ابن عربي
في أفق التهافتين

الدكتور مصطفى العليمي

ابن عربي

في أفق الإلهاقيين

GLD

تونس 2025

ابن عربي

في أفق التّهافتين

الدكتور مصطفى العليمي

ر.د.م.ك: 978-9938-60-766-6

الطبعة الأولى : تونس 2025

© جميع الحقوق محفوظة للمؤلف

توضيب وتصميم الغلاف من إعداد مؤسسة:

GLD

العنوان: 10 شارع فلسطين 1002 تونس

الهاتف: 00216.71.336.424

البريد الالكتروني: gld@latrach-edition.com

www.latrach-edition.com

*لولا الغزالي وابن رشد ما كان ابن عربي.

* حقًّا إذا رجعنا للعصر الذي عاش فيه فيلسوف قرطبة، وإذا تمثّلنا الأثر الذي أحدثه الغزالي بكتابه **تهافت الفلاسفة** رأينا فيلسوفنا مضطرّا لبذل غاية جهده لإماتة هذا الأثر أو إضعافه على الأقلّ، وذلك بعمل له أسسه ودعائمه، يُبينُ به العلاقة التي ينبغي أن تكون بين الدّين والفلسفة، حتى لا يقوم بينهما عداء أو نزاع، كان لا يسعه باعتباره فيلسوفا ومن كبار رجال الدّين والشّريعة إلاّ أن يفكّر في الأمر طويلا، وإلاّ بأن يعمل بكلّ قوّة ليصل إلى ما يريد من مؤاخاة الشّريعة للفلسفة.

محمّد يوسف موسى، **بين الدّين والفلسفة، في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط**

* من نافل القول أنّ هيمنة براديقم الصّراع المذهبي والإيديولوجي بين أبي حامد الغزالي وأبي الوليد ابن رشد في الفكر الفلسفي العربي هي التي بلورت صورة حجّة الإسلام وعلاقته بالشّارح الأكبر. تلك الصّورة التي بقيت محطّ تبنّي الكثير من المفكّرين والباحثين المحدثين والمعاصرين عربيّا وغربيّا. وهكذا كان إيقاع هذه الرّؤية إلى دائرتين: دائرة الرّشديّين ودائرة الغزاليّين دون أيّ تأمّل أو مراجعة لنصوص الفيلسوفين (الغزالي وابن رشد الحفيد) والبحث عن نقط الالتقاء والتّوافق بينهما.

محمّد مساعد، **بين مثابتين: منزلة الغزالي في فلسفة ابن رشد**

❋«افهموا عنّي ما أرمزه لكم في مقامي هذا وفكّروا فيه واستخرجوا كنزه واتّساع زمانه في أيّ عالم هو وإنّي لكم ناصح، وما كلّ ما يدرى يذاع، فإنّه لكلّ علم أهل يختصّ بهم... ولكلّ مقام مقال، ولكلّ علم رجال، ولكلّ وارد حال، فافهموا عنّي ما أقول وعوا ما تسمعون، فبنور النّور أقسمت، وبروح الحياة وحياة الرّوح آليت أنّي عنكم لمنقلب من حيث جئت، وراجع إلى الأصل الذي عنه وجدت، فقد طال مكثي في هذه الظّلمة، وضاق نفسي بترادف هذه الغمّة، وإنّي سألت الرّحلة عنكم وقد أذن لي في الرّحيل».

ابن عربي، **الفتوحات المكّية**

❋«ولقد دخلت يوما بقرطبة على قاضيها أبي الوليد بن رشد وكان يرغب في لقائي لما سمع وبلغه ما فتح الله به عليّ في خلوتي، فكان يظهر التعجّب ممّا سمع فبعثني والدي في حاجة قصدا منه حتى يجتمع بي فإنّه كان من أصدقائه وأنا صبيّ ما بقل وجهي ولا طرّ شاربي، فعندما دخلت عليه قام من مكانه إليّ محبّة وإعظاما فعانقني وقال إلي: نعم، فقلت له: نعم، فزاد فرحه بي لفهمي عنه، ثمّ إنّي استشعرت بما أفرحه من ذلك فقلت له لا، فانقبض وتغيّر لونه، وشكّ في ما عنده وقال: كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهيّ هل هو ما أعطاه لنا النّظر؟ قلت له: نعم لا وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادها والأعناق من أجسادها، فاصفرّ لونه وأخذه الإفكل وقعد يحولق وعرف ما أشرت به إليه وهو عين هذه المسألة التي ذكرها هذا القطب الإمام أعني مداوي الكلوم».

ابن عربي، **الفتوحات المكّية**

الإهداء

إلى إبني عادل، وهو يقتفي أثر أبيه، يتحقّق من دروب الحكمة، ويستشعر سباسبها الشّائكة والموحشة.
عسى أن ينالك نصيب من أنوار والدنا الهادي الحفناوي.

مقدّمة

لقد جرى الفهم المتداول على اعتبار أنّ ما حصل من سجال فلسفي عنيف بين ابن رشد والغزالي يمثّل أعلى أطوار يمكن أن يبلغها تناظر بين قطبين معاصرين لبعضهما، عاشا ذروة ما بلغته الحضارة العربيّة الإسلاميّة في عهدهما من تقدّم في جميع قطاعات المعرفة من علوم وفلسفة وفقه وعلوم اللّغة... مثلما عاينا عن كثب تلك التّشنّجات المذهبيّة والعقائديّة، التي ميّزت ذلك العصر. ولا غرو أن يأخذ ذاك السّجال نصيبا وافرا من حظّ الدّارسين والباحثين، وأن يذهبوا فيه مذاهب شتّى حتى لكأنّك أمام سجالات على السّجالات أو مناظرات على المناظرات هدفها إمّا استنساخ ذات التّجربة وتكرارها بأساليب وأدوات مغايرة أو الرّغبة في الانتصار لهذا على حساب الآخر، من منطلق أنّ الأعمال الكبرى من شأنها أن تحدث رجّات كبرى في التّفكير وفي طرق فهم مضامينها ورهاناتها. بيد أنّ هذه المعادلة ينبغي تعديلها أو تحويرها على نحو لا تبقي فيه على تلك العلاقة التّقليديّة بين ابن رشد والغزالي راسخة في لاوعي الدّارسين، ما دام ثمّة إمكانيّة جادّة لطرح سجال آخر لا يقلّ طرافة وخطورة عن السّجال الأوّل، بل قد يكون استمرار له ولكن بطرق أخرى. ونحن نقصد بالأساس لقاء ابن عربي وابن رشد، الذي يحمل في طيّاته ذات الهواجس التي دفعت الغزالي إلى الدّخول في نزاع كلّي مع المشّائيّين، ودفعت ابن رشد إلى تكفّل الردّ عليه لاحقا، وربّما ستكون نفس الهواجس التي ستحفّ بهذاّ اللّقاء شكلا ومضمونا.

إنّنا نقصد من ذلك أنّه صار من قبيل الضّروري أن نميّز بين ما قيل عن المناظرة بين التّهافتين من ناحية، وعن لقاء ابن عربي وابن رشد من ناحية

أخرى، وبين ما يمكن قوله الآن وهنا ونحن نقف على حدود مشروع فلسفيّ مثير للاهتمام، يريد ابن عربي أن يستأنفه ويرسّخ دعائمه ضمن أفق روحيّ يبدو أنّ العقل الرّسمي قد فقد فيه برنامجه التّحليلي والبرهاني. فيصبح بذلك سؤالنا عن دلائل هذا الأفق وعن المضامين التي سيفصح عنها سؤالا غير مشّائي أو ما بعد أرسطي، ما دمنا سنقيم على أرضيّة فلسفيّة تتّخذ من مناظرة ابن رشد للغزالي ومناظرة ابن عربي لابن رشد مرجعا موجّها ومحقّقا لما سيكون عليه حال التّفكير ضمن هذا الفضاء غير المعهود. فالسّؤال عن الكيفيّة التي استطاع بمقتضاها ابن عربي أن يعيد سجال التّهافتين إلى نقطة بدايته يستوجب منّا أن نتّبع مسلكا مغايرا ذي خطّة ليست من جنس الخطط التي استأنست بها الفلسفة سابقا، بحيث يكون رأس الإشكال فيها أنّ خصم الغزالي المستمسك بصنميّة العقل قد وفّر مادّة ضروريّة لميتافيزيقا أكبريّة، قادرة على تجاوز كلّ الصّروح التي شيّدها هذا العقل، بل ربّما قادرة على تفكيكها وبيان تهافتها واستبدالها بطرق وعي جديدة، تجد في القلب مستقرّا ومستودعا له، فيتحوّل إذّاك ابن عربي إلى وريث مناسب لفكر الغزالي.

ولو أردنا التّحقيق في أسس الفلسفة الرّوحيّة لابن عربي وتقصّي منابعها، لكان كافيا أن نعتبر الغزالي علّة قريبة من حيث التّأثير النّظري وبعيدة نسبيّا من ناحية الخطّ الزّمني، ولاعتبرنا بنفس الكيفيّة أن ابن رشد يمثّل علّة قريبة في الزّمان وبعيدة نسبيّا من جهة التفكير أصلا ومرتكزا ورهانات. ولو أردنا أيضا تناول مسألة التّعارض بين الموضوعات المطروحة على العقل والموضوعات المطروحة على القلب أو الإيمان عند هؤلاء المفكّرين لتمكنّا من اتخاذهم مراجع وإحداثيّات موجّهة لغرضنا البحثي بكلّ يقينيّة، من أجل اكتشاف الحدود الفاصلة والواصلة بين مختلف التّمرينات الفلسفيّة التي يمتحنها هؤلاء، وكيفيّة استفادة ابن عربي من تقاطعاتها في سبيل صياغة أفق فلسفي روحي لا يكتفي بمجرّد استيعاب التّراث الفلسفي اليوناني، بل يطوّره بشكل مقتدر وحثيث خدمة لتأسيس معقوليّة موازية أو ما بعد عقليّة، تجعل

من القلب بأدواته الذّوقيّة والإلهاميّة معيارا للحقيقة وعنوانا للكمال الإنساني. فقد سبق لابن عربي في ورشته الكبرى **الفتوحات المكيّة**[1] أن اهتمّ بالغزالي وابن رشد على حدّ سواء، وذكرهما بالاسم والوصف في مواضع متفرّقة من مدوّنته، تزامنا مع تناوله لقضايا مربكة شغلت الفكر العربي الإسلامي، وتوزّعت مفاعيلها لدى كلّ منهما. فهل يكون هذا الاهتمام مجرّد أمر طارئ أو عارض، أم أنّ غرضا فلسفيّا بعيد المقصد وعميق الغور يقف خلف ذلك؟ أيّ معنى يعطيه القول أنّ المدوّنة الأكبريّة تشكّل استثمارا نوعيّا لمناظرة ابن رشد للغزالي وتطوير غير مسبوق للمضامين التي شغلت تفكيرهما معا؟ وهل يمكن الحديث دون تناقض عن تدبير فلسفي أكبري يستفيد من سجال التّهافتين ويتجاوزهما؟

من الواضح أنّ الإجابة عن هذه الأسئلة تفضي بنا إلى سؤالان آخران لا يقلاّن خطورة؛ إذ كيف نقدّر وجاهة المنطلقات النّظريّة والعمليّة التي دفعت ابن عربي إلى إعادة طرح السّؤال الخاصّ بضبط المسار الفكري والحضاري والتّاريخي، الذي ينبغي أن تسلكه الفلسفة العربيّة الإسلاميّة في عصره استفادة من الأرضيّة التي وفّرتها تلك المناظرة النّوعيّة التي قادها ابن رشد ضدّ الغزالي؟ وفيم تتمثّل الشّروط الضّامنة لتوجيه ذاك المسار حتى نستقبل أفقا جديرا بمخاطبة بقيّة أجناس التّفكير من داخله؟ وتقتضي الإجابة عن هذه الاستفسارات وجوب التّأكيد على أنّ فكر ابن عربي هو خلاصة مركّزة ونتيجة حاسمة ومباشرة لما أفضى إليه السّجال النّوعي والاستثنائي في كامل تاريخ الفلسفة بين التّهافتين، بل يذهب تقديرنا إلى أبعد من ذلك ليقع أمام قاصية معنى مفاده أنّه لولا الغزالي وابن رشد لكان لابن عربي شأنا مغايرا شبيها بما عليه بقيّة العارفين في تراثنا مثل الحلاّج والجنيد والبسطامي والسهروردي... أو ربّما لن يصبح حاملا لممكن نظريّ بالحجم الذي هو عليه اليوم، يسمح لنا بالتّفكير به ومن خلاله في الغزالي وابن رشد أو ضدّهما، خصوصا إذا فكّرنا

(1) ابن عربي، **الفتوحات المكيّة**، ضبطه وصحّحه ووضع فهارسه أحمد شمس الدّين، دار الكتب العلميّة، الطّبعة الثّانية، بيروت، 2006.

بتلك الموضوعات التي أُشْكِلَتْ على الفكر من قبيل علاقة العقل بالنّقل وعلاقة الحكمة بالشّريعة وكيفيّة التّعامل مع الفلسفة الإغريقيّة ضمن تراث لا يرغب في استنساخها ولا يؤيد أن يفرّط في مكتسباتها في نفس الآن. فكيف يمكن عدُّ ابن عربي مسألة فلسفيّة بالغة الخطورة والأهمّية والأصالة؟ وهل يمكن أن نقتحم مدوّنته دون أن نغامر بلا احتياطات أو محاذير تأخذ بعين الاعتبار أهمّية الدّور الذي يلعبه دمج الفلسفة مع التّصوّف؟ وإلى أيّ مدى يمكن للتجربة الفلسفيّة أن تستجيب لشروط الحياة الرّوحيّة أو أن تتداخل معها أو أن تنتظم فيها وبها على وجه الجدّية والحقيقة لا على وجه الافتعال والتّعسّف؟ وهل صحيح أنّ التّدبيرات الرّوحيّة هي التّعبير الأنسب عن الوجه الجديد[1] للفلسفة مثلما يقترح ابن عربي؟

إذا كان القصد من ذلك هو رفع المدوّنة الأكبريّة إلى إحدى المقامات القصوى والعليا للفلسفة، فإنّ الأمر يفضي بنا ضرورة إلى تحويلها إلى موضوع فلسفيّ بامتياز، خصوصا إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّها تمثّل مرجعا ما كان على الفلسفة العربيّة الإسلاميّة أن تهجره، أو تتخلّى عنه في لحظة أساسيّة من لحظات تشكّلها، فتخسر بذلك إحدى مقوّمات رونقها وجاذبيّتها، وتمنع الدّارسين والباحثين والنقّاد من الإقامة في مساحة ترنسندنتاليّة، تتّخذ من العقل موضوعا للنّقد يتمّ تحريره بواسطة القلب. ذلك أنّ أهمّ ما وُفّقت فيه هذه المدوّنة هو أن قدّمت الأدلّة القاطعة على تهافت دور العقل ضمن الأفق الذي يفتحه القلب، ممّا يجعل الفلسفة لا تبالي بأيّ توجيه صادر عن العقل سواء كان على شكل برهان أو تحليل أو استدلال أو استقراء... وحينذاك لا يحسن بالمتفلسف إلاّ أن ينبري ممتحنا منهج العقل من منطلق نهج القلب، على اعتبار أنّ التّفلسف ليس سوى طرح لأسئلة قابلة للامتحان الرّوحي على شاكلة فصّ حكمة روحيّة في كلمة فلسفيّة[2]. بيد أنّ التّحقيق في هذه الولادة

(1) Vernette (Jean(, *Le 21Siecle sera mystique ou ne sera pas* , Paris, PUF 2002, p 17.

(2) صيغة نظير لما ورد في مؤلّف حديث العهد، يدرس علاقة الحكمة العقليّة بالحكمة الرّوحيّة. أنظر: جون غرايش، **العيش بالتّفلسف التّجربة الفلسفيّة، الرّياضات الرّوحيّة،**

العسيرة للفلسفة مع ابن عربي، وتحويله الفهم من خاصّية مميّزة للعقل إلى خاصّية مميّزة للقلب ما يلبث أن يكشف لنا عن إرهاصات عميقة النّشأة لولاها لما أُجهضت هذه المحاولة. أي بمعنى مغاير أنّ أمر تعيّن ما يمكن نعته بالفلسفة الرّوحيّة كان رهين توفّر شروط لولاها لبقيت المدوّنة الأكبريّة نِسْيًا منسيّا، أو لصُنِّفَت ضمن المباحث الموازية للعقل، أو المناقضة لتعاليمه والتي تقع خارج أفقه، استجابة لمنوال محدّد يقرأ تاريخ الفلسفة على اعتبار أنّ العقل هو من يتولّى إدارة شؤون الحقيقة في كلّ عصر، وأنّ الكتابات الصّوفيّة غير خاضعة لأيّ امتحان تاريخي قد يكون منافسا للعقل.

وطبقا لما أشرنا إليه، فإنّ بلورتنا لجزء من المشكل المطروح علينا في هذا المصنّف، نرى أنّ مثل هذه الفلسفة ما كان أن يُكتب لها الفلاح الميتافيزيقي لولا تداخل جملة من العوامل التي ينبغي أن نأتي عليها تباعا: وأوّلها، تلك الخاصّية المميّزة لعصر ابن عربي، التي تعبّر عن ذروة اكتمال التّجربة التّاريخيّة للحضارة العربيّة الإسلاميّة في القرنين السّابع والثّامن الهجريين وذلك في مجمل قطاعات الثّقافة مثل الأدب وعلوم اللّغة والبحوث البلاغيّة (علوم المعاني والدّلالات) والفقه وعلوم القرآن والحديث وعلم الكلام والفلسفة وعلوم المنطق... يضاف إلى ذلك عامل مركزيّ ثان سبّبه لقاء ابن عربي بابن رشد[1] بما ينطوي عليه من إيحاءات ورموز، حيث مثّل منعطفا نوعيّا كان من أهمّ تداعيّاته الرّمزيّة ما جسّده توجّه الفكر الرّشدي إلى الغرب اللاّتيني حيث استقبله بترحاب مبالغ فيه، فيما سيتّجه فكر ابن عربي إلى المشرق بحثا عن الجزء المتبقّي من حلقة الاكتمال والنّضج، ولعلّ تفسير هذا الشّبه في مغادرة المكان المشترك بينهما يعود إلى تعذّر قبوله لكلّ منهما. أمّا ثالث هذه العوامل فيتمثّل في ما يمكن رصده من تنامي مظاهر التّشنّج المذهبي في عصر ابن عربي واحتدام الصّراع بين المتشدّدين والمغالين

وعلاجيّات النّفس، ترجمة محمّد شوقي الزّين، مؤمنون بلا حدود للنشر والتّوزيع، الرّباط 2019، ص 15.

(1) ابن عربي، **الفتوحات المكيّة**، م، م، الجزء الأوّل، الباب 15، ص 232 ـ 240.

في الدّين وبين المجدّدين في الفقه، أضف إليها ظهور مصنّفات نوعيّة مثل **كشف المحجوب**[1] للهجويري و**إحياء علوم الدّين**[2] للغزالي - الذي ضجّ به المشرق والمغرب -، واشتداد نزعة التّصوّف وتناميها مع السّهروردي والجنيد والبسطامي وأبو مدين...

مجمل تلك العوامل كانت تتفاعل فيما بينها لتجعل عصر ابن عربي يعيش مخاضا فكريّا وحراكا ثقافيّا اعتبر لدى الدّارسين ذروة ما بلغته الحضارة العربيّة الإسلاميّة في ذلك الوقت، الأمر الذي يكفي من وجهة نظرنا لرفع مكانته الرّمزيّة حتى يصبح حلقة وصل لا بين المشرق والمغرب فحسب، بل بين الحضارات الإنسانيّة بصورة مجملة، وهي وجهة نظر تستند إلى فكره الذي يعمل على تطويع معقوليّات متنافرة داخل خزّان إشكالي مرعب، أهمّ ميزة فيه أنّه وفّر له رصيدا نظريّا إضافيّا، مكّنه من استيعاب جميع التّقاطعات التّاريخيّة والحضاريّة التي ساهمت في رسم إحداثيّات تفكيره، وجعلت منه محاورا عنيدا وخطيرا للفلاسفة والحكماء في جميع المسائل الفلسفيّة. والطّريف الذي دعانا إلى تجريب هذا المنحى الإشكالي هو افتراض إشكالي يجعل من ابن عربي بمثابة المختصر المفيد أو العصارة المركّزة للمناظرة التّاريخيّة والاستثنائيّة بين كلّ من ابن رشد والغزالي، الأمر الذي يفرض علينا المراوحة بين التزامين: يتمثّل الأوّل في وجوب إعادة التّعرّف إلى معالم تلك المناظرة وقراءتها على نحو جديد، ينأى عن كلّ التشنجات الإيديولوجيّة، التي نعتقد أنّ للمستشرقين دور محوريّ في هندسة أسسها ورهاناتها والعمل على تأجيجها، أمّا الثّاني فيتمثّل في محاولة استخراج الجوانب الفلسفيّة

(1) الهجويري (أبو الحسن)، **كشف المحجوب**، دراسة وترجة وتعليق الدكتورة إسعاد عبد الهادي قنديل، مراجعة الدكتور أمين عبد المجيد بدوي، المجلس الأعلى للشّؤون الإسلاميّة، القاهرة، 1984.

(2) الغزالي (أبو حامد)، **إحياء علوم الدّين، وبذيله المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الأحياء من الأخبار للعلامة زين الدّين أبي الفضل عبد الرّحيم بن حسين العراقي**، قدّم له وعلّق عليه طه عبد الرّؤوف سعد، طبعة جديدة ومنقّحة، مكتبة الصّفاء، القاهرة، الطّبعة الأولى، 2003.

المتناثرة في المدوّنة الأكبريّة، حيث تتجسّد فيها مصائر التّهافتين. وإنّ تنفيذ هذا الحدس الفلسفي والإمساك بهذا الخيط لهو من الصّعوبة بمكان، نظرا لما يفترضه من شروط ليس أقلّها الإحاطة بمختلف العناصر الإشكاليّة المكوّنة للمدوّنتين الخاصّتين بالغزالي وابن رشد، والتّحقيق في الجوانب التي وظّفها ابن عربي واستعملها من أجل فتح أفق نظري جديد يستفيد من مناظرة التّهافتين ويعترض على مجرياتها في آن، أضف إلى ذلك الوقوف على العلامات الفارقة التي ترفع ابن عربي إلى مقام يكون فيه محاورا عنيدا ومضارعا صلبا يقول خطابا من نفس طينة خطاب الفلاسفة.

ومن أجل أن نبحث عمّا يكون لدى الغزالي وابن رشد من مدعاة خصبة تدفع ابن عربي في وجوب التّفلسف علينا أن ننبّه الباحث إلى طائفة من الاعتبارات النّظريّة عسى أن تيسّر له التّعامل المزدوج سواء مع مدوّنة ابن عربي أو مع القراءات المتعارضة للمناظرة بين التّهافتين، حيث يذهب تصوّرنا إلى أنّ تلك المناظرة قد خضعت إلى قراءتين موغلتين في التّطرّف إمّا بخلفيّة عقائديّة أو إيديولوجيّة مبعثها فعل الإستشراق، الذي أسقط ادّعاءات المناهج الحديثة على التّراث تحت وقع الضّرورات الأكاديميّة: وأوّل هذه الاعتبارات ما نعتبره حقيق بنا أن ننبّه إليه، والمتمثّل في وجوب تبديد بداهات وإزاحة جملة من الانطباعات المباشرة، التي قد تتشكّل لدى كلّ مبتدئ يخوض غمار نصوص ابن عربي فتجعله أمام صعوبات كثّة يعجز عن فهمها، ولا تزيد معاناة كشف مقاصدها إلاّ عسرا إضافيّا، ممّا يدفعه إلى الاستفسار عن الكيفيّة الأنسب لفهم الموقع الفلسفي لابن عربي؟ وجواب ذلك أنّ المتلقّي عليه أن يجتاز الطّور الخاصّ بالقارئ العادي إلى الطّور الخاصّ بالقارئ الحاذق أو الحصيف، من أجل أن يدرك لا فقط مصائر التّهافتين، بل كذلك أن يكون على دراية بحجم التّعقيدات والالتباسات التي صيغت وفقها مباني مدوّنته، ناهيك عن صعوبة معانيها، التي تطمح إلى كشف فصوص الحقائق ونفيس الأخبار. وتلك مهمّة لا تتحقّق إلاّ عن طريق الوعي بتداخل السّياقات والمرجعيّات

الثّقافيّة والحضاريّة، التي يعمل ابن عربي على دمجها ضمن فلسفته الرّوحيّة، ليجعل منها خطابا كونيّا موجَّها إلى جميع البشر. ومجمل هذه المرجعيّات تجعلنا لا نخطئ التّقدير أنّ جمعه بين السّياقات والمفاهيم والمرجعيّات قد يفضي إلى نوع من التّلبيس يعتقد فيه المتلقّي خطأ أنّه محض تناقض.

فعلا فإنّ ابن عربي يعمل جيّدا على استيعاب لا فقط المناظرة بين التّهافتين، بل كذلك كلّ المعقوليّات السّائدة في عصره وكلّ التّراث الإنساني مثل اللاّهوت اليهودي والمسيحي، والتّقليد الفلسفي اليوناني (الأفلاطوني، والمشّائي والأفلوطيني)، فيضعهم داخل مرجعيّة روحيّة شاملة، ويعيد استثمارهم وصياغتهم ضمن أفق روحي هو عبارة عن معقوليّة موازية تستفيد كثيرا من التأثّر بشيوخ الطّائفة من قبله ومن المرجعيّات الفلسفيّة والعقائديّة القريبة من إحداثيّات تفكيره مثل أبي مدين تحديدا. زيادة على ذلك فإنّ تأثّره الصّريح بالغزالي ولقائه بابن رشد في طور مبكّر من حياته الرّوحيّة قد كشف عن نشأة جملة من الأسئلة المحرجة التي أفضت إلى انتباهه إلى أخطاء ميتافيزيقيّة وقع فيها كليهما، وإلى إدراكه وجوب تهيئة سبيل مؤسّس لأجوبة مغايرة من شأنها أن تتقدّم أكثر نحو الإفصاح عن الحقيقة، وأهمّ تلك الأخطاء ما يتعلّق بنقائض العقل والتّظنّن بشأن أدواته الخاصّة في الوصول إلى الحقيقة، التي ما عاد ينبغي أن نتعامل معها من منظور إبستيمولوجي خالص نظرا لانفتاح أفق جديد جدير بالاهتمام، قد تكون فيه الحقيقة أكثر إشراقا ووضوحا واكتمالا. فما كشف عنه ابن عربي من نظريّات جامعة في مدوّنته سواء كان مرجعها الغزالي الذي يذكره سواء بشكل صريح وعلني أو بشكل ضمني، أو كان مرجعه ما تداعى من لقاءه بابن رشد[1]، قد يحوّله إلى مهندس بناء ميتافيزيقي ومبدع نوعي لمنوال جديد من المعارف التي تنعت بعلوم الأسرار، تلك العلوم التي نعتبرها خلاصة لما أفضى إليه نزاع **تهافت**

---

(1) ابن عربي، **الفتوحات المكّية**، م، م، الجزء الأوّل، ص 232 ـ 240.

الفلاسفة[1] من ناحية و**تهافت التّهافت**[2] من ناحية ثانية.

ويكشف التّحقيق في أطوار التّهافتين أنّ التّباري الفلسفي بين ابن رشد والغزالي قد انتهى إلى ترك الأفق مفتوحا على جميع الاحتمالات ما دمنا لم نتوصّل إلى إجابة حاسمة مقنعة ومفيدة عن السّؤال الأصلي المتعلّق بالحقيقة وتعيين منهج الوصول إليها. فما بين الانتصاريّة الرّشديّة المطلقة للعقل وبين تفويض الغزالي للقلب كأداة مثلى تدير شؤون الحقيقة، وما بين تفويض العقل لفهم الشّريعة والخوض في الإلهيّات طبقا لقرارات ابن رشد وبين تحجير علوم الألوهة على العقل وحاجته للوحي بنظر الغزالي، يقف التّفكير حسيرا أمام مشكلات يبدو أنّها ليست من نفس الجنس الذي يمتحنه. ذلك ما يفسّر توقّف المعقوليّة العربيّة الإسلاميّة عند عتبة سؤالها المركزيّ حين تعاملت مع مشكلات خلافيّة شديدة الوقع والخطورة، لترى مدّها التّاريخي ينكسر ويندثر طيلة القرون اللاّحقة، وهي لا تزال تتوارث حتى السّاعة عبء مأساتها الأنطلوجيّة.

وإنّ وضع حدّ لهذه المأساة لا يتمّ إلاّ في ضوء مراجعة نقديّة جذريّة للعقل على نحو يدفعه إلى وجوب إعادة طرحه لأسئلته الخاصّة وتكفّل الإجابة عنها، من أجل أن ينظّم أنساقه المعرفيّة ويستعيد التّفكير طبقا لما تفرضه أدواته المثلى. ومثل هذا الامتحان التّاريخي كفيل بالدّفع إلى البحث عن المحكّ الأقصى للحقيقة التي تقضي بوجوب المراهنة على بنية جديدة من التّفكير، تجعل البحث عن الحقيقة أكثر صعوبة، لأنّها موجودة في طور ما بعد عقلاني هو الذي ينعته بطور علوم الأسرار بما هي: « العلم الّذي فوق طورِ العقلِ، وهو علم نفثَ روح القدس في الرّوع يختصّ به النّبيّ والوليّ وهو نوعان: نوعٌ منه يُدرَك بالعقل، كالعلم الأوّلِ من هذه الأقسام، لكنّ هذا العلمَ

(1) الغزالي (أبو حامد)، **تهافت الفلاسفة**، قدّم له وعلّق على حواشيه الدّكتور صلاح الدّين الفهواري، المكتبة العصريّة صيدا ـ بيروت 2005.
(2) ابن رشد، **تهافت التّهافت**، تحقيق الدّكتور سليمان دنيا، الهيئة العامّة لقصور الثّقافة، القاهرة، 2019.

به لم يحصل له عن نظرةٍ، ولكنّ مرتبةَ هذا العلم أعطت هذا. والنّوع الآخر على ضربيْن: ضربٌ منه يلتحق بالعلم الثّاني لكنّ حالَه أشرفُ، والضّربُ الآخرُ من علوم الأخبار وهي الّتي يدخلُها الصّدقُ والكذِب إلاّ أن يكون المُخبَر به قد ثبتَ صدقُه عند المُخبِر، وعصمتُه فيما يُخبِر به ويقوله، كإخبار الأنبياء صلوات الله عليهم عن الله، كإخبارهم بالجنّة وما فيها. فقوله «إنّ ثمّ جنّة» من علم الخبر، وقوله في القيامة «إنّ فيها حوض أحلى من العسل». من علم الأحوالِ وهو علم الذّوق، وقوله: «كان الله ولا شيءَ معه»، ومثله من علوم العقلِ المُدرَكَة بالنّظر فهذا الصّنفُ الثّالث الّذي هو علمُ الأسرار، العالِم به يعلَم العلومَ كلَّها ويستغرقها وليس صاحبُ تلك العلوم كذلك، فلا علمَ أشرف من هذا العلم المُحيط الحاوي على جميع المعلومات، وما بقي أن يكون المخبِرُ به صادقًا عند السّامعين له معصومًا هذا شرطه عند العامّة»[1].

لا غرو أنّ استدعاء ابن عربي ضمن هذا السّياق المشحون سجالا وجدلا لا يزيد الأمر إلاّ تعقيدا، إذ يمكن أن نتعامل مع مدوّنته بوصفها تطرح نفسها كضرب من المعقوليّة الموازية، التي تعتزّ بانتمائها الرّوحي وتدافع عن أفق جديد باستخدامها لأحدث حصائل مغامرات علوم القلب، وهي إذّاك إمّا أن تكون نتيجة مختصرة لما انتهى إليه التّناظر بين ابن رشد والغزالي، أو أن تكون مشروعا مغايرا تماما، يعمل على استيعاب ما انتهى إليه ذاك التّناظر، والعمل على تطويره رفقة جميع المعقوليّات في عصره بشكل مقتدر وحثيث، يفتح التّفكير على طور يفوق العقل ويدرك من خلاله الحقيقة. وقد يكون ذلك عين ما يقصده ابن عربي حين طوّر اعتراضاته على فلسفات الغزالي وابن رشد، وتمكّن من بلورة أفق روحي يعيد رسم لوحة المعرفة وتمثّل خريطة البحث عن الحقيقة؛ فمع تطويره الاعتراضات على عمل العقل المشّائي بوضع عناوين جديدة، فإنّ نشأة مفاهيم واصطلاحات مغايرة لتعيين نهج البحث عن الحقيقة يشي أنّه بصدد ضبط ما لا يستطيعه العقل عبر التّشريع لطور ميتا ـ

(1) ابن عربي: نفس المصدر، الجزء الأوّل، ص 54 - 55.

عقلي/ بارا- عقلي، أي التّشريع للقلب بأدواته الكشفيّة والذّوقية والإلهاميّة. فهل يكون بذلك ابن عربي مستمرّا في نفس نطاق النّهج الذي رسمه الغزالي للفلسفة ويدفع به إلى حدوده القصوى أم أنّه يعترض على فكر الغزالي نفسه بدعوى أنّه لم يستوف شروط تأسيس الحقيقة ووضعها ضمن أفق روحيّ هو فوق طور العقل بحيث يكون الغزالي قد استشعره مبكّرا ولم ينهه، وأنّ ابن عربي هو من أعطاه صياغته المكتملة؟

لعلّ تنزيل فكر ابن عربي ضمن لحظة هي نتاج للسّجال بين التّهافتين يُبِينُ عن مؤشّر يحوّلها إلى اختراع جديد للفهم، يتولّى البتّ في موضوعات الميتافيزيقا والأنطلوجيا التّقليديّتين، ونقصد بالأساس الألوهة والعالم والنّفس... ومثل هذه اللّحظة غير مسبوقة في الفكر العربي الإسلامي، نظرا لما تمثّله من حالة صادمة للوعي المتمرّد على المعقوليّة الرّسميّة والمؤسّساتيّة (فقه، علم كلام، فلسفة، علوم اللّغة...) فتطويع ابن عربي للسّجال المذكور كان موجّها لخدمة مبحث جديد يسمّى **الفلسفة الرّوحيّة**، أو **الولادة الثّانية للرّوح**، وهو ذات المبحث الذي سمح له لأوّل مرّة بالتّحرّر من مشكلتين هما الأنطلوجيا الأرسطيّة، والتّقليد في الاعتقاد، وهو بذلك يشرّع لمبحث فلسفي جديد يجعل الحقيقة رهينة تجربة ذوقيّة والهاميّة عبّر عنها على النّحو الآتي: «اعلم أنّ الذّوقَ عند القوم أوّلُ مبادئ التّجلّي وهو حال يفجأ العبدَ في قلبه، فإن أقام نفسين فصاعدًا كان شربا وهل بعد هذا الشّرب ريّ أم لا؟ فذوقهم في ذلك مختلف فيه...اعلم أنّ قولَهم أوّلُ مبادئ التّجلّي إعلام أنّ لكلّ تجلّ مبدأ هو ذوقٌ لذلك التّجلّي وهذا لا يكون إلاّ إذا كان التّجلّي الإلهيّ في الصّور أو في الأسماء الإلهيّة أو الكونيّة ليس غير ذلك، فإن كان التّجلّي في المعنى فعينُ مبدئه عينه ماله بعد المبدأ حكمٌ يستفيده الإنسانُ بالتّدريج، كما يَستفيد معاني تلك الصّورة المتجلّي فيها أو معاني الأسماء كلّها كلّ اسم منها فيرى في المبدأ ما لا يراه من ذلك الاسم بعد ذلك... ثمّ اعلم أنّ الذّوقَ يختلف باختلاف التّجلّي، فإن كان التّجلّي في الصّور فالذّوق

خياليٌّ، وإن كان في الأسماء الإلهيّة والكونيّة فالذّوق عقليٌّ، فالذّوقُ الخياليّ أثرُه في النّفس، والذّوقُ العقليّ أثره في القلب فيُعطي حكم أثر ذوق النّفس المجاهدات البدنيّةَ من الجوع والعطش وقيام اللّيل وذكر اللّسان والتّلاوة والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر والجهاد في سبيل الله ورمي ما تملكه اليدان... ويُعطي حكم ذوق العقل الرّياضات النّفسيّة وتهذيب الأخلاق فتتضمّن الرّياضةُ المجاهداتِ البدنيّةَ، ولا تتضمّن المجاهداتُ الرّياضاتِ والرّياضاتُ أتمّ في الحكم».[1]

يقصد ابن عربي بمفهوم الذّوق تلك العلامة الرّوحيّة التي تفضي إلى بدايات الكشف، ممّا يعني أنّهما يشكّلان ميزتين للسّالك الذي يحتاج إلى نوع من الارتقاء والتّدرّج في معارج السّالكين، وقد بيّن أنّ اجتماع الذّوق والمعرفة عن طريق الكشف يجلب لذّة عارمة تترتّب عن تجربة التّوحيد[2]. وهو بذلك لا يخالف تصورات شيوخ الطّائفة من واضعي اصطلاحات الصّوفيّة، حيث نجد انسجاما يصل حدّ التّطابق بينه وبين ما يذكره القشيري والكاشاني حول ارتباط مفهوم الذّوق وجوبا بمفاهيم الشّرب والريّ[3]. وعندئذ بإمكاننا أن نكتشف طرافة التّدخّل الأكبري في هذا السّجال والذي كان مدفوعا بدافع روحي وأنطلوجي معا، ترتّب عنه الرّبط بين الدّين والإيتيقا والأخلاق. وبقدر ما تمضي مدوّنة ابن عربي في بسط خصائص مضامينها، فإنّنا نكتشف تدريجيّا إرهاصات السّجال بين التّهافتين، الذي بقي مبثوثا في مواقع متفرّقة منها سواء كان حضور الغزالي جليّا في نصوصه أو ضمنيّا، وسواء كان لقاء ابن رشد دافعا لصيغ جديدة للحقيقة أو فارضا لوضع منوال

(1) ابن عربي، **الفتوحات المكّية**، م، م، الجزء الرّابع، ص 265 ـ 267.

(2) ابن عربي، **شرح التّجلّيات الإلهيّة**، قدّم لها، جمعها ولخّصها بن سودكين النّوري، تقديم وتحقيق تعليق الأستاذ الدّكتور محمد العدولي الإدريسي، مؤسسة دار الثّقافة للنّشر والتّوزيع، الطّبعة الأولى، 2009، ص 177.

(3) القشيري، **الرّسالة القشيريّة في علم التّصوّف**، تحقيق وإعداد معروف مصطفى زريق، المكتبة العصريّة، بيروت، 2011، ص 72، وكذلك الكاشاني (عبد الرزّاق)، **معجم اصطلاحات الصّوفيّة**، تحقيق وتقديم وتعليق د. عبد العال شاهين، دار المنار للطبع والنّشر والتّوزيع، القاهرة، الطّبعة الأولى، 1992، ص 181.

جديد من التّفكّر في جوهر المشكلات التي توقّف عندها. وبذلك نستخلص أنّ مدوّنته كانت عبارة عن استشعار مبكّر لأزمة العقل الفقهي والكلامي والفلسفي في الوصول إلى الحقيقة، وهي الأزمة التي كان قد نبّه إليها الغزالي من قبله حين اختزلها في عجز الفقه عن تمثّل حقيقة المعتقد وعجز علم الكلام عن فهم الحقيقة.

وبناء على ما سبق فإنّنا نفترض أنّ ابن عربي يحثّنا على الدّخول إلى أفق فكره المتعالي، الذي هو عبارة عن لحظة فلسفيّة واعدة، تحوّل وجهة الحقيقة من فضاءها التّحليلي والبرهاني ليجعل منها رهينة تجربة روحيّة وباطنيّة قادرة على النّفاذ إلى أسرار العلوم الإلهيّة عن طريق الذّوق، حيث كشف عن الباب الثالث والسّبعون وثلاثمائة عن حقيقة هذه العلوم بالقول: «فالعلم الإلهي هو الذي كان اللّه سبحانه معلّمه بالإلهام والإلقاء وبإنزال الرّوح الأمين على قلبه». والطّريف أنّه يدفع بمصنّفه العمدة **الفتوحات المكيّة** كنموذج يختصر مضامين العلم الإلهي حين يصرّح: «وهذا الكتاب من ذلك النّمط عندنا فواللّه ما كتبت منه حرفا إلاّ عن إملاء إلهي وإلقاء ربّاني أو نفث روحانيّ في روع كياني، هذا جملة الأمر مع كوننا لسنا برسل مشرّعين ولا أنبياء مكلّفين بكسر اللاّم اسم فاعل، فإنّ رسالة التّشريع ونبوّة التّكليف قد انقطعت عند رسول اللّه محمّد صلّى اللّه عليه وسلّم فلا رسول بعده ولا نبيّ يشرّع ولا يكلّف وإنّما هو علم وحكمة وفهم عن اللّه فيما شرّعه على ألسنة رسله وأنبيائه عليهم سلام اللّه وكلمات الحقّ، وما خطّه وكتبه في لوح الوجود من حروف العالم فالتّنزيل لا ينتهي بل هو دائم دنيا وآخرة»[1].

والجدير بالملاحظة أنّ ابن عربي يستفيد كثيرا في اقتحام العلم الإلهي من الأرضيّة المعرفيّة السّائدة في عصره، وقد ساعده على ذلك إحاطته الشّاملة بالتّراث الكوني في عصره، والاستفادة من الأرضيّة المعرفيّة التي هيّأها الغزالي، التي من علاماتها إبداءه الاعتراض على علم الكلام، الذي

(1) ابن عربي، **الفتوحات المكّية**، م، م، الجزء السّادس، ص 233.

وإن كان في تقديره قادرا على استيفاء مقاصد المتكلّمين، فإنّه من المستحيل أن يستوفي مقاصد العارفين، لأنّ المشكل المطروح في بعض النّصوص الفقهيّة تعمّدها توظيف خطاب الشّريعة (الوحي والحديث) خدمة لأغراض الخطاب الفقهي، الأمر الذي يحدث خللا في استنباط الحقيقة. وبنفس الكيفيّة يبدي اعتراضه كذلك على جانب من الخطاب الفلسفي، الذي وإن اعتبره قادرا على استيفاء مقاصد الفلاسفة وخصوصا المشّائيّين منهم، إلاّ أنّه لن يكون قادرا على استيفاء مقاصد العارفين، وتعليل ذلك هو ما يلاحظ من كثرة الآراء حول نفس المسألة وتضاربها أو تناقضها، الأمر الذي يجعل تلك المسألة أوسع من أن تحصر نتيجة إبداع العقل في استنباط الأدلّة والحجج والبراهين، والحال أنّ مطلوب العارفين هو توحيد مطلب الحقيقة بالاعتماد على نهج القلب بأدواته الذّوقيّة والعرفانيّة، بما أنّهم جعلوا منه كونا جامعا أصليّا وحقيقيّا بكيفيّة يتحوّل فيها عناصر الوجود إلى مرايا عاكسة لتجلّيات الأسماء والصّفات والأفعال الإلهيّة، وهم في ذلك يعتمدون على فهم وحيانيّ للقلب الذي أُعِدَّ ليكون وسعا للمعاني الأنطلوجيّة اللاّنهائيّة، التي لا يمكن أن يستوعبها العقل، ويبرز ذلك في تعريف ابن عربي لهذه الملكة بالقول: «القلب معلوم بالتّقليب في الأحوال دائمًا فهو لا يبقى على حالة واحدة. فكذلك التّجلّيات الإلهيّة. فمن لم يشهد التّجلّيات بقلبه ينكرها فإنّ العقل يقيّد وغيره من القوى إلاّ القلب فإنّه لا يَتقيّد وهو سريع التّقلّب في كلّ حال. ولذا قال الشّارع: إنّ القلب بين أصبعين من أصابع الرّحمان يقلّبه كيف يشاء فهو يتقلّب بتقلّب التّجلّيات والعقل ليس كذلك. فالقلب هو القوّة الّتي وراء طور العقل، فلو أراد الحقُّ في هذه الآية بالقلب أنّه العقلُ ما قال لمن كان له قلب فإنّ كلّ إنسان له عقل»[1].

وإذا أدركنا أنّ نهج القلب يعبّر عن طور أكثر نضجا من طور العقل، فإنّ هذا المعنى يعود رأسا ومرجعا إلى الغزالي الذي بيّن أنّ هذه الملكة هي

(1) ابن عربي، **الفتوحات المكّية**، الجزء الأوّل، م، م، ص 436 ـ 437.

وسيلة العارفين في معراجهم إذ تمكّنهم من إدراك علوم الأسرار، وفهم حقيقة أعيان الموجودات في حالة من الوجد والاستغراق تصل حدّ الفناء أو الموت الإراديّ أو الطّوعيّ، الذي يعبر ما هو ظاهر نحو ما هو باطن[1]. وهذه المرتبة المركّبة من الوجود لا يدركها العقل بل يستشعرها القلب، وقد مثّل ذلك موضوعا لتلك الرّسالة المثيرة التي وجّهها ابن عربي إلى الفخر الرّازي فأخذت من نفسه مأخذا عظيما وأربكته حين أدخلته في حيرة تلاطمته فيها الشّكوك، دفعته في نهاية المطاف إلى أن يراجع أحكامه بشأن العقل، نظرا لما تضمّنته لعلاقة هندسيّة نوعيّة بين الوجود والمعرفة والخيال والذّوق[2]. ولا يخفى ما للحديث الأكبري عن ملكة القلب من صلة وثيقة بصاحب قوت القلوب، الذي يحيل إليه في مواضع مختلفة من متنه، ضمن إشارات تكشف ما يتمتّع به القلب من مواهب تتحقّق بفعل الإخلاص بصفته شرط نجاح كلّ علم يتبعه عمل[3].

تكمن عبقريّة ابن عربي في قدرته على استيعاب هذا الدّرس النّقدي الذي بدأه الغزالي، ورفعه إلى المقام الذي يجعل منه ندّا عنيدا ومضارعا صلبا للمشّائيّة التي يمثّلها رمزيّا واعتباريّا ابن رشد؛ فقد أدرك جيّدا أنّ العقل الذي يفكّر من منطلقه علماء الرّسوم قد وقع في شراك ثنائيّات يعسر عليه التّخلّص منها أو تجاوزها، ممّا يستدعي استبدال المنهج وتغيير آلة التّفكير بهدف الاقتراب أكثر ما يمكن إلى الحقيقة. لذلك فإنّ ما ينبغي أن نجتهد في البحث عنه هو تتبّع الخيط النّاظم الذي يربط نقد الغزالي للفلاسفة وبين إجابة ابن عربي عن سؤال ابن رشد في لقاءهما الشّهير، وتبيّن كيف يمكن أن ننتهي إلى اعتبار المدوّنة الأكبريّة نتاجا لمناظرة التّهافتين. وفي ضوء ذلك ينكشف لنا إنجاز العقل المشّائي كعمل مهزوم تحت وقع ما سيقرّره القلب من اعتماد

(1) الغزالي، **المنقذ من الضلال**، دار المعارف للطّباعة والنّشر، سوسة، 1988، ص 6-11.
(2) ابن عربي، رسالة إلى الفخر الرّازي، ضمن **الرّسائل**، م، م، الجزء الثّاني، ص 207 ـ 208.
(3) المكّي (أبو طالب)، علم القلوب، تحقيق وتعليق، عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطّبعة الأولى، 2004، ص 137 ـ 164.

أدوات جديدة أكثر محايثة للحقيقة.

ولئن كانت المراجع الفلسفيّة شحيحة ونادرة، ولم تهتمّ بالقدر اللاّزم بأوجه هذه القرابة خصوصا حين نعتبر أنّه لولا السّجال بين الغزالي وابن رشد ما كان فكر ابن عربي أن يصبح بنفس الفيض الدّلالي الذي هو عليه، لذلك فإنّ دراسة مقارنة بين مدوّنتيهما كفيلة باستخلاص العلامات الوضّاءة، التي تفصح عن جزء من السّلالة النّظريّة والفلسفيّة التي ينحدر منها الفكر الأكبريّ ارتباطا بذاك السّجال. وإنّ مثل هذه المحاولة تندرج في أفق البحث عن كيفيّة استثمار ابن عربي لمناظرة التّهافتين من أجل تأسيس معقوليّة روحيّة أساسها القلب، لتكون لا فقط موازية ومنافسة للمعقوليّة المشّائيّة بل تحلّ بديلا عنها حين تستوعب المعضلات التي عجزت الأرسطيّة عن حلّها. ولا بدّ من التّنبيه إلى أنّ هذه الفرضيّة النّظريّة تتحرّك في فضاء إشكالي دقيق، تكمن طرافته في العزم على دراسة سجال التّهافتين من خارج السّياقات المعهودة التي اعتمدها الدّارسون والباحثون، والتي كانت في معظمها دراسات متشنّجة أكثر وأبعد من تشنّج التّهافتين نفسهما؛ حيث عمد شقّ كبير من الدّارسين إلى مقاربة فكر كلّ من الغزالي وابن رشد بالرّجوع إلى خلفيّات إيديولوجيّة ومذهبيّة بعضها على صواب ومعظمها مبنيّ على مقدّمات مغلوطة؛ فقد عمدت إلى اختزال أفكارهما حين جعلت من هذا معاديا للفلسفة وغارقا في ظلمات لا ردّ لها، والآخر نموذجا لتدبير العقل ومدافعا وفيّا على منهجه وتقنياته، ولا تكاد تخفي هذه الدّراسات أحكامها الانطباعيّة حتى تضيع خريطة السّجال وراء تمذهبات لا تتقدّم بالحقيقة قدر طمس معالمها.

إنّنا نعني على وجه الدقّة والتّمحيص أنّ جهدنا سينصبّ في هذا المصنّف على العودة رأسا إلى نصوص الغزالي وابن رشد والاحتكام إليها دون سواها من أجل استنطاقها على نحو يدعها تقول ما تريد لا ما نريد نحن، أي دون ممارسة أيّ نوع من أنواع التّعسّف أو العنف التّأويلي الذي يغتال المؤلّف ويحرّف النصّ ويستنطقه طبقا لما يريد المؤوّل، وتلك برأينا هي السبيل

المثلى للتّعرّف على مدى تباين مواقفهما المتّصلة بتلك المسائل الخلافيّة موضوع التّهافتين. فخشية السّقوط في افتراءات القراءات السّطحيّة وغير الموضوعيّة، وتجنّبا للأحكام المسبقة والتّهم الجاهزة التي تحفّ بتفكيرهما آلينا على أنفسنا أن نعود إلى نصوصهما التّأسيسيّة حتى نفهم حقيقة الخلاف بين تصوّراتهما، وأن نستخلص كيف استطاع ابن عربي أن يستثمر مادّة السّجال بينهما ويستعملها في لقاء ابن رشد بوصفه استمرار لذات السّجال ولكن بطريقة أخرى، ومدى حضور الغزالي في بلورة ملامح فلسفته الرّوحيّة، ومثل هذه المقاربة هي من الصّعوبة بمكان بحيث لا يمكن أن تتداولها سائر الأيدي. إذ أنّ تصوّرنا يقضي أنّ المختصّون لوحدهم لا يتردّدون في كشف خفايا هذه الفرضيّة بعيدا عن أيّ نوع من التّلبيس أو التّزييف، بما أنّ أفضل وسيلة في ذلك هي محاولة اكتشاف فكر هؤلاء انطلاقا ممّا دوّنوه بأنفسهم وليس من خلال ما قاله عنهم الدّارسون العرضيّون، إذ أنّ الغزالي وابن رشد يمثّلان مدرستين فكريّتين بحدّ ذاتهما، لكلّ منها منطلقاتها الإبستيمولوجيّة وأسسها النّظريّة وتمثّلاتها لموضوعات الميتافيزيقا والوجود والقيم الأخلاقيّة والرّوحيّة للإنسان، ولا يصحّ فهم ما يفصحان عنه من مضامين إلاّ بالرّجوع حصريّا إلى مدوّنتيهما.

ومن أجل التّكفّل بتحقيق هذه المهمّة كان من الضّروري اعتماد خطّة منهجيّة تناسب ما يتضمّنه هذا الكتاب من موضوعات عسى أن تؤشّر إلى محلاّت لفهم حقيقة الموقع الذي يشغله ابن عربي بين الأقدمين والمحدثين، وإنّ ذلك لا يعني إبطال ما أقرّه سابقوه من خطاب عقلاني بقدر ما يعني الدّفع بمدوّنته كمنافس نظري وعملي بينهم حتى يساهم في اكتمال وحدة منظومة المعرفة دون إلغاء لتاريخها. فلا يمكن فهم المسار الخاصّ بانتصاريّة العقل المشّائي إلاّ بالخضوع إلى ما أقرّه الفلاسفة العرب من أتباع هذا المذهب وخاصّة الفارابي وابن سينا، الذين تولّى الغزالي نقدهما والاعتراض على مسائل مهمّة في تفكيرهما، وقد رأيت أنّه من الضّروري تخصيص الفصل

الأوّل من هذا الكتاب لاستعادة السّجال بين ابن رشد والغزالي للتعّرف إلى ملامح شكوك الغزالي على المشّائيّة واعتراضات ابن رشد عليه، ليكون هذا الفصل تمهيديّا للفصل الذي يليه، أين عنيت بالعودة إلى لقاء ابن عربي بابن رشد تقصّي الخيط النّاظم الذي يربط هذا اللّقاء بالمناظرة بين التّهافتين على اعتبار الاستمرار على نفس النّهج من التّناظر حول أبرز الموضوعات التي أوجبت تبديع الفلاسفة وتكفيرهم من طرف الغزالي. وتجاوبا مع ذلك تأتي فلسفة ابن عربي الرّوحيّة كنتاج لهذا المسار الذي أقدّر أنّ الغزالي لم يكن فيه مجرّد وسيط حيادي بين ابن عربي وابن رشد، بقدر ما لعب دورا مؤثّرا وملهما لابن عربي من أجل تقديم إجابة مربكة حول السّؤال المركزي الذي شغل تفكير ابن رشد والمتمثّل في : كيف وجدتم الأمر في الفيض والكشف الإلهي؟ وهل هو ما أعطاه لنا النّظر؟

الفصل الأوّل

عود على مناظرة ابن رشد للغزالي

ترتبط أسماء الغزالي وابن رشد بتلك المناظرة الشّهيرة بينهما التي تضمنّها كتاب **تهافت التّهافت** أين تكفّل ابن رشد الردّ على كتاب الغزالي **تهافت الفلاسفة**، وهما مؤلّفان مثيران بما ينطويان عليهما من مضامين تدور حول التّساؤل والشكّ في جملة من المسائل الفلسفيّة والعقائديّة الخلافيّة في التّراث العربي الإسلامي، التي لها من الخطورة الحساسيّة ما يجعل الاقتراب منها بمثابة المشي في حقل مليء بالألغام، وتتعلّق تلك المسائل بعلاقة العقل بالوحي، وكيفيّة التّعامل مع التّراث الفلسفي المشّائي وخاصّة الفلسفي منه في علاقة بالإيمان كمرجع محدّد لمنوال الفهم والتّفكير خاص بالحضارة العربيّة الإسلاميّة، وما إذا كان منهج العقل المنطقي والبرهاني قابل للتّطبيق عند دراسة ما يتعلّق بالقضايا العقائديّة الجوهريّة التي جاء بها الوحي، أي اختصارا وبقول فلسفي جامع هل أنّ طريقة تناول الميتافيزيقا اليونانيّة مفيدة لتناول علم الألوهة عند المسلمين؟ مثل هذا السّؤال الحاسم والجوهري سيمثّل هاجسا مركزيّا حرّك تفكير الغزالي وأجاب عنه تفصيليّا في كتاب **التّهافت**، حيث كانت الأجوبة في محصّلتها تنتصر للوحي وللإيمان على حساب البرهان لأسباب ينبغي التّوقّف مليّا عندها حتى لا نختزلها أو نبتذل مضامينها ومقاصدها. بيد أنّ تلك الأجوبة وما ترتّب عنها من تداعيّات لاحقة، دفعت ابن رشد إلى الردّ عنها مدافعا عن المعقوليّة المشّائيّة بوصفه وريثها الرّمزي والاعتباري في ذلك الوقت.

ولمّا كانت مقاربتنا لتلك المناظرة تنأى عن تلك الخلفيّات الإيديولوجيّة، التي اعتمدها معظم الدّارسين حين جعلوا من الغزالي رمزا للتّعصّب والانغلاق والدّفاع عن الأصوليّة وعداء العقل والدّفع إلى كره استعماله، وجعلوا من ابن رشد رائدا من روّاد الحكمة العقليّة، ومدافعا عن تقنيات العقل التي تعصم التّفكير من الوقوع في الزّلل أو المغالطات... فإنّ مبحثنا سيعمل على رفع ذاك السّجال إلى مقام فلسفي ندّي فيه يتنافس المتنافسون. إذ أنّ مدار التّناظر ينخرط ضمن سياق فكري هو عصارة ما أنتجته حضارة العرب والمسلمين وقتذاك، سواء نظرنا إلى المسألة من جهة سعي الغزالي إلى مراجعة أعمال الفلاسفة وخاصّة منهم الفارابي وابن سينا، وتصويب تاريخ الفلسفة بإقراره لوجهة محدّدة ينبغي أن تسلكها الفلسفة، أو نظرنا إلى المسألة من وجهة نظر ابن رشد، الذي عزم على أن يجعل من عصره مميّزا بتضخّم دور العقل واستمرار حلقات المعقوليّة المشّائيّة. وللكشف عن هذه الاستمراريّة كان لا بدّ من التّدخل على تدخّل الغزالي في أفق إعادة استنطاق التّراث العربي الإسلامي حول المسائل المستشكلة المتلخّصة في مركزيّة العقل وإعطاء معنى جديد للميتافيزيقا وللوجود على نحو لا يحاكي بالضّرورة النّموذج الإغريقي. من أجل ذلك وجب علينا إعادة طرح هذا السّجال الذي طبع الميتافيزيقا والعقل في تلك المرحلة، وحاول وضع إبستيميّة جديدة تكون صدى لوحدة اللّوغوس اليوناني مضاف إليه الوحي، وهو ما حاول ابن رشد تأسيسه في **فصل المقال**.

1. تهافت الفلاسفة ومشكل الاعتراض على الفلسفة

توجد مسألة في غاية الأهمّية ينبغي التّنبيه إليها وتتعلّق بكيفيّة مقاربة متن الغزالي موضوعيّا، ونقصد بذلك ضرورة تحرير الدّارس من الآراء الاستباقيّة والأحكام الجاهزة حين يجد نفسه أمام مدوّنة ضخمة وتشعّبة مثل مدوّنة الغزالي، فهذا المفكّر يتوفّر على وجوه وبنى مختلفة؛ إذ يمكن عدّه فقيها حيث تناول الفقه في عدد من مؤلفاته مثل **إحياء علوم الدّين** **ومكاشفة**

القلوب[1]، ويمكن اعتباره أصوليّا حيث تناول مسألة الأصوليّة في كتابه **المستصفى من علم الأصول**[2]، وهو كذلك متكلم وله مؤلفات عديدة مثل **فيصل التّفرقة**[3] و**إلجام العوام**[4] و**الاقتصاد في الاعتقاد**[5]... وهو بالإضافة إلى ذلك فيلسوف، حيث كتب **تهافت الفلاسفة** الذي قدّم له بكتاب آخر هو **مقاصد الفلاسفة**[6] كما يوضّح عبد الرّحمان بدوي[7]، وهو بالإضافة إلى ذلك متصوّف يعود له فضل السبق في المصالحة بين التّصوّف الوافد من حضارات أخرى وبين الزّهد السنّي. وحينئذ تكون وضعيّة الغزالي مستشكلة على نحو يتعذّر معها مقاربة فكره من داخل جميع هذه المرجعيّات المتشعّبة أو حتى المتناقضة، والحال أنها في نظره تبدو في أتمّ مظاهر التّناسق والتّناغم ولا يوجد بينها أيّ تعارض، على عكس ما يبدو للدّارس.

والحقيقة أنّ الغزالي يعمل على توظيف تلك المشارب الفكريّة وتطويعها بحذق فنّي بارع، ليخلق منها فسيفساء فكرية سيستفيد منها ابن عربي لاحقا. وبالنّتيجة نستخلص أنّ الخطأ الفادح الذي يقترفه كلّ من يحاول الدّخول إلى مدوّنته يكمن في تناول نصوصه الفلسفيّة مثلا دون مراعاة تشابكها مع نصوصه الفقهيّة أو الكلاميّة أو الصّوفيّة دون تبيّن حدود الفصل والوصل

(1) الغزالي (أبو حامد)، **مكاشفة القلوب المقرّب إلى حضرة علّام الغيوب (في علم التّصوّف)** ضبطه وصحّحه الشّيخ عبد الوارث محمّد علي، منشورات حمد علي بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطّبعة الرّابعة، 2004.

(2) الغزالي (أبو حامد)، **المستصفى من علم الأصول**، دراسة وتحقيق الدّكتور حمزة بن زهير حافظ، الجامعة الإسلاميّة، كليّة الشّريعة، المدينة المنوّرة، دون تاريخ.

(3) الغزالي (أبو حامد)، **فيصل التّفرقة بين الإسلام والزّندقة**، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطّبعة الأولى، 1993.

(4) الغزالي (أبو حامد)، **إلجام العوامّ من علم الكلام**، ضمن **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، نسخة منقّحة مصحّحة بإشراف مكتب البحوث والدّراسات في دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت،

(5) الغزالي (أبو حامد)، **الاقتصاد في الاعتقاد**، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطّبعة الأولى، 1988.

(6) الغزالي (أبو حامد)، **مقاصد الفلاسفة**، حقّقه وقدّم له محمود بيجو، مطبعة الصّباح، دمشق، الطّبعة الأولى، 1999.

(7) بدوي (عبد الرّحمان)، **مؤلّفات الغزالي**، وكالة المطبوعات، الكويت، الطّبعة الثّانية، ص 63.

الممكنة بينها، لذلك ينتهي الدّارس سريعا إلى حكم جاهز ومتعجّل فيعتبر أنّه على درجة كبرى من التّناقض. ولعلّ ذلك ما يفسّر خطأ الفهم الذي تسرّب إلى قضيّة الحال موضوع هذا الحيّز من المصنّف: إذ أنّ ردّ الغزالي على الفلاسفة في التّهافت قد اعتبر وفقا للقراءة الإستشراقية أنّ تلك الاعتراضات العنيفة الموجّهة للفلاسفة، تتّجه في الواقع نحو اتهام العقل المشّائي بما هو عقل برهاني ومن سار في ركابه من الفلاسفة العرب والمسلمين بشكل مطلق، وقد أفضى ذلك إلى القضاء على الفلسفة في الشّرق قضاء مبرما لم تقم لها بعده قائمة[1]، والحال أنّ تحقيقا هادئا وحصيفا يكشف أنّ الغزالي لا يعترض على العقل أو على الفلسفة قدر اعتراضه على المنهج وعلى منوال فهم الفلاسفة، وقد انتبه إلى ذلك محقّق **تهافت التّهافت** حين أبدى اندهاشه من استمرار هذا الزّعم بالقول: «وإن غفل قوم عن ذلك في القديم والحديث وظنّوا أنّ الغزالي يحمل علة التّفكير العقلي جملة ويكرهه ويحاربه ويريده أن لا يكون ومن هنا قالوا ما قالوا: من أنّ الغزالي قد ضرب الفلسفة ـ يعنون كلّها ـ ضربة لم تقم لها بعد في الشّرق قائمة. ومن الغريب أنّه حتى في عصرنا هذا بعد ما تيسّر طبع الكثير من الكتب وتيسّر تبعا لذلك الاطّلاع على كثير من كتب الغزالي، ما يزال بعض المنتسبين إلى العلم والواضعين أنفسهم بين أهله في مقام الصّدارة يجهلون هذه الحقيقة، وقد يبلغ بهم الأمر أن يزعموا أنّ الإسلام فضلا عن الغزالي يكره الفلسفة ويحاربها، ونحسب أنّ الأمر قد أصبح ـ لدى من يحرصون على أن يعرفوا الحقّ في هذا الشّأن ـ أوضح من أن يحتاج إلى مزيد من القول فيه»[2].

(1) دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة محمّد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة النّهضة المصريّة، القاهرة، الطّبعة الأولى، ص 357. يعتبر موقف دي بور سليلا لموقف إرنست رينان الذي يرى أنّ الإسلام كان دائم الاضطهاد للعلم وللفلسفة. أنظر: رينان (إرنست)، **الإسلام والعلم (مناظرة رينان والأفغاني)**، ترجمة ودراسة: مجدي عبد الحافظ، المشروع القومي للتّرجمة، إشراف: جابر عصفور، المجلس الأعلى للثّقافة، القاهرة، الطّبعة الأولى 2005، ص 37 ـ 63.

(2) ابن رشد، **تهافت التّهافت**، م، م، الجزء الأوّل، ص 18.

يذهب سليمان دنيا إلى أنّ ابن رشد كان متيقظا ومدركا جيّدا لمقاصد الغزالي في كتابه **تهافت الفلاسفة**، فقد عنى به تهافت أقوال الفلاسفة وتناقض مناهجهم في مقاربة مسألة الإلهيّات بأدوات العقل ومنهجه المستخدم في الطّبيعيّات. ويؤيّد صدق ما ذهب إليه محقّق **تهافت التّهافت** بعرض حجّتين: تتمثّل أولاهما في أنّ ردّ ابن رشد على الغزالي تضمّن هجوما على الفلاسفة من قبله لم يكن أقلّ قسوة من هجوم الغزالي، أمّا ثانيتهما فيؤكّد من خلالها أنّ ابن رشد لم يشأ أن يجرّم تدخّل الغزالي في الفلسفة، بدليل اتّفاقه معه في بعض المسائل مثل الحشر الجسماني، وإلاّ لما نعت ردّه **بتهافت التّهافت**، إذ كان حينها من الأجدى والأجدر أن يسمّيه تهافت الغزالي مثلا. يبقى المشكل إذن في منوال القراءة التي سبقت إلى تعيين ملامح هذا السّجال، وتصويره على النّحو الذي استمرّ إلى اليوم وهي القراءة الإستشراقيّة، التي لو صحّت فعلا لما وجد الغزالي أيّ مسوّغ أو دافعيّة لتأليف مصنّفات تثني على العقل وتمتدح دوره مثل **معيار العلم** و**محكّ النّظر** و**المقصد الأسنى**... فقد أرد مثلا في نصّ الإحياء ما يلي: «اعلم أنّ هذا ممّا لا يحتاج إلى تكلّف في إظهاره لا سيّما وقد ظهر شرف العلم من قبل العقل، والعقل منبع العلم ومطلعه وأساسه، والعلم يجري منه مجرى الثّمرة من الشّجرة والنّور من الشّمس والرّؤية من العين فكيف لا يشرف ما هو وسيلة السّعادة في الدّنيا والآخرة؟»[1].

وينطبق نفس الشيء على موقفه من الفلسفة، فقد درسها جيّدا واستوعب مضامينها حتى صار من أهلها، وهو ما حملته انطباعاته التي أوردها في **مقاصد الفلاسفة**، إلاّ أنّ ما يطرح من إشكال في تقييم خطابها يتعلّق بمنوال قراءته للمشّائيّة، التي تعرّف إليها عن طريق كلّ من ابن سينا والفارابي[2]، وقد

(1) الغزالي (أبو حامد)، **إحياء علوم الدّين**، م، م، الجزء الأوّل، ص 90.

(2) ذلك ما يرجّحه مقدّم كتاب تهافت الفلاسفة، إذ يبيّن أنّ الغزالي لم يعد إلى مؤلّفات أفلاطون أو أرسطو بشكل مباشر وإنّما اكتشفها عن طريق ما ألّفه الفارابي وابن سينا. أنظر الغزالي (أبو حامد)، **تهافت الفلاسفة**، م، م، الهامش عدد 4، ص 45.

عبّر عن موقف سلبي منها في مقدمة **التّهافت** بتعلّة كونها توجّه خطابا متعاليا للمتلقّين، إذ تصنّفهم إلى خاصّة وجمهور قليل الفهم. وهذا التّصنيف دفعه إلى إعادة عرض مختلف النّظريّات الأرسطيّة الخاصّة بالإلهيّات، التي تأثّر بها فيما بعد تلاميذه العرب وضمّنها **مقاصد الفلاسفة**، بحيث أنّ نقده للفلسفة لا يؤخذ على معنى التّطفّل أو التّعسّف وإنّما هو نقد أفقي لم يتسنّ إلاّ بعد أن خاض غمارها وبلع الفلاسفة ولمّا أراد أن يتقيّأهم لم يتمكن من ذلك مثلما بيّن أبو بكر بن العربي. يبقى المشكل المطروح في علاقة بالمعنى الأصيل للفلسفة عنده، أي هل أنّ طرحه للمسائل الأنطلوجيّة والإبستيمولوجيّة هي من نفس المنوال الذي طرحته المشّائيّة فتستولي على ذات الطّرافة والوجاهة أم أنّ الأمر يتعلّق بالخروج عن أفق الفلسفة اليونانيّة وتدبير تلك القضايا من داخل بناء إشكاليّ جديد يتّخذ من الوحي مرجعا توجيهيّا صريحا؟

لا شكّ أنّ الاعتراضات التي أبداها الغزالي على طريقة تناول المشّائيّين لقضايا الفلسفة الأولى والتي فُهِمَتْ على كونها اعتراضات على الفلسفة نفسها قد أفضت إلى اتّخاذ موقف غير متبصّر من كتابه **تهافت الفلاسفة**، إذ نقدّر أنّه كان موضوعا لقراءتين مباعدتين من ناحية الأسس أو الخلفيّة النّظريّة ومن المقاصد أو الرّهانات:

أ- القراءة الأولى: وهي قراءة غربيّة لاتينيّة، تعتصم بتوجّهات استشراقيّة تقتصر على اختصار فكر الغزالي وحصره في المضامين التي يتناولها هذا الكتاب، وهي تتجاهل عمدا وإلى حدّ كبير الغرض الذي من أجله تمّ تأليفه والذي أعرب عنه صاحبه منذ المقدّمة والمتمثل في بيان تهافت المنهج الذي اعتمده أرسطو وتلاميذه في مقاربة مسألة الإلهيات والغيبيات، وقد صرّح أنّه: «فلمّا رأيت هذا العرق من الحماقة نابضا على هؤلاء الأغبياء انتدبت لتحرير هذا الكتاب ردّا على الفلاسفة القدماء، مبيّنا تهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم فيما يتعلّق بالإلهيّات وكاشفا عن غوائل مذهبهم وعوراته التي هي على التّحقيق مضاحك العقلاء وعبرة عند الأذكياء أعني ما اختصّوا به عن

الجماهير والدّهماء من فنون العقائد والآراء»[1]. فأهمّ ما ينبغي ملاحظته أنّ غرض الغزالي في هذا المصنّف لا يرمي إلى مهاجمة العقل بوصفه آلة للتفكير، ولا مهاجمة الفلسفة بوصفها أم العلوم وملكة المعارف وملكة، وإنّما الاعتراض على المقالات الأرسطيّة في الإلهيّات.

ب ـ القراءة الثّانية: وهي قراءة محلّية انقسم فيها المتلقّون لفكر الغزالي إلى قسمين: قسم متأثّر إلى حدّ كبير بالتّأويل الإستشراقي لفكره، فنزّلوه منزلة الفكر المعادي للفلسفة وللعقل مثل محمّد عابد الجابري وقسم آخر حاول أن يتبيّن حقيقة نقده للفلسفة بعيدا عن التّمذهب أو الصّراع الكلامي مثل سليمان دنيا محقّق البعض من مؤلّفاته ومؤلّفات ابن رشد.

ولمّا كانت المهمّة المطروحة على الفكر هي أن يبحث له عن صيغ التقاء مع الفكر السّابق عليه أو الذي يتلوه، فإنّ التّدخّل الذي قام به الغزالي في الفلسفة يمثّل محاولة لجعل حلقات الفكر الفلسفي متّصلة بلا انقطاع، وهي محاولة تحكي قصّتها من داخل تأصيل الفلسفة اليونانيّة مع التّراث العربي الإسلامي بمرجعيّته العقائديّة، أي جعل التقارب والمصالحة ممكنة بين العقل والنّقل أبين الحكمة والشّريعة. ولا غرابة أن يستمرّ نفس هذا الهاجس بعد الغزالي، فلا يفارق عزم ابن رشد في نقده لنقد الغزالي مثلما سنتبيّن لاحقا حين خصّص مصنّفا بأكمله لهذا الغرض ممثّلا في **فصل المقال وإقرار ما بين الحكمة والشّريعة من اتّصال**. وإنّ جدلا ما يدفعنا إلى وجوب التّفكير في الدّوافع التي اضطرّت الغزالي إلى الاعتراض بعنف على المشّائيّة، فأرجح الرّأي أنّه يعترض على الطّريقة أو المنهج المتوخّى من قبل أتباعها وتحديدا الفارابي وابن سينا ولا يعترض على العقل أو على الفلسفة مثلما فُهِمَ.

لقد تبيّن للغزالي أنّ أتباع المشّائيّة من العرب والمسلمين قد قرؤوا علوم الطّبيعة اليونانيّة، فلاح لهم أنّ صوابه يفوق خطأه سواء نظرنا إلى المسألة من ناحية المنهج المتّبع أو من ناحية النّتائج المصاغة، فمثل هذه العلوم

(1) الغزالي (أبو حامد)، **تهافت الفلاسفة**، م، م، ص 43.

لا تحتمل حلاّ ثالثا مغايرا لقيم الصّواب أو الخطأ. وحينما قرؤوا الجزء المخصّص مشّائيّا للإلهيات ظنّوا أنّ صوابهم في العلوم الطبيعيّة ينسحب على صوابهم في العلوم الإلهيّة، ومن هنا نشأت جذور المشكل الذي كان سببا في اعتراضات الغزالي على كلّ من الفارابي وابن سينا، فقد اعتقدوا أنّ صواب أرسطو في الطبيعيّات يفضي بالضّرورة إلى صوابه في الإلهيّات. وتبرز المعضلة التي لا حلّ لها في من يريد العودة إلى الشّريعة (القرآن والسنّة) ليعيد فهمها معتمدا منهج العقل المشّائي وأدواته، إذ سرعان ما يجد الأمر مختلفا تماما، لأنّ ما قيل عن الإلهيّات من منظور الوحي يتناقض تماما مع ما قيل عنها من المنظور المشّائي، ومثال ذلك أنّ صفات الله المذكورة في القرآن مغايرة تماما لصفات المحرّك الأوّل أو الهيولى عند أرسطو، إضافة إلى الحديث عن البعث والثواب والعقاب والرّوح... فهي موضوعات غير معهودة أرسطيّا لأنّها نتاج مرجعيّة عقائديّة ما بعد يونانيّة.

لعلّ الخطأ الفادح الذي ارتكبه الفارابي وابن سينا في نظر الغزالي يتمحور حول طريقتهما في تأويل آيات الوحي بما يتناسب مع مقتضيات العقل اليوناني، وقد تمّ ذلك رغبة منهم في التّوفيق بين ما جاء عن أرسطو أو اليونانيين وبين ما جاء في القران، الأمر الذي تؤيّده محاولات التّوفيق بين الحكمة والشّريعة التي كانت تشقّ أعمال المفكّرين العرب والمسلمين حتى مجيء ابن رشد. وتلك ثنائية (العقل + الدين) لم تكن معهودة في التّراث تماما قبل عصر الترجمة، إذ تحوّلت إلى مشكلة شغلت تفكير علماء الملّة وخاصّة علماء الحديث، فكان أهمّ سؤال يشغلهم ويحرّك تفكيرهم يتمثّل في: كيف يمكن القبول بسحب صواب الطّبيعيّات المشائيّة على الإلهيات الإسلاميّة؟ وفيم تكمن المسوّغات المؤيّدة لذلك؟ تلك هي نقطة الارتكاز التي اعتمد عليها الغزالي في توجيه اعتراضاته إلى المشّائيين وخاصّة الفارابي وابن سينا، إذ لا يدلّ صدق المشّائيّة في الطبيعيات على صدقها في الإلهيات. فنستخلص أنّ المستهدف من الاعتراض ليس المحتوى وإنّما هو المنهج،

وقد أوضح الغزالي في مقدّمة **تهافت الفلاسفة** أنّه يريد تنبيه من كان سقف ثقته باليونان عاليا إلى حدّ لا يقبل الطّعن في ما قالوه في الإلهيّات، وأنّ الحاجة تدعو إلى ضرورة توضيح تهافتهم في عدد من هذه المسائل[1].

من بين الأسباب الموجبة للقول بتهافت منهج الفلاسفة في نظر الغزالي اعتمادهم المنهج الفلسفي وتطبيقه على الإلهيّات، وتبرير ذلك أنّ هذا المبحث لا يمكنه أن يكون موضوعا للعقل، بقدر ما هو موضوع للإيمان الذي حدّد معالمه الوحي. لذلك نجده يلجأ إلى تخصيص أفق ما بعد عقلي لتلك المسائل التي لا تقبل إلاّ التّصديق أو الإيمان، والحال أنّ اعتماد العقل في ذلك يجعله يخطئ ويصيب لذلك وجب تحييده واستبعاده من هذا الحيّز الذي لا يخصّه. وقد كان هذا الاعتراض من أقوى الذّرائع التي اتّخذها مناهضو رأي الغزالي، فاتّهموا مشروعه النّظري بالسّعي إلى هدم ممكنات العقل ومن ثمّة القضاء على أيّ أفق عقلاني للفلسفة العربية الإسلامية كان من الممكن أن تفتتحه. وجدير بالتّذكير في هذا السّياق أنّ الغزالي لم يتبنّ رأيا صريحا قال به في التّهافت من أجل إبطال آراء الفلاسفة من أتباع المشّائيّة، وإنّما اعتمد آراء باطلة لدحض آراء باطلة أخرى؛ بمعنى أنّ ردّه على مواقف الفلاسفة المظلّلة في نظره لا تستوجب الردّ عليها باعتماد حجج إيمانيّة لا تقبل الطّعن أو الرّيب، وإنّما باعتماد حجج مماثلة ومن داخل نفس السّياق الفلسفي، ويؤيّد ذلك باستعمال حجّة قياسيّة ومنطقيّة تتمثّل في أنّه إذا كان الباطل لا يقدر على أن يصمد أمام باطل مثله، فهل نتوقّع أن يكون في مقدوره أن يصمد أمام الحق؟

من يعود إلى **تهافت الفلاسفة** يلاحظ أنّ الغزالي قد تناول مسألة الإلهيّات وحصرها في عشرون مسألة، قسّمها إلى سبعة عشر مسألة تجعل من يعتقد في صحتها من الفلاسفة مبتدعا، وثلاث مسائل فقط تجعل من يعتقد في صحّتها من الفلاسفة كافرا، وتتمثّل تلك المسائل في إنكار البعث الجسماني، وإنكار

(1) الغزالي (أبو حامد)، **تهافت الفلاسفة**، م، م، ص 44 ـ 45.

أنّ الله يعلم الجزئيّات واعتباره يعلم فقط الكلّيات، والسببيّة، أي القول أنّ الأسباب تكون فاعلة بذاتها وأنّ الله ليس فاعلا في الأشياء. واللاّفت حقّا أنّ الغزالي قد تناول تلك المسائل الثلاثة بمنهج عقلاني محض، تكفّلا منه بالردّ على مسائل عقلانيّة بالعقل. ولا يخفى أنّ هذه المسائل هي التي اتّخذها خصومه فيما بعد كذريعة لاتهامه بمعاداة العقل أو رفضه القول بالسببيّة. وتجدر الملاحظة أنّ الغزالي لم يتجاهل مسألة السببيّة، وإنّما تطرّق إلى الحديث عنها في مؤلّفاته الصوفية والفقهيّة مثل **إحياء علوم الدين**، الذي يبدو في ظاهره في غير علاقة بهذه القضية وليست في وارد اهتماماته أصلا، لأنّ المتصوّفة الذين يقاسمهم الغزالي نصيبا من آرائهم لا يقولون بالسببيّة أو العليّة، وإنّما يؤمنون بفكرة أخرى مغايرة وهي التوكّل.

عند التّحقيق في هذا ملامح هذا الكتاب نجد أنّ الغزالي قد أفرد بابا بأكمله حول قضيّة التّوكّل، حيث بدا حريصا على التّمييز بين هذا المفهوم وبين مفهوم آخر شديد القرابة به وهو التّواكل. وإنّنا نجده يرسم أسسا متينة للتّوكّل في مقصده الشّرعي، ومن أهمّ هذه الأسس والمرتكزات نجد الإيمان بالأسباب وضرورة الأخذ بها إذ يصرّح أنّ: «التّوكّل منزل من منازل الدّين، ومقام من مقامات الموقنين، بل هو من معالي درجات المقرّبين، وهو في نفسه غامض من حيث العلم، ووجه غموضه من حيث الفهم أنّ ملاحظة الأسباب والاعتماد عليها شرك في التّوحيد، والتّثاقل عنها بالكليّة طعن في السنّة وقدح في الشّرع، والاعتماد على الأسباب من غير أن ترى أسبابا تغيير في وجه العقل، وانغماس في غمرة الجهل، وتحقيق معنى التّوكّل على وجه يتوافق فيه مقتضى التّوحيد والنّقل والشّرع في غاية الغموض والعسر، ولا يقوى على كشف هذا الغطاء مع شدّة الخفاء إلاّ سماسرة العلماء»[1]. ويتّضح من هذا الشّاهد أنّ الغزالي لا يخفي صعوبة هذا المبحث ودقّة القول فيه، وهو يرى أنّ التوكّل لا يلغي الأخذ بالأسباب، وأنّ أيّ تجاهل لها أو إهمال للأخذ

---

(1) الغزالي (أبو حامد)، **إحياء علوم الدّين**، م، م، الجزء الرّابع، ص 177.

بها إنّما يمثّل جريمة في حق العقل وتنكّر لمبادئه؛ فالله قد أودع كلّ سبب في هذا الكون الأثر الذي به يؤثّر في المسبّب، حتى إذا انتقل الأثر من السّبب إلى المسبّب سمّي ذلك بمفاتح الغيب التي لا يعلمها إلاّ الله، ويستند في ذلك إلى ما ورد في الآية 59 من سورة الأنعام.

يقصد الغزالي إذن بمفاتح الغيب معرفة كيفيّة تأثير السبب في المسبب، ذلك أنّ ما نراه بشكل مباشر ومتعيّن ماديا وحسيا ليس هو التّأثير الصّادر من السّبب إلى المسبّب وإنّما هو الأثر، لذلك يكمن خطأ الفلاسفة في نظره في ربطهم بين التّأثير وبين الأثر ربطا آليّا وضروريّا، فذهبوا إلى الاعتقاد أنّ السّبب المباشر هو نفسه الفاعل الحقيقي، في حين يرى الغزالي أنّ الفاعل الحقيقي هو من خلق خاصيّة التّأثير وجعلها تؤثّر في المسبّبات، ويقدّم أمثلة عديدة في ذلك مثل عمليّة الاحتراق بالنّار واحتراق القطن بمجرّد الاحتكاك أي دونما حاجة إلى النّار. فالمشكل برأيه أنّه يوجد من توقّف عند حد السّبب القريب واعتبره فاعلا، ويوجد على خلاف ذلك من تدرّج في ترتيب الأسباب حتى انتهى إلى السّبب الحقيقي الذي نسب إليه الفعل، وبالتّالي يكون السّبب القريب بمثابة السّبب المباشر، لكنّه لا يجوز اعتباره فاعلا حقيقيا، بل يؤخذ فحسب على صيغة المجاز أو التّجاوز، أمّا الفاعل الحقيقي بنظره فلا ندركه إلاّ من خلال ما أوضحته الآية 54 من سورة الأعراف، حيث أنّ الخلق هو فعل الله أمّا الأمر فيعبّر عن أثر الله في فعله. لذلك يكون الأمر الكوني الوارد بصيغ مختلفة في القرآن تعبيرا دقيقا عن حقيقة مفاتح الغيب التي لا يعلمها إلاّ الله. فالقول بالسّببيّة يتناغم تماما مع القول بالتّوكّل الذي أثنى عليه الشّرع، يقول الغزالي: «اعلم أنّ العلم يورث الحال، والحال يثمر الأعمال، وقد يظنّ أنّ معنى التّوكّل ترك الكسب بالبدن، وترك التّدبير بالقلب والسّقوط على الأرض كالخرقة الملقاة، وكاللّحم على الوضم، وهذا ظنّ الجهّال، فإنّ ذلك حرام في الشّرع، والشّرع قد أثنى على المتوكّلين فكيف ينال مقام من مقامات الدّين بمحظورات الدّين، بل نكشف عنه الغطاء ونقول: إنّما يظهر

تأثير التّوكّل في حركة العبد وسعيه بعلمه إلى مقاصده، وسعي العبد باختياره إمّا أن يكون لأجل جلب نافع هو مفقود عنده كالكسب أو لحفظ نافع هو موجود عنده كالادّخار، أو لدفع ضارّ لم ينزل به كدفع الصّائل والسّارق والسّباع، أو لإزالة ضارّ قد نزل به كالتّداوي من المرض»[1].

يدعونا الغزالي من هذا المنطلق إلى ضرورة التّمييز بين دور العلم والعقل وبين دور الوحي أو الإيمان، لأنّ دور العقل لديه لا يقف عند حدود الأسباب الظّاهرة واكتشافها وذلك هو مبلغ رسالة الإنسان في هذا الكون، التي تتمحور حول معرفة العلاقة المباشرة بين السّبب والمسبّب، ومن ثمة إدراكه لطبيعة العلاقات بين الظواهر الكونيّة المختلفة والانتفاع بهذه العلاقات واستثمارها خدمة لأغراض حياتية وخدمة لرسالة إعمار الكون؛ فقدر الإنسان وسبب وجوده في العالم يستوجب في نظره الأخذ بالأسباب، فإذا وجدنا من العُبَّادِ أو الزّهاد من يتّجه صوب الصحراء دون طعام أو شراب متعلّلا بصفة التّوكّل على الله فالأجدر بنعته أن يكون متواكلا مذموما من قبل ما جاء به الشّرع. فهو يرى أنّ فعل السّبب طاعة وتركه معصية والاعتماد عليه وحده شرك بالله، أي بمعنى آخر فإنّ من أنكر الأسباب كليا فقد قدح في العقل وأنكر عليه دوره، ومن اعتمد على مجرد الأسباب لوحدها فقد قدح في الشرع، أمّا الجمع بينهما فهو المقصد الأسنى والحقيقي للشّريعة، أي الإيمان بالأسباب وبمسبب الأسباب معا.

هكذا إذن يكون من الخطأ الاعتقاد أنّ الغزالي قد أنكر القول بالسّببيّة بدليل أنّنا نجده في كتاب **إحياء علوم الدّين** يميّز بين السّبب وبين الفاعل حيث يقول: «فإن ثبت في نفسك أو باعتقاد جازم أن لا فاعل إلاّ اللّه كما سبق واعتقدت مع ذلك تمام العلم والقدرة على كفاية العباد ثمّ تمام العناية والعطف والرّحمة بجملة العباد والآحاد، وأنّه ليس وراء منتهى قدرته قدرة، ولا وراء منتهى علمه علم، ولا وراء منتهى عنايته بك ورحمته لك عناية

(1) الغزالي (أبو حامد)، **إحياء علوم الدّين**، م، م، الجزء الرّابع، ص 187.

ورحمة، اتّكل لا محالة قلبك عليه وحده، ولم يلتفت لغيره بوجه ولا إلى نفسه وحوله وقوّته... فإنّ الحول عبارة عن الحركة، والقوّة عبارة عن القدرة، فإن كنت لا تجد هذه الحالة من نفسك فسببه أحد أمرين: إمّا ضعف اليقين بإحدى هذه الخصال الأربعة، وإمّا ضعف القلب ومرضه باستيلاء الجبن عليه وانزعاجه بسبب الأوهام الغالبة عليه، فإنّ القلب قد ينزعج تبعا للوهم وطاعة له عن غير نقصان في اليقين»[1]. يبدو من هذا النصّ أن الغزالي قد شارف على طرح روحي وإيماني أصيل للسّببيّة، فهو على عكس الفلاسفة المشّائيّين الذين شرطوا حدّ الفاعل بثلاثة شروط وهي الحياة والإرادة على سبيل الاختيار والعلم، فإنّ الطّريف في اعتراضه عليهم أنّه يميّز بين ما يسمّى سببا وبين ما يسمّى فاعلا، ومثال ذلك أنّ النار تكون هي السّبب في الإحراق، لكنّها ليست فاعلة في ذلك، إذ عندما ألقي النبيّ إبراهيم فيها لم يحترق لأنّ الفاعل الحقيقي الذي هو اللّه برأيه لم يرد ذلك، ونفس الشّيء بالنّسبة للخرائط والانفعالات النّفسيّة للبشر فهي عبارة عن أسباب لما ينتج عنها من تصرّفات محمودة أو مذمومة، فقد تختلف الأسباب لكنّ الفعل يكون واحدا.

نتبيّن إذن أنّ قول الغزالي بالسّببيّة مشروط بالتّمييز بين السّبب والفاعل، لأنّ كمون الأسباب في الأشياء هو ما يسمّيه الأمر الكوني، الذي يمثّل عين ما كلف الإنسان باكتشافه في هذا الكون، حيث أوجب الوحي على الإنسان أن يستنبط القوانين المتحكّمة في الكون عن طريق العقل أو العلم فيطلق عليها نعت الأسباب، وهي غير فاعلة بحدّ ذاتها بل تستمدّ فاعليّتها من اللّه الحيّ العليم القدير، فيجعل تلك الأسباب مؤثّرة في ما تسبّبه، ويستعمل الغزالي نعتا قرآنيّا لتعيين هذا التّأثير وهو **كلمات الله الكونيّة**، التي أمر الوحي عقل المؤمن/ المسلم أن يجتهد في تدبّرها، وأن يسعى إلى اكتشاف تلك القواعد والسّنن الكونيّة من أجل العمل على توظيفها لخدمة أغراضه الحياتيّة، وتسخيرها خدمة لغرض وجوده في هذا العالم وهو إعمار الكون وخلافة

---

(1) الغزالي (أبو حامد)، **إحياء علوم الدّين**، م، م، الجزء الرّابع، ص 181.

الله فيه. مثل هذه الأدلّة والبيانات كفيلة بالردّ على أنّ الغزالي لم يكن معاديا للعقل ولا منكرا للسببيّة بأي حال من الأحوال .

يستمرّ الغزالي في طرح السّؤال عن المعاد وكيفيّة حشر الأجساد وذلك بعد أن أفرغ من طرح مسألة السّببيّة ورفضه قول الفلاسفة في ذلك. فلئن ذهب أنصار المشّائيّة وخاصّة ابن سينا إلى رفض القول بالمعاد الجسماني، معتبرين أنّ الحشر لا يكون إلاّ للنفس لأنّه حشر معنويّ ولأنّ الجسد يكون قد اندثر وانحلّ، فإنّ الغزالي يعترض على هذا التّصوّر لأنّه لا يمكن الجمع بين الإيمان بما جاء به النّبي وإنكار الحشر الجسماني إذ يصرّح: «وزعموا أنّ من مات فقد قامت قيامته، أمّا ما ورد في الشّرع من الصّور الحسيّة فالقصد به ضرب الأمثال لقصور الأفهام عن درك هذه اللّذات فمثل لهم ما يفهمون، ثمّ ذكر لهم أنّ تلك اللّذات فوق ما وصف لهم، فهذا مذهبهم. ونحن نقول: أكثر هذه الأمور ليست على مخالفة الشّرع، فإنّا لا ننكر أنّ في الآخرة أنواعا من اللّذات أعظم من المحسوسات، ولا ننكر بقاء النّفس عند مفارقة البدن، ولكنّا عرفنا ذلك بالشّرع، إذ قد ورد بالمعاد، ولا يفهم المعاد إلاّ ببقاء النّفس، وإنّما أنكرنا عليهم من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرّد العقل»[1]. جليّ إذن أنّ إنكار المعاد الجسماني يفضي إلى تكذيب ما جاءت به الشّرائع وما بلّغه الأنبياء عن ربّهم وإنكار معجزاتهم بوصفها خوارق لا تستجيب لمنطق العقل، وقد ذهب ابن سينا استحسان الكذب حين اعتبره ضروريّا من أجل أن يفهم العوام حقيقة البعث، لأنّهم غير قادرين على فهم حقيقة النّعيم الرّوحي فكان لابد من تشخيص ذلك باستعمال الأمثلة الحسّية لتقريب الصورة من أذهانهم، وقد عارض الغزالي هذا الرّأي معتبرا أنّ تكذيب الأنبياء هو في الواقع تكذيب للشّريعة لا يوجب التّبديع فحسب، بل يوجب الكفر.

أمّا ثالث المسائل الموجبة لكفر الفلاسفة فهي التي تتعلّق بعلم اللّه بالجزئيّات، والحقيقة أنّ القول المشّائي فيها منقسم إلى قسمين؛ فلئن أقرّ

(1) الغزالي (أبو حامد)، **تهافت الفلاسفة**، م، م، ص 214.

أرسطو أنّ اللّه لا يعلم إلاّ نفسه، فقد ذهب ابن سينا إلى أنّ اللّه يعلم غيره علما كليّا، وقد أورد الغزالي: «وقد اتّفقوا على ذلك، فإنّ من ذهب منهم إلى أنّه لا يعلم إلاّ نفسه، فلا يخفى هذا من مذهبه، ومن ذهب إلى أنّه يعلم غيره ـ وهو الذي اختاره ابن سينا ـ فقد زعم أنّه يعلم الأشياء علما لا يدخل تحت الزّمان، ولا يختلف بالماضي والمستقبل والآن، ومع ذلك زعم أنّه لا يعزب عن علمه مثقال ذرّة في السّماوات ولا في الأرض، إلاّ أنّه يعلم الجزئيّات بنوع كلّي»[1]. ولئن كانت هذه المسألة من صميم العلم الإلهي فقد ذهب ابن سينا إلى جواز القول بعلم اللّه للكلّيات فحسب، أمّا ردّ الغزالي فقد اتّجه إلى إثبات أنّ اللّه يعلم الأشياء بعلم أزلي واحد لا يتغيّر، وحتّى وإن تغيّر المعلوم بخضوعه للزّمان فإنّ ذلك لا يؤدّي إلى تغيّر ذات العالم، لأنّ أيّ طارئ يحدث في ذلك لا يؤخذ إلاّ صيغة الإضافة المحضة، يقول في ذلك: «فنقول: إن صحّ هذا فاسلكوا مسلك إخوانكم من الفلاسفة حيث قالوا: إنّه لا يعلم إلاّ نفسه، وإنّ علمه بذاته عين ذاته، لأنّه لو علم الإنسان المطلق، والحيوان المطلق، والجماد المطلق، وهذه مختلفات لا محالة، فالإضافات إليها تختلف لا محالة، فلا يصلح العلم الواحد لأن يكون علما بالمختلفات، لأنّ المضاف مختلف، والإضافة مختلفة، والإضافة إلى المعلوم ذاتيّة للعلم، فيوجب ذلك تعدّدا واختلافا، لا تعدّدا فقط مع التّماثل، إذ المتماثلات ما يسدّ بعضها مسدّ بعض»[2].

ملخّص هذه المسائل أنّ الغزالي يرى أنّ من لم يقل بها صراحة وأنكرها فإنّه يعارض صريح الشّريعة ويتوجّب تكفيره، واللاّفت أنّ موقفه يتوفّر على درجة عالية من الدقة والصراحة والوضوح ما جعله حاسما في اعتبار ما يقولها خارجا عن روح الشريعة، وأنّها لا تفيد ولا تليق في شيء بالمعتقد ولا تلاؤمه، ولم يثبت أن قال بها أحد من الفرق الكلاميّة، وأنّ الزّعم أنّ من قال بها كان على سبيل المصلحة تفهيما للنّاس، فإنّه يعدّ كفرا صريحا. وإنّنا نلاحظ أنّ توجيه اعتراضاته العنيفة للفلاسفة يستهدف ما كانت النّاشئة من

(1) الغزالي (أبو حامد)، **تهافت الفلاسفة**، م، م، ص 149.
(2) الغزالي (أبو حامد)، **تهافت الفلاسفة**، م، م، ص 153 ـ 154.

طلبة الحكمة والبحث عن الحقيقة قد أعجبت به حدّ الافتتان، فانجر عن ذلك تحويل وجهة وعيهم ونفورهم من أقوال الفلاسفة وتأثرهم بردوده هو. لذلك قيل عنه أنّه قد اسقط الفلسفة من عليائها وخدش كبرياءها لما كانت تخاطب الناس من فوق، وقيل عنه أيضا أنّه قضى على الفلسفة في مهدها أي في الشرق، وأنّه ينبغي أن ننتظر مجيء ابن رشد حتى يصلح ما أفسده الغزالي، وهو قول مخطئ لثلاثة أسباب على الأقلّ: يتمثّل الأوّل في أنّ شخصا بعينه لا يكون بوسعه مطلقا أن يجهز عل فكر في حجم الفكر الفلسفي مهما بلغت عبقريّته ومهما كانت حدّة انتقاداته، أمّا السّبب الثّاني فيتمثّل في أنّ الأمر يتعلّق ببداية تراجع الحضارة العربيّة الإسلاميّة بعد هذا العصر وأنّ ابن رشد نفسه لم يأت فلاسفة من بعده حتى نقول أنّ تدخّل الغزالي النّقدي كان مؤثّرا إلى حدّ بعيد، فالفلسفة قد تراجعت بطبعها من بعده. في حين يعود ثالث الأسباب إلى أنّ الفكر الذي يكون في مقدور شخص واحد القضاء عليه وإنهائه ليس جديرا أن يستمر في البقاء ما دام غير قادر على الدّفاع عن نفسه.

إذا كان التّنزيل الحقيقي لنقد الغزالي للفلاسفة يتمّ وفق التّمشّي الذي اقترحناه آنفا، فما الذي جعله عرضة لقراءة استشراقية لاتينية تسيء فهم مقاصده ثم تتسرّب نفس القراءة لتؤثّر على مسار الدّراسات المحليّة لهذا المفكّر؟ وجواب ذلك لا يتمّ إلاّ باستحضار الفرق الجوهري بين الحضارة العربيّة الإسلاميّة وبين الحضارة الغربيّة اللاّتينيّة؛ فلئن عوملت الحضارة الغربيّة دوما على كونها امتدادا مباشرا وطبيعيّا للحضارة اليونانيّة، فلأنّهما يقومان على جملة من المرتكزات والأسس المشتركة من بينها أنّهما حضارتان لا دينيّتان، بالنّظر إلى أنّهما يضعان الدّين في مرتبة عرضيّة قياسا إلى العلم والفلسفة، إذ أنّهما لا يؤمنان إلاّ بالعالم المادي الظّاهر والمباشر، ونتيجة لذلك لا يملكان تصورا ولا تفسيرا لما يسبق المادة مثل فكرة الخالق، أو لما بعد المادة مثل الحساب أو البعث، فكانت كلّ القضايا التي يطرحها العقل على نفسه هي قضايا ماديّة حسّية على غرار العلاقات الماديّة والتّفاعلات

المادية بين الظّواهر أو العناصر المكوّنة للوجود. وقد أثّر هذا التّوجّه على مجريات التّفكير إلى درجة تحوّل معها الإنسان إلى كتلة من المادة المجردة من جميع الأبعاد الدّيناميكيّة. ومثل هذه الخصوصيّات لا نجدها متوفّرة في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، لأنّها ترتكز على مقوّمات مغايرة منها بالأساس الرّبط بين الخلق والخالق أو بين الله والكون على اعتبار أنّ العالم المادي هو نتاج للأمر التكويني (كن) الذي أصدره الله على الكون حتى يخلق من العدم. فللكون خالق هو من يقرّر بدايته ونهايته، وما بين البداية والنّهاية تكون مسؤولية الإنسان انطلاقا من التّفاعل مع مختلف عناصر الكون طبقا لمنهج محدود مختلف عن منهج الغرب في تعاملهم مع الكون. من هذه المنطلقات نفهم كيف انحصر الفكر الفلسفي الغربي في الاهتمام بالموضوعات الوضعيّة والحسيّة، وجعل الموضوعات المتعالية والغيبية معفاة تماما من هذا الامتحان النّظري.

فالقضايا الغيبيّة طبقا لمنظور الفكر الغربي تقع خارج حدود العقل، بل أنّ العقل البشري نفسه لم يكلف البحث فيها، لأنّ مواهبه وملكاته الخاصّة إنّما جعلت لإدراك العالم المادي والمحسوس حتى يعرف الإنسان كيف يمكنه أن يتعامل بنجاح مع الواقع، أمّا عالم الغيب فنظرا لكونه محكم الاستغلاق على الذّهن فإنّه لا ينبغي البحث فيه خشية الوقوع في الوهم، لذلك كان كبار النظّار يرون أنّ البحث في الإلهيّات لا يكون إلاّ خاصيّة من خاصيّات النّبوّة وموضوعا من موضوعات الوحي. وإذا كانت الأسئلة الغيبيّة من قبيل بداية خلق الكون ونهايته هي أسئلة حرجة ومستفزّة للعقل البشري على مرّ كامل تاريخ الحضارات الإنسانيّة، فإنّ ذلك يفسر مسعى كلّ حضارة بشريّة إلى تأسيس مذهب في الاعتقاد يتماشى مع خصوصياتها الثّقافيّة والتّاريخيّة وبحسب كتبها المقدّسة. وبما أنّ العقل لا يمكنه أن يصل إلى يقين في هذا الشّأن الوحي والنّبوّة عبارة عن أدوات تفسير لما يعجز عنه العقل بحسب حكمة إلهيّة، نظرا إلى أنّ هذه التّفسيرات تعدّ مداخل وحيدة ومثلى لمثل تلك المباحث.

2. ردود ابن رشد على اعتراضات الغزالي

لا ريب أنّ تصوّر الغزالي ينخرط ضمن فضاء فلسفي متشنّج يراوح بين الاعتماد المطلق على العقل وتطبيقه على الوحي ولو تعسفيا تماشيا مطلب المشّائيّة ونسجا على منوالها في تناول مبحث الإلهيّات والغيبيّات، وبين تفطن مبكر لهذا الانزياح ومحاولة تصحيحه عن طريق ضبط حدود العقل وتعيين مجال اشتغاله. إذ أنّ مصدر المعرفة الخاص بالإلهيات لا يصلح أن يكون سوى الوحي والنّبوّة، الأمر الذي يطرح سؤالا محرجا وخطيرا مفاده: هل أنّ العقل بما يملكه من ملكات وطاقات ومواهب يتعارض مع ما جاء به الوحي والنّبوّة؟ وللإجابة عن هذا السّؤال يمكن العودة إلى ما قاله كبار علماء الملّة ومنهم الغزالي وابن رشد تحديدا، والمتمثّل في اتّفاقهم على عدم التّعارض بين ما يقدّمه الوحي وما يقدّمه العقل لاعتقادهم أنّ العقل هو عبارة عن نور من الأنوار الإلهية التي وهبت للإنسان، وأنّ الوحي فهو عبارة عن نور من أنوار الله المرسلة إلى الإنسان، وأنّه ليس من الحكمة في شيء بل من الاستحالة أن يتناقض أو يختلف هذين النّورين نظرا لصدورهما عن مصدر مشرّع واحد هو الله.

لمثل هذا نفهم نوع المهمّة المفروضة على الإنسان في هذا الكون والمتمثّلة في حسن استعمال العقل والوحي معا لتفسير ما التبس عليه من حقائق، فإذا صادف أن عجز العقل عن ذلك استعان بالوحي لاستكمال دوره. ومثل هذه العلاقة الجوهريّة تكون منطلقا يمكن أن نفهم من خلاله مجمل مشاريع الرّبط بين الحكمة والشّريعة بالنّظر إلى تكامل الأدوار بينهما: فما لا يدركه نور العقل يستعين فيه بنور الوحي، وما يعجز عنه هذا الأخير يعود إلى خلل ما في الفهم يوجب إعادة النّظر من جديد إمّا في تمثّلات العقل أو في تأويلات الوحي. وقد دعا الغزالي إلى ضرورة استعمال العقل والنّقل كلّ في المجال المخصّص لدوره، رافضا الخلط بينهما الذي يؤدي إلى الخطأ أو إلى التّشويش على الحقيقة، وذلك من منطلق طلب السّعادة التي لا تنال

إلاّ بالعلم والعمل إذ يقول: «فأردنا أن نخوض فيه ونبيّن أنّ الفتور عن طلب السّعادة حماقة، ثمّ نبيّن أن لا طريق إلى السّعادة إلاّ بالعلم والعمل»[1]. ومثل هذه المسألة كانت جزءا من المناظرة بين ابن رشد والغزالي، التي احتواها كتاب **تهافت التّهافت**، الذي خُصِّصَ الجزء الأكبر منه للردّ على اعتراضات الغزالي على الفلسفة المشّائيّة، حيث قام بخرق ما أشاعه الغزالي حول الفلاسفة، فكان تناظرهما ضمن مقام عال لا يتمّ بين مؤمن ومنكر للشّريعة ولا بين عالم وعامّي، وإنّما بين متنافسين يتنازعان حول الطّريقة المثلى عن طريق الآلة المثلى للإمساك بالحقيقة. بيد أنّ تلك المناظرة وما أحاط بها من تداعيات قد كانت هي الأخرى موضوع قراءات وتأويلات متنوّعة ومتشنّجة نظرا لاختلاف منطلقاتها وخلفيّاتها ورهاناتها ممّا يدفعنا إلى الاستفسار التّالي: ما الذي يبرّر عنف القراءة التي يمارسها الدارسون لمادة السجال بين ابن رشد والغزالي؟ وهل لذلك علاقة بتأثير مبحث الإستشراق الذي تناول هذه المناظرة؟

يبدو أنّ المشكل الذي رافق صنع الموقف من الغزالي هو نفسه الذي يرافق الموقف من السّجال الذي يخوضه معه ابن رشد، والذي يعود إلى تبنّي قراءة خاطئة لكلّ منهما مرجعها ذاك الفهم الذي تمّ إعداده من قبل المستشرقين اللاّتينيّين، وهي قراءة تتضمن الكثير من التلاعب بالفهم وتوجيهه من أجل خلق صراع وهمي بين من يعتبرونه رمزا للظّلاميّة وبين من يعتبرونه رمزا للعقلانيّة في الفكر العربي الإسلامي الكلاسيكي، إذ تبيّن النّصوص المرجعيّة لكلّ منهما أنّه تمّ تضخيمه وتهويله لغرض إيديولوجي وغير موضوعي متمثّل في الرّغبة في إيجاد مصادر الخلاف في هذا الفكر والعمل على تأجيجه. صحيح انه يوجد خلاف وسجال بينهما حول قضايا مهمّة مثل علاقة الحكمة بالشّريعة أو علاقة العقل بالنّقل لكن القضية المركزيّة بينهما تبقى محلّ اتّفاق أو إجماع وهو أنّه لا تعارض بين العقل والوحي، فلا يمكن أن يتعارض نوران وهبهما اللّه للبشر،

(1) الغزالي (أبو حامد)، **ميزان العمل**، حقّقه وقدّم له الدّكتور سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، الطّبعة الأولى، دون تاريخ، ص 179.

وهي المسألة التي صمت عنها الإستشراق، وتجنّب إثارتها حرصا على الحفاظ عن المسافة الفاصلة بين الفكر الغربي العقلاني وبين الفكر العربي الإسلامي غير العقلاني. ومن يدرس نصّ **تهافت التّهافت** بعين التّدقيق والتّروّي يجد أنّ ابن رشد يساند الغزالي في كثير من الآراء والتّصوّرات، ومثال ذلك ما يصرّح به حول ردّه على المسألة الثّانية من **تهافت الفلاسفة** بالقول: «هذا الجواب هو من أفعال البطالين الذين ينتقلون من تغليط إلى تغليط، وأبو حامد أهظم مقاما من هذا، ولكن لعلّ أهل زمانه اضطرّوه إلى هذا الكتاب لينفي عن نفسه الظنّة بأنّه يرى رأي الحكماء»[1].

أوّل ما يمكن أن نلاحظه من خلال **التّهافتين** أنّ اختلافهما كان واضحا في مستوى القدرة على التأثير في عقول الناس، حيث بدا واضحا أنّ تأثير الغزالي كان بليغا أكثر من تأثير ابن رشد، إلى حدّ جعل المقبلين على التّفلسف في ذلك الوقت يحجمون عنه بدواع الحرص على الدّفاع عن الدّين وحمايته من الاختراق أو التّشويه. من أجل ذلك نرى أنّه من الخطأ الاعتقاد أن كتاب **تهافت التهافت** لابن رشد قد خصّص للبرهنة على أهمّية الفلسفة وبيان قيمة العقل فحسب، وإنّما هو موجّه رأسا إلى الردّ على ما اعتبر هجوم الغزالي على الفلاسفة. فقد بيّن ابن رشد أنّ معظم ما ورد في هذا الهجوم لا يرقى إلى مرتبة اليقين أو البرهان، وإنّما جاءت الاعتراضات التي تضمّنها الكتاب في أسلوب يغلب عليه الطّابع السّفسطائي، الذي يعمد إلى التّشويش على الحقيقة بدل الاستدلال عليها، ذلك ما يكشف عنه سليمان دنيا مذكّرا بقول ابن رشد للغزالي: «ما ذكرتموه من تحكّمات وهي على التّحقيق ظلمات فوق ظلمات لو حكاها الإنسان عن منام رآه لاستدلّ به على سوء مزاجه، أو لو أورد جنسه في الفهيّات التي قصارى المطلب فيها تخمينات لقيل أنّها ترّهات لا تفيد غلبات الظّنون»[2].

---

(1) ابن رشد، **تهافت التّهافت**، م، م، الجزء الأوّل، ص 272.
(2) ابن رشد، **تهافت التّهافت**، م، م، الجزء الأوّل، ص 21.

واللاّفت أنّ ابن رشد يذكر الجميع بوجوب احترام الفلسفة وتوقير الفلاسفة وعدم إنكار فضلهم في السّعي إلى البحث عن الحقيقة وتوضيحها للنّاس وتقديمها في مناهج عقليّة تضمن سهولة استساغتها، وقد تكفّل الردّ على المسائل التي طرحها الغزالي في التّهافت مسألة اثر مسألة معتبرا أنّ مسألة الألوهيّة مثلا ليست في متناول عامّة النّاس، حيث تقتضي الحاجة أن نخاطبهم على قدر أفهامهم وبمقتضى ما تسير عليه ملكاتهم الإدراكية، لذلك لا يجد حرجا في تأييد الغزالي في هذا الموقف إذ يصرّح: «وهذه كلّها خرافات وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلّمين، وهي كلّها أمور دخيلة في الفلسفة غير جارية على أصولهم، وكلّها أقاويل ليست تبلغ مرتبة الإقناع الخطبي فضلا عن الجدلي، لذلك يحقّ ما يحقّ أبو حامد في غير ما موضع من كتبه»[1]. وإنّنا نراه يميّز بين طائفتين من متقبّلي المعرفة: طائفة تخصّ العامّة حيث يكون أفضل الخطاب الموجه لها خطابيّا، يتناسب مع ما ينتظرونه من مخاطبهم، وطائفة ثانية تخصّ الخاصّة وهؤلاء يستحسن أن يتوجه إليهم بخطاب برهاني، يوجب الرّبط بين الأسباب والنّتائج لغرض الإقناع. والملاحظ أنّه يعترض على أسلوب المتكلّمين الذين تكفّلوا مخاطبة النّاس بطرق تشتّت أذهانهم وتعسّر فهمهم وتعقّده وذلك حين تطرّقوا إلى مسائل معقّدة وعويصة ومثال ذلك، ومن هذه الوجهة اعترض على الغزالي حين أفصح عن موضوعات ما كان أن يتقدّم بها إلى العموم، فهي لا تتماشى إلاّ مع أفهام الخاصّة. وقد بيّن أنّ دوافع الغزالي للردّ على الفلاسفة لم تكن فلسفية بدليل أنّه يلجأ إلى قلب الحقائق، فلا يفصل بين كشفه مقاصد الفلاسفة من ناحية وبين كشف ظلالتهم في فهم أرسطو من ناحية أخرى.

يتمثّل تقصّينا للمناظرة بين التّهافتين في التّركيز على المسائل الثلاثة الرّئيسيّة الموجبة للتّكفير دون سواها لتصوّرنا أنّها ستشكّل مادّة مثلى سيبني عليها ابن عربي تأثّره بالغزالي وتأسيس فهمه للمسائل التي ستكون موضوع

(1) ابن رشد، **تهافت التّهافت**، م، م، الجزء الأوّل، ص 402.

لقائه بابن رشد. والمحقّق في رد ابن رشد على الغزالي يلاحظ أنّه ينقسم إلى ثلاثة مستويات رئيسيّة وهي:

***المستوى الأوّل**: يتضمّن استحسانا لبعض ما أورده الغزالي، حيث لا يعترض عليه بالمطلق أو على كلّ الرّدود التي وجّهها للفلاسفة، فقد ساند بعض آراءه وهذا مبعث للغرابة والدّهشة خصوصا فيما يتعلّق بالمنهج، وفي هذا السّياق يقول سليمان دنيا: «وممّا يقع في نفسي موقع الدّهشة والغرابة أنّ ابن رشد والغزالي يتّفقان في المنهج الذي ذكره ابن رشد، هنا، وهو أنّ الأفكار غذاء الأرواح، كما أنّ الطّعام غذاء الأجسام، وكما أنّ ما هو غذاء لشخص قد يكون سمّا مهلكا بالنّسبة لآخر، فكذلك الأفكار، فما هو ضروري لفرد، قد يكون هلاكا لآخر»[1]. وبذلك نستخلص أنّ ابن رشد يستفيد جيّدا من نقد الغزالي للمشائية، ويوظّف ذلك من أجل أن يوقظه من بعض ما غفل عنه تجاههم. فكأنّ علاقتهما في هذه الحالة تشبه إلى حدّ كبير ما ستكون عليه علاقة رائد المدرسة التّجريبيّة دافيد هيوم بكانط مؤسّس النّقديّة؛ فوجه الشّبه بينهما أنّ كلّ من الغزالي وهيوم قد أيقظا ابن رشد وكانط من سباتهما الدّغمائي تجاه العقل.

***المستوى الثّاني**: يتضمّن بيان خطأ الغزالي في اعتراضه على الفلاسفة، حيث لم يخف ابن رشد تأييده الصّريح لهم، ومثال ذلك ردّه على تشنيع الغزالي على ابن سينا في المسألة الثّالثة عشر التي تخصّ نفيه علم اللّه للجزئيّات حيث يرى أنّ: «الأصل في هذه المشاغبة تشبيه علم الخالق سبحانه بعلم الإنسان وقياس أحد العلمين على الثّاني، وذلك أنّ إدراك الإنسان للأشخاص بالحواسّ وإدراك الموجودات العامّة بالعقل والعلّة في الإدراك هو المدرك نفسه»[2].

***المستوى الثّالث**: ويتضمن تعيين المواقع التي أخطأ فيها الغزالي في نقد الفلاسفة حيث نسب إليهم آراء لم يقولوا بها صراحة، وعمل على نقضها

---

(1) ابن رشد، **تهافت التّهافت**، م، م، ص 28.
(2) ابن رشد، **تهافت التّهافت**، م، م، الجزء الثّاني، ص 700.

فكان نقده قد أصاب في جوانب وأخطأ في جوانب أخرى، ومثال ذلك ما يتعلّق بالطّعون التي وجّهها ابن رشد إلى اعتراضات الغزالي على الفلاسفة حول أدلّته على قدم العالم إذ يصرّح: «وهذه الأقاويل كلّها في غاية الوهن والضّعف، وقد كان يجب عليه أن لا يشحن كتابه هذا بمثل هذه الأقاويل إن كان قصده فيه إقناع الخواصّ... وهذا أيضا معارضة سفسطائيّة فإنّ حاصلها هو أنّه كما أنّكم تعجزون عن نقض دليلنا في أنّ العالم محدث، وهو أنّه لو كان غير محدث لكانت دوران لا شفع ولا وتر كذلك نعجز عن نقض قولكم إنّه إذا كان فاعل لم يزل مستوفيا شروط الفعل ، إنّه لا يتأخّر عن مفعوله، وهذا القول غايته هو إثبات الشكّ وتقريره وهو أحد أغراض السّفسطائيّين»[1].

أهمّ ما يمكن ملاحظته في هذا الشّأن أنّ السّجال الدّائر بين ابن رشد والغزالي يُختصر بشكل كبير في دلالة العنوان الذي يحمله مصنّفيهما، وكأنّ الأمر يتعلّق بعمل تكامليّ لا يفهم فيه الثّاني إلاّ بمعرفة دلالة الأوّل ورهاناته، ولعلّ ذلك ما يفسر طغيان الجانب الجدلي والحجاجي في كلّ منهما مع فارق في القدرة على إخضاع المسائل لتقنيات التّحليل والتّمحيص استجابة لشروط المنطق وقواعده، وهو ما نلاحظه بشكل جليّ لدى ابن رشد على خلاف الغزالي، وقد أفصح عن ذلك سليمان دنيا بالقول: «فلمّا تعرّض ابن رشد للدّفاع عنهم لم يشأ أن يكون عليه أقلّ قسوة منه عليهم، ولمّا لم يكن هناك من سبيل إلى أن يكون عليه أشدّ قسوة منه عليهم، حيث أنّ اسم التّناقض الذي اختاره الغزالي اسما لكتابه يصوّر النّهاية في جانب النّقص، فقد استعمل ابن رشد نفس الاسم الذي استعمله الغزالي وهو التّناقض»[2]. واللافت في هذه المناظرة أنّ أهمّ القضايا التي كان موضع سجال بينهما وتضمنّهما الكتابان هي تلك التي شغلت حيزا هامّا من اهتمامات الفقهاء وعلماء الكلام، وتمس جوانب هامة من العقيدة. ويجب أن نذكّر أنّه لمّا كان غرضنا هو التّركيز على المسائل الثّلاثة الكبرى الموجبة للتّكفير وهي حشر الأجسام والعلم الإلهي

(1) ابن رشد، **تهافت التّهافت**، م، م، الجزء الأوّل، ص 78 ـ 79.
(2) ابن رشد، **تهافت التّهافت**، م، م، الجزء الأوّل، ص 17.

والسّببيّة، واختلاف المذاهب في ذلك، فإنّ اختيار ذاك الافتراض وتبريره يتمّ من داخل اختيار تلك القضايا، لأنّها ستؤثّر في المرجعيّة النّظريّة لابن عربي وسيستثمرها لاحقا للاستمرار على نفس المنهج من السّجال أثناء لقائه التّاريخي بابن رشد، ما دام سؤال أبي الوليد وجواب ابن عربي كانا يقيمان الحجّة على أنّ هذه المسائل لا تزال شديدة الطرح ولم تحسم بعد.

من بين المسائل المركزيّة التي ستشغل حيّزا لافتا في لقاء ابن عربي بابن رشد فيما بعد ما يتعلّق بطريقة الوصول إلى الحقيقة، وما إذا كان العقل والقلب يتناغمان في سبيل تحقيق هذه الغاية. ولا يخفى أنّ لهذه المسألة علاقة مباشرة بمسألة العقل والنّقل أو علاقة الحكمة بالشّريعة، حيث بذل ابن رشد جهودا في سبيل توضيح ما بينهما من صلات جامعة، وتأكيده على التّرابط المتين بينهما، وأنّ من يرى المسألة على خلاف ذلك لا يمكن نعته بعالم لا بالشّريعة ولا بالحكمة. وجدير بالملاحظة أنّ مشروع التّوفيق بين الحكمة والشّريعة كان سابقا عن ابن رشد، فقد سبقه في ذلك المعتزلة باتخاذهم العقل سلطة عليا لتأويل الوحي، وكذلك الكندي الذي أقرّ أنّ المقاييس العقليّة هي الكفيلة بكشف صدق المعارف الدّينيّة، وكذلك فعل الفارابي وابن سينا في المشرق، وفعل ابن باجة وابن طفيل في المغرب[1]. وحين العودة إلى كتابه **فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشّريعة من الاتّصال** نجد أنّ ابن رشد يطرح سؤالا شبيها بالسّؤال الذي سيطرحه على ابن عربي في لقائهما اللاّحق وهو: هل أنّ كلّ من الفلسفة والمنطق يعدّان من المباحث التي يجوز لنا تناولهما بالشّرع؟ وتتمثّل وجهة نظره في الإجابة عن هذا السؤال أنّ مثل هذه المباحث تستوجب نظرا عقليّا حصيفا يستعمل الأدلّة القاطعة، ويلجأ إلى استنباط المجهول من المعلوم، وهذا غرض لا يتحقّق إلاّ متى استعمل العقل كضرورة شرعيّة.

(1) ابن رشد، **فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشّريعة من الاتّصال**، قدّم له وعلّق عليه الدّكتور ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، الطّبعة الثّانية، 1986، ص 14.

وإذا وجدنا الغزالي يقبل الأخذ بالفلسفة وضرورة تحكيم العقل وتفويضه عند البحث عن الحقيقة، ويعتبر ذلك من قبيل الواجب الشرعي، فإنّه يدعو إلى واجب الأخذ بعين الاعتبار أن تكون الشريعة لها الأسبقية على الفلسفة، وتبرير ذلك أنّ طرح مسألة الإلهيّات مثلا ليست موضوعا للعقل بقدر ما هي موضوع للوحي. وبنفس الكيفيّة يرى ابن رشد أنّ هذه المسألة لا تخصّ إلاّ العلماء الرّاسخين، ولا ينبغي تداولها مع الجمهور، وقد أفصح عن ذلك بالقول: «الكلام في علم الباري سبحانه بذاته وبغيره ممّا يحرّم على طريق الجدال في حال المناظرة، فضلا عن أن يثبت في كتاب، فإنّه لا تنتهي أفهام الجمهور إلى مثل هذه الدّقائق، وإذا خيض معهم في هذا بطل معنى الإلهيّة عندهم، فلذلك كان الخوض في هذا العلم محرّما عليهم، إذ كان الكافي في سعادتهم أن يفهموا من ذلك ما أطاقته أفهامهم»[1]. من أجل ذلك اعترض ابن رشد على طرح الغزالي لهذه المسألة ونعته بأبشع النّعوت، وقد عاب عليه أن تكلّم في كتابه **تهافت الفلاسفة** في مسائل هي مهلكة للعامّة، ينبغي صونها، فلا يبسط الحديث فيها إلاّ مع أفهام الخاصّة. ومن دون شكّ فإنّه يوجد خلاف شديد بين تصوّرات الغزالي وتصوّرات ابن رشد، لكنّها خلافات على غير المجرى الذي صوّره الدّارسون والشّارحون لكلّ منهما. فنستخلص بذلك أنّ المشكل لا يكمن في طبيعة العلاقة بينهما، بقدر ما يكمن أساسا في القراءات الخاطئة لمن درس مناظرتهم وأوّلها بربطها بالخلافات المذهبيّة أو العقائديّة في عصرهما، لأنّ موقفهما ظلّ واضحا من المسائل الخلافيّة الجوهريّة، وكلّ منهما يرى أنّ للعقل مجاله الخاصّ الذي ينبغي أن يشتغل فيه، مثلما أنّ للوحي مجاله وأن أيّ خلط بين المجالين يفضي ضرورة إلى الوقوع في الخطأ بما يفضي إلى التّلبيس.

(1) ابن رشد، **تهافت التّهافت**، م، م، الجزء الأوّل، ص 25 ـ 26.

3. في تنوّع التّأويلات للمناظرة بين ابن رشد والغزالي

نتبيّن انطلاقا من تعرّضنا للسّجال بين ابن رشد والغزالي أنّ معظم الدّراسات التي تأسّست حولها قد تأثّرت بشدّة بتداخل سياقين مختلفين، منعا التّعامل بعقل موضوعي ومحايد مع مناظرتهما؛ ويتمثّل السّياق الأوّل في انتقال فكر ابن رشد إلى الغرب ضمن ما سمّي بالرّشديّة اللاّتينيّة وتأثير على ملامح الفكر الأوروبّي الوسيط وموقف الكنيسة الكاثوليكيّة من ذلك. أمّا السّياق الثّاني فيتمثّل في النّزاع المذهبي والعقائدي الذي كان ذائعا في عصرهما، وهو صراع طبيعي كانت نتائجه بارزة في انقسام الفرق الكلاميّة حول الكثير من القضايا، التي حلّ بعضها وبقي بعضها الآخر عالقا وأغلق باب الخوض فيه. وتقديرنا أنّ للدّراسات الإستشراقيّة دور ضالع في تكريس انقسام الموقف من الغزالي وابن رشد ومن مناظرتهما، خصوصا تلك الدّراسة التي ألّفها ارنست رينان[1]. وتكمن أهمّية ما وضعه رينان في تأسيسه لملامح المسار الذي سيشقّه النّقاش حول فلسفة ابن رشد الذي وضعه في مواجهة شرسة مع الغزالي، وما رافق ذلك من نعوت تميّز بين ابن رشد كرمز للعقلانيّة المواجهة للتّقليد الدّيني، وبين الغزالي كرمز للظلاميّة العقائديّة المعادية للعقل وللفلسفة. وبالنّتيجة يكون منوال العلاقة بين العقل والدين في الثّقافة الغربيّة هو المعيار الذي طبقه المستشرقون حينما قرؤوا الغزالي وابن رشد كلّ على حدة، وحينما قرؤوهما معا من خلال التّهافتين تمسّكوا بتلك الأحكام الجاهزة.

لم يقتصر الأمر على هذا الحدّ ولم يكتف المستشرقون بذلك، بل أوقعوا تلاميذهم من الذين قرؤوا التّراث في مقدّمات مغلوطة أسّسوا عليها تصوّراتهم، خصوصا بعد تحول القراءة اللاتينية لابن رشد إلى العالم الإسلامي وانتقالها إليه. فقد تمّت قراءة ابن رشد من خلال **تهافت التّهافت**

(1) رينان (إرنست)، **ابن رشد والرّشديّة**، نقله إلى العربيّة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة، 1958.

ليصبح أحد أقطاب العقلانيّة ووريثا للمشّائيّة من منطلق قناعة تفيد أنّ الطّبيعة تفسّر بأرسطو وأنّ أرسطو يفسّر بابن رشد، ووقع تجاهل ابن رشد في بقيّة مصنّفاته، التي تكشف عن هويّة فكريّة مغايرة مثل الفقيه والمجتهد والقاضي والمتكلّم، وهكذا اشتهر أبو الوليد بكاتبه الذي حاجج فيه الغزالي، ووقع إغفال بقيّة مؤلّفاته المعروفة التي لا تقلّ شأنا عن الأوّل مثل بداية **مناهج الأدلّة وفصل المقال**... زيادة على ذلك يبدو أنّ الغرب قد اهتمّ بابن رشد من خلال ثلاثة مصادر رئيسيّة من مصنفاته وهي الشّروحات على أرسطو **وتهافت التّهافت ومناهج الأدلّة**، الذي يردّ فيه على الأشاعرة ويوجّه إليهم نقدا لاذعا وجارفا، وخاصة في موقفهم من الأفعال الإنسانية بين الجبر والاختيار وقولهم بالكسب وموقفهم من الصّفات الإلهيّة والتّأويل والقول بالسببية.

تذهب القراءة الإستشراقيّة اللاّتينيّة إلى أنّ ابن رشد يتحامل على الدّين وينقده بهدف التّخلّص منه، ويكمن خطأ تلك القراءة في ربطها الميكانيكي بين نقده لفرقة الأشاعرة حول مسائل بعينها وبين نقده للمعتقد الدّيني بإجمال، والحال أنّ هذا النّقد مفهوم في سياقه التّاريخي والحضاري والثّقافي، إذ يدخل في باب الخصومة بين الفرق الكلاميّة خصوصا المعتزلة والأشاعرة، وهم بذلك يرتكبون خطأ مزدوجا في المنهج وفي المحتوى، لأنّه بنقد الأشاعرة لا يتخلّص ابن رشد من المعتقد بل ينقد مذهبهم وبنقده الغزالي ينقد انتماءه للأشعريّة وليس انتماءه للمعتقد. كذلك نجدهم يتعاملون مع ابن رشد خاصّ بهم ويخدم خصوصيّاتهم الثّقافيّة فكان بالنسبة إليهم رمزا عقلانيا ليبراليا ينبغي استحسانه باعتباره أحد الرّموز المؤثّرة في مسار الفكر الغربي اللاّحق. وهكذا أصبحت القراءة التي نملكها عن المناظرة بين ابن رشد والغزالي توظّف من أجل تمجيد فكر ابن رشد وجعله رمزا عقلانيّا من اجل التخلص من الغزالي رأس الأصوليّة والظّلاميّة.

حين تعرّضنا لملامح الاعتراضات التي أبداها ابن رشد على ردود الغزالي على الفلاسفة لاحظنا أنّه لا يوجد في نصوص ابن رشد ما يفيد قوله صراحة أنّ الغزالي قد أنكر العقل وحاربه مثلمّا تروّج دراسات رينان، بل قال فقط ما يفيد أنّه لم يتمكّن من فهم أرسطو أو أوّله على غير الوجه الصّحيح للتأويل. ففي **مناهج الأدلّة** كما في **فصل المقال** بدا ابن رشد مدافعا عن العقل وعن الدّين على حدّ سواء، مثلما بدا متحفّظا على كلّ قول يفضي إلى تفضيل الواحد نهما على الآخر، فهو يرى أنّ المعارف الشّرعيّة لا تؤخذ حصرا إلاّ من الوحي، ممّا يفسّر الغرض الحقيقي من مشروعه في **فصل المقال** المتمثّل في أنّ نور العقل لا يتعارض مع نور الوحي، وأنّ كلّ تعارض مزعوم بينهما لا يكمن أن يجد أصلا له في موقف ابن رشد وإنّما في موقف القارئ وفي ذهنيّته وخلفيته النّظريّة، فمن المستحيل لديه أنّ يعارض نصّ قطعيّ الدّلالة وقطعيّ الثّبوت دليل عقليّ قطعيّ. يضاف إلى ذلك حجة أخرى تبيّن أنّ ابن رشد في موقفه من الغيبيات يرى وجوب اعتماد شروط لفهم الآيات الخاصّة بالإلهيّات ويوجب الالتزام، وهي نفس الشّروط التي وضعها الغزالي من قبل[1].

بيد أنّ هذا التّأويل لا ينصح به إلاّ للخاصّة، فهو من قبيل المضنون به لغير أهله، إذ أنّ ابن رشد يدعو إلى منع العامّة من الخوض في تأويل المسائل العقائديّة العويصة، التي تتجاوز أفهامهم، وهو نفس ما دعا إليه الغزالي في كتابه **إلجام العوام عن علم الكلام**[2]، الذين يقصد بهم علماء الرّسوم، لأنّ التّأويل يخصّ الغيبيّات التي ليس للعقل فيها مدخل سوى الرّجوع إلى ما أقرّه الوحي ومحاولة فهمه، وهذه المنطقة هي حكر على الأنبياء وورثتهم من أهل

(1) تبيّن مقارنة سريعة بين موقفي الغزالي وابن رشد من التّأويل أنّه لا توجد فوارق حادّة أو حاسمة بينهما، بل يكادا يتّفقان على معظم القواعد الموجّهة للفعل التّأويلي. أنظر: أبو حامد الغزالي، «قانون التّأويل»، ضمن **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، نسخة منقّحة مصحّحة بإشراف مكتب البحوث والدّراسات، بيروت، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، 2010، ص579 ـ 585. وكذلك ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة**، مطبعة سيراس، تونس، 2009، ص 51 ـ 89.

(2) أبو حامد الغزالي، «إلجام العوام عن علم الكلام»، ضمن **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، م، م، ص 301 ـ 333.

الكشف، أي ذاك الطّور الذي يفوق طور العقل، ولم يعترض عليه ابن رشد لأنّه لم يعش التّجربة الصّوفيّة التي عاشها الغزالي من قبله. والسّؤال المطروح عندئذ: إذا كان فهم السّجال بين التّهافتين يتمّ على غير المجرى الموضوعي المفترض فما هي الأسباب التي دفعت إلى ذلك؟ وهل من سبيل إلى مراجعة هذا الفهم وتصحيحه؟ وللإجابة عن هذا السّؤال لابد من التّذكير بأهمّ خاصّية ميّزت الدّراسات الغربيّة الحديثة والمعاصرة للنّصوص القديمة وهي الاهتمام المطلق بالنصّ والتّخلص من صاحبه، وقد ذهبت إلى حدّ الإعلان عن وفاته، وفي مقابل ذلك تعلن نفس هذه الدراسات في سابقة خطيرة عن ولادة القارئ بوصفه مركزا فاعلا وجوهريّا موجّها لكلّ فهم أو تأويل للنصّ. ومثل هذه الخاصية تنطبق إلى حدّ بعيد على نصوص الغزالي وابن رشد وابن عربي؛ إذ أنّ ما عمد إليه المستشرقون في تلقيهم لهؤلاء المفكّرين هو إذابة فكرهم، وتحويل مدوّناتهم إلى مرايا عاكسة لتصوّرات مختلفة ومتباينة قد تحتملها حين تكون وفية لمضامينها، وقد تحمّلها ما لا طاقة لها به فتجعلها غريبة عن مضمونها وفي تناص مع أفكار غريبة عنها.

لعلّه من بين الأسباب التي تجعل المستشرق يتعثّر في بناء فهم موضوعي للنّصوص القديمة إهمال استغلال المصادر الأصليّة للمفكّرين وإلغاء اعتماد شواهد المدوّنات من الداخل، والنّزوع في مقابل ذلك إلى التّمسّك بأحكام مسبقة مصدرها ما تسميه كلود عداس الجهل بالمصنّفات الأصليّة للمؤلّف[1]؛ ففي معرض حديثها عن لقاء ابن عربي بابن رشد ـ الذي نرى فيه استمرارا لذات السّجال بين التّهافتين، وتطوير له ضمن مقام متعال، يستفيذ من ذات الإحداثيّات المرجعيّة التي شكّلت سندا لتفكير الغزالي ـ تشكّك كلود عداس مثلا في صدق الرّواية التي يقدمها المحقّق عثمان يحي بخصوص دخول الشّيخ الأكبر الطّريق الصّوفي، حيث ترى أنّ دخوله هذا الطّريق تزامنا مع لقاء ابن رشد أي سنة 580هـ إذ برأيها توجد تفاصيل تفنّد

(1) عدّاس (كلود)، **ابن عربي سيرته وفكره**، ترجمة د. أحمد الصّادقي، مراجعة وتقديم د. سعاد الحكيم، دار المدار الإسلامي، الطّبعة الأولى 2014، ص 238.

ذلك حين يقول أنّه: «ما بقل وجهي ولا طرّ شاربي»[1]، في إشارة إلى أنّه في سن الخامسة أو السّادسة عشر، والحال أنّه يكون قد بلغ العشرون من العمر، ومبعث الشك هو قبول ابن رشد اللقاء بابن عربي وهو في هذه السنّ، إذ كيف يمكن لشخص اعتباري مثله قريب من السّلطان أبي يعقوب يوسف وطبيبه الخاص أن يطلب لقاء شابّ مثل ابن عربي؟ لكن كاتبي سيرة ابن رشد وخاصة ابن الأبّار لم يندهشوا لهذا اللقاء لما يرون في شخص ابن رشد رمزا للفضل والتّواضع، يحدوه عطش لا يرتوي من طلب الحقيقة. وقد أورد في مؤلّفه **التّكملة لكتاب الصّلة** إطراء لأبي الوليد هذا نصه: «ولم ينشأ مثله كمالا وعلما وفضلا، وكان على شرفه أشدّ النّاس تواضعا وأخفضهم جناحا، عني بالعلم منذ صغره إلى كبره حتى حكي عنه انه لم يدع النظرة ولا القراءة منذ عقل، إلاّ ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله ... ومال إلى علوم الأوائل فكانت له فيها الإمامة دون أهل عصره، وكان يفزع إلى فتواه في الطبّ كما يفزع إلى فتواه في الفقه مع الحظ الوافر من الإعراب والآداب»[2].

تكمن غاية إيراد موقف عدّاس في أنّ التّفكير في معالم الدّراسات الإستشراقيّة لنصوص كلّ من الغزالي وابن رشد وابن عربي يحتاج إلى تعامل جديد على نحو يتغيّر فيه منهج البحث من أجل أن تظهر تلك النّصوص أكثر دقّة وموضوعيّة، ومن منطلق هذه المراجعة التي تقترحها ندرك في الحال أن العلامة الرئيسية الدالة على حقيقة النصّ هي لحظة ولادته والتصاقه بصاحبه وإفصاحه عما يريده. وقد أثّر هذا الفهم الإستشراقي للسّجال بين ابن رشد والغزالي على منوال الدّراسات المحلّية للمفكّرين والباحثين العرب والمسلمين؛ فمن بين الدراسات العربية الراهنة التي تكفلت الاهتمام بتلك المناظرة نجد محمد عابد الجابري في معرض حديثه عن علاقة البرهان والعرفان وتحديدا في تقديمه لطبعة جديدة ومنقّحة **لتهافت التّهافت**. فهو

---

(1) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، م، م، الجزء الأوّل، ص 235.

(2) ابن الأبّار، **التّكملة لكتاب الصّلة**، تحقيق الدّكتور عبد السّلام الهراش، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت 1995، الجزء الأوّل ص 413.

يرى أنّ ابن رشد قد نجح إلى حد بعيد في تحطيم الفكرة الشّعبيّة التي ترى أنّ الغزالي قد أنهى كلّ أدوار الفلسفة ومفاعليها، حين وجه نقده للفلاسفة في كتابه **تهافت الفلاسفة** بكيفيّة تصعب استعادة دورها لاحقا[1]. فعلى العكس من ذلك تماما يبسط ابن رشد فيما يقدر الجابري أدلّة مستفيضة تكشف أنّ حال الفلسفة لم ينته بمجرّد تدخّل الغزالي، بل سكت منعطفا نوعيّا حين انفصلت عن الوجهة النّظريّة والعمليّة، التي حدّدها لها كلّ من الغزالي وابن سينا من قبله، ويعود الفضل في ذلك إلى ابن رشد، الذي يكمن فضله في تركيزه الردّ على الغزالي على جانبين مهمّين ومتلازمين وهما: جانب تفني منهجي وآخر نظري معرفي[2].

نتيجة لذلك نقدّر أنّ ابن رشد قد اتّبع نفس طريقة الغزالي في الردّ على الفلاسفة المشّائيّين (الفارابي وابن سينا)، فأحيانا يقتفي أثر الكتاب مقطعا مقطعا أو فقرة فقرة ويتدخل كلّما استدعى الأمر ذلك سواء عن طريق الردّ أو التّصحيح أو التّفنيد أو التّحليل... وأحيانا أخرى نجده يعرض رأي الغزالي كاملا في المشكل المطروح ويتولّى الردّ عليه في النّهاية. واللاّفت في ذلك أنّ ابن رشد يتحاشى في ردوده أن ينجرّ إلى أيّ سجال مذهبي أو عقائدي، نتيجة غياب الهاجس الإيديولوجي لديه فيما يقدّر الجابري[3]، وكأنّه يريد أن يحافظ على رفعة هذا السّجال وجعله ضمن مقام فلسفي نخبوي يتناظر فيه المتناظرون، الأمر الذي يبرّر تركيزه على الجانب المنطقي للحجاج الذي اعتمده الغزالي في نقد المشّائيين، لأنّ مضامين البدائل التي يطرحها كانت تستند في معظمها إلى تأويلات خاطئة وضعيفة لا تراعي منطوق ظاهر النّصوص الشّرعيّة.

---

(1) ابن رشد، **تهافت التّهافت**، مدخل ومقدّمة تحليليّة وشروح للمشرف على المشروع الدّكتور محمّد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، الطّبعة الأولى، 1998، ص 20 ـ 23.

(2) الجابري (محمّد عابد)، نفس المرجع، ص 53 ـ 55.

(3) الجابري (محمّد عابد)، نفس المرجع، ص 51.

لقد لاحظنا ونحن نتابع ردود الغزالي على الفلاسفة وردود ابن رشد على ردود الغزالي، أنّ هذا الأخير قد أنكر على ابن سينا قوله بإنكار البعث الجسماني، وقد اتهم الغزالي من قبل خصومه أنّه يفتري على ابن سينا ويقوّله ما لا يقول، غير محقّق **تهافت التّهافت** سليمان دنيا قد بيّن أنّه حصل على مخطوطة تعود إلى ابن سينا بعنوان **الأضحويّة في المعاد**، وهي عبارة عن كتاب موجّه إلى الخاصّة، وقد تضمّنت تلك الرسالة رأيا صريحا بإنكار البعث الجسماني، وأنّ ما قاله في بقية مصنّفاته مثل **الشّفاء** أو **النّجاة** إنّما كان موجّها إلى العوامّ، ذلك ما يفسر اعتراض ابن رشد لاحقا على الغزالي بدعوى أنّه قد تولّى كشف أشياء للجمهور ما كان الفارابي أو ابن سينا قد صرّح بها، ولمّا أيقن سليمان دنيا ذلك، راجع جميع مواقفه السّابقة عن الغزالي. على أنّه يوجد فرق جوهريّ بين التّهافتين يتمثّل في أنّ الغزالي استطاع أن يبث روحا جديدة في علوم الملّة عن طريق قوّته التّعبيريّة واتّخاذه موقف المدافع عن أصول الدّين، ويعتبر كتابه **إحياء علوم الدّين** بمثابة العلامة الوضّاءة التي جسّدت حجم هذا التّأثير، الذي اتّخذ من سلامة العبارة وجودة الأسلوب دليلا على توهّج الإيمان لديه واعتداده بنفسه. فكان تعبيرا متفردا في عصره للذبّ عن الدّين والردّ على نوع من الأقوال الفلسفية التي تضرّ بالعقيدة وليس على الفلسفة كلّها.

وقد بيّن أبو الحسن النّدوي أنّ ما ميّز الغزالي أنّه جاء في أوانه وقضى حاجة زمانه[1]. من هنا جاءت قوة نفاذه إلى الأعماق الرّوحيّة للمسلمين واستجابته لمطلب الحفاظ على المعتقد خشية هدمه. فمقصد الغزالي من نقده الفلاسفة يتلخّص في حثّهم على استعمال العقل في العلوم الخمسة (الرياضيات، المنطق، الطّبيعيّات الأخلاق والسّياسة) ومنعه من الخوض في الإلهيات إلاّ بتقديم أولويّة الشّرع عليه، فهو مهتم بتعيين مجال للعقل وحصر

(1) النّدوي (أبو الحسن)، **رجال الفكر والدّعوة في الإسلام**، تقديم الدكتور مصطفى السّباعي والدّكتور مصطفى الخن، دار ابن كثير للطّباعة والنّشر والتّوزيع، دمشق، 2007، الجزء الأوّل ص 285 ـ 287.

دوره وضبط مجال اشتغاله حتى أنّه عاب على الفلاسفة صنيعهم بدعوى أنّهم تمسّكوا بالعقل في غير ميدانه. واللافت أيضا أنّ ما وقف عنده الغزالي من وقوف على تخوم الحقيقة هو نفسه ما سيقف عنده فلاسفة آخرون من بعده ومنهم ديكارت، الذي قيل في شأنه أنّ له تشابهات كثيرة معه. وقد ذكر ذلك محمّد عبد الهادي أبو ريدة في ترجمته لكتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام لدي بور موضّحا أنّ ديكارت قد اقتبس الغزالي كثيرا من الأفكار سواء في اعتماد الشك أو في ترتيب المؤلّفات[1]. كما بيّن أحمد معاذ المختصّ في فلسفة كانط أنّ شبها عميقا يوجد بين فلسفتيهما، وقد ذهب إلى حدّ تشبيه ما أنجزه الغزالي بأنّه عمل نقدي بدون أيّ ضمانات، ممّا يفضي إلى الإقرار أنّ تدخّل الغزالي في الفلسفة ليس بدعة جاءت مع الأوّلين ولا مع المتأخّرين، وإنّما هو عمل نوعي أرسى من خلاله لبنات أولى لفكر نقدي يتولّى مراجعة الأفكار اللاّمشروعة للعقل، التي لا يستقيم عليها الدين ولا يستوي عليها مشروعه.

يعتبر سليمان دنيا أنّ كتاب **تهافت الفلاسفة** للغزالي ينتمي إلى المصنّفات الخاصّة بعلم الكلام، لأنّ هذا المبحث يحتوي على جانبين: جانب دفاعي عن العقائد الإيمانيّة بالأدلّة العقليّة مثلما يقرّ ابن خلدون، وجانب دعوي يردّ فيه على ما نعت أنّه انحرافات الفلاسفة والمخالفين في العقيدة. وقد مارس فيه نقدا حادّا للفلسفة أزال عنها قداستها، وفقدت بموجبه اعتباريتها، فلم تعد ذاك الوثن الذي يرهب الناس ويمنعهم من الاقتراب منه أو المساس به، بل صارت من قبيل المعارف المعتادة التي يمكن تعاطيها دون خشية مسبقة. ولعلّه بذلك قد نجح في وضع الفلسفة موضع الاتهام، حين حوّل قوّتها من سياق القدرة على اختراق بقيّة المعارف وتعويضها أو استبدالها، إلى اعتبارها مجرّد جهد يبذل في سبيل الدّفاع عن نفسها وتبرئة ذمّتها. ونتيجة لذلك يمكن اعتبار **تهافت الفلاسفة** بمثابة روح الفلسفة الإسلاميّة المعبّرة عن إعادة هذا

(1) دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، نقله إلى العربيّة وعلّق عليه محمّد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التّأليف والتّرجمة والنّشر، القاهرة، الطّبعة الثّانية، 1948، ص 359.

الفكر إلى الفضاء النّظري والعملي الذي يتحرّك فيه الوحي، ويضبط كلّ نزعة عقلانيّة بضوابط الإيمان. فأمام جفاء الفقهاء للقلب، وجفاء الصّوفيّة للعقل، وجفاء الفلاسفة للشّرع تحت تأثير عقلانيّتهم المنفلتة، يسعى الغزالي إلى إحياء جميع العلوم، وصهرها ضمن معقوليّة واحدة تكون قادرة على أن تؤلّف بين العقل والإيمان، ولعلّ كتابه **إحياء علوم الدّين** يستمدّ عنوانه من هذا المشروع. لذلك يمكن اعتباره فيلسوفا إلهيّا يعمل على تصويب مسار الفلسفة حتى لا تكون صيغة منفلتة للعقل عمّا يريده الشّرع، لأنّه يؤمن بضرب من المعقوليّة التي تحتوي على نور الشّرع من ناحية ونور العقل من ناحية أخرى، وفي هذا السّياق يجدر التّذكير أنّ له حديثا مستفيضا عن تلازم هذين النّورين وتناسبهما.

وعندئذ لم يعد ينظر إلى الغزالي كمجرّد مجتهد، بقدر ما أصبح ينظر إليه كظاهرة فلسفيّة بكلّ ما تعنيه هذه العبارة من دلالات، حيث استطاع أن يوجّه التفكير نحو تقليد جديد قوامه ذاك الطّور الذي يجتاز طور العقل، فالعلامة الكبرى في مشروع الغزالي تتجسّم في إدراكه المبكّر بالمأزق الذي وقع فيه علم الكلام والفقه في بلوغ الحقيقة وتمثل حقيقة الشّرع أي ما يريده الله من البشر، ذلك أنّ علم الكلام مثلما يقرّر الغزالي يمكنه أن يفي بمقاصده الخاصّة، لكنه ليس في مقدوره أن يفي بمقاصد العارف، ودلائل ذلك أن منوال الأجوبة التي يقدّمها بخصوص الحقيقة لا تمثل بأيّ حال إجابات يقينيّة يمكن الارتكاز عليها، بما ان جنس الحقائق التي يتوصّل إليها تعتمد أساليب الجدل والسّجال والحجاج. وقد مثل ذلك مدخلا مناسبا جعل الغزالي ينقد علم الكلام ويوجه نظره إلى الفلسفة عسى أن يجد فيها ما يرتكز عليه من أجل بلوغ اليقين. لكنّه لاحظ أنّ اعتماد هذين الخطابين على منهج النّظر والبرهان قد يفيد المرء عن طريق بعض المباحث التي تستجيب لمثل هذا المنهج، لكنه لا يفيده عندما يوجّهه إلى مسائل عقائديّة شديدة الدقّة والوعورة وخطيرة المغزى مثل قضايا الألوهيّة. لمثل هذه الأسباب وغيرها اندفع الغزالي

إلى ترحيل تلك القضايا من مبحث المتكلّمين والفقهاء والفلاسفة (علماء الرّسوم) إلى مبحث التّصوّف.

واللاّفت أن صدى تأثر ابن عربي بالغزالي في هذا الصدد سيظهر جليّا في رسالته إلى الفخر الرّازي حين يعرب عن حالة من الحيرة انتابته شبيهة بشك الغزالي في العقل إذ يصرّح: «وقد علم وليّ وفّقه اللّه تعالى أنّ حسن اللّطيفة الإنسانيّة إنّما يكون بما تحمله من المعارف الإلهيّة... وينبغي للعالي الهمّة أن لا يقطع عمله في المحدثات وتفاصيلها فيفوته حظّه من ربّه، وينبغي له أيضا أن يسرّح نفسه من سلطان فكره، فإنّ الفكر يعلم مأخذه... وإنّ العلم باللّه خلاف العلم بوجود اللّه. فالعقول تعرف اللّه من حيث كونه موجودا،ومن حيث السّلب لا من حيث الإثبات، وهذا خلاف الجماعة من العقلاء والمتكلّمين إلّا سيّدنا أبا حامد قدّس اللّه روحه فإنّه معنا في هذه القضيّة ويجلّ اللّه سبحانه وتعالى أن يعرفه العقل بفكره ونظره فينبغي للعاقل أن يخلي قلبه عن الفكر إذا أراد معرفة اللّه تعالى من حيث المشاهدة. وينبغي للعالي الهمّة أن لا يكون تلقّيه عند هذا من علم الخيال وهي الأنوار المتجسّدة الدّالة على معان وراءها،فإنّ الخيال ينزل المعاني العقليّة في القوالب الحسّية، كالعلم في صورة اللّبن، والقرآن في صورة الحبل، والدّين في صورة القيد. وينبغي للعالي الهمّة أن لا يكون معلّمه وشاهده مِؤنثا متعلّقا بالأخذ من النّفس الكلّية، كما ينبغي له أن لا يتعلّق بالأخذ من فقير أصلا... فارفع الهمّة في أن لا تأخذ علما إلّا من اللّه تعالى على الكشف، فإنّ عند المحقّقين أن لا فاعل إلّا اللّه، فإذن لا يأخذون إلّا عن أهل اللّه لكن عقدا لا كشفا، وما فاز أهل اللّه إلّا بالوصول إلى عين اليقين أنفة من بقاء مع علم اليقين»[1]. رب رسالة أثّرت عميقا في الرّازي وأدخلته في حالة من الحيرة والارتباك والضّياع الإبستيمولوجي، وهو ما جعل منها عاملا إضافيّا رسّخ قناعته لديه تكشف عن فشل العقل في الخوض في الإلهيات، وعن ضرورة

(1) ابن عربي، **الرّسائل**، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتّاح، بيروت ـ لبنان، مِؤسّسة الانتشار العربي،المجلّد الثّاني، الطّبعة الأولى 2002 ، ص208.

فسحه المجال لتدخّل القلب بأدواته الذّوقية والإلهاميّة لاقتحام هذا الطّور ما بعد عقلي.

مثل هذا الموقف نجد له صدى لدى مفكر كمحمّد عابد الجابري، إذ رغم انحيازه الشّديد لابن رشد، فإنّه يعتبر أنّ تأثير الغزالي في الفكر العربي الإسلامي كان أشدّ وضوحا وحضورا من ابن رشد، وقد اعتبره ساحة شاسعة مكّنت قطاعات واسعة من الثّقافة العربيّة الإسلاميّة من الالتقاء، وعبرت عن حضورها بكثافة طيلة القرون التسعة الماضية. بيد أنّ تناول المسألة من جهة رهاناتها الحضاريّة والثّقافيّة يفصح عن حقيقة الحالة الخاصّة بالغزالي، التي لا يمكن عدّها تعبيرا عن ترف علمي أو انخراط في موضة فكرية، وإنّما هي عبارة عن برنامج يتولّى فيه الدّفاع عن الإيمان دون الإقرار بقيمة الفلسفة، مادام هو عازم على إنصافها ووضعها في إطارها المناسب؛ فقد نعت المنطق بأنّه مدارك العقول وفنّ الجدل، كما أنصف الرّياضيّات والطبّ والهندسة والطّبيعيّات، أمّا عن الإلهيّات فقد أبقى على موقف حاسم وحازم منها لمّا اعتبر أنّ اشتغال العقل عليها لا يفضي إلى يقين شبيه بيقين بقيّة العلوم الأخرى نظرا لتعذر قياس الغائب عن الشاهد.

هكذا إذن تكمن قيمة ما قدّمه الغزالي في إعادة طرحه السّؤال الخاصّ بالمسار النّظري الحضاري الذي ينبغي أن تسلكه الإنسانيّة العربيّة الإسلاميّة بعد فترة النّبوّة. لذلك يكون من قبيل الحكم المتسرّع وغير المنصف أن ينعت بهادم العقل/ الفلسفة، فما آل إليه وضع العقل في التّراث بعد ابن رشد هو أنّ تراجعه أو توقّفه لم يكن بمقتضى ما فعله الغزالي، لأنّ مفكرا واحدا مهما بلغ حجم مدوّنته لا يمكنه أن يفعل ذلك، بل حتى لو سايرنا هذا القول فانه سيفضي إلى تبخيس دور العقل، الذي لم يقو على الصّمود أمام سطوة نقده. فالمسألة إذن تتعلّق بتوقّف السّؤال المركزي للحضارة العربيّة الإسلاميّة وقتذاك، سؤال العلاقة التي ينبغي أن تنظّم كلّ من الدّين والفلسفة. ومن البيّن أنّ الغزالي كان مبدعا بحقّ وعميقا في طرح السؤال الخاص بعصره لذلك

نجد أنّه من باب أولى وأحرى أن نضع الباحث أمام مفاتيح لقراءة مدوّنته وفهم مقاصدها، وما ذاك إلاّ جزء من الرّهان الذي يعنينا مباشرة في هذا الحيز النّظري من مصنّفنا.

لا ينبغي أن نقرأ **تهافت الفلاسفة** بجعله يتداخل مع مصنّفاته الفقهيّة أو الكلاميّة أو الصّوفيّة الأخرى، وإنّما بوضعه في سياقه المفترض الذي يرتبط بكتابه **مقاصد الفلاسفة**، لذلك فمن قرأ هجومه على الفلاسفة وتكفيرهم اعتمادا على نصّ **التّهافت** وأغفل نصّ **المقاصد** لا يمكنه أن يتبيّن حقيقة فكره، إذ أنّه لا يلغي الفلسفة بقدر ما يعمل على إعادة تصويب وجهتها، ودلائل ذلك أنّه لا يحاسب الفلاسفة ولا يؤاخذهم من نقطة انطلاقهم أي من الفلسفة اليونانيّة، وإنّما يعترض عليهم من جهة النّتائج التي توصّلوا إليها متّبعا منهجا نقديّا مخالفا تماما لمنهج ابن رشد في مواجهته للتّهافت بتهافت التّهافت. فلئن اعتبر الغزالي أنّ الفلسفة ضارّة بالجمهور، فانّ ابن رشد اعتبرها أساس كلّ بناء، ذلك ما يجعلنا ننتهي إلى خلاصة شبيهة بالخلاصة التي انتهينا إليها مع الغزالي وهي أنّ فهم **تهافت التّهافت** وتبين مقاصده لا يتاح إلاّ بالتّلازم مع كتاب **فصل المقال**.

صفوة القول أنّ المناظرة بين صانعي التّهافتين تعدّ حدثا نوعيّا واستثنائيّا في التّراث الفكري العربي الإسلامي؛ ولئن أفلح ابن رشد والغزالي في تداول الأسئلة المحوريّة لهذا التّراث، وجعلا هذه المناظرة تسمو عن كلّ السّجالات الكلاسيكيّة، إلاّ أنّها لم تسلم من الهنّات، فعيبها الأكبر أنّ السّؤال الذي طرحه الغزالي لم تقع الإجابة عنه إلاّ بعد مدّة طويلة، ولعل اختلاف واقعهما كان له تأثير بالغ على تصوّراتهم، إذ أنّ واقع الغزالي في المشرق كان متردّيا إلى أبعد الحدود خصوصا في المجال السّياسي والاجتماعي على عكس واقع ابن رشد، الذي عرف ازدهارا حضاريّا بالأندلس نجم عنه ازدهار فكري، وقد عبر عن ذلك حين جعل الشّريعة لا تفهم إلاّ بالفكر أي بالفلسفة. لكنّ رفض قبول هذا المقترح الرّشدي جعل الغرب اللاّتيني يميل

إلى استقبال فكره ضمن ما صار ينعت بالرّشديّة اللاّتينيّة، وهي تسمية يراد بها عزل ابن رشد عن سياقه الحضاري والثقافي والتّاريخي، وربطه بالغرب اللاّتيني، حيث بدأت هذه التّسمية مع ارنست رينان، وتكرّست فيما بعد مع ارنست بلوخ، الذي قسّم الأرسطيّة إلى يسار ويمين، على غرار تقسيم الفلسفة الهيقيليّة، معتبرا أنّ ابن رشد يمثّل الشقّ اليساري من المشّائيّة، فيما اعتبر الغزالي علامة مظلمة في تاريخ الفلسفة، وهي عمليّة إسقاطيّة لا نرى فيها إلاّ سطوا على فكر ابن رشد.

غير أنّ أهمّ ما يمكن استثماره خدمة لغرض مصنّفنا هو مدى استفادة ابن عربي لاحقا من قرارات الغزالي سواء في لقاءه بابن رشد أو في تأسيس نظريّاته الخاصّة بالمجالين النّظري والعملي ضمن أفق الفلسفة الرّوحيّة التي تتّخذ من القلب معيارا للحقيقة. فقد كشف أنّ أقصى طاقة العقل هي أن يعيد تركيب الأدلّة وتأليف الحجج والبراهين على وجود الله، في حين أنّه لا يستطيع مطلقا أن يعرّفنا بحقيقة الألوهيّة أو الوجود الإلهي، لأنّ تلك المسألة لا تكون إلاّ ذوقيّة إلهاميّة، وتلك هي الحالة التي تعيّن مأزق العقل وأزمته، وقد مثلت هذه القضية نواة الإحراج للقاء ابن عربي وابن رشد، وإنّ أهمّ منقلب ميتافيزيقي سيعلن ابن عربي سيتمثّل في اعتباره الحقيقة ليست قضيّة معرفيّة ولا منطقيّة ولا علميّة، وإنّما هي قضيّة روحيّة ووجوديّة. من أجل ذلك لا يصحّ اكتشافها بالعقل وإنّما بواسطة القلب، ولا يخفى أنّ هذه الفكرة مستوحاة رأسا من عند الغزالي[1]. فجملة هذه الدّوافع تجعلنا لا نخطئ التّقدير حين نقرّ أنّ ابن عربي يحدث منقلبا ميتافيزيقيا بالغ الخطورة يتلخّص في أنّ الموضوعات الخاصّة بالفلسفة الأولى أو بالميتافيزيقا الأرسطيّة أو الإلهيّات لا دخل مطلقا للعقل فيها ولا يملك أي حظّ أو نصيب في القدرة

(1) من مظاهر التّأثر بالغزالي يمكن العودة إلى تصنيف ابن عربي للعلوم وتأسيسه لنظرية المعرفة، إذ نجد شبها كبيرا بين ما يذكره في **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، م، م، ص227، وبين ما يذكره ابن عربي في رسالة «المعلوم من عقائد أهل الرّسوم»، ضمن **الرّسائل**، وكذلك في الجزء الأوّل من **الفتوحات المكيّة**، م، م، ص 65 ـ 66.

على الإحاطة بها. وإذا صدق أرسطيّا أنّ شرف العلم إنّما يقاس بشرف موضوعه، وإذا كان صحيحا أنّه كلّما كان العلم مجرّدا كان معبّرا عن أعلى درجات استعمال العقل، فإنّ علم الإلهيّات يتناول تلك الحقائق الرّوحيّة التي لا يقوى العقل بأدواته التّقليديّة التي حددتها له المشّائيّة على تحمّلها. إنّها ملامح ميتافيزيقا جديدة يعلن ابن عربي عن تأسيسها، وهي ميتافيزيقا بديلة عن الميتافيزيقا التّقليديّة من حيث أنّ أداتها هي القلب، في حين أنّ أداة المشّائيّة هي العقل.

الفصل الثّاني

لقاء ابن رشد بما هو استمرار لمناظرة التّهافتين

لقد تبيّن مثلما أوضحنا من قبل أنّ مضامين المناظرة التي دارت بين ابن رشد وابن عربي لم تنته إلى ذاك الحدّ أي بمجرّد إنهاء تهافت التّهافت، فقد شكّلت مادّة أوّليّة ثريّة وأرضيّة خصبة سيوظّفها ابن عربي أثناء اللّقاء الذي جمعه بابن رشد. ولئن أثبتت المراجع والدّراسات أنّ هذا اللّقاء قد حصل وأبو الوليد يشغل قاضي قضاة قرطبة ما بين 576 هـ و 578 هـ، ومباشرة بعد تأليفه لكتاب **الكشف عن مناهج الأدلّة** بنحو ثلاث سنوات، فإنّ الدّوافع والأسباب التي دفعت إلى هذا اللّقاء تعود بالأساس إلى العلاقة المتينة التي تجمع بين والد ابن عربي وبين ابن رشد من ناحية، ولعلاقتهما المشتركة بالخليفة الموحّدي الرّابع أبو يعقوب يوسف ابن علي من ناحية ثانية. وقد أورد ابن عربي نصّ هذا اللّقاء في الباب 15 من أثره العمدة **الفتوحات المكيّة** وذلك في سياق الحديث عن مداوي الكلوم أحد أقطاب الأنفاس[1]. وإنّ كلّ محقّق في تفاصيل ذاك اللّقاء يلفته ذاك الحوار الذي دار بينهما، وما شابه من غموض وإغراق في الإلغاز، نظرا لما يرسمه من عوالم طوبيقيّة مختلفة، لا تفهم من داخل المقام الخاصّ بالعبارة وإنّما من داخل مقام الإشارة، كما

(1) مداوي الكلوم هو القطب الذي يدور حوله فلك العارفين من رجال الأنفاس، والإمام الذي يقوم عليه ملكهم وعلمهم، وقد ورد ذكره في سياق الباب 15 من **الفتوحات المكّية** الذي يسرد فيه ابن عربي تفاصيل هذا اللّقاء وأطواره، ويحمل هذا الباب عنوان «في معرفة الأنفاس ومعرفة أقطابها المحقّقين بها وأسرارهم». أنظر: ابن عربي، **الفتوحات المكّية**، ضبطه وصحّحه ووضع فهارسه أحمد شمس الدّين، بيروت، دار الكتب العلميّة، الطّبعة الثّانية 2006، الجزء الأوّل، ص 232 ـ 240.

ينتبه المحقّق إلى أنّ مدار اللّقاء كان حول مسألتين أساسيّتين وهما: أوّلا، ما هو المنهج الأنسب لبلوغ المعرفة؟ هل يكمن في الكشف والإيمان أو في الفكر والمنطق والبرهان؟ ثانيا، هل يكون الحشر في الآخرة جسماني أو روحاني أو كلاهما معا؟ ولا يخفى ما لهذه المسائل من صلات مباشرة بمناظرة التّهافتين مثلما سبق وأن ألمعنا.

لا شكّ أنّ مدوّنة ابن عربي بما تتضمّنه من خزّانات إشكاليّة مرعبة تعدّ بحق أنموذجا نظريّا سمح لصاحبه أن يتحوّل إلى حلقة وصل متينة لا بين الغرب والشرق فحسب ولكن بين مختلف الحضارات الإنسانيّة؛ فقد كشفت معالمها وتفاصيل بنيتها أنّ رحلته إلى المشرق كانت بمثابة حركة اكتمال للنّصف الثّاني من الدّائرة التي تجسّد وحدة الإنسانيّة. فما إن أحاط بنصف العالم الغربي حتى نازعته نفسه إلى الإحاطة بنصف العالم الشرقي، طلبا لاكتمال المعرفة وإنضاج التجربة ونشدانا للانتشار. فيكون بذلك ابن عربي قد أدرك مبكّرا أهمّية تأسيس مشروع روحي يتولّى لا فقط استثمار تراثه الرّوحي والفكري الذي أثّر فيه الغزالي أيّما تأثير، والعمل على احتواء جميع الأنساق الفكريّة بمختلف مشاربها ودمجها ضمن أفق جديد يجسّم ما كان قد شرّع إليه الغزالي من قبله حول الطّور الذي يعلو على طور العقل، وهو عبارة عن معقوليّة موازية للعقل أو ما بعد عقليّة. وقد ضلّ هذا الهاجس ملازما لابن عربي ولم يفارقه إلى حين الإفصاح عنه صراحة في لقاء ابن رشد، حيث عبّر عن رغبة جامحة وعزم صريح لإبطال مزاعم الفلسفة المشّائيّة، التي كانت تركّز وقتها على تكريس بنية معرفيّة شديدة التّماسك، وتشتغل كمنظومة أو كنسق صارم كفيل بكشف الحقيقة.

إذن يطرح ابن عربي نفسه في هذا اللّقاء على كونه ذا مشروع جديد بلا منازع حتى وإن أقررنا أنّ جذوره الأولى تعود إلى الغزالي، وقد استطاع في حواره مع أبي الوليد أن يفرض قواعد لعبة جديدة، وأن يجرّه بأسلوب ماكر إلى المنطقة التي لا يرغب في الذّهاب إليها أو المكوث فيها، وإنّ الامتياز

الذي يدافع عنه ويعتزّ به لا يزيد عن تفويض القلب ليصبح الأداة البديلة أو المجانبة للعقل في التّفكير. ربّ مشروع طموح يهدف صراحة إلى الالتفاف على أدوات العقل وتقنياته في البرهنة على الحقيقة واستبدالها بالكشف والذّوق والإلهام، ممّا يدفع بنا إلى ضرورة إعادة قراءة مجريات هذا اللّقاء والاستفسار عن فحوى الأبعاد الإشكاليّة التي تضمّنها؟ وكيف تمكّن الشيخ الأكبر أن يفتح أفقا روحيّا يحوّل فيه الفهم من خاصية مميّزة للعقل إلى خاصيّة مميّزة للقلب؟

1. تعيين الفضاء الإشكالي للّقاء

لم يكن اختيارنا لابن عربي بوصفه نتاجا للسّجال بين ابن رشد والغزالي عبثا أو تعسّفا، وإنّما لاعتباره إفرازا ضروريّا لحوار سابق يراد استكماله في ساحة جديدة، ولهذا الحوار طرافة مزدوجة؛ إذ يكمن شقّها الأوّل في صيغة حضور لطرفي الحوار على عكس مناظرة الغزالي وابن رشد الذي لم يحضر أحد أطرافها حيث توفي الغزالي حوالي 15 سنة قبل نشأة ابن رشد، فكان سجال التّهافتين من طرف واحد. أمّا الشّق الثّاني من الطّرافة فيكمن في نقل أهمّ المضامين الخاصّة بالسّجال الأوّل وإعادة طرحه في هذا الحوار. ذلك ما نستخلصه من خلال العودة إلى تفاصيل هذا اللّقاء وتعيين علاماته الفارقة، حيث يمكننا العثور على الكثير من الدّلالات والإيحاءات والمعاني العميقة والرّهانات الكبرى، التي تشرّع إلى ضرورة التّشهير بالتّبعات اللاّمعقولة للمعقوليّة المشّائيّة. فابن عربي يريد أن يضع مسافة ذهنيّة حقيقيّة بين العقل وبين القلب، ممّا يجرّنا إلى ضرورة تجديد تصوّرنا للمعرفة بتقويض المناهج والأساليب العتيقة، والتّنبيه إلى نوعيّة جديدة للحقيقة، تكشف عن حدود الوصل والفصل الممكنة بين علوم الإلهام وبين علوم البرهان. وبقدر ما كان بن رشد رافضا للتّصوّف، وموصدا الباب أمام كلّ قول بالعرفان وبالكشف، وقليل الرّغبة في استئناف نزاع آخر مع هذا المبحث ـ وهو من أفرغ لتوّه من نزاعه مع الغزالي ـ بقدر ما كان ابن عربي أكثر مرونة وانفتاحا إذ قبل الفلسفة

وأقبل عليها، وحاول التّأكيد صراحة على حدود النّظر الفلسفيّ والعقليّ ومدى إمكانيّته في الاقتراب من الحقيقة[1].

لا بدّ أن نسجّل أنّ إرهاصات هذا اللّقاء كانت تعبّر عن نداءات معبّرة عن قصور العقل، التي سيعمل ابن عربي على توضيحها في نصّ ورشته الكبرى **الفتوحات المكّية**، الذي ألّفه ابن عربي وأخبرنا في بابه الخامس عشر عن ملامح هذا اللّقاء وذلك بعد ثلاوثون سنة من وقوعه، وهي المدّة المحتملة التي تفصل بين وقوع هذا اللّقاء وابن عربي لم يتجاوز سنّ السّادسة عشرة من العمر وبين تأليف أثره المذكور، ويقدّر أن يكون سنّ ابن رشد وقتها السّابعة والخمسون، وقد كشف الشّيخ الأكبر عن تفاصيل ما دار بينهما من حوار، حيث حمل هذا الباب عنوانا «في معرفة الأنفاس ومعرفة أقطابها المحقّقين بها وأسرارهم»، وأوّل ما يستفزّ نظرنا هو السرّ الكامن وراء تسمية هذا الباب، الذي نرى أنّه لا يزيد عن رغبته في كشف ملامح معقوليّته الرّوحيّة المستلهمة من كبار العارفين ومنهم مداوي الكلوم، وهو ما يعلن عنه منذ بداية هذا الباب بالقول: «فلمّا تنسّمت مشامّ العارفين عرف هذه الأنفاس وتوفّرت الدّواعي منهم إلى طلب محقّق ثابت القدم في ذلك المقام ينبئهم بما في طيّ ذلك المقام الأقدس وما جاءت به هذه الأنفاس من العرف الأنفس من الأسرار والعلوم بعد البحث بالهمم والتّعرّض لنفحات الكرم عرّفوا بشخص إلهيّ عنده السرّ الذي يطلبونه والعلم الذي يريدون تحصيله، وأقامه الحقّ فيهم قطبا يدور عليهم فلكهم، وأمّا ما يقوم به ملكهم يقال له مداوي الكلوم، فانتشر عنه فيهم من العلم والحكم والأسرار ما لا يحصرها كتاب[2]».

فمن أجل تأصيل مرجعيّ متين لفلسفة ابن عربي الرّوحيّة كان لا بدّ له من تحرير الحقيقة من القيود التي وضعها فيها العقل بنظره، ووضعها على ذمّة القلب تمهيدا لوضع حدّ لأسس الأنظمة المعرفيّة التي ارتكزت عليه، وهو

(1) أبو زيد (نصر حامد)، **هكذا تكلّم ابن عربي**، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، الطّبعة الأولى 2006، ص 164.
(2) ابن عربي، **الفتوحات المكّية**، م، م، الجزء الأوّل، ص 232.

بذلك مطالب بإثبات مبدأ ما ورائيّ يُقْبَلُ كمصدر للحقيقة الإلهاميّة، وهو ما وجده ابن عربي في شخص هذا القطب أي مداوي الكلوم. ذلك أنّ منوال المعرفة الّتي ينوي توطينها مشروطة بتمكيننا من إدراك الصّلة بين الحقّ وبين الخلق، وهم المنوال الذي يكون على صيغة تحقيق وتحقّق أي طلب الحقّ والحقيقة. وعندئذ نكون أمام محاورة نقديّة جريئة لمنظومة العقل يرفعها ابن عربي إلى مقام تنافسيّ مع من اجتمعت لديه الرّمزيّة المشّائيّة في أعلى أطوارها. وقد أفصح عثمان يحي في الفصل الرّابع من أطروحته الخاصّة بتصنيف مؤلّفات ابن عربي، أنّ في مدوّنة الشّيخ الأكبر ما يؤشّر على وجود علاقة مباشرة بالمشّائيّة سابقة عن لقاء ابن رشد وتتمثّل بالأساس في تكفّله الردّ على أرسطو، ونقد تصوّراته، وتجاوزها في رسالة هي على الأرجح تعدّ واحدة من أوائل تصنيفاته، وقد كانت بمثابة الاستجابة إلى طلب ملحّ من أستاذه عبد اللّه المروريّ. وقد أوضح ابن عربي أنّه ينوي فيها معارضة كتاب **سرّ الأسرار** لأرسطو. وقد استخلص عثمان أنّ هذا المؤشّر يكشف بما لا يدع مجالا للشكّ أنّ ابن عربي كان على سعة إطّلاع على معقوليّة مبرّز اليونانيّين وحكيمهم وعليم بخفايا مضامينها[1].

لئن كان ابن عربي يرغب في تقصّي حركيّة العقل المشّائي من أجل تفكيكها، فإنّ ما قصده من الاستناد إلى رمزيّة القطب مداوي الكلوم هو تأسيس رؤية النّقد على بنية معرفيّة مغايرة للعقل، لكنّها تشتغل كمنظومة هي أصل جميع المعارف والعلوم، وهو ما يؤكّده ابن عربي بالقول: «وعن هذا القطب خرج علم العالم وكونه إنسانا كبيرا، وأنّ الإنسان مختصره في الجرميّة مضاهيه في المعنى، فأخبرني الرّوح الذي أخذت منه ما أودعته في هذا الكتاب أنّه جمع أصحابه يوما في دسكرة وقام فيهم خطيبا وكانت عليه مهابة فقال: افهموا عنّي ما أرمزه لكم في مقامي هذا وفكّروا فيه واستخرجوا كنزه واتّساع زمانه في أيّ عالم هو وإنّي لكم ناصح، وما كلّ ما يدرى يذاع،

(1) يحيى (عثمان)، **مؤلّفات ابن عربي: تاريخها وتصنيفها**، ترجمه عن الفرنسيّة د. أحمد محمد الطّيب، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب 2001، الفصل الرابع، ص 513.

فإنّه لكلّ علم أهل يختصّ بهم... ولكلّ مقام مقال، ولكلّ علم رجال، ولكلّ وارد حال، فافهموا عنّي ما أقول وعوا ما تسمعون، فبنور النّور أقسمت، وبروح الحياة وحياة الرّوح آليت أنّي عنكم لمنقلب من حيث جئت، وراجع إلى الأصل الذي عنه وجدت، فقد طال مكثي في هذه الظّلمة، وضاق نفسي بترادف هذه الغمّة، وإنّي سألت الرّحلة عنكم وقد أذن لي في الرّحيل»[1]. مثل هذا يفيض إيحاءات ويقيم الحجّة أنّ ابن عربي ذاهب إلى لقاء ابن رشد وهو يساوره حبّ الابتعاد عن منطق العقل، والإيقاع الماكر برائد المشّائيّة في شراك ثنائيّات ميتافيزيقيّة تبطل مفاعيل العقل وتشرّع للذّوق والإلهام.

لا يبدو نقد ابن عربي للمعقوليّة المشّائيّة مجهول الهويّة أو غريب الوظيفة والموقع، بل تراه ينوي التّجريب في أفق جديد يجعل العقل فاشلا في فهم الحقائق الرّوحيّة، وينتدب القلب كمنافس عنيد لا تستطيع الحقيقة أن تتمنّع من الوقوع تحت طائلته. فابن عربي لا يعمل على إلغاء دور العقل نهائيّا أو شطبه بالكليّة، وإنّما يضعه نقطة بداية للعارف، إذ أنّ ما ينتهي إليه الفيلسوف هو ما يشكّل نقطة بداية المتصوّف، ولعلّ ذلك ما سيبرّر الإجابة البرزخيّة التي قدّمها ابن عربي عن سؤال ابن رشد، والتي أوقعته في حيرة لا نهائيّة يسردها بالقول: «ولقد دخلت يوما بقرطبة على قاضيها أبي الوليد بن رشد وكان يرغب في لقائي لما سمع وبلغه ما فتح الله به عليّ في خلوتي، فكان يظهر التعجّب ممّا سمع فبعثني والدي في حاجة قصدا منه حتى يجتمع بي فإنّه كان من أصدقائه وأنا صبيّ ما بقل وجهي ولا طرّ شاربي، فعندما دخلت عليه قام من مكانه إليّ محبّة وإعظاما فعانقني وقال إلي: نعم، فقلت له: نعم، فزاد فرحه بي لفهمي عنه، ثمّ إنّي استشعرت بما أفرحه من ذلك فقلت له لا، فانقبض وتغيّر لونه، وشكّ في ما عنده وقال: كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهيّ هل هو ما أعطاه لنا النّظر؟ قلت له: نعم لا وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادها والأعناق من أجسادها، فاصفرّ لونه وأخذه الإفكل وقعد

(1) ابن عربي، **الفتوحات المكّية**، م، م، الجزء الأوّل، ص 234.

يحولق وعرف ما أشرت به إليه وهو عين هذه المسألة التي ذكرها هذا القطب الإمام أعني مداوي الكلوم»[1].

يهمّنا كثيرا أن نتمعّن ما ورد في نصّ اللّقاء، إذ نلاحظ وجود علامات بيّنة تعطي الانطباع أنّ دافعا مزدوجا قويّا كان يقف وراء عقده، ويتمثّل شقّه الأوّل في رغبة ابن رشد في لقاء ابن عربي ـ مثلما ينصّ الحوار ـ وهذا يعني أنّ فكرة ما كان يملكها ابن رشد عن ابن عربي تعرّفه بما عليه من أحوال وكشوفات أخبره بها صديقه والد ابن عربي، الذي تجمعه به صداقة شخصيّة عريقة، أمّا شقّه ثاني فيتعلّق بتحقّق ابن رشد بنفسه من المعارف التي يستولي عليها ابن عربي دون تعلّم بل عن إلهام. وهكذا نكون أمام رمزين معرفيين لكلّ منهما مشربه الخاصّ. بمعنى أنّ سجالا آخر شبيها بسجال التّهافتين سيدور ليمثل علاقة مركّبة بين جنس من النّظر يستمدّ طاقته من قوّة العقل، وبين تجربة روحيّة تستمدّ أنوارها من الحقائق الرّوحية الإلهيّة التي لمعت مبكّرا في حياة ابن عربي. فكلّ من هاتين المعرفتين ينسجان واقعا ما للحقيقة التي ينبغي أن تتربّع على عرش التفكير، تكون مجلبة للاحترام والتّبجيل عن الأخرى، ممّا دفع الدّارسين إلى تناول هذا الحوار من زوايا مختلفة، فروزنتال مثلا يجعل من ابن عربي يجمع بين صفتي الفيلسوف والصّوفيّ في نفس الآن، وهو ذات الرّأي الذي يؤيّده ميكو تيليرنتا حين يزعم أنّ: «في مقطع **الفتوحات المكيّة** موعد ولقاء يصلح أيضا كمثال للعلاقة بين الفهم الفلسفي والصّوفي، وبالتّالي بين المقدّرات العليا للفكر البشري ممثّلة في شخص ابن رشد وابن عربي... وبدلا من أن يكون الفيلسوف باحثا عن طريقة للفهم والصّوفي باحثا عن مصدر إلهام وكشف متعاليين للتّيقّن من حقيقة المعنى للنّصوص المقدّسة. كيف لهذين المسلكين الخاصّين بالفهم الفلسفي والكشف الصّوفي أن يرتبطا؟ وهل بينهما مشترك أم لا؟.[2]

---

(1) ابن عربي، **الفتوحات المكّية**، م، م، الجزء الأوّل، ص 235.

(2) In the passage of the *Futûhât* this meeting and encounter serves also as an example of the relation between philosophical and mystical understanding,

2. نزاع تأويل اللّقاء ونقله / ترجمته

إنّنا لا نخطئ التّقدير حين نساير قول شودكوفيتش، الذي يرى أن لقاء ابن عربي وابن رشد هو عبارة عن مناظرة نوعيّة واستثنائيّة بين عملاقين فكريين يشبهان في رمزيّتهما مجمع بحرين متقابلين، بحر الفلسفة وبحر التّصوّف، حيث تشكّل الشّريعة برزخا قائما بينهما، ربّ حوار نوعي يسعى طرفاه إلى كسر الأصنام وإذابة الجليد أمام الحواجز التي تحول دون التّقريب بين الذّوق وبين العقل. فواضح أنّ هذا اللّقاء ليس مجرّد موعد ودّي عابر بين شخصيّتين لإعادة تأسيس الحقل المركزي للحقيقة وما يترتّب عنه من إعادة تأسيس للميتافيزيقا والأنطلوجيا والفلسفة المتعالية، وإنّما هو مناسبة حقيقيّة للإعلان عن نشأة أفق نظري جديد يضبط حلقات الوصل والفصل الممكنة بين العقل وبين القلب. وقد أيّد ميكو تيليرنتا في دراسته لمضامين هذا اللّقاء أنّه يمثّل اجتماعا بين قطبين تاريخيّين أحدهما يمثّل التّحليل والبرهان العقليّين، والآخر يمثّل الكشف والإلهام والإيمان مبيّنا أنّنا «هنا أمام سؤال مركّب بين التّفكير الفلسفي وقوّة العقل وبين التّجربة الصّوفيّة والكشف والمشاهدة المباشرة للحقائق الرّوحيّة... اثنان من أكابر الوجوه واحد من أكبر فلاسفة الحضارة الإسلاميّة وواحد من أكبر الصّوفيّة في كلّ الأزمنة الآن يلتقي أحدهما الآخر لمناقشة وإزالة هذا السّؤال المركّب... ورمزيّا هذا آخر لقاء توديعي بين ابن عربي النّموذج الأقصى للصّوفي المناهض للعقل، ومعاصره الأقدم ابن رشد، المثير للتّفكير أيضا أنّ أعمال الفيلسوف بعد موته

---

and, therefore, the highest possibilities of spiritual Man, here personified by Ibn Rushd and Ibn al-'Arabí… Instead, the philosopher is looking for a way to understanding, and a mystic is looking for divine inspiration and unveiling to ascertain the true meaning of the revealed texts. How do these two processes of philosophical understanding and mystical unveiling relate? Do they have something in common or not?

Téléranta (M), *Aristotelian Elements In The Thinking Of Ibn Al arabi And The Young Martin Heidegger,* The University Of Helsinky, May, 2012, p 26.

ستهاجر نحو الغرب»[1].

والحقيقة المفزعة التي سيؤدّي إليها هذا اللّقاء أنّ ابن عربي سيقرّر السّفر إلى الشرق، في حين تقرّر فلسفة ابن رشد السّفر إلى الغرب اللاّتيني نظرا لتعذّر قبول المكان لكلّ منهما. وقد أوضح ميكو تيليرنتا أنّه يجب أن نأخذ بعين الاعتبار متانة الفضاء المعنويّ المحيط بهذا اللّقاء وقوّة تدفّقه الرّوحي، ممّا يجعل التّناظر بينهما إنجازا نوعيّا وغير مسبوق، فرغم اختلاف القدر الاعتباري لكلّ منهما، ورغم فارق السنّ، إلاّ أنّ ما كشف عن هذا اللّقاء هو ما أظهره ابن عربي من تقدير فائق لابن رشد، خصوصا وأنّ صداقة سابقة تجمعه بوالده، وصداقة مشتركة تجمعهما بالخليفة الموحّدي، وهذا كفيل لوحده برفعنا إلى مقام يؤسّس لعلاقة اعتباريّة جديدة تتمّ في إطار إحداثيّة غير يونانيّة هي تطوير لفكرة الصّداقة الإغريقيّة وربطها بمفهوم الأخوّة الإسلاميّة، وقد أحال تلميذ ابن عربي وربيب نظره صدر الدّين القونوي فيما يذهب تيليرنتا إلى بعض مقاطع من نصّ الفتوحات المكيّة ليكشف أن ابن رشد كان من أرباب النّظر العقلي، وأنّ معارفه كانت متأثّرة بفكرة الفيض الإلهي، أي ما لا يقدر عليه العقل[2].

---

(1) Here the complex question between philosophical reasoning and the power of human intellect, and mystical experience, enlightment and direct witnessing of spiritual realities… Two major historical figures, one of the greatest philosophers of the Islamic civilization and one of the greatest mystics of all times actually meet one another to discuss and at the same time illuminate this complex question… Symbolically this last farewell meeting between Ibn al-‘Arabi, “the very type of the anti-rationalist mystic, and his older contemporary, that paragon of logical order, Ibn Rushd”, is thought-provoking also in the sense that the dead philosopher’s works were soon to migrate into the western (*ibid* p 295).

(2) However, contrary to many other learned masters etesuce don the pages of the *Futûhât*, it is quite obvious that Ibn al-‘Arabi held deep respect for Ibn Rushd as the paragon of philosophy, bequeathing for example one of the philosopher’s etes to his own son, Sa’ad al-Dîn Muhammad.601 He wrote: “Ibn Rushd was one of the great masters of reflection and rational consideration” [F

بيد أنّ تقصّي تأويلات الدّارسين والمحقّقين في أطوار هذا اللّقاء تكشف عن وجود تباينات شديدة في هذا الغرض؛ فقد رأى محمّد المصباحي أنّ هذا اللّقاء كان فاشلا إلى حدّ بعيد، لكنّه يعد بنشأة علاقة جديدة بين الحكمة العقليّة (الفلسفة) والحكمة الرّوحيّة (التّصوّف)، وذلك من باب الحرص على التّأليف بين رؤيتين ميتافيزيقيّتين للحقيقة يختلفان من حيث المنهج[1]. في حين ركّز ذهب نصر حامد أبو زيد في اتّجاه منحى آخر للحكم على هذا اللّقاء بإخضاعه لشروط الدّراسة البنيويّة، التي تهتمّ وتركّز على الظّاهرة الأسلوبيّة والسّرديّة للّقاء، لكنّه ينتهي إلى نتيجة شبيهة بما انتهى إليه المصباحي، إذ بيّن أنّ مطلب ابن رشد هو التثبّت من وجاهة الاتّفاق بين نتائج تجربة العقل وتبعاتها المنطقيّة، وبين تجربة الرّوح التي تعتمد الخلوة والإلهام، خصوصا وأنّه كان تلميذا لابن طفيل أحد روّاد الفلسفة المشرقيّة، كأنّنا أمام امتحان تاريخيّ لتراث عرفانيّ صادر عن ألّيقوريا **حيّ بن يقظان** القادمة من مآثر ابن سينا والسّهروردي[2].

وبنفس القدر من الاختلاف تلقّى النّاقلون والمترجمون الغربيّون نصّ اللّقاء، خصوصا من جهة استدعاء ذاك الرّمز الخاصّ بمداوي الكلوم، فقد امتدّ إليهم هذا السّجال حين حاولوا نقل تلك المعاني إلى ألسن أجنبيّة مختلفة، ومثال ذلك ما نقله الباحث والمترجم آسين بلاثيوس في 1931 إلى اللّسان الإسباني، حيث نقل أنّ ابن رشد قد "استدار شاحبا وبدأ يرتعد":

I 154, 6: *fannahu kâna min arbâbu-l fikr wa-l nazaru-l'aqlî*] and, interestingly with respect to their meeting under discussion here, Ibn al-'Arabí also tells us, that "Ibn Rushd had received knowledge through a special divine effusion [*al-faîdu-l ilâhî*] that is outside ordinary learning and cannot be acquired through study and effort or reached by reason [*mâ lâ jaqdar al-aql*] through its own reflective powers." (F I 325.18–19) opposites. (*ibid*, p.p 295, 296).

(1) المصباحي (محمّد)، **نعم ولا الفكر المفتح عند ابن عربي**، الدّار العربيّة للعلوم ناشرون، الرّباط، الطّبعة الأولى 2012، ص 264 ـ 265.

(2) أبو زيد (نصر حامد)، **هكذا تكلّم بن عربي**، م، م، ص 173.

Averroes turned pale and started to tremble “as the meaning of my allusions sank in” [“*como si hubiese penetrado el sentido de mis alusiones*” Asin Palacios 1931, 40].

ويبدو أنّ هنري كوربان قد ذهب نفس المذهب في ترجمته لذات المقطع، الذي نشره سنة 1976 بالقول:

« car il avait compris ce à quoi je faisais allusion».

جدير بالملاحظة أنّه بالرّجوع إلى النصّ العربي الأصلي للحوار ومن خلال هذين النّقلين، أنّ جملة بأكملها قد وقع الاستغناء عنها وتتمثّل في ما يلي: ...»فاصفرّ لونه وأخذه الإفكل وقعد يحوقل«... ومثل هذا الخلل قد حاول ويليام تشيتيك أن يتداركه في ترجمته مستعملا ثلاث نقط متتابعة من خلال قوله:

«[Averroes] had understood my allusion he»

أمّا أوسطين فإنّه يقدّم ترجمة مغايرة لترجمات هؤلاء من خلال ترجمته لفصوص الحكم لقوله أنّ بن رشد:

« became pale “because he had understood my allusion».[1]

وقد ذهبت كلود عدّاس سليلة العائلة الأكبريّة فكريّا باعتبارها ابنه ميشيل شودكوفيتش، إلى أنّ نصّ اللّقاء شديد الإبهام، وهي تقترح أنّ يتمّ فهمه عن طريق استدعاء تطبيق كان قد أكّد عليه أبوها سودكوفيتش، ويتمثّل في ضرورة العودة إلى ما ورد قبل نصّ اللّقاء وتدقيقا إلى قصّة مداوي الكلوم، لأنّه يستحيل في تقديره أن لا يوجد خيط ناظم بين نصّ اللّقاء أو الحوار وبين ما ورد قبله، مستخلصا أنّ موضوع المناظرة هو المعاد أو حشر الأجساد،

(1) Austin, R.W.J. *Ibn al’Arabi* 1980*: The Bezels of Wisdom*. (The Classics of Western Spirituality) Ramsey, N.J.: Paulist Press).

الموضوع الذي نال نصيبا وافرا من التّهافتين. فسؤال ابن رشد كان يستهدف معرفة صلة الرّبط الممكنة بين العالم الدّنيوي الّذي ندركه بواسطة حواسّنا وعقلنا، وبين العالم الأخرويّ موضوع الرّوح. يقول سودكوفيتش:

"Careful study of the conversation shows that the problem the philosopher and the boy debated is the problem of the final ends; the best guess is that the specific topic was the resurrection of the body."611There certainly is a connection between the continuity noted here between the spiritual paradisial state and our material worldly condition and the topic of the discussion between Ibn Rushd and Ibn al-'Arabí following directly after this sermon(1) .

وقد ساند هذا التّصوّر هيرتنستاين معتبرا أنّ مجرّد العودة إلى المفردات المستعملة بين ابن رشد وابن عربي تشي بمضمون الحوار المتّصل بالحشر، وبإحياء الأجساد حيث يصرّح:

Similarly, Stephen Hirtenstein (1999, 58) seems to follow Addas and Chodkiewicz in saying that the "conversation centers on how to understand the resurrection", though adding "one more general and fundamental point [...]: the gulf between two modes of inquiry, the philosophical and the mystical.

لكنّ مترجما آخر مثل سلمان بشير قد بيّن أنّ الأمر يتعلّق بإظهار كيف أنّ العقل البشريّ لا يمكن التّعويل عليه لوحده عند إدراك الحقائق الإلهيّة(2)، وقد صرّح بذلك قائلا:

"In my opinion, the conclusion that reason is just another veil that has to be removed before perfect knowledge is obtained is the most important lesson that we can learn from the encounter between Ibn Rushd and Ibn al-'Arabí".

(1) Téléranta (M), *Aristotelian Elements In The Thinking Of Ibn Alarabi And The Young Martin Heidegger*, ibid, p 298.

(2) Bashier (Salmane), *Ibn al-'Arabí's Barzakh*. The Concept of the Limit and the Relationship between God and the World Albany: SUNY, p 60.

أهمّ ما يضيفه سلمان بشير على خلاف بقيّة النّاقلين أنّه يركّز على مفهوم مركزي داخل الفكر الأكبري يتمثّل في الخيال، وتبرير ذلك هو جملة الإيحاءات التي تنبعث من موضوع الباب 15 من **الفتوحات المكّية،** حيث يشبّه هذا اللّقاء بلّقاء النّبيّ موسى بالخضر. لكنّ عيب هذا النّقل وهذا الفهم أنّه يتغاضى عمّا ورد قبل نصّ اللّقاء ويستثنيه وهو الحديث عن مداوي الكلوم بوصفه نموذج القطب، الخبير بجراحات الهوى، صاحب المعرفة الذّاتيّة، يعيش مع الأحياء ويموت معهم في قوم داوود، وهو بالإضافة إلى ذلك هو كليم يجمع بين خاصيات التكلّم، وبين الإصابة بالجرح أو الجريح. أمّا عن الخضر فقد وقع ذكر قصّته في سورة الكهف الآيات 60 ــ81 دون تعيينه بالاسم، بل إنّ حضوره لا يبرّر إلاّ بصفته عبدا صالحا تلقّى علما لدنيّا إلهيّا، ويستعيد ذكره ابن عربي في الباب 15 من **الفتوحات المكّية** قائلا: «كما روينا عن رسول اللّه ص... وقد سئل عن اسمه بخضر فقال ص «ما قعد على فروة إلّا اهتزّت تحته خضراء»[1]. وتذكر القصّة أنّه يلتقي مع النّبيّ موسى في مكان ما هو مجمع البحرين. وهو ما يفسّر تأويل شودكوفيتش للقاء ابن عربي وابن رشد على أنّه لقاء بحرين متقابلين، بحر التّصوّف وبحر الفلسفة وما بينهما برزخ الخيال الجامع لبحر المعنى وبحر الإدراك. فالخضر إنّما يعبّر عن مثال التّقصّي الصّوفيّ، المدرك للحقائق الربّانية أو ما يسمّيه ابن عربي»علم الحقيقة والأسرار الرّقيقة»، أو»روائح القرب الإلهيّ»، التي لا يعلمها إلّا المقرّبون، أو رجال اللّه .

لكنّ الخيال الذي يعنيه ابن عربي ليس هو الـ:Fantasia بمعناها الإغريقيّ المشّائيّ، كطاقة أو ملكة تستحضر الأشياء في غيابها عبّر عنها أرسطو، III 7 (Die Anema 431 a16 431 b2; III 8. 432 a3–1)، وإنّما الخيال الذي يستعمله العقل مع القلب ويحوّلهما إلى عينين يدرك من خلالهما الحقيقة، من أجل ذلك يذهب تيليرنتا أنّ من يتقصّى الباب 15 من **الفتوحات المكيّة** لا

(1) ابن عربي، **الفتوحات المكّية** م، م، الجزء الأوّل، ص 234.

يمكنه أن يجزم أنّ في لقاء ابن عربي بابن رشد ما يذكّرنا بلقاء موسى والخضر أو بقصّة مداوي الكلوم[1].

وسواء سايرنا هذا التّأويل أو ذاك، أو تماشينا مع هذا النّقل أو ذاك بوصفه كان وفيّا أو قريبا ممّا يريد أن يفصح عنه ابن عربي فإنّ تصوّرنا يذهب إلى الإقرار أنّ ابن عربي لم يتخلّ عن هدف أصلي عند ملاقاة ابن رشد وهو أن يميّز مشروعه الرّوحي، بوصفه معقوليّة ما بعد عقليّة عن المشروع الرّسمي السّائد، الذي ينظر إلى العقل كسلطة عليا للمعرفة بلا بديل. وينبغي التّأكيد بالقدر اللاّزم على هذا المبدأ، لأنّه سيحدث منقلبا جوهريّا في صلب مسطّح المعرفة مستحدثا علامات جديدة لم تكن معهودة من قبل من ذلك مثلا أنّ أهمّ فضيلة فلسفيّة أفضى إليها اللّقاء تتمثّل في إعادة رسم مجال العقل عن طريق الحدّ من غروره وصلفه وغلوّه وعلوّه، حين جعل نفسه مكتف بذاته وفي غنى عن أيّ أداة / وسيلة أخرى في المعرفة، مقابل تأسيس لحظة نقديّة هي عبارة عن محاولة لإيجاد أدوات فهم جديدة للوجود وللوحي (علوم الملّة)، واستيعاب الحلول اليونانيّة للمعرفة على نحو روحيّ **ثالثا** - تجاوز الأطروحة المشّائيّة التي تجعل من الوجود تابعا للعقل، أو تجعل من العقل يستوعب الوجود (المقولات العشرة وهي: الجوهر، الكم، الكيف، المكان، الزّمان، الإضافة، الوضع / المحلّ، الملك، الفعل، الإنفعال)، مقابل الإقرار بتبعيّة العقل للوجود، لأنّ الوجود صار أشمل من أن يستوعبه العقل، كما أصبح ينظر إليه كموضوع لتجربة روحيّة.

(1) But in this Ch.15 of the Futûhât I don’t think Ibn al-‘Arabí is referring either to Khadir or Moses with his Healer of Wounds Partly for same reasons I fail to see the connection, presented by James Winston Morris (and Chodkiewicz in MR II already quoted) that here “the spiritual ‘Pole’ in question… is the central spiritual reality of the prophet *Idris*: ‘the Healer of Wounds’, the Pole among the Knowers of the divine Breaths.

Téléranta (M), *Aristotelian Elements In The Thinking Of Ibn Alarabi And The Young Martin Heidegger*, ibid, p 314.

ولو تأمّلنا جيّدا ملامح الخطّة التي اعتمدها ابن عربي في محاولة جرّ ابن رشد إلى المنطقة التي لا يريدها، للاحظنا أنّه ينوي المصالحة بين ملكات ذهنيّة لم تكن قابلة للمصالحة أو التّقارب مثل الخيال والعقل، والقلب والعقل، حيث أصبح القلب يستعمل الخيال والعقل كعينين يدرك من خلالهما الحقائق الرّوحيّة مثلما أوضحنا سلفا، يضاف إلى ذلك تعامله النّوعي والمتميّز مع فنطازيا الخيال، حيث فتح هذه الملكة المبدعة / الجامحة على الوجود وعلى قيم الجمال والجلال والكمال، حتّى يصبح قادرا على الجمع بين المتناقضات وبين المستحيلات، ضمن أسرار عجائبيّة لا تفهم إلاّ ذوقا أو كشفا أو إلهاما. وهكذا يضعنا ابن عربي أمام فصل غير معهود بين بنى العقل وهيآته المعرفيّة مثل النّفس والرّوح والفكر والمعرفة والقلب والعلم والحكمة والتّصوّف، فصلا يراد به رسم الفضاء الخاصّ باشتغال كلّ ملكة وضبط تقاطعاتها **سادسا -** الرّغبة في المصالحة بين الفلسفة والتّصوّف؛ فكما هو معلوم كانت الفلسفة العربيّة الإسلاميّة ينقصها الكثير من الإبداع نتيجة إقصائها لمبحث التّصوّف، وفي أفضل حالاتها كانت تبقي عليه كفكر يتحكّم العقل في إدارة شؤونه (التّصوّف العقلي) مثلما يذهب الفارابي وابن سينا.

الفصل الثّالث

مصائر التّهافتين في فلسفة ابن عربي:

مجمل هذه البواعث / الدّوافع تجعلنا لا نخطأ حين نحوّل أجراس تفكيرنا نحو المتن الأكبري، الذي يقتنص ببراعة لافتة اللّحظة الفلسفيّة التي يمثّلها الغزالي ليؤسّس إلى معالم معقوليّة ما بعد عقليّة، هي عبارة عن نقد فلسفي قادر على محاورة الفكر اليوناني المبدع، بحيث يستمرّ على نفس النّهج الذي سلكه هذا الأخير في مناقشة المشّائيّين حول علوم الطّبيعة، التي بنت رؤية عقليّة متكاملة عن الوجود والمعرفة، ويحاول تجديد الميتافيزيقا، التي أفسدت برأيه العلم والدّين معا، أفسدت العلم حين منحته طموحات لا نهائيّة في مجال الطبيعة بالقول بالسّببيّة، وأفسدت الدّين حين جعلت الإيمان عبارة عن اعتقاد راسخ في وجود حقائق مطلقة وثابتة. في مقابل ذلك يسعى ابن عربي إلى تحويل الإيمان إلى تجربة غير رسميّة، لا يتحكّم بمقاليدها علماء الرّسوم، على قاعدة أخطأ عقلك حيث لم يخطئ إيمانك، وهي تجربة من شأنها أن تعيد بناء المعنى انطلاقا من استعادة غير مسبوقة لتجربة النّبوّة بما هي تجربة قرآنيّة فرقانيّة تقوم على اللّقاء والإلقاء أو التّلقّي، والتّدوين الذي يقصد به الحفظ، لقاء جبريل؛ وتلقي الوحي منه، ثم كتابته أو تدوينه وحفظه، وهذا تعيين لطور لا يبلغه إلاّ **الكمّل من الرّجال** كصيغة عليا للذّات العارفة المتحقّقة بالأسماء والصّفات الإلهيّة وبالحقيقة المحمّديّة، التي تؤهّلها للفهم العميق والوجيه لما يريده اللّه من البشر. فيصبح التّصوّف عند ذاك ترجمان للحقّ، ترجمانا خلاّقا ومبدعا لكلّ الألسن وبجميعها (الألسن ليس في معنى اللّغات، وإنّما في معنى التّجارب والمراحل والمراتب الرّوحيّة)،

لأنّ الإنسان إنّما هو منتج روحيّ محدّد خلقا وغاية (الاستخلاف).

جدير بالإشارة أنّ تحوّل التّصوّف إلى مبحث عريق بنصوصه المرجعيّة والتّأسيسيّة الكبرى أو قيامه على السّرديّات التّأسيسيّة الكبرى / العريقة كان في القرنين الثّاني والثّالث للهجرة مع الحارث المحاسبي وسراج الدّين الطّوسي والكلاباذي والقشيري... وسيرسخ كمبحث روحيّ وشامل خاصّة في القرن الخامس للهجرة مع الغزالي فابن عربي والسّهروردي... ثم ينتقل إلى الفرس مع جلال الدين الرّومي صاحب **المثنوي** وفريد الدّين العطّار صاحب **منطق الطّير**... وسيعرف كثيرا بقوّته على الاستيلاء على قلوب الأتباع حيث يصبح رؤية للعالم، وهذا ما يزعج السّاسة أو علماء الرّسوم، الذين يرون فيه بديلا عقائديّا غير رسميّ أي غير خاضع لإشراف أي مؤسّسة أو سلطة. وفي هذا الإطار نذكّر أنّ حبلا سريّا مفهوميّا يمتدّ من الغزالي إلى ابن عربي يتضمّنه مفهوم علماء الرّسوم[1]؛ بحيث يكون من السّهل علينا أن نتبيّن الأفق الإشكالي الذي يعمل من داخله ابن عربي، الذي نراه يعمل على بناء ترسانة مفاهيميّة ذات مصادر مختلفة لتعيين نظريّاته. فعند التّحقيق في جذور هذا النّعت (علماء الرّسوم) سرعان ما نكتشف أنّ ابن عربي يستعمله من أجل وصف علماء الملّة من فقهاء وعلماء كلام وعلماء اللّغة وفلاسفة... وهو ما يضطرّنا إلى العودة إشكاليّا إلى متن الغزالي، وبالتّحديد إلى مواضع بعينها من مدوّنته يبدو أنّها قد ساهمت بقسط كبير في توفير الجهاز المفهومي لتيسير مواجهته لعلماء الملّة، فهو يستعمل هذا الوصف مثلا في رسالته الشّهيرة **أيّها الولد**، وذلك من أجل تعيين طائفة محدّدة من المشتغلين بالعلوم المجرّدة كمشغل رئيسي للعقل النّظري، وهم يعتقدون أنّه بفضلها ستكون النّجاة وخلاص النّفس واستغناؤها عن العمل. وبديهيّ أن يعمل الشّيخ

(1) الغزالي (أبو حامد)، **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، نسخة منقّحة مصحّحة بإشراف مكتب البحوث والدّراسات في دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، 2010، ص257. وقد استعمل ابن عربي هذا النّعت كذلك في رسالة مخصوصة بهذا الرّسم. أنظر: «المعلوم من عقائد أهل الرّسوم»، ضمن **الرّسائل**، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتّاح، مؤسّسة الانتشار العربي، الطّبعة الأولى، بيروت، 2002، ص 73 ـ 106.

الأكبر على التّصدّي لهذا الزّعم، لأنّه يتولّى تحديد مجال مخصوص للعقل، ليجعل الحقيقة المتعالية خارج أفقه الخاصّ.

1. دور الغزالي في التّمهيد لفكر ابن عربي

يعتبر الغزالي ـ الذي جاء بعد نصف قرن من القشيري ـ من أهمّ المصلحين في مجال التّصوّف، ومن الأوائل الذين تحمّلوا مسؤوليّة التّوفيق بين هذا المبحث وبين تعاليم الدّين، أي بين الحقيقة الرّوحيّة والشّريعة، فسلك به المسلك القويم المتمثّل في تنقيته من الظّواهر السّلبيّة الوافدة من حضارات أخرى كالطّلاسم والشّعوذة والأساطير، كما عمل على تخليصه من مسالك عقائديّة منحرفة كالفناء والحلول ووحدة الوجود... ليجعله منسجما مع الزّهد السنّي[1]، وقد بلغ في هذا الصّدد شأوا بعيدا إلى حدّ جعل الشّريعة أساسا ومصدرا موجّها لكلّ اشتغال بالحقيقة الرّوحيّة. ذلك ما نكتشفه من خلال رجوعه في بحوثه المختلفة إلى الوحي وإلى السنّة للرّبط بينهما، فكانت مدوّنته الصّوفيّة تعبّر عن عزم صادق على رسم خطّة روحيّة هدفها الأقصى تحقيق طمأنينة النّفس، وقيادتها نحو عالم الحقيقة، التي لا تتنافى وجوبا مع الشّرع. وإنّنا نجده يقول في الفصول الخاصّة بالصّوفيّة، وكيفيّة تحصيل العلوم، وبيان منوال العلم اللّدني: «اعلم أنّ العلم العقلي مفرد بذاته ويتولّد منه علم مركّب يوجد فيه جميع أحوال العلمين المفردين، وذلك العلم المركّب علم الصّوفيّة، وطريقة أحوالهم... وعلمهم يشتمل على الحال والوقت والسّماع، والوجد والشّوق، والسّكر والصّحو... اعلم أنّ العلم الإنساني يحصل من طريقين، أحدهما: التّعلّيم الإنساني، والثّاني: التّعليم الربّاني. أمّا الطّريق الأوّل فطريق معهود، ومسلك محسوس يقرّ به جميع العقلاء، وأمّا التّعليم الربّاني فيكون على وجهين، أحدهما من خارج وهو التّحصيل بالتعلّم، والأخر من داخل وهو الاشتغال بالتّفكّر... اعلم أنّ العلم

---

(1) أنظر: عبد المحسن سلطان، **التّصوّف الإسلامي في مراحل تطوّره**، دار الأفاق العربيّة، القاهرة 2003، ص 61 ـ 67.

اللّدني هو سريان نور الإلهام يكون بعد التّسوية كما قال اللّه تعالى: ونفس وما سوّاها (الشّمس، 7) وهذا الرّجوع يكون بثلاثة أوجه: أحدها تحصيل جميع العلوم وأخذ الحظّ الأوفر من أكثرها. والثّاني الرّياضة الصّادقة والمراقبة الصّحيحة... والثّالث التّفكّر، فإنّ النّفس إذا تعلّمت وارتاضت بالعلم ثمّ تتفكّر في معلوماتها بشروط الفكر ينفتح عليها باب الغيب[1]».

نلاحظ انطلاقا من هذا المقطع أنّ هذا التّصوّر سيكون له صدى واسعا في المتن الأكبري، الذي لا يتردّد في أكثر من موضع عن التّذكير بعقيدته وبمصدر فكره المستخلص رأسا من آيات القرآن والأحاديث النّبويّة، وذلك في عزم صريح على تأصيل التّصوّف وتوطينه ضمن نسق عقائديّ توحيديّ وقرآني، وضمن مشرب أكبري كوني لا يدين فيه بشيء إلاّ بالمرجعيّة العقائديّة التي توجّهه، وبتأثّره البالغ والصّريح بأبي مدين، الذي يرى أنّ المريد (أي العارف) لا يكون مريدا حتّى يلقى في القرآن كلّ ما يريد. وقد كشف عن ذلك في مواضع متعدّدة منها مقدّمة كتابه العمدة **الفتوحات المكّية**[2]، إضافة إلى الباب 27 منه، الذي يذكر فيه إحدى عشرة علما مستوحى من آيات القرآن، والباب 326، أين يذكر 23 علما للألوهيّة مرجعيّتها سورة المجادلة، وكتاب التّجلّيات الإلهيّة الذي يحتوي على 109 فقرات، تحيل كلّ فقرة إلى تجلّيا مرجعيّته آية من آيات سورة البقرة. ومن المؤلّفات الأولى التي سطّرها ابن عربي نجد كتاب **مشاهد الأسرار القدسيّة ومطالع الأنوار الإلهيّة** حيث يحتوي على 14 بابا يستمدّ كلّ باب مرجعيّته من السّور التي تبدأ بالحروف المقطّعة. فنستخلص من ذلك أنّ كلّ ما غَمُضَ أو اعتاص فهمه على القارئ من تأليفات ابن عربي، وكلّ ما يعتقد أنّه ألغاز وطلاسم غير مفهومة عليه أن يمسك بأقفالها الموجودة في القرآن، فأحيانا يرشدنا إليها بصريح العبارة، وأحيانا يترك تلك المهمّة إلى القارئ الفطن حتّى يستوحيها بنفسه.

(1) الغزالي، الرّسالة اللّدنيّة، ضمن **الرّسائل**، م، م، ص 223 ـ 235.
(2) ابن عربي، **الفتوحات المكيّة**، م، م، الجزء الأوّل، ص 62 ـ 78.

مثل هذا التّأصيل المرجعي للتّصوّف وتوطينه شرعيّا سيؤثّر لاحقا على ابن عربي، ممّا يجعل من فكره سليلا مباشرا للغزالي، الذي لم تكن نزعة التّصوّف لديه هدفا مقصودا أو غاية في حدّ ذاتها يكون قد بلغها عنوة، بل مثّلت حدثا طارئا قد حصل بعد تبحّره في العلوم الشّرعيّة، وبعد تعمّقه في الفلسفة حتّى أنّه لم يكد يخرج منها، ممّا دفع القاضي أبو بكر ابن العربي إلى القول: «بلع شيخنا أبو حامد الفلاسفة وأراد أن يتقيّأهم فما استطاع»[1]. وقد أخبر عن نفسه في مؤلّفه **المنقذ من الضّلال** بعد رجوعه من العراق أنّ ما حصل معه هو عبارة عن «نور قذفه اللّه في الصّدر»[2]. فمن القواسم المشتركة بين الغزالي وابن عربي أنّ نزعة التّصوّف لدى كلّ منهما موجّهة بقوّة الشّرع، حيث يمثّل القرآن والحديث روافد قصوى، ومنابع موجّهة لجميع نظريّاتهما، يضاف إلى ذلك تصنيفهما للحقيقة إلى معنى ظاهر وآخر باطني مع وجوب الالتزام بقواعد الشّريعة، إذ لا معنى للتّقصّي الرّوحي للحقيقة إذا لم يكن العارف نفسه متمسّكا بالشّريعة فهما وتطبيقا، معرفة وسلوكا، يحدوه في ذلك عزم قويّ وإرادة متوهّجة نحو الفهم طبقا لمنوال مختلف عن علماء الرّسوم، وهما بذلك يستجيبان لتقليد اعتمده بعض العارفين مثل التستري الذي روي عنه قوله: «ما من طريق إلى اللّه أفضل من العلم (الشّرع)، فإن عدلت عن طريق العلم خطوة تهت في الظّلمات أربعين صباحا».

ربّ قول يتناغم مع ما أورده أبو سعيد السرّاج حين قال: «كلّ باطن يخالف ظاهرا فهو باطل»[3]. فالتّمسّك بالشّريعة إنّما يدلّ على إرادة جعل الوحي والسّيرة النّبويّة مرجعا موجّها لكلّ انشغال بالنّظر أو التّشريع للسّلوك الأخلاقي، وفي هذا الإقرار دعوة صريحة إلى جعل التّصوّف مطابقا للسّيرة المبكّرة للمعتقد، التي سلكها النّبي والجيل الأوّل من الصّحابة. كأنّ الغزالي

(1) أنظر: مجلّة حكمة، ضمن **موسوعة ستانفورد للفلسفة**، أ، ابن عربي، 2024.
(2) الغزالي، **المنقذ من الضلال**، تونس، دار المعارف للطّباعة والنّشر، دون تاريخ، ص 10.
(3) ذكره أبو نعيم الأصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، دار الكتب العلميّة، بيروت 1988، الجزء الأوّل ص 344.

وابن عربي يعربان عن نفس الهاجس الذي دفع القشيري إلى الانزعاج من حالة الفتور التي أصابت التّعامل مع أحكام الشّريعة في عصره، والذي نستخلصه من قوله: «إنّ المحقّقين من هذه الطّائفة انقرض أكثرهم ولم يبق في زماننا هذا من هذه الطّائفة إلاّ أثرهم كما قيل:

أمّا الخيام فإنّها كخيامهم *** وأرى نساء الحيّ غير نسائها[1]».

فمثلما أدرك الغزالي مبكرا أنّ الحقيقة الرّوحيّة لا تتأسّس إلاّ على تأييد التّشريع، يستخلص ابن عربي أنّه يستحيل على العارف أن يدرك أيّ حقيقة في الكون تتنافى مع ما يقرّه الشّرع بالنّظر إلى أنّ الوحي يمثّل خلاصة مركّزة تنبئ الإنسان عن الحقائق والأسرار التي أودعها اللّه في الكون، بكيفيّة يستحيل معها على العارف أن يصل إلى مغانم روحيّة تتعارض مع ما تقرّه الشّريعة[2].

لا ينبغي أن نستغرب هذا الأمر ما دام كبار العارفين مثل الغزالي وابن عربي وصدر الدّين القونوي وابن سبعين والتلمساني والجيلي وعبد القادر الجزائري هم من أثّروا في المدوّنة الأكبريّة أيّما تأثير... فقد كانوا أئمّة في العلوم الشّرعيّة، مثلما كانوا يدعون إلى العمل بها ظاهرا وباطنا، معرفة وسلوكا، مثلما كانوا يحرصون على تربية مريديهم على هذا النّهج، بدليل ما يصرّح به الأمير عبد القادر الجزائري الذي يقول في هذا السّياق: «وبعد فتح الباب ورفع الحجاب، يزيد العبد تعظيما للأوامر الشّرعيّة والتزاما لها لأنّه ما رأى كمن سمع ويكون إتيانه بالعبادات بعد رفع الحجاب على طريق أعلى وأفضل، وعلى وجه أعدل وأكمل، لا مناسبة بينه وبين إتيان العبادات الأوّل، وكلّ من ادّعى أنّه شمّ رائحة من طريق أهل اللّه تعالى ولم يزدد للشّرع تعظيما وللسنّة اتّباعا فهو مفتر كذّاب[3]». وهو قول يتناغم إلى حدّ بعيد مع ما أورده ابن عربي في الباب 146

(1) القشيري، **الرّسالة القشيريّة في علم التّصوّف**، تحقيق وإعداد معروف مصطفى زريق، المكتبة العصريّة، بيروت، 2011، ص 36.

(2) عفيفي (أبو العلا)، **التّصوّف، الثّورة الرّوحيّة في الإسلام**، دار المعارف، القاهرة، الطّبعة الأولى 1963، ص 119 ـ 123.

(3) أنظر مثلا عبد القادر الجزائري الذي ينتمي إلى نهج التّصوّف الخاصّ بابن عربي، والذي

من **الفتوحات المكّية** وتحديدا في معرض تعريفة للفتوّة حيث يقول: «فحقيقة الفتوّة أن يؤثر الإنسان العلم المشروع الوارد من اللّه على ألسنة الرّسل على هوى نفسه وعلى أدلّة عقله وما حكم به فكره ونظره إذا خالف علم الشّارع المقرّر له. هذا هو الفتى، فيكون بين يدي العلم المشروع كالميّت بين يدي الغاسل... فإيّاك أن ترمي ميزان الشّرع من يدك في العلم الرّسمي والمبادرة لما حكم به، وإن فهمت منه خلاف ما يفهمه النّاس ممّا يحول بينك وبين إمضاء ظاهر الحكم به فلا تعوّل عليه فإنّه مكر نفسي بصورة إلهيّة من حيث لا تشعر، وقد وقعنا بقوم صادقين من أهل اللّه ممّن التبس عليهم هذا المقام ويرجّحون كشفهم وما ظهر لهم في فهمهم ممّا يبطل ذلك الحكم المقرّر فيعتمدون عليه في حقّ نفوسهم ويسلّمون ذلك الحكم المقرّر في الظّاهر للغير، وهذا ليس بشيء عندنا ولا عند أهل اللّه، وكلّ من عوّل عليه فقد خلط وخرج عن الانتظام في سلك أهل اللّه ولحق بالأخسرين أعمالا»[1].

هكذا إذن فإنّ التّكوين الرّوحي لابن عربي يعود فيه الفضل إلى تلقّيه العلوم الرّوحيّة من لدن شيوخ الطّائفة بالأندلس، إضافة إلى اطّلاعه على نصوص المتصوّفة المشارقة الكبار مثل القشيري صاحب **الرّسالة القشيريّة في علم التّصوّف**، وكتاب **إحياء علوم الدّين** للغزالي، وقد صرّح بذلك في أكثر من موضع من مدوّنته منها رسالة **روح القدس في محاسبة النّفس**، **والفتوحات المكّية**... ممّا سمح له بولوج نهج يبحث فيه عن يقين روحي مريح للقلب، يتشكّل في هيئة علوم راسخة ويقينيّة، لأنّ التّصوّف في تصوّره لا يحتاج إلى إمكانيات للتّعلّم مثلما تُتَعلّم بقيّة العلوم والمعارف لأنّه علم أذواق لا علم أقلام وأوراق، بقدر ما يحتاج إلى ذوق رفيع للارتقاء في معارج الطّريق. فهذه المنابع الفكريّة قد وجّهت بشكل بالغ تفكير الشّيخ الأكبر، حيث أسّس مدوّنة روحيّة شديدة التّركيب والتّعقيد، وشديدة الثّراء والعمق

ألّف كتابا اعتبر خلاصة مركّزة، ومختصرا مفيدا **للفتوحات المكّية** وهو **المواقف في التّصوّف والوعظ والإرشاد**، مصر، مطبعة الشّباب، 1911، الموقف الثّالث، ص 18.

(1) ابن عربي، **الفتوحات المكّية**، م، م، الجزء الثّالث، ص 352 ـ 353.

تتمحور حول كيفيّة سلوك الطّريق الصّوفي وبلوغ مراتب متقدّمة على نحو معراجي يشرف على فلك النّبوّة ويتأسّى بمعراجه.

من يعود إلى علماء الأشاعرة سرعان ما يعثر على ثناء خصب على أبي حامد الغزالي، حيث يجدون فيه مرجعا ومستندا يعتمدون عليه في الدّفاع عن عقيدتهم، بالنّظر إلى إتقانه استعمال الأدلّة والحجج والبراهين المستخلصة من القرآن والسنّة. فلا يزال الأشعريّ منهم يذكره باستعمال عبارات التّبجيل والتّكريم والإجلال، وقلّما نجد من يتعرّض إليه بالنّقد والتّجريح أو الاعتراض على ما يقول، وهذا سرّ عجيب قد يعود إلى انبهارهم بفكره الموسوعي، وبعبقريّته الدّينيّة سواء في تأصيل القضايا والأحكام، أو في التّجديد العقائدي. فإذا استثنينا ابن سبعين[1] ـ الذي كان حادّا في نقده للفلاسفة المسلمين كالفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد ـ لا نجد إلاّ مفتتنا بمن نعت لا حقا بحجّة الإسلام. ورغم هذا النّقد يعود ابن سبعين إلى الثّناء عليه بتعلّة أنّه عظّم التّصوّف ومال إليه ومات عليه. وغير بعيد عن صاحب **الرّسائل** و **الكلام على المسائل الصقلّية** يكشف متن ابن عربي عن سعة اطّلاع الشّيخ الأكبر على مدوّنة الغزالي، وتأثّره بالكثير من أفكاره، حيث وافقه في مسائل واعترض عليه ونقده في مسائل أخرى، حيث سنقتصر على ذكر أبرز المواضع من متنه التي ذُكر فيها الغزالي سواء بالإحالة المباشرة أو الرّمزيّة، لنتولّى بعد ذلك التّطرّق إلى أكثر المسائل خلافيّة بينهما.

ومن الإشارات الدّالّة على سريان الغزالي في المدوّنة الأكبريّة أنّه عند العودة إلى نصّ **الفتوحات المكّية** نلاحظ ورود ذكره بالاسم في ما يقرب الـ 42 موضعا، ممّا يقيم الدّليل على ارتكاز ابن عربي إلى نظريّات هذا الأخير ومواقفه في جملة هذه المواضع. فقد روي عنه أنّه بعد خروجه من المغرب وتوجّهه إلى المشرق كان يتدارس بعض مؤلّفاته مع أصحابه

(1) أنظر : بدوي، **رسائل ابن سبعين لأبي محمّد عبد الحقّ بين سبعين المرسي الأندلسي**، حقّقه وقدّم له عبد الرّحمان بدوي، الدّار المصريّة للتّأليف والتّرجمة، الطّبعة الأولى دون تاريخ، القاهرة، ص 77 ـ 79.

وخاصّة كتاب **الإحياء** وذلك في فترة إقامته بمكّة. وقد نوّه ببعض ما ألّفه وخاصّة كتاب **فضائح الباطنيّة**[1] حيث أبدى إعجابه بردّه على بِدَعهم. أمّا في الرّسائل فقد أورد ابن عربي ستّة مسائل يؤيّد فيها للغزالي من بين 296 مسألة اشتمل عليها كتاب المعرفة[2]، ويتمحور موضوع هذه المسائل حول عقيدة التّوحيد، وكيفيّة تكليف اللّه للبشر. يضاف إلى ذلك اتّخاذه الغزالي سندا لتعريف للرّوح الكلّي، الذي يذكره في رسالة **التّدبيرات الإلهيّة في إصلاح المملكة الإنسانيّة**[3]، وقد تكرّر ذكر ذات المفهوم في الباب الحادي عشر من **الفتوحات المكّية**. يضاف إلى ذلك كتاب **كشف المعنى عن سرّ أسماء اللّه الحسنى** الذي يتضمّن كيفيّة التّعلّق والتّخلّق والتّحقّق بأسماء اللّه الحسنى الـ 99 والذي بدا فيه شديد التّأثّر بما أورده الغزالي في بعض رسائله[4]. ومن كتبه الأخرى التي تكشف عن منابع الفكر الأكبري المنحدرة من الغزالي نذكر ما تضمّنه الباب 167 من **الفتوحات المكيّة**[5] من حديث عن مطلب السّعادة بما هو كيمياء، وفيه محاكاة تامّة لرسالة كتبها الغزالي تحمل نفس العنوان[6]، وتتمحور حول نفس المضامين.

ولمزيد إيضاح نورد تعريفين للسعادة على سبيل الحجّة والدّليل، وللمحقّق أن يكتشف سرّ تناغمهما، حيث يوحي التّعريف الأوّل[7] بنفس التّقسيم الذي مارسه للغزالي لعلم الكيمياء إلى كيمياء ظاهرة تخصّ الموادّ الطّبيعيّة وأخرى

---

(1) الغزالي، **فضائح الباطنيّة**، اعتنى به وراجعه محمّد على القطب، بيروت، المكتبة العصريّة، 2001.

(2) ابن عربي، «كتاب اليقين وكتاب المعرفة»، ضمن **الرّسائل**، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتّاح، مؤسّسة الإنتشار العربي، بيروت، الطّبعة الاولى،2002، ص 45 ـ 76.

(3) ابن عربي، رسالة «التّدبيرات الإلهيّة في إصلاح المملكة الإنسانيّة»، ضمن **الرّسائل**، م، م، الجزء الثّاني، ص 295 ـ 406.

(4) أنظر مثلا: الغزالي، **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، نسخة منقّحة مصحّحة بإشراف مكتب البحوث والدّراسات، بيروت، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، 2010. وهذه الرّسائل هي: معراج السّالكين (ص 47 ـ 91)، منهاج العارفين، (ص 213 ـ 221)، الكشف والتّبيين (ص 433 ـ 449).

(5) ابن عربي، **الفتوحات المكّية**، م، م، الجزء الثّالث، ص 406 ـ 427.

(6) الغزالي، **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، م، م، ص 419 ـ 428.

(7) ابن عربي، **الفتوحات المكّية**، م، م، الجزء الثّالث، ص 407.

باطنة تخصّ العلم الإلهي[1]. فنلاحظ أنّ تعريف علم الكيمياء كعلم بالمقادير والأوزان الخاصّة إمّا بما هو طبيعي وجسمي أو بما هو روحي إلهي هو نفسه لدى الغزالي وابن عربي، لكنّ المشترك الجوهري بينهما يكمن في ارتقائهما عن المعنى المادّي إلى المعنى الرّوحاني، وتحويلهما السّعادة إلى ضرب من الصّناعة التي لا يتقنها إلاّ أهلها وهم النّاهلون من نبع النّبوّة والمقرّبون من دوحتها. وعلّة ذلك تعود إلى سببين أساسيّين: يتمثّل الأوّل في أنّ مرجع مطلب السّعادة هو الشّرع، أي ما جاء به الوحي وبيّنته النّبوّة، أمّا الثّاني فيتمثّل في المعنى الحصري أو الوقفي للسّعادة حين يُجعَلُ منها شأنا خاصّا وميزة يتحلّى بها خاصّة الخاصّة. وشرط هذين السّببين أنّهما يفترضان انتماء كلّ من الغزالي وابن عربي إلى نفس المشرب العقائدي الأشعري الذي لا يخفيه كلّ منهما ولا ينكره.

من الجوانب التي تكشف منابع الفكر الأكبري ذات الأصول المنحدرة من الغزالي نذكر الموقف من السّماع والوجد؛ فقد تضمّن كتاب **إحياء علوم الدّين**[2] مواقف تكاد ترقى إلى النّصوص المرجعيّة التي يحاكيها ابن عربي في حكمه الشّرعي على السّماع، فقد خصّص بابين لهذا الغرض، يتعلّق الأوّل بإباحة السّماع، بينما يتعلّق الثّاني بآداب السّماع وآثاره في القلب بالوجد وفي الجوارح بالرقص والزّعق وتمزيق الثّياب، وقد تولّى نقل أقوال من يبيحونه، مرجّحا إيّاها على أقوال من ينكرونه. وتكشف العودة إلى متنه عن وجود صدى قويّ لهذا الموقف من الحكم الشّرعي على السّماع؛ فبعد تصنيفه إلى سماع إلهيّ موضوعه الأسرار الإلهيّة المودعة في الكون، وسماع روحانيّ متعلّقه صريف الأقلام الإلهيّة في لوح الوجود المحفوظ، وسماع طبيعيّ مبناه على ما في الطّبيعة المعقولة من فاعلين ومنفعلين نراه يمضي إلى خارج منطقة السّماع الطّبيعيّ والرّوحانيّ، ليمكث في منطقة السّماع الإلهيّ الذي

(1) الغزالي، **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، م، م، ص 419.
(2) الغزالي، **إحياء علوم الدّين**، م، م، الجزء الثّاني، ص 324 ـ 325.

يكون فيه السّامع في اتّحاد مطلق مع القرآن، وهو ما يشير إليه في الرّسائل[1]. ولم يفصح عن موقفه الصّريح منه إلاّ في **الفتوحات المكّية**[2].

من الجهة المقابلة فإنّ هذا التّجانس لا يعني التّشابه المطلق أو التّماهي، صحيح أنّ الغزالي يمثّل أحد الشّيوخ المراجع، لمعظم النّظريّات التي يؤسّسها ابن عربي، لكنّ ذلك لا يمنع التعارض بينهما على قاعدة أنّ الأصدقاء الحميميّون هم متنافسون جذريّون وبلا رجعة: ففي زوايا كثيرة من متن ابن عربي تستوطن خصومات وسجالات عنيدة تفصح عن فوارق جمّة لا تتعلّق بالجانب الشّكلاني فقط، حيث نلاحظ أنّ ابن عربي يسمح لنفسه أن يكتب في العرفان وهو يخوض غمار التجربة الرّوحيّة في عمقها، على عكس الغزالي الذي غلب على فكره الاشتغال بالفقه والإرشاد العقائدي، وقد كان ابن عربي لا يتردّد في نقد الفلاسفة المتكلّمين والتّحامل عليهم مبديا اعتراضا شديدا عليهم خصوصا في ما يتعلّق باستعمالهم الفكر وأدوات العقل التّحليليّة والبرهانيّة أثناء طرحهم للمسائل الإلهيّة، وقد أقحم الغزالي في زمرة هؤلاء الذين لم يخالفهم الرّأي، وتتمحور اعتراضاته الأساسيّة في أنّ تلكم المسائل لا تستجيب فقط إلى تحليلات العقل وتركيباته، بل توجد ملكة أرقى من ذلك في مقدورها أن تدرك ما لا يدركه العقل. كأنّ نزعة العارف والمحقّق التي تتملّك البحوث الأكبريّة قد عوّضتها نزعة الفقيه والإمام الذي يوضّح روح العقيدة، ويعيد إحياءها في قلوب النّاس. ونظرا لهذه الأسباب سنحاول أن يقتصر دورنا في هذا العرض على ذكر بعض المسائل الخلافيّة دون غيرها بالنّظر إلى تماشيها مع سياق السّجال والحوار بين المفكّرين من ناحية، وبالنّظر إلى أهمّيتها المنهجيّة والنّظريّة ودورها في توجيه التّحقيق[3] الأكبري.

---

(1) ابن عربي، **الرّسائل**، م، م، الجزء الثّاني، ص 173.

(2) ابن عربي، نفس المصدر، الجزء الثّالث، ص 252.

(3) يعدّ مفهوم التّحقيق من إبداع ابن عربي، حيث يذهب كلّ من جيمس موريس وويليام تشيتيك إلى أنّ لقب الصّوفيّ أو الفيلسوف أو الحكيم لا يتّفق مع ابن عربي ولا مع مدرسته، وهو لم يدّع ذلك، ولم يشر لنفسه بأيّ صفة من هذه الصّفات، وأنّ اللّقب الأنسب الذي يليق به، والذي استخدمه تلاميذه لتعيين مدرستهم الفكريّة هو التّحقيق، ومنهجهم كما يوضّح

* المسألة الأولى: وتتعلّق بالموقف من الفرق بين النّبوّة والولاية، حيث يرى الغزالي أنّ الوليّ يأتيه الإلهام، فيفد عليه في هيئة إشارات أو إيحاءات، وأنّ النبيّ يتنزّل عليه الملك بالوحي، بوصفه رسالة ذات لغة إلهيّة ربّانيّة مطلوب منه تبليغها إلى النّاس في لغة مفهومة، في حين يرى ابن عربي أنّ هذا القول يعبّر عن قلّة الذّوق للقائلين به، لأنّ الفرق الجوهريّ بين الوليّ والنّبيّ يكمن في ما ينزل به الملك لكلّ منهما: فما ينزل به الملك إلى النّبيّ هو التّشريع بما يحتويه من أحكام وأوامر ونواهي، حيث يكون في مقدور النبيّ أن يرى الملك ويحاوره أو يسترشده ويتعلّم منه. أمّا ما يتنزّل به الملك على الولي فيكون على صيغة إشارات أو بشارات، أي لمع وبوارق تؤمّن المدد الإلهي للوليّ، الذي لا يرى الملك ببصره، لكنّه يلهمه بأثره.

* المسألة الثّانية: وتتعلّق بالمقام الذي يفصل بين مرتبة الصدّيقيّة والنّبوّة: فلئن أقرّ الغزالي أنّ ما فوق مرتبة الصدّيقيّة إلاّ مرتبة النّبوّة، يستخلص ابن عربي في الباب 153 من **الفتوحات المكّية** أنّ مقام القربة هو الذي يفصل الولاية عن النّبوّة، باعتباره مقاما عزيزا لا يبلغه إلاّ من يتولاّه اللّه بغرض التّدبير وتحمّل مسؤوليّة الخلافة. وقد عبّر ابن عربي في مواقع مختلفة من مدوّنته عن بلوغه هذا الطّور الذي يرفعه إلى طور الوريث المحمّدي نذكر منها:

من صورة الحقّ نلنا من ولايته ... جميعها فلنا في الحرب إقدام
لنا الخلافة في الدّنيا محقّقة ... ومالها في جنان الخلد أحكام
وهو الكمال كمال الذات يجمعنا ... فيه ابتهاج بنا ما فيه آلام[1]

صدر الدّين القونوي هو **مشرب التّحقيق**. وهو مفهوم عميق الدّلالة بالنّظر إلى جذر اشتقاقه الذي يعود إلى الاسم الإلهيّ الحقّ، وتشعّب السّجلات التي يطرح ضمنها، كالسّجلّ الحقوقي من خلال إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه، والايطيقي العقائدي، إذ لنفسك عليك حقّ، ولبدنك عليك حقّ... أنظر:

Chittick(W. C), Ibn ʿArabī on the Benefit of Knowledge, Features in *The Essential Sophia* © 2006 World Wisdom, Inc.edited by Seyyed Hossein Nasr & Katherine O’Brien.

(1) ابن عربي، **الفتوحات المكّية**، م، م، الجزء الثّالث، ص 373.

نلاحظ أنّ هذا القول سيقع فيه تفصيل وتعليل من جهة أنّ مقام الولاية يعجّ بالأسرار التي لا تُفتح أقفالها إلاّ للخاصّة من العارفين[1]. وقد بيّن ويليام تشيتيك أنّ هذه الدّرجة قد بلغها ابن عربي في عصره، إذ صار بمقدوره الاستيلاء على ميراث النّبوّة[2]. ولا يفوتنا في هذا السّياق التّذكير بمفهوم الإنسان الكامل المتكامل، بوصفه ذاك النّموذج الأرقى والوريث المحمّدي الذي يجسّد أقصى درجات هذا المقام. فالعلامات الفارقة بين الولاية والرّسالة تكمن في برزخ متّصل بالأحكام المنزّلة. مثلما تكمن في أنّ النّبوّة نعت إلهيّ متّصل بالاسم الإلهيّ «السّميع»، وهي أمر تشريعيّ يتضمّن أمرا ودعاء، وهي محدّدة في الزّمان وفي المكان وفي نوعيّة البشر أو الأقوام المعنيّون بهذه النّبوّة، ممّا يفسّر أنّ لها نهاية ولها ختم ما انفكّ الرّسول محمّد يؤكّد أنّها منقطعة بعده، في حين أنّ الولاية متّصلة بالاسم الإلهيّ «الوليّ»، وهي مقام ملهم ينتج عن مجاهدة الأعداء الأربع: الهوى والنّفس والشّيطان والدّنيا. إضافة إلى أنّ للنّبوّة جانبين جانب غيبيّ وآخر شهوديّ وهي ضرب من الاجتباء الإلهيّ، أمّا الولاية فهي وراثة يأخذها الله من النّبيّ ويلقيها إلى الوليّ أو يجود بها عليه. ذلك ما يؤكّده ابن عربي بالقول:

بين الولاية والرّسالة برزخ ... فيه النّبوّة حكمـــها لا يجهل
لكنّها قسمـــان إن حقّقتها ... قسم بتشريـــع وذاك الأوّل
عند الجميـــع وثمّ قسم آخر ... ما فيه تشريع وذاك الأنـــزل
فبنزول تشريع الوجود وحكمه ... وهناك يظهر أنّ هذا الأفضـل
وهو الأعمّ فإنّه الأصل الذي ... للّه فهـــو نبا الولـــيّ الأكمل[3]

* المسألة الثّالثة: وتتّصل بالتّلبيس الذي يطرأ على المؤمن. فقد سبق وأن أقرّ الغزالي أنّ المرء يطرأ عليه التّلبيس وهو في عالم العناصر، أي وهو مستغرق في العالم المادّي والمحسوس، فما إن يرتقي عن هذا العالم

(1) ابن عربي، نفس المصدر، الجزء الثّالث، ص 374 ـ 375.
(2) Chittick (w), *Ibn Arabi Heir to the prophets*, Oxford ,One world, 2005, p 24.
(3) ابن عربي، **الفتوحات المكّية**، م، م، الجزء الثّالث، ص380.

وينفصل عنه حتى يُعْصَمَ من ذلك. لكنّ ابن عربي يتّخذ موقفا مغايرا يخالفه الرّأي من هذه المسألة، حيث يرى أنّ القول بالتّلبيس لا يصحّ في حقّ العارف خصوصا إذا كان معراجه جسما وروحا مثل معراج النّبيّ. ويختلف الأمر إذا كان عروج العارف بخاطره دون جسمه، فترافقه روحه ويفنى عن الحسّ. وفي حال لم ترد عليه علامات أو بشارات من ربّه تحصّنه وتحميه، فلا بدّ إذن من التّلبيس.

*المسألة الرّابعة: وتتّخذ من **فصوص الحكم** موضعا، حيث يتولّى ابن عربي الردّ على الغزالي الذي ادّعى أنّ اللّه يُعْرَفُ من غير نظر في العالم. وقد رأى في هذا الزّعم الكثير من الشّطط والزّلل، حيث يقول: في فصّ حكمة مهيّميّة في كلمة إبراهيميّة ما هذا نصّه: «ثمّ إنّ الذّات لو تعرّت عن هذه النّسب لم تكن إلها. وهذه النّسب أحدثتها أعياننا: فنحن جعلناه بمألوهيّتنا إلها، فلا يعرف حتّى نعرف. قال عليه السّلام: من عرف نفسه فقد عرف ربّه. وهو أعلم الخلق باللّه. فإنّ بعض الحكماء وأبا حامد ادّعوا أنّه يعرف اللّه من غير نظر في العالم وهذا غلط. نعم تعرف ذات قديمة أزليّة لا يعرف أنّها إله حتّى يعرف المألوه، فهو الدّليل عليه. ثمّ بعد هذا في ثاني حال يعطيك الكشف أنّ الحقّ نفسه كان عين الدّليل على نفسه وعلى ألوهيّته، وأنّ العالم ليس إلاّ تجلّيه في صور أعيانهم الثّابتة التي يستحيل وجودها بدونه»[1]. فعلى العكس من ذلك تماما يرى ابن عربي أنّه يمكن أن تعرف الذّات الإلهيّة بما هي ذات أزليّة، إذ يعرف المألوه وبعد ذلك يعرف الإله، في إشارة إلى أنّ المألوه يمكن اتّخاذه دليلا على الإله.

2. نماذج لتقاطعات فكريّة بين الغزالي وابن عربي

حين نخضع مدوّنة ابن عربي لشروط التّحقيق والتّمحيص نلاحظ أنّ أنفاس الغزالي قد بُثَّت متفرّقة في ثنايا هذه المدوّنة، بحيث يسهل على

(1) ابن عربي، **فصوص الحكم**، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الشّعاع للنّشر، دمشق، الطّبعة الثّانية 2007، ص 81.

القارئ الفطن الانتباه إليها واستخلاص معالمها. ومن أهمّ ملامح هذا التّأثّر الجلي ما نكتشفه في مقدّمة **الفتوحات المكّية** من تحديد أكبريّ لموقفه من أمّهات العقائد التي يصنّفها إلى ثلاثة مستويات تتناسب مع أصناف التّديّن ودرجاته ورتبه (الإسلام، الإيمان، والإحسان)، ويتماشى المستوى الأوّل مع عامّة النّاس، فيما يتماشى الصّنف الثّاني مع الخاصّة من أهل النّظر وأهل الاختصاص من العارفين أو ما يسمّيهم العلماء العرفاء الذين توصف عقيدتهم بعقيدة أهل الاختصاص من أهل اللّه بين نظر وكشف. أمّا المستوى الثّالث فيستجيب لمقام خاصّة الخاصّة أو المحقّقين في طريق أهل اللّه من الخلاصة. والملاحظ أنّ هذا التّصنيف وإن كانت تختلف درجات مستوياته، وتتنوّع من جهة العمق والتّدقيق والتّحقيق، فإنّها لا تتعارض أو تتناقض، وقد تتكامل لدى العارف الواحد من حيث تشكّل هويّته الرّوحيّة فيمرّ بهذه المراحل تباعا.

ولا يفوتنا التّأكيد أنّه عند التّقصّي الرّصين في مؤلّفات ابن عربي ندرك أنّها لا تخاطب كلّ الأفهام دفعة واحدة؛ فالمستوى الأوّل من التّديّن تناسبه مؤلّفات بعينها مثل رسالة **روح القدس في محاسبة النّفس**، ورسالة **الأمر المحكم المربوط فيما يلزم أهل طريق اللّه من الشّروط**. أمّا المستوى الثّاني فتتوجّه إليه كتابات أخرى مثل الفصول الثّلاث الأولى من **الفتوحات المكّية**، والفصل الخاصّ بالمعارف الذي يحتوي على 73 بابا، والفصل الثّاني من المعاملات الذي يحتوي على 117 بابا، يضاف إليها الفصل الخاصّ بالأحوال المتضمّن لـ 79 بابا. وهذا المنوال من المؤلّفات لا يدانيه إلاّ الخواصّ من أهل العلوم الشّرعيّة وعلوم اللّغة والمتحقّقين بالحقائق الرّوحيّة أو المتمكّنين من الذّوق الرّوحي والعرفاني، أو على الأقلّ القادرين على فهم أسراره.

في حين يكون المستوى الثّالث من هذه المؤلّفات محكم الاستغلاق على أذهان غير الخبراء في الدّرجات العليا من الطّريق الرّوحي أو المراتب المتقدّمة من الولاية مثل الباب الثّاني من الفتوحات المكّية الخاصّ بأسرار

الحروف، والباب الخامس والثّامن الذين يُعْنَيَانِ بالتّفسير الرّمزي لأسرار البسملة والفاتحة، وبعالم الخيال في أرض السّمسمة. أمّا بقيّة المؤلّفات من المدوّنة الأكبريّة فتتضمّن خطابا موجّها لهذه المستويات على مختلف أنواعها مثل بقيّة أبواب **الفتوحات المكّية** ورسالة **مواقع النّجوم**، علما وأنّ قصائده التي تزيد عم خمسين ألف بيت فتتوجّه إلى المستوى الثّاني والثّالث من القرّاء. ومثل هذا التّصنيف يكاد يحاكي ما ذهب إليه الغزالي في الرّسالة اللّدنيّة حيث يقول: «اعلم أنّ العلم الإنسانيّ يحصل من طريقين، أحدهما: التّعليم الإنساني، والثّاني: التّعليم الربّاني. أمّا الطّريق الأوّل: فطريق معهود ومسلك محسوس يقرّ به جميع العقلاء، وأمّا التّعليم الربّاني فيكون على وجهين ، أحدهما من الخارج وهو التّحصيل بالتّعلّم، والآخر من داخل وهو الاشتغال بالتّفكّر، والتّفكّر من الباطن بمثابة بمنزلة التّعلّم من في الظّاهر»[1].

يمكن التّعامل عندئذ مع مدوّنة ابن عربي تعاملا مزدوجا، حيث يقضي هذا التّعامل في وجهه الأوّل أن نقارب مضامينها باعتبارها سليلة فكر الغزالي، فيما يقضي الوجه الثّاني من هذا التّعامل اعتبارها ثورة روحيّة عظمى صلب العقيدة تجاوزت حدود العالم العربي الإسلامي، وذلك بالنّظر إلى تمركزها حول تلك النّواة العقائديّة الصّلبة التي عبّر عنها الحديث النّبوي الصّحيح الذي رواه معاذ ابن جبل عن الرّسول حول الإسلام والإيمان والإحسان. ولئن كان مقام الإحسان لم ينل العناية اللاّزمة في فكر الملّة، فإنّ تدخّل ابن عربي يدرج ضمن محاولة الدّفع بهذا المقام إلى منزلة الرّكن العقائدي، الذي يتناغم مع الرّؤية الإلهيّة لغاية وجود البشر في الكون، فكانت دعوته غير موجّهة لعموم الناس من أصحاب النّظر والمريدين، بل تتوجّه حصرا إلى خلاصة الخاصّة. ولسبب كهذا ينصح ابن عربي ألاّ تتداول كتاباته سائر الأيادي، وقد ذهب إلى حدّ تحريمها على من لا يفهمها. فورشة ضخمة مثل **الفتوحات المكّية**[2] يقول عنها مؤلّفها أنّه لم يستوف فيها واردا واحدا

(1) الغزالي، **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، م، م، ص 230.
(2) يعتبر كتاب **الفتوحات المكّية** مدد إلهي وإلهام ربّاني وآية من آيات البيان الصّوفي

لا يمكن أن تعبّر إلاّ عن خلاصة مركّزة لعصر اجتمعت فيه كلّ المعارف والعلوم المميّزة لأكثر الحضارات والثّقافات شيوعا، فهو كتاب كيفيّ ونوعيّ استطاع أن ينقل علوم المسلمين من علوم وفلسفة وفقه مقارن وتصوّف... ويصوغها ضمن فهم روحي يخاطب فيه كونيّة الإنسان، ونقل الحقيقة من مجال خصوصي أو هووي ضيّق الأفق إلى عالم كوني رحب في مقدوره أن يسع كلّ الاختلافات الخاصّة بميراث الحضارات الإنسانيّة، التي عبّرت عنها بإخلاص أبيات ترجمان الأشواق أوفى وأفضل تعبير بالقول:

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي إذا لم يكن ديني إلى دينـــه دان
لقد صار قلبي قابلا كلّ صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبــــان
وبيت لأوثان وكعبة طـــائف وألواح توراة ومصحف قـرآن
أدين بدين الحبّ أنّـــى توجّهت ركائبه فالحبّ ديني وإيمانـــي
لنا أسوة في بشر هند وأختها وقيس وليلى ثمّ مـــيّ وغيلان[1]

يهمّنا في هذا السّياق أن ننبّه إلى ضرورة التّحصّن من الأفكار المسبقة والأحكام العنيدة والتّهم الجاهزة، التي تقف حائلا بين المتقصّي للفكر الأكبري، وبين الفهم الصّحيح لنصوصه، وأوّل هذه التّهم هي القول بفساد العقيدة بتعلّة قوله بالحلول أو الإتّحاد أو الوحدة. إذ كيف يمكن لمحدّث مثله يسند حديثه بالرّسول ويتقن كلّ القراءات الخاصّة بالوحي، وتعلّم كلّ العلوم الشّرعيّة، ونشأ على فكر الغزالي، ثمّ يصرّح بمذهبه الفقهي المنخرط ضمن مذهب أهل السُنّة والجماعة، أن يكون عرضة لهذا الحجم من التّحامل؟ والمحقّق في ثنايا **الفتوحات المكّية** لا يفوته أن ينتبه إلى عباراته الدّسمة، وإلى ما يمثّله من ألق روحانيّ، يجعل منه مشربا محرّما على من

(1) ابن عربي، «ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق»، ضمن **الرّسائل**، م، م، ص 72-73. وهو نفس المعنى الذي

يصوغه شعرا بنفس المصدر ص 88. رأى البرق شرقيّا فحنّ إلى الشّرق ولو لاح غربيّا لحنّ إلى الغرب

فإنّ غرامي بـــــــــــالبرق ولمعه و ليس غرامي بالأماكن والترب

عُدِمَ الذّوق، ولا يمكن فتح مغاليقه إلاّ بالتّحقّق الرّوحي الذي ينحته الحبّ الإلهي وحبّ الرّسول في نفس العارف. دع عنك الفتوحات وولّ وجهك شطر كتاب **الوصايا**، لأنّه روح هذه الورشة، ورحيقها المختوم وستكتشف أنّ الطّريق الأكبريّ للوصول هو طريق الحبّ، وأنّ صَوْلاته هي صَوْلات حقّ تتنسّم نفحات الجمال من آيات الجلال. لذلك كانت تآليفه جمال في جلال وجلال في جمال، مثلما كانت عقيدته تنزيه في تشبيه وتشبيه في تنزيه[1].

ويَحْسُنُ في هذا الصّدد أن نوضّح أنّ العامل الرّئيسيّ الذي فجّر النّقد والحقد على ابن عربي لا يتمثّل في نصّ **الفتوحات المكّيّة**، إذا قورن بفصوص الحكم، لأنّه يتضمّن فقها مقارنا واجتهادات محمودة لا ينكرها إلاّ جاحد، كما يحتوي على خلاصات الفقه الإسلامي في مسائله العويصة، المستخلصة لمقاصدها الكبرى، فهو تعبير عن مدد إلهيّ وإلهام ربّاني لا يضاهيه أيّ نصّ صوفي آخر من جهة نضج خطابه وشفافيّة بيانه، فهو آية من آيات الطّريق الرّوحي، لم يستوف فيه مؤلّفه ـ فيما يذكر ـ واردا واحدا رغم زخم أبوابه الخمسمائة وستّون. فقد كُتب عن غير قرار ذاتي أو عزم اختياري، بل عن إلهام قويّ على شاكلة النّفث في الرّوع. وقد لجأ فيه إلى لغة رمزيّة شديدة التّعقيد تكون على شاكلة ميراث حركيّ وتواصل حيّ يعيد تشكيل التّراث الإنساني العالمي على قاعدتي الحبّ والتّسامح. وقد ذكر ابن عربي في مقدّمته أنّه لغز من ألغاز اللّه ورمزه، وأنّ من أحسن فهم شعر الألغاز فقد فهم المقصد من الكتاب.

ورغم أنّ هذا الكتاب قد أشعل المعارك مثلما قيل في شأنه، فإنّ المعارك الأكبر قد أوقد سعيرها نصّ **الفصوص** الذي رفع سقف الحكمة الرّوحيّة إلى أعلى ممّا رفعت إليه في نصّ **الفتوحات**، سواء تعلّق الأمر بالتّأويل إذ دفع به إلى أقصى مداه الممكن، معتمدا الكشف ومغلّبا الباطن على الظّاهر،

---

(1) محمود (عبد الحليم)، **قضيّة التّصوّف**، دار المعارف، القاهرة، الطّبعة الثّالثة، دون تاريخ، ص 252 ـ 258.

أو بالمعرفة التي هام بها في عوالم خياليّة شاسعة جدّا. وقد أسيء فهم هذا الكتاب، لأنّه يمثّل عصارة مركّزة عن **الفتوحات المكّية**، وسفر روحيّ لا يعرف القرار أو الإقرار أو الاستقرار. لذلك فمن أراد فهم **فصوص الحكم** عليه أن يبدأ بـ **الفتوحات المكّية**، ومن أراد فهمهما معا وفهم المدوّنة الأكبريّة فعليه أن يتوسّل مدوّنة الغزالي في ذلك سبيلا. ومن المفكّرين الذين ذادوا عن ابن عربي ضدّ كلّ أشكال سوء الفهم المذكورة نجد عبد الوهّاب الشّعراني، الذي أوضح عقيدة ابن عربي في كتابه **اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر** وبأسفله **الكبريت الأحمر في بيان علوم الشّيخ الأكبر**، بيروت، دار إحياء التّراث العربي، مؤسّسة التّاريخ العربي، الجزء الأوّل، ص 8. أضف إلى ذلك دفاع عبد الحليم محمود عن الشّيخ الأكبر مستندا إلى أقوال نقلت عن بعض العارفين كاليافعي الذي شبّه حكم خصوم ابن عربي عليه بحكم ناموسة على جبل تريد إزالته وتطلب منه أن يغادر مكانه. وكذلك الشّعراني الذي أكّد أنّ «عبّاد الأوثان لم يجرؤوا على أن يجعلوا آلهتهم عين اللّه بل قالوا ما نعبدهم إلاّ ليقرّبونا إلى اللّه زلفى. فكيف يُظنّ بأهل اللّه أن يدّعوا الإتّحاد بالحقّ سبحانه، هذا محال في حقّهم رضوان اللّه عليهم.

يعبّر تصوّف ابن عربي عن منوال فكري يهدف إلى الفوز بالحقيقة، فهو نموذج يكشف عن نضج هذا المبحث الذي تبلورت معه معالم فلسفة روحيّة جريئة تصرّح بأصالة المنابع التي نهلت منها وتأثّرت بها. وكدليل على ذلك نورد مثالين ـ على سبيل الذّكر والطّرافة لا على سبيل الحصر أو الإضافة ـ لمناظرتين تكشف عنهما نصوص ابن عربي مع الغزالي، ممّا يجعله يرتقي إلى مرتبة يكون فيها كبريتا أحمر[1]. وتخصّ الأولى ما اصطلح عليه

(1) الإدريسي (محمّد العدلوني)، **ابن عربي ومذهبه الصّوفي الفلسفي**، دار الثّقافة للنّشر والتّوزيع، الدّار البيضاء، الطّبعة الثّانية 2004، ص 5 ـ 6. الحقيقة أنّ النّعوت التي أُلحقت بابن عربي لتعلي من شأنه كثيرة ومتنوّعة منها: الكبريت الأحمر والشّيخ الأكبر وإمام العارفين وسلطانهم وتلميذ الخضر والبحر الزّاخر وابن أفلاطون... في مقابل نعوت أخرى تذمّه نتيجة سوء ما فُهم من فكره من هرطقات وتشويه للعقيدة في زعم خصومه سواء عن جهل أو عن حقد وسوء نيّة.

الدّارسون بمقالة الأبدعيّة، أمّا الثّانية فتتعلّق بمقولة الإنسان الكامل / الأتمّ.

أ- ليس بالإمكان أبدع ممّا كان: لقد قيل بحقّ أنّ أكثر ما ذُكِرَ طرافة في الدّرس الكلامي الأشعري ما تعلّق بإبداع الكون وخلقه. ويعود أصحاب هذا القول إلى ما أورده الغزالي في كتاب إحياء علوم الدّين من قول مفاده: «وليس في الإمكان أصلا أحسن منه ولا أتمّ ولا أكمل، ولو كان وادّخره مع القدرة ولم يتفضّل بفعله لكان بخلا يناقض الجود، بل كلّ فقر وضرّ في الدّنيا فهو نقصان من الدّنيا وزيادة في الآخرة بالإضافة إلى شخص فهو نعيم بالإضافة إلى غيره، إذ لولا اللّيل لما عرف النّهار، ولولا المرض لما تنعّم الأصحّاء بالصحّة... وما لم يخلق النّاقص لا يعرف الكامل، ولولا خلق البهائم لما ظهر شرف الإنس، فإنّ الكمال والنّقص يظهر بالإضافة، فمقتضى الجود والحكمة خلق الكامل والنّاقص جميعا»[1].

معلوم أنّ هذه العبارة قد أثارت جدلا حادّا بين الأوساط الفقهيّة والكلاميّة، وفتحت جدلا واسعا مع الفلاسفة، حيث تراوحت المواقف منها بين إعجاب وافتتان وتفسير، وبين إنكار وتحامل يصل حدّ التّكفير. لكن المعنى الأوضح الذي تشير إليه هذه المقالة غنيّ عن البيان، إذ يرى الغزالي أن اللّه يتّصف بالحكمة والتّدبير المطلق في جميع أفعاله، فما من مخلوق إلاّ ووجد لحكمة أو لغاية كاملة قد أحكمها مسبقا، ومتحقّق بكمال صورته وتمام هيئته. والملاحظ أنّ مقالة الغزالي توافق تماما ما أقرّه أهل السنّة والجماعة، الذي يرى أنّ الحسن والقبح ليسا كامنين بشكل ذاتي سواء في الموجودات أو في الأفعال، ممّا يستوجب أن تكون أحكام اللّه تابعة لما يقتضيه الحسن أو القبح. فيترتّب عن ذلك أنّ الخلق قد أوجده اللّه على شكل ونظام يكون في منتهى الحسن، ولو ذهب في ظنّنا عكس ذلك لجاز القول أنّ الكون بنظامه الموجود بإمكانه أن يصعد إلى مراتب متقدّمة في الحسن والكمال، وهذا الخطأ سقطت فيه المعتزلة وردّ عليها الأشاعرة. فصفات الحسن والقبح هي

(1) الغزالي، **إحياء علوم الدّين**، م، م، الجزء الرّابع، ص 181 ـ 184.

من خلق اللّه، والغزالي لم يخالف مذهب أهل السنّة والجماعة، لأنّه لو فعل لجاز القول أنّ الخلق كان من الممكن أن يوجد على شكل ووفق نظام أفضل ممّا هو عليه. لذلك يكون تعلّق إرادة اللّه في الخلق والإبداع منتهى الحسن والجمال، فكان وجود الكون على هذا المنوال هو شكله الأتمّ ونظامه الأكمل والأقصى حكمة والأشدّ تدبيرا. ومن الدّارسين بعين التّحليل والنّقد لمقالة الغزالي في الإبداع نذكر طه عبد الرّحمان، الذي خصّص جزءا من كتابه **اللّسان والميزان أو التّكوثر العقلي**[1]، وقد ردّ على هذه المقالة ضمن مقاربة منطقيّة تستند إلى مقدّمات لشرح وتقييم هذه المقالة، ومدافعا عن تصوّر الغزالي من منطلق انحيازه للتّصوّف الذي يراه يتخطّى عتبة ما أسماه العقل الكلامي.

لقد انبرى ابن عربي سائرا على درب الغزالي، ومدافعا عن تصوّره لإبداع الحقّ للخلق في عدّة مواقع من مدوّنته، حيث يعدّ الباب 297 من **الفتوحات المكّية** مجسّدا لحقيقة هذا التّأثّر، فهو يرى أنّ: «كلّ موجود فهو على التّقويم الذي خلقه عليه أفضل من كلّ تقويم، وما صحّت له هذه الصّفة التي فضل بها على غيره إلاّ بكونه خلقه اللّه على صورته»[2]. وبما أنّ ابن عربي هو أفضل قارئ وأكبر منتج في التّراث الصّوفي العالمي، فإنّه يأخذ عن الغزالي هذه النّظريّة ويطوّرها طبقا لقراءة باطنيّة تأخذ بعين الاعتبار تمثّل الحدوس العميقة لفلسفة الغزالي ومذهبه، وصهرها ضمن موقف يؤمن أنّ الكون لا يمكن أن توجد صورة أكثر إبداعا وأشدّ إتقانا من الصّورة التي هو عليها الآن، لأنّه يمثّل مرايا عاكسة لإمكان تجلّي أسماء اللّه وأفعاله وصفاته فيه أكمل تجلّ وأحسنه. وفي ذاك إعلان صريح عن توافق الموقفين الأشعريين من خلق اللّه للعالم، وحسم الخلاف مع الفلاسفة حول مسألة قدمه وحدوثه، وكيفيّة خلقه من العدم، وعلاقة ذلك بالذّات والصّفات والجبر والاختيار...

---

(1) عبد الرّحمان (طه)، **اللّسان والميزان أو التّكوثر العقلي**، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، الطّبعة الأولى، 1998، ص 374 ـ 385.

(2) ابن عربي، **الفتوحات المكّية**، م، م، الجزء الرّابع، ص466.

وتجنّبا لكلّ زيغ أو انحراف فهم، فإنّ موقف ابن عربي من هذه المسألة لا يستوي إدراكه في نظرنا إلاّ باستحضار جملة من المفاهيم والمقولات التي تمثّل مرتكزات صلبة في فكره مثل الوجود والخيال والأعيان الثّابتة... لأنّ جميع التّصوّرات التي يبنيها وإن كانت تستند إلى مصدري التّشريع الأساسيين (القرآن والسنّة)، فإنّه يستعمل معجميّة شديدة الالتباس والخطورة من جهة قدرتها على جرّ المحقّق في نصوصه إلى أشكال من التّشويهات وسوء الفهم لنظريّاته في مجالي المعرفة والوجود، فيسهل حينئذ تصنيفه أو اتّهامه. وفي تقديرنا الخاصّ تمثّل مدوّنة الغزالي الفلك الأنسب الذي يصحّ أن تدور فيه كلّ الرّؤى الأكبريّة، فنرجعها إليها من باب التّأصيل المرجعي الصّحيح والشّفّاف، لنزيل كلّ الإمكانيّات التي تربط بين فكره وبين تراث حضارات أخرى وثقافات مغايرة قد يكون على غير اطّلاع عليها، ويستثنى من ذلك نظريّاته الكشفيّة التي وظّفها لتجاوز الغزالي نفسه، فاعتمد على الذّوق والإلهام كأدوات مثلى للذّهاب بالفلسفة إلى وجهة روحيّة تجاوزت كثيرا ما رسمه الغزالي.

ب ـ كيمياء السّعادة: لمّا كان التّصوّف ملحمة روحيّة وتجربة تجرّ العارف إلى غريب علوم الأسرار والمعارف، وهو ما يعنيه الفتح أو اللّمع التي لا تمنح إلاّ لأصحابها، فإنّ هذا المبحث يستولي على معجميّة شديدة الخصوصيّة، تتألّف من مفاهيم واصطلاحات لا يمكن فهم دلالاتها نسقيّا، ففيها الكثير من المعاني التي لا تُدرك حتّى تُعاش، ما دامت تجربة العارف أوسع من لغته، حيث كلّما اتّسع المعنى ضاقت العبارة، وكلّما ضاقت العبارة كان بحاجة إلى تدخّل الإشارة والبشارة. ذلك يؤشّر على وجود طور ميتا ـ عقلي وميتا ـ حسّي لا تستوفي الحروف محروفاته، ويتمثّل ذلك في الحدوس الرّوحيّة للعارف، ومواجده وأذواقه. لذلك يكون من الصّعوبة بمكان التّعبير عمّا يكون غير قابل للتّعبير. ومن بين الأطوار التي تفترض عُدَّةً معرفيّة وأجهزة تعبيريّة للإفصاح عن مضامينها ما يتّصل بتشكّل الهويّة الرّوحيّة للعارف في أقصى المعارج حين يبلغ درجة الإنسان الكامل أو الأتمّ.

بيد أنّ منزلة الكمال البشري هذه وإن كانت ثمرة عناء ومجاهدات تكابدها الذّات العارفة، فإنّ حصيلتها النّهائيّة تُتَوَّجُ بتحقيق السّعادة، بما هي صناعة لا يتقنها إلاّ أهلها. وليس غريبا أنّ تكون «كيمياء السّعادة» قاسما مشتركا بين الغزالي وابن عربي؛ فقد أفرد الأوّل رسالة مستقلّة لهذا الغرض، معرّفا إيّاها على النّحو الآتي: «اعلم أنّ الكيمياء الظّاهريّة لا تكون في خزائن العوامّ وإنّما تكون في خزائن الملوك، فكذلك كيمياء السّعادة لا تكون إلاّ في خزائن اللّه تعالى، ففي السّماء جواهر الملائكة، وفي الأرض قوب الأولياء العارفين، فكلّ من طلب هذه الكيمياء من غير حضرة النّبوّة فقد أخطأ الطّريق... ومقصود هذه الكيمياء أنّ كلّ ما كان من صفات النّقص يتعرّى منه، وكلّ ما يكون من صفات الكمال يلبسه، وسرّ هذه الكيمياء أن ترجع من الدّنيا إلى اللّه»[1]. يتّضح من هذا النصّ أنّ الغزالي بتحويله السّعادة إلى صناعة نخبويّة، إنّما يهدف إلى رسم الخارطة المعنويّة والأخلاقيّة للعارف، عن طريق التّشريع لبرنامج تسير وفقه حياته الرّوحيّة. واللاّفت أنّه يتجاوز التّقليد الفلسفي سواء اليونانيّ أو العربيّ الإسلاميّ ممثّلا في الفارابي وابن سينا، ما دامت السّعادة لا تستجيب لشروط العقل قدر استجابتها للأفق الذي يفتحه القلب.

يمكن فهم تدخّل الغزالي في هذه المسألة من جهة سعيه إلى إنتاج أوضاع روحيّة جديدة تكون بمثابة شروط ضروريّة لتحقيق السّعادة. فهو وإن حافظ على المعنى الرّوحي العام للسّعادة بوصفها كيمياء، فإنّ ما يتضمّنه الباب 167 من **الفتوحات المكّية** يشي أنّ مشروعا أكبريّا بصدد التّشكّل، يقضي أنّ صناعة السّعادة تكون لصيقة بمعارج الذّات العارفة، تُسفرُ أن أسفارها وسياحاتها، وتوجّهها أوضاع الحيرة والتّحقيق والتّحلّي وفيض شعور الحبّ... للتّعبير عن نمط عال من الانخراط الرّوحي في الكون لا يرى فيه العارف إلاّ مملكة للجمال والجلال والخير العميم. ذلك ما نلمحه في قوله: « وإنّما جئنا بهذا

(1) الغزالي، **مجموعة رسائل الإمام الغزالي** ، م، م، ص 419.

لنعلمك بارتباط الحكمة بمسمّى الكيمياء... سمّيت كيمياء السّعادة لأنّ فيها سعادة لا بدّ وزيادة ما عند النّاس من أهل الله خير منها وهو أنّه يعطيك درجة الكمال الذي للرّجال فإنّه ما كلّ صاحب سعادة يعطى الكمال فكلّ صاحب كمال سعيد وما كل سعيد كامل والكمال عبارة عن اللّحوق بالدّرجات العلى وهو التّشبّه بالأصل ولا يتخيّل أنّ قول النبي «كمل من الرّجال كثيرون» أنّه أراد الكمال الذي ذكره الناس وإنّما هو ما ذكرناه، وذلك بحسب ما يعطي الاستعداد في الدّنيا»[1].

يريد ابن عربي أن يجرّ الذّات العارفة إلى الارتقاء إلى أفق روحيّ تبلغ فيه مصافّ النّفوس العظيمة التي يمثّلها الأنبياء والرّسل، التي تعنى بتأسيس وجود إنساني مفعم بالقيم الأخلاقيّة الفاضلة، وتلك علامة فارقة بينه وبين الغزالي، إذ يسطّر ملحمة روحيّة هي عبارة عن وثبة خلاّقة تتجلّى معالمها في لحظة رسوليّة من إنتاج أبطال روحيّين، بطاقات نوعيّة واستثنائيّة تنشر تعاليم الدّين وآيات الوحي بأحرف ناريّة. والملاحظ أنّ ابن عربي لا يعزل هذا الشّعور الرّوحي عن ممارسة الذّات العارفة العمليّة والتّطبيقيّة للشّرع، لأنّ فلسفته الرّوحيّة تقوم على التّأليف بين الرّهان الرّوحي وبين الفعل العملي للذات العارفة، أي جعل ما هو نظري متجسّد في ما هو عملي.

نخلص من كلّ ما تقدّم إلى أنّ مشرب التّحقيق الذي نحن بصدد امتحان جذور فلسفته الرّوحيّة قد كشف عن تأثّر جليّ وغير قابل للرّيب بأبي حامد الغزالي. وقد انتهى بنا تقصّي ملامح هذا الانجذاب الأكبري إلى مدوّنة ما تفتأ تعبّر عن حجم القلق الرّوحي من اختلاف المذاهب العقائديّة، والتّبرّم من نزاعات الفرق الكلاميّة، فلم يتردّد مؤسّسها (الغزالي) في تهيئة المناخ الفكري المناسب للإعلان عن عزمه إعادة رسم حدود العقل، عن طريق الشكّ في التّجربة الحسّية والعقليّة، واجتياز عتبة التّقليد الذي سيطر على مقاربات التّراث، حيث اختصر ذاك المشروع في بيت شعريّ بالغ الدّلالة مفاده:

(1) ابن عربي، **الفتوحات المكّية**، م، م، الجزء الثّالث – ص 407.

غزلت لهم غزلا دقيقا فلم أجد *** لغزلي نسّاجا فكسّرت مغزلي

مثل هذا المنزع الذي سلكه الغزالي سيؤيّده دي بور في كتابه **تاريخ الفلسفة في الإسلام** حيث يرى أنّ الغزالي قد اطّلع على الفلسفة، وتعلّم أصولها شوقا إلى الخروج من شكوك العقل، وتطلّعا لتذوّق الحقيقة العليا. فقد أشار في مؤلّفه **المنقذ من الضّلال** إلى ضروب التّقصير التي عاناها من أهل العلم والفقه في عصره، فاتّجه إلى اتّخاذ موقف حادّ منهم في **مقاصد الفلاسفة** محاولا تقديم عرض مختصر للفلسفة اليونانيّة مثلما عبّر عنها فلاسفة عصره كالفارابي وابن سينا، وهو ما مثّل تمهيدا لكتاب **تهافت الفلاسفة** الذي دحض فيه آراء الفلاسفة. بيد أنّ الحرص على تهيئة شروط إمكان مثلى لنشأة الفلسفة الرّوحيّة لم تكتمل في تقديرنا إلاّ مع ابن عربي، حين سلك بها وجهة نقديّة، تقف على حدود ملكة الفهم، وتحويله من خاصّية مميّزة للعقل إلى خاصّية مميّزة للقلب، وأدواته في ذلك هي الذّوق والإلهام والحبّ الإلهي والتّحقّق بالشّرع من أجل بلوغ الطّور الأتم للإنسان الكامل، الوريث الشّرعي الوحيد والممكن للنّبوّة. وبهذا التّأسيس بدأ ابن عربي يتحوّل إلى ظاهرة حياتيّة آخذة في الانتشار عالميّا[1]، لا تفسّر إلّا باكتشاف صلاحيّة هذا الفكر كمنزع ايطيقي كوني يعطي المثل عن معقوليّة هادئة ومهدّئة تنهي غربة الإنسان في العالم ذ، وترسم له الفضاء المريح لتحقيق الطّمأنينة والسّعادة.

(1) أنظر: جيمس موريس، حاورته كلاوديا منده، ترجمة يسرى مرعي، وقد نشر هذا الحوار على الموقع التّالي: // khatwa. Org/ ?p2471:http

الفصل الرّابع

نشأة فلسفة ابن عربي الرّوحيّة

يمكن القول أنّ الحكمة في معناها الرّوحي قد ارتبطت رأسا بالتّدخل الأكبري في الفلسفة والذي أريد به مراجعة مركزيّة العقل ضمن التّقليد المشّائي، وقد انتهى به المطاف إلى الوقوف عند ثنائيّات ميتافيزيقيّة يتعذّر حلّها، ممّا دفعه لزاما إلى رسم المنعطف المتعالي لفلسفته الجديدة، ضمن الأفق الذي نصّ عليه الغزالي والذي يخصّ الطّور الموالي للعقل. فتفكير ابن عربي وإن كان يدين بشدّة إلى ذات المنطلقات المرجعيّة التي وجّهت فكر الغزالي، فإنّه قد استفاد كثيرا من سجال التّهافتين ليعلن عن بدايات جديدة للتفكير، تنازع بنديّة ما كانت عليه الحكمة المشّائيّة. ولئن كان هذا المنوال من الحكمة يحتاج إلى نهج جديد يخالف المنهج الرّسمي، فإنّ تأسيسه لم يتّخذ كيفيّة دقيقة تتناسب مع دور القلب كبديل للعقل إلاّ بعد تعيين الدّور الفعلي لهذه الملكة الجديدة في كشف الحقيقة المتعالية. وقد استطاع أن يستمرّ على نفس النّهج الذي خطّه الغزالي بتقويضه لمزاعم الفلسفة المشّائيّة حول المسائل الأساسيّة في التّراث كالإلهيّات وطريقة البحث عن الحقيقة... كأنّ محاولته هي عبارة عن تقديمه الغزالي خاليا من الاعتراضات الرّشديّة.

ويعود كلّ ذلك إلى إعجاب ابن عربي بالغزالي، الذي مبعثه أنّ هذا الأخير هو أوّل من تفطّن إلى فشل المقولات الأرسطيّة في كشف حقيقة الوجود وضبط مجال المعرفة ليعلن عن تراكم الشّكوك والنّقائض الخاصّة بالعقل، ممّا يجعل التّمادي في تصديق القول البرهاني عديم الفائدة قياسا إلى ما يفضي إليه الكشف والذّوق كأدوات جديدة يستعملها القلب. ولهذا السّبب

كان قصده من التّشريع إلى منوال فلسفي روحي يكون موازيا للمنوال السّائد، الأمر الذي يؤشّر إلى تأسيس محلّ جديد للفهم يكون في مقدوره البتّ في الموضوعات الرّئيسيّة، التي شغلت ميتافيزيقا التّراث العربي الإسلامي. هنا يبدو أنّ الفلسفة الرّوحيّة الأكبريّة لا تتوقّف عند مجرّد الفصل التّقني والإجرائي بين طريق العقل وطريق القلب، وإنّما تفويض الكشف ليصبح نموذجا ينتزع الحقيقة من فضائها التّحليلي والبرهاني، الذي يربط بين الأسباب والنّتائج ربطا مباشرا، إلى فضاء ذوقي يتعامل مع الحقيقة باعتبار أنّ هناك موضوعات تفد علينا من الخارج ينبغي الإجتهاد في تلقّيها عن طريق الحدس، فهو بذلك يغادر فضاء اللّوغوس اليوناني المستوعب ضرورة للكوسموس نحو القلب، الذي يرى في العقل تابعا للوجود لا العكس، لأنّ هذا الأخير صار أشمل من أن تستوعبه هذه الأداة ما دام يقع خارج أفقها. بذلك يكون ابن عربي قد فتح المجال لإصلاحات فلسفيّة واسعة النّطاق وعلى درجة قصوى من التّعقيد، كانت إحدى نتائجها الإقامة في فضاء قائم خارج نوافذ العقل، وما يعنيه ذلك من تنشيط فعاليّة الحدوس الرّوحيّة لالتقاط الحقيقة، التي لم يعد ابن عربي يتعامل معها بوصفها قضيّة إبستيمولوجيّة أي علميّة وفلسفية، وإنّما بوصفها معضلة مزدوجة ببعديها الأنطلوجي والرّوحي، فيترتّب عن ذلك إعادة تصوّر المجال العملي للبشر، ورسم مخطّطات لتكييف سلوك الإنسان طبقا لرغبته في بلوغ أقصى درجات التّشكّل الرّوحي وبلوغ الكمال.

1. على المستوى النّظري

عادة ما تقاس قيمة كلّ فلسفة ناشئة من منطلق نظريّاتها في المعرفة والوجود مصدرا ومنهجا ونتائج. ولئن كان النّظر في المعرفة لا ينفصل عن النّظر في الوجود، فإنّ ما به ندرك حقائق الأشياء يقوم على تصديق ما به تكون الموضوعات متناسبة مع أدوات الإدراك المستعملة، التي كان العقل نموذجها الأقصى منذ نشأة التّفكير الفلسفي. بيد أنّ الأمر يمثّل حالة خاصّة ومغايرة إذا وجّهنا تحقيقنا شطر المتن الأكبري، حيث لم تعد الحقيقة

قضيّة معرفيّة فلسفيّة أو علميّة أو منطقيّة، بقدر ما صار ينظر إليها كقضيّة وجوديّة وروحيّة. من أجل ذلك وجب الاستنجاد بملكة أخرى غير العقل في اكتشافها وهي القلب، منظور إليه بوصفه المبدأ الموجّه والمنظّم للحقيقة الرّوحيّة والوجوديّة التي تتجلّى في كلّ شيء وفي أيّ لحظة. هذا وإنّ الطّائفة التي تنحو هذا المنحى تنعت بالمحقّقين، أي الباحثين عن الحقيقة وعن الحكمة الرّوحيّة وهم الذين يستنفرون طاقاتهم الرّوحيّة الكامنة، ويوجّهونها نحو كشف الحقائق الرّوحيّة متوسّلين الخيال والكشف والذّوق باعتبارها المفاتيح المناسبة لذاك الغرض. ربّ محاور شغلت حوارا افتراضيّا يؤسّسه ابن عربي بين أربعة علماء مغربي ومشرقي ويماني وشامي في فضاء طوبيقي يرسم عوالم خياليّة شبيهة بلقائه مع ابن رشد، حيث يدور حول: ما هو العلم الذي هو أعزّ ما يطلب وأفضل ما يوهب ويكتسب وأسنى ما يحفظ ويدّخر وأعظم ما به يفتخر؟[1]

يختزل كلّ ذلك تجربة الإنسان في الوجود بما هي تجربة روحيّة بالأساس يلعب فيها الخيال والذّوق دورا فاعلا ومؤثّرا، ممّا يبرّر تحامل كبار المتصوّفة ومنهم ابن عربي على الفلاسفة والمتكلّمين والفقهاء، الذين لم يفلحوا في إدراك حقيقة الخيال بما هو ملكة سحريّة وعجيبة مختلفة عن العقل، الذي تكمن مهمّته في التّحديد والتّعريف والتّقييد كمهامّ يدلّ عليها جذره الاشتقاقي (العقل = العقال / القيد). ولا يخفى أنّ منزلة الخيال هذه ستكون وثيقة الصّلة بالقلب منظور إليه بتقنياته الإلهاميّة والذّوقيّة، حيث يرى ابن عربي أنّ هذه الملكة تملك عينين هما العقل والخيال، لا يتمّ بهما الإدراك الصّحيح إلاّ متى تكامل دورهما، ولم يتغلّب استعمال ملكة على الأخرى. فالكشف الذي يدرك بواسطته العارف الحقائق الرّوحيّة لا يمكن تحقيقه إلاّ عبر تفعيل الطّاقة الخياليّة، التي يعمل القلب على تنظيمها بما أنّه مركز الوعي الرّوحي ومبدأه وقائده. عند هذا الحدّ نقع على قاصية معنى مفاده أنّنا مع ابن

(1) ابن عربي، «المعلوم من عقائد أهل الرّسوم»، ضمن **الرّسائل**، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتّاح، مؤسّسة الانتشار العربي، الطّبعة الأولى، بيروت، 2002، ص 73 ـ 106.

عربي نكون بصدد تأسيس منوال جديد من العلوم والمعارف الرّوحيّة، التي تتشكّل في هيئة حقائق خاصّة ولّدنيّة، لا يختصّ بها إلاّ الأنبياء والأولياء، وتجمع بين روافد فلسفيّة وأخرى صوفيّة وما بينهما برزخ الشّريعة، الذي يصل ويفصل أو يجيز ويمنع الحقائق التي نعلمها بالقلب. وقد أشار في مواقع كثيرة من مدوّنته إلى أنّه يتلقّى علمه اللّدني وفق نهج ذوقيّ إلهاميّ، يعوّل فيه على الخيال وعلى الحلم بالصيغة التي تعامل بها الأنبياء؛ فقد أوضح أنّه يتلقّى العلم من الرّسول محمّد مباشرة في منامه[1].

نلاحظ أنّ ابن عربي لا يبالي كثيرا بمنطق الانضباط العقلانيّ كتقليد متداول لدى الفلاسفة، مقابل تفويضه المطلق للقلب بعيني الخيال والعقل من أجل نظم الحقيقة، لذلك يكون كلّ مدخل محتمل لامتحان نصوصه فارضا لخيار مركزي لا يحتمل أن نتمسّك بالعقل كنسق، لأنّنا بذلك لا نزيد على النّظر إليه من وراء حجاب، بل أن نحاول فهم معالم تجربة روحيّة وإن كانت تتعارض مع خطاب الفلسفة إلاّ أنّها تمثّل شرط إمكان تشكّلها. عند ذاك نستخلص أنّ سؤالا أكبريّا مركزيّا يكون بصدد التّشكّل، ويتمحور حول كيفيّة بلوغ الحقيقة دون أن نقيم كثيرا في الأفق المخصّص للعقل مثلما فعل الأقدمون، وإنّما بالتّزامن مع استيعاب جميع الأنساق وصهرها ضمن خزّان إشكالي مرعب ضمّنه في ورشته الكبرى **الفتوحات المكّية**، أين يفصح عن تصنيف غير مسبوق للمعرفة طبقا لمنوال روحيّ، يقوم على التّمييز بين علوم العقل التي تتّخذ من التّحليل والبرهان والحجاج بقاطع الأدلّة منهجا لإدراك الحقيقة، وبين علم القلوب والأحوال والأسرار، التي ينفتح أمامها أفق روحي يتجاوز الطّور المخصّص للعقل. وقد حرص ابن عربي على رسم معالم هذه الفلسفة الرّوحيّة في **فصوص الحكم** بالقول: «لا يعرفه عقل بطريق

(1) أنظر مثلا: الرّسالة المشهديّة من **تاج الرّسائل ومنهاج الوسائل**، التي نقتبس منها:»**ما من رسول إلاّ وأرسل بلسان قومه. إلاّ من أوتي جوامع الكلم من يومه، وأخذها وراثه في نومه**». وكذلك **رسائل ابن عربي**،الجزء الثّاني، المتعلق بالقطب والنّقباء وعقلة المستوفر ورسالة الأنوار والتّدبيرات الإلهيّة ورسائل أخرى، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، الطّبعة الأولى 2002، ص 269.

نظر فكريّ، بل هذا الفنّ من الإدراك لا يكون إلاّ بكشف إلهيّ[1]».

يتمحور السّؤال المركزيّ الذي يمتحنه ابن عربي إذن حول كيفيّة استنباط الحقيقة ودور الذّات في استعمال طاقاتها واستعداداتها الخاصّة حتّى لا تخطئ هدفها. ولم يكن غافلا عن هذا السّياق ولا بعيدا عنه؛ فقد اعتنى بهذا الهاجس بمنسوب أقوى، خصوصا وأنّه لا ينوي الإقامة كثيرا في المساحات المخصّصة للعقل على غرار الأقدمين من علماء الرّسوم، بقدر ما سيعمل على استيعاب جميع أنساقهم وصهرها ضمن معقوليّة موازية للعقل، لا تكتفي بأدوات التّحليل والتّركيب والبرهنة والحجاج بقواطع الأدلّة، بل تستعمل تقنيات القلب الإلهاميّة والذّوقيّة، وعينيه المتمثّلتين في العقل والخيال، من أجل بلوغ نوع من الحقائق لا يدركها إلاّ خلاصة من الخاصّة، وتكون عبارة عن علوم للأحوال والأسرار، التي تعتمد النفث في الرّوع. فأكبريّا نحن مطالبون بالانتقال من فضاء العقل الرّسمي إلى أفق روحيّ يستشرفه القلب. فوفق أيّ أساس نستعيض عن العقل بالقلب؟ وما منزلة العقل والخيال في تحقيق هذه الغاية؟ وكيف يمكن الإعلان دون تناقض عن نهاية عصر العقل واستئناف عصر القلب، والحال أنّ مهمّة الفلسفة تتمحور دوما حول الاقتراب بأكبر قدر ممكن من ورشة العقل والثّقة في قدرته على تولّي إدارة شؤون الحقيقة؟

أ. دور الخيال المبدع في التّمييز بين منهج العقل ونهج القلب

لا يفوت المحقّق في مدوّنة ابن عربي أن يلاحظ طرافة استعماله لمفهوم المعرفة[2] والعارف ضمن سياق يوجب تعيين من يستولي على أعلى درجات

(1) ابن عربي، **فصوص الحكم**، م، م، ص 49.

(2) خصّص ويليام تشيتيك الفصول 9 ـ 14 من كتابه **سبيل الصّوفي إلى المعرفة: ميتافيزيقا الخيال لدى ابن عربي** للحديث عن استعمالات ابن عربي لمفاهيم خاصّة بمجال المعرفة مثل العلم والمعرفة، وقد كشف عن ذلك في مؤلّف آخر هو **ابن عربي والاستفادة من المعرفة**، مؤكّدا أنّ نمط الكشف الرّوحيّ للحقيقة هو الكفيل وحده بتخليص التّفكير من حدوده، بالنّظر إلى كونه واقع تابعا لنظام العقل، لذلك وجب تحريره حتّى يتمكّن من التّعبير عن ذاته باستخدام الذّوق. أنظر:

الحقيقة، وقد وجد مرتكزا لهذا الإقرار في الحديث النّبويّ الذي يقول: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه». وحتّى لو عدنا إلى نصّ **الفتوحات المكّية** سنجد ابن عربي يستعمل مفهوم العلم في الأبواب المخصّصة للمعارف، مستندا إلى أحاديث نبويّة بعينها مثل: «طلب العلم واجب على كلّ مسلم»، «أطلبوا العلم من المهد إلى اللّحد»... يضاف إلى ذلك موضوع الرّسالة الشّهيرة إلى الفخر الرّازي أين يؤكّد على قيمة المعرفة، خصوصا وأنّه يميّز بين المعرفة التي يشرف عليها علماء الرّسوم[1]، وبين المعرفة الوهبيّة والرّوحيّة المقترنة بالتّحقيق. وقد أوضح أنّ هذا الأفق الرّوحي هو الكفيل أن يوهِبَ معرفة لذوي الاختصاص من العارفين، تلك المعرفة التي تكون جديرة أن تُعرَف وينبغي الاجتهاد في جمعها وتحصيلها. ويتّخذ من الشّريعة مرجعا يؤّيّد من خلاله ما يذهب إليه، فمن الآيات الدّالّة على ذلك يذكر: (2 ـ 282)، (36 ـ 21)، (12 ـ108)، (5ـ108)، (8ـ29)، (55ـ3 و4)[2]. وقد كشف عن هذا الهاجس في نصّ الرّسالة بالقول: «وينبغي للعالي الهمّة... أن يسرّح نفسه من سلطان فكره فإنّ الفكر يعلم مأخذه... وينبغي للعالي الهمّة أن لا يكون تلقّيه عند هذا من علم الخيال وهي الأنوار المتجسّدة الدّالة على معان وراءها فإنّ الخيال ينزل المعاني العقليّة في القوالب الحسّية كالعلم في صورة اللّبن والقرآن في صورة الحبل والدّين في صورة القيد... .فارفع الهمّة في أن لا تأخذ علما إلّا من اللّه تعالى على الكشف فإنّ عند المحقّقين أن لا فاعل إلّا اللّه، فإذن لا يأخذون إلّا عن أهل اللّه لكن عقدا لا كشفا، وما فاز أهل اللّه إلّا بالوصول إلى عين اليقين أنفة من بقاء مع علم اليقين[3].

Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*: Ibn al-'ArabĪ's Metaphysics of Imagination Albany: SUNY Press, 1989, pp. 147-149.
Chittick, Ibn 'ArabĪ on the Benefit of Knowledge, Features in *The Essential Sophia* 2006 World Wisdom, Inc. edited by Seyyed Hossein Nasr & Katherine O'Brien, p127.

(1) الغزال (أبو حامد)، م، م، **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، ص 257.
(2) للتّنبيه إلى مضامين هذه الآيات يتوجّب العودة إلى عدد السّورة وهو الذي يرد بعد القوس الأوّل وقبل النّقطتين، وإلى رقم الآية الذي يرد بعد النّقطتين وقبل القوس الثّاني.
(3) ابن عربي، «رسالة إلى الفخر الرّازي»، ضمن **الرّسائل**، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتّاح،

يجدر التّنبيه إلى أنّ ملامح النّظريّة المعرفيّة الّتي ينوي ابن عربي توطينها هي التي تحوّلنا إلى محقّقين أي طالبين للحقّ وللحقيقة، والتي تمكّننا بسهولة من الفصل بين المنهج الذي يتّبعه القلب للبرهنة على الحقيقة، وبين نهج القلب الذي يقتحم عالما روحيّا خالصا، ينفلت من كلّ الضوابط والمعايير التّحليليّة والبرهانيّة. ذلك ما يتّضح بجلاء حين يذكّر ابن عربي أنّ: «أهل الأفكار إذا بلغوا فيها الغاية القصوى أدّاهم فكرهم إلى حال المقلّد المصمّم، فإنّ الأمر أعظم من أن يقف فيه الفكر، فما دام الفكر موجودا فمن المحال أن يطمئنّ ويسكن فللعقول حدّ تقف عنده من حيث قوّتها في التّصرّف الفكريّ»[1]. وقد كان ابن عربي من أكابر المحقّقين إذ يعتمد منهجا يقوم على تفعيل طاقات البشر لمعرفة الحقّ وللقيام بالواجبات الشّرعيّة وتحمّل المسؤوليّة، لأنّ المحقّق ينبغي أن يكون متّبعا لنهج النّبوّة، وحريصا على احترام تعاليمها، وملتزم بمرجعيّة القرآن، إذ لا وجود ولا حقيقة ولا واقع ولا ملك ولا حقّ إلّا اللّه، فوجود اللّه هو الذي يمنح حقيقة كلّ شيء موجود في الكون. وقد نبّهنا تشيتيك إلى هذا السّياق الذي يتناغم فيه ما أورده ابن عربي في **الرّسائل**، مع ما أورده في نصّ **الفتوحات المكّية** مؤكّدا أنّ تأمّل الكون وتدبّر موجوداته (الخلق) كفيل بأن يرسم لنا الطّريق الى اللّه (الحق)[2]. كيف لا وقد بيّن أنّ مفهوم التّحقيق هو من صميم إبداع ابن عربي، لذلك يرى أنّ لقب الصّوفيّ أو الفيلسوف أو الحكيم لا يتّفق مع ابن عربي ولا مع مدرسته، وهو لم يدّع ذلك، ولم يشر لنفسه بأيّ صفة من هذه الصّفات، وأنّ اللّقب الأنسب الذي يليق به، والذي استخدمه تلاميذه لتعيين مدرستهم الفكريّة هو التّحقيق، ومنهجهم كما يوضّح صدر الدّين القونوي هو **مشرب التّحقيق**. وهو مفهوم عميق الدّلالة بالنّظر إلى جذر اشتقاقه الذي يعود إلى الاسم الإلهيّ الحقّ، وتشعّب السّجلات التي يطرح ضمنها، كالسّجلّ الحقوقي من

بيروت، الانتشار العربي، الطّبعة الأولى 2002، الجزء الثاني ص 208 .

(1) ابن عربي، **الرّسائل**، م، م، الجزء الثّاني، ص 209 .

(2) Chittick (W), *Ibn ʻArabī on the Benefit of Knowledge,* Oxford ,One world, 2005, pp 131, 132.

خلال إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه، والايطيقي العقائدي، إذ لنفسك عليك حقّ، ولبدنك عليك حقّ[1]...

كثيرة هي المواقع التي يعلن فيها ابن عربي عن فصل صريح وعلنيّ بين العقل والقلب وتوابعهما كالنّفس والرّوح والفكر؛ ففي الباب 167 من **الفتوحات المكيّة** مثلا نجده يفرّق بين علوم الوهب اللّدنيّة وبين علوم الكسب النّظريّة، محيلا إلى النّبوّة التي يعتبرها كلّها علوم وهبيّة تجتاز كلّ منطق عقلانيّ. وقد أورد أنّ العقل هو: «تفاصيل النّاس في العقول لأنّه المشهود عندنا لأنّا نرى أشخاصا يتّصفون بأنّهم عقلاء ذوو أحلام، فمنهم من يدرك عقله خواصّ الأسرار والمعاني ويحمل صورة الكلمة الواحدة من الحكيم على خمسين وجها ومائة وأكثر وأقلّ من المعاني الغامضة، والعلوم العالية المتعلّقة بالجناب الإلهيّ أو الرّوحانيّ أو الطّبائع أو العلم الرّياضيّ أو الميزان المنطقيّ، وعقل شخص ينزل عن هذه الدّرجة إلى ما هو أقلّ، وآخر ينزل دون هذا الأقلّ، وعقل آخر يعلو فوق هذا الأكبر، فلمّا شاهدنا تفاوت العقول احتجنا أن نقسّمها على الأشخاص تقسيم الذّوات التي تقبل الكثرة والقلّة ويسمّى المعنى القابل لهذه القسمة المعنويّة الممثّلة العقل الأكثر أي الذي قسّمت منه هذي العقول التي في العقلاء من الموجودات بحسب ما بينهم من التّفاوت»[2]. أمّا القلب فهو: «معلوم بالتّقليب في الأحوال دائما فهو لا يبقى على حالة واحدة. فكذلك التّجلّيات الإلهيّة. فمن لم يشهد التّجلّيات بقلبه ينكرها فإنّ العقل يقيّد وغيره من القوى إلاّ القلب فإنّه لا يتقيّد وهو سريع التّقلّب في كلّ حال. ولذا قال الشّارع: إنّ القلب بين إصبعين من أصابع الرّحمان يقلّبه كيف يشاء فهو يتقلّب بتقلّب التّجلّيات والعقل ليس كذلك. فالقلب هو القوّة التي وراء طور العقل، فلو أراد الحقّ في هذه الآية بالقلب أنّه العقل ما قال لمن كان له قلب فإنّ كلّ إنسان له عقل"»[3].

---

(1) *Ibid,* p 135.

(2) ابن عربي، **الفتوحات المكّية**، م، م، الجزء الثّالث، ص 100.

(3) ابن عربي، **الفتوحات المكّية**، الجزء الأوّل، م، م، ص 436 ـ 437.

ما يمكن استخلاصه من هذين التّعريفين أنّ القلب ليس سوى تلك التّعبيرة القصوى والعليا عن طور أكثر نضجا من طور العقل بالنّظر إلى السّياق المعرفي والرّوحي الذي يطرح فيه. وقد اعتاد المتصوّفة على هذا الرّأي الذي يعود رأسا إلى مدوّنتين هامّتين من مدوّنات التّراث الصّوفي العربي والإسلامي، للغزالي[1] وابن طفيل[2]. فقد تحوّلت هذه الملكة إلى طاقة ديناميّة تمكّن العارفين في معراجهم من إدراك علوم الأسرار، وكشف الحقائق التي أودعها الحقّ في الخلق، ومثل هذه الحالة لا يدركها العقل بل يستشعرها القلب. ولئن حافظ ابن عربي على جعل القلب طاقة روحيّة مغالبة لطاقة العقل، فإنّ هذا التّعريف يتضمّن اختلافا مع تعريف النّفس الذي يدلّ على: «ما كان معلوما من أوصاف العبد بحكم الشّاهد...أي ما تعطيه المشاهدة من الأثر في قلب المشاهد وهو على صورة ما يضبطه القلب من رؤية المشهود، وعلى الشاهد يرد الوارد»[3].

غاية ما نروم فهمه من هذا التّعريف أنّ الحقائق التي تمنح للقلب في شكل واردات هي عبارة عن مشاهدات ومكاشفات صادرة من وراء الحجب السّاترة. أمّا الحقائق التي تحصل في النّفس فلا ينبغي التّعامل معها إلاّ بصفتها نتيجة تتحقّق بفعل التّرويض والتّدرّب وصقل المواهب وتوجيهها نحو إدراك الأسرار الرّوحيّة المودعة في الكون، وهي مطالبة بقطع مراحل من الإعداد والتّهذيب، وقمع الأهواء، حتى يتصلّب عودها، وتصبح إدراكاتها شبيهة بادراكات القلب: فالفرق الذي يقيمه ابن عربي بينهما ليس فرقا في الطّبيعة، بقدر ما هو فرق في درجات الحقائق التي يدركها كلّ منهما. يضاف إلى ذلك أنّ ما تعرفه النّفس يكون مشروطا ـ في نظر ابن عربي ـ بما يسمح به القلب، وهذا مهمّ جدّا من جهة تعيين مراتب الولاية، التي تستوجب أطوارها تجهيز

---

(1) الغزالي، **المنقذ من الضلال**، م، م، ص 6 ـ 11.

(2) ابن طفيل، **حي بن يقظان** منشورات دار المعارف للطّباعة والنّشر سوسة / تونس 1988 ص 110 ـ 115.

(3) ابن عربي، **الفتوحات المكّية**، الجزء الثّالث، م، م، ص 197.

الملكة المناسبة لاستعمالها في الطّور المناسب الذي يخصّها. كما يمثّل نفس التّعريف جوهر نظريّة المعرفة لدى ابن عربي على أساس أنّ ما يرد للعقل من معقولات مردّه ثلاثة مصادر وهي: إدراكات متأتّية من المحسوسات تدرك بالحواسّ قبل تسرّبها إلى العقل، وإدراكات متأتّية من المتخيّلات ندركها بقوّة مصوّرة يسمّيها ابن عربي خادمة للعقل، وتفد عليها الصّور ممّا هو إنسانيّ، أو ممّا هو روحانيّ (مثال ذلك جنّي يراه البشر في النّوم)، أو من الفيوضات والإلهامات، وهذه تعيّن مرتبة متميّزة من النّاس التي تتلقّى العلوم الوهبيّة، وإدراكات عقليّة موضوعها المعاني المجرّدة عن الموادّ وطريقة إدراكها تحصل بالأدلّة والبراهين العقليّة.

يشرّع ابن عربي إذن إلى معقوليّة روحيّة تجد في مدوّنة الغزالي[1] مرتكزا صلبا، حين جعل من تفعيل دور القلب مفتاحا لكلّ الأسرار ومستودعا لجميع الحقائق، كما يعود إلى صاحب **قوت القلوب**[2] ليجعل منه سندا إضافيّا يدعم تصوّره، حيث يحيل إليه في مواضع مختلفة من متنه، ضمن إشارات تكشف ما يتمتّع به القلب من مواهب تتحقّق بفعل الإخلاص بصفته شرط نجاح كلّ علم يتبعه عمل. وفي هذا الصّدد يمكن أن نلاحظ أنّ ابن عربي يورد تعريفا للقلب يختلف مع تعريفه للرّوح الذي يقدّمه في سياق حديثه عمّا حصل له مع من يعتقد أنّه الخضر صاحب العلم اللّدني الذي يُنفثُ في الرّوع، والنموذج الخفيّ والسرّي لكلّ وليّ. وقد تعلّق تحاورهما بما يصادف الرّوح في رحلة معراجها الرّوحي، وتدرّجها في مراحل للكشف حيث يقول: «ثمّ إنّه أطلعني على منزلة ذلك الفتى ونزاهته عن أين ومتى، فلمّا علمت منزلته وإنزاله وعاينت مكانته من الوجود وأحواله قبّلت يمينه ومسحت من عرق الوحي جبينه وقلت له: انظر من طالب مجالستك وراغب في مؤانستك، فأشار إليّ إيماء ولغزا أنّه فطر على أن لا يكلّم أحد إلاّ رمزا، وأنّ رمزي إذا علمته

(1) الغزالي، **المنقذ من الضّلال**، م، م، ص 10.
(2) المكّي (أبو طالب)، **علم القلوب**، تحقيق وتعليق، عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطّبعة الأولى، 2004، ص 137 ـ 164.

وتحقّقته وفهمته علمت أنّه لا تدركه فصاحة الفصحاء، ونطقه لا تبلغه بلاغة البلغاء، فقلت له أيّها البشير وهذا خير كثير فعرّفني باصطلاحك وأوقفني على كيفيّة حركات مفتاحك...فأشار فعملت، وجلى لي حقيقة جماله فهيّمت، فسقط في يديّ، وغلبني في الحين عليّ، فعندما أفقت من الغشية وأرعدت فرائصي من الخشية علم أنّ العلم به قد حصل. وألقى عصا سيره ونزل. فتلا حاله عليّ ما جاءت به الأنبياء، وتنزّلت به الملائكة الأمناء إنّما يخشى الله من عباده العلماء، فجعلها دليلا واتّخذها إلى معرفة الحاصل به سبيلا»[1].

يبدو من الواضح أنّ هذا التّمييز بين الملكات الذّهنيّة والرّوحيّة مهمّ للغاية من جهة قدرته على تيسير مهمّة رسم خارطة المعرفة ضمن أفق الفلسفة الرّوحيّة لابن عربي، وهو إذّاك يفصل بين نوعين من العلم قائلا: «العلم علمان: موهوب ومكتسب، فالعلم الموهوب: لا ميزان له، والعلم المكتسب: هو ما حصل عن التّقوى والعمل الصّالح وندخله الموازنة والتعيين. فإنّ كل تقوى وعمل مخصوص له علم خاصّ لا يكون إلاّ له، فثم من يتّقي الله لله، ومن يتّقي الله للنّار، ومن يتّقي الله للشّيطان، ومن يتّقي الله لمن لا يتقي الله، وكلّ تقوى لها عمل خاصّ وعلم يحصل لمن له هذه التّقوى، فإنفاق الرّجل على نفسه الذي له به صدقة هو ما يغذّيها به من هذه العلوم المكتسبة التي بها حياته الأبديّة في الدّنيا والآخرة، ذلك أن كلّ معروف صدقة وأهل المعروف في الدّنيا هم أهل المعروف في الآخرة، ولا معروف إلاّ الله، فلا أهل إلاّ أهل الله»[2].

يكون ابن عربي بفضل هذا التّعريف قد ركب الموجة الرّوحيّة الأعلى بتركيزه على تفويض القلب على العقل؛ إذ لم تعد المعرفة موضوعا نظريّا يخصّ ملكة العقل، وتستنبط بقواعد الاستدلال والقياس والبرهان، ولا موضوعا عمليّا متّصلا بالإرادة وبالقدرة على الفعل، بل أصبحت موضوعا

(1) ابن عربي، **الفتوحات المكّية**، الجزء الأوّل، م، م، ص 80.
(2) ابن عربي، **الفتوحات المكّية**، الجزء الثّاني، م، م، ص 291-292.

يتمّ بلوغه عن طريق التّرقّي التّدريجيّ في سلّم المعارف بشروطها الرّوحيّة، التي تنفتح على نفائس العلوم الصّوفيّة المتّصلة بالألوهيّة والمستخلصة في جزء من أصولها من مصدر يحاول السّالك الموغل في طريق العرفان الاستعاضة فيه عن العقل بالقلب وتجاوز منطوقه، لأنّ السّؤال الذي يقود الفلسفة الرّوحيّة لديه هو كيف نستطيع تشخيص قدرة القلب خارج حدود العقل؟ وما هو السّبيل النّاجع لتحقيق شروط إمكان نسقيّة جديدة ومفتوحة لا تؤمن بالحدود التي يفرضها العقل؟ ذلك ما يقتضيه العثور على الدّروب الآمنة لبناء معقوليّة صوفيّة تدافع على فرضيّة أنّ الحقيقة ليست في متناول علماء الرّسوم بقدر ما هي خاصيّة العارفين من رجال اللّه وأهله.

يبدو أنّ ابن عربي قد أحاط جيّدا بتفاصيل العلوم العقليّة، وسلك مناهجها حتى انكشفت له بعض أسرار الكون وخفايا الوجود، وهو بذلك يخطو نفس الخطى للغزالي حين استوعب أقوال الفلاسفة ليعترض عليهم. لكنّ عيب هذه العلوم أنّها عجزت عن بلوغ حقائق العلم الإلهي، الأمر الذي استوجب الاستنجاد بطاقة أكبر لملكة أقدر وهي القلب حيث تتجاوز معارفه أفق العقل، ممّا جعل محمّد غلاّب يخوض سجالا عنيفا ونقدا حادّا موجّها إلى بعض الدّارسين لمدوّنة ابن عربي، حيث يتّهمهم بالفشل في التّحقيق في متنه، حين زعموا أنّه لم يتلقّ أيّ نوع من العلوم أو المعارف العقليّة، واقتصر تكوينه فقط على ما أقرّه كبار العارفين ممّن جعلوا من العقل عقبة في طريق العلم اللّدني، وأنّه لو لم يكن ابن عربي صفحة بيضاء، أو لو تلقّى علما دنيويّا على غرار العلوم الشّائعة في عصره تزاحم علوم القلب لما كان الأمر على ما هو عليه معه. وفي هذا النّقد يتوجّه صراحة إلى طه عبد الباقي سرور صاحب كتاب **محيي الدّين ابن عربي**. وقد كشف عن سذاجة مواقفه وتهافتها مستندا في ذلك إلى إجماع معظم الدّارسين والمحقّقين والمدقّقين في متنه، حيث أقرّوا باستيلائه على تكوين موسوعيّ عزّ نظيره من علوم عقليّة ورياضيّة ولغويّة وفقهيّة... ونحن من موقعنا نرى أنّ ابن عربي قد وظّف ببراعة ما ورد

في نصّ تهافت الفلاسفة للغزالي حتّى يكشف عن تراجع أدوات العقل أمام العلم الإلهي[1].

ذلك ما يعنيه حسب تقديره العلم اللدني أو علم الوارث المحمّدي، الذي يتّصل بدقائق الأسرار التي أخفاها الحقّ في الخلق وعبّرت عنها الشّريعة تعبيرا مستوفى. لذلك كان الاشتغال بالعقل يمثّل حجابا بالنّسبة للعارف، الأمر الذي يدفعه إلى منح الأولويّة للباطن على الظّاهر، لأنّ الموهوب بهذا العلم اللّدني يعدّ من الخلاصة الذين اصطفاهم ربّهم، حيث يقول: «اعلم أنّ العلماء بالله لا يأخذون من العلوم إلاّ العلم الموهوب وهو العلم اللّدني علم الخضر وأمثاله، وهو العلم الذي لا تعمل لهم فيه بخاطر أصلا حتى لا يشوبه شيء من كدورات الكسب، فإنّ التجلّي الإلهيّ المجرّد عن الموادّ الإمكانية من روح وجسم وعقل أتمّ من التّجلّي الإلهيّ في المواد الإمكانية. وبعض التّجلّيات في المواد الإمكانية أتمّ من بعض، فإذا وقع العالم بالله من تجلّ إلهيّ إشراف على تجلّ آخر لم يحصل له ثمّ حصل له بعد ذلك فأعطاه من العلم به ما لم يكن عنده لم يقبله في العلم الموهوب وألحقه بالعلم المكتسب...فهم مع الله واقفون وإليه ناظرون وبه ناطقون في كلّ منطوق به، ومنظور إليه، وموقوف عنده...فهو يهيم من لدنه علما لم يكن مطلوبا لهم فيكون مكتسبا»[2].

بيد أنّ القدرة على تحصيل العلم اللّدنيّ لا تتحقّق إلاّ في طور متأخّر من التّشكّل الرّوحي والمعرفي للذّات العارفة، حيث تتصلّب ملكة الخيال لديها، التي ينظر إليها ابن عربي بصفتها عينا ثانية للقلب تمكّن العارف من إدراك حقيقة الوجود وكيفيّة تجلّي الأسماء الإلهيّة في أعيانه الثّابتة. وقد تفطّن هنري كوربان إلى منزلة هذا الخيال ويكشف عن قيمته بإفاضة في

(1) غلّاب (محمّد)، «المعرفة عند محيي الدّين ابن عربي»، ضمن **الكتاب التّذكاري محيي الدّين ابن عربي في الذّكرى المئويّة الثّامنة لميلاده**، إشراف وتقديم الدّكتور إبراهيم بيّومي مذكور، دار الكتاب العربي للطّباعة والنّشر، القاهرة 1969، الفصل الثّامن، ص 189 ـ 197.
(2) ابن عربي، **الفتوحات المكّية**، م، م، الجزء الثّاني، ص 301.

في كتابه **الخيال الخلاّق في تصوّف ابن عربي**، وذلك في معرض حديثه عن علاقة الحقّ بالخلق فيستخلص ما يلي: «وهكذا فإن الخلق عبارة عن تجلّ إلهيّ، أي عن مرور من حالة الحجب والكمون إلى الحالة النورانيّة للكشف والظّهور، وباعتباره كذلك فهو فعل خيال إلهيّ أصلي. وبتوافق مع ذلك لو لم تكن لدينا تلك القوّة نفسها التي هي ليست الخيال بالمعنى الدّنيويّ (أي الفنطازيا)، وإنّما قوّة الخيال باعتبارها قوّة متخيّلة، فلا شيء كان سيظهر ممّا نظهره لأنفسنا، وهنا تتوطّد العلاقة بين فكرة خلق متواتر تتجدّد من لحظة لأخرى، وخيال مخصوص بالتّجلّي متواصل، أي فكرة توالي التّجلّيات التي من خلالها يتمّ الصّعود المستمرّ للموجودات»[1]. فيتّضح من ذلك أنّ للخيال ـ بالمعنى الذي يؤسّسه الصّوفيّ ـ دور مهمّ في اكتشاف حقيقة التّجلّي الأسمائيّ مثلما هو عليه في الواقع، ويتمثّل هذا الدّور في استنباط جملة القواسم المشتركة بين ما يمنحه خيال العارف وبين الرّؤى التي ينتجها، وبين البوارق والإلهامات الإلهيّة بصفتها مددا أو وهبا إلهيّا لا ينقطع أثناء رحلة التّصوّف ومعارجها الرّوحيّة وصعودها في معارج السّلوك : فكلّ الحقائق الرّمزيّة تستوجب من العارف أن يعي بها في مستوى حضرة الخيال، وأن يستوعبها من باب القدرة الميتافيزيقيّة الموهوبة، فيعيد تأويلها عن طريق ربط علاماتها بكلّ ما يناسبها من العناصر المادّيّة.

مثل هذا التّصوّر ليس سوى محاكاة لمسار نموذجي يقتدي به كلّ سالك للطّريق وهو «**النّبوّة**» بوصفها علامة فارقة بين عالم السّماء وعالم الأرض مثلما كشف عن ذلك الغزالي سابقا. علما وأنّ الخيال المقصود هنا هو: «الخيال من موالي النّفس النّاطقة فهي منها بمنزلة المولى من السيد...وليس للخيال قوّة تخرجه عن درجة المحسوسات لأنّه ما تولّد ولا ظهر عينه إلاّ من الحسّ، فكلّ تصرّف يتصرّفه في المعدومات والموجودات وممّا له عين في الوجود أو لا عين له فإنّه يصوّره في صورة محسوس له عين في الوجود...

(1) كوربان (هنري)، **الخيال الخلاّق في تصوّف ابن عربي**، ترجمة فريد الزّاهي، منشورات مرسم، الرّباط، 2003، ص 163.

واعلم أنّ الحقّ لم يزل في الدّنيا متجلّيا للقلوب دائما فتتنوّع الخواطر في الإنسان عن التّجلّي الإلهيّ من حيث لا يشعر بذلك إلاّ أهل الله»[1].

وإذا كان معلوما أنّ نموذج العارفين هم الأنبياء، فإنّ طرح مسألة الخيال له صلة وثيقة بالمنام أو الرّؤية التي هي وحي إلهي، لأنّها كلّها حقائق، لذلك يخصّص ابن عربي الباب 331 من **الفتوحات المكّية** للتّحقيق في العلاقة بين الخيال والرّؤيا أين يوضّح أنّ: «الأنبياء ما اختارت النّوم على ظهورها إلاّ لعلمها أنّه كلّ ما قابل الوجه فهو أفق له إذا كان لا يقابل الوجه إلاّ الأفق، ثم أفق أدنى أي أقرب إلى الأرض، وثم أفق أعلى وهو ما تقابله بوجهك عند استلقائك على ظهرك، وإذا كان التّجلّي في الصّور دخله الحدّ والمقدار وأقرب القرب في ذلك أن يكون عين الحظّ الذي به تقسّم الدّائرة نصفين لظهور القوسين اللّذين قرب بعضهما من بعض هو القرب الأوّل، والقرب الثّاني الخطّي الذي هو أقرب من حبل الوريد، ولا تكون رؤية الحقّ أبدا حيث كانت إلاّ في منازلة بين عروج ونزول، فالعروج منّا والنّزول منه، فلنا التّداني وله التّدلّي، إذ لا يكون التّدلّي إلاّ من أعلى، ولنا التّرقّي وله تلقّي الوافدين عليه، وذلك كلّه إعلام بالصّورة التي يتجلّى فيها لعباده»[2].

وتجدر الملاحظة في هذا السّياق إلى أنّ متابعاتنا للجماعة العلميّة العالميّة المهتمّة بفكر ابن عربي الآن وعلى رأسها ويليام تشيتيك، تكشف عن معالم طريفة لتفكيره وتتّصل بمفهوم الخيال الذي ما به يستكمل العارف شروط رؤيته الإيمانيّة للعالم، وهو يستحضر الخاصّيات الاستثنائيّة التي ميّزت التّفكير الأكبري عن غيره من روّاد الفلسفة الرّوحيّة، وبالتّحديد تصوّره لمفهوم الخيال وعلاقته بالوجود وبالمعرفة وبالرّؤية[3]. كما أوضح تشيتيك في مقدّمة كتابه **عوالم خيال** أنّ الفلسفة الغربيّة قد ارتكبت الخطأ الأكبر عندما

(1) ابن عربي، **الفتوحات المكّية**، م، م، ، الجزء السّادس، ص 253.

(2) ابن عربي، **الفتوحات المكّية**، م، م، الجزء الخامس، ص 172.

(3) Chittick, *The Sufi poth of Love: Ibn al-ʻArabī's Metaphysics of Imagination*, Albany: SUNY Press, 1989, p.p 118 - 119.

تعاملت مع العقل في صيغته الصّارمة والجامدة وجعلت منه صنما مناوئا لملكة المخيّلة أو الخيال، ممّا أدّى إلى إهدار فرصة ثمينة للعقلانيّة الغربيّة بانفتاحها على تراثها الرّوحاني ذي الصّلة الوثيقة بالخيال، الأمر الذي دفعها إلى الانفتاح على منابع الخيال والرّوحانيّات من داخل حضارات أخرى، وأوّل من عاد إلى مفهوم الخيال هو هنري كوربان في كتابه **الخيال الخلاّق في تصوّف ابن عربي**، وكذلك ماسينيون في دراسته للحلاّج[1].

فتعطّش الغرب للخيال وللرّوحانيّات دفعه إلى الاهتمام بمفكّرين روحانيّين كبار حدّ الهوس مثل ابن عربي وجلال الدّين الرّومي. مثل هذه المحاولة الجادّة للعودة الغربيّة للإبداع من بوّابة الانفتاح على عالم الخيال ليست صنيعة الفلسفة لوحدها، بل تسرّبت إلى الحركات الرّومنسيّة فأخذت نفس الوجهة مثال ذلك الشّاعر الألماني جوتة، الذي انفتح على عالم الشّرق انطلاقا من كتابه **الدّيوان الشّرقي في العالم الغربي**. وحتّى الحضارات الشّرقيّة القديمة كالهنديّة والصّينيّة تحاول من جهتها استعادة عظمة ابن عربي من داخل إيجاد صيغ تقارب مع الفلسفة الطّاويّة، وكذلك فعل سانكارا الهندي... كلّ ذلك يتمّ في ضوء فقر روحي فضيع في العالم، زاده غياب الخيال فقرا وفضاعة. وعندئذ يمكن الإقرار أنّ للخيال دور فاعل في النّظريّة المعرفيّة لابن عربي، وقد تجلّى ذلك في كثرة المواطن التي ذكر فيها هذا المفهوم مثل الباب 177 من **الفتوحات المكّية**، حيث يذكر في مقام المعرفة سبعة علوم منها الخيال، إضافة إلى الأبواب 63 و188 و383 من نفس المصدر أين يثير ابن عربي تمييز العلم اللّدني المتمركز على الخيال العلم الرّسمي. يضاف إلى ذلك ما أورده في الفصّ السّادس والتّاسع والسّادس عشر من **فصوص الحكم** ، أين يكون الخيال عبارة عن خيط رفيع يفصل بين الحقّ والخلق.

---

(1) Chittick)w), *Imaginal world: Ibn al-Arabi and the problem of religeons diversity*, Albary, State University of New York, Press, 1994, p 129.

* علاقة البرزخ بالخيال:

عند العودة إلى الكتاب العمدة **الفتوحات المكّية** نجد استعمالا لافتا لمفهوم الخيال، إذ يتكرّر وروده تباعا طبقا لصيغ مختلفة ونظرا لمنزلته الأنطلوجيّة والإبستيمولوجيّة؛ فقد ذكر الخيال حوالي 130 مرّة، وذكر حضرة الخيال نحو 40 مرّة، أمّا عالم الخيال فقد ذكر حوالي 19 مرّة، في حين ذكر عالم البرزخ 14 مرّة، وعالم المثال 80 مرّة، وعالم الجبروت 29 مرّة، والبرزخ 100مرّة. وقد نسب ابن عربي إلى البرزخ عدّة نعوت من بينها: برزخ الخيال، البرزخ الجامع، البرزخ الصّوري، البرزخ المحمّدي، البرزخ الوتري (الذي يشير إلى توقيت صلاة المغرب الوتريّة، الذي يقع في برزخ يفصل ويصل اللّيل بالنّهار)... والقصد من ذلك أنّ البرزخ الذي يعنيه ابن عربي ليس سوى الخيال بما هو الفضاء الذي يتقلّص فيه الفارق بين الألوهيّ وبين العالم المادّي وما يحتويه من وسائط هي عبارة عن قوّة ديناميّة وخلاّقة تظهر منسوب التّجلّي الأسمائي في مرايا الكون[1]، على اعتبار أنّ ذلك يمثّل

(1) من العلامات الدّالة على قيمة الخيال في نظريّة المعرفة والوجود الأكبريّة نحيل إلى حجم ما ألّفه الدّارسون لمتن ابن عربي. وعلى سبيل الذّكر لا الحصر نورد العناوين التّالية:
ـ غراب (محمود)، **الخيال: عالم البرزخ والمثال، من كلام الشّيخ محيي الدّين ابن العربي**، مطبعة نضر، القاهرة، الطّبعة الثّانية 1992.
ـ الحكيم (سعاد)، **المعجم الصّوفي، الحكمة في حدود الكلمة**، الطّبعة الأولى، بيروت، دندرة للطّباعة والنّشر، 1981.
ـ قاسم (محمود)، **الخيال في مذهب محيي الدّين ابن عربي**، مركز البحوث والدّراسات العربيّة، القاهرة، 1969.
ـ العطّار (سليمان)، **الخيال عند ابن العربي**، دار الثّقافة للنشر، القاهرة، 1991.
ـ كوربان (هنري)، **الخيال الخلاّق في تصوّف بن عربي**، ترجمة فريد الزّاهي، منشورات مرسم، الرّباط، 2003.
-Chittick) w.c), *Ibn Arabi the Heir to the prophets,*Oxford ,One world, 2005.
-Chittick (w.c), *Imaginal world - Ibn Arabi and the problem of religious diversity*, Albany, State University of New York, Press1994.
-Chittick)w.c(, *Between the yes and the no and the innate capacity*, edi Robert K.C. Forman, New York, Oxford,1985.
-Chittick)w.c(, *The Sufi path of love : The spirutual teachings of Rumi*, Albary, State University of New york, Press 1989.

نتيجة مترتّبة عن الخيال الخلاّق للذّات الإلهيّة لا يدركها إلاّ جمع العارفين، الذين أوغلوا في معارج السّالكين.

من أجل ذلك ينبغي أن نفهم الخيال بمعزل عن تصوّر أي علم أو معرفة تفترض دليلا أو حجّة عقليّة، ما دام موضوعه غير قابل للتّمثّل العقليّ. زد على ذلك أنّ الخيال هو عبارة عن خلق مستمرّ يكون إدراكه حصيلة تمزيق حجب توافق أحوال العارف ومقاماته، التي ترد عليه إمّا في شكل مشاهدات إلهاميّة أو كشوفات مفاجئة للقلب، وإمّا في شكل رؤى يراها العارف في نومه تأسّيا بالأنبياء بوصفهم أقرب البشر إلى اللّه وأقدرهم فهما عنه. بذلك يجرّنا ابن عربي إلى التّفكير في مفهوم مركّب بما يملكه من علاقات متشابكة مع مفاهيم المعرفة والوجود والتّجلّي... وبما يستولي عليه من دلالات عميقة ومعاني ثريّة. وإجمالا يمكن النّظر إلى مفهوم البرزخ أو الخيال باعتباره إحدى الأسس التي ترتكز عليها نظريّته المعرفيّة والأنطلوجيّة، وقد أثّر هذا المفهوم في مجمل لحظات تفكيره حتّى قبل تدوين مؤلّفاته المعروفة، كما أثّر فيه تحديدا في لقاءه الشّهير بابن رشد الذي أفضى إلى تلك الإجابة الأكثر شهرة، والتي وضعت هذا الأخير في برزخ لم يجد للخروج منه سبيلا. ولعلّ وعي ابن عربي بهذا المفهوم كان وعيا مبكّرا تلقّاه من أحد شيوخه وهو الحكيم التّرمذيّ الذي استلهم منه أنّ كلّ سؤال لا يكون كذلك إلاّ متى اقتضى إجابة برزخيّة، الأمر الذي يفسّر ذاك التّقلّب الماكر بين النعم واللاّ، التي واجه بها ابن عربي أسئلة ابن رشد في أوّل لقائهما. وحينئذ نستنتج أنّ البرزخ هو عبارة عن حضرة تتوسّط بين حضرتين، تكون وظيفته الفصل بين شيئين أو أمرين والوصل بينهما في نفس الآن، فهو تصوّر ذهني يُعقلُ ولا يُدركُ، ويجعل من الخيال يحتمل تعارض جميع الثّنائيّات.

ب . التّأسيس المتعالي لعلوم القلب

يفترض مبحث الفلسفة الرّوحيّة لدى ابن عربي إلغاء كلّ مفاعيل العقل وتعويضها بتقنيات القلب، الذي لم يعد الخيال لديه مناقضا للعقل، بل منسجم معه في وحدة تشتغل بصورة جيّدة وشفّافة، حتّى تتمكّن من الفهم بيسر عمّا يقوله اللّه عن نفسه وعن الكون وعمّا يريده من البشر. لذلك يكون تأويل الوحي في صيغة من صيغه ناجم عن تفعيل وجيه وصائب لطاقة الخيال لدى العارف. ربّ ازدواجيّة يمكن فهمها من داخل سياق ثنائيّة مغايرة تتمثّل في البصر والبصيرة؛ فإذا كان القلب هو مفتاح الحقائق الرّوحيّة، فإنّه يتّخذ من العقل والخيال عينان لإدراك موضوعه، إذ ينسجمان لبناء فهم سليم للحقيقة، ويماثل تكامل دورهما تكامل دور البصر والبصيرة، التي يراد من خلالها الارتقاء من مجرّد استعمال الحواس إلى استعمال الفكر المنظّم والمنسّق للحقيقة. بيد أنّ تأسيس هذه الحقائق لا يتسنّى إلاّ عبر تهذيب النّفس وتعويدها بالسّلوك والرّياضات والمجاهدات، أي وضعها على محكّ «**علم الأرجل**» الذي يدلّ على شدّ الرّحال، والسّفر، والسّياحة بصفتها ضربا من المشي المعنويّ في طريق مستقيم يفضي إلى الشّهود. ويُنعَتُ أهل الطّريق بالفانين في الله، والباقين به والمسافرين منه وفيه وإليه. في إشارة إلى أنّ من شروط تجلّي الحقائق الإلهيّة في قلوب الأولياء أو العارفين هو أن يتولّى العبد التّدرّج في معارج السّالكين حتّى يصل إلى حضرة الحقّ، فتنكشف له الحقائق الباطنيّة ليؤوّلها ويستخلص معانيها الرّمزيّة العميقة.

يبدو أنّ نهج المعرفة الذي يؤسّسه ابن عربي مشروط بتمزيق النّفس للحجب التي تحول دون إدراك الحقيقة، وتحوّلها من الأحوال إلى المقامات إلى المنازل والمنازلات متمسّكة بنمط من الحالة التي تعيشها الذّات المتراوحة بين انتمائها إلى عالم الخلق وتشبثّها به، وبين تشوّقها لعالم الحقّ والإطّلاع على الأسرار الإلهيّة المودعة فيه. لكنّ الحقيقة تبقى متلاطمة وغير قابلة للانكشاف، لأنّها متبدّلة بتبدّل أحوال العناء والمجاهدة والشّوق

والمكابدة، فترتفع بتقنيات الخيال والذّوق إلى مقامات توجّهها إرادة بلوغ طور «الإنسان الكامل» الذي لا يألف إلاّ «الحقيقة المحمّديّة». ومع تشعّب مسالك الخيال يحاول ابن عربي أن يعرض ملامح الحقيقة الفلسفيّة التي ينوي تأسيسها، بجعل الخيال المادّة الأصليّة التي تكوّن معقوليّته الجديدة، معلنا عن مشروع روحيّ يحوّل الفهم من خاصيّة مميّزة للعقل إلى خاصيّة مميّزة للقلب. وقد أوضح ذلك بالقول: «وينبغي للعالي الهمّة أن لا يكون تلقّيه عند هذا من عالم الخيال وهي الأنوار المتجسّدة الدّالة على معان وراءها فإنّ الخيال ينزّل المعاني العقليّة في القوالب الحسّية كالعلم في صورة اللّبن والقرآن في صورة الحبل والدّين في صورة القيد... فارفع الهمّة في أن لا تأخذ علما من الله تعالى على الكشف... وما فاز أهل الله إلاّ بالوصل إلى عين اليقين أنفة من بقاء مع علم اليقين»[1].

يكشف ابن عربي عن منوال جديد للحقيقة المتعالية التي تتوصّل إليها الذّات العارفة في أقصى درجات تشكّلها الرّوحي وذلك في الباب 58 من **الفتوحات المكّية** أين يبسط أسرار أهل الإلهام، الذين استبدلوا العقل بالقلب قائلا: «ثمّ إنّ قوّة أخرى وراءك تعطيك خلاف ما أعطتك القوة المفكّرة نالها أهل الله من الملائكة والأنبياء والأولياء ونطقت بها الكتب المنزّلة فاقبل منها هذه الأخبار الإلهيّة فتقليد الحقّ أولى وقد رأيت عقول الأنبياء على كثرتهم والأولياء قد قبلتها وآمنت بها وصدّقتها ورأت أنّ تقليدها ربّها في معرفة نفسه أولى من تقليدها أفكارها. فمالك أيّها العاقل المنكر لها لا تقبلها ممّن جاء بها ولا سيّما عقول تقول إنّها في محلّ الإيمان بالله ورسله وكتبه»[2]. فالقلب يتحوّل إلى مركز للوعي الرّوحي الموحّد، الذي ينبغي أن يكون متّفقا غاية

---

(1) ابن عربي، «رسالة إلى الفخر الرّازي»، ضمن **الرّسـائل**، م، م، الجزء الثاني ص 209. وقد أحال تشيتيك على هذا المصدر عند حديثه عن هذا التّمييز. أنظر:

Chittick, *Ibn'Arabi on the benfit of knowledge*, in: From the world wistdon online library:
www.worldwisdom.com/public/library/default.aspx. Chapter 8 p 129.

(2) ابن عربي، **الفتوحات المكّية**، م، م، الجزء الأوّل، ص 436.

الاتّفاق مع تقلّباته ومع أحواله الخاصّة. إذ أنّ خصوصيّة هذه الملكة تكمن في قدرتها على الوعي بقصور عين العقل عن إدراك عظمة الوجود بمراتبه المختلفة، فيلجأ إلى تفعيل الخيال. لأنّ ما يفرّط العقل في إدراكه أو يتعذّر عليه احتواءه يجمعه الخيال ويستوعبه، ومردّ ذلك أنّ ابن عربي يتذكّر جيّدا نعوت الوحي المتمثّلة في القرآن الذي يجمع ويجمّع، والفرقان الذي يفرّق، وهي ازدواجيّة روحيّة سمحت للشّيخ الأكبر بتأسيس نظريّته في الوجود وفي المعرفة، لترتسم بذلك أمام العارف طريقة تمثّل الكون بوصفه وحدة متكاملة، يكون أفضل منوال لفهمها عن طريق الخيال. أمّا العقل فيقتصر مجاله على إدراك تنوّع السّبل والمناهج وكيفيّة استعمال الأدوات الملائمة لإدراك الحقيقة.

يتنزّل مشكل إدراك الحقيقة في مدوّنة ابن عربي ضمن مقام يوغل في معارج الولاية، حيث يكون الإدراك ذوقيّا باعتباره حالة تعاش ولا تروى نظرا لتعذّر حمل الحروف للمحروفات. ولا يمكن فهم هذه الحالة إلاّ بالتّزامن مع تمثّل ذخائر اصطلاحيّة تغذّي مقام الذّوق وتقوّيه مثل المشاهدة، الهمّة، الخيال، الأنوار، الكشف... التي تقوم مقام شرط إمكان الذّوق بوصفه: «إعلم أنّ الذّوق عند القوم أوّل مبادئ التّجلّي وهو حال يفجأ العبد في قلبه، فإن أقام نفسين فصاعدا كان شربا وهل بعد هذا الشّرب ريّ أم لا ؟ فذوقهم في ذلك مختلف فيه، وقد ذكر عن بعضهم أنّه شرب فارتوى نقل عنه ذلك ونقل عن أبي يزيد أنّ الرّيّ محال وكلّ نطق بحاله، ولكلّ صاحب قول وجه عندنا صحيح في الطّريق...إعلم أنّ قولهم أوّل مبادئ التّجلّي إعلام أنّ لكلّ تجلّ مبدأ هو ذوق لذلك التّجلّي وهذا لا يكون إلاّ إذا كان التّجلّي الإلهيّ في الصّور أو في الأسماء الإلهيّة أو الكونيّة ليس غير ذلك، فإن كان التّجلّي في المعنى فعين مبدئه عينه ماله بعد المبدأ حكم يستفيده الإنسان بالتّدريج، كما يستفيد معاني تلك الصّورة المتجلّي فيها أو معاني الأسماء كلّها كلّ اسم منها فيرى في المبدأ ما لا يراه من ذلك الإسم بعد ذلك...ثمّ

إعلم أنّ الذّوق يختلف باختلاف التّجلّي، فإن كان التّجلّي في الصّور فالذّوق خياليّ، وإن كان في الأسماء الإلهيّة والكونيّة فالذّوق عقليّ، فالذّوق الخياليّ أثره في النّفس، والذّوق العقليّ أثره في القلب فيعطي حكم أثر ذوق النّفس المجاهدات البدنيّة من الجوع والعطش وقيام اللّيل وذكر اللّسان والتّلاوة والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر والجهاد في سبيل الله ورمي ما تملكه اليدان...ويعطي حكم ذوق العقل الرّياضات النّفسيّة وتهذيب الأخلاق فتتضمّن الرّياضة المجاهدات البدنيّة ولا تتضمّن المجاهدات الرّياضات والرّياضات أتم في الحكم»[1].

يشترط ابن عربي لبلوغ هذا الطّور تدرّج العارف في معارج السّالكين، واتّباع أحوال ومقامات تتحقّق فيها بانوراما روحيّة تصل إلى أعلى مراتب الكمال البشري، التي يمثّلها الإنسان الأتمّ / الإنسان الكامل الوريث النبوي، والمتحقّق بحقائق النّبوّة. لكن الذّوق الذي يقصده ابن عربي لا يكون أعدل الأشياء توزيعا بين العارفين، بل يمنح طبقا للمراتب الذّوقيّة لهؤلاء وبالنّظر إلى منسوب التّجلّيات والحقائق الإلهيّة التي لا تحصل إلاّ بحسب استعداد سعة قلب كلّ واحد، فنستخلص من ذلك أنّ أعلى أطوار هذه التّجربة تصبح بمثابة تتويج لمسار شاقّ قطعته الذّات العارفة بصعودها في مراقي الإيمان السرّي، حتى توهب مفاتيح الإحساس بالحقّ وبالخلق. وقد أومأ ابن عربي إلى هذه الحالة المتعالية في صيغة نعوت إضافيّة للذّوق مثل الاخبارات الإلهيّة، التّجلّيات، أسباب السّعادات... وهي تعيينات جديدة للمعرفة كشف عنها في الباب 177 من **الفتوحات المكّية** حيث يصرّح: «وبعد أن تقرّر ما ذكرناه فلنقل إنّ المعرفة في طريقنا عندنا لمّا نظرنا في ذلك فوجدناها منحصرة في العلم سبعة أشياء وهو الطّريق الذي سلكت عليه الخاصّة من عباد الله: الواحد: علم الحقائق وهو العلم بالأسماء الإلهيّة. الثّاني: العلم بتجلّي الحق في الأشياء. الثّالث: العلم بخطاب الحقّ عباده المكلّفين بألسنة الشّرائع. الرّابع : علم

---

(1) ابن عربي، **الفتوحات المكّية**، م، م، الجزء الرّابع، ص 265 ـ 267.

الكمال والنّقص في الوجود. الخامس: علم الإنسان نفسه من جهة حقائقه. السّادس: علم الخيال وعالمه المتّصل والمنفصل. السّابع: علم الأدوية والعلل. فمن عرف هذه السّبع المسائل فقد حصل المسمّى معرفة»[1]. فما نلاحظه هنا أنّ مفهوم الذّوق يعدّ علامة روحيّة تدلّ على بدايات الكشف، ممّا يعني أنّهما يشكّلان ميزتين للسّالك الذي يحتاج إلى نوع من الارتقاء والتّدرّج في معارج السّالكين، وقد أوضح ابن عربي أنّ اجتماع الذّوق والمعرفة عن طريق الكشف يجلب لذّة عارمة تترتّب عن تجربة التّوحيد[2]. وهو بذلك لا يخالف تصورات شيوخ الطّائفة من واضعي اصطلاحات الصّوفيّة، حيث نجد انسجاما يصل حدّ التّطابق بينه وبين ما يذكره القشيري والكاشاني حول ارتباط مفهوم الذّوق وجوبا بمفاهيم الشّرب والريّ[3].

يضعنا ابن عربي أمام حقل معرفيّ جديد يتميّز بالنّسبيّة والتّغيّر بحسب اختلاف أنماط النّاس ومواقعهم ودرجة تقبّلهم واستعداداتهم. لكنّ أهمّ ما يرد في تصوّره هو ما يتعلّق بنهج الخاصّة أو خلاصة الخاصّة، الذي أوّله إدراك وآخره أذواق وبينهما لكلّ مجتهد مصيب. بمعنى آخر فإنّ الذّوق لا يتحقّق إلاّ بصفته ثمرة مسار معرفيّ يجمع في طيّاته كلّ أطوار الحقيقة، لأنّه لو تمّ ذلك لكان الذّوق شأنا عامّا ومشتركا، والحال أنّ ذلك يمثّل أسرارا روحيّة يؤتمن عليها العارفون ولا يباح لهم نقلها أو التّعبير عنها، لذلك نعت ابن عربي هذا المعراج بطريق الخاصّة أو أهل الله الذين قال فيهم محيلا إلى البسطامي: «صدور الأحرار قبور الأسرار»، في إشارة واضحة إلى قيمة الذّوق والإلهام كتقنيات جديدة للقلب. ولو تمعّنا أكثر لوجدنا أنّ شرط

(1) ابن عربي، **الفتوحات المكّية**، م، م، الجزء الثّالث، ص449 ـ 450.

(2) ابن عربي، **شرح التّجلّيات الإلهيّة**، قدّم لها، جمعها ولخّصها بن سودكين النّوري، تقديم وتحقيق تعليق الأستاذ الدّكتور محمد العدولي الإدريسي، مؤسسة دار الثّقافة للنّشر والتّوزيع، الطّبعة الأولى، 2009، ص 177.

(3) أنظر: القشيري، **الرّسالة القشيريّة في علم التّصوّف**، تحقيق وإعداد معروف مصطفى زريق، المكتبة العصريّة، بيروت، 2011، ص 72، وكذلك الكاشاني (عبد الرزّاق)، **معجم اصطلاحات الصّوفيّة**، تحقيق وتقديم وتعليق د. عبد العال شاهين، دار المنار للطبع والنّشر والتّوزيع، القاهرة، الطّبعة الأولى، 1992، ص 181.

الذّوق هو معرفة التّجلّي بمراتبه وبأصنافه الذي يقتضي تفعيل طاقة الخيال، حيث يكشف ابن عربي أنّ الذّوق هو ضرب من الكيمياء يتولّى أثناءها العارف إعداد مستحضرات روحيّة تؤهّله لبلوغ طور من الكمال، الذي يتّخذ من النّبوّة مرجعا أقصى له، وهو الطّور الذي يوازي العقل ويجتاز النّظر، باعتبار أنّ القوّة المفكّرة للعقل تحرم الذّات في نظره من مذاق الإيمان وتمنع لذّة الاستمتاع به نظرا لقصورها وعجزها عن التّعبير عن جماليّة هذه الحالة وفق تقنياتها المعهودة. وقد ذهب في كتابه **وسائل السّائل** إلى حدّ بعيد يفترض فيه أنّ النّاس يحشرون في الآخرة على قدر أذواقهم، إذ يصرّح: «والنّاس يحشرون يوم القيامة على قدر معرفتهم باللّه الحاصلة في نفوسهم لا على قدر معرفتهم بطريق المعرفة والعلم، وهذا موضع يقع فيه من لا تحقيق عنده من أهل الطّريق»[1].

هكذا إذن يمكن اعتبار أنّ نظريّة المعرفة عند ابن عربي تتضمّن تصنيفا جديدا ورسما لجغرافيّة غير مسبوقة يستند فيها إلى مرجعيّة فلسفيّة وأخرى عقائديّة يؤكّد من خلالها على خصوصيّات البنى الترنسندنتاليّة للحقيقة، التي تتشكّل طبقها الهويّة الرّوحيّة والمعرفيّة للذّات العارفة[2]، وتلك مرحلة تستوجب أدوات تعبير خاصّة لا يمكن أن توفّرها الوسائل العاديّة والمألوفة. ذلك أنّ الفلسفة الرّوحيّة تفرض شروطا على متلقّيها ليس أقلّها أن يكون صاحب ذوق، لأنّ الذّوق لا يفهم إلاّ بالذّوق، وقد أورد فريد الدّين العطّار قوله:

وإن تقرأ علوم القوم ألفا *** بلا عشق فما حصّلت حرفا

فنستخلص بناء على ما تقدّم أنّ ابن عربي يميّز بين المعرفة التي يكون مصدرها العقل بأدواته التّحليليّة والبرهانيّة، وبين المعرفة القلبيّة بأدواتها الذّوقيّة والإلهاميّة، تلك العلوم التي وصف معارفها بما وراء العقل تناسبا

(1) ابن عربي، **وسائل السّائل (لواقح الأسرار ولوائح الأنوار)**، جمعه تلميذه ابن سودكين، تقديم وتحقيق وتعليقات عبد الباقي أحمد مفتاح، منشورات دار الكتب العلميّة، بيروت، 2020، ص 173.

(2) ابن عربي، **الفتوحات المكّية**، م، م، الجزء الأوّل، ص 225 ـ 265.

مع ما قرّره الغزالي، والتي كانت سببا في اقتحام أفق روحي هو بمثابة إعلان عن ولادة جديدة للفلسفة خارج كلّ الأطر التي رسمتها المعقوليّة الرّسميّة. كما نستنتج أنّ ابن عربي يعمل من داخل هذا الأفق على الفصل الجذري والحاسم بين معارف وعلوم توجب الزّيغ والانحراف، نظرا إلى طبيعتها التي تكون مدخلا للشكّ والوهم، وهي المعارف التي يكون العقل قنيتها ما دام غير محصّن عن الوقوع تحت غلبة الأهواء وتظليل الحواسّ، وبين علوم ومعارف لا يخفي افتتانه الشّديد بها، لأنّها توجب في رأيه المدح والثّناء، وهي التي أمر بها اللّه ما دامت تعصم العارف وترشده بطبها الذي قُدَّ من هدى ونور. ومثل هذا الفصل سيتّخذه إجرائيّا ليجعل من نهاية الفيلسوف بداية للعارف أو الوليّ؛ أي أنّ أقصى كمالات العقل وتشكّله فلسفيّا لا يمثّل إلاّ قاعدة صلبة يستثمرها العارف ويطوّرها من أجل إسناد معارف أعلى وأرقى تكون موضوعات للفلسفة الرّوحيّة.

2. على المستوى العملي

ونقصد بهذا المجال كلّ ما يتعلّق بالتّربية الرّوحيّة للذّات العارفة، وفي هذا الخضمّ تعدّ الفلسفة الرّوحيّة لابن عربي نموذجا نظريّا طريفا يؤسّس لمعاني غير مسبوقة تتعلّق بأسس القيم الأخلاقيّة وعلاقتها بالتّصوّف نهجا ومبحثا. ولئن استلهم الشيخ الأكبر نظريّته الأخلاقيّة من مصادر فلسفيّة وصوفيّة مختلفة، فإنّ الشّريعة مثّلت مرجعا موجّها ومستندا فعليّا لمبادئ السّلوك الذي تتحلّى به الذّات العارفة، فتتشكّل هويّتها الرّوحيّة تدريجيّا عن طريق التّهذيب والتّحلّي بمكارم الأخلاق اقتداء بأخلاق النّبوّة، وتجلّيا للأسماء والصّفات الإلهيّة، حتّى تبلغ مرتبة الكمال الأخلاقي، الذي يتجسّد في الإنسان الكامل، بما هو الوريث المحمّدي المتحقّق بحقيقته والمتّبع لنهجه والملتزم بشرعه، يساعده على ذلك الحبّ الإلهي باعتباره طاقة روحيّة تحوّل الوجود إلى مملكة للجمال وللحبّ. وتلك حالة نموذجيّة ونوعيّة كفيلة بتحقيق مطلب السّعادة والطّمأنينة في العالم، وتعيد الثّقة إلى الإنسان، فينخرط في العالم من جديد

بأقلّ كلفة معنويّة ممكنة. وقد تمكّن ابن عربي من تأسيس فلسفته الرّوحيّة متجاوزا كلّ تقاليد العقل بقوانينه التّحليليّة والبرهانيّة، ومعتمدا القلب بأدواته الإلهاميّة والذّوقيّة، التي استطاع بفضلها أن يتحوّل إلى ظاهرة حياتيّة عالميّة آخذة في الانتشار اليوم. ولا يفوتنا أن نذكّر أنّه قد عمل على تطوير ما جاء في السّجال بين التّهافتين، وما أسفر عنه لقاءه بابن رشد من أجل تأسيس مشروع الإنسان بوصفه نتاجا روحيّا خلقا وغاية.

وإذا صحّ أنّ لكلّ حضارة أو ثقافة أو ملّة نصيب معيّن من الأخلاق ومن فلسفتها، فإنّ ذلك قد يشكّل منطلقا نظريّا نبني عليه تصوّرنا لهذه المسألة، فنستخلص أنّ الحضارة العربيّة الإسلاميّة في عصر ابن عربي تمثّل حضارة الأخلاق والفضيلة بامتياز؛ فبداية من القرون الأولى للهجرة (1هـ ـ 5هـ) من حضارة العرب والمسلمين نلاحظ طغيان سمتين أساسيّتين: تتمثّل الأولى في نشأة علم الكلام، وتكوّن الفرق الكلاميّة ومنها المعتزلة التي شرّعت للعقل كمبدأ موجّه لكلّ الكمالات الأخلاقيّة. أمّا الثّانية فتتمثّل في تنامي نزعة التأليف والتّصنيف الخاصّ بالأخلاق وعلاقته بالعقيدة وأساسا بالزّهد والتّصوّف. وقد بلغت ذروة هذه النّزعة في ما دوّنه الغزالي في مؤلّفيه **إحياء علوم الدّين**[1] **ومنهاج العارفين**[2]، إذ تولّى رسم الإحداثيّات المثلى التي تسير عليها وتيرة الحياة الرّوحيّة. وعند التّحقيق في هذين المصنّفين نجده يؤسّس للمعايير الخاصّة بحياة الزّهد، ويبسطها لجمهور المؤمنين بأسلوب يسير، حتّى يخاطب طيفا واسعا منهم، ويرغّبهم في المعتقد، لكنّه لم يتغافل عن مخاطبة سالكي الطّرق الرّوحيّة المرموقة والسّامية التي تكون من شأن الخاصّة أو خاصّة الخاصّة، على اعتبار أنّ أعلى الأطوار لا تكون إلاّ نخبويّة.

---

(1) الغزالي (أبو حامد)، **إحياء علوم الدّين، وبذيله المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الأحياء من الأخبار للعلامة زين الدّين أبي الفضل عبد الرّحيم بن حسين العراقي**، م، م، الجزء الأوّل، ص 71.

(2) الغزالي، «منهاج العارفين»، ضمن **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، م، م، ص213 ـ 221.

وتجاوبا مع سياق مصنّفنا يمكن أن نشير هنا إلى أنّ ابن عربي يستفيد من مدوّنة الغزالي من أجل تأصيل منزع أخلاقي روحي مختلف عمّا أقرّته الفلسفة اليونانيّة، التي عوملت دوما باعتبارها تشريعا للأخلاق وفنّ الحياة، وتسويغا لأساليب العيش السّعيد، من منطلق أنّ الإغريق هم موطن فنّ الحياة، فكان مطلب السّعادة طاغيا على مجمل التّصوّرات الفلسفيّة منذ أفلاطون فاعتبرت السّعادة غاية قصوى لحياة الإنسان، ومعيارا محدّدا لنمط الأحكام والسّلوك. وممّا لا شكّ فيه أنّ الفلاسفة العرب والمسلمين قد تأثّروا إلى حدّ بعيد بالمرجعيّة الإغريقيّة، حيث جعلوا من المبحث الأخلاقي رهين البحث عن السّعادة، بما هي تأمّل عقلي سرعان ما يفضي إلى الاتصال بالعقل الفعّال كما بيّن ذلك الفارابي، أو مجاهدة للنّفس حتّى تجلو مرآتها وتنكشف لها الحقائق عن طريق الذّوق والإلهام وهو الموقف العام الذي طبع فكر المتصوّفة بإجمال وابن عربي على وجه التّدقيق، فيما جعل الغزالي غاية الفعل الأخلاقي متمركزة حول اتّحاد النّاسوت باللاّهوت،ضمن إشارة تنزع إلى تشبيه الفعل البشري بالأوصاف الإلهيّة تأسّيا بالنّبوّة وامتثالا لأوامر الشّرع. ويذهب تقديرنا إلى هذه الفكرة قد شكّلت مدخلا محوريّا للوجه العملي لفلسفة ابن عربي الرّوحيّة.

فمقاربة مسألة الأخلاق في مدوّنته توشك أن تقع على معنى قَصِيّ، يفصح عن وجود منظومة تربويّة متكاملة تخترق التّراث العربي الإسلامي، لتجعل من هذا المبحث قائما على تهذيب النّفس وإعدادها وصقل مواهبها عبر أجناس من التّعوّد والرّياضات والمجاهدات من أجل مقاومة الأهواء ولجم الشّهوات والتّفرّغ للعبادة. ذلك ما يستوي عليه منوال الفلسفة الرّوحيّة الذي أسّسه ابن عربي مثلا، الذي يكشف إلى حدّ بعيد عن مدى تأثّره بمسلكين نظريّين هما: المسلك الفلسفي المستمدّ رأسا من الغزالي والفارابي[1] وابن سينا[2] ذوي الارتباط بالتّقليد المشّائي، والمسلك الرّوحي أو الصّوفي

(1) الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، دار المشرق، بيروت 1986.

(2) ابن سينا، **النجاة في الحكمة المنطقيّة والطبيعيّة والإلهيّة**، نشر محيي الدين صبري

الذي بدا فيه متأثّرا بكشوفات شيوخ الطّائفة مثل ابن مسرّة الجبلي. لذلك نلاحظ عند تحقيقنا في خصوصيّات الفلسفة الأخلاقيّة لديه أنّه يستوعب مختلف الأفكار والمعارف ذات المرجعيّة الفلسفيّة وغير الفلسفيّة، ويقوم بصهرها ودمجها ضمن فضاء عقائديّ توحيديّ يكشف عنه استناده إلى مصادر الشّريعة الأساسيّة (القرآن والسنّة)، حيث انعكس ذلك في موقفه من قضايا كبرى شغلت الفكر الإسلامي كالجبريّة السّائدة في الكون وعلاقتها بالإرادة البشريّة والإلهيّة، إضافة إلى قيمتي الخير والشرّ، والثّواب والعقاب، والالتزام الأخلاقي[1]. فطرح المسألة الأخلاقيّة أكبريّا وإن ظلّ ذا أصول مشّائيّة متمثّلة في نقدها والتّضادّ معها، فإنّه قد استفاد كثيرا ممّا أقّرته الفلسفة الرّوحيّة لفلاسفة الإسلام ومتصوّفتهم، الأمر الذي يبرّر اعتباره الأخلاق بمثابة صناعة الطبّ الذي يتولّى علاج الرّذائل المتمثّلة في العلل النّفسيّة التي ينبغي علاجها من أجل حفظ الصحّة وتحقيق السّعادة[2]. فهو يراهن على نهج طريق روحيّ تعرج فيه الذّات العارفة من عالم الظّهور إلى عالم البطون، متدرّجة من الأحوال إلى المقامات إلى المنازل والمنازلات، إلى أن تنتهي إلى مرحلة الكشف والفتح.

ضمن هذا السّياق يمكن النّظر إلى ابن عربي على اعتبار أنّه يمثّل حلقة وصل بين تراث الحضارات والثّقافات الإنسانيّة في مجملها، كما يعتبر حلقة وصل بين مدارس التّصوّف العربي الإسلامي في المغرب والمشرق، وهو الذي أسّس مشروعا فلسفيّا يعمل على الدّمج بين التّصوّف والفلسفة مستفيدا ومطوّرا للخصومة التي خيضت بين الغزالي وابن رشد، ورفعها إلى مقام فلسفي استثنائي يتناظر فيه المتناظرون، وذلك باستعادة ذات الخصومة وبدرجة أعنف وأوسع في لقاء ابن رشد الذي ضمّنه في الباب 15 من

الكردي، القاهرة، الطّبعة الثانية 1938.

(1) الطّويل (توفيق)، «فلسفة الأخلاق الصّوفيّة عند ابن عربي»، ضمن **الكتاب التّذكاري محيي الدّين ابن عربي في الذّكرى المئويّة الثّامنة لميلاده**، إشراف وتقديم الدّكتور إبراهيم بيّومي مذكور، دار الكتاب العربي للطّباعة والنّشر، القاهرة 1969، الفصل السّابع، ص 156.

(2) نفس المصدر، ص 157.

الفتوحات المكّية. لذلك يمكن اعتباره مستوليا على قدر الفلاسفة وهيبتهم وإن كان يخالفهم المشرب، شريطة أن نقبل الفلسفة بمعناها الواسع وليس بمعناها المجرّد، الذي يجعل منها التزاما بقضايا محدّدة على غرار ما نجده عند المبرّزين من المسلمين كابن سينا والفارابي. فعلى خلاف هؤلاء فإنّ ما ألّفه ابن عربي يستوعب قطاعات واسعة من العلوم والمعارف الفلسفيّة والصّوفيّة والفقهيّة والعلميّة... ورغم تشابهه مع الغزالي من جهة فيض التّأليف وتنوّع التّصنيف، فإنّه يختلف عنه من جهة تناوله فروعا محدّدة من المعرفة الفلسفيّة والرّوحيّة، إذ يقوم بتفصيل القول فيها وتدقيقها.وبالرّغم من تميّز زخم تأليفاته بشدّة تعقيدها والتباسها وتنوّع تراكيبها ،فإنّ طرافة ما يؤسّسه من معارف تكمن في جمعها ودمجها ضمن نسق موضوعيّ شامل، مقارنة بالغزالي الذي يتوجّه بالخطاب إلى أكبر قدر من الجمهور، متّخذا موقع الدّاعية والفقيه أكثر منه موقع الفيلسوف.

فما يمكن ملاحظته انطلاقا من التّأسيس الأكبري للأخلاق أنّ مثل هذه النّزعة تستفيد كثيرا من المبحث الزّهدي فيما يقدّر ابن خلدون[1]، ذاك المبحث الذي يمثّل حالة روحيّة للذّات العارفة التي تتبرّأ من علاقاتها المادّية والحسّية لتتمسّك بهمّتها بإيثار ما للّه على ما للنّفس، توجّهها في ذلك موجدة الحبّ الإلهي التي تفضي بالعارف إلى نيل الدّرجة العليا للولاية المتمثّلة في القطبيّة أو الخلافة، فيكون العارف موضع النّظر الإلهيّ في الكون لاستيلائه على مختلف العلوم الكونيّة، حيث يعيّنه ابن عربي بالقول: «له من العلوم علم الإصطلام والوجد والشّوق والعشق وغامضات المسائل وعلم النّظر وعلم الرّياضة وعلم الطّبيعة والعلم الإلهيّ وعلم الميزان وعلم الأنوار وعلم السّبحات الوجهيّة وعلم المشاهدة وعلم الفناء وعلم تسخير الأرواح وعلم استنزال الرّوحانيّات العلى وعلم الحركة وعلم إبليس وعلم المجاهدة وعلم الحشر وعلم النّشر وعلم موازين الأعمال وعلم جهنّم وعلم الصّراط والذي

(1) ابن خلدون، **المقدّمة**، دار الجيل، بيروت، دون تاريخ، ص 517 ـ 521.

له الشّمال له علم الأسرار وعلم الغيوب وعلم الكنوز وعلم النّبات وعلم المعدن وعلم الحيوان وعلم خفايات الأمور وعلم المياه وعلم التّكوين وعلم التّلوين وعلم الرّسوخ وعلم النّبات... والذي له اليمين له علم البرازخ وعلم الأرواح والبرزخيّة وعلم منطق الطّير... والذي له الخلف له علم الحياة وعلم الأحوال المتعلّقة بالعقائد وعلم النّفس وعلم التّجلّي... فكلّ شخص كما ذكرنا لا بدّ له من هذه العلوم فما زاد عن ذلك فذلك في الاختصاص الإلهيّ[1]».

إنّه لمن العبث أن يبحث ابن عربي عن استراتيجيّات جديدة لكشف الحقيقة دون أن يجتاز ما انتهت إليه ردود ابن رشد على الغزالي، حيث سيواجه الاختيار الصّعب حين يلتقي ابن رشد محاولا جرّه إلى ذات منطقة الاشتباك الفلسفي بين التّهافتين. وقد سبق أن أشرنا إلى أنّ مضامين الحوار لم تخرج كثيرا عن مضامين التّهافتين، وهو ما يدفعنا إلى الإقرار أنّ لقاء ابن رشد لم يكن مجرّد ترتيب يراد من خلاله أن يتعرّف الفيلسوف على أحد أقطاب الحكمة الرّوحيّة، الذي بدأ صيته يذاع رغم صغر سنّه، وإنّما هو مناسبة لإعادة تأسيس الحقل الأساسي للميتافيزيقا، أين سيختار ابن عربي أن يكون الفعل الأخلاقي فضاء مناسبا لانشغالات تلك الميتافيزيقا. وبمثل هذا المشروع نستطيع أن نميّز التّدخّل الأكبري في الفلسفة وتحديدا تشريعه للسّلوك العملي للذّات العارفة. عند هذه اللّحظة التي تنشأ فيها الفلسفة الرّوحيّة ما تفتأ أن تطرح استفسارات محرجة تتلخّص في ما يلي: ما الذي يمكن أن نتعرّف عليه حول خصوصيّات الفعل الأخلاقي في المدوّنة الأكبريّة؟ فيم تتمثّل أهمّ الأسس والمرتكزات التي تستند إليها نظريّة الفعل الأخلاقي عند ابن عربي؟ كيف يتشكّل السّلوك الأخلاقي لديه ليتّفق مع نهج روحي وتربوي يصل إلى أقصى درجات كمالاته التي لم تعرفها الإنسانيّة إلاّ في أنبيائها؟ وهل يكفي هذا المنوال العالي من الأخلاق لتحقيق أسمى الغايات البشريّة

(1) ابن عربي، **الفتوحات المكّية**، م، م، الجزء الأوّل، ص 245 ـ 246.

المتمثّلة في تحقيق مطلب السّعادة والطّمأنينة التي فقد الإنسان صلته بها اليوم؟ أين تتجلّى أصداء السّجال بين التّهافتين في هذا التّأسيس المتعالي لما ينبغي أن يكون عليه السّلوك العملي للذّات العارفة في أقصى تشكّل هويّتها الرّوحيّة؟ أيّ وجه للضرورة يدعونا اليوم إلى استرجاع الفلسفة الرّوحيّة لابن عربي خصوصا بعد تحوّله إلى ظاهرة حياتيّة عالميّة آخذة في الانتشار تحمّل نفسها عبء القلق الأنطلوجي والإيطيقي الذي يعانيه الإنسان اليوم؟

أ. تعيين مصادر التّصوّر الأخلاقي الأكبري

إذا كانت التّعيّنات الأولى للفكر الفلسفي تهيمن على أطوارها النّزعة الأخلاقيّة، فإنّ اللّحظة الأكبريّة تمثّل منوالا روحيّا نوعيّا يقوم على تحويل السّؤال المركزي لفلسفة الأخلاق من الاستفسار عن ماذا نفعل؟ إلى الاستفسار عن كيف نفعل؟ ولأيّ غاية نفعل؟ وهي أسئلة تتضمّن إحالة إلى المراحل المتدرّجة التي تمرّ بها الذّات العارفة منذ بداية سلوكها للطّريق الرّوحي (مرحلة المريد)، إلى حدود تشكّل هويّتها الرّوحيّة في أقصى كمالاتها (مرحلة الغوث / القطب)[1]. فالاستشكال الفلسفي للأفق الرّوحي الذي يفتحه ابن عربي يكشف عن خصوصيّة نوعيّة في فكره تكمن في ارتكازه على جملة من الأسس المحوريّة التي ساهمت في توجيه تفكيره مثل المعتقد التّوحيدي والاقتداء بفلك النّبوّة واتّباع شيوخ الطّائفة. وقد سعى إلى الرّبط بين السّلوك الأخلاقي وبين تهذيب النّفس وحسن سياستها وقيادتها ما دام التّصوّف تعريفا هو طريق تعاظم الأخلاق، واتّباع منهاج النّبوّة بغية تسهيل تعامل العارف مع الشّريعة فهما وتفسيرا وتطبيقا. ذلك ما نتبيّنه من تعريف التّصوّف بقوله: « التّصوّف خلق، فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في

---

(1) كنّا أشرنا إلى تفاصيل هذه الأطوار في عملين من أعمالنا وهما قيد النّشر الآن؛ يتعلّق الأوّل بأطروحة دكتوراه بعنوان **نقد العقل عند ابن عربي**، وقد نوقشت بالجامعة التّونسيّة سنة 2018، ضمن الباب الثّاني من القسم الثّاني المتعلّق بأطوار تشكّل الذّات الصّوفيّة، ص 281 ـ 314. أمّا الثّاني فيتعلّق بالفصل الثّاني من المعجم **الكشّاف للمفاهيم والاصطلاحات الصّوفية عند ابن عربي** بعنوان بنى التّصوّف: الأطوار والمنقلبات الترنسندنتاليّة لتشكّلها ، ص 24 ـ 65.

التصوّف، وسئلت عائشة أمّ المؤمنين عن خلق رسول الله (ص) فقالت: كان خلقه القرآن، وأن الله أثنى عليه بما أعطاه من ذلك فقال «وإنّك لعلى خلق عظيم»(القلم 4) ومن شرط المنعوت بالتّصوّف أن يكون حكيما ذا حكمة، وإن لم يكن فلا حظّ له في هذا اللّقب فإنّه حكمة كلّه فإنّه أخلاق وهي تحتاج إلى معرفة تامّة وعقل راجح وحضور وتمكّن قويّ من نفسه، حتّى لا تحكم عليه الأغراض النّفسيّة، وليجعل القرآن أمامه صاحب هذا المقام فينظر إلى ما وصف الحقّ به نفسه وفي أيّ حالة وصف نفسه بذلك الذي وصف نفسه، ومع من صرّف ذلك الوصف الذي وصف به نفسه. فليقم الصّوفيّ بهذا الوصف بتلك الحال مع ذلك الصّنف، فأمر التّصوّف أمر سهل لمن أخذه بهذا الطّريق ولا يستنبط لنفسه أحكاما ويخرج عن ميزان الحقّ في ذلك»[1].

غنيّ عن البيان أنّ نموذج أخلاق العارف هو الخلق النّبوي الذي يجد في القرآن نموذجا مرشدا. ذلك ما يفيدنا به هذا التّعريف، الذي يجعل جوهر التّصوّف يرتكز على الأخلاق، وعلى الالتزام وصدق الافتقار للّه، فهو فطام حقيقيّ وعنيف للنّفس عن شهواتها، ولجم للقلب عن أمنياته وتطلّعاته العاطفيّة. إنّه عبارة عن سلوك علميّ وعمليّ يَقرُبُ كثيرا من سلوك الأنبياء، الذين يكون النّبيّ محمّد نموذجهم الأقصى: فقد كان خلقه الذي أدّبه به الله هو القرآن بما يحتويه من حكم وتعاليم وحقائق. لذلك كانت حكمة العارف اللّدنيّة التي يستولي عليها تفد على قلبه بوصفه ملكة راقية تؤهّله لإدراك الحقائق الإلهيّة. ونلاحظ أنّ الغاية الضّمنيّة لهذا التّعريف هي الردّ على خصوم التّصوّف الذين يرون فيه زيغا عن الشّرع، وتخريبا للعقيدة... بالقول أنّه لا يعارض الشّرع في شيء، ولا يحتوي على ما يزيد عن مقاصده. فعلى العكس من ذلك تماما يؤكّد ابن عربي على نفس المشروع الذي تبنّاه الغزالي، وساند فيه من جاء قبله وخاصّة ما ورد في الرّسالة القشيريّة[2] من تأصيل لهذا العلم، والدّفاع عن أهله، وتأصيله داخل تراث العرب والمسلمين، عن طريق

(1)ابن عربي،**الفتوحات المكّية**، م،، الجزء الثّالث، ص 400 ـ 401.
(2)القشيري، **الرّسالة القشيريّة في علم التّصوّف**، م، م ، ص 20، و ص 279.

المصالحة بينه وبين الزّهد السنّي. فلم يعد ثمّة ما يبرّر الدّفع إلى الاحتراز منه، أو التّشكيك في نوايا أصحابه، أو الخشية من توطينه صلب الحضارة والثّقافة التي تتمحور أساسا حول المعتقد التّوحيدي بادّعاء خروجه عن مقاصد الشّرع.

بدا ابن عربي شديد التّمسّك بمرجعيّته الرّوحيّة في تأسيسه لمنوال عملي يصرّح به بصورة مباشرة وعلنيّة وفي ثنايا متفرّقة من مدوّنته، خصوصا عند اعترافه بتأثّره البالغ بالشّيوخ الذين تعلّم منهم أصول الطّريق الرّوحي، سواء في مرحلته الأولى أثناء إقامته بالمغرب، أو في مرحلة مغادرته إلى المشرق. ولئن كان هذا التّأثّر متجسّدا بالخصوص في بلورته لنظريّاته الأخلاقيّة، فإنّ أنفاس الغزالي وأبو مدين وابن مسّرّة والجنيد... تبدو مبثوثة في الخطوط الكبرى الموجّهة لفكره. وقد أوضح المستشرق الإسباني آسين بلاثيوس أنّ أصول الفكر ألكبري تعود إلى تأثّره البالغ بابن مسرّة الجبلي، الذي يعتبره ابن عربي من أَخْيَرِ أهل الطّريقة وأفضلهم. ونحن نفترض أنّ ابن عربي قد سار في رواق يجمع بين علمين أو قل بين مذهبين هما الزّهد والتّصوّف، وقد قام بصهرهما معا ضمن معقوليّة جديدة، استخلص منها معالم فلسفة روحيّة تقوم على منوالين معرفيّين: يتكوّن الأوّل من الحقائق العقائديّة وقواعد السّلوك الأخلاقي الدّيني، التي تضبط معايير الاعتقاد والسّلوك والعبادة من أجل بلوغ السّعادة القصوى. أمّا الثّاني فيتكوّن من التّجارب التي تخوضها النّفس بنور الإيمان، فتتدرّج في المقامات المعرفيّة والسّلوكيّة.

ولمزيد إيضاح فإنّ المستشرق الإسباني آسين بلاثيوس يرى أنّ ابن عربي قد وجد نفسه بين قطبين فلسفيين في عصره: قطب مشّائي يمثّله ابن رشد، ويدافع على أولويّة العقل في إدارة شؤون الحقيقة بأدواته التحليليّة والبرهانيّة. وقد حاول هذا القطب خلق توافق بين الحكمة والشّريعة أو بين أرسطو والإسلام، لكنّه واجه خصومة شديدة خاصّة من طرف الغزالي تجسّدت في كتابه **تهافت الفلاسفة**، الذي ردّ عليه ابن رشد في كتاب **تهافت**

التّهافت، وقطب إشراقي أفلوطيني يمثّله الكندي والفارابي وابن سينا وابن مسرّة والسهروردي، حيث يحاول هؤلاء التّقريب بين مسلك العقل ومسلك النّفس. وقد ذهب بدوي في تصدير ترجمته لكتاب بلاثيوس إلى أنّ هذا المستشرق قد تعرّف على ثلاثة من أكابر المتكلّمين والصّوفيين والمفكّرين المسلمين وهم الغزالي وابن عربي وابن حزم، معلنا أنّ له فضل عظيم في الكشف عن تأثير ابن مسرّة الجبلي على ابن عربي. كما استطاع أن يصوغ فرضيّة طريفة مفادها أن الشّاعر الإيطالي دانتي قد تأثّر بالإسلام وبابن عربي خصوصا في رائعته الشّهيرة والخالدة «الكوميديا الإلهيّة» (ص 7). لكنّ ما يؤاخذ عليه بدوي أسين بلاثيوس هو صياغته لأحكام متسرّعة، واندفاعه الأعمى إلى صياغة تشبيهات ونظائر لا تؤيّدها الوثائق التّاريخيّة في تقديره، فجانبت أحكامه الصّواب في الكثير من المواقع، وكانت أطروحاته تعاني الكثير من قلّة الدقّة، مثلما يفتقر منهجه إلى الإحكام اللاّزم، مستحضرا مثالا يذكره في الصفحة 98 من أنّه بفضل ابن عربي تسرّبت الرّوح الأفلاطونيّة المحدثة إلى حياة الإسلام وأفكار المسلمين، واستطاعت أن تصل إلى آخر حدود العالم الشّرقي، وهو قول يفتقر للدّليل والتّوثيق التّاريخي.

يمكن مقاربة معقوليّة ابن عربي النّاشئة بوصفها مجموعة من التّجارب أو مزيجا من الأفكار والعواطف والانفعالات العقائديّة، التي تكون سببا ونتيجة للفضائل التي تقتنيها النّفس حين تتطبّع بطباع المعرفة الرّوحيّة، وتعمل على توظّيفها في سلوكها الأخلاقي. ربّ سلوك يراوح بين النّظر والفعل، تهيئة للدّخول في المهمّات الرّوحيّة القصوى والكبرى، المتمثّلة في الارتقاء في معارج التّصوّف، فترتفع عنها الحجب، وتنكشف لها الحقائق، مستفيدة من تقنيات القلب الإلهاميّة والذّوقيّة، ومتحلّية بشعور الحبّ الإلهي. لذلك اعتبرت تلك التّجربة اجتيازا لكلّ المقاييس المعهودة الخاصّة بالعقل، وإنّ إدراك تفاصيلها يفضي إلى إدراك معنى أن يكون العارف هو الوريث الشّرعيّ والوحيد للنّبوّة.

يمثّل الجمع الأكبري بين الزّهد كعلم عمليّ وفنّ عبادة، وبين التّصوّف بما هو تجربة ذوقيّة تمتحن أحوال المعرفة في سياق الحياة والفعل السّلوكي الأخلاقي[1] إعلانا عن نشأة معالم فلسفة روحيّة لا تتوجّه إلى المبتدئين مثلما قد توحي بذلك رسائل **تحفة السّفرة**[2] **والتّدبيرات الإلهيّة**[3] ورسالة **الأنوار**[4]، وإنّما تتوجّه إلى من يسمّيهم الكمّل من الرّجال، الذين خلّصوا النّفس من ربقة الأهواء، وفعّلوا طاقات القلب الرّوحيّة، حيث تكون الولادة الثّانية للرّوح، التي تشترط تحرير الذّات العارفة من سلطان الطّبع والمزاج. ومثل هذه الحالة الرّوحيّة يفهمها بلاثيوس على أنّها تقوم على تأثّر ابن عربي بالأفلاطونيّة المحدثة وبفكرة التّطهير المسيحيّة (catharsis)، حيث يستخلص أنّ القلب والرّوح والنّفس هي الطّبقات الثلاثة لباطن الإنسان التي فقدت مصدرها الإلهي لاتّصالها بالجسم، ولا تعود إلى أصلها إلاّ بالطّهارة كسلوك يتمّ عبر ثلاث مراحل هي: تزكية النّفس بواسطة التّوبة وقهر الأهواء، وتصفية القلب بواسطة الخلوة والذّكر، وتجلية الرّوح عن طريق التهيّؤ لاستقبال الفتوحات والاشراقات.

ضمن هذا السّياق نجد ابن عربي يميّز بين حكمة الفلاسفة وحكمة أهل الذّوق، انطلاقا من طريقة تمييزه بين المجمل مفصّلا وبين المفصّل مجملا؛ فإذا كان دور الفلاسفة يتوقّف عند حدود إدراك المجمل مفصّلا الذي يقصد به ضبط الكلّيات من معارف ومبادئ ومقولات خاصّة بالوجود أو المعرفة أو الأخلاق، وتفصيلها بالتّحليل والبرهنة... فإنّ العارفين وأهل الذّوق لا

(1) أنظر: بلاثيوس، نفس المرجع، ص 148.

(2) ابن عربي، **تحفة السّفرة إلى حضرة البررة**، تحقيق رياض المالح، دار الكتاب اللّبناني، بيروت، دون تاريخ، ص 10 ـ 11.

(3) ابن عربي، «التّدبيرات الإلهيّة في إصلاح المملكة الإنسانيّة»، ضمن **الرّسائل**، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتّاح، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، الطّبعة الأولى، 2002، الجزء الثّالث، ص 292 ـ 406.

(4) ابن عربي، «رسالة الأنوار فيما يمنح لصاحب الخلوة من الأسرار»، ضمن **الرّسائل**، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتّاح، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، الطّبعة الأولى، 2002، الجزء الأوّل، ص 151 ـ 163.

يتوقّفون عند هذا الحدّ، بل يتخطّون ذلك إلى إدراك المفصّل مجملا، الذي يقصد به إيجاد حلّ كلّي للكثرة والتّنوع التي تميّز المعرفة والوجود والأخلاق. يقول في ذلك: «وأمّا الحكماء أعني الفلاسفة... فإنّ الحكمة عندهم عارية، فإنّهم لا يعلمون التّفصيل في الإجمال، وصورة ذلك ما يراه صاحب هذا المقام الذي أعطاه اللّه الحكمة»[1]. فابن عربي يميّز بين معقوليّتين: معقوليّة عقليّة تقوم على البرهان والاستدلال والقياس المنطقي، وتستعمل أدوات التّحليل والتّعليل ولزوم النّتائج عن المقدّمات، وهي عبارة عن معارف تتعلّم وتكتسب، ومعقوليّة موازية أو ما بعد عقليّة أو ما وراء عقليّة، تستند إلى القلب بأدواته الذّوقيّة والكشفيّة والإلهاميّة. ويصطلح عليها بتسميّات مختلفة مثل علوم الأسرار أو علوم الخضر أو علوم الضّربة... وهي بالإجمال علوم أذواق، تكون عبارة عن مدد إلهي ومعارف لدنيّة.

بالرّغم من كثافة مصادر تجربته الرّوحيّة، وفيض معارفه ونظريّاته التي تعود إلى أصول شتّى، فإنّ ابن عربي لا يخفي أو ينكر شدّة إعجابه بالغزالي، حيث ترتكز معظم تصوّراته على مدوّنته وخاصّة **إحياء علوم الدّين**، الذي بثّ ابن عربي تعاليمه في أرجاء مختلفة من متنه؛ فإلى جانب ما يتّصل بالعبادات التي يكاد يقتفي إثرها ابن عربي خطى الغزالي حذو النّعل بالنّعل، فيحاكيه في الفتاوى والأحكام الخاصّة بالمعاملات، نجده يعتبر التّصوّف جوهر الأخلاق، وأنّ من ازداد تصوّفا ازداد أخلاقا. لكنّ أهمّ ما يمكن التّوقّف عنده هو اتّخاذه النّبوّة نهجا ومرجعا لتعلّم سلوك التّصوّف، وتفعيل دور القلب من أجل تهذيب الأخلاق والأعمال والمعارف، فهو اشتغال روحي باعمار ظاهر العارف وباطنه، لتصفية الفطرة وتنقيتها من كلّ الشّوائب. ولئن كشف ابن عربي عن ذلك في مدوّنته في صيغة المفصّل المجمل، فإنّنا نراه يمثّل صدى لما أورده الغزالي في رسالة **روضة الطّالبين وعمدة السّالكين** أين يماهي بين التّصوّف وبين مكارم الأخلاق في قوله: «التّصوّف طرح النّفس

(1) ابن عربي، **الفتوحات المكّية**، م، م، الجزء الأوّل، ص 83.

في العبوديّة وتعلّق القلب بالرّبوبيّة. وقيل: كتمان الفاقات ومدافعة الآفات... وقيل الصّوفي هو الذي يكون دائم التّصفية لا يزال يصفّي الأوقات عن شوب الأكدار بتصفية القلب عن شوب النّفس ومعينه على هذه دوام افتقاره إلى مولاه، فبدوام الافتقار يتفطّن للكدر كلّما تحرّكت النّفس وظهرت بصفة من صفاتها أدركها ببصيرته النّافذة وفرّ منها إلى ربّه، فبدوام تصفيته جمعيّته وبحركة نفسه تفرقته وكدره، فهو قائم بربّه على قلبه وقائم بقلبه على نفسه»[1].

يكشف سلوك التّصوّف عن الرّغبة في الانقطاع عن الخلق للوقوف مع الخالق، من أجل رؤية أفعال العارف في مرآة نفسه، فيجنّب نفسه الانحراف عن العقيدة الصّحيحة وغلبة الأهواء ليضمن سلامة المعارج التي سيرتقي فيها. لكنّ التّأثّر بأبي حامد الغزالي لا يتوقّف عند هذا الحدّ، بل سنقتصر على ذكر ما يخدم غرض مبحثنا والمتمثّل في نهج التّصوّف ومقوّماته، وذلك على سبيل ضرب الأمثلة، وإثبات الدّليل على ما نذهب إليه. ومن علامات ذلك اعتبارهما الأدب عماد الأخلاق الصّوفيّة، فقد ذكر الغزالي - مستندا إلى الحديث النّبوي: «أدّبني ربّي فأحسن تأديبي» - أنّ النّبوّة مجمع الأدب، وفيها تلتقي جميع الآداب ظاهرا وباطنا. والأدب المقصود بالأصل هو إقبال وإعراض، إقبال على اللّه الذي يتولّى تعديل قلب العارف على حقائقه المودعة في الكون، وإعراض عمّا سواه، أي ترك الحظوظ الدّنيويّة والأخرويّة. ذلك ما يؤيّده قوله: «فإذا تهذّب ظاهر العبد وباطنه صار صوفيّا أديبا، ومن ألزم نفسه آداب السنّة نوّر اللّه قلبه بنوى المعرفة... ومن تأدّب بآداب الصّالحين فإنّه يصلح لبساط الكرامة، وبآداب الأولياء لبساط القربة، وبآداب الصدّيقين إلى بساط المشاهدة، وبآداب الأنبياء إلى بساط الأنس والانبساط، ومن حرم الأدب حرم جوامع الخيرات، ومن لم تريضه أوامر المشايخ وتأديباتهم، فإنّه لا يتأدّب بكتاب ولا سنّة... وأنفع الآداب التّفقّه في الدّين والزّهد في الدّنيا والمعرفة بما للّه عليك، وإذا ترك العارف أدبه مع

(1) الغزالي (أبو حامد)، «روضة الطّالبين وعمدة السّالكين»، ضمن **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، م، م ، ص 103.

معروفة فقد هلك مع الهالكين»[1].

تبدو أخلاق التّصوّف جمع من المكارم الذي لا يحتاج إلى أيّ سند ميتافيزيقي يخالف روح الشّريعة، وفي هذا الإبداع تأكيد على أنّ الزّمن الآدمي لا يفهم إلاّ على اعتباره أزمنة أخلاقيّة، تستوي هويّتها الرّوحيّة طبقا لما يقرّره الشّرع، الذي يتضمّن ما يريده اللّه من البشر. ولا غرابة أن يكون الشّرع الخاتم الذي أُنزل على النّبيّ الخاتم قد بلغ منتهى الكمال الأخلاقي، الذي يرسم للإنسان الكوني خطّة الإقامة في الكون بأفضل كلفة معنويّة ممكنة، فيكون النّموذج الصّوفي في صدارة المُنوِّرين بهذه الأخلاق. ومثل هذا التّحديد سينعكس في فهم ابن عربي للأدب حين يعرّفه بالقول:

إنّ الأديب هو الحكيم لأنّـــه *** مجموع خير والمساب مجمـع
فإذا رأيت نعوته في خلقـــه *** كنها ففيك لكلّ نعت موضـــع
لا ترعوي عنها فأنت من أهلهـــا *** والحقّ يعطي ما يشاء ويمنع
أدباء أهل اللّه خير لهـــم *** فلذاك تبصّرهـــا تضرّ وتنفـع
مثل الإساءة يرى العليل صنيعهم *** حسنا وتكره نفسه ما يصنع[2]

نلاحظ أنّ ابن عربي في استفادته من درس الغزالي يذهب بعيدا في تفصيل دلالات الأدب وتعيين أقسامه وهي: أدب الشّريعة الذي يقصد به علّم الله نبيّه حيث يذكر الحديث المرويّ عن عائشة كيف أنّ النّبيّ كان خلقه القرآن وكيف كلّف النبيّ محمّد بتأديب أمّته عن طريق الشّريعة، لذلك كان بني أمّته هم المؤدّبون (أدّبني ربّي فأحسن تأديبي)، ثمّ أدب الخدمة: ويتعلّق بأهمّ المعاملات البشريّة التي ينبغي أن تخضع للشّروط وللقواعد المنصوص عليها في الشّريعة،وأدب الحقّ: المستخلص من المعنى القرآنيّ للحقّ؛ ذلك أنّ الحقّ يحيل إلى دلالة معرفيّة ذات علاقة بالحقيقة وإلى دلالة حقوقيّة في

(1) الغزالي (أبو حامد)، «روضة الطّالبين وعمدة السّالكين»، ضمن **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، م، م، ص 99.
(2) ابن عربي، الفتوحات المكّية، م، م، الجزء الثّالث، ص 428.

علاقة بمبدأ العدالة والواجب، كما يدلّ على اسم من أسماء الله الحسنى إذ يحيلنا ابن عربي إلى الآية 34 من سورة الأحقاف حيث يقول اللّه تعالى: «ويوم يعرض الذين كفروا على النار أليس هذا بالحقّ»، ومن أجل الحقّ كانت البعثة المحمّديّة إلى عموم البشر. لذلك يمكن تفسير سرّ أدب الأنبياء بالعودة إلى شدّة احترامهم للحقّ وتخلّقهم بأخلاق طاعة الله. وأخيرا أدب الحقيقة، وهو أعلى أشكال الأدب، لأنّه مستوحى من الله الحقّ وهذا مقام رفيع للأولياء حيث يردّ كلّ شيء إلى الله الحقّ، ومستنده في ذلك هو ما ورد في الآية 10 من سورة يونس، يقول تعالى: «وردّوا إلى اللّه مولاهم الحقّ وضلّ عنهم ما كانوا يفترون». حيث تبدو العلاقة دقيقة بين الحقّ وبين الحقيقة(1).

تَحْسُنُ الملاحظة أنّ ابن عربي لم يذكر مفهوم الأخلاق بمعناه الصّريح إلاّ في مواقع نادرة ومتفرّقة من مدوّنته، مقابل حديثه عن مفاهيم أخرى شديدة القرابة به مثل الخُلُقُ والأدب، الذي يعني به مقاما شديد الرّفعة والسّموّ بأهله. وهو مفهوم يستولي على ثروة دلاليّة متميّزة في مدوّنته ما دام يدلّ على أمر ربّانيّ تكليفيّ مطالب به جمع العباد عند لقائهم وأثناء اجتماعاتهم، لذلك كانت القرابة الاشتقاقيّة بين الأدب كخلق وبين المأدبة كموضوع تلاق أو إقبال على الطّعام عنوانا لجمع الخير كلّه. ومن الآداب أيضا أن يخضع المرء نفسه إلى ديوان المحاسبة حتى يكون وفيّا لتعاليم الشّرع، مبرهنا على صدق تحمّله للأمانة التي وكّلت إليه، ومتقرّبا إلى الله بقراءة القرآن والتهجّد وقيام اللّيل طلبا للفتوح وللسّعادة مثلما هو منصوص عليه في الآية 79 من سورة الأنعام، والآية 69 من سورة النّساء، والآية 87 من سورة الحجر. وقد بيّن ابن عربي أنّ الخليفة أو الوليّ هو النّموذج الأرقى لهذا الأدب، خصوصا لمّا يقتفي أثر النّبيّ خطوة خطوة متأسّيا بأخلاقه ومهتد بهديه. ومعلوم أنّ الأدب الرّسوليّ يمثّل براعة في القول وحذق للعمل، إذ تعبّر جملة الأدعية التي

---

(1) Grill (Denis) ,"Adab and Revelation", Reproduced from Muhyddin Ibn Arabi-A Comme-moratine volume, ed.S. Hirstensten & Tiermman, Element Books and *the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, 1993.

يدعو بها الرّسل والملائكة ربّهم على مضمون هذا الأدب ومنزلته، أكثر من ذلك فإنّ الله يعاتب أنبياءه ويصلح أخطاءهم بغرض ترسيخ جنس محدّد من الأدب لديهم، وأمثلة ذلك الواردة بالقرآن كثيرة، من قبيل سورة عبس بالنسبة للنبيّ محمّد، وسورة الكهف التي تروي تأديب الخضر لموسى، وقصّة أيّوب الواردة بسورة الأنبياء التي تتكرّر في سورة ص...

وإذا كان نموذج الغوث أو القطب هو نموذج المتأدّب بعد النّبيّ، فإنّه يحظى باحترام الملائكة وبإعجابهم فيتقاطرون على خدمته جزاء لأدبه، لأجل ذلك سمّيت فئة منهم بملائكة التّسخير في إشارة إلى تسخير جهدهم وطاقتهم لخدمة زمرة المؤدّبين، وأقلّ هذه الخدمة أنّهم يستغفرون ربّهم لهؤلاء الصّالحين وهو عين ما تؤكّده الآيات 7 و 8 و 9 من سورة غافر. واللاّفت أنّ غرض هذا الرّجوع المكثّف للقرآن يكمن في اكتشاف صلته الوثيقة بالأدب وحثّه على مكارم الأخلاق، ممّا دفع الدّارمي[1] إلى اعتبار القرآن مأدبة من الله، تحثّ على آداب المرء المؤمن، ولا تعنى بشخصه أو هويّته: فأدب المسلم يتمثّل في اتّباع الحقّ وحبّ الله مثلما تقرّر الآية 31 من سورة آل عمران، وطاعة أوامره واتّباع ما جاء به الرّسول، ومثال الملائكة خير دليل على مثل هذا الجنس من الأدب المطلوب من المرء حين يجيبون عن سؤال الله «**سبحانك ربّنا لا علم لنا إلاّ ما علمتنا**»[2]. فابن عربي مثله مثل الغزالي غير معنيّ بالالتزام بكمّ الفعل الأخلاقي وتنوّعه، الذي ينحصر في السّؤال ماذا يجب عليّ أن أفعل؟ مثلما بيّنّا سابقا، بقدر ما هو منشغل بكيفيّات الفعل، التي يختزلها السّؤال كيف يجب عليّ أن أفعل؟ فتصبح الإجابة متمحورة حول رواكيب التّصوّف ومشتقّاته مثل التّقوى، الإيمان، الإحسان، التّحلّي بمكارم الأخلاق...

(1) الدّارمي، **سنن الدّارميّ**، تحقيق فوّاز أحمد زمرلي، وخالد السبع، دار الكتاب العربي، ببيروت، 1986، ص 92.

(2) Dennis Grill, *Addab and Revelation* op cit.

ب. في تشكّل الهويّة الأخلاقيّة للذّات العارفة

يستوجب الحديث عن أخلاق التّصوّف استحضار منظومة تربويّة كاملة ومتكاملة هدفها تهذيب النّفس اصطُلح عليها بالولادة الثّانية للرّوح. والمحقّق في متن ابن عربي لا يفوته أن يستخلص أنّ للنّفس مكانة تفوق العقل وتقلّ عن القلب، إذ أنّ ما هو مطلوب من العارف بالتّحديد هو أن يتولاّها بالصّقل والتّهذيب والإعداد لسلوك طريق الحيرة في المقامات بمفعول المكاشفات والمشاهدات، التي تمزّق الحجب الساترة للحقائق الرّبّانية. بيد أنّ ذلك لا يتحقّق إلاّ بمقتضى أربع شروط متمثّلة في الخلوة والذّكر والرّياضة والمجاهدة حتى تتحرّر النّفس من نفوذ الطّبع والمزاج. ويشترط ابن عربي على المريد أن يجتهد في البحث عن شيخ تربية ليرشده ويساعده في ذلك، ويعلّمه قواعد السّلوك الرّوحي للمبتدئين وهي تسعة؛ أربعة ظاهرة وهي الجوع والسّهر والعزلة والصّمت، وخمسة باطنة وهي الصّدق والتّوكّل والصّبر والعزيمة واليقين، ويمثّل اجتماعها في النّفس خير كلّه لأنّها أمّهات الفضائل. تلك هي الحالة الزّهديّة التي تجعل سالك الطّريق الرّوحي يتحوّل من مقام إلى مقام في سياق ممارسة أعلى للفضائل الأخلاقيّة التي تشترط الإقتداء بالرّسل[1]. ضمن هذا الطّور العملي يمكن فهم حقيقة الفرق بين ملكوت القلب وبين ملكة النّفس التي يعرّفها ابن عربي على النّحو الآتي: «ما كان معلومًا من أوصاف العبدِ بحكم الشّاهد...أي ما تُعطيه المشاهدةُ من الأثر في قلب المشاهد وهو على صورة ما يضبطه القلبُ من رؤية المشهود، وعلى الشّاهد يَرِد الواردُ»[2].

يكشف التّحقيق في رسالة **تحفة السفرة إلى حضرة البررة**[3] عن ضبط ابن عربي لمراحل التّهذيب والرّياضة الرّوحيّة، المتمثّلة في تزكية النّفس،

(1) بلاثيوس (آسين)، **ابن عربي حياته ومذهبه**، ترجمه عن الإسبانيّة عبد الرّحمان بدوي، مكتبة الأنجلو المصريّة، القاهرة 1965، ص238.

(2) ابن عربي، **الفتوحات المكّية**، الجزء الثّالث، م، م، ص 197.

(3) ابن عربي، **تحفة السّفرة إلى حضرة البررة**،تحقيق رياض المالح، بيروت،دار الكتاب اللّبناني، ص53 ـ 68.

وتصفية القلب، وتجلية الرّوح عن طريق التّوبة، بما هي قوام جميع الفضائل التي ينطلق منها كلّ مريد، وتشترط ترك صحبة الضدّ، لأنّها أكبر خطر يهدّد السّالك بما تخلّفه من أنس بمن يصاحب ووحشة عند الفراق، والتخلّص من لذّة الأكل والشّرب، حيث يستند إلى ما كان يفعله علي بن أبي طالب من حثّ للمريد على الأكل فلا يتناول إلاّ ما يسدّ الرّمق وبقدر الحاجة، شاكرا الله على كلّ لقمة يبتلع، وطلب الخلوة بالشّروط التي يحصيها في نفس الرّسالة.

تكمن غاية هذا الارتياض في قدرته على أن يمهّد إلى دخول العارف إلى طور سياحي هو عبارة عن سفر روحي يعني به ابن عربي: «الأسفار ثلاثة لا رابع لها أثبتها الحقّ عزّ وجلّ وهي: سفر من عنده، وسفر إليه، وسفر فيه، وهذا السّفر فيه هو سفر التّيه والحيرة، ممّن سافر من عنده فربحه ما وجد وذلك هو ربحه، ومن سفر فيه لم يربح سوى نفسه، والسّفران الأوّلان لهما غاية يصلون إليها، ويحطّون عن رحالهم، وسفر التّيه لا غاية له»[1]. وجدير بالتّنويه أنّ ابن عربي يفصح عن ماهيّة السّفر منذ مقدّمة الرّسالة بوصفه حركة لا تختبئ عن ثلاثة معاني: سفر من الله، وسفر إليه، وسفر فيه. وقد تفطّن مقدّم ومحقّق الكتاب إلى أنّ حكيمنا قد أبقى على هذه المعاني الثّلاثة متخلّيا عن معنى رابع قد حدّده إمّا الجرجاني في كتاب **التّعريفات** أو الكمشخانوي في كتاب **جامع الأصول**، ومستند ابن عربي في تحديده لمعجميّة السّفر إنّما هو ما أثبته الله عن نفسه.

من الواضح أنّ برنامج إعداد النّفس يجد غرضه في رفع هذه الملكة من درجة أدنى إلى درجة أرفع، وفي ذاك إعلان عن تحوّل روحيّ نوعيّ لا يستجيب إلى معايير العقل المعهودة من تحليل وبرهان، لتحلّ محلّها معايير القلب بأدواته الإلهاميّة والذّوقيّة. والطّريف أنّ الذّوق نفسه يمكن تصنيفه إلى درجات مختلفة طبقا لارتقاء الذّات العارفة في المعارج فأحيانا يكون

(1) ابن عربي، **الإسفار عن نتائج الأسفار**، حقّقه وضبطه وقدّم له عبد الرّحيم مارديني، دار المحبّة دمشق، دار آية بيروت، الطّبعة الأولى 2003، ص 39 ـ 40.

ذوقا وأحيانا يكون شربا وأحيانا أخرى يكون ريّا[1]، فالذّوق مثلما يرى ابن عربي هو نوع عرفانيّ يقذفه اللّه بتجلّيه في قلوب أوليائه فيميّزون به بين الحقّ والباطل، وهو أوّل مبادئ التّجلّي، لأنّه حال يفاجئ العبد، فإن أقام نفسين فصاعدا كان شربا، أمّا شربا فهو يدلّ على تلقّي الأرواح الطّاهرة لما يرد عليها من الكرامات، في حين أنّ الريّ يعني بلوغ المعرفة الحقّة ،وهو مبدأ من مبادئ التّجلّي الالهيّ، الذي أوّله ذوق، وثانيه شرب، وآخره ريّ.

سيسمح هذا التّصوّر بتوسيع أفق المعنى الخاصّ بالسّفر إلى الحدّ الذي يشمل فيه عوالم العجائب والأسرار، وقد أبان على ذلك في نصّ الفتوحات بقوله: «السّفر حال المسافر والطّريق هو ما يمشي فيه ويقطعه بالمعاملات والمقامات والأحوال والمعارف... والإنسان لمّا كان مجموع العالم ونسخة الحضرة الإلهيّة التي هي ذات وصفات وأفعال احتاج إلى مطرق يطرق له السّلوك عليها والسّفر فيها ليرى العجائب ويقتني العلوم والأسرار»[2]. فلا يمكن فهم حقيقة هذا السّفر بوصفه مجرّد تحوّل من مكان إلى مكان، وإنّما هو تحوّل روحيّ من حال إلى حال، ومن مقام إلى مقام، ومن منزلة إلى منزلة، لأنّه يشتقّ مضمونه من تلك الرّحلة بين أقصيين أو لامتناهيين[3]: الأقصى أو اللّامتناهي في الصّغر Le microcosme، والأقصى أو اللّامتناهي في الكبر Le macrocosme، يتعلّق المعنى الأوّل بالإنسان، فيما يتعلّق الثّاني باللّه.

يعمل ابن عربي على الالتزام بما ورد في علوم الشّرع ليطابق نظريّاته مع مذهب أهل السنّة والجماعة، واستثمار مقولات علماء الدّين وخاصّة الغزالي ليؤسّس نظريّة في الأخلاق يكون تهذيب النّفس قاعدتها الأساسيّة، فتتشكّل هويّتها الرّوحيّة عن طريق السّياحة والسّفر منظور إليهما كموت اختياريّ[4] له

(1) ابن عربي، **الفتوحات المكّية**، م، م، الجزء الأوّل، ص 225.

(2) ابن عربي، **الفتوحات المكّية**، م، م، الجزء الرّابع، ص 19.

(3) Aboulleze (Balkis) , Le voyage dans Le kitab al-isfâr an natâj al-asfar d’Ibn Arabi : entre finitude et absolu, in *Sehm*, n°30, 2007, p186.

(4) Chittick (W), *Between the yes and the no and the innate capacity*, edi Robert K.C. Forman, New York, Oxford, 1985, p 95.

من الطّرافة ما يجعله يحيل إلى مفارقة مفادها أنّ الموت كضرب من القدريّة التي لا دخل للفرد في اختيارها سرعان ما يتحوّل وفق منظور ابن عربي الى وضعيّة طوعيّة يقع اختيارها، وسلوكا يتمّ اتّباعه، وتلك علامة فارقة بين العامّيّ وبين العارف. ومثل هذا الفرق يتجسّد في الموت الذي لا يعرف منه العامّيّ إلا نوعا واحدا وهو ذاك الذي لا يختاره، في حين يختار الصّوفيّ بين أربعة أنواع منه، وقد فكّر شودكوفيتش بهذه المهمّة مستندا إلى حديث نبويّ مرويّ يكشف عن إضاءة مرجعيّة جديدة موجّهة لتفكير ابن عربي مفادها أنّ المؤمن «**في مقدوره الموت قبل الموت**» أي أن يختار بين أربعة أنواع منه[1]. ويتجسّد هذا الموت الطّوعي في صعود الرّوح إلى عالم البرزخ قبل الآخرة، تلك الحالة التي يشبهها صعود العارف إلى عالم الخيال المطلق، الذي يشبه الإسراء الرّوحي الذي يختلف عن الإسراء النّبويّ، بما هو تحوّل حقيقيّ بين العوالم، وانتقال روحيّ وجسديّ تكمن خصوصيته في عدم الوقوف على ظاهر المراتب الوجوديّة وتجاوزها إلى باطنها الرّوحي؛ فالعارف لا يكتفي بادراك العوالم العلويّة مثل أجسام الكواكب، وإنّما يستمدّ معرفته من أرواحها المدبّرة لها كالحجّاب أو الولاّة أو النّواب. وقد شرّع ابن عربي إلى ذلك عبر مسار من العلم يعتمد الخيال[2] والتّحقيق[3]، بما هو مفهوم طريف ومجدّد من صميم إبداعات ابن عربي في سياق فلسفته الرّوحيّة، حيث يذهب ويليام تشيتيك إلى أنّ لقب الصّوفيّ أو الفيلسوف أو الحكيم لا يتّفق مع ابن عربي ولا مع مدرسته، وهو لم يدّع ذلك، ولم يشر لنفسه بأيّ صفة من هذه الصّفات، وأنّ اللّقب الأنسب الذي يليق به، والذي استخدمه تلاميذه لتعيين مدرستهم الفكريّة هو التّحقيق، ومنهجهم كما يوضّح صدر الدّين القونوي هو **مشرب التّحقيق**.

(1) Chodkiewicz, Les quatre Morts du Soufi, Revue de *l,histoire des religions*, 1998, Volume 215 ,N° 215_1, p.p 35_ 57.

(2) هنري كوربان، **الخيال الخلّاق في تصوّف ابن عربي**، م، م، ص 13 ـ 15.

(3) Chittick(W. C), Ibn ʿArabī on the Benefit of Knowledge, Features in *The Essential Sophia*
© 2006 World Wisdom, Inc.edited by Seyyed Hossein Nasr & Katherine O'Brien.

وبناء على ما تقدّم يكشف ابن عربي عن معنى طريف للنّفس، إذ يعتبرها برزخا بين الرّوح والجسم وهي بحكم طبيعتها تكون عرضة للتّناقض: فإذا أطاعت النّفس الرّوح والعقل أصبحت نفسا مطمئنّة تعبر بصاحبها إلى مقام سعيد، وإذا أطاعت أهواءها أصبحت أمّارة بالسّوء تخفض صاحبها إلى منزلة وضيعة. وإذا كان الخيال قوّة من قوى النّفس، فانّه يكون قوّة وسيطة بين العقل والرّوح من جانب، وبين الحسّ من جانب آخر، وقد تأمّل كوربان هذا الأفق الخياليّ تصنيفيّا، معتبرا أنّ الخيال متى خضع لشروط العامّة ومبادئها سمّي خيال العامّة، ومتى خضع لمعيار الرّوح والقلب سمّي خيال العارفين، فينتج عنه إدراك الحقيقة، التي لا تحتاج للتّأويل بقدر ما تحتاج إلى لغة ناصعة ووضّاءة. ومثل هذه الرّحلة تبدأ بالخيال وتنتهي إلى بوارق ولمع إلهيّة تلقى في قلب العارف، فينتقل من طور المشاهدة المرتبطة بالأحوال، إلى طور المكاشفة المرتبطة بالمقامات، حيث لا يحتاج الصّوفيّ إلى التّأويل، لأنّ تلقّيه للحقائق يتمّ بصورة مباشرة.

لا ينفصل مفهوم الخيال عن مفهوم التّحقيق، خصوصا عند تفاعلهما ضمن معارج الطّريق الرّوحي، ممّا يجعل ابن عربي يضعنا أمام مفهوم عميق الدّلالة بالنّظر إلى جذر اشتقاقه الذي يعود إلى الاسم الإلهيّ الحقّ، وما يستوجبه ذلك من تشعّب للسّجلات التي يطرح ضمنها، كالسّجلّ الحقوقي من خلال إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه، والايطيقي العقائدي، إذ لنفسك عليك حقّ، ولبدنك عليك حقّ. ومن يعود إلى نصوص ابن عربي يكتشف معنى خصوصيّا للتّحقيق يفيد أنّ: «مِنْ شَرْط صاحبِ هذا المقام أن يكون الحقُّ سمعَه وبصرَه ويدَه ورِجلَه وجميعَ قُواه المصرِّفة له، فلا يتصرَّفُ إلاّ بحقٍّ في حقٍّ لحقٍّ، ولا يكونُ هذا الوصفُ إلاّ لمحبوبٍ، ولا يكون محبوبًا حتّى يكونَ مُقرَّبًا، ولا يكون مُقرَّبًا إلاّ بنوافل الخَيراتِ، ولا تصحُّ له نوافلُ الخيْراتِ إلاّ بعد كمالِ الفرائض، ولا تَكمُل الفرائضُ إلاّ باستيفاء حُقوقها ولذلك مَنعْنا أن تَصحَّ لأحدٍ على التّعيينِ نافلةٌ إلاّ بإخبارٍ أو مُشاهَدةٍ، وذلك أنّ الفرائضَ

تستغرقُها بالتّكميل مِنها... وهو مَقامُ القُرب والسِّيادة المَشهودةِ للكون، فمَنْ كانَ الحقُّ سَمْعَه فلَا تدْخُل عليه شُبهةٌ في ما يَسمع بل يدري ما سَمعَ، ومن سَمعَ وبِمنْ سمعَ، وما يقتضيه ذلك المسموعُ فيَعمل بحسب ذلك فلا يُخطئ سَمعه...ولا في حسّه غلَط ولا في عقْله حيرةٌ فهو للّه باللّه، وكذلك في جميع حركاتِه وسكناتِه حركاتٌ عن تحقيقٍ من مُحقّق... وهذا مَقام عزيزٌ قَلَّ أنْ ترى لهُ ذائقًا إلاّ مَن كان له هذا المَقامُ، وعلامةُ صاحبِ هذا المَقام أن يكونَ عندَه لِكُلّ ما يُسمّى خَطأ في الوجود وجهٌ إلى الحقّ يعرفُه، ويَعرفُ به إن سُئلَ عندَ مَن يعرف منه القَبول عليه هذه علامتُه، وهو الّذي يرَى ربَّه بكلّ عقيدةٍ، وبكلّ عينٍ وفي كلِّ صُورَةٍ، وليسَ هذا إلاّ لصاحبِ هذا المَقامِ».[1]

من بين الدّارسين الذين انتبهوا إلى العلاقة التي يؤسّسها ابن عربي بين المعرفة والتّحقيق نجد جيمس موريس[2] الذي بيّن أنّ تشكّل الهويّة الرّوحيّة للعارف تكون لصيقة لتحمّله مسؤوليّة معرفيّة استقصائيّة تتمثّل في وجوب التّحقيق، ومسؤوليّة وجوديّة وأخلاقيّة في العالم تتمثّل في الارتقاء بالذّات العارفة نحو مراتب الكمال البشري حيث يكون النّموذج المحمّدي مرجعا موجّها ونموذجا مرشدا. لذلك يتّضح أنّ القرآن والسنّة ضلاّ يمثّلان مرتكزات نظريّة للتّصوّر الجديد للنّفس[3]، وهو ما نكتشفه من خلال عزم ابن عربي وصل النّفس بالتّحقيق لمعرفة الحقّ؛ قول يؤيّده نيكيلسون حين أوضح أنّ معظم متون المتصوفة المسلمين تميّز بين ثلاث ملكات موجّهة للتّواصل الرّوحيّ وهي: القلب الذي بواسطته تتمّ المعرفة الإلهيّة، والرّوح التي تفتتن بالحبّ الإلهيّ، والنّفس المعنيّة بتأمّل عالم الألوهة.

وإذا كان معلوما أنّ معرفة اللّه لا تتسنّى إلا بواسطة القلب الطّاهر والنّقيّ، وكانت هذه المعرفة على شكل فتوحات وكشوفات روحيّة، فإنّ القلب غالبا ما

(1) ابن عربي: نفس المصدر، الجزء الثّالث، ص 403 ـ 404.

(2) أنظر: جيمس موريس، حاورته كلاوديا منده، ترجمة يسرى مرعي، وقد نشر هذا الحوار على الموقع التّالي: // khatwa. Org / ? p 2471. :http

(3) Nicholson (R), *The mystics of Islam*, London, Routledge, 1966, pp 49-50.

يكون مثقلا بالآثام فتطغى عليه الانطباعات الحسّية،لذلك يجب توجيه مسلكه وصقل موهبته، حتّى لا يرتكب المحضورات، التي تذكّر العارف بالتّمرّد الشّيطانيّ على الإلهيّ... بذلك يضعنا ابن عربي أمام مهمّة أنطلوجيّة للعارف واستقصائيّة للباحث يؤكّد على أهمّيتها جيمس مورّيس في متن ابن عربي، إذ يذهب بعيدا حين يعتبر ابن عربي واضع اللّبنات الأولى لفينومينولوجيا الحياة الرّوحيّة، بما أنّ فكره ميدان متميّز للفينومينولوجيا. والحقيقة أنّ الحكم على فكره وجعله هوسرليّا قبل هوسرل، أو سبينوزيّا قبل سبينوزا، أو كانطيّا قبل كانط... هو محاولة لاغتيال فكره، أو استعماله كبوّابة تعبر منها ثقافات أخرى إلى واقع البشر اليوم، لأنّه محيط بلا ساحل، ومدوّنة موسوعيّة تأبى مضامينها أن تختزل أو تختصر، ناهيك أنّها تستولي على خزّان حضاريّ وتاريخيّ يحتوي كمّا مرعبا من النّظريّات في مختلف القطاعات المعرفيّة.

فمهمّة التّحقيق تتمثّل لدى السّالك وتنحصر في تفعيل ملكة الخيال وتحدّي عقبات التّواصل الرّوحي لبلوغ مرتبة الإنسان الكامل، بما هو النّموذج الأقصى لأكابر المحقّقين الذين استفادوا من الشّريعة لتحديد ماهيّة الحياة الرّوحيّة. ومرجعيّة التّحقيق المقصود هنا هي القرآن، الذي يحثّ عليه ويدفع إليه عن طريق النّظر والتّدبّر، فهو ثمرة جهد السّالك، بعد غرقه في بحار الحيرة، بما هي شرود، وفكّ قيود، ورحلة بلا نهاية لا تكتفي بطرح أسئلة الماهية (ما؟)، وسؤال الغاية أو السّبب (لم؟)(1)، لأنّ الحيرة المقصودة ليست إعجازا لملكاتنا العقليّة، ولا انكسارا روحيّا، بل هي تقديم لممكن فعليّ، يسمح بتأسيس معرفة حقيقيّة باللّه، وتحصل في الغالب تحت وقع الأحداث، التي تجري إمّا في لغة لا تتحدّثها ملكاتنا العقليّة، أو بمفعول عقلانيّتنا المفرطة، أو بعلّة تشبّثنا بأوثان وأوهام صنعها العقل لنفسه. وقد بيّن المستشرق الأمريكي ويليام تشيتيك أنّ أصدق العبارات التي تلخّص

(1) Chittick, Ibn *'Arabī on the Benefit of Knowledge*,in: From the World Wisdom online library, CHAPTER 8: Features in The Essential Sophia, 2006 World Wisdom, Inc. edited by Seyyed Hossein Nasr &Katherin O'Brien.

بدقّة ووفاء موقف ابن عربي من الغموض أو الالتباس هي تلك المستمدّة من الحديث النّبويّ: «**إلهي زدني فيك تحيّرا**»، أنظر: تشيتيك، نفس المرجع، ص 3. وقد أورد شارح متأخّر لابن عربي هو عبد الرّحمان جامي (عاش في القو15)، من خلال كتابه **نقد النّصوص في شرح نقش الفصوص**، ـ الذي ترجمه لاحقا تشيتيك إلى الإنجليزيّة ـ أنّ الفصل الختاميّ من **فصوص الحكم** لابن عربي تضمّن حديثا عن ثلاثة أنواع من الحيرة: حيرة المبتدئين، وهي حيرة عامّة يشعر بها معظم أصحاب الإيمان، وهي أشبه بحالة اضطراب لكلّ من ينشد المعنى، ولا سبيل له للارتحال أو شحذ قوّة التّصميم لنشدان غاية ما، وتفضي عند السّواد الأعظم إلى السّكينة، وتفضي عند البعض الآخر إلى اختيار مرحلة ثانية من الحيرة هي مرحلة الالتباس، التي تفضي إلى كثرة الرّؤى حول العقيدة، الأمر الذي يفسّر الانشقاق إلى فرق مختلفة يصعب على غير المؤمن أن يختار أكثرها استقامة وصحّة. وإنّ العمل على إزالة هذا النّوع من الحيرة يتمّ حينما لا تبقى هناك رغبة في نفس المعتقد لأن يتهيّأ له الحضور الإلهيّ من عدّة أوجه أو محلّ نظر معنيين بذاتهما، عندها يبلغ المعتقد مرحلة أهل الحيرة النّهائيّة، وهذا مقام عليّ لا يتجاوزه أعظم المستنيرين روحيّا فيرتقون في مدارجه شيئا فشيئا، وهو أيضا مقام خاصّ بفئة نادرة تعجز عنه الأغلبيّة العظمى من ذوي العقيدة الذين يسمّيهم جامي «**أهل المواقف**» مفضّلين التّمسّك برأي دون غيره لأنّه يعدّ ملاذا يحميهم من الحيرة النّهائيّة بما هي مقام الأرواح النّادرة والاستثنائيّة.

ولمّا نتوقّف عند حدود المرجعيّة الوحيانيّة لابن عربي فإنّنا نعثر على فيض غزير من المعاني الخاصّة بالتّحقيق حيث ورد لفظ الحقّ في القرآن حوالي 250 مرّة، ويستعمل وظيفيّا بصفته إسما ونعتا في نفس الوقت، ويدلّ أيضا على proper and property،true and truth, real and reality، وهي دلالات تشير إلى أنّه لا وجود ولا حقيقة ولا معنى ولا قيمة إلا وهي مشروطة بالحقيقة الكبرى **اللّه**، ويستعمل الحقّ كضدّ للباطل الذي لم يرد في القرآن

إلاّ12 مرّة، ولا يجوز أن يجتمعا مطلقا مثلما تقول الآية (29:38). ومعنى التّحقيق وارد في القرآن، وفي السنّة، الآية (50:20)، وهناك تكمن الإجابة عن السّؤالين ما؟ ولم؟ فهل نحن حقّ أم باطل؟ وما نحن أو من نحن أصلا؟ يعطي الجزء الأوّل من الآية الإجابة عن السّؤال الأوّل: فالحقّ موجود في الخلق، وهو ما تعنيه الآية (41:17)، وكذلك الآية (قل جاء الحقّ وزهق الباطل). أمّا الإجابة عن السّؤال الثّاني فتتمثّل في ممارسة العبادة، وهي ما تؤكّده الآية (56:51)، حيث الأمر والتّكليف الرّبّانيّين مرفوعين إلى الإنس والجنّ بوجوب العبادة، (مع استحضار الفرق بين الأمر التّكوينيّ بصيغته كن فيكون وبين الأمر التّكليفيّ المقصود به الأمر والنّهي المعنيّ به الإنسان لوحده). وقد استند ابن عربي إلى الحديث النّبويّ الذي يقرن عبادة اللّه بمفهوم الحقّ: ولنفسك عليك حقّ، ولربّك عليك حق...فآت كلّ ذي حقّ حقّه. وبالنّتيجة يظهر الصّوفيّ كمحقّق يبحث عن الحقيقة الإلهيّة المبثوثة في الكون التي من اجلها بعث الأنبياء والرّسل لنشر الحقّ كما ورد في الآية (17:105)، أو من خلق الإنسان كما تؤكّد الآية (30:2)، فالاضطلاع بمهمّة الخلافة يستوجب أن يعرف الإنسان نفسه، حتّى يعرف ربّه بقدر طاقته كما تقول الآية (2: 286). انّها مهمّة المحقّق الكامل الذي لا تحبط أعماله، ولا يظلّ سعيه كما تؤكّد الآية (104:18).

ج . طواسين الأخلاق، (أخلاق القطبيّة والنّبوّة)

نقصد في هذا الطّور من مصنّفنا بطّواسين الأخلاق تلك الأطوار القصوى والعليا التي تصل إليها أخلاق العارف، فتتشكّل بمقتضاها هويّته الرّوحيّة طبقا لمنوال معراجي يتأسّى بمعراج النّبيّ. فالاستشكال الفلسفي لأخلاق التّصوّف يُبِينُ عن خصوصيّة نوعيّة تميّز الفكر الأكبري، تكمن في التّشبّث بمرجعيّة يشكّل المعتقد التّوحيديّ نواتها المركزيّة، لتنتج حالة صادمة في الوعي الأخلاقي، تتمثّل في قلب المعادلة الشّائعة التي تفرض الاعتماد على العقل لكشف الحقيقة، على اعتبار أنّ عالم المعنى يقع في الوجود وداخل

أفق العقل فيتولّى اكتشافه أو صنعه من داخل الشّروط التي يفرضها. في مقابل ذلك يقرّ ابن عربي أنّ الوجود هو أشمل من أن يستوعبه العقل، لذلك هو يحتاج إلى ملكات إضافيّة حتى يدرك معالمه مثل القلب والخيال، وهذا عمل مناقض تماما للتّصوّر المشّائي الذي يمثّله اعتباريّا ابن رشد، فيكون من شأنه أن يحوّل مسألة الأخلاق من قضيّة نجيب عنها بمعطيات الدّليل والتحليل والبرهان، إلى دائرة الذّوق والكشف والإلهام، التي أصبحت من مشمولات الوعي الرّوحي للذّات العارفة، ضمن تجربة إيمانيّة ترفع الأنا من حال إلى حال ومن مقام إلى مقام ومن منزل إلى منازلات، تكون فيها المعارف والأخلاق نابعة من التّجربة الإيمانيّة للسّالك، المنفتحة على إمكانيّات غير محدودة ما دام الطّريق إلى اللّه يكون بعدد السّالكين. فابن عربي يدعونا إلى فسح المجال لتدخّل حالة روحيّة مركّبة تكشف عن شفافيّة معنى لتجربة إيمانيّة عميقة باشراقاتها ولُمَعِهَا وإلهاماتها، ممّا يفضي بنا إلى استخلاص نتيجتين أساسيّتين: تتمثّل الأولى في جعل الأخلاق خيارا إيتيقيّا تتأسّى فيه الذّات العارفة بالنّبوّة كنموذج كوني، ما دامت الولاية بنظره هي المقام الأعلى للإنسان الأتمّ بوصفه الوريث الشّرعي والوحيد للنّبوّة، المتحقّق بحقيقتها. أمّا الثّانية فتتمثّل في تحويل أخلاق الذّات العارفة من المساحة العموميّة للمؤمن العادي إلى أفق الخلاصة أو خاصّة الخاصّة، الذين اتّخذوا من الحبّ الإلهي ممارسة أعلى للفضائل الأخلاقيّة، التي تشترط الإقتداء بالرّسل للوصول إلى هذا المقام(1).

إذا كان الطّريق الرّوحي هو النّهج المناسب للفعل الأخلاقي في نظر ابن عربي، فإنّ ذلك لا يتحقّق إلاّ في حضور شرطين أساسيّين هما التّخلّق بأخلاق الحبّ الإلهي كمدخل ذوقي وجمالي للانخراط الهادئ والمطمئنّ في العالم من ناحية، وبلوغ طور الإنسان الكامل المتحقّق بالحقيقة المحمّديّة من ناحية أخرى. وقد قام ابن عربي بتقديم عرض مفصّل حول الحبّ الإلهي كأساس

---

(1) بلاثيوس، **ابن عربي حياته ومذهبه**، م، م، ص 239.

موجّه للأخلاق الصّوفيّة، حيث يكون عبارة عن حالة روحيّة ووجدانيّة ممتنعة عن الوصف، ولا يمكن فهم حقيقتها إلاّ بالذّوق، ولا تستوفيها العبارة. وقد أبدى اعتراضا على كلّ من يزعم أنّه عرف الحبّ أو عبّر عنه أو وصفه، لأنّ ما يقوم به هذا الزّاعم ليس سوى مظهر أو انعكاس للحبّ وليس الحبّ في ذاته أو على الحقيقة. ويتّخذ هذا الحبّ من اللّه موضوعا، لذلك نراه يشتقّ قداسته من قداسة موضوعه، وبالنّتيجة نستخلص كيف أنّ هذا الحبّ يعدّ تجربة تعاش ولا تروى، لأنّها لا تقبل الوصف أو التّعيين أو التّعريف. وبالرّغم من ذلك يمكن التّعرّف على بعض جوانب هذا الحبّ، التي من بينها ارتباطه بفكرة الكنز المكنون موضوع الحديث القدسي الذي يرويه النّبيّ عن ربّه قائلا: «كنت كنزا مخفيّا وأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبي عرفوني». أي أنّ النّشأة الأولى للكون كانت نتيجة الرّغبة والإرادة في أن يظهر الله لعباده، فأوجد الممكنات من العدم وطلب منها أن تعرفه، فكان الحبّ الإلهيّ يمثّل أصلا للوجود / الخلق (لولا الجود لما كان الوجود)، ويقترن بشدّة بالمعرفة فتكون نظريّة الحبّ الإلهيّ سبب الخلق وسرّ إيجاد الكون، لأنّ الله عزم على إثبات وجوده الخاصّ الذّاتيّ والجماليّ بتجلّي أسمائه الحسنى وصفاته بما هي كنز مكنون(1).

إذا حقّقنا في طبيعة الحبّ الإلهي كما يدركه ابن عربي، فإنّنا نراه يترجم عن شوق جارف صادر عن النّفس الرّحمانيّ، ومن أسراره التي لا تنكشف إلاّ للخلاصة من الخاصّة أنّه توجد ثلاثة أسباب تسعّر لهيبه وهي: الجمال والإحسان والنّوافل، التي بواسطتها يتحقّق مشروع «الإنسان الكامل»، الذي يجسّد الجمال والإحسان والنّفل أو إتيان النّوافل لغرض تقرّب العارف من اللّه حتّى يحبّه. وبالإمكان تحديد ثلاثة أدوار لهذه المفاهيم تتحقّق من خلالها ثلاثة أهداف نظريّة في مسار كشف «الحقيقة المحمّدية» وهي:

---

(1) Chittick (w),*Ibn Arabi Heir to the prophets*, Oxford ,One world, 2005, p44. Landu (R), *The philosophy of Ibn Arabi*,, Rouskin House, George Allen & Unwin LTD, MESEUM Street, London, First published, 1959, p 64.

أوّلا، تمثّل أصل الأشياء، ثانيا، اعتبار الحقيقة المحمّدية رحمة إلهيّة وهبة للوجود. ثالثا، معرفة كيفيّات حضور العالم الإلهيّ في العالم المادّي. وقد عبّر ابن عربي عن هذه الحقيقة بنعوت أخرى مثل «النّور المحمّدي»، «الخلق الأوّل»، «التّجلّي الأول»، «الرّوح الأوّل»، «الإمام المبين»... ولئن عمل الأنبياء والرّسل على إظهار أنوارها للنّاس، فإنّها لم تنقطع واستمرّت مع الأولياء والعارفين والأقطاب[1]، الذين عرفوا أنّ الحبّ الإلهيّ يقوم على الاختيار أو الاصطفاء؛ فقد اختار من البشر المحبوبين منهم ليضطلعوا بدور النّبوّة، ومن الأنبياء أحبّهم إليه وهم الرّسل، ومن الرّسل أحبهم وهم أولي العزم (نوح– إبراهيم ـ موسى ـ عيسى ـ ومحمّد)، ومن أولي العزم أحبّهم وهو محمّد (صفيّه وحبيبه)، ليثبت من خلاله رسالة التّوحيد، التي هي موضوع كلّ انشغال عقائديّ أو فلسفيّ أو صوفيّ ما يفتأ مسار «الحبّ الإلهيّ» يتشكّل عبره، ليكشف في خاتمة المطاف أنّ الإسلام هو بحقّ دين الحبّ، الذي يفضل على كلّ الأديان بنموذجه المتمثّل في نبيّه الذي يجسّد أكمل ممثّل لمقام المحبّة، وقد صاغ ذلك في أبيات بالغة المغزى وعميقة المعنى بقوله:

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي إذا لم يكن ديني إلى دينه دان
لقد صار قلبي قابلا كلّ صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحبّ أنّى توجّهت ركائبه فالحبّ ديني وإيماني
لنا أسوة في بشر هند وأختها وقيس وليلى ثمّ ميّ وغيلان[2]

(1) Shimmel, *Mystical Dimentions of Islam*, the university of North Carolina, Press, 1975, p 272.

(2) ابن عربي،ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق، ضمن**الرّسائل**، م، م، ص 72-73. وهو نفس المعنى الذي
يصوغه شعرا بنفس المصدر ص88.رأى البرق شرقيّا فحنّ إلى الشّرق ولو لاح غربيّا لحنّ إلى الغرب
فإنّ غرامي بالبرق ولمعه و ليس غرامي بالأماكن والترب

تصبح الحياة من منظور الذّات العارفة عبارة عن شعور عميق بالامتلاء والفيض الوجداني المتدفّق، يقف على تناغم الموجودات في عرس كوني شامل مفعم بالمحبّة ومحقّق للكمال[1]. ولا يخفي ابن عربي المرجعيّة القرآنيّة لهذا الحبّ، حيث نجد أنّ هذا اللّفظ يرد سياقيّا 95 مرّة، وأنّ «الله يحبّ» وردت 15 مرّة بحسب أصناف النّاس الذين منهم المحسنين (2: 195+ 3: 134 + 148 + 5: 13 + 93) والمتّقين (3: 76، 9: 4، 7) والمقسطين (5: 42، 49: 9، 60: 8) والمتطهّرين (2:222) والصّابرين (3: 146) والمتوكّلين (3: 159) والذين يتّبعون النّبي (3: 31) والتوّابين (2:222) والمطّهرين (9: 108) والذين يقاتلون في سبيل الله صفّا واحدا كأنّهم بنيان مرصوص (4:61)، وهي تعيّنات لدرجات المحبّ لله. وتستعمل في القرآن عبارة تدلّ على الحبّ المتبادل بين الحقّ والخلق هي «يحبّهم ويحبوّنه» (5:54)، وهي الآية التي يتّخذها الصّوفيّ شاهدا لتأكيد فكرة أزليّة هذا الحبّ. أمّا اللّفظ «إنّ الله لا يحبّ» فقد ورد في القرآن 23 مرّة ليعيّن 14 صنفا من النّاس وهم: المعتدين (2: 190،5: 87، 7: 55) والظّالمين (2: 57، 140، 42: 40) والمختال الفخور (4: 36، 31: 18، 57: 23) والمفسدين (5: 64، 28: 77) والمسرفين (6: 141، 7: 31) والكافرين (3: 32، 30: 45) والفساد (2: 205) والكفّار الآثم (2: 276) والخوّان الكفور (22: 38) والجهر بالسوء من القول إلاّ من ظلم (4: 148) والخائنين (8: 58) والمستكبرين (16: 23) والفرحين (28: 76) والخوّان الآثم (4: 107)[2].

---

(1) ADDAS (Claude), The experience and doctrine of love in Ibn Arabi, *Translated from the French by Cecilia Twinch, on behalf of the Muhyiddin Ibn Arabi Society* for the Symposium at Worcester College, Oxford, May 4-6th 2002. p.25-26.

(2) للتّوضيح ولتسهيل العودة إلى آيات القرآن فإنّ ما يرد بين قوسين من أرقام ينصّ على أنّ ما بعد القوس الأوّل يشير إلى رقم السّورة بالمصحف، وما يرد قبل القوس الثّاني يشير إلى عدد الآية بتلك السّورة.

نلاحظ أنّ جملة هذه الآيات تتضمّن ترغيبا (إنّ الله يحبّ)، وترهيبا (إنّ الله لا يحبّ)، لأنّ القرآن لم يستعمل لفظ الحبّ لوصف الحبّ الإلهيّ فحسب، وإنّما لنعت نشأة وتطور هذا الشّعور بوصفه بذرة تنمو لتصل الحقّ بالخلق.[1] أمّا لفظ الودّ المرادف للحبّ فقد ورد في القرآن 29 مرّة ولفظ الودود مرّتين (11: 90، 85: 14)، وورد لفظ الهوى فاستعمل 39 مرّة منها 4 مرّات ليعني الحبّ (4 : 135، 80: 40، 53: 3) أمّا لفظ العشق الدالّ على الحبّ الدّنيوي المادّي (في مقابل الحبّ الرّوحيّ) فلم يستعمل مطلقا وإنّما استعمله ابن عربي عند استحضاره قصّة يوسف مع امرأة العزيز (12:30، 2: 165)، ونجد في الأحاديث النّبويّة ما يفيد الاقتران بين الحبّ والجمال (اللّه جميل يحبّ الجمال) وبين الحبّ والمعرفة (حديث الكنز المكنون)، وقد أكّد الغزالي أنّ الحبّ لا يستقيم دون معرفة لأنّ المرء محبّ لما يعرف[2].

يتّضح ممّا سبق أنّ هذه البنية العليا للسّلوك الأخلاقي للذّات العارفة (التي عبّرنا عنها بطواسين الأخلاق) لا تتحقّق إلاّ في الإنسان الكامل / الأتمّ[3]، الذي يجسّد المعنى الأقصى للهويّة الأخلاقيّة والرّوحيّة للذّات العارفة، حيث تنبني ماهيّتها طبقا لنفس الخطّة التي اتّبعها الأنبياء بحقائقهم لا بشخصيّتهم. لهذا الغرض كان نموذج هذا الإنسان لا يتشكّل إلاّ وفق الحقيقة المحمّديّة بما هي مصدر كلّ وحي وكشف وإلهام[4]، وقد عرّفه ابن عربي بالقول: «لمّا

---

(1) Golton, The Quranic Inspiration of Ibn Arabi'svocabulary of Love- Etymological Links and Doctrinal development, Journal of *Muhyddin Ibn Arabi Society* 27 ,2007, p 4.

(2) Shimmel, *Mystical Dimentions of Islam*, the university of North Carolina, Press,1975,p 272.

Chittick, *Ibn Arabi heir to the prophets* , op cit, p134.

(3) رغم أنّ هذا المفهوم يعود إلى عبد الكريم الجيلي الذي ألّف كتابا بهذا العنوان، فإن ابن عربي يستعمل ذات المفهوم للإشارة إلى وريث النّبوّة ومجلى الحقيقة المحمّديّة والمؤهّل لتحمّل مسؤوليّة خلافة اللّه في الأرض. أنظر: الجيلي (عبد الكريم) **الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل**، مكتبة محمّد علي صبيح، القاهرة، دون تاريخ.

(4) ابن عربي، **فصوص الحكم**، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الشّعاع للنّشر، دمشق، الطّبعة الثّانية 2007، الفصّ الأوّل ص 50 ـ 54، الفصّ الثّاني، ص 30 ـ 37، الفصّ التّاسع، ص 154.

تحقّقت عندهم خلافته وأنّه حامل الأمانة الإلهيّة ونسبته من العالم الأصغر نسبة آدم من العالم الأكبر وقد قيل في آدم (2:4) وكذلك هذا الموجود ثم خاطب الملائكة (2:31-32) فأمر الخليفة أن يعلّمهم ما لم يعلموا فأمرهم سبحانه بالسّجود لمعلّمهم سجود أمر كسجود النّاس للكعبة وتشريف لا سجود عبادة نعوذ بالله لا أشرك به أحدا ويكون في هذا العالم الإنسانيّ ثمرة السّجود ولا نفس السّجود إنّما هو التّواضع والخضوع والإقرار بالسّبق والعجز والشّرف له والتقدّم كتواضع التّلميذ لمعلمه، وإذا حصل موجود في مقام يعلم منه الملائكة فأحرى من دونهم وذلك تشريف من الله سبحانه ودليل قاطع على ثبوت إرادته يختصّ برحمته من عباده ما يشاء»[1].

تعبّر التّجربة الرّوحيّة للإنسان الكامل حسب ابن عربي عن تمرين جريء يتجاوز مجرّد التّعامل التّراثي مع الشّرع، إلى تطبيق للشّريعة ليفتح قلب هذا الإنسان على الحقائق الكونيّة الإلهيّة، حتى يصبح مرآة مجلوّة تعكس التّجلّي الاسمائيّ، ومثل هذا التّأسيس وإن كان سبق إليه الفلاسفة المشرقيّين أمثال ابن سينا وابن طفيل... فإنّه لم يبلغ شأنا رفيعا بالقدر الذي يريده ابن عربي، حيث يشترط الالتزام بنور «**الحقيقة المحمّديّة**» القاضية برفع المشهد المعرفيّ نحو الحيّز الأنطلوجيّ الذي لا يدرك خارج دائرة الخيال. كأنّ ابن عربي بصدد تركيز التّفكير ضمن صيغ تفرضها التّجربة الرّوحيّة، لكنّها تؤدّي في النّهاية إلى توثيق الصّلة بالعالم فنّيا من خلال تحويله إلى موضوع ذوقيّ يتماشى مع نسق تصاعديّ تعرج فيه الذّات العارفة من العالم المادّي إلى برزخ البرازخ، أين يبدأ التّجلّي الأسمائيّ، الذي يفهم كمنوال من التّقرّب إلى اللّه يرفع عن الذّات العارفة صفاتها الإنسانيّة النّاقصة لتحلّ محلّها الصّفات الإلهيّة الكاملة. فهذا الكمال ينبغي أن يفهم بوصفه بلوغا للأوج الذي لا يقبل الإضافة، إذ أنّ الجوهر الميتافيزيقي للكمال الإنساني يحيل إلى تعيين مثل أعلى يرتبط أساسا بالنّبوّة وبالحقيقة المحمّديّة، وهو ما يعني أنّ النّموذج

(1) ابن عربي ، «رسالة التّدبيرات الإلهيّة في إصلاح المملكة الإنسانيّة»، ضمن **الرّسائل**، م، م، ص313.

المحمّديّ يكون نموذجا بشريّا أقصى، ومثالا لمؤمن نوعيّ واستثنائيّ غير قابل للتّكرار.

هكذا إذن يفضي بنا تدبّر المسألة الأخلاقيّة عند ابن عربي إلى الأخذ بعين الاعتبار أنّ هذا الأخير يؤسّس لخطاب وإن كان في جوهره خطابا كونيّا، فإنّه ينطق رسميّا عن هويّة حضاريّة وثقافيّة جعلت من السّلوك الأخلاقي نموذجا مبرهنا على حقيقة الإنسان، الذي تتشكّل هويّته الرّوحيّة ضمن إحداثيّة معقّدة ومركّبة تحوّل السّلوك الأخلاقيّ إلى تفاعل لا نهائيّ مع تجلّيات الصّفات الإلهيّة في البشر المتجسّدة في المكارم وفي المحاسن. واللاّفت أنّ هذه اللّحظة تنتزع المسألة الأخلاقيّة من جذورها اليونانيّة لتعيد تأصيلها ضمن معقوليّة إسلاميّة ثريّة من جهة مواردها الرّوحية والأنطلوجية، وهو بذلك يشارك في عمليّة إنقاذ رسميّ للأخلاق من المعنى الذي هيمن عليه التّقليد الإغريقي، ويثريها باللّجوء إلى خطّة روحيّة متدرّجة هي عبارة عن لحظات تعيّن متتالية للذّات العارفة، التي تبدأ بالمريد، فالسّالك، فالوليّ، ثمّ القطب، لتكتمل هويّتها في الإنسان الأتمّ باعتباره عصارة مركّزة للمؤمن الختم أو الوريث المحمّدي المتخلّق بأخلاق النّبوّة. ويكشف هذا التّأسيس المتعالي عن جملة من الخلاصات الأساسيّة التي نوجزها في ما يلي:

- أوّلا: يتجاوز ابن عربي الفصل الكلاسيكي بين الأخلاق كمنظومة سلوكيّة جماعيّة، تتشكّل ضمن بنى اجتماعيّة تكون مسؤولة عن وضع المعايير المحدّدة لمعاني الخير والشرّ، وبين الإيطيقا بوصفها منظومة سلوكيّة فرديّة هي بالأصل خيار فردي موجّه بالوعي والحرّية والإرادة. ليماهي لأوّل مرّة بين الأخلاقي والإيطيقي متأسّيا بالنّبوّة كنموذج كوني، لأنّ الولاية هي المقام الأعلى للإنسان الأتمّ المتحقّق بالحقيقة المحمّديّة.

- ثانيا: يعبّر سلوك الذّات العارفة عن انجذابها من الوطن الأرضيّ إلى الوطن الإلهي عن طريق تحقّقها بالأنوار والأسماء والصّفات الإلهيّة المنعكسة

على مرايا الوجود، فتشكّل حقائق مكنونة وأسرار مودعة في الأعيان الثّابتة لا تنكشف إلاّ للعارف الذي يأخذ بزمام الصّبر والاصطبار، وتهتزّ مواجده في قطب المعاني على قاعدة «من طلب شيئا وجدَّ، وجده. وقد أورد الأصفهاني في **حلية الأولياء** أنّ: «من تكلّم في الأزل يحتاج أن يكون معه سراج الأزل»[1]. ربّ قول متناغم مع رأي الخرّاز (توفّي في 279 هـ / 892 م) حيث يرى أنّ للعارفين خزائن أودعوها علوما غريبة وأنباء عجيبة يتكلّمون بها بلسان الأبديّة ويخبرون عنها بعبارة الأزليّة. وهي كلّها مواقف متّصلة بأبيات نسبت إلى عليّ ابن أبي طالب يصف فيها علاقة الإنسان بالكون قائلا:

وتحسب أنّك جرم صغير *** وفيك انطوى العالم الأكبر
داؤك منك وما تصبر *** دواؤك فيك وما تشعر
فأنت الكتاب المبين الذي *** بحروفه يظهر المضمر
وما حاجة لك من خارج *** وفكرك فيك وما تصدر

– ثالثا: يراهن ابن عربي على تأسيس فلسفة روحيّة تتّخذ من الأخلاق موضوعا مركزيّا، ما دام الهدف الأقصى ينحصر في بناء الإنسان المتحقّق بأحكام الشّريعة وأخلاق النّبوّة، فيكون الحبّ الإلهي نهجه والحقيقة المحمّديّة مرشده.

عند هذا الحدّ نستخلص أنّ وفرة الزّاد الرّوحي للعارف هو السّبيل الأنجع لكلّ انخراط موجب في العالم الذي ينوي الإقامة فيه على وجه الطّمأنينة وتحقيق السّعادة. فمهمّة الإنسان صارت معنيّة بالبحث في الطّرائق التي تقلّل كلفة الإقامة في عالم ينهض كلّ مرّة على انهيارات دراماتيكيّة للأخلاق على نحو فضيع ومرعب، يفع إلى القول مرّة أخرى أنّ العصر القادم هو عصر القول والخلق الصّوفيين[2].

(1) الأصفهاني (أبو نعيم)، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، دار الفكر، بيروت، 1996، الجزء الأوّل ص 295.

(2) Vernette (Jean), *Le 21Siecle sera mystique ou ne sera pas* , op, cit, p 17.

خاتمة

صفوة القول من كلّ ما تقدّم أنّ تنزيل ابن عربي ضمن لحظة فلسفيّة تدين بشدّة إلى السّجال بين التّهافتين يعدّ مهمّة لا تكتسب شروط وجاهتها إلاّ بتقصّي التّحوّلات التي رافقت الفلسفة العربيّة الإسلاميّة منذ أن أعلنت ولاءها المطلق للفلسفة الإغريقيّة، وأراد الغزالي أن يعيد تأصيلها على نحو يستجيب للخصوصيّات الحضاريّة والثّقافيّة التي ينتسب إليها. فحين يشتغل التّفكير ضمن سياق الوعي الإغريقي تكزن القضايا المركزيّة التي يطرحها متواشجة مع منهج البحث الذي اقترحه المشّائيون سواء عند مقاربة الطّبيعيّات أو الإلهيّات، لأنّ الوعي بالطّبيعة هو نفسه الوعي بما بعدها أو بما وراءها. وقد ترتّب عن ذلك أن تصوّر اليونانيّون الآلهة بوصفها معيشات على غرار عناصر الوجود فقط أنّهم أضفوا عليها نوعا من التّعالي والقداسة، وتلك ميتافيزيقا ساذجة أو عفويّة في نظر الغزالي ما دامت تخلط بين المنهج الذي ندرك به الآلهة والمنهج الذي ندرك الأشياء.

على هذا النّحو ركّز الغزالي شكوكه على القضايا الرّئيسيّة في العقيدة، التي طرحها كلّ من الفارابي وابن سينا، وأبدى اعتراضاته عليها من منطلق أنّ التّفكير بواقعيّتها وربطها بإدراك العقل ينفي عنها تعاليها، وأنّ تقليد المشّائيّين الذي أوجب سحب طريقة تمثّلهم للإلهيّات على نفس المبحث في سياق الفكر العربي الإسلامي لم يفلح في تبيّن الفرق بين المبحثين وكشف خصوصيّة كلّ منهما، بل أنّ التّمسّك الذي أبداه الفارابي وابن سينا بتقنيات العقل في معرفة العلم الإلهي هو الذي دفع الغزالي إلى جعل هذه الموضوعات خارج أفق العقل، والانتقال إلى مجال جديد يكون فيه الوعي

مطالبا بالفصل الجوهري بين موضوعات العلم الطّبيعي ومنهجه وبين موضوعات الميتافيزيقا ونهجها، وتلك مزيّة تشكّل الحدّ الأدنى المطلوب من أجل الإفصاح عن ميتافيزيقا جديدة تأخذ بعين الاعتبار ما قدّمته الشّريعة من فهم مغاير لمبحث الإلهيّات، الذي يريد الغزالي إخراجه من أفق العقل وتوطينه ضمن أفق القلب.

بهذه الكيفيّة نجد أنفسنا بين موقفين مفترقين داخل الفكر الفلسفي العربي الإسلامي: موقف الفارابي وابن سينا الذي يكاد يتماهى مع الأطروحات المشّائيّة، وموقف الغزالي الذي دفعه إلى الذبّ عن روح العقيدة بتقديم مصنّفه **تهافت الفلاسفة** لشنّ هجوم عنيف يفصل بحسم بين طريقة تمثّل المشّائيّين لإلهيّاتهم والطّريقة التي ينبغي أن تراعي الخصوصيّات العقائديّة التي ينبغي أن يدرك بها المسلمون إلهيّاتهم. وقد أوضحنا في الفصل الأوّل من هذا الكتاب أنّ مثل هذا الاعتراض لا ينبغي أن يفهم منه أنّه موجّه إلى الفلسفة كخطاب أو إلى العقل كأداة مثلى لكشف الحقيقة، وإنّما هو موجّه إلى المنهج الذي اعتمد الاستدلال والبرهان والتّحليل وطبّقها بنفس الكيفيّة والخلفيّة على موضوعات يستجيب بعضها لذلك (الطّبيعيّات) وبعضها الآخر لا يستجيب (الإلهيّات). فالوعي بالطّبيعة على النّحو المشّائي يقتضي التّمييز المبدئي والأكثر جوهريّة عن الموضوعات الأشدّ تميزًا مثل الإلهيّات، وهو ما يفضي إلى ضرورة رسم المجال المخصّص للعقل والمجال المخصّص للقلب.

ولئن حاول ابن رشد الردّ على اعتراضات الغزالي، فإنّه لم يكتف بمجرّد الوقوف إلى جانب المشّائيّين ومناصرتهم وردّ الاعتبار إلى العقل الفلسفي، وإنّما سعى إلى تجديد الفكر عن طريق إعادة تقديمه لأرسطو خاليا من الأخطاء من ناحية، وقابل للاستساغة في التّراث العربي الإسلامي بإقراره لمشروع نظريّ يؤلّف بين الحكمة والشّريعة، ويضبط ما بينهما من خطوط الفصل والوصل الممكنة، وقد ضمّن ذلك كتابه **فصل المقال في ما بين الحكمة والشّريعة من اتّصال**. ففي هذا الحيّز من تفكيره بدا ابن رشد ميّالا

إلى اعتماد عقلانيّة نقديّة شديدة الدقّة لكنّها أكثر شموليّة نظرا لحرصه على التّمييز بين الأقوال الخطابيّة والجدليّة والبرهانيّة، وتفويضه البرهان العقلي في التّوصّل إلى الحقيقة بوصفه أسمى صور اليقين، لأنّ الحكمة برأيه ليست شيئا آخر سوى النّظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان. وبناء على ذلك بنى ردّه على الغزالي معتبرا أنّ شكوكه التي أبداها على المشّائيّة كانت في معظمها مبنيّة على مقدّمات مغلوطة استند فيها الغزالي إلى آراء الفارابي وابن سينا حول أرسطو، ولم يحاور فيها رأسا آراء أرسطو نفسه.

وانطلاقا من هذه الأسس والأسانيد نكتشف أنّ ابن سينا لم يكن وفيّا في نقل فلسفة أرسطو ولا قادرا على فهمها على وجه الدقّة المطلوبة، وأنّ هذا الفشل جرّ الغزالي إلى فشل أشدّ فضاعة حين نقد أرسطو عن طريق ما فهمه من ابن سينا. فمحدوديّة شكوك الغزالي تكمن في تقدير ابن رشد في تهافته عن البرهان واليقين، بمعنى أنّ خطأه يكمن بالأساس في تعويله على التّصديق والاقتناع بوصفها تقنيات تبقى دون مرتبة اليقين والبرهان. ولا يخفى أنّ إحدى الهواجس الكبرى التي شغلت تفكير ابن رشد تتمثّل في العلاقة المحتملة بين العقل والنّقل، وهو هاجس لم يفارقه حتى في لقاءه بابن عربي، إذ لا يزال يحافظ على نفس الصّيغة التي تستفسر: هل أنّ النّظر في الفلسفة وعلوم المنطق مباح بالشّرع أم محظور أم مأمور به إمّا على جهة النّدب وإمّا على جهة الوجوب؟ وغنيّ عن البيان أنّ حروف نصّ السّؤال مستلهمة من الفقه (الشرع، مباح، محضور، مندوب، واجب...)، ومثل هذا السّؤال يكاد يماهي السّؤال الموجّه لابن عربي بقوله؟ كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي هل هو ما أعطاه لنا النّظر؟ أي بعبارة أخرى أنّ الفيلسوف يرغب في معرفة ما إذا كان تقصّيه للحقيقة يتجاوب مع نفس النّهج الذي يقترحه العارف؟

على غالب التّرجيح أن يكون مبعث طمأنينة الحكمة العقليّة التي يتعاطاها ابن رشد راجعة إلى النّظر في الموجودات بوصفها دليلا على الصّانع، وكلّما كانت تلك الصّناعة تامّة وموفّقة كانت المعرفة بالصّانع أكثر تماما. وعلى

هذا النّحو يصبح النّظر الذي دعا إليه الشّرع وحثّ عليه هو أكمل أنواع النّظر العقلي خصوصا إذا استعمل التّحليل والبرهان بمختلف قياساته واستدلالاته، فيكون بذلك القياس العقلي المستعمل في بحوث الفلسفة عن الحقيقة متناغما تمام التّناغم مع القياس الشّرعي في مجال إلحاق الحكم الواجب لشيء ما بالحكم الذي أوجبه الشّرع، وفي ذلك يرى ابن رشد: «والسّائل من المتخاصمين في أمثال هذه الأشياء ليس يخلو أن يكون من أهل البرهان أو لا يكون، فإن كان من أهل البرهان تكلّم عنه على طريقة البرهان، وعرف أنّ هذا النّحو من التّكلّم هو خاصّ بأهل البرهان، وعرف بالمواضع التي نبّه الشّرع أهل هذا الجنس من العلم على ما أدّى إليه البرهان، وإن لم يكن من أهل البرهان فلا يخلو أن يكون مؤمنا بالشّرع أو كافرا به، فإن كان مؤمنا به عرف أنّ التّكلّم في مثل هذه الأشياء حرام بالشّرع، وإن كان كافرا لم يبعد عن أهل البرهان معاندته بالحجج القاطعة له»[1].

رغم أنّ هذا النصّ يتنزّل ضمن المسألة الحادية عشرة التي يردّ فيها ابن رشد على اعتراض الغزالي على قول الفلاسفة أنّ الأوّل يعلم غيره ويعلم الأجناس والأنواع بنوع كلّي، فإنّ الذي يهمّنا منه هو التّقارب بين موقفي أهل النّظر وغيره من العلم الإلهي، الذي يفضي إلى نتيجة واحدة وإن اختلفت سبل البحث عنها، ولعل ذلك هو مبعث الدّهشة والغرابة في نظر محقّق **تهافت التّهافت** إذ كيف يمكن لمن دخلا في مناظرة عنيفة بهذا الحجم يفترض أن يكون الخلاف فيها جذريّا وجوهريّا وبلا رجعة أن يتّفقا على نفس المنهج[2]. عند هذا الحدّ تكون قداسة التّفكير الفلسفي مشابهة لقداسة الأحكام الشّرعيّة، لأنّ الأدلّة البرهانيّة التي يستعملها الفلاسفة تستمدّ من المبادئ الأوّليّة للعقل التي غالبا ما تكون واضحة بذاتها ولا تحتاج إلى دليل آخر أو برهان يؤيّدها، وهي في دقّة صورها ووضوحها تتماشى مع وضوح الأحكام الشّرعيّة التي يستنبطها الفقيه.

(1) ابن رشد، **تهافت التّهافت**، م، م، الجزء الثّاني، ص 650.
(2) ابن رشد، **تهافت التّهافت**، م، م، الجزء الأوّل، ص 28.

لقد كانت هذه المعاني حاضرة بكثافة في اللّقاء المثير بين ابن عربي وابن رشد، الذي كشف عن مواقفهما تجاه جملة القضايا التي شغلت الفكر العربي الإسلامي ومن أبرزها على الإطلاق العلاقة بين الحكمة والشّريعة. وقد بيّن محمّد المصباحي أنّ الفلسفة وإن كانت ممنوعة على الكشف أكبريّا، فإنّ ذلك لم يمنع صاحب الفتوحات المكّية من أنّ يمدّ إليها عينيه (العقل والخيال) بشغف مكشوف، ذلك أنّ ذمّها من قبل العوام لم يثن أهل الشّهود عن طلبها، ليجعلوا منها ملتقى بحرين متقابلين: بحر الفلسفة وبحر التّصوّف وما بينهما برزخ الشّريعة يجيز ويمنع ما بينهما من وشائج[1]. واللّافت أنّ ابن عربي كان مزوّدا بحدوس عميقة تدور حول نفس القناعات التي واجه من داخلها الغزالي من قبله الفلاسفة المشّائيّين، لذلك نراه مستوعبا لذاك الدّرس النّقدي، عازما على تطويره والدّفع به إلى حدوده القصوى لا فقط لتقديم أجوبة على أسئلة ابن رشد وإنّما لتأسيس رؤية متكاملة حول المعرفة والوجود والأخلاق، يعمد خلالها إلى اقتباس التّصوّر أو المفهوم سواء من الفلسفة أو الشّيعة أو العرفان الذي يسبقه ليحوّله أو يطوّعه خدمة لمبحثه إلى درجة الانقلاب عليه[2]. وقد أعطى ذلك ميزة نوعيّة لفكر ابن عربي جعلته يرتفع إلى مقام يكون فيه ندّا للفلاسفة، يشبههم وإن كان ليس منهم.

ينبغي أن نشير إلى أنّ أبرز النّتائج التي أفضى إليها هذين السّجالين بين ابن رشد والغزالي من ناحية وبين ابن عربي وابن رشد من ناحية أخرى تتلخّص في كيفيّة اجتماع أجناس مختلفة من الفكر داخل مدوّنة واحدة ترفض الانحباس داخل دائرة ضيّقة تسطّر موضوعات تفكيرها، وتستثمر كلّ مقوّمات الفكر المغاير خدمة لغرض جديد، يجد في الفلسفة الرّوحيّة أو الحكمة المتعالية أقصى تعبيراته. وقد انعكس ذلك إيجابا على تفكير ابن عربي حينما جعل الحكمة بمثابة مغامرة عويصة في بحر خضمّ تتساوى فيه الأطراف مع المركز، وتجتمع فيه مختلف المتناقضات مثل الكثرة والوحدة

(1) المصباحي (محمّد)، **نعم ولا الفكر المفتح عند ابن عربي**، م، م، ص 11.
(2) المصباحي (محمّد)، **نعم ولا الفكر المفتح عند ابن عربي**، م، م، ص 11.

واثّبات والصّيرورة والتنزيه والتشبيه... وما ذاك إلاّ تعبير عن رغبته في تأسيس مشروع نظري مفتوح، غير معترف بهويّة ثابتة تحدّده علامات الحيرة والتّقلّب بين المتضادّات[1]. فتلك العلامات هي التي ترسم في الواقع حجابا بين الدّارسين لابن عربي وبين طبيعة النّظريّات التي يؤسّسها سواء في مجال المعرفة أو الوجود أو الأخلاق... حتى أنّ بعضهم يرى أنّ ما يفصح عنه من خطاب يتناقض مع الفلسفة، والحال أنّه يختزن في باطنه كلّ الفلسفات الممكن مثلما يقرّ محمّد المصباحي[2].

وإنّ المتأمّل في فحوى فلسفة ابن عربي الرّوحيّة يدرك أنّها جاءت تتويجا للحظتين مفصليّتين في تاريخ الفكر العربي الإسلامي واستفادة ممّا حصل فيهما من تمارين فلسفيّة عسيرة؛ تتمثّل الأولى في عزم الغزالي محاكمة الفلاسفة المشّائيّين حول القضايا المركزيّة للفكر العربي الإسلامي وأساسا ما يتّصل بالعلوم الإلهيّة، وقد لخّص مصنّفه **تهافت الفلاسفة** هذا الغرض. أمّا الثّانية فتتمثّل في ما ترتّب عن هذه المحاكمة من إبداء شكوك واعتراضات جمعها ابن رشد في مصنّفه **تهافت التّهافت**، قاصدا بذلك إبطال مفاعيل آراء الغزالي. وقد قدم ابن عربي مثقلا بهذه الهواجس وهو يدخل على ابن رشد في لقاء تناظري يشبه من جهة مضامينه السّجال بين التّهافتين، فنستخلص من ذلك على سبيل الافتراض أنّه لولا المناظرة الأولى لما كانت الثّانية، ولولاهما معا لما كان ممكنا انبعاث فلسفة ابن عربي الرّوحيّة، التي تمحورت حول مستويين رئيسيّين أتينا على ذكرهما تباعا، لنقصد بالمستوى الأوّل نظريّاته في المعرفة التي أبانت عن تحويله العقل والخيال إلى عينين يستعملهما العقل للبحث عن الحقيقة بواسطة أدواته الذّوقيّة والإلهاميّة، وذلك ما يعنيه بالتّدقيق: «كلّ علم لا يكون حصوله عن كشف بعد فتح الباب يعطيه الجود الإلهي ويبديه ويوضّحه فهو شعور لا علم لأنّه حصل من خلف الباب والباب مغلق وليس الباب سواك فأنت بحكم معناك ومغناك وذلك هو

(1) المصباحي (محمّد)، **نعم ولا الفكر المفتح عند ابن عربي**، م، م، ص 13.
(2) المصباحي (محمّد)، **نعم ولا الفكر المفتح عند ابن عربي**، م، م، ص 13.

غلق الباب، فإنّك تشعر أنّ خلف هذا الجسم والصّورة الظّاهرة معنى آخر لا تعلمه، وإن شعرت به فالصّورة الظّاهرة المصراع الواحد والنّفس المصراع الآخر، فإذا فتحت الباب تميّز المصراع من المصراع وبدا لك ما وراء الباب فذلك هو العلم ، فما رأيته إلاّ بالتّفصيل لأنّك فصلت ما بين المصراعين حتى تميّز هذا فيك»[1].

وصوب البحث عن إمكانات جديدة للوصول إلى الحقيقة يوجّه ابن عربي تفكيره، ليفترض أنّ الالتزام بنهج القلب كفيل لوحده ببلوغ مقصده، وأنّ من يطرح على نفسه تلك المهمّة عليه أن يولّي نظره شطر مسلك المحقّقين بوصفه المختبر الحقيقي القادر على كشف حقيقة الإنسان ككائن نفيس من جهة مصدره وغاية وجوده، ذي مقاصد معرفيّة متغيّرة ومتقلّبة، تفرض عليه أنواع شتّى من الاختبارات الخاصّة بملكاته الإدراكيّة حتى يبلغ مقام المحقّقين المخصوصين بما يسمّيه: «الإلقاء والإلهام واللّقاء والكتابة»، ويقصد بذلك الارتقاء في مراتبهم والتّشكّل بهويّتهم على النّحو الذي يخبرون فيه بما خوطبوا وألهموا وما ألقي إليهم، أي بعبارات أكبريّة: «وإذ قد ثبت هذا عند المحقّقين مع تفاضل رتبهم في درج التّحقيق فلنقل إنّ الحقائق أعطت لمن وقف عليها أن لا يتقيّد وجود الحقّ مع وجود العالم بقبليّة ولا معيّة ولا بعديّة زمانيّة، فإنّ التّقدّم الزّماني والمكاني في حقّ اللّه ترمي به الحقائق في وجه القائل به على التّحديد، اللّهمّ إلاّ أن قال به من باب التّوصيل كما قاله الرّسول (ص) ونطق به الكتاب، إذ ليس كلّ أحد يقوى على كشف هذه الحقائق»[2]. فتدبير الحقيقة حسب ابن عربي يغدو عبارة عن إتّباع خطّة جوهريّة نخبويّة هي من قبيل المضنون به على غير أهله. ويكمن الغرض من تلك الخطّة في بيان مراتب التّحقيق والقدر على الاقتراب من الحقيقة، وأساسا قيادة سلوك النّفس بمقتضى تلك الحقيقة المتعالية.

---

(1) ابن عربي، **الفتوحات المكيّة**، م، م، الجزء السّادس، ص 235 ـ 236.
(2) ابن عربي، **الفتوحات المكيّة**، م، م، الجزء الأوّل، ص 140.

فإمكان الحقيقة لا يجوز إلاّ متى اقترنت بفعل أي بسلوك عملي يظهر إلى أيّ حدّ ينسجم فيه مطلب الحكمة مع مطلبي الشّرع والتزام الذّات العارفة بتحقيق ذاك الانسجام، عن طريق سلوك متأسّ بفلك النّبوّة، وقد كشف ابن عربي عن ذلك في سياق حديثه عن طور القلب الذي يلي طور العقل بالقول: «إنّ في ذلك يشير إلى العلم باللّه من حيث المشاهدة لذكرى لمن كان له قلب ولم يقل غير ذلك فإنّ القلب معلوم بالتّقليب في الأحوال دائما فهو لا يبقى على حال واحدة، فكذلك التّجلّيات الإلهيّة فمن لم يشهد التّجلّيات بقلبه ينكرها، فإنّ العقل يقيّد وغيره من القوى إلاّ القلب فإنّه لا يتقيّد وهو سريع التّقلّب في كلّ حال، ولذا قال الشّارع: إنّ القلب بين إصبعين من أصابع الرّحمان يقلبه كيف يشاء، فهو يتقلّب بتقلّب التّجلّيات والعقل ليس كذلك، فالقلب هو القوّة التي وراء طور العقل»[1]. وعندئذ يصبح ميدان الفعل البشري خريطة عمل وأدوات تفكير متفاعلة تسمو بمرتبة الإنسان إلى طور كامل ومتكامل، شرط تحقّقه وراثة صفات النّبوّة.

(1) ابن عربي، **الفتوحات المكيّة**، م، م، الجزء الأوّل، ص 436 ـ 437.

قائمة المصادر

باللّسان العربي

- ابن عربي، **الفتوحات المكيّة**، ضبطه وصحّحه ووضع فهارسه أحمد شمس الدّين، دار الكتب العلميّة، الطّبعة الثّانية، بيروت، 2006.

- ابن عربي، **فصوص الحكم**، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الشّعاع للنّشر، دمشق، الطّبعة الثّانية 2007.

- ابن عربي، **الرّسائل**، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتّاح، مِؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، الطّبعة الأولى 2002.

- ابن عربي، «رسالة إلى الفخر الرّازي»، ضمن **الرّسائل**، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتّاح، بيروت، الانتشار العربي، الطّبعة الأولى 2002.

- ابن عربي، **وسائل السّائل (لواقح الأسرار ولوائح الأنوار)**، جمعه تلميذه ابن سودكين، تقديم وتحقيق وتعليقات عبد الباقي أحمد مفتاح، منشورات دار الكتب العلميّة، بيروت، 2020.

- ابن عربي، «المعلوم من عقائد أهل الرّسوم»، ضمن **الرّسائل**، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتّاح، مؤسّسة الانتشار العربي، الطّبعة الأولى، بيروت، 2002.

- ابن عربي، «كتاب اليقين وكتاب المعرفة»، ضمن **الرّسائل**، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتّاح، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، الطّبعة الأولى،2002.

- ابن عربي، **تحفة السّفرة إلى حضرة البررة**، تحقيق رياض المالح، دار الكتاب اللّبناني، بيروت، دون تاريخ.

- ابن عربي، **تحفة السّفرة إلى حضرة البررة**، تحقيق رياض المالح، بيروت، دار الكتاب اللّبناني، دون تاريخ.

- ابن عربي، **الإسفار عن نتائج الأسفار**، حقّقه وضبطه وقدّم له عبد الرّحيم مارديني، دار المحبّة دمشق، دار آية بيروت، الطّبعة الأولى 2003.

- ابن عربي، «رسالة الأنوار فيما يمنح لصاحب الخلوة من الأسرار»، ضمن **الرّسائل**، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتّاح، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، الطّبعة الأولى، 2002.

- ابن عربي، «ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق»، ضمن **الرّسائل**، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتّاح، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، الطّبعة الأولى،2002.

- ابن عربي، رسالة «التّدبيرات الإلهيّة في إصلاح المملكة الإنسانيّة»، ضمن **الرّسائل**، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتّاح، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، الطّبعة الأولى،2002.

- ابن عربي، **شرح التّجلّيات الإلهيّة**، قدّم لها، جمعها ولخّصها بن سودكين النّوري، تقديم وتحقيق تعليق الأستاذ الدّكتور محمد العدولي الإدريسي، مؤسسة دار الثّقافة للنّشر والتّوزيع، الطّبعة الأولى، 2009.

- ابن رشد، **تهافت التّهافت**، مدخل ومقدّمة تحليليّة وشروح للمشرف على المشروع الدّكتور محمّد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، الطّبعة الأولى، 1998.

- ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة**، مطبعة سيراس،

تونس، 2009.

- ابن رشد، **تهافت التّهافت**، تحقيق الدّكتور سليمان دنيا، الهيئة العامّة لقصور الثّقافة، القاهرة، 2019.

- ابن رشد، **فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشّريعة من الاتّصال**، قدّم له وعلّق عليه الدّكتور ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، الطّبعة الثّانية، 1986.

- الغزالي (أبو حامد)، **تهافت الفلاسفة**، قدّم له وعلّق على حواشيه الدّكتور صلاح الدّين الفهواري، المكتبة العصريّة صيدا ـ بيروت 2005.

- الغزالي (أبو حامد)، **مكاشفة القلوب المقرّب إلى حضرة علاّم الغيوب (في علم التّصوّف)** ضبطه وصحّحه الشّيخ عبد الوارث محمّد علي، منشورات حمد علي بيضون، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطّبعة الرّابعة، 2004.

- الغزالي، **فضائح الباطنيّة**، اعتنى به وراجعه محمّد على القطب، بيروت، المكتبة العصريّة، 2001.

- الغزالي (أبو حامد)، **المستصفى من علم الأصول**، دراسة وتحقيق الدّكتور حمزة بن زهير حافظ، الجامعة الإسلاميّة، كليّة الشّريعة، المدينة المنوّرة، دون تاريخ.

- الغزالي (أبو حامد)، **فيصل التّفرقة بين الإسلام والزّندقة**، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطّبعة الأولى، 1993.

- الغزالي (أبو حامد)، **إلجام العوامّ من علم الكلام**، ضمن **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، نسخة منقّحة مصحّحة بإشراف مكتب البحوث والدّراسات في دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت،

- الغزالي (أبو حامد)، **الاقتصاد في الاعتقاد**، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطّبعة الأولى، 1988.

- الغزالي (أبو حامد)، **مقاصد الفلاسفة**، حقّقه وقدّم له محمود بيجو، مطبعة الصّباح، دمشق، الطّبعة الأولى، 1999.

- الغزالي (أبو حامد)، **ميزان العمل**، حقّقه وقدّم له الدّكتور سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، الطّبعة الأولى، دون تاريخ، ص 179.

- الغزالي (أبو حامد)، **المنقذ من الضلال**، تونس، دار المعارف للطّباعة والنّشر، دون تاريخ.

- الغزالي (أبو حامد)، «قانون التّأويل»، ضمن **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، نسخة منقّحة مصحّحة بإشراف مكتب البحوث والدّراسات، بيروت، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، 2010.

- الغزالي (أبو حامد)، «روضة الطّالبين وعمدة السّالكين»، ضمن **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، نسخة منقّحة مصحّحة بإشراف مكتب البحوث والدّراسات، بيروت، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، 2010.

قائمة المراجع باللّسان العربي:

- ابن خلدون، **المقدّمة**، دار الجيل، بيروت، دون تاريخ.

- ابن سينا، **النجاة في الحكمة المنطقيّة والطبيعيّة والإلهيّة**، نشر محيي الدين صبري الكردي، القاهرة، الطّبعة الثانية 1938.

- ابن الأبّار، **التّكملة لكتاب الصّلة**، تحقيق الدّكتور عبد السّلام الهراش، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت 1995.

– ابن طفيل، **حي بن يقظان** منشورات دار المعارف للطّباعة والنّشر سوسة / تونس 1988.

– أبو زيد (نصر حامد)، **هكذا تكلّم ابن عربي**، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، الطّبعة الأولى 2006.

– الحكيم (سعاد)، **المعجم الصّوفي، الحكمة في حدود الكلمة**، الطّبعة الأولى، بيروت، دندرة للطّباعة والنّشر، 1981.

– الإدريسي (محمّد العدلوني)، **ابن عربي ومذهبه الصّوفي الفلسفي**، دار الثّقافة للنّشر والتّوزيع، الدّار البيضاء، الطّبعة الثّانية 2004.

– الأصفهاني (أبو نعيم)، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1988.

– الجزائري (عبد القادر)، **المواقف في التّصوّف والوعظ والإرشاد**، مصر، مطبعة الشّباب، 1911.

– الجيلي (عبد الكريم) **الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل**، مكتبة محمّد علي صبيح، القاهرة، دون تاريخ.

– الدّارمي، **سنن الدّارميّ**، تحقيق فوّاز أحمد زمرلي، وخالد السبع، دار الكتاب العربي، ببيروت، 1986.

– الطّويل (توفيق)، «فلسفة الأخلاق الصّوفيّة عند ابن عربي»، ضمن **الكتاب التّذكاري محيي الدّين ابن عربي في الذّكرى المئويّة الثّامنة لميلاده**، إشراف وتقديم الدّكتور إبراهيم بيّومي مذكور، دار الكتاب العربي للطّباعة والنّشر، القاهرة 1969.

– العطّار (سليمان)، **الخيال عند ابن العربي**، دار الثّقافة للنشر، القاهرة، 1991.

- الفارابي (أبو نصر)، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، دار المشرق، بيروت، 1986.

- القشيري، **الرّسالة القشيريّة في علم التّصوّف**، تحقيق وإعداد معروف مصطفى زريق، المكتبة العصريّة، بيروت، 2011.

- الكاشاني (عبد الرزّاق)، **معجم اصطلاحات الصّوفيّة**، تحقيق وتقديم وتعليق د. عبد العال شاهين، دار المنار للطبع والنّشر والتّوزيع، القاهرة، الطّبعة الأولى، 1992.

- المصباحي (محمّد)، **نعم ولا الفكر المفتح عند ابن عربي**، الدّار العربيّة للعلوم ناشرون، الرّباط، الطّبعة الأولى 2012.

- المكّي (أبو طالب)، **علم القلوب**، تحقيق وتعليق، عبد القادر أحمد عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطّبعة الأولى، 2004.

- النّدوي (أبو الحسن)، **رجال الفكر والدّعوة في الإسلام**، تقديم الدكتور مصطفى السّباعي والدّكتور مصطفى الخن، دار ابن كثير للطّباعة والنّشر والتّوزيع، دمشق، 2007.

- الهجويري (أبو الحسن)، **كشف المحجوب**، دراسة وترجة وتعليق الدكتورة إسعاد عبد الهادي قنديل، مراجعة الدكتور أمين عبد المجيد بدوي، المجلس الأعلى للشّؤون الإسلاميّة، القاهرة، 1984.

- بدوي (عبد الرّحمان)، **مؤلّفات الغزالي**، وكالة المطبوعات، الكويت، الطّبعة الثّانية.

- بدوي، **رسائل ابن سبعين لأبي محمّد عبد الحقّ بين سبعين المرسي الأندلسي**، حقّقه وقدّم له عبد الرّحمان بدوي، الدّار المصريّة للتّأليف والتّرجمة، الطّبعة الأولى دون تاريخ، القاهرة.

- بلاثيوس (آسين)، **ابن عربي حياته ومذهبه**، ترجمه عن الإسبانيّة عبد الرّحمان بدوي، مكتبة الأنجلو المصريّة، القاهرة 1965.

- دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، نقله إلى العربيّة وعلّق عليه محمّد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة لجنة التّأليف والتّرجمة والنّشر، القاهرة، الطّبعة الثّانية، 1948.

- سلطان (عبد المحسن)، **التّصوّف الإسلامي في مراحل تطوّره**، دار الأفاق العربيّة، القاهرة 2003

- رينان (إرنست)، **الإسلام والعلم (مناظرة رينان والأفغاني)**، ترجمة ودراسة: مجدي عبد الحافظ، المشروع القومي للتّرجمة، إشراف: جابر عصفور، المجلس الأعلى للثّقافة، القاهرة، الطّبعة الأولى 2005.

- رينان (إرنست)، **ابن رشد والرّشديّة**، نقله إلى العربيّة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربيّة، القاهرة، 1958.

- عبد الرّحمان (طه)، **اللّسان والميزان أو التّكوثر العقلي**، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، الطّبعة الأولى، 1998.

- عدّاس (كلود)، **ابن عربي سيرته وفكره**، ترجمة د. أحمد الصّادقي، مراجعة وتقديم د. سعاد الحكيم، دار المدار الإسلامي، الطّبعة الأولى 2014، ص 238.

- عفيفي (أبو العلا)، **التّصوّف، الثّورة الرّوحيّة في الإسلام**، دار المعارف، القاهرة، الطّبعة الأولى 1963مجلّة حكمة، ضمن **موسوعة ستانفورد للفلسفة**، أ، ابن عربي، 2024.

- غراب (محمود)، **الخيال: عالم البرزخ والمثال، من كلام الشّيخ محيي الدّين ابن العربي**، مطبعة نضر، القاهرة، الطّبعة الثّانية 1992.

- غرايش (جون)، **العيش بالتّفلسف التّجربة الفلسفيّة، الرّياضات الرّوحيّة، وعلاجيّات النّفس**، ترجمة محمّد شوقي الزّين، مؤمنون بلا حدود للنشر والتّوزيع، الرّباط 2019.

- غلاّب (محمّد)، «المعرفة عند محيي الدّين ابن عربي»، ضمن **الكتاب التّذكاري محيي الدّين ابن عربي في الذّكرى المئويّة الثّامنة لميلاده**، إشراف وتقديم الدّكتور إبراهيم بيّومي مذكور، دار الكتاب العربي للطّباعة والنّشر، القاهرة 1969.

- قاسم (محمود)، **الخيال في مذهب محيي الدّين ابن عربي**، مركز البحوث والدّراسات العربيّة، القاهرة، 1969.

- كوربان (هنري)، **الخيال الخلاّق في تصوّف ابن عربي**، ترجمة فريد الزّاهي، منشورات مرسم، الرّباط، 2003.

- محمود (عبد الحليم)، **قضيّة التّصوّف**، دار المعارف، القاهرة، الطّبعة الثّالثة، دون تاريخ.

- يحيى (عثمان)، **مؤلّفات ابن عربي: تاريخها وتصنيفها**، ترجمه عن الفرنسيّة د. أحمد محمد الطّيب، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب 2001.

- جيمس موريس، حاورته كلاوديا منده، ترجمة يسرى مرعي، وقد نشر هذا الحوار على الموقع التّالي: http: / / khatwa. Org / ?p2471

المراجع باللّسان الأجنبي

Aboulleze (Balkis) , Le voyage dans Le kitab al-isfâr an natâj al-asfar d'Ibn Arabi : entre finitude et absolu, in *Sehm*, n°30, 2007

Austin, R.W.J. *Ibn al'Arabi* 1980: *The Bezels of Wisdom*.

(The Classics of Western Spirituality) Ramsey, N.J.: Paulist Press).

Bashier (Salmane), *Ibn al-'Arabí's Barzakh*. The Concept of the Limit and the Relationship between God and the World Albany: SUNY.

Téléranta (M), *Aristotelian Elements In The Thinking Of Ibn Al arabi And The Young Martin Heidegger*, The University Of Helsinky, May, 2012.

Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination Albany: SUNY Press, 1989.

-Chittick (w.c), *Between the yes and the no and the innate capacity*, edi Robert K.C. Forman, New York, Oxford, 1985.

Chittick, *The Sufi poth of Love*: *Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination*, Albany: SUNY Press, 1989.

Chittick (w), *Imaginal world*: *Ibn al-Arabi and the problem of religeons diversity*, Albary, State University of New York, Press, 1994.

Chittick (w), *Ibn Arabi Heir to the prophets*, Oxford ,One world, 2005.

ADDAS (Claude), The experience and doctrine of love in Ibn Arabi, *Translated from the French by Cecilia Twinch, on behalf of the Muhyiddin Ibn Arabi Society* for the Symposium at Worcester College, Oxford, May 4-6th 2002.

Golton, The Quranic Inspiration of Ibn Arabi'svocabulary of Love-Etymological Links and Doctrinal development, Journal of *Muhyddin Ibn Arabi Society* 27 ,2007

Chittick(W. C), Ibn 'Arabī on the Benefit of Knowledge, Features in *The EssentialSophia*.

© 2006 World Wisdom, Inc.edited by Seyyed Hossein Nasr & Katherine O'Brien.

Grill (Denis) ,"Adab and Revelation", Reproduced from Muhyddin Ibn Arabi-A Comme-moratine volume, ed. S.Hirstensten & Tiermman, Element Books and *the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, 1993.

Chodkiewicz, Les quatre Morts du Soufi, Revue de *l,histoire des religions*,1998 ,Volume215 , N°.1_215

Landu (R), *The philosophy of Ibn Arabi*,, Rouskin House, George Allen & Unwin LTD, MESEUM Street, London, First published, 1959.

Nicholson (R), *The mystics of Islam*, London, Routledge, 1966.

Shimmel, *Mystical Dimentions of Islam*, the university of North Carolina, Press, 1975.

فهرس الموضوعات

الإهداء 7

مقدّمة 9

الفصل الأوّل: عود على مناظرة ابن رشد للغزالي

1 – تهافت الفلاسفة ومشكل الاعتراض على الفلسفة 28

2 – ردود ابن رشد على اعتراضات الغزالي 44

3 – في تنوّع التّأويلات للمناظرة بين ابن رشد والغزالي 52

الفصل الثّاني: لقاء ابن عربي وابن رشد كوجه آخر للسّجال بين التّهافتين

1 – تعيين الفضاء الإشكالي للّقاء 69

2 – نزاع تأويلات اللّقاء ونقله / ترجمته 74

الفصل الثّالث: مصائر التّهافتين في فلسفة ابن عربي

1 – دور الغزالي في التّمهيد لفكر ابن عربي 85

2 – نماذج لتقاطعات فكريّة بين الغزالي وابن عربي 96

الفصل الرّابع: نشأة فلسفة ابن عربي الرّوحيّة في أفق التّهافتين

1 – على المستوى النّظري 110

أ ـ دور الخيال المبدع في التّمييز بين منهج العقل ونهج القلب... 113

ب ـ التّأسيس المتعالي لعلوم القلب 127

2 – على المستوى العملي 133

أ ـ تعيين مصادر التّصوّر الأخلاقي الأكبري 139

ب. في تشكّل الهويّة الأخلاقيّة للذّات العارفة 149
ج ـ طواسين الأخلاق، (أخلاق القطبيّة والنّبوّة) 157
خاتمة 167
قائمة المصادر 175
فهرس الموضوعات 185