

العلم الإلهي بين التصوّف والفلسفة عند ابن عربي

■ محمد بنيونس

تعدّ الفلسفة معجزة الإنسان؛ بها استطاع أن يتعالى بتواضعه وبالاعتراف بحدود جهله وعلمه، وولدت لديه الإصرار على الطلب ومحبة الحكمة؛ فعندما نحب شيئاً نكدّ من أجله. ظلت الفلسفة - عبر تاريخها - مصرّة على التحدي والحضور رغم الرفض الذي تعرضت له، سواء أكان رفضاً نظرياً بالحكم عليها ومحاكمتها، أم رفضها واقعياً باستمالة العامة وحشدها بالأفكار والأحكام المسبقة، والتي قد تؤدي إلى واقع متحجر ومتصلب، واقع يحكم دون أن يسائل، يعترض دون ادعاء، وينفي دون إثبات. ما يهّمنا من كل هذا هو واقع التصوف الممثل في شخصية ابن عربي في علاقته بالفلسفة، والطابع المميز لها في حضورها كنمط من المعرفة يختلف تمام الاختلاف عن التصوف وطرق تحصيله، وكيفية تعاملهما مع الإنسان والعالم والله. فيا ترى كيف تعامل واقع التصوف مع الفلسفة؟ هل قابلها بالرفض والنيكاران أو عمل على احتضانها وتطويرها؟ هل هناك حضور لما هو فلسفي في تصوف ابن عربي كنموذج للتصوف؟ وكيف تجلّى هذا الحضور؟ وهل استطاع ابن عربي أن يترجم اللقاء مع ابن رشد إلى لقاء مع الفلسفة؟

■ باحث في الفلسفة الإسلامية.



يتخذ موقف ابن عربي من الفلسفة ثلاث لحظات أساسية: أولاً يتخذ موقفاً من الفيلسوف، ثم ثانياً موقفه من ابن رشد، وبعدها يأتي موقفه من الفلسفة. إذن، لماذا هذا التدرج من الفيلسوف إلى الفلسفة؟ ولماذا هذا الترتيب؟

قد نقول: إن سبب هذا الترتيب هو التدرج في عملية اتخاذ الموقف من الفلسفة، بالانطلاق من الجزء إلى الكل؛ أي إن الموقف من الفلسفة لن يكون سليماً إلا بالتدرج من الجزء إلى الكل؛ لذلك نجد ابن عربي بدأ بالفيلسوف، وبعدها بنموذج لفيلسوف (ابن رشد)، ثم أخيراً الموقف من الفلسفة؛ ممّا يعني أن الموقف من الفلسفة لا يستقيم إلا بقراءة جيدة ودراسة فاحصة وتمعن لها من خلال أجزائها، وكأننا أمام منهج استقرائي يروم ابن عربي به اتخاذ موقف متكامل من الفلسفة بتفكيكها إلى مباحث، وإبداء رأيه في كل مبحث من مباحث الفلسفة. ومن ثم، قد نقول: إن ابن عربي لديه تصوّر فلسفي للفلسفة ولمباحثها، كما أن موقفه منها فلسفي وليس صوفياً؛ بمعنى آخر أن ابن عربي قارئٌ للفلسفة وناقدها، بحيث لا يمكن «الحكم على المحكوم عليه من غير أن يعلم ذات المحكوم عليه وحقيقته جهل عظيم من الحاكم عليه بذلك، فلا تطرد الدلالة في نسبة أمر إلى شيء من غير أن تعرف حقيقة ذلك المنسوب إليه»¹. وهكذا، لا يمكن الحكم على الفلسفة دون معرفتها أو تجربتها، ومن الناحية المنطقية لا يمكن أخذ موقف من الشيء دون معرفته. قد نقول: إن تجربة الفلسفة² حاضرة في تصوف ابن عربي، ولكي نثبت ذلك سوف نبدأ باللحظة الأولى.

- 1 - ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، 2004. ج 1، ص 51.
- 2 - يقول محمد العدلوني الإدريسي: «أما الأهداف التي توخيناها ضمن هذا البحث فلنخصها فيما يلي: إبراز الطابع النسقي في فلسفة ابن عربي الصوفية؛ فعلى الرغم مما يبدو على مباحثه من عدم الترتيب، والمبدأ في معالجة موضوع وعدم الانتهاء منه إلا في مكان آخر؛ فإن المدارس المتخصصة يمكنه الوقوف على ما تتسم به أفكاره من ترابط منطقي خاص، وانسجام قضاياها في وحدة عضوية متناغمة تدور حول محور أو محاور محددة، تفسر آراءه في الموضوعات التي يعالجها، وتوضح اتجاهه الصوفي الفلسفي بطريقة محددة وواعية»، ابن عربي ومذهبه.

1 - لحظة الفيلسوف

عرفت الفلسفة عبر تاريخها تضارباً في المواقف منها ومن الفيلسوف، ولكي يكون لهذا الموقف قيمة علمية عليه تتبع خطوات منهجية في قبول الحقيقة وردّها أو ادعاء شيء ما والاعتراض عليه؛ فالفيلسوف كما يقول ابن عربي: «ليس كل علمه باطلاً»¹. تتخلل المعرفة الفلسفية التي ينتجها الفيلسوف الصدق والكذب، وهذا الأمر لا يعني نقصاً في الفلسفة أو الفيلسوف؛ وإنما من كمالها جدلية الباطل والحق داخل القول أو المعرفة، وهو ما يعبر عن إمكانية الاستمرار والضرورة، وتحقيق نقلات نوعية في عملية تجاوز الباطل وعدم الوقوع فيه والحذر من ذلك.

ما يمكن الاستفادة فيه من الفيلسوف هو الجانب الأخلاقي في قوله أو تفكيره وحتى سلوكه أو فعله. وبذلك نكون أمام مبحث القيم من مباحث الفلسفة وفي جانبه الأخلاقي أو ما يُسمى بعلم الأخلاق، بحيث نجد ابن عربي لا يرفض هذا الجانب وإنما يدافع عنه.

ما يمكن الاستفادة فيه من الفيلسوف هو الجانب الأخلاقي في قوله أو تفكيره وحتى سلوكه أو فعله. وبذلك نكون أمام مبحث القيم من مباحث الفلسفة وفي جانبه الأخلاقي أو ما يُسمى بعلم الأخلاق، بحيث نجد ابن عربي لا يرفض هذا الجانب وإنما يدافع عنه، ويؤكد على صحة العلم الذي ينتجه الفيلسوف في هذا الجانب «ولا سيما من الحكم والتبري من الشهوات ومكايد النفوس وما تنطوي عليه من سوء الضمائر»²، «فإن كنا لا نعرف الحقائق ينبغي لنا أن نثبت قول الفيلسوف

في هذه المسألة... وأنها حق»³، بل يمكن الاستفادة من الفيلسوف أكثر من غيره؛ نظراً لتوافقه العملي مع ما يقول، والأمر راجع لاقتناعه وقناعته بتلك المبادئ المؤطرة للسلوك والعمل بها من أجل مجموعة من الأسباب. لذلك يجب التحقق من القول وتحري الصدق فيه؛ حتى لا يقع في ادعاء ما لا يعرف. وينبغي تجنب القول لم يقل به الفيلسوف والجهل بمعرفة من قوله؛ يقول ابن

1 - الصوفي الفلسفي، دار الثقافة، الطبعة الثانية، 2004، ص 6.

2 - ج 1، ص 51.

3 - ج 1، ص 51.

عربي: «أما الكذب فقولك: سمعها أو طالعها وأنت لم تشاهد ذلك منه، وأما الجهل فكونك لا تفرق بين الحق من تلك المسألة والباطل»¹. إذن، هناك من يريد إثارة العداوة بين الفيلسوف وواقعه ومجتمعه، بالكذب عليه وبالجهل بمعرفة ما يقوله وفهم مقاصده من إنتاجه الفلسفي، واقع الفيلسوف واقع مرفوض، وقوله مردود وسلوكه مشكوك فيه، وهناك من يعمل على تشويه صورته الواقعية وتكالب الأعداء عليه حتى يكون موقفه أضعف. يرى ابن عربي أن الفيلسوف مرفوض في واقعه رفضاً مبنياً بالأساس على الكذب والجهل.

أ - الكذب

قد نقول: إن الكذب هو ادعاء ما لم يتمّ التحقق منه والتأكد من مصدره؛ أي إن الحكم يقتصر على السمع أو على الإشاعة والظن دون العودة إلى مصدر القول والتأكد منه. وأساس الكذب الباطل، ويعني الأمر الذي لا يوجد، أو ما لا وجود له؛ لكنه قام مقامه، «فالباطل عدمٌ، والعدم لا يقاوم الوجود؛ فإن لا شيء لا يكون أقوى من شيء»². لذلك يصف ابن عربي الكذب أو الباطل بالعدم، وهو لا يتمتع بتلك القوة والتمانة التي يتمتع بها الحق؛ لأن الكذب أو الباطل وجوده متهافت، وما بني على باطل فهو باطل؛ ومن ثم يكون الكذب هو ما لا أساس له إذا نظرنا إليه من الناحية الوجودية؛ لأن وجوده مرتبط بالعدم؛ أي لا وجود له البتة.

يقابل ابن عربي بين الباطل والحق، «فالباطل عدم، والحق وجود»³، هذا التقابل يؤكد الباطل وحضوره الفاعل والوازن كمقابل للوجود، أو كطرف مضاد له «ألا كل شيء ما خلا الله باطل، والباطل هو العدم بلا شك، والوجود كله حق»⁴. يمثل هذا القول لحظة انبثاق الكذب أو الباطل، ومحاولة تحديد أصله الذي هو العدم ويقابله الوجود، ويقدم لنا ابن عربي مثلاً على ذلك بخصوص

1 - المرجع السابق نفسه.

2 - ج 1، ص 51.

3 - ج 5، ص 307.

4 - ج 2، ص 432.

شهادة الزور، وما ينبغي القيام به أمام هذا الموقف، وهو «تجريح الشهود إذا عرف المشهود عليه أنهم يشهدون بالزور، فوجب عليه نصر الحق وخذلان الباطل وأهله، ومن هنا يتبين لك أن العدم هو الشر، فإن شهداء الزور مالوا إلى جانب العدم، ورجحوه على الوجود، ووصفوا بالكون ما ليس بكائن»¹. يوهمنا الباطل من خلال هذا القول أن له وجوداً قائماً بذاته مستقلاً عن الحق أو الوجود، وله كذلك أنصاراً يؤيدونه ويعملون على اثباته وظهوره.

يظهر الباطل بمظهر الصدق، وهو في الأصل لا أساس له، وكل ما لا أساس له فهو غير موجود؛ إذ بمجرد ظهور الحق، فإن الباطل أو الكذب

**يصف ابن عربي الكذب
أو الباطل بالعدم، وهو
لا يتمتع بتلك القوة
والمثانة التي يتمتع بها
الحق؛ لأن الكذب أو
الباطل وجوده متهافت،
وما بني على باطل فهو
باطل؛ ومن ثم يكون
الكذب هو ما لا أساس له.**

يعود إلى أصله الذي هو العدم؛ «لأن الكذب كله عدم؛ أي مدلوله عدم»². قد يبدو الباطل بغير مظهره، وقد لا تكشف حقيقته، أو أنه مجرد قناع أو حجاب يخفي من ورائه ماهيته التي تظل واهية وغير متماسكة. نحاول إذن - بالكذب في القول - إعدام وجود الفيلسوف في الواقع، ونلغي نهائياً دوره الفاعل وحضوره غير المرغوب فيه؛ لأنه مرفوض أو أنه بمجرد قوله وانتمائه نلغيه، ما دام الفيلسوف يزعج ويقلق راحة العامة من الناس، ويحرك الفكر، ويعطيه فرصة الاشتغال وعدم القبول بالجاهز مع كثرة الأسئلة التي لا تعترف بالثابت والمتحول.

ب - الجهل

قد نقول: إن الجهل هو عدم القدرة على التمييز بين الحق والباطل؛ أي عدم امتلاك معايير للتحقق من المعرفة وقول الفيلسوف، أو سوء في الحكم، وقد نقول: إن الجهل هو الحكم على الشيء دون معرفته؛ لأن «الحكم على المحكوم بأمرٍ ما من غير أن يُعلم ذات المحكوم عليه وحقيقته جهلٌ عظيم من

1 - ج 3، ص 41.

2 - ج 3، ص 226.

الحاكم عليه بذلك، فلا تطرد الدلالة في نسبة أمر إلى شيء من غير أن تعرف حقيقة المنسوب إليه»¹. ومن ثم، قد يسقط هذا الموقف من الفيلسوف في مغالطة الحكم على الشيء دون معرفته، والاقتصار على السماع دون التحقق والتأكد ممّا يتم سماعه، وحتى نتجنب الوقوع في مثل هذه المغالطة، يدعو ابن عربي إلى التحقق والتأكد مما نقول أو نحكم به على غيرنا، سواء تعلّق الأمر بالحكم على القول أو المعرفة أو السلوك. لذلك نجد ابن عربي ينعى الجهل بالموت والعدم؛ لأنه يتصف بالفراغ وعدم المعرفة؛ لأنه شبيه بحالة العدم الذي لا وجود فيه؛ كذلك الأمر بالنسبة للجهل الذي لا علم فيه، إنه بمثابة لحظة فراغ أنطولوجي من أي محتوى يمكن أن يكون عليه الجاهل، يحتاج هذا الفراغ إلى امتلاء لأنه مفتقر إلى العلم والمعرفة؛ بحيث إن «حاجة النفس إلى العلم أعظم من حاجة المزاج إلى القوت الذي يصلحه»². ولن يستفيد الإنسان من العلم أو المعرفة إلا إذا قام بالطلب، والطلب يعني الدعاء أو السؤال، ومن هنا نجد أنفسنا أمام تشابه بين لحظة الجهل بوصفه عدماً، ولحظة الممكن وهو في حالة العدم، «ولولا طلب الممكنات وافتقارها إلى ذوق الحالات، وأرادت أن تذوق حالة الوجود كما ذاقت حالة العدم، فسألت بلسان ثبوتها واجب الوجود أن يوجد عينها ليكون لها العلم ذوقاً فأوجدها لها لا له»³. هذا فيما يخص الممكن أما فيما يخص الجهل فإن الإنسان المتصف به «كالميت الجاهل والموت الجهل، فيجب على العالم أن يعلم أن من لا يدري حكم الشرع في حركاته أن يسأل أهل الذكر، ومتى لم يفعل فقد عصي»⁴.

يتميز الإنسان الجاهل بالفراغ المعرفي المطلق في ذاته؛ أي لا وجود لأيّة فكرة أو تصور، ما دام يجهل ما يريد التفكير فيه، وغياب مادة التفكير يعني أن الفكر يظل منعماً، ما دام لا يمتلك أيّة إمكانية للانطلاق؛ وبذلك يكون الجهل قرين العدم والموت، ولكي ينفّث أفق المعرفة لا بدّ من طرح السؤال

1 - ج 6، ص 122.

2 - ج 6، ص 192.

3 - ج 2، ص 242.

4 - ج 6، ص 17.

الذي يعطي فرصة للطلب واقتناص المراد المجهول، إلا أن أصحاب هذا الموقف بدل ممارسة السؤال من أجل طلب المعرفة لجأوا إلى المعرفة والحكم على الشيء دون ممارسة السؤال، فكان جهلهم بقيمة الفيلسوف ودوره الفاعل في حركة المعرفة وكيفية طلبها. لذلك فالموقف الذي يدعي بطلان المعرفة التي ينتجها الفيلسوف؛ لأنه «لا دين له فلا يدلّ كونه لا دين له على أن كل ما عنده باطل، وهذا مدرك بأول العقل عند كل عاقل»¹.

نفهم من هذا القول أو الادعاء أنه يروم أخذ موقف عقائدي ديني وليس موقفاً معرفياً منطقياً، إنه موقف من الآخر أو المخالف في الديانة، يخفي ضمناً

**يتميز الإنسان الجاهل
بالفراغ المعرفي المطلق
في ذاته؛ أي لا وجود لأية
فكرة أو تصور، ما دام
يجهل ما يريد التفكير
فيه، وغياب مادة التفكير
يعني أن الفكر يظل
منعدماً، ما دام لا يمتلك
أية إمكانية للانطلاق.**

أصل الفلسفة اليوناني، موقف ليس من الفيلسوف العربي والمسلم؛ وإنما موقف من أصل الفلسفة ذات الأصول الإغريقية؛ إذ حتى وإن كان الفيلسوف لا دين له أي لا يدين بدين الإسلام، فهذا لا يعني أن كل ما يقوله أو ينتجه باطل. إن هذا القول ناتج عن استقراء خاطئ يقع في التعميم والإسقاط، بحيث يؤدي هذا الحكم دائماً إلى بطلان القول الفلسفي، فأينما وجدت الفلسفة والفيلسوف والمعرفة التي ينتجها فهي باطلة بالضرورة. التقييم هنا للمعرفة التي ينتجها الفيلسوف تقييم ديني،

والحكم على الفلسفة هو حكم من زاوية نظر دينية. ومن ثم، هل هذا يعني أن كل من لا دين له لا حق له، ومن ثمة الحكم على قوله بالباطل؟

إن الموقف من الفيلسوف هو موقف من الأصل الذي جاءت منه الفلسفة، أي من الآخر المخالف في العقيدة أو الديانة، يقوم على رفض الآخر دينياً وليس فكرياً أو عقلياً، بحيث لا نستطيع إقامة حوار مع الفيلسوف؛ لأن أصل الفلسفة مخالف للدين؛ وما دام الفيلسوف يشغل بالفلسفة فهو أيضاً لا دين له؛ أي غير معترف بقوله وكل ما ينتجه. وهذا ما يأخذه ابن عربي على أصحاب

1 - ج 2، ص 170.



هذا الموقف. ومن ثم موقف ابن عربي من الفيلسوف هو موقف إيجابي، وكأنه يدافع عنه حتى وإن كان لا دين له؛ لأن تقييم القول والحكم على المعرفة يجب أن يكون بالصحة أو الخطأ، بالحق أو الباطل، وليس بالحكم على الشخص في حد ذاته، وهذا النوع من الأحكام خلق توتراً ومسافة بين الدين والفلسفة؛ لأن الموقف الديني من الفيلسوف بحسب هذا الموقف يرفض الآخر وكل ما يأتي منه؛ لأنه لا دين له. لا يعطي مثل هذا الموقف فرصة لحضور الفيلسوف ودوره الفاعل من الناحية الأخلاقية في إرشاد وتوجيه السلوك الإنساني لما فيه خير له ولغيره. يحاول ابن عربي أن يردّ على هذا الموقف السلبي بطريقة عقلانية؛ لأن الأمر من - وجهة نظره - بديهى واضح ومدرك بأول العقل؛ أي لا مجال للشك أو الارتياب في مصداقية قول الفيلسوف رغم أنه لا دين له. ومن ثم موقف ابن عربي ليس موقفاً رافضاً للفيلسوف؛ وإنما يدافع عن ضرورة حضوره بقوله وأخلاقه ومعارفه؛ لأنه يقدم إضافة نوعية للواقع الذي يوجد فيه.

إذا كان موقف ابن عربي من الفيلسوف موقفاً إيجابياً، موقفاً لا يرفض الفيلسوف وإنما يستدعيه ويستحضره بطريقة منطقية وعقلية وفق حجج مبنية بناءً منطقياً وعقلياً، فهل يا ترى سوف يستمر هذا الموقف في اللحظة الثانية، وهي لحظة الفيلسوف ابن رشد؟

2- لحظة اللقاء (ابن رشد كنموذج للفيلسوف)

يروم ابن عربي من خلال اللقاء النظري مع الفيلسوف التمهيد للقاء الواقعي؛ لكي يبيّن لنا عمق موقفه واهتمامه بالفيلسوف ودعمه له؛ إذ يستحضر لهذا الغرض نموذجاً للفلسفة والفلاسفة، إنه «ابن رشد»، ولأنها تجربة نموذجية في تاريخ الفلسفة. لقد كانت اللحظة الأولى سابقة عن اللقاء الواقعي في كتاب الشيخ الأكبر «الفتوحات المكية»؛ فبعد أن تحدث في الجزء الأول من الصفحة الواحدة والخمسين عن اللقاء النظري الذي عبّر فيه ابن عربي عن موقفه من الفيلسوف، يأتي بعد ذلك وفي الجزء نفسه لكن هذه المرة في الصفحة الواحدة والتسعين بعد المائة على ذكر لحظة اللقاء مع ابن رشد. وكان ابن عربي لديه استراتيجية في بناء موقفه من الفلسفة، إذ

يخلق نظاماً في عملية ترتيب الأمور؛ لكي يكون موقفه واضحاً ولا شبهة فيه. إذن، إدراج ابن عربي للفلسفة وإدخالها في بناء تصوره الصوفي كان بغرض توريث الفلسفة في متاهات التصوف واتخاذ موقف منه، ما دامت الفلسفة تدخل - دون استئذان - مزعجاً، وتقلق راحة الآخرين، بحيث كان من الممكن لابن عربي أن يكتفي بالتصوف. فلماذا هذا الانفتاح على الفلسفة؟

إنه من الصعب جداً الحديث عن شيء نتوهم أنه موجود؛ لأننا نعتقد ذلك، إلا أنه لا ينبغي الانطلاق مما نتوهم، وإنما ينبغي أن نطلق مما هو قائم، وما هو قائم مجهول لا نكاد ندركه بل لا نفهمه، وإذا ما أردنا فهمه فإنه

يستعصي على الفهم؛ لأن المسألة لا تقتصر على إدراك ما هو قائم، وإنما إدراك ما هو غير موجود وغير مفهوم؛ إدراك شيء يختفي، يخفي ذاته بذاته؛ لأنه غير قابل للانفتاح، وإذا ما انفتح انكشف وظهر، وفي الانكشاف ضياع وغياب للمعنى. ولا جدوى من البحث ومعاودة المحاولة. لنحاول إذن فهم هذا اللقاء الواقعي القائم الذات بين ابن عربي وابن رشد.

يروم ابن عربي من خلال اللقاء النظري مع الفيلسوف التمهيد للقاء الواقعي؛ لكي يبين لنا عمق موقفه واهتمامه بالفيلسوف ودعمه له؛ إذ يستحضر لهذا الغرض نموذجاً للفلسفة والفلاسفة، إنه «ابن رشد».

أ - حوار التصوف والفلسفة

افتتح ابن رشد هذا اللقاء ببدء الحوار¹؛ أي أن البداية كانت فلسفية، والجواب هو أيضاً كان فلسفياً من طرف ابن عربي، بحيث نلاحظ أن الجواب سابق على السؤال في هذا الحوار؛ لماذا؟ هل يعني أن كلا الطرفين متعارفان ولا حاجة للسؤال في البداية؟ حوار مؤسس على معرفة سابقة بالطرفين؟

لنتأمل أولاً نص الحوار بين ابن رشد وابن عربي؛ يقول ابن عربي: «ولقد دخلت يوماً بقرطبة على قاضيها أبي الوليد بن رشد، وكان يرغب في لقائي لما سمع وبلغه ما فتح الله به علي في خلوتي، فكان يظهر التعجب مما

1 - ج 1، ص 51.



سمع، فبعثني والدي في حاجة قصداً منه حتى يجتمع بي، فإنه كان من أصدقائه، وأنا صبي ما بقل وجهي ولا طر شاربي، فعندما دخلت عليه قام من مكانه إلي محبةً وإعظماً، وقال لي: نعم، قلت له: نعم، فزاد فرحه بي لفهمي عنه، ثم إنني استشعرت بما أفرحه من ذلك فقلت له: لا، فانقبض وتغيّر لونه وشك فيما عنده»¹.

يتبين لنا من هذا الحوار أن هناك اتفاقاً مبدئياً بين الفلسفة والتصوف، أو توافقاً في الوضعية التي تعرفها الفلسفة ويعرفها التصوف؛ إذ نحن أمام موقف واحد يعادي الفلسفة والتصوف. لذلك قد نقول: إن هناك توافقاً بين الفلسفة والتصوف على مستوى الاعتراض عليهما أو عدم قبولهما؛ لذلك لا نحتاج إلى تعارف أو إلى تألف ما دام الخصم واحداً. في اللحظة الأولى - أي «لحظة الفيلسوف» - كانت أهمية السؤال وضرورة طرحه للتحقق من الفيلسوف وقيّمته وما ينتجه من معرفة؛ أما في هذه اللحظة فقد تجاوز السؤال نحو الحوار الفعال المبني على إلغاء الأحكام المسبقة وإزالة الحدود والقيود، والتي من شأنها أن تحول دون إقامة حوار واضح. إن جواب ابن عربي «بنعم» كان يعني من خلاله التوافق المبدئي مع ابن رشد والانسجام والتفاهم، مما ولد في نفسية ابن رشد نوعاً من الارتياح، وأدخل عليه الفرح والسرور؛ للفهم والتفاهم الحاصل بينهما، ممّا يعني أن هناك أرضية مشتركة لبناء حوار فعال. مبدئياً هناك توافق في المنطلقات، إلا أنه وبعد الجواب «بنعم» كانت هناك مسافة زمنية من الترقّب والتوجّس بين الجواب الأول والجواب الثاني؛ وهذا الجواب الأخير كان بـ «لا»؛ وذلك من أجل استفزاز الفلسفة وتقليق راحتها وبالها، وهذا ما تلمّسه ابن عربي من توتر وقلق ابن رشد من هذا الجواب. كان الجواب الثاني إزعاجاً صوفياً للفلسفة، وكأن ابن عربي يعيش تناقضاً أو تقابلاً بين الفلسفة والتصوف، شخصية تعيش التصوف في الفلسفة والفلسفة في التصوف، ومن ثمة لا مجال للتمييز أو وضع الحدود بين الفلسفة والتصوف؛ أدى الجواب الثاني إلى إحداث

1 - انظر الملحق الثالث لكتاب الصباحي محمد، نعم ولا: الفكر المنفتح عند ابن عربي، الطبعة الأولى، 2012، الصفحة 269 إلى 290.

الاختلاف وخلق مسافة بين الفلسفة والتصوف، أي بين ابن رشد وابن عربي؛ مما اقتضى ضرورة طرح السؤال الذي لم يكن مسموحاً في الجواب الأول. لا نحتاج للتوافق في مستوى التفاهم؛ لأنه في الأصل هناك توافق، فلا داعي للسؤال. يُطرح السؤال من أجل فهم الاختلاف والعودة من جديد إلى الائتلاف؛ لذلك نجد ابن رشد في المرحلة الثانية من الحوار يستدعي السؤال، فيقول على لسان ابن عربي: «كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي، هل هو ما أعطاه لنا النظر؟»¹.

قد نقول: إن الفلسفة في - محاولة نقدها وتجاوزها - كانت تبني على أنقاض ما لم يتم التفكير فيه أو المصرح به؛ أي عدم الاهتمام بأحد الطرفين، بحيث تكون الفلسفة الجديدة هي بمثابة إعادة الاعتبار لذلك المنسي، والكشف عنه من خلال التفكير فيه.

يجيبه ابن عربي «نعم، لا، وبين (نعم) و(لا) تطير الأرواح من موادها والأعناق من أجسادها، فاصفر لونه وأخذه الأفكل² وقعد يحوقل، وعرف ما أشرت به، إليه وهو عين المسألة التي ذكرها القطب الإمام؛ أعني مداوي الكلوم»³.

لا يجد ابن عربي حرجاً في الجمع بين المتناقضات أو المتقابلات أو حتى المتضادات، يؤلف بين هذه العلاقات في وحدة قادرة على الجمع دون إلغاء لطرفي العلاقة، وحدة قادرة على الجمع بين الفلسفة والتصوف في وحدة وحدوية، وهذا ما يوضحه الجواب «نعم لا» دون حاجز أو

رابط أو برزخ يحول دون اللقاء. قد نقول: إن الفلسفة في - محاولة نقدها وتجاوزها - كانت تبني على أنقاض ما لم يتم التفكير فيه أو المصرح به؛ أي عدم الاهتمام بأحد الطرفين، بحيث تكون الفلسفة الجديدة هي بمثابة إعادة الاعتبار لذلك المنسي، والكشف عنه من خلال التفكير فيه.

إن كتابات ابن عربي كتابية تركيبية، وهذا ما يعطي عدم إمكانية التجديد والاستمرار، النسيان هنا هو نسيان لأحد طرفي العلاقة من خلال إعطاء

1 - ج 1، ص 191.

2 - الرُّغْدَة.

3 - المرجع السابق نفسه.



فرصة لأحد الطرفين على الرغم من أهميته في بلورة شاملة. يركب ابن عربي بين الطرفين ويوحد من خلال الجمع بينهما، وذلك باستحضار طرف ثالث جامع لهما، أي إن المنهج المعتمد هو منهج التقابل، يجمع بين الطرفين دون إلغاء أحدهما والاعتماد والاهتمام بالطرف الآخر، مما يضع الذات أمام مأزق التقليد دون القدرة على الخروج منه إلى التجديد؛ لأن التصور يكون شاملاً ولا مجال للتفكير وإعادة البناء.

يعتمد ابن عربي على التلقي أو فلسفة التلقي والانتظار، من خلالها يكون البحث عن المعرفة دون فرض الذات أو إرادة الذات على ما نريد معرفته، انتظار الشيء كي يفصح عن ذاته وماهيته، وأن نقف منصتين لما يمكن أن يفصح عنه أو أن يقوله؛ ولكي يكون هناك إنصات وتحقق فلسفة التلقي لا بد من ضوابط ورياضة ومجاهدة؛ أي لا بد من «الأخلاق» حتى نكون في مرتبة التلقي والإنصات. وهذا الإنصات المؤسس هو ما وقع بين ابن عربي وابن رشد من خلال الحوار المرموز «بنعم ولا»؛ أي إن الحوار قائم على الترقب والتوجس للحالة النفسية والإنصات لما يخفيه ويضمرة الجواب بين الطرفين. يخفي الحوار أكثر مما يظهر، لا يفصح عن ماهيته إلا بالصمت مع قدرة خارقة على الإنصات. إذن، الإشكال ليس في ابن رشد ولا في الفلسفة ولا حتى في التصوف، الإشكال في ابن عربي غير منسجم مع ذاته فما بالك بالآخر، متناقض في وجوده وتصورات.

نفهم من هذا الحوار وموقف ابن عربي من الفيلسوف ابن رشد أنه يحاول احتواء الفلسفة وإدراجها تحت التصوف، وعدّها علماً جزئياً يمكن الاستفادة منه في أمور تخدم التصوف وتدعمه، حتى يعطي للتصوف الحق في الوصول إلى الحقيقة المطلقة. أما الفلسفة فإنها لن تعدو أن تكون آلة أو وسيلة لذلك. قد نفهم من هذا الاهتمام بالفلسفة محاولة ابن عربي إثبات تفوق المعرفة الصوفية على غيرها خصوصاً المعرفة الفلسفية. أو قد نقول: إن إثبات أداة وراء تطور العقل يعني محاولة من طرف ابن عربي لتجاوز الفلسفة وإثبات حدودها؛ وعدم قدرتها على إزاحة القيود وتجاوز الحدود نحو الانفتاح على الوجود. إلا أن أهم غرض يروم تحقيقه ابن عربي

من وراء موقفه هذا هو انتزاع الاعتراف من الفلسفة ومنحه للتصوف، وكأن شرعية التصوف لا يمكن أن تكون إلا باعتراف فلسفي، وهذا ما نجح فيه ابن عربي من خلال قوله على لسان ابن رشد: «فشكر الله تعالى الذي كان في زمان رأى فيه من دخل خلوته جاهلاً وخرج مثل هذا الخروج من غير درس ولا مطالعة ولا قراءة، وقال: هذه حالة أثبتناها ورأينا لها أرباباً، فالحمد لله الذي أنا في زمان فيه واحد من أربابها الفاتحين مغالِق أبوابها، والحمد لله الذي خصني برؤيته»¹.

كانت استراتيجية ابن عربي - من خلال الإثبات وموقفه من الفيلسوف - محاولة انتزاع إثبات فلسفي؛ أي أحقية التصوف وأهميته في المعرفة وطلبها، وفق آليات ومناهج تختلف عن آليات ومناهج الفيلسوف.

من خلال هذا القول نلاحظ أن ابن رشد أثبت حالة ابن عربي نظرياً قبل أن يعرفه أو أن يلتقي به؛ إلا أن ذلك كان يحتاج إلى إثبات واقعي وتجريبي، ولم يكن ذلك مسموحاً إلا بفضل هذا اللقاء؛ من هنا نفهم أولوية الإثبات على النفي، وهو عدم قطع الطريق بالنفي عن أية إمكانية للتلاقي والحوار، ومن أجل تمديده وانتزاع الاعتراف منه، لا يمكن منذ البدء إلغاء حضور الفلسفة في المتن الصوفي، ومن ثم، الإجابة «بنعم» كانت من أجل التوافق والرغبة في

استمالة ابن رشد وجره للحوار واتخاذ هذا الموقف الإيجابي من التصوف. كانت استراتيجية ابن عربي - من خلال الإثبات وموقفه من الفيلسوف - محاولة انتزاع إثبات فلسفي؛ أي أحقية التصوف وأهميته في المعرفة وطلبها، وفق آليات ومناهج تختلف عن آليات ومناهج الفيلسوف، وهذا ما حصل عليه ابن عربي بقوله: «ولقد سمعت واحداً من أكابرهم، وقد رأى مما فتح الله به عليّ من العلم سبحانه من غير نظر ولا قراءة، بل خلوة خلوت بها مع الله، ولم أكن من أهل الطلب، فقال: الحمد لله أنا في زمان رأيت فيه من آتاه الله رحمة من عنده وعلمه من لدنه علماً»².

1 - ج 1، ص 191.

2 - ج 1، ص 389.

ب - لقاء الوداع الأخير

هذا اللقاء كان في قمة الغياب، لقاء مع الأموات، أو لقاء بالموت الذي طال ابن رشد «فما اجتمعت به حتى درج، وذلك سنة خمس وتسعين وخمسمائة بمدينة مراكش إلى قرطبة وبها قبره، ولما جعل التابوت الذي فيه جسده على الدابة جعلت تواليه تعادله من الجانب الآخر وأنا واقف»¹، حضور من نوع آخر، حضور للذات (ابن عربي) في غياب الطرف الآخر (ابن رشد)، حضور للتصوف على موت الفلسفة، أو تشييع لجثمان الفلسفة على يد التصوف؛ كان اللقاء، فكان الوداع بنهاية أحد الطرفين نهاية الفلسفة في شخص ابن رشد، استمرار التصوف واحتضانه للفلسفة، وكأن قدر الفلسفة العربية أن تكون ممتزجة بالتصوف، أو أن نهاية الفيلسوف تكون بانقلابه إلى التصوف. إذن، ما دلالة هذا اللقاء من الناحية الرمزية؟

كل لقاء يفضي إلى وداع أو محكوم بالغياب لا بالحضور، حضور ليس من أجل الحضور وإنما حضور من أجل الغياب، وذلك بنهاية اللقاء؛ حيث إن «التفرق لا يكون إلا عن اجتماع»²، قدرنا هو ألا نلتقي في اللقاء إلا من أجل الوداع؛ اللقاء مسكون بالافتراق أو الوداع، سواء كان الوداع غياباً عن الحضور أو موتاً، بمعنى وداع دون لقاء إلا في مستويات معينة. لذلك قد نقول: إن كل لقاء محكوم بالوداع، وليس كل وداع محكوماً باللقاء. إذن، لم نعد قادرين على لقاء الفلسفة، أصبح غيابها ضرورياً؛ لأنه لم يعد المجال مناسباً لها، لذلك قررت الوداع بطريقة غريبة؛ يودع التصوف الفلسفة، ثم يتبعها، وكأن قدر هذا اللقاء أن يكون فيه وداعاً للطرفين عن العالم الذي كانا فيه وعاشا؛ هو رحيل برحيل الأشخاص، رحلت الفلسفة ورحل التصوف بانتقال ابن عربي؛ كان اللقاء في قرطبة والوداع في مراكش، وكأن المغرب الأقصى ملتقى للوداع، اجتماع من أجل الافتراق، بحيث قد نقول: إن قدر الفلسفة والتصوف هو الاجتماع من أجل اللقاء ثم الافتراق لتجديد هذا اللقاء، لكن في مكان غير مكان اللقاء. إن حضور التصوف أو المتصوف على موت الفيلسوف له دلالة رمزية، وهي موت

1 - ج 1، ص 191.

2 - ج 4، ص 282.

الفلسفة الإسلامية بالمغرب الأقصى، وانطلاق التصوف بحثاً عن اللقاء من جديد، وكأن التصوف دون فلسفة لا معنى له. لذلك قرر ابن عربي الرحيل عن المكان الذي شهد فيه موت الفيلسوف؛ للبحث عن اللقاء من جديد؛ فالمكان الذي لا يسمح للفلسفة بالظهور لا يسمح للتصوف بالوجود. ومن ثم كان الوداع للفيلسوف وبعده الرحيل عن المكان.

3 - لحظة الفلسفة

قد نقول: إن كل لقاء محكوم بالوداع، وليس كل وداع محكوماً باللقاء. إذن، لم نعد قادرين على لقاء الفلسفة، أصبح غيابها ضرورياً؛ لأنه لم يعد المجال مناسباً لها، لذلك قررت الوداع بطريقة غريبة؛ يودع التصوف الفلسفة، ثم يتبعها.

تعدّ هذه اللحظة تنويجاً للحظات السابقة، سواء تعلق الأمر بلحظة الفيلسوف أو لحظة ابن رشد كنموذج للفلاسفة الذين تم استدعاؤهم للتدليل على أهمية موقف ابن عربي من الفلسفة كلحظة ثالثة. ما يهمنا في هذه اللحظة هو موقف ابن عربي من الفلسفة إنه ليس موقفاً من الاسم؛ أي اسم الفلسفة، ولا هو موقفاً معادياً ينبذ الفلسفة، وإنما يغلطها؛ أي أن الفلسفة يمكن أن تقع في مغالطات، وعندما نتحدث عن المغالطات نتحدث عن المنطق؛ أي إن ابن عربي - في منهجيته

النقدية - يوظف الأسلوب نفسه الذي تستعمله الفلسفة، وهذه المغالطات التي سقطت فيها هي: الميتافيزيقا أو ما يسميه ابن عربي «الإلهيات»؛ لأن مفهوم الميتافيزيقا هو أيضاً تطور بتطور النقد الموجه إلى الفلسفة. ومن ثم مضمون الميتافيزيقا في هذه اللحظة ما زال يعني ما وراء الطبيعة أو ما يسميه العرب بالإلهيات، والذي لا يمكن إدراكه بآليات منطقية أو بقوى معينة، سواء كانت عقلية أو فكرية أو حسية، وهذه المغالطة التي يرى ابن عربي أن الفلسفة سقطت فيها، هي قولها بقدرة هذه القوى على كشف الميتافيزيقا وإدراكها إدراكاً ذاتياً من خلال حدها ومعرفة ماهيتها وجوهرها.

بحسب ابن عربي لا يمكن معرفة ما لا يمكن معرفته بقوى محدودة ومقيدة بجواجز وعوائق ذاتية، تمنعها من تجاوز ذاتها، فما بالك بغيرها، وإدراك



ما لا يمكن إدراكه. إن «الاشتغال بالفكر حجابٌ وغيرنا يمنع هذا، ولكن لا يمنعه أحد من أهل طريق الله بل مايعُهُ إنما هو من أهل النظر والاستدلال من علماء الرسوم الذين لا ذوق لهم في الأحوال، فإن كان لهم ذوق في الأحوال كأفلاطون الإلهي من الحكماء فذلك نادر في القوم وتجد نفسه يخرج مخرج نفس أهل الكشف والوجود. وما كرهه من كرهه من أهل الإسلام إلا لنسبته إلى الفلسفة؛ لجهلهم بمدلول هذه اللفظة. والحكماء هم على الحقيقة العلماء بالله وبكل شيء... والفيلسوف معناه: محب الحكمة؛ لأن صوفياً باللسان اليوناني هي الحكمة، وقيل المحبة. فالفلسفة معناه حب الحكمة، وكل عاقل يحب الحكمة، غير أن أهل الفكر خطأهم في الإلهيات أكثر من إصابتهم، سواءً كان فيلسوفاً أو معتزلياً أو أشعرياً أو ما كان من أصناف أهل النظر، فما دُمّت الفلاسفة لمجرد هذا الاسم؛ وإنما ذموا لما أخطوا فيه من العلم الإلهي»¹.

رغم طول هذا النص المقتطف فإن أهميته كبيرة، يدلّ أولاً على أن ابن عربي قارئ جيد للفلسفة، ومعارض لها في الوقت نفسه، وهذا الموقف يتأرجح بين الإيجاب والسلب؛ بمعنى آخر لا يمكن أن نقبل بكل ما تقول به الفلسفة إلا بعد تمحيصه وفحصه وفق معايير تختلف بحسب التوجهات النظرية والخلفيات الإيديولوجية لكل مفكر أو فيلسوف أو متصوف؛ لذلك ما كان يرفضه ابن عربي من الفلسفة هي تلك التصورات التي تدعي قدرتها على إدراك ما لا يمكن إدراكه من الجانب الإلهي أو الميتافيزيقي، «وهنا غلط كبير؛ فإن العلم بالله محال، فلم يبق العلم به إلا الجهل به»². لكن، رغم تخطئه لهم فإن خطأهم ليس كلياً؛ وإنما على الأكثر في مقابل صدقهم أو إصابتهم. ومن ثم هناك من أصاب في هذا المجال، ويعطي لنا مثلاً على ذلك «بأفلاطون الإلهي». وفي مقابل ذلك ليس كل ما تقول به الفلسفة خاطئاً أو كاذباً، وإنما فيه ما هو صادق ونافع، ومن ثمة علينا ألا نحكم على الفلسفة لمجرد اسمها بل تجاوز ذلك نحو مدلولها ومعناها، وأن تكون موضوعاً للتأمل؛ لأن الحكمة مطلوبة لذاتها وكل عاقل يرغب فيها لأنها محبوبة؛ إذ علينا أن نقيم مع الحكمة علاقة حب أو

1 - ج 4، ص 173.

2 - ج 8، ص 32.

محبة، وليس علاقة تقييد أو تقليد. إذن، موقف ابن عربي الإيجابي يدل على أنه كان يشتغل بالفلسفة؛ لذلك لا يروم اتخاذ موقف إقصائي من الفلسفة والحكم عليها بالسلب؛ لأن في ذلك حكماً بالسلب والإقصاء والرفض لفكره، ولا يمكن أن يرفض ابن عربي ما يقول به. إننا أمام وحدة معرفية؛ لكنها ليست وحدة إقصائية أو عدمية، وإنما وحدة إيجابية تقبل بالمواقف ولا تعدم المخالف، وحدة وجودية تعطي الوجود للنفي، وليس العدم، حتى النفي له دور وقيمة معرفية؛ لأنه لا يقصي المخالف وإنما يحتويه، ولا يعدمه وإنما يكشف عنه.

قد نقول: إن التصوف قادر على استيعاب مختلف وجهات النظر، في شكل وحدة فيها كثرة من المواقف المتعارضة. قلب العارف قابل لتلقي كل شيء كيفما كان، غرضه ليس التموقف من المخالف؛ وإنما قلبه يتقلب مع المواقف.

أهل الكشف والوجود لا يقبلون فقط بما يتوافق معهم مذهباً وطريقة وما إلى ذلك؛ وإنما يقبلون حتى بالمخالف والمختلف، لا يحكمون عليه لأنه قد يوجد في المخالف ما يتوافق معهم؛ لذلك قد نقول: إن ابن عربي منسجم في طريقة تفكيره أو كتاباته، وهذا ما يتجلى في موقفه الحيادي وليس الانحيازي بحكم الملة أو الدين، وهو خير دليل على أن التصوف يبحث عن الحكمة أينما كانت حتى وإن كانت حكمة فلسفية، خصوصاً عندما نتحدث عن تصوف ابن عربي؛ أو قد نقول:

إن التصوف قادر على استيعاب مختلف وجهات النظر، في شكل وحدة فيها كثرة من المواقف المتعارضة. قلب العارف قابل لتلقي كل شيء كيفما كان، غرضه ليس التموقف من المخالف؛ وإنما قلبه يتقلب مع المواقف.

نستخلص مما سبق أن الحكمة طريق للمعرفة، والمعرفة التي يطمح إليها المتصوف هي تلك التي لم يصل إليها الحكماء، وهي المعرفة الإلهية، وهذا ما كان يحاول إثباته ابن عربي، وهو أحقية التصوف على غيره في المعرفة أو الحكمة، وتعالیه على الفلسفة وأشكال وطرق تحصيلها. إذن هناك معرفة لا يمكن تحصيلها إلا من طريق التصوف، وهذا ما يؤكد عليه من خلال إثبات أداة معرفية تتجاوز حدود المحسوس والمتخيل نحو ما لا يمكن إدراكه إلا بها، إنه القلب وليس العقل أو الفكر.



موقف ابن عربي من الفلسفة ليس هو الموقف نفسه الذي يتخذه المخالف منها، إذا كان موقفه من الفلسفة سلبياً لأنه يروم إثبات تفوق التصوف على الفلسفة؛ فإن موقفه الثاني كان إيجابياً؛ لأنه كان يرغب في مواجهة الفلسفة بالتصوف، وليس مواجهتها بالمواقف الأخرى، والتي يمكن أن توقعنا في أحكام مغلوبة؛ لذلك من الخطأ أخذ موقف من الشيء بتوسط شيء آخر، وإنما يجب أن تكون مواجهة ومقابلة دون عوائق أو حواجز أو حتى مواقف تحول دون ذلك.

وهكذا، فالمعرفة - بحسب ابن عربي - رؤية كونية وشمولية للوجود، وقدرة على الانفتاح والانكشاف دون وسائط أو حواجز، معرفة مباشرة وواضحة لا نحتاج فيها إلى أية ممارسة عقلية أو فكرية، وإنما إلى تصفية قلبية ومجاهدات سلوكية وأخلاقية، يتم بها تهيئة الذات للتلقي والرؤية الكونية، بحيث لا يكون «للمعرفة إلا الرؤية؛ فإنه لا شيء أوضح؛ منها إلا أنها حجاب على قدر المرئي؛ وذلك لسبب، وهو الشبه»¹. قد نقول: إن المعرفة استعداد ذاتي لتلقي ما هو خارجي أو ما يتجاوز حدود الإنسان الواقعية؛ أي هي القدرة على الإطلاع، إنها استعداد للتماهي والانكشاف، أو إنها القدرة على التجديد وخرق ما هو متعارف وما تم الاتفاق عليه. المعرفة هي إنتاج لما هو غير مألوف؛ أي ذلك الذي لن يتكرر في الوجود، إنها تلك الإطالة على الوجود من الوجود وبالوجود.

ترتبط المعرفة بالذات المجهولة التي نرغب في معرفتها، بحيث يصعب تحديدها وإدراكها، تقدّم لنا تصوراً متميزاً غير قابل للاشتراك والتميط، معرفة متميّزة بتميز الذات في الوجود عن الإدراك والإحاطة. المعرفة إذن هي القدرة على إدراك الاختلاف وتمييزه، والتعبير عنه في شكل معرفة تتجاوز الحد والوصف، نحو الذات المجهولة التي تقدم معرفة لمن يريد ذلك، ما دام المجهول هو ما نرغب في معرفته. «بالمعرفة يزول الاشتراك، وفيها يقع الارتباك، الذات مجهولة؛ فلا تقل فيها علّة ولا معلولة»².

1 - ج 8، ص 156.

2 - ج 8، ص 96.