمفهوم المعتزلي. وفرق كبير بين المقامين، بين من يقول إن أفعاله تتبع الحكمة، والحكمة تقتضي من الله عزّ وجلّ أن يفعل ذلك، و"تلجئ" الله تعالى "وتحفّزه" وتدفعه– تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً – وبين من يقول إن أفعاله هي عين الحكمة كما هي رؤية ابن العربي.

فالله تعالى كما وصف نفسه في كتابه العزيز هو ﴿ أَحۡكَمُ ٱلۡحَٰكِمِينَ ﴾[هود:45]، فلا يصح على الإطلاق، عند ابن العربي، أن تكون الحكمة موجبة لفعله فيكون محكوماً عليه تعالى بها. فأفعاله كلها، عنده، عين الحكمة ولا يقال إنها بالحكمة كما أسلفنا. وبهذا الاعتبار ذهب إلى أنه لا ينبغي أن تعلّل أفعال الحق عزّ وجلّ بالحكمة. وقد رأى في قوله عزّ وجلّ:﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ بِٱلۡحَقِّ ﴾[الأنعام:73] أو في قوله تعالى:﴿ وَمَا خَلَقۡنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَآ إِلَّا بِٱلۡحَقِّ ﴾[الحجر:85] أو ما أشبه هذه الآيات الكريمة الواردة في القرآن الكريم، أن حرف "الباء" في قوله تعالى "بالحق" هي هنا بمعنى "اللام"؛ أي للحق، فاللام التي نابت الباء هنا منابها هي عين اللام التي في قوله تعالى: ﴿لِيَعۡبُدُونِ ﴾ من قوله:﴿ وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ ﴾ [الذاريات: 56][1]. والله تعالى، على ما يذهب إلى ذلك ابن العربي، لا يخلق شيئاً بشيء وإنما يخلق شيئاً عند شيء، وبالتالي فإن كل ما يقتضي الاستعانة والسببية فهي "لام الحكمة"، فما خلق الله تعالى شيئاً إلا للحق[2]. فتلك اللام إذن، على ما يقرر ابن العربي، هي لام الحكمة فعين خلقه عين الحكمة، إذ خلقه تعالى لا يعلّل بالحكمة فيكون معلولاً لها. يقول

1– ابن عربي، الفتوحات المكية، ج6، ص 70.

2– المصدر نفسه، الجزء نفسه، ص 71.

ابن العربي في هذا المعنى: "فعلى الحقيقة أن الله لا يخلق شيئاً بشيء وإن خلقه لشيء فتلك لام الحكمة وعين خلقه عين الحكمة إذ خلقه تعالى لا يعلل"[1]. ويمكن أن نلحظ هنا الفرق الجوهري بين تناول ابن العربي لمسألة التعليل والحكمة من خلال حرفي "الباء" و "اللام" الواردان في آي القرآن الكريم، وبين تناول الأشاعرة لها. فابن العربي كما هو واضح ينفي تعليل أفعال الله تعالى باعتبار أساسي هو أن فعله عين الحكمة. وهذا الأمر يقدم له أسبابه فيما يوضّحه هذا النص: "والحق تعالى لا يعلل خلقه هذا هو الصحيح في نفسه؛ حتى لا يعقل فيه أمر يوجب عليه ما ظهر من خلقه، بل خلقه الخلق منة منه على الخلق وابتداء فضل وهو الغني عن العالمين"[2].

ثم إن الله تعالى، عند ابن العربي، مريد في أفعاله عزّ وجلّ، "أحدي المشيئة"، ومشيئته "أحدية التعلق"[3]؛ بعبارة أخرى أن الله جلّ وعلا لديه مشيئة واحدة وشاملة يتجلى ويظهر بها وتستفيد منها كل "عين" ممكنة في حال عدمها أو وجودها طبقاً لاستعدادها واقتضائها الذاتي. فمن القضايا المركزية عند ابن العربي، والتي تتأسس عليها رؤيته العامة لأفعال الله تعالى، هي أن أفعاله عزّ وجلّ تابعة لمشيئته، ومشيئته تابعة لعلمه التابع لمعلوماته التي هي الأعيان الثابتة التي لا تبديل فيها في الآن الإلهي الدائم. قال تعالى:﴿ مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ ﴾ [ق:29]، يقول ابن العربي وما أحسن ما تمّم به هذه الآية ﴿ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴾[ق:29]. والقضاء والقدر، أو قل "سرّ القدر" عند ابن العربي، ينبني على هذه القضية المركزية المتمحورة حول مفهومي: "العلم تابع للمعلوم" و "الأعيان الثابتة"–التي هي كما ذكرنا المعلومات أو كافة أشكال الموجودات قبل ظهورها– وهما مفهومان مترابطان.

وابن العربي، كما رأينا في الفصل الثاني، يميّز بين حالين للأعيان الثابتة حالها قبل الخلق، أن يكون علم الحق تعالى بنفسه عين علمه بالعالم؛ أي أنها موجودة في العلم الإلهي القديم كأشياء ممكنة، وكل شيء فيها يتضمن شخصيته وقَدَره الخاص به. و حالها بعد الخلق، أي بعد وجودها في العالم الخارجي، فإن العلم بها ينطلق منها. وبهذا يكون علم الله تعالى بالأشياء أو بالمعلومات بعد خلقها مرتبطاً بالمعلومات بما هي عليه في نفسها. وفي هذا، عند ابن العربي، تنبيه على سرّ القدر؛ لأن قضية القدر تقع بين حالي الأعيان الثابتة، ففي الحالة الأولى لا يكون لها وجود مستقل، بل شيئية عدمية، ولكنها بعد ظهورها في العالم الخارجي تظل في حالها من العدمية،

1– المصدر السابق، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

2– المصدر السابق، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

3– ابن عربي، فصوص الحكم، ج1، ص ص 82–83.

بحسب تعبير ابن العربي "ما شمت رائحة الوجود"، لأن الوجود الحقيقي لا يطلق إلا على الوجود الإلهي، على وجود الله عزّ وجلّ. وهكذا فإن علم الله تعالى بها لا يتغير فهو يعلمها قبل إيجادها وبعده على حالة واحدة[1]. وبهذا كانت الحجة البالغة لله تعالى على عباده[2].

وابن العربي حيث يعالج مشكلة القضاء والقدر، فإنه يعرفهما، في مساق القضية المتمحورة حول مفهوم الأعيان الثابتة و العلم تابع للمعلوم، على النحو الآتي: يقول: "اعلم أن القضاء هو حكم الله تعالى في الأشياء. وحكم الله تعالى في الأشياء على حد علمه بها وفيها. وعلم الله تعالى بالأشياء على ما أعطته المعلومات مما هي عليه في نفسها. والقدر ترتيب ما هي عليه الأشياء في عينها من غير مزيد. فما حكم القضاء على الأشياء إلا بها. فهذا عين سرّ القدر ... فلله الحجة البالغة. فالحاكم في التحقيق تابع لعين المسألة يحكم فيها بما تقتضيه ذاتها. والمحكوم عليه بما هو فيه حاكم على الحاكم أن يحكم عليه بذلك، فكل حاكم محكوم عليه أن يحكم بما حكم به وفيه"[3].

وهذا المعنى الذي يعطيه محيي الدين بن العربي لمفهوم أن أفعاله تعالى تابعة لمشيئته لا يفهم منه على الإطلاق نفي الإرادة عن الحق عزّ وجلّ، أو نفي الاختيار عن أفعاله باعتبار أن مشيئته تابعة لعلمه التابع لمعلوماته التي هي الأعيان الثابتة التي لا تبديل فيها، بأن يكون مضطراً مجبوراً مكرهاً، كما نبّه عليه الأمير عبد القادر؛ فإن العالم إذا حكم بما علم لا يقال أنه مضطر مجبور مكره فيما حكم به على علم. فلا جبر ولا اضطرار بل اختيار محض. ومن جانب آخر و"بالنظر إلى إعطاء الوجود لما علم فيما لا يزال فما فيه اختيار، بل إذا فعل خلاف ما علم كان ظلماً، تعالى الله عن الظلم علواً كبيراً"[4].

و في هذا الإطار فإننا نجد أنفسنا أمام المفهوم المباشر الذي ناقشه المتكلمون و المتعلق بوجود الآلام في هذا العالم. في الواقع فإن ابن العربي يذهب إلى أن أفعاله سبحانه و تعالى مبدأ للخير المحض والكمال التام. ويبدو أن تفسيره لهذه المسألة، انطلاقاً مما سبق بيانه، هو بخلاف رأي كلٍ من المعتزلة، الذين ذهبوا إلى أن الخير كله من الله تعالى، وأما الآلام، ابتداءً من الصور القبيحة في هذا العالم فصاعداً، فهي مردودة إلى حكمته تعالى، والخيرات والشرور التي من قبل الإنسان

1- بكري علاء الدين:"سرّ القدر بين ابن عربي والقونوي"، مقال منشور على المجلة الالكترونية: مجلة فرسان الثقافة، يوم 2012/09/24. مأخوذ يوم السبت 15-07-2017، الساعة 22:51. https://omferas.com/p256

2- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص ص 201-202. محسن جهانكيري، محيي الدين بن عربي، ص ص 351-352.

3- ابن عربي، كتاب المعرفة، ضمن رسائل ابن عربي(4)، تحقيق سعيد عبد الفتاح، ص 198. فصوص الحكم، ص 131.

4- الأمير عبد القادر، المواقف، ج2، ص 339.

ردوها إليه حتى ينال عنها الثواب والعقاب، و رأي الأشاعرة الذين جعلوا هذه الأمور خيرها وشرها إلى الله تعالى دون تعليل.

إن الجواب عن هذا المعنى، عند ابن العربي، يمكن أن نستشفه مما سبق من مفهومه للمشيئة الإلهية، ومن منظوره في إطار هذه المشيئة إلى ظهورات وتجليات أسماء الله تعالى الحسنى في الوجود من خلال اسمين له عزّ وجلّ هما: "الرحمن الرحيم"، أو من مفهوم نسبة "الرحمة"، كما فسرّها انطلاقاً من تجلّيها وظهورها في هذا العالم وآثارها في الوجود. ثم علاقة هذه النسبة، أي نسبة الرحمة، بالأعيان الثابتة.

إن مفهوم الرحمة عند الشيخ الأكبر لا يأخذ معناه فقط في إطار المعنى الأخلاقي العام الذي يمكن أن يتبادر إليه الذهن أثناء الحديث عن مفهوم الرحمة، كفعل الخير ودفع الشر أو الشفقة على الناس أو غفران ذنوب المذنبين..إلخ. وإنما المراد أيضا بالرحمة، عنده، إيجاد وإظهار الأعيان الثابتة في علم الله تعالى وأحكامها ولوازمها في العين الخارجية[1]. فالمولى سبحانه و تعالى ليس فوقه غاية ينظر إليها في إفاضة الخير وبث الرحمة العامة، فكانت بذلك رحمته تعالى سابقة على غضبه. مصداقاً لقول النبي ﷺ:«**لمّا قضى الله الخلق كتب في كتابه فهو عنده فوق العرش إن رحمتي غلبت غضبي**»[2] وفي رواية «**سبقت رحمتي غضبي**»[3]. ولقوله تعالى:﴿ **رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا** ﴾ [غافر:07] وفي هذا المعنى يقول ابن العربي في فصوص الحكم: "واعلم أن رحمة الله وسعت كل شيء وجوداً وحكماً، وإن وجود الغضب من رحمة الله تعالى بالغضب، فسبقت رحمته غضبه، أي سبقت نسبة الرحمة إليه نسبة الغضب إليه"[4]. بتعبير آخر يمكن أن نقول مبدئياً في هذا المساق الأكبري نفسه– الذي جعل حتى وجود الغضب الإلهي هو من الرحمة الإلهية التي أوجدته وأنه بالرحمة بالآلام أوجد الآلام، باعتبار أن الرحمة سابقة على الغضب–إن وجود هذه

1– ابن عربي، فصوص الحكم، ص 177. محسن جهانكيري، محيي الدين بن عربي، ص 351.

2– البخاري، الجامع الصحيح، كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قول الله تعالى:{وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه}[الروم: 27]، حديث رقم 3194، ج4، ص 106. مسلم، الصحيح، كتاب التوبة، باب في سعة رحمة الله تعالى وأنها سبقت غضبه، حديث رقم 2751، ج4، 2107.

3– البخاري، الجامع الصحيح، كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: {ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين}[الصافات: 171]، حديث رقم 7453، ج9، ص 153. أحمد بن حنبل، المسند، حديث رقم 7528، ج12، ص 496. إسناده صحيح على شرط مسلم.

4– ابن عربي، فصوص الحكم، ج1، ص 177.

الرحمة الإلهية هو وجود عام وشامل بحيث أنه يشمل جميع الأمور والأشياء عرضاً وجوهراً، مركباً وبسيطاً، خيراً وشراً[1].

ويذهب بعض من أهم شرّاح الفصوص، في شرحهم لهذا الكلام، إلى أن ابن العربي يعني من هذا الكلام أن "الرحمة له تعالى ذاتية والغضب عدمي؛ لأنه تعالى بالذات جواد فياض بالجود من خزائن الرحمة والجود، والوجود المفاض على كل شيء هو الرحمة العامة التي وسعت كل شيء، وأما الغضب فليس بذاتي للحق تعالى، بل هو حكم عدمي"[2]. ومما هو مشاهد في طبيعة هذا العالم وجود الآلام والأسقام والمحن والبلايا وأمثالها مما لا يلائم الطباع. وهنا يحق لنا أن نتساءل كيف يمكن أن نوفّق بين أن الرحمة ذاتية له تعالى وهي مفاضة على هذا الوجود، وهي عامة وسعت كل شيء، وبين هذا الواقع المشهود في طبيعة هذا العالم وما يكتنفه من أسقام وعاهات وآفات وبلايا ومحن ؟ أو قل بعبارة مختصرة، ما هو موجود فيه من الآلام ؟

إن هذه الآلام، في رؤية ابن العربي، هي حكم عدمي ناشئ من عدم قابلية بعض الأشياء لكمال ظهور آثار الرحمة وأحكامها فيها، فكان اقتضاء عدم قابلية هذه الأشياء للرحمة عدم ظهور حكم الرحمة فيها دنيا وآخرة. يقول الشيخ الأكبر في هذا المعنى: "اعلم أن سبب علم الله تعالى بسرّ القدر وصف نفسه بالرضى والغضب. ولهذا بين النسبتين انقسمت الأسماء الإلهية، إلى الجلالية والجمالية، ومن هذا الانقسام ظهر الداران:الجنة والنار. لأن كل ما يكون من الرضى واللطف فهو الجمال. وكل ما يكون من الغضب و القهر فهو الجلال. فهذا من جهة الذات المقدسة وصفاتها. وأما من جهة الأعيان الثابتة فهي أيضا منقسمة إلى ما هو مستعد لقبول آثار الرضى واللطف، وإلى ما هو مستعد لقبول آثار الغضب والقهر"[3]. فالرضا والغضب الإلهيان، كما هو واضح من خلال هذا النص، مترتبان على العلم بسرّ القدر، من حيث أن الرضى مترتب على علمه باستعداد العبد الكامل الذي يقتضي قبول الرحمة. وهو باعث على توفيقه إلى الأعمال الحسنة، والأخلاق الفاضلة، والكمالات العلمية والعملية، أو بكلمة مختصرة، باعث إلى الأحوال التي تقوده إلى سعادة الدارين الدنيا والآخرة. وأما الغضب فمترتب على نقصان الاستعداد وعدم قابلية العبد لنيل الخير والكمال والسعادة، و الكمالات الأخلاقية والعلمية النافعة.

1- المصدر نفسه، ص ص 177-178.

2- عبد الرزاق القاشاني، شرح فصوص الحكم، ضبطه وصححه وعلق عليه عاصم إبراهيم الكيالي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية 2007، ص ص 342. مؤيد الدين الجندي، شرح فصوص الحكم، ضبطه وصححه وعلق عليه عاصم إبراهيم الكيالي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية 2007، ص 494.

3- ابن عربي، كتاب المعرفة، ضمن رسائل ابن عربي(4)، تحقيق سعيد عبد الفتاح، ص 247.

وإذاً فالأمر هو عدم قابلية المحلّ لكمال الرحمة. فالله سبحانه عزّ وجلّ قد رحم الأعيان الثابتة الطالبة للوجود، فأوجدها في العلم أولاً ثمّ في الخارج فأحاطت رحمته بذلك جميع الأشياء من حيث الوجود ومن حيث الاستعداد والقابلية، والتي هي في حكم الوجود أيضاً، فالرحمة سابقة على كل شيء ومحيطة بكل شيء. وقد قال النبي ﷺ، انطلاقا من كمال شهوده الأكمل التام عليه الصلاة والسلام لهذه الحقيقة:«**لبيك وسعديك والخير كلّه في يديك، والشر ليس إليك**»[1]؛ لأن الشر أمر عدمي لا يحتاج إلى الفاعل وسببه عدم قابلية المحلّ للخير، إذ ليس للحق تعالى إلا إعطاء الوجود، والوجود من حيث هو وجود كل خير، والشر هو المنعدم، ولهذا كان ما ينعدم من الموجودات إنما ينعدم لنفسه، فإن الإعدام شرّ، وهو تعالى لا يفعله. فمن أمعن النظر في الأمراض والآلام والفقر والجهل والموت وغير ذلك، يجدها كلها أمور عدمية. وحاصل القول أن الشرّ عدم محض، فلا حقيقة له حتى تتعلق به الرحمة[2].

ولما كان مراد الشيخ الأكبر من الرحمة هو في الإيجاد عامة، فقد صحّ عنده القول بأن الفعل الإلهي الخاص بكل خلق هو إعطاؤه ما يستحقه كل خلق مما تقتضيه الحكمة الإلهية التي هي نفس فعله تعالى. ويوضّح ابن العربي هذا الأمر في قوله تعالى:﴿ **أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ** ﴾[طه:50]، أي؛ كما يرى ابن العربي، أن المولى سبحانه وتعالى بيّن أنه "أعطى كل شيء خلقه حتى لا يقول شيء من الأشياء قد نقصني كذا، فإن ذلك النقص الذي يتوهمه هو عَرضٌ عَرضَ له لجهله بنفسه وعدم إيمانه إن كان وصل إليه قوله:﴿ **أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُۥ** ﴾[طه:50]. فإن المخلوق ما يعرف كماله ولا ما ينقصه لأنه مخلوق لغيره لا لنفسه، فالذي خلقه إنما خلقه له لا لنفسه فما أعطاه إلا ما يصلح أن يكون له تعالى، والعبد يريد أن يكون لنفسه لا لربّه، فلهذا يقول أريد كذا، وينقصني كذا"[3]. إن هذه المعرفة، على ما يرى ابن العربي، هي أصل الأدب الإلهي الذي طلبه الحق من عباده "وما علمه إلا الذين قالوا:﴿ **رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً**

1- مسلم، الصحيح، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه، حديث رقم 771، ج1، ص 534. الترمذي، السنن، أبواب الدعوات، باب ما جاء في الدعاء عند افتتاح الصلاة بالليل، باب منه، حديث رقم 3422، ج5، ص 486. قال الألباني: صحيح.

2- مؤيد الدين الجندي، شرح فصوص الحكم، ص 494. عبد الرزاق القاشاني، شرح فصوص الحكم، ص ص 342-343. داود القيصري، شرح فصوص الحكم، ج2، ص ص 1142-1143. الأمير عبد القادر، المواقف، ج2، ص 100.

3- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، ص 113.

وَعِلْمًا ﴾ [غافر:07] وأما الذين:﴿ قَالُوٓاْ أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا وَيَسۡفِكُ ٱلدِّمَآءَ ﴾ [البقرة:30] فما وقفوا على مقصود الحق من خلقه الخلق، ولو لم يكن الأمر كما وقع لتعطّل من الحضرة الإلهية أسماء كثيرة لا يظهر لها حكم"[1]. وقد نبّه النبي ﷺ على ذلك فقال:«**لو لم تذنبوا لجاء الله بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفرُ لهم**»[2]، فأشار عليه الصلاة والسلام إلى أن كل أمر يقع في العالم إنما هو لإظهار حكم اسم إلهي، وإذا كان هكذا الأمر فلم يبق في الإمكان أبدع من هذا العالم ولا أكمل، فما بقي في الإمكان إلا أمثاله إلى ما لانهاية له...فهذا فعله في الخلق"[3].

ويشير ابن العربي في المساق نفسه إلى أن عموم الناس يعتبرون أن أمراً ما رحمة إلهية متى تلاءم مع طباعهم وأغراضهم وإن أدى إلى إلحاق الضرر بهم وشقائهم. في حين لا ينظر العارف بالله تعالى هذه النظرة لأنه يعلم أن الرحمة الإلهية قد تأتي بصورة مكروهة أحياناً مثل شرب الدواء الكريه الطعم والرائحة، فهو مكروه عند المريض في حين يكمن فيه شفاؤه[4].

إذاً لما كانت الرحمة عنده هي الوجود، فيمكن أن نقول إنها لا تنظر إلى غرض ولا إلى ملاءمة طبع وأمزجة الأشياء. بل إن الملائم وغير الملائم مشمولان بالرحمة الإلهية،؛ أي بالإيجاد أو قل الوجود. وإذا كانت الرحمة تعني فيما تعنيه الشفقة والعناية بالعباد، فإنه لا يستلزم أن يقوم الراحم بعمل يلائم طباع العبيد ويحقق أغراضهم، فتتحد الرحمة بهذه الطريقة بهذا النوع من الأعمال. و "لكن الرحمة أوسع من ذلك، فتشمل الملائم وغير الملائم والخير والشر، وبالنهاية كل ما هو متحقق في دار الوجود. وليس المهم أن يتلاءم الأمر المتحقق مع أغراض الأشخاص وطباعهم أو لا يتلاءم، لأن الملاءمة وغير الملاءمة من الاعتباريات ولا تتدخل في الأفعال من حيث هي"[5].

وهكذا نجد أن الرحمة مترادفة مع المشيئة الإلهية والتي تعد أشمل وأسمى قانون في الوجود. يقول ابن العربي: "واعلم أولاً أن الرحمة إنما هي في الإيجاد عامة. فبالرحمة بالآلام أوجد الآلام، ثمّ إن الرحمة لها أثر بوجهين: أثر بالذات وهو إيجادها كل عين موجودة ولا تنظر إلى غرض ولا عدم

1- المصدر السابق، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

2- مسلم، الصحيح، كتاب التوبة، باب سقوط الذنوب بالاستغفار توبة، حديث رقم 2749، ج4، ص 2106. ورواه أحمد بلفظ قريب منه: المسند، حديث أبي أيوب الأنصاري، حديث رقم 23515، ج38، ص 498. إسناده صحيح على شرط مسلم.

3- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، ص 113.

4- المصدر نفسه، ج2، ص 57.

5- محسن جهانكيري، محيي الدين بن عربي، ص ص 352-353.

غرض ولا إلى ملائم ولا إلى غير ملائم فإنها ناظرة في عين كل موجود قبل وجوده، بل تنظره في عين ثبوته"[1]. "فليس لجاهل ولا لخامل ولا لمعتوه ولا لفقير ولا لمبتلى بأنواع البلايا، ولا لشقي ولا لغيرهم ممن يطلب كمالاً دنيوياً أو أخروياً حجّة على الله، فإنه تعالى ما أعطى كلّ أحد إلا ما أعطاه استعداده الكلي الذي هو كجزء من حقيقته. وما منعه إلا ممّا لا يقبله استعداده لو أعطاه إياه"[2].

و بناءً على ذلك، كما يرى ابن العربي، "فما عند الله باب يفتح إلاّ أبواب الرحمة. غير أن ثمة رحمة ظاهرة لا ألم فيها، وثم رحمة باطنة يكون فيها الألم، في الوقت لا غير. ثم يظهر حكمها في المآل"[3]. فالآلام عند ابن العربي "أعراض، واللذات ثوابت. فالعالم مرحوم بالذات، متألم بما يعرض له. (والله عزيز حكيم)، يضع الأمور في مواضعها"[4]. ولكي يقرّب لنا ابن العربي هذا المفهوم أكثر، يضرب هذا المثال في قوله: "ألا ترى الإنسان يضرب ولده، ويؤلمه بذلك الضرب عقوبة لذنبه وهو يرحمه بباطنه. فإذا وفّى الأمر حقه أظهر له ما كان في قلبه وباطنه من الرحمة والشفقة. ولهذا ورد في الخبر عن رسول الله ﷺ في قصة طويلة يقول فيها:«**وأن الله تعالى أشفق من هذه على ولدها**»[5]. **ولدها**»[5]. وأشار إلى امرأة"[6]. وبمحاولة منه لتقريب هذا المفهوم، يقرر ابن العربي حقيقة أساسية هي: أن هذا المفهوم في حد ذاته لا يمكن إدراكه حقيقة الإدراك إلا بالذوق، فهو من علوم الأذواق. ولما كانت هذه المعرفة التي يطلبها ابن العربي ويوجّه القلوب إليها "معرفة سالكة إلى الله تعالى"، ولما كان العلم الذي ينشده ويحث عليه و على النظر فيه "علماً مفيداً نافعاً" في الدنيا والآخرة، فإننا نجده لا يكتفي بما حرره، بل ينتهي في تقريره لهذه المسألة إلى هذا الدعاء الجميل الذي يقول فيه: "جعلنا الله والسامعين من أهل الرحمة الخالصة التي لا ألم فيها بمنّه وكرمه آمين"[7]. و بدوري أُؤمّن بتأمين الشيخ الأكبر بعد هذا الدعاء، فأقول معه: آمين..آمين..آمين.

1- ابن عربي، فصوص الحكم، ج1، ص 178.

2- الأمير عبد القادر، المواقف، ج2، ص 42.

3- ابن عربي، كتاب المعرفة، ضمن رسائل ابن عربي(4)، تحقيق سعيد عبد الفتاح، ص 272.

4- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

5- رواه البخاري ومسلم بلفظ قريب منه: البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأدب، باب رحمة الولد وتقبيله ومعانقته، حديث رقم 5999، ج8، ص8 . مسلم، الصحيح، كتاب التوبة، باب في سعة رحمة الله تعالى وأنها سبقت غضبه،حديث رقم2754، ج4، ص2109.

6- ابن عربي، كتاب المعرفة، ضمن رسائل ابن عربي(4)، تحقيق سعيد عبد الفتاح، ص 272.

7- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وخلاصة كلام ابن العربي في هذا المجال أن الرحمة الإلهية سارية وجارية في كل العالم يرزق بها ويرحم بها جميع العباد من الجن والإنس، والمطيع والعاصي والكافر والمؤمن، والجماد والنبات والحيوان. فالوجود كله رحمة[1].

إذاً يتضح لنا مما سبق البعد الميتافيزيقي في الرؤية الأكبرية في معالجته لهذه القضية الحساسة التي وقف عندها علم الكلام مستشكلاً ماهيتها دون كبير إنجاز على صعيد الفهم والتفهيم، على لأقل كما ظهر لي. و مما يترتب لزوماً عن البحث في أفعال الله عزّ وجلّ، البحث في أفعال الإنسان في علاقتها مع الأفعال الإلهية أو تحت سلطان أفعال الله تعالى.

1- ابن العربي، الفتوحات المكية، ج2، ص 57. و ج6، ص ص 60-61.

المبحث الثاني:

مدلول الأفعال الإنسانية بين منظور المتكلمين ورؤية محيي الدين بن العربي

يبدو أنه من النتائج الأساسية التي ترتبت عند من نفى الحكمة والتعليل عن أفعال الله عزّ وجلّ كالأشاعرة، هو ميلهم إلى القول بإثبات الكسب والقدرة غير المؤثرة في الفعل للعبد. وأما عند من أثبت تعليلاً وحكمة في أفعال الله تعالى تعود إلى العباد كالمعتزلة، فهو ميلهم إلى جعل هذه الحكمة لا تتم إلا بأن يكون العباد هم الخالقون لأفعالهم. و من هنا تؤدي مقتضيات البحث في أفعال الله تعالى إلى الحديث عن مدلول الأفعال الإنسانية، أو قل عن مفهوم مشكلة "الحرية والقدر"، أو "الجبر والاختيار". لذا سوف أتحدث عن مفهوم خلق أفعال العباد كما طرحه الفكر الاعتزالي، و عن مفهوم الكسب كما طرحه الأشاعرة، و عن رؤية ابن العربي النقدية للموقفين معاً.

المطلب الأول: مدلول الأفعال الإنسانية عند المتكلمين:

1- العبد مُحدِثٌ لأفعاله عند المعتزلة:

رأينا سابقاً كيف أن المعتزلة ذهبوا إلى القول بأن الله عزّ وجلّ لا يصدر عنه إلا الخير، وأن الأفعال الإلهية كلها عدل. وهذا مبدأ من المبادئ الأساسية التي جعلتهم يفسرون وجود الظلم والشر في ضوء مسؤولية الإنسان تحديداً سواء مع نفسه أو مع غيره، مما أسس لديهم لمبدأ آخر ارتكزوا عليه أيضاً في تفسير وجود الشر والظلم هو أن الإنسان يتمتع بحرية الاختيار في فعله وهو مسؤول مسؤولية تامة عن ذلك الاختيار سواء كان خيراً أم شراً، ويتحمّل تبعات اختيار فعله بالتمام والكمال من ثواب وعقاب. ذلك أن الله عزّ وجلّ عادل ولا يفعل إلا الخير، وأن الإنسان حر في أفعاله.

بهذا المنظور قال المعتزلة إن الله تعالى ترك للعبد "خلق" أفعاله، فالفعل الصادر عن العبد تابع لقدرته واختياره. وفي هذا الإطار ينقل الشهرستاني عن واصل ابن عطاء قوله: إن "البارئ تعالى حكيم عادل لا يجوز أن يضاف إليه شرٌ ولا ظلمٌ، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر، ويحتم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه. فالعبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة

والمعصية، وهو المجازى على فعله، والرب تعالى أقدره على ذلك كله ... ويستحيل أن يخاطب العبد بـ "افعل" وهو لا يمكنه أن يفعل، ولا هو يحس من نفسه الاقتدار والفعل، ومن أنكره فقد أنكر الضرورة"[1]. و قد اتفق "أهل العدل" على أن أفعال العباد، من تصرفهم و قيامهم وقعودهم، حادثة من جهتهم "وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك ولا فاعل لها ولا محدث سواهم؛ وأن من قال:إن الله سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه"[2]. وبناءً على ذلك، وضداً على "الجبرية"[3] الذين قالوا لا تنسب الأفعال إلى العبد إلا على سبيل المجاز، فإن المعتزلة قالوا لا تنسب الأفعال إلى الله عزّ وجلّ إلا على سبيل التوسع والمجاز لأنها وقعت بدواعي العباد و قصودهم وفي هذا المعنى يقول القاضي عبد الجبار :"أفعال العباد لا يجوز أن توصف بأنها من الله تعالى ومن عنده ومن قبله، وذلك واضح؛ فإن أفعالهم حدثت من جهتهم وحصلت بدواعيهم وقصودهم، واستحقوا عليها المدح والذم والثواب والعقاب، فلو كانت من جهته تعالى أو من عنده أو من قبله لما جاز ذلك (= الذم والمدح والثواب والعقاب)، فإذن لا يجوز إضافتها إلى الله تعالى إلا على ضرب من التوسع والمجاز، وذلك بأن تقيّد بالطاعات فيقال: إنها من جهة الله تعالى ومن قبله على معنى أنه أعاننا على ذلك، ولطف لنا، ووفقنا، وعصمنا عن خلافه"[4].

وإن كان قد اشتهر عن المعتزلة قولهم إن الإنسان يخلق أفعاله إلا أن الأوائل منهم لم يتجرأوا على إطلاق لفظ "خالق" على الإنسان(=العبد خالق لأفعاله)، بل إنهم كانوا يتحاشون أي إطلاق لهذا اللفظ على العبد ويكتفون بلفظ المحدث والموجد والمخترع ونحو ذلك. ويذهب أبو المعين النسفي إلى القول إن أبا علي الجبائي وأتباعه حين رأوا أن معنى المحدث والموجد والمخترع واحد، وهو المخرج من العدم إلى الوجود، تجاسروا على إطلاق لفظ الخالق.[5] و في السياق نفسه قال الجويني إن المتقدمين من المعتزلة: "كانوا يمتنعون من تسمية العبد خالقاً لقرب عهدهم بإجماع السلف على أنه لا خالق إلا الله تعالى، ثم تجرأ المتأخرون منهم وسموا العبد خالقاً على الحقيقة"[6].

1- الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص 68.

2- القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل،[المخلوق]، تحقيق توفيق الطويل وسعيد زايد، ج8، ص 3 .

3- أنظر حول هذه التسمية/المفهوم: الشهرستاني الملل والنحل، ج1، ص 99 وما بعدها.

4- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ص 778- 779.

5 - أبو المعين النسفي، التمهيد لقواعد التوحيد، تحقيق محمد عبد الرحمن الشاغول الشافعي الأشعري، المكتبة الأزهرية للتراث 2006، ص 93. التفتازاني، شرح العقائد النفسية، ص ص 54-55.

6 - الجويني، الإرشاد، ص ص 187-188.

وقد استند المعتزلة في مذهبهم هذا إلى جملة من الاستدلالات العقلية والسمعية، يمكن أن نكتفي بالإشارة إلى بعضها من مثل ذهابهم إلى القول بأن مما "يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون خالقاً لأفعال العباد، هو أن في أفعال العباد ما هو ظلم وجور، فلو كان الله تعالى خالقاً لها لوجب أن يكون ظالماً جائراً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً"[1]. كذلك قولهم – في سياق ذهابهم إلى التمييز بين الفعل الإلهي والفعل الإنساني، من حيث أن أفعال الإنسان تحدث حسب مقاصده ودواعيه، وهو محدث لها على الحقيقة– بأننا نفرق بين المحسن والمسيء، فنحمد المحسن على إحسانه ونذّم المسيء على إساءته، غير أننا لا نصدر حكماً بالحسن أو القبح فيما يتعلق بحسن الوجه وقبحه ولا طول القامة وقصرها، إذ لا يجوز أن نقول للطويل لم طالت قامتك؟ ولا للقصير: لم قصرت؟ في حين أننا نقول للظالم: لم ظلمت؟ وللكاذب: لم كذبت ؟ وهذا يدل على التفريق بين الأفعال الاضطرارية والأفعال الاختيارية[2].

ومن الاستدلالات السمعية استنادهم إلى قوله عزّ وجل: ﴿ مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ ﴾[الملك:3]. ولما كان التفاوت حاصل في أفعال العباد، كما هو مشاهد، وبما أن الله تعالى نفى أن يكون في أفعاله تفاوت، فإذن أفعال العباد ليست من الله تعالى لاشتمالها على هذا التفاوت[3]. واستدلوا بما في القرآن من إضافة الفعل إلى العباد نحو قوله تعالى: ﴿ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾[الأحقاف:14]. واستدلوا بالآيات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي، وكما هو معلوم فإن الذم والتوبيخ مع العجز محال، وهذا من مثل قوله تعالى: ﴿ فَمَا لَهُمْ عَنِ ٱلتَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ ﴾[المدثر:49]. وكذلك استدلوا بالآيات التي تعلق أفعال العباد على مشيئتهم نحو قوله تعالى: ﴿ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾[الكهف:29][4].

وانطلاقاً من هذا، فإن من أوجب ما يترتب على هذا المنظور الاعتزالي هو أننا نستطيع أن نحكم على أفعال الإنسان بالحسن والقبح، وستكون صفتا الحسن والقبح بناء على ذلك ذاتيتان. وبالإضافة إلى ذلك فإن المنهج العقلي الاعتزالي يقضي بأننا نستطيع أن ندركهما من خلال العقل

1– القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 345. و المحيط بالتكليف، ص 373.

2– المصدر نفسه، ص 332.

3– المصدر نفسه، ص 355. المحيط بالتكليف، ص 379.

4– المصدر نفسه، ص ص 355–362.

استقلالاً دون الشرع. وهنا يمكن أن نلاحظ تلك العلاقة الوطيدة بين مسألة التحسين والتقبيح ومصادر تشكّل المعرفة، والعلم الضروري والمكتسب، كما تطرقنا إليها في الفصل الأول.

ولذلك نجد القاضي عبد الجبار يؤكد على هذا المنحى المعرفي للتحسين والتقبيح ليصل إلى أن العلم الضروري، الذي لا يختلف فيه العقلاء، هو الذي يمكن الاحتكام إليه في الحكم على الشيء بالحسن أو القبح. فالظلم قبيح بالضرورة والإحسان حسن بالضرورة، فلا قبيح ولا حسن إلا وله أصل يعلم قبحه وحسنه باضطرار ليصح أن يجعل أصلاً فيما يعلم باكتساب[1]. وفي هذا المعنى يقول أيضاً: "اعلم أن الطريق إلى معرفة هذه الأفعال من وجوب وقبح وغيرها هو كالطريق إلى معرفة غير ذلك، ولا يخلو إما أن يكون ضرورياً أو مكتسباً، والأصل فيه أن أحكام هذه الأفعال لا بد أن تكون معلومة عن طريق الجملة ضرورة ... فإن العلم بأصول المقبحات والواجبات والمحسنات ضروري وهو من جملة كمال العقل ولو لم يكن ذلك معلوماً بالعقل لصار غير معلوم أبداً لأن النظر والاستدلال لا يتأتى إلا ممن هو كامل العقل ولا يكون كذلك إلا وهو عالم ضرورة بهذه الأشياء ليتوجه عليه التكليف..."[2].

إن هذه البداهة والضرورة المتقررة في العقول والتي هي من العلم الضروري حول معرفة الحسن والقبيح تعطي للعقل دوراً أكيداً، عند المعتزلة، في إدراك الحسن والقبح، بل تجعله مقياساً للحكم على الأفعال وما يترتب على ذلك من تبعات الثواب والعقاب. على أننا يمكن أن نقرأ عند عبد الجبار المعتزلي ما يفيد عدم رفض المعتزلة لدور الشرع، ببعثة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، في تحديد الحسن والقبح في الأفعال الإنسانية[3]. لكن يبقى هذا الدور الذي أعطاه المعتزلة للشرع كامناً تحديداً في الكشف عما هو معلوم بداهة وضرورة في العقل من حسن الأفعال وقبحها لا موجباً للحسن والقبيح منها، بل مقرراً لها[4]. يقول القاضي عبد الجبار في هذا الإطار: "واعلم أن النهي الوارد عن الله عزّ وجلّ يكشف عن قبح القبيح، لا أنه يوجب قبحه، وكذلك الأمر يكشف عن حسنه، لا أنه يوجبه"[5].

1- القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل،[التعديل والتجوير]، تحقيق محمود قاسم، ج6، ص ص 63- 64.

2 - القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، ص 234.

3- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ص 564-565.

4- المصدر نفسه، ص 565.

5- القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، ص 254.

وإذا تقرر هذا الأمر على ما هو عليه كما تم عرضه عند المعتزلة، فيمكن القول إن مسألة التحسين والتقبيح هذه تأتي مكمّلة لمعنى التكليف عند المعتزلة الذي يقوم أصلاً–كما تبيّن سابقاً– على اقتدار الإنسان على أفعاله وحرية اختياره لها حتى تصح المثوبة والعقوبة[1].

2– العبد كاسب لأفعاله عند الأشاعرة:

بينما يذهب الأشاعرة إلى القول إن أفعال الإنسان واقعة بقدرة الله تعالى وحدها، وليس لقدرة العبد تأثير فيها، ففعل العبد، عندهم، مخلوق لله تعالى إبداعاً وإحداثاً، و من جهة أخرى مكسوب للعبد. يقول التفتازاني:إن "فعل العبد واقع بقدرة الله، وإنما للعبد الكسب"[2]. فعندما يصرف العبد إرادته وقدرته إلى الفعل، فإن هذا يسمى "كسباً"، وإيجاد الله تعالى لهذا الفعل عقب ذلك يسمى "خلقاً". إذن فالفعل الواحد داخل تحت قدرتين، ولكن بجهتين مختلفتين: فهو مقدور لله تعالى من جهة الإيجاد، ومقدور للعبد من جهة الكسب. ويذهب الأشاعرة إلى أن الله تعالى أجرى العادة بخلق الفعل عند قدرة العبد وإرادته، لا بقدرة العبد وإرادته؛ أي أن الله تعالى خلق الفعل في اللحظة التي يهم فيها العبد بفعله، فيكون الفعل مخلوقاً لله تعالى وليس للعبد، ولكن جرى خلقه مقترنا بإرادة العبد أن يفعل، وهذا ما يسميه الأشاعرة الكسب. فقدرة العبد لا تؤثر في المقدور، هي فقط مقترنة بالفعل الذي يخلقه الله تعالى[3].

يقول الآمدي، في هذا المعنى حاكياً مذهب الأشاعرة: "وذهب ... أهل الحق إلى أن أفعال العباد مضافة إليهم بالاكتساب، وإلى الله تعالى بالخلق والاختراع، وأنه لا أثر للقدرة الحادثة فيها، أصلاً"[4]. فليس لقدرة العباد تأثير في الفعل عند الأشاعرة، بل الله سبحانه أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختياراً، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارناً لها فيكون فعل العبد مخلوقاً إبداعاً وإحداثاً، ومكسوباً للعبد، من غير أن يكون هناك من تأثير أو مدخل في وجوده، سوى كونه محلاً له، وذلك هو الكسب[5]. ويذهب الإيجي إلى القول: إن "أفعال العباد الاختيارية

1– سميح دغيم، فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ط1، بيروت، دار الفكر اللبناني 1992، ص 271.

2– التفتازاني، شرح المقاصد، ج4، ص 219.

3– خذيجة حمادي العبد الله، منهج الإمام فخر الدين الرازي بين الأشاعرة والمعتزلة، ط1، الكويت، دار النوادر 1433هـ–2012م، ج1، ص 771.

4– الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، ص 182.

5– مُحَمَّد مجدي رياض، الفلسفة الخلقية عند الأشاعرة، ط1، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1993، ص 49.

واقعة بقدرة الله تعالى وحدها"[1]. ومن هذا يظهر أن الأشاعرة لم يجعلوا لقدرة العبد أي تأثير في فعله سوى ما سموه كسباً. فما هو مفهوم الكسب عندهم ؟

في الواقع إن أصحاب المذهب أوردوا الكثير من التعريفات لمفهوم الكسب، و يبدو أنني لست في حاجة للاستطراد في استقصاء هذه التعريفات، من منطلق أن طبيعة البحث تهدف إلى التركيز على أهم المفاهيم الأساسية التي يدور حولها كل مذهب في مختلف القضايا التي تعرض إليها ابن العربي بالنقد. و أظن أن ما ذكرته آنفاً عن مفهوم الفعل الإنساني عند الأشاعرة فيه توضيح لمفهوم الكسب. وخلاصة ما يمكن أن يقال في مفهوم الكسب: "أنه من الوجوه التي فهم عليها فعل العبد، فلا هو خلق لله تعالى وكفى، ولا هو إحداث من العبد وكفى، وإنما هو من جهة لله تعالى وهو من تلك الجهة مخلوق، ومن جهة أخرى للعبد و هو من هذه الجهة مكسوب"[2].

ولكون الفرق بين القول بوجود قدرة للعبد وعدم تأثيرها في فعله وبين القول بعدم وجود القدرة هو من الأمور التي هي في غاية الصعوبة والإشكال، فقد دفع هذا الكثير إلى نسبة الأشاعرة إلى القول بالجبر، إضافة إلى ضربهم المثل في الأمور التي لا أثر لوجودها بأنها أخفى من كسب الأشعري[3].

ويبدو أن الأشاعرة أرادوا بإثبات الكسب التوسط بين مذهب الجبرية، ممثلين في الجهمية، ومذهب المعتزلة بجعلهم للعبد قدرة حادثة غير مؤثرة في فعله بخلاف ما ذهبت إليه الجبرية من نفي قدرة العبد أصلاً، وما ذهبت إليه المعتزلة من إثبات قدرة بها يخلق الإنسان فعله. وقد رفض ابن رشد(520هـ-595هـ) هذا المذهب في قوله: "وأما الأشعرية فإنهم راموا بأن يأتوا بقول وسط بين القولين(=الجبر والاختيار)، فقالوا إن للإنسان كسباً، وإن المكتَسَب به والمكتَسِب مخلوقان لله تعالى، وهذا لا معنى له فإنه إذا كان الاكتساب والمكتسِب مخلوقان لله سبحانه فالعبد لا بد مجبور على اكتسابه"[4].

وقد سمي الأشاعرة أيضاً بالجبرية المتوسطة، لأن جبر الأشاعرة ليس هو الجبر المطلق الذي قالت به الجبرية الخالصة، كما أنه يختلف عن الاختيار الذي قالت به المعتزلة[5].

1- الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص 311.

2- مرزوق العمري، نظرية الكسب عند الأشاعرة، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية 2009، ص 51.

3- مصطفى صبري، موقف البشر تحت سلطان القدر، ط1، القاهرة، المطبعة السلفية ومكتبتها 1352هـ، ص 49.

4- ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق وتقديم محمود قاسم، ط2، مكتبة الأنجلو مصرية 1964، ص ص 224-225.

5- مرزوق العمري، نظرية الكسب عند الأشاعرة، ص ص 51-52.

وقد استدل الأشاعرة على ما ذهبوا إليه بأدلة سمعية وأخرى عقلية نذكر منها: أن من القواعد المقررة في علم الكلام أن جميع الممكنات– والتي يدخل ضمنها أفعال العباد– مستندة إلى الله تعالى بلا واسطة. قال تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾[الصافات:96]. وقوله سبحانه وتعالى: ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [الزمر:62]. فهذا يدل صراحة على أنه تعالى خالقهم وخالق أفعالهم[1]. كذلك ذهب الأشاعرة إلى القول لو كان الإنسان مُحدِثاً خالقاً موجِداً لأفعاله للزم أن يعلمها بتفاصيلها ضرورة؛ إذ أن إيجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون إلا كذلك[2]. يقول فخر الدين الرازي في هذا المعنى: "لو كان العبد موجداً لأفعال نفسه لكان عالماً بتفاصيلها، إذ لو جوّزنا الإيجاد من غير علم بطل دليل إثبات عالمية الله تعالى؛ لأن القصد الكلي لا يكفي في حصول الجزئي؛ لأن نسبة الكلي إلى جميع الجزئيات على السواء، فليس حصول بعضها أولى من حصول الباقي فثبت أنه لو كان موجداً لأفعال نفسه لكان عالماً بتفاصيلها"[3].

ومن منظور آخر متميّز، حتى لا أقول مختلف داخل المذهب الأشعري نفسه، ذهب الباقلاني إلى القول إن "الكسب هو تصرف في الفعل بقدرة تقارنه في محله، فتجعله بخلاف صفة الضرورة ... وكل ذي حِسٍ سليم يفرق بين حركة يده على طريق الاختيار، وبين حركة الارتعاش"[4]. فهذا المفهوم للكسب هو مفهوم من قال بتأثير القدرة بإيجاد صفة زائدة على الفعل[5]، أو قل أثبت للقدرة الحادثة أثراً في الفعل، على أن تتعلق قدرة الله تعالى بأصل الفعل، وقدرة العبد بالصفة الزائدة على الفعل بكونه طاعة أو معصية[6]. ذلك أن الخلق في رأي الباقلاني "مستحيل من العبد، العبد، وأن يكون إنما أمر باكتساب ما خلقه ونهى عن ذلك، وأثاب وعاقب وذم ومدح ووعد وتوعد، على أن اكتسب العبد ما نهى عنه وأمر به فقط"[7].

1– مصطفى صبري، موقف البشر تحت سلطان القدر، ص 51. مرزوق العمري، نظرية الكسب عند الأشاعرة، ص ص 68-72.

2– الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص 312. مصطفى صبري، موقف البشر تحت سلطان القدر، ص 52.

3– فخر الدين الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص 195. مرزوق العمري، نظرية الكسب عند الأشاعرة، ص ص 76-77.

4– الباقلاني، تمهيد الأوائل، ص 347.

5– الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، ص 190.

6– الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص 312.

7– الباقلاني، تمهيد الأوائل، ص 346.

إن قول الأشاعرة عموماً بأن أفعال الإنسان هي خلقٌ من الله تعالى وكسبٌ من الإنسان يؤدي بنا إلى التساؤل عن مفهوم التحسين والتقبيح عندهم ؟

يقول الباقلاني في معرض رده على المعتزلة، في مسألة قولهم أن الله تعالى غير خالق لأفعال العباد لأن منها الظلم والجور والفساد: "والقديم تعالى يخلق الظلم و الجور والسفه جوراً وظلماً وسفهاً لغيره لا لنفسه ولا في نفسه"[1]. إن عبارة "ولا في نفسه" يبدو أنها تحيل إلى القول بأن الحسن والقبح عندهم ليسا ذاتيين؛ بمعنى أنهما من الأمور الاعتبارية في الأفعال والأشياء، وليسا من صفات الفعل الذاتية. وعلاوة على ذلك فالأشاعرة ينكرون أن يكونا عقليين كما ذهب إلى ذلك المعتزلة، بل يرون أنهما شرعيان، بمعنى أن الشرع هو المقياس أو المعيار الذي يجب أن يستند إليه في الحكم على الأفعال الإنسانية بالحسن والقبح، وهو أمر يرتبط في المذهب الأشعري بالقول إن الله تعالى هو الخالق لأفعال العباد، مما أفضى بهم إلى الحكم عليها بالقبح والحسن تبعاً لأوامر الشرع الكريم ونواهيه. وفي هذه المسألة؛ أي ربط الحكم على أفعال الإنسان بالتقبيح والتحسين وفقاً لما قرره الشرع بمخلوقية أفعال العباد من الله تعالى، يقول الرازي في معرض دفاعه عن المذهب الأشعري: " لو قبح الشيء لقبح إما من الله تعالى أو من العبد والقسمان باطلان، فالقول بالقبح باطل، أما إنه لا يقبح من الله فمتفق عليه، وأما أنه لا يقبح من العبد فلأن ما صدر عن العبد صادر عنه على سبيل الاضطرار لما بينا أنه يستحيل صدور الفعل عنه إلا إذا أحدث الله فيه الداعي إلى ذلك الفعل، ومتى أحدث الله الداعي فيه إليه كان الفعل واجباً، وبالاتفاق لا يقبح من المضطر شيء"[2].

ويعرض الجويني مذهب الأشاعرة على العموم في التحسين والتقبيح في قوله: "العقل لا يدل على حسن شيء أو قبحه في حكم التكليف، وإنما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع وموجب السمع. وأصل القول في ذلك أن الشيء لا يحسن لنفسه وجنسه وصفة لازمة له، وكذلك القول فيما يقبح، وقد يحسن في الشرع ما يقبح مثله المساوي له في جملة أحكام صفات النفس، فإذا ثبت أن الحسن والقبح عند أهل الحق لا يرجعان إلى جنس وصفة نفس، فالمعني بالحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله، والمراد بالقبيح ما ورد الشرع بذم فاعله"[3].

1- الباقلاني، تمهيد الأوائل، ص 347.

2- الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص 203.

3- الجويني، الإرشاد، ص 258. الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص 362. مرزوق العمري، نظرية الكسب عند الأشاعرة، ص ص 215-227.

وقد حاول عضد الدين الإيجي تحرير محل النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة في هذه القضية فلم ينكر أن يدرك العقل حسن بعض الأفعال وقبحها. يقول: "ولابد أولاً من تحرير محل النزاع، فنقول:الحسن والقبح يقال لمعانٍ ثلاثة: الأول: صفة الكمال والنقص، يقال: العلم حسن والجهل قبيح، ولا نزاع أن مدركه العقل. الثاني: ملاءمة الغرض ومنافرته. وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة، وذلك أيضا عقلي ويختلف بالاعتبار؛ فإن قتل زيد مصلحة لأعدائه ومفسدة لأوليائه. الثالث: تعلق المدح والثواب أو الذم والعقاب، وهذا هو محل النزاع، فعندنا شرعي وعند المعتزلة عقلي"[1].

وإذاً فالأشاعرة، مما سبق بيانه، يرون في مجال أفعال الإنسان أن الخالقية المطلقة هي لله عزّ وجلّ، فهو خالق الأفعال وما العبد إلا كاسب لها، وأنه تعالى الخالق لمعنى الحسن والقبح، وأن الحكم على الأفعال حسنة أو قبيحة يستند لأمر الشرع بها أو نهيه عنها، والعقل لا يمكنه أن يدل على حسن شيء أو قبحه، فكل ذلك يتوقف على الشرع. و لكن يمكن أن نضيف في هذا الإطار، ومن خلال نص العضد الإيجي، أن الأشاعرة يكونون، بتفريقهم بين نوعين من الحسن والقبح أحدهما ذاتي يدركه العقل والآخر نسبي لا يدرك إلا بالشرع، قد وافقوا المعتزلة جزئياً في إدراك العقل لحسن وقبح بعض الأفعال والأشياء.

المطلب الثاني: رؤية ابن العربي إلى الأفعال الإنسانية:

يصوغ ابن العربي مدلول الأفعال الإنسانية في إضافتها إلى الله تعالى أو إلى العباد من خلال طرح حجة الإسلام أبي حامد الغزالي لها في سياق مُتسائل يحاول الإجابة عن سؤال: كيف يمكن "الجمع بين التوحيد والتشريع" ؟ التوحيد باعتبار أنه يثبت أن الفعل لله تعالى، والتشريع بمنظور أنه يثبت أن الفعل للعبد، فلمن يضاف الفعل على الحقيقة ؟ يقول في هذا الإطار: "كيف الجمع بين التوحيد والتشريع ؟

التوحيد: هو أن لا فاعل إلاّ الله.

والشرع: قد ورد بإضافة الفعل إلى العبد.

وإذا كان الله فاعلاً، فكيف يكون العبد فاعلاً ؟

وإذا كان العبد فاعلاً، فكيف يكون الله فاعلاً ؟ وصدور الفعل من فاعلين غير معقول[2].

1- الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص ص 323-324.

2- راجع: الغزالي، إحياء علوم الدين، بيروت، دار المعرفة (د.ت)، ج4، ص ص 254-255.

فنقول(=الكلام لابن العربي):صدقت إذا كان صدور الفعل من فاعلين بمعنى واحد فهو غير معقول. وإذا كان صدور الفعل من فاعلين بمعنيين فهو معقول. فنقول: معنى كون الحق فاعلاً هو أنه الخالق المخترع. ومعنى كون العبد فاعلاً أنه محل لإيجاد قدرة، بعد إيجاد إرادة، بعد إيجاد علم. وارتبطت الحركة بالقدرة، والقدرة بالإرادة، والإرادة بالعلم ارتباط المشروط بالشرط. ومن المحال وجود المشروط قبل وجود شرطه وارتبط المجموع بالقدرة الإلهية ارتباط المخترع بالمخترع"[1]. فإسناد الفعل إلى الخالق، كما يمكن ملاحظته هنا، هو من باب التوحيد؛ إذ أن مردّ كل أمر إلى الله تعالى. وما يريد العبد لا يقع ولا يتحقق إلا بموافقة الإرادة الإلهية ووفق ما تقضي به مما يتوجب معه القول بالقضاء والقدر.

إن ابن العربي ينطلق، في نقده لكل من المعتزلة و الأشاعرة، من مفهوم يمكن عدّه أساسياً، كما لاحظه ذلك بحق زكي سالم[2]، في تشكيل نسيج اللحمة المعرفية لآرائه، ألا وهو مفهوم "الاتساع الإلهي" القادر على احتواء المتناقضات، حيث يرى صدق المعتزلة في إضافتها الأفعال إلى العباد، وصدق الأشاعرة في إضافتها الأفعال إلى الله تعالى، من جهة أخرى و في الوقت نفسه. ومناط هذا التصديق عنده للفريقين مبني على الشرع كما هو على العقل؛ إذ أن نصوص الوحي الكريم نفسها يفهم من بعضها ما يحيل إلى الجبر، ومن بعضها الآخر ما يحيل إلى الاختيار، فيقول: "فصدقت المعتزلة في إضافة الأفعال إلى العباد، من وجه، بدليل شرعي. وصدق المخالف في إضافة الأفعال كلها إلى الله تعالى، من وجه، بدليل شرعي أيضاً وعقلي"[3].

ثم إنه بعد ذلك يذهب إلى تعميق "الفهم" مبرزاً مستوياته المتعددة و جوانبه المختلفة، المؤدية إلى ما يمكن تسميته بـ "الحيرة العالمة"–إن صح التعبير– حيث يقول: "فإن نسبت الفعل إلى قدرة العبد كان لذلك وجه في الإخبار الإلهي، وإن نسبت الفعل إلى الله كان لذلك وجه في الإخبار الإلهي. وأما الأدلة العقلية فقد تعارضت عند العقلاء، وإن كانت غير متعارضة في نفس الأمر، ولكن عسر وتعذّر على العقلاء تمييز الدليل من الشبهة، وكذلك في الإخبار الإلهي يتعذّر"[4]. وكما أن هذه الصعوبة والتعذر والعسر، في تمييز الدليل من الشبهة، هو أمر موجود على مستوى قراءة النص الكريم المقدس وعلى مستوى الاستدلال العقلي، هو كذلك، كما يلاحظ ابن العربي،

1– ابن عربي، كتاب المعرفة، ضمن رسائل ابن عربي(4)، تحقيق سعيد عبد الفتاح، ص 218.

2– زكي سالم، الاتجاه النقدي عند ابن عربي، ص 50.

3– ابن عربي، الفتوحات المكية، السفر الرابع، ص 246.

4– المصدر نفسه، ج4، ص 265.

متصل بحقيقة العبد، وهذا ما جعله يضيف قائلا: "وكذلك في حقيقة العبد يتعذر لتعلق الأمر به، فلا يؤمر إلا من له قدرة على فعل ما يؤمر به، وتمكّن من ترك ما ينهى عنه، فيعسر نفي الفعل عن المكلَّف الذي هو العبد لارتفاع حكمة الخطاب في ذلك. والإخبار الآخر والوجه الآخر العقلي يعطي أن الفعل المنسوب إلى العبد إنما هو لله فقد تعارضا خبراً وعقلاً، وهذا موضع الحيرة وسبب وقوع الخلاف في هذه المسألة بين العقلاء في نظرهم في أدلتهم وبين أهل الأخبار في أدلتهم"[1]. ويضيف في المعنى نفسه: "فما في المسائل الإلهية ما تقع فيه الحيرة أكثر ولا أعظم من مسألة الأفعال، ولا سيما في تعلق الحمد والذم بأفعال المخلوقين"[2].

وفي موازنة منه أي دليل أقوى على نسبة الفعل إلى العبد وإضافته إليه، يذكر ابن العربي أنه كان يرى "أن القدرة الحادثة لها نسبة تعلق بما كلفت عمله لا بد من ذلك"[3]. وقد نبّه من جانب آخر–من طريق ثنائه على مفاوضة تلميذه ابن سودكين له، الذي نبهه على فهم جدّ رفيع يبرز قدرة الإنسان على الاختيار– أن الحق سبحانه وتعالى: "خلق الإنسان على صورته، فلو جرّد عنه الفعل لما صحّ أن يكون على صورته ولما قبل التخلق بالأسماء"[4]. وحاصل مفهوم هذا القول، على ما يرى الشعراني، أن العبد ما صحت له نسبة الفعل إلا من كون الحق عزّ وجلّ جعله خليفة في الأرض، فلو جرّد عنه الفعل بالكلية لما صحّ أن يكون خليفة ولما قبل التخلق بالأسماء[5].

ويقرر ابن العربي، بناءً على ذلك، أن الفعل في حد ذاته "وإن كان لله فما يظهر إلا على أيدينا ولا ينسب بالحس إلاّ إلينا"[6]. فمحاكمة نسبة الفعل إلى العبد هنا، إذن هي محاكمة حسية مدركة بوسيلة البصر، وهذا الإدراك الحسي المشاهد بالبصر هو إدراك ناقص عن إدراك حقيقة الأمر على ما هو عليه. إن ابن العربي هنا في معرض نقده للمعتزلة، يعيد النظر في مقدار صدق الحواس، أو في قدرة الحواس على إدراك الحقيقة، فيقول: "من يرى الأفعال للخلق حين أوقفه الله مع ما يشاهده ببصره، فهذا لا يشعر وهو المعتزلي"[7]. وقد تطرقنا إلى نقد ابن العربي للمعرفة الإدراكية الحسية في فصل مصادر تشكّل المعرفة. فيمكن القول هنا إذن أن الأمر يتجاوز ما

1– المصدر السابق، الجزء نفسه، ص ص 265–266.

2– المصدر السابق، الجزء نفسه، ص 269.

3– المصدر السابق، الجزء نفسه، ص 352.

4– المصدر السابق، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

5– عبد الوهاب الشعراني، اليواقيت والجواهر، ج1، ص 193.

6– ابن عربي، الفتوحات المكية، ج5، ص 101.

7– المصدر نفسه، ج4، ص 162.

نشاهده بالبصر، أو ما ندركه بالحواس، إذ أن الحقائق تعطي عند ابن العربي، أن "الإنسان ردم ملآن بضعفه وفقره"[1]. وجوهر حقيقته يتمظهر ويتمركز في حقيقة العبودية، "فلا يتصرف إلا بحكم الاضطرار والجبر. والتخيير نعت السيد، ما هو نعت العبد. وقد أقام السيد عبده في التخيير اختباراً وابتلاءً ليرى هل يقف مع عبوديته، أو يختار فيجري في الأشياء مجرى سيده، وهو في المعنى مجبور في اختياره"[2]. وقد قال تعالى: ﴿مَا كَانَ لَهُمُ ٱلۡخِيَرَةُ﴾[القصص:68] "فنفى فأنا واقف مع النفي، فلا أخرج عن عبوديتي طرفة عين"[3]. إن هذه الرؤية الأكبرية تتسم بعمق كبير، وفهم دقيق تختلف فيما يبدو بكثير عن موقف المعتزلة؛ ذلك لأنها تبرز جوهر وحقيقة الإنسان ألا وهي العبودية الخالصة لله تعالى، فيكون حينئذٍ الموقف "الجواني" السليم للإنسان هو الوقوف عند معالم و حدود المحافظة على هذه العبودية الخالصة لا يتجاوزها قيد أنملة[4]. فمن هذا المنطلق انتقد ابن العربي المعتزلة، الذين جعلوا الإنسان ربّ أفعاله كما رأينا، مستبعداً رأيهم، فقال إنها ليست من عمله لأنه قابل لا يملك إتيان فعل إلا إذا اكتسب قوة الفعل من فاعل، والفاعل هو الله"[5]. فقد قال سبحانه وتعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمۡ وَمَا تَعۡمَلُونَ﴾ [الصافات:96].

وبالنسبة لرؤيته وموقفه من رأي المعتزلة في ذهابهم إلى القول بأن حسن الأفعال وقبحها مدرك بالعقل ابتداءً، وأن الشرع جاء كاشفاً مخبراً عنهما، فإن ابن العربي يؤكد ويقرر مذهب المعتزلة في مستوى أول من الفهم، أن القبيح قبيح لنفسه وأن الحسن حسن لنفسه، باعتبار أن الإدراك لهما إذا كان صحيحاً فإنه يعطي ذلك[6]. و كذلك فإن بعض الأشياء "منها ما يدرك قبحه قبحه عقلاً في عرفنا: مثل الكذب، وكفر المنعم، وحسنه عقلا: مثل الصدق وشكر المنعم"[7]. كما كما أن الحسن والقبيح يمكن أن يدرك "حسنه وقبحه بالنظر إلى كمال أو نقص أو غرض أو ملاءمة طبع أو منافرته أو وضع"[8]. لكنه يضيف إلى هذا المستوى الأول من الفهم مستوى آخر حتى تتحقق دائرة الفهم المتكامل وذلك بقوله: "إلا أنه ليس في قوة البشر، في أكثر الأشياء،

1- المصدر السابق، ج1، ص 332.

2- المصدر السابق، ج2، ص 291.

3- المصدر السابق، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

4- زكي سالم، الاتجاه النقدي عند ابن عربي، ص 52.

5- توفيق الطويل:"فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي"، ضمن الكتاب التذكاري محيي الدين ابن عربي، ص 168.

6- ابن عربي، الفتوحات المكية، السفر الرابع، ص 381.

7- المصدر نفسه، الجزء نفسه، ص 383.

8- المصدر نفسه، السفر الأول، ص 206.

إدراك قبح الأشياء ولا حسنها، فإذا عرفنا الحق بها عرفناها"[1]. ويزيد هذا المعنى وضوحاً في قوله: "ومنه ما لا يدرك قبحه ولا حسنه إلا من جانب الحق الذي هو الشرع"[2]. والسبب في ذلك يعود يعود إلى أن الحق عزّ وجلّ عَلِم "ما كان حسناً وما كان قبيحاً، ونحن لا نعلم"[3]، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ﴾[الأعراف:33]. "أي ما عُلم وما لم يُعلم إلا بالتوفيق، لغموض إدراك الفحش. فكل محرم حرمه الله على عباده فهو فحش"[4].

ثم بعد ذلك نجد ابن العربي يتحدث عن مسألة أخرى، ترتبط رأساً بهذه المسألة التي نحن بصددها، ألا وهي الإثم والأجر المترتبان على الفعل القبيح والفعل الحسن، فيوسّع المسألة أكثر في هذا الإطار، فيذهب إلى القول إنه إذا كان الأجر يتعلق ببعض أنواع الكذب، والإثم يتعلق ببعض أنواع الصدق، فإن مردّ ذلك إلى الله عزّ وجلّ "يعطي الأجر على ما شاءه من قبح وحسن. ولا يدل ذلك على حسن الشيء ولا قبحه. الكذب في نجاة مؤمن من هلاك يؤجر عليه الإنسان، وإن كان الكذب قبيح في ذاته. والصدق كالغِيبَة يؤثم بها الإنسان، وإن كان الصدق حسناً في ذاته. فذاك أمر شرعي. يعطي الله فضله من شاء، ويمنعه من شاء. كما قال: ﴿ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ ﴾[آل عمران:74]"[5].

وهكذا نرى أن الموقف النقدي عند ابن العربي وإن كان قد صدّق المعتزلة،في مستوى معين، سواء في نسبتهم الأفعال إلى العبد أو في قولهم بأن هناك أشياء ندرك حسنها أو قبحها بالعقل، إلا أن دوره الذي ما فتئ يضع الأشياء في مواضعها، وهو دور حِكميٌ بامتياز، جعله ينتقدهم في مستوى آخر، بذهابه إلى القول بأن العبودية الخالصة للإنسان لا يمكن لها أن تجعل الإنسان رباً لأفعاله وإن كان يبدو حساً وظاهراً أنه الفاعل لها،ذلك أنه قابل لا يملك إتيان فعل إلا إذا اكتسب قوة الفعل من فاعل،والفاعل هو الله تعالى.كما أن الإدراك الصحيح لحسن الأشياء وقبحها ليس في قوة كل البشر،ولا يتوافر بالنسبة لكل الأشياء،وثمة أشياء لا يمكن بالعقل وحده إدراك حقيقتها.والحق سبحانه وحده الذي يعلم كل شيء،فلا بد من الشرع إلى جوار العقل.

1- المصدر السابق، السفر الرابع، ص ص 382-383.

2- المصدر السابق، السفر الأول، ص 206.

3- المصدر السابق، السفر نفسه، الصفحة نفسها.

4- المصدر السابق، ج3، ص 14.

5- المصدر السابق، السفر الرابع، ص 383.

أما بالنسبة لقول الأشاعرة بالكسب، فإننا سوف نجد ابن العربي أقرب ما يكون للأشاعرة منه إلى المعتزلة، ولكن قربه منهم لا ينفك عن نقده لهم في هذه المسألة. ويظهر هذا القرب في تحديد ابن العربي لحقيقة مدلول فعل العبد في علاقته مع الفعل الإلهي، حيث يقول: "العارف من عمل في غير معمل فهو يبذل المجهود وهو على بيّنة من ربه أن الله هو العامل لما هو العبد عامل، ولولا ذلك ما كان التكليف، فلا بد من نسبة في العمل للعبد فالنسبة إلى الخلق والعمل للحق"[1]. ألا يمكن أن نقول هنا، من خلال هذا النص، أننا في مواجهة مفهوم الكسب الأشعري ؟ ألا ترى أن هذه الرؤية التي تقضي أنه لا بد من نسبة في العمل للعبد، هي رؤية محايثة لمدلول الكسب ؟

في الواقع يمكن القول للوهلة الأولى، من خلال هذا النص دائماً، أن "النسبة في العمل للعبد" التي يتحدث عنها هنا ابن العربي، هي أمر يكاد يتساوى مع القول بالكسب الأشعري. لكن إذا انتقلنا إلى مستوى آخر من الفهم الأكبري، وهو المستوى الوجودي الكشفي، من خلال نصوص أخرى متعددة في أبعادها المفاهيمية وهي كثيرة، سوف نجد ابن العربي يتكلم عن هذه "النسبة في العمل للعبد"، ليس من جانب أن متعلقها الإرادة كما هي في كسب الأشعري، وإنما من جانب أن متعلقها "سبب اقتداري" لطيف متضمن في الاقتدار الإلهي جملة. وهي نسبة يثبت بها التكليف للعبد؛ ذلك لأنه لو لم يكن العبد مكلفاً ما قيل له افعل. كما يفضي الأمر إلى القول إنه لو لم تكن هذه النسبة في الفعل للعبد لكانت الشريعة، كما يرى ابن العربي، كلها عبثاً. يقول الشيخ الأكبر موضحاً هذا الأمر: "إذ لو لم يكن للمكلف نسبة إلى الفعل بوجه ما لما قيل له افعل وكانت الشريعة كلها عبثاً وهي حق في نفسها. فلا بد أن يكون للعبد نسبة صحيحة إلى الفعل من تلك النسبة قيل له افعل، وليس متعلقها الإرادة كالقائلين بالكسب، وإنما هو سبب اقتداري لطيف مدرج في الاقتدار الإلهي"[2]. وهنا يمكن القول إن ابن العربي نحت مصطلحاً جديداً فرّق به بين مذهبه في هذه المسألة وبين الكسب الأشعري ألا وهو مصطلح "السبب الاقتداري". وهو نسبة الفعل للخلق في الظاهر، حيث يثبت للعبد مشيئة يختار بها، إلا أن الفعل هو لله تعالى في حقيقة الأمر، ومشيئة العبد مندرجة في المشيئة الإلهية.

ويلجأ ابن العربي لتوضيح رؤيته هذه إلى استخدام مثال نور الشمس المنعكس عل صفحة القمر، وهو مثال جميل يتفق إلى أبعد الحدود مع ما تعطيه الحقيقة العلمية[3]. كذلك يبّن لنا من

1- المصدر السابق، ج8، ص 144. كتاب المعرفة، ضمن رسائل ابن عربي(4)، تحقيق سعيد عبد الفتاح، ص 203.

2- المصدر السابق، ج4، ص 327.

3- زكي سالم، الاتجاه النقدي عند ابن عربي، ص 60.

خلاله أن الإنسان ليس فيه من خالقه شيء ولا حلّ فيه، وإنما هو مجلى له خاصة ومظهر له، فيقول: "القمر في نفسه ليس فيه من نور الشمس شيء، وأن الشمس ما انتقلت إليه بذاتها، وإنما كان مجلى لها"[1]. و "كما ينسب النور الشمسي إلى البدر في الحس والفعل لنور البدر وهو للشمس، فكذلك ينسب الفعل للخلق في الحس، والفعل إنما هو لله في نفس الأمر"[2]. ويعقب ابن العربي على هذا التمثيل قائلا: "إذا كان الأمر بين الشمس والبدر بهذه المثابة مع الخفاء وأنه لا يعلم ذلك كل أحد فما ظنك بالأمر الإلهي في هذه المسألة مع الخلق أخفى وأخفى"[3].

ويؤكد ابن العربي هذا المستوى الكشفي، الذي نحن بصدد الحديث عنه في نقده للأشاعرة والمعتزلة أيضاً كما رأينا، على السواء، بقوله: "والمثبتون من المتكلمين أفعال العباد خلقاً لله يشعرون ولكن لا يشهدون لحجاب الكسب الذي أعمى الله به بصيرتهم كما أعمى بصيرة من يرى الأفعال للخلق حين أوقفه الله مع ما يشاهده ببصره، فهذا لا يشعر وهو المعتزلي، وذلك لا يشهد وهو الأشعري، فالكل على بصره غشاوة "[4]. وقد قال الله تعالى: ﴿ بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيۡكُمۡ أَنۡ هَدَىٰكُمۡ لِلۡإِيمَٰنِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ﴾[الحجرات:17]. فهنا "في دعواكم أنكم مؤمنين. فعرّاهم من هذه الصفة أن تكون لهم كسباً"[5]. وإنما "الإنسان المختار مجبور في اختياره"[6].

ومعنى أن الإنسان مجبور في اختياره؛ أي أنه حاكم باستعداده الأزلي على نفسه بنفسه، وهو مسؤول من هذه الجهة، أو قل النسبة التي تحدثنا عنها من قبل، عمّا يصدر عنه من أفعال، لأنه خاضع لطبيعته الخاصة التي اقتضتها طبيعة عينه الثابتة. أي؛ أن ما يصدر عنه من فعل خير أوشر وإيمان وكفر، وطاعة ومعصية، وتغير وتبدل، لازم بالضرورة عمّا هو موجود أزلاً في عينه الثابتة. فإذا منح الحق عزّ وجلّ الأعيان الثابتة الوجود، وخرجت إلى الفعل، فإن تفاصيل وقوع أفعالها تكون محددة سلفاً بالصورة الثبوتية السابقة؛ حيث يختار العبد فعل هذا العمل أو ذاك، وتنحاز نفسه لفعل آخر بصورة تبدو اختيارية، أما الحقيقة، فإن الاختيار هنا جبري، لأنه انقياد إلى استعداد سابق حدد للنفس ما يمكن أن تقوم بفعله، وما عساه أن تلاقيه في حياتها مما هو مقدر

1- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج4، ص 327.

2- المصدر نفسه، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

3- المصدر نفسه، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

4- المصدر نفسه، الجزء نفسه، ص 162.

5- المصدر نفسه، ج3، ص 258. زكي سالم، الاتجاه النقدي عند ابن عربي، ص 60.

6- المصدر نفسه، ج6، ص 10.

عليها أزلاً، فإن كل شيء قد قُدّر أزلاً وسيكون عل نحو ما قُدّر، طاعة أو معصية، خيراً أو شراً، حسناً أو قبحاً، ما دام لكل موجود له عينه الثابتة في الأزل، والتي بمقتضاها يظهر وجوده الخارجي. قال تعالى:﴿ قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ ﴾[الأنعام:149]. "أي التامة القوية على ما يعطيهم من الطاعة، والإيمان، والكفر، والعصيان. لا لخلقه عليه حجة. إذ ما يعطيهم إلا ما طلبوا منه بلسان استعداداتهم، وقابلياتهم. فما قدّر على الكافر الكفر ولا على العاصي المعصية إلا باقتضاء أعيانهما بذلك، وطلبهما بلسان استعدادهما أن يجعلهما على ما برزا عليه من كفر أو معصية"[1]. وليس علم الله تعالى سبباً في حدوث ما يحدث، ولا هو أيضاً بالحائل الذي يمنع وقوع ما يقع. بل الإنسان مسؤول، ومسؤوليته هذه هي اختيار و حرية إذا ما نسبت أفعاله إلى الاستعداد الأزلي كما رأينا. وذلك هو معنى سرّ القدر، الذي يقول عنه ابن العربي: "اعلم أن سرّ القدر هو ما علمه الله تعالى من كل عين في الأزل من أحوالها التي تظهر عليها عند وجودها. فلا يحكم بشيء إلا بما علمه من عينه في حال ثبوته"[2]. لكن هذه المسؤولية، في الوقت نفسه، مسؤولية تخضع لقانون المشيئة، الذي تطرقت إليه عند الحديث عن مدلول الأفعال الإلهية، فالطاعة من الإنسان أو المعصية هي طاعة أو معصية لطبيعة الإنسان الخاصة التي تخضع لقانون الوجود العام، الذي هو قانون المشيئة[3].

فهل يمكن أن نفهم من ابن العربي هنا، من خلال مفهوم قانون المشيئة الإلهية، إلا جبرية كونية صارمة ؟ في الواقع إن هذه الرؤية الأكبرية تتعلق "بالأمر التكويني"، الذي يتميّز عن "الأمر التكليفي". فالأمر التكويني، عنده، هو الأمر الذي لا يمكن أن يُعصى ويُرد لأنه مرتبط بـ ﴿ كُن ﴾. قال تعالى:﴿ وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾[البقرة:117]. باعتبار أن كل ما في دار الوجود منقاد ومطيع لهذا الأمر ومنفذ للمشيئة الإلهية. و من هنا بات من الضروري، في إطار هذا الأمر، إدراك أن جميع أفعال العباد موافقة لأمر الله تعالى التكويني سواء كانت من وجهة نظر الشرائع والمذاهب الأخلاقية خيراً أم شراً، طاعة أم معصية، إيماناً أو كفراً. وأما الأمر التكليفي والذي أُبلغ في الشرائع السماوية إلى الناس بألفاظ مختلفة بواسطة الرسل عليهم الصلاة والسلام، فيحتمل فيه الامتثال وعدم الامتثال، حيث من الممكن أن يمتثل بعض الناس له

1- ابن عربي، كتاب المعرفة، ضمن رسائل ابن عربي(4)، تحقيق سعيد عبد الفتاح، ص ص 237-238. الفتوحات المكية، ج8، 41.

2- المصدر نفسه، ص 260.

3- مجدي مُحَمَّد إبراهيم، الحرية عند ابن عربي، ط1، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية 1425هـ-2004م، ص 86، و ص 91.

بالطاعة بحسب استعداد أعيانهم واقتضائها للإيمان والهداية، ومن الممكن تمرد البعض الآخر عليه انطلاقاً من أعيانهم المستعدة للكفر والضلال. ومن مستلزمات هذا الأمر التكليفي أن المطيع له يثاب ويحمد على طاعته. والمتمرد عليه يعاقب ويذم على معصيته. إلا أن عمل الإثنين متفق مع الإرادة الإلهية والأمر التكويني[1].

وقد نبّه ابن العربي على أمر في غاية الأهمية والخطورة، وهو اللبس الذي يقع فيه البعض حين لا يفرق بين الأمر التكويني والأمر التكليفي، فيعتقد أن الرضى بالقضاء يستلزم الرضى بالمقضي حتى لو كان شراً ومعصية، يقول موضحاً هذا المعنى: "لا يلزم الراضي بالقضاء أن يرضى بالكفر والمعاصي والمخالفات؛ فإنها كلها معصية، ما هي عين القضاء. والشارع أمرنا بالرضا بالقضاء لا بالمقضي ... وليس لك أن تقول رضيت بما قضى الله لي من المخالفات"[2]. وبناءً عليه فإن شهود الأمر التكويني يفضي إلى الرضى بالقضاء الشامل للكائنات كلها. أما شهود الأمر التكليفي فيفضي إلى وزن المقضي بميزان الشرع، فإن كان موافقاً له قبل، وإن كان مخالفاً له رفض. وفي هذا المجال الذي يخص الأمر التكليفي علينا أن نتوقع حرية في الاختيار للعبد تقع تحت مفهوم "السبب الاقتداري" و تنسجم مع مبدأ التكليف الشرعي نفسه كما أوضحته نصوص ابن العربي السابقة.

وليس من شك، أن هذا الاختيار الذي يبدي فيه ابن العربي حرية الفعل، ليس هو الاختيار الاعتزالي، وإن كان في الأصل جبر، غير أنه ليس جبراً ميكانيكيا أو آلياً أو مادياً يقوم على سلسلة من العلل المادية مع وجوب ترتب المعلول على العلة، بل هو نوع من الانسجام الأزلي الذي يحدد رضانا عن النظام القائم في الوجود. وليس هو جبر يشبه جبرية غيره من الفرق الإسلامية، أمثال الجهمية، ولا هو جبر يتماهى على الحقيقة مع رأي الأشاعرة، الذين وصفوا بالجبرية المتوسطة[3].

ونظراً لأن مسألة نسبة الأفعال وارتباطها بالتكليف والجزاء، هي مسألة شائكة ترتقي إلى درجة "الإشكالية"، يبدو أن الشيخ الأكبر قد طرحها في السطور الأولى من موسوعته "الفتوحات المكية" في البيتين الشعريين اللذين تطرقت إليهما عند الكلام عن وحدة الوجود (الرب حق والعبد حق...إلخ) ليشير بذلك إلى أن جميع المتكلمين حولها لم يصلوا فيها إلى نتيجة مقنعة عقلاً؛ لأنها

1- ابن عربي، فصوص الحكم، ج1، ص 165. أبو العلا عفيفي، التعليقات على الفصوص، ج2، ص 65، ص103. القاشاني، شرح الفصوص، ص ص 168-169. و ص ص 315-317. الجندي، شرح الفصوص، ص ص 470-471. محسن جهانكيري، محيي الدين بن عربي، ص ص 420-421. سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص ص 95-101.

2- ابن عربي، كتاب المسائل، ضمن رسائل ابن عربي، وضع حواشيه مُحَمَّد عبد الكريم النمري، ص 318.

3- مجدي مُحَمَّد إبراهيم، الحرية عند ابن عربي، ص 89. محسن جهانكيري، محيي الدين بن عربي، ص 435.

من المسائل الميتافيزيقية التي هي فوق العقل المعهود لارتباطها بصميم سرّ القدر المتحكم في الوجود كله. ولذلك فقد تحدث عنها بأكثر إرادة من منظور كشفي؛ فالكشف باعتباره مصدراً للمعرفة عنده هو الذي يمكنه أن يكشف لنا حقيقة عن حقيقة نسبة الأفعال وارتباطها بالتكليف والجزاء. وزمان الكشف يختلف، فقد يكون في الدنيا أو في الآخرة يوم يكشف الغطاء فيعرف العبد نسبة الأفعال على الحقيقة إلى الله تعالى. يقول في هذا النطاق: "... فلما وصل إلى موضع ارتفاع الأحكام وهو الدار الآخرة رأى عند كشف الغطاء حسن ما في الأعمال كلها لأنه ينكشف له أن العامل هو الله لا غيره فهي أعماله تعالى، وأعماله كلها كاملة الحسن لا نقص فيها ولا قبح، فإن السوء والقبح الذي كان ينسب إليها إنما كان ذلك بمخالفة حكم الله لا أعيانها، فكل من كشف الغطاء عن بصيرته وبصره متى كان رأى ما ذكرناه، ويختلف زمان الكشف: فمن الناس من يرى ذلك في الدنيا ... ومنهم من يكون له الكشف عند الموت وفي القيامة عند كشف الساق والتفاف الساق بالساق وبعد نفوذ الحكم بالعقاب فينكشف لهم نسبة تلك الأعمال إلى الله"[1].

يمكن أن أقول بمنظور آخر، إذا كانت رؤية ابن العربي لهذه المسألة تنبني على أن الإنسان مجبور في اختياره، فإن مفهوم "الجبرية" الذي تفرضه طبيعة التجربة الصوفية الأكبرية هو بامتياز: "قيام العبد بالحق تعالى في كل آن" ، يتحقق العبد فيه من حضوره مع الله تعالى بقلبه، هذا الحضور القائم على تجربة روحية عميقة، ذوقية كشفية تروم الوصول إلى الله تعالى والفناء فيه، ورد كل شيء في الوجود إليه من منطلق روحي، ويرتبط أشد ما يكون الارتباط بالرضى والتوكل والتسليم والتفويض. وهذا الذي يجعله مفهوماً أصيلاً لا نكاد نجد له نظيراً في التراث الكلامي. فهو يختلف عن الجبرية الكلامية التي ظهرت بدواعي أقل ما يقال عن بعضها أنها "متسيّسة".

1- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج6، ص 124.

خاتمـــــــــة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

حاولت في الفصول الماضية أن أستعرض وأحلل رؤية ابن العربي النقدية للمتكلمين مقارناً من خلال هذه الرؤية النقدية نفسها بين آرائه وآرائهم. وقد حرصت أشد ما يكون الحرص، كما ألمحت إلى ذلك في مقدمة البحث، على أن يكون هذا التحليل وتلك المقارنة لما ورد من نقد ابن العربي للمتكلمين مقتصراً على إبراز مواطن النقد في حد ذاتها التي تنصب على المنظور الاعتزالي والأشعري تباعاً مبتعداً قدر المستطاع على ما هو خارج عن إطار هذه الرؤية النقدية له، بأن أفصّل القول مثلاً في رؤيته لمختلف قضايا علم الكلام وهو أمر لا يحتمله مثل هذا البحث مع إمكان أن تُعقد له دراسات أو بحوث أخرى في المستقبل إن شاء الله تعالى.

لو أردت أن أصف الرؤية النقدية للشيخ الأكبر لعلم الكلام لما وجدت أحسن من القول بأنها: "رؤية نقدية إحسانية". وأقصد بإحسانية الرؤية النقدية لابن العربي عمله على الترقي بالمخالفين له من المتكلمين في فهم قضايا العقيدة الإسلامية إلى درجة الإحسان.. رتبة «**اعْبُد الله كأنَّكَ تَرَاهُ**»[1].

لقد اتسم النقد الذي وجهه ابن العربي لعلم الكلام وللمتكلمين بالموضوعية والمرونة، حتى أنه يمكنني نعت الرؤية النقدية له أيضاً بأنها: "رؤية نقدية حاتمية"؛ لجودها وفيضها وسخائها وكرمها. كما أن اتساع ذوق منظوره المعرفي العرفاني الكبير "الأكبري"، وعطائه العلمي الزاخر كالبحر الذي لا ساحل له جعله غاية في الإنصاف والرحمة، فلم يصدر أحكاماً غالية على المخالفين له في الآراء ممن انتقدهم من المتكلمين، بل على العكس من ذلك تماماً فهو لا يفتأ يترضى عليهم داعياً الله تعالى أن ينفع الكل بقصده، معتبراً أنهم اجتهدوا وخيراً قصدوا، حتى وإن كان الذي تركوا أوجب عليهم من الذي شغلوا نفوسهم به. و ابن العربي عندما يختلف مع غيره ويخطئه تجده حتماً لا يجرّم ولا يكفّر، ولذلك فالمتكلمون في رؤيته النقدية مسلمون لأن الإسلام سبق لهم وحكم عليهم، وهم في دفاعهم عن عقيدته السمحة بحسب ما فهموا منه مصيبون بالأصالة لكنهم أخطأوا في بعض الفروع بما يتأولونه مما يعطيهم الفكر والدليل العقلي.

1- سبق تخريجه.

لقد بيّن ابن العربي في موضع توضيح رؤيته النقدية أن الخلاف مع المتكلمين يطول ولكن منهجه في تقرير العقيدة هو الذي أفضى به عرضاً، دون سابق ترصّد، إلى مناقشة آرائهم ونقدها. وإلاّ فإن عمله واشتغاله على تحقيق البحث في العلم بالله تعالى في رؤيته كما يؤكد، ما بُني أصلاً على الرد عليهم ولا منازعتهم. فرؤيته النقدية إنما قامت على تبيين مآخذ كل فرقة ومصدر عقيدتها وما تمخض وظهر لها انطلاقاً من هذا الاعتقاد أو ذاك ومدى تأثير ذلك في سعادتها. هذه هي وجهة ابن العربي من العلم بالله تعالى في الرد على الآخرين من المخالفين له ونقدهم. أما الاشتغال بالنقد في حد ذاته واتخاذه مسلكاً قائماً بنفسه فلم يكن في حاجة إليه، لأنه أصلاً يقيم العذر للمخالفين فيما ذهبوا إليه للاتساع الإلهي. ومن منطلق مفهوم الاتساع الإلهي انتقد ابن العربي كلاً من المعتزلة والأشاعرة، وهو مفهوم يمكن عدّه أساسياً في تشكيل نسيج اللحمة المعرفية لآرائه.

و هذا البحث يعد بلا ريب أقل من أن يحيط بأبعاد الرؤية النقدية لمحيي الدين بن العربي للمعرفة الكلامية؛ ذلك وأنت تقرأ للشيخ الأكبر تجد نفسك في مواجهة آلاف الصفحات إضافة إلى مواجهة مستويات متعددة لرؤيته النقدية تتنوع طرائق التعبير عنها من وجوه وزوايا مختلفة؛ فالأمر الواحد قد يراه خطأ و قد يقبله موافقاً في مستوى معين ثم تجده يتحفظ منه أو ينتقده في مستوى آخر وقد يتجاوزه وينفصل عنه نهائياً في مستوى ثالث وهكذا. إن أهم شعور ينتابك وأنت في مواجهة هذا الكم الضخم من الصفحات و هذه المستويات المتعددة للأطاريح الأكبرية، أنك أمام "بحر بلا ساحل" مما يجعل مجال الغوص فيه مفتوحاً باستمرار و قد يؤدي بك إلى القول إن ما تحسبه أو تزعم الآن أنه خاتمة ما هو إلا فاتحة.

وفي ضوء ما تقدم يمكن أن نحصر أهم نتائج البحث فيما يأتي:

1- إن إشكالية البحث كما طرحتها في مقدمة هذه الدراسة تتجه إلى تبيين بأن التجربة الصوفية لمحيي الدين ابن العربي هي تجربة مدركة لذاتها واعية بنفسها كتجربة روحية ويتمثل هذا الإدراك و الوعي من خلال إعادتها لطرح مصادر المعرفة وقضايا علم الكلام، ومن خلال ذلك الحوار النقدي الذي أقامه ابن العربي مع غيره من علماء الكلام. فابن العربي في طرحه لمصادر ووسائل وأدوات تشكّل وتكوّن المعرفة قد تمثّل بعضاً من المصادر التكوينية

المعرفية التي قررها المتكلمون كأسس لتكوين وتشكّل المعرفة كالحس والعقل، ولكنه في الآن نفسه راح يوجهها توجيهاً معرفياً منهجياً اختلف به عن المدرسة الكلامية في طرحها لها. وقد بدا موافقاً لها إلى أبعد الحدود في الاعتماد على الخبر كمصدر ثالث اعتمدت عليه هذه المدرسة. كما يمكن القول أيضاً في مستوى آخر أنه قد تجاوز حدود مصدرية المعرفة كما رسمها ووقف على حوافها المتكلمون وذلك بالاستناد إلى مصادر أخرى كالإلهام والمكاشفة حدد بها ومن خلالها – انطلاقاً من القرآن الكريم والسنة النبوية– المعالم الكبرى لرؤيته في أهم مسائل وقضايا علم الكلام. كما أنه نظر إلى المفهوم الكلامي للعلم والعَالِم على أنه مفهوم يتسم بـ "البخل"، لأنه يؤدي إلى الانحجاب عن حقيقة العلم بالله تعالى أو المعرفة الإلهية وإعطائها حقها المرتبط أصلاً بالإيمان المثمر للتقوى والعمل الصالح. و لأنه أيضاً يجرّد العلم من وظيفته الحقيقية بعدم ربطه بالعمل المفضي إلى التوجه إلى معرفة الله تعالى وما يوصل إليه.

2– انتقد ابن العربي بشدة المتكلمين في قضية اشتغالهم على إثبات براهين و أدلة معرفة الوجود الإلهي، فإثبات وجود الله تعالى عنده ما كان له أن يحتاج إلى الاشتغال على الكثير من الأدلة والبراهين أو بالأحرى أن يتعدى حدود الإثبات الفطري الذي وافق فيه المتكلمين. و لم يقرّ لا للمعتزلة ولا للأشاعرة على السواء مذهبهم وطريقتهم في "الكلام" عن الذات الإلهية المقدسة، حيث اعتبر علوم المتكلمين في ذات الله والخائضين فيه ليست أنواراً؛ لأنها تتجاوز ما حدده الشارع و تضيع على الإنسان أنفاس حياته سدى فيما لا طائل منه، وتؤدي بلا ريب إلى الاختلاف والتفرق المذموم في قضية سوف لن يصل منها إلى شيء. وإن استثنى طائفة من المتكلمين ذكرهم بأسمائهم ممن عاصروه أو سبقوه. وهذا الاستثناء يدل على موضوعية رؤيته النقدية التي لا تتعمد تعميم النقد؛ فإذا رأى من المتكلمين من يوافقه فيما يذهب إليه يشير إليه ويذكره باسمه في أغلب الأحيان. وهو في نقده هذا كان لهم مرشداً مخلصاً وموجّهاً أميناً بأسلوب غاية في الإحسان والأدب واللطف.

3– لم يقف ابن العربي في عرضه للمنحى الدلالي للتوحيد كما بيّنه عند "التخوم" التي وقف عندها المتكلمون بل كان ناقداً لها متجاوزاً إياها. ناقداً لها من حيث نقده لطريق النظر والعقل. متجاوزاً إياها من حيث انحيازه إلى العلم الكشفي، إلاّ أن هذا الانحياز عنده لم يلغ دور العقل لكن جعل له حدوداً لا يتعداها. وبناء على ذلك فالعقل، عنده يمكنه التأمل

والنظر والاستدلال من خلال دعوة الله عزّ وجلّ في القرآن الكريم الناس لمعرفة حقيقة التوحيد في إطار دلالة النص القرآني الكريم نفسه. ففي مسألة التشبيه والتنزيه، وهي من أهم مسائل التوحيد، أكد على أن المعرفة التوحيدية الكاملة هي تلك التي تجمع بين التنزيه والتشبيه. كما أنه استخدم مصطلحين متميزين للتعبير بوضوح أكثر وأدق وأعمق عن مفهوم التنزيه والتشبيه هما: "الإطلاق" و"التقييد". و قد نبّه أيضاً في هذه القضية على أن من الأمور الأساسية التي هي من أوليات وأولويات نور الإيمان، أن نقبل منه سبحانه وتعالى حُكمه بأمر على نفسه من حُكمٍ حَكمَ به مخلوق عليه وهو العقل. وبهذا وكإجابة عن بعض تساؤلات البحث، فإن ابن العربي لم يقف عند حدود العقل الكلامي في تقريره لقضايا علم العقيدة بل تجاوزه وانفصل عنه في الكثير من المسائل و في مستويات متعددة. وإذا كانت المعرفة التوحيدية كما عرضها المتكلمون هي معرفة يمكن نعتها بأنها معرفة نظرية جدلية مبناها الدفاع عن العقيدة الإسلامية، فإن المعرفة التوحيدية في عرض ابن العربي تتجاوزها إلى ذلك التحقق الذوقي الوجداني الشهودي بكلمة الإخلاص "لا إله إلاّ الله" التي عليها مدار التوحيد.

4- اتفق ابن العربي في قضية النزاع الحاصل بين المتكلمين مع الأشاعرة في مسألة الأسماء الإلهية بالقول بأن الاسم عين المسمى وبأن مأخذ هذه الأسماء هو التوقف عليها من النص، مخالفاً بذلك المعتزلة. و قرّر بأن المصدر الذي يعقد عليه رؤيته للأسماء الحسنى ويعتمد عليه فيها إنما هو أساساً ما سمّى به المولى سبحانه و تعالى نفسه في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ. منتقداً في الآن نفسه جميع محاكمات وتحكّمات النظر والعقل والفكر في مثل هذه القضايا الاعتقادية. وكمثال على وصل المعرفة الإلهية بالمعرفة الإنسانية أكد على حقيقة أن معرفة أسماء الله الحسنى التي جاءت بها نصوص الوحي الكريم يفتح بلا ريب الباب على مصراعيه لمعرفة حقائق الوجود ومراتبه ومظاهر الكون فيه ومكانته ومكانه ودوائره الزمنية وآثارها في الحوادث الإنسانية. وأعطى بعداً سلوكياً وعملياً في معرفة الأسماء الإلهية لم يقف عنده المتكلمون؛ باعتبار أن مفهوم المعرفة التوحيدية عندهم لم يكن ليخرج عن دائرة الحجاج والجدل النظري المجرد الذي يفتقر أشد ما يفتقر إلى مثل هذه المضامين السلوكية العملية الأخلاقية الذوقية الروحية المعيشة على مستوى الأنفس والآفاق، والتي تجعل من العلم بها "مفيداً نافعاً"، كما تجلّت بوضوح كبير في رؤية محيي الدين بن العربي.

5- يفضل ابن العربي إطلاق لفظ "الأسماء" بدلاً من لفظ "الصفات" لأن الحق تعالى تنزه عنها، والشرع جاء بالأسماء ولم يأت بالصفات. ويقرر بأن الصفات هي عين لا غير موافقاً في ذلك المعتزلة مخالفاً للأشاعرة الذين قالوا بأن الصفات زائدة على الذات. وإن كانت موافقته للمعتزلة هي موافقة متجاوزة في حد ذاتها لرأيهم.

6- إن الفعل الإلهي الخاص بكل خلق عند ابن العربي هو إعطاؤه تعالى ما يستحقه كل خلق مما تقتضيه الحكمة الإلهية التي هي عين فعله عزّ وجل. وأفعال الله تعالى عند محيي الدين بن العربي مشمولة بالرحمة التي تأتي مترادفة مع المشيئة الإلهية التي تعد أشمل وأسمى قانون في الوجود، فهي مبدأ للخير المحض والكمال التام. والآلام عنده هي حكم عدمي ناشئ من عدم قابلية بعض الأشياء لكمال ظهور آثار الرحمة وأحكامها فيها، فكان اقتضاء عدم قابلية هذه الأشياء للرحمة عدم ظهور حكم الرحمة فيها دنيا وآخرة. وبالنتيجة فإن تفسير ابن العربي لهذه المسألة هو بخلاف رأي كلٍ من المعتزلة ورأي الأشاعرة وإن كان أقرب إلى الأشاعرة في مستوى معين منه إلى المعتزلة.

7- من أهم المرتكزات التي تتأسس عليها رؤية ابن العربي لأفعال الله تعالى هي: أن أفعاله عزّ وجلّ تابعة لمشيئته، ومشيئته تابعة لعلمه التابع لمعلوماته التي هي الأعيان الثابتة التي لا تبديل فيها في الآن الإلهي الدائم. و من هنا لم يخرج تعريفه للقضاء والقدر عن هذا المساق، حيث ذهب إلى القول بأن القضاء هو حكم الله تعالى في الأشياء، وحكم الله تعالى في الأشياء على حد علمه بها وفيها، وعلم الله تعالى بالأشياء على ما أعطته المعلومات مما هي عليه في نفسها. والقدر ترتيب ما هي عليه الأشياء في عينها من غير مزيد. فما حكم القضاء على الأشياء إلا بها، فهذا عين سرّ القدر فللّه الحجة البالغة.

8- أزال ابن العربي اللبس الذي يقع فيه البعض حين لا يفرق بين الأمر التكويني والأمر التكليفي فيعتقد أن الرضى بالقضاء يستلزم الرضى بالمقضي حتى لو كان شراً ومعصية، وذلك من حيث أن شهود الأمر التكويني يفضي إلى الرضى بالقضاء الشامل للكائنات كلها، أما شهود الأمر التكليفي فيفضي إلى وزن المقضي بميزان الشرع، فإن كان موافقاً له قبل وإن كان مخالفاً له رفض.

9- إذا كانت رؤية ابن العربي لمسألة نسبة الأفعال وارتباطها بالتكليف والجزاء تنبني على أن الإنسان محبور في اختياره، فإن مفهوم "الجبرية" الذي تفرضه طبيعة التجربة الصوفية الأكبرية هو بامتياز: "قيام العبد بالحق تعالى في كل آن" ، يتحقق العبد فيه من حضوره مع الله تعالى بقلبه، هذا الحضور القائم على تجربة روحية عميقة، ذوقية كشفية تروم الوصول إلى الله تعالى والفناء فيه، ورد كل شيء في الوجود إليه من منطلق روحي، ويرتبط أشد ما يكون الارتباط بالرضى والتوكل والتسليم والتفويض. وهذا الذي يجعله مفهوماً أصيلاً لا نكاد نجد له نظيراً في التراث الكلامي.

10-إن وحدة الوجود التي قال بها ابن العربي تختلف عن "البونتييزم" وعن وحدة الوجود المادية الاندماجية. وإذا كانت وحدة الوجود التوحيدية قوامها مسألة "الوحدة والكثرة"، فيمكن الذهاب إلى القول إن المتكلمين يوافقون مضمون هذا المصطلح على الأقل من الناحية النظرية؛ إذ هو صورة أخرى لمذهبهم في الجوهر والأعراض، فهم يقولون أن العالم كله واحد بالجوهر كثير بالأعراض، والأعراض لا قوام لها دون الجوهر. فقد كان للمتكلمين دور كبير في شرح الوجود الإلهي الذي أوجد الموجودات كلها بقدرته وحده. وبناء عليه يمكن القول أن المتكلمين قد وافقوا في أقوالهم المضمون الذي تنبني عليه وحدة الوجود كما يقول بها ابن العربي، لكن دون موافقتهم على نفس مصطلح "وحدة الوجود"؛ ذلك أن المصطلح مُوهِمٌ "مُربِكٌ" لوروده في ديانات وفلسفات أخرى بمعنى الحلول والاتحاد. إلا أن ما يميّز ابن العربي عن المتكلمين أنه ذائق لحقيقة هذا المصطلح وفق ما فهمه من الكتاب والسنة. وما تظهر وحدة الوجود الأكبرية إلا متمثلة في التوحيد المتحقق بالذوق الوجداني بكلمة الإخلاص. هذا الذوق الذي يهبه الله تعالى لأوليائه العارفين في كل أمة وفي كل زمان، قال تعالى:﴿ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ ﴾[البقرة:282].

11- إن تحميل الكثير من الباحثين في التصوف ابن العربي القول بمذهب "وحدة الأديان"، هو من نتاج القراءة العقيمة التجزيئية غير المستوعبة للأطاريح الأكبرية في عمقها وشمولها ومرجعيتها العقائدية القرآنية السنية. فنصوصه التي ساءلناها في هذه الدراسة أكدت بما لا يقبل مجالاً للشك عدم قوله بتكافؤ الأديان في نيل السعادة ورضا الله عزّ وجلّ. علاوة على

ذلك فإن الواقع التاريخي في مشارق الأرض ومغاربها يشهد أن للتصوف والصوفية أوسع وأعمق الأثر في دخول أمم وجماعات وأفراد إلى الإسلام. وفي واقعنا الراهن تثبت عديد الإحصائيات أن جلّ من يسلمون من المثقفين الغربيين، وهم في تزايد مستمر صاعد، يسلمون من باب التصوف. أضف إلى هذا راهنية حضور ابن العربي وغيره من أهل الله تعالى في العالم شرقاً وغرباً من خلال كتاباتهم المترجمة إلى مختلف لغات العالم. و في هذا الإطار تظهر الاستفادة من التجربة الصوفية لابن العربي في ظل قيم العولمة وما بعد الحداثة الغربية خاصة في تقويم المنحى الانتكاسي الذي سارت عليه الحضارة الغربية المعاصرة وتدحرجها في المراتب السلفى والدونية في المعرفة والعلم.

12- إن الفهم المستحضِر لروح الشرع أو قل للروح القرآنية التي يصدر عن حضرتها كلام ابن العربي -كما أكد عليه هو نفسه في الكثير من المناسبات في مكتوباته، وقد تعرفنا على بعضٍ من هذا التأكيد فيما سبق محاولة بيانه في الفصول السابقة من هذا البحث، وكما تزخر به فعلاً جلّ هذه الكتابات- ليضع الباحث، "الباحث عن الحقيقة"، أمام حقيقة لا يمكن تجاوزها ولا إهمالها على الإطلاق، وهي المرجعية القرآنية للشيخ الأكبر إلهاماً ومشرباً وفهماً ومذاقاً وكشفاً.

الفهارس العامة

- فهرس الآيات القرآنية
- فهرس الأحاديث النبوية الشريفة
- فهرس الأعلام
- فهرس المصطلحات
- فهرس قائمة المصادر والمراجع
- فهرس الموضوعات

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فـهرس الآيـات القـرآنيـة

الآيـة	السـورة	رقم الآيـة	الصفحـة
﴿ مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ﴾	الفاتحة	4	110
﴿ ٱللَّهُ يَسۡتَهۡزِئُ بِهِمۡ ﴾	البقرة	15	111
﴿ فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمۡ وَمَا كَانُواْ مُهۡتَدِينَ ﴾	البقرة	16	55
﴿ قَالُوٓاْ أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا وَيَسۡفِكُ ٱلدِّمَآءَ ﴾	البقرة	30	172
﴿ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعۡدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ ﴾	البقرة	75	139
﴿ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمۡ وَلَا يَنفَعُهُمۡ ﴾	البقرة	102	23
﴿ فَأَيۡنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجۡهُ ٱللَّهِ ﴾	البقرة	115	138،147
﴿ وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾	البقرة	117	190
﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا ﴾	البقرة	143	81
﴿ وَإِلَٰهُكُمۡ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحۡمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ﴾	البقرة	163	103
﴿ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ ﴾	البقرة	282	150،199
﴿ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفۡسَهُۥ ﴾	آل عمران	30	96
﴿ فَٱتَّبِعُونِي يُحۡبِبۡكُمُ ٱللَّهُ ﴾	آل عمران	31	152
﴿ وَٱللَّهُ خَيۡرُ ٱلۡمَٰكِرِينَ ﴾	آل عمران	54	111
﴿ يَخۡتَصُّ بِرَحۡمَتِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلۡفَضۡلِ ٱلۡعَظِيمِ ﴾	آل عمران	74	187
﴿ وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ وَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ ﴾	آل عمران	85	154
﴿ كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ تَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَتَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَتُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ ﴾	آل عمران	110	154

﴿ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِۦ ﴾	النساء	46	138
﴿ فَقَدۡ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ ﴾	المائدة	5	55
﴿ بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ ﴾	المائدة	64	132
﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ بِٱلۡحَقِّ ﴾	الأنعام	73	166
﴿ لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ ﴾	الأنعام	103	127
﴿ قُلۡ فَلِلَّهِ ٱلۡحُجَّةُ ٱلۡبَٰلِغَةُ ﴾	الأنعام	149	190
﴿ قُلۡ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلۡفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنۡهَا وَمَا بَطَنَ ﴾	الأعراف	33	187
﴿ وَإِذۡ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمۡ ذُرِّيَّتَهُمۡ وَأَشۡهَدَهُمۡ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ أَلَسۡتُ بِرَبِّكُمۡۖ قَالُواْ بَلَىٰۛ شَهِدۡنَآۛ أَن تَقُولُواْ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنۡ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴾	الأعراف	172	61
﴿ وَلِلَّهِ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ فَٱدۡعُوهُ بِهَاۖ ﴾	الأعراف	180	110،115
﴿ وَمَا رَمَيۡتَ إِذۡ رَمَيۡتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰۚ ﴾	الأنفال	17	147
﴿ أَحۡكَمُ ٱلۡحَٰكِمِينَ ﴾	هود	45	166
﴿ مَا تَعۡبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسۡمَآءً سَمَّيۡتُمُوهَآ أَنتُمۡ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلۡطَٰنٍ ﴾	يوسف	40	112
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمَلَأُ أَفۡتُونِي فِي رُءۡيَايَ إِن كُنتُمۡ لِلرُّءۡيَا تَعۡبُرُونَ ﴾	يوسف	43	49
﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ ﴾	إبراهيم	4	138
﴿ أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ﴾	إبراهيم	10	67
﴿ وَيَفۡعَلُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ ﴾	إبراهيم	27	158
﴿ وَإِن مِّن شَيۡءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ ﴾	الحجر	21	86
﴿ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٖ مَّعۡلُومٖ ﴾	الحجر	21	86

﴿ وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ﴾	الحجر	85	166
﴿ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾	النحل	11	43
﴿ كُن ﴾	النحل	40	81،86
﴿ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ ﴾	النحل	40	86
﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾	النحل	40	87
﴿ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٍ ﴾	النحل	96	86
﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ ﴾	الإسراء	23	152
﴿ وَإِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فِى ٱلْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّآ إِيَّاهُ ﴾	الإسراء	67	67
﴿ وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾	الإسراء	85	42
﴿ قُلِ ٱدْعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُواْ ٱلرَّحْمَٰنَ ﴾	الإسراء	110	114
﴿ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾	الكهف	29	177
﴿ ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴾	الكهف	104	54
﴿ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا ﴾	مريم	9	87
﴿ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ﴾	طه	50	169
﴿ وَقُل رَّبِّ زِدْنِى عِلْمًا ﴾	طه	114	23
﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾	الأنبياء	22	108
﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴾	الأنبياء	23	165
﴿ كُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾	الأنبياء	33	38
﴿ وَكُنَّا فَٰعِلِينَ ﴾	الأنبياء	79	158
﴿ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾	المؤمنون	80	43
﴿ لَّوْلَا جَآءُو عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ ﴾	النور	13	19

﴿ بِٱلْغُدُوِّ وَٱلْآصَالِ ﴾	النور	36	94
﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾	الشعراء	23	92،93
﴿ قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ ﴾	الشعراء	24	92
﴿ قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ ٱلَّذِىٓ أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ ﴾	الشعراء	27	94
﴿ فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا ﴾	القصص	8	164
﴿ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ ﴾	القصص	68	186
﴿ جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا۟ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ ﴾	القصص	73	164
﴿ كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ﴾	القصص	88	147
﴿ أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا۟ ﴾	الروم	8	43
﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾	الروم	30	75
﴿ هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ ﴾	فاطر	3	147
﴿ فَإِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ﴾	فاطر	8	153
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ ﴾	فاطر	15	107
﴿ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟ ﴾	فاطر	28	23
﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴾	الصافات	96	147 181،186
﴿ سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾	الصافات	180	115،139
﴿ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ ﴾	الزمر	3	152
﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ ﴾	الزمر	62	181

﴿ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطۡوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ ﴾	الزمر	67	132
﴿ رَبَّنَا وَسِعۡتَ كُلَّ شَيۡءٖ رَّحۡمَةٗ وَعِلۡمٗا ﴾	غافر	7	173،172
﴿ لَّا يَأۡتِيهِ ٱلۡبَٰطِلُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَلَا مِنۡ خَلۡفِهِۦۖ تَنزِيلٞ مِّنۡ حَكِيمٍ حَمِيدٖ ﴾	فصّلت	42	26
﴿ سَنُرِيهِمۡ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلۡأٓفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمۡ ﴾	فصّلت	54	39
﴿ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبِّي ﴾	الشورى	10	114
﴿ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ﴾	الشورى	11	132،103 137 138،147
﴿ وَلِتُجۡزَىٰ كُلُّ نَفۡسِۭ بِمَا كَسَبَتۡ وَهُمۡ لَا يُظۡلَمُونَ ﴾	الجاثية	22	164
﴿ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلۡمٖ ﴾	الجاثية	23	55
﴿ جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ﴾	الأحقاف	14	177
﴿ فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾	مُحَمَّد	19	93،95 146
﴿ لَّقَدۡ صَدَقَ ٱللَّهُ رَسُولَهُ ٱلرُّءۡيَا بِٱلۡحَقِّۖ لَتَدۡخُلُنَّ ٱلۡمَسۡجِدَ ٱلۡحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمۡ وَمُقَصِّرِينَ ﴾	الفتح	27	49
﴿ بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيۡكُمۡ أَنۡ هَدَىٰكُمۡ لِلۡإِيمَٰنِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ ﴾	الحجرات	17	189
﴿ مَا يُبَدَّلُ ٱلۡقَوۡلُ لَدَيَّ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٖ لِّلۡعَبِيدِ ﴾	ق	29	167
﴿ وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ ﴾	الذاريات	56	166،164
﴿ تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا ﴾	القمر	14	132
﴿ تَبَٰرَكَ ٱسۡمُ رَبِّكَ ﴾	الرحمن	78	121
﴿ هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلۡبَاطِنُۖ ﴾	الحديد	3	147،142

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

﴿ مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ ﴾	الملك	3	177
﴿ فَمَا لَهُمْ عَنِ ٱلتَّذْكِرَةِ مُعْرِضِينَ ﴾	المدثر	49	177
﴿ هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا ﴾	الإنسان	1	87
﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾	الإنسان	30	147
﴿ فِيٓ أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ﴾	الانفطار	8	153
﴿ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴾	البروج	16	164،158
﴿ سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ﴾	الأعلى	1	121

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فـهرس الأحاديث النبوية الشـريـفة

الحديـــــــث	الصفحة
«اللّهمّ إنّي أعوذ بك من علم لا ينفع»	23
«إنّ العلماء ورثة الأنبياء»	33
«كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به»	147،39،36
«من عرف نفسه عرف ربّه»	47،39
«اعْبُد الله كأنَّكَ تَرَاهُ»	138،47 194
«الرؤيا الحسنة من الرجل الصالح جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة»	49
«إذا رأى أحدكم رؤيا يحبها فإنما هي من الله تعالى، فليحمد الله عليها، وليحدِّث بها»	49
«اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله»	51
«احذروا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله، وينطق بتوفيق الله»	51
«إن لله عباداً يعرفون الناس بالتّوَسُم»	51
«لقد كان فيما قبلكم من الأمم مُحَدَّثُون، فإن يكن في أمتي أحد فإنه عمر»	57
«قد كان فيمن قبلكم من بني إسرائيل رِجالٌ يُكَلَّمون من غير أن يكونوا أنبياء، فإن يكن في أمتي أحد فعمر»	57
«من أتاني يسعى أتيته هرولة»	59
«كان الله ولم يكن شيء غيره، وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء، وخلق السماوات والأرض »	،71 82،147
«ما من مولود إلا يولد على الفطرة»	75
«إن إبراهيم لم يكذب إلا ثلاث كذبات، ثنتين في ذات الله»	89
«تفكروا في آلاء الله ولا تتفكروا في ذات الله فإنكم لم تقدروا قدره»	91،90
«يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الإيمان»	106
«أصبت بعضاً وأخطأت بعضاً»	125

«القلب بين أصبعين من أصابع الرحمن»	132
«إنّ الله في قبلة المصلي »	138
«لمّا قضى الله الخلق كتب في كتابه فهو عنده فوق العرش إن رحمتي غلبت غضبي»	169
«سبقت رحمتي غضبي»	169
«لبيك وسعديك والخير كلّه في يديك، والشر ليس إليك»	171
«لو لم تذنبوا لجاء الله بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفرُ لهم»	172
«وأن الله تعالى أشفق من هذه على ولدها»	173

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فـهرس الأعـلام

(أ)

أرسطو 3
الإسفريني، أبو إسحاق(الأستاذ) 95، 109، 126
الأشعري، أبو الحسن 12، 14، 66، 69، 92، 95، 109، 129
أفلاطون 3
أفلوطين 84
الآمدي، سيف الدين 6، 19، 20، 163، 179
الإيجي، عضد الدين 3،13،16،65،71،92،93،112،163،179،183

(ب)

الباقلاني، أبوبكر مُحَمَّد بن الطيب 3، 5، 6، 7، 12، 14، 15، 16، 17، 20، 66، 70، 72، 73، 92، 93، 95، 103، 112، 123، 124، 163، 181، 182
البغدادي، عبد القاهر 3، 5، 8، 12، 64، 70، 112، 114
بياجي، جان 21

(ت)

التفتازاني، سعد الدين 13، 14، 18، 179
التهانوي 158، 159

(ج)

الجبائي، أبوهاشم 69، 73، 114
الجبائي، أبو علي 176
الجرجاني، الشريف 13، 56، 100، 117، 159
الجعد، بن درهم 101
الجنيد، أبو القاسم 54
الجهم، بن صفوان 101

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الجويني، أبو المعالي 7، 12، 14، 17، 19، 21، 24، 65، 66، 73، 95، 103، 109، 176، 182
الجيلي، عبد الكريم 154

(ح)

أبو الحسين البصري 72
الحكيم، سعاد 49، 152

(خ)

خميسي، ساعد ط، ك

(ر)

الرازي، فخر الدين 4، 23، 72، 181، 182
ابن رشد 180
الرضا، علي 31

(ز)

الزركشي، بن بهادر 11

(س)

سالم، زكي ط، 184
سهيلة الترجمان 144
ابن سودكين، إسماعيل 37،185
سيبويه 82
ابن سينا 72

(ش)

الشعراني، عبد الوهاب 57،94،115،185
الشهرستاني 67، 71، 82، 102، 118، 119، 160، 163، 164، 165،175
شودكيفيتش، ميشال(علي) 87

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(ص)

الصابوني، نور الدين 6،7،10
الصادقي، أحمد 87

(ع)

ابن عباس 31
عبد الجبار، المعتزلي القاضي 3،8،18،15،14،21،64،68،69،70،91، 92
102،118،119،132،160،162،161،176،178
عبد الرحمن، طه 10
عبد القادر، الأمير 145، 146، 168
العلاف، أبو الهذيل 8،64،68،72
عبده، مُحَمَّد 158
علي بن أبي طالب 31

(غ)

الغزالي، أبوحامد 17،19،21،106،109،135،183
غينون، رنييه 140،141

(ف)

الفارابي 72
فرحات، عبد الوهاب ط، ك
فرعون 92،93،94

(ق)

القاشاني، عبد الرزاق 56

(ك)

ابن الكتاني، أبو عبد الله 125
كوربان، هنري 44،61

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(ل)

لوك، جون 2

(م)

الماتريدي، أبومنصور 11
المحاسبي، الحارث 14
مفتاح، عبد الباقي ك، 29،149

(ن)

النابلسي، عبد الغني 148
النسفي، أبوحفص نجم الدين 11،17
النظّام، بن سيار بن هانئ 20

(هـ)

هرقل 9
أبو هريرة 31

(و)

واصل، بن عطاء 160،175
وليم تشيتيك 141

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فـهرس المصطلحـات

(أ)

الابستيمولوجية التكوينية 21

الأحدية 105

اجتماعويا 44

الأسباب 116

الاستقراء السقيم 124

أصحاب المعارف 8

الإطلاق 136

الأعراض 68 ،69

الآلام 170

الإلقاء 51

الإلهام 56، 57، 58

الألوهة (حضرة) 133

الأمر التكليفي 190

الأمر التكويني 190

الإنسان الكامل 46

آية الميثاق 61

(ب)

البرزخ الأعلى 46

البواده 51

البونتييزم 140، 141

(ت)

تاريخانيا 44

تراتبية (مستويات) 115

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تعدد الآلهة 100
التفهّم 115
التفهيم 115
التقييد 136

(ث)

الثنوية 100

(ج)

الجبرية 176
الجبرية المتوسطة 180
الجواهر(الجوهر) 68،69
الجمع (حضرة) 144
جوهرنة العقل 15

(ح)

الحال 85،86
الحدوث 68
الحس 36، 12
الحُسن 177
الحضرة العلمية 83
الحضرة الوسطى 46
الحكمة 158
الحواس الباطنة 13

(خ)

الخبر(السمع) 17
الخبر المتواتر 19
خبر الواحد 21

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

خزائن الجود 86،87
خلق الأفعال 176
الخيال(علم) 45
الخيال المتصل 46
الخيال الخلاق 45
الخيال المنفصل 46

(د)

دليل الإمكان والوجوب 71،72

(ذ)

الذات 89، 90

(ر)

الرؤى (المنام) 48
الرحمة 169

(ز)

الزمان (نفي) 78

(س)

سبب اقتداري 188
السقّاطون 81
السمّنية 12

(ش)

شيء 91

(ص)

الصفة 118
صفاتية 118

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الصلاح والأصلح 160

(ع)

العَالَم(مفهومه عند ابن العربي) 76، 77
العَالَم الأوسط 46
عَالَم الذّر 75
عالَم المعاني المجردة 48
العَالِم (مفهومه عند ابن العربي) 32
العقل 14
العقلانية العلموية 44
عقل قابل 40
عقل مفكر 40
العلم(مفهومه عند ابن العربي) 8،9
علم استدلالي 5،6
علم الأحوال 29
علم الأسرار 30
علم الباطن 32
العلم بأحكام الشريعة 32
العلم بالله تعالى 32
العلم البديهي 5،7
علم حسي 5
العلم الضروري 5،6،7
علم الظاهر 32
علم العقل 25
علم قديم 5،7
علم الكلام الأكبري 27
العلم الكسبي 5،6،7،8
علم الكلام الصوفي 27

جمعية الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

العماء 46
علم محدث (حادث) 5،6،7،10
علم نظري 6،7
العوض 162
العين الثابتة 83

(ف)

الفهم 115
الفانتازيا 44
الفطرة 63
فكر(قوة مفكرة) 42
فلسفة صوفية 29

(ق)

القبح 177
القوى الادراكية المعرفية 10،34
القياس 124

(ك)

الكرّامية 132
الكسب 179، 180
الكشف 51
كشف خفي 52
كشف روحي 52
كشف سرّي 52
كشف عقلي 52
كشف قلبي 52

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(ل)

الألطاف (اللطف) 161

(م)

المتحيّزات 70
المتخيل 44
المحايثة 131
مُحَدَّثُون (مُكَلَّمُون) 57
المطاطون 81
المعدومات 69
المعرفة 8
المعارف الضرورية 13،8
المعارف الاكتسابية 8
معطّلة 119
مكاشفة 50

(ن)

النِسب(النِسبة) 121
النظر 24
النظّار 25
نظرية المعرفة 2
النفس الناطقة 35
نفسانياً 44

(هـ)

الهجوم 51

(و)

الواردات 51

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الوحدانية 105
وحدة الشهود 150
الوحدة المطلقة 150
وحدة الوجود التوحيدية 141،142،147
الوهب 51

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

قائمــة المصــادر و المراجــع

أولاً: القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم

ثانيا: المصادر الخاصة (مؤلفات ابن العربي)

ابن عربي (محيي الدين)

- الإسرا إلى المقام الأسرى أو كتاب المعراج، تحقيق وشرح سعاد الحكيم، ط1، بيروت، دندرة للطباعة والنشر 1408هـ-1988م.
- التجليات الإلهية، ويليه تعليقات ابن سودكين وكشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات، تحقيق عثمان يحي، طهران، مركز نشر دانشكاهي 1988.
- التجليات الإلهية ومعه تعليقات ابن سودكين وكشف الغايات، ضبط نصه وصححه مُحَمَّد عبد الكريم النمري، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية 1423هـ-2002م.
- ترجمان الأشواق بشرح ناظمه العارف الكبير الإمام أبي بكر محيي الدين ابن عربي، ضبط نصوصه وقدم له عمر الطبّاع، ط1، بيروت، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم 1997.
- ديوان ابن عربي، شرحه أحمد حسن سبّح، ط2، بيروت، دار الكتب العلمية 2002.
- ذخائر الأعلاق شرح ترجمان الأشواق، حققه وعلق عليه مُحَمَّد عبد الرحمان الكردي، باريس، دار ببيليون 2005.
- رسائل ابن عربي، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح،ط1، بيروت، مؤسسة الانتشار العربي 2001م.
- رسائل ابن عربي، وضع حواشيه مُحَمَّد عبد الكريم النمري، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية 1428هـ-2007م. (طبعة جديدة لونان).
- رسالة إلى الإمام الرازي، ضمن رسائل ابن عربي، وضع حواشيه مُحَمَّد عبد الكريم النمري، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية 1428هـ-2007م.
- رسالة كشف الستر لأهل السرّ، ضمن: الرسالة الوجودية ورسائل أخرى، اعتنى بها عاصم إبراهيم الكيّالي، ط2، بيروت، دار الكتب العلمية 2007.

– رسالة لا يعوّل عليه، ضمن رسائل ابن عربي، وضع حواشيه مُحَمَّد عبد الكريم النمري، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية 1428هـ-2007م.
– شق الجيب بعلم الغيب، ضمن رسائل ابن عربي(1)، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح، ط1، بيروت، مؤسسة الانتشار العربي 2001.
– الفتوحات المكيّة، تسعة مجلدات، قرأه وقدم له نواف الجرّاح، ط1، بيروت، دار صادر 1424هـ-2004م.
– الفتوحات المكيّة، أربعة عشر مجلداً، تحقيق وتقديم عثمان يحي، تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور، المجلس الأعلى للثقافة، بالتعاون مع معهد الدراسات العليا بالسوربون، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1405هـ-1985م. (وهذا التحقيق انتهى عند الباب 161 من الفتوحات).
– فصوص الحكم والتعليقات عليه بقلم أبو العلا عفيفي، بيروت، دار الكتاب العربي(د.ت).
– كتاب الأزل، ضمن رسائل ابن عربي، وضع حواشيه مُحَمَّد عبد الكريم النمري، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية 1428هـ-2007م.
– كتاب اصطلاحات الصوفية، ضمن رسائل ابن عربي، وضع حواشيه عبد الكريم النمري، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية 1428هـ-2007م.
– كتاب التراجم، ضمن رسائل ابن عربي، وضع حواشيه مُحَمَّد عبد الكريم النمري،ط1، بيروت، دار الكتب العلمية 1428هـ-2007م.
– كتاب عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب،ضمن رسائل ابن عربي(4)، تحقيق سعيد عبد الفتاح، ط1، بيروت، مؤسسة الانتشار العربي 2004.
– كتاب المسائل، ضمن رسائل ابن عربي، وضع حواشيه مُحَمَّد عبد الكريم النمري، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية 1428هـ-2007م.
– كتاب المعرفة، ضمن رسائل ابن عربي(4)، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح، ط1، بيروت، مؤسسة الانتشار العربي 2004.
– كشف المعنى عن سرّ أسماء الله الحسنى، تحقيق ودراسة وترجمة إلى اللغة الإسبانية بابلو بينيتو، Pablo Beneito,Ibn Al-Arabi, El secreto de los nombres de dios, Introduccion, edition, Traduction y noyas de Pablo Beneito, Inprenta Regional de Murcia, Espana,1996.

– لواقح الأسرار ولوائح الأنوار، جمعه إسماعيل ابن سودكين، تقديم وتحقيق وتعليقات عبد الباقي مفتاح، ط1، دمشق، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع 1436هـ-2015م.
– مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم، ط1، صيدا-بيروت، المكتبة العصرية 2004.

ثالثا: المصادر العامة

(أ)

الأشعري (علي ابن إسماعيل أبو الحسن)
– الإبانة عن أصول الديانة، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه بشير مُحَمَّد عيون، ط3، دمشق-الطائف، مكتبة دار البيان- مكتبة المؤيد 1990.
– اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، صححه وقدم له وعلق عليه حموده غرابه، مطبعة مصر شركة مساهمة مصرية 1955.
– مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق هلموت ريتر،ط3، فيسبادن (ألمانيا)، دار فرانز شتايز 1980.
الأصبهاني (أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن مهران)
– حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار السعادة-مصر 1394هـ-1974م.
ابن الأعرابي (أحمد بن مُحَمَّد بن زياد بن بشر بن درهم البصري الصوفي أبو سعيد)
– معجم ابن الأعرابي، تحقيق وتخريج عبد المحسن بن إبراهيم بن أحمد الحسيني، ط1، المملكة العربية السعودية، دار ابن الجوزي 1418هـ-1997م.
الآمدي (سيف الدين أبو الحسن علي)
– أبكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق أحمد مُحَمَّد المهدي، ط2، القاهرة، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة 2004.
– الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، ط2، بيروت،المكتب الإسلامي1402هـ.

– غاية المرام في علم الكلام، تحقيق أحمد فريد المزيدي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية 2004.

الإيجي (عبد الرحمن بن أحمد عضد الدين)

– المواقف في علم الكلام،(د.ط)، بيروت، عالم الكتب 1979.

(ب)

الباقلاني (أبوبكر مُحَمَّد بن الطيب)

– الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق مُحَمَّد زاهد الكوثري، ط2، المكتبة الأزهرية للتراث 2000.

– التقريب والإرشاد الصغير، تحقيق عبد الحميد بن علي أبو زنيد، ط2، بيروت، مؤسسة الرسالة 1998.

– تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، ط1، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية1987م.

البخاري (مُحَمَّد بن إسماعيل أبو عبد الله)

– الجامع الصحيح، تحقيق مُحَمَّد زهير بن ناصر الناصر، ط1، دار طوق النجاة 1422هـ.

البزّار (أبو بكر أحمد بن عمرو)

– المسند (البحر الزخار)، تحقيق محفوظ الرحمن زين الله وعادل بن سعد، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم 2009م.

البغدادي (عبد القاهر)

– الفرق بين الفرق، دراسة وتحقيق مُحَمَّد عثمان الخشب،(د.ط)، القاهرة، مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع والتصدير (دت).

– أصول الدين، ط1، استانبول، مطبعة الدولة 1346هـ-1928م.

(ت)

التفتازاني (مسعود بن عمر سعد الدين)

– شرح العقائد النسفية، تحقيق أحمد حجازي السقا، ط1، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية 1988.

– شرح المقاصد، تحقيق وتعليق مع مقدمة في علم الكلام للدكتور عبد الرحمن عميرة، تصدير صالح موسى شرف، ط1، إيران–قم، منشورات الشريف الرضى 1989.

الترمذي (أبو عيسى مُحَمَّد بن سَوْرَة)

– السنن، تحقيق أحمد مُحَمَّد شاكر وإبراهيم عطوة عوض، ط2، شركة ومكتبة مطبعة مصطفى البابي الحلبي مصر 1395هـ–1975م.

الترمذي (أبو عبد الله مُحَمَّد بن علي بن الحسن بن بشر الحكيم)

– نوادر الأصول، تحقيق عبد الرحمن عميرة، بيروت، دار الجيل(د.ت).

التهانوي (مُحَمَّد علي)

– كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة رفيق العجم، تحقيق علي دحروج، ط1، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون 1996.

ابن تيمية (تقي الدين أبو العباس)

– العبودية، ط6، دمشق–بيروت، المكتب الإسلامي 1983.

– المعجزات والكرامات وأنواع خوارق العادات منافعها ومضارها، تحقيق ودراسة أحمد العيسوي، ط1، مصر، دار الصحابة للتراث 1990.

(ج)

الجرجاني (علي بن مُحَمَّد الشريف)

– التعريفات، تحقيق غوسطافوس فلوجل، بيروت، مكتبة لبنان 1985.

الجندي (مؤيد الدين)

– شرح فصوص الحكم، ضبطه وصححه وعلق عليه عاصم إبراهيم الكيالي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية 2007.

الجوزية (ابن القيم)

– مدارج السالكين، تحقيق مُحَمَّد كمال جعفر،القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1980.

الجويني (عبد الملك مُحَمَّد بن يوسف أبو المعالي)

– الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، حققه وعلق عليه وقدم له وفهرسه الدكتور مُحَمَّد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي مصر، 1329هـ– 1950م.

– البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم محمود الذيب،ط4، المنصورة، دار الوفاء للطباعة والنشر1418هـ.
– الشامل في أصول الدين، حققه وقدم له علي سامي النشار وآخرون، الإسكندرية، منشأة المعارف بالإسكندرية 1969.

(ح)

بن حنبل (الإمام أحمد)
– المسند، تحقيق شعيب الأرناؤوط–عادل مرشد وآخرون، إشراف عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، مؤسسة الرسالة 1421هـ–2001م
ابن حبان (مُحَمَّد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن معبد أبو حاتم)
– الصحيح، بترتيب ابن بلبان، تحقيق شعيب الأرناؤوط، ط2، بيروت، مؤسسة الرسالة 1414هـ– 1993م.

(خ)

ابن خلكان (أبو العباس أحمد بن مُحَمَّد)
– وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان،تحقيق إحسان عباس، بيروت، دار صادر، (د.ت).
الخياط (أبو الحسين)
– الانتصار، مع مقدمة وتحقيق وتعليقات نيبرج، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية 1952.

(د)

الدارقطني (أبو الحسن)
– الصفات، تحقيق عبد الله الغنيمان، ط1، المدينة المنورة، مكتبة الدار 1402هـ.
أبو داود (سليمان بن الأشعث)
– السنن، تحقيق شعَيب الأرناؤوط و محَمَّد كامِل قره بللي، ط1، دار الرسالة العالمية 1430هـ–2009م.

(ذ)

الذهبي (مُحَمَّد أحمد بن عثمان شمس الدين)
– سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرون، ط3، مؤسسة الرسالة1985.

(ر)

الرازي (فخر الدين)

– اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، تحقيق علي سامي النشار، بيروت، دار الكتب العلمية 1982.

– شرح أسماء الحسنى،تحقيق طه عبد الرؤوف سعد،ط1، بيروت، دار الكتاب العربي 1984.

– محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد، 9ش الصنادقية–الأزهر، مكتبة الكليات الأزهرية.

ابن رشد (أبو الوليد)

– مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق وتقديم محمود قاسم، ط2، مكتبة الأنجلو مصرية 1964.

(ز)

الزركشي (بدر الدين بن بهادر)

– البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق لجنة من علماء الأزهر، ط1، دار الكتبي 1994.

(س)

السخاوي (شمس الدين أبو الخير مُحَمَّد بن عبد الرحمن بن مُحَمَّد)

– المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، تحقيق مُحَمَّد عثمان خشب، ط1، بيروت، دار الكتاب العربي، 1405هـ–1985م.

السلمي (عبد الرحمن)

– طبقات الصوفية، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية 1998.

(ش)

الشعراني (عبد الوهاب بن أحمد بن علي بن أحمد)

– الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر، ضبطه وصححه عبد الله محمود مُحَمَّد عمر، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية 1418هـ–1998م.

– اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية1998.

الشهرستاني (عبد الكريم)

– الملل والنحل، تحقيق أبي مُحَمَّد مُحَمَّد بن فريد، القاهرة، المكتبة التوفيقية (د.ت).

– نهاية الإقدام في علم الكلام، حرره وصححه ألفريد جيوم، ط1، القاهرة، مكتبة الثقافية الدينية 2009.

(ص)

الصابوني (أحمد بن محمود بن أبي بكر نور الدين)

– البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين، تحقيق فتح الله خليف،(د.ط)، دار المعارف بمصر1969.

الصاوي (شهاب الدين أحمد بن مُحَمَّد)

– شرح الصاوي على جوهرة التوحيد، تحقيق عبد الفتاح البزم، ط2، دمشق–بيروت، دار ابن كثير 1999.

(ط)

الطبراني (سليمان بن أحمد أبو القاسم)

– المعجم الأوسط، تحقيق طارق بن عوض الله بن مُحَمَّد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، القاهرة، دار الحرمين (د.ت).

الطبري(مُحَمَّد بن جرير)

– جامع البيان عن تأويل القرآن، تحقيق أحمد مُحَمَّد شاكر، ط1، مؤسسة الرسالة 1420هـ–2000م.

الطوسي (أبو نصر عبد الله بن علي السراج)

– اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة بمصر1960.

(ع)

عبد الجبار (أبو الحسن القاضي المعتزلي)

– شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، ط3، مصر، مكتبة وهبة 1996.

– فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيد، الدار التونسية للنشر 1974.

– المحيط بالتكليف، تحقيق عمر السيد عزمي، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

– المغني في أبواب التوحيد و العدل،[التكليف]، تحقيق مُحَمَّد علي النجار وعبد الحليم النجار، مراجعة إبراهيم مدكور، إشراف طه حسين، ط1، بيروت،دار إحياء التراث 2012،ج11.
– المغني في أبواب التوحيد والعدل،[الأصلح–استحقاق الذم–التوبة]، تحقيق مصطفى السقا،ج14.
– المغني في أبواب التوحيد والعدل،[التعديل والتجوير]، تحقيق محمود قاسم، ج6.
– المغني في أبواب التوحيد والعدل،[اللطف]، تحقيق أبو العلا عفيفي، ج13.
– المغني في أبواب التوحيد والعدل،[المخلوق]، تحقيق توفيق الطويل وسعيد زايد، ج8.
– المنية والأمل، تحقيق سامي النشار وعصام الدين مُحَمَّد، الإسكندرية، دار المطبوعات الجامعية 1972.

العجلوني (إسماعيل بن مُحَمَّد بن عبد الهادي الجراحي)

– كشف الخفاء ومزيل الإلباس، تحقيق عبد الحميد بن أحمد بن يوسف بن هنداوي، ط1، بيروت، المكتبة العصرية 2000م.

ابن عساكر (أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله فخر الدين)

– تبيين كذب المفتري، تقديم وتعليق مُحَمَّد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث (د.ت).

ابن العسقلاني (ابن حجر)

– فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن الباز، ورقم كتبها وأبوابها وأحاديثها مُحَمَّد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، دار الحديث 1424هـ–2004م.

ابن العماد الحنبلي (أبو الفلاح عبد الحي)

– شذرات الذهب، تحقيق محمود الأرناؤوط،ط1،بيروت،دار ابن كثير1986.

(غ)

الغزالي (مُحَمَّد بن مُحَمَّد أبي حامد)

– إحياء علوم الدين، بيروت، دار المعرفة (د.ت).
– المستصفى في علم الأصول، تحقيق مُحَمَّد عبد السلام الشافي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية 1413هـ–1993م.

(ف)

الفيروزآبادي (أبو طاهر مجد الدين بن مُحَمَّد بن يعقوب)

– القاموس المحيط، ط8، تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بيروت، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع 2005.

(ق)

القاشاني (عبد الرزاق بن أحمد بن مُحَمَّد)

– شرح فصوص الحكم، ضبطه وصححه وعلق عليه عاصم إبراهيم الكيالي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية 2007.

– لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، ط1،بيروت، دار الكتب العلمية 2004.

القشيري (عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك أبو القاسم)

– الرسالة في علم التصوف، تحقيق مصطفى زريق، ط1، بيروت، المكتبة العصرية 2001.

القيصري (داود بن محمود بن مُحَمَّد الرومي)

– شرح فصوص الحكم، تحقيق آية الله حسن حسن زاده الآملي، ط1، قم، مؤسسة بستان كتاب(مكتب الإعلام الإسلامي) 1424هـ.

(م)

– الماتريدي (مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن محمود أبو منصور)

–كتاب التوحيد، تحقيق فتح الله خليف،(د.ط)، الإسكندرية، دار الجامعات المصرية (د.ت).

المراكشي (أبو عبد الله)

– الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، تحقيق إحسان عباس وآخرون، ط1، تونس، دار الغرب الإسلامي 2012.

مسلم (بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسبوري)

– الصحيح، (د.ط)، تحقيق مُحَمَّد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث (د.ت).

المقريزي (أحمد بن علي بن عبد القادر، أبو العباس الحسيني العبيدي، تقي الدين)

– المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، تحقيق مُحَمَّد زينهم ومديحة الشرقاوي، ط1، القاهرة، مكتبة مدبولي 1998.

ابن منظور(مُحَمَّد بن مكرم بن علي جمال الدين)

– لسان العرب، ط3، بيروت، دار صادر 1414هـ.

(ن)

النابلسي (عبد الغني)

– إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح، ط1، دار الآفاق العربية 2003.

– الوجود الحق والخطاب الصدق،(د.ط)، دمشق، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية 1995.

النسائي (أبو عبد الرحمن شعيب بن علي)

– السنن الصغرى، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، ط2، حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية 1406هـ– 1986م.

النسفي (أبو المعين)

– التمهيد لقواعد التوحيد، تحقيق مُحَمَّد عبد الرحمن الشاغول الشافعي الأشعري، المكتبة الأزهرية للتراث 2006.

(هـ)

الهيثمي (الحافظ نور الدين)

– مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق حسام الدين القدسي، القاهرة، مكتبة القدسي 1414هـ-1994م.

رابعاً: المراجع العربية

(أ)

إبراهيم (مجدي مُحَمَّد)

– الحرية عند ابن عربي، ط1، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية 1425هـ-2004م.

أجهر (عبد الحكيم)

– سؤال العالم الشيخان ابن عربي وابن تيمية من فكر الوحدة إلى فكر الاختلاف، ط1، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي 2011.

(ب)

بدوي (عبد الرحمن)

– موسوعة الفلسفة، ط1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1984.

البغدادي (إسماعيل باشا بن مُحَمَّد أمين بن مير سليم البابالي)

– هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، (د.ط)، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

بلاثيوس (بلاثيوس)

– ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمة عبد الرحمن بدوي، الكويت، دار القلم 1979

بياجي (جان)

– الإبستيمولوجيا التكوينية، ترجمة وتقديم وتعليق السيد نفادي، راجعه وقدم له مُحَمَّد علي أبو ريان، دمشق، دار التكوين2004.

(ت)

الترجمان (سهيلة عبد الباعث)

– نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي، ط1، بيروت، منشورات مكتبة خزعل 2002.

تشيتيك (وليم)

– محيي الدين ابن عربي وارث الأنبياء، ترجمة ناصر ضميرية، ط1، دمشق، دار نينوى2015.

(ج)

جاهانكيري (محسن)

– محيي الدين بن عربي الشخصية البارزة في العرفان الإسلامي، تعريب عبد الرحمن العلوي،ط1، بيروت، دار الهادي 2003.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(ح)

حسيبة (مصطفى)

– المعجم الفلسفي، ط1، عمان، دار أسامة للنشر والتوزيع 2009.

الحكيم (سعاد)

– المعجم الصوفي، ط1، بيروت، دار دندرة 1981.

(خ)

خرمة (مروة محمود حجو)

– "فلسفة وحدة الوجود ودلالاتها عند الصوفية"، ضمن: رائد جميل عكاشة وآخرون، الفلسفة في الفكر الإسلامي قراءة منهجية ومعرفية، ط1ن هرندن–فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي 1433هـ–2012م.

خميسي (ساعد)

– ابن العربي المسافر العائد، ط1، الجزائر، منشورات الاختلاف 2010.

– نظرية المعرفة عند ابن عربي، ط1، القاهرة، دار الفجر للنشر والتوزيع 2001.

(د)

دغيم (سميح)

– فلسفة القدر في فكر المعتزلة، ط1، بيروت، دار الفكر اللبناني 1992.

– موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، ط1، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون 1998.

(ر)

رياض (مُحَمَّد مجدي)

– الفلسفة الخلقية عند الأشاعرة، ط1، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1993.

(ز)

الزركلي (خير الدين)

– الأعلام، ط15، بيروت، دار العلم للملايين2002.

الزنيدي (عبد الرحمن بن زيد)

– مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، ط1، الرياض، مكتبة المؤيد 1992م.

الزوبي (ممدوح)

– معجم الصوفية، ط1، بيروت، دار الجيل 2004.

(س)

سالم (زكي)

– الاتجاه النقدي عند ابن عربي، ط1، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية 2005.

سرور (طه عبد الباقي)

– محيي الدين بن عربي، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة 2015.

السلمي (عبد الرحيم بن صمايل)

– حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين،(د.ط)، دار المعلمة للنشر والتوزيع(د.ت).

(ش)

الشافعي (حسن)

– الآمدي وآراؤه الكلامية، ط1، القاهرة، دار السلام 1998.

شرواني (علي)

– الأسس النظرية للتجربة الدينية قراءة نقدية مقارنة لآراء ابن عربي و رودلف أوتو، ترجمة حيدر حب الله، ط1، بيروت، الغدير للطباعة وانشر والتوزيع 1424 هـ-2003.

(ص)

الصادقي (أحمد)

– إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي، ط1، بيروت، دار المدار الإسلامي2010.

صبحي (أحمد محمود)

– في علم الكلام، ط5، بيروت، دار النهضة العربية 1985.

صبري (مصطفى)

– موقف البشر تحت سلطان القدر، ط1، القاهرة، المطبعة السلفية ومكتبتها 1352هـ.

الصفدي (صلاح الدين خليل)

– الوافي بالوفيات، تحقيق أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، بيروت، دار إحياء التراث 2000.

صليبا (جميل)

– المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني 1982.

(ط)

طربشي (جورج)

– معجم الفلاسفة، ط3، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر 2006.

الطويل (توفيق)

– "فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي"، ضمن الكتاب التذكاري محيي الدين ابن عربي، القاهرة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر 1969.

(ع)

بن عاشور (مُحَمَّد الطاهر)

– التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية للنشر 1984.

عبد الرحمن (طه)

– دين الحياء من الفقه الإئتماري إلى الفقه الإئتماني (أصول النظر الإئتماني)، ط1، بيروت، المؤسسة العربية للفكر والإبداع 2017.

عبد القادر (الأمير)

– المواقف في بعض إشارات القرآن إلى الأسرار والمعارف، تحقيق عبد الباقي مفتاح، ط1، عين مليلة–الجزائر، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع 2005.

عبد القادر (مُحَمَّد أحمد)

– العلم الإلهي وآثاره في الفكر والواقع، ط1، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية 1986.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

العبد الله (خديجة حمادي)

– منهج الإمام فخر الدين الرازي بين الأشاعرة والمعتزلة، ط1، الكويت، دار النوادر 1433هـ-2012م.

عبد المهيمن (أحمد)

– نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي، ط1، الإسكندرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر 2001.

عبده (مُحَمَّد)

– رسالة التوحيد، دراسة وتحقيق مُحَمَّد عمارة، ط2، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1981.

عتر (نورالدين)

– منهج النقد في علوم الحديث، ط3، دمشق، دار الفكر 1418هـ-1997م.

عداس (كلود)

– ابن عربي سيرته وفكره، ترجمة أحمد الصادقي، مراجعة وتقديم سعاد الحكيم، ط1، دار المدار الإسلامي 2014.

بن عرفة (عبد الإله)

– رواية جبل قاف حول سيرة ابن العربي الحاتمي، منشورات ضفاف، دار الأمان، منشورات الاختلاف، بيروت، لبنان، 2013.

عفيفي (أبو العلا)

– التعليقات على فصوص الحكم، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية 1946.

– "الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات في مذهب المعتزلة"، ضمن الكتاب التذكاري محيي الدين بن عربي، القاهرة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر 1969.

العمري (مرزوق)

– نظرية الكسب عند الأشاعرة، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية 2009.

– عياد (الحبيب)

– الكلام في التوحيد، ط1، بيروت، دار المدار الإسلامي 2009.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(غ)

الغراب (محمود محمود)

– شرح كلمات الصوفية، ط2، مطبعة نضر 1993.

غينون (رنييه، الشيخ عبد الواحد يحي)

– مراتب الوجود المتعددة، ترجمة عبد الباقي مفتاح، ط1، إربد–الأردن، عالم الكتب الحديث2013.

(ف)

فالح (أبو عبد الله عامر عبد الله)

– معجم ألفاظ العقيدة، ط1، الرياض، مكتبة العبيكان 1997.

(ق)

قاسم (محمود)

– الخيال في مذهب محيي الدين بن عربي، القاهرة، معهد البحوث والدراسات العربية 1969.

(ك)

بن كتفي (زهير)

– الرؤية الاستشراقية للفلسفة الإسلامية عند هنري كوربان، ط1، دمشق، دار صفحات للنشر والتوزيع 2013.

أبو كرم (كرم أمين)

– حقيقة العبادة عند محيي الدين بن عربي، ط1، القاهرة–الجيزة، دار الأمين 1997.

الكردي (راجح عبد الحميد)

– نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، ط1، الرياض، مكتبة المؤيد 1992.

كوربان (هنري)

– الخيال الخلاّق في تصوف ابن عربي، ترجمة فريد الزاهي، منشورات الجمل 2008.

(م)

مجمع اللغة العربية

– المعجم الفلسفي، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية 1403هـ– 1983م.

مفتاح (عبد الباقي)

– أضواء على الطريقة الشابية الشاذلية، ط1، دمشق، دار نينوى 2016.

– بحوث حول كتب ومفاهيم الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية 2011.

– "الحدوث والقدم عند الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي"، ورقة مخطوطة من ست صفحات زودني بها الأستاذ الفاضل العارف عبد الباقي مفتاح، عن طريق البريد الالكتروني بتاريخ: 18 ديسمبر 2016. كان قد كتبها لمن سأله عن مسألة الزمان والحدوث والقدم عند الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي.

– حقائق القرآن عند محيي الدين ابن العربي، ط1، إربد–الأردن، عالم الكتاب الحديث 2016.

– ختم القرآن محيي الدين مُحَمَّد بن العربي"، ط1، مراكش، دار القبة الزرقاء 2005.

– حقائق الأسماء الحسنى وشرحها عند ابن العربي، أرسل لي المؤلف مشكوراً نسخة منه عن طريق البريد الالكتروني وهو في حدود علمي لا يزال مخطوطاً أو قد يكون قيد الطبع.

– الحقائق الوجودية الكبرى، دمشق، دار نينوى 1434هـ–2013م.

– الرد على محمود الغراب، ط1، إربد–الأردن، عالم الكتب الحديث 2016.

– الشرح القرآني لكتاب التجليات لابن العربي، ط1، إربد–الأردن، عالم الكتب الحديث 2017.

– شروح على التفسير الإشاري للشيخ مُحَمَّد محيي الدين ابن العربي، ط1، إربد–الأردن، عالم الكتب الحديث 2017، 4أجزاء.

– المفاتيح القرآنية لكتاب مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار البهية، ط1، إربد–الأردن، عالم الكتب الحديث 2016.

– المفاتيح الوجودية والقرآنية لكتاب فصوص الحكم لابن عربي، ط2، بيروت، دار الكتب العلمية 2010.

المصباحي (مُحَمَّد)

– ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة، تنسيق مُحَمَّد المصباحي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ط1، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة2003.

– نعم ولا، ط1، الجزائر، منشورات الاختلاف 2012.

(و)

وهبة (مراد)

– المعجم الفلسفي، ط5، القاهرة، دار قباء الحديثة 2007.

(ي)

يحي (عثمان)

– "نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الإسلامي"، ضمن: الكتاب التذكاري محيي الدين بن عربي، أشرف عليه وقدم له إبراهيم بيومي مدكور، القاهرة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر 1389هـ-1969م.

يوسف (مُحَمَّد علي حاج)

– شمس المغرب سيرة الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي ومذهبه، ط1، حلب، فصّلت للدراسات والترجمة والنشر 2006.

خامساً: الرسائل الجامعية

أحمد مُحَمَّد الطاهر عمر

– المصطلحات الكلامية في أفعال الله تعالى، رسالة ماجستير، كلية الدعوة وأصول الدين/قسم العقيدة، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية 1414هـ.

سعد صبار مُحَمَّد الحسيني السامرائي

– الآراء العقدية لأئمة التصوف في كتاب الرسالة القشيرية دراسة موضوعية، رسالة ماجستير، كلية أصول الدين،تخصص العقيدة الإسلامية،الجامعة الإسلامية-بغداد، 1432هـ2011م.

سهام عرايبية

– منزلة العقل عند محيي الدين بن العربي، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، قسم الفلسفة، جامعة الإخوة منتوري–قسنطينة، الجزائر، 2010م–2011م.

عبد الوهاب فرحات

– نظرية الإنسان عند محيي الدين بن عربي، رسالة دكتوراه، كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية، قسم العقيدة ومقارنة الأديان، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة–الجزائر 2004.

سادساً: المقالات والدوريات

بكري (علاء الدين)

– "سر القدر بين ابن عربي والقونوي"، مقال منشور على المجلة الالكترونية: مجلة فرسان الثقافة، يوم 2012/09/24. مأخوذ يوم السبت 15–07–2017، الساعة 22:51. https://omferas.com/p256

الحكيم (سعاد):

– "الماضي سوار من ذهب" مقال منشور في:مجلة العربي،العدد 521، أبريل 2002، وزارة الإعلام، دولة الكويت.

بن كتفي (زهير)

– "التأمل الاستشراقي في التأمل الفلسفي الإسلامي: من القرآن الكريم إلى الحكمة النبوية"، الكلمة، السنة الثامنة–صيف 2001م/1422هـ، العدد 32.

عفيفي (أبو العلا):

– "من أين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية"، مقال منشور في: مجلة كلية الآداب، المجلد الأول، جامعة القاهرة 1933.

سابعاً: المؤتمرات والندوات

بكري (علاء الدين):

– "ابن عربي بين الفلسفة والتصوف"، في: "الميراث الأكبري حصيلة وآفاق"، أعمال اليوم الدراسي المنعقد بالمكتبة الوطنية الجزائرية (الحامة)، 10جوان 2015م، ط1، الجزائر، المكتبة الفلسفية الصوفية 2015.

ثامناً: المراجع الأجنبية

Addas,**Claude**. Ibn Arabi ou la quete du soufre rouge, Paris,Gallimard,1989.

------, Ibn Arabi et Le Voyage sand retour, Point, Sagesse, éd. Le Seuil,1996.

Chodkiewicz,**Michel**.Les illuminations de la Mecque, Albin Michel,1997.

------, Un Océan sans rivage, Ibn arabi, le livre et la loi. La librairie du 20 siècle, Seuil, 1992.

------, L'héritage Akbarien, Entretien réalisé par Jaafer Kansoussi et Véronique Barre, in: Horizons Maghrébins, n°30, Hivers,1995

Corbin,**Henry**. L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi, Paris, Flammarion,1958.

------, Histoire de la philosophie islamique,Paris,Gallimard 1964.

Guénon,**René**. Aperçus sur l'ésotérisme islamique et le taoisme,Paris,Gallimard,1973.

------,Les Etats Multiples de l'Etre,1932.

Haj Youcef,Mohamed. The day of God or: The single Monad Model of the Cosmos (Publishd June 28th 2014 by Creatspace Independent Publishing Platform).

Izutsu, **Toshihiko**. Unicité de l'existence et creation perpétuel en mystique islamique, traduit de l'anglais par:Marie-Charlotte Grandry, Paris,les deux oceans,1980.

Rosenthal,**Franz**:"Ibn Arabi between Philosophy and Mysticism",in Oriens,Vol.31,Leiden,Brill,1988.

تاسعاً: مواقع الانترنت

- http://www.dr-nidhal.com
- maaber.50megs.com
- https://omferas.com
-https://www.ibnarabisociety.org

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فـهرس الموضـوعـات

الإهداء ..... ب

مقدمة ..... ج

الفصل الأول: المعرفة ومصدر تشكلها بين منظور

المتكلمين ورؤية محيي الدين بن العربي.....**01**

تمهيد **02**

المبحث الأول: المعرفة ومصدر تشكلها في منظور المتكلمين **03**

المطلب الأول: أقسام العلم عند المتكلمين **05**

المطلب الثاني: مصادر تشكل المعرفة عند المتكلمين **09**

أولاً: القوى الادراكية المعرفية في الإنسان **10**

1– الحـــس **12**

2– العقـــل **13**

ثانيـاً: الخبـر **16**

1– الخبر المتواتـر **18**

2– خبر الواحـد **20**

المبحث الثاني: المعرفة ومصدر تشكلها في رؤية محيي الدين بن العربي **22**

المطلب الأول: أقسام العلم عند ابن العربي **22**

1– علم العقـل **24**

2– علم الأحوال **29**

3– علم الأسرار **30**

المطلب الثاني: مصادر تشكل المعرفة في رؤية ابن العربي **33**

أولاً: القوى الإدراكية المعرفية في الإنسان **34**

1– الحـس **36**

2– العقـل **40**

3– الخيـال **44**

ثانيـاً: الإلهام والمكاشفة **50**

الفصل الثاني: معرفة الوجود الإلهي بين المتكلمين

و محيي الدين بن العربي **60**

تمهيـد **61**

المبحث الأول: الوجود الإلهي وأدلته بين منظور المتكلمين

ورؤية محيي الدين بن العربي **62**

المطلب الأول:أدلة الوجود الإلهي عند المتكلمين **62**

1– دليل الفطرة والبداهة **62**

1.1– دليل الفطرة والبداهة عند المعتزلة **63**

2.1– دليل الفطرة والبداهة عند الأشاعرة **65**

2– دليل الحدوث **68**

1.2– دليل الحدوث عند المعتزلة **68**

2.2– دليل الحدوث عند الأشاعرة **70**

المطلب الثاني:رؤية ابن العربي إلى البحث في أدلة الوجود الإلهي..... **73**

1– رؤية ابن العربي إلى القول بالفطرة والبداهة..... **74**

2– رؤية ابن العربي إلى القول بالحدوث **76**

أ– الجواهـر والأعـراض **77**

ب– نفي الزمان عن حدوث العالم **78**

جـ – الأعيـــان الثابتـــــــــة **83**

المبحث الثاني: معرفة الذات الإلهية بين منظور المتكلمين

ورؤية محيي الدين بن العربي **89**

المطلب الأول: معرفة الذات الإلهية عند المتكلمين **90**

1– معرفة الذات الإلهية عند المعتزلة **91**

2– معرفة الذات الإلهية عند الأشاعرة **92**

المطلب الثاني: رؤية ابن العربي إلى معرفة الذات الإلهية **93**

الفصل الثالث: المعرفة التوحيدية بين المتكلمين و محيي الدين بن العربي **98**

تمهيـد 99
المبحث الأول: مفهوم التوحيد بين منظور المتكلمين
ورؤية محيي الدين بن العربي 100
المطلب الأول: مفهوم التوحيد عند المتكلمين 101
1– مفهوم التوحيد عند المعتزلة 101
2– مفهوم التوحيد عند الأشاعرة 102
المطلب الثاني: مفهوم التوحيد عند ابن العربي 104
1– دليل الافتقار 107
2– دليل الصلاح 108
المبحث الثاني: الصفات الإلهية بين منظور المتكلمين
ورؤية محيي الدين بن العربي 110
المطلب الأول: أسماء الله الحسنى 110
1– هل الاسم عين المسمّى ؟..... 111
2– هل أسماء الله تعالى توقيفية ؟..... 114
المطلب الثاني: صفات الله تعالى عين أوغير أو لا عين ولا غير 117
1– الصفات الإلهية عند المتكلمين 118
أ– الصفات عند المعتزلة 118
ب– الصفات عند الأشاعرة 119
2– رؤية ابن العربي إلى الصفات الإلهية 121
أ– رؤية الله تعالى 127
ب– كلام الله تعالى 129
المبحث الثالث: المعرفة التوحيدية بين المحايثة والمباينة 131
المطلب الأول: التوحيد و التنزيه والتشبيه 131
المطلب الثاني: التوحيد ووحدة الوجود 139
المطلب الثالث: التوحيد ووحدة الأديان 150

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الرابع: دلالة الأفعال الإلهية والأفعال الإنسانية بين المتكلمين
و محيي الدين بن العربي **156**
تمهيد **157**
المبحث الأول: الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى بين منظور المتكلمين
ورؤية محيي الدين بن العربي **158**
المطلب الأول: الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى عند المتكلمين **158**
1- الحكمة والتعليل للفعل الإلهي عند المعتزلة **160**
2- الحكمة والتعليل للفعل الإلهي عند الأشاعرة **162**
المطلب الثاني: رؤية ابن العربي إلى الحكمة والتعليل في الفعل الألهي **166**
المبحث الثاني: مدلول الأفعال الإنسانية بين منظور المتكلمين
ورؤية محيي الدين بن العربي **175**
المطلب الأول: مدلول الأفعال الإنسانية عند المتكلمين **175**
1- العبد مُحدِثٌ لأفعاله عند المعتزلة **175**
2- العبد كاسب لأفعاله عند الأشاعرة **179**
المطلب الثاني: رؤية ابن العربي إلى الأفعال الإنسانية **183**
خاتمـــــــــة **193**
الفهارس العامة **201**
فهرس الآيات القرآنية **202**
فهرس الأحاديث النبوية الشريفة **208**
فهرس الأعلام **210**
فهرس المصطلحات **214**
فهرس قائمة المصادر والمراجع **221**
فهرس الموضوعات **243**

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ملخص أطروحة الدكتوراه باللغة العربية

الرؤية النقدية عند محي الدين بن عربي

(علم الكلام نموذجا)

(بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة)

تتناول هذه الأطروحة موقف محيي الدين ابن العربي من علم الكلام ومن المتكلمين عموماً. وقد تمّ التطرق فيها بتوظيف منهج تحليلي مقارن إلى مصادر تكوّن المعرفة عند المتكلمين وعند محيي الدين ابن العربي و إلى المسائل العقائدية المتعلقة بالألوهية خصوصاً والمتضمنة للكلام في معرفة الوجود الإلهي والذات الإلهية ومباحث المعرفة التوحيدية وما يتعلق بها من معرفة الأسماء الإلهية والصفات والتنزيه والتشبيه و تبعاتها بالكلام عن وحدة الوجود ووحدة الأديان، إضافة إلى مسائل الأفعال الإلهية والإنسانية وعلاقة ذلك بالقضاء والقدر. وقد جاءت هذه الأطروحة لتكشف من خلال ذلك عن دور التجربة الصوفية متمثلة في عرفان محيي الدين ابن العربي في إعادة طرح قضايا علم الكلام ومحاولة الإجابة عن أهم مفاصل القضايا العقائدية للألوهية كما انتقد ابن العربي من خلالها المتكلمين. كما حاولت هذه الأطروحة العمل على مقاربة التجربة الصوفية لابن العربي في هذا المضمار بالراهن العقائدي والفكري والثقافي للمسلمين وللعالم الغربي في تقديم العلاج والبدائل لهذا الواقع.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ملخص أطروحة الدكتوراه باللغة العربية

الرؤية النقدية عند محي الدين بن العربي
(علم الكلام نموذجا)

إعداد الطالب:

زهير بن كتفي

إشراف الأستاذ الدكتور:

مرزوق العمري

تتناول هذه الأطروحة موقف محيي الدين ابن العربي من علم الكلام ومن المتكلمين عموماً. وقد تمّ التطرق فيها بتوظيف منهج تحليلي مقارن إلى مصادر تكوّن المعرفة عند المتكلمين وعند محيي الدين ابن العربي و إلى المسائل العقائدية المتعلقة بالألوهية خصوصاً والمتضمنة للكلام في معرفة الوجود الإلهي والذات الإلهية ومباحث المعرفة التوحيدية وما يتعلق بها من معرفة الأسماء الإلهية والصفات والتنزيه والتشبيه و تبعاتها بالكلام عن وحدة الوجود ووحدة الأديان، إضافة إلى مسائل الأفعال الإلهية والإنسانية وعلاقة ذلك بالقضاء والقدر. وقد جاءت هذه الأطروحة لتكشف من خلال ذلك عن دور التجربة الصوفية متمثلة في عرفان محيي الدين ابن العربي في إعادة طرح قضايا علم الكلام ومحاولة الإجابة عن أهم مفاصل القضايا العقائدية للألوهية كما انتقد ابن العربي من خلالها المتكلمين. كما حاولت هذه الأطروحة العمل على مقاربة التجربة الصوفية لابن العربي في هذا المضمار بالراهن العقائدي والفكري والثقافي للمسلمين وللعالم الغربي في تقديم العلاج والبدائل لهذا الواقع.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

Abstract of doctoral Thesis in English

The critical vision of Muhieddin ibn AlArabi (the speculative theology as a model)

Prepared by:
Zouhir BENKETFI
Supervised by :
Prof. Dr Marzouk LAMRI

This thesis dealt with ibn Alarabi and his attitude on theologians using comparative analytical approach , in sense of the doctrinal questions relating to the divinity in particular, including problems in the knowledge of his proofs about the existence of God and the divinity and monotheistic knowledge related to the knowledge of the divine names and attributes and the consequences of the unity of being and the unity of religions, as well as the question of divine and human acts and the relation of that to God.

This thesis used to reveal the role of the Sufi experience which represented by Ibn Alarabi who renewed the questions of belief based on speculation And trying to answer the most important aspects of the significant questions of the divinity also he criticized through it theologians.

Also this thesis had tried to work on the approach of the Sufi experience of Ibn AlArabi with the doctrinal, intellectual and cultural current life of Muslims and Western world by giving solutions and alternatives to the real life.

Résumé de la thèse de doctorat en français

La vision critique de Muhieddin ibn AlArabi

(la science spéculative comme modèle)

Préparée par :

Zouhir BENKETFI

Dirigée par :

Prof. Dr Marzouk LAMRI

Cette thèse traite en générale, en employant une méthode ou une approche analytique comparative, la position d'ibn al-Arabi vis à vis des théologiens spéculatifs et de "Kalam". On a discuté les sources de la connaissance chez ces théologiens et chez ibn Arabi et les questions doctrinales relatives à la divinité en particulier, y compris les problèmes dans la connaissance de ses preuves d'existence de Dieu et la connaissances divines et monothéistes liées à la connaissance des noms et attributs divins et des conséquences de l'unicité de l'être et de l'unité des religions, ainsi que les question d'actes divins et humains et la relation de cela à Dieu.

Cette thèse est venu révéler à ce propos le rôle de l'expérience soufie représentée par ibn al-Arabi dans la réintroduction des questions de la science de croyance fondée sur la spéculation. Et essayer de répondre aux aspects les plus importants des questions doctrinales de la divinité à également critiqué ibn al-Arabi à travers les théologiens spéculatifs.

Aussi cette thèse a également tenté de travailler sur l'approche de l'expérience soufie d'Ibn Al-Arabi avec les paris doctrinaux, intellectuels et culturels des musulmans et du monde occidental en fournissant des traitements et des alternatives à ce fait.