المؤتمر الدولي:ابن عربي وتحري الإنسانية الدائم للحقيقة

(جامعة إينونو-محافظة ملاطيا في تركيا)

المحـــــــور: ابن عربي وتحريه الدائم عن الحقيقة

عنوان البحث: الآلام في حياة الإنسان و الحكمة في أفعال الله تعالى بين منظور المتكلمين ورؤية محيي الدين بن العربي

زهير بن كتفي

دكتوراه في العلوم الإسلامية، تخصص عقيدة، قسم أصول الدين، معهد العلوم الإسلامية، جامعة الشهيد حمه لخضر- الوادي، الجزائر. البريد الإلكتروني: zohbenketfi66@gmail.com

الملخص

تتناول هذه الورقة موضوع تحري حقيقة وجود الآلام في حياة الإنسان وارتباط ذلك بحقيقة أفعال الله تعالى في الوجود و إمكانية تعلقها بالتعليل والأغراض والحِكم، مقارنة بين منظور المتكلمين خاصة منهم المعتزلة والأشاعرة، وبين رؤية محيي الدين بن العربي كما تظهر في تجربته الصوفية. ولأجل فحص هذا الموضوع عمد هذا البحث إلى الاشتغال على المقارنة والوصف والتحليل والاستقراء لمختلف الآراء، ليخلص إلى عدة نتائج جاءت متفرقة في ثناياه من أهمها: أن الرحمة الإلهية سارية وجارية في كل العالم يرزق بها ويرحم بها جميع العباد من الجن والإنس، والمطيع والعاصي والكافر والمؤمن، والجماد والنبات والحيوان، فالوجود كله رحمة.

الكلمات المفتاحية: فعل الله تعالى- الحكمة الإلهية – الآلام – الرحمة الإلهية.

مقدمـــة:

بسم الله الرّحمن الرّحيم وصلى الله وسلم على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه.

وبعد:

إن العودة إلى ابن العربي في إطار موضوع هذه الورقة –المقدمة إلى المؤتمر الدولي: ابن عربي وتحري الإنسانية الدائم عن الحقيقة المنعقد في جامعة إينونو بمحافظة ملاطيا في تركيا– في عصرنا هذا الذي زالت فيه الحدود من كل نوع، ينطلق من كونه شخصية مركزية ليس في مجال التراث الحضاري الإسلامي فحسب بل في التراث الإنساني كله، فهو من أكبر المترجمين عن المعارف الإسلامية في عمقها ووسعها وشمولها في تحريه الدائم عن الحقيقة. وهو أيضاً شخصية ترجمت بصدق ووضوح وعمق عن عالمية وسماحة دين الله تعالى الخاتم الجامع. فحري بهذا الإنسان المنغمس في حياة عصرية مُنهِكة للقوى والذي لا يكاد يجد الفرصة السانحة لإبصار الظلام الحالك الذي يعيش فيه بعيداً عن نفسه ونسياناً إلى نسيانه لمعنى وجوده، أن يعلم أن وظيفة ابن العربي هي ترجمة بحق لتحري الإنسانية الدائم عن الحقيقة، عن إنسانية الإنسان بل، عن إنسانية الإنسان الرباني خليفة الرحمان حيث تتمظهر هناك الحقيقة بكامل تجلياتها.

فابن العربي يشكل تجربة صوفية روحية كبيرة وفذة وفريدة من نوعها تستحق البحث والدراسة بتتبع آرائه ورؤاه ومواقفه، إضافة لما يمثله من رؤية معرفية واسعة غاية في الفهم والاستيعاب للأفكار والفرق والاتجاهات المختلفة، علاوة على أنه يقدم رؤية متسامحة مستوعبة لمختلف الأطراف متفهمة للاختلاف قابلة له واضعة في نهاية المطاف الكل على محك الحق والإنصاف دون تعصب ولا رفض مقيت ولا تكفير.

إن رؤية محيي الدين ابن العربي ذات معنى عميق بالنسبة إلى الكيفية التي تُتَصور بها العلاقة بين الله تعالى وبين الإنسان وبين العالم في عالمنا الراهن، والتي تعتبر حقيقة الحقائق التي سعت الإنسانية دائماً في تاريخها الطويل لتحصيل فهمها والظفر بها. لقد كان تحديد هذه العلاقة بين الله تعالى وبين العالم بما فيه الإنسان، في إطار الحضارة الإسلامية، من اختصاص علم الكلام الذي سلك في صياغتها صياغة عقلية فكرية في مجال العقيدة الإسلامية، وبناء على هذه الصياغة فُهم التوحيد من حيث هو عقيدة ومن حيث هو علم، ومنه كذلك كان الحديث عن الذات والصفات وحدوث العالم وأفعال العباد والحسن والقبح، وغيرها من المباحث الكلامية الأخرى. وقد اقترح ابن العربي حلولاً للمسائل الكلامية التي تعلقت طويلاً بالذات والصفات، والحدوث والقدم، والخير والشر ووجود الآلام في هذا العالم وفي حياة الإنسان والحكمة في أفعال الله عزّ وجلّ التي تنازع فيها المتكلمون والفلاسفة. كما أنه حرص على دعوة

أصحاب الملل والنحل والأديان الأخرى إلى جانب الفرق الإسلامية المختلفة بكيفيات متفاوتة إلى التخلي عن ادعاء امتلاك الحقيقة واحتكارها بما ينفي الطرق الأخرى.

ولعلنا نجد في رؤية ابن العربي من الدرر والكنوز ما يعالج هذا الوضع المتأزم الذي يعيشه الإنسان اليوم. والذي تشكّل فيه مسألة الآلام في حياة الإنسان وتحري الحكمة الإلهية من هذه الآلام من أعوص القضايا التي طرحها الفلاسفة والمفكرون وغيرهم ولازالوا يطرحونها إلى اليوم دون الوصول إلى إجابات واضحة. وإنه من واقع هذه الحاجة الملحة لتحري الحقيقة في هذه القضايا وغيرها يمكن لتراث ابن العربي أن يحقق قفزة جديدة إذا ما تمت قراءته وإعادة إنتاجه وفق احتياجاتنا ومتطلباتنا وأسئلتنا المعاصرة والراهنة.

ومن هذا المنطلق فقد جاءت إشكالية البحث لتتساءل عن دور تجربة محيي الدين بن العربي مقارنة بتجربة المتكلمين الإسلاميين، في فهم معضلة وجود الآلام في الكون وفي حياة الإنسان و ارتباط ذلك ضرورة بالحديث عن الحكمة في أفعال الله تعالى.

وفي الواقع فإن بعض الدراسات التي تطرقت إلى هذا الإشكال بالذات هي دراسات يمكن وصفها بـ "ذات العلاقة"؛ بمعنى أنها لم تتطرق لصلب الإشكالية التي أحاول تفكيكها وفحصها في هذه الورقة، وإنما تناولت عموماً قضايا عامة تتعلق بالحرية والأخلاق وأفعال الله تعالى والقضاء والقدر. والتي نجد من بينها على سبيل المثال لا الحصر: مصطفى صبري، موقف البشر تحت سلطان القدر. توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي، ضمن الكتاب التذكاري محيي الدين ابن عربي. محمد مجدي إبراهيم، الحرية عند ابن عربي. سعيد الشبلي الإنسان والحرية عند محيي الدين بن عربي. هذا فضلاً عن مكتوبات المتكلمين القدامى الذين تناولوا هذه المسألة في إطار المباحث الكلامية والتي سوف تظهر في صلب البحث.

وقد فرضت علي طبيعة موضوع هذا البحث ورؤيتي له استخدام منهجين أساساً: منهج مقارن ومنهجٍ وصفي إلى أبعد الحدود يقوم على آليتي التحليل والنقد. إضافة إلى منهج ثالث وهو المنهج الاستقرائي، حيث حاولت استقراء نصوص المتكلمين ونصوص محيي الدين بن العربي التي تتعلق رأسا بإشكالية البحث. وبناء عليه قسمت هذه الورقة إلى مبحثين: حاولت في المبحث الأول التطرق إلى قضية وجود الآلام والحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى عند المتكلمين مفرداً بالتخصيص المعتزلة والأشاعرة، متسائلاً قبل ذلك الحكمة والتعليل والغرض بأي معنى؟ بينما حاولت في المبحث الثاني إبراز رؤية ابن العربي إلى وجود الآلام و الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى. ثم انتهيت إلى الخاتمة لأعرض فيها أهم نتائج البحث.

المبحث الأول: وجود الآلام والحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى عند المتكلمين

يطلق لفظ "الفعل" على الله تعالى فعلاً واسماً، فالفعل كقوله تعالى:((**وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ**)) [إبراهيم:27]، والاسم كقوله:((**فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ**))[البروج:16]، وكقوله:((**وَكُنَّا فَاعِلِينَ**))[الأنبياء:79]. وإن كان علماء الكلام قد اتفقوا، للوهلة الأولى،فيما يبدو، على أن الله تعالى يفعل بإرادته واختياره، وذهب أكثرهم إلى أن أفعاله تعالى لا تخلو من حكمة، وأنه منزه عن العبث، إلا أنهم اختلفوا في هذه الحكمة، هل يفعل الله تعالى لأجل تحقيقها فهي مقصودة له؟ أم أنها مترتبة على الفعل وليست مقصودة بالفعل ؟ وهل تعلّل أفعاله بالحكم و الغايات المقصودة أم لا ؟ وهل يفعل المولى جلّ وتعالى لأغراض مقصودة أم يفعل بمحض المشيئة وصرف الإرادة ؟ ثمّ ما رؤية ابن العربي إلى هذه القضية/الإشكال ؟ هل وافق المتكلمين أم كانت له رؤية مغايرة لهم ؟

المطلب الأول: "الحكمة" و"التعليل" و"الغرض" بأي معنى؟

بملاحظة الأسئلة المطروحة أعلاه حول أفعال الله تعالى نجدها تتضمن ثلاثة مصطلحات أساسية تتعلق بها، وهذه المصطلحات، التي عليها مدار التساؤل من حيث تعلقها بالأفعال الإلهية، هي: "الحكمة"، "التعليل" و "الغرض"[1]. فما المقصود منها في إطار تعلقها بالفعل الإلهي؟

يعرّف محمد عبده (1849-1905م) "الحكمة" بقوله: "حكمة كل عمل ما يترتب عليه مما يحفظ نظاماً أو يدفع فساداً، خاصاً كان أو عاماً، لو كشف للعقل من أي وجه لعقله، وحَكَم بأن العمل لم يكن عبثاً ولعباً، ومن يزعم للحكمة معنىً لا يرجع إلى هذا حاكمناه إلى أوضاع اللغة، وبداهة العقل"[2]. وقد ذهب التهانوي[3] قبله إلى القول: إن "الحكمة تطلق على معانٍ:(...) منها فائدة ومصلحة تترتب على الفعل من غير أن تكون باعثة للفاعل على الفعل وتسمى بالغاية أيضًا"[4].فهذا المعنى للحكمة هو ما عليه، على ما يظهر مدار بحث المتكلمين من أفعال الله تعالى، و كذا مدار اختلافهم

1- راجع على سبيل المثال: أحمد محمد طاهر عمر، المصطلحات الكلامية في أفعال الله تعالى،ص122 ومابعدها، وص144وما بعدها.

2- محمد عبده، رسالة التوحيد، ص 54.

3- محمد أعلى بن علي بن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي توفي بعد 1158هـ. أحد رجالات العلم في الهند. له كتاب "كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم". أنظر: الزركلي، الأعلام، ج6، ص 295.

4- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج1، ص 701.

فيها إن نفياً أو إثباتاً حول ما إذا كان الله تعالى يقصد بأفعاله تحقيق الفوائد و المصالح بحيث تكون غاية له من أفعاله، أو أنها تترتب على أفعاله جوازاً و وجوبًا دون أن يقصد تحقيقها من تلك الأفعال على نحو ما سنتطرق إليه من آراء في هذه القضية.

و"التعليل" كما يذهب إلى ذلك الجرجاني: "هو تقرير ثبوت المؤثر لإثبات الأثر(...) التعليل هو انتقال الذهن من المؤثر إلى الأثر كانتقال الذهن من النار إلى الدخان، والاستدلال هو انتقال الذهن من الأثر إلى المؤثر، وقيل التعليل: هو إظهار عليّة الشيء سواء كانت تامة أو ناقصة"[5]. ويعرّفه التهانوي في قوله هو: "تبيين علة الشيء (...) ويطلق أيضاً على ما يستدل فيه من العلّة والمعلول"[6]. ويدور بحث المتكلمين حول أفعال الله تعالى: هل تعلّل بالأسباب والغايات، وما يترتب عليها من الفوائد والمصالح أم لا ؟

و "الغرض" في اصطلاح الفلاسفة هو الأمر الباعث للفاعل على الفعل أو لأجله فعل الفاعل، أو المحرّك الأول الذي يصير به الفاعل فاعلاً، ويسمى نيةً ومقصوداً وغايةً (...)، (وقد) يطلق بمعنى الغاية سواء كان باعثاً على الفعل أو لا"[7]. كما يذهب التهانوي أيضاً إلى تعريفه: "الغرض ما لأجله فعل الفاعل ويسمى علة غائية أيضاً؛ أي أن الغرض هو الأمر الباعث للفاعل على الفعل، فهو المحرّك الأول للفاعل وبه يصير الفاعل فاعلاً"[8]. وهو مصطلح خاص دار حوله الخلاف بين المتكلمين هل أفعال الله تعالى تعلل بالأغراض والبواعث ؟ وهل يعود عليه منها شيء أم أنه يتنزه عن كل ذلك ؟

إذاً هذه المصطلحات الثلاثة يستعملها المتكلمون في بحثهم حول تعليل أفعال الله تعالى بالحكم والمصالح منعاً أو إيجاباً أو جوباً كما سنرى فيما يأتي.

المطلب الثاني:الحكمة والتعليل للفعل الإلهي عند المعتزلة:

بإصرار منهم على التوحيد والتنزيه، وبتأكيدهم من ناحية أخرى على حكمة الله تعالى وعدله، فإن المعتزلة قالوا بنظرية "الصلاح والأصلح". و إذا كان الصلاح هو ما يكون ضداً على الفساد حتماً، فإن "الأصلح" عندهم هو الأوفق في الحكمة والتدبير أو هو الأنفع. ومؤدى هذه النظرية أن الله تعالى في نظر المعتزلة حكم عادل لا يصدر منه إلا ما هو خير، وفيه صلاح العباد، بل إن بعضهم قال بأنه يجب على الله تعالى بأن لا يفعل إلا الأصلح والصلاح للإنسان، فالله تعالى لا يريد الشر ولا يأمر به، فهو لا يريد

5- الجرجاني، التعريفات، ص 63.

6- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج1، ص 489.

7- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص 126.

8- التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ، ج2 ص 1249.

إلا الخير فقط، طالما أن إرادة الله تعالى تتجه نحو عنايته بعباده ورعايته لهم[9]. وهذا ما يؤكده واصل بن عطاء قائلاً: "إن الله تعالى حكيم عادل، لا يجوز أن يضاف إليه شر ولا ظلم"[10]. ويقول القاضي عبد الجبار في هذا المعنى: "وأما علوم العدل فهو أن يعلم أن أفعال الله تعالى كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح، وأنه لا يُخلّ بما هو واجب عليه، وأنه لا يكذب في خبره، ولا يجور في حكمه"[11]. وذهب إلى القول أيضاً: "وقد بيّنا أنه لا يجب على القديم سبحانه إلا ما أوجبه بالتكليف(= أي بسبب تكليف العباد)، من التمكين والألطاف، وإثابة من يستحق الثواب، وما أوجبه من الآلام بفعل الأعواض، فهذا جملة ما يجب عليه تعالى"[12]. "وعلى هذه الطريقة قلنا إن كل ما فيه نفع و تعرّى عن وجوه القبح فهو واجب على القديم جلّ وعزّ"[13].

ويذهب الشهرستاني إلى القول مبيّناً اتفاق المعتزلة حول أن الله تعالى لا يفعل إلا الصلاح، واختلافهم حول وجوب فعل الأصلح على الله عزّ وجلّ: "واتفقوا على أن الله تعالى لا يفعل إلا الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد. وأما الأصلح واللطف ففي وجوبه خلاف عندهم"[14]. ويقول أيضاً في موضع آخر: "وقالت المعتزلة الحكيم لا يفعل فعلاً إلا لحكمة أو غرض، والفعل من غير غرض سفه وعبث. والحكيم من يفعل لأحد أمرين: إما أن ينتفع أو ينتفع غيره، ولما تقدّس الرب تعالى عن الانتفاع تعيّن أنه إنما يفعل لينتفع غيره، فلا يخلو فعل من أفعاله من الصلاح، ثم الأصلح هل تجب رعايته، قال بعضهم: تجب كرعاية الصلاح، وقال بعضهم: لا تجب؛ إذ الأصلح لا نهاية له فلا أصلح إلا وفوقه ما هو أصلح منه"[15].

وبغض النظر عن الاختلاف الحاصل بين المعتزلة أنفسهم من بغداديين وبصريين[16] حول ما إذا كان الأمر "الأصلح"، الذي أوجبوه على الله عزّ وجلّ، يخص الدين والدنيا معاً كما هو مذهب البغداديين منهم، أم يخص الدين فقط كما هو مذهب البصريين، وبغض النظر أيضاً عن هذا "الأصلح"

9- أنظر: أبو الحسين الخياط، الانتصار، ص 17، 23، 24. عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 121. الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص 66.

10- الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص 68.

11- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 133.

12- القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل[الأصلح-استحقاق الذم-التوبة]، ج14، ص 53.

13- القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، ص 243.

14- الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص 66.

15- الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص 390.

16- الجويني، الإرشاد، ص 287 وما بعدها.

الذي يشمل الدين والدنيا معاً عند البغداديين هل هو ما عبّر عنه البصريون بـ"اللطف"[17] الذي يكون من فعل الله عزّ وجلّ–كما يشير إلى ذلك بعض الباحثين[18]– أو غيره، فإن المعتزلة عموماً تذهب إلى تعليل الفعل الإلهي، وترى أن مرجعه إلى الحكمة والغرض، وأنه تعالى لا يفعل الظلم والعبث، بل يفعل ما هو صالح ونافع أو قل أصلح وأنفع. ولكن كيف نظروا إلى الآلام والشرور الواقعة في هذا العالم، وإلى "الصور القبيحة" الموجودة فيه، وإلى العاهات التي تحدث للإنسان، وإلى الكوارث الحاصلة فيه.. ؟

عزا المعتزلة ذلك إلى غاية مرجعها الحكمة الإلهية المتمثلة في اللطف الإلهي. يقول القاضي عبد الجبار: "فإن قيل: إذا كان الله تعالى قادراً على أن يخلق هذه الصور في غاية الحسن والتمام، فما الوجه في خلقها ناقصة قبيحة ؟ قلنا: الغرض حِكمي، فإن قيل: وما ذلك الغرض ؟ قلنا: ليكون لطفاً لنا في أداء الواجبات"[19]. ويضيف مبرزاً هذا "الغرض الحِكمي": "إن الله تعالى إذا خلقنا وأنعم علينا بضروب النعم وكلفنا الشكر عليها، فلا بد من أن يفعل بنا ما نكون عنده أقرب إلى أداء الشكر عليها (أي اللطف). فقد خلق هذه الصور غير تامة ليدعونا إلى الشكر على النعم، إذ المعلوم أن أحدنا إذا رأى صورة ناقصة قبيحة، فإنه يكون عند ذلك أقرب إلى أداء الشكر الواجب على تحسين صورته وتمام خلقه"[20].

و من هذا المنطلق يمكن القول إن المعتزلة تذهب إلى أن وجود الشر والضرر والقبح في العالم، أو قل بمصطلح آخر إن وجود "الآلام" التي هي من فعل الله تعالى في العالم إنما هو لحكمة إلهية، كما أنه امتحان من الله تعالى للإنسان حتى يستحق عليه الثواب. أو قل بمصطلح آخر–في إطار الكلام الاعتزالي– حتى يستحق عليه "العوض" من الله تعالى. فمسألة وجود الآلام في هذا العالم، كما يرى القاضي عبد الجبار هي من المسائل التي ضل فيها الكثير من الناس للجهل بوجه الحسن أو القبح فيها[21]. وهي بحق كذلك، إذ تعتبر من المسائل الشائكة في حياة الإنسان. ويذهب المعتزلة إلى أن الله تعالى يعوض من أصابته الآلام في الدنيا بما يكون عوضاً عن تلك الآلام في الآخرة. والعوض عندهم هو كل منفعة مستحقة. و قد ذهب القاضي عبد الجبار إلى أن الآلام تحسن لما فيها من عوض واعتبار و مصلحة، وفي هذا المعنى يقول: "واعلم أن الصحيح في هذا الباب أنها(= الآلام) تحسن لانتفاء وجوه القبح عنها. ومما ينفي وجوه القبح عنها هو أن تكون للعوض والاعتبار فلا يكفي أن تكون للعوض فقط

17– يعرّف القاضي عبد الجبار اللطف بقوله: "اعلم أن اللطف هو كل ما يختار عنده المرء الواجب ويتجنب القبيح، أو ما يكون عنده أقرب إما إلى اختيار أو إلى ترك القبيح". شرح الأصول الخمسة، ص 519.

18– أحمد محمد طاهر عمر، المصطلحات الكلامية في أفعال الله تعالى، ص 91.

19– القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص 159.

20– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

21– المصدر نفسه، ص 483.

لأنها بذلك تكون عبثاً، فالله تعالى قادر على الابتداء بجنس الأعواض وإن لم يكن هناك ألم"[22]. ويرى أيضاً أن الألم إذا لحق المكلف فلا بد فيه من العوض والاعتبار معاً؛ العوض لنفي الظلم والاعتبار لنفي العبث عن أفعاله عزّ وجلّ. أما غير المكلف كالأطفال والمجانين والبهائم فلا بد من أن يقابل بعوض يكون على قدر الألم أو يزيد حتى لا يكون ظلماً، وأن يقصد به كذلك اعتبار المكلفين حتى لا يكون عبثاً[23].

وهكذا فالمعتزلة تثبت تعليل الأفعال الإلهية وتقول بالغرض والحكمة فيها، كما أن الآلام عندهم تحسن لما فيها من عوض واعتبار ومصلحة.

المطلب الثالث:الحكمة والتعليل للفعل الإلهي عند الأشاعرة:

ويذهب الأشاعرة إلى أن أفعاله تعالى صادرة عن علمه وإرادته، وكل ما صدر عن علم وإرادة فهو عن الاختيار. فهم وإن كانوا قد اتفقوا مع المعتزلة في أن الله تعالى يفعل بإرادته واختياره، وأن فعله لا يخلو من حكمة، إلا أنهم ذهبوا إلى أن أفعال الله تعالى لا تعلّل بالأغراض على الإطلاق، ولا تعلّل أيضاً بالحِكم وإنما تترتب الحِكم على الأفعال على سبيل اللزوم وجرياً مع العادة. يقول عضد الدين الإيجي واقفاً على مذهب الأشاعرة في هذا السياق: "المقصد الثامن في أن أفعال الله تعالى ليست معلّلة بالأغراض وإليه ذهبت الأشاعرة وخالفهم فيه المعتزلة"[24].

فالأشاعرة، على ذلك، يرون أن أفعال الله تعالى لا تعلّل بالأغراض والغايات، وإنما يفعل الله تعالى بمحض المشيئة والإرادة دون أن يتوقف فعله على غرض ولا على حكمة، فلا يبعثه باعث على الفعل، وإن كان يترتب على فعله تعالى حِكم لكنها غير مقصودة، بل هي مترتبة على الفعل وحاصلة عقبه. يقول الشهرستاني في هذا المضمار: "فإن عندنا وقوع الفعل على حسب العلم حكمة، سواء كان فيه مصلحة وغرض، أو لم يكن، بل لا حامل للمبدع الأول على ما يفعله، فلو كان، فالحامل فوقه والداعي أعلى منه، بل فعله وصنعه على هيئة يحصل منها نظام الموجودات بأسرها من غير أن يكون له حامل من خارج وغرض وداعٍ من الغير، والحكيم من فعل فعلاً على مقتضى علمه، والحسن والإحكام في الفعل من آثار العلم"[25].

ويذهب في موضع آخر إلى القول: "القاعدة الثامنة عشرة: في إبطال الغرض والعلة في أفعاله تعالى وإبطال القول بالصلاح والأصلح (...) مذهب أهل الحق أن الله تعالى خلق العالم بما فيه من الجواهر

22- القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل،[اللطف]، ج13، ص 229. شرح الأصول الخمسة، ص 485.

23- القاضي عبد الجبار شرح الأصول الخمسة، ص ص 485-486.

24- الإيجي، المواقف، ص 331.

25- الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ص 372-373.

والأعراض وأصناف الخلق والأنواع لا علة حاملة له على الفعل، سواء قدرت تلك العلة نافعة له أو غير نافعة؛ إذ ليس يقبل النفع والضر، أو قدرت تلك العلة نافعة للخلق؛ إذ ليس يبعثه على الفعل باعث فلا غرض له في أفعاله ولا حامل، بل علة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه"[26]. ويعلّل الشهرستاني إبطاله الغرض في أفعاله تعالى بالقول بأن المولى سبحانه وتعالى غني غنىً مطلقاً، "فلو خلق شيئاً ما لعلةٍ تحمله على ذاك أو داعية تدعوه إليه أو لكمالٍ يكسبه، أو حمدٍ وأجر يحصله، لم يكن غنياً حميداً مطلقاً، ولا براً جواداً مطلقاً، بل كان فقيراً محتاجاً إلى كسب"[27]. وهذا باطل في حقه عزّ وجلّ، لأنه يتناقض مع أبسط مقتضيات كمال صفاته وأفعاله وألوهيته.

وقد أكّد الآمدي ما ذهب إليه الشهرستاني في قوله: "مذهب أهل الحق أن الباري تعالى خلق العالم وأبدعه لا لغاية يستند الإبداع إليها، ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها، بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وضر لم يكن لغرض قاده إليه، ولا لمقصود أوجب الفعل، بل الخلق وأن لا خلق له جائزان، وهما بالنسبة إليه سيّان"[28]. ويرى الباقلاني، في السياق نفسه، أن الله تعالى لم يخلق العالم لغرض أو لداع دعاه إلى فعله، ولا لعلة كانت سبباً لخلق العالم، بل يفعل ذلك عن علم به، وإرادة منه، وهذا ما ينفي عنه كل غرض وباعث[29].

ولكي تبدو صورة الأمر الذي نحن بصدده أكثر جلاءً وصقالةً، لا بد من الإشارة إلى رأي الأشاعرة في نفيهم أن تكون في القرآن الكريم "لام التعليل"؛ ذلك أنه لما احتج القائلون بالتعليل بورود التعليل في القرآن الكريم مدلولاً عليه بلام التعليل وذلك في مثل قوله تعالى:((**وَلِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ**))[الجاثية:22]، وقوله أيضا:((**فَالْتَقَطَهُ آَلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا**))[القصص:08]، وقوله: ((**وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ**))[القصص:73]، وقوله: ((**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**))[الذاريات:56]، أجاب الأشاعرة بأن هذه "اللام" ليست لام التعليل بل هي "لام المآل وصيرورة الأمر وصيرورة العاقبة"[30]. فقالوا مثلاً في الآية الأخيرة ليس المراد أن العبادة باعثة لله تعالى على خلق الجن والإنس، إذ لو كانت كذلك لاقتضى الأمر أن يكون تبارك وتعالى مُستكمَلاً بعبادة الخلق له، لأنه يلزم من ذلك أن يكون محتاجاً للعبادة فخلق الخلق من أجلها، وإنما المراد أنه لما وجد الخلق كلفوا بالعبادة.

26- المصدر السابق، ص 390.

27- المصدر السابق، ص 392.

28- الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، ص 196.

29- الباقلاني، تمهيد الأوائل، ص 50.

30- الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص 397.

وبناء على ذلك، فهذه الآراء الواضحة لمتكلمي الأشاعرة ترفض ما ذهبت إليه المعتزلة، وذلك عن طريق نفيّها تعليل أفعال الله تعالى بالمصالح والأغراض والحِكم، فهم وإن كانوا لا يعدمون وجود الحكم بعد فعله عزّ وجلّ، كما أوضح الشهرستاني، إلا أنهم ينفون أن تكون مقصودة بالفعل.

وأما مسألة الصلاح والأصلح، فقد قال الأشاعرة بأن الله تعالى متصرف في ملكه وملكوته، فإرادته مطلقة. ولما كان الحق تعالى عندهم لا يجب عليه شيء، فإنهم ذهبوا إلى أنه لا يجب على الله رعاية الأصلح لعباده، ولاتحقيق الصلاح لهم، لأنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، مصداقاً لقوله عزّ وجلّ:((**فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ**))[البروج:16]. وفي هذا المجال يقرر الشهرستاني إبطال القول بهذه النظرية من منطلق أن كل صلاح يمكن أن نقدره بالعقل بالنسبة للإنسان يعارضه صلاح فوق ذلك أو فساد مثل ذلك بالنسبة لإنسان آخر. فإن كان الصلاح يقضي وجوده بالنسبة إلى ذلك الإنسان الأول، فالفساد يقضي عدمه بالنسبة إلى الإنسان الثاني[31]. فنظرية الصلاح إذن أمر نسبي والنسبي لا يتوافق مع المطلق، وبالتالي لا يعوّل عليها.

وفي الواقع فإن الأشاعرة، من خلال آراء الشهرستاني، لا ينكرون أفعال الله تعالى التي تشتمل على الخير وتتوجه إلى الصلاح، لكنهم يفرقون في هذا الإطار بين أمرين أساسيين: بين علّة أو حكمة حاملة على الفعل، وبين الصفة اللازمة لذات الشيء؛ فأفعاله تعالى تتصف بالخير والصلاح، لأنه لا يفعل إلا ما هو خير، ولا يفعل ذلك لصلاح يرتقبه أو خير يتوقعه. و ذلك كالتفريق الضروري "بين الكمال الذي يلزم وجود الشيء، وبين الكمال الذي يستدعي وجود الشيء. فإن الأول فضيلة هي كالصفة اللازمة، والثاني فضيلة كالعلّة الحاملة"[32].

وإذا كان الفعل الإلهي عند الأشاعرة متعلق بالخير فقط، وأن الله تعالى لا يريد الشر، ولا يأمر به فكيف يفسر الأشاعرة هذه الآلام الموجودة في العالم ؟

يذهب الأشاعرة إلى أن الآلام إذا وقعت منه تعالى فإنها حسنة سواء كانت ابتداء أو جزاء على سيئة أو إخلال بواجب، وأنه لا يجب على الله تعالى العوض عليها، فلا يُعترض عليه تعالى في حكمه[33]. فالله تعالى له أن يفعل ما يشاء،((**لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ**))[الأنبياء:23] ، وهو عادل في فعله، ولا يقبح من أفعاله شيء فجائز أن يعذب أطفال الكافرين يوم القيامة، وأن يعاقب المطيع ويثيب العاصي ويؤلم من يؤلم بدون عوض، فلا توصف هذه الأفعال منه بظلم أو قبح. إن المنظور الأشعري ها هنا يستند رأساً إلى مسألة تأسيسية هي نفي الأشاعرة أن يكون العقل هو الذي يحسّن أو يقبّح كما ذهب إلى ذلك المعتزلة. ثم إن الدليل على أن كل ما فعله فله أن يفعله هو "أنه المالك القاهر الذي ليس

31- المصدر السابق، الصفحة نفسها.

32- المصدر السابق، ص ص 392-393.

33- الجويني، الإرشاد، ص 273. أبو الحسن الأشعري، اللمع، ص ص 116-117.

بمملوك ولا فوقه مبيح ولا آمر و لا زاجر ولا حاظر، ولا من رسم له الرسوم ولا من حد له الحدود؛ فإذا كان هذا هكذا لم يقبح منه شيء"[34]. ومن ثم فإن عدله عزّ وجلّ هو إرادته تعالى المطلقة في فعله، فإن ظهر في فعله تعالى شر أو ظلم فلا يقبح منه تعالى ذلك، وهذا إيماناً عند الأشاعرة بعدله سبحانه وتعالى المطلق.

فأين يقف شيخ العارفين ابن العربي من كل ذلك ؟ هل الحكمة عنده موجودة أم غير موجودة في الكون ؟ في عالم الخلق والأمر ؟ عالم التقدير والإيجاد؟ عالم الحكم والقضاء ؟

المبحث الثاني: رؤية ابن العربي إلى وجود الآلام و الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى

يمكن أن نجيب بالقول إن الرؤية الأكبرية تقضي في عمومها أن ليس فيه شيء يصحّ أن يكون باعثاً أو محركاً أو دافعاً أو "حافزاً" إلى فعل الله تعالى. ولو كانت هناك غايات أو مقاصد في فعله تعالى لكانت موجبة له. ففعل الله تعالى هو الحكمة، من حيث أنه لا فكاك بين فعله عزّ وجلّ و بينها، بل قل بعبارة أخرى: إن فعله هو عين الحكمة، فكل ما يفعله حكمة. وإن كان المولى سبحانه وتعالى لا يفعل كذلك فكيف يفعل إذن ؟ فكل ما يفعله الحق عزّ وجلّ حكمة ولا يقال إنه تعالى يفعل ما هو حكمة، وفرق كبير بين الأمرين. فابن العربي ينفي عن فعل الله تعالى أي غرض أو داعٍ أو باعث بالمفهوم المعتزلي. وفرق كبير بين المقامين، بين من يقول إن أفعاله تتبع الحكمة، والحكمة تقتضي من الله عزّ وجلّ أن يفعل ذلك، و"تلجئ" الله تعالى "وتحفّزه" وتدفعه- تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً – وبين من يقول إن أفعاله هي عين الحكمة كما هي رؤية ابن العربي.

فالله تعالى كما وصف نفسه في كتابه العزيز هو ((**أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ**))[هود:45] ، فلا يصح على الإطلاق، عند ابن العربي، أن تكون الحكمة موجبة لفعله فيكون محكوماً عليه تعالى بها. فأفعاله كلها، عنده، عين الحكمة ولا يقال إنها بالحكمة كما أسلفنا. وبهذا الاعتبار ذهب إلى أنه لا ينبغي أن تعلّل أفعال الحق عزّ وجلّ بالحكمة. وقد رأى في قوله عزّ وجلّ: ((**وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ**))[الأنعام:73] أو في قوله تعالى: ((**وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ**)) [الحجر:85] أو ما أشبه هذه الآيات الكريمة الواردة في القرآن الكريم، أن حرف "الباء" في قوله تعالى "بالحق" هي هنا بمعنى "اللام"؛ أي للحق، فاللام التي نابت الباء هنا منابها هي عين اللام التي في قوله تعالى: ((**لِيَعْبُدُونِ**)) من قوله: ((**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**))[الذاريات:56]، [35]. والله تعالى،

34- الأشعري، اللمع، ص 117.

35- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج6، ص 70.

على ما يذهب إلى ذلك ابن العربي، لا يخلق شيئاً بشيء وإنما يخلق شيئاً عند شيء، وبالتالي فإن كل ما يقتضي الاستعانة والسببية فهي "لام الحكمة"، فما خلق الله تعالى شيئاً إلا للحق[36]. فتلك اللام إذن، على ما يقرر ابن العربي، هي لام الحكمة فعين خلقه عين الحكمة، إذ خلقه تعالى لا يعلّل بالحكمة فيكون معلولاً لها. يقول ابن العربي في هذا المعنى: "فعلى الحقيقة أن الله لا يخلق شيئاً بشيء وإن خلقه لشيء فتلك لام الحكمة وعين خلقه عين الحكمة إذ خلقه تعالى لا يعلل"[37]. ويمكن أن نلحظ هنا الفرق الجوهري بين تناول ابن العربي لمسألة التعليل والحكمة من خلال حرفي "الباء" و "اللام" الواردان في آي القرآن الكريم، وبين تناول الأشاعرة لها. فابن العربي كما هو واضح ينفي تعليل أفعال الله تعالى باعتبار أساسي هو أن فعله عين الحكمة. وهذا الأمر يقدم له أسبابه فيما يوضّحه هذا النص: "والحق تعالى لا يعلل خلقه هذا هو الصحيح في نفسه؛ حتى لا يعقل فيه أمر يوجب عليه ما ظهر من خلقه، بل خلقه الخلق منّة منه على الخلق وابتداء فضل وهو الغني عن العالمين"[38].

ثم إن الله تعالى، عند ابن العربي، مريد في أفعاله عزّ وجلّ، "أحدي المشيئة"، ومشيئته "أحدية التعلق"[39]؛ بعبارة أخرى أن الله جلّ وعلا لديه مشيئة واحدة وشاملة يتجلى ويظهر بها وتستفيد منها كل "عين" ممكنة في حال عدمها أو وجودها طبقاً لاستعدادها واقتضائها الذاتي. فمن القضايا المركزية عند ابن العربي، والتي تتأسس عليها رؤيته العامة لأفعال الله تعالى، هي أن أفعاله عزّ وجلّ تابعة لمشيئته، ومشيئته تابعة لعلمه التابع لمعلوماته التي هي الأعيان الثابتة التي لا تبديل فيها في الآن الإلهي الدائم. قال تعالى:((**مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ**))[ق:29] ، يقول ابن العربي وما أحسن ما تمّم به هذه الآية((**وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ**))[ق:29]. والقضاء والقدر، أو قل "سرّ القدر" عند ابن العربي، ينبني على هذه القضية المركزية المتمحورة حول مفهومي: "العلم تابع للمعلوم" و "الأعيان الثابتة"، التي هي المعلومات أو كافة أشكال الموجودات قبل ظهورها، وهما مفهومان مترابطان.

وابن العربي، يميّز بين حالين للأعيان الثابتة حالها قبل الخلق، أن يكون علم الحق تعالى بنفسه عين علمه بالعالم؛ أي أنها موجودة في العلم الإلهي القديم كأشياء ممكنة، وكل شيء فيها يتضمن شخصيته وقَدَره الخاص به. و حالها بعد الخلق، أي بعد وجودها في العالم الخارجي، فإن العلم بها ينطلق منها. وبهذا يكون علم الله تعالى بالأشياء أو بالمعلومات بعد خلقها مرتبطاً بالمعلومات بما هي عليه في نفسها. وفي هذا، عند ابن العربي، تنبيه على سرّ القدر؛ لأن قضية القدر تقع بين حالي الأعيان الثابتة، ففي الحالة الأولى لا يكون لها وجود مستقل، بل شيئية عدمية، ولكنها بعد ظهورها في العالم الخارجي

36- المصدر السابق، الجزء نفسه، ص 71.

37- المصدر السابق، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

38- المصدر السابق، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

39- ابن عربي، فصوص الحكم، ج1، ص ص 82-83.

تظل في حالها من العدمية، بحسب تعبير ابن العربي "ما شمت رائحة الوجود"، لأن الوجود الحقيقي لا يطلق إلا على الوجود الإلهي، على وجود الله عزّ وجلّ. وهكذا فإن علم الله تعالى بها لا يتغير فهو يعلمها قبل إيجادها وبعده على حالة واحدة[40]. وبهذا كانت الحجة البالغة لله تعالى على عباده[41].

وابن العربي حيث يعالج مشكلة القضاء والقدر، فإنه يعرفهما، في مساق القضية المتمحورة حول مفهوم الأعيان الثابتة و العلم تابع للمعلوم، على النحو الآتي: يقول: "اعلم أن القضاء هو حكم الله تعالى في الأشياء. وحكم الله تعالى في الأشياء على حد علمه بها وفيها. وعلم الله تعالى بالأشياء على ما أعطته المعلومات مما هي عليه في نفسها. والقدر ترتيب ما هي عليه الأشياء في عينها من غير مزيد. فما حكم القضاء على الأشياء إلا بها. فهذا عين سرّ القدر (...) فللّه الحجة البالغة. فالحاكم في التحقيق تابع لعين المسألة يحكم فيها بما تقتضيه ذاتها. والمحكوم عليه بما هو فيه حاكم على الحاكم أن يحكم عليه بذلك، فكل حاكم محكوم عليه أن يحكم بما حكم به وفيه"[42].

وهذا المعنى الذي يعطيه محيي الدين بن العربي لمفهوم أن أفعاله تعالى تابعة لمشيئته لا يفهم منه على الإطلاق نفي الإرادة عن الحق عزّ وجلّ، أو نفي الاختيار عن أفعاله باعتبار أن مشيئته تابعة لعلمه التابع لمعلوماته التي هي الأعيان الثابتة التي لا تبديل فيها، بأن يكون مضطراً مجبوراً مكرهاً، كما نبّه عليه الأمير عبد القادر؛ فإن العالم إذا حكم بما علم لا يقال أنه مضطر مجبور مكره فيما حكم به على علم. فلا جبر ولا اضطرار بل اختيار محض. ومن جانب آخر و"بالنظر إلى إعطاء الوجود لما علم فيما لا يزال فما فيه اختيار، بل إذا فعل خلاف ما علم كان ظلماً، تعالى الله عن الظلم علواً كبيراً"[43].

و في هذا الإطار فإننا نجد أنفسنا أمام المفهوم المباشر الذي ناقشه المتكلمون و المتعلق بوجود الآلام في هذا العالم. في الواقع فإن ابن العربي يذهب إلى أن أفعاله سبحانه و تعالى مبدأ للخير المحض والكمال التام. ويبدو أن تفسيره لهذه المسألة، انطلاقاً مما سبق بيانه، هو بخلاف رأي كلٍ من المعتزلة، الذين ذهبوا إلى أن الخير كله من الله تعالى، وأما الآلام، ابتداءً من الصور القبيحة في هذا العالم فصاعداً، فهي مردودة إلى حكمته تعالى، والخيرات والشرور التي من قبل الإنسان ردوها إليه حتى ينال عنها الثواب والعقاب، و رأي الأشاعرة الذين جعلوا هذه الأمور خيرها وشرها إلى الله تعالى دون تعليل.

40- بكري علاء الدين:"سرّ القدر بين ابن عربي والقونوي"، مقال منشور على المجلة الالكترونية: مجلة فرسان الثقافة، يوم 2012/09/24. https://omferas.com/p256

41- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص ص 201-202. محسن جهانكيري، محيي الدين بن عربي، ص ص 351-352.

42- ابن عربي، كتاب المعرفة، ضمن رسائل ابن عربي(4)، ص 198. فصوص الحكم، ص 131.

43- الأمير عبد القادر، المواقف، ج2، ص 339.

إن الجواب عن هذا المعنى، عند ابن العربي، يمكن أن نستشفه مما سبق من مفهومه للمشيئة الإلهية، ومن منظوره في إطار هذه المشيئة إلى ظهورات وتجليات أسماء الله تعالى الحسنى في الوجود من خلال اسمين له عزّ وجلّ هما: "الرحمن الرحيم"، أو من مفهوم نسبة "الرحمة"، كما فسرّها انطلاقاً من تجلّيها وظهورها في هذا العالم وآثارها في الوجود. ثم علاقة هذه النسبة، أي نسبة الرحمة، بالأعيان الثابتة.

إن مفهوم الرحمة عند الشيخ الأكبر لا يأخذ معناه فقط في إطار المعنى الأخلاقي العام الذي يمكن أن يتبادر إليه الذهن أثناء الحديث عن مفهوم الرحمة، كفعل الخير ودفع الشر أو الشفقة على الناس أو غفران ذنوب المذنبين..إلخ. وإنما المراد أيضا بالرحمة، عنده، إيجاد وإظهار الأعيان الثابتة في علم الله تعالى وأحكامها ولوازمها في العين الخارجية[44]. فالمولى سبحانه و تعالى ليس فوقه غاية ينظر إليها في إفاضة الخير وبث الرحمة العامة، فكانت بذلك رحمته تعالى سابقة على غضبه. مصداقاً لقول النبي صلى الله عليه وسلم:«**لمّا قضى الله الخلق كتب في كتابه فهو عنده فوق العرش إن رحمتي غلبت غضبي**»[45] وفي رواية «**سبقت رحمتي غضبي**»[46]. ولقوله تعالى:((**رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا**)) [غافر:07]. وفي هذا المعنى يقول ابن العربي في فصوص الحكم: "واعلم أن رحمة الله وسعت كل شيء وجوداً وحكماً، وإن وجود الغضب من رحمة الله تعالى بالغضب، فسبقت رحمته غضبه، أي سبقت نسبة الرحمة إليه نسبة الغصب إليه"[47]. بتعبير آخر يمكن أن نقول مبدئياً في هذا المساق الأكبري نفسه- الذي جعل حتى وجود الغضب الإلهي هو من الرحمة الإلهية التي أوجدته وأنه بالرحمة بالآلام أوجد الآلام، باعتبار أن الرحمة سابقة على الغضب-إن وجود هذه الرحمة الإلهية هو وجود عام وشامل بحيث أنه يشمل جميع الأمور والأشياء عرضاً وجوهراً، مركباً وبسيطاً، خيراً وشراً[48].

ويذهب بعض من أهم شرّاح الفصوص، في شرحهم لهذا الكلام، إلى أن ابن العربي يعني من هذا الكلام أن "الرحمة له تعالى ذاتية والغضب عدمي؛ لأنه تعالى بالذات جواد فياض بالجود من خزائن الرحمة والجود، والوجود المفاض على كل شيء هو الرحمة العامة التي وسعت كل شيء، وأما الغضب

44- ابن عربي، فصوص الحكم، ص 177. محسن جهانكيري، محيي الدين بن عربي، ص 351.

45- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قول الله تعالى:{وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه}[الروم: 27]، حديث رقم 3194، ج4، ص 106. مسلم، الصحيح، كتاب التوبة، باب في سعة رحمة الله تعالى وأنها سبقت غضبه، حديث رقم 2751، ج4، 2107.

46- البخاري، الجامع الصحيح، كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: {ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين}[الصافات: 171]، حديث رقم 7453، ج9، ص 153. أحمد بن حنبل، المسند، حديث رقم 7528، ج12، ص 496. إسناده صحيح على شرط مسلم.

47- ابن عربي، فصوص الحكم، ج1، ص 177.

48- المصدر نفسه، ص ص 177-178.

فليس بذاتي للحق تعالى، بل هو حكم عدمي"[49]. ومما هو مشاهد في طبيعة هذا العالم وجود الآلام والأسقام والمحن والبلايا وأمثالها مما لا يلائم الطباع. وهنا يحق لنا أن نتساءل كيف يمكن أن نوفّق بين أن الرحمة ذاتية له تعالى وهي مفاضة على هذا الوجود، وهي عامة وسعت كل شيء، وبين هذا الواقع المشهود في طبيعة هذا العالم وما يكتنفه من أسقام وعاهات وآفات وبلايا ومحن ؟ أو قل بعبارة مختصرة، ما هو موجود فيه من الآلام ؟

إن هذه الآلام، في رؤية ابن العربي، هي حكم عدمي ناشئ من عدم قابلية بعض الأشياء لكمال ظهور آثار الرحمة وأحكامها فيها، فكان اقتضاء عدم قابلية هذه الأشياء للرحمة عدم ظهور حكم الرحمة فيها دنيا وآخرة. يقول الشيخ الأكبر في هذا المعنى: "اعلم أن سبب علم الله تعالى بسرّ القدر وصف نفسه بالرضى والغضب. ولهذا بين النسبتين انقسمت الأسماء الإلهية، إلى الجلالية والجمالية، ومن هذا الانقسام ظهر الداران:الجنة والنار. لأن كل ما يكون من الرضى واللطف فهو الجمال. وكل ما يكون من الغضب و القهر فهو الجلال. فهذا من جهة الذات المقدسة وصفاتها. وأما من جهة الأعيان الثابتة فهي أيضا منقسمة إلى ما هو مستعد لقبول آثار الرضى واللطف، وإلى ما هو مستعد لقبول آثار الغضب والقهر"[50]. فالرضا والغضب الإلهيان، كما هو واضح من خلال هذا النص، مترتبان على العلم بسرّ القدر، من حيث أن الرضى مترتب على علمه باستعداد العبد الكامل الذي يقتضي قبول الرحمة. وهو باعث على توفيقه إلى الأعمال الحسنة، والأخلاق الفاضلة، والكمالات العلمية والعملية، أو بكلمة مختصرة، باعث إلى الأحوال التي تقوده إلى سعادة الدارين الدنيا والآخرة. وأما الغضب فمترتب على نقصان الاستعداد وعدم قابلية العبد لنيل الخير والكمال والسعادة، و الكمالات الأخلاقية والعلمية النافعة.

وإذاً فالأمر هو عدم قابلية المحلّ لكمال الرحمة. فالله سبحانه عزّ وجلّ قد رحم الأعيان الثابتة الطالبة للوجود، فأوجدها في العلم أولاً ثمّ في الخارج فأحاطت رحمته بذلك جميع الأشياء من حيث الوجود ومن حيث الاستعداد والقابلية، والتي هي في حكم الوجود أيضاً، فالرحمة سابقة على كل شيء ومحيطة بكل شيء. وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم، انطلاقا من كمال شهوده الأكمل التام عليه الصلاة والسلام لهذه الحقيقة:«**لبيك وسعديك والخير كلّه في يديك، والشر ليس إليك**»[51]؛ لأن الشر أمر عدمي لا يحتاج إلى الفاعل وسببه عدم قابلية المحلّ للخير، إذ ليس للحق تعالى إلا إعطاء الوجود،

49- عبد الرزاق القاشاني، شرح فصوص الحكم، ص ص 342. مؤيد الدين الجندي، شرح فصوص الحكم، ص 494.

50- ابن عربي، كتاب المعرفة، ضمن رسائل ابن عربي(4)، ص 247.

51- مسلم، الصحيح، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه، حديث رقم 771،ج1، ص 534. الترمذي، السنن، أبواب الدعوات، باب ما جاء في الدعاء عند افتتاح الصلاة بالليل، باب منه، حديث رقم 3422، ج5، ص 486. قال الألباني: صحيح.

والوجود من حيث هو وجود كل خير، والشر هو المنعدم، ولهذا كان ما ينعدم من الموجودات إنما ينعدم لنفسه، فإن الإعدام شرّ، وهو تعالى لا يفعله. فمن أمعن النظر في الأمراض والآلام والفقر والجهل والموت وغير ذلك، يجدها كلها أمور عدمية. وحاصل القول أن الشرّ عدم محض، فلا حقيقة له حتى تتعلق به الرحمة[52].

ولما كان مراد الشيخ الأكبر من الرحمة هو في الإيجاد عامة، فقد صحّ عنده القول بأن الفعل الإلهي الخاص بكل خلق هو إعطاؤه ما يستحقه كل خلق مما تقتضيه الحكمة الإلهية التي هي نفس فعله تعالى. ويوضّح ابن العربي هذا الأمر في قوله تعالى: ((**أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى**))[طه:50]، أي؛ كما يرى ابن العربي، أن المولى سبحانه وتعالى بيّن أنه "أعطى كل شيء خلقه حتى لا يقول شيء من الأشياء قد نقصني كذا، فإن ذلك النقص الذي يتوهمه هو عَرَضٌ عَرَضَ له لجهله بنفسه وعدم إيمانه إن كان وصل إليه قوله: ((**أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى**))[طه:50]فإن المخلوق ما يعرف كماله ولا ما ينقصه لأنه مخلوق لغيره لا لنفسه، فالذي خلقه إنما خلقه له لا لنفسه فما أعطاه إلا ما يصلح أن يكون له تعالى، والعبد يريد أن يكون لنفسه لا لربّه، فلهذا يقول أريد كذا، وينقصني كذا"[53]. إن هذه المعرفة، على ما يرى ابن العربي، هي أصل الأدب الإلهي الذي طلبه الحق من عباده "وما علمه إلا الذين قالوا:((**رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا**))[غافر:07] وأما الذين: ((**قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ**))[البقرة:30] فما وقفوا على مقصود الحق من خلقه الخلق، ولو لم يكن الأمر كما وقع لتعطّل من الحضرة الإلهية أسماء كثيرة لا يظهر لها حكم"[54]. وقد نبّه النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك فقال:«**لو لم تذنبوا لجاء الله بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفرُ لهم**»[55]، فأشار عليه الصلاة والسلام إلى أن كل أمر يقع في العالم إنما هو لإظهار حكم اسم إلهي، وإذا كان هكذا الأمر فلم يبق في الإمكان أبدع من هذا العالم ولا أكمل، فما بقي في الإمكان إلا أمثاله إلى ما لانهاية له (...) فهذا فعله في الخلق"[56].

ويشير ابن العربي في المساق نفسه إلى أن عموم الناس يعتبرون أن أمراً ما رحمة إلهية متى تلاءم مع طباعهم وأغراضهم وإن أدى إلى إلحاق الضرر بهم وشقائهم. في حين لا ينظر العارف بالله تعالى هذه

52- مؤيد الدين الجندي، شرح فصوص الحكم، ص 494. عبد الرزاق القاشاني، شرح فصوص الحكم، ص ص 342-343. داود القيصري، شرح فصوص الحكم، ج2، ص ص 1142-1143. الأمير عبد القادر، المواقف، ج2، ص 100.

53- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، ص 113.

54- المصدر نفسه، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

55- مسلم، الصحيح، كتاب التوبة، باب سقوط الذنوب بالاستغفار توبة، حديث رقم 2749، ج4، ص 2106. ورواه أحمد بلفظ قريب منه: المسند، حديث أبي أيوب الأنصاري، حديث رقم 23515، ج38، ص 498. إسناده صحيح على شرط مسلم.

56- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، ص 113.

النظرة لأنه يعلم أن الرحمة الإلهية قد تأتي بصورة مكروهة أحياناً مثل شرب الدواء الكريه الطعم والرائحة، فهو مكروه عند المريض في حين يكمن فيه شفاؤه[57].

إذاً لما كانت الرحمة عنده هي الوجود، فيمكن أن نقول إنها لا تنظر إلى غرض ولا إلى ملاءمة طبع وأمزجة الأشياء. بل إن الملائم وغير الملائم مشمولان بالرحمة الإلهية،؛ أي بالإيجاد أو قل الوجود. وإذا كانت الرحمة تعني فيما تعنيه الشفقة والعناية بالعباد، فإنه لا يستلزم أن يقوم الراحم بعمل يلائم طباع العبيد ويحقق أغراضهم، فتتحد الرحمة بهذه الطريقة بهذا النوع من الأعمال. و "لكن الرحمة أوسع من ذلك، فتشمل الملائم وغير الملائم والخير والشر، وبالنهاية كل ما هو متحقق في دار الوجود. وليس المهم أن يتلاءم الأمر المتحقق مع أغراض الأشخاص وطباعهم أو لا يتلاءم، لأن الملاءمة وغير الملاءمة من الاعتباريات ولا تتدخل في الأفعال من حيث هي"[58].

وهكذا نجد أن الرحمة مترادفة مع المشيئة الإلهية والتي تعد أشمل وأسمى قانون في الوجود. يقول ابن العربي: "واعلم أولاً أن الرحمة إنما هي في الإيجاد عامة. فبالرحمة بالآلام أوجد الآلام، ثمّ إن الرحمة لها أثر بوجهين: أثر بالذات وهو إيجادها كل عين موجودة ولا تنظر إلى غرض ولا عدم غرض ولا إلى ملائم ولا إلى غير ملائم فإنها ناظرة في عين كل موجود قبل وجوده، بل تنظره في عين ثبوته"[59]. "فليس لجاهل ولا لخامل ولا لمعتوه ولا لفقير ولا لمبتلى بأنواع البلايا، ولا لشقي ولا لغيرهم ممن يطلب كمالاً دنيوياً أو أخروياً حجّة على الله، فإنه تعالى ما أعطى كلّ أحد إلا ما أعطاه استعداده الكلي الذي هو كجزء من حقيقته. وما منعه إلا ممّا لا يقبله استعداده لو أعطاه إياه"[60].

و بناءً على ذلك، كما يرى ابن العربي، "فما عند الله باب يفتح إلاّ أبواب الرحمة. غير أن ثمة رحمة ظاهرة لا ألم فيها، وثم رحمة باطنة يكون فيها الألم، في الوقت لا غير. ثم يظهر حكمها في المآل"[61]. فالآلام عند ابن العربي "أعراض، واللذات ثوابت. فالعالم مرحوم بالذات، متألم بما يعرض له. (والله عزيز حكيم)، يضع الأمور في مواضعها"[62]. ولكي يقرّب لنا ابن العربي هذا المفهوم أكثر، يضرب هذا المثال في قوله: "ألا ترى الإنسان يضرب ولده، ويؤلمه بذلك الضرب عقوبة لذنبه وهو يرحمه بباطنه. فإذا وفّى الأمر حقه أظهر له ما كان في قلبه وباطنه من الرحمة والشفقة. ولهذا ورد في الخبر عن رسول الله صلى

57- المصدر السابق، ج2، ص 57.

58- محسن جهانكيري، محيي الدين بن عربي، ص ص 352-353.

59- ابن عربي، فصوص الحكم، ج1، ص 178.

60- الأمير عبد القادر، المواقف، ج2، ص 42.

61- ابن عربي، كتاب المعرفة، ضمن رسائل ابن عربي(4)، ص 272.

62- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الله عليه وسلم في قصة طويلة يقول فيها:«**وأن الله تعالى أشفق من هذه على ولدها**»[63]. وأشار إلى امرأة"[64]. وبمحاولة منه لتقريب هذا المفهوم، يقرر ابن العربي حقيقة أساسية هي: أن هذا المفهوم في حد ذاته لا يمكن إدراكه حقيقة الإدراك إلا بالذوق، فهو من علوم الأذواق. ولما كانت هذه المعرفة التي يطلبها ابن العربي ويوجّه القلوب إليها "معرفة سالكة إلى الله تعالى"، ولما كان العلم الذي ينشده ويحث عليه و على النظر فيه "علماً مفيداً نافعاً" في الدنيا والآخرة، فإننا نجده لا يكتفي بما حرره، بل ينتهي في تقريره لهذه المسألة إلى هذا الدعاء الجميل الذي يقول فيه: "جعلنا الله والسامعين من أهل الرحمة الخالصة التي لا ألم فيها بمنّه وكرمه آمين"[65]. و بدوري أُؤمّن بتأمين الشيخ الأكبر بعد هذا الدعاء، فأقول معه: آمين..آمين..آمين.

وخلاصة كلام ابن العربي في هذا المجال أن الرحمة الإلهية سارية وجارية في كل العالم يرزق بها ويرحم بها جميع العباد من الجن والإنس، والمطيع والعاصي والكافر والمؤمن، والجماد والنبات والحيوان. فالوجود كله رحمة[66].

إذاً يتضح لنا مما سبق البعد الميتافيزيقي في الرؤية الأكبرية في معالجته لهذه القضية الحساسة التي وقف عندها علم الكلام مستشكلاً ماهيتها دون كبير إنجاز على صعيد الفهم والتفهيم، على لأقل كما يبدو لي.

خاتـــــــــمة:

نخلص إلى القول إن إشكالية البحث كما طرحتها في مقدمة هذا البحث تتجه إلى تبيين بأن التجربة الصوفية لمحيي الدين بن العربي هي تجربة مدركة لذاتها واعية بنفسها كتجربة روحية. ويتمثل هذا الإدراك والوعي من خلال إعادتها لطرح قضية تعتبر من أهم وأعضل القضايا في حياة الإنسان والإجابة عنها، حيث لم يقف في عرضه للمنحى الدلالي لها عند "التخوم" التي وقف عندها المتكلمون بل كان ناقداً لها متجاوزاً إياها.

63- رواه البخاري ومسلم بلفظ قريب منه: البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأدب، باب رحمة الولد وتقبيله ومعانقته، حديث رقم 5999، ج8، ص8 . مسلم، الصحيح، كتاب التوبة، باب في سعة رحمة الله تعالى وأنها سبقت غضبه،حديث رقم2754، ج4، ص2109.

64- ابن عربي، كتاب المعرفة، ضمن رسائل ابن عربي(4)، ص 272.

65- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

66- ابن العربي، الفتوحات المكية، ج2، ص 57. و ج6، ص ص 60-61.

وفي ضوء ما تقدم يمكن أن نحصر أهم نتائج البحث في نتيجتين مركزيتين وهما:

1- أن الفعل الإلهي الخاص بكل خلق عند ابن العربي هو إعطاؤه تعالى ما يستحقه كل خلق مما تقتضيه الحكمة الإلهية التي هي عين فعله عزّ وجلّ. وأفعال الله تعالى عند محيي الدين بن العربي مشمولة بالرحمة التي تأتي مترادفة مع المشيئة الإلهية التي تعد أشمل وأسمى قانون في الوجود، فهي مبدأ للخير المحض والكمال التام.

2- الآلام عنده هي حكم عدمي ناشئ من عدم قابلية بعض الأشياء لكمال ظهور آثار الرحمة وأحكامها فيها، فكان اقتضاء عدم قابلية هذه الأشياء للرحمة عدم ظهور حكم الرحمة فيها دنيا وآخرة.

والله يقول الحق وهو يهدي السبيل.

المصادر والمراجع:

أولاً: القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم

ثانيا: المصادر

ابن عربي (محيي الدين)، رسائل ابن عربي، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح،ط1، بيروت، مؤسسة الانتشار العربي 2001م.

– الفتوحات المكيّة، تسعة مجلدات، قرأه وقدم له نواف الجرّاح، ط1، بيروت، دار صادر 1424هـ-2004م.

– فصوص الحكم والتعليقات عليه بقلم أبو العلا عفيفي، بيروت، دار الكتاب العربي(د.ت).

– كتاب المعرفة، ضمن رسائل ابن عربي(4)، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح، ط1، بيروت، مؤسسة الانتشار العربي 2004.

الأشعري (علي ابن إسماعيل أبو الحسن)، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، صححه وقدم له وعلق عليه حموده غرابه، مطبعة مصر شركة مساهمة مصرية 1955.

الآمدي (سيف الدين أبو الحسن علي)، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق أحمد فريد المزيدي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية 2004.

الإيجي (عبد الرحمن بن أحمد عضد الدين)، المواقف في علم الكلام،(د.ط)، بيروت، عالم الكتب 1979.

الباقلاني (أبوبكر محمد بن الطيب)، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، ط1، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية1987م.

البخاري (محمد بن إسماعيل أبو عبد الله)، الجامع الصحيح، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، ط1، دار طوق النجاة 1422هـ.

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

الترمذي (أبو عيسى محمد بن سَوْرَة)، السنن، تحقيق أحمد محمد شاكر وإبراهيم عطوة عوض، ط2، شركة ومكتبة مطبعة مصطفى البابي الحلبي مصر 1395هـ-1975م.

التهانوي (محمد علي)، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة رفيق العجم، تحقيق علي دحروج، ط1، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون 1996.

الجرجاني (علي بن محمد الشريف)، التعريفات، تحقيق غوسطافوس فلوجل، بيروت، مكتبة لبنان 1985.

الجندي (مؤيد الدين)، شرح فصوص الحكم، ضبطه وصححه وعلق عليه عاصم إبراهيم الكيالي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية 2007.

الجويني (عبد الملك محمد بن يوسف أبو المعالي)، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، حققه وعلق عليه وقدم له وفهرسه الدكتور محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي مصر، 1329هـ- 1950م.

بن حنبل (الإمام أحمد)، المسند، تحقيق شعيب الأرناؤوط-عادل مرشد وآخرون، إشراف عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط1، مؤسسة الرسالة 1421هـ-2001م

الخياط (أبو الحسين)، الانتصار، مع مقدمة وتحقيق وتعليقات نيبرج، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية 1952.

الشهرستاني (عبد الكريم)، الملل والنحل، تحقيق أبي محمد محمد بن فريد، القاهرة، المكتبة التوفيقية (د.ت).

– نهاية الإقدام في علم الكلام، حرره وصححه ألفريد جيوم، ط1، القاهرة، مكتبة الثقافية الدينية 2009.

عبد الجبار (أبو الحسن القاضي المعتزلي)، شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، ط3، مصر، مكتبة وهبة 1996.

– المحيط بالتكليف، تحقيق عمر السيد عزمي، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة.

– المغني في أبواب التوحيد والعدل،[الأصلح-استحقاق الذم-التوبة]، تحقيق مصطفى السقا، ط1، بيروت،دار إحياء التراث 2012ج14.

– المغني في أبواب التوحيد والعدل،[اللطف]، تحقيق أبو العلا عفيفي، ج13.

عبد القادر (الأمير)، المواقف في بعض إشارات القرآن إلى الأسرار والمعارف، تحقيق عبد الباقي مفتاح، ط1، عين مليلة-الجزائر، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع 2005.

القاشاني (عبد الرزاق بن أحمد بن محمد)، شرح فصوص الحكم، ضبطه وصححه وعلق عليه عاصم إبراهيم الكيالي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية 2007.

القيصري (داود بن محمود بن محمد الرومي)، شرح فصوص الحكم، تحقيق آية الله حسن حسن زاده الآملي، ط1، قم، مؤسسة بستان كتاب(مكتب الإعلام الإسلامي) 1424هـ.

مسلم (بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسبوري)، الصحيح، (د.ط)، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث (د.ت).

ثالثا: المراجع

إبراهيم (مجدي محمد)، الحرية عند ابن عربي، ط1، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية 1425هـ-2004م.

جاهانكيري (محسن)، محيي الدين بن عربي الشخصية البارزة في العرفان الإسلامي، تعريب عبد الرحمن العلوي،ط1، بيروت، دار الهادي 2003.

الزركلي (خير الدين)، الأعلام، ط15، بيروت، دار العلم للملايين2002.

صبري (مصطفى)، موقف البشر تحت سلطان القدر، ط1، القاهرة، المطبعة السلفية ومكتبتها 1352هـ.

صليبا (جميل)، المعجم الفلسفي، بيروت، دار الكتاب اللبناني 1982.

الطويل (توفيق)، "فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي"، صمن الكتاب التذكاري محيي الدين ابن عربي، القاهرة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر 1969.

عبده (محمد)، رسالة التوحيد، دراسة وتحقيق محمد عمارة، ط2، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1981.

رابعاً: الرسائل الجامعية

أحمد محمد الطاهر عمر

– المصطلحات الكلامية في أفعال الله تعالى، رسالة ماجستير، كلية الدعوة وأصول الدين/قسم العقيدة، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية 1414هـ.

خامساً: المقالات والدوريات

بكري (علاء الدين)

– "سرّ القدر بين ابن عربي والقونوي"، مقال منشور على المجلة الالكترونية: مجلة فرسان الثقافة، يوم 2012/09/24. https://omferas.com/p256