

ميجك الدين بن عربى

تأليف

الكتور محمد قاسم

الطبعة الأولى

١٩٧٢

ملتزم الطبع والنشر
مكتبة القاهرة الحديثة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

لقد اختلف الناس اشد الاختلاف في أمر محيي الدين بن عربي . فهو قمة في التصوف عند بعضهم ، وهو أكثر الناس اغراقا في الالحاد عند آخرين . لكن هناك اتفاق تام على غزارة إنتاجه وتنوعه مع صبغة فلسفية بارزة فيه . ويعيننا في المقام الأول أن نشير الى أصالة فكره وعمقه ؛ وأن نقارن بينه وبين غيره من كبار الفلاسفة العالميين في العصر الحديث . وكيفينا هنا أن نتبين التماثل بين جانب من فلسفته وبين فلسفة « ليبنتز » ، على أن نعرض للمقارنة بينه وبين بعض اعلام الفكر المعاصر في كتاب أو كتب أخرى اذا أتيح لنا الوقت .

وقد فجانا اتحاد الآراء الفلسفية عند كل من ابن عربي و « ليبنتز » على اختلاف شخصيتهما اختلافا كبيرا . لقد قال كل منهما ان كل شيء ينبع من ذات الانسان . فكيف تختلف الشخصيتان وتتحد الآراء ؟ وقد عرضنا في الفصلين الأول والثاني لتاريخ حياة كل منهما فوجدنا أن شخصية ابن عربي تتسق الى أكبر حد مع مذهبه ؛ في حين أن هناك تعارضا بين آراء ليبنتز ومسلكه في الحياة وموقفه من أصحاب الديانات الأخرى وبخاصة من المسلمين . ويمكن تفسير هذا التفاوت بين الآراء والمسلك الشخصي عند ليبنتز بأنه اقتبس كثيرا من آرائه فلم تتبع كلها من ذاته .

وقد اعترف « ليبنتز » بأنه وجد كنزا في فلسفة العصور الوسطى ، وأشار الى توماس الاكوينى وموسى بن ميمون . أما ابن عربي فكان ملما بالثقافة الاسلامية واليونانية ، لكنه جاء بنظريات مبتكرة لا تتسق مع الفلسفة الارسطوطاليسية التي سيطرت على تفكير مفكرى الاسلام في العصور الوسطى ، ولا مع تفكير معاصريه . ومن هنا عمد الى الأنفاز والتعمية ضنا بآرائه على من ليس أهلا لفهمها ، ولجأ الى استخدام النوادر والقصص ليطعم بها تفكيره وليطمئن بها أصحاب الثقافة التقليدية الذين يطيب لهم ألا يعلموا شيئا جديدا ؛ وهم كثيرون .

واذا كان « ليبنتز » حريصا على احياء فلسفة أرسطو وتطعيمها بالنظريات العلمية الجديدة فإن ابن عربي كان لا يكتف كراهيته لأرسطو وفلسفته . واذا كان « ليبنتز » يريد الجمع بين الرياضة ومنطق أرسطو لاختراع منهج عالمي جديد ، فإن مسحة الفن تغلب على كتابات ابن عربي

(ب)

مع نزعة رومانتكية صارخة . ونريد أن نقرر في كلمات قليلة أن العنصر الفردى والذاتى أكثر ظهورا فى إنتاج ابن عربى منه فى إنتاج « ليننتز » دون أن ننقص بحال ما من أصالة هذا الأخير وخروجه على التفكير التقليدى عند أقرانه من فلاسفة العصر الحديث .

وقد لاحظنا انتقالا مفاجئا عند « ليننتز » من فلسفة أرسطو ومنطقه الى تفكير ميتافيزيقى مشبع بالتصوف ، وكان هذا الانتقال المفاجئ بعد انضمام هذا الفيلسوف الى جمعية الصليب الوردى ، وهى من الجمعيات ذات التعاليم السرية أو الخفية . وساعد على هذا الانتقال عند « ليننتز » أنه اهتدى الى فكرة اللامتناهيات فى الصغر وهى فكرة ميتافيزيقية كان لها أثرها الكبير فى تفكيره الرياضى . لكن ظل « ليننتز » حريصا على أن يوفق بين هذه النظرة الفلسفية الديناميكية وبين الفلسفة الأرسطوطاليسية ؛ أى أنه أراد أن يجانس بين هذه الفلسفة القديمة وبين علم الطبيعة الحديث . لكنها كانت محاولة غير مجدية . والحق أن ابن عربى كان أكثر نجاحا فى بناء نظريته من عناصر متنافرة . أما فكرة اللامتناهيات التى أشرنا إليها فهى ليست أرسطوطاليسية ، بل ترجع الى فكرة الاعيان الثابتة عند ابن عربى وفكرة الموناد عند « ليننتز » ، وهى ، عندهما ، تعنى فكرة الذرات الروحية اللامتناهية التى يتألف منها العالم ، وهى وحدات أولية وديناميكية أو هى عناصر الطاقة التى تؤدى الى وجود المادة .

فالتفسير الديناميكي للكون نظرة جديدة تتضمن فكرة تحول الجواهر بعضها الى بعض ، وتتسق مع بعض الآراء الدينية كفكرة الخلق الجديد . وقد استعان ابن عربى فى تفسير تحول بعض الجواهر الى بعض أى الانتقال من الطاقة الى المادة ومن المادة الى الطاقة بفكرة البرزخ وفيه تتجسد الأرواح وتروحن الأجسام ، وهى فكرة مماثلة لما نجده عند « ليننتز » من فكرة « معبر الجواهر » Substantiali Vinculum (1)

فهذه الحدة فى تفكير « ليننتز » هى التى توضح لنا النجاح الكبير الذى لقيه كتابه « العدل الإلهى » الذى نشره فى أثناء حياته . فقد حوى هذا الكتاب آراء جديدة فى الخير والشر والقضاء والقدر والتفاؤل ، وهى آراء إسلامية وصوفية فى المقام الأول . وكان هذا النجاح السريع إشارة الى بدء حركة مناهضة لفلسفة التنوير التى حمل قولتير لواءها . وقد فطن قولتير الى خطر هذا الاتجاه الفلسفى الجديد مما دعاه الى السخرية من « ليننتز » ومن تفاؤله فى قصة مشهورة هى « كانديد » أو الساذج .

وقد أراد « اميل برييه » فى كتابه تاريخ الفلسفة أن يشرح فلسفة ليننتز على ضوء التصوف الالمانى فى القرن السادس عشر ، لكننا نميل الى رأى مخالف ، وهو أن فلسفة « ليننتز » أقرب الى تصوف محيى الدين ابن عربى منها الى أى مذهب آخر .

(1) الترجمة الحرفية لهذه الكلمة اللاتينية ، هى الرباط أو الصلة .

(ج)

وطبيعى أننا لن نلجأ فى البرهنة على وجهة نظرنا الخاصة الى بعض المقارنات العامة التى نجد أمثالها فى الحديث عن الغزالي وديكارت ، أو عن الغزالي وهيوم . وفى رأينا أن مثل هذه المقارنات السريعة أقرب الى نوع من الدعاية التى تسعى أكثر مما تفيد على المستويين الفكرى أو الحضارى .

ولذلك اخترنا موضوعات محددة . وكان فى استطاعتنا أن نضيف اليها موضوعات أخرى عديدة . لكن آثرنا أن نكتفى بهذه النماذج القليلة لأننا نتجه أساسا الى الكشف عن حقيقة مذهب ابن عربى الذى اختلفت الآراء فيه ، مع توضيح هذا المذهب بوضعه جنبا الى جنب مع مذهب أوروبى حديث تساءل مؤرخو الفلسفة فى الغرب عن أصوله التى لا يمكن أرجاعها الى ديكارت ومدرسته ، على الرغم من أن هناك اتجاهها قويا الى الربط بين فلسفة كل من « ليبنتز » وديكارت .



أما الموضوعات التى ستأخذ أساسا للمقارنة فهى التى خصصنا لها عشرة فصول تبدأ من الفصل الثالث حتى الفصل الثانى عشر ففى الفصل الثالث عرضا لكل من فكرة الحياة التى تسرى فى كل شيء ، واللامتناهيات فى الصغر ، وكيف يحتوى كل جوهر روحى على ما لانهاية من التغيرات . وهذه التغيرات أساس لما يسميه كل منهما بالخلق الجديد ، وللقول بأن الموت ليس انخراطا فى العدم ؛ بل هو انتقال من صورة الى أخرى ، دون وقوع فى مذهب التناسخ .

ومن اضافات ابن عربى اشارته الى تأثير الاسماء الالهية وتوحيد الحياة ، وتأكيده أن معرفة سريان الحياة فى كل شيء أمر لا يصل اليه أصحاب التفكير النظرى ؛ بل هو وقف على أهل المعرفة الصوفية . ويلاحظ أن فكرة سريان الحياة فى جميع الكائنات ترتبط عند كل من « ليبنتز » وابن عربى بنظرية خاصة جدا ، وهى نظرية وحدة الوجود التى تقرر أن العالم ليس مستقلا بنفسه وإنما هو ظل لله ، أو هو على حد قول ابن عربى ، تعبير عن الاسم الالهى الظاهر .



وفى الفصل الرابع بعنوان نزعة التفاؤل يؤكد لنا ابن عربى و« ليبنتز » أن كل ما يحدث فى العالم إنما هو تحقيق لبعض المعانى الالهية التى لا نهاية لها ؛ وأن القانون الاسمى الذى تخضع له الكائنات التى تتحقق فى هذا العالم هو قانون التجانس الازلى *Harmonie préétablie* . فالله يختار أفضل عالم ممكن ، وهو حر فى اختيار هذا العالم الأفضل ، فالعلم والحكمة والقدرة تتعاون فى خلق هذا العالم . والله يخلق كل ما هو جميل . فجمال العالم يرجع الى ظهور طابع الصنعة الالهية فيه .

وليس هناك تعارض ما بين الحكمة وحرية الإرادة الالهية . ذلك أن اكمل ضروب الحرية هو أن تكون أفعال الله غاية في الكمال ، وأن يخلق على العالم من الكمال بقدر ما يطبقه هذا العالم . ومن ثم فإن ما نصفه بأنه نقص هو من كمال العالم ؛ إذ لو خلا العالم من النقص لكان ناقصا ، على حد تعبير لابن عربي . فمظاهر النقص ضرورية حتى يتحقق الجمال والاتساق .

وليس هناك جبر أو حتمية مطلقة في خلق العالم ؛ بل هناك حكمة وعدل وخير ، مما يوجب علينا أن نرضى بالواقع وأن نريد ما أراده الله . لكن هل معنى التفاؤل أن نستسلم للواقع ولا نحاول تغييره ؟ أن هذا الموقف السلبي ليس الا خروجا على الإرادة الالهية التي تقضى بأن يتجدد العالم ؛ إذ لو كان العالم يسير على وتيرة واحدة لكان مدعاة الى الملل .

ويضيف هنا ابن عربي فكرة تأثير الاسماء الالهية في العالم فهي ليست رائدة . وهي كل يوم في شأن جديد . كذلك يربط بين آرائه الخاصة بالتفاؤل وبين كثير من الحقائق الدينية . فجمال العالم ليس الا انعكاسا للجمال الالهى ، والعالم لم يكن جميلا الا لانه تعبير عن الجمال الالهى ؛ وهو الذى يتيح لنا أن ننقل من جمال الرمز الى جمال المرموز اليه . وهنا نجد عنده نبرة رومانتيكية عالية ، لان صاحبها يشبه العالم بمرآة تعكس المعانى الالهية .

* * *

وفي الفصل الخامس تدور فكرة ابن عربي عن الخير والشر حول فكرة دينية واضحة ، وهي أن أفعال الله كلها خير ، وأن الشر لا ينسب الى الخالق ؛ بل الى المخلوقات بسبب تركيبها وتفاوت استعدادها في قبول الخير الالهى . فالشر أمر عارض ورحمة الله ستعم الجميع في نهاية الأمر . وقد عالج ابن عربي موضوع الخير والشر من زوايا متعددة ، وتبعاً لفكرة موجهة . فمن الممكن أن نميز لديه بين كل من النظرة الميتافيزيقية والنظرة الدينية وان كانتا تمتزجان في تألف عجيب ، نظراً لبراعة هذا المتصوف في الجمع بين النصوص الدينية والآراء الميتافيزيقية وفي تفسير تفاوت المخلوقات في قبول الخير الالهى بسبب اختلاف تأثير الاسماء الالهية التي تتخذ العالم مسرحاً لأفعالها المتضادة .

ولما كانت نظرة الانسان الى الخير والشر تتصف بالنسبية لأنه يتخذ هواءه وأغراضه معياراً لحكمه على الاشياء ، ولما كان العقل عاجزاً عن أن يستقل بمعرفة وجه الحسن أو الفبح في كل شيء فقد جاء الشرع ليفرق له بين الحسن والقبيح وبين الخير والشر ، ويبين له أن الخير هو ما يوافق الطبيعة الانسانية وان الشر هو مالا يوافقها .

ولذا يحرص هذا المتصوف على ضرورة احترام أوامر الشرع ، لأن من لا يهتدى بنور الشرع يشبه رجلاً يسير في ظلام وفي أرض مليئة بالآخطار دون سراج أو ضوء . أما البصيرة التي يفضلها الصوفية على

العقل فانها لا تكفى ؛ بل لا بد من أن تكون على وفاق مع ما جاء به الدين فالجمع بين الحقيقة والشرعية هو الوسيلة المثلى لتحقيق الخير ، وهو الذى يكشف للصوفى عن سر القدر ، ذلك السر الذى يتلخص فى أن كل ما يصيب الناس من خير وشر انما يراد به صلاح العالم وانتظام أمره . هذا الى أن كل كائن له استعداداته الخاص ، وليس علم الله بهذا الاستعداد هو الذى يجبر ذلك الكائن أو ذلك على الاتجاه نحو الخير أو الشر ، فليس السبب فى السعادة والشقاء هو العلم الإلهى ، بل يرجع ذلك الى الاستعداد الخاص لكل كائن . وهناك معيار حاسم يجده المرء فى نفسه وهو الضمير . غير أن هذا الضمير ، الذى يفرق بين الخير والشر ، قد يموت تدريجيا اذا اعتاد صاحبه أن يتجاهل نداءه اتباعا لهواه . ويميل ابن عربى الى اعتقاد أن رحمة الله ستم جميع حتى العصاة بعد أن يوفوا فترة العذاب ؛ والى أن أهل النار سينتهون الى أن يستعذبوا عذابهم .

وفى الفصل السادس ، نجد أن آراء « ليبنتز » فى مسألة الخير والشر لا تكاد تخرج عما سبق أن قرره المتصوف المسلم ، بل يمكن القول بأن دوره على اعتراضات بيل [Bayle] هى ردود ابن عربى ، ومن قبله ابن رشد ، على انصار المذهب الاشعرى الذين يصورون الله بصورة الملك المستبد استنادا الى ما ينسبونه الى الله من ارادة مطلقة .

أما عن تفاصيل نظريته فى الخير والشر فهى تلك التى قررها ابن عربى من قبل . فجميع الكائنات التى كانت ممكنة ثم تحققت بالفعل تحتوى منذ وجودها فى خزائن الجود الإلهى أو فى منطقة الحقائق الازلية أى التعبيرين شئت ، على جميع خصائصها الذاتية التى تظهر شيئا فشيئا ؛ وليس علم الله بما سيقع لإنسان ما فى أثناء حياته سببا فى اتجاهه نحو الخير أو الشر . أما ضروب الشر التى توجد فى هذا العالم فهى تساعد على تحقيق الخير . ونحن لا نحكم على الأشياء بأنها خير أو شر الا لأنها توافق أهواءنا وأغراضنا أولا توافقها ، فى حين أن العالم غاية فى الحسن ، وإن كان لا يقبل من كمال الخالق الإبتدرا ما يطيقه . ويذهب « ليبنتز » الى أن الرحمة الإلهية ستشمل الجميع ، وأن الكوارث التى يقاسيها الناس فى حياتهم ستخفف عنهم من عذاب الآخرة فهى نوع من الجزاء المعجل ، كذلك يؤكد من جانبه ، أن أصحاب النار سينتهون بأن يستعذبوا عذابهم .

غير أن « ليبنتز » لم يستطع التخلص تماما من تأثير عقيدة الخطيئة الأولى ، وإن كان يثور أحيانا ضد اللاهوتيين من المسيحيين الذين يطبقون هذه العقيدة تطبيقا حرفيا ، فيرسلون الأطفال ، الذين لم يعمدوا ، الى جهنم رأسا .

وقد خصصنا الفصل السابع لمشكلة القضاء والقدر التي ترتبط بموضوع الخير والشر ، وهى ، كما نعلم ، من المشكلات التقليدية ، بل من المشكلات المعاصرة أيضا ، وذلك لاتصالها الوثيق بمشكلة الحرية الانسانية وبالسلك العملى فى الحياة بالنسبة الى الافراد والامم . وقد عالج ابن عربى و « لينتزر » هذه المشكلة فى مستوى أعلى بكثير مما وصل اليه المفكرون التقليديون فى الحضارتين الاسلامية والمسيحية . وعلى الرغم ، من وجود فروق غير جوهرية بين تفكير هذين الرجلين نظرا لاختلاف المناخ الدينى الذى عاش فيه كل منهما ، فان آراءهما تتطابق فيما يتصل بالعناصر الاساسية التى تتضمنها مشكلة القضاء والقدر . فكلهما يعتمد على أساس فلسفى بعينه للتوفيق بين حرية الانسان و ارادة الله . ويتلخص هذا الأساس فى أن علم الله تابع للمعلوم ، بمعنى أن ما سيحدث للانسان أو يقع له فى أثناء حياته العابرة لا يؤثر فى سلوكه ؛ بل تنبع جميع أفعاله من استعداداته الخاص . ولذا فهو مسئول دائما ، لكن فى حدود طاقته الذاتية . فعلم الله تابع اذن لطبيعة الكائنات ولا يحكم على الأشياء الا نفسها . ويمكن القول بأن كل انسان مجبور فى اختياره ، أى انه لا بد له أن يكون حرا بحسب طبيعته ذاتها . فالجبر ليس خارجيا وانما ينبع من طبيعة الانسان ككائن حر .

كذلك تحتل فكرة التجانس الأزلى مكانا هاما فى تفكير كل من « لينتزر » وابن عربى . ومن الممكن أن نقارن بين ما يسميه أولهما بالارادات العامة أو السابقة والارادات الخاصة أو اللاحقة ، وبين ما يطلق عليه ابن عربى اسم القضاء والقدر . فالقضاء هو الحكم الاول ، والقدر هو تفصيل ذلك الحكم فى مجرى الزمن . وهذه الارادات السابقة واللاحقة أو القضاء والقدر تهدف الى تحقيق أفضل عالم ممكن . ومتى اختار الله أفضل عالم ممكن فلن يغير منه شيئا ، اذ لا تبدل للكلمات الله . والله ليس مجبرا على اختيار هذا العالم الافضل فقد كان له ان يوجده أو الا يوجده . لكنه اختار أن يوجده . « فما يكون منه الا ما سبق به العلم ، فانتفى الامكان بالنسبة الى الله ، كما يقول ابن عربى ، فما ثم الا أن يكون [العالم] أو الا يكون ... فليس فى الأصل الا أمر واحد عند الله ... علمه من علمه وجهله من جهله » .

وفى الجملة تكاد تتطابق هنا آراء كل من ابن عربى و « لينتزر » . واذا كان ثمة فارق بينهما فانه ينحصر فى أن الأول يؤكد أنه اهتدى الى حقيقة الأمر فى مسألة القضاء والقدر عن طريق الكشف الصوفى لا عن طريق الفكر النظرى . وثمة فارق يرتبط بالفارق السابق ، وهو أنه تفكير المتصوف المسلم يمتاز بأنه مشبع بالحقائق الدينية التى يطوعها لآرائه على نحو فريد لا نجده عند غيره ممن عرض لهذه المسألة من مفكرى الاسلام .

هذا ويلاحظ عند ابن عربى قدرة فائقة على عرض آرائه بأسلوب

شاعرى تغلب عليه مسحة من الرومانتيكية التى تبتعد به عن جفاف التفكير النظرى ، وأن لم تنأ به عن الدقة الصارمة فى بيان وجهة نظره . وربما كانت فكرة ابن عربى عن القضاء والقدر أكثر جدة وأصاله وتفصيلا من فكرة « لينتزر » ، وذلك لأنها ترتبط لديه ارتباطا واضحا بنظريته فى وحدة الوجود التى توجد آثارها فى إنتاج لينتزر ، وأن لم تبلغ عنده من الوضوح ما بلغته عند ابن عربى .

* * *

وفى الفصل الثامن بينا نموذجا آخر من التطابق بين آراء هذين الرجلين فى موضوع « الذرات الروحية وخلق العالم » . فالعالم ، عندهما يتكون ، فى التحليل الأخير ، من ذرات روحية تسرى فيها الحياة وتسبح بحمد الله . ويطلق « لينتزر » على هذه الذرات اسم المونادات [Monades] . ويسمى ابن عربى الأعيان الثابتة فى العدم ، إذا كانت فى خزائن الجود الإلهى ، وأعيانا وجودية إذا تحققت بالفعل ، أى عندما تخرج من عالم الغيب الى عالم الشهادة .

وبعد مذهب الذرات الروحية تحويرا أساسيا لكل من نظرية الذرة عند ديمقريطس ، ونظرية الجوهر الفرد عند علماء الكلام من المسلمين . وإيا ما كان الأمر فإن هذه الذرات الروحية تتميز بأنها تحتوى بحسب جوهرها على عنصر الطاقة أو القوة الذى يؤدى الى نشأة الأجسام المادية . وهذه الذرات غير متناهية فى الصغر ، وهى لا تخلق من العدم بل تفيض من الذات الإلهية ، أو من الطاقة الروحية الكبرى أن صح هذا التعبير . ولما كانت غير مخلوقة من العدم فإنها تستمر من الأزل الى الأبد . وهى تدخل فى مركبات جديدة الى مالا نهاية له ، وذلك تحقيقا للخلق الإلهى المستمر . فالله يحفظها فى الوجود ويوجدتها باستمرار على نحو من الفيض الذى لا ينقطع . فإن الله « لم يزل موجدا للعالم ، ولم يزل العالم محدثا » . فالذرات الروحية تتجمع لتؤدى الى نشأة جسم من الأجسام يستمر الى أجل مسمى ، ثم تتركه لتدخل فى تركيب جسم آخر وفقا لمبدأ الحكمة الذى يكفل دائما وجود أفضل عالم ممكن .

وقد فسر كل من « لينتزر » وابن عربى عملية الخلق المستمر عن طريق ما سميته « النظرة الإلهية » . فهناك صراع بين الممكنات التى توجد فى العلم الإلهى أو فى منطقة الحقائق الأزلية ، وينزع كل ممكن منها الى أن يتحقق فى الوجود الفعلى . لكن الله لا يخرج من خزائن جوده سوى تلك الممكنات التى تتجانس فيما بينها على أكمل وجه . فمنى أراد لممكن ما أن يوجد فعلا نظر اليه فخرج الى هذا العالم . وربما كانت فكرة الخلق بالنظرة الإلهية أولى بأن تنسب الى ابن عربى منها الى « لينتزر » نظرا للسبق أولا ، ولأننا نجد ، فيما عدا ذلك السبق ، نصوصا لا تدخل عند حصر عند ابن عربى ، وهى تلك النصوص التى تربط فكرة النظرة

الالهية بكل من فكرة الخلق المستمر ومبدأ التجانس بين الكائنات . فالله هو الذى يضع الميزان ويجانس بين الممكنات ويرتب ظهورها الى عالم الوجود تحقيقا لحكمته ولصلاح العالم نفسه . هذا الى أن ابن عربى يتميز بأنه يستشهد لفكرته عن خلق العالم بكثير من النصوص الدينية التى لم نعثر على ما يماثلها عند « لينتزر » . غير أن هذين المفكرين يتفقان على الامر الجوهري ويؤكدان أن الذرات الروحية متى خرجت من خزائن الجود أو من منطقة الحقائق الأزلية فانها تخرج بجميع خواصها الذاتية ، وذلك يعضد فكرة أساسية لديهما وهى أن « الحاضر ملئ بالماضى ، وهو يحمل المستقبل بين ثناياه . »



وفى الفصل التاسع ، الخاص باللامتناهيات ، عرضنا بالتفصيل لفكرة « الموناد » وخواصها ، ولقانون تمايز الجواهر الذى يؤكد « لينتزر » وابن عربى على حد سواء ، ولكيفية تكوين الاجسام من المونادات أو من الاعيان الثابتة ، وللخلق المستمر الذى يرتبط عندهما بنظرية وحدة الوجود وبفكرة الصيرورة دون الوقوع فى القول بالتناسخ . كذلك بينا كيف يعتقدان أن العالم يخرج من بين سلسلة غير متناهية لعدد لا نهاية له من العوالم الممكنة ، وأن العالم المادى يرتبط بعالم الروح ويفتقر اليه دائما ، وذلك لان القوانين الطبيعية التى تسيطر على العالم الأول تخضع هى الأخرى لقوانين ميتافيزيقية ، أى للسنن الالهية التى لا تتبدل .

وفى اعتقادنا أن ابن عربى كان أكثر وضوحا واهتماما بالتفاصيل فيما يتصل بهذه المسائل جميعها ، كما كان أكثر حرصا على المجانسة بين آرائه وبين النصوص الدينية التى رأينا أنها تتسق ، الى حد كبير ، مع هذه الآراء دون تعسف أو تصنع ، وبخاصة فيما يتصل بفكرة الخلق الجديد التى لم يهتد الأشاعرة ، فى ظن ابن عربى ، الى فهم مغزاها البعيد . هذا الى أن نظرية وحدة الوجود أشد ظهورا فى تفكير ابن عربى منها فى تفكير « لينتزر » . وقد بررها أولهما على أساس إيمانه الجازم بوجود صلة وثيقة بين الأسماء الالهية وبين كائنات هذا العالم .

ومهما يكن من أمر ، فإن هذين الرجلين يفسران نشأة العالم وما يحتوى عليه من كائنات على أساس موحد وهو مذهب وحدة الوجود لأن العالم ليس مستمدا من الخارج أو من عناصر سابقة ؛ بل هو تحقيق لبعض المعانى الالهية التى يسميها ابن عربى ، « خزائن الجود » أو « عندية الحق » ويطلق عليها لينتزر ، كما رأينا من قبل ، اسم منطقة الحقائق الأزلية التى تتفجر منها الوحدات الأزلية لكل الموجودات بصفة مستمرة .



وفي الفصل العاشر تحدثنا عن « ميتافيزيقا الجوهر » فبينما كيف
الح كل من ابن عربي و « لينتز » في تأكيد أن الجواهر الروحية التي
تتألف منها جميع الأجسام تحتوى على خواصها منذ الأزل . فلا يطرأ
عليها شيء من الخارج . وقد اضطررنا الى مناقشة « برتراند رسل » في
فهمه لمذهب « لينتز » .

ذلك أن « لينتز » استشهد بفكرة منطقية لكى يبين كيف تحتوى
الذرة الروحية على خواصها منذ الأزل ، فقال ان « الموضوع يتضمن
جميع محمولاته » أى ينطوى على جميع الصفات التى تنسب إليه .
فمثلا اذا قلنا ان سقراط انسان فان سقراط يتضمن مالا نهاية له من
الصفات أو المحمولات التى ترتبط به ، فى أثناء حياته وفى خلال الزمن من
حيث تأثيره فى الآخرين ؛ فى حين أنه لا يمكن أن تقتصر على وصفه مثلاً بأنه
حيوان عاقل . والحق أننا لو نظرنا الى فرد واحد لوجدنا أن خواطره
أو حالاته الشعورية وغير الشعورية لا تقف عند حد . وهكذا يمكن القول
بأن كل جوهر روحى يحتوى على مالا نهاية له من الصفات ، وأن الله
وحده هو الذى يعلم كل ما يتضمنه المعنى الثام لكل كائن من الكائنات
إنسانا كان أم غير انسان .

وقد رأى « برتراند رسل » أن يحكم على فلسفة « لينتز » بأسرها
بناء على هذا المثال المنطقى الذى استشهد به والذى أخذه عن أصحاب
التفكير المدرسى ، أعنى عن اتباع الفلسفة الارسطوطاليسية فى العصور
الوسطى ، فقال أن المنطق هو مفتاح الميتافيزيقا عند « لينتز » ؛ ونسى
أن هذا الفيلسوف لم يفعل سوى أن استشهد بمثال القضية التى تتكون
من موصوف وصفة أى من موضوع ومحمول ، كما استشهد بأمثلة
أخرى خاصة بحياته هو أو بحياة الاسكندر وقيصر . وبسبب هذا الظن
ذهب برتراند رسل الى القول بأن فلسفة « لينتز » ينقصها التجانس ،
بل تحتوى على مذهبين متناقضين أحدهما للعامة ، وهو الذى عرضه فى
كتاب العدل الالهى الذى نشره فى حياته ؛ وثانيهما للخاصة ، وهو بقية
انتاجه الذى لم ينشر الا بعد وفاته .

ونميل نحن الى رأى مخالف ، وهو أن « للينتز » مذهب واحد
وهو مذهب متجانس عرضه فى كل كتبه وفى كتاب العدل الالهى . وقد
انتهينا الى هذا الرأى عن طريقين أحدهما قراءة ما كتبه « لينتز » ،
وثانيهما الاطلاع على تصوف محبى الدين بن عربى ، مما كشف لنا عن
اتحاد عميق فيما كتبه « لينتز » من جانب ، وعن تطابق عجيب بين
انتاجه ووجهات نظر محددة لابن عربى . ومما أكد لنا تسرع « رسل » فى
أحكامه الخاصة بفلسفة « لينتز » أننا نعلم أن نتائج مذهبه ومذهب
ابن عربى واحدة ، مع علمنا أن هذا الأخير كان شديد الكراهية لفلسفة
أرسطو ومنطقه .

اذن ليس من التعسف فى شىء أن نقرر أن « لينتز » لم يتوقف مطلقا عند حد تحليل القضية المنطقية الى موضوع ومحمول ، بل رأى أن كل ذرة روحية تعد عالما مستقلا ، وأنها تحتوى على مالا نهاية له من الصفات ، لأنها تنبع من الموناد الكبرى . ففكرة الذرة الروحية أشد اتصالا بمذهب وحدة الوجود منها بمنطق أرسطو . هذا الى أنها تتسق تماما مع مبدأ التجانس الأزلى والحكمة الإلهية ، والتدخل الإلهى ، والخلق المستمر ، وثبات السنن الإلهية ، وهذه كلها بعيدة تماما عن روح مذهب أرسطو ومنطقه أيضا . ثم كيف نفسر فكرة الوجه الخاص الذى يربط كل مخلوق بخالقه ، وهى الفكرة التى تتردد دون انقطاع فى كل ما كتبه ابن عربى ؟ هذا الى أن هناك إشارة نجدها عند « لينتز » ولها مغزاها . فإنه يخبرنا قائلا : « ولذا فإن شخصا يمتاز بذهنه الثاقب وقداسته المبجلة كان من عادته أن يقول : يجب على النفس ، فى أكثر الأحيان ، أن تفكر كما لو لم يكن هناك سوى الله وسواها فى العالم » ، أى أن كل نفس أو جوهر روحى له وجه خاص يربطه رأسا بالله . ولا ريب فى أن صاحب هذه القداسة المبجلة ليس أرسطو .

ومع أن كل جوهر روحى يعد عالما مستقلا ومغلقا بالنسبة الى الجواهر الأخرى ، فإن هناك اتساقا بين جميع هذه الجواهر المستقلة . ويعمل ابن عربى كيف يحتوى كل جوهر على جميع خصائصه الذاتية منذ الأزل تعليلا دينيا وفلسفيا فى آن واحد ، ويرى أن كل تغير يطرأ على كل جوهر إنما ينبع من الاستعداد الخاص به ، وهذا الاستعداد هو الذى يحدد الوجه الخاص الذى يربط هذا الجوهر بخالقه . وقد استشهد ابن عربى بأمثلة قريبة من تلك التى استشهد بها « لينتز » وأكد أن ما نراه من خواص أى جوهر يوجد فى عالم الشهادة هو نفس ما كان ينطوى عليه هذا الجوهر فى عالم الغيب ، اذ لا تبديل للكلمات الله .

والنصوص التى يحدد فيها ابن عربى فكرة الجواهر الروحية وخواصها الأزلية لا تدخل ، حقيقة ، تحت الحصر الا بمشقة بالغة . وشىء له دلالته وهو أنه بعد أن حدد طبيعة الذرة الروحية التى سسميها « لينتز » فيما بعد « الموناد » أوصى من يعثر على فكرته هذه عند شخص آخر أن يسجل ذلك فى الموضع الذى تحدث فيه عن تمايز الجواهر الروحية واستقلال كل جوهر منها بنفسه ، فقال : « فرحم الله عبدا بلغه أن أحدا قال بهذه المسألة عن نفسه ، كما فعلت أنا ، أو عن غيره ، فليحفظها بكتابى فى هذا الموضع استشهادا لى فيما ادعيت . فإني أحب الموافقة ولا أتفرد بشىء دون أصحابى » . فلكل شىء أحديثه الذاتية التى تميزه عن غيره ، وهى أيضا وجهه الخاص .

وينفرد ابن عربى بعقد الصلة بين الوجه الخاص والأسماء الإلهية . فكل نظرة إلهية الى أحد الممكنات فى خزائن الجود تخرج الى العالم كائنا

مختلفا عن بقية الكائنات التى يحتوى عليها هذا العالم . وهنا نجد لديه تفسيراً واضحاً لما لم يصل « لينتزر » الى توضيحه ، وهو أن كل جوهر روحى اذا كان يعكس الكون بأسره فذلك لأن كل اسم من الأسماء الإلهية التى ترتبط بها الجواهر الروحية يتضمن سائر الأسماء الأخرى . « ومعلوم اختلاف صور العالم واختلاف الأسماء الإلهية ، ولا معنى للاختلاف الواضح الا العلم بأنه لولا الحدود لما كان التمييز ، وان كان الوجود عيناً واحداً ، وهو الوجود الحق » إذن فليس من الممكن أن نجد فى الطبيعة جسمين متطابقين أو متماثلين تماماً . « فان الأمر أوسع من ذلك . فالطبيعة لا تلد توأمين ... فتفهم هذه المسألة فاني ما سمعت ولا علمت أن أحد نبه عليها ، وان كان يعلمها ؛ فانها صعبة التصور ... »



ولذا فلنا أن نتوقع أن تتفق وجهة نظر كل من محيى الدين بن عربى و« لينتزر » فى تحديد مراتب الجواهر للروحية ، ابتداء من الذرة الروحية البسيطة حتى النفس الإنسانية التى تعد ذرة روحية مسيطرة ومذبذبة لعدد لا حصر له من الذرات الروحية التى تدخل فى تركيب جسم الإنسان . وهذا ما نجده مفصلاً فى الفصل الحادى عشر ، حيث يقارن كل من ابن عربى و« لينتزر » بين النفس والذرة الروحية ، ويؤكد أن النفس تحتوى ، رغم وحدتها الذاتية ، على كثرة من الإدراكات والرغبات والخواطر وضروب النزوع ؛ فى حين أن « الموناد » أو العين الثابتة تحتوى على كثرة من الإدراكات والرغبات وضروب النزوع اللاشعورية التى لا تنتقص من وحدتها الذاتية . ولابن عربى نظرة فاحصة يميز بها بين ما نسميه بلغتنا الحديثة الشعور واللاشعور . وهو يدرك كيف تنتقل الحالات الشعورية الى ما تحت الشعور ، وكيف تطفو الحالات اللاشعورية من بين طبقات النفس الى تحت بؤرة الشعور . وليست هذه التفرقة عنده رمية من غير رام ؛ بل هى وليدة تجارب شخصية يقص علينا طرفاً منها فى كتابه الفتوحات المكية وغيره . ومهما يكن من شئ فهو يصف النفس ، على غرار ما سيفعل « لينتزر » فيما بعد ، بأنها بحر لا ساحل له سواء شعرت بخواطرها أم لم تشعر بها . فمعلوماتها غير متناهية ، وهى تعكس العالم الذى يسيطر عليه قانون الخلق الحديد . وهناك حركة دائبة تنتقل بها الخواطر من منطقة اللاشعور الى الشعور وبالعكس .

فالنفس لا تكاد ترتوى أبداً وهى تنزع دائماً الى ادراكات جديدة . ومن ثم فهى تختلف عن الذرات الروحية البسيطة التى لا تشعر بما تعمل فيها من ادراكات ورغبات ؛ بل تشبه أن تكون فى حالة انغماء أو دوار . فليس لها ذاكرة ولا خيال ، وانما تمر بها حالات ادراكية ونزوعية كذلك التى تمر فى النفس فى أثناء الانغماء أو الاستغراق فى نوم عميق خال من الأحلام . وقد سُمى « لينتزر » مثل هذه الذرات بالأرواح البسيطة ،

وأطلق عليها ابن عربى أسم الأرواح المهيمة ، أى التى استحوز عليها الجمال الالهى فأنساها نفسها ، وجعلت تسبح بحمده دون أن تدرك . وأيا ما كان الأمر ، فإن هذه الذرات البسيطة أو الأرواح المهيمة تنبض بالحياة ، وإن لم تشعر بنفسها ، ولا بهذه الحياة التى تسرى فيها ، وهى الحياة التى يعد نبضها تمجيذا وتسبيحا للخالق .

وإذا كانت النفس الانسانية تحتل قمة الذرات الروحية فإن هناك كائنات تتوسط بينها وبين الذرات البسيطة ، وهى أنواع الحيوان التى تتفاوت فيما بينها تفاوتاً كبيراً ، ويوجد لدى قليل منها نوع من الخيال والذاكرة ، وإن كانت تحتوى جميعها على الإدراكات والرغبات الشعورية وغير الشعورية . لكن ما من حيوان آخر يسمو الى مرتبة الانسان الذى خلقت روحه على الصورة الالهية . فأرواح البشر هى رعايا المملكة الالهية ، وهى وحدها التى منحت العقل ، وألتي تستطيع التفرقة بين الخير والشر ، وتتجه اليها أوامر الشرع ونواهيهِ . ولذا فهى مسئولة عن أفعالها ، وهى جديرة بأن تثاب أو تعاقب .

ويتميز ابن عربى هنا كعادته بالجمع بين الالهام الصوفى والنصوص الدينية التى يحسن اختيارها دائماً .



وفى الفصل الثانى عشر ، أردنا أن نبين كيف يتفق محيى الدين ابن عربى و « لينتز » فى تحديد طبيعة النفس الانسانية وصلتها بالله والعالم . فهذه النفس هى التى ترقى وحدها من بين نفوس أنواع الحيوان الى أن تعكس الذات الالهية كما لو كانت صورة مصغرة منها . وهى لا تنشأ نشأة مادية ، وهى تحتوى ، بحسب أصلها الروحى على جميع ما سيحدث لها . ويعد الجسم واسطة بينها وبين الأشياء الخارجية ؛ بل إن كلا من النفس والجسم يعكس حالة الآخر بصفة تلقائية ، وتبعاً للتجانس الأزلى الذى وضعه الله بينهما ، كما وضعه بين جميع كائنات العالم . وليست الاحساسات سوى مناسبات تتفجر عندها خواطر النفس أو حالتها الشعورية وغير الشعورية .

وتمتاز أرواح البشر بأنها تشبه المرايا التى تعكس الكون والذات الالهية . وتتوقف الدقة فى عكس الكون أو الذات الالهية على صفات كل مرآة من هذه المرايا . كذلك تعد نفوس البشر « أكثر النفوس فضيلة لأنها هى وحدها التى تستطيع أن تكون أكثر تألفاً . » وقد خصها الله بأكبر قدر من عنايته ، وأصطفاه لتكون من رعايا المدينة الالهية ، لأنها هى التى خلقت على الصورة الالهية ، وهى التى تستطيع وحدها أن تعبد الله مختارة ، ودون أى قهر خارجى . « وإن روحاً انسانية واحدة تعدل العالم بأسره ؛ لأنها لا تعكس هذا الكون فحسب ؛

بل تعرفه أيضا ، وهى تحكم فيه على نحو ما يفعل الإله . « وهى قادرة على التخلق بالأخلاق الإلهية . وليست المملكة الإلهية قاصرة على نفوس البشر ؛ بل هى لجميع الأرواح التى منحت العقل ومعرفة الحقائق الأزلية . فهذه المملكة تتسع للملائكة وللأرواح الانسانية ، كما تتسع لأكبر قدر من الفضيلة والسعادة . فالله قد خلق كل شئ بعناية كاملة من أجل بنى الإنسان ؛ بل إن رعاية الله لأدنى النفوس الانسانية منزلة تكاد تعادل عنايته بالكون بأسره .

وإذا كانت جميع هذه الأفكار توجد فى إنتاج « ليننتز » فإنها أكثر وضوحا عند ابن عربى الذى يؤكد أن الأجساد ذلال للأرواح ، وأن النفس من أصل طاهر ، فليست شريعة بطبيعتها على نحو ما تقرره التقاليد المسيحية التى عانى « ليننتز » منها كثيرا عند حديثه عن الخطيئة الأولى . وقد أفاض ابن عربى فى وصف العالم الأخلاقى الذى أتيح للأرواح البشرية . وهو أكثر صراحة من « ليننتز » فى الجمع بين الأخلاق والدين ، وأكثر منه تفصيلا فى وصف النفس بأنها بحر لا ساحل له . وذلك لأنها تعكس كل ما يحدث فى العالم الذى يخضع لعملية الخلق المتجدد ، ولتأثير الأسماء الإلهية . فالعالم يشبه أن يكون مرآة تنعكس فيها آثار تلك الأسماء . والنفس تشبه أن تكون مرآة تنعكس فيها العالم . والصلة بين انعكاس آثار الأسماء الإلهية فى النفس وبين نظرية وحدة الوجود واضحة . فالتجلى الإلهى الدائم عن طريق الأسماء فى نفس الإنسان هو السبب الأخير فى تنوع خواطره . وليس الإنسان وحده هو الذى ترتبط نفسه بأسماء الله ؛ بل كل شئ فى العالم يرتبط بالعالم كله . ولكل شئ وجهه الخاص الذى يربطه باسم من الأسماء الإلهية . وهكذا يمكن فهم ما أطلق عليه « ليننتز » اسم قانون الاتصال بين الجواهر ، بمعنى أن كل جوهر فى العالم متصل على نحو ما ببقية الجواهر الأخرى ، وبأن أى تأثير يحدث فى جوهر ما يتردد صداه فى سائر الجواهر ؛ إذ أن هناك ، على حد تعبير ابن عربى رقائى تمتد من كل شئ الى أحد الأسماء الإلهية ، وكل اسم من هذه الأسماء يتضمن الأسماء الأخرى .

وثمة فكرة أخرى نجدها أكثر وضوحا فى مذهب ابن عربى ، وهى أن النفس الانسانية لا تكتفى بعكس الكون كما لو كانت مرآة مستوية تماما ؛ بل تمتاز بالقدرة على إعادة تركيب ما تدركه بوساطة الخيال ، وهو أساس كل اختراع . والخيال نفسه يستند الى أحد الأسماء الإلهية وهو اسمه البارى . والإنسان الكامل هو الذى فاز من بين الكائنات جميعها بتأثير الأسماء كلها . وهذا الإنسان الكامل هو الذى تحقق فى آدم الذى علمه الله الأسماء كلها ، وفى محمد عليه السلام الذى أوتى جوامع الكلم ، والذى اكتملت به صورة العالم . وهذا الإنسان الكامل هو تاج الملك ؛ بل إن العالم لم يكمل الا بوجوده . وهو « أكمل من عين مجموع العالم . » وفى ذلك يقول ابن عربى « وما كان العالم على الكمال فى صورة الحق حتى وجد الإنسان ، فيه كمل العالم . »

لكن ينبغي أن نفرق دائما بين الله والانسان والعالم ؛ اذ ليس معنى الخلق على الصورة أن نسوى بين الله والانسان . ويفسر لنا ابن عربى كيف يمتاز الانسان الكامل على العالم بأسره فيقول : أن الانسان هو الذى يدرك أنه خلق على الصورة الالهية حقيقة . فظاھرہ خلق وباطنه حق ، بمعنى أن روحه من أمر الله . وليست مرتبة الكمال أمرا يمكن أن يدركها كل انسان ؛ بل هى خاصة بالأنبياء ، وبمن سار على نهجهم أو أقدامهم . وهناك مرتبة دنيا وهى مرتبة الانسان الحيوان . ونسبة هذه المرتبة الأخيرة الى مرتبة الانسان الكامل شبيهة بمرتبة النسناس من الانسان الحيوان .

ومهما يكن من شيء ، فلما كان الانسان مخلوقا على الصورة الالهية ، ولما كانت روحه تعكس العالم بأسره ، فقد شرفه الله بأن جعله أهلا لخطابه عندما ميزه بالعقل . « فاذا خاطبه فقد خاطب العالم كله ، وخاطب أسمائه كلها . » وهذا هو معنى أن الأرواح الانسانية تعد من رعايا المملكة الالهية . والانسان مواطن حر فى هذه المملكة لأنه يعبد ربه مختارا ، وفى استطاعته أن يتنكر لخالقه وأن يججده . أما الانسان الكامل فهو الذى يعرف حقيقة عبوديته ؛ فلا يدور بخلده أن يدعى لنفسه أى رائحة من روائح الربوبية . فمهما يكن من كمال الانسان وقدرته على محاكاة الصفات الالهية فسيظل الرب ربا والعبد عبدا ، وسيبقى هناك دائما اله وعالم وانسان . والانسان كائن ضعيف وهو يعلم ذلك من نفسه تجربة وذوقا . ومع ذلك فان تأثير بعض الأسماء الالهية فيه ، كاسم العزيز والقهار ، قد يخلق عليه من القوة ما لا يستطيع أن يزعمه لنفسه . وأفضل الناس هو من يستطيع قهر نفسه حتى لا يقهر الآخرين .

فأرواح البشر هى من جنود الله والله يحفظ « هذه المدينة الانسانية لكونها حضرته وهى عين مملكته » . غير أن بعض مواطنى هذه المدينة قد يحلو له أن يتمرد على قوانينها الأخلاقية ، فيرتضى لنفسه أن ينخرط فى حزب الشيطان . فيكون من أعوان الشر . وهكذا نجد أن الشر الذى تفضى اليه بعض هذه النفوس المارقة قد يفوق أشد الزلازل هولا . وما ذلك الا لأن صاحب هذا الشر استخدم تأثير بعض الأسماء الالهية فى نفسه . وبديى أن أثر الثقافة الدينية هنا أكثر ظهورا فى روح ابن عربى منه فى روح لينتزر .

ويبقى أخيرا أن نقرر أن مسحة التصوف التى تلمحها فى فلسفة « لينتزر » أقرب الى تصوف ابن عربى منها الى التصوف الألماني فى القرن السادس عشر ، على حد ما ذهب الى ذلك اميل برييه .

محمود قاسم

القاهرة ١٠ أكتوبر سنة ١٩٧٢

الفصل الأول

تاريخ حياة محي الدين بن عربي

١ - شخصيته :

قد توجب علينا المقارنة بين محيى الدين بن عربى وليبنترز أن نبداً بتقديم موجز قدر الاستطاعة عن حياة كل منهما وعن السمات المميزة فى شخصية كلا الرجلين .



أما فيما يتصل بالأول منهما فانا لا نريد التوسع فى ترجمة حياته ؛ اذ سبقنا كثيرون الى هذه الترجمة ابتداء من المقرئ صاحب كتاب « نفح الطيب » الى آخر من كتبوا عن تاريخ حياة ابن عربى فى عصرنا هذا . وهناك سبب آخر ، وهو أننا نفضل الاعتماد فى الكشف عن شخصيته على ما كتبه هو نفسه . والحق أنه أكثر من الحديث عن نفسه ؛ لأنه كان يكتب على سجيته . ففى أثناء عرضه لآرائه وآراء الآخرين ، تعرض له المناسبة لكى يخبرنا عن تجاربه وعن شيوخه وأسرته وأخلاقه .

ومع ذلك فربما وجب أن نذكر شيئاً أساسياً عن تاريخ حياته ، قبل أن نستمع اليه ، وهو يعرض علينا حياته ويصف لنا نفسه .

انه محمد بن على بن محمد بن عبد الله الحاتمى وكنيته أبو بكر ، ولقبه محيى الدين . ويعرف بالحاتمى وبابن عربى . ويقول صاحب « نفح الطيب » انه كان يعرف فى الأندلس بابن سراقه . لكننا نعلم أن ابن سراقه شخص آخر ؛ وانه كان أندلسياً هو الآخر ، ثم رحل الى

الشرق ، والتقى بابن عربى فى دمشق . وقد مات ابن سراقّة بعد ابن عربى بفترة طويلة ، أى فى سنة ٦٦٠ هـ . أما ابن عربى فقد ولد فى يوم الاثنين أو ليلته فى السابع عشر من رمضان سنة ٥٦٠ هجرية ، وكان مولده بمدينة مرسية بشرق الأندلس ، وهى مدينة بناها الأمويون ، وكانت تشبه أشبيلية فى جمالها وكثرة مغانيها . ثم انتقلت به أسرته الى أشبيلية وهو فى الثامنة من عمره ، وبقي فى هذه المدينة حتى سنة ٥٩٨ هجرية .

وبدأ محبى الدين دراسته بقراءة القرآن على أبى بكر بن أبى خلف فى أشبيلية ، وقرأ السبع على أبى القاسم الشراط القرطبى ، ودرس الحديث الشريف على عدد من الأساتذة كآبى محمد بن عبد الله ، وعبد الحق الأشبيلى ، وأبى القاسم الخزستانى . وكان ظاهرى المذهب فى العبادات ، باطنى النظر فى الاعتقادات . ويقول عنه ابن مسدى : « ان تصانيفه تشهد له ، عند أولى البصر ، بالتقدم والاقدام ومواقف النهايات فى مزالق الأقدام .. ولهذا ما ارتبت فى أمره ، والله تعالى أعلم بسرّه » أما من جانبنا فانا نرى أن انتاجه بلغ من الضخامة مبلغا لا يمكن تصوره عند كاتب آخر ، وانه جاوز المئات . وكتابه الفتوحات المكية وحده يكفى فى أن يعطينا صورة واضحة عن عبقرية المذهلة ؛ فى حين أنه يحصى لكتابه « فصوص الحكم » ما يقارب مائة وخمسين شرحا . أما الحديث عن بقية انتاجه فشىء لا يتسع له المقام هنا . فقد تخصص صدیقنا الدكتور عثمان يحيى فى متابعة هذا الانتاج ونال دكتوراه الدولة عن كتابه عن انتاج ابن عربى .

فلنعد اذن الى ابن عربى لنجد أنه دخل الى بجاية فى سنة ٥٩٧ هـ ، ثم عاد الى الأندلس فأقام بأشبيلية حتى سنة ٥٩٨ هـ ، كما قلنا . ثم انه ترك الأندلس والمغرب واتجه الى المشرق ، بعد أن زوج شقيقته فى

فأس وكان قد رفض تزويجهما من بعض أمراء دولة الموحدين تلبية لأمر خليفته . وقد مر بمصر فسعى أهلها في إراقة دمه ؛ ولم ينج إلا بشفاعته الشيخ أبي الحسن البجائي . ثم اتجه إلى الحجاز . وهناك ألف كتابه « ترجمان الأشواق » . وكثرت رحلاته في الشرق فدخل بغداد سنة ٦٠١ هـ . ثم عاد إليها في سنة ٦٠٨ هـ ، وأقام فترة بالموصل ، ومدة طويلة ببلاد الروم . ويقال أن ملك الروم أهدها دارا تساوى مائة ألف درهم . ثم تصدق بها على سائل ما كان يطلب إليه إلا شيئا قليلا . ثم استقر به المقام في دمشق ، وعاش فيها بقية حياته ، وحصل له فيها خير ومال كثير لم يدخر منه شيئا ، ومات بدمشق سنة ٦٣٨ (١٢٤٠ م) . وقبره فيها .

وقد وصفه من أرخوا له بأنه كان جميل الخلقة ، وأنه كان محصلا لفنون العلم بأخص تفصيل ، وله في الأدب الشأو الذي لا يلحق . أما إذا أردنا أن نصفه حسبما قرأنا له فلنا أن نقول انه في قمة المفكرين العالميين في القديم والحديث وانه يمكن أن يعد مصدر الهام لكثير من المذاهب الفلسفية الحديثة والمعاصرة في أوروبا ، وان كنا سنكتفى هنا ببيان نقط اللقاء بينه وبين « لينتزر » في موضوعات محددة نخصص لكل موضوع منها فصلا قائما بذاته ، مع الاعتراف بأننا التزمنا جانب الإيجاز قدر ما نستطيع . كذلك نشير إلى أن الناس اختلفوا في حقيقة أمره أشد الاختلاف ، فأحسن به الظن عدد كبير من أئمة المسلمين ، وأساء به الظن عدد آخر من كبار الأئمة كابن تيمية وغيره . ولا ريب في أن الانتقال من وصفه بالولاية إلى وصفه بالكفر والزندقة يكشف لنا عن شخصية غير عادية . ولا نريد أن نقحم أنفسنا في الصراع بين المقدسين أو المكفرين له ؛ فإن ذلك أمر لا يستهويننا ؛ بل هناك شيء أفضل منه عندنا ، وهو أن نكشف الستار عن بعض جوانب تلك الشخصية النادرة ، وأن ندع للآخرين متعة الحكم له أو عليه . لكن

سوف يوجد حتما من ينسب اليه الولاية ، ومن سينسبه الى الكفر أو الى الزندقة . وهكذا سيظل ابن عربى بحرا لا ساحل له يخشى بعضهم الاقتراب منه ، ويجرؤ بعضهم على أن يظل قريبا من ساحله ، ويجد بعضهم متعة فى الغوص فى لجته آملين ألا يتلعهم هذا اليم الصاحب .

ويبقى من المقرر ، بعد ذلك كله ، أن انتاج ابن عربى من الضخامة بحيث تقصر حياة الدارسين عن استيعابه ، مما يدعو الباحث الموضوعى الى التساؤل : كيف أتيج لهذا الرجل أن يكتب كل ما كتب ، وكيف استطاع ، مع هذا السيل المنهر ، أن يحكم كتمان أسرارهِ ، وأن يترك الباحثين فى حيرة من فهم ما ألغز ؟ هذا الى أنه يهدد من يهتدى الى سرهِ أن يحذر من المقت فهو يقول :

نبه على السر ولا تفشه فالبوح بالسر له مقت
على الذى يبيده فاصبر له واكتمه حتى يصل الوقت

ونعتقد أن الوقت قد وصل لكى نكشف عن جانب هام من شخصية هذا الرجل فى ضوء ما قاله عن نفسه ، وعن بعض آرائهِ الميتافيزيقية التى التقى معه فيها « ليبنتز » الفيلسوف الألمانى . هذا الى أن ابن عربى عندما كان يعرض فكرته القائلة بأن كل ذرة فى العالم تعكس العالم كله دعا لكل من يجد شيئا مماثلا عند الآخرين أن يسجل ذلك فى الموضع الذى تحدث هو فيه عن تلك الفكرة . وسنحاول شيئا من هذا القبيل فى كتابنا هذا ؛ بأن نبين أن فكرة المونادات أو الذرات الروحية عند « ليبنتز » قد نبتت من قبل عند محبى الدين بن عربى . ولكى تؤكد هذا اللقاء الفكرى سنعرض لفكرة كل منهما عن اللامتناهيات ، ومراتب الجواهر الروحية ، وطبيعة النفس الانسانية وموضوعات أخرى .

أما فيما يتصل بحديث ابن عربي عن حياته الخاصة فإنه يخبرنا بأنه ولد في زمان محمد بن مرذئيس صاحب شرق الأندلس ، كذلك نلمح لديه اعتزازنا بأخواله فيقول أن أحدهم وهو محبى بن توغان كان ملكاً لتلمسان ، لكنه ترك الملك ليدخل الى الطريق الصوفي على اثر نصيحة أسداها اليه أحد العباد هناك . ويخبرنا ابن عربي أنه لما زار تلمسان وقف على قبريهما « وقبر الشيخ أبى مدين بالعباد بظاهر تلمسان . » ومن الطريف أننا نرى أن ابن عربي ترك ثروته في الأندلس ، وعهد الى أبيه أن يتصرف فيها كيف يشاء ثم لم يسأله أبداً في أمر ما ترك له ، كما سنشير الى ذلك بقليل من التفصيل فيما بعد . هذا الى أنه كان لا ينظر الى الملوك عادة ولا الى حلفائهم من علماء الدين الرسميين نظرة مودة وقصته مع المنصور أمير الموحدين معروفة ومشهورة (١) فإنه يقول : « وكان قد جرى بينى وبين السلطان من الكلام ما يوجب وغر الصدر ، ويضع من القدر ، فوصل اليه الخبر . فلما أبصرنى قال لى : يا أخى : ذل من ليس له ظالم يعضده . فقلت له : وضل من ليس له عالم يرشده ! فقال : يا أخى : الرفق الرفق ! فقلت له ما دام رأس المال محفوظا ، أعنى الدين ، فقال : صدقت وسكت عنى » ولا نريد أن نطنب هنا في موقف ابن عربي من علماء الدين الرسميين وموقفه من الملوك ، فإن هذا يحتاج الى مجال أكثر مناسبة (٢) . فنكتفى اذن بالقول بأنه كان أكثر قبولاً لصحبة ملوك الشرق مثل الملك الظاهر بن صلاح الدين الأيوبي والملك الظافر الذى أجاز له أن يروى مصنفاته التى تجاوزت أربعمئة مصنف ، هذا مع بقاءه على قدم الحذر بل العداء تجاه الفقهاء فى الشرق . ويحدثنا ابن عربي حديثاً عابراً عن زوجته ، مريم بنت عبدون ،

(١) انظر كتابنا دراسات فى الفلسفة الاسلامية الطبعة الرابعة الفصل السابع .

دار المعارف سنة ١٩٧٢ .

(٢) نفس المصدر الفصل السابع .

وكانت امرأة سالحة يقال انها أثرت فيه أكبر الأثر ، لأنها كانت متصوفة
هى الأخرى . وقد أخبرنا أن زوجته قصت عليه أنها رأت فى منامها
شخصا كان يتعهدا فى أحلامها ، ثم رأت رجلا خطر لها فى عالم الحس ،
فقال لها : هل تقصدين الطريق ، أى طريق الصوفية ؟ فقالت : أى
والله ، أقصد الطريق لكن لا أدري بماذا ؟ فقال لها بخمسة أمور :
التوكل واليقين والصدق والعزيمة والصبر . ويقول ابن عربى انه أول
لامراته رؤياها ، فقال : ان هذا هو مذهب القوم . وقد نجد رابطة
قوية بين اتجاه امرأته الى طريق الصوفية ، واهتمامه هو بالأحلام
وبالخيال ، على نحو ما عرضناه بطريقة مفصلة بعض الشيء فى كتيب
لنا عن الخيال عند ابن عربى (١) .

وأحيانا يرتقى ابن عربى ، بخياله وبتجاربه الصوفية ، فى الحديث
عن أسلافه الى آلاف السنين فيروى لنا أنه رأى فى أحلامه شخصا
يطوف بالكعبة معه فأخبره أنه من أجداده وسمى له نفسه ؛ ثم يدخل
معه فى حوار يكشف لنا فيه عن فكرته فى خلق آدم ، وفى أن الله لم يزل
خالقا ، وهو لا يزال يخلق دنيا وآخرة (٢) . لكننا نلمح فى حديثه عن
نشأة آدم بعض عناصر الفلسفة الاسماعيلية . ويبقى لأنصار ابن عربى
أو خصومه أن يتبينوا حقيقة الأمر فى هذه القصة : أهى له أم هى
مدسوسة عليه ؟

وانما الذى يعنينا هنا فى هذه النماذج اليسيرة من حديثه عن
أسرته — وهى التى عرضناها هنا وأخذناها من كتاباته حيشما اتفق — هو
أن نبين أنها تحتوى على جرثومة لما ستكون عليه شخصيته فيما بعد ،

(١) الخيال فى مذهب محبى الدين بن عربى — معهد البحوث والدراسات العربية

سنة ١٩٦٩ .

(٢) ربما نشرنا بحثا عن فكرة الخلق المتجدد عند ابن عربى فى موضع آخر .

خاصة وأنه يؤكد لنا أن النفس الانسانية تحتوى على خواصها منذ الأزل ، وأنها تعكس جميع حقائق العالم ، وتلك هى نفس الفكرة التى نجدها عند ليبنتز (١) .

ثم يحدثنا هذا المتصوف عن أيام جاهليته ، ويريد بها تلك الفترة التى سبقت دخوله الى الطريق الصوفى ، فيطلعنا على استعداد نفسى كان يؤهله لهذه الحياة الروحية التى آثر أن يحيها . فمن رأيه ألا يقهر الصوفى أحدا من الخلق حتى ينعم هو نفسه بثمرة الرفق بهم ، وحتى لا يشعر بالخوف من أحد لأنه لا يخيف أحدا . فالإنسان اذن هو منبع سعادته أو شقائه ، على نحو ما سيفصل القول فيه فى حديثه عن القضاء والقدر . (٢) فهو يقول : « فاذا أردت ألا تخاف أحدا فلا تخف أحدا تأمن كل شيء ، اذا أمن منك كل شيء . مررت فى سفرى ، زمان جاهليتى ومعى والدى ، وأنا ما بين قرمونة وبلمة من بلاد الأندلس ؛ واذا بقطيع حمر وحشى ترعى ، وكنت مولعا بصيدها . وكان غلمانى على بعد منى . ففكرت فى نفسى ، وجعلت فى قلبى أنى لا أؤذى واحدا منها بصيد وعندما أبصرها الحصان ، الذى أنا راكبه ، هش اليها ، فمسكته ، ورمحى يدي ، الى أن وصلت اليها ، ودخلت بينها . وربما مر سنان رمحى بأسنمة بعضها ، وهى فى المرعى . فوالله ما رفعت رؤوسها حتى جزتها . ثم أعقبنى الغلمان ، فقرت الحمر أمامهم . وما علمت سبب ذلك الى أن رجعت الى هذا الطريق ، أعنى طريق الله . فحينئذ علمت ، من نظرى فى المعاملة ، ما كان السبب ، وهو ما ذكرناه . فسرى الأمان ، فى نفوسهم ، الذى كان فى نفسى لهم » ثم يستنبط بنفسه مغزى هذه القصة فيوصى بالاقلاع عن الظلم واتباع العدل فى الحكم على الآخرين ، وبالتغاضى عن أهل الحقد والضغينة . فان مثل هذا المسلك يجعل العدو

(١) انظر الفصل الاخير بعنوان طبيعة النفس عند محيى الدين بن عربى وليبنتز .

(٢) انظر الفصل الخاص بفكرة القضاء والقدر عند محيى الدين بن عربى وليبنتز .

حببنا رغم أنفسه ، لأنه يخفى ، عندئذ ، محبة من يعاديه في نفسه ،
فتنقلب العداوة حسدا . « والحسود هو حبيب في صورة بغض » ، أى
كاره ومبغض .

أما كيف ترك الحياة الرغدة التى كانت تهيئها له ظروفه الاجتماعية
وأسرته الموسرة ، وكيف أفلح عن جاهليته وما فيها من لهو ومتعة
الصيد وكثرة الاتباع والأخذان من المترفين ، فذلك ما يشير اليه من أن
توبته عن المعاصي وعودته الى الايمان والتقوى كانت على يد عيسى
عليه السلام ؛ وكان ذلك بأن ظهر له فى بعض أحلامه . وقد عبر عن
هذه التجربة بأبيات جميلة . فى كتابه الفتوحات المكية (١) كذلك قال فى
موطن آخر من هذا الكتاب : « ومن الواقعة كان رجوعنا الى الله » .
والوقائع عنده هى الأحلام الصادقة « وهى تنبع من داخل الانسان ...
فمن الناس من يراها فى حالة نوم ومنهم من يراها فى حالة يقظة ،
ولا تحجبه عن مدركات حواسه فى ذلك الوقت » ويطيب لابن عربى
أن يعود الى الحديث عن توبته على يد عيسى فيقول : « وهو شيخنا
الأول رجعنا على يديه . وله بنا عناية عظيمة . ولا يغفل عنا ساعة
واحدة » ثم يقرر أنه لم يستقر دائما على قدم عيسى ، كما يقول
الصوفية عن أنفسهم من أنهم يسرون على أقدام الأنبياء ؛ بل يخبرنا
أنه سار على أقدام جميع الأنبياء ، ثم انتهى بأنه استقر على قدم محمد
عليه الصلاة والسلام . وهو حريص على أن يبين أنه كان متبعا لسنة
الرسول فحسب « أما قلب محمد فلا يوجد عليه ولى لعظم مكاتته ...
ولقينا جماعة ممن هو على قلب عيسى عليه السلام وغيره من الرسل » .

أما عن بدء عبادته فيقول : انه قد ألقى فى روعه ، وسمع فى نفسه
لقاء الهيا يقول له : « من استحي من لقاء الله آسنه الله وأزال خجله .

(١) الفتوحات المكية : الباب الثالث عشر وثلاثمائة .

وذلك أن العبد ما يجعله يستحى إلا ما ظهر به من المخالفة ، أو التقصير عن حد الاستطاعة ، وما ثم غير هذين . « أما كيف يؤنس الله العبد فذلك بأن يقول له : « يا عبدى كان ذلك بقضائى وقدرى . فأنت موضوع جريان حكمى . فيأنس العبد بهذا القول . » لكن ليس للعبد أن يحتج لمعصيته أو تقصيره بالقضاء والقدر ، فإن ذلك اساءة للأدب مع الله « فهو من جانب الحق فى غاية الحسن ، ومن جانب الخلق فى غاية القبح . » ويستمر ابن عربى قائلاً : « ولما ورد على هذا التعريف الإلهى لم يسعنى وجودى ، بل ضاق عنى الوجود مما امتلأت به من هذا ... التعريف الإلهى حيث جعلنى محلاً لخطابه ، وأهلنى لما أهل له أهل خصوصه . »

وبعد هذه التوبة والحياء من الله ، سلك ابن عربى طريق الصوفية دون شيخ ، كما يروى عن نفسه فالترم بالمجاهدات البدنية ، من الجوع والعطش وقيام الليل وذكر اللسان والتلاوة والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، والخروج عن كل ما يملك دون أن يشعر بأدنى كراهية لما أقدم عليه : « وهكذا كان خروجنا عما بأيدينا . ولم يكن لنا شيخ نحكمه فى ذلك . فانا تركنا ما بأيدينا ، ولم نسند أمره الى أحد . لأننا لم نرجع على يد شيخ . ولا كنت رأيت شيخاً فى الطريق ؛ بل خرجت عنه خروج الميت عن أهله . فلما شاورنا الوالد وطلبنا منه الأمر فى ذلك ، حكمناه فى ذلك . ولم أسأل بعد ذلك ما صنع فيه الى يومى هذا . »

ومهما يكن من شئ فانه يطيل الحديث عن خروجه عن أمواله بمقدار ما يلح فى تذكيرنا بأنه لم يتجه الى الله إلا بعد توبته على يد عيسى . وهو يعتز بأنه لم يتسلمذ على شيخ معين ويخبرنا أن أحد الأئمة خاطبه فى احدى وقائعه ونهاه عن أن ينتمى الى أحد ممن يلقاه فى طريقه من الشيوخ : « ولقد أنعم على ببشارة بشرنى بها ، وكنت لا أعرفها من حالى ... ونهائى عن الالتئام الى من لقيت من الشيوخ . وقال لى :

لا تنتهم الا الله . فليس لأحد ممن لقينته يد مما أنت فيه ؛ بل الله تولاك بعنايته . فاذكر فضل من لقيت ان شئت ؛ ولا تنتسب اليهم ، وانتسب الى ربك . »

وكان ابن عربى ، بعد توبته ، كثير الانقطاع الى القبور ، كأنه كان يأنس بالأموات أكثر من أنسه بالأحياء . وكان يتفق له أن يصلى فى المقابر ، بل يخبرنا عن قصة وقعت له مع أحد الشيوخ ، فيقول : « لقد كنت انقطعت فى القبور مدة منفردا بنفسى . فبلغنى أن شيخنا يوسف بن يخلف الكومى قال : ان فلانا ، وسمانى ، ترك مجالسة الأحياء . وراح يجالس الأموات . فبحثت اليه : لو جئتنى لرأيت من أجالس ! فصلى الضحى ، وأقبل الى وحده . فطلب على فوجدنى بين القبور مطرقا ، وأنا أتكلم مع من حضرنى من الأرواح ! فجلس الى جانبى قليلا قليلا ، فنظرت اليه ، فرأيتة قد تغير لونه ، وضاق نفسه ، فكان لا يقدر أن يرفع رأسه من الثقل الذى نزل عليه ، وأنا أنظر اليه وأبتسم ، فلا يقدر أن يبتسم لما هو فيه من الكرب . فلما فرغت من الكلام ، وصدر الوارد ، خفف عن الشيخ واستراح . ورد وجهه الى ، فقبل ما بين عينى . فقلت له : يا أستاذ من يجالس الموتى ، أنا أم أنت ؟ قال : لا ، والله ، أنا أجالس الموتى ، والله لو طال على الحال لفظست . وانصرف وتركنى . فكان يقول : من أراد أنه يعتزل الناس ، فليعتزل مثل فلان . »

غير أنه يبدو أن محبى الدين لم يستمر فى طريقه دائما بمثل هذا اليسر الذى كان يجده فى مجالسة الأرواح والذى كاد يفتس له يوسف ابن يخلف ، على حد تعبيره لا تعبيرنا نحن . ذلك أنه يعترف أنه حدثه : نكسة أو فتور فى متابعة طريق الصوفية ، لكنها كانت نكسة مؤقتة ومألوفة لدى أمثاله ، « وهى الفترة المألوفة فى الطريق عند أهل الله ،

التي لا بد منها لكل داخل في الطريق . ثم ان حصلت الفترة اما أن يعقبها رجوع الى الحال الأولى من العبادة والاجتهاد ، وهم أهل العناية الالهية الذين اعتنى الله بهم ، واما أن تصحبه الفترة فلا يفلح أبدا . ثم نراه يستدل لذلك بما سمعه في أحد أحلامه من قوله تعالى : « وهو الذى يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته ، حتى اذا أقلت سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت فأنزلنا به الماء » الآية ، ثم سمع قوله تعالى « والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه » ففهم ابن عربى أن الخطاب موجه اليه فهو البلد الميت وأن السحاب الثقال هو التوفيق له .

ومما يستوقف النظر أن حديث ابن عربى عن توبته ورجوعه الى الله مشبع بجو دينى وقرآنى خالص . وليس فيه ما قد يعد غلوا أو خروجا عن الروح الاسلامية المألوفة . وهذا ما نراه في مواطن أخرى عديدة . لكن بين حين وآخر قد يشعر المرء لديه بنوع من الافراط في التأويل كما نجده في حديثه عن الرحمة الشاملة للمؤمنين والعصاة ، ومن بينهم فرعون .

ب - أخلاقه :

ويصف محبى الدين نفسه بأن الله خلقه رحيمًا مطلقا دون أن يتأثر هذا الخلق عنده بما يلاقيه من الشدائد . فهو يقول : « ولكن علمنا أنه ما ثم قوة الا وفيها رخاوة ، ولا عذاب الا وفيه رحمة ، ولا قبض الا وفيه بسط ، ولا ضيق الا وفيه سعة . » وهو لا يفتأ يخبرنا أنه يتأسى في هذا الخلق بالرسول عليه السلام لأنه من ورثته ؛ وأنه يشعر بالرحمة تجاه كل مخلوق مؤمنا أو غير مؤمن ، انسانا كان أو حيوانا أو جمادا . وهو يعتمد في ذلك على فكرة راسخة عنده ، وهى أن الرحمة الالهية شاملة لعباده . واذا كان الأمر على هذا النحو فمن واجب المرء أن يرحم غيره ويرحم نفسه ، حتى يتخلق بالأخلاق الالهية . وانما وجب أن يرحم المرء نفسه « لأنه لا أحد أقرب الى العبد من نفسه . فمن حجر

رحمة الله فما حجرها الا على نفسه . فما من شيء الا وهو طامع في رحمة الله . فمنهم من تناله بحكم الوجوب ، ومنهم من تناله بحكمة المنة « أما الرحمة الأولى فهي تلك التي كتبها الله على نفسه لعباده المؤمنين . وأما رحمة المنة أو الفضل فهي تلك التي يشمل بها الله عباده العاصين اذا قضوا فترة العذاب التي أوجبوها على أنفسهم بأفعالهم في الحياة الدنيا .

ولا يدور بخلدنا أن نتتبع فكرة ابن عربي هنا في كل تفاصيلها ، اذ أن ذلك شيء يخرج عن الحدود التي رسمناها لأنفسنا في الحديث عنه . ومهما يكن من شيء فانه يقول انه أحد هؤلاء الذين جبلهم الله على الرحمة مما دعاهم الى رحمة جميع عباد الله ، ولو أتيح له ولأمثاله أن يحكمهم الله في خلقه لبذلوا جهدهم حتى يقضوا على الآلام وصنوف الشقاء التي يعانيتها الناس ، وذلك لما يعرفه من تحكم الرحمة في قلبه وقلوبهم .

كذلك يصف ابن عربي نفسه بالرغبة في العفو لشدة رحمته بالناس ، فيقول : انه كثيرا ما كان يتجرع غضبه خشية أن يدفعه هذا الغضب الى فعل يكون أكثر سوءا من الغضب نفسه . ثم نراه يقسم أنه ما عاقب أحدا يستحق العقوبة ، وهو في حالة الغضب ، بل كان يفضل أن ينتظر انتهاء غضبه حتى يفكر كيف يؤدب هؤلاء الذين كان يجب عليه تأديبهم ، لأن المصلحة وحدها هي التي تقتضي تأديبهم . وهو حريص على أن يؤكد أنه ما أدب أحدا انتقاما لنفسه ، لأنه كان أكثر الناس ميلا الى العفو فيما يخصه . فهو يقول : « وأما ما يرجع الى فأعفو عنه عن طيب نفس ، وعدم اقامة على دخل وحقد . وما أدري أنى أقرضت أحدا قرضا ، وفي نفسي أن أطلبه منه . فلا أطلبه . وان جاء به ، وأرى حاجتي اليه ، آخذه منه ، ولا أعلمه ، وان علمت أنه ضيق على نفسه فيه ،

انظرته الى ميسرة . هذا فيما يختص بنفسى . وحكم العيال حكم الجار الأقرب له حين يطلبه ، أنا مأمور بإيصاله اليه اذا قدرت عليه .

ويفسر لنا هذا الخلق كثيرا من مواقفه مع الملوك . فهو يصرح أنه أكثر ميلا الى الفقراء منه الى الأغنياء أو أصحاب الجاه والعزة ، وذلك أن الله تعالى يغار لعبده الفقير المنكسر ؛ لأنه هو العبد بمعنى الكلمة ، فلا يدعى لنفسه لا عزة ولا غنى . واذن فمن واجب المتصوف ، فى رأى ابن عربى ، أن يتخلق بهذا الخلق الالهى . فاذا أقبل عليه ملك ورجل فقير وجب عليه أن يقبل بوجهه على الفقير حتى يحقق له الغرض الذى أقبل عليه من أجله ، أما الملك أو الغنى فلن يضره أن ينتظر . ويقول ابن عربى انه يتأسى فى ذلك بالرسول الذى أدبه ربه فأحسن تأديبه وهنا يستشهد بقوله تعالى : « واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشى يريدون وجهه ، ولا تعد عينك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا ، ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطا . » وهو يذكر مناسبة هذه الآية ، وأنها نزلت فى شأن زعماء قريش الذين زعموا أنه ما يمنعهم من مجالسة محمد الا مجالسته للفقراء المنكسرين من أمثال بلال وغيره .

فهو اذن يدعو الناس الى أدب الرسول ، وهو يريد لهم أن يكونوا رحماء بالفقراء وأهل الضعف ، فان ذلك أفضل وأكرم لهم من أن يظهروا التواضع لأصحاب الغنى والجاه . ولذا فمن شأن المتخلق بالرحمة والتواضع أنه يقبل على الضعيف لأنه يعلم من نفسه أنه لا يفتقر الى الملوك والأغنياء ، بل يعلم أنه عبد لله لا للبشر ، وهذا هو الشعور حقا بالحرية الكاملة . ثم يقول ابن عربى ان أصحابه أخذوا عنه هذه الفكرة . وانه بقى عليهم أن يتخلقوا بها . فلما تحققوا بها فعلا « حصل لهم خير كثير ، ومنعهم هذا القدر أن يسيئوا الأدب مع الله تعالى » ؛ بل يذهب

هذا المتصوف الى حد أن يطلب إلينا أن نكون أكثر تعظيماً للمؤمن
الفقير منا للمؤمن الغنى . وهذا ، كما نرى ، مستوى عال من الرحمة
بالبشر ، ومن المروءة . وهو يفسر هذا الخلق الجميل تفسيراً طريفاً ،
اذ يقول : « فان المؤمن الفقير مرآتك ترى فيه نفسك ، والمؤمن الغنى
بالمال عنك ، هو مرآة لك صدئت ، فلا ترى نفسك فيها فلا تعرف ما طرأ
على وجهك من التغيير . » أما من يغفل من العلماء عن هذه الحقيقة فقد
دنس علمه بغفلته ونسيانه . ويبدو أن ابن عربى حاول ألا يدنس علمه ؛
لأنه كان كثير الرحمة بالضعفاء شديد الاعتزاز بالنفس الى حد الكبر
مع أصحاب الغنى والسلطان . ومن ثم فلم يكن ابن عربى ليتردد في
الكتابة الى بعض الملوك ممن يظلمون رعاياهم ، ويتجاوزون حدود الله
فيهم وفي أنفسهم ، فيطلب اليهم الالتزام بالشرع في أحكامهم ؛ ويوجب
عليهم أن يمنعوا عمالهم من الظلم ، ويحملهم مسؤولية الخروج عن
شريعة العدل . ونجد شيئاً من هذا القليل في كتابه « محاضرة الأبرار
ومسامرة الأخيار . »

لكنه يعترف من جانب آخر أنه كان يسلك ، مع أصحاب
السلطان ، الذين كان لا يستطيع مجابتههم بالحق ، مسلماً آخر ،
فيداريهم . وهو يؤكد أن المداراة ليست نفاقاً ، فقد قال الرسول :
« مداراة الناس صدقة . » أما النفاق فشيء آخر يعلمه أصحابه
ويمارسونه في تلقائية مذهلة ، تكاد تصبح عندهم طبيعة ثانية . والفارق
بين أهل المداراة وأهل النفاق جوهرى وحاسم . فالمنافق يظهر غير
ما يبطن ثم يسخر بمن يخدعه بنفاقه ؛ في حين أن المداراة تنحصر في
مصانعة الناس ومسالمتهم دون تبجيل كاذب ، ودون سخريه غير مجدية .
ولذا يقول محبى الدين : « فاذا أنت داريت الناس فلست منافقاً ،
فتفتن فقد نبهتكم على سر عظيم ... وهو واضح ، ووضوحه أخفاء .
وانظر في صورة كل منافق تجده ما أخذ الا بما زاد على النفاق » وهو

السخرية بالناس والكيد لهم . وهذا أبعد شيء عن خلق الرحمة بهم . فمن حسن الخلق ، والايمان أيضا ، ألا تجبه الناس بعيوبهم لتقهرهم لمجرد القهر لا لتحقيق نفع لضعيف أو مظلوم ؛ ومن كريم الخلق ألا تسخر من عيوبهم ، وأنت تظهر الرضا عنهم . « فالؤمن الكامل بهذه المثابة . وهذا هو عين الكمال . فاحذر من الزيارة على ما ذكرته لك وكن متخلقا بأخلاق الله . وقد قال الله تعالى لنبيه ، صلى الله عليه وسلم : « فيما رحمة من الله لنت لهم . » واللين خفض الجناح والمداواة والسياسة ... هذه عين المداواة » .

أما عن نفسه فيخبرنا أنه تحقق بخلق المداواة ، وأنه استعان بها لقضاء حوائج الرعية . وقد أكد لنا في كتابه « الفتوحات المكية » أنه ما قضى حاجة عند أحد هؤلاء الملوك الا بعد أن تحقق له مقام المداواة ، وأنه ما من أحد من الملوك رفض له طلبا التمسه لأحد من خلق الله . وهو يفسر لنا ذلك قائلا : « وذلك أنى كنت ، اذا أردت أن أقضى حاجة أحد ، أبسط له بساطا استدرجه منه ، حتى يكون الملك هو الذى يسأل ويطلب قضاء تلك الحاجة مسارعا على الفور بطيب نفس وحرص ، لما يرى فيها من المنفعة . فكنت أقضى للسلطان حاجة بأن أقبل منه قضاء حاجة ذلك الانسان ولقد كلمت الملك الظاهر بأمر الله ، صاحب حلب ، فى حوائج كثيرة ؛ فقضى لى فى يوم واحد مائة وثمانى عشرة حاجة للناس . ولو كان عندى فى ذلك اليوم أكثر من هذا لقضاه طيب النفس راغبا . »

وقد فسر لنا فى موطن آخر من « الفتوحات » لماذا كان الملك طوع اشارته ، فقال : ان هذا الملك أخفى عليه أمر أحد حاشيته ممن أساء اليه اساءة بالغة فى ملكه فلما علم ابن عربى بأمر ذلك الرجل خاطب السلطان فى شأنه ، فأطرق الملك وقال : ان هذا الرجل قد ارتكبت ذنبا

لا تستطيع الملوك العفو عنه . » فقال له ابن عربى : « يا هذا ! تخيلت أن لك همة الملوك وأنتك سلطان . والله ما أعلم أن فى الدنيا ذنبا يقاوم عفوى ، وأنا واحد من رعيتك ! وكيف يقاوم ذنب عفوك فى غير حد من حدود الله . انك لدنى الهمة ، فخبجل ، وسرحه ، وعفا عنه . وقال لى : جزاك الله خيرا من جليس . مثلك من يجالس الملوك . وبعد ذلك المجلس ما رفعت حاجة اليه الا سارع فى قضائها لفوره من غير توقف ، كانت ما كانت » لكنه لم يكن يشفع ، على حد قوله ، فى حد من حدود الله ، بل كان يسعى فى تحقيق المطلب العادل فحسب .

ومع حرصه على الشفاعة لذوى الحاجات عند الملوك ، فانه ما كان يفعل ذلك الا مروءة ورحمة بالضعفاء . وقد قص علينا قصة وقعت له وهى أن أحد كبراء تونس أراد أن يقدم اليه هدية ، حتى يساعده فى دفع مظلمة ، ورد حق مغتصب من حقوقه فقال : « واياك أن تقبل هدية من شفعت فيه شفاعا ، فان ذلك من الربا الذى نهى الله عنه بنص رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ذلك . فقد جرى لنا هذا فى تونس من بلاد افريقية ... دعانى كبير من كبرائها ... الى بيته لكرامة استعدادها لى . فأجبت الداعى . فعندما دخلت بيته ، وقدم الطعام طلب منه شفاعا عند صاحب البلد ، وكنت مقبول القول عنده متحكما . فأنعمت له فى ذلك (أى قلت له نعم) وقمت وما أكلت له طعاما ولا قبلت منه ما قدم لنا من الهدايا . وقضيت حاجته ، ورجع اليه ملكه ، ولم آكن بعد وقفت على هذا الخبر النبوى وانما فعلت ذلك مروءة وأتفة ، وكان عصمة من الله فى نفس الأمر ، وعناية الهية بنا . »

هذا وكان ابن عربى يتورع أيضا عن قبول المدح من الآخرين . فانه يخبرنا أن أحد أصدقائه كتب اليه رسالة يعظمه فيها بحيث انه خلع عليه من ألقاب التكريم ثمانية وستين لقبا فكتب اليه مستشهدا بقوله

تعالى : « ستكتب شهادتهم ويسألون » ثم نبهه الى قول الرسول : « لا أزكى على الله أحدا » . ثم يستطرده فيقول : انه كان ينبغي لمثل هذا الصديق أن يتحفظ فيقول انه يحسب الأمر كذا ، أو أنه يظنه كذا ، فليس لأحد أن يزكى نفسه ، لأن الله هو أعلم بمن أتقى . وقد أخذ ابن عربى على أهل المشرق ، وعلى أهل العراق ، أنهم يسرفون في تعظيم الناس دون موجب . وتدل نظراته هنا على كراهيته للمجاملة التي تخذش احترام المرء لنفسه ولعقله ، اذا قبلها أو تطلبها من الآخرين .

ويبدو أن ابن عربى كانت له قدرة فائقة على معرفة أعماق النفوس وعلى التحكم فى نفسه بصفة خاصة ، فانه يرى أن هناك درجة اسمى من المداراة ، وهى أن ينخدع المرء لغيره ، وهذا هو ما يطلق عليه اسم « الاغتيان » بمعنى أنه متى أراد أحد خديعتك فانخدع له ، دون أن تشعره بأنك قد انخدعت له . وليس ثمة أكثر انسانية من هذا الرفق أو الرحمة حتى بالمخادعين . هذا ، ويرى ابن عربى أن الاغتيان خلق الهى مستشهدا بما جاء فى الخبر من أن أحد الخلق يوقفه الله فى السؤال يوم القيامة ، فيعترف بين يديه أنه عمل من الخير ما لم يعمل ، وهو كاذب فى ذلك ، فيتجاهل له ربه ، حتى يظن ذلك الرجل أن الله قد مشى عليه ما كذب به عنده فيأمر الله به أن يدخل الجنة فتقول الملائكة : يارب انه كذب ، فيقول الله : قد علمت ذلك ، ولكن استحييت أن أكذب مشيئته فهذا من انخداع الله له . ويقول محبى الدين بن عربى عن نفسه : انه قد تحقق بهذا الخلق غاية التحقق ، ثم يصفه بأنه من أعظم مكارم الأخلاق الالهية ، لأن من يستطيع أن ينخدع دون أن يظهر لمن يخدعه أنه قد انخدع له « فقد تمكن من حكم نفسه غاية التمكن ، لأن طبع النفس يطلب أن يعرف الخير منها . ولا خير مثل الاغتيان ، فانه يظهر الحلم مع القدرة فى نفس الأمر .. وذلك لا يصدر الا من قوى على حكم طبعه

ونفسه والله ذو القوة المتين بحلمه لمن عرف » (١)

ولعل هذا الخلق ، الذى ينسب الى نفسه ، هو الذى يفسر لنا كيف التزم ابن عربى بموقف أهل السنة من الملوك الجائرين . حقا انه يوجه النصيح لأولى الأمر ، لكنه يوصى بعدم الثورة التى قد تفضى الى فساد عظيم . وهكذا فعلى الرغم من جرأته فى نصيح الملوك بل فى زجرهم وتوبيخهم ، فانه لا يدعو الى الثورة ضد صاحب السلطان ، فلربما أدت الفتنة الى شرور أعظم . وقد يذهب هذا المتصوف الى ما هو أبعد من ذلك فيدعو الناس الى عدم ترجيح وجهة نظرهم على علم الله وحكمته فى خلقه . وترتبط هذه الفكرة عنده بنزعة التفاؤل التى تغلب على مذهبه الصوفى . ونعتقد أن هذا التفاؤل خلق أصيل لديه على عكس ما قاله بعض الدارسين من انه كان متشائما (٢) .

ومهما يكن من شيء ، فانه يؤمن أن كل ما يحدث فى العالم هو خير وان خفيت علينا حكمة تلك الأحداث التى نظن انها شر . ومن الشر الذى قد يخفى خيرا نجهله ظلم الملوك أو جورهم « فان لله فيهم سرا لا نعرفه وان ما يدفع الله بهم من الشرور ويحصل بهم من المصالح أكثر من جورهم ان جاروا . وهذا كثيرا ما يقع فيه الناس : يرجحون نظرهم على فعل الله فى خلقه » (٣) وذلك أن الشيطان يتسلل الى نفوسهم فينسيهم أمر النبى « ألا تخرج يدا من طاعة والا تنازع الأمر أهله » . ثم يحتج ابن عربى لما يقول بان الله يزع بالسلطان مالا يزع بالقرآن .. اذن يسير هذا الرجل فى الاتجاه العام للفكر الاسلامى فى هذه المسألة ، وهى ترتبط بفكرته عن القضاء والقدر .

(١) انظر الفصل الثالث : التفاؤل عند محبى الدين بن عربى وليبنز .

(٢) انظر فصوص احكم والتعليقات للمرحوم الدكتور أبو العلا عفيفى .

(٣) الفتوحات المكية مجلد ٤ ص ٨٤ .

وعلى الرغم من أنه يشير في مواضع كثيرة من كتاباته الى أنه قدس اهتدى الى سر القدر ، ورأى كيف يتحكم هذا السر في الخلق ، فانه لا يمل من أن يؤكد أن الله قد حفظه من أن يخرج على طبيعته كعبد مخلوق يلتزم بحدود الشرع . فهو اذن من هؤلاء الذين يجمعون بين الشريعة والحقيقة ويريد بها العلم الصوفى ، فهو ليس من بين هؤلاء الذين قالوا باسقاط تكاليف الشرع لأنهم رأوا أن أفعال الله كلها خير . وهو يتميز هنا عن أمثال الحلاج والبسطامى الذى قال أحدهم : « أنا الحق ، وقال الثانى : سبحانى ما أعظم شأنى » .

وربما كان ايمان ابن عربى بعبوديته الخالصة لله هو المحرك لخلق الرحمة والتواضع والمداواة عنده . ومن المحتمل أن هذه العبودية المحضة التى حررتة من سيطرة أى موجود سوى الله ، هى التى جعلته أقدر على مجابهة الملوك وذوى السلطان .

وسمة أخيرة ترتبط ارتباطا وثيقا بخلق الرحمة عنده ، وهى تسامحه مع جميع الخلق . فانا نجده فى نهاية كتاب الفتوحات يدعوا لنفسه ولوالديه وللمسلمين ، ولمن عرفه أو سمع بذكره ، أو لم يعرفه ، ولوالديهم وأبنائهم واخوانهم وأزواجهم وعشيرتهم وذوى رحمتهم من المؤمنين والمؤمنات . والى هنا نراه يسير فى الاتجاه الاسلامى السمج المتوارث عند المسلمين جميعا ، جيلا بعد جيل . لكنه يضيف الى ذلك دعاءه بالخير والرحمة لمن يظن به الخير ، ولمن لا يظن به خيرا ، بل يذهب الى أبعد من ذلك فيقول : « اللهم أنى تصدقت بعرضى ومالى ودمى على عبادك . فلا أطالبهم بشيء من ذلك ، لا فى الدنيا ولا فى الآخرة ، وأنت الشاهد على بذلك » .

وشىء آخر جدير بأن يلاحظ وهو أنه يقول عن نفسه انه لا يفرق بين مؤمن وغير مؤمن فى حسن المعاملة ، وهو يفسر لنا ذلك الخلق

الرفيع تفسيراً دينياً . ذلك أن الأساس الذي ينبغى أن يبنى عليه السلوك هو أن يكون العمل من أجل تحقيق رضا الله ثم يذكرنا أنه يتأسى في ذلك بالرسول الذي بعث لكى يتم مكارم الأخلاق . فرضا الله هو المعيار الذى يميز لنا بين الخير والشر . وذلك أن أغراض الناس وأهواءهم متعارضة ومتضاربة . (١) وليس من الممكن أن يكون رضا الناس أو سخطهم هو الدافع الى تحديد طبيعة أفعالنا أو سلوكنا نحوهم . « فكل ما يرضى الله نأتيه ، وكل ما لا يرضيه نجتنبه » انك لن تعدم أن تجد أن أفعالك التى تريد بها وجه الحق سترضى أناساً ، وستسخط آخرين . لكن لا عليك ان رضوا أو سخطوا « وسواء عندك سخط ذلك الغير أو لم يسخط . فان كان مؤمناً رضى بما يرضى الله ، وان كان عدواً لله فلا اعتبار له عندنا » . فان الله يقول : « انما المؤمنون اخوة » . وقال : « لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء تلقون اليهم بالموودة » . فحسن الخلق انما هو فيما يرضى الله فلا تصرفه الا مع الله . « فمن راعى جانب الله انتفع به المؤمنون وأهل الذمة . فان الله حقا على كل مؤمن فى معاملة كل أحد من خلق الله على الاطلاق من كل صنف : من ملك وجان وانسان وحيوان ونبات وجماد . ومؤمن وغير مؤمن » .

والحق اننا رأيناه يترحم على جميع من عرفهم فى أثناء حياته ولا يذكرهم بسوء ، ولا نجده يعنف عادة الا مع هؤلاء الذين يتعاملون على الخلق أو يخدعونهم .

(١) أنظر الفصل الخاص بالخير والشر .

الفصل الثاني

ليبنتز

حياته وانتاجه

إذا أردنا أن نرسم صورة لشخصية هذا الفيلسوف فلن نعتمد على مقالته هو عن نفسه ، بل يكفيننا أن نأخذ هذه الصورة عن بعض من أرخوا له في الغرب (١) . وقد رأينا أن من اعتمدنا عليهم في هذا الصدد لم يقتبسوا تاريخ حياته مما كتبه هو عن نفسه . وليس من هدفنا أن نحاول اكمال ما عسى أن يكونوا قد أجملوه ، فانهم أحق منا باكمال هذا النقص ان وجد . أما الذي يعنينا هنا فهو أن نرى ، فيما بعد ، هل يتسق تاريخ حياته كإنسان ومفكر مع آرائه التي نرى أنها تماثل آراء محيي الدين بن عربي الى أبعد حد رغم اختلاف شخصية كل منهما وتباين الجو الحضاري والديني الذي عاشا فيه .

ولد جوتفريد ولهم ليبنتز Gottfried Wilhelm Leibniz في ٣ يوليو سنة ١٦٤٦ بمدينة ليبزج ، وكان أبوه من رجال القانون ، ومدرسا للأخلاق بجامعة هذه المدينة . وقد أتاحت له نشأته ، في بيت علم وثقافة ، أن يطلع على مكتبة أبيه ، فقرأ الفلسفة القديمة ، أى الفلسفة اليونانية وشغف بها ، كما درس فلسفة العصور الوسطى وبخاصة لدى علماء اللاهوت فوجد فيها ، على حد تعبيره ، كنزا من ذهب . وقد كتب بعد ذلك بفترة طويلة الى أحد مراسليه يقول : « انى

(١) اعتمدنا في التأريخ لحياة « ليبنتز » وانتاجه على كل من اميل برييه في كتابه تاريخ الفلسفة المجلد الثانى الجزء الاول من ٢٢٧ وما بعدها وعلى « بول أرشامبو » في كتابه عن ليبنتز في مجموعة كبار الفلاسفة من الفرنسيين وغيرهم ط ١٩٢٧ .

أتذكر أننى كنت أتنزه وحيدا فى أحد الأدغال على مقربة من ليبزج يسمى « روزتال » ، وأنا فى الخامسة عشرة من عمرى حتى أندبر أمرى : هل أحتفظ بفكرة الصور الجوهريّة عند القدماء وعند المدرسين . لكننا نعلم أن آثار الفكر الاسلامى فى التراث المسيحى ابتداء من القرن الثانى عشر حتى الآن شديدة الظهور فى الفلسفة المدرسيّة عند الأوربيين (١) ثم اطلع لينتز على دراسات المحدثين فى الطبيعة من أمثال فرانسيز بيكون وجاليليو وكپلر ، وشهد كيف جاء هؤلاء يهدمون تلك الفلسفة القديمة التى طالما أعجب بها وهى فلسفة أرسطو .

ولما التحق بجامعة ليبزج تعمق فى دراسة الفلسفة الارسطوطاليسية، على أستاذ كبير هو « جاكوب توماسيوس » (Jacob Thomasius) وفى سنة ١٦٦٣ كتب بحثا عن احدى مسائل فلسفة أرسطو ، وهى « أن المادة سبب الاختلاف بين الأفراد » ، ثم رحل الى مدينة « ينا » ودرس الرياضة على « اهرارد فيجل » (Ihrard Weigel) وعندئذ نبئت لديه فكرة تطبيق المنهج الرياضى على جميع الموضوعات التى تعالجها العلوم المختلفة ؛ وكأنه حدس أن أرسطو قد استوحى فكرة المنطق الشكلى من التفكير الرياضى (٢) وفى سنة ١٦٦٦ كتب بحثا سماه « فن التوفيقات الرياضية » (Art combinatoire) ، وفيه عرض خطة مبدئية لبحوثه فى المستقبل عن العلم العام والحساب المنطقى . ثم انتقل الى مدينة « نيرنبرج » (Nüremberg) وانضم الى جمعية سرية وهى جمعية « الصليب الوردى » وهى قريبة الشبه بالجمعيات الماسونية ، واهتم

(١) انظر كتابنا نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها عند توماس الاكوينى الطبعة الثانية الفصل الثانى ١٩٦٩ نشرته مكتبة الانجلو المصرية .

(٢) انظر كتابنا المنطق الحديث ومناهج البحث الطبعة السادسة دار المعارف سنة ١٩٧٠ ص ١٩ ، ٢٠ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٤٩ ، ٥٢ . وانظر تاريخ الفلسفة لاميلى برييه مجلد ٢ الجزء الاول ص ٢٣٥ .

بدراسة الكيمياء وعلوم السحر . وفي هذه الأثناء حصل على الدكتوراه في القانون بمدينة « ألتدورف » Altdorf على مقربة من نيرنبرج وكان موضوعها : « المعضلات في القانون » .

وفي سنة ١٦٧٠ تعرف في هذه المدينة نفسها على البارون « بوينبيرج » (Boineburg) المنشمار الأول الشخصى السابق لجان فيليب حاكم ولاية ماينس (Mayence) ، وكان هذا المستشار رجل سياسة واسع النفوذ ، ففتح أمام « لينتزر » آفاقا جديدة ، هى آفاق الحياة السياسية . فأخذ هذا الفيلسوف الناشئ يهتم بالمسائل السياسية الكبرى ، فكتب مذكرات عن انتخاب ملك بولونيا ، وعن وسائل ضمان الأمن الداخلى والخارجى لألمانيا . وفي السنة نفسها عين مستشارا أول لمقاطعة « ماينس » ، وربما كان ذلك نتيجة لاتتمائه الى جمعية الصليب الوردى ولصلاته بذوى النفوذ فيها .

ومع ذلك ، فان مشاغله السياسية والقانونية لم تحل دون استمراره فى رسالته الفلسفية والعلمية ، اذ حاول التوفيق فى ذلك الحين بين الميتافيزيقا الارسطوطاليسية وعلم الطبيعة الحديث . وما كان من الممكن أن تكون هذه المحاولة مجدية نظرا للتنافر الشديد بين آراء أرسطو فيما وراء الطبيعة ونتائج علم الطبيعة الحديث . ومثل هذه المحاولات تكشف لنا عن اتجاه محدد عنده ، وهو الرغبة فى التوفيق بين الآراء والنظريات المتنافرة . ولئن كان نجاح « لينتزر » فى التوفيق بين أرسطو والمحدثين ضئيلا وسطحيا ، فان منهج ابن عربى فى التوفيق بين مختلف العناصر الفلسفية القديمة والمعروفة فى عصره كان بارعا وأصيلا ، على نحو ما يمكن التحقق منه على ضوء الدراسة المقارنة التى سنعرضها فى كتابنا هذا . وفى سنة ١٦٧١ نشر « لينتزر » كتابين فى علم الطبيعة ،

وهما نظرية الحركة الحسية والحركة المجردة (١) وتمتاز فكرته هنا بأنه أدخل فكرة اللامتناهيات في الصغر على علم الطبيعة . وقد اعتقد بعضهم أنه أخذ هذه الفكرة عن هوبز الذي كان يقول ان الحركة تنتهى في التحليل الأخير الى المجهود (Conatus) ثم تطرق لبينتز من فكرة المجهود الى العقل . لكن نعتقد أن فكرته عن اللامتناهيات في الصغر فكرة ميتافيزيقية ، وهى موجودة عند ابن عربى أيضا . وقد انتهت بكل منهما الى ابتكار فكرة الذرات الروحية التى يسميها الأول « موناتات » (Monades) ويسميها الثانى « الأعيان الثابتة فى العدم » (٢) وانما نميل الى هذا الرأى لأن الطاقة عندهما طاقة روحية لا مادية ، ولأن المادة ليست الا تجسدا لهذه الطاقة ويجب أن نلاحظ أن فكرة اللامتناهيات في الصغر ، التى لا تتسق مع علم الطبيعة الارسطوطاليسى ، نبتت لديه منذ ١٦٧٠ (٣) .

ومهما يكن من شىء ، فقد تحول « لبينتز » عن مذهب ديكارت الذى يضع الميكانيكا أى علم حركة الاجسام فى المقام الأول ، لكى يرضى مذهبا ديناميكيا يتسق ، الى أكبر حد ، مع فكرة الذرات انروحية . كذلك شغل بمسألة تحول الجواهر بعضها الى بعض ، وهى قريبة من مسألة شغلت تفكير محبى الدين بن عربى من قبل وحلها عن طريق فكرة البرزخ عند الصوفية وهى مثيلة بما سنجدده عند لبينتز تحت اسم « Substantiali vehiculum » وترجمتها « البرزخ » . ولما كان « لبينتز » مقتنعا بأن مسألة تحول الجواهر بعضها الى بعض لا تجد حلا فى مذهب ديكارت فقد شرع يهاجمه ، وذلك فى احدى رسائله الى « أرنو » Arnauld فى سنة ١٦٧١ وفيها يذكر أن جوهر الأجسام

(١) Theoria motus concreti ; theoria motus abstracti

(٢) انظر الفصل الخاص باللامتناهيات فى الصغر .

(٣) اميل برييه المصدر السابق ص ٢٤١ .

ليس هو الامتداد ، كما كان يقول ديكارت ، بل هو الحركة وهى شىء غير ممتد ، بل الأولى أن نقول انه هو الطاقة التى تعد سببا فى الحركة واذن فجوهر الأشياء ليس شيئا ممتدا (١) . ونقول نحن ان أصل الأشياء جميعها عنده ليس الا الطاقة الروحية أو الحياة التى تسرى فى كل شىء (٢) وهى فكرة أراد تطبيقها فى العلوم الطبيعية .

وفى سنة ١٦٧٢ ، عهد اليه بمهمة سياسية فى باريس ، فأقام بهذه المدينة حتى ١٦٧٦ ، ولم يغادرها سوى مرة واحدة الى انجلترا فى سنة ١٦٧٣ حيث قابل عالم الطبيعة « بويل » وعالم الرياضة « أولدنبورج » (Oldenbourg) ، وفى باريس تبلورت آراؤه الفلسفية . غير أنه أراد أن يحقق حلما راوده منذ زمن ، وهو توحيد البلاد المسيحية فى أوروبا ضد المسلمين ، وفى مقدمتهم الأتراك . فتقدم الى لويس الرابع عشر ، الذى كان يعرف طموحه ، وتطلعه الى بسط نفوذه على ألمانيا ، فاقترح على هذا الملك أن يغزو مصر حتى يصيب مقتلا من تركيا فى أهم جزء من أجزاء امبراطوريتها ، ومن ثم يستطيع القضاء عليها قضاء تاما وطرده آخر المتبربرين من أوروبا . لكن وزير الخارجية للويس الرابع عشر كان يظن أن عهد الحروب الصليبية قد انقضى ، فرفض مليكه هذا المشروع المقترح ، وخابت آمال « ليبنتز » ، ولم يلبث أن أظهر عداءه للملك فرنسا بسبب حروبه ضد دولة مسيحية وهى هولندا .

واذا كانت خيبة آماله الدينية والسياسية قد تركت أثرها فى نفسه فانه وجد فى باريس أشياء أخرى أكثر جدوى له . فانه تعرف فيها على كثير من المفكرين والفلاسفة من أمثال « أرنو » و « مالبرانش » وبعض علماء الرياضة مثل هيجنس Hayghens وتشيرنهاوس (Tchirnhaus) ، كما درس بحوث باسكال الرياضية . ولم يكتف « ليبنتز » بالتلمذ على

(١) P. Archambault, Leibniz.

(٢) انظر الفصل الثالث .

هؤلاء الرياضيين ، بل انتهى بأن فاقهم جميعا ، اذ اهتمدى فى سنة ١٦٧٦ الى أكبر الكشوف الرياضية فى العصر الحديث ، ونعنى به اختراع حساب التفاضل والتكامل الذى كان له خطره فى تقدم العلوم الرياضية . فقد أمكن استخدام هذا العلم الجديد فى دراسة الكم المتصل واللامتناهيات فى الصغر ، ونميل الى الاعتقاد أن فكرته الميتافيزيقية عن اللامتناهيات فى الصغر هى التى أثارته الى الطريق الى هذا الكشف . وهكذا أمكن تطبيق الرياضة فى العلوم الطبيعية بعد أن كانت قاصرة على دراسة الأعداد والأشكال . وقد طبق « ليبنتز » هذا الكشف فى دراسة الحركة لمعرفة الظواهر الطبيعية معرفة أكثر دقة ، كما طبقه فى دراسة الادراكات الحسية الأولية جدا ، كما يقول المؤرخون لفلسفته ، وفى رأينا أن فكرة « الموناد » هى التى وجهته الى الكشف عن الظواهر اللاشعورية التى تتدرج عند الكائنات حتى تظهر على هيئة الشعور الواضح عند الانسان ، أى أن فكرة الذرات الروحية تسرى فى جميع فروع مذهبه ، منذ أن اهتمدى اليها .

أما عن الكشف الرياضى نفسه فينبغى أن نشير الى أن نيوتن كان قد اهتمدى منذ ١٦٦٥ الى الكشف عن منهج مماثل . وقد قام نقاش بين الاثنين أيهما أحق بأن ينسب اليه هذا الكشف . ومن المؤكد أن نيوتن هو الذى سبق اليه . وقد قيل ان منهج « ليبنتز » كان أسهل تطبيقا وأكثر خصوبة وربما رجع ذلك ، فى ظننا ، الى النظرة الديناميكية عنده وهى نظرة واضحة فى آرائه الميتافيزيقية كما أشرنا من قبل .

وفى سنة ١٦٧٦ عينه الدوق برنسفيك لينبورج أمينا لمكتبة هانوفر ، فعاد الى ألمانيا مارا بانجلترا وبهولنده . وفى امستردام لقي « اسبينوزا » صاحب مذهب وحدة الوجود فى أوروبا . وتظاهر « ليبنتز » بأنه ليس على وفاق مع آراء اسبينوزا لكننا نعتقد أنه أفاد كثيرا من هذا اللقاء . ومنذ ذلك الحين ، أصبح مستشارا خاصا للدوق . وكان هذا الأخير

كاثوليكية يحكم رعية من البروتستانت ؛ وكان يبدي اهتماما كبيرا بالمحادثات ، التي كانت تدور في ألمانيا منذ حين لتوحيد الألمان وضمهم الى الكنيسة الرومانية . وكانت هذه الفكرة قد جالت في خاطر « ليبنتز » من قبل وصرح بها لأحد خلصائه . ولذا ، فعلى الرغم من أنه كان بروتستانتيا بحسب المولد ، فقد شارك في هذه المناقشات بنشاط كبير ، بل أحيانا بحماسة بالغة (١) ، وذلك لأنه كان لا يشارك أبناء مذهبه في خصومتهم للبابا وربما كان ذلك تمهيدا لأحلامه السياسية والدينية . وقد ألف كتابا بعنوان المذهب اللاهوتي (Systema Theologicum) وفيه يعرض آراء لم يطلب الى القسس من الكاثوليك أن يصرحوا بأنهم موافقون عليها ، بل يكفيه أن يقولوا ان مثل هذه الآراء يمكن أن تكون موضع تسامح الكنيسة . لكن « بوسويه » وهو من زعماء الكاثوليك في فرنسا كان لا يستطيع تصور هذا الاتفاق الا بعودة البروتستانت الألمان الى الكاثوليكية . فأخفق هذا المشروع الدينى كما أخفق مشروعه السياسى من قبل . ولئن كان اليأس قد دب الى قلبه من تحقيق الوحدة الدينية في أوروبا فانه سيحاول أكثر من محاولة فيما بعد لتحقيق حلمه بالنسبة الى المسلمين والأتراك في أوروبا .

ثم ساهم في انشاء جمعية تقدم العلوم في برلين التى أصبح رئيسها في سنة ١٧٠٠ ، وهى الجمعية التى حولها فردريك الأول ، فيما بعد ، الى أكاديمية . ومع أن ليبنتز كان كثير التنقل في أقطار أوروبا ، منذ عودته الى ألمانيا ، فانه لم ينقطع عن مواصلة نشاطه في مختلف فروع البحث . فنشر وثائق خاصة بتاريخ أسرة برنسيك ، كما أدخل بعض التحسينات على كشفه الرياضى الخاص بحساب اللامتناهيات ، فألف كتابه المسمى المنهج الجديد فى اللامتناهيات فى الكبير وفى الصغر ... أما فى الفلسفة فانه اعتقد أنه وصل الى المبادئ الجوهرية فى الميتافيزيقا .

وقد وصف هذه المبادئ بأنها مرضية وهى التى عرضها فى كتابه مقال فى الميتافيزيقا فى سنة ١٦٨٦ ، وهو من أكمل كتبه وأكثرها مطابقة لفكرته الأساسية . لكن نلاحظ أنه تحدث عن هذه المبادئ أيضا فى مراسلاته مع أرنو التى تعد تفسيراً لمقال الميتافيزيقا ، وكانت قد بدأت منذ فترة غير قصيرة أى منذ سنة ١٦٧١ كما ذكرنا من قبل . لكننا نرى أن هذه الرسائل ومقال الميتافيزيقا تحتوى فى المقام الأول على كثير من الآراء التى توجد أيضا لدى ابن عربى فى كتابيه الفتوحات وفصوص الحكم .

كذلك أشار « لينتزر » الى مبادئ الميتافيزيقية فى رسالة صغيرة باسم « تأملات فى معرفة الحقيقة والمعانى » ثم ألف كتابه « العلم العام والحساب الفلسفى » . وفيه يحدد القواعد النهائية لمنطقه . ثم ألف كتاب « الفلسفة الأولى المنقحة وفكرة الجوهر » فى سنة ١٦٩٤ ، وكتاب المذهب الجديد عن الطبيعة والصلة بين الجواهر سنة ١٦٩٥ ، وكتاب الأصل النهائى للأشياء (De rerum originatione radicali) الذى يعد تمهيدا لكتاب العدل الالهى بما فيه من نظريات ميتافيزيقية جريئة ، وان كنا نرى آراء أكثر منها جرأة فى الفتوحات المكينة لابن عربى وبخاصة فى موضوع الخير والشر الذى يدور حوله كتاب العدل الالهى للينتزر . وكان « لينتزر » ألف هذا الكتاب تلبية لرغبة ملكة بروسيا ونشره فى سنة ١٧١٠ . ولقى هذا الكتاب نجاحا كبيرا لدى الجمهور . وليس بعجيب أن يصبح هذا الكتاب شعبيا فى أوروبا ، لأن به وجهات نظر جديدة تذكرنا بما يماثلها لدى المعتزلة والأشعرية وابن رشد وابن عربى (١) .

وكان « لينتزر » قد فرغ ، الى جانب ذلك ، من تأليف كتاب هام فى سنة ١٧٠٣ ، بعد أن استغرق منه فترة طويلة من الزمن ، وهو كتاب

(١) انظر الفصلين الخاصين بكل من الخير والشر عند لينتزر ومحيى الدين بن عربى .

المحاولات الجديدة في العقل الانساني (Nouveaux essais sur l'entende-ment humain) ، وفيه يناقش « لوك » الفيلسوف الانجليزي مناقشة صارمة ، وينقض آراءه واحدا بعد آخر ، لكي يعارض مذهب « لوك » التجريبي بمذهب عقلى مبتكر أساسه أن النفس الانسانية مصدر لجميع أفعالها . فكل شيء يعلمه الانسان ، ينبثق من داخله ، كأن النفس الانسانية بحر لا ساحل له . وهذه هي الفكرة التي حددها ابن عربي تحديدا واضحا ، مفرقا بين اللاشعور والشعور على نحو ما سيفعل لينتز (١) . غير أن هذا الأخير لم ينشر كتابه اذ مات « لوك » قبل أن يفرغ منه . ثم ألف كتابه المسمى المونادولوجى (Monadologie) في سنة ١٧١٤ . وعجيب أن أفكار هذا الكتاب توجد في طول الفتوحات الملكية وعرضها (٢) كذلك ألف في هذه السنة أيضا كتاب « مبادئ الطبيعة والفضل الالهى » وفيه يعرض شواغله الأخلاقية والدينية الكبرى التي لازمته دائما . وربما استشهدنا بهذا الكتاب أيضا في الدراسة المقارنة بينه وبين ابن عربي .

لكن يجب أن نسجل هذه الحقيقة الأخرى ، وهى أنه ، على الرغم من الجهود الضخم الذى بذله « لينتز » فى أخصب فترات حياته ، أى منذ عودته الى ألمانيا ، والذى صرفه لجمع الوثائق لكتابه تاريخ أسرة برنسيك والكتابة فى المسائل اللاهوتية والمنطقية والرياضية والmetafizيقية ، والأصل النهائى للأشياء والعدل الالهى والمحاولات الجديدة ، فانه لم ينصرف حتى قبيل وفاته عن محاولة تحقيق حلمه السياسى والدينى عن طريق تحقيق السلام أولا فى أوروبا لتوحيد المسيحيين تمهيدا لحروب صليبية جديدة ، ولم يكن اخفاقه أثناء اقامته فى باريس ، فى تحريضه للويس الرابع عشر على غزو مصر والتنكيل بالمسلمين فى تركيا وغيرها ،

(١) انظر الفصل الخاص بطبيعة النفس عند لينتز ومحيى الدين بن عربي .

(٢) انظر الفصل الخاص بmetafizيقا الجوهر .

تقول لهم يكن هذا الاخفاق لينعنه من أن يعيد الكرة كلما سنحت له فرصة مواتية .

فقد اتجه أولا نحو شارل الثانى عشر يزين له هذه الحرب الدينية . لكن عندما هزم هذا الأخير فى موقعة بولتافا ، اتجه « لينتزر » فيما بعد صوب بطرس الأكبر قيصر الروس فى سنة ١٧١١ وعرض عليه خطة تفصيلية لتنظيم روسيا داخليا تمهيدا للزحف على بلاد المسلمين فى الشرق . ولئن كانت هناك نقط لقاء عديدة بين لينتزر وبين محبى الدين بن عربى ، على المستوى الميتافيزيقى فان اصرار الفيلسوف الألمانى على كراهية المسلمين ليس له ما يقابله عند المتصوف الاسلامى الذى كان لا يفرق فى المعاملة بين المسلم والذمى ، وبين المؤمن وغير المؤمن (١) .

ومهما يكن من شئ ، فان انتاج « لينتزر » كان ضخما ومتنوعا نظرا لتقدم حركة العلوم فى عصره ، ولسير الحضارة الأوربية بخطوات مذهلة منذ عصر النهضة بعد أن تطرق الفكر الفلسفى والعلمى للمسلمين الى أوروبا ابتداء من القرن الثالث عشر . لقد كتب هذا الفيلسوف فى مختلف فروع المعرفة فى عصره ، فكان رياضيا وعالم طبيعة وعالم نفس وميتافيزيقيا وأخلاقيا ولاهوتيا ومشرعا وسياسيا ومؤرخا الخ . وهذا الانتاج المتنوع العميق دليل على نشاط عقلى يكاد يبلغ حد الاعجاز . هذا الى أنه كان يرأسل عديدا من المفكرين الآخرين . ولم ينشر « لينتزر » من هذا كله سوى كتاب العدل الالهى ، وبعض رسائل صغيرة فى المجالات العلمية . وظل هذا الانتاج مكدسا فى مكتبة هانوفر . ثم نشر تباعا فيما بعد . وقد نشرت الأكاديمية العلمية ببرلين الطبعات النهائية لانتاجه ، ولذا يمكن القول بأن قيمة مؤلفاته لم تعرف على حقيقتها الا منذ سنة ١٩٠٠ .

(١) انظر ص ٢٠ فيما سبق .

وفي مثل هذا الصدد ، يمكن أن يقال ان انتاج محيي الدين بن عربي قد نشر كله في أثناء حياته ، وكان متداولاً بين أصحابه وأتباعه ، وانه من الضخامة والعمق والمهارة في اخفاء النظريات الميتافيزيقية الكبرى عمن ليس أهلاً لها بحيث يقف المرء حائراً أمام هذه الغبورية المذهلة التي استطاعت أن تنتج هذا الانتاج الضخم وأن تجد حلولاً لجميع المشكلات المتعلقة في الفكر الاسلامي ، والتي لها ما يماثلها تماماً في الفكر المسيحي .

لكن ينبغي ألا نرحم ترجمة لينتزر بمثل هذه المقارنات العامة ما دمنا سنفصل القول فيها فيما بعد . فلنعد اذن لننهي الحديث عن تاريخ حياة الفيلسوف الألماني الكبير . لقد انتهت حياة هذا المفكر العبقري دون أن يفتن اليه أحد . وبيان ذلك أنه في سنة ١٧١٤ أصبح جورج لويس أمير هانوفر ملكاً لانجلترا . وكان « لينتزر » يود أن لو صحبه الى لندن . لكن الأمير رفض خدماته بشيء من الجفاء ، وطلب اليه أن يظل في « هانوفر » لكي يكمل تاريخ أسرة « برنسفيك » ثم ما لبث « لينتزر » أن انتقل الى فيينا يصحبه حلم الصبا في التوفيق بين المسيحيين لمحاربة المسلمين في تركيا . ثم أصابه المرض وأصبح موضع شبهة لدى رجال الدين من البروتستانت . وأخيراً مات وحيداً بائساً في ١٤ نوفمبر ١٧١٦ بعد أن فشل في عقد تحالف بين قيصر الروس وامبراطور النمسا ضد المسلمين . ولم تثر وفاته اهتماماً كبيراً ، بل لم يكد يفتن الى الخسارة التي لحقت بالتفكير الفلسفي سوى أكاديمية العلوم في باريس حيث أبنه « فوتتينل » ، ووصفه بأنه من كبار الرجال . ثم نسيت ألمانيا وأوروبا ولم تعد ذكراه الا بعد نشر كتبه العديدة .

أما عن فلسفته فقد قال « اميل برييه » ان نظرية لينتزر عن « الموناد » هي عماد مذهبه . ونحن نوافقه في هذه النقطة الرئيسية ، وان كنا نختلف معه في مسائل أخرى لا نرى موضعاً لعرضها هنا حتى لا نخرج عن حدود الدراسة المقارنة التي نريد أن نلتزمها . ويكفي أن

نبن وجهة نظرنا فى مسألة واحدة من المسائل المختلف عليها بين اميل برييه وبيننا .

ان هذا المؤرخ الكبير كان على حق عندما حاول اخراج « لينتزر » من نطاق تيار الفلسفة الديكارتية . ذلك أن بعض المؤرخين يرى أن فلسفة « لينتزر » تعد امتدادا لفلسفة ديكارت ومالبرانش وذلك رأى يخالف طبيعة التيارات الفلسفية السائدة فى أواخر القرن السابع عشر . لكن « اميل برييه » وان اعترف بأن قراءتنا لفلسفة لينتزر تنتقل بنا الى عالم فكرى مختلف تماما عن عالم ديكارت ومالبرانش (١) . فهو كذلك يرى أنه لا يمكن فهم هذه الفلسفة الا فى ضوء معرفتنا للحالة العقلية فى ألمانيا قبيل ظهور لينتزر . ومعنى ذلك أنه يريد أن يقرر لنا أن مذهب لينتزر شديد الصلة بالتصوف الفلسفى الألماني لدى كل من « ايكارت » (Eckart) وتقولا دى كيز ، وقالنتين فيجل .

ويكفى أن نعرض وجهة نظر اميل برييه هنا تاركين البرهنة هنا على وجهة نظر أخرى مخالفة ، وهى أن أقرب مذهب الى فلسفة لينتزر فى الجانب الميتافيزيقى واللاهوتى والأخلاقى هو مذهب مجيى الدين ابن عربى . وهذا ما سنبرهن عليه فى فصول كتابنا ، دون أن نعى بيان كيف أمكن أن يوجد مثل هذا التشابه ، حتى لا نقول التوافق بين آراء هذين الرجلين اللذين مات أحدهما وهو ابن عربى فى سنة ١٢٤٠ ومات الثانى وهو لينتزر فى سنة ١٧١٦ .

أما وجهة نظر اميل برييه التى عرضها فى كتابه « تاريخ الفلسفة » فتتلخص فى أن ألمانيا كانت تبدو منذ فترة طويلة موطننا للتصوف النظرى

في مقابل التصوف الدينى أو التأملى الذى كانت تعرفه الأقطار اللاتينية في أوروبا . ويرجع وجود ذلك التصوف الفلسفى في ألمانيا الى ايكارت (Eckart) « وتقولا دى كيز » (Nicolas de Cuse) (١) . ثم جاء « فالتين فيجل » (١٥٣٣ - ١٥٨٨) ، الذى نشرت مؤلفاته في سنة ١٦١٨ ، لكى يعبر عن هذا التصوف النظرى في لغة شعبية . كذلك عبر عنه « جاكوب بوهم » Jacob Boehme (١٥٧٥ - ١٦٢٤) في أوائل القرن السابع عشر .

لكن بهم يتميز هذا التصوف الألماني الذى يمثله « بوهم » ؟ ان هذا الرجل لم يكن يبحث عن المعرفة ، وانما كان يبحث عن الخلاص ، وهو يريد النجاة لنفسه قبل كل شىء . ولقد كان كل من « بوهم » « وفيجل » ضد نظرية لوثر القائلة بأن الايمان هو سبيل الخلاص ، أى عن طريق المسيح ، فهما يريان ، على العكس من ذلك أن الخلاص انما بأتى من الداخل ، أى عن طريق تحول ذاتى وفعال لدى الانسان . فهذا الأخير لا يحقق لنفسه النجاة الا عن طريق ميلاد جديد حقيقى شبيه فى نظرا نحن بفكرة الاسماعيلية واخوان الصفا الذين كانوا يرون أن الانسان يولد من جديد اذا ارتضى آراءهم التى مزجوها بالتصوف . ومهما يكن من شىء فان هذا الميلاد الجديد ، يتضمن تصورا جديدا لله وللانسان على نحو ينتهى بالمرء الى معرفة الحكمة الالهية .

ولقد حاول « اميل برييه » أن يبين أثر هذا التصوف لدى كل من فيجل وبوهم في تفكير « ليبنتز » . لكننا سنرى أن آراء ليبنتز أقرب الى آراء ابن عربى اذ يرى هذان الأخيران أن الله عالم بكل شىء وأن الخلق مستمر وأن كل شىء قد حدد سلفا فى العلم الالهى فلا يخرج شىء الى الوجود الا تبعا للحكمة الالهية وبالقول الالهى الخلاق ، وهو قوله للشىء كن فيكون (٢) ، فى حين أن فيجل يرى أن الله سبحانه كان عاطلا

(١) اميل برييه المصدر السابق مجلد ٢ الجزء الاول ص ٢٢٩ وما بعدها .

(٢) أنظر الفصل الخاص بالقضاء والقدر ، والفصل الخاص بالتفاوت .

فى البدء ، فلم يكن يفعل شيئاً ، ولم تكن له ارادة ولا شخصية محددة . لكن عندما أخذ يخلق الأشياء بدأ يعرف نفسه بنفسه شيئاً فشيئاً . أما المخلوقات فمن حيث انها تحتوى على العدم فانها تستطيع الابتعاد عن الله وأن تقصر ارادتها على نفسها ، وتلك هى الخطيئة أو السقوط بالنسبة الى ابليس وآدم . فالحجيم الحقيقى يوجد أساسا فى داخل كل انسان حكم عليه بالهبوط من الجنة .

كذلك يميز « فيجل » بين نوعين من العلم : أحدهما هو العلم الطبيعى الذى يرتبط بحالة سقوط النفس الانسانية والثانى هو العلم الخارق للعادة الذى يرتبط بحالة صعود النفس الى المكان الذى هبطت منه . ففى المعرفة الأولى يكون الموضوع الخارجى سلبيا بالنسبة الى الانسان الذى يدركه « فالحكم والمعرفة لا يوجدان فى الشيء ، بل فى الانسان الذى يصدر حكمه على ما يوجد أمامه . وليس ثمة موضوع يمكن أن يصدر حكما على نفسه . أما فى المعرفة الخارقة للعادة فان الموضوع ، وهو الله ، يكون فعلا ، أما الانسان فليس له الا أن ينتظر صامتا ، ومع ذلك فان هذه المعرفة أيضا معرفة داخلية وذلك لأن الله يوجد فينا . وليست هذه المعرفة الا ما يعرفه الله عن نفسه عندما يستخدم الانسان كأداة فقط . فالخلاص بالنسبة الى الانسان يشبه اذن أن يكون المرحلة الأخيرة التى يعرف الله نفسه فيها . فالمعرفة الخارقة للعادة هى التى تحول طبيعة الكائن .

أما نقطة البدء عند « بوهم » فهى الكآبة والحزن . فقد رأى أن الكافر سعيد فى الحياة الدنيا تماما مثل التقى المؤمن . أما نقطة الانتهاء عنده فهى « البهجة الروحية الظاهرة وهذا ميلاد جديد يتبع المعرفة الاشرافية فيتيح للانسان أن يفهم الارادة الالهية وأن يتحرر من حزنه » وقد اعتمد هذا المتصوف على نصوص كل من العهد القديم والعهد الجديد . فاله العهد القديم جبار غضوب ، واله العهد الجديد محب

ورحيم . والجمع بين هذين الالهين يماثل المقابلة بين العدم الأزلى والمطلق الذى لا ذات له ، وبين الاله المحدد فى الزمن الذى يعرف نفسه بنفسه والذى خلق العالم . لكن لا يمكن للحب أن يوجد الا بالانتصار على الكراهية ، كما أن الضوء لا يظهر الا بالحرارة التى تحطم المسادة وتستهلكها ، والذهب لا يوجد الا بصهر المواد غير النقية .

كذلك يفسر الشر على نحو قريب من هذا . فهو يعتقد أن الشر لم يوجد الا لكى يحطم . لكنه يوجد ضرورة ؛ (١) ذلك أن الانسان ، الذى يحتوى فى أعماقه على الرغبات الغامضة وعلى الاضطراب ، له الحرية الكاملة . فاما أن يستطيع محاكاة الله فيخضع حرارة الرغبة لنور العقل ، واما أن يترك النصر للقوى العاتية المضطربة ، وهذا هو السقوط أو الخطيئة التى تقضى الى ظهور اله جديد كمخلص للبشر .

ونعود لنقرر مرة أخرى أننا لا نريد أن نستطرد للرد على وجهة نظر « اميل برييه » الخاصة بربط فلسفة « ليبنتز » بهذا التصوف الألماني الذى يمثله كل من فيجل وبوهم ، بل يكفى أن ندع للآخرين مهمة انحكم فى هذه المسألة وهى تلك التى نصوغها على هيئة قضية تحتل المناقشة :

ان المذهب الميتافيزيقى لليبنتز أقرب الى تصوف محبى الدين بن عربى منه الى أى مذهب آخر .

(١) ليس هذا هو رأى ليبنتز ولا ابن عربى - وفى رأى بوهم رائحة من القول بمبدأين للخير والشر .

الفصل الثالث

الحياة تسرى في كل شيء

جرت عادة بعض المفكرين المعاصرين في الشرق على أن يشيروا بين حين وآخر الى تأثير الحضارة العربية في التفكير الأوربي منذ عهد النهضة ، سواء أكان ذلك في مجال الأدب أم العلم أم الفلسفة ، وهذه في الحق محاولات مشكورة وقد تستحق الثناء لكنها مقارنات سريعة وغير شافية ، ونخشى أن يكون الغالب عليها هو طابع الدعاية . ولا نريد أن نتدخل في غير تخصصنا فنشير الى مثل هذه المقارنات في العلم أو في الأدب ، وإن كنا ربما استطعنا أن نعقد من جانبنا بعض المقارنات فيما يتصل بالأدب وبحسب ما يسمح به اطلاعنا في هذا الفن (١) . أما في الفلسفة فانا لا نعلم أن نقرأ أو نسمع أن فكرة الشك المنهجى عند الامام الغزالي لها ما يقابلها عند ديكارت ، وأن فكرته عن السببية كان لها صدى عند هيوم . ومع ذلك فانا لم نقرأ شيئا مفصلا ومدعما بالنصوص في هاتين المسألتين ، كذلك يقال لنا أحيانا ان نظرية الحفظ الالهى كانت من ابتكار بعض الفلاسفة المحدثين في أوروبا ، مع أنه من الممكن أن نبرهن على أنها وجدت من قبل عند توماس الاكوينى ، وأن نبين كيف انتقلت اليه من تفكير ابن رشد . اذن ربما كان من المجدى أن نوسع صدورنا لنوع آخر من الدراسة لا يكتفى بالقضايا العامة المجردة ، وانما يتسع للمقارنات التفصيلية في مجالات ضيقة ومحددة . فمن هذا النوع الذى نشير اليه ما سبق أن بيناه من تأثير ابن رشد في القديس توماس الاكوينى ، واليوم نريد أن نعقد مقارنة بين تفكير محيى الدين بن عربى وبين فلسفة ليبنتز :

(١) نشرنا مقالا عن أصول الرومانتيكية عند محيى الدين بن عربى في المركز العربى المصرى

أما ابن عربي فقد نشأ - كما قلنا - في الأندلس في أواخر القرن الثاني عشر الميلادي (٥٦٠ هـ) وزار كثيرا من بلاد المغرب ثم استقر في المشرق ومات في دمشق حيث دفن فيها في النصف الأول من القرن الثاني عشر ، وهو يعد عند بعض الدارسين قمة للتصوف الاسلامي . ويمتاز بأنه حصل الثقافة الاسلامية على نحو قل أن يدانيه فيه أحد ، مع طابع موسوعي ونظرة تركيحية فريدة في جنسها . أما ليينتز فقد انفرد هو الآخر في النصف الثاني من القرن السابع عشر ، وأوائل القرن الثامن عشر ، بثقافة موسوعية هائلة جمعت بين القديم والحديث . ومع ذلك فقد نستطيع البرهنة بطريقة موضوعية على أن أهم عناصر فلسفته توجد على نحو أكثر تفصيلا فيما سبقه اليه محيي الدين بن عربي .

ولكى لا نضيع الوقت في مثل هذه الملاحظات العامة ، فانا نبدأ بالمقارنة ابتداء من نقطة أساسية بنى عليها كل من محيي الدين بن عربي وليينتز فكرته عن الصلة بين الله والعالم ، ونعني بهذه النقطة الأساسية فكرة أن الحياة تسرى في كل شيء . وعندئذ نستطيع أن نبرهن على أن جميع التفاصيل الدقيقة في فلسفة ليينتز لا تعدم أصولها في اتاج محيي الدين بن عربي .

الحياة تسرى في كل شيء

فقد ذكر ليينتز في آخر كتبه وهو كتاب « المونادولوجي » (١٧١٤) أي كتاب الجواهر أو الذرات الروحية وهي « المونادات » (Monades) أن أصغر جزء من المادة يحتوى على عالم من المخلوقات أي من الأحياء ومن الحيوان ومن الصور الجوهرية التي تشبه الأرواح ، والتي تميز كل كائن عن غيره ، بحيث لا يوجد كائنان في الطبيعة يتماثلان أو يتطابقان فلكل كائن وحدته الخاصة . ومن الواجب أن تكون كل « موناد » متميزة عن كل موناد (أي ذرة روحية) أخرى وذلك لأنه

لا يوجد أبدا في الطبيعة كائنان يماثل أحدهما الآخر تماما وبحيث يكون من غير الممكن ان نجد بينها خلافا داخليا ، أو يقوم على أساس .

« فانه من الواجب أن تكون كل ذرة روحية متميزة عن كل ذرة روحية أخرى اذ أن الطبيعة لا تحتوى مطلقا على كائنين متماثلين تماما بحيث يستحيل أن نعثر على خلاف داخلى بينهما» (١). ويعلل لينتزر هذا الخلاف بين الجواهر الروحية على أساس أن أفضل العوالم الممكنة ، وهو العالم الذى اختار الله أن يخلقه ، لا بد من أن يحتوى على أشياء مختلفة ولكن متجانسة وهذا معناه تحقيق أكبر قدر من الكمال في العالم (٢) كذلك يرى أن كل جوهر لا يمكن أن يبدأ في الوجود الا عن طريق الخلق الالهي ولا يعدم الا اذا حكم الله بانها وجوده ، كذلك لا يمكن أن ينقسم الجوهر الى جوهرين ، كما لا يمكن أن نصنع جوهر واحد من جوهرين وهكذا فان عدد الجواهر لا يزيد ولا ينقص على الرغم من انها كثيرا ما تتحول وتتغير (٣) .

وهو يطلب لنا أن نتصور أن كل جزء من المادة لا يمكن أن ينقسم الى مالا نهاية له فحسب ، بل ان كل قسم من هذه الأقسام يمكن أن ينقسم بدوره الى مالا نهاية له وذلك أن صنعة الله التي تثير دهشتنا تجانس بين هذه الأجزاء التي لا نهاية لها فتخلق أفضل عالم ممكن بحيث ان أصغر جزء من المادة يعكس الكون بأسره . فأبسط جزء من المادة تسرى فيه الحياة وهو عالم من المخلوقات والأحياء والأرواح . اذن فمن الممكن أن نتصور كل جزء من أجزاء المادة اللامتناهية في الصغر كما لو كان يشبه أن يكون حديقة مليئة بالشجر أو مستنقعا مليئا بالسماك . ولكن كل فرع من فروع الشجر وكل عضو من أعضاء الحيوان

(١) كتاب الونادولوجى الفقرة التاسعة .

(٢) نفس المصدر الفقرة ٥٨ .

(٣) مقال الميتافيزيقا فقرة ٩ .

وكل قطرة من هذه الأخلاط تعد هي الأخرى حديقة أو مستنقعا . ثم يقال انه على الرغم من أن الأرض والهواء اللذين يتخللان أشجار الحديقة أو الماء الذي يفصل بين أسماك الغدير أو المستنقع - ليست شجرا ولا سمكا ، فانها تحتوى ، مع ذلك ، على أسماك وعلى أشجار أيضا . ولكن هذه الكائنات لا تقع تحت ادراكنا لشدة لطافتها (١) ، أو كما سيقول ابن عربى لأن الله أخذ بأبصارنا عنها فلا نراها .

وهكذا فليس هناك فى رأى ليبنتز جذب و لاعقم ولا موت فى الكون ، وليس ثمة فوزى ولا غموض فى هذا العالم الا بحسب الظاهر . وهذا يشبه شيها قريبا ما نراه فى مستنقع ننظر اليه عن بعد ، فنرى فيه حركة مضطربة تزخر بأسماكه ، اذا صح هذا التعبير ، دون أن نميز هذه الأسماك نفسها .

فهو يرى أن كل جسم من الأجسام كائن حى له صورته الجوهرية أو الروحية المسيطرة عليه ، لكن أعضاء هذا الجسم الحى مليئة هي الأخرى بأحياء وأشجار وحيوانات أخرى ، لكل منها صورته الجوهرية أو روحه المسيطرة .

غير أن ليبنتز يزيد فكرته تحديدا فينفى أن تكون هذه الأرواح السارية فى الكون يلتصق كل روح منها بجسم لا يفارقه الى الأبد « وأن كل جزء أو كتلة من المادة ... تحتوى ، تبعا لذلك ، على كائنات حية دنيا ، قد خصصت لخدمتها دائما ، وذلك لأن جميع الاجسام فى تحول مستمر أى أنها تخضع لحركة مد دائبة » ، كما هي حال الأنهار التى تدخل اليها أجزاء ، ثم تخرج منها بصفة مستمرة ومعنى ذلك أن الذرة الروحية التى تعد وحدة قائمة بذاتها تنطوى على مالا نهاية له من

ضروب التغيرات غير المنتهية ، فليست ذرة جامدة راکدة على غرار ذرات ديمقرايطس ، بل تنطوى على تغيرات لاتقطع ، لأنها فى حقيقتها طاقة أو قوة روحية ديناميكية . وهذا هو ما يقوله كل من ليبنتز وابن عربى من أن الوحدة تحتوى على الكثرة « وذلك لأن كل تغير طبيعى يتم تدريجيا بمعنى أن شيئا يتغير وآخر يبقى . ومن ثم فيجب أن ينطوى الجوهر البسيط على كثرة من الانفعالات والاضافات ، على الرغم من انه لا يحتوى على أجزاء » (١) وهذه التغيرات لاتأنى من خارج الجوهر وانما تنبع من داخله ، اذ ليس هناك مؤثر خارجى يؤثر فيه وسنرى هذه الفكرة مفصلة عند كل من ليبنتز وابن عربى عند حديثهما عن فكرة الجوهر فانهما يقولان بأن كل جوهر مستقل وهو يعكس العالم بأسره . وتتفاوت مراتب الجواهر الروحية تبعا لتفاوتها فى الكمال وتلك هى فكرة الخلق الجديد التى نجدها عند ابن عربى ، بما تتضمنه من ان كل جوهر فى تغير مستمر وانه لا يخضع لأى جوهر بسيط آخر .

ولما أراد ليبنتز ان يبرهن لنا على فكرته هذه ، لجأ الى المقارنة بما نعرفه نحن عن أنفسنا . فنحن نشعر بأن نفوسنا تحتوى على كثرة من الخواطر — فكل فكرة جديدة تتضمن تغيرا فى الأشياء . واذا كنا نعترف بأن النفس الانسانية التى تحتوى على مالا نهاية له من الخواطر تشبه ان تكون بحرا لا ساحل له على حد تعبير كل من ليبنتز وابن عربى (٢) ، ليست الا جوهر لا تركيب فيه ، أى تكون وحدة قائمة بذاتها ، فمن الواجب ان نعترف بأن كل ذرة روحية تحتوى على مثل هذه الكثرة (٣) .

فهناك تحول فى صور الحيوانات والكائنات . لكن لا يوجد تناسخ

(١) نفس المصدر ١٣ .

(٢) انظر الفصل الخاص بالنفس .

(٣) المونادولوجى فقرة ١٦ .

مطلقا ولا رحلة للارواح . وهكذا يمكن أن نفهم الموت فهما جديدا ، فليس الموت غاية قصوى ليس وراءها شيء ، بل هو انتقال من حال الى حال أخرى ، ثم يضيف لينتدز فكرة دينية وهى أن كل كائن ذى روح من حيوان ونبات وجماد انما كان حيا لأنه تعبير جيد عن المجد الالهى ، وكل كائن عندما يمارس طبيعته الخاصة فانه يرتقى فى مرتبة الوجود ، لأنه ينزع الى خالقه .

تلك هى الخطوط الرئيسية فى فكرة لينتدز عن سريان الحياة فى كل شيء ، وقد اعتمدنا فى بيانها على نصوصه نفسها .

لكن اذا نحن انتقلنا الى ابن عربى وجدنا نصوصا أكثر عددا ، ولا نغلو ان قلنا انها أكثر عمقا وأشد ارتباطا بفكرة دينية واضحة وهى أن كل شيء حى ، لأن العالم يخضع لتأثير الاسماء الالهية . فالحياة انما تسرى فى الكون بأسره لأنها تعد فيضا مستمرا للاسم الالهى « الحى » . وهذا الاسم هو أول الأسماء الالهية . هذا ومن الممكن أن نفهم العلاقات النسبية فى الكون على أنها آثار لهذا الاسم الالهى ، بمعنى أن كل علة انما هى احدى صور الحياة السارية فى الكون . فليس هناك تأثير حقيقى للمخلوقات ، بل من الواجب أن ينسب هذا التأثير الى الله . وقد عبر ابن عربى عن ذلك فقال : « كذلك كل علة لا بد أن يكون لها حكم الحياة ، وحينئذ يكون عنها الأثر الوجودى . ولا يشعر بذلك كل أحد من نظار العلماء من أولى الأبواب الا أبواب الكشف الذين يعاينون سريان الحياة فى جميع الموجودات كلها ، جوهرها وعرضها ، ويرون قيام المعنى بالمعنى حتى يقال فيه : سواد مشرق وسواد كدر . » أما من لا يعرف حقيقة الأمر فى ذلك فانه ينسب الاشراق للجسم الذى يحل فيه هذا اللون ، فى حين أنه ينبغى أن ينسب هذا الاشراق الى اللون فى ذاته ، تبعا لما يسرى فيه من طابع الحياة الذى يختلف قوة أو ضعفا فيكون السواد مشرقا أو كدرا « فمن لا علم له يجعل الاشراق للمحل لا للسواد

وما عنده خبر . وكذلك قيام الحياة بجميع الأعراض قيامها بأعيان
الجواهر . فما من شيء من جوهر وعرض .. الا وهو يسبح بحمد الله ،
ولا يسبح بالله الا حي عالم بمن يسبح وبما يسبح » (١) .

ويذهب ابن عربي الى حد أبعد من ذلك فلا يكتفى بنسبة الحياة الى
الجواهر أو الى الأعراض أى الحالات التى تطرأ على الكائنات ، بل
ينسبها أيضا الى أفعال الجواهر مستشهدا لذلك بأن المؤمن يبعث الحياة
فى أعماله الطيبة ، فينشئها صورا ، وينفخ فيها من روحه ، فيجد أعماله
التي خلت من روح الاخلاص ، أعمالا ميتة « فيقال له : أحياها فلا يستطيع
وهى حية فى نفس الأمر بإحياء الحق . وذلك أن الله يأخذ ببصر هذا
المنافق عن ادراك حياتها ، كما أخذ الله بأبصارنا عن ادراك حياة الجناد
والنبات مع علمنا بأنه حى فى نفس الأمر » (٢) .

وهو يؤكد لنا من جانب آخر أن أصحاب الكشف الصوفى يعلمون
حق العلم « أن المسمى بالجماد والنبات ... لهم أرواح بطنت عن ادراك
غير أهل الكشف ، فالكل عند أهل الكشف حيوان ناطق . » فجميع
المخلوقات اذن تسرى فيها الحياة ، حيوانا كانت أم نباتا أم جمادا ، وتلك
الحياة هى التى تحدد فطرة كل شيء ، بحيث نجد أن بعض الحيوان
قديصل بغريزته الى ما يقصر عن ادراكه المهندس النحرير ، كما هى
الحال فى بناء النحل لبيوت العسل (٣) . ثم يفسر لنا ابن عربي الحياة ،
التي تسرى فى جميع الموجودات ، بأنها دليل على أنه ما من مخلوق
الا وتعد حياته تسبيحا وتمجيذا للخالق . وهذا هو ما يطلق عليه اسم
« توحيد الحياة ، أو اخلاص التوحيد من الله ومن العالم » (٤) وليس

(١) فتوحات ط ١٣٢٩ هـ مجلد ٤ ص ٢٢٨ .

(٢) نفس المصدر مجلد ٤ ص ١٧٧ .

(٣) فتوحات مجلد ١/ ١٤٧ .

(٤) فتوحات ٤١٩/٢ وعنتقاء مغرب ص ٤٨ .

التسبيح الا تمجيذا وثناء على الله أو هو اثبات لوجوده (٣) «فمائم الاحى لأنه ما من شيء الا يسبح بحمده ، ولا يسبحه الا حى ، سواء كان ميتا أو غير ميت فانه حى ، لأن الحياة للأشياء فيض من حياة الحق » ولولا أن جميع الكائنات حية لما سمعت قوله تعالى اذا دعاها الى الوجود بقوله للشئ كن فيكون . فالحياة فى جميع المخلوقات سواء بدت لنا حية أو ميتة ، وسواء أدركنا أنها حية فى حقيقة الامر أو لم ندركه - ليست الا فيضا من اسمه الحى ، وهى تفيض منه ، كما يفيض نور الشمس على الأماكن التى ينسبط عليها .

فجميع المخلوقات التى نراها فى كوكبنا من جماد ونبات وحيوان لها أرواحها ، وهذه الأرواح أو الصور الجوهرية ، على حد تعبير لينتزر فيما بعد ، ليست الا نفوسها التى « بها تعلم خالقها ومنشئها ، وبها سرت الحياة فيها كلها ، وبها خاطبها الحق وكلفها فما بطنت حياته سعى جمادا ونباتا » (٢) وانما كان الجماد والنبات حين لأنهما يخضعان لظاهرتى النمو والتغذى ، اذ ليس هناك سكون أو جمود أو عقم ، ولكنها أجزاء تزيد أو تنقص . فليس ثمة خلاف بين الجماد والنبات من جانب ، وبين الحيوان من جانب آخر الا من جهة ظهور خواص الحياة فى الحيوان من احساس وحركة . أما الكل ، أى الجماد والنبات والحيوان « فقد عمته الحياة ، فنطق بالثناء على خالقه من حيث لانسمع ، وعلمهم الأمور بالفطرة من حيث لا نعلم . فلم يبق رطب ولا يابس ولا حار ولا بارد ولا جماد ولا نبات ولا حيوان الا وهو مسبح لله تعالى بلسان خاص بذلك الجنس » (٣) كذلك يسبح الرعد بحمده ، بل يرى ابن عربى أن كل صوت فى العالم انما هو تسبيح لله تعالى ، حتى «الصوت

(١) فتوحات ٤٠٤/٢ ، وعقلاء مغرب ص ٦١ ونصوص الحكم مع شرح القاشانى ص ٢٨١

(٢) فتوحات ٦٧٨/٢ وفصوص الحكم مع شرح القاشانى ص ٢١٤ والفتوحات ٢٦١/٤ ،

٢٨٩/٤ الخ .

(٣) فتوحات ٣٩٣/٣ .

بالكلمة القبيحة ، هي قبيحة وهي تسيحة بوجه يعلمه أهل الله في أذواقهم لمن عقل عن الله » .

ويحرص محيي الدين بن عربي على تأكيد أن هذه الحقائق لا يصل إليها أصحاب التفكير النظري ، وإنما يهتدى إليها أصحاب الذوق الصوفي . ومع ذلك فإن هؤلاء لا يعرفون هذه الحقائق المعرفة الكاملة « بل على التقريب . والأمر في نفسه صحيح ... وهذا العلم لا تقى الأعمار بأدراكه ، فيعلم أصله من النبوات » انهم يعلمون أن الاسم « الحى » هو المصدر الذى ينبع منه كل شيء ، وأن كل مانشأ عنه يعد فرعاً له ، ومن الواجب أن يحتوى الفرع على خواص الأصل ، ولو كان ذلك بدرجات تتفاوت تبعاً لمراتب الموجودات . وفي الجملة فإن الحياة لما كانت هى الأصل فمن الضروري أن تنتقل الى جميع الفروع « وهذا علم لا يمكن أن يحصل الا لصاحب كشف ، وإذا حصل له ، لا يمكن أن يقسم العالم الى حى وغير حى ، بل هو عنده كله حى » (١) .

ويجب أن نصرح هنا بأن فكرة الحياة التى تسرى فى جميع المخلوقات ترتبط لدى بن عربي ، ولدى لينتزر أيضاً ، بنظرية وحدة الوجود ، وهى التى ترمى الى تفسير الصلة بين الله والعالم على أساس أن هناك ذاتاً واحدة وان تعددت مظاهرها بمعنى أن العالم ليس الا ظلاً لله ولكن لا قوام له بنفسه ، أو نقول بعبارة أكثر وضوحاً انها هى التى توشك أن تسوى بين الله والعالم (٢) .

وقد كشف ، لنا ابن عربي عن فكرة الحياة التى تسرى فى كل شيء بوضوح عندما قال : « فاعلم أن سر الحياة الالهية سرى فى الموجودات

(١) فتوحات ٢/٢٢٤ .

(٢) يصف ابن عربي الله فيقول : فهو المتجنى في كل وجه ، والمطلوب عند كل آية . فجميع العالم متصل له واليه ساجد ويحمده يسبح فاللسنة به نالقة والقلوب به هائمة . يروم العارفون أن يفصلوه عن العالم فلا يقدرون ويريدون أن يجعلوه عين العالم فلا تحقق لهم ذلك فهم يعجزون ، فتكل أفهامهم وتتحير عقولهم - انظر كتابنا الخيال فى مذهب ابن عربي ص ٦١ .

فحييت بحياة الحق ، فمنها ما ظهرت حياتها لأبصارنا ، ومنها ما أخذ الله بأبصارنا عنها في الدنيا ، الا الأنبياء وبعض أولياء الله فانه كشف لهم عن حياة كل شيء ، والمؤمنون يدركونها بالايان اذا كانوا مؤمنين « أما غير المؤمن فانه لا يدرك ذلك لا كشفا ولا ايمانا . وصاحب الكشف انما ينتهى الى معرفة هذه الحقيقة عندما يشاهد أن الحياة أمانة أو عارية لديه ، وعندئذ يفنى عن نفسه ، ويعلم أنه انما يحيا بحياة الحق « فالحياة التي كان يدعى فيها ، قبل دخوله الى حضرة الحق ، لم تبق عليه في هذا الشهود أصلا » أما اذا ادعى الحياة لنفسه فانه يكون ميتا على الحقيقة ، وذلك لأن « من لم يصحبه الحق في جميع صفاته فما هو حق ، فان الحق لا يتبعص » (١) .

وأخيرا نجد عند محيي الدين بن عربي أصلا لما قاله لبيتز من وجود تحول في صور الكائنات دون أن يكون ذلك سببا في القول بالتناسخ . فهذا التحول احدى صفات الحياة . فليس ثمة جمود ولا سكون أو عقم ، ذلك « أنه ليس في العالم سكون ألبتة وانما هو منقلب دائما من حال الى حال دنيا وآخرة ، ظاهر وباطن ، الا أن ثمة حركة خفية وحركة مشهودة ... » (٢) وهكذا لا يمكن النظر الى الموت على أنه عدم مطلق ، بل هو استحالة من حال الى أخرى .

ولا ريب في أن المقارنة بين نصوص كل من لبيتز وابن عربي الخاصة بسريان الحياة في كل شيء تكشف لنا عن تماثل عميق بين اتجاه هذين الرجلين ، كما توضح لنا أن تفاصيل الفكرة عندهما واحدة ، وان كانت أكثر ثراء وتنوعا وترابطا عند ابن عربي . فاذا نحن انتقلنا من هذا الأساس المشترك الذي بنى عليه كل منهما مذهبه ، فجأنا أن نرى أن فلسفة لبيتز الخاصة بالله والعالم والانسان ليست سوى صدى للمذهب الصوفي عند ابن عربي .

(١) فتوحات ٥٥٧/٣ .

(٢) فتوحات ٣٠٤/٣ .

الفصل الرابع

نزعة التفاؤل عند محي الدين بن عربي وليبنز

لقد تميز « لينتز » ، من بين معاصريه ، بأنه صاحب اتجاه موسوعي . فالى جانب اهتمامه بالرياضة والمنطق ، نراه قد أفسح المجال لفكره الخصب في موضوعات كثيرة أخرى تبدو مبعدة ومتفرقة ، ومع ذلك فإنها تتسم بالاتساق والتجانس في تفكيره رغم ما قيل من أنه يعالج أموراً متناقضة ، ومن أن التناقض قد يلح هنا وهناك في تفاصيل مذهبه . كذلك قيل انه ألف بعض كتبه للعامة وبعضها الخاصة وان مذهبه يجمع بين اتجاهين أحدهما ظاهري والآخر باطني . ويميل بعض المعاصرين الى تأكيد وجود مثل هذا التناقض في إنتاج لينتز ، ونشير هنا بصفة خاصة الى « برتراند رسل » الذي أراد البرهنة على أن الاتجاه الأصيل عند لينتز هو الاتجاه المنطقي وعلى أن آراءه في المنطق هي مفتاح آرائه في الميتافيزيقا ، في حين نرى أن فكرته عن الذرات الروحية أو المونادات (Monades) هي مفتاح مذهبه في كل تفاصيله .

ويجب أن نعترف أن فكرتنا عن وجود التجانس في كتابات لينتز ما نشر منها في أثناء حياته وما نشر منها بعد وفاته ، ترجع في المقام الأول الى قراءتنا لاتجاه متصوف اسلامي هو محيي الدين بن عربي ثم وجدنا ما يؤكد وجهة نظرنا في جملة قصيرة قالها « اميل برييه » ، وهي أن فكرة الذرات الروحية هي محور فلسفة لينتز وهي التي تخرجه من نطاق الفلسفة الديكارتية التي نجد آثارها عند مالبرانش وغيره . ولقد وصف ابن عربي بمثل ما وصف به لينتز فليل عنه أيضاً انه موسوعي وانه مولع بالمتناقضات ، وساعد على ذلك أنه أحاط كتاباته بكثير من الغموض والتعمية ، بحجة أنه اهتدى الى سر تقطع دونه الرقاب .

ولقد فجأنا أن وجدنا نقط لقاء عديدة بينه وبين « ليبنتز » مما قد يدفعنا الى القول بأن هذا الأخير ربما اطلع بطريقة ما ، على انتاج ابن عربى ، ولكن ليس من هدفنا أن نصرف جهدنا فى الكشف عن المسالك التى ربما انتقلت بها آراؤه الى « ليبنتز » فان هذا الأمر يتطلب دراسة تاريخية خاصة قد تصرفنا عن المقارنة الموضوعية بين انتاج هذين الرجلين فلنا أن تترك الجانب التاريخى لمن تستهويه مثل هذه الدراسة . وربما كان من المجدى ، من الناحية الفلسفية أن نبرز بعض نقاط اللقاء بين ليبنتز وابن عربى على أن ندع مهمة الكشف عن ظاهرة التأثير والتأثر الى باحثين آخرين ممن يهتمهم الكشف عن تلك الظاهرة . ولكن يكفى أن نقول بصفة عابرة ان ليبنتز اعترف بأنه وجد كنزا فى الفلاسفة المدرسية لدى الأوربيين فى العصور الوسطى ممن تأثروا بالفكر الاسلامى ، وعلى رأسهم توماس الأكوينى ، وانه أشار الى ابن رشد وموسى بن ميمون المفكر اليهودى الذى تتلمذ على انتاج فلاسفة المسلمين ومفكرهم ، لكن لم يشر ليبنتز قط اشارة واضحة الى محبى الدين بن عربى ، على الرغم من أنه أقرب المفكرين اليه .

فاذا نحن بدأنا بعرض وجهة نظر ليبنتز فى موضوع التفاؤل ، حتى نقارن بينها وبين آراء ابن عربى فيما بعد ، وجدنا أن هذا الفيلسوف الألمانى يقرر أن كل شئ يحدث فى هذا العالم انما هو تحقيق لبعض المعانى الالهية ، وهى المعانى التى لا نهاية لها فى عددها . ولما كان الله يقرب العالم على جميع الأوجه الممكنة ترتب على ذلك أنه لا نهاية لعدد العوالم الممكنة فى علم الله . لكن لا يمكن أن يتحقق من هذه العوالم سوى عالم واحد . واذن يجب أن يكون هناك سبب فى أن يختار الله أحد هذه العوالم الممكنة بدلا من أى عالم آخر (١) .

ويرى ليبنتز أنه لا يمكن أن نعثر على هذا السبب الا فى درجة

التجانس والكمال التى تنطوى عليها جميع هذه العوالم الممكنة . فأكثرها تجانسا وأرقاها فى درجة الكمال هو الذى يختاره الله ، حتى يحقق أكمل الغايات . وهذا هو ما يعبر عنه « لينتز » بقوله : ذلك لأننا قلنا ان كل موجود ممكن له حق المطالبة بالوجود تبعا لدرجة الكمال التى ينطوى عليها . فالسبب فى وجود أفضل عالم ممكن ينحصر فى أن الحكمة الالهية هى التى تكشف للعلم الالهى أن رحمة الله هى التى تحدد اختياره لهذا العالم ، وأن قدرته هى التى تخلقه (١) . ويذكرنا هذا التعاون بين الحكمة والعلم والقدرة بحديث ابن عربى عن الصلة بين الأسماء الالهية وعن آثارها فى ظهور الكائنات الممكنة .

فالحكمة هى ، اذن ، السبب الأخير فى خلق أفضل عالم ممكن . « ان حكمة الله لا تكتفى بشمول الممكنات ، بل تنفذ اليها ، وتقارن بينها ، وتزن بعضها ببعض ، لتقدير درجات الكمال أو النقص فيها ، فتزن القوة والضعف ، والخير والشر ، بل تذهب الى أبعد من التأليفات المتناهية فى تقوم ... بتأليف سلاسل لا متناهية للممكنات فى الكون ، كل سلسلة منها تحتوى على ما لا نهاية له من المخلوقات . وتضع كل سلسلة منها على حدة وتقارن بينها . ونتيجة جميع هذه المقارنات هى اختيار أفضل عالم ممكن . فالحكمة ترضى الخيرية تماما ، وهى على وجه التحقيق خطة الكون الحالى . وهذه العمليات الالهية كلها ، وان كانت بينها أسبقية ونظام ، الا أنها تتم فى آن واحد ، وليست هناك أسبقية زمنية » فالممكنات اللامتناهية ليست أكبر من حكمة الله التى تعم جميع الممكنات بل تفوقها وذلك نظرا لأن المعانى الالهية أكثر من العدد

اللامتناهى لضروب التأليف الممكنة للكائنات الممكنة » (٢)

وهكذا فليس فى الامكان أن يوجد شيء أفضل مما اختاره الله

(١) نفس المصدر فقرة ٥٤ .

(٢) العدل الالهى ج ٣ فقرة ٢٥٥ .

برحمته وخلقه بقدرته ، وحدد غاياته السامية بحكمته . ثم يصرح ليبنتز بأنه أبعد ما يكون عن أن يرتضى رأى هؤلاء الذين يقولون بأنه ليس ثمة معايير ذاتية للخير والكمال فى طبيعة الأشياء ، أو فى المعانى الالهية التى تنصب على هذه الاشياء . ومعنى ذلك عندهم أنه ليس هناك أشياء حسنة فى ذاتها ، بل تكون كذلك لأن الله هو خالقها . وهذا الرأى الذى لا يرتضيه ليبنتز قريب من رأى الأشعرية الذين قالوا بأن الحسن والقيبح ليسا ذاتيين فى الأشياء . ولكن الحسن ما حسنه الشرع ، والقيبح ما قبحه الشرع ، ولا مدخل للعقل فى تحديد أى منهما (١) .

أما الرأى الذى يرتضيه « ليبنتز » ، ويقول انه هو الرأى الحق ، فهو ذلك الرأى الذى نجده بصورة واضحة عند المعتزلة من علماء المسلمين وبصورة أكثر وضوحا عند محبى الدين بن عربى . ويتلخص هذا الرأى فى أن معرفة العقل لكمال الطبيعة ، وما فيها من حسن لا يتعارض مطلقا مع فكرة الحرية الالهية التى اتخذها المخالفون وسيلة الى انكار الكمال والحسن الذاتيين فى الأشياء ففى رأيهم أنه لو شاء الله أن يكون الكذب فضيلة لكان كذلك ، ولو أراد أن يكون الصدق قيحا لكان كما أراد الله . ولذا ، رأى « ليبنتز » ، وهو فى ذلك أقرب الناس الى محبى الدين بن عربى ، أن كمال الطبيعة يوقفنا على حكمة الصانع وكماله . وفى ذلك يقول (٢) : « واذن يجب أن تحمل هذه المخلوقات طابعه . واعترف أن الرأى المضاد يبدو لى غاية فى الخطورة ، وانه قريب كل القرب من رأى المجددين المحدثين الذين يرون أن جمال العالم ، والحسن الذى ننسبه الى الصنعة الالهية ليست الا أوهاما لقوم يتصورون الله على غرار أنفسهم . فالقول اذن بأن الأشياء ليست حسنة ، وفقا لأى قاعدة من قواعد الخير ، بل كانت كذلك وفقا لارادة الله - معناه ،

(١) سنعرض ذلك بالتفصيل فى الفصل الخاص بالخير والشر عند ابن عربى .

(٢) مقال فى الميتافيزيقا فقرة ٢ .

فيما يبدو ، أن المرء يقوض كل محبة لله وكل مجد له ، دون أن يفكر هذا المرء فيما يفعل ، والا فما السبب في حمد الله على ما خلق ، اذا كان يمكن مدحه على خلق شيء آخر مضاد لما خلق ؟ » وهذا يشبه ما قاله ابن رشد في نقد الأشعرية الذين ذهبوا الى هذا القول اذ قال : ان رأيهم غريب في الشرع والعقل معا .

ويستمر « لينتز » في دحض هذا الرأي فيقول : وأين اذن عدل الله وحكمته اذا لم تكن هناك سوى قوة مستبدة ، واذا أمكن أن تحل الارادة محل العلم ، واذا كان العدل هو ما يحلو للأقوى ، لا ما يطابق العقل ، على حد تعبير المستبدين ؟ هذا الى أن كل ارادة تفترض سببا يحددها . ومن الطبيعي أن يكون السبب في تحديد الارادة سابقا لها . « فالعلم الالهي هو الذي يجعل الله يختار أفضل عالم ممكن . وليس لرأي هؤلاء المجددين المحدثين ما يعضده من الوحي . هذا الى أن رأيهم لا يقوم الا على معرفتهم الضئيلة بالاتساق العام في الكون ، وبالأسباب الخفية لأفعال الله ، مما قد يدعونا الى الجرأة بأن نحكم بأن كثيرا من الأشياء كان يمكن أن تكون على نحو أفضل مما هي عليه » . فهؤلاء المحدثون ، يعتمدون ، في نظر لينتز ، على أسس واهية . ذلك لأنهم يتخيلون أن ليس ثمة شيء في الكون يوصف بالكمال أو الحسن ، بحيث يمكن أن يوجد ما هو أكثر كمالا منه أو حسنا .

واذا كان بعض مفكري الاسلام يرون أن الله لم يخلق أفضل عالم ممكن ، وأنه كان يستطيع أن يخلق عالما أفضل منه ؛ « اذ لو كان الصلاح واجبا على الله لفعله لكنه لم يفعله اذن ليس الصلاح واجبا عليه » (١) ، فان لينتز يشير الى أمثال هؤلاء في العالم المسيحي فيقول : هناك بعض المؤلفين الذين يرون أنه من الممكن أن يفعل الله أفضل

(١) مناهج الادلة ومقدمة في نقد مدارس علم الكلام للدكتور محمود قاسم .

مما فعل . ولقد كان الفونس ملك كاستيل يقول : لو ان الله طلب اليه رأيه ، وقت خلق العالم ، لأعطاء آراء جيدة . ومن الظاهر أن نظرية بطليموس التي كانت مهيمنة في عصره كانت موضع نفوره . اذن فقد اعتقد أنه كان من الممكن أن يخلق الله عالما أكثر اتساقا . لكنه لو عرف نظرية قوبرنيك وكشوف كيبلر التي نمت بمعرفة جذب الكواكب لاعترف أن اختراع النظام الحقيقي للكون شيء يثير الدهشة والعجب (١) .

ومن العجيب أن نرى « لينتز » يصف هؤلاء المؤلفين من علماء اللاهوت المسيحي بما سبق أن وصف به ابن رشد الأشعرية (٢) ، فيقول : ان هؤلاء قد ظنوا أو تخيلوا أن انكار الحكمة الالهية هو السبيل الى تقرير حرية الارادة الالهية . لقد نسي هؤلاء أن أكمل ضروب الحرية هو أن تكون أفعال الله في غاية الكمال وفقا لما يوجبه العقل الأسمى . ان اعتقاد هؤلاء أن الله يخلق الأشياء دون أن يكون هناك سبب لارادته اعتقاد لا يتسق مع المجد الالهى . هذا الى أنه يبدو مستحيلا في نظرى . فمثلا لنفرض أن الله يختار بين أمرين هما « أ » ، « ب » ، وأنه يختار « أ » دون سبب يجعله أفضل من « ب » . لو كان الأمر كذلك لما كان هناك ما يدعو الى تمجيد الله بسبب هذا الاختيار . ذلك لأن كل تمجيد يجب أن يعتمد على سبب عقلى (٣) فالله يعطى المخلوقات من الكمال بقدر ما يطبق العالم (٣) ، « والله وضع القوانين والقواعد التي تحقق الجمال . ان العمل دون قواعد هو العمل ضد العقل . والله قد صنع العالم بكل خيرية وبتطبيق كل قدرته المطابقة لقوانين الحكمة ، وذلك أكبر خير يمكن الوصول اليه . وأخيرا فان وجود بعض أوجه النقص الخاصة لآية أكيدة على وجود أفضل خطة تحقق الخير

(١) العدل الالهى ج ٢ فقرة ١٩٣ من ٢١٥ - ٢١٦ .

(٢) مقال فى الميتافيزيقا فقرة ٣ .

(٣) العدل الالهى ج ٣ فقرة ٣٣٥ .

التام ... » (١) واذن فليس هناك جبر محض أو حتمية مطلقة تشبهه الضرورة الهندسية . ومن ثم فمن الخطأ فى رأى أن نخلط بين ما هو ضرورى بصفة مطلقة وبين ما يحدد تبعاً لأسباب غائية تريد تحقيق الأفضل ، أو بين الحرية التى يحددها العقل وبين عدم الاكتراث فالله يختار الأفضل طبقاً لضرورة أخلاقية لأنه لا يختار بحسب الصدفة أو تبعاً للهوى أو لعدم الاكتراث المحض ، لكن الأسباب العامة للخير والنظام يمكن أن تقهر ، فى بعض الحالات بأسباب أقوى ولنظام أسمى (٢)

ثم يؤكد لنا « ليبنتز » أن المعرفة لهذه الحقيقة الكبرى ، وهى أن الله يختار الأفضل وفقاً لما تقررته حكمته ، وأنه يفعل دائماً تبعاً لأكمل وجه ممكن ، هى أساس الحب الذى يدين له به البشر فيما يتصل بوجود جميع الأشياء وقد عبر عن ذلك بقوله « وفى اعتقادى أنه من العسير أن يكون المرء محباً لله إذا كان لا يهيبه نفسه لارادة ما يريد الله أو إذا كان يظن أن له القدرة على تغيير ارادة الله » (٣)

وفى الجملة يذهب ليبنتز الى أن الله قد اختار أفضل عالم من بين هذه العوالم الممكنة ، ثم خلق هذا العالم وفقاً لأبسط الخطط ، وتبعاً لما حددته الحكمة الالهية ، وهذا العالم الذى يخرج الى حيز الوجود الفعلى ، بعد أن كان مجرد عالم ممكن من بين عدد لا نهاية له من العوالم الممكنة الأخرى ، هو أكثر العوالم ثراء من حيث الظواهر التى يحتوى عليها ، وهو أكثرها تنوعاً من حيث الأشياء التى يتألف منها ، مع أكبر قدر ممكن من النظام والاتساق . فالله يختار له أفضل الكائنات والأمكنة والأزمنة وأكبر عدد من النتائج بأيسر الطرق ، فيخلق الله أكبر قدر من القوة ومن المعرفة ، وأكبر قدر من السعادة والخير للمخلوقات ،

(١) العدل الالهى ج ٣ فقرة ٣٥٩ .

(٢) نفس المصدر ج ٣ فقرة ٣٤٨ .

(٣) مقال فى الميثاقيريقا فقرة ٦ .

وذلك بالقدر الذى يستطيع الكون أن يتسع له (١) ، إذ أن الكمال المطلق لا يطاق ، كما قال ابن عربى ، إلا بعناية الهية . ذلك أن جميع الممكنات تدعى لنفسها حق الوجود فى العقل الالهى ، وفقا لدرجة كمالها . ولذا فإن نتيجة كل هذه الدعاوى يجب أن تتحقق على هيئة هذا العالم الراهن وهو أفضل عالم ممكن ، والا لما أمكن أن نفسر لماذا اتجهت الأشياء هذه الوجهة بدلا من أن تسلك طريقا آخر (٢) . فالسبب فى وجود الأفضل هو ما تكشف عنه الحكمة الالهية ، وما تدفعه خيريته الى اختياره ، وما تقوم به قدرته لايجاد ما هو أفضل (٣) فالعالم الموجود بالفعل هو العالم الذى يتحقق فيه الجمال والتناسب والاتساق على أكمل وجه ممكن . وهذه كلها أمور جديرة بأن تأخذ بمجامع قلوبنا . والله هو الذى يحفظ الميزان الدقيق بين جميع النسب التى تحقق الجمال والاتساق « فهو صانع الاتساق الكلى وكل جمال ليس الا فيضاً لأنواره » (٤) .

وهكذا نفهم ، على نحو أشد بداهة ، كيف يبرز الى الوجود عالم واحد من بين جميع التأليفات الممكنة اللامتناهية للأشياء الممكنة فى علم الله ، بحيث ينطوى هذا العالم على أكبر كمية من الجوهر أو من الوجود . وحقيقة ، تنطوى الأشياء على مبدأ يحدد طبيعتها ، وهو أنه يجب أن تحدث أعظم النتائج بأقل قدر من التكليف .

ويصور « ليبنتز » هذا المبدأ على نحو يقربه الى أذهاننا ، فيقول : ان هذا الأمر شبيه بما نجده فى أحد ألعاب التسلية عندما يجب علينا أن نشغل سطح مائدة بأكبر قدر من القطع المختلفة الأحجام والأشكال

(١) نفس المصدر فقرة ٨ .

(٢) الاصل النهائى للأشياء .

(٣) المونادولوجى فقرة ٥٥ .

(٤) مقدمة العدل الالهى .

وفقاً لقوانين محددة . فإذا لم يكن المرء ماهراً فسيعجز عن تحقيق هذا الهدف ، وسيترك بالضرورة فراغات بين هذه القطع بحيث تفسد حسن ترتيبه لتلك القطع ، مع أن هناك وسيلة سهلة جداً ملء أكبر قدر من سطح هذه المائدة بتلك القطع ، وهى أن يعرف المرء سلفاً القانون الذى ينبغى أن يتبع فى ترتيبها .

فأفضل العوالم الممكنة هو الذى رتبته الحكمة الالهية بأيسر الطرق، أى طبقاً للعلم الالهى ، فمتى حدد الله قوانين هذا العالم أمكن أن يتحقق الاتساق بين جميع ما يحتوى عليه من أفضل الكائنات ، بحيث لا يوجد فيه خلل أو نقص . ويمكن تشبيه هذا العالم فى تلك الحالة بالخط الهندسى الذى لا نجد مشقة فى رسمه ، ومع ذلك فإن خواصه ونتائجه تكون أبعد الخواص والنتائج وأوسعها مدى . ويعبر « ليينتز » عن مشروعية استخدام مثل هذه المقارنات فيقول : (١) « انى أستعين بمثل هذه المقارنات لكى أرسم صورة تقريبية تعبر ، بصورة ناقصة ، عن الحكمة الالهية ، وحتى أقول شيئاً يمكن أن يسمو بعقلنا لتصور ، على نحو ما ، تلك الحكمة التى نعجز عن التعبير عنها بدقة كافية . لكنى لا أزعم أنى أفسر بهذه الطريقة ذلك السر الكبير الذى يخضع له العالم بأسره » ومن ثم فإن ما يبدو نقصاً فى هذا العالم ليس الا كمالاً اذا عرفنا كيف يتجانس مع بقية ما يحتوى عليه العالم . وان هؤلاء الذين يقولون بإمكان خلق عالم أفضل من العالم الحالى يشبهون هؤلاء الذين يقولون بأنه من الممكن أن نمد خطاً أقصر من الخط المستقيم بين نقطتين (٢) .

واذن يجب أن نسلك مسلك الرضا تجاه كل ما يقع فى هذا العالم . وليس بكاف أن نصبر على قضاء الله صبر المكروه ، « بل يجب ضرورة أن نرضى بكل ما يقع لنا وفقاً لارادة الله . وأريد بذلك أن نرضى بماوقع

(١) مبادئ الطبيعة والفضل الالهى الفقرات ٧ - ١٢ .

(٢) العدل الالهى ج ٢ فقرة ٢٢٤ .

لنا في الماضي». أما فيما يتعلق بالمستقبل فمن الواجب ألا ننتظر مكتوفي الأيدي وبصورة تدعو الى السخرية ما سيفعله الله ، بل يجب أن نعمل حسبما نرى أنه يتسق مع الارادة الالهية ، وذلك تبعاً لما نستطيع أن نحكم به في هذا الصدد ، وأن نحاول بكل طاقتنا المساهمة في تحقيق الخير العام لتحسين كل ما يتصل بنا أو بما يكون في متناول قدرتنا . وذلك لأن الحوادث اذا بينت أن الله لم يرد أن تحقق ارادتنا الطيبة نتأجها فلن يترتب على ذلك أنه لم يرد أن تفعل ما قمنا به قبل أن تتحقق ارادته ، بل الأمر على عكس ذلك فانه لما كان الله خير المالكين فانه لا يتطلب الا النية الطيبة ، وهو وحده الذي يعلم الساعة والمكان المناسبين لنجاح المقاصد الطيبة « (١) .

فليس معنى الرضا أن يستسلم المرء للواقع فلا يفكر في تغييره . ففي الجملة يمكن التفرقة بين فريقين من الناس ، أى بين الراضين والساخطين . ان الأولين لا يحيون دون طموح أو بحث عن الثروة والجاه والصدقة وحسن النية ، «والا لظلوا سذجاً أكثر من أن يكونوا سعداء». واذ هم فشلوا فانهم لا يضمرون الكراهية من أجل ذلك ضد الدولة التى تضع العقبات أو العراقيل أمام أغراضهم ، ولا يقررون القيام بثورة ، وانما يستمرون في حياتهم حسبما يسير مجراها الطبيعى . ويرى لينتز أن هذه التفرقة الحقيقية بين المواطنين الاخيار وبين المواطنين الاشرار يجب أن تنطبق على نحو أكثر صراحة على الجمهورية العامة ، أو العالم الذى يحكمه الله (٢) أما هؤلاء الذين لا يروقه جمال كوكبنا الأرضى فيقولون ان الله كان يستطيع أن يخلق شيئاً آخر أفضل مما خلق ، ويتخذون من ضروب الاضطراب أو الخلل التى يلحظونها في الأشياء حجة يتخللون أنها في صالح الالحاد - نقول ان هؤلاء هم الذين يكرهون الله ، على

(١) مقال في الميتافيزيقا فقرة ٦ .

(٢) كتاب اعترافات الفيلسوف ص ٨٧ وما بعدها .

الرغم من أنهم لا يطلقون اسم الله على ما يكرهون . ومن قبل قال محبى الدين بن عربى أن من احتقر شيئاً فى العالم فإنما يحتقر خالقه . هذا الى أن الساخطين انما هم الذين يعذبون أنفسهم بأسئلة لا معنى لها ، وهم يشبهون هذا النبيل الهجين الذى يشكو من أن أباه تزوج بامرأة من بنات الشعب لا من بنات النبلاء . ان مثل هذا النبيل الهجين لا ينكر فى أنه لو لم يتزوج أبوه بأمه لما وجد هو فى هذا العالم (١) . والحق اننا لا نعدم أن نلمس مثل هذه العواطف عند كثير من الناس ، بل نلاحظ عواطف أكثر منها جنونا .

فالعاقل حقاً هو الذى يؤدى واجبه وفقاً للقواعد التى أمر بها الله ثم يحتفظ بالسكينة ويترك لعناية الله أن تحقق له النجاح ؛ إذ لن يعدم الله مطلقاً أن يفعل ما يراه الأفضل وبصفة خاصة من أجل هؤلاء الذين يثقون به حقيقة . والخير كل الخير أن يريد الانسان أن تنفذ ارادة الله ، وذلك بأن يساهم فى الخير الذى يعرفه ، والذى يمكن أن يساهم فيه . « فאלله يريد الخير الذى نسعى اليه ، ولكننا نجهل الأسباب التى دعتنا الى ارادته » (٢) وليس هناك ما هو أعظم فى نظر لبينتز ، من أن يرضى الانسان بالله والكون ، وألا يخشى ما قدر له ، وألا يشكو مما ينزل به ذلك « أن معرفة المبادئ الحقة يعطينا هذه الميزة ، وهى مختلفة تماماً عن تلك التى يستمدّها الرواقيون والايقويون من فلسفتهم . وهناك فارق كبير بين الأخلاق الحقيقية وبين أخلاقهم ، كالفارق بين البهجة والصبر . ذلك أن طمأنينتهم لا تعتمد الا على أساس الضرورة أما طمأنينتنا فيجب أن تقوم على كمال الأشياء وخيريتها ، وعلى سعادتنا نحن (٣) » .

(١) من رسالة لبينتز كتبها بتاريخ ٢٢/٢/١٦٧٠ .

(٢) العدل الالهى جـ ١ فقرة ٥٨ ص ١١٧ .

(٣) نفس المصدر جـ ٣ فقرة ٢٥٤ ص ٢٥٥ .

لكن كيف يوصف العالم الذى نعيش فيه بأنه أفضل عالم ممكن مع أننا نراه يحتوى على كثير من ضروب النقص والقبح ، وهى تلك الضروب التى يمكن أن نصفها بأنها شر . ان « لينتز » يؤكد لنا أن حكمة الله السامية لا مرمى وراءها ، وشأنها فى ذلك شأن خيريته المطلقة . ومن ثم فإن الله يختار أفضل الأشياء ، على الرغم مما يبدو لنا نحن البشر من وجود الشر والنقص فى العالم (١) . ان هؤلاء الذين ينتقصون الحكمة الالهية بسبب وجود الشر فى العالم يغفلون عن هذه الحقيقة الكبرى ، وهى أن وجود الشر الأقل الى جانب الخير الأعظم ليس وجودا للشر فى ذاته . ذلك أن ما يروونه شرا ليس ، فى حقيقة أمره ، الا نوعا من الخير ، كما أن الخير الأقل اذا كان عقبة فى سبيل خير أعظم فليس الا نوعا من الشر . وربما جاز أن يخطر للمرء أن يغير شيئا من الأفعال الالهية لو كان فى استطاعته حقا أن يفعل خيرا مما فعل الله . لكن مثل هذا الخاطر لا يسنح الا لمن يجهل حكمة الله وأسرارها الخفية فى ترتيب هذا العالم .

فكل ما فى الوجود ، يتسق مع الجمال الاسمى ومع التجانس الاسمى ، وليس الشر الذى يشبه التشاز الا عنصرا ضروريا يكمل الانسجام الكلى بطريقة ساحرة كما أن رسم الأشياء يسير أكثر وضوحا بوجود بعض الظلال (٢) .

وليس العالم الذى يتحدث عنه « لينتز » الا مجموعة الأشياء الحادثة التى توجد بالفعل ، وذلك حتى لا يتصور المرء أن عددا من العوالم المختلفة يمكن أن توجد فى أزمان وأمكنة مختلفة . فأفضل العوالم سيحتوى على تلك الأشياء التى ستقضى الحكمة الالهية بأن تبرز الى

(١) نفس المصدر ج ١ فقرات ٧ - ١٢ .

(٢) اعتراف الفيلسوف ص ٥٩ وما بعدها .

الوجود . فمن المقرر اذن أن هناك عددا لا نهاية له من العوالم الممكنة ، لكن الله سيختار دائما أفضل العوالم ، وذلك لأنه لا يفعل شيئا الا وفقا لحكمته العاقلة السامية . ومن ثم يرى ليبنتز أنه لا يمكن تغيير شيء في هذا العالم الذى يخلقه الله ، سواء ساهمنا بحريتنا فيه أم لم نساهم .

وأيا ما كان الأمر فلو لم يوجد الشر الأقل فى العالم لما كان هذا العالم أفضل عالم اختاره الله . حقا يستطيع المرء أن يتخيل عوالم ممكنة أخرى بريئة من الخطيئة والبؤس . لكن هذه العوالم ستكون أقل مرتبة من عالمنا الذى نعيش فيه ، وليس فى استطاعتى أن أبين لكم ذلك الأمر فى كل تفاصيله ، اذ هل فى استطاعتى أن أتصور اللامتناهيات ، وأن أقارن بينها جميعا ؟ لكن يجب أن تروا ذلك معى ، وذلك لأن الله اختار هذا العالم على ما هو عليه . هذا الى أننا نعلم أن شرا من الشرور ينتج خيرا ما كان من الممكن أن نصل اليه لولا هذا الشر . وفى أحيان كثيرة نجد أن شرين ينتجان خيرا كثيرا (١) . فمن الواجب اذن أن يوجد عدد لا نهاية له من العوالم الممكنة ، وأن يدخل الشر فى عدد كبير من هذه العوالم الممكنة ، وأن ينطوى أفضل هذه العوالم على بعض الشر . وهذا هو السبب فى أن الله يسمح بوجود الشر فى العالم .

وعلى الرغم من وجود الشر فى عالمنا هذا فان العالم جميل ، وهو لا يبدو فى مظهر النقص الا لدى هؤلاء الذين ، متى رأوا خلقة مشوهة أو مخلوقا مجرما أو بائسا ، قالوا : كيف يوصف هذا العالم بأنه أفضل عالم ممكن ؟ ويقول « ليبنتز » ان العالم قد لا يبدو جميلا اذا رأينا بعض أجزائه . لكن ليس النوع الانسانى الا جزءا ضئيلا أو قطعة صغيرة من مملكة الله أو من جمهورية الأرواح « ان هذه المملكة واسعة جدا بالنسبة لينا ، ونحن لا نرى منها الا جزءا ضئيلا لا يسمح لنا

بملاحظة النظام العجيب فيها (١) ولو أتيح لنا أن نرى الكل لظهر لنا جمال العالم . ومع ذلك فإن مجموعة كواكبنا تؤلف صنعة جميلة وكاملة عندما ننظر إليها على حدة . هذا الى أن كل نبات وكل حيوان وكل انسان يطلعنا على نقطة محددة من الكمال (٢) .

فمن كمال العالم وجماله أن يوجد النقص فيه . ومن الواجب أن يحتوى العالم على كل شيء ، اذ لو كان على نمط واحد لكان مدعاة للملل على حد تعبير نجده عند ابن عربى فى كتابه الفتوحات المكية . أما ليبنتز فيعرض فكرة قريبة من تلك ، عندما يخبرنا « بأن انتاج الشيء الواحد نفسه ، مهما يكن من شرفه فى الوجود ، يعد سطحية وفقرا » ، فإن وجود ألف ديوان لفرجيل مجلدة تجليدا فاخرا فى مكتبة انسان ما ، كما أن تحطيم جميع الأواني من الخزف الصينى حتى لا يوجد لدينا سوف أطباق من الذهب ، لا يمكن أن يسمى سلوكا عاقلا . « وان الطبيعة فى حاجة الى حيوانات ونباتات ، وأجسام مجردة من الأرواح ان فى هذه المخلوقات غير العاقلة عجائب تثير استخدام العقل . وماذا عسى أن يصنع مخلوق عاقل لو لم توجد مخلوقات غير عاقلة ، وفيهم تفكر ان لم توجد حركة أو مادة أو احساسات؟ » (٣) . واذن يمكن القول تبعا لما يراه ليبنتز ، بأنه من الخير كل الخير أن الله خلق أنواعا شتى من المخلوقات بعضها أكمل من بعض . حقا من الممكن أن يصبح الجنس البشرى أكثر كمالا مما نراه فى أيامنا هذه . ومع ذلك فإن المرتبة التى أرادها الله للانسان ، فى الزمان والمكان ، تحدد ضروب الكمال التى يمكن أن يتقلبها (٤) فمن كمال العالم أن يكون فيه السعداء والأشقياء ، واللذات والآلام والهموم .

(١) العدل الالهى ج ٢ فقرة ١٥١ .

(٢) نفس المصدر ج ٢ فقرة ١٤٦ .

(٣) نفس المصدر ج ٢ فقرة ١٢٤ .

(٤) نفس المصدر ج ٣ فقرة ٣٤١ .

واذا كان هناك من يعترض فيقول : ألم يكن من الأفضل ألا يوجد هذا التنوع في العالم ؛ اذ لو كان هناك نظام موحد تماما لكان العالم خلوا من كل اضطراب أو نشاز ، فان « ليبنتز » يرى أنه من النشاز أن يكون هذا النظام موحدًا تمامًا ، لأن ذلك يחדش قاعدة التجانس . وهذا هو ما عبر عنه ابن عربى بقوله انه لا بد في العالم من كل شيء أما ليبنتز فيقول : « أعتقد أن الله كان يستطيع أن يتبع خطة بسيطة مثمرة ومطردة . ولكنى لا أعتقد أن هذه الخطة ... سوف تكون ملائمة ، في نفس الوقت ، بالنسبة الى جميع المخلوقات ، وذلك لأن الخطة التي اختارها الله ليست كذلك » (١) واذا تخيلنا أنه من الممكن أن يخلق الله عالما أفضل من العالم الحالي فذلك لأننا نحكم على الأشياء بأنها خير أو شر تبعاً لمصالحنا . لكن القول بأن الله خلق العالم من أجلنا فيه كثير من اساءة الأدب ، على الرغم من أنه من الحق أن الله خلق العالم بأسره من أجلنا ؛ لأنه ما من شيء في الكون الا وهو مرتبط بنا ، ويتسق مع عناية الله بنا « ولذا فمتى رأينا بعض النتائج الطيبة أو ضربا من الكمال يحدث أو يترتب على الصنع الالهى فانا نستطيع القول أن الله قد أراده ؛ اذ أنه لا يفعل شيئا حسب الصدفة ، ولأنه ليس مثلنا نحن الذين يغيب عنا أن نحسن العمل » (٢) .

واذا كان ابن عربى يؤكد أن الله يجيب دعوة الداعى اذا دعاه ، ولكن في الوقت وبالقدر الذى يناسبه لأنه لا يعامل الجاهل بجهله ، فانا نجد شيئا من هذا القبيل عند ليبنتز الذى يقول هو الآخر ان الدعوات غير المناسبة لا تفعل شيئا عند الله . فهو يعلم على نحو أفضل منا ما الذى يجب بالنسبة إلينا ، وهو لا يعطى الا ما يلائم الكل (٣) . ان الله قد أحكم صنع كل شيء ، وحدد للأمور قوانينها ، وهو لا يغير هذه

(١) نفس المصدر ج ٢ فقرة ٢١١ .

(٢) مقال في الميتافيزيقا فقرة ١٩ .

(٣) العدل الالهى ج ٢ فقرة ١٢٠ .

القوانين تبعاً لأهواء الناس وأغراضهم ، مع أنهم يجهلون ، في كثير من الأحيان ، ما يعود عليهم بالخير والنفع . وكيف يغير الله خطة أفضل عالم ممكن تبعاً للأهواء ؟ انه لو فعل لكان شبيهاً بذلك الحاكم الزماني الذي يغير قوانين مملكته أو مدينته لأدنى همسة يسمعها من هامس . وأى حكمة في أن يغير هذا الحاكم الزماني قوانينه لأنها لا تعجب أحدهم اليوم ثم تعجبه غداً (١) .

واذن فلنا أن نسأل عن السبب في وجود الشر ، وعما اذا كان الله يريد الشر . ان ليبنتز يقرر أن الله لا يريد الشر ولكن يسمح به . وترتبط فكرته هذه بما يذهب اليه من أن الشر يأتي من جانب المخلوق لا من جانب الخالق . والحق أن تلك النقطة ربما تستوجب النقد . لكن سنرى كيف يجد لها ليبنتز حلاً شبيهاً بالحل الذي ارتضاه ابن عربي ويتلخص هذا الحل في أن كلا منهما يرى أن الله هو السبب الوحيد في كمال المخلوقات وفي كل ما يصدر في الطبيعة من أفعال مخلوقاته ، على نحو ما يقرره الأشعرية من أن الله هو الخالق لكل شيء ولأفعال عباده أيضاً . أما الشر فيرجع ، في نظرهما الى أن المخلوق له طبيعته المحدودة . ولذلك فانها تعجز عن قبول فيض الخير الالهي . ويضرب ليبنتز لذلك مثلاً موضحاً ، فيقول : ان تيار النهر سبب في سرعة السفينة ، لكنه ليس سبباً في ببطء هذه السرعة ، اذ يرجع البطء الى مقدار ما تحمله السفينة من أثقال ، أو بسبب ما تحتوي عليه من ضروب النقص . ولا نعدم أن نجد أمثلة قريبة من ذلك عند ابن عربي الذي يشبه العاصي برجل يحمل خزاناً تمتلئ بذنوبه فتثقله وتعجزه عن الوصول الى ما فيه سعاده .

والآن لنا أن نعرض وجهة نظر محيي الدين بن عربي لنقارن بينها وبين وجهة نظر « ليبنتز » . ومن الواجب أن نشير سلفاً الى أن فكرة

هذا المتصوف الاسلامى أكثر ثراء وشمولا من فكرة الفيلسوف الغربى، وربما كانت أكثر أصالة وارتباطا بنزعة دينية أكثر وضوحا .

ان العالم فى نظر ابن عربى ليس الا تفصيلا لاسمه تعالى «الظاهر» ، بمعنى أنه مجموعة من المعانى التى توجد فى العلم الالهى . وهذه المعانى تطلب بلسان حالها أن تخرج من عالم الغيب الى عالم الشهادة . فجميع الكائنات الممكنة التى يعلمها الله منذ الأزل ثم تحققت بالفعل كانت فى خزائن الجود الالهى تنتظر أمر خالقها بأن تخرج الى نور الوجود . وهكذا يمكن أن نفهم تفرقة هذا المتصوف بين مستويين للطبيعة . فهناك الطبيعة المعقولة والطبيعة المحسوسة وهذا قريب مما ذهب اليه أفلاطون من التفرقة بين عالم المثل وعالم الحس .

أما عند ابن عربى فمن الممكن أن ننظر الى الطبيعة من جهتين : اما باعتبار أنها من عالم الغيب واما باعتبار أنها من عالم الشهادة . أما من حيث وجودها فى عالم الغيب فهى معان الهية . وهى «عالم الغيب المحقق وهى معلومة» لله . ثم ان هذه المعانى التى لا يعلمها الا الله لا تخرج الى حيز الوجود الا بمفاتيح الغيب وهى الأسماء الالهية التى تريد أن تتخذ العالم المحسوس مسرحا لها ، لتتجلى فيها عظمة الله وجلاله . « والله يعلم أسماء من حيث انه يعلم كل معلوم » أما نحن فلا نعرف الأسماء الالهية على حقيقتها ، بل نعرف كيف نميز بينها تبعا لوجهة نظر انسانية عندما نرى تأثيرها فى العالم فنفرق بين الضار والنافع والخير والرحيم والعدل . أما بالنسبة الى الله فلا كثرة فيه لأنه هو الواحد المطلق ، ولأن كل اسم يتضمن بقية الأسماء الأخرى . ومهما يكن من شئ فلولو المشيئة الالهية التى تقرر أن تخرج معانى الكائنات من العلم الالهى الى الوجود الفعلى « لما صح الوجود لموجود أصلا » .

واذا اختلفت هذه المعانى تبعا لما تقررته الحكمة الالهية وخرجت الى

عالم الوجود بقوله « كن » فانها تؤدي الى كائنات محددة تظل مفتقرة دائما الى الله الذى يحفظ عليها وجودها . ولما كان العالم الذى يتكون من تلك الكائنات التى تخضع دائما للخلق الالهى المتجدد فانه لا يمكن أن يكون قديما ، بل هو حادث ؛ أى أن الله لما كان هو الذى يرجع وجود الكائنات على عدمها فمن الضرورى أن يكون العالم متأخرا فى الوجود عن الذات الالهية وعن أسمائه التى طلبت وجود هذا العالم .

فالله خالق دائما والعالم فى اقتضار دائم الى الله لكى يحفظ عليه وجوده (١) ، والله غنى عن العالمين وهو الذى وجود على الممكنات بالوجود لأنها عاجزة عن أن توجد نفسها « فهو يريد الأشياء للأشياء لا لنفسه ، فانها عنده . فانه ما من شيء الا عنده خزائنه .. فاذا أراد تكوينها أنزلها من تلك الخزائن وأمرها أن تكون » . وعندئذ تكتسى بحلة الوجود ويظهر بعضها لبعض بعد أن كانت لا ترى نفسها عندما كانت فى ظلمة الخزائن (٢) .

أما بالنسبة الى الله فانها تكون ظاهرة ماثلة فى علمه سواء أكانت فى حالة الامكان أو فى حالة الوجود الفعلى . ويكشف ابن عربى عن فكرته هذه على نحو أكثر وضوحا فيقول ان العالم هو الاسم الظاهر الذى يقع فيه تفصيل المعانى التى لا تنتهى ، أما المعانى الالهية الأزلية فهى اسمه الباطن (٣) فما خلق الانسان الا لعبادة خالقه ، هذا الى أنه ورد أن الله كان كنزا مخفيا فأراد أن يعرف فخلق الخلق فعرفوه ؛ وان كان ابن تيمية وغيره ينكرون أن يكون هذا القول حديثا قدسيا .

وربما نكون قد أطلنا بعض الشيء فى كشف الستار عن فكرة ابن عربى عن الله والعالم وتأثير الأسماء الالهية ، ولكن أردنا أن نبين فحسب

(١) المجلد الرابع من الفتوحات .

(٢) فتوحات ٣/ ٢٩٨ .

(٣) فتوحات مكية الباب ٢٧٢ .

أن فكرته عن المعاني ، وإن أشبهت فكرة « لينتزر » ، فإنها أكثر عمقا واتصالا بثقافة دينية واسعة .

وهذه المعاني الالهية التي تحتوى عليها خزائن الجود لا نهاية لها فقد قال تعالى : « قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا .. » ثم قال الله عز وجل : « ولو أن ما فى الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله .. » وليست كلمات الله سوى صور الممكنات وهى لا تنتهى ، وما لا يتناهى لا ينفد ، ولا يحصره الوجود « ذلك أن خزائن الجود « لا تعطى الحصر » . فإنها لا نهاية لها وكلما تخيلت أنها تقف عند حد وجدت أنها تمتد الى ما وراء هذا الحد ، وهكذا الى ما لا نهاية له .

« ومن هذه الخزانة تظهر كلمات الله فى الوجود على التتالى والتتابع أشخاصا بعد أشخاص وكلمات اثر كلمات ، كلما ظهرت أولاها أعقبتها بالوجود أخرها ، والبحار والأقلام من جملة الكلمات . فلو كانت البحار مدادا ما انكتب بها سوى عينها ، وبقيت الأقلام والكلمات الحاصلة فى الوجود ما لها (من المداد) ما تكتب به مع تناهيها بدخولها فى الوجود ، فكيف بما لم يحصره الوجود » . وهذا من أعجب الأمور على حد تعبير ابن عربى ، اذ كيف يساوى الجزء الكل « فى الحكم عليه بعدم التناهى مع معقولية التفاضل بين المعلومات والممكنات ؟ » (١) ونعترف أن فكرة « لينتزر » عن سلاسل العوالم اللامتناهية التى قلب الله وجوها اللامتناهية ، قبل أن يختار أفضل عالم ممكن ، هى التى

(١) فتوحات ملكية مجلد ٣ ص ٤٠٥ ، ٥٥٥ وقد قال ابن عربى فى موطن آخر من الفتوحات ان الله أوجد العالم من جوده وكرمه وهذا لا يشك فيه عاقل ولا مؤمن ، وإن الجود له نعمت ذاتي . فانه جواد كريم لنفسه ، فلا بد من وجود العالم « انظر الباب ٢٦٠ .

أعانتنا على فهم هذا النص الذى أراد له صاحبه أن يكون فى مثل هذا الغموض ، وفى الجملة يريد ابن عربى أن يقول ان خزائن الجود الالهى تحتوى على ما لا نهاية له من المعانى ، وان الحكمة الالهية هى التى تقرر متى يستطيع الممكن أن يخرج من هذه الخزائن أو من عالم الغيب الى نور الوجود ، وعندئذ يستمع للقدرة الالهية التى تقول له كن فيكون ، أو تقول بعبارة أخرى ان العلم الالهى يشمل الممكنات اللامتناهية ، والحكمة هى التى ترتب وقت ظهورها ، والقدرة هى التى تأمرها بأن تتحقق فى عالم الشهادة . « فاستمرار العلوم والممكنات لا يتناهى » . أما العالم الذى يوجد بالفعل فهو متناه ، وأما ما لم يوجد بعد فهو غير متناه . فلا يزال الله خالقا ، دنيا وآخرة على حد ما يؤكد ابن عربى . أما الله سبحانه فلا يوصف بالتناهى ولا بعدم التناهى ، لأنه هو الغيب المطلق (١) .

ويأبى هذا المتصوف الا أن يفصل فكرته تفصيل الواثق بها ، لأنه لا يعدم أن يجد قرائن تدل على صدقها فهو يخبرنا أن الكائنات الممكنة ، سواء كانت فى خزائن الجود أم فى العالم الموجود بالفعل تظل فقيرة الى الله . أما تلك التى فى خزائن الجود فهى أفقر الفقراء ، فى حين أن ما يخرج منها الى العالم فانه يظل فقيرا فقرا مزدوجا ، لأنه يفتقر دائما الى الحفظ الالهى كما يفتقر الى بعض الممكنات التى ما برحت حبيسة خزان الجود تشعوره بالحاجة اليها ، فيستهل الى الله أن يفك أسارها . وهذا ما تشهد به التجربة لأن الانسان يتشوف الى المستقبل ويريد أن يكون هذا المستقبل موافقا لمصلحته أو هوامه « وهو ما يجده الانسان فى نفسه الأمر ليس عنده ، ليكون عنده مما هو فى تلك الخزائن » (٢) لكن الله أعلم بحاجة الانسان ، اذ قد يطلب هذا الأخير ما يضره .

(١) فتوحات : ٣٦٧/٢ ، ٣٦٦/١ ، ٢٤١/٤ ، ٣٩٠/٤ ، ١٦٧/٤ .

(٢) فتوحات : ٢٩٥/٤ .

ففى الجملة يرى محبى الدين أن الحكمة الالهية هى التى تقتضى أن تخرج بعض الممكنات من خزائن الجود الالهى ، التى لا نهاية لها ، قبل بعض الممكنات الأخرى . حقا ان جميع الممكنات تدعى لنفسها الحق فى الوجود ، وهى تضرع الى الله أن يجرى عليها بنعمة الوجود ونوره حتى يخرجها من عالم الغيب الى عالم الشهادة . لكن لها أن تدعى لنفسها ما تشاء . ذلك أن الحكمة الالهية هى التى ترتب ظهورها تبعا لدرجة الكمال التى تنطوى عليها ، وذلك تحقيقا لأفضل عالم ممكن . فالحكمة الالهية هى ، اذن ، التى تحدد تقدم أى ممكن من الممكنات كما تحدد زمانه ومكانه وأحواله ، وهى التى تحقق ما هو أصلح فى حقها ، فلا يبرز ممكن من هذه الممكنات الى نور الوجود الا ليسبح بحمد الله وليعرفه المعرفة التى تليق به وفقا لاستعداده وطاقته « فلهذا نرى بعض الممكنات يتقدم على بعض ، ويتأخر ، ويعلو ويسفل ، ويتلون فى أحوال ومراتب مختلفة » (١) .

ومن ثم فالعالم الذى نعيش فيه هو أفضل عالم ممكن ، وهو يسير على صراط مستقيم أراد له الله وليس فيه فجوات أو قصور ، ذلك أن الحكمة الالهية أرادت له الوجود بأيسر الطرق وأكثرها استقامة . « وانما لم يكن فى الامكان أبدع من هذا العالم لأنه ما ثم الا رتبتان : الحق (الله) فى الرتبة الأولى ، وهو القِدم ، والعالم فى الرتبة الثانية ، وهى الامكان والحدوث عن الرتبة الأولى . والعالم مصطبغ بمرتبه ، وسيظل العالم دائما بصفة الامكان ولو خلق الله ما خلق فيه الى ما لا نهاية » . واذا خيل لأحد أن بالعالم قصا أو اعوجاجا فانه لا يعرف سر الخلق والحكمة الالهية . ومثل هذا الرجل يشبه من يجهل « أن اعوجاج القوس عين استقامته . فان رمت أن تقيمه على الاستقامة الخطية المعلومة كسرتة ، فلم تبلغ أنت به الاستقامة اللاتقة به . فما فى العالم الا

مستقيم عند العلماء بالله الواقفين على أسرار الله في خلقه » « وهو عين كمال ذلك الشيء » (١) . اذن من كمال هذا العالم أن يوجد النقص فيه . ولولا ذلك لكان كمال الوجود ناقصا لعدم وجود النقص فيه ، « والله لم ينقص العالم شيئا أصلا حتى النقص أعطاه خلقه . فهذا كمال العالم » أما الكمال المطلق فله وحده وهذا الكمال المطلق تحار فيه الحواس والعقول . فالنقص في العالم من كمال وجوده « وان شئت قلت من كمال العالم . اذ لو نقص النقص من العالم لكان ناقصا فافهم » (٢) هذا الى أن هذا الكمال المحقق في العالم أمر لا يطاق حكمه الا بعناية الله . وما ظهر النقص في أعين البشر الا ليعلموا أن كمالهم وكمال العالم الذى يعيشون فيه يحتل مرتبة النقص بالنسبة الى الكمال الالهى . فمن كمال الانسان اذن أن يعلم عجزه وفقره الى الله ، وأن يفرق بين ما هو خير وما هو شر من وجهة نظره الانسانية . أما بالنسبة الى الله فكل ما يقع في العالم هو خير كله (٣) وقد خلقه الله في غاية الاحكام والاتقان كما قال الامام الغزالي من أنه لم يبق في الامكان أبدع من هذا العالم (٤) .

أما ابن عربى فيقول : فالعالم كله في غاية الجمال وما فيه شيء من القبح فقد جمع الله له الحسن كله فليس في الامكان أجمل ولا أبدع ولا أحسن من العالم ، ولو أوجد ما أوجد الى ما لا يتناهى فهو مثل لما أوجد ، لأن الحسن الالهى والجمال الالهى قد حازه وظهر به . فانه ، كما قال تعالى : « أعطى كل شيء خلقه » فهو جماله ، اذ لو نقص منه شيء لنزل عن درجة خلقه فكان قبيحا ، « ثم هدى » أى بين ذلك لنا « أعطى كل شيء خلقه » . فالعالم كله جمال ذاتى ، وحسنه عين نفسه (٥) .

(١) فتوحات ٢٧٩/١ .

(٢) فتوحات ٣٠٧/٢ .

(٣) فتوحات ٤٥٩/٣ .

(٤) فتوحات مكية .

(٥) انظر أيضا كتابنا الخيال في مذهب محيى الدين بن عربى ص ٤٤ ، ٤٥ .

وانما كان العالم ، في حقيقته ، غاية في الكمال لأنه من صنع الله ، والله له الكمال وحده . ولا يصدر من الكمال شيء إلا كان على درجة محددة من الكمال تليق به . فكمال العالم انما هو نتيجة للكمال الالهي ، اذ لا بد أن تبدو صفة الصانع في صنعته « فما في العالم ناقص أصلا » ويفسر ابن عربي كمال العالم بأن آثار الأسماء الالهية تتجلى فيه ، وتجد فيه مجالا لاظهار كمال الخلق الالهي . فالعالم يشبه مرآة ينعكس فيها جمال الأسماء الالهية وجلالها . واذن يمكن القول تبعا لابن عربي بأن « الكمال للأشياء وصف ذاتي ، والتقص أمر عرضي ... فافهم فما هلك امرؤ عرف قدره » (١) .

ولما كانت الحكمة الالهية هي التي ترتب الموجودات وتضع كل موجود منها في زمانه وموضعه ، فانه ينبغي للمرء ألا يعترض على الله فيما رتبته من الكائنات في هذا العالم في كل وقت « ولا يرجح نظره وفكره على حكمة ربه ، فيقول لو كان كذا في هذا الوقت لكان أحسن » وكيف له أن يحدد الأوقات لله ، وهو يجهل حكمة ترتيب هذه الأوقات ؟ ان مثل هذا الاعتراض وليد النظر العقلي وهو عرضة للخطأ (٢) . والله أعلم منا بالزمان « وما يقتضيه لأنه خالق الزمان » (٣) ان الله يعلم ما خلق . ولذا فانه لا يريد الأشياء في العالم الا وفقا لما

(١) « فالعالم جمال الله . فهو الجميل المحب للجمال . فمن أحب العالم بهذا انتظر فقد أحبه بحب الله وما أحب الا جمال الله فان جمال الصنعة لا يضاف اليها ، وانما يضاف الى صانعها » . فينبغي اذن ألا نستقبح شيئا يوجد في هذا العالم الا تبعا لما يقرره الشرع . انظر الفصل الخاص بفكرة الخير والشر عند ابن عربي .

(٢) ولذا فمن رأى ابن عربي « أن الراحة كل الراحة » اذا بعثت أحدا في حاجة ، فلا تنتظر وصوله اليك بها ولو غاب سنة . واذا جاءك فلا تقل له ما الذي أبطأ بك فان جاء بحاجتك فما أبطأ بها الا وقتها ، لا من بعثته . وان لم يجيء اليك بها فاعلم أن وقتها قد حان تكن مستريحا من تعب الانتظار . فلا تلم من سألته ، ولا تلم الوقت فان الاوقات تتشابه ... فأحذر من اللوم فانه ليس من مذهب أهل الله . وان غلب عليك الضجر فاعلم أنك بشر . فان هذا العام هو الدواء النافع « المبادلة ص ١٨٩ .

(٣) فتوحات ٢٥٨/٤ - ٢٥٩ .

يناسب هذا العالم ويتسق معه . فالحكمة الالهية هي اذن ترتيب الممكنات ترتيباً زمانياً .

« وهذا هو العلم الذى انفرد به الحق تعالى . أما من يقترح على الله أنه لو فعل كذا فى هذا الوقت دون غيره فانه يجهل حكمة الله . وأولى به أن يقول ان الله علما فى هذا الترتيب لا أعرفه » . « ومن الناس من يفتيح نه فى سر ذلك الترتيب . ومن الناس من لا يعلم ذلك الا بعد ما يقع حكمه فى الوجود . فيعلم عند ذلك حكمة الأمر . ويعلم جهله بالمصالح وهذا كثير اتفاقه فى العالم » (١) فانا نرى بعض الناس يضيق ذرعاً ببعض الأمور ويعلم سخطه لوقوعها ، لأنها لا توافق غرضه ولا تفكيره ، ويقول مثلاً بأن الحاكم الزمنى الذى قضى عليه بهذه الأمور أولى بأن ينسب الى الظلم أو الجور « فاذا ظهرت منفعة ذلك الحكم الذى تسخط به عاد المتسخط . يحمده الله ، ويشكر ذلك الحكم والحاكم على ما فعل ، حيث دفع الله به الشر العظيم » .

وقد جرت عادة البشر أن يدعوا الله حتى يحقق لهم أغراضهم ، والله يجب دعوة الداعى اذا دعاه . لكن سر الحكمة الالهية يخفى على الانسان الذى قد يطلب من الله ما يظنه خيراً ، فى حين أن الله يحكم بأن ما طلبه المرء انما هو شر بالنسبة اليه ، فالله أعلم منا بما فيه صالحنا « فانه تعالى لا ينظر لجهل الجاهل فيعامله بجهله » فالمرء يطلب والله يجب « فان اقتضت المصلحة البطء أبطأ عنه الجواب . فان المؤمن لا يتهم جانب الحق » وان اقتضت الحكمة الالهية تلبية دعاء الانسان فيما طلبه لنفسه أجاب الله دعاءه سواء أسرع بالاجابة أم أبطأ حسبما تقتضيه الحكمة . وقد تقتضى الحكمة الالهية أن تحقق للانسان غير ما حددته

لنفسه في دعائه . وعندئذ يجب على المرء ألا يتهم جانب الحق والا كان من الجاهلين » (١) .

فالعالم اذن جميل ، وهو جدير بالحب ، رغم ما قد يوقفنا عليه الحسن من بعض ضروب النقص فيه . ويقول ابن عربي في تمجيد جمال هذا العالم شيئا كثيرا . فالعالم انما كان جديرا بالحب ، لأن عين الخيال تكشف لبعض العارفين عن أن هذا العالم بأسره غاية في الجمال وليس فيه شيء من القبح ؛ بل قد جمع له الحسن كله والجمال كله . فليس في الامكان أجمل ولا أبدع ولا أحسن من العالم ، اذ قد انعكس فيه جمال الله وكماله . ولو كان في العالم رائحة من القبح الذاتي لنزل عن الدرجة التي أراد الله أن يخلقه عليها .

فكيف تفسر هذه النعمة المرتفعة في تمجيد العالم وفي هذا التفاؤل الذي قد يبدو مفراطا ؟ يرى ابن عربي أن الله ما أسبغ رداء الجمال على هذا العالم الا لكي يصرف نظر أولى الألباب من الرمز الى المرموز اليه ، أي لكي ينتقلوا بخيالهم من الظاهر الى الباطن . ويمكن تشبيه العالم ، عند ابن عربي ، بأنه يكاد يكون مرآة يرى الحق فيها نفسه . وهو يسبق في ذلك الرومانيكيين الذين يقولون ان العالم يشبه أن يكون مرآة تنعكس فيها المعاني الالهية . وواضح أن قولهم هذا تغلب عليه مسحة التصوف ، حيث يرى الرومانيكي نفسه في حضرة الاله ليل نهار وهو لا يحول وجهه عنه أبدا . وهو نفس ما قاله ابن عربي من قبل من أن العارفين هاموا حبا في العالم فما رأوا منه الا صورة الحق « وهو سبحانه الجميل والجمال محبوب لذاته » فهم يعبرون من الصورة التي تنعكس في مرآة العالم الى الذات التي تتجلى في هذه المرآة وهكذا يتجهون اليه « ذكرا وفكرا وعقلا وايمانا وعلمنا وسعنا ونهى ولبا . فان نظرنا

عليه ، وإن سمعنا فمنه ، وإن عقلنا فعنه ، وإن فكرنا ففيه ... فهو المتجلى في كل وجه والمطلوب عند كل آية والمنظور إليه بكل عين ... لا يفقده أحد من خلقه بفطرته وجبلته (١) »

ومن ثم يجب أن نرضى بالواقع ، فلا نحقر شيئاً في العالم « وما احتقر الله شيئاً إذ خلقه » (٢) . فإن احتقار أى شيء في العالم « لا يصدر من تقى يتقى الله ، فكيف من عالم بالله علم دليل أو علم ذوق ! فانه ليس في العالم عين الا وهو من شعائر الله » (٣) لأن الحق قد اتخذ ذليلاً عليه وليس في العالم الا حسن « فكل شيء من الله حسن ، ساء ذلك الشيء أم سر » ان أفعال الله لا تسير وفقاً لأغراض المخلوقات الخاصة ، بل طبقاً لما تقتضيه الحكمة « والذي اقتضته الحكمة هو الواقع في العالم ، بل هو عين الحكمة » ولذا يجب أن نفهم قول من قال وهو الأشعرى بأن أفعال الله « لا تعلل بغاية أو غرض » فهما خاصاً ، أى بمعنى أن أفعاله هي الحكمة ذاتها وأن « فعل الله لا يعلل بالحكمة ، بل هو عين الحكمة . فانه لو علل بالحكمة لكانت الحكمة هي الموجبة له ذلك ، فيكون الحق محكوماً عليه ، والحق تعالى لا يمكن أن يكون محكوماً عليه » (٤) وهكذا يمكن أن ندرك كيف أخطأ المعتزلة ، في نظر محيي الدين بن عربي ، عندما أوجبوا على الله أن يفعل الصلاح والأصلح لعباده حسب المفهوم الانساني . فليس هناك أحد يوجب على الله شيئاً « فلا يوجب موجب عليه شيئاً الا ما ذكر لنا أنه أوجب على نفسه ، لا أنه أوجب عليه موجب غيره أمراً » (٥)

(١) فتوحات ٤٤٩/٣ - ٥٤٠ وانظر كتابنا الخيال في مذهب محيي الدين بن عربي

(٢) العبادلة ص ٢٨٦

(٣) فتوحات ٥٢٧/٣

(٤) فتوحات ١٠٥/٤

(٥) فتوحات ٥٣٠/٣

ولذا فإن العارفين يقرون ، من جانبهم ، أن كل ما يقع في هذا الوجود إنما هو في قبضة الحكمة الالهية . فلا يظهرون ضجرا ولا تبرما ويسلمون الى الله كل شيء ويفوضون أمرهم اليه في كل ما يقع . اذن فالحكيم من الناس ، أى الذى يبغي السعادة لنفسه ، ينبغي له أن يصحب الله بلا غرض ولا تطلع الى ما يوافق ضواه « بل ينظر كل ما وقع في العالم وفي نفسه يجعله كالمراد له ، فيلتذ به ويتلقاه بالقبول والبشر والرضا . فلا يزال من هذه حاله مقيما في النعيم الدائم لا يتصف بالذلة ولا بأنه متهور ... وعزيز صاحب هذا المقام وما رأيت له ذائقا لأنه يجهل الطريق اليه » (١)

لكن ليس معنى ذلك أن يرفض المرء أى تغير في هذا الواقع ، ذلك أن هذا الواقع الذى كان يرضى به متى اقتضى منه التغيير وجب أن يتغير معه « لطلب الحق منه التغير وهو طلب الواقع ، والتغير هو الواقع وليس بمتهور فيه ، بل هو ملتذ في تغييره » فمن الجهل اذن أن يلغى المرء ارادته جملة فيقول : « أريد ألا أريد ، وانما الطلب الصحيح الذى تقتضيه حقيقة الانسان أن يقول أريد ما تريد » (٢) وارادة ما أراد الله هو أن يريد الانسان ما يريده الشرع ؛ وهو سهل على أهل الله « فيتصف بالارادة لما أراد الشرع خاصة فلا يبقى له غرض في مراد معين » فليس بصحيح ما يقال من أن السعادة هى أن يبقى العبد مع الله دون ارادة ، بل الصواب هو أن يكون موضوع ارادته هو ما يريده الحق وهو العمل الطيب ، اذ ليس من الممكن أن يتجرد الانسان عن الارادة (٣) .

(١) « عليك بمراقبة الله ... فيما أخذه منك وفيما أعطاك فانه تعالى ما أخذ منك الا لتبصر فانه يحب الصابرين . وإذا أحبك عاملك معاملة المحب لمحبيه . فكان لك حيث تريد اذا اقتضت ارادتك مصلحتك ، واذا لم تقتض ارادتك مصلحتك ، فعل ، بحبه اياك ، بحك ما تقتضيه المصلحة في حقك وأن كنت تكره في الحال فعله معك ، فإنك تحمد ، بعد ذلك عاقبة أمرك فان الله غير متهم في مصالح عبده اذا أحبه » الفتوحات ٤/٥٦ .

(٢) فتوحات ٣/٦٤٤ .

(٣) انظر الفصل الخاص بالخير والشر عند محبى الدين بن عربى .

لكن كيف يجب أن نرضى بالواقع ، وأن نريد ما يريد الله بحجة أن العالم الذى خلقنا فيه أفضل عالم ممكن ، مع أننا نراه لا يخلو من الشر ؟ ان فريقا هاما من المفكرين يؤكدون أن كل ما فى العالم ليس خيرا كله بل فيه شر كثير . وقد قال أحد هؤلاء أن الله ابتلى المسلمين بأمثال الحجاج وزباد بن أبيه وأى خير فى هذا ؟ أما ابن عربى فيذهب الى أن العالم لا يمكن أن يحتوى على شر أصيل . وليس الشر الا ما يبدو فى نظر الانسان القاصر أنه شر . أما بحسب الحقيقة فان العالم عتده ، لا يحتوى فى ذاته على شر أصلا . فان الله أخرج العالم من العدم ، والعدم المطلق هو الشر المحض . واذا كان الله أخرج هذا العالم من حيز الامكان الى الوجود الفعلى فقد خلقه ليكون خيرا محضا . وذلك لأن الخير الذى أراده الله للعالم هو الوجود . وهكذا ينتهى هذا المتصوف الى القول بأن العالم انما وجد للسعادة ، بل اليها ينتهى أمره (١) .

لكن كيف يمكن تفسير وجود الأشياء التى يصفها الانسان بأنها ضروب من الشر والشقاء ؟ أليست هذه الشرور وألوان البؤس أمورا واقعية ؟ ويعجب محبى الدين بن عربى مؤكدا ، مرة أخرى ، أن العالم لم يخلق الا للسعادة ، أو أن السعادة فيه صفة ذاتية . أما الشقاء فانه شئ عرضى ، لأن الله هو الخير المحض الذى لا شر فيه ، وهو الذى أعطى الوجود للعالم ، واذن فلا « يصدر عنه الا المناسب وهو الخير خاصة . فلهذا كان للعالم الخير بالذات » وانما جاء الشر من طبيعة العالم نفسه ، نظرا لأنه ليس وجودا محضا ، بل لما كان ممكنا ثم تحقق بالفعل فانه يعد وسطا بين الوجود والعدم ، وهو يتردد بين طرفى الوجود والعدم . ذلك أن جميع الأشياء الممكنة التى تقبل الوجود أو العدم تنطوى على نصيب من الخير ونصيب من الشر . فهى اذن وسط بين الوجود المطلق وهو الخير المحض وبين العدم المطلق وهو الشر المحض ،

فمن حيث « تقبل الوجود لها نصيب في الخيرية ، وبما تقبل العدم لها نصيب في الشر » (١) .

ومن ثم لما لم يكن العالم الذي يتألف من الممكنات التي خرجت الى حيز الوجود الى أجل محدد في مرتبة الحق واجب الوجود لذاته فقد عرض فيه الشر . هذا الى أن الشر ليس الا وجهة نظر انسانية ، اذ يطلق الانسان عادة اسم الشر على كل حادثة أو واقعة تقف في سبيل أغراضه أو لا تلائم طبعه « فبهذا القدر ظهر الشر في العالم ، فما ظهر الا من جهة الممكن لا من جانب الحق . ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في دعائه : والخير كله في يديك ، والشر ليس اليك . وانما هو الى الخلق من حيث امكانه » (٢) .

وقد يذهب ابن عربي في تفاؤله الى القول بأن ما نطلق عليه اسم الشرور وضروب الشقاء ليست الا أموراً عرضية ، نحكم عليها نحن البشر ، فنقول انها شرور وضروب فساد « ولكن الأمر في نفسه لا يصلح أن يعرض للعالم فساد لا صلاح فيه » بمعنى أن ما نعهده نحن شراً هو خير في ذاته ، لأنه يفضي الى خير كثير . أما الشر الذاتي في العالم فأمر لا يمكن تصوّره ، وذلك لأنه على خلاف ما أراد الله وجوده للعالم ذلك أن « الخير نفسه حقيقة واحدة ظاهرة في العالم ، وبصور مختلفة » (٣) ، ولذا يؤكد لنا محيي الدين بن عربي أن كل ما يحدث في العالم انما هو صلاح لا فساد فيه لأن هذا الصلاح هو « الواقع المراد لصانع العالم » (٤) .

هذا الى أن الأحوال التي تعرض للعالم قد توافق طباع أناس دون

• (١) فتوحات ٥٥٥/٣

• (٢) فتوحات ٣٨٩/٢

• (٣) فتوحات ٥٥٥/٣

• (٤) فتوحات ٤٥٢/٣

آخرين . فان ما يتضرر به بعض البشر قد يكون مصدر لذة عند الآخرين . فالعلة اذن هي في الانسان لا في العالم . ذلك لأن المرء انما يحكم بأن حادثة ما شر أو خير تبعاً لما اذا كانت توافق هواه أو تخالفه . أما الأفعال الالهية فانها واحدة العين على حد تعبير ابن عربى . ذلك « أن الأمر الآتى منه تعالى واحد العين لا انقسام فيه ، فينقسم فينا أمره ويتعدد » ولذا يجب أن يحمد الانسان ربه على السراء والضراء . وهذا هو ما يقضى به أدب الرسول الذى كان يحمد الله على السراء والضراء (١) .

فالجود الالهى مستمر وهو خير كله . فاذا سأل أحدهم : اذن كيف يمكن تفسير اسمه تعالى « المانع » وهو الاسم الذى يترتب عليه ضروب الحرمان الموجودة فى العالم — أمكن القول بأن « الجود الالهى لا منع فيه » . لكن هذا الجود قد تقبله الكائنات أو لا تقبله حسب طبيعتها المحدودة وحسب تركيبها . فانا نجد أن الثوب يبيض فى الشمس ، فى حين أن وجه القصار (٢) يسود بسبب الشمس نفسها . فكل بحسب مزاجه وتركيبه . فهناك مزاج يقبل السواد ، ومزاج آخر يقبل البياض . لكن قد يعترض صاحب كل مزاج من هذين المزاجين ، فيقول : لِمَ لم تعطى المزاج الذى يقبل السواد أو الذى يقبل البياض ؟ لكن يمكن الرد بأنه لا بد من مزاج يقبل البياض ومزاج يقبل السواد « فان العالم لا بد فيه من كل شئ . فلا بد أن يكون فيه كل مزاج » ولهذا السبب يكون أفضل عالم ممكن .

(١) سنتوسع فى هذه النقطة فى الفصل الخاص بالخير والشر عند محبى الدين بن

عربى .

(٢) القصار هو الذى يشارك فى تبييض الثياب .

الفصل الخامس

الخير والشر عند محيي الدين بن عربي

عالج المفكرون الاسلاميون فكرة الخير والشر بصور مختلفة ، وربطوا بينها وبين القضاء والقدر ومشئة الله المطلقة . والخلاف في هذه المسائل بين أكبر طائفتين من علماء المسلمين وتعنى بهما المعتزلة والأشعرية أشهر من أن يشار اليه . وقد عرضنا لهذا الخلاف في دراسات سابقة (١) ، مما يعطينا من تكرار أنفسنا ، إذ من الأفضل أن نعرض وجهة نظر جديدة ربما كانت أكثر خصوبة على المستويين الفلسفي والديني . وتعنى بذلك وجهة نظر محيي الدين بن عربي الذي خصص لهذه المسألة جانباً كبيراً من عنايته وتفكيره . ونسارع الى القول بأنه عالج موضوع الخير والشر من الناحيتين الميتافيزيقية والدينية ، وما يترتب على ذلك بالنسبة الى كل من السلوك الانساني في الحياة ومسألة الثواب والعقاب .

وقد يبدو ، في النظرة الأولى ، أن هناك تفاوتاً في تفكيره في هذين المستويين . لكن يجب أن نقرر أن النظرة الموضوعية كشفت لنا عن أن فكرة واحدة تسرى في كل ما كتبه في هذا الموضوع . ويمكن تلخيص هذه الفكرة في أنه كان يؤمن بأن أفعال الله كلها خير ، وأن الشر لا يظهر في العالم الا بسبب تركيب الكائنات واستعدادها لقبول هذا الخير الالهي بدرجات متفاوتة ، بل متعارضة أيضاً . فالخير كله الى الله والشر

(١) انظر كتابنا دراسات في الفلسفة الاسلامية الطبعة الرابعة دار المعارف ، ومناهج الأدلة في عقائد الملة الانجلو المصرية ١٩٦٦ ، وابن رشد وفلسفته الدينية الانجلو المصرية . ١٩٦٦

ليس اليه ، بل هو أمر عارض بسبب وجود هذا العالم مما يوحى الى ابن عربى أن الخير هو الأصل ، وأن رحمة الله ستعم الجميع في نهاية الأمر ، أشقياء كانوا أم سعداء . وسنرى أن هذه الفكرة التى يعرضها هنا فكرة ملحة لديه ، وربما يرجع إلحاحها عليه الى أنه كان من هؤلاء الذين يسلكون ، فى ارشاد الآخرين ، مسلك الترغيب لا مسلك التهيب . انهما منهجان مختلفان . ونعتقد أن لكل منهج منهما أنصاره ، نظرا لاختلاف طبائع الناس وأمزجتهم ، وعاظا كانوا أو موعوظين . أما من جانبنا فانا نقضل أن نعرض وجهة نظر ابن عربى بأمانة وموضوعية تاركين لغيرنا الحكم له أو عليه .



أ - النظرة الميتافيزيقية :

ان هذا المتصوف يقرر لنا أن المحققين من العلماء المتقدمين والمتأخرين يقولون بأن الوجود هو الخير المحض ، وأن العدم هو الشر المحض . وأن تلك حقيقة لم يدركها بعض الناس بسبب ما يكتنفها من غموض . ثم يقص علينا أن بعض سفراء الحق ، ويعنى به خاطرا من خواطره ، قال له : ان الخير فى الوجود وان الشر فى العدم ، وكان ذلك ، كما يقول هو ، فى حديث طويل علم منه أن الله له الوجود المطلق من غير تقييد . فهو اذن الخير المحض الذى لا شرفيه ، وان هذا الوجود المطلق يقابله العدم المطلق ، وهو الشر المحض الذى لا خير فيه . لكن لما كان العدم المطلق لا جود له ، فليس هناك شر محض لكن هناك نوعا آخر من العدم وهو ما يطلق عليه ابن عربى العدم الاضافى أو النسبى ويريد به كائنات هذا العالم عندما كانت مجرد مسكنات فى العلم الالهى ، قبل أن تخرج الى حيز الوجود . وانما سماها بالعدم الاضافى لأن الوجود الذى تكتسبه ، فيما بعد ، ليس أصيلا فيها ، بل هو وجود عارض أو معار ، فهى تخرج من عالم الغيب الى عالم الشهادة ، ثم تعود

الى العالم الذى خرجت منه ، وهو الذى يسميه أيضا بخزائن الجود الالهى . فاذا نحن سلمنا بوجود هذا العدم النسبى أو الاضافى أمكن أن نسلم بوجود الشر النسبى فى كائنات هذا العالم عندما اكتست بحلة الوجود . لكنه شر عارض وليس أصيلا فيها على نحو ما سنفصل القول فى ذلك .

وانما كان الله هو الخير المحض ، فى نظر ابن عربى ، لأن الله قد وصف نفسه بأنه نور السموات والأرض . فهو الخير المحض والوجود المحض ، لأن « الوجود نور والعدم ظلمة فالشر عدم » (١) . ومن ثم يجب ان يوصف العالم الذى خرج الى نور الوجود بأنه خير ، ولو عرض فيه ما يوهم وجود الشر . واذا كان الله قد أعطى الوجود للعالم فليس من الممكن أن يحتوى هذا العالم على شر أصيل فيه ، بل انه « ما ظهر عن الله الا بصورة ما هو الأمر عليه ، وما فى الأصل شر » .

لكن اذا قلنا بوجود هذا الشر العارض فى الكون فالى من نسبته ؟ أننسبه الى العالم أم نسبته الى الله ؟ انه لا يمكن أن نسبته الى الوجود المحض أى الى الله سبحانه . كذلك لا يمكن أن نسبته الى العالم ، ما دام فى قبضة الله ، وهو الخير المحض التام (٢) . فلم يبق الا أن نسبته الى طبيعة الكائنات الممكنة التى ، وان خرجت الى الوجود ، فلا بد أن يدركها العدم الذى يترقبها . فبقدر ما تنطوى عليه من عنصر العدم ينسب الشر اليها . أما الوجود الدائم فهو خير كله . لكن ما دامت هذه الكائنات موجودة بالفعل فان الشر الذى تنطوى عليه ليس الا شرا عارضا . « ونحن فى الخير . وان مرضنا فانا نصح . فان الأصل جابر ، وهو النور » (٣) .

(١) نفس المصدر ٤٨٦/٢

(٢) نفس المصدر ٢١٥/٣

(٣) نفس المصدر ٤٨٦/٢

وإذا كان الأمر كذلك ، فيمكن القول ، تبعاً لوجهة نظر ابن عربى ، بأن هذا العالم الذى خلق من أجل الخير ، لا من أجل الشر ، قد خلق لتحقيق السعادة . فإذا وقع الشر لبعض الكائنات فقد وقع بصفة عارضة ولحكمة الهية - « لأن الخير المحض ، الذى لا شرف فيه - وهو وجود الحق الذى أعطى الوجود للعالم - لا يصدر عنه إلا المناسب وهو الخير خاصة . فلهذا كان للعالم الخير بالذات » . غير أنه من الواجب أن تفرق دائماً بين الله والعالم . ذلك أن الله غنى عن العالم ، والعالم مفتقر إليه دائماً فى وجوده . إن الله يوجد لذاته ، فهو الوجود المحض . فكيف للعالم ، الذى يقبل الوجود والعدم ، أن يكون فى مرتبة خالقه ؟ والشئ الذى يقبل الوجود والعدم هو الشئ الممكن ، وهو الذى يعرض له أن يظهر فيه الشر لأن إمكانه لا يحول بينه وبين العدم . « فبهذا القدر ظهر الشر فى العالم . فما ظهر إلا من جهة الممكن لا من جانب الحق » (١) . فالخير كله من الله ، أما ما يبدو فى مظهر الشر فهو من جانب المخلوق .

إننا نصف الأشياء عادة بأنها شر لأنها لا تتلاءم مع أهوائنا أو مصالحنا الخاصة ؛ فنجعل أنفسنا مقياساً لتحديد طبيعة الخير والشر فيها . أما فى حقيقة الأمر فإن للعالم خيره الذاتى . وهنا نجد ابن عربى يعلل فكرته هذه على ضوء ما جاء فى القرآن من الاستدلال على وجود الله بوجود العالم . فإن الدليل ، وهو العالم ، يكتسب صفة الخير من المدلول عليه ، أى من الله . « ولما كان الدليل يشرف بشرف المدلول ، والعالم دليل على وجود الله ، فالعالم شريف كله . فلا يحتقر شئ منه ولا يستهان به . هذا إذا أخذنا من جهة النظر الفكرى . وهو فى القرآن : أفلا ينظرون إلى السماء كيف رفعت ، وإلى الجبال كيف نصبت ... وكقوله أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض ،

وقوله : ان في خلق السموات والأرض لآيات وكقوله : سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، وأمثال هذه الآيات . وأما عند أهل الكشف والوجود فكل جزء في العالم أوجده الله لا بد أن يكون مستندا الى حقيقة الهية . « فمن حقره أو استهان به حقر خالقه واستهان به ... وكل ما في الوجود فانه حكمة أوجدها الله ، لأنها صنعة حكيم . فلا يظهر الا ما ينبغي كما ينبغي . فمن عمى عن حكمة الأشياء ، فقد جهل ذلك الشيء . ومن جهل كون ذلك الأمر حكمة فقد جهل الحكيم الواضع له ، ولا شيء أقبح من الجهل » (١) .

وقد يعترض بعضهم فيقول لابن عربي : انك تصف كل شيء بوجوده في العالم بأنه خير وحسن ، ثم نراك تحكم بقبح الجهل ، والجهل كأي شيء آخر لا بد أن يستند الى حقيقة الهية ! ويتلخص الجواب عند هذا المتصوف في أن الجهل ليس شيئا وجوديا ، وانما هو مجرد علاقة أو نسبة . « فالجهل انما هو عبارة عن عدم العلم لا غير . فليس بأمر وجودي . والعدم هو الشر . والشر قبيح لنفسه حيثما فرضته . ولهذا ورد في الحديث الصحيح : والخير كله بيدك والشر ليس اليك . فما نسب الشر اليه . فلو كان الشر أمرا وجوديا لكان ايجاده الى الله ؛ اذ لا فاعل الا الله . فالوجود كله خير ؛ لأنه عن الخير المحض وهو الله تعالى » . أما العالم فليس وجودا على الحقيقة لأنه مفتقر الى الله دائما ، ولذلك يرى ابن عربي يصفه أحيانا بأنه ظل الوجود المحض .

اذن ليس الشر ، الذي قد يعرض للمخلوقات ، شرا في ذاته من حيث ان الله أوجده ؛ ولكنه يبدو شرا في نظر المخاوق الذي يجد أنه لا يناسبه . « فمن حيث وجود عينه هو الى الله ، ومن حيث كونه شرا ليس الى الله . » فالمؤمن هو الذي ينفي ما نقاه الرسول عن ربه عندما

قال : والشر ليس اليك . (١) واذن لا ينسب الى الله الشر المحض ، وهو العدم المطلق ، كما لا ينسب اليه الشر العارض أو المقيد بالكائنات التي يحتوى عليها العالم . فان ذلك كله ينبغي ألا يضاف الى الله أدبا وحقيقة . (٢)

ومن أدب الأنبياء أنهم ينسبون كل خلق حسن منهم الى الله ، وينسبون كل سوء الى أنفسهم . « فهم يطلبون طريقا لا يشاركهم فيها من ليس من جنسهم ولا مقامهم . فلا يزاحمون أحدا في شيء مما يتحققون به في نفوسهم ... من الأخلاق الالهية ، فيكونون ، مع تحققهم بمعانيها وانطباق أحكامها على ظواهرهم ، من الرحمة بالعباد والتلطف بهم والاحسان اليهم ، والتوكل على الله ... ويظهرون في العالم أن جميع ما يجرى عليهم أن ذلك فعل الله ، لا فعلهم ، ويبد الله لا يديهم ... فيبرءون من أفعالهم الحسنة غاية التبري » وينسبون ما يعد شرا الى أنفسهم لا الى الله ، كما فعل الخضر عندما نسب خرق السفينة الى نفسه لا الى ربه فقال : فأردت أن أعيبها (٣) .

ويصف ابن عربي هذه المسألة - ويريد بها نسبة الخير الى الله ونسبة الشر الى المخلوق - بأنها من أغمض المسائل الالهية . فلقد اعتمد أهل التفكير النظري ، من أشاعرة ومعتزلة ، في تحديد وجهة نظرهم فيها ، على ما هداهم اليه دليلهم النظري . أما أصحاب الكشف الصوفي فهم الذين يقول عنهم : انه قد غلب عليهم فهم مقاصد الشرع فتابعوه ، « وذلك بركة الورع والاحترام الذي احترموا به الجانب الإلهي ، حقيقة لا مجازا . » ولذا فان أدبهم مع الله ، الذي ورثوه عن الأنبياء ، هو الذي أرشدهم الى فهم حقيقة ما جاء في الكتب السماوية

(١) الفتوحات الباب ٤١٣

(٢) نفس المصدر ١/٤٢٠

(٣) نفس المصدر ١/٢٤٥

على ألسنة الرسل مما لا تستقل العقول بإدراكه وما تستقل ؛ لكن أخذوه عن الله لا عن نظرهم . وهم أهل الورع الذين جعلوا شعارهم قول الرسول : دع ما يريبك الى ما لا يريبك ، وقوله : استفت قلبك ولو أفطاك المفتون ، فأحالهم على قلوبهم ، « ففى القلوب عصمة الهية لا يشعر بها الا أهل المراقبة » (١) ويستدل ابن عربى لوجهة نظره هذه بأن ذوى الورع يلهمهم الله التفرقة بين الحلال والحرام ، اذا قدم اليهم طعام أو شراب يجهلون مصدره أو حقيقته ؛ فى حين لا يرى الآخرون فيه شيئا يمنعهم من تناوله أو شرابه ، ثم يقول : أن « .. هذا مما يقوى مذهب المعتزلة فى أن القبيح قبيح لنفسه ، والحسن حسن لنفسه ، وان الإدراك الصحيح انما هو ادراك الشراب الحرام خمرا ، فلولا أنه قبيح لنفسه ما صح هذا الكشف لصاحبه .. » (٢)

ويفسر لنا هذا المتصوف كيف فهم مقصد الشرع فى هذه المسألة الغامضة ، عند حديثه عن أدب الرسول الذى كان يحمد الله على السراء والضراء ، فيقول فى هذا الموطن : ان الرسول كان بشرا ، وكان يحس بالألم الحسى والنفسى ، كما كان يحس بالذات الحسية والمعنوية ؛ لكنه كان يحمد الله على كل حال . ذلك أن ما يعرض فى العالم من أحوال وشئون لا يؤثر تأثيرا واحدا فى البشر ؛ بل يختلف باختلاف قبولهم له . فان ما يتضرر به أحدهم قد يكون نفعا لغيرهم . فالعلة اذن فى الأشخاص . « ذلك أن الأمر الآتى من الله واحد العين لا انقسام فيه ، فينقسم أمره فينا ويتعدد . » انه لا يصدر عن الخير الا الخير ،

(١) نفس المصدر ٢٤٦/١ .

(٢) نفس المصدر - الباب الحادى والستون .

ويقول ابن عربى ان ابن عمر كان يكره الوضوء بماء البحر ويفضل عليه التيمم ، ثم يعلل ذلك بأن الله لو كشف عن أبصار الخلق اليوم لراوه يتأجج نارا ، معتمدا فى ذلك على قوله تعالى : واذا البحار سجرت . وفى نظر العلم الحديث ان المساء يتكون من عنصرين قابلين للاشتعال .

والخير وجود كله والشر عدم كله . أما ما نعهده نحن شرا فليس له ،
في رأى ابن عربى ، حقيقة موضوعية . وليس قولنا انه شر الا حكما من
جانبنا ؛ والأحكام أمور نسبية تختلف باختلاف الأشخاص . فما في
الوجود الا الخير وان تنوعت صورته ، فظهر في بعض الأحيان لبعض
اناس في مظهر الشر . (١) ولو كان للشر وجود حقيقى لكان بيد
الحق . فان بيده ملكوت كل شىء وهو خالق كل شىء . (٢)

واذن فما من أمر يعرض في هذا العالم الا وأمكن أن يكون مصدر
لذة أو ألم بالنسبة الى الناس . لكن يجب أن يحمد المرء خالقه ، على
كل حال ، سواء أصابه الخير أم أصاب غيره بدلا منه . فمن وجد خيرا
حمد الله حمد السراء ؛ ومن وجد سوءا حمد الله حمد الضراء . وهذا
أفضل من الضجر والسخط ؛ بل هذا نوع من الفضل الالهى على من
ألهمه الله أن يحمده على الضراء أيضا ، فيزيده الله فضلا بأن يزيل الضراء
عنه : « وهذا معنى دقيق مندرج في الحمد لله على كل حال . انه مساو
لحمد السراء ... وهذا من جوامع الكلم التى أوتيتها رسول الله صلى
الله عليه وسلم » (٣) ثم يوضح لنا ابن عربى هذا المعنى الدقيق ، فيقول
ان الضراء التى يقابلها العبد بالحمد تنطوى ، دون ريب ، على شىء من
السراء ؛ ولولا ذلك لما كان الحمد في حالة الضراء ثناء على الله وهو من
الخير . « والحمد ثناء بلا شك في نفس الأمر . فما في العالم ضر
لا يكون مشوبا برحمة . »



لكن كيف عرض للعالم أن توجد فيه ضروب من الشر ، دون أن
تنسب هذه الشرور الى الخالق ؟ ان مصدر هذا الشر العارض في العالم

(١) الفتوحات ٣/٣٧٣ .

(٢) نفس المصدر ٣/٣٦٩ .

(٣) نفس المصدر الباب ٤٦٨ .

يرجع الى طريقة تركيبه . فاذا كان العالم الالهى أو عالم الأمر خيرا محضا لا شرف فيه ، فإن عالم الخلق هو عالم الأشياء التى تتركب من عناصر مختلفة ومتنافرة . فضروب التركيب بين هذه العناصر هى التى تؤدى الى ظهور الشر . (١) ولهذا السبب سألت الملائكة ربها كيف يخلق فى الأرض خليفة يكون سببا فى سفك الدماء وفى الفساد ، نظرا لأنه مؤلف من عناصر متنافرة : « والتنافر نزاع ، والنزاع يؤدى الى الفساد . » غير أن الله قضى بأن يخلق آدم لأن ما سيترتب على خلقه من شر يدخل فى نطاق ما قرره الحكمة الالهية من صلاح العالم بوجوده ؛ اذ يوجد خير كثير فى خلق الانسان الى جانب ما يترتب على وجوده من شرور . (٢) « فالخير فيه من روح الله الذى يجب الاعتصام به من شرور عالم الخلق . » والشرور كلها تنسب الى عالم الخلق . أما الخير فيسبب كله الى عالم الأمر . فالارادة السابقة لله تريد تحقيق الخير . وهناك ارادات لاحقة سمحت بوجود الشر العارض القليل الى جانب الخير الأصيل الكثير حتى يصلح أمر هذا العالم . وهذه الارادات اللاحقة تتسق مع ما قدره الله من تركيب الكائنات من عناصر متنافرة . (٣) فالله قد أعطى الوجود للكائنات أولا « وهو الخير الخالص ، ثم لم يزل يعطى ما يستحقه الوجود . مما به قوامه وصلاحه ، كان ما كان ... فما ثم الا الخير سواء سر أم أساء . وهذا السرور أو النعيم هو المطلوب . لكنه قد لا يتحقق الا بعد الاساءة ، لما يقتضيه مزاج التركيب . »

فالشر اذن وليد طبيعة الممكنات التى وجود عليها الله بعبائه ، لكنه

(١) توجد هذه الفكرة عند « ليبنتز » .

(٢) يرى « ليبنتز » أن جميع الشرور فى العالم تدخل فى الخطة الالهية الخيرة لخلق

العالم .

(٣) الفتوحات ٥٧٥/٢ . وتوجد هذه الفكرة أيضا عند ليبنتز وسنعرض لها

بالتفصيل فى الفصل السابع .

شر عارض في الوجود « وكل عارض زائل » وقد سمي الله نفسه باسم المعطى والنافع والضار ؛ لكن عطاءه كله نفع . ومع ذلك فان بعض الكائنات قد تتضرر بسبب هذا الجود أو العطاء الالهي : « فيتضرر به ولا يعلم ما فيه من النفع الالهي فيسميه ضارا . » وهو يجهل أن ذلك لا يرجع الى طبيعة العطاء الالهي ؛ بل يرجع الى طبيعة تركيب من يتقبل هذا العطاء . وهذا أمر تشهد به التجربة ؛ فان بعض الأشياء التي تعود بالنفع على بعض الأمزجة قد تكون ضارة لأمزجة أخرى . فالممكنات هي التي تحدد ، بسبب تركيبها ، طبيعة الخير والشر . أما عطاء الله فكله خير : « فثام من الله الا الخير المحض كله . فمن اتساع رحمته أنها وسعت الضرر ... فالضرر في الرحمة ما هو ضرر ، وانما هو خير » .

فالنعم أو الشقاء انما يرجعان اذن الى طبيعة الكائن الذي يتقبل العطاء الالهي أو يرفضه . مثال ذلك أن الحر والبرد لم يخلقا الا لتحقيق مصالح العالم . فهما ضروريان للنبات الذي يحتاج اليه البشر . ومع ذلك ، فانا نجد من يتأذى من البرد أو من الحر ، لكنه لو راجع نفسه لعلم أن ما يتضرر منه شرط في تحقيق ما يعود عليه بالنفع . (١) فالإنسان هو الذي يرى الخير فيما يوافقه ويرى الشر فيما لا يوافقه ؛ في حين أن أفعال الله كلها خير : « بالريح كان النصر والدمار . فاختلفت الآثار والعين واحدة صالحة فاسدة ، تطفئ السراج وتشعل النار ، والهبوب واحد من عين واحدة . »



لكن قد يتساءل المرء : ولماذا اختلفت طبائع الكائنات في هذا العالم مما يؤدي الى ظهور الشر أو النقص فيه ؟ وله أن يقول أيضا : اذا كان

العالم خيرا في ذاته ، وليس الشر فيه الا ظاهرة عارضة ، أفلم يكن من الخير ألا يحتوى على هذا الشر العارض ؟ واذا لم يكن بد من الشر أفلم يكن من الخير ألا يخلق هذا العالم اطلاقا ؟ وتلك هى الحجة التى يعتمد عليها أهل الالحاد عادة ؛ اد يرون أن العالم ملئ بالشور ، ولو كان هناك اله خير لجرد هذا العالم من الشر حتى تتحقق السعادة للبشر جميعا . ويجب محبى الدين بن عربى هنا بأن ما يراه الناس من سعادة أو شقاء ومن عافية أو بلاء انما هو من تأثير الأسماء الالهية فى العالم . (١) فالله له أسماؤه العديدة التى لا يمكن أن تكون رأكدة أو معطلة . فهو « يسمى بالمبلى والمعذب والمنعم . » وكل انسان فى هذا العالم يقبل تأثير هذه الأسماء المتضادة . فمن الجائز أن يكون شقبا أو سعيدا . وهذا المزيج من الشقاء والسعادة ، أو من العافية والبلاء ، من سر القضاء والقدر الذى فيه صلاح العالم (٢) ، « فالعالم كله ممكن ، قابل لأحد الحكيم ، أعنى الضدين من سعادة أو شقاء . » لكن هذا لا يمنع أيضا ، حسب قواعد المنطق ، من أن ينتفى عنه أحد الضدين فى الحياة الأخرى ، فتعم السعادة والرحمة جميع البشر . وسنرى تفصيل رأى ابن عربى فى هذه المسألة فيما بعد .

ويبقى بعد ذلك أن اخراج الكائنات من حالة الامكان أو حالة العدم النسبى أو الاضافى انما هو من صميم الخير ؛ بل قد أوجدها الله رحمة بها . (٣) اذ تخرج من شر العدم الى الوجود وهو خير محض لا شر فيه . وانما يعرض هذا الشر لتلك الكائنات بسبب العدم الذى يترقبها فى نهاية الطريق . ذلك أنها لا توجد فى العالم الا الى أجل مسمى . وهذا هو ما تكشف عنه التجربة الانسانية بحسب الواقع . فان المرء اذا فكر فى نفسه ، وكان سويا ، فلا بد له من أن يشعر بنعمة الوجود .

(١) انظر فصوص الحكم شرح القاشانى ص ١٤٢ ، ٢٧٦ - ٢٧٧ .

(٢) الفتوحات ٢٦٢/١ .

(٣) فصوص الحكم شرح القاشانى ص ٢٥٥ .

الكن هذا النعيم ليس خالصا لأنه يشعر في أعماق نفسه أنه كائن عابر ، وأنه لم يكن شيئا قبل وجوده الحالى . ولما كان الموت ينتظره في نهاية طريقه ، فانه يشعر بالألم والضيق . (١) ان هذا الشر الذى قد ينقص عليه حياته هو أن يدرك أنه كائن عابر في هذه الحياة .

ومع ذلك فكثير من الناس ينسون الموت ، فلا يشعرون بهذا الضيق في أثناء الحياة حتى يفاجئهم الموت ، مما يقوم دليلا واقعا على أن الوجود في مختلف مستوياته ، سواء كان وجودا سعيدا أم شقيا ، هو من صميم الخير .

كذلك تشهد التجربة العادية أن أكثر الناس يفضلون الحياة بما فيها من شرور وكوارث على الموت . وما أظن أن شاعرا متبرما بالحياة ، ومتشائما فيها تشاؤم أبى العلاء المعرى ، لم يشعر بضرب من النعيم والسعادة عندما أفاض في ذم هذه الحياة وانتكر لها . وان مجرد الحرص على الحياة دليل على أن المرء سعيد بها ، رغم لعناته التى يصبها عليها . فهو سعيد ما دام هذا الوجود يصحبه ، وهو لا يتألم أو يشقى أو يشعر بالضجر الا إذا فكر في العدم الذى سبق هذا الوجود . (٢) والله لم يخرج العالم بأسره من العدم الذى هو شر الا الى الخير الذى أراد له . وليس هذا الخير سوى الوجود . ويمكن القول بأن العالم قد وجد من أجل الخير أصلا . أما اذا عرض له الشر فذلك راجع الى طبيعته ككائن ممكن ، وكل ممكن له وجهان : وجه الى الحق ووجه الى غير الحق ، فله وجه الى الحق من حيث هو موجود ، ووجه الى غير الحق من حيث يلحقه العدم . (٣)

(١) تلك هي النزعة الغالبة في الوجودية .

(٢) الفتوحات ٢٠٨/٣ .

(٣) نفس المصدر ٢٧٧/٣ .

وإذا ضاق بعض الناس بوجود ضروبه من الشر أو النقص في
العالم ، فإن ابن عربي سعيد بوجود هذا النقص ، لأنه يراه ضرورياً
لكمال العالم .

وانى لأهوى النقص من أجل من أهوى
لأن به كان الكمال لمن يدرى
وما جاء بالنقصان إلا مخافة
من العين مثل البدر من آخر الشهر
وما نقص البدر الذى تبصرونه
ولكنه بدر لمن غاص بالفكر
يراه تماماً كاملاً في ضيائه
على أكمل الحالات في البطن والظهر
فلو لم يكن في الكون نقص محقق
لكان الوجود الحق ينقص في القدر
فبى كان للحق الوجود كماله
مع النقص فانظر ما تضمنه شعري
غزال من الفردوس جاء منقبا
من اجلى ، وما يخفى على الله ما يجرى
فقلت له أهلاً وسهلاً ومرحباً
بمن ، وحياة الحب ، قد ضمه صدرى (١)

ان العالم هو صنعة الرحمن . وكل ما يوجده الرحمن أو يصدر
عنه لا بد من أن يحتوى على الرحمة . وإذا انطوى بعض هذا العالم

على ألوان من البلاء أو الغصص فذلك لرحمة فيه . ومن الضروري أن يتجرع المرء هذه الغصص كما يتجرع الدواء النافع مع كراهيته له . فالدواء كريبه ، لكن فيه رحمة لمن يتناوله . فباطنه فيه الرحمة ومن قبله العذاب . (١) فما من باب يفتح من عند الله الا كان من أبواب الرحمة . وهناك نوعان من الرحمة ، احدهما خالصة لا أثر للألم فيها . أما الأخرى فباطنة لأنها تحتوى على ألم عارض ، ثم تبدو خالصة آخر الأمر . « فالآلام عوارض واللذات ثوابت . وكل شيء له حكمته . لأن الله عزيز حكيم يضع الأمور مواضعها وينزلها منازلها . »

ان الأحوال التى تطرأ على العالم يمكن أن توصف بأنها صلاح أو فساد له . « ولكن فى نفس الأمر لا يصح أن يعرض للعالم فساد لا صلاح فيه . فانه يكون خلاف ما أريد له وجوده . وأما صلاح لا فساد فيه فهو الواقع المراد لصانع العالم . فانه لذلك خلق العالم . (٢) .

لو لم يكن فى الوجود نقص	لزال عن رتبة الكمال
لكنه ناقص فأبدى	كماله فيه ذو الجلال
فكل صنع من كل خلق	لم يخله الله من جمال
لأنه راجع اليه	فى الفعل والحال والمقال (٣)

ان فريقا من الناس يؤكدون أن العالم يحتوى على ضروب من النقص الحقيقية ، وأنه ليس أفضل عالم ممكن . ولو لم يوجد أمثال هؤلاء الذين يصدرون مثل هذا الحكم لكان الوجود ناقصا . فمن كمال العالم أن يوجد فيه هؤلاء الذين يصفونه بالنقص والاضطراب .

(١) نفس المصدر ٥٦٤/٣ - ٥٦٥ .

(٢) الفتوحات ٢٠٧/٣ . انظر الفصل السابق .

(٣) نفس المصدر ١٨٨/٤ .

ب - النظرة الدينية :

إذا كانت هناك ضروب من النقص في العالم ، وإذا كان كمال العالم يتطلب أن يوجد النقص فيه حتى تتحقق حكمة الله في الكون ، فمن الطبيعي أن توجد أشياء توصف بالحسن والخير ، وأخرى توصف بالقبح والشر . لكن هل في طاقة العقل أن يستقل بمعرفة وجه الحسن أو القبح ، أو الخير والشر في كل شيء ؟ وهنا نجد ابن عربي يميز بين نوعين من الحسن والقبح . فمنهما نوع يمكن معرفته عن طريق التفكير النظري الذي يحدد وجه الحسن أو وجه القبح في الأشياء بناء على معايير خاصة بالكمال أو النقص ، أو معايير تفعية . لكن هناك نوعا آخر « لا يدرك قبحه ولا حسنه الا من جانب الحق الذي هو الشرع ... وهذا من الشرع خبر لا حكم . »

فوجهة نظر العقل الانساني ، في تحديد الخير والشر ، وجهة نظر نسبية فيما يتعلق بالأحكام التي يصدرها . اما الشرع فيطلعنا على ما هو حسن أو قبيح في ذاته ، ومعنى ذلك أنه يبين لنا أن الخير هو ما يوافق الطبيعة الانسانية ، وأن الشر هو ما لا يوافقها . فالشرع لم يأت الا لمساعدة الطبع . ولذلك يعجب محبي الدين بن عربي كيف يجد بعض الناس مشقة في قبول ما جاء به الشرع الذي لم يحرم عليه شيئا تقتضيه الطبيعة الانسانية . فقد راعى هذه الطبيعة عندما بين لها الطرق السوية التي تحقق لها الخير « فما هلك الناس الا بسطان الأغراض ؛ فانه الذي أدخل الألم عليهم والمكره . فلو أن الانسان يصرف غرضه الى ما أَرادَه له خالقه لاستراح ... » (١) ذلك لأن الله لا يريد للناس الا انيسر ولا يريد بهم العسر . وهو يريد لهم الخير لا الشر ، وان كان الكل من عند الله ؛ لأنه هو الذي أوجد العالم بما ينطوي عليه من كمال ومن نقص يراد به الخير .

ان المثل الأعلى ، في نظر ابن عربي ، هو أن يريد الانسان ما يريده الله له ، فلا يضيق بنعمة الوجود . وقد استدلل لذلك بما روى عن أبي يزيد البسطامي من أنه قيل له : ماذا تريد ؟ قال أريد ألا أريد ، أى أنه يريد أن يجعله الله مريدا لما تقضى به الارادة الالهية . اذن فمن المستحيل أن يكون المرء مجردا من الارادة ، والا لما كان لطاعته التي يتقرب بها الى خالقه معنى ؛ اذ لو لم تسبقها نية لما كانت طاعة . فمعنى ما قاله البسطامي هو أنه لم يطلب لنفسه شيئا سوى أن يتحرر من الأهواء النفسية التي لا تتسق مع الشريعة والتي لا تحظى برضى الله .

فالشرع اذن هو السراج الذى ينير الطريق . ومن لا يهتدى بسور الشرع شبيه برجل يسير في الظلام دون سراج أو ضوء ، في طريق كثيرة المسالك والأحوال والجحفر . فلا بد له من نور يرى به أين يضع قدمه ، ويكشف له عما يجب أن يتجنبه من المخاطر : « وليس له نور سوى نور الشرع الذى قال فيه تعالى : نورا نهدي به من نشاء من عبادنا » وقال : ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور ، وقال : نور على نور » أحدهما نور الشرع وثانيهما نور البصيرة أى نور القلب . ويرى ابن عربي أن نور الشرع « قد ظهر ظهور الشمس ولكن الأعمى لا يبصره » وكذلك من أعمى الله بصيرته لم يدركه فلم يؤمن به ، ولو كان نور عين البصيرة موجودا . »

اذن فمن الضروري أن يجتمع هذان النوران حتى يعم الضوء الطريق . كذلك يجب على السائر في تلك الطريق المحفوفة بالمخاطر أن يحافظ على سراجيه من أن تهب عليه ريح الأهواء والأغراض فتطفئه . « فهذا الشخص الماشي في هذه الطريق ، ان لم يحفظ سراجيه من الأهواء أن تطفئه بهوبها ، والا هبت عليه رياح وزعازع فأطفأت سراجيه ، وذهب بصره ، وهو كل ريح يؤثر في نور توحيده وايمانه . فان هبت ريح لينة تميل لسان سراجيه وتحبسه ، حتى يتحير عليه الضوء في مشاهدة

اتّريق ، فتلك الریق كمتابعة الهوى فی فروع الشریعة ، وهی المعاصی
التي لا یکفر عنها الانسان ، ولا تقدح فی ترحیده وإیمانه . فقد خلقنا
لأمر عظیم . ولكن اذا اقتحمنا هذه الشدائد ، وقاسینا هذه المکاره ،
حصلنا علی أمر عظیم ، وهو سعادة الأبد التي لا شقاء فیها . « (١)

ونلاحظ أن فكرة الجمع بین نور الشرع ونور البصيرة أو العقل
فكرة سبق إليها علماء الكلام من معتزلة وأشاعرة ، كما نجدھا علی
نحو أكثر عمقا عند كل من الامام الغزالی وابن رشد . (٢) وترتكز هذه
الفكرة عند هؤلاء جمیعا علی أن الله انما یأمر بالخير وينهى عن الشر
عناية بالانسان ، وتحقیقا لطبیعته علی أكمل وجه . « ما أمرك الله الا بما
هو خير لك . وهو عند الله عظیم . وما نهاك الا عما تركه هو خير لك
لعظیم حرمة عنده .. » (٣)

ویوصی ابن عربی كل من یقبل نصحه بأن یتبع خاطر الخير لاخطر
الشر الذي یحاول أن یشتیة عن فعل الخير فیقول : « ولا تعرف الخير
والشر الا بتعریف الشرع . واذا خطر لك خاطر یأمرك بفعل الشر
فذلك لمة الشیطان ، فاذا أعقبه خاطر ینهاك عن فعل ذلك الشر فذلك
لمة الملك . وأنت السفينة ان انخرقت هلكت وهلك جمیع من فیک .
فعلیك بعلم الشریعة . فانك لن تعلم حدود الله حتی تقوم بها » (٤)

ثم نراه یؤكد هذه الفكرة فی مواطن عديدة فیقول : « ان العارف
من عبد الله من حیث ما شرع ، لا من حیث ما عقل عن طریق النظر »
ذلك لأن للهوى فی العقل حکما خفیا لا یفطن الیه أصحاب التفكير

(١) الفتوحات ٦٨٧/٢ - ٦٨٨ .

(٢) انظر کتابنا دراسات فی الفلسفة الاسلامیة - دار المعارف ط ٤ سنة ١٩٧٢

صفحات ٦٠ ، ٦١ ، ١٥٤ ، ١٥٥ .

(٣) الفتوحات ٤١٠/٤ .

(٤) نفس المصدر ٤٦٢/٤ .

النظري ، وان شعر به أهل الكشف من الصوفية (١) ؛ بل يذهب الى القول بأن العمل غير الصالح من نصيب الذين يفصلون القول في الخير والشر عن طريق تفكيرهم النظري ؛ في حين أن أهل الكشف ، الذين يهتدون بما جاء به الشرع ، أكثر توفيقا في التفرقة بين الخير والشر : « فما فصل بالاعلام الالهى فهو كله عمل صالح ، وما فصل بالنظر العقلى فمنه صالح وغير صالح بالنسبة الى من يفصله لا غير . والكل عمل صالح بالنسبة الى الله تعالى ، كما نقول ان النقص في الوجود من كمال الوجود . »

ثم يخبرنا ابن عربى أنه ما كان ليذكر أن هناك فسادا في العالم لولا أن الخير الالهى قد حذر من الفساد في الأرض ، ولولا أنه رأى اتفاق العقلاء ؛ بل الناس جميعا ، على القول بوجود الفساد في العالم . ولولا ذلك لما نطق بهذا الوصف أدبا . (٢) فقد اهتدى بالكشف الصوفى انى العلم بأن أفعال الله كلها خير ؛ لكنها توصف من الناس بأنها خير أو شر ، حسب أهوائهم وحسب استعداداتهم لقبول آثار الأفعال الالهية .

وهنا ينبغي أن تتساءل لماذا حددت الشرائع كلا من الخير والشر؟ ذلك لأن ظهور العقل في الانسان هو الذى دفعه الى أن يدعى لنفسه أنه هو الذى يختار أفعاله ، وأنه يستطيع التفرقة بين الخير والشر . لذلك جاءت الشرائع تفرق للعقلاء بين الحسن والسيئ . وكان من الطبيعى أيضا أن يكون هناك جزاء للخير وللشر . غير أن رحمة الله سوف تشمل الجميع بعد أن يوفى أصحاب الأعمال السيئة فترة العذاب التى كتبت عليهم بسبب خروجهم على ما قرره العقل والشرع معا . (٣)

(١) نفس المصدر ٤٠٩/٤ .

(٢) الفتوحات ٤٥٩/٣ .

(٣) نفس المصدر ٤١٣/٣ .

ويكشف ابن عربي عن أبعاد فكرته هذه ، على نحو أكثر تفصيلا ، عندما يخبرنا بأن تكليف الناس باتباع الشرائع هو من المكر المحمود . ذلك أن العقل لما فرق بين الخير والشر ، جاء الشرع يقره على هذه التفرقة . فعندما تكلم عن المكر الالهي بمناسبة قوله تعالى : سنستدرجهم من حيث لا يعلمون ، وقوله : ومكرنا مكرًا وهم لا يشعرون ، نجده يخبرنا بأن « من المكر الالهي ما يقصد به ضرر العبد (١) ، ومنه ما لا يقصد به ضرر العبد . وانما يكون لحكمة أخرى يكون فيها سعادة العبد . فانه لولا المكر الخفي لما صح تكليف ولا طلب جزاء . » فانه من مكر الله المحمود في المكور به تكليف الله اياه بالأعمال والسمع والطاعة له فيما كلفه به . والأمر يعطى في نفسه أن الأعمال خلق الله في العبد ، وأن الله لا يكلف نفسه . وليس العامل الا هو . وهذا قد شعر به بعض الناس (أصحاب مذهب وحدة الوجود) وأقاموا على العمل وثابروا عليه ، أعنى عمل الخيرات . (٢) وهم هؤلاء الذين يقول ابن عربي عنهم انهم قد اطلعوا على سر القضاء والقدر ، ورأوا تحكمه في الخلق ، وشاهدوا ما قدر لهم من أعمال تصدر عنهم من حيث انها أفعال الله ، لا من حيث انها توصف بالخير والشر . وهم يشاهدون ذلك ،

(١) ولابن عربي تعليل طريف لمكر الله بابلوس ، لانه يرى ان العبد الذي يمكر به الشيطان ويفر به على ارتكاب المعصية ، قد يتوب فيغفر الله له ، ويشبه على توبته . فابليس يسعى في زيادة الخير دون أن يشعر ، ثم يقول ابن عربي : انه ما سمع أحدا أشار الى هذه المسألة . اما عن نفسه فانه يخبرنا : « ولولا علمي بابلوس ، ومعرفتي بجهله وحرصه على التحريض ما نهيت على هذا ، لعلمي بانه لولا هذا المانع لاجتنب المخالفة . فهذا هو الذي حملني على ذكره ؛ لان الشيطان لا يقف عندها (هذه المسألة) لحجابه بحرصه على شقاوة العبد وجهله بان الله يتوب على هذا العبد الخاص . فان كل مكور به انما يمكر الله به من حيث لا يشعر . » الباب ٦٨ وفي موضع آخر يستدل لفكرته هذه بقول الرسول : لو لم تذببوا لجاء الله بقوم يلنبون فسيتغفرون فيغفر الله لهم - الفتوحات ٩٦/٢ .

(٢) نفس المصدر الباب ٥٥٦ : لكن اليمس معنى ذلك انهم يخادعون الله ؟ وفي ذلك يقول ابن عربي « فما يخادع الله الا جاهل بالله غاية الجهل ، أو عارف بالله غاية المعرفة التي لا يمكن أن يكون للمحدث أتم منها ... » ثم يقول أن الله قد وصف نفسه بالمكر والاستدراج ، ولذلك يتصف به أهل الله فيخادعون وينخدعون .

على حد قوله ، في حضرة النور الخالص التي دعت علماء الكلام الى القول بأن أفعال الله كلها حسنة ولا فاعل الا الله ، دون أن يفتنوا الى سر القضاء والقدر .

لكن توجد مرتبة تأتي بعد حضرة النور الخالص ، وهي التي يسميها حضرة السدفة ، وهي التي تجمع بين النور والظلمة ، ويظهر فيها التكليف الديني بظهور العقل عند الانسان ، وفيها يتميز الخير من الشر . وتوجد آخر الأمر حضرة الظلمة وهي مرتبة الشرك والأفعال التي تؤدي الى الخلود في النار .

أما فيما يخص ابن عربي فإنه يقول : ان الله أقامه في الحضرة الثانية وعصمه من أن يخرج على حدود الشرع ؛ « بل أقامني الله في حضرة السدفة وحفظني ، وعصمني . فلي حكم حضرة النور (من حيث العلم) وأقامني في السدفة ، وهي عند القوم أتم من الإقامة في حضرة النور . فهذا معنى قول بعضهم في الفناء انه فناء عن المعاصي » ، أي أنه ، وان كان يعلم عن طريق الكشف ، ان الأفعال كلها تنسب الى الله ، وانها حسنة في ذاتها ، الا انه رأى أن اتباع طريق الشرع في التفرقة بين الخير والشر والطاعة والمعصية هو السلوك الأقوم والأكمل . ومن المؤكد ، بعد ذلك كله ، أن عمل الخيرات لا يلحق ضررا بالبشر ؛ لأنه يلائم طبيعتهم ، ويتسق مع نفوسهم التي صدرت من أصل طاهر ، لأنها من أمر الله . (١)

وهكذا يمكن فهم ضرورة الحدود أو العقوبات التي حددتها الشريعة لمن خرج عن طريق الخير . فانها ليست شرا ؛ بل هي خير في

(١) انظر الفصل الخاص « بطبيعة النفوس عند محيي الدين بن عربي وليستز » .

صورة الشر . انها نوع من العقاب أو الجزاء الذي يعجل به الله .

للمذنبين في أثناء هذه الحياة . وكذلك الأمر في المصائب والكوارث التي تحل بالأفراد أو الأمم . فقد قال تعالى : وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير . وكذلك ما يظهر من الفتن والخراب والحروب والطاعون . فهذا كله جزاء على أعمال قاموا بها . وهو جزاء معجل في الدنيا . وقد يكفر عن المذنب بعض خطاياهم في الآخرة .

أما إقامة حدود الشرع على السارقين أو الزناة فانها تهدف الى تطهيرهم . فعقابهم ليس شرا ؛ بل هو نوع من الرحمة . ولهذا نهى الشرع عن الرأفة في اقامة حد الزنا بقوله : « ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله ان كنتم مؤمنين . » فاقامة هذه الحدود على العصاة ، وعلى ملأ من الناس في الدنيا تطهير لأصحابها ، « قبل أن يفضحوا على رؤوس الأشهاد في الاخرى ... فاقامة الحدود في الدنيا أستر » اذ يسقط عن صاحبها في الآخرة بقدر ما أخذ منه في الدنيا (١) . ومن واجب الوالي أن يحكم بما نص عليه الشرع ، حتى لا يكون مواليا للشر . أما اذا ترك مراعاة جانب الحق ، وحكم بالهوى ، فقد ضل . وبهذا المعنى يمكن أن يقال بأن مصائب الدهر وكوارثه هي الاخرى نوع من التطهير . وربما غادر بعض البشر هذه الحياة الدنيا ، « وما عليه خطيئة لكثرة ما يتلى الله به » (٢) وقد يتلى الله الانسان ايظهر ما ينطوى عليه من فضائل ، ومن هذا ما وقع للرسل من بلاء ، كشفه الله عنهم فيما بعد . وفي هذا الصدد يشير ابن عربي الى قصة موسى ، فيفسر قوله تعالى « وفتناه قنونا » ، فيقول : ان الله اختبره في مواطن كثيرة ليتحقق في نفسه ، صبره على ما ابتلاه الله به . ذلك لأن معدن الانسان لا يظهر على حقيقته الا عند الشدائد . (٣)

(١) الفتوحات ٣٠٤/٤ . يعبر لينتزع عن ذلك بان خطة ايجاد افضل عالم ممكن اقتضت ان يوجد السعداء والاشقياء .

(٢) نفس المصدر ٣٠٥/٤ . وانظر ٥٨/٤ - ٥٩ .

(٣) فصوص الحكم شرح القاشاني ص ٢٥٥ .

ولقد أمرنا الرسول أن تؤمن بالقدر خيره وشره ، فيجب الايمان اذن بالشر أنه شر ، وبالخير أنه خير . والخير كله ينسب الى الله ؛ لأنه هو الذى يعطى الخير بقضائه السابق . ولكن المخلوقات هى التى تفصل هذا القضاء بالقدر اللاحق الذى يرتبط بكائن معين فى زمن معين (١) . فيوصف بأنه خير أو شر . « فخيريته ابقاؤه على الأصل ... ولهذا قال : والخير كله بيدك ، وما حكم به من الشر فمن القابل ، وهو قوله والشر ليس اليك . » (٢)

ومعنى ذلك أن كل كائن له استعداد خاص كان يعلمه الله منذ الأزل . فاذا خرج هذا الكائن ، من عالم الامكان الى عالم الوجود الفعلى ، تحققت استعداداته ، من قبوله للخير أو للشر . فليس علم الله هو السبب فى سعادته بالخير أو شقائه بالشر ؛ بل السبب هو الاستعداد الخاص بكل كائن (٣)

فاذا قيل : ولماذا كان الاستعداد مختلفا لدى الكائنات ، أجاب ابن عربى : بأن حكمة الله اقتضت أن يحتوى العالم على كائنات تختلف فى استعدادها لقبول الفضل الالهى ، حتى يتحقق لهذا العالم أكبر قدر ممكن من الكمال . فليست ضروب النقض فى العالم الا وسائل يراد بها تحقيق الخير .

غير أنه ينبغى ألا يكون ذلك مبررا لأن ينسب المرء معاصيته الى القضاء والقدر ؛ بل هناك قاعدة أخرى يجب اتباعها ، وهى أن يلزم المرء نفسه بفعل الخير . فاذا حدثته نفسه بفعل الشر فعليه أن يعقده عزمه على تركه ؛ الا اذا غلبه القضاء السابق والقدر اللاحق . فاذا كان

(١) سنوضح هذه الفكرة فى الفصل الخاص بالقضاء والقدر ص ١٣٨ وما بعدها .

(٢) الفتوحات الباب ٤١٣ .

(٣) فصوص الحكم - القاشانى ص ١٩٣ .

الله لم يقض عليه أن يفعل الشر ، الذى حدثته به نفسه ، كان امتناعه عنه حسنة تكتب له ؛ وإذا حدثته نفسه بفعل الخير ، وقام به كتب له عشرة أمثاله . أما إذا حال القضاء والقدر دونه فسوف يكتب له حسنة واحدة فى كل زمان حدثته نفسه بهذا الخير ؛ فى حين أنه ، إذا حدثته نفسه بسيئة ، فإن الله يغفرها له ما لم يرتكبها : أما إذا قام بها فلن تكتب له الا بمثلها . (١)

ج - موقف الانسان من الخير والشر :

ان الانسان يتألف من روح وجسد . والروح طاهرة بحسب الأصل ؛ لأنها من عالم الأمر . ولذا لا توصف النفس بأنها شريرة فى أعماقها ؛ بل هى مطبوعة على حب الخير لأن الخير فيها أمر ذاتى . كذلك يمكن القول بأن الأجسام وقواها طاهرة هى الأخرى . فكيف أمكن إذن أن يوصف الانسان بأنه خير أو شرير ما دام العنصران اللذان يتألف منهما طاهرين بحسب الأصل ؟ ان طبيعة التركيب بين هذين العنصرين هى التى تحدد ، فى نظر ابن عربى ، طبيعة الانسان التى تكون أكثر ميلا الى الخير منها الى الشر أو بالعكس . فاتصال النفس بالجسم هو السبب فى اتجاه الانسان نحو الطاعة أو المعصية . وعندئذ ، ندرك كيف يوجه المدح أو الذم الى الانسان الذى يجمع بين الروح والجسد ، والذى يكون أهلا للشواب أو العقاب . (٢) ويبدو هنا تأثير ابن عربى بافلاطون ، الذى سبقه الى القول بأن اتصال النفس الانسانية بالجسم هو الذى أدى الى نشأة النفس الحيوانية أو الشهوانية ، وهى سبب المعصية ، لأنها اما أن تكون مطيعة ، فتشبه الدابة الذلول ؛ واما أن تكون جامحة « لقوة رأسها وتركيب مزاجها . »

ولما كان الدين هو عمل الخير ، ولما كانت النفس مهيأة له بطبيعتها

(١) المصدر السابق ٤٤٧/٤ .

(٢) الفتوحات ١٨٢/٣ .

فانها لا تقبل الشر الا بالحاح من القرين الذى يوسوس اليها به ، وهو الشيطان . ولذا قال الرسول : الخير عادة والشر لجاجة . اذن ليس الشر أصيلاً فيها ؛ بل تكاد لا تقبله الا مكرهة . « فان النفس بالذات ما زالت خيرة ؛ لأن أبابها الروح القدس الطاهر ، وطبعها الخير ، وأمها هذه الصورة المسواة المعدلة من هذه الأخلاط . » (١) ويطلق ابن عربى اسم هذه الصورة على الجسم الذى خلقه الله فسواه فعدله . ولقد قبل الجسم هذه التسوية وهذا العدل ، وقبوله للعدل من الخير . (٢)

واذا كانت النفس طاهرة ، بحسب الأصل ، فليس الظلم من صفاتها لأنه شر ؛ بل النفس الكاملة ، التى تسمو على المستوى الحيوانى ، هى التى تشعر بالرحمة تجاه الخلق كلهم ودون تفرقة . (٣) فهى تدعو للآخرين أن ينالوا مثلما نالت هى من حب الخير . واذن فان كل ما ينقص من طهارة النفس انما هو « أمر عرضى ، عرض لها لما عندها من القبول فى جبلتها ؛ والذى من شيمها انما هو القهر والظهور . ومن هنا دخل عليها ابليس بوسوسته . ولقد جهل القائل الذى قال :

والظلم من شيم النفوس فان تجد ذا عفة فلعله لا يظلم

(١) نفس المصدر ٢٦٢/٢ . وشبه افلاطون النفس الغضبية بالجواد الطيع ، والنفس الحيوانية بالجواد العصى - انظر اسطورة العربية فى كتابنا فى النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام ط ٤ مكتبة الانجلو المصرية ١٩٦٩ .
(٢) الفتوحات ١٨٢/٢ .

(٣) وقد قال ابن عربى فى النص البونسى : « وأعلم ان الشفقة على عباد الله أحق بالرعاية من الغيرة فى الله » ثم فسر القاشانى ، وهو أشهر شراح « فصوص الحكم » لابن عربى هذه العبارة فقال : « يعنى ان الإبقاء على النفوس المستحقة للقتل شرما كالكفار والمشركين وغيرهم أحق بالرعاية ، لانهم بنىان الرب ، من القتل غيرة فى الله ، أى فى حقه وفى دينه ... مع ان الشرع حرض على الغزو ، فان استمالة الكفار والمخالفة معهم شفقة على خلق الله ... ورجاء فى أن يدخلوا الاسلام خير من تدميرهم واهلاكهم ، كما فعل عليه السلام بالؤلفة قلوبهم وغيرهم . وقد يشيب الله على ذلك ، ولا يؤخذ على عدم الغيرة » فصوص الحكم ، شرح القاشانى المطبعة الميمنية (مصطفى الحلبى) سنة ١٣٢٩ هـ ص ٢٠٩ - ٢١٠ .

وما أنصف وما قال حقا . » (١) فالظلم الذى نراه من بعض الناس لا يصدر عن طبيعتهم ، وانما يأتيهم من جانب الشيطان : « وللاسان فيه مدافعة يجدها من نفسه . » ولقد أمرنا الرسول بأن ننصر أخانا مظلوما أو ظالما . أما نصرته كمظلوم فهذا أمر توجيه المروءة . وأما نصرة الأخ الظالم فهو أن نصره على من يوسوس له فى صدره بالشر ؛ وتكون نصرته « بالكلام الذى تستحليه النفوس وتنقاد اليه ، فتعينه على رد ما وسوس اليه الشيطان من ذلك . » (٢)

ومن ثم يمكن تفسير قوله تعالى : « فآلهمها فجورها وتقواها » بأن الله قد جعل فى طبيعة النفس استعدادا لقبول ما تلهمه من فجور أو تقوى ، وجعلها قادرة على التمييز بين هذين الاتجاهين ؛ فتختار الخيز ، وتحاول أن تتجنب الشر . لكن من الذى يلهمها التقوى والفجور؟ لا يجوز القول ، فى نظر ابن عربى ، بأن الله هو الذى يلهمها أحد هذين الأمرين ؛ بل الأولى أن نفهم هذه الآية ، على ضوء ما قاله الرسول من : « أن الملك فى الانسان لمة ، وللشيطان لمة . » « فيكون الضمير فى ألهمها للملك فى التقوى ، وللشيطان فى الفجور ... وكل بقضاء الله وقدره ... ولا يصح أن يقال ، فى هذا الموضع ان الله هو الملهم ، لما فى هذا من الجهل وسوء الأدب ، ولما فى ذلك من غلبة أحد الخاطرين ، والفجور أغلب من التقوى ، وأيضا لقوله تعالى : ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة من نفسك . » (٣) أما سوء الأدب فهو نتيجة للجمع « بين الله والشيطان فى ضمير واحد . وهذا غاية سوء الأدب مع الله » اذن من الأولى أن ننسب الالهام بالفجور الى الشيطان ، والالهام بالتقوى الى الملك « ومقابلة مخلوق بمخلوق أولى من مقابلة مخلوق بخالق . »

(١) الفتوحات ٣/٢٨١ .

(٢) نفس المصدر ١/١٦٨ .

(٣) المرجع السابق ونفس الصفحة .

ويبقى من المقرر ، بعد ذلك ، أن النفوس خيرة بطبيعتها وبحسب أصلها (١) ، وانها « ليست امارة بالسوء من حيث ذاتها ، وانما ينسب اليها ذلك من حيث انها قابلة لالهام الشيطان بالفجور ولجهلها بالحكم المشروع . » ويرى ابن عربى أن الالهام بالشر أو بالخير لا يكون الا لدى أفراد الأمة التى بعث فيها أحد الرسل . أما اذا وجدت أمة على الفطرة ولم يبعث فيها رسول فانها تسلك طريق الخير بفطرتها وتبعا لطهارة النفس الأصلية فيها . فالواجب الذى تقتضيه طبيعة النفس ، والذى يوجبه الشرع ، مراعاة لهذه الطبيعة ، هو أن يتجه الانسان الى الخير ولا يسلك طريق الشر متذعرا بأن الشيطان هو الذى يسوس به اليه ، أو بأن ذلك كان بقضاء الله وقدره : « فاجهد الا تصدر منك صورة الا مخلقة فى غاية الكمال فى قول وعمل . ولا يغرنك كون النقص من كمال الوجود . » (٢) وقد زل جماعة من الناس فى هذا الموضوع عندما اعتقدوا أن المعاصى الارادية لدى الانسان سبب فى كمال العالم . (٣) ويقول ابن عربى : أنه لقي فى حياته هذا الصنف من الناس ، ثم يؤكد لنا أن سمة القبح فى وجه العالم هى أن يوجد انسان يرضى لنفسه أن يهبط عن المرتبة التى أرادها له خالقه . فمن ضروب النقص فى الانسان ان يعرف الخير ثم يرشد الناس اليه لكنه لا يفعله ، فهو ممن لا يطابقون بين القول والعمل ، مع أنه من الواجب أن يبدأ هو بنصح نفسه لأنها أقرب الأشياء إليه . هذا الى أن « نظر الخلق الى فعل الشخص أكثر من نظرهم الى قوله ، والاهتداء بفعله أكثر من الاهتداء بقوله . ولبعضهم فى ذلك :

واذا المقال مع الفعال وزنته رجح الفعال وخف كل مقال » (٤)

(١) فصوص الحكم شرح القاشانى ص ٢٧٦ .

(٢) الفتوحات ١٦٨/١ .

(٣) لم يظن ليبنتز الى هذه التفرقة الدقيقة .

(٤) الفتوحات المكية ٤٨٥/٤ .

ومهما يكن من أمر ، فالاتجاه الى الخير هو الطابع الأصيل في الانسان ، وهو الذى يجب أن تكون له الغلبة . غير أن المرء قد يخطئ في تحديد هذا الخير ، فيريد شيئاً يظنه خيراً ، وهو شر في حقيقة أمره . فتراه يدعو الله أو يسأله أن يحقق له غرضاً ، دون أن يعلم أن الله لو حقق له ما سأل لأصابه الضرر « ولهذا ما كل مسئول فيه يقضيه الله لعبده ، وذلك رحمة به . فانه قد يسأل فيما لا خير فيه . فلو ضمن الاجابة في ذلك لوقع ، ويكون فيه هلاكه في دينه وآخرته ، وربما في دنياه من حيث لا يشعر . فمن كرمه أنه ما ضمن الاجابة فيما يسأل فيه ، وانما ضمن الاجابة في الدعاء خاصة كما بيناه . وهذا غاية الكرم من السيد في حق عبده . »

فللعبد اذن أن يدعو الله أن يوفقه للخير ، وليس له أن يحدد له ما ينبغي أن يحققه له من صنوف هذا الخير . وهناك شيء يدعو الى الحيرة ، في نظر ابن عربى ، وهو أننا لا ندعو الله أن يحقق لنا الخير الا بتوفيق منه ، والا تبعاً لاستعداد يوجد فينا لقبول هذا التوفيق . وهكذا نصبح أهلاً لدعائه وأهلاً لاستجابته لدعائنا ، على أن نترك لله أن يستجيب لهذا الدعاء على النحو الذى يراه هو لا نحن « فهو أعلم بالمصالح منا . فانه تعالى لا ينظر لجهل الجاهل فيعامله بجهله . وانما الشخص يسأل والحق يجيب . فان اقتضت المصلحة البطء أبطأ عنه الجواب . فان المؤمن لا يتهم جانب الحق ؛ وان اقتضت المصلحة السرعة أسرع في الجواب ؛ وان اقتضت المصلحة الاجابة فيما عينه في دعائه أعطاه ذلك ، سواء أسرع به أو أبطأ ، وان اقتضت المصلحة أن يعدل ما عينه الداعى الى أمر آخر ، أعطاه الأمر الآخر لا ما عينه . » (١)

وليس معنى أن يرضى الانسان بالواقع الذى أراده الله له ، الا بضرع

اليه لكى يزيح عنه ما قد يصيبه من بلاء ، لأن ذلك هو ما يسميه ابن عربى مقاومة القهر الالهى . « فانه ما آلمك وحكم عليك بخلاف غرضك الا لتسأله رفع ذنبك عنك ... فمن لم يشك الى الله ، مع الاحساس بالبلاء وعدم موافقة الغرض الالهى ، فقد قاوم القهر الالهى . » انه من الأدب مع الله أن يطلب المرء اليه أن يكشف عنه ما حل به من مصائب وبلاء . « فالأدب كل الأدب فى الشكوى الى الله فى رفعه ، لا الى غيره . (١) وليس معنى الصبر على البلاء ، وهو كثير فى هذه الحياة ، الا يلجأ المرء الى الله حتى يرفعه عنه . « فان الرضا بالبلاء وحسن النفس عن الشكوى غاية الجهل بالله . » واذا كان الانسان يشكو عادة الى اخوانه ممن قد لا يستطيعون له نفعا فلم لا يشكو الى الله ، وهو يعلم أنه لا يقدر على رفع البلاء الا من أنزله به . (٢) وبهذا المعنى يمكن القول بأن الآلام التى يعانها المرء ويسمىها عذابا ليست شرا خالصا ، وذلك لأنها تذكره بربه ، فيرجع اليه مضطرا لا مختارا « فيستعذب عند ذلك الأمر الذى رده الى الله ، وذكره به فأخرجه عن حكم غفلته من نسيانه فسماه عذابا . » (٣)

واذا كانت النفس مجبولة على الخير فليس للانسان أن يستأذن ربه فى فعل الخير فان مثل هذا الاستئذان دليل على الفتور والتراخى ما دام الشرع قد حدد طريق الخير . وكيف يستأذن الانسان فى شيء يعلم أنه خير ؟ « فان استأذنت ربك فى خير تعلم أنه خير فانظر . فان أجابك بالعمل فحسن ، وان خيرك فقد مكر بك واستدرجك . وان لم تقع منه اجابة فاعلم أن فى ايمانك ثلثة . فانك ما علمت أنه خير الا من جهة الشارع ، والشارع الله . فلاى شيء تستأذن بعد العلم ؟ فجدد

(١) نفس المصدر. ٤٣/٤ . ٢

(٢) نفس المصدر ٥٦٤/٣ .

(٣) الفتوحات ٢٠٧/٣ .

إيمانك بين يديه ، وقل لا اله الا الله محمد رسول الله . آمنت بما عندك .
واشرع في العمل . ولا تستأذن في شيء قط . فإن الله عليك رقيب . فهو
بفهمك ما فيه مصالحك . وميزان الشرع ، الذي شرع لك ، بيدك
لا تضعه من يدك ساعة واحدة ولا نفساً واحداً . » (١)

ولا ريب في أن الاستئذان في فعل الخير ينطوي على التردد ، وفيه
رائحة من الشك ، بعد أن بين الشرع أسباب الخير وطرقه ، وأسباب
الشقاء والشر وطرقه . وهناك معيار حاسم يفصل بين ما هو خير وما هو
شر ، كما يقول ابن عربي . وهذا المعيار ميزان يجده المرء في نفسه وهو
الضمير . فاذا وجد المرء نفسه أنه واثق من أنه يريد خيراً ، وأن ظاهره
أو سلوكه ليس مخالفاً لما يشعر به في باطنه أو يوحي به إليه ضمير
فذلك دليل على أنه يسير في طريق الخير فعلاً . أما اذا وجد أنه بسلك
سبيل الخير بحسب الظاهر ، لكن يجد في باطنه رائحة من الشك أو
الاضطراب فيما يقوم به من عمل أو عبادة ، أو يتقدح في خاطره شك
في نتيجة هذا العمل أو العبادة فذلك لأنه مجرد من الايمان ، ولأن قلبه
في ظلمة حالكة « هذا ميزانك في نفسك وما يخطر لك فيها . » ولذا
أخبر الرسول بما معناه أن بعض الناس يعمل بعمل أهل الجنة فيما يبدو
للناس ، لكن الله يعلم ما يخطر في نفسه من شك يتقدح في ايمانه ، لأنه
ليس موقناً بجودى ما يقوم به من عمل يراه الناس منه . وقد يعمل
الرجل بعمل أهل النار فيما يبدو للناس ، لكن باطنه بخلاف ظاهره ،
لأنه يشعر في أعماق نفسه أن عمله مخالف لما أمر الله به « فيبدو لله منه
مالا يبدو للناس . » (٢)

ولذلك يوصى ابن عربي أن نبدأ بأن نحسن الظن بالناس ،
وآلا نخدع بالظواهر فنصدر أحكاماً سريعة قد تكون مخطئة .

(١) نفس المصدر ٢٣٠/٣ .

(٢) نفس المصدر ٦٩/٤ - ٧٠ .

حقا يجب أن نميل إلى أهل الخير وأن نتجنب أهل الشر . » وقد ورد في الحديث الثابت أن الجليس الصالح كصاحب المسك ، ان لم يصبك منه أصابك من ريحه ، والجليس السوء كصاحب الكير ، ان لم يصبك من شره أصابك من دخانه . فمن يصاحب أهل الريب كان جديرا بأن يرتاب الناس في أمره ، وذلك بسبب غلبة سوء الظن بالناس . ومع هذا فان ابن عربى يرى أن حسن الظن بالناس أفضل من سوء الظن بهم ، فهو يقول : ان « هناك فائدة انبهك عليها ، أغفلها الناس ، وهى تدعو الى حسن الظن بالناس ، ليكون محلك طاهرا من السوء . وذلك أنك اذا رأيت من يعاشر الأشرار ، وهو خير عندك ، فلا تسيء الظن به لصحبته الأشرار ، بل حسن الظن بالأشرار لصحبتهم ذلك الخير ، واجعل المناسبة في الخير لا في الشر . فان الله ما سأل أحدا قط يوم القيامة عن حسن الظن بالخلق ، ويسأل عن سوء الظن بالخلق ، وكيفيك هذا نصحا ان قبلت . » (١) .

د - الرحمة الشاملة :

ولما كان محيى الدين بن عربى يجعل المناسبة في الخير لا في الشر ، فقد حدد لنا موقفه في مسألة هامة أخرى ، وهى مسألة الوعد والوعيد التى تعد أحد الأصول الخمسة في مذهب المعتزلة ، وهى التى ترتبط بوجوب اثابة الصالحين وعقاب العاصين . فالوعد خاص بأفعال الخير ، والوعيد يتصل بأفعال الشر . أما فيما يتصل بالوعد فيما لا ريب فيه أن وعد الله حق . وأما فيما يتصل بالوعيد فقد اختلفت آراء علماء الاسلام فى ذلك من أشاعرة ومعتزلة (٢) . وليس لنا أن ندخل هنا فى تفصيل هذا الخلاف ، فان ذلك أمر يطول الحديث فيه .

(١) الفتوحات ٤/٤٦٢ .

(٢) انظر كتابنا « مناهج الادلة ومقدمة فى نقد مدارس علم الكلام الطبعة الثالثة .. الانجلو المصرية ١٩٦٩ .

أما فيما يخص ابن عربى فهو يحذر من أن نخلف الوعد وإن نصح بأن نخلف الوعيد بالشر ، على ألا نسميه خلفا للوعيد بل تجاوزا وعفوا ، والعفو خير . فقد وعد الله العافين من الناس بأن أجرهم على الله . ولقد ذهبت المعتزلة بصفة خاصة الى أن أوجبوا على الله ألا يخلف وعيده بالعقاب . وهذا هو ما يأخذه عليهم ابن عربى ، فيرى أن « هذه شبهة المعتزلة ، وغاب عنها قوله تعالى : وما أنزلنا من رسول الا بلسان قومه . » فقد تواطأ العرب على أن التجاوز عن الوعيد أو الوعد بالشر يعد من مكارم الأخلاق « فعاملهم الحق بما تواطؤوا عليه . فزلت هنا المعتزلة زلة عظيمة . أوقعها في ذلك استحالة الكذب على الله تعالى في خبره . وما علمت أن مثل هذا لا يسمى كذبا في العرف (أى اللغة) الذي نزل به الشرع .. وهذا من قصور بعض العقول ووقوفها في كل موطن مع أدلتها (العقلية) ولا ينبغي لها ذلك . » فعلينا أن نحاول فهم مقصد الشرع وأن نعرف طبيعة من يخاطبهم وبأى لسان يخاطبهم . ذلك أن العرب لا تعد خلف الوعيد كذبا ، بل تراه من كرم الأخلاق . فان بعض الأعراب يحدثنا عن كريم خلقه فيقول :

وانى اذا أوعدته أو وعدته لمخلف أيعادى ومنجز وعدى

وعندئذ فاذا رحم الله العصاة الذين أوعدهم بالخلود في النار فلا ينبغي أن يوصف الله بأنه قد أخلف في وعيده « بل ينبغي أن يقال انه يعفو ويتجاوز عن عبده » (١) اذن من الجائز ، في نظر ابن عربى ، أن تعم الرحمة جميع الخلق بما فيهم أهل النار . وهو يعلل فكرة هذه الرحمة الشاملة بأنها تتسق تماما مع فكرته عن الوجود . ذلك لأن الوجود رحمة مطلقة في الكون . والعذاب شيء يعرض لأموار تطرأ « فهو عارض لعارض ، والعوارض لا تتصف بالدوام .. فلهذا يضعف

القول بتسرمد (تأييد) العذاب ، فإن الرحمة شملت آدم بجملته ، وكان حاملاً لكل بنيه بالقوة فعمت الرحمة الجميع .. والله عند حسن ظن عبده به . » (١)

ويلاحظ أن هذا الرأي يبدو متعارضاً مع ما جاء في القرآن من خلود بعض المعذنين في النار أبداً ، كما تتعارض فكرة نجات أبناء آدم جميعهم ، بسبب عفو الله عن آدم ، مع مبدأ المسؤولية الفردية التي قررها الإسلام . لكن ابن عربي يحتج لرأيه هذا بنصوص دينية أخرى جاءت في القرآن وفي الحديث . فقد علمنا أن رحمة الله قد سبقت غضبه . فإذا انتهى غضبه عاد الحكم للرحمة في رأيه . كذلك نجده يقول انه « ما ثم نص ... لا يتطرق اليه احتمال في تسرمد العذاب ... فلم يبق الا الجواز وأنه رحمن الدنيا ورحمن الآخرة » فأهل العذاب سوف ينتهي أمرهم بأن يستعذبوا عذابهم كما يلتذ الأجرب بحك جلده . « ولا يبقى عليهم من العذاب الا الخوف من رجوع العذاب . فهذا القدر من العذاب الذي يسرمد عليهم ، وهو الخوف . وهو عقاب نفسى لا حسى . وقد يذهلون عنه في أوقات . فنعيمهم الراحة من العذاب الحسى . فأهل النار حظهم من النعيم عدم وقوع العذاب ، وحظهم من العذاب توقعه . »

ولما أراد محيى الدين بن عربي تفسير النصوص التي وردت بخلود أهل النار فيها الى الأبد ، قال إنه ليس هناك نص صريح بأن أهل النار الذين لا يخرجون منها يبقون دائماً فيها من أجل العذاب . وإذا كان حكم العذاب قد ارتفع عن أهل الجنة فمن الجائز أن يرتفع عن أهل النار مع بقائهم فيها . فقد قال تعالى : وما هم بخارجين من النار ، لكنه قال أيضاً أن رحمته سبقت غضبه . غير أننا نجده يقول في مواطن أخرى

أن مآل الأشقياء الى الراحة من النار وأنه لا يبقى في جهنم سوى خزنتها .

وأخيرا يحتج ابن عربى لرأيه القائل بأن الرحمة ستعم الجميع بأن الله واسع العطاء وأنه قد بسط رحمته فوسعت كل شيء ، بمعنى أنه يرحم بها كل شيء ، ويزيل بها غضبه عن عباده . « فانظر فهنا سر عجيب فى قوله : ورحمتى وسعت كل شيء ، وقوله : كل شيء هالك الا وجهه الحكيم بانزال كل شيء منزلته وجعله فى مرتبته ... وقد قال عن نفسه ان بيده الخير ، وقال صلى الله عليه وسلم : والخير كله بيدك والشر ليس اليك » (١) كذلك يحتج لهذا الرأى الذى نعترف أنه قد يخلدش شعور كثير من الناس ، بأن مغفرة الله للمسيء من عباده هى امتنان من الله عليه . واذا كان عفو الانسان عن أخيه الذى أساء اليه ضربا من الكرم الذى وعد الله صاحبه بالأجر عليه ، فكيف يحجر المرء على ربه أن يعفو عن عباده المخطئين ؟ « فما نهى الله عباده عن شيء الا كان منه أبعد ، وما أمرهم بكريم خلق الا كان الحق به أحق . » (٢)

(١) الفتوحات ٣٢٤/٤

(٢) نفس المصدر ٣٢٢/٣

البفصل الخامس

فكرة الخير والشر عند لينتز

ربما كان « لينتز » أقرب الفلاسفة المحدثين إلى مفكرى الاسلام فى معالجته لمشكلة الخير والشر ؛ اذ نجد فى كتاباته ومناقشاته للآخرين أصداء عديدة لآراء المعتزلة والأشعرية وابن رشد ومحيى الدين بن عربى . وقد كان من الممكن أن تقارن بينه وبين هؤلاء مقارنة تفصيلية ، لكننا آثرنا أن نوضح فكرته الخاصة مع اشارات سريعة إلى نقط الاتفاق والاختلاف بينه وبينهم على أن تترك لغيرنا مهمة المقارنة بينه وبين مفكرى الاسلام فى هذه المسألة ان شاء . وانما ارتضينا هذا المسلك حتى تقدم وجهة نظر « لينتز » عن الخير والشر كوحدة قائمة بذاتها . لكننا قد نضطر أحيانا إلى تفسير بعض آرائه الغامضة على ضوء ما نجده لدى بعض مفكرى الاسلام ، وبخاصة لدى محيى الدين بن عربى .

١ - السماح بوجود الشر :

إن « لينتز » يسلم بوجود الخير والشر فى العالم . وهذا أمر يسلم به كل أحد . لكنه يفسر وجود الخير والشر تفسيراً يمكن أن يعد امتداداً لرأى المعتزلة وهم أصحاب التفكير العقلى عندنا . فقد حكم هؤلاء بأن الله يريد الخير لعباده وأنه يخلق أفضل عالم ممكن ؛ لأنه يريد صلاح العالم . وتلك فكرة تتسق لديهم مع العدالة الالهية ، ومع ما تقرره العدالة الانسانية . لذلك سموا أنفسهم أهل العدل .

غير أن « لينتز » عمق هذه الفكرة ، فاقرب من محيى الدين بن

عربى على نحو يدعو الى التأمل ؛ لأنه ارتقى الى مستوى فلسفى أكثر نضجا وعمقا . لقد قال المعتزلة ان الله لا يريد الشر لعباده ، فاتهمهم خصومهم بأنهم مجوس هذه الأمة ، بحجة أنهم يقولون ان الله لا يخلق الشر ؛ فكأن هناك الها للخير وآخر للشر . أما « ليبنتز » فقد قال ان الله لا يريد الشر ، ولكنه يسمح بوجوده . ثم حرص على توضيح أن هذا رأى هو الرأى الذى يتسق آتم اتساق مع القيم الدينية التى تصف الله بالعدل والحكمة . فالله يخلق أفضل عالم ممكن ؛ لأن الخير فى العالم هو خير ذاتى « أما الشر فهو شىء قليل وعارض » بل يمكن القول بأنه خير ، فى حقيقة الأمر (١) ، لأنه يستخدم من أجل الخير . وهذا هو ما سبق أن قرره ابن رشد لكى يوفق بين المعتزلة وخصومهم من الأشعرية (٢) .

وانما كان الخير ذاتيا فى العالم لأن الله هو أحكم الحاكمين وأفعاله كلها تنبج الى الخير . واذا كان الحاكم البشرى قد يخطئ أحيانا لالتزامه بحرفية القانون ، « فالأمر مختلف بالنسبة الى الله ؛ لأنه عندما يختار أفضل عالم ممكن فليس فى استطاعة أحد أن يعترض بأن كمالاته محدودة . فليس الخير أكثر من الشر فى الكون فحسب ؛ بل يستخدم

(١) كتاب اعترافات الفيلسوف - لليبنتز ص ٣٥ : فاذا قيل لماذا سمح الله بوجود رجل مثل يهوذا الذى خان المسيح فان ليبنتز يرى « أن هذا السؤال لا جواب له فى حياتنا الدنيا ، الا اذا وجب أن نقول بصفة عامة : ان الله لما رأى من الخير أن يوجد هذا الرجل فمن الواجب أن يكون هناك ما يعوض هذا الشر فى العالم ، وان الله سوف يخرج منه أعظم الخير واننا سنجد فى الجملة أن تنابع الأشياء بما فيه وجود هذا الرجل العاصى . هو أكمل وجه من بين جميع الوجوه الممكنة الأخرى . أما أن نفكر دائما السبب الحقيقى فى هذا الاختيار الجدير بالاعجاب ، فهذا أمر يستحيل تحقيقه ، طالما كنا مجرد أناس عابرين فى هذا العالم . انه يكفى أن نعلم ذلك دون أن نفهمه . وانظر مقال فى الميتافيزيقا فقرة ٧ .

(٢) انظر تفصيل هذه المسألة فى كتابنا ابن رشد وفلسفته الدينية . مكتبة الانجلو

الشر في زيادة الخير . » (١) حقا يستطيع المرء أن يتخيل عوالم أخرى خالية من الشر ؛ لكن من المؤكد ، في نظر « لبينتز » ، أنها ستكون أقل كمالاتا من عالمنا الذي يعد أفضل العوالم الممكنة ؛ لأن الله أوجده وفقا لأحكام خطة اقتضاها علمه وخبريته وحكمته : « واني لا أستطيع أن أبين لكم ذلك الأمر تفصيلا ، اذ هل أستطيع أن أعرف اللامتناهيات ؟ وهل أستطيع أن أصور لكم اللامتناهيات ، وأن أقارن بينها ؟ هذا الى أننا نعلم أن شرا ما يكون ، في كثير من الأحيان ، سببا في خير لا يمكن الوصول اليه دون هذا الشر ؛ بل يحدث في كثير من الأحيان أن شرين يصنعان خيرا كبيرا ... كما ينتج كحولان أحيانا جسما صلبا ... وكما ينتج جسمان باردان نارا كبيرة ... وأحيانا قد يخطيء جيش كبير خطأ سعيدا ، فيكون ذلك سببا في كسب معركة كبيرة . » (٢)

ب - الخير هو الأصل :

فالخير اذن هو الأصل . والشر أمر عارض يراد به الخير . ان الله يوصف بالخيرية المطلقة ، أو هو الخير المحض الذي لا يصدر منه سوى الخير ، كما قال ابن عربي من قبل . ومع ذلك ، فانه ، وان لم يرد الشر لذاته ، فانه يسمح به لتحقيق خير أعظم . « فهناك أسباب كثيرة (٣) تمنعه من أن يشعرنا بكل خيريته بالنسبة الينا . ان الله يختار أفضل خطة للعالم ، وهي التي تحتوى على السماح بالشر والمعصية » لكن ينبغي أن نعلم دائما أنه لا يخلق الشر من أجل الشر .

وكان ينبغي « للبينتز » أن يصرح أن الشر من أجل الشر هو العدم المحض ، وأن هذا الشر المحض لا وجود له - تقول انه كان ينبغي له

(١) المدل الالهى ج ٢ فقرة ٢١٦ وقارن مع فكرة ابن عربي ان الشيطان يساعد على جلب الخير للشخص الذى يحرضه على الشر ، الفصل السابق ص ٩٤ .

(٢) نفس المصدر ج ١ فقرة ١٠ .

(٣) هذه الاسباب الكثيرة عند ابن عربي هي الخاصة بسر القضاء والقدر .

ذلك حتى يلحق بمخيتي الدين بن عربي ، وذلك حتى يؤكد خيرية الله على نحو لا يحتتمل أى لبس . ذلك أنه يخبرنا أن الشر لا يندو شيئاً الى جانب الخير اذا تمثلنا العظمة الحقيقية لمدينة الله . فالأرض تشبه نقطة في خضم الكون ، وهى تكاد تتلاشى في العدم بالنسبة الى الأجرام السماوية التى لا نعرفها . وجميع الشرور التى يمكن أن نسلم بها لا توجد الا في هذه النقطة التى تشبه العدم . « اذن يمكن القول بأن جميع الشرور التى يمكن أن نسلم بها لا توجد الا في هذه النقطة التى تشبه العدم . واذا قورنت جميع الشرور ، التى نراها في عالمنا ، بضروب الخير التى توجد في الكون بدت شبيهة بالعدم » ، أى أن هناك شراً قليلاً جداً بالنسبة الى الخير الكثير .

واذا كان بعض الأشاعرة قد هاجم فكرة المعتزلة القائلة بأن الله يريد الخير لعباده ، وأنه يفعل ما فيه صلاح العالم ، واحتج عليهم بأن العالم ملئ بالشرور والأوبئة ، وأن الله ولى على المسلمين أمثال الحجاج وزياد ابن أبيه ، فأى خير في هذا ؟ فان « بيل » (Bayle) قد هاجم « لينتز » بمثل هذه الحجة فقال : وأى مجد يمكن أن ينسب الى الله مع وجود كثير من الشرور وكثير من السجون والحروب والأوبئة ؟ ان المجد الحقيقي المتين هو الذى ينحصر في أن يحقق الله للبشر النظام والسلام والطمأنينة . أما المجد الذى يستمد من شقايمهم فليس الا مجداً زائفاً .

وقد أجاب « لينتز » على هذا الاعتراض بأن « مملكة الله هى أفضل مملكة ممكنة ؛ اذ تهيمن عليها الفضيلة والسعادة على أكمل وجه وفقاً لما تقتضيه قوانين الأفضل . وليست المعاصي وضروب البؤس ، التى يسمح الله بها ولأسباب عليا ، شيئاً يذكر ، اذا قورنت بضروب الخير ؛ بل انها تؤدى الى ضروب أكثر من الخير . ولما كان من الواجب أن توجد

هذه الشرور فقد وجب أن يوجد أشخاص يكونون موضوعا لها . ونحن هؤلاء الأشخاص . فليس هذا مجدا زائفا كمجد الملك الذى يهدم نظام مملكته لكى يبنيه من جديد . »

ان « بيل » يقول بوجود كثير من الشرور وكثير من السجون والحروب والأوبئة ؛ وبأن التاريخ ليس الا سجلا حافلا بالجرائم . لكنه يغلو كثيرا فيما يقول . فان الخير فى حياة الانسان أكثر من الشر ، والمساكن أكثر عددا من السجون ، ولا خطر لميكيفيلى الا على قلة من الأشخاص المبرزين فى الشر . وكثيرا ما يؤدى امتيازهم فى الشر الى فشل مشروعاتهم . كذلك يميل المؤرخون عادة الى ذكر ضروب الشر دون الخير ، لأنهم يتخذون ذلك وسيلة الى الوعظ والارشاد . (١)

ج - الله لا يريد الشر لذاته :

ومهما يكن من أمر فان « لينتز » يصارحنا بأن الله لا يريد الشر لذاته ، وأنه اذا كان يسمح بوجوده فذلك باعتبار أنه شرط لا غاية فى ذاته . وقد غابت هذه الحقيقة عن أذهان كثير من الناس ، فظنوا ان تمجيدهم لله يوجب عليهم أن ينسبوا الشر اليه . فهناك « كثير من الظلمات فى عقائد المسيحيين ، لقد اعتقدوا أنهم يحبون جارهم دون أن يخدموه ؛ وأنهم يحبون الله دون أن يعرفوه . وأحيانا نرى قوما يتحدثون بقوة عن التقوى والورع وعن الدين ، بل يشتغلون بتدريسه ، ولا نجد أنهم على علم بكلمات الله . (٢) فهم يسيئون تصوير خيرية

(١) العدل الالهى فقرة ١٢٣ .

(٢) كثيرا ما نسمع هذه النغمة عند محبى الدين بن عربى الذى يهاجم علماء الكلام فى عصره فيقول : « واما أمثال هؤلاء الذين عندنا اليوم فلا قدر لهم عسجد عاقل ، فانهم يستهزئون بعباد الله ، ولا يعظم عندهم الا من هو معهم على درجتهم . وقد استولى على قلوبهم حب الدنيا وطلب الجاه والرياسة فاذلهم الله ، كما اذلوا العلم ، وحقرهم وصرفهم والجاهم الى أبواب الملوك والولاة من الجهال فاذلتهم الملوك . فأمثال هؤلاء لا يعتبر قولهم =

(م ٨ - محبى الدين بن عربى)

ملك الكون وعدله ، ويتصورون الها ليس جديرا بأن يتخذ قدوة أو يكون موضوعا لجنا » ذلك أنهم يصورونه بصورة الملك المستبد الذى لا تخضع ارادته لمعيارى الخير والشر . (١) ويخبرنا « لينتز » أن مسلك هؤلاء الذين يصفون ربهم بالاستبداد هو الذى دعاه الى التفكير فى تأليف كتابه « العدل الالهى » .

فأمثال هؤلاء يحتجون لرأيهم بأن الله هو السيد المطلق لجميع الأشياء ، وفى استطاعته أن يعذب الأبرياء ، دون أن يكون فى ذلك خروج على شريعة العدل (٢) وهذه ، فى نظر لينتز ، تعبيرات مشهورة وخطيرة انساق اليها بعضهم ، لكى يقرروا المشيئة المطلقة لله . وعندئذ لن يكون هناك ما يبرر الثناء على خيرية الله وعدله . ولو كان الأمر كما يصورونه لكان أكثر الأرواح شرا ، أو أمير الشياطين ، أو مبدأ الشر لدى المانوية ، هو السيد الوحيد للكون ؛ اذ كيف يمكن التفرقة بين الاله الحقيقى وبين الاله المزيف عند زرادشت ، اذا كانت جميع الأشياء رهنا بهوى سلطة تعسفية ، دون أن تكون هناك قاعدة أو اعتبار لأى شىء ؟

ان من يقول ان الله يريد الشر لذاته يشبه رجلا يتهم انسانا خيرا بوجود بأموال طائلة لتحسين حال الفقراء ، بأنه سرق شيئا تأفها ، مع أننا

مع الدعوى العريضة أنهم أفضل الناس عند نفوسهم . فالفقيه المفتى فى دين الله ، مع قلة ورعه بكل وجه ، أحسن حالا من هؤلاء ، فان صاحب الإيمان مع كونه أخذة تقليدا هو أحسن من هؤلاء انمقلاء فى زعمهم ، وحاشا العاقل أن يكون يمثل هذه الصفة . وانظر الفصل التاسع من كتابنا دراسات فى الفلسفة الاسلامية الطبعة الرابعة دار المعارف سنة ١٩٧٢ ص ٢٨٣ وما بعدها .

(١) قارن فكرة لينتز بما قلناه فى موضوع العدل الالهى فى مقدمة كتاب مناهاج الادلة فى عقائد الملة من ص ٨٨ - ١٠٥ . مكتبة الانجلو المصرية سنة ١٩٦٩ الطبعة الثالثة .
(٢) تلك هى حجة الاشعرية ضد المعتزلة . انظر كتابنا دراسات فى الفلسفة الاسلامية ط ٤ دار المعارف سنة ١٩٧٢ .

نعلم أنه لو وجد أحد يوجه إليه هذا الاتهام لكان جديرا بسخرية أهل الدنيا جميعا منه . ان الله أسمى بما لا نهاية له ، من حيث الخير والقدرة ، من مثل هذا الرجل الخير . واذن فمهما بدا من وجود شرور عارضة في هذا العالم ، فلن يكون ذلك شيئا يتعارض مع الايمان أو الثقة بالله ، بل يجب القول بأن الله قد فعل كل شيء على الوجه الأصلى ، أو على النحو الذى ينبغى (١) .

د - الشر ومنطقة الحقائق الأزلية :

واذن فلننسب هذه الشرور العارضة ما دمنا لا نستطيع أن ننسبها الى الله (٢) ؟ سنرى أن « لينتزر » يرتضى فكرة تبدو مبتكرة ، وهى أن الكائنات التى توجد حاليا فى العالم كانت توجد من قبل فى منطقة الحقائق الأزلية أى فى العلم الالهى ، وأنها كانت توجد على هيئة معان محدودة ومقيدة ، وكانت تحتوى على جميع خصائصها التى تظهر شيئا فشيئا عندما تخرج من عالم الامكان الى عالم الوجود الفعلى . وعندئذ تتألف فيما بينها ، ويبدو الشر أو النقص الذى كانت تنطوى عليه بحسب طبيعتها الأزلية . لقد قال بعضهم ان المادة هى السبب فى الشر . لكن المادة صماء ، وهى لا تكترث بما يوضع فيها من أشكال أو صور . فالأولى أن نقول : ان الشر يأتى من الصور المجردة من المادة ، أى من المعانى التى كانت توجد فى المنطقة المثالية ويعنى بها منطقة الحقائق الأزلية .

ولما كان أفضل العوالم الممكنة لا يمكن أن يتحقق ألا بخروج معانى الممكنات من منطقة الحقائق الأزلية ، فمن الضرورى أن تحتوى أفضل

(١) مقدمة العدل الالهى فقرة ٣٧ .

(٢) يضيف ابن عربى اننا لا نستطيع أيضا ان ننسبها الى العالم لانه خير فى ذاته .

نظرا لانه صدر من الخير المحض - انظر الفصل السابق ص ٧٨ .

خطة لهذا العالم على الشر. وهذا هو معنى أن الله يسمح بالشر، وما كان لهذا الشر العارض أن يحول دون إيجاد الله للعالم الأفضل. (١) فالله هو خير الحاكمين؛ وأحكامه لا استثناء فيها ولا مرد لقوله. ولما كانت الحقائق الأزلية موضوعا لعلمه وحكمته فانها ليست قوانين تجبر الخلق على أفعالهم؛ بل أفعالهم تنبع من ضمير طبيعتهم. والقوانين الالهية أكثر قوة لأنها تنفع. « والحكمة لا تفعل سوى أن تكشف أفضل تنفيذ ممكن لخيريته. ثم ان الشر، الذي يحدث، يكون نتيجة لازمة لما هو أفضل. وسأضيف شيئا أكثر قوة فأقول: ان السماح بالشر، على النحو الذي يفعله الله، هو أكبر خيرية. وذلك لأن كل شيء كان مسطورا في المعنى التام لكل كائن قبل أن تخرجه القدرة الالهية الى حيز الوجود عن علم وحكمة. (٢)

ويفسر لنا « ليبنتز » كيف يسمح الله بوجود الشر على أساس أنه يوجد في المعاني التي تحتوى عليها منطقة الحقائق الأزلية فيقول: « اذا وجد رجل شرير فمن الواجب أن يكون الله قد رأى المعنى التام لهذا الرجل في منطقة الممكنات، وعلم أنه سيدخل في سلسلة الأشياء التي اقتضت الحكمة دخولها لتكوين أفضل عالم ممكن. وعندئذ يسمح الله بإيجاد هذا الرجل؛ لأن الشرور هنا تساعد على تحقيق الخير. (٣) ثم نراه يؤكد لنا، مرة أخرى، أن المادة ليست مصدر الشر؛ بل مصاصه معاني الممكنات، وهى المعاني الأزلية، وانما كانت أزلية لأن الله لا يخلقها، لأنها موضوعات لعلمه والله ليس خالقا لعلمه. (٤). وهنا يقترب « ليبنتز » اقترابا شديدا من محيى الدين بن عربى الذى يقول

(١) المدل الالهى فقرة ٢٣٥ .

(٢) المصدر السابق ج ٢ فقرة ١٢١ .

(٣) نفس المصدر ج ٣ فقرة ٣٥٠ .

(٤) نفس المصدر ج ٢ فقرة ٢٨٠ وانظر ج ٣ فقرة ٢٣٥ - هذه الفكرة توجد أيضا

عند ابن عربى .

ان الله لم يخلق العالم من عدم ، بل أظهره من عالم الجود ، وهو عالم المعاني الالهية .

هـ - الحكمة من وجود الشر :

فليس لأحد أن يعترض فيقول ان السماح بالشر ، الذى كان يمكن منعه ، يعد نوعا من عدم الاكتراث بوقوع هذا الشر أو عدم وقوعه ؛ بل يعد رجاء فى وقوعه . (١) فان هذا الاعتراض يدل على عدم الفطنة عند « لبيتنز » . فكم يسمح عقلاء البشر بشرور كانوا يستطيعون أن يمنعوا وقوعها ، لكنهم سمحوا بوقوعها نظرا لاعتبارات أخرى أكثر أهمية . فمثلا قد يمتنع الحاكم عن التدخل لعلاج تدهور النقد أثناء الحرب لكى يحول دون شر أكبر ، ولئن أمكن أن يخطئ الحاكم فى تقديره للامور فليس الأمر كذلك بالنسبة الى الله ؛ إذ « ليس هناك شىء يمكن أن يكون موضع شك ، وليس ثمة تعارض مع قاعدة الأفضل التى لا تحتل الاستثناء . » وبهذا المعنى يسمح الله بالشر أو بالمعصية ، ولو لم يفعل ، أى لو لم يختار العالم الأفضل مع ما ينطوى عليه من الشر العارض ، الذى كان يوجد فى الضرورة السابقة للحقائق الأزلية ، لكان ذلك ضربا من النقص فى خيريته وحكمته . (٢)

هذا الى أن الشر الذى يسمح الله بوجوده من أجل صلاح العالم وانتظامه ، لا يكاد يذكر الى جانب الخير الكثير الذى لا يراه هؤلاء الذين يعدون السماح بالشر القليل انتقاصا من عدل الله وخيريته . ألا يعلم هؤلاء أن قليلا من الحموضة أو المرارة قد تكون ، فى كثير من الأحيان ، أفضل من السكر ؛ وأن الظلال ترفع من قيمة الألوان ؛ وأن وضع النشاز فى الموضع الملائم يبرز جمال المقطوعة الموسيقية ؟ « انا نريد

(١) نفس المصدر السابق ج ٢ فقرة ١٢٧ .

(٢) نفس المصدر ج ١ فقرة ٢٥ .

أن نزرع للراقصين على الجبال الذين يوشكون أن يسقطوا في الفضاء ، ونريد من المسرحيات التراجيدية أن تثير دموعنا . وهل يتذوق المرء الصحة ، وهل يتجه المرء الى الله بالشكر ، اذا لم يصب قط بمرض ؟ ألا يجب ، في أكثر الأحيان ، أن يوجد قليل من الشر حتى نصبح أكثر حساسية بالخير ، أى شعورا بالخير الأكثر ؟ » (١) .

وقد يقال ان شرور هذا العالم أكثر من ضروب الخير فيه . لكن ليس ذلك حقا . وذلك لأننا أكثر حساسية تجاه الشر منا تجاه الخير . وان غفلتنا هي التى تحول دوننا ودون التعرف على كثير من الخير . وكثيرا ما نتنبه فجأة اذا بدا لنا الشر مختلطا بالخير . فاذا كنا مرضى شعرنا فجأة بأن الصحة خير عظيم . ومما يدل على وجود الخير ، الذى لا نفطن اليه عادة ، أنه لو لم يكن كثير من الناس يعلمون بوجود حياة أخرى لما أحسوا بالرضا ساعة الموت ، ولفضلوا العودة الى الحياة والى ما رأوه فيها من خير وشر . ان هؤلاء الذين يقولون بوجود كثير من الشر فى العالم يقنعون بأن يستأنفوا حياتهم ، دون أن يطالبوا بحياة أفضل من تلك التى قالوا انها مليئة بالشرور (٢) . فالإنسان دائما بخير متى لم ير شرا (٣) . ومن الخير جميع عواطفنا التى لا تسوؤنا ، وتدرييات قوانا التى لا تشعرنا بالألم ، وان لم تحقق لنا لذة . وقد كان ديكارت محقا عندما قال : ان العقل الطبيعى يرشدنا الى أن فى هذه الحياة من الخيرات قدرا أكبر مما فيها من شرور (٤) .

كذلك الأمر فيما يتصل بالمعصية أو الخطيئة التى تترتب على وجود بعض البشر . فمن الواجب ألا ننظر الى سماح الله بوجودها فى الكون

(١) نفس المصدر السابق ج ١ فقرة ١٢ .

(٢) نفس المصدر ج ١ فقرة ١٢ .

(٣) فالناس من يلق خيرا قائلون له

(٤) العدل الالهى ج ٣ فقرة ٢٥ .

ما يشتهى ولام الخطيء الهبل .

على أنه شر كبير في حد ذاته . ان السماح بهذا الشر الأخلاقي لم يقلق بعض النفوس الا لأنه يمكن أن يكون منبعاً لشرور فيزيقية (جسمية) ، « توجد في مخلوق من أقوى المخلوقات ، ومن أقدرها على فعل الشر . لأن ارادة انسانية سيئة تشبه ، في مملكتها ، مبدأ الشر في العالم عند الماوية . والعقل الذى هو صورة الهية يزود الأرواح الشريرة بالوسائل الكبيرة لايجاد كثير من الشرور » (١) .

ان رجلاً مثل « فيرون » صنع من الشر أكثر مما تفعله الزلازل . ولا نعدم أن نجد أناساً أشاروا ينعمون بتعذيب الآخرين وتحطيمهم ، ولا تعوزهم المناسبات العديدة للتكامل بالآخرين . « لكن لما كان الله يتجه الى ايجاد أكبر قدر ممكن من الخير ، ولما كان له من العلم والقدرة ما يكفى لذلك . فمن المستحيل أن يوصف بالخطأ أو الذنب ... وعندما يسمح بالشر فذلك السماح حكمة وفضيلة » (٢) . فالإنسان هو المنبع الذى تصدر منه شروره ؛ لأنه يوجد الآن على نحو ما كان موجوداً في منطقة المعانى الأزلية . والله يهيئ جميع الأسباب من أجل الفعل الخير أو الشرير ، أى أنه يحقق الشروط المادية التى يمكن أن تؤدى الى المعصية . أما السبب الأخلاقي في وجود الشر فإنه من جانب الإنسان ؛ وذلك لأنه هو الذى يريد الشر ويسعى الى تحقيقه (٣) .

وقد يقال ان الشيطان هو مصدر الشر ، لكن الشر يأتى من مكان أبعد من ذلك . ان منبعه هو النقص الأصلى في المخلوقات العاقلة ، وهذا النقص هو الذى يمكنهم من القدرة على المعصية « وهناك ظروف في

(١) نفس المصدر ج ١ فقرة ٢٦ .

(٢) نفس المصدر ونفس الفقرة .

(٣) اعترافات فيلسوف .

سلسلة الأشياء فيما بعد ، تخرج هذه القدرة من القوة الى الفعل «
فأصل الشر هو حرية المخلوقات (١) .

كذلك يمكن القول ، تبعا لوجهة نظر « لينتزر » ، بأن الشر العارض
الذى يسمح الله بوجوده في الكون لا يوجد عفوا ؛ بل لحكمة الهية .
ولا يضير هذه الحكمة أن نجعلها . «حقا قد يقول بعضهم : انه من الممكن
أن يخلق الله العالم ، دون أن تكون هناك آلام أو شرور . لكنى أنكره ،
في هذه الحال ، أن يكون هذا العالم أفضل عالم ممكن ؛ اذ من
الواجب أن نعلم أن كل شيء مرتبط في كل عالم من العوالم الممكنة
(التي يختار الله أفضل عالم منها .) ومهما يكن من أمر الكون ، فانه
قطعة واحدة ، انه شبيه بالمحيط ؛ فان أقل حركة يمتد أثرها فيه ، مهما
يكن من أمر المسافة ، وعلى الرغم من أن هذا الأثر تقل درجة ادراكه
اذا زادت المسافة ، وذلك على نحو أن الله قد حدد كل شيء فيه سلفا
وللأبد ؛ فعلم سبقا الدعوات والأفعال الحسنة والسيئة ... وسأهم
في كل شيء ، على نحو مثالي ، قبل وجوده في القرار الذي اتخذته
بالنسبة الى وجود جميع الأشياء (٢) ، بحيث لا يمكن تغيير أى شيء
في العالم (٣) ... ولذا فلو لم يوجد الشر الأقل ، الذى يحدث في العالم ،
لما كان هذا العالم أفضل عالم اختاره الله بعد أن قلب كل شيء ، وحدد
كل شيء » . (٤) فانه لم يسمح بوجود الشر ، الذى تتضمنه معانى
الممكنات ، الا بعد أن حسب كل شيء ، وقارن بين عدد لا نهاية له من

(١) نفس المصدر ج ٣ فقرة ٢٧٣ وتوجد نفس هذه الفكرة عند محبى الدين بن عربى ،
وهى أن الانسان يتبع الشيطان مختارا . انظر فصل القضاء والقدر .

(٢) يمكن توضيح هذه الفكرة على أساس ما يقوله ابن عربى من أن طبيعة كل كائن
هى التى تحكم عليه وتحدد مصيره . فما حكم الله على الأشياء الا بها . انظر فصل القضاء
والقدر .

(٣) توجد نفس الفكرة عند ابن عربى الذى يستشهد بقوله تعالى (ما يبدل القول
لدى وما أنا بظلام للعبيد) .

(٤) العدل الالهى ج ١ فقرة ٩ .

العوالم الممكنة . وهذا هو ما كتب به « لينتز » الى الأب « أرنو » ، في مراسلة له معه في عام ١٦٨٣ ؛ فقال : ان هناك أسبابا جعلت الحكمة الالهية تسمح بوجود الشر . حقا ان هذا السماح يثير عجبنا . لكن ليس لنا أن نفرط في العجب . فانه « ما من شيء يأتي من الله الا اذا كان مطابقا تماما لخيريته ولعدله وقداسته . اننا نحكم بصفة بعدية على ان هذا السماح كان ضروريا ، مع أنه يمكننا أن نبرهن على ذلك ، بصفة قبلية ، عن طريق تفصيل الأسباب التي يمكن أن تكون عند الله » (١) .

و - سر القدر :

ويستشهد « لينتز » هنا لعدل الله وحكمته وخيريته ، بما وجده عند كبار رجال الدين من المسيحيين أمثال « كالفن » وغيره ممن يقولون : ان قرارات الله مطابقة للعدل والحكمة ، رغم أن الأسباب التي يمكن أن تبين لنا هذه المطابقة ليست معروفة لدينا . ثم يخبرنا بأن هذا هو رأى معظم البرتستانت ؛ وان توماس الأكوينى ، وهو كاثوليكي ، يرى هذا الرأى أيضا . أما عن نفسه فيخبرنا « بأننا لا نستطيع أن نفهم انى سر أحكام الله . فهي عادلة ، وان كانت مجهولة لدينا . وتلك هوة عميقة لا يستطيع أحد أن يصل الى قرارها ، دون أن يكون عرضة للسقوط فى هوة أخرى أكثر عمقا منها . فمن التهور أن يحاول المرء تفسير شيء أراد الله له أن يظل من أمور الغيب . فارادة الله لا يمكن الا أن تكون عادلة . وكثير من هؤلاء الذين حاولوا تفسير هذه الحكمة انعميقة ، التي لا يمكن النفاذ انيها ، سقطوا فى تخيلات عابثة وآراء مليئة بالخطأ والضلال » (٢) .

ولقد اعترض على « لينتز » أحد معاصريه وهو بيل Bayle ، فقال : اذا كان الله قد نظم كل شيء ، فمعنى ذلك أنه ما من شيء يحدث

(١) مقدمة العدل الالهى فقرة ٣٥ .

(٢) مقدمة العدل الالهى فقرة ٤٧ .

في العالم دون ارادته ؛ وكان في استطاعته أن يمنع كل شيء لا يحبه ، وأن يحول دون المعاصي تبعاً لذلك لأنه يكرهها ؛ وكان من الممكن أن يخلق في كل نفس جميع الأفكار التي يرضى عنها . ويجب « ليبنتز » : ان هذا الاعتراض وليد نظرية فلسفية تعرف بنظرية النور الطبيعي للعقل ، وان مثل هذه الشرور التي وقعت ، أو تقع ، في العالم لم يكن من الممكن دفعها بارادته اللاحقة . حقا ان ارادته السابقة تريد كل خير ، وهي القضاء السابق ، لكن ارادته اللاحقة — وهي القدر الذي يفصل القضاء السابق ، فيحدد ظهور الكائنات وأزمته وأمكنتها — لا تقف في سبيل الخطة الالهية التي اختارت أفضل عالم ممكن .

ويجب أن نعترف بأن تفسيرنا لكل من الارادة السابقة والارادة اللاحقة لا يعتمد على ما قاله « ليبنتز » ؛ بل أخذناه من محيي الدين ابن عربي الذي عرض لهذا الموضوع نفسه ووضحه على نحو لم نجده عند « ليبنتز » (١) .

أما هذا الأخير فيتابع رده على « بيل » قائلا : « عندما يقال ان المعصية هي التي تغضب الله الى أكبر حد ؛ وانه يكرهها ، فهذا أسلوب من التعبير الانساني . وذلك لأن الله لا يمكن ، على وجه الدقة ، أن يسئ اليه أحد ، أي لا يمكن أن يلحقه ضرر أو ضيق أو قلق أو غضب . فهو لا يكره شيئا من الموجودات .. » (٢)

ان مثل هذا الاعتراض يقوم على فكرة تشبيه الله بالانسان (٣) ، مع أن الله لا يعانى ألما ، ولا حزنا ، ولا ضيقا . فهو راض دائما : « ان الخيرية المطلقة لله تجعل ارادته السابقة تدفع الشر ، والشر الأخلاقي

(١) عالجنا هذا الموضوع بتوسع في فصل القضاء والقدر عند محيي الدين بن عربي

وليبنتز .

(٢) العدل الالهي ج ٢ فقرة ١٦٤ .

(٣) المصدر السابق ج ١ فقرة ١٢٢ .

(المعصية) أكثر من أى شىء آخر . وهو لا يسمح به الا لأسباب أساسية خفية ، وبتعويضات كبيرة تصحح النتائج السيئة بما فيه المصلحة . ومن الحق أيضا أن الله يستطيع أن يخلق فى النفس جميع الأفكار التى يرضى بها ؛ لكن هذا معناه أنه سيفعل ذلك بمعجزات لا تبعا لأفضل خطة مقصودة . » ويكاد هذا الرد أن يكون صورة من قصة اعتراض الملائكة على خلق آدم بحجة أنه سوف يفسد فى الأرض ويسفك فيها الدماء ، وهى نفس القصة التى اعتمد عليها معظم مفكرى المسلمين لبيان أن الله لا يريد الشر من أجل الشر ؛ بل لأجل ما يترتب عليه من الخير .

وقد يتشكل هذا الاعتراض فى صورة أخرى ؛ اذ يقول بعضهم ان الله كان يستطيع أن يحقق السعادة لجميع البشر ، وهو يستطيع ذلك مباشرة وييسر ، دون أن يضار شىء بذلك . فهو قادر على كل شىء . لكن هؤلاء نسوا أن يسألوا أنفسهم : هل يجب على الله أن يحقق السعادة للجميع ؟ فطالما أنه لم يفعل فذلك دليل على أنه كان من الواجب أن يفعل شيئا مختلفا تماما . وليست المسألة خاصة بأنه لا يستطيع أو بأنه لا يريد سعادة البشر ، بل هى خاصة بأنه يريد إيجاد أفضل عالم ممكن (١) .

ان الخطأ الذى يكمن وراء الاعتراض السابق ، فى مختلف صورته ، يرجع الى أننا نتخذ أنفسنا ومصالحنا الخاصة مقياسا للحكم على الأشياء بالخير أو الشر . فما وافق أهواءنا سميناه خيرا ؛ وما تعارض مع مصالحنا أو رغباتنا ، قلنا انه شر ، وإن كان فيه كثير من الخير لغيرنا . فالخير ذاتى فى العالم ، وحكمة الله فى خلق هذا العالم وترتيبه

(١) التفرقة بين التنزيه والتشبيه اسلامية وقد ارتضاها لينتز ومن قبله توماس الاكوينى . انظر كتابنا نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها عند توماس الاكوينى .

لا تقف عند حد ، كما أن عنايته تشمل الكون بأسره . وإذا كان الأمر كذلك فإن الحسن أصيل في العالم . وأما القبح فشيء عارض أو عابر . ويمكن تفسير ذلك بأن نقول : لما كانت حكمة الله مطلقة ولا نهاية لها ، فإن أفعاله تحمل طابع هذه الحكمة ، وكلما زاد الإنسان معرفة بما صنع الخالق فانه سيكون أكثر استعدادا لأن يجد فيها كل ما يتوق اليه من السمو ومن تحقيق أعظم الغايات . فليست مخلوقات الله حسنة ، لا لهذا السبب الشكلي وهو أن الله هو الذي خلقها ، بل لأنها تحمل طابعه (١) . هذا الى أن ما نعلمه من هذا العالم ليس بشيء يذكر الى جانب ما نجهله منه . ومع ذلك فانا نريد أن نقيس حكمة الله وخيرته بناء على معرفتنا المحدودة « فأى تهور بل أى شناعة في التفكير » (٢) أكثر من ذلك .

وهنا نجد اشارة عابرة تكشف لنا عن بعض المصادر الاسلامية التي اطلع عليها « لينتزر » فانه يستشهد بنص قرأه في كتاب « دلالة الحائرين » لموسى بن ميمون ، وهو الكتاب الذى ملأه مؤلفه بالأفكار الاسلامية الأصيلة التى مكنته من تجديد التفكير الدينى اليهودى ، ابتداء من القرن الثالث عشر ، على نحو ما فعل توماس الأكوينى من تجديد الفكر المسيحى أيضا فى ذلك القرن نفسه ، بعد أن اطلع على آراء ابن رشد الدينية (٣) .

أما فيما يخص لينتزر فانه عندما كان بصدد الحديث عن أن الخير فى العالم أكثر من الشر ، رأى أن يستشهد بابن ميمون ، فقال ان الناس لم يعترفوا لهذا المفكر اليهودى بما ينبغى أن يعترف له به من جدارة ، فانه أول حبر يهودى كف عن قول الحماقات . وقد بينا نحن ، منذ

(١) مقال فى الميتافيزيقا فقرة ٢٠١ .

(٢) المصدر السابق ج ٢ فقرة ١٢٤ .

(٣) انظر كتابنا نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها عند توماس الاكوينى . الطبعة

الثانية مكتبة الانجلو المصرية ١٩٦٩ .

قليل ، السبب الحقيقي الذى من أجله بدا رجلا متزن التفكير في نظر « لينتزر » ، وذلك لأنه كان متأثرا بالمعتزلة ، وبابن رشد خاصة ، عندما رأى هو الآخر أن الخير أكثر بكثير من الشر في العالم . فهو يقول في كتابه دلالة الحائرين : ان بعض أفكار الجاهلين تدعوهم الى اعتقاد أن الشر في العالم أكثر من الخير ، واننا كثيرا ما نجد في أشعار الوثنيين أن حدوث شيء من الخير يشبه أن يكون معجزة ، في حين أن الشرور أمور عادية ودائمة . وان هذا الخطأ لم يستحوذ على عقول العامة فحسب ، بل على هؤلاء الذين يريدون أن يظهروا بمظهر الحكماء لأنهم مالوا الى هذا رأى . لقد ذكر الرازى عددا كبيرا من هذه الشناعات عندما صرح بأن الشر أكثر من الخير ، وأن المرء متى قارن بين لذاته ، التى ينعم بها في أوقات الراحة ، وبين الآلام والمنغصات وضروب النقص والهوم والأحزان التى تهبط كاهله ، وجد أن حياته ليست الا شرا ، وأنها تشبه أن تكون عقابا حل به . ثم يضيف ابن ميمون أن السبب في هذا الخطأ العجيب هو أن أمثال الرازى لا يحسبون حسابا الا لما يتصل بأشخاصهم وأهوائهم . ومن ثم فانهم يستنبطون من حدوث شيء لا يوافق طبائعهم دليلا على أن الكون يسير دائما في الاتجاه الأسوأ (١) .

وفي رأى « لينتزر » أن مما يدعو الى السخرية أن يحكم المرء على الأشياء ، تبعا لوجهة نظره الخاصة ، أو تبعا للمبادئ التى يضعها دون رجوع الى الواقع . وأفضل من ذلك مسلكا أن يرجع الى الواقع ، وأن يمعن النظر فى الكون حتى يرى الأشياء فى مجموعها وبالنسبة الى جميع الكائنات ، لا كما تبدو له هو وحده . فلربما وجد أن ما يعهده شرا ليس الا خيرا فى حقيقة الأمر ؛ وأنه يدخل فى النظام التام للكون .

ان رؤية الأجزاء منفصلة لا تعطينا فكرة صادقة عن الكل ؛ بل يؤكد « لينتز » « اننا لانرى من مملكة الله الا جزءا يسيرا ؛ فلا نستطيع أن نعلم نظام الكل وجماله . ان المملكة الالهية موضع ايمان وأمل . واذا كان هناك آخرون يرون رأيا آخر فتعسا لهم . انهم هم الساخطون في أعظم مملكة ، وأفضل مملكة . وهم يخطئون عندما لا يفيدون من تلك النماذج التى تقدم اليهم ، والتى تدل على الحكمة والخيرية . ان هذه النماذج ليست جديدة بالاعجاب فحسب ، بل هى جديدة بالحب أيضا . » (١)

ومن قبل قال محيى الدين بن عربى ذلك على نحو أكثر تفصيلا فوصف العالم بالجمال (٢) ، وبين أن من حقر « أى جزء من العالم فانما حقر خالقه واستهان به . وكل ما فى الوجود فانه حكمة أوجدها الله لأنها صنعة حكيم فلا يظهر الا ما ينبغى كما ينبغى » (٣)

وهذه هى نفس الفكرة التى سیرتضيها « لينتز » فيما بعد ؛ اذ نجده يقول : « ما من مرة نرى فيها أحد مصنوعات الله الا وجدناه غاية فى الكمال . ويجب أن نبدى اعجابنا بجماله ودقة صنعه . وليس من العجيب ألا يظهر لنا هذا الاتساق العظيم عندما لا نرى الطبيعة بأكملها فنحن لم نر الا أجزاء ضئيلة منها . ان كل نبات وكل حيوان وكل انسان تتجلى فيه درجة من الكمال الى حد ما (٤) ؛ وفيه تتعرف على دقة الصانع . وليس الجنس البشرى الذى نعرفه الا جزءا ضئيلا من مدينة الله أو جمهورية الأرواح . لكن هذه المدينة أكثر امتدادا مفاعلم، بحيث نعجز عن أن ندرك تماما النظام الذى يهيمن عليها والذى يشي

(١) نفس المصدر ج ٢ فقرة ١٣٤ .

(٢) أنظر كتابنا الخيال فى مذهب محيى الدين بن عربى فصل « الخيال والحب » .

(٣) الفتوحات المكية المجلد ٣ ص ٥٢٨ .

(٤) يقول ابن عربى ان كل شيء فى العالم له مستند الهى .

الاعجاب » (١) ثم يرى « لينتز » أن جميع هذه المحاولات التي يقوم بها العقل تجعلنا قادرين على تصور ألف وسيلة ووسيلة تكشف لنا عن وجه الخير في أفعال الله ، وأن الأشياء المواتية التي نجدها في هذه الأفعال ، وجميع الصعوبات التي يستطيع المرء أن يصطنعها لنفسه ، لا تمنع من أنه ليس هناك ما يفوق أحكام الله عدلا وقداسة وخيرية (٢) .

لقد زعم بعضهم أنه كان في استطاعة الله أن يخلق عالما أفضل من هذا العالم . وذلك معناه ، في التحليل الأخير ، أن هؤلاء يريدون أن يستنبطوا من وجود ضروب النقص المزعومة في العالم أن هناك الها شريرا ، أو في الأقل ، الها لا يكثرث لا بالخير ولا بالشر . ويجب لينتز على هؤلاء فيقول انهم لا يرون أبعد مما تمتد اليه أنوفهم . ومن واجبهم أن ينتظروا حتى يكونوا أكثر علما بتفاصيل ما يحتوى عليه العالم من صنعة حكيمة يفوق جمالها كل خيال . « حقا قد نجد في هذا العالم ما لا يروق لنا ، لكن لنعلم أنه لم يخلق من أجلنا وحدنا . وسوف يتناسب العالم معنا لو أننا تناسبنا معه وسنكون سعداء ، لو أردنا. » (٣)

كذلك يصرح أنه بعيد من رأى هؤلاء المجددين المحدثين الذين يرون أن الأشياء لم تكن جميلة الا لأن الله هو الذى خلقها . فان هذا الرأى ينتهى ، في التحليل الأخير أيضا ، الى القول بأننا نتصور الله على غرار الانسان ؛ وهو يقوص كل محبة الله وكل مجد له . « اذ كيف لنا أن نشئ عليه من أجل ما فعل اذا كان من الممكن أن نشئ عليه اذا فعل شيئا مضادا ؟ وأين اذن عدله وحكمته اذا كانت الارادة تحل محل العقل ،

(١) العدل الالهى ج ٢ فقرة ١٩٩ .

(٢) نفس المصدر ج ٢ فقرة ١٠٦ هذا هو ما قرره الامام الغزالي من قبل . فقد قال لو كان فعل المصلح واجبا عليه لفعله . لكنه لم يفعله . اذن فليس فعله واجبا عليه .

(٣) نفس المصدر ج ٢ فقرة ١٩٤ .

وإذا كان ما يحلو للاقوى هو العدل لهذا السبب وحده ، وحسبما يعرف
المستبدون العدل » (١)

ومع ذلك ، فإن هناك من يعترض قائلًا : إذا كان الله يحب عباده
فلما يتركهم يخطئون ثم يعاقبهم على هذا الخطأ ؟ ويرد « لينتز »
فيقول ان هذا الاعتراض ليس جديدًا ، وانه يرمى الى نسبة الشر الى
الله ، مع أننا نعلم أن عناية الله تشمل الكون بأسره ، وأن الله لم يهمل
فيه شيئًا . أما الشقاء الذى يعاينه الانسان فى هذا العالم فانه يرجع
الى طبيعته . وإذا كان هناك سعداء وأشقياء ، أى اذا لم يكن الله قد
فعل الأصلح للجميع ، فذلك لأنه ليس واجبا عليه أن يفعله ، بل لأن
نظام الكون لا يحتمله (٢) . وإذا لم يكن هناك ما يوجب على الله أن
يريد الشر لذاته ؛ كذلك ليس هناك ما يجبره على فعل الخير . وكل
ما هنالك أن الفضل الالهى يميل به الى كل خير ، دون أن يجبره على
فعله . وإذا اختار الله أفضل عالم ممكن فليس من المستحيل أن يختار
عالمًا أقل فضلًا . فارادة الله اذن مجردة من القهر ومن الضرورة الميتافيزيقية
المطلقة ، وان كانت تتسق مع الضرورة الأخلاقية التى تميل بكل حكيم
الى اختيار الأفضل (٣) .

أما فيما يتصل بالشر الأخلاقى (المعصية) فقد بينا فيما مضى أنه
ليس موضوعا لأمر الهى باعتبار أنه وسيلة ، بل باعتبار أنه شرط . وأكثر
من هذا فلا يحق لنا القول بأنها هى الوسيلة الوحيدة . فقصارى ما هنالك
أنها احدى الوسائل ، ولكنها أخف الوسائل من بين عدد لا نهاية له
من الوسائل الأخرى (٤) .

(١) مقال فى الميتافيزيقا فقرة ٢ .

(٢) نفس المصدر ج ٢ فقرة ١٦٢ .

(٣) العدل الالهى ج ٢ فقرة ٢٣٠ .

(٤) سجد هذه الفقرة أكثر وغرضها إثبات أن الشر ليس هو الوسيلة الوحيدة للعدل . انظر الفقرات الاخيرة من الفصل

لكن لئن سمح الله بوجود المعصية فانه لا يخلقها . حقا ان الله يساهم في جميع أفعال المخلوقات ؛ بل يخلقها خلقا مستمرا اذا شئت . ومع ذلك فانه لا يخلق المعصية . فليست ارادة الله هي مصدر الشر . « لهذا قلنا ان الله لا يريد الشر ؛ وانما يسمح به فقط ، بل يمكن القول بأن الله قد سمح بالشر وبالمعصية ، وأنه يساهم فيهما دون أن يكون في ذلك ما يخدش عدله وخيريته » (١) ذلك أنه لا يسمح بالمعصية بناء على ارادة شريرة . حقا ان السماح بالشر من وجهة نظر القانون الوضعي أو الانساني يعد شرا ودليلا على سوء النية ، وهو مما يعاقب عليه صاحبه . أما بالنسبة الى الله فهناك أسباب أقوى هي التي دعت الى أن يسمح بالشر ، وأن يخلق أشياء تساعد على وجوده ؛ وذلك لأن أفضل عالم ممكن لابد من أن يحتوى على هذه الضروب العارضة من الشر . (٢) واذا ساهم الله ، على نحو ما ، في وقوع الشر الأخلاقي ، أى المعصية ، فانه يوجهها بحكمته نحو الخير (٣) .

اذن فليس من الحق ما قاله بعض المفكرين من أن ارادة الله لا تكثر بما يقع للمخلوقات من خير وشر ؛ فان في هذا القول انتقاصا من حكمة الله وخيريته . هذا الى أن فكرة عدم الاكتراث التي يقولون بها ، والتي تحتفظ بالارادة في حال توازن تام بحيث لا تميل لا الى الخير ولا الى الشر ، وهم من الأوهام . فقد قضت ارادة الله السابقة بأن يكون فضل الله أو عطاؤه عاما ، بحيث يجد كل مخلوق ما يمكنه من النجاة . لكن ليس

(١) مقدمة العدل الالهي ج ١٤ - فكرة «المساهمة الالهية في أفعال العباد توجد عند محيي الدين بن عربي وهي ترتبط أيضا بذكر الخلق الجديد - ومعنى المساهمة هي التدخل الالهي الذي لا يستطيع المخلوق دونه أن يفعل شيئا . ونحن الآن بصدد اعداد بحث عن فكرة الخلق الجديد عند ابن عربي . وقد أشرنا اليها اشارة ما في فصل «اللامتناهيات» .

(٢) نفس المصدر ج ٢ فقرة ١٠٨ .

(٣) العدل الالهي . موافقة العقل للايمان فقرة ٣٩ . وانظر فكرة مكر الله باليس في الفصل السابق ص ٩٤ .

من المحتوم أن يكون هذا الفضل الالهي سببا في نجاة الجميع ، وذلك لأنه ليس مستقلا عن الظروف التي توجد فيها الكائنات العاقلة ، وليس فعلا لذاته . فالله يجود بفضله على الجميع (١) . ولكن هذا الفضل يرتبط بأسباب عديدة منها طبائع الأشياء ، حتى يكون مؤثرا : « واني مقتنع بأن الله يتجه في توزيع فضله ، بأسباب تدخل فيها طبيعة الأشياء ، والا لما كان يفعل وفقا للحكمة . » (٢)

وليس هذا الفضل الالهي خاصا بأصحاب الصفات الطيبة وحدهم . ومع ذلك ، فمن الحق أن هذه الصفات لها وزنها ، وذلك باعتبار أنها أحد الظروف التي تساعد الانسان على قبول الفضل الالهي . فليس ثمة أي اعتبار يمكن اهماله بالنسبة الى الحكمة الالهية ، وحتى هؤلاء الذين تدفعهم طبيعتهم الرديئة الى الانغماس في المعاصي ليسوا محرومين من هذا الفضل الضروري الذي يقف بهم عند حد الهاوية ، أو يخرجهم من الهاوية التي تردوا فيها (٣) « وذلك لأنه يبدو من القسوة أن يؤبد عليهم العذاب ، لأنهم فعلوا ما لم يكونوا قادرين على الامتناع عن فعله (٤) ، فهؤلاء الذين يقولون بتعذيب الأطفال ، الذين لم يدركوا سن العقل ، أقل اهتماما بالبالغين ، ولنا أن نقول : انهم أصبحوا أكثر قسوة بسبب تفكيرهم في رؤية عذاب البشر . لكن يوجد آخرون - وأنا أميل اليهم - وهم الذين يسلمون بأن هناك فضلا كافيا لجميع الناس ، حتى بنجوا من الشر . ولكن بشرط أن يكون لديهم الاستعداد ، لكي يفيدوا من هذا العون الالهي ، ولكيلا لا يرفضوه مختارين » (٥) .

(١) « وما كان عطاء ربك محظورا » قرآن .

(٢) نفس المصدر ج ٢ فقرة ١٧٥ . وقد سبق أن رأينا هذه الفكرة عند ابن عربي .

(٣) قارن ذلك بما قاله ابن عربي بصدده من يعمل بأعمال الجنة ثم يدخل النار بسبب تكويفه في آخر لحظة ، وكذلك العكس بالنسبة الى من يعمل بأعمال النار . انظر - الفصل السابق ص ١٠٤ .

(٤) قارن ذلك بما يماثله عند ابن عربي . الفتوحات مجلد ١ ص ٦٥٦ .

(٥) العدل الالهي ج ١ فقرة ٩٥ ، ج ٢ فقرة ١٧٧ . هذه فكرة اسلامية .

ولقد قال بعض علماء اللاهوت : ان الله لا يهب فضله الا لمن لديه استعداد لقبوله ؛ لكنه يهمل الآخرين لعنادهم . وقد يبدو أن الأمر كذلك . لكن ما من أحد يجزؤ على القول بأن هذه هي القاعدة العامة . ومن الواجب ألا نزكى أنفسنا على الناس ؛ « فانا نجعل أسباب الاصطفاء الالهى . ولما كانت هذه الأسباب كثيرة جدا فاننا لا نعرفها . ومن الممكن أن يظهر الله أحيانا قوة فضله عندما يتغلب على أقوى ضروب العناد والمقاومة ، وذلك لكيلا ييأس أحد ، وحتى لا يزهو بنفسه أحد » . « فالله وحده هو الذى يعلم متى سيكون العاصى قاسى القلب . وأنه لا يوجد ثمة شىء يمكن فعله من أجله . وليس معنى ذلك أنه من المستحيل أن يتوب ، أو أن الله سوف يحرمه من فضله بعد فترة ما . فان ذلك الفضل لا ينقطع أبدا . لكن لابد من أن يأتى وقت يبتعد المرء بعده من طريق النجاة . وليس لدينا أى علامة أكيدة لنعرف مثل هذا الرجل . وليس لنا الحق مطلقا فى أن نقول ان انسانا ما سوف يهمل الله أمره الى الأبد . فمثل هذا القول حكم تعسفى ، بل الأفضل أن تأمل . وفى مثل هذا الظرف وفى ألف ظرف آخر يكون جهلنا مفيدا » (١) .

لكن هذا لا يحول دون أن يكون هناك صنف من البشر يصرون كل الاصرار على رفض قبول الفضل الالهى ، وهؤلاء هم العتاة من أصحاب الارادة الشريرة الذين لا يقهر الفضل الالهى عنادهم واصرارهم ؛ اذ ليس من شأن الله أن يقهر كل ارادة شريرة على قبول فضله الذى يمنحه لكل مخلوق دون تفرقة . واذا كان الله يجتنبى بعض الناس ، ويهمل بعض أهل العناد الذين يرفضون فضله ، فانما يفعل ذلك لحكمة ، وهى ايجاد أفضل عالم ممكن . ان هذا الفضل الالهى يفيد الأكثر من

(١) نفس المصدر ج ٢ فقرة ١٠٤ وقارن ذلك بموقف ابن عربى فى هذه المسألة فتوحات مكية مجلد ٤ ص ٦٩ - ٧٠ .

الناس ؛ لكنه قد يلحق الضرر ببعض قوى الطبايع الرديئة ، كالمطر الذى تعم منافعه ، لكنه قد يفسد الأراضى المنخفضة ؛ وكالشمس التى لا حصر لمنافعها ، ولكنها قد تجفف بعض بقاع الأرض أكثر مما ينبغى (١) لكن هذا لا يمنع أن يمنح الله فضله لقوم يعلم أنهم لن يقبلوه (٢) . وعندئذ يصبح هؤلاء القوم أكثر اجراما ، بسبب رفضهم ، مما لو لم يمنحوا من هذا الفضل شيئا . فمن الأفضل اذن أن يسمح باجرامهم بدلا من أن ينسب اجرامهم الى حرمان الله لهم من فضله (٣) ؛ اذ لو حرموا منه لقال هؤلاء ان لهم حقا فى الشكوى بأنهم لم يستطيعوا أن يفعلوا شيئا أفضل مما فعلوا « فالله يريد أن ينالوا ضروب فضله التى يطبقونها ، وأن يقبلوها » (٤) لقد قضت ارادة الله السابقة أن فى استطاعتهم قبول هذا الفضل ، وان كانت ارادته اللاحقة قضت بأن تنفيذ ارادته السابقة لا يتم وفقا للخطة العامة التى تحقق أفضل عالم ممكن . ويخبرنا لبيتنز بعد ذلك كله أن وجهة نظره هذه أمر تقرره الفلسفة والوحى معا .

ط - الرحمة الالهية :

تلك هى الآراء الرئيسية للبيتنز فى مشكلة الخير والشر . لكن يبقى علينا أن نبين وجهة نظره فى بعض النقاط الفرعية التى يقترب فيها من آراء المفكرين الاسلاميين أو يتعد عنهم . فهو قريب كل القرب من محبى الدين بن عربى مثلا عندما يذهب الى أن الانسان كثيرا ما يعانى من شرور الآخرين . لكن طالما لم يشارك فى مثل هذه الشرور فله أن يأمل فى أن ما يكابده فى هذه السبيل يعده لسعادة أعظم ؛ اذ سوف

(١) العدل الالهى ج ١ فقرة ٥٧ - وهذه الفكرة سبق أن وجدناها عند ابن عربى .

(٢) نفس المصدر ج ٢ فقرة ١٣٤ .

(٣) قارن هذه الفكرة مما جاء فى القرآن : « سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ، ولا حرمانا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم » .

(٤) العدل الالهى ج ٢ فقرة ١١٢ .

يعوضه الله عما قاساه ، ولا سيما أن وجود هذه الآلام ، التي قاساها ، كانت شيئا يتطلبه النظام العام الذي يخضع له العالم . (١) ويساعد الشر في كثير من الأحيان على تفوق الخير ، وعلى تحقيق كمال أكبر لمن يتألم ، وهذا شبيه بالبذرة التي نضعها في الأرض ؛ فانها تتعرض لنوع من الفساد حتى تنبت على حد ما قال السيد المسيح (٢) والحق أن الحياة الانسانية من صميم الخير ، تعدة كانت أم سعيدة بدليل حرص الناس على البقاء فيها .

كذلك يدعو ، هو الآخر ، الى الرضا بالله والكون ، فلا يضيق بما يلقاه في حياته من شرور وآلام . فانه ليس بالشئ القليل أن يرضى المرء ولا يخشى ما قدره الله له ولا يشكو مما يقع له . وليس في ذلك دعوة الى الأخلاق الرواقية التي تبرر الصبر بالجبرية المطلقة في الكون ، في حين أن مبعث الرضا ، في رأى لينتز ، هو الايمان بالكمال الالهى وبجمال الأشياء . وهذا هو نفس الرأى الذى يرتضيه ابن عربى ، وان كان يعتقد أن الرضا بالواقع المؤلم ليس معناه ألا يضرع المرء الى الله أن يزيح عنه البلاء ، والا كان هذا النوع من الصبر السلبي نوعا من مقاومة القهر الالهى . هذا الى أن الرضا بالبلاء وعدم الشكوى منه الى الله يعد غاية في الجهل بالله .

ومما يثير دهشتنا أن نجد لبعض آراء ابن عربى الخاصة صدى فيما ذهب اليه لينتز من القول بأن أهل النار سوف يستعذبون العذاب وينعمون به . فقد سبق أن رأينا محيى الدين بن عربى يقول : أن أهل

(١) العدل الالهى ج ٢ فقرة ١١٢ وفى القرآن : « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » .

(٢) نفس المصدر ج ١ فقرة ٢٣ - أما ابن عربى فيقول : وبهذا المعنى يمكن أن يقال أن مصائب الدهر وبلاياه نوع من التطهير وربما ترك العبد هذه الدنيا وما عليه خطيئة لكثرة ما يبتليه الله به .

العذاب سوف ينتهى أمرهم بأن يستعذبوا عذابهم كما يلتذ الأجرب بحك جلده (١) . كذلك نجده يعود الى هذه الفكرة فى مواطن عديدة من كتاب الفتوحات المكية وفى فصوص الحكم أيضا حيث يقول :

وان دخلوا دار الشقاء فانهم على لذة فيها نعيم مبين
تسمى عذابا من عذوبة طعمه وذاك له كالقشر والقشر صاين (٢)

أما لينتزر فيقول : ان عذاب أهل النار يتحول على نحو ما الى تعيم ، فيبتهج أصحاب النار عندما يجدون أشياء تكون مصدرا لتعذيبهم . وذلك شبيه بما نراه لدى بعض الحاسدين الذين يجدون متعة فى العثور على ما يدعو الى حسدهم واطهار سخطهم . فان فى اظهار هذا السخط نوعا من التنفيس عما يشعرون به من ألم . « وفى الواقع نرى أن اللذة تختلط بالألم عند الحاسدين والناقمين والساخطين ... كما لو كانوا يستطيعون ذلك وينعمون به فعلا .. اذن فهذا هو تفسير تلك المتناقضات المثيرة للعجب الشديد . فما من أحد قضى عليه بالعذاب الا وقد أراد ذلك لنفسه » وقد قضى عليه بالعذاب بسبب هذا الاصرار وبهذا الانحراف الغريزى ، وبكراهيته لخالقه . فلا شيء يسعده أكثر من أن يجد ما يدعو الى شكواه (٣) .

أما الرأى الذى قد يتعد به عن الفكر الاسلامى ، وعن ابن عربى بصفة خاصة ، فهو الخاص بتلوث الانسانية بسبب الخطيئة الأولى، وهى عقيدة مسيحية أساسية . لقد حاول « لينتزر » المجانسة بين آرائه الدينية فى الخير والشر وبين هذه العقيدة ، لكن لا نعدم أن نجد لديه ثورة على رجال اللاهوت الذين يطبقون تلك العقيدة حرفيا ، اذ يشير

(١) الفصل السابق ص ١٠٧ .

(٢) فصوص الحكم شرح القاشانى ص ١٠٠ .

(٣) اعترافات فيلسوف ص ٩٣ .

أولا الى رأى « أورجين » الذى يقول بأن الغلبة ستكون للخير . وأن جميع المخلوقات العاقلة ستصير الى القداسة والسعادة (١) ، ثم يورد رأى أحد الفلكيين الذى يأمل فى أن يذبح الموت ، وفى أن يسيطر العقل والسلام على الأرواح ، لكنه سرعان ما يقول اننا لسنا فى حاجة الى هذه الأسطورة (٢) . ثم يعترف بأن فكرة الخطيئة الأولى تثير صعوبات بالنسبة الى الفكرة التى يجب أن تكون عندنا عن العدل الالهى (٣) لقد قال بعض اللاهوتيين ، فى تبرير تأييد العذاب ، أن المطرودين من رحمة الله كانوا ذوى ارادة سيئة ، وقد افتقدوا الفضل الالهى الذى كان يمكن أن يجعلهم من ذوى الارادة الطيبة ، ولذا فسيعذبون دائما ، لأن الله يعلم سلفا أنهم سيرتكبون المعاصى ، لو استمروا فى الحياة الدنيا دائما (٤) .

وأكثر من هذا فان القديس أغسطين قال : ان الخطيئة الأولى تكفى فى العذاب المؤبد . وهنا يكشف « لينتز » الستار قليلا عن الرأى الذى يبيل اليه ، فيقول : ان هذا الحكم قاس جدا حتى لا نقول شيئا آخر . لكنه لا يلبث أن يقول ان بعض اللاهوتيين الفرنسيين من رأى أغسطين فى أن الأطفال الذين لم يعمدوا سيذهبون الى جهنم رأسا ، فى حين أن بعض المدرسين وضعوا هؤلاء الأطفال فى الأعراف فلا يعذبون الا بحرمانهم من رؤية الله ، وذلك بدلا من أن يرسلوهم الى جهنم (٥) .

ولا يستطيع لينتز الا أن يصرح آخر الأمر برأيه فيقول :

(١) المصدر السابق ج ١ فقرة ١٧ .

(٢) نفس المصدر ج ١ فقرة ١٨ .

(٣) نفس المصدر ج ١ فقرة ٨٥ .

(٤) نفس المصدر ج ٣ فقرة ٢٦٦ .

(٥) نفس المصدر ج ١ فقرة ٩٢ ، ٩٣ .

« لا أستطيع أن أتذوق ، في عقائد أتباع أغسطين ، عذاب الأطفال الذين لم يعمدوا ، ولا أتذوق خاصة العذاب الناجم عن الخطيئة الأولى ، ولا أستطيع أن أعتقد أن الله يحكم بعذاب من يفتقدون الأنوار الضرورية . ويمكن أن نعتقد ، مع كثير من اللاهوتيين ، أن الناس يتلقون عوناً أكثر مما نعلم ، وإن لم يكن ذلك إلا في ساعة الاختصار . » (١)

ومع ذلك فإنه لم يتحرر تماماً من تأثير عقيدة الخطيئة الأولى ، لأنه يرى أن النفس رديئة بحسب الأصل ، وأن الشر يغلب فيها على الخير ، وذلك رأى لا يرضاه المفكرون المسلمون الذين يرون أن النفس طاهرة بحسب الأصل (٢) أما عند « لينتزر » فالأمر يختلف ؛ لأن الشر أغلب على النفوس الانسانية ، بسبب الخطيئة الأولى . وفي رأيه أن البشر ربما كانوا في أعماقهم أشراراً وعلى حد سواء . فلا يتميزون فيما بينهم بحسب الواقع تبعاً لصفاتهم الحسنة ، أو تبعاً لصفاتهم الطبيعية السيئة . ومع ذلك ، فإنهم ليسوا من الشر أو السوء في مرتبة واحدة ، فإن هناك فروقاً فردية أصيلة بين الأرواح لأن خطية الكون أو مبدأ التجانس الأزلي ، توجب أن توجد هذه الفروق . فهم متفاوتون اذن في نزعاتهم نحو الخير والشر ؛ وللظروف التي يوجدون فيها تأثير ما في هذا التفاوت . ولذا فإن هؤلاء الذين يوجدون في ظروف مواتية يصبحون أقل شراً وأكثر فضيلة وأكثر سعادة . غير أن ذلك لا يتحقق لهم عن طريق نفوسهم وإنما بعون من الانطباعات الداخلية للفضل الالهى التي يضيفها على نفوسهم . كذلك يتفق لبعض النفوس أن تزيد شراً على شرها الخاص بها ، على الرغم من أن طبيعتها ربما كانت أكثر سمواً أو أقل سمواً من غيرها ، ويرجع ذلك الى الظروف التي توجد

(١) نفس المصدر ج ٣ فقرة ٢٨٣ .

(٢) انظر فصل الخير والشر عند محيى الدين بن عربى ص ١٠١ .

فيها . ويذهب « لبيتز » ، في تصوير فكرته هذه ، الى حد يتعارض مع كثير من آرائه الأخرى ، اذ يقول : « ويمكننا القول بأن الناس قد اختيروا ، ورتبوا ، لا حسب امتيازهم ، لكن حسب موافقتهم للخطة الالهية كما قد يتفق أن تستخدم حجرا أقل جودة في بناء ما ... وذلك لأنه يتفق أنه هو الذي يسد ثغرة معينة في هذا البناء » .

لكن من الانصاف أن نشير ، آخر الأمر ، الى أنه كان يحاول دائما السمو على النظرة التقليدية ، بدليل أنه في هذه المسألة بالذات اضطر ، في أحد ردوده على « بيل » ، أن يؤكد أن جانب الخير في الكائنات العاقلة يغلب على جانب الشر فيها (١) . وبذا نجده يقترب مرة أخرى من محيي الدين بن عربي الذي يقول أن الشر ليس أصيلا في النفس ؛ بل تكاد لا تقبله الا مكرهة . ولذا قال الرسول « الخير عادة والشر لاجة » « فالنفس بالذات ما زالت خيرة لأن أباه الروح القدس الطاهر وطبعها الخير » أما الجسم الذي تحل فيه فقد خلقه الله وسواه فعده . ولقد قبل الجسم هذه التسوية وهذا العدل . وقبوله للعدل من الخير .

الفصل السابع

القضاء والقدر

١ - المشكلة عند علماء الكلام والفلاسفة المسلمين

ان مشكلة القضاء والقدر احدى المشكلات الفلسفية التقليدية التي لا تزال تثير اهتمام الانسان المعاصر لارتباطها بمسألة الخير والشر من جانب ، ولارتباطها بالسلوك العملي في هذه الحياة ، وبما يترتب على هذا السلوك من جانب آخر . ولا نعدم أن نجد أفراداً ، بل شعوباً ، تحيل ضروب الفشل أو الكوارث على القضاء والقدر ، ثم تنتظر المعجزات في عصر لم يعد يتسع للمعجزات . فأمثال هؤلاء يرجعون كل شيء يسوؤهم الى المشيئة الالهية المطلقة التي تحدد مصير الأفراد أو المجتمعات ؛ في حين ترى أفراداً وشعوباً أخرى يجدون في الاعتراف بحرية الفرد ومسئوليته أساساً لكل تقدم اجتماعي وأخلاقي . (١)

ومن المؤكد أن هذين الفريقين يوجدان في كل عصر ، وأن كثيراً من ضروب التخلف عندنا ترجع الى طريقة فهمنا لمسألة القضاء والقدر . ولقد كان الخلاف فيما مضى شديداً بين أنصار حرية الانسان واختياره ومسئوليته وبين أنصار الجبرية الصارخة أو الجبرية المقنعة . ولا نريد مرة أخرى أن نثير المناقشات التقليدية التي فرقت بين علماء المسلمين ، من معتزلة وأشاعرة ، في مسألة القضاء والقدر ؛ بل نريد أن نعالج هذه المسألة في مستوى آخر ، وذلك بأن نقارن بين موقفين متماثلين الى

(١) انظر مفهوم العدل في الفلسفة الاسلامية في كتابنا دراسات في الفلسفة الاسلامية - الفصل الخامس - الطبعة الرابعة نشر دار المعارف سنة ١٩٧٢ .

حد كبير عند « لينتز » ومحیی الدين بن عربی تجاه هذه المشكلة بعينها لأننا نجد أن المستوى الذى عولجت فيه عندهما أعلى بكثير من المستوى الذى نوقشت فيه عند المعتزلة والأشاعرة . لكن ينبغى أن نشير إشارة مركزة الى وجهة النظر التقليدية ، حتى يتبين لنا الفارق بين هذين المستويين .

لقد نفى المعتزلة الظلم عن الله وقالوا أن أفعاله تهدف الى الخير ، وهى لا تخالف ما يقرره العقل الانسانى الذى يستطيع التفرقة بين الخير والشر ، كما أنها لا تتعارض مع القيم الأخلاقية التى تربط بين طبيعة العمل وبين طبيعة الجزاء . فالانسان اذن حر ، وهو مسئول عن أفعاله ، والا لما كان للعقاب أو الثواب معنى ، اذ كيف يثاب المرء أو يعاقب على أفعال فرضت عليه قضاء وقدرًا ؟

أما الأشعرية المتقدمون فقد وصفوا الارادة الالهية بأنها مطلقة . فالله يخلق ما يشاء ويختار . فالمشيئة الالهية لا تخضع لأى معيار ، ولو كان معيار التفرقة بين الخير والشر حسبما يوجبه العقل ؛ لذلك لا تخضع الحرية الالهية لأية شريعة . فله أن يخلد الأنبياء فى النار والكفار فى الجنة ؛ لأن مشيئته مطلقة . واذن فليس لأحد أن يوجب على الله أن يحقق الخير لعباده ؛ وذلك لأن أفعال الله لا تعلل بغاية أو غرض . ودليل ذلك أنه ليس كل ما فى العالم خيرا ؛ بل فيه شر كثير . حقا ان الأشعرية لم ينكروا حرية الانسان ، وان حصروها فى مجال ضيق جدا ؛ لأنهم يرون أن الانسان ، متى أراد أن يقوم بعمل ما فان الله يخلق له ، فى هذه اللحظة ، القدرة على القيام بهذا العمل مما يبرر مشروعية الثواب والعقاب عندهم أيضا . غير أنه من الملاحظ أنهم احتجوا لوجهة نظرهم بنفس الآيات القرآنية التى احتج بها أهل الجبر المحض ، كقوله تعالى : « والله خلقكم وما تعملون » ، وقوله : « ختم

الله على قلوبهم » ؛ وغير ذلك من الآيات التي تشعر بأنهم ربما كانوا الى القول بالجبر المحض أقرب منهم الى الاعتراف بحرية الانسان ومسئوليته .

وقد حاول ابن رشد التوفيق بين هذين الرأيين المتعارضين عندما رأى أن الله يخلق للعبد قدرة يختار بها في حدود القوانين التي وضعها الله في الكون . فحرية اذن ليست مطلقة ؛ بل هي مقيدة . ولذا فليس الاختيار محضا ولا الجبر محضا ، بل الانسان يشبه أن يكون مجبورا في اختياره بمعنى أنه متى اختار عملا معيناً فإن هذا الاختيار سوف يحدد اختياره في المستقبل . (١) لكن لم يتعمق ابن رشد في تفصيل فكرته هذه على النحو الذي سنجده عند « لينتز » ومحيى الدين بن عربي ، وهو معاصر لابن رشد .

٢ - وجهة نظر لينتز

فاذا عدنا الى « لينتز » ومحيى الدين بن عربي وجدنا فروقا بين هذين المفكرين ، لكنها ليست فروقا جوهرية ، وهي ترجع الى المناخ الديني الذي اصطبغ به تفكير كل منهما . وسيفجأنا أن نقط الاثماق بينهما جوهرية وعميقة . ولكي نعرف الى أى غاية سننتهى ، وفي أى اتجاه نسير نحو هذه الغاية ، فلنا أن نقرر ، منذ البدء ، أن كلا منهما يعتقد امكان التوفيق بين حرية الانسان واردة الله ، أى بين الاختيار والجبر ، وذلك على أساس ميتافيزيقى وهو أن العلم الالهى لا يؤثر في أفعال الانسان ، لأن العلم سواء كان آلهيا أم انسانيا تابع للمعلوم . وتلك قضية قد تخذش الشعور في الوهلة الأولى ، لكن ينبغي أن نصدر حكما على أساس موضوعى ، لا عاطفى .

(١) انظر رأيهم بالتفصيل في كتابنا دراسات في الفلسفة الإسلامية . الطبعة الرابعة دار المعارف ١٩٧٢ من ص ١٦٩ - ١٧٥ .

١ - تحديد المشكلة :

وقد حدد « ليبنتز » مشكلة القضاء والقدر تحديدا واضحا عندما بين أن القول بالجبر يتعارض مع فكرة الثواب والعقاب ، ومع وجود المعايير الأخلاقية التي تفرق بين الخير والشر . فلو قلنا ان علم الله هو السبب في أفعالنا ، أو هو الذى يحددها ، بحيث لا يمكن أن نخرج فى سلوكنا على ما قرره العلم الالهى السابق ، لكان معنى ذلك أننا نسلم تماما بأن الانسان مجبر على فعل الخير أو الشر الذى يصدر عنه . ومن ثم فانه لا يستحق أن يثاب أو يعاقب ، وذلك أمر يتنافى مع العدالة الالهية ومع العدالة الانسانية على حد سواء .^(١) أما هؤلاء الذين ينكرون التدخل الالهى جملة ، ويقولون بحتمية الطبيعة ، وبأن الأسباب تؤدى الى مسبباتها ، دون أى استثناء ، سواء كان ذلك فى عالم الظواهر المادية أم فى عالم الظواهر النفسية ، فانهم ينتهون ، فى التحليل الأخير ، الى نفس النتيجة ، أى الى القول بالجبر أو الحتمية المطلقة ؛ اذ كيف يمكن أن تكون هناك معايير أخلاقية أو مسئولية فردية ، ما دامت أفعال الانسان تخضع هى الأخرى خضوعا مطلقا للقوانين الطبيعية والنفسية والاجتماعية ، فلا يستطيع أحد التحرر منها . وقد سبق أن حدد المعتزلة مشكلة القضاء والقدر على نحو قريب مما حددها عليه « ليبنتز » .^(٢)

ب - حرية الانسان :

وقد أراد هذا الفيلسوف الغربى أن يجد لهذه المشكلة حلا مقبولا ، فى نطاق القيم الدينية التى كان يؤمن بها ؛ وأن يؤكد لنا ، فى نفس الوقت ، حرية الانسان واختياره ومسئوليته . فأنكر أن يكون

(١) كتاب العدل الالهى ج ١ فقرة ٨٤ .

(٢) انظر كتاب مناهج الادلة فى عقائد الملة الطبعة الثالثة - الانجلو المصرية سنة

١٩٦٩ ص ٨٩ وما بعدها .

العلم الالهي السابق مؤثرا في أفعال الانسان ؛ لأن هذا العلم ليس من طبيعته أن يحدد سلوك الانسان فيدفعه الى الخير والشر ؛ وإنما ينبغي أن يقال : ان طبيعة الانسان هي العامل الأول والأخير في اتجاهه الأخلاقي ، وانه مسئول بقدر ما لديه من استعدادات يحسن أو يسيء استعمالها . وهنا نجدد يعتمد على فكرة ميتافيزيقية سبقه اليها محيي الدين بن عربي وحددها على نحو أكثر تفصيلا وعمقا ، وهي أن جميع الكائنات التي تظهر في هذا العالم كانت توجد منذ الأزل في العلم الالهي على هيئة كائنات ممكنة تقبل الوجود والعدم . فموضوعات العلم الالهي هي تلك التي يسميها « لينتز » « منطقة الحقائق الأزلية » ، والتي يطلق عليها ابن عربي اسم « خزائن الجود الالهي أو عندية الحق » .

وقد حدد لينتز هذه الحقائق الأزلية فقال ان هذه الحقائق ، أي ماهيات الأشياء التي ستوجد في العالم الحسى ، هي معان الهية وهي ليست مخلوقة ، بل توجد في منطقة معينة أي توجد في الله نفسه اذا صح هذا التعبير ، فالله نفسه هو مصدر كل ماهية ومصدر وجود الأشياء الأخرى . أو بعبارة أخرى توجد معانى الأشياء الممكنة في منطقة الحقائق الأزلية . وليس من الممكن أن توجد هذه الحقائق الأزلية دون عقل يدركها ويعلمها ؛ ولا نعدم أن نجد عند « لينتز » ما يمكن أن يعد أساسا لمذهب وحدة الوجود لأنه يرى أن الله هو الوحدة المبدئية أو الجوهر البسيط الأصلي التي تصدر منه الذرات الروحية تباعا على هيئة انفجارات مستمرة . (١) ويحرص هذا الفيلسوف على القول بأن هذه المعانى أو الحقائق الأزلية ليست مخلوقة وذلك لأن العقل الالهي يحتوى عليها منذ الأزل ، وليس الخلق الالهي شيئا آخر

(١) العدل الالهي ج ٢ فقرة ١٨٤ ص ٢٤٣ ، وفترة ١٨٩ ص ٢٤٤ ، والمونادولوجي

فقرات ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٧ .

سوى أن تتدخل الارادة الالهية لايخراج الأشياء التى كانت توجد فى الذات الالهية على هيئة معانى . (١)

ومهما يكن من أمر ، فإن كل كائن من الكائنات ، التى توجد فى منطقة الحقائق الأزلية ، أو فى خزائن الجود ، كان يحتوى بحسب طبيعته على جميع خواصه ، وعلى جميع الحوادث التى ستقع له . ومتى خرج هذا الكائن الممكن الى حيز الوجود فسوف يخرج على الحالة التى كان يوجد عليها ، منذ الأزل فى العلم الالهى . فاذا طبقنا هذه الفكرة على الانسان ، علمنا ، تبعاً للبينتر ولاين عربى أيضاً ، أن الله قد علم منذ الأزل أن هذا المخلوق حر بطبيعته ، وأنه يستطيع التنكر لخالقه ، وأنه سيميل اما الى الخير واما الى الشر . فالسبب الأول هو أنه حر ، وأن استعداده الطبيعى ليس كاملاً بحيث يوجهه الى الخير دائماً . وهكذا تكون حرية الانسان هى السبب القريب الذى يدفعه الى الشر أو الى المعصية . وهى أيضاً السبب فيما يستحقه من جزاء . وليس هناك من يقهرنا عندما تفعل شيئاً بحرية وليس هناك من يمنعنا من أن نكون أحراراً عندما نستخدم عقلنا لكى نبت فى أمر من أمورنا . (٢) لكن يوجد سبب بعيد وهو النقص الأصلى للمخلوقات . فقد قررنا أن حرية الارادة هى السبب القريب لشر الخطيئة . ومن ثم فهى سبب فى شر العقاب ، على الرغم من أننا نقول : أنه من الحق أن النقص الأصلى للمخلوقات الذى يوجد ... فى منطقة الحقائق الأزلية هو السبب الأول وأكثر الأسباب بعداً . (٣) وهذا ما يعبر عنه ابن عربى بقوله : ان الممكنات كلها مقيدة لا مطلقة لأنها مفتقرة الى الله فى حال امكانها وفى حال وجودها الفعلى .

(١) اعترافات فيلسوف ص ١٢٠ .

(٢) العدل الالهى فقرة ٢٤ .

(٣) المصدر السابق ح ٣ فقرة ٢٢٨ .

ج - الإرادات السابقة والإرادات اللاحقة :

ولما كانت منطقة الحقائق الأزلية تحتوى على ما لا نهاية له من الممكنات المتعارضة والتي تنزع جميعها الى الوجود أو تطالب به ، حتى تذوق نعمته ، بعد أن ظلت راكدة في العدم ، فإن الله قد أخرج أفضل عالم ممكن ، وجانس بين الكائنات التي قضت حكمته بأن تظهر الى عالم الوجود . لكن هذا التجانس الأزلى لا يمنع من أن تحتوى طبائع هذه الكائنات على نوع من النقص . وهذا هو ما عبر عنه « لينتزر » بصيغة أخرى ، فقال : ان الله لا يريد الشر لكنه يسمح به ، بمعنى انه يقضى بايجاد الكائنات التي لا تخلو طبيعتها من نقص . ومع ذلك ، فإن الحكمة الالهية ، التي ترتب ايجاد هذه الكائنات ، تجانس بينها جميعا حتى يتحقق دائما أفضل عالم ممكن ، لأن الله لم يزل خالقا وذلك باخراج الممكنات من منطقة الحقائق الأزلية الى عالم الوجود (١) ومن بين هذه الكائنات يوجد الانسان الذى تنطوى طبيعته الأصلية على الحرية والادراك العقلى . « فلما وجد الله في الأشياء الممكنة ، قبل قراراته الحالية ، أن الانسان سوف يسئ استخدام حريته ، ويعمل على شقاء نفسه ، لم يستطع أن يحرمه من الوجود . وذلك لأن أفضل خطة للكون كانت تطالب بوجود هذا الانسان » (٢)

(١) انظر الفصل الرابع التفاؤل . ونجد فكرة الاطلاق والتقييد عند لينتزر في كتاب المونادولوجى حيث يقول : ان الله صفة القدرة وهى مصدر كل شيء ، وله العلم الذى يحتوى على تفاصيل المعانى ، وله الارادة التى تؤدى الى التغير والخلق وفقا لمبدأ وجود الافضل .. لكن هذه الصفات الالهية لا متناهية وكاملة بصفة مطلقة .. وهى ليست الا صوراً محاكية في الذرات الروحية المخلوقة .. وذلك بقدر ما تنطوى عليه من كمال (٢) العدل الالهى ج ٣ فقرة ٢٦٠ ويذهب لينتزر في كتابه المونادولوجى فقرة ١٥ الى أن هذه الكائنات الممكنة التى تطالب بحققها في الوجود تطلب الى الله بلسان حالها ، على نحو ما يقول ابن عربى تماما ، ان يخلق الممكنات الاخرى التى تتجانس معها في اثناء وجودها الفعلى ، وذلك « لان الذرة الروحية المخلوقة لا تستطيع التأثير الفيزيقي في ذرة روحية أخرى » ما دامت كل ذرة تخضع مباشرة لله وحده الذى يتدخل دائما في خلق العالم وتحقيق التجانس فيه .

ويُفسر « ليبنتز » معنى هذين المصطلحين قائلا : « أما عن الارادات العامة أو الخاصة ... فمن الممكن القول بأن الله يفعل كل شيء تبعا لارادته الأشد عموماً ، وهى التى تطابق أكمال نظام اختاره لكن نستطيع القول أيضا ان لله ارادات خاصة تعد استثناءا .. » من تلك الارادة العامة مع تسليمنا بأن الله ينظم تتابع الأشياء فى العالم دون أى استثناء أى أن تطبيق الارادة العامة قد يؤدي فى نظرنا الى وجود الشر بالنسبة الى بعض الكائنات .

لكن ماذا يعنى « ليبنتز » بالقرارات الالهية الحالية ؟ ان هذا يتضمن وجود قرار سابق . واما ما كان الأمر فاننا نستطيع فهم هذين التعبيرين على ضوء ما نجده عند ابن عربى . فالقرار السابق هو القضاء السابق الذى يسميه بالكتاب الأول . أما القرارات الحالية فتعبر عن القدر ، الذى يعد تفصيلا للقضاء السابق ، وهو خير كله . فالكائنات الممكنة عندما تخرج الى عالم الوجود تفصل هذا القضاء ، وهو المشيئة الالهية الواحدة التى تتنوع بتنوع الممكنات . وهذا ما يفهمه ابن عربى من قوله تعالى : انا كل شيء خلقناه بقدر . ومن قوله تعالى : وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم . أما أن خطة الكون كانت تطالب بوجود هذا الانسان فهذا هو تفسير « ليبنتز » لما جاء من أن الله خلق آدم رغم اعتراض الملائكة عندما خفيت عليهم الحكمة فى خلق خليفة فى الأرض يفسد فيها ويسفك الدماء . وهذا شيء آخر أفاض فيه ابن عربى .

اذن ، ليس هناك تعارض بين علم الله وبين حرية الانسان ؛ لأنه ينبغى أن تفرق دائما بين أمرين وهما طبيعة الانسان الحرة التى تختار شيئا معينا ، بعد التردد فى اختياره ، وبين العلم الالهى الذى لا يؤثر فى اختيار الانسان ولا يحدده ؛ ولكنه ينصب فعلا على ما سيختاره (١٠ م - محيى الدين بن عربى)

هذا الانسان ، الذى يجهل تماما أن العلم الالهى قد سبق بأنه سيختار هذا الفعل دون فعل آخر . فمن المؤكد فى نظر « ليبنتز » أن ما ينطوى عليه المستقبل سيحدث بالتأكيد ، كما حدث الماضى بصفة مؤكدة أيضا لكن هذا التأكيد لا يرفع الاحتمال بالنسبة الى المخلوق . « فنحن البشر نجهل ما سيحدث فى المستقبل ، لكن لنا حرية الاختيار فى الحاضر. » (١)

د - علم الله لا يتعارض مع حرية الانسان :

فطبيعة الكائنات فى منطقة الحقائق الأزلية هى اذن التى ستحدد مستقبلها ، والله يعلم سلفا ما ستؤدى اليه طبيعة كل كائن من هذه الكائنات الممكنة . وقد اعتقد بعضهم أن هذا العلم الالهى يتعارض مع وجود الحرية الانسانية ، ورأوا أن العلم السابق لابد أن يقع . ويرد « ليبنتز » على هذا الاعتراض ، فيقرر أن ما يقولونه « من ضرورة حدوث ما ينصب عليه العلم الالهى قول صحيح ولا غبار عليه ، لكنه لا يضيف شيئا الى طبيعة الأمور المستقبلية ، ولا يجعل حقيقتها أكثر تحديدا . فهى معلومة سلفا ، لأنها محددة من قبل ، لأنها حقة ، لكنها ليست حقة لأنها علمت سلفا ، وهكذا لا تحتوى معرفة المستقبل على شيء لا يوجد فى معرفة الماضى والحاضر . » واذا أردنا توضيح هذه الفكرة لم نجد بدا من الرجوع الى محبى الدين بن عربى الذى يعترف صراحة بأن العلم الالهى لا يؤثر ، ويؤكد لنا أن هذا العلم تابع للمعلوم ، بمعنى أن الله يعلم الممكنات بحسب ما تنطوى عليه بطبيعتها . فكأن طبيعة المخلوق فى حالة امكانه هى التى تحدد العلم الالهى . وليس ثمة ما يدعو الى حيرتنا فان الله سيرى هذا المخلوق عندما يخرج الى حيز الوجود على نحو ما كان يراه عليه فى منطقة الحقائق الأزلية .

وقد فطن « ليبنتز » الى الاعتراض الذى تثيره هذه الفكرة القائلة

بأن « العلم تابع للمعلوم » فقال إن بعضهم سيقول إن طبيعة المخلوق في حالة امكانه هي التي تحدد العلم الإلهي السابق . فهناك إذن نوع من التحديد على أية حال (١) . وقد حاول علماء اللاهوت الرد على هذا الاعتراض ففرقوا بين أمور ثلاثة هي : العلم الإلهي والممكنات ، والحوادث الحالية ، والحوادث المشروطة ، أى تلك التي تحدث متى تحققت شروط معينة ، فسموا العلم الإلهي الحالي بالممكنات « علم مجرد الإدراك » ، في حين أنهم يطلقون على العلم الإلهي الخاص بالحوادث الحالية اسم علم الرؤية (٢) . أما العلم الذى يرتبط بالحوادث المشروطة فقد سماه بعضهم « العلم المتوسط » ويريد به أن الله يعلم أن الإنسان سيكون حرا في أفعاله ، متى وضع في شروط معينة ، وأنه سيسعى استخدام ارادته الحرة . (٣)

غير أن « لينتزر » لا يريد الدخول في مناقشة آراء هؤلاء اللاهوتيين ولا متابعتهم في إثارة الاعتراضات ثم الرد عليها ثم الرد على الردود . فإن ذلك أمر يدعو إلى الملل . ومن قبل رفض ابن عربى أن ينساق إلى مناقشة علماء الكلام في آرائهم الجدلية التى يصفها بأنها ليست علما ، بل هى شبه علم . ومن قبل أيضا أحس الامام الغزالي الملل من مناقشات علماء الكلام من المسلمين الذين يماثلون ، في جدلهم ، علماء اللاهوت في الديانة المسيحية ، ممن كانوا يشغلون أنفسهم بالتنقيب وإثارة المشكلات وتوجيه الاعتراضات للاشتغال فيما بعد بحلها ، وذلك على نحو لا يعود عليهم بالنفع ، وإن كان ضرورة في معظم الخلق أمرا محققا . (٤)

(١) نفس المصدر ج ١ فقرة ٣٨ .

(٢) توجد التفرقة بين هذين العلمين عن توماس الاكويني . انظر كتابنا نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الاكويني . الطبعة الثانية . مكتبة الانجلو المصرية ١٩٦٩ .

(٣) العدل الإلهي ج ١ فقرة ٤٠ .

(٤) انظر كتابنا دراسات في الفلسفة الإسلامية الطبعة الرابعة دار المعارف ١٩٧٢ .

ولما كان « لبيتز » حريصا على عدم الدخول في جميع هذه المباحثات الجدلية فإنه يخبرنا عن وجهة نظره قائلا : « ويكفى أن أفسر ما أتصور أنه حق . ولذا فاني أعود الى مبدئي القائل بوجود عدد لا نهاية له من العوالم الممكنة التي تمثل في منطقة الحقائق الأزلية ، أى في موضوع العلم الالهي ، الذي يجب أن يشمل جميع المستقبلات الشرطية ... واذن فلدينا مبدأ للعلم الأكيد الخاص بالممكنات المستقبلية التي اما أن تتحقق في الوجود ، واما أن تحدث في حالة خاصة ؛ وذلك لأنها تكون ماثلة في منطقة الممكنات على ما هي عليه . أى توجد حرة ومحتملة . واذن فليس العلم السابق بالأمر المحتمل المستقبلية ، ولا الأساس الأكيد لهذا العلم السابق هو الذي يجب أن يثير حيرتنا ، أو يمكن أن يضار الحرية . واذن صح أن المحتملات المستقبلية ، التي تنحصر في الأفعال الحرة للمخلوقات العاقلة ، تكون مستقلة تماما عن القرارات الالهية ، وعن الأسباب الخارجية ، فمن الممكن أن تكون هناك وسيلة لعلم الله بها سلفا . وذلك لأن الله يراها على ما هي عليه في منطقة الممكنات ، قبل أن يسمح لها بالخروج الى عالم الوجود . (١) ولئن بدا في هذا الرأي شيء من الغموض فإن نصوصا كثيرة عند ابن عربي كفيلا بتبديد هذا الغموض .

فكل شيء قد حدد سلفا ، أو سبق به الكتاب على حد تعبير ابن عربي ، وطبيعته الخاصة هي التي تحدده . فمتى ظهر في الوجود فإن جميع امكاناته التي كان ينطوى عليها سوف تظهر شيئا فشيئا وبصفة تلقائية « فيكشف لها عن أعيانها وأحوالها شيئا بعد شيء » (٢) على حد تعبير ابن عربي الذي يؤدي نفس المعنى الذي يريده « لبيتز » . فليس هناك إذن ما يدعو الى القول بأن هناك تدخلا اليها في كل لحظة يحدد

(٢) العدل الالهي ج ١ فقرة ٤٢ .

(٣) انظر الفتوحات مجلد ١/ ١٦٢ .

أفعال هذا الكائن على نحو شبيه بالمعجزات ، مع التسليم بأن كل ممكن سيظل مفتقرا الى الله ؛ لأنه هو الذى سيحفظ عليه طبيعته بكل ما تحتوى عليه من استعدادات . وهذا الافتقار من جانب المخلوق ، انسانا كان أم غير انسان ، هو ذلك الوجه الخاص الذى كثيرا مايحدثنا عنه كل من « لينتزر » وابن عربى ، والذى يربط عندهما كل مخلوق بخالقه .

ومهما يكن من أمر ، فإن « لينتزر » يعتقد أن فكرة «منطقية الحقائق الأزلية» تعفيه من التسليم بوجهة نظر أتباع « توماس الأكوينى » الذين كانوا يرون أن هناك تحديدا الهيا جديدا يخرج المخلوق الحر من حالة عدم الاكتراث الى ارادة القيام بعمل ما (١) ذلك أن الحكمة الالهية قد رتبت ظهور الممكنات ، وجانست بين أمثالها جميعا لتحقيق أفضل عالم ممكن . « وهكذا فلست فى حاجة الى القول ، مع المحدثين من أتباع الأكوينى ، بوجود تحديد جديد مباشر يخرج المخلوق الحر من حالة عدم الاكتراث ... لأنه يكفى أن يكون المخلوق محددا سلفا بحالته السابقة التى تميل به الى أحد الجانبين دون الآخر . وجميع هذه العلاقات ، بين أفعال المخلوق وبين جميع المخلوقات الأخرى ، كانت ماثلة فى العقل الالهى ، ومعلومة لله بعلم مجرد الادراك ، قبل أن يقرر اعطاءها الوجود . ومن ثم يمكن الاستغناء عن فكرة العلم المتوسط عند أتباع « مولينا » وعن فكرة الجبر المحض عند خصومهم » .

هـ - علم الله تابع للمعلوم وحل مشكلة القضاء والقدر :

واذن ، فالقول بأن علم الله السابق تابع للمعلوم أى لطبيعة الممكن؛

(١) وذلك هو رأى الاشعرية . وقد وصفهم ابن عربى بأنهم فى لبس من خلق جديد .

وبأنه لا يؤثر فيها ، هو الذى يمكن أن يفسر لنا حرية الانسان وما يترتب عليها من وجود معايير أخلاقية تفرق بين الخير والشر ، ومن وجود مسئولية فردية تجعل صاحبها مستحقا للثواب والعقاب. (١) ذلك أن طبيعة كل انسان على حدة تحتوى منذ وجودها ، فى منطقة الممكنات أو فى منطقة الحقائق الأزلية ، على كل شيء أكيد ومحدد سلفا ، كما هى الحال بالنسبة الى كل كائن آخر . ويمكن أن نضيف هنا ، دون أن نقهر تفكير « ليينتز » على اتخاذ طريق لا يرضاه صاحبه ، بأن الانسان مجبور فى اختياره ، لأنه لا بد له بحسب طبيعته ، من أن يكون مختارا . فالجبر ليس خارجيا وانما ينبع من طبيعة الكائن الحر (٢) ويقول « ليينتز » بأنه يمكن القول ، فى هذه الحال ، بأن النفس الانسان تشبه أن تكون كائنا روحيا آليا يتحرك حركة ذاتية « على الرغم من أن الأفعال المحتملة بصفة عامة ، والأفعال الحرة بصفة خاصة ، لا تكون ضرورية ، لهذا السبب » (٣) فحرية الانسان موجودة فيه بضرورة مطلقة ، وهى الضرورة التى تتعارض مع الاحتمال حقيقة . « (٤)

ان الحرية الانسانية موجودة فعلا ، وستؤدى فى المستقبل الى نتائج أكيدة ، وان لم يعلمها الانسان فى الوقت الحاضر ، فكأن الانسان يجبر نفسه هنا مختارا . « لكن كلا من هذه النتائج الأكيدة ومن العلم الالهى السابق الأكيد لها ، والتحديد السابق للأسباب وللقرارات الالهية - يقول « ليينتز » ان هذه الأمور كلها لا تهدم ، بحال ما ، هذا الاحتمال ولا هذه الحرية الانسانية (٥) ذلك أن الله قد قضى

(١) العدل الالهى ج ١ فقرة ٤٧ .

(٢) يلاحظ هنا أن ليينتز يبتعد عن فكرة الخطيئة الاولى كما يسلم بها المسيحيون .

(٣) سنعرض لهذه الفكرة فيما بعد عند ابن عربى .

(٤) العدل الالهى ج ١ فقرة ٥٢ .

(٥) المصدر السابق ونفس الفقرة .

بحكمته أن يجانس بين جميع العوالم الممكنة وما تنطوى عليه من احتمالات خاصة بالحرية الانسانية ، فاختار بقضائه السابق ايجاد أفضل عالم ممكن « فأى قرار الهى ينحصر فى التصميم الذى يتخذه ، بعد المقارنة بين العوالم الممكنة ، وفى اختيار العالم الأفضل والموافقة على وجوده بالكلمة القادرة . » وهى نفس الكلمة التى يقرر ابن عربى بأنها هى السبب فى وجود الأشياء ، وهى قوله تعالى للشئ كن فيكون ؛ لأن النصوص الدينية لم تقل ان العلم الالهى هو السبب فى وجود الأشياء بل نسبت ذلك الى القدرة دائما .

أما عند « لينتز » فانه يخبرنا بأنه من الواضح أن هذا القرار الأخير لا يغير تكوين الكائنات فى شئ ، بل يتركها على ما كانت عليه فى حالة الامكان المحض ، ومعنى ذلك أنه لا يغير شيئا فى جوهرها أو طبيعتها ، بل لا يغير شيئا من أعراضها التى كانت لها فى فكرة هذا العالم الممكن . « وهكذا فان ما هو محتمل وحر يظل على ما هو عليه بالنسبة الى قرار الله وعلمه السابق . » (١)

وهنا يتساءل « لينتز » فيثير اعتراضا من الطبيعى أن يخطر بالذهن ، وهو هل معنى ذلك أن الله لا يستطيع تغيير أى شئ فى العالم ؟ وسرعان ما يصرح ، دون تردد ، بأنه من المؤكد ، بعد أن اختار الله أفضل عالم ممكن فانه لا يستطيع فى الوقت الحاضر تغيير شئ نظرا لحكمته ، وذلك لأنه علم سلفا وجود هذا العالم وما يحتوى عليه ، بل لأنه صمم على ايجاده . وذلك لأنه لا يمكن أن يخطئ أو يندم .

(١) المصدر السابق ج ١ فقرة ٥٢ « ان علم الله السابق لا يضيف شيئا الى حقيقة الممكنات التى ستحقق فى الوجود . فالله يعلم طبيعة كل كائن . ولكن هذا العلم لن يضيف تحديدا لطبيعته نفس المصدر - ج ١ فقرة ٣٧ .

ولكن اذا كان الله يختار الأفضل دائما فهل معنى ذلك أنه مجبر على اختياره ؟ انه ليس مجبرا وذلك لأنه يختار هذا الأفضل من بين سلسلة أخرى من الأشياء الممكنة أيضا « وهذا هو السبب في أن الاختيار حر ومستقل عن الضرورة لأنه يتم من بين عدة ممكنات ، ولأن الارادة (الالهية) لا تتحدد الا بالخيرية المرجحة للشيء . وليس ذلك تقصا بالنسبة الى الله ؛ بل العكس سيكون تقصا كبيرا أو بالأحرى شناعة بالغة ؛ اذ كان الأمر كذلك ، حتى بالنسبة الى الناس في هذه الحياة الدنيا .. اذا كانوا قادرين على العمل دون سبب مرجح ... (١)

وهكذا فقد نظم الله كل شيء سلفا .. ومع ذلك فان الحوادث تظل محتملة في ذاتها . « أما فيما يتعلق بالصلة بين الأسباب والنتائج فانها تميل فقط بالكائن الحر دون أن تقهره ضرورة » فليست الاسباب الخارجية حاسمة وقاهرة ؛ بل هي مرجحة للجانب الذى يميل اليه الانسان الحر ، لأنه متى وجد في ظروف معينة فسوف يختار السير وراء الميل الغالب الذى يشعر به في أعماق نفسه . وهذا الميل الغالب هو الذى يظهر الى الوجود دائما ، وهو الذى علم الله سلفا أن المرء سوف يتبعه . وهكذا فعندما يميل الانسان الى اختيار شيء معين فان ذلك يرجع الى طبيعته التى حددت ميوله السابقة . وهذا دليل جديد على حرية الانسان . (٢)

ومن الطريف أن نجد ابن عربى يقرر هذا الرأى القائل بأن الله لا يغير شيئا فى خطة هذا العالم . لكنه كان أكثر أدبا ، لأنه يقول انه لا تبديل لكلمات الله .

(١) نفس المصدر ج ١ فقرة ٤٥ .

(٢) نفس المصدر ج ١ فقرة ٤٣ ، ٤٤ .

٣ - وجهة نظر ابن عربي

أما إذا أردنا الوقوف على رأى ابن عربي فى مشكلة القضاء والقدر تفصيلا ، فسنجد أنفسنا أمام خضم من النصوص والتفاصيل ، التى يكاد يحار المرء فى تصنيفها وترتيبها ؛ وذلك لأن صاحبها لا يخفى أنه قد بددها عن قصد فى كل ما كتب ، حتى لا يهتدى إليها الا من يستطيع فهم وجهة نظره فى هذه المسألة ، وفى كثير من المسائل التى عالجها . غير أننا لا نشكو من كثرة ما نبذله من جهد فى تتبعه ، وما تقضيه من وقت فى الكشف عما حاول ستره بمهارة تثير الإعجاب بقدر ما تثير من العناء والجهد .

١ - تحديد المشكلة :

فهو يحدد مشكلة القضاء والقدر ، ويبين كيف يمكن أن تؤدى فكرة الجبر المحض الى عدم فكرة الثواب والعقاب ، وكيف تتنافى مع معايير الأخلاق التى تفرق بين الخير والشر . كذلك نجده يعتمد ، فى حل مشكلة القضاء والقدر ، على نفس الأساس الذى ارتضاه «ليبنتز» ، ويتلخص فى أن العلم الالهى لا يؤثر فى أفعال الناس ، وفى أن علمه تابع لطبيعة الأشياء ، فما حكم على الانسان الا نفسه أو طبيعته ، بحيث يمكن القول بأنه مجبور فى اختياره . وقد بين محبى الدين ابن عربى الصلة بين علم الله وحكمته ، واعترف بأنه لا تبديل لكلمات الله ، بمعنى أن الله قد اختار أفضل عالم ممكن وفقا لحكمته التى تعتمد على علمه ، مما يشعرا منذ البدء بوجود تطابق كبير بين آراء «ليبنتز» وآراء محبى الدين بن عربى ، الذى يؤكد لنا أنه اهتدى الى ذلك عن طريق الكشف الصوفى ، لا عن طريق التفكير النظرى . وربما كان هذا أحد الفروق بين هذين الرجلين . وفارق آخر تجب الإشارة اليه ، وهو أن تفكير هذا المتصوف الاسلامى يمتاز بأنه مشبع بالفكر الدينى الذى يطوعه لآرائه على نحو فريد قد لا نجده عند أمثاله من مفكرى الاسلام.

وقد نضطر الى عرض كثير من النصوص الدينية التى تمتزج بآراء ابن عربى ؛ اذ من العسير أن تفصل هنا بين ما لم يستطع ابن عربى أن يفصل بينه .

أما عن تحديده لمشكلة القضاء والقدر فانه يجعل الدين أو التشريع نقطة بدء له . فقد جاء فى الشرع أن أعمالنا تنسب اليها ، مع أنه أخبرنا أن الله هو خالقنا وخالق أعمالنا . ومن المعروف أن طبيعة هذه الأعمال قد حددت لنا . فهناك أعمال يجب علينا القيام بها ، وأخرى لنا أن نختار فيها ، وأخرى نهينا عنها . ثم رتب الشرع على ذلك كله أننا مسئولون عما نفعل ، وأن هناك ثوابا وعقابا . لكننا نعلم من جانب آخر أن الله خلق لنا نفوسا عاقلة مفكرة ومستعدة لقبول جميع ما كلفها به ، وقد أمرها أن تلتزم بأوامره ونواهيه ، وجعل لها حقوقا وواجبات : « فهناك حق للحق ، وحق للنفس ، وحق للغير . » وكل صاحب حق يطالب بحقه . واذن فلا بد من أن نعترف بأن الأعمال التى تصدر عنا هى أعمالنا ما دام الله قد نسب هذه الأعمال اليها . ومن الضروري أيضا أن يكون الانسان حرا فى قبول ما جاء به الوحي أو فى رفضه (١) حتى

(١) وقد اشار فى كتابه فصوص الحكم الى مسئولية الانسان وحرية فى اختيار ما يفعل . ولذا فان الله يحكم عليه بحسب ما علمه من أمره منذ الأزل ؛ فانه لا يحكم على الانسان الا بحسب طبيعته ، أى وفقا لما كان عليه فى خزان الجود ، لان جميع ما يحدث له أومنه فى أثناء وجوده الفعلى ينبثق عن طبيعته الحرة ؛ اذ أن الانسان يستطيع امتثال ما يطلب اليه أو عدم الامتثال له « فثبت أن العلم تابع للمعلوم . فمن كان مؤمنا ، فى ثبوت عينه [أى عندما كان كائنا ممكننا فى العلم الالهى] وحال عدمه ظهر بلك الصورة فى حالة وجوده . وقد علم الله ذلك منه انه هكذا يكون . فلذلك قال : و « هو أعلم بالمهتدين » فلما قال مثل هذا قال أيضا : « ما يبدل القول لدى » لأن قولى على حد علمى فى خلقى « وما أنا بظلام للعبيد » ، أى ما قدرت عليهم للكفر الذى يشقىهم ثم طالبتهم بما ليس فى وسعهم أن يأتوا به ، بل ما علمناهم الا بحسب ما علمناهم ؛ وما علمناهم الا بما أعطونا من نفوسهم مما هم عليه . فان كان ظلم فهم الظالمون . ولذلك قال : « ولكن كانوا أنفسهم يظلمون .. فما قلنا الا بما علمنا .. ولهم الامتثال وعدم الامتثال مع السماع منهم . » فصوص الحكم - شرح القاشانى - القاهرة مصطفى البابى الحلبي ص ١٥٩ - ١٦٠ .

يكون للثواب والعقاب معنى . فهناك أفعال تستحق المدح ، وأخرى يذم صاحبها عليها ، لأنها شر .

وهكذا يمكن قبول فكرة الثواب والعقاب ؛ لأن الله لا يحكم في عباده الا بناء على أعمالهم « وهذا من حجته البالغة عليهم ، وهى قوله: جزاء وفاقا ، جزاء بما كنتم تعملون ، جزاء بما كنتم تكسبون . فأعمالهم عذبتهم ، وأعمالهم نعمتهم . فما حكم فيهم غيرهم . فلا يلومون الا أنفسهم » . وهنا يستشهد ابن عربى بما جاء فى القرآن من موقف ابليس تجاه هؤلاء الذين استجابوا له مختارين . فانه لما قضى الأمر قال لهم : « ان الله وعدكم وعد الحق ، ووعدتكم فاخلفتكم . وما كان لى عليكم من سلطان الا أن دعوتكم فاستجبتم لى . » وكان فى استطاعة هؤلاء أن يرفضوا الاستماع لابليس ؛ « اذ .. ليس كل من دعا تلزم اجابته . » (١)

حقا لقد هدد ابليس ، لما طرد من رحمة الله ، بسبب حرية اختياره فى عدم السجود لآدم ، أنه سيبدل طاقته فى اغواء من استطاع من البشر ، فقال الله له : « اذهب فمن تبعك منهم فان جهنم جزاؤكم جزاء موفورا ، وأستفزز من استطعت منهم بصوتك وأجلب عليهم بخيلك رجلك ، وشاركهم فى الأموال والأولاد وعدهم وما يعدهم الشيطان الا غرورا . » فهذا الأمر الالهى ، الذى يتضمن التهديد والوعيد ، شاهد على حرية اختيار ابليس ، وان كان « ابتلاء شديدا فى حقنا ليريه تعالى أن فى ذرية آدم من ليس لابليس عليه سلطان . » أما هؤلاء الذين ارتضوا لأنفسهم طريق الشر فهم الذين يقال فيهم ان الله قد خذلهم عندما اختاروا لأنفسهم ما اختاروه . فما حكم الله فيهم الا بما حكموا به هم على أنفسهم . ومع ذلك فقد وعد بعض هؤلاء مغفرة وفضلا .

ب - حرية الانسان :

لكن قد تتساءل فنقول : ولماذا كان الانسان وحده موضعاً لهذا الابتلاء الذى قد يجر عليه العقاب بدلاً من الثواب ؟ ان سبب ذلك هو أنه الكائن العاقل الذى يفرق بين الخير والشر ، ثم انه هو الكائن الذى يرى فى نفسه أنه حر يختار أفعاله ، ويحدد غاياته ، ويسعى الى تحقيقها . فلما كان هذا هو شأنه اتجهت اليه أوامر الدين ونواهيهِ ، عناية به ، لكى تساعد على معرفة طريق الخير . ويختلف الانسان عن بقية الكائنات من حيث انه يؤكد أنه حر وأنه مختار فيما يفعل . فلما نسب البشر أفعالهم الى أنفسهم « أضافها الحق اليهم بحسب دعواهم » وكلفهم ابتلاء منه لدعواهم . »

لكن هل ينفى ذلك أن يكون الانسان حراً وأن يكون مستحقاً للمدح أو الذم ، وللثواب أو العقاب ؟ ويستعين ابن عربى هنا بفكرة رأبناها من قبل ، عند كلامنا عن موقف « لبينتز » ، وهى التى تقول ان الانسان كان حراً تماماً فى منطقة الحقائق الأزلية وهى المنطقة التى يسميها محيى الدين بن عربى ، بخزائن الجود الالهى . (١) وهى الخزائن التى تحتوى على « الأعيان الثابتة فى العدم » وهى الممكنات التى توجد فى العلم الالهى . وانما سميت بالأعيان أو الكائنات الثابتة فى العدم ، لأنها هى الممكنات التى يحتمل أن تخرج الى الوجود أو تبقى على حالها تنتظر الجود الالهى لكى يخرجها من ظلمة العدم النسبى أو الاضافى الى نور الوجود .

فهذا الكائن الممكن الذى لم يخرج بعد الى حيز الوجود يظل حراً تماماً . لكن متى خرج الى عالم الوجود لم تعد له هذه الحرية المطلقة ،

(١) يطلق عليها ايضا اسم شئثة الثبوت ، أو العدم الاضافى . انظر الخاص بميتافيزيقا الجوهر ، وفيما سبق ص ١٤٢ .

إذ سوف يخضع لما تنطوى عليه استعداداته . وليس هذا الخضوع جبرية أو حتمية مطلقة . وإنما يمكن أن نسميه تلقائية ذاتية في كل كائن؛ إذ تتبع جميع أفعاله من أعماقه دون أى تأثير خارجي . وهكذا يمكن أن نفهم ما يقوله ابن عربي في هذا المعنى : « فإذا وقف الممكن مع عينه (أى من حيث أنه ممكن يوجد فحسب في خزائن الجود) كان حراً لا عبودية فيه . وإذا وقف مع استعداداته (أى بعد خروجه إلى حيز الوجود) كان عبداً فقيراً . فليس لنا مقام الحرية المطلقة إلا أن يكون مشهدنا ما ذكرناه . »

ويصور لنا ابن عربي تلك الحرية المطلقة التي يتمتع بها الكائن الممكن تصويراً طريفاً . فهو يخبرنا أن جميع الكائنات تضرع إلى الله أن يخرجها إلى عالم النور ، لكنه لا يقرر إخراجها إليه إلا وفقاً لما تقتضيه حكمته من خلق أفضل العوالم الممكنة . (١) فإذا جاء الوقت الذي يمكن أن يغادر فيه الممكن عالم الظلمة إلى عالم النور استمع لنداء الحق الذي يدعوه إلى الوجود بكلمته القادرة ، أى بقوله « كن » وعندئذ يفضل الممكن الوجود على العدم ، وتقول الممكنات : « أننا قبل الوجود لذاتنا ، وقبل العدم لذاتنا ... ونحن إلى العدم أقرب نسبة منا إلى الوجود . فانا معدومون ولكن غير موصوفين بالمحال . لكن نعتنا ، في ذلك العدم ، الامكان . وهو أنه ليس في قوتنا أن ندفع عن نفوسنا الوجود ولا العدم . لكن لنا أعيان ثابتة متميزة يقع عليها الخطاب من الطرفين (أى الوجود والعدم) ، فيقول لنا العدم : كونوا على ما أنتم عليه من العدم .. ويقول الحق لكل عين من أعيان الممكنات : « كن » . فيأمره بالوجود . فيقول الممكن : نحن في العدم قد عرفناه وذقناه . وقد جاءنا أمر الوجود الواجب الوجود (الله) بالوجود ، وما نعرفه ،

(١) أنظر الفصل الرابع نزعة التفاؤل .

وما لنا فيه قدم . فتعالوا نصره على هذا المحال العدمي ، لنعلم ما هذا الوجود ذوقا ، فكانوا عند قوله : « كن » . فلما حصلوا في قبضته لم يرجعوا بعد ذلك الى العدم أصلا ، لحلاوة لذة الوجود . وحمدوا رأيهم . » (١)

ويكشف لنا هذا النص عن أن الممكنات كانت حرة في عالم الوجود الالهي ، أو في منطقة الحقائق الأزلية ان شئت ، وأنها اختارت أن تلبى النداء الالهي ، وأن تطيع فوراً الكلمة الالهية القادرة ، على حد تعبير « لينتزر » . ومع ذلك ، فانا نجد عند محيي الدين بن عربي من التفصيل في هذه النقطة ما لا نجده عند صاحبه . فانه يقول : ان الكائن الممكن يظل متأثراً بالعدم ، على نحو ما ، بعد خروجه الى عالم الوجود ، كما أنه لا يستطيع أن يدعى لنفسه الحرية المطلقة التي كانت له من قبل . حقا انه لن يفقدها جملة ، بل ستكون حريته مقيدة ، اذ سيظل مفتقرا الى الله الذي يحفظ عليه الوجود . وفيما عدا ذلك ، فلن يخضع لأحد سوى الله ، بل سيخضع ، في وجوده ، لاستعداداته الخاصة التي سوف تتكشف له شيئا فشيئا بصفة تلقائية « فهو حر عما سوى الله . »

ومن هذه الزاوية يمكن القول بأن الحرية عبودية محققة لله وحده ، لأن الانسان متى تنازل عن حريته لكي يريد ما يريد الله له أصبح عبدا محضا . ذلك « أن الحرية مقام ذاتي الهى لا يخلص للعبد مطلقا » ، لأنه سيظل ممكنا يفتقر الى خالقه دائما . (٢) وبالعبودية المحضة يصبح المرء حرا تجاه أى شيء آخر مما سوى الله . وقد عبر ابن عربي عن ذلك بقوله : ان الحرية « هي الاسترقاق بالكلية من جميع الوجوه ، فيكون حرا عن كل ما سوى الله » والعبودية المحضة ، عنده وعند طائفته ،

(١) الفتوحات ، مجلد ٢ ص ٢٤٨ - ٢٤٩ .

(٢) الفتوحات ، مجلد ٢ ص ٢٢٧ « لانه عبد الله عبودية لا تقبل العتق » .

تتجسد في أن يتجرد المرء أو يتحرر من صفاته الذاتية محاولا التخليق بالأخلاق الإلهية ، وعندئذ يكون حراً حقيقة . « فثبتت الحرية لهذا الشخص . فهو محل لأحكام هذه الصفات التي هي عين الحق لا غيره كما يليق بجلاله . » (١) وهذه هي مرتبة الإنسان الكامل في نظر ابن عربي ؛ لأن هذا الإنسان الكامل هو العبد المحض الذي لا يدعى لنفسه حرية تكون سبباً في إنكاره للتدخل الإلهي في أعماله .

وإذا كان « لينتز » قد حل مشكلة القضاء والقدر على أساس حكم هو بأنه لا يتعارض مع القيم الدينية ، مع تأكيد حرية الإنسان واختياره ؛ فهكذا فعل ابن عربي قبله بنحو من ستة قرون . أما هذا الأساس المشترك فهو أن علم الله السابق لا يؤثر في سلوك الإنسان في أثناء هذه الحياة . فالإنسان حر منذ أن كان في خزائن الجود . وقد علم الله منذ الأزل أنه سيخرج إلى عالم الوجود حراً ، وأنه هو الذي سيختار بنفسه طريق الخير والشر ، تبعاً لما تقضى به طبيعته واستعداداته . وإذا كان العلم السابق لا يؤثر في الممكنات فهو أذن تابع للمعلوم على حد ما يقول ابن عربي .

ج - معنى القضاء والقدر :

وربما وجب أن نحدد هنا معنى القضاء والقدر عند محيي الدين ابن عربي ، قبل أن نشرع في عرض وجهة نظره الخاصة لرفع التناقض الذي يبدو بين آيات قرآنية تؤكد مسئولية الإنسان عن أفعاله ، وبين آيات أخرى تقرر أن الله خالق كل شيء كقوله تعالى : « والله خلقكم وما تعملون » وإنما وجب أن نحدد فكرته عن القضاء والقدر ، لكي تتجنب الوقوع في اللبس أو سوء الفهم . أنه يريد بالقضاء الحكم الإلهي السابق على الأشياء وهذا هو ما سماه « لينتز » القرارات

(١) انظر المصدر السابق ، الباب ٢١٤ .

السابقة . أما القدر فهو تفصيل القضاء السابق بحسب وجود الكائنات ، وبحسب العلاقات التى تترتب على وجودها وتجانسها . وهذا هو ما سماه « لينتز » كما رأينا ، بالقرارات الالهية الحالية أو اللاحقة . ومن ثم قال ابن عربى : فالقضاء هو حكم الله الذى ينفذ فى الأشياء (١) وأما القدر فهو ما يترتب على وجود شيء معين من آثار تنتقل منه الى شيء أو أشياء أخرى ، كالماء الذى ينبت الزرع والزهر ، أو يهدم بيت المرأة العجوز ، أو يدير طاحون المياه . ومن هذا القبيل ما جاء فى قوله تعالى : « ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا فى الأرض . » اذ لو وجد الظلم بسبب توسيع الله فى الرزق أكثر مما ينبغى ، لجاز لأهل الظلم أن يروا فى ظلمهم سبيلا الى اتساع أرزاقهم . فالله يرزق اذن بقدر وترتيب . « فما أنزل شيئا الا بقدر معلوم ، ولا خلق شيئا الا بقدر . فاذا وجد البغى مع القدر قامت الحجة على الخلق . » وذلك لأن الظالم يمنع غيره مما يملكه ، مع أن الرزق الذى قدر للظالم كان يكفيه .

ويطلق ابن عربى على القضاء اسم « الكتاب الأول » ، وعلى القدر اسم « الكتاب الثانى » . فالقضاء اذن هو الحكم العام وكله خير . والقدر هو توقيت هذا الحكم وتخصيصه فى الموجودات على نحو يؤدى الى وجود أفضل عالم ممكن (٢) « فالقدر التوقيت فى

(١) فالقضاء الذى له المضى فى الامور هو الحكم الالهى على الاشياء بكذا ، والقدر ما يقع بوجوده ، فى موجود معين ، المصلحة المتعدية منه الى غير ذلك الموجود .. فالقضاء يحكم على القدر والقدر لا حكم له فى القضاء .. فالقاضى حاكم والقدر مؤقت نفس المصدر السابق ، مجلد ٣ ص ١١٢ .

(٢) وقد أشار ابن عربى فى كتابه فصوص الحكم الى أن الانسان قد يجعل ما هو خير له ، فيدعو الله أن يحقق له أمرا قد يكون فيه ضرره « والتعجيل بالمسئول فيه والابطال للقدر المعين له عند الله » فاذا وافق السؤال الوقت اسرع بالاجابة ، واذا تأخر الوقت ... تأخرت الاجابة » وذلك لان الله يرى أن مصلحة الانسان تكون فى تأخير ما طلب . « هذا وقد يحب الله العبد ... ولا يعطيه (الشيء) المسئول لحبه له ، وقد يعطيه ولا يحبه بل ليستدرجه » فصوص الحكم مع شرح القاشانى ص ٢٩ ، ٣٠ .

الأشياء من اسمه المقيت ، قال تعالى : وكان الله على كل شيء مقيتا » (١)
وترتيب الأشياء وتوقيتها ، بناء على القضاء السابق ، هو سر القدر
الذى يخضع له هذا العالم . وليس فى استطاعة أحد أن يعلم حقيقة
القدر ، فيعرف بالتفصيل تلك الحكمة العميقة التى تربط بين جميع
الكائنات ، وتفسر كل ما يحدث فى العالم ، على أن هذا هو أفضل شيء
يمكن أن يحدث .

فمعنى أن كل شيء فى العالم يحدث بقضاء الله وقدره هو أن الله
وحده هو الذى يرتب بحكمته وجود الأشياء ويحدد العلاقات ، وهو
الذى يضع الميزان ، أو يجانس بين الأشياء ، بمعنى أنه يحدد لكل شيء
قدره ، ويعين وقته وزمنه . لقد قال « لينتز » بأن التجانس الأزلى بين
الأشياء — وهو مساو هنا لفكرة تحديد المقادير لكل شيء — سر
لا يستطيع أحد أن يسبر غوره ، لأن الله قلب جميع الوجوه الممكنة
لكل العوالم الممكنة ، وهى وجوه وعوالم غير متناهية ، حتى يختار
أفضل عالم ممكن تتحقق فيه الحكمة الالهية السامية .

أما معرفة سر القدر ، أى الأساس الذى يبنى عليه ترتيب وجود
الكائنات ، والذى يفسر التجانس بينها ، فهو شيء يقول ابن عربى
انه اهتدى اليه عن طريق الكشف الصوفى . ويتلخص هذا الأساس
الميتافيزيقى فى أن علم الله تابع لطبيعة الموضوعات التى ينصب عليها ،
أى لطبيعة الممكنات التى يعلمها ، وأن حكمته تابعة لعلمه . أما قدرته
فهى التى تستقل بإيجاد الكائنات . فلكل شيء وجد فى هذا العالم وضعه

(١) الفتوحات مجلد ٣ ص ١١٢ . ويقول ابن عربى انه كشف له عن معنى القضاء
والقدر عندما كان « بقونية » وقد وصف هذه الليلة بأنها لم تمر عليه ليلة أشد منها
« لنفوذ الحكم وقوته وسلطانه . فحمدت الله على قصوره على تلك الليلة ولم يكن حكم
تأييد » ثم يقول انه لما رد الى نفسه علم كيف يفرق بين القضاء والقدر وكتب فى ذلك شعرا
لاحد أصدقائه كان قد بعث اليه يسأله عن القضاء والقدر . الفتوحات : الباب ٢٣٠ .

الخاص ، وهناك حكمة لوجوده . لكن ما من مخلوق يستطيع أن يعرف مقامه أو مكانته في هذا الكون إلا بتعريف الهى ، لأن الله وحده هو الذى يعلم سلفاً طبيعة هذا الكائن وما ينطوى عليه من امكانات بجهلها هذا الكائن نفسه « وهذا هو سر القدر المتحكم فى الخلق . وهذه المسألة من أعوص المسائل العقلية . » (١)

د - العلم تابع للمعلوم :

ففى رأيه اذن أن علم الله تابع للمعلوم ، وعلمه لا يتبدل ، « وما رأيت أحدا تفتن لهذا القول الالهى (ما يبدل القول لدى وما أنا بظلام للعبيد) ، فان معناه فى غاية البيان . ولشدة وضوحه خفى . وقد نبهنا عليه فى هذا الكتاب ، وبيناه . فانه سر القدر . من وقف على هذه المسألة لم يعترض على الله فى كل ما يقضيه ويجريه على عباده وفيهم ومنهم . » ولهذا قال : « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » . فلو كنت عاقلاً تفهم عن الله كفتك هذه الآية فى المقصود . » (٢) وذلك لأنها دليل على أن العلم الالهى السابق بما سيختاره الانسان لا يؤثر فى هذا الاختيار .. « فالعلم متأخر عن المعلوم لأنه تابع له . هذا تحقيقه... وليس للعلم عند المحققين أثر فى المعلوم أصلاً ، لأنه متأخر عنه . فانك تعلم المحال محالاً ، ولا أثر لك فيه من حيث علمك به ، ولا لعلمك فيه أثر . والمحال نفسه أعطاك العلم به أنه محال . فمن هذا تعلم أن العلم لا أثر له فى المعلوم ، وذلك بخلاف ما يتوهمه علماء أصحاب النظر . » (٣)

(١) « سر القدر من أجل العلوم ، وما يفهمه الله تعالى الا لمن اختصه بالمعرفة التامة . فالعلم به يعطى الراحة الكلية للعالم به ، ويعطى العذاب الاليم للعالم به أيضا » أما الراحة فلا أنه سيقصد فى الطلب ، وسيرج نفسه من طلب ما يعلم أنه لم يقدر له أن يحصل عليه . « وأما العذاب فمصدره أنه قد يطلب منه أن يقوم بشيء لا يسعفه استعداداه الخاص على القيلم به ، « فيتألم ويتحسر لنقصان استعداداه ، وعلى كل حال يكون أحسن من المحجوب عن سر القدر وأقرب الى الرضا » .

فصوص الحكم - شرح القاشانى ص ١٦٣ وانظر أيضا ص ٣١ و ٣٢ .

(٢) الفتوحات ٤٠٥/١ .

(٣) نفس المصدر مجلد ٤ ص ٢٢٣

ومن هؤلاء ابن رشد الذى كان يقول بأن علم الله سبب فى وجود الأشياء . (١)

وقد خالف هؤلاء ما جاء به الشرع والكشف الصوفى ؛ لأن السبب فى وجود الأشياء إنما هو القدرة الالهية ، وهى قوله للشئ كن فيكون . فإذا وجد الشئ بعد أن لم يكن علم الله أنه قد ظهر الى الوجود بعد أن لم يكن ظاهرا فيه ، لأنه كان ممكنا فحسب « فايجاد أعيان الممكنات عن القول الالهى شرعا وكشفا ، وعن القدرة الالهية عقلا وشرعا ، لا عن العلم . فيظهر الممكن فيتعلق به علم الذات العالمة ، كما تعلق به أنه غير ظاهر .. فظهور المعلوم وعدم ظهوره ... أعطى العلم . »

فحالة الشئ المعلوم هى اذن التى تحدد طبيعة العلم ، سواء كان علما الهيا أم انسانيا . ذلك « ان العلم تابع للمعلوم يصير معه حيث صار ، ويتعلق به على ما هو عليه فى نفسه وذاته . » (٢) وعندئذ يمكن فهم قوله تعالى : « وما أنا بظلام للعبيد » « فانه ما علم تعالى الا ما أعطته المعلومات . فالعلم يتبع المعلوم ، ولا يظهر فى الوجود الا ما هو المعلوم عليه . » فنحن نعلم أن الانسان يجهل معرفة الأفعال التى سيقوم بها معرفة تفصيلية أو أكيدة ؛ لأن كل شئ محتمل . فإذا وقع شئ فى المستقبل فليس سبب ذلك هو العلم الالهى ، لأن الله ما علم الا ما كان المعلوم عليه ، فصح قوله تعالى : « ولا يرضى لعباده الكفر » . مما يدل على أن الانسان هو الذى يختار لنفسه ، لكنه لا يختار الا ما علمه الله منذ الأزل .

هـ - خزان الجود وحكمة الله وعدله :

لكن اذا كان العلم الالهى لا يؤثر فى اختيار الانسان فما مصدر

(١) أنظر نظريته فى سببية العلم الالهى فى كتابنا (نظرية المعرفة عند ابن رشد) .

(٢) الفتوحات مجلد ٤ ص ٤٦ .

هذا الاختيار الذى يحدد مصير صاحبه ؟ ان هذا المصدر هو الطبيعة الذاتية لكل انسان ، وهى احد الممكنات التى وصفها ابن عربى بأنها كانت تتوق منذ الأزل الى أن تحظى بنعمة الوجود . ولذا فتمت أوجدتها الله بقدرته فانما يوجدها حتى تنعم بالوجود ، لا لأنه فى حاجة الى إيجادها ، فيكشف، لها عندئذ « عن أعيانها وأحوالها شيئا بعد شيء . » (١) ولما كان الله يعلم كل شيء ممكن بحسب ما هو عليه فى نفسه ، ولما كان العلم تابعا للمعلوم ، ولما كانت القدرة الالهية تكشف للممكن الذى خرج الى عالم الوجود عن جميع خواصه شيئا فشيئا من داخله وبصفة تلقائية ، فليس لكائن أن يحتج على مصيره فى هذه الحياة . فان الله أن يقول له : « ان ما تشكو منه ليس منى ، بل هو منك ، اذ لو لم تكن فى عينك الثبوتية (أى عندما كنت مجرد كائن ممكن) على ما علمتك به ما علمتك . »

واذن فمن حكمة الله وعدله أنه يقضى على الأشياء بحسب طبيعتها وحدودها الذاتية « فهى الحكم على نفسها ، لأنه ما حكم عليها الا بها ، ولو حكم بغير ما هى عليه لكان حكم جور ، وكان قاسطا لا مقسطا . » (٢) وكل انسان مسئول عن نفسه ، وهو مسئول فى الحدود التى تقتضيها طبيعته وطاقته ، وهو يستطيع ، فى حدود هذه الطبيعة والطاقة ، أن يحسن أو يسيء . ومن طبيعته أنه يكون قابلا للسمو بنفسه أو الهبوط بها ، وبقدر سموه أو هبوطه عن حدوده ،

(١) وهذه الاحوال تتوالى وتتابع الى مالا نهاية له اما بالنسبة الى الله فالامر واحد كما قال تعالى : وما امرنا الا واحدة كلمح البصر « فالأشياء تتغير فى الزمن وتكثر وتعدد والله يكشف لها عن أحوالها فى الزمن « وليس فى حق نظرة الحق زمان ماض ولا مستقبل بل الأمور كلها معلومة له فى مراتبها بتعداد صورها . » وعند ما يكشف الله لها عن أحوالها تعلم أموراً كانت تجهلها من نفسها « فتحقق هذا فانها مسألة خفية غامضة تتعلق بسر القدر ، القليل من أصحابنا من يعثر عليها . » الفتوحات ، مجلد ١ ص ١٦٢ . وانظر أيضا نفس المصدر مجلد ٤ ص ٤٦ .

(٢) المصدر السابق ، مجلد ٤ ص ٢٣٥ .

يكون جزاؤه خيرا أو شرا . « وهذه حضرة القضاء من وقف على حقيقتها شهودا علم سر القدر ، وهو أنه ما حكم على الأشياء الا بالأشياء . فما جاءها شيء من خارج وقد ورد : أعمالكم ترد عليكم . وفي الحدود الذاتية برهان ما نبهنا عليه . » (١)

فمن الانصاف أن يعلم المرء أنه مسئول عن اختياره الذي تتطوى عليه طبيعته ، وأن الحجة لله عليه دائما . « فقد قال تعالى : وما ظلمهم ، وما ظلمناهم ، وقال : ولكن كانوا أنفسهم يظلمون ... ولكن كانوا هم الظالمين ، يعنى أنفسهم . فانهم ما ظهروا لنا حتى علمناهم ، وهم معدومون ، الا بما ظهروا به في الوجود من الأحوال ، والعلم تابع للمعلوم ، ما هو المعلوم تابع للعلم فافهمه . وهذه مسألة عظيمة دقيقة ما في علمي أن أحدا نبه عليها ، الا ان كان ، وما وصل إلينا . وما من أحد اذا تحققها يمكن له انكارها . » (٢)

ويقول ابن عربى : انه لو لم يوجد في كتابه « الفتوحات المكية » سوى هذه المسألة لكان ذلك كافيا « لكل صاحب نظر سديد وعقل سليم . » أما اذا احتج أحد فقال : ولماذا كانت لى هذه الطبيعة التى تجبرنى في اختيارى ؟ قيل له ان أفعال الله كلها خير ، وان حكمته

(١) « فما اعطاه الخير سواه ، ولا اعطاه ضد الخير غيره ، بل هو منع ذاته ومعذبا . فلا يذم الا نفسه ، ولا يحمى الا نفسه . فه الحجة البالغة في علمه بهم ، اذ العلم يتبع المعلوم ، » ذلك ان الله علم ان الناس سوف يطيعون أو يعصون وفقا لحرية اختيارهم . فصوص الحكم شرح القاشانى ص ١٠٥ وانظر أيضا ص ٢٢٤ ، ١٥٧ .

(٢) انظر أيضا فصوص الحكم وشرح القاشانى ص ٧٥ - ٧٧ « فلذلك قال فله الحجة البالغة ، يعنى على المحجوبين الذين قالوا للحق : لم فعلت بنا كذا وكذا ، مما لا يوافق أغراضهم ... فيرون ان الحق ما فعل بهم الا ما هم عليه ؛ وان ذلك منهم فانه ما علمهم الا على ما هم عليه فتدحض حججهم وتبقى الحجة لله البالغة »

فكل انسان يقبل الاتجاه الى الخير أو الشر ، ولن يقع منه سوى ما علم الله ان لا أنه سيتجه اليه من تلقاء نفسه . وهكذا يمكن فهم قوله تعالى : فلو شاء لهداكم أجمعين . وانما اختلفت طبائع الناس حتى يوجد أفضل عالم ممكن الخ .

اقتضت أن يحتوى هذا العالم على ما لا حصر له من الطبائع المختلفة وأن يكون كل انسان مسئولاً في حدود طبيعته ، وأن يكون قابلاً للكمال والنقص . واذن فسيجازى بحسب ما يحققه من الكمال أو النقص ، وذلك في حدود طبيعته دائماً .

كذلك من الممكن أن يقال ان اختيار الانسان يتنافى مع المشيئة الالهية . لكن يمكن الرد على ذلك أيضاً بأن مشيئة الله لا تتبدل ، وأن كلمة العذاب لا تحقق الا على من كان أهلاً لها بعمله . فان الله يقول : « وما أنا بظلام للعبيد » وهنا نبه على سر القدر ، وكانت له الحجة البالغة في خلقه . وهذا هو الذى يليق بجناب الحق ، والذى يرجع الى الكون . ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ، فما شئنا ... فان الممكن قابل للهداية والضلال من حيث حقيقته . فهو موضع الانقسام ، وعليه يرد التقسيم . وفي نفس الأمر ليس لله فيه الا أمر واحد ، وهو معلوم عند الله من جهة الممكن . « (١) فاذا قيل ان الله يعطى الملك من يشاء وينزع الملك ممن يشاء فان الضمير في قوله يشاء يعود على العبد لا على الرب » فالكون أعطاه العزل والولاية والذل والرشد والغواية ، فحكم عليه بما أعطاه . فما قسط ولا جار فانه نعم الحاكم . « (٢)

فالقضاء لا يسبق الا بحسب علم الله ، وعلم الله تابع للمعلوم . وطبائع الأشياء لا تتبدل فلا تبديل لكلمات الله وما يبذل القول لديه وما هو بظلام للعبيد . وهذا هو معنى ما يسميه هذا المتصوف بأحدية المشيئة وبأن أمره واحد وانما ينقسم فينا ويتعدد .

(١) نفس المصدر مجلد ١ ص ١٦٢ .

(٢) نفس المصدر ، مجلد ٤ ص ٣٨٩ . وهو يعطى هذه الفكرة بقوله : « صدور المجائى حيث يكون الرؤساء ، والرئيس الكبير من تحسبكم عليه بأحوالها الجلساء ، فهو ، وان كان معدن النفوس ، الرئيس والرؤوس . الا ترى الى الحق ما له تصرف الا في شئون الخلق ، فيؤتى الملك من يشاء وبعض من يشاء وبذل من يشاء . »

فليس للذى يحق عليه الجزاء أن يحتج بالقضاء والقدر ، وذلك لأنه هو الذى يجنى على نفسه ، ومن الجور أن ينسب الظلم الى من حكم عليه بما يستحقه . « فالحاكم فى الطرفين خلق وحق ، أن فهمت . فلا يظهر فيك ولا منك الا عينك ، ولا يحكم فيك الا ما أعطيته من العلم بك . وهنا زلت الأقدام ، ونكصت على أعقابها الأفهام ، وتحكم على الأحلام سلطان الأوهام ، وللأوهام الحكم الغالب التام والدوام . والله ما يوجد الا عند ظن العبد به . فليظن به خيرا ، والظن .. هو الذى يعطى العذاب المعجل والنعيم المعجل فظن خيرا تلقه ، وبعض الظن اثم . »

ونقول ان هذا النص المركز المسجوع يلخص فكرة ابن عربى عن القضاء والقدر وهى الفكرة التى يقول انه أشار اليها فى مواضع كثيرة من كتابه الفتوحات المكية وبطرق عجيبة . (١)

و - لا تبديل لكلمات الله :

واذا كان « ليبنتز » قد قال : ان الله لا يستطيع أن يغير شيئا فى العالم الحالى الذى اختاره ، فان ابن عربى قد سبقه أيضا الى هذه الفكرة ، وان كان أكثر أدبا ، لأنه كان أكثر التزاما للنصوص الدينية . فهو يرى أنه لا تبديل لكلمات الله ، أى أن تبدل العلم الالهى التابع للمعلوم محال . وقد سمى هذا جبرا . لكنه يرى أن الفعل الالهى لا يوصف حقيقة بالجبر ولا بالاختيار ، بل انه يتجه دائما الى الخير بسبب حكمته ولأنه ميل ذاتى لا يجبره أحد عليه . فالله يختار أفضل الأشياء حسب ما يقرره العلم والحكمة . « فما يكون منه الا ما سبق به العلم فاتفى الامكان بالنسبة الى الله فما ثم الا أن يكون أو

ألا يكون « (١) » أى ليس هناك سوى أن يوجد أفضل عالم ممكن أو لا يوجد « فليس فى الأصل إلا أمر واحد عند الله . فليس فى الكون واقع إلا أمر واحد ، علمه من علمه ، وجهله من جهله . » (٢)

ويعترف ابن عربى بأن هذه مسألة عجيبة حقا وهى أن كل موجود مجبور فى اختياره دون تفرقة بين موجود وموجود « غير أن الحق لا يوصف بالجبر ، والممكن يوصف بالجبر ، مع علمنا بأنه ما يبدل القول لديه ، ولا يخرج عن عمل ما سبق فى علمه أن يعمل ، وعن ترك ما سبق فى علمه أن يتركه . وليس الجبر سوى هذا » وإذا لم يكن بد من الحديث عن الجبر هنا فيجب القول بأن علم الله هو الذى يجبره . لكن لما كان ابن عربى يرى التسوية بين العلم والذات بالنسبة الى الله فليس هناك جبر خارجى بالنسبة الى الله .

أما الانسان فليس علمه هو ذاته . لذلك كان مختاراً بحسب طبيعته ، ولكن يقع عليه الفهر أو الجبر من شىء آخر ، وهو الأمور الخارجية التى تميل باختياره نحو جانب دون آخر . ويبقى من المؤكد أنه لا معنى لهذا الفهر حقيقة إلا اذا كانت هناك ذات حرة تقبله أو ترفضه . أما بالنسبة الى الحق « فانه لا يشاء إلا ما هى الأمور عليه ، لأن الارادة لا تخالف العلم ، والعلم لا يخالف المعلوم ، والمعلوم ماظهر ووقع فلا تبديل لكلمات الله . » (٣) لأنه يخلق أفضل عالم ممكن ، وهو لا يزال خلاقاً لأفضل عالم ممكن .

وربما كانت فكرة ابن عربى عن القضاء والقدر أكثر جدة وعمقا وتفصيلا من فكرة « لينتز » فى هذه المسألة نفسها لأنها ترتبط فى

(١) نفس المصدر ، مجلد ١ ص ٥٩١ .

(٢) نفس المصدر ، مجلد ١ نفس الصفحة .

(٣) نفس المصدر ، مجلد ٢ ص ٥٠٢ .

الواقع بنظريته في وحدة الوجود التي نجد لها آثارا عديدة عند « ليبنتز » ، وان لم تبلغ من الوضوح ما بلغته عند محيي الدين بن عربي .

ومما يؤكد التماثل الشديد بين فكرة هذين الرجلين في مسألة القضاء والقدر اننا نجد هذا التماثل في مسائل اخرى ترتبط ارتباطا وثيقا بالقضاء والقدر كمسألة أفعال العباد والتدخل الالهي فيها ، وكمسألة الطاعة والمعصية . وأكثر من ذلك فان السياق النفسى لدى هذين الرجلين في معالجة هذه المسائل المتداخلة والمتشابكة يكاد يكون واحدا .

الفصل الثامن

فكرة الذرات الروحية وخلق العالم

١ - وجهة نظر ليبنتز

يتفق كل من محبى الدين بن عربى ، وليبنتز فى نقطة أساسية تعد محورا لنظريتهما الخاصة بالصلة بين الله والعالم . وتتلخص هذه النقطة المشتركة بينهما فى أن العالم مركب من ذرات روحية ، وأن الحياة تسرى فى كل كائن من كائنات هذا العالم ، سواء ظهرت لنا هذه الحياة أم خفيت على أبصارنا .

وهكذا نجد ليبنتز يقول : ليس هناك جذب ولا عقم فى الكون ؛ بينما يؤكد لنا محبى الدين بن عربى من قبل أن الحياة تسرى فى جميع الموجودات ، وأن سريانها فى هذه الموجودات يتفاوت حسب اختلاف مراتبها ، ابتداء من الجماد حتى الانسان ، كما يقرر ان سريان الحياة فى الكون انما ينبع من اسمه تعالى « الحى » ومن ثم نفهم كيف ينتهى كل منهما الى القول بأن جميع الموجودات تسبح بحمد الله ؛ لأنه ليس ثمة فى الكون الا حى ، ولأن الحياة ، فى جميع مظاهرها ، ليست الا تسييحا بحمد الله وتمجيда له . (١)

١ - سريان الحياة فى كل شئ :

ومن الواجب أن نشير الى أن فكرة سريان الحياة فى جميع

(١) انظر الفصل الثالث .

الموجودات ترتبط عندهما بمذهب « وحدة الوجود » وهو المذهب الذى يمكن أن نلخصه فى عبارة قصيرة بأنه المذهب الذى يكاديسوى عندهما بين الله والعالم دون أن يسوى حقيقة بينهما . فابن عربى يخبرنا أن الحياة التى تسرى فى الكون ترتبط باسمه تعالى « الباطن » فى حين أن العالم يمكن أن يعد تعبيراً عن اسمه « الظاهر » وربما أتيح لنا تفصيل القول فى مذهب وحدة الوجود فى مؤلف خاص حتى نعرض له فى جميع تفاصيله ، وإن كان لهذا المذهب خصومه العديدون .

أما هنا فنكتفى بأن نبين نقاط لقاء عجيبة بين ليينتز ومحيى الدين بن عربى فى فكرة خلق العالم من ذرات روحية يسميها ليينتز « المونادات Monades » ويطلق عليها ابن عربى اسم « الأعيان الثابتة » ، وهى تقابل الذرات المادية التى رأى مذهب ديمقريطس فى القديم أن يفسر العالم بها (١) ، مع هذا الفارق الهام ، وهو أن مذهب الذرة عند ديمقريطس يقوم أساساً على انكار وجود الله وخلود النفس والثواب والعقاب فى حياة أخرى ، بينما يؤكد لنا كل من ليينتز وابن عربى أن الله هو خالق العالم ، وأنه حكيم ، وأنه يخلق أفضل عالم ممكن ، وأن هناك عقاباً وثواباً ، وسعادة وشقاء فى حياة أخرى .

ب - موقف ليينتز من مذهب ديمقريطس :

ويخبرنا ليينتز كيف اهتدى الى فكرته الخاصة عن خلق العالم من الذرات الروحية ، فيقول انه بدأ أولاً بالتحرر من تأثير أرسطو الذى ينكر خلق الله للعالم ، كما ينكر عناية الله بالعالم ، بل يذهب الى حد القول بأن الله فى عزلة تامة ، وأنه يجهل كل شئ عن الأحداث التى تقع فى الكون ، فى الوقت الذى يحاول فيه هذا الكون أن يتشبه بكمال

(١) مستعود الى هذه الفكرة بشئ من التفصيل فيما بعد .

الله ، مما يجعله فى حركة دائمة شوقا الى الله الذى لا يعلم عن هذا الكون شيئا .

وبعد أن تحرر من تأثير ارسطو ، اطلع على مذهب الذرة لدى القدماء . لكنه لم يلبث أن رفضه لأنه ينكر وجود الله ويحدد العناية الالهية .

ونقول نحن ان « لينتز » ربما حور مذهب الذرة ، حتى يفسر لنا نشأة الكون تفسيراً روحياً على نحو رأى هو أنه يتفق مع ما جاءت به الأديان الموحى بها ؛ فى حين أن أصحاب المذهب الذرى القديم لم يلجأوا الى فكرة الذرات المادية ، الا لكى يفسروا العالم تفسيراً مادياً بحتاً ، لا يتسع لفكرة الله ، ولا لخلود النفس ولا لفكرة الثواب والعقاب . ذلك أن ديمقريطس ، صاحب هذا المذهب المادى ، كان يرى أن العالم يتألف من كائنات مادية مجردة من كل قوة داخلية ، وهى تتحرك حركات مختلفة فى الخلاء أو الفضاء ، فتجتمع أو تفترق حسب الصدفة ، مما يؤدى الى نشأة الأجسام أو تحللها .

ويطيب للينتز أن يعترف بأنه ، على اثر تأملات عميقة ، لم يجد أساساً لوحدة الأجسام داخل المادة نفسها ، كما ظن « ديكارت » الذى يقول ان فكرة الامتداد هى التى تفسر وجود المادة والأجسام . فالمادة لا تعدو أن تكون أكاداسا من الأجزاء التى لا نهاية لعددها ، وليس من الممكن أن تنشأ الأجسام منها لمجرد تراكم هذه الأجزاء بعضها على بعض ، كما أن تراكم النقاط الهندسية لا يؤدى الى وجود أى جسم . وهكذا اضطر « لينتز » أن يبحث عن الوحدات الحقيقية التى يؤدى تجمعها الى نشأة الأجسام الطبيعية ، ابتداء من الجماد حتى أسمى الكائنات العضوية ، وهو الانسان . وقد رأى أن هذه الوحدات الأولية يجب أن تكون مختلفة عن النقاط الهندسية ، وأن تكون مزودة

بالطاقة أو النشاط أو الحياة . وهذه الوحدات الأولية التى تمتاز بالطاقة هى التى يسميها لينتزر « المونادات » أو التى يمكن أن نطلق عليها اسم الذرات الروحية .

وإذا نحن أردنا أن ندرك المعنى الدقيق لمصطلح « الموناد » وجب أن نرجع الى ابن عربى الذى يقول ان الله وحده هو الوجود الحق ، وأن العالم يشبه أن يكون ظلا له ، اذ لا قوام له بذاته ؛ بل ليست كائنات هذا العالم سوى كلمات الله ، اذا أراد شيئا قال له : كن ، فيكون . فكل جوهر يوجد فى العالم ليس الا تحققا لأحد المعانى أو الأسماء الالهية ؛ أو نقول بعبارة أخرى : ان جميع الموجودات كانت موجودة فى العقل الالهى على هيئة ممكنات . فلما أراد الله لها الوجود أخرجها من حيز الامكان الى حيز الوجود الفعلى . وهو يطلق على الكائنات الممكنة اسم « الأعيان أو الجواهر الثابتة فى العدم » ، ومعنى أنها ثابتة ، أنها فى حالة ركود أو شلل ؛ لأن الله لم يرد ، بعد ، أن يمنحها هبة الوجود والحياة . فاذا قضت المشيئة الالهية لبعض هذه الممكنات أن تخرج الى الوجود الفعلى ، فان الحياة تسرى فيها كذرات روحية تعمل بصفة تلقائية وآلية ، وعندئذ تظهر جميع خواصها الى الحياة الظاهرة ، بعد أن ظلت كامنة وراكدة فيها منذ الأزل . فكل ماسيحدث لجوهر منها انما ينبثق من ذاته لا من الخارج .

ج - المونادات والصور الجوهرية :

فاذا نحن عدنا الى لينتزر لنتتبع فكرته رأيناه يقول بوجود شبه بين الذرات الروحية وبين ما كان فلاسفة العصور الوسطى يطلقون عليه اسم الصور الجوهرية ، ويريدون بها معانى الأشياء أو الكائنات ، كالمعنى الذاتى للانسان من أنه حيوان ناطق ، وكمعنى كل من الحيوان والنبات والجماد . غير أن هذه المعانى أو الصور الجوهرية ليست معانى

مجردة ، أى من صنع الذهن الانسانى ، كما كان يظن المدرسيون ؛ بل هى كائنات روحية حية ودقيقة جدا ، وهى لا تقبل الانقسام لأنها الذرات النهائية التى تتكون منها الأجسام التى توجد فى هذا العالم . وتنحصر طبيعة هذه الكائنات الدقيقة فى أنها « طاقة » أو « قوة » . وفى الجملة يمكننا القول بأن « المونادات » عند ليبنتز و « الأعيان الثابتة » عند ابن عربى تحتوى على عنصر الطاقة أو القوة الذى يؤدى الى وجود أجسام محددة ، لكل جسم منها وحدته الذاتية ، رغم العناصر الروحية التى يتألف منها .

فليست « الموناد » اذن سوى جوهر بسيط ، أو لنقل انها هى الوحدة الأولية التى تتألف منها الأجسام المركبة . (١) وقد استدل ليبنتز على وجود هذه الجواهر الروحية على نحو ما فعل ديمقريطس عندما قال ان تجزئة الأجسام المادية التى توجد فى العالم لا بد أن تنتهى بنا ، فى التحليل الأخير للأجسام ، الى أجزاء لا تتجزأ . وهناك ما يشبه هذه البرهنة عند علماء الكلام من المسلمين الذين استخدموا فكرة الذرة أو « الجوهر الفرد » للبرهنة على وجود الله ، فقالوا بأن العالم يتكون من أجسام ، وهذه الأجسام يمكن تجزئتها شيئا فشيئا ، حتى تنتهى الى أجزاء لا تتجزأ . وهذه الأجسام تعرض لها حالات مختلفة . فلا بد من أن تكون مخلوقة ، وأن يكون الله هو الذى يخلقها ، هى والحالات التى تعرض لها .

ويرى ليبنتز من جانبه أن هذه الجواهر البسيطة أو « المونادات » ، التى تتألف منها كائنات هذا العالم ، غير متناهية فى الصغر ، وأنها تنطوى على امكانات مستقبلية لا نهاية لها . ولما كانت غير متناهية

(١) سنتكلم عن طريقة نشأة الكائنات من الذرات الروحية فى الفصل الخاص بفكرة اللامتناهيات .

فانها لا تحتوى على أجزاء ، وليس لها امتداد ولا شكل ، كما أنها لا تخلق من شىء سابق عليها ؛ اذ لو خلقت من شىء سابق لكان معناه أنها تتألف من أجزاء متعددة .

ومعنى ذلك أنه ينكر أن تنشأ هذه الذرات الروحية نشأة طبيعية أو مادية ، ابتداء من أجزاء سبقتها في الوجود . ويترتب على ذلك أن تحتفظ هذه الذرات الروحية بوحدتها وببساطتها ، فلا تقبل التحلل الى أجزاء . فهي اذن غير قابلة للعدم أو الفساد بتحلل العناصر أو الأجزاء التى قد يظن أنها كانت سببا في نشأتها ؛ أو نقول بعبارة أكثر وضوحا: ان ليبنتز يقول بأن الذرات الروحية لما كانت تفيض من الذات الالهية فانها مستمرة في الوجود من الأزل الى الأبد . ومع ذلك فانه لا يمل التصريح بأن الله وحده هو الذى يخلق المونادات ويعدمها دفعة واحدة مما قد يشعر بوجود نوع من التناقض في مذهبه أو في الأقل في فهمنا لهذا المذهب . لكن من الممكن رفع هذا التناقض عندما نرجع الى رأيه في الخلق الجديد ؛ اذ يرى أن الله يدخل هذه المونادات في تركيبات جديدة وبهذا المعنى يكون الله خالقا على الدوام . (١) ومن الواجب أن نشير منذ الآن ، منعا لكل لبس ، الى أن فكرة ليبنتز عن خلق « المونادات » أو اعدامها بعيدة كل البعد عن الفكرة السائدة بأن الله يخلق العالم من العدم ، فان ليبنتز يفهم فكرة العدم فهما خاصا ، سبقه اليه ابن عربى الذى يطلق عليه اسم العدم النسبى أو الاضافى كما سنوضح ذلك بعد قليل .

د - المونادات والعالم :

وقد عرض ليبنتز لفكرة خلق هذه الجواهر الروحية في مختلف مؤلفاته ، فنجدته مثلا يقول في مقاله عن الميتافيزيقا : « من الواضح

(١) انظر الفصل الخاص باللامتناهيات .

أن جميع الذرات المخلوقة تتوقف على الله الذى يحفظها ويوجدتها باستمرار ، على نحو من الفيض ، كما نتج نحن أفكارنا ؛ إذ يمكننا القول بأن الله يقلب النظام العام للظواهر ، التى يرى من الخير أن يوجدتها ، حتى يتجلى مجده فيها ؛ وهو يقلبها من كل جانب ، وعلى جميع الأشكال ، فىرى جميع وجوه العالم وجميع الطرق الممكنة ؛ وذلك لأنه لا تخفى أى نسبة من النسب على علمه الشامل ، وكل نظرة ينظرها الله الى العالم ... تؤدى الى وجود جوهر يعبر عن الكون وفقا لهذه النظرة الالهية ، متى أراد الله أن يكون تفكيره فعالا ، وأن يوجد هذا الجوهر . »

وقد فصل « ليبنتز » القول فى بيان كيف تؤدى النظرة الالهية الى خلق أفضل عالم ممكن فقرر أنه ليست هناك ضرورة ميتافيزيقية .
توجب على الله إيجاد جميع الكائنات أو تفرض عليه ألا يخلق شيئا .
ان السبب فى أن الله يفضل خروج بعض الممكنات الى عالم الوجود دون بعض يرجع الى أن الممكنات لما لم تكن متسقة فيما بينها فى نسق واحد لم يكن من الحكمة أن تخرج الى حيز الوجود فى آن واحد .
وهذا هو معنى أنه ليست هناك ضرورة ميتافيزيقية توجب على الله أن يخلق هذا العالم الذى نشاهده . ويتخيل ليبنتز انه متى قرر الله أن يخلق شيئا ما قام الصراع بين جميع الممكنات كل يدعى لنفسه حق الوجود . لكن لن يخرج الى الوجود الواقعى الا تلك الممكنات التى متى اجتمعت انتجت أكبر قدر من الكمال وأكبر قدر من الطابع العقلى وهى التى يكتب لها النصر . (١)

حقا ان هذا الصراع لا يمكن أن يكون فى نظر « ليبنتز » الا صراعا

(١) وهذا يذكرنا بما سبق أن قاله ابن عربى عندما تكلم عن الممكنات التى لبت دعوة الوجود ونصرت الحق على العدم ، فنالت سعادة الوجود ذوقا وحمدت رأيها فنظر
ص ١٥٧ - ١٥٨ .

مثالاً . فهو ، في رأيه ، صراع للأسباب في أكمل عقل ممكن لا يستطيع إلا أن يخلق الأشياء على أكمل وجه ممكن . ومن ثم فانه لا يختار سوى الأفضل . ومع ذلك فمن الواجب ، وفقاً للضرورة الأخلاقية ، أن يخلق تلك الأشياء بحيث لا يمكن أن يوجد أفضل منها ، والا لجاز لبعض الناس أن ينقد أفعال الخالق ؛ بل ربما ذهب بعضهم الى ادعاء ما هو أدهى من ذلك فقال بأن الله ليس كاملاً ، وهذا فيه ما يشبه من انتقاص سعادته السامية . (١)

ومهما يكن من شيء فلن يخرج شيء ممكن من منطقة الحقائق الأزلية الا بسبب نظرة الله اليه تدعوه الى الوجود .

ولما كانت النظرة الالهية حقة دائماً فان ادراكاتنا نحن تكون حقة هي الأخرى ، لكن أحكامنا ترجع إلينا ، وهي التي نخضعنا . (٢) ومعنى هذه الجملة الأخيرة عنده هو أننا لما كنا نتركب من جواهر روحية تسيطر عليها روح مدبرة هي النفس الانسانية ، فمن الضروري أن تعبر حواسنا عن الكون . أما الخطأ فلا يقع الا عن طريق الأحكام العقلية التي نصدرها ؛ اذ قد لا نعرف الصلة الحقيقية بين الأشياء ؛ وعندئذ نعبر عنها بأحكام خاطئة .

٢ - وجهة نظر محيي الدين بن عربي

وقد يجدر بنا أن نقف عند هذه النقطة المبدئية في مذهب لينتز عن الذرات الروحية ، حتى نقارن بينه وبين ابن عربي تيسيراً للعرض ، على أن نعود في فصول أخرى لاستئناف المقارنة بطريقة منهجية ومنظمة . (٣)

(١) العدل الإلهي ج ٢ فقرة ٢٠١ ، وانظر أيضاً نفس المصدر ج ٢ فقرة ٢٢٥ .

(٢) مقال في الميتافيزيقا فقرة ١٤ وفي مراسلة مع أرنو .

(٣) انظر فصول اللامتناهيات وميتافيزيقيا الجوهر ومراتب الجواهر الروحية .

١ - العدم المطلق والعدم النسبى :

فاذا نحن انتقلنا الى محبى الدين بن عربى وجدناه لا يحتفظ هو الآخر بشيء من المودة لأرسطو ، بل رأينا يذكره مرة ، وبصفة عابرة ، ليصفه بأنه جاهل (١) ؛ فى حين يمجّد أفلاطون كما سيفعل ليبنتز فيما بعد . كذلك نجده ينقد فكرة الجوهر الفرد عند علماء المسلمين ، وخاصة لدى الأشعرية الذين يصفهم بأنهم فى لبس من خلق جديد ؛ لأنهم لهم يفتنوا الى أن الجواهر الفردة انما هى ذرات روحية ، وأن جميع خواصها تنبثق من داخلها ؛ وليست حالات تطرأ عليها ؛ وأن هذه الخواص كانت راکدة فيها ، قبل أن يمنحها الله نعمة الوجود . فلما كساها الله حلة الوجود بدأت تدب فيها الحياة وجعلت خواصها الذاتية تتجلى شيئاً فشيئاً .

كذلك يأخذ على علماء الكلام انهم لم يدركوا حقيقة الصلة بين الله والعالم ، ولم يفتنوا الى أن الله يخلق الكائنات من عدم نسبى أو اضافى لا من عدم مطلق ، وهو يريد بالعدم الاضافى أو النسبى حالة الموجودات الممكنة عندما كانت فى العلم الالهى السابق ، أى قبل أن تبرز الى الوجود فى العالم عن طريق الجود أو الكرم الالهى . أما العدم المطلق ، الذى قال هؤلاء ان الله يخلق العالم منه فلا وجود له . والله لا يخلق الأشياء من العدم بهذا المعنى السائد ؛ لأن العدم المطلق هو الشر المحض ، والله هو الخير المحض الذى لا شر فيه . فكيف تضع مع الله عدماً مطلقاً ، وهذا العدم المطلق شر محض لا خير فيه . (٢)

وقد أشار محبى الدين ابن عربى ، فى كتابه الفتوحات المكية ، الى أن عقل الانسان لا يصل الى معرفة كيف يخلق الله الأشياء أو يخرجها

(١) انظر بحثنا « موقف ابن عربى من العقل والمعرفة الصوفية القى فى جامعة أم درمان وهو فى كتابنا دراسات فى الفلسفة الاسلامية الطبعة الرابعة ١٩٧٢ دار المعارف ص ٣٠٥ - ٣٤٤ .

(٢) فتوحات ط ١٣٢٩ هـ مجلد ١/ ٤٦ ، ٤٧ .

من عالم الامكان الى الوجود الواقعى . فالممكنات فى خزائن الجود توصف بأنها معدومة ، فكيف لنا اذن أن نقول ان الله يخلق الكائنات من العدم ؟ فان القول بان العدم موجود مما يدعو الى حيرة العقل . وقد نبه الله على ذلك فقال : « ان يشأ يذهبكم ويأت بخلق جديد . » أى يلحقكم بالعدم . واستخدم صفة المشيئة عندما يكون الأمر خاصا بالاعدام ، فى حين انه جعل اليجاد والخلق لصفة القدرة . ويمكن تفسير الأمر هنا ، تبعاً لابن عربى ، بأن نقول ان الموجودات التى يحتوى عليها العالم كانت لها ذوات ثابتة فى العدم أى كانت مجرد ممكنات فى العلم الالهى . فاذا أراد الله ان يبرزها الى الوجود فان قدرته تخلع عليها صفة الوجود وتجردها من صفة العدم . وعندئذ يوصف الله بأنه هو الذى أوجدها بقدرته . لكن ليس ببعيد أن يرجعها الله الى حالتها الأولى ، وهى حالة العدم فيقال عندئذ بان الله يعدمها ، وتوصف هى بأنها معدومة . لكن لا نستطيع ان نعلم كيفية اليجاد والاعدام . (١)

ولذا يرى ابن عربى أن نحسن اختيارنا لألفاظنا عند حديثنا عن خلق الله للعالم . لقد ذهب بعضهم الى القول بأن الله يخترع العالم ، وسموا دليلهم على وجود الله هنا بدليل الصنعة أو الاختراع . انه من الأولى ، فى رأى محبى الدين بن عربى ، أن نقول : ان الله خلق العالم من قبض جوده وكرمه ، بدلا من القول بأنه اخترعه من العدم ، لأن الاختراع لا يكون عادة الا من أجزاء سابقة للشيء الذى يخترع . لكن كيف يتم الخلق من قبض الجود والكرم ؟ انه يقول ان البارئ سبحانه

(٤) انظر الفتوحات المكية ، المجلد الثانى ص ٦٠٨ : « والصحيح فى ذلك اذا كانت ، كما قد ذكر ، لها أعيان ثابتة حال اتصافها بالعدم الذى هو للممكن لا للمحال ، فكما أبرزها الوجود ، والبسها حالة وعراها عن حال العدم ، فيسمى ، بذلك ، موجدا ، وتسمى هذه المين موجودة ، لا يبعد ان يردها الى ما منه أخرجها ، وهى حال العدم ، فيتصف ، الحق بأنه معدم لها ، وتتصف هى بأنها معدومة ، ولا يتعرض الى العلم بأى صفة يحصل ذلك . »

كان عالماً بالكون منذ الأزل ، بحيث لا يمكن القول بأنه جهل هذا الكون في حالة ما ، فالله لم يخترع شيئاً لم يكن يعلمه ؛ « بل أراد وجودنا ، وأوجدنا على الصور الثابتة في علمه » (١) ، في الوقت الذي لم تكن فيها ذواتنا أو أعياننا قد خرجت بعد الى حيز الوجود .

ب - الخلق والوجود الالهي :

اذن أوجد الله العالم وما فيه من موجودات ، من فيض جوده وكرمه . « وهذا لا يشك فيه عاقل ولا مؤمن . » والوجود صفة ذاتية له تعالى ، « فانه جواد كريم لنفسه . فلا بد من وجود العالم . » وهذا ما عبر عنه « لينتز » كما رأينا بأن جميع الذرات المخلوقة تتوقف على الله الذي يحفظها ويوجدتها باستمرار على نحو من الفيض . فليست الأشياء التي تظهر في العالم ، في مذهب محيي الدين بن عربي ، سوى الممكنات - أو أفضل العوالم الممكنة كما يقول لينتز (٢) - التي تفيض عليها أنوار الذات الالهية فتكسوها حلة الوجود ، كما يسطع نور الشمس على الكائنات فيخرجها من الظلمات الى النور . فالعالم فقير الى الله ، والله هو الغني عن العالمين .

ويصور لنا ابن عربي ، على نحو شاعري ، كيف تخرج الممكنات من الظلمات ، ظلمات العدم ، الى النور ، نور الوجود فيقول : ان هذه الممكنات مفقورة الى الله ، فهي تضرع اليه وتسأله النور الذي يجود به الله عليها ، وهي تسأله تعالى بلسان حالها لا بلسان المقال ، والله جواد كريم يجيب دعوة الداعي اذا دعاه . « ولا شك أن السؤال بالأحوال أتم من السؤال بالقول ، والاجابة أسرع للسائل بالحال ؛ لأنه سائل

(١) الفتوحات ، مجلد ١ ص ٩٠ .

(٢) عرض لينتز فكرة طلب الممكنات للوجود في كتابه مبادئ الطبيعة - وفيما بعد قال لينتز ان الاحتياج الى الوجود يتوقف على كمية الكمال التي تنطوي عليها الممكنات - وبهذا يفسر كيف يجانس الله بين الممكنات حتى تخرج معاً في آن واحد حسب مرتبتها في الكمال .

بذاته ؛ والجود على المضطر المحتاج أعظم ، في نفس الأمر ، من الجود على غير المحتاج ، والممكن في حال عدمه أشد افتقارا الى الله منه في حال وجوده ... فافاضة الوجود عليه في حال عدمه ، أعظم في الجود والكرم . » أما سؤال الممكنات الله أن يمن عليها بالوجود بلسان الحال فيفسر لنا أن الاستعداد الذاتي الكامن في الممكنات هو المعيار الذي يحدد شدة حاجتها الى الوجود ، بحيث لا يخرج منها الى الوجود الا أفضلها لتحقيق الخير في هذا العالم وهذا هو ما عبر عنه لبيتنز عندما قال ان الله يقلب النظام العام للظواهر ليختار أفضل عالم ممكن . ومن قبل قال ابن عربي ان الله هو الذي يضع الميزان ويجانس بين الممكنات الى درجة أن بعض الكائنات التي تحققت بالفعل تدعو الله أن يفك أسر بعض الكائنات التي ما زالت حبيسة خزائن الجود وذلك لأنها تجانسها . (١)

ويحرص ابن عربي على كتمان كيف يتجلى الجود الالهي على العالم وهو السر الذي أشرنا اليه في الجملة السابقة من ضرورة التجانس لتحقيق أفضل عالم ممكن ، فيقول أن هنا سرا ينبغي كتمانه وقد يخفى على أهل الطريق من الصوفية أنفسهم . لكنه يصرح فيقول : « ومن علم ما قرناه ... علم كيف صدور العالم وما هو العالم ، وما يبقى عيته من العالم وما يفنى » ومهما يكن من حقيقة الأمر بصدد كتمان هذا السر أو التصريح به ، فالفيض الالهي في نظر ابن عربي مستمر . « وهو تعالى لم يزل موجدا للعالم ، ولم يزل العالم محدثا . » والله هو الذي يرجح وجود الأشياء أو عدمها تحقيقا لأفضل عالم ممكن بل أجمل عالم ممكن ؛ إذ الله جميل يحب الجمال . فالله يفضل بعض الممكنات على بعض تبعاً لما ييسطه عليها من أنواره أو بما يقبضه عنها . وهو يخلق أكمل العوالم الممكنة لأن العالم الموجود بالفعل هو أكمل عالم ممكن .

ولئن بدا في هذا العالم ما يوهم النقص أو الشر فليس الأمر كذلك
الا بحسب الظاهر ، كما نرى مثلا أن القوس لا تكون كاملة الا اذا
كانت معوجة . وهذا هو ما عبر عنه ابن عربى بقوله ان استقامة القوس
انما هى فى اعوجاجها .

ج - الخلق والنظرة الالهية :

ومما يكشف عن المصدر الذى ربما استقى منه لينتز فكرة الخلق
الالهى للذرات الروحية عن طريق النظرة الالهية اليها ما وجدناه من
نصوص لا تدخل تحت حصر عند محبى الدين بن عربى ، الذى يعبر
عن فكرة الخلق الالهى المستمر للعالم بأن الله ينظر الى الجواهر
الممكنة ، وهى فى حال عدمها ، أى قبل أن يخرجها من ظلمة العدم الى
نور الوجود . فالله يرتب ظهور هذه الممكنات وفقا لحكمته البالغة ،
وهو الذى يحفظها فى الوجود ؛ لأنها فى ذاتها غير قادرة على البقاء
من تلقاء نفسها ، ولأن العدم صفة ذاتية فيها . وهذا هو السبب فى
افتقارها الدائم الى الحفظ الالهى ، حتى لا يجرها العدم اليه . (١)
ويتجلى هذا الحفظ الالهى فى سريان سر الحياة فى الموجودات وفى
تمجيدها الله وتسبيحها بحمده .

وهنا يقول ابن عربى « واعلم أن الله تعالى لم يزل ناظرا الى أعيان
الأشياء الممكنة فى حال عدمها ، وأن الجود الالهى لا يزال بمتن عليها
بالإيجاد ، على ما سبق العلم به من تقدم بعضها على بعض فى الوجود...
(و) لم يزل الحفظ الالهى يحفظ عليها بقاءها ، وهى فى ذاتها لا تقبل
البقاء الا زمان وجودها . » (٢) فلا وجود اذن للعالم الا بإيجاد الله
للممكنات « فلا يزال الله خالقا على الدوام » (٣) ولو أقطع الحفظ

(١) لا نعدم أن نجد هذه الفكرة أيضا عند لينتز .

(٢) الفتوحات ، مجلد ٢ ص ٢٦٣ .

(٣) نفس المصدر مجلد ٣ ص ٤٠٥ .

الالهى لزال العالم . وقد سمي الله نفسه بأفقه هو الحفيظ ، ويفهم ابن عربى هذا الاسم فهما خاصا . فالله سمي نفسه حفيظا لأنه يحفظ الأشياء كلها ويحفظ عليها وجودها فانها قابلة للعدم . « فمن شاء سبحانه أن يوجده فأوجدته ، حفظ عليه وجوده ، ومن لم يشأ أن يوجدته ، وشاء أن يبقيه فى العدم ، حفظه فى العدم ، فلا يوجد ما دام يحفظ عليه العدم . فاما أن يحفظه دائما ، واما أن يحفظه الى أجل مسمى » (١) . وتلك فكرة تتسق تمام الاتساق مع ما يقوله ابن عربى من أن الله يخلق أفضل عالم ممكن ، وأن حكمته البالغة هى التى ترتب ظهور الموجودات .

ونعترف أننا قد قهرنا أنفسنا على عدم الاستشهاد بنصوص عديدة أخرى عند محيى الدين بن عربى . ونعتقد أن ما ذكرناه من هذه النصوص يكفى هنا فى بيان اللقاء العجيب بين آراء لينتز وابن عربى فى فكرة الجود الالهى الخاصة بخلق العالم خلقا مستمرا ، وفى حفظ الوجود على هذا العالم ، دون أن نكون فى حاجة الى المقابلة بين نصوص ابن عربى ونصوص لينتز التى سقناها من قبل .

د - الصلة بين الله والعالم :

وهنا نجد لدى ابن عربى فكرة خاصة عن الصلة بين الله والعالم بمناسبة الحديث عن النظرة الالهية التى تخلق الكائنات . وتتلخص هذه الفكرة فى أن هذا الصوفى يفرق بين الله والعالم (٢) ، ويريد بالعالم الكائنات التى خرجت من العدم الى حيز الوجود . فليس هذا العالم هو الله ، بل العالم هو الأشياء التى ظهرت فى الوجود الحق . وكيف يمكن أن نسوى بين هذا العالم وبين الله ، ونحن نعلم أن الكون مخلوق

(١) . يعلم لينتز أيضا بالترقية بين الممكنات التى لم تخرج بعد الى الوجود ، ولكن سوف تخرج ، وبين تلك التى لن تخرج أبدا الى الوجود (انظر الفصل التاسع) .
(٢) نجد هذه التفرقة عند لينتز ، بل نعرض على نفس الأمثلة التى يضربها كل منهما لتوضيح هذه الفكرة كمثال البحر الذى تتتابع أمواجه ، تتابع الكائنات فى العالم .

ومبتدع وأن الله غنى عن العالم ، وليس في حاجة اليه لكى يدل على وجوده ؛ « بل هو الدليل على نفسه بظهوره لخلقه ، فمنهم من عرفه وميزه عن خلقه ، ومنهم من جعله عين خلقه ، ومنهم من حار فيه ، فلم يدر أهو عين خلقه أم هو متميز عنه ، ومنهم من علم أنه يتميز عن الخلق ، والخلق متميز عنه ، ولكن لا يدرى بماذا تميز خلق عن حق ، ولا حق عن خلق . »

أما عن وجهة نظر ابن عربى فانه يقرر أن العالم « لو كان عين الحق ما صح أن يكون بديعا مخلوقا » ؛ بل يشبه العالم ما يحدث عندما يتجه الانسان نحو المرأة لينظر فيها . فانه متى قصد النظر اليها رأى أن صورته قد ارتسمت فى المرأة . فكأن نظره الى المرأة هو الذى خلق صورته فيها أو أبدعها . لكننا نعلم ، كما يعلم هو ، أن هذه الصورة التى انعكست فى المرأة ليست ذاته الحقيقية ، وأن هذه الصورة تخفى ذات المرأة فى المكان الذى ترسم فيه .

ويطبق ابن عربى هذا المثال على فكرة خلق الله للأشياء . فاتجاه المرء نحو المرأة يشبه قوله تعالى « انما قولنا لشيء اذا أردناه » ؛ والنظر فى المرأة يشبه قوله تعالى : « أن نقول له كن » ؛ وعندما ترسم الصورة فى المرأة فذلك يشبه قوله تعالى : « فيكون » ، أو نقول بعبارة أخرى : ان النظر الالهى الى الأشياء الممكنة هو الذى يظهرها الى الوجود الحق ، ويجعلها تصطبغ بصبغته . فالنظر الالهى هو ما يقابل قوله تعالى : انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له « كن » ، وعندما يكون الشيء ، أى عندما يظهر الى الوجود الفعلى فانه يشبه الصورة التى يدركها المرء عند نظره الى المرأة . فاذا نظر الله الى الممكنات المرئية له ، فى حال عدمها ، فاض عليها الوجود الحق المحدد بالذات . « فالعالم

مرئى لله فى حال عدمه وفى حال وجوده ، ولا يتصف الحق بأنه لم يره
ثم رآه ، بل لم يزل يراه . » (١)

وهنا يحاول ابن عربى أن يوفق بين القائلين بأن العالم قديم منذ
الأزل وبين هؤلاء الذين يقولون انه حادث فى الزمن . فهؤلاء الذين
يقولون بقديم العالم ينظرون الى العالم باعتبار أن النظرة أو الرؤية
الالهية قد تعلقّت به ، وهو فى حال العدم ، أى من حيث انه كان مجرد
عالم ممكن . أما هؤلاء الذين يقولون بحدوث العالم فانهم ينظرون
اليه عندما أخرجه الله من مجرد الامكان ، الذى يسميه ابن عربى «شيئة
الثبوت فى العدم» ، الى «شيئة الوجود» الواقعى ، أى عندما أخرجه
من العدم النسبى الى الوجود الظاهرى ، فأوجده على هيئة كائنات
محددة يتميز بعضها عن بعض .

هـ - الحواس والعقل وادراك العالم :

ويترتب على ذلك أننا عندما نرى الجواهر أو الكائنات واضحة
ومتميزة بعضها عن بعض فليس ثمة سبيل الى الشك فى صدق حواسنا،
لأن الحس ادراك ذاتى مباشر ؛ فى حين أن العقل يخطئ ويصيب .
وهذا ما عبر عنه « ليبنتز » عندما قال : من الضرورى أن تعبر حواسنا
عن الكون . أما الخطأ فلا يقع الا عن طريق الأحكام العقلية التى
نصدرها على الأشياء . وهذا هو عين ما سبق ابن عربى الى تأكيده
عندما قال : « وكل علم موقوف على الحس فليس فيه لبس ، وما ينتجه
الفكر فلا يعول عليه فان النكر يسارع اليه . » (٢) ولذلك لما كان الفكر
هو الذى يحدد الصلة أو المناسبات بين الأشياء ، ولما كان يخطئ فى

(١) الفتوحات ، مجلد ٢ ص ٦٦٧ . ولا توجد هذه التفرقة بمثل هذا الوضوح عند

ليبنتز .

(٢) نفس المصدر مجلد ٤ ، ص ٣٣٥ .

تحديد هذه العلاقات ، فقد تركه أصحاب الذوق الصوفي ، « وأنفوا أن يكون حالاً لهم ، لأن الفكر لا يعطى العصمة من الخطأ . ولهذا مقامه خطر ، لأن صاحبه لا يدرى هل يصيب أو يخطئ » (١)

كذلك يصرح ابن عربي بأنه يمتنع عن الفكر جملة « لأنه يورث صاحبه التليس وعدم الصدق .. والاشتغال بالفكر حجاب » يخفى الحقيقة ، في حين أن الكشف الصوفي ، وهو طريق المعرفة الحقنة عنده ، يقوم على ادراكات حسية مباشرة . ولذا نجد ابن عربي يقول : « وإنما المذهب الصحيح أن العين لا تخطئ أبداً ، لاهى ، ولا جميع الحواس . ذلك لأن ادراك الحواس للأشياء ادراك ذاتي ولا تؤثر العلل الظاهرة العارضة في الذاتيات » (٢) لكن الادراك العقلي الذاتى المباشر ، أى الذى ينبثق من ذات الروح أو الجوهر الروحى والذى لا يعتمد على آلة من الفكر ، لا يخطئ هو الآخر . وهذا الادراك العقلي الذاتى أو الكشف هو ما سماه ليبنتز فيما بعد الحدس العقلي (Intuition intellectuelle)

و - لكل جوهر خواصه الذاتية :

هذا ويرى ابن عربي أن الأشياء - التى تخرج من عالم الامكان الى حيز الوجود عندما تستمع الى قوله « كن » ، أو عندما تقع عليها النظرة الالهية ، تبعاً لتعبير ابن عربي - لا تكتسب شيئاً جديداً لم يكن لها . انها سوف تخرج بكل خواصها ، ولن تستفيد سوى الوجود وحده ، بحيث ان كل ما كانت تنطوى عليه ، منذ الازل ، سوف يتجلى و يظهر لها ، وللآخرين أيضاً . فאלله يخرجها من حال العدم ، الذى كانت

(١) نفس المصدر ، مجلد ٢ ص ٢٣٠ .

(٢) نفس المصدر ، مجلد ٤ ص ٦٢٨ .

لا تشعر به ، الى وجود ظاهر تشعر به (١) . واذن ، فان الكائنات المخلوقة لا يمكن أن يقال انها كانت عدما مطلقا قبل أن يمن الله عليها بالوجود ؛ بل كان الله يشهدها مفصلة في حال عدمها النسبي أو الاضافي في خزائن الجود . ولا يجوز القول بأن رؤية الله لها ، في تلك الحال ، كانت رؤية اجمالية ؛ لأن علم الله ينصب على كل جزء أو ذرة في العالم ، وليس هناك شيآن متماثلان أبدا في الكون . كذلك تخرج الى عالم الوجود مفصلة كما كانت في العلم الالهي السابق . واذا فتح الله خزائن الجود لبعض الممكنات التي تتسق تماما فيما بينها فانها تخرج بجميع خواصها (٢) « حتى نظرنا اليها ونظرت اليها » .

ومهما من يكن من شيء فان الموندات عند ليينتز ، والأعيان الثابتة في العدم عند محيي الدين بن عربي تحتوى على خواصها منذ الأزل . وكل خاصية فيها تعد ذاتية فيها بحيث يمكن القول بأن الأحوال التي تطرأ عليها ، وان كانت متماثلة أو متضادة ، هي أحوال ذاتية لها كانت تنطوى عليها في حالة امكانها .

ومع ذلك ، فهناك فارق بين حالة الأشياء الممكنة قبل خروجها الى

(١) قاله « يخرجها من الخزان التي عنده ، فهو يخرجها من وجود لم ندره الى وجود ندره . فما خلصت الاشياء الى العدم الصرف ؛ بل ظاهر ان عدمها من العدم الاضافي . فان الاشياء ، في حال عدمها ، مشهودة له ، يميزها بأعيانها ، مفصلة بعضها عن بعض ، ما عنده فيها أجمال . فقزائنها ، أعنى خزائن الاشياء ... انما هي امكانات الاشياء ، ليس لها غير ذلك ، لان الاشياء لا وجود لها في أعيانها ؛ بل لها الثبوت [الركود وعدم التأثير] والذي استفادته من الحق [الله] الوجود المعنى [المحدد بالذات] فتفصلت للناظرين ولا تنفسها بوجود أعيانها ، ولم تزل مفصلة عند الله تفصيلا لثبوتها ، ثم لما ظهرت أعيانها [ذواتها] وأنزلها الحق من عنده ، أنزلها في خزائنها فان الامكان ما فارقها حكمه ... وانما الحق سبحانه فتح أبواب هذه الخزائن ... » الفتوحات المكية ، المجلد الثالث ص ١٩٣ .

(٢) يقول ابن عربي في نفس المجلد ص ٢٦٣ : « فما ظهرت أعيان الموجودات الا بالاحال التي كانت عليها في حال العدم . فما استفادت الا الوجود من حيث أعيانها ، ومن حيث ما به بقاؤها . فكل ما هي عليه الاعيان القائمة بذاتها بانفسها ذاتي لها وإن تغيرت عليها الاعراض بالامثال والاضداد الا أن حكمه في حال عدمها ليس حكمها في حال وجودها » .

حيز الوجود وبعده . فعندما توجد ، رأكدة ، في خزائن الجود الالهي تنتظر الوجود الفعلى لا يكون لله حكم يصدره عليها ؛ بل تخضع هذه الأشياء لحكمها الذاتى « لأن حكمها فى حال عدمها ذاتى ليس للحق فيها حكم . » لكن متى اتجهت اليها النظرة الالهية تأمرها بالخروج الى العالم فانها تسرى فيها أحكام الله . ولن يحكم الله عليها ألا بما حكمت به هى على نفسها (١) « فلا تزال الممكنات ، فى حال عدمها ناظرة الى الحق بما هى عليه من الأحوال ، لا يتبدل عليها حال ، حتى تتبصف بالوجود ، فتتغير عليها الأحوال . » (٢)

وهكذا فان كل حالة من حالات الأشياء هى نتيجة لحالتها السابقة، وسبب فى حالتها التالية ، بمعنى أن الماضى هو الذى يحدد الحاضر ، وهذا الحاضر هو الذى يحدد المستقبل . وهذا هو ما فهمه أيضا صدر الدين القونونى أقرب تلاميذ ابن عربى الى نفسه . فقد بين لنا القونونى فى كتابه النفحات الالهية أن سر القدر ينحصر فى أن الله انما يحكم على الأشياء تبعاً لطبيعتها الخاصة ، وفى نطاق حدودها الذاتية. وذلك أن كل حالة من أحوال الكائن الانسانى هى التى تجعله مستعداً للظهور بالحالة التالية وهكذا . وهذا الاستعداد ذاتى . وقد عبر عن ذلك بقوله : « فهذا سر قولى ، فى غير ما موضع : الحكم للأشياء على أنفسها ، وكونها الحاكمة على الحاكم أن يحكم عليها بما تقتضيه أحوالها . وهذا هو سر القدر .. فكل حالة وجودية تعد الشيء للتلبس بالحالة التى تليها الى ما لا نهاية له . وعلى الحقيقة جميع الاستعدادات

(١) انظر فصل القضاء والقدر صفحة ١٦٢ وما بعدها .

(٢) الفتوحات ، مجلد ٣ ص ٢٦٢ وهو يفسر تغير الاحوال بأن العدم يسرع اليها ويدركها عندما تخرج كل ما تنطوى عليه من خواص ذاته « فالامر بين وجود وعدم فى أعيان ثابتة على أحوال خاصة . فاذا حقت هذا الذى أبرزناه لك علمت الخلق والخالق ، وما ينبئ للخلق أن يكون عليه من الحكم وما ينبئ للخالق أن يوصف به ، فانه ليس كمثلته شيء وكل يوم هو فى شأن فلا يشبه شيء ثابت ولا شيء موجود » .

الوجودية هى أحكام الاستعداد الكلى العينى (أى جميع خواص
الشيء التى تظهر شيئا فشيئا) ... وهذا الاستعداد غير مستفاد
ولا مجعول ، وانه وصف ذاتى لشيئية الأمر المتوجه الى ايجاده . «
فواضح أن هذا النص الذى يبدو معقدا يدل ، فى نظر القونوى
وفى نظر أستاذة ، على أن كل جوهر يحتوى على خصائصه منذ
الأزل ، وأن النظرة الالهية تخرجه الى نور الوجود . أما جميع
الحوادث التى تقع له فى أثناء وجوده المؤقت فتنبع من طبيعته
الذاتية ، بحيث تكون كل حالة سابقة أساس لكل حالة تالية . وهو
هو عين ما قرره « ليينتز » فى عبارته المشهورة « ان الحاضر ملىء
بالماضى ، وهو يحمل المستقبل بين ثناياه . » فهل لنا أن نؤكد هنا
صحة هذه القضية وهى :

ان هذا التطابق التام بين فكرة كل من ابن عربى وليينتز فى
مسألة خلق العالم من الذرات الروحية ، وفى ادراكنا لهذا العالم ،
وفقا لخروج الممكنات من منطقة الحقائق الأزلية أو من خزائن
الوجود - يشهد على نحو لا مجال للشك فيه بوجود عناصر اسلامية
فى فلسفة ليينتز . وهذا أمر يمكن البرهنة عليه فى مسائل عديدة
جدا فى هذه الفلسفة الحديثة الأوربية ، كما يمكن تأكيده فى المسائل
التي تتصل بفكرة اللامتناهيات وميتافيزيقا الجوهر ومراتب الجواهر
الروحية وطبيعة النفس الانسانية ، وفى مسائل كثيرة أخرى قد نعود
اليها فى دراسات مستقبلية .

الفصل التاسع

فكرة اللامتناهيات

١ - وجهة نظر لينتز

قد تكون ثمة فائدة ، في أن تقارن ، بين حين وآخر ، بين المذاهب الفلسفية الأوروبية وبين ما يمثّلها من المذاهب الفلسفية الإسلامية . وليست الغاية من هذه المقارنة أن نبرهن ، في هذا المقام الأول ، على أن عناصر الفكر الإسلامى أو اتجاهاته الرئيسية قد نقلت إلى مذاهب فلاسفة الغرب ، بل ربما كان الهدف الذى نرمى إليه هو أن نظهر الآراء الفلسفية الإسلامية المبتكرة التى أحيطت بصمت بالغ ، أو التى ينظر إليها بعض الدارسين على أنها لا تستأهل الوقوف عندها للتأمل أو لمجرد الدراسة .

١ - خواص الموناد :

لكن لن نتوقف طويلا أمام الفكرة السابقة ، إذ نفضل أن ندع للآخرين مهمة مناقشتها للبرهنة على مدى صدقها أو الغلو فيها . ومن الأولى أن نتجه رأسا لبيان ما عثرنا عليه من تماثيل تثير الدهشة بين فلسفة لينتز وتصوف محيى الدين بن عربى فى موضوع خاص يتصل بفكرة « المونادات » أو الذرات الروحية لدى الأول وفكرة الأعيان الثابتة فى العدم عند الثانى . أما مصطلح المونادات عند « لينتز » فيراد به الجواهر الروحية التى يتكون منها العالم . وقد قال هذا الفيلسوف فى آخر كتبه ، ونعنى به كتاب المونادولوجى (Monadologie) ان أصغر جزء من المادة يحتوى على عالم من المخلوقات أى من الأحياء ومن الصور الجوهرية التى تشبه الأرواح الانسانية ، وهى التى تميز

كل كائن عن غيره ، بحيث لا يوجد كائنان في الطبيعة بحيث يتماثلان أو يتطابقان . فلكل كائن وحدته الذاتية الخاصة .

وهذه « المونادات » هي التي سبق أن أطلق عليها ابن عربي ، كما رأينا ، اسم الأعيان الثابتة في العدم ، أو الأعيان الوجودية . فهي ثابتة في العدم ، أي توجد على هيئة ممكنات في العلم الالهي . فاذا قضت الحكمة الالهية بخروجها من الامكان الى الوجود الفعلي اكتست بنور الوجود ، وأصبحت أعيانا وجودية .

أما « لينتزر » فقد أراد أن يفسر العالم وما يحتوي عليه من كائنات تفسيراً روحياً ، أي على نحو مضاف لما أراده ديمقريطس من تفسير هذا العالم نفسه تفسيراً مادياً عن طريق الذرات المادية البحتة التي تجتمع أو تفرق بالصدفة ، فتؤدي الى نشأة الكائنات أو تحطمها .

وليست الذرات الروحية ، التي تشبه الصور الجوهرية عند المدرسين من علماء العصور الوسطى ، معاني مجردة ، بل هي كائنات روحية حية ودقيقة جداً وهي لا تقبل الانقسام ، فطبيعتها تنحصر في أنها العناصر الأولى للطاقة أو القوة التي تؤدي الى وجود أجسام ، أو ذوات محددة ، لكل منها طبيعته الذاتية .

ب - المونادات والاجسام :

وهذه الجواهر البسيطة أو المونادات الأولية ، التي تتألف منها كائنات هذا العالم ، هي ذرات غير متناهية في الصغر تحتوى على امكانات لا نهاية لها . وهي لا تحتوى على أجزاء ، وليس لها امتداد ولا شكل ، وهي لا تخلق من شيء سابق عليها ، بل تحتفظ دائماً بوحدةها وبساطتها . والله هو الذي يخلقها خلقاً مستمراً ، بمعنى أن هذه الذرات تدخل باستمرار في مركبات جديدة لأنها غير قابلة للفناء . وترتبط فكرة « لينتزر » عن هذه الذرات بفكرة وحدة الوجود التي

قد نشير اليها هنا ، وهى فكرة أصيلة عند المتصوفة ، وعند ابن عربى بصفة خاصة .

ومهما يكن من أمر فإن فكرة « المونادات » أو الذرات الروحية تعد محورا للميتافيزيقا عند « لينتزر » بل للالهيات أيضا . لذلك نراه يعرض لها فى كل مؤلفاته على وجه التقريب . وطبيعى أننا لانستطيع أن نعرض هنا لجميع خصائص « الموناد » فى مذهب هذا الفيلسوف . فيكفى أن نعرض لنقطة واحدة نقارن فيها بينه وبين ابن عربى ، على أن نعود الى هذه المقارنة فيما يتصل ببعض النقاط التى تتصل بفكرتهما عن الذرات الروحية . وهذه النقطة التى تؤثر الاكتفاء بها هنا هى أن هذه الذرات لا نهاية لها فى عددها وأنها تخلق خلقا جديدا أو مستمرا . (١)

ج - المونادات والخلق المستمر :

يقول « لينتزر » فى وصف المونادات ، انها تقط ميتافيزيقية ، وليست ذرات مادية كما كان يقول ديمقريطس ، وهى وحدات حقيقية لا أجزاء لها ، وهى المنبع الذى تفيض منه جميع الأفعال فى هذا العالم وهى وحدها العناصر الأولية التى لولاها لما وجد شئ حقيقى . وذلك لأنه لا وجود لأى كثرة من الأشياء ما لم توجد هذه الوحدات الأولية الحقيقية . (٢) وبهذا يتضح الفارق بين الصنعة الالهية والصنعة الانسانية . ان الانسان لا يستطيع الا اختراع آلات جامدة مجردة من الحياة ، فى حين أن كل صنعة الهية تسرى فيها الحياة . وهذا هو الفارق بين الفن الالهى والفن الانسانى .

فكل جزء من هذه الأجزاء نفسها يمكن أن ينقسم الى ما لا نهاية له

(١) فى الفصل التالى وهو ميتافيزيقا الجوهر سنعالج كيف تحتوى الذرة الروحية

على مالا نهاية له من الصفات .

(٢) المذهب الجديد فى طبيعة الجواهر والاتصال بينها ص ١٠ - ١١ .

وكل جزء من هذه الأجزاء الأخيرة له حركته الخاصة . ولذا فانا نرى أنه يوجد عالم من المخلوقات والأحياء والحيوانات والكمالات في كل جزء من أجزاء المادة . وكل جزء من أجزاء المادة يمكن النظر اليه كما لو كان حديقة مليئة بالشجر أو مستنقعا مليئا بالسماك . ولكن كل فرع من فروع الشجر ، وكل عضو من أعضاء الحيوان ، وكل قطرة من هذه الأخلاط تعد هي الأخرى ، حديقة أو مستنقعا . ثم يقول لينتز : « انه على الرغم من أن الأرض والهواء اللذين يتخللان أشجار الحديقة أو الماء الذى يفصل بين أسماك الغدير أو المستنقع ليست شجرا ولا سمكا ، فانها تحتوى ، مع ذلك ، على أسماك وعلى أشجار أيضا . ولكن هذه الكائنات لا تقع تحت ادراكنا لشدة لطافتها . فليس هناك جذب ولا عقم ولا موت في الكون، وليس ثمة فوضى ولا غموض في هذا العالم الا بحسب الظاهر . وهذا يشبه ، على نحو ما ، ما نراه في مستنقع نظر اليه عن بعد ، فنرى فيه حركة مضطربة تزخر بأسماك هذا المستنقع اذا صح هذا التعبير ، دون أن نميز بين هذه الأسماك نفسها . » (٢)

ويحدد « لينتز » فكرته على نحو أكثر وضوحا ، فينفى أن تكون هذه الذرات الروحية السارية في الكون تلتصق كل ذرة أو روح منها بجسم لا يفارقه الى الأبد ، بل ان هذه الأرواح في حركة دائمة ، وهى تتصل ببعض الأجسام لفترة معينة ، ثم تتركه لتدخل في تركيب جسم آخر . ففى رأيه أن كل جزء أو كتلة من المادة تحتوى على كائنات حية دقيقة قد خصصت لخدمتها دائما . وذلك لأن جميع الأجسام في تحول مستمر أى أنها تخضع لحركة مد دائبة ، كما هى حال الأنهار التى تدخل اليها أجزاء ، ثم تخرج منها بصفة مستمرة . وتلك هى فكرة الخلق الجديد المستمر التى سنجدها أكثر وضوحا عند محيى الدين بن

(٢) كتاب الموندولوجى فقرات ٧٠ وما بعدها .

(م ١٣ - محيى الدين بن عربى)

عربى . فالقانون الأساسى عند « لينتز » وابن عربى هو أن الكائنات فى تحول مستمر دون أن يكون معنى ذلك التسليم بالتناسخ . فلموت اذن ليس فناء مطلقا ؛ بل هو انتقال من حال الى حال ؛ وهو ما يعبر عنه ابن عربى بأن النفس لا تزال ترقى درجة بعد درجة فى العالم الآخر حتى تصل الى أقصى درجة للكمال تتسق مع طبيعتها .

وهكذا يمكن أن نفهم كيف يرى « لينتز » أن المونادات لانهاية لها فى عددها ، وبخاصة اذا كان قد ربط فكرة التحول هذه بفكرة أخرى تتلخص فى أن الله هو المنبع الذى تفيض منه الذرات الروحية . فلما كان الله هو الكائن اللامتناهى فإن ما ينبع منه لا يتناهى ايضا . فالله عند « لينتز » ، هو السبب الأخير لكل حقيقة واقعية ، ولكل الجواهر ، ولكل ضروب الوجود . وهو الكائن الوحيد الذى يجب ضرورة أن يكون أكبر وأسمى وأقدم من العالم نفسه . وذلك لأنه ليس فحسب المنبع الذى تفيض منه جميع ضروب الوجود التى يحتوى عليها العالم ؛ بل هو المنبع الذى تصدر منه الممكنات نفسها ، وهى لا تنتهى فى عددها .

وقد عبر لينتز عن هذا المعنى فقال : « ان السبب فى وجود جميع هذه الأشياء لا يمكن العثور عليه الا فى منبع واحد ، وذلك بسبب العلاقات التى تربط هذه الأشياء بعضها ببعض . فمن البديهي اذن ، أن يكون هذا المنبع هو المصدر الذى تفيض منه دائما جميع الموجودات . » ولما كان الله هو الذى يخرج هذه الممكنات دائما فى الماضى والحاضر والمستقبل فتتحقق فى الوجود الفعلى ، بدلا من ممكنات أخرى يرى أن يحفظ عليها العدم تحقيقا لأفضل عالم ممكن ، فانه من البديهي أن الله يؤثر فى كل شئ تأثيرا فيزيقيا وبحرية ؛ لأنه يختار ما يريد أن يبرزه الى عالم الوجود . وهكذا يمكن القول ، تبعا للينتز ، بأن الله هو السبب الفعال والسبب الغائى للأشياء ، وأن عظمته

لا تتجلى فحسب في انشاء كل دقائق هذا العالم ، بل ان جماله وحكمته يتجليان أيضا في خطة انشاء هذا الكون . (١)

واذا كانت الممكنات في العلم الالهي لا نهاية لعددها فان حكمة الله اللامتناهية تفوقها ، وذلك لأن الله يعلم كل الممكنات ما يخرج منها الى الوجود أو يظل ثابتا في العدم على هيئة « أعيان ثبوتية » اذا نحن ارتضينا تعبير ابن عربي . وأما « ليبينتز » فيخبرنا من جانبه أنه من الممكن القول بأن هذه الحكمة الالهية لا تفوق الممكنات من حيث الامتداد فحسب ، بل تفوقها من حيث الحدة [intensivement] بسبب التأليفات اللامتناهية بين هذه الممكنات اللامتناهية ، وبسبب التأملات التي تنصب عليها . فالحكمة الالهية لا تكتفى بأن تشمل جميع الممكنات ، بل تنفذ اليها وتقارن بينها ، وتزن بعضها مقابل بعضها الآخر ، لكي تقدر درجات كمالها أو نقصها ... بل تذهب الى حد أبعد من التأليفات المنتهية ، فانها تضع لامتناهيا للامتناهيات ، أى عددا لانهاية له من الانماط المختلفة للكون . وكل نمط منها يحتوى على عدد لا نهاية له من المخلوقات ، وبهذا توزع الحكمة الالهية جميع الممكنات التي فحستها على حدة في عدد من الأنماط الكونية ، ثم تقارن بينها . وحصيلة هذه المقارنات والتأملات هي اختيار أفضل نمط من جميع هذه الأنماط الممكنة ... وتلك ، على وجه التحقيق ، هي خط الكون الحالي . وعلى الرغم من أن جميع هذه العمليات للعقل الالهي تنطوى على نظام ، وأن لها أسبقية من حيث الطبيعة فانها تحدث دائما في آن واحد ، دون أن يكون بينها أى أسبقية . (٢)

واذا كانت الجواهر الروحية ، التي برزت الى عالم الوجود ،

(١) الاصل النهائي للاشياء .

(٢) العدل الالهي ج ٢ فقرة ٢٢٥ .

لا تتناهى فما بالك بالممكنات التى يحتوى عليها العلم الالهى ، أو تنطوى عليها منطقة الحقائق الأزلية . (١) واذن يرى «ليبنتز» أن الله ليس منبعا لجميع الموجودات فحسب ، بل هو منبع لجميع الجواهر التى ستخرج من منطقة الحقائق الأزلية . ويذهب «ليبنتز» ، فى تقرير مذهب وحدة الوجود الذى سبق أن أشرنا إليه ، الى حد وصف الله سبحانه بأنه «الموناد الكبرى» ، التى تفيض منها دائما ، والى الأبد ، جميع الجواهر الروحية التى تنزع الى الوجود ، وذلك تحقيقا لأفضل عالم ممكن .

فالله عنده اذن هو الوحدة المبدئية أو الذات البسيطة الأصلية التى تعد الجواهر الروحية المخلوقة نتائج لها ؛ بل نراه يؤكد لنا أن هذه الجواهر أو المونادات تولد على هيئة انفجارات مستمرة فى الألوهية من لحظة الى أخرى . لكن لا يمكن التسوية بينها وبين الذات الالهية لأن هذه الذات مطلقة وفى غنا عن كل شيء ؛ فى حين أن الجواهر الروحية تتوقف على المعانى الالهية أو الحقائق الأزلية . فهى اذن جواهر مقيدة ومحدودة . (٢)

ومعنى ذلك عند هذا الفيلسوف أن كل ما يحدث فى العالم الحالى وهو العالم الطبيعى ، ليس الا نتيجة ضرورية لما يوجد فى العالم الميتافيزيقى الذى يشبه عالم المثل عند افلاطون . وخالق العالم ، عند «ليبنتز» له الحرية المطلقة فى أن يخرج ما يشاء من الممكنات الى حيز الوجود ، على الرغم من أنه يخلق كل شيء وفقا لخطة محددة سلفا . وذلك لأن أفعاله تتوقف على مبدأ الحكمة والكمال . (٣) أما عدم الاكتراث أو ايجاد ممكن بدلا من ممكن آخر دون سبب يوجب اختياره فهو أقرب أن يكون جهلا فى نظر «ليبنتز» الذى يرى أن

(٢) انظر الفصل السابق ص ١٧٢ ، ١٧٨ .

(٣) كتاب المونادولوجى فقرات ٤٣ وما بعدها .

(٣) انظر فصل « نزعة التفاؤل »

الانسان يكون أكثر حكمة عندما تكون أفعاله قد اتجهت الى تحقيق أكبر قدر من الكمال .

ثم يتوقع هذا الفيلسوف اعتراضا يمكن أن يوجه اليه . فقد يقول بعضهم ان فكرة منطقة الحقائق الأزلية أو المعاني الالهية (وهى الفكرة القائلة بأن معانى الأشياء الممكنة سوف تخرج الى حيز الوجود تبعا لما تنطوى عليه هذه الممكنات من كمال) ليست الا وهما أو ضربا من الخيال .

ويجب « لينتزر » على هذا الاعتراض فيقول : « لا يمكن القول بأن هذه الجواهر الروحية ، أو الحقائق الأزلية ، التى تعد هذه الجواهر موضوعا لها ، ليست الا أوهاما . لكنها توجد فى منطقة من مناطق هذه المعانى اذا صح هذا التعبير ، ومعنى ذلك أنها توجد فى الله نفسه ، وهو منبع كل ماهية وكل وجود لجميع الموجودات . وان وجود المجموعة الحالية للأشياء يكفى فى أن يبين أن رأى الذى أقدمه هنا ليس مجرد قول لا دليل عليه ، وذلك لأن سلسلة الكائنات التى توجد حاليه لا تنطوى على سبب ذاتى لوجودها ... اذن يجب البحث عن هذا السبب فى الضرورات الميتافيزيقية أو الحقائق الأزلية .

ان ما يوجد الآن لا يمكن أن يأتى الا من شىء سابق له فى الوجود . فمن المراجب أن يكون للحقائق الأزلية وجودها الخاص فى كائن واجب الوجود لذاته ، أى فى الله ، حيث توجد القدرة على تحقيق هذا العالم ، والا كان هذا العالم الذى نراه عالما خاليا » (٣)

ويمكن فهم فكرة « لينتزر » هذه على ضوء ما يقرره مفكرو الاسلام من قولهم ان الله هو واجب الوجود لذاته وان العالم فقير

(٣) الاصل النهائى للأشياء .

إليه ، إذ لا قوام له في ذاته نظرا لأنه ممكن يحتاج الى مرجح يريد له الوجود بدلا من العدم .

وهكذا فليس من العجب أن نجد لديه نظرية الحفظ الالهى التى استمدتها المسلمون من القرآن الكريم ، والتى نجدها لدى المتكلمين والفلاسفة على حد سواء وبخاصة عند ابن رشد الذى يرجع اليه الفضل فى نقلها الى الفلاسفة المدرسية والى فلسفة توماس الاكوينى على وجه الدقة (١) لقد أجمع المسلمون على أن الخلق الالهى متجدد وذلك بسبب افتقار العالم الى خالقه . وهذا ما يؤكده « لينتزر » بدوره فى كتابه العدل الالهى (٢) حيث يرى أن المخلوق يتوقف دائما على عملية الخلق الجديد التى تنصب على جميع المخلوقات دون تفرقة . فالمخلوق مفتقر الى الله دائما ؛ وهو لا يخرج من منطقة الحقائق الأزلية الا بفضل الخلق الالهى أو بسبب النظرة الالهية اليه . وهو لا يتوقف على عملية الخلق ابتداء فحسب ، بل يفقر اليها بعد وجوده بالفعل . وليس افتقاره الى الله أقل من افتقاره اليه قبل أن يوجد . وهذا التوقف يتضمن أنه لا يستطيع الاستمرار فى الوجود اذا لم يستمر الله فى الفعل (الخلق) وهو فعل حر . وللمرء أن يسمى هذا الفعل الخاص بالحفظ ايجادا أو خلقا كيفما شاء ، وذلك لأن افتقار المخلوق بعد ايجاده ، الى الحفظ الالهى كبير جدا ، مثل افتقاره الى الوجود أول مرة ، فان التسمية الخارجية بأن ذلك خلق جديد أو حفظ لا تغير طبيعة المخلوق.

ثم يستشهد « لينتزر » لرأيه القائل بأن كل شئ فى العالم الطبيعى يخضع للقوانين بأننا نكشف عن هذا الأمر وهو أن كل ما يحدث فى العالم انما يحدث تبعا لقوانين ، وأن هذه القوانين ليست قوانين هندسية

(١) انظر كتابنا نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها عند توماس الاكوينى . الفصل الثالث - مكتبة الانجلو المصرية ١٩٦٩ .

(٢) العدل الالهى ج ٣ فقرات ٣٨٢ - ٣٨٥ .

أى مادية فحسب ؛ بل هى قوانين ميتافيزيقية ، وهى وليدة الحقائق الأزلية . وهذه القوانين الميتافيزيقية ، أو السنن الالهية ، هى التى تفسر لنا لماذا يوجد عالم واحد من بين جميع العوالم الممكنة التى لا نهاية لها فى العلم الالهى . « هذا الى أننا نرى أن هذه القوانين الميتافيزيقية ، كقانون السبب وقانون الطاقة ، وقانون الفعل تنطبق على الطبيعة على نحو يثير الاعجاب ، وهى أسمى بكثير من القوانين الهندسية البحتة الخاصة بالمادة . » (١)

٢ - وجهة نظر ابن عربى

١ - المعنى والصورة :

فاذا نحن أردنا أن نعرض لرأى ابن عربى عن الذرات الروحية وجب أن نتجه رأسا الى حديثه عما يسميه الأعيان الثابتة فى العدم ، أو الأعيان الوجودية . فهو يريد بالأولى الممكنات التى يحتوى عليها العلم الالهى أو تنطوى عليها خزائن الجود . ونسارع الى القول بأن ابن عربى يرفض فكرة نشأة العالم من ذرات مادية كما قال ديمقريطس أو من الجواهر الفردة كما قال المتكلمون من علماء الاسلام ، أى كما قال هؤلاء الذين ارتضوا نظرية ديمقريطس وأرادوا أن يخلعوا عليها طابعا اسلاميا ، رغم أن ديمقريطس كان يرمى بنظريته الى انكار وجود الله . (٢)

فالله لم يخترع العالم من عناصر مادية سابقة ، ولكنه خلقه ابتداء من المعانى الالهية . وهنا يفرق ابن عربى بين ما يسميه المعنى وبين ما يطلق عليه اسم الصورة ، وهو يرى أن المعانى الالهية شئ مختلف جدا عن الموجودات المادية ، التى تنشأ فى رأيه ، بسبب تجمعات الذرات

(١) الاصل النهائى للاشياء . وهذا رد ضمنى على الحتمية المادية عند اسپينوزا

(٢) انظر الفصل السابق ص ١٧٢ ، ١٧٨ .

الروحانية التي يسميها الأعيان الثابتة في العدم ، ويريد به العدم النسبي أى الممكنات التي ينصب عليها العلم الالهي منذ الأزل ، والتي لم تشأ لها الحكمة الالهية ، بعد أن تنتقل من حالة الامكان الى حالة الوجود الفعلى في هذا العالم . أما الصور فهي الكائنات الخاصة التي اكتسبت الوجود الفعلى ، وهى التي تقبل الخلق والابداع ؛ في حين أن المعانى الالهية لا يمكن وصفها بأنها مخلوقة ؛ بل هى حقائق أزلية .

وقد عبر ابن عربى عن هذه التفرقة بين المعانى والصور فقال : « وأما المعانى فليس شىء منها مبتدعا ، فلا تقبل الخلق ، فلا تقبل الابداع . فهى تعقل ثابتة الأعيان . هذه هى حضرة المعانى المحققة ، وثم صور تقبل الخلق » ؛ ولا ريب فى أن حضرة المعانى عند ابن عربى هى تلك التى أطلق عليها « لبيتنز » فيما بعد اسم « منطقة الحقائق الأزلية » .

وكل معنى من المعانى الالهية ليس ماديا وليست له أجزاء ، بل هو وحدة أولية ، وهو مستقل بذاته ، ومتميز عن غيره ، ومفصل فى العلم الالهي . وقد وضح ابن عربى فكرته عن المعانى فقال : انه لا يطلق اسم المعنى الا على ما لا يقبل الخلق . ولما كان كل معنى من هذه المعانى لا يقبل الخلق ، فانه يكون متميزا فى ذاته ولا مثل له . وهذا هو ما عبر عنه لبيتنز بقوله : ان كل جوهر روحى عالم مستقل ومتميز عن غيره من الجواهر .

أما الأشياء التى يمكن أن يوجد تماثل بينها فهى الصور ، أى الكائنات التى تحققت بالفعل عن طريق العناصر الروحانية ، وخصوصا اذا كانت صوراً مادية .

ومن ثم يفسر ابن عربى كيف تتكون الأجسام المادية تفسيرا خاصا به . فهو يرى أن الذرات الروحانية تخرج من النفس الرحمانى ، الذى

قال فيه الرسول انى لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن ، كما تخرج الحروف من أنفاسنا نحن . فالذرات الروحية اذن تشبه الحروف أو العناصر الأولية . فاذا انضمت هذه الذرات أو العناصر الأولية الروحية بعضها الى بعض نشأت الأجسام أو الصور المادية . فهذه الحروف أو الوحدات الأولية تتألف فيما بينها بصور شتى . وطبيعى أن الاجسام تختلف عن تلك الوحدات الأولية التى دخلت فى تركيبها . « فهذا تركيب أعيان العالم المركب من بسائطه . فلا تشهد العين الا مركبا من بسائط » (١)

فالفارق بين المركب وبين العناصر الأولية التى يتألف منها انما يأتى من طريق التأليف بين هذه العناصر . ولما كانت ضرورب التركيب بين الحروف أو البسائط لا تنتهى ، أمكن القول بأن كلمات الله لا تنفد ، وهى الموجودات التى تخرج الى الوجود فى رأى ابن عربى « فصور الممكنات تحدث أى تظهر دائما . فالوجود والايجاد لا يزال دائما . فاعلم أيها المركب من أنت ؟ وبما ذا تركبت ، وكيف تظهر لعينك فى بسائطك ، وظهرت لعينك فى تركيبك » (٢) .

فالذى يجد دائما هو طريقة التركيب للعناصر الأولية أو الجواهر الروحية . وهذا التركيب انما هو نتيجة لقوله تعالى : « كن » فهذا القول الالهى هو الذى يحدث التركيب بين العناصر الأولية ، وعندئذ يخرج كائن جديد الى الوجود ، بعد أن كان النفس الرحمانى منظويا عليه . فهو يوجد « بعدما كان يوصف بأنه غير موجود ، الا أنه ثابت مدرج فى النفس » ولم تكن حروفه قد انضم بعضها الى بعض . وعندئذ يقع عليها ادراكنا ، بمعنى أنها تثير لدينا المعانى التى تدل عليها . ثم يقول ابن عربى ان لفظ « كن » لما كان مركبا فى ذاته « فلا يتكون عنه

(١) الفتوحات مجلد ٣ ص ٥٢٤ .

(٢) المصدر السابق مجلد ٢ ص ٥٢٥ .

الا مركب من روح وصورة ، ثم تلتحم الصور بعضها ببعض لما بينها من المناسبات ، فتحدث المعانى فينا بحدوث تأليفها الوضعى . » (١)

فالصورة المادية عنده هى الصورة المركبة من الذرات الروحية ، أو الوحدات الأزلية التى تسرى فى الكون بأسره ، لأنها تعد فيضاً مستمرا من اسمه تعالى « الحى » . وهذه الحياة خاصة لكل موجود سواء ظهرت لنا أم لم تظهر ، كما هى الحال فى الجمادات . ولما كانت الحياة هى الأصل فى وجود كل كائن فمن الضرورى أن تنتقل الى كل تفاصيل العالم « وهذا علم لا يمكن أن يحصل الا لصاحب كشف ، واذا حصل له لا يمكن أن يقسم العالم الى حى وغير حى ؛ بل هو عنده كله حى . » (٢) وطابع وحدة الوجود هنا يكاد يسفر عن نفسه .

وفى رأى ابن عربى أن هذا العلم الذى يصل اليه أهل الكشف يوجب على صاحبه الحياء من كل شىء ، حتى من نفسه . ذلك أن من « من علم أن كل شىء ناطق ناظر الى ربه لزمه الحياء من كل شىء حتى من نفسه وجوارحه » . ذلك أن الجوارح نفسها حية ناطقة ، وهى تشهد على صاحبها الذى يسىء استخدامها ، أو يستخدمها فى الشرور . وقد جاء بذلك القرآن الكريم ، فقال تعالى : « يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون » وقال تعالى : « اليوم نختم على أفواههم وتكلمنا بأيديهم وتشهد أرجلهم بما كانوا يكسبون » كما أن المذنبين سوف يسألون جلودهم يوم القيامة : لم شهدتم علينا ؟ « فتجيب هذه الجلود بقولها « أنطقنا الذى أنطق كل شىء » .

هذا الى أن هذه الوحدات الأولية التى تتألف منها الأجسام تحتوى

(١) نفس المصدر ، مجلد ٤ ص ٦٥ .

(٢) نفس المصدر مجلد ٣ ص ٣٢٤ وهو يذهب الى أن الحى يوجد ضمنا فى كل اسم من أسماء الله « فكل اسم هو الله » اذا حققت الامر ، يسرى سره فى جميع العالم ، فخرج على صورته فيما نسب اليه من التسبيح بحمده .

على خواصها الذاتية منذ الأزل ، ولذلك فانها لا تفيد شيئاً جديداً أو خواص جديدة ، بل سوف تفيد الوجود وحده . وهذه الوحدات الروحية تشبه العناصر الأولية « التي لا جزء لها سوى عينها ، ولكنها تقبل المجاورة ، فتقبل التركيب ، فينشأ لذلك صور مختلفة الى ما لا يتناهى » (١) وليس من العسير أن نجد في هذا النص أصلاً لفكرة ليبنتز عن طبيعة « الموناد » التي تعد ذرة روحية ، والتي لا توصف بأنها مخلوقة ولا مجعولة ، وذلك لأنها موضوع لأحد المعاني الالهية الأزلية .

وقد سبق ابن عربي الى التفرقة بين الجواهر الروحية وبين الأجسام المادية . فالأولى لا تخضع لما تخضع له الثانية ، من حيث أن هذه الأخيرة تبدأ بدءاً طبيعياً مادياً ثم تنتهى اذا انقضى أجلها الذى حدد لها . فكل كائن فى هذا العالم انما يستمر الى أجل مسمى « الا الأعيان الثابتة القابلة للصور . (أى الذرات الروحية التى تنشأ منها الأجسام) فانه لا أجل لها ، بل لها ، منذ خلقها الله ، الدوام والبقاء ... وقد قلنا ان الأعيان الثابتة للصور لا أجل لها . » أليس هذا هو ما عبر عنه ليبنتز بقوله ان المونادات لا تنشأ ولا تنعدم بطريقة فيزيقية ؟

لكن كيف يمكن تفسير بقاء هذه الأعيان الثابتة أو الذرات الروحية ؟ يخبرنا ابن عربي بأن الذرات الروحية ترتبط على هيئة احدى الصور المادية المركبة لفترة معينة . فاذا انتهى أجل هذه الصورة انقضى الارتباط بينها وبين هذه الذرات الروحية . وهذا هو ما عبر عنه بلغة يمكن الآن فهمها عندما قال : « انما الأجل الذى للعين (للموناد) انما هو ارتباطها بصورة من الصور التى قبلها . فهى تنتهى فى القبول لها الى أجل مسمى ، وهو انقضاء زمان تلك الصورة . فاذا وصل

الأجل المعلوم عند الله في هذا الارتباط انعدمت تلك الصورة ، وقبل العين صورة أخرى » أى أن الاجسام انما تنشأ بسبب تأليفات جديدة للذرات الروحية أو للأعيان الثابتة على حد تعبير ابن عربى .

ب - الخلق الجديد :

فاذا صح أن للأعيان الثابتة أجلا مسمى فمعنى ذلك أنها ترتبط بصورة مادية تكون محلا لظهورها . وهكذا نفهم كيف يحكم ابن عربى بأن جميع الأشياء المادية فى صيرورة مستمرة ، وذلك دليل على افتقارها الدائم الى الله « وهذه مسألة لا يقول بها الا أهل الكشف المحققين منا » وهى فكرة الخلق الجديد التى كادت جماعة الأشاعرة أن تقع عليها عندما قالت بأن الأعراض أو الأحوال التى تطرأ على الأجسام المكونة من الجواهر الفردة تخلق وتعدم باستمرار . لكنهم لم يفتنوا ، فى نظر ابن عربى ، الى أن القانون الأساسى للوجود هو أن الكائنات نفسها فى تحول مستمر . ولذا نجد هذا المتصوف يصف هؤلاء المتكلمين من علماء المسلمين بأنهم فى لبس من خلق جديد .

والخلق الجديد عند ابن عربى أكثر وضوحا منه عند « ليينتز » لأنه هو « دوام الایجاد لله ودوام الاتفعال للمكنات ، والممكنات هى العالم ، فلا يزال الكون (التكوين) على الدوام والأعيان تظهر على الدوام. » (١) ففى رأيه أن تكوين الكائنات لا ينقطع أبدا ، وكل ما ينتهى أجله ينتقل الى دار الآخرة ، أو ينتقل حسب منطق مذهبه من عالم الشهادة الى عالم الغيب . « فما ثم الا ابتداءات وانتهاءات دائمة من اسمه الأول والآخر . فعن تينك الحقيقتين كان الابتداء والانتهاى دائما ، فالكون دائما فالبقاء السرمدى فى التكوين » ، بمعنى أن الله

(١) المصدر السابق مجلد ٣ ص ٥٠٦ وهو يرى أن الخلاه يمتد الى مالا نهاية له ،

أى أن الخلق مستمر والعالم فى نمو مستمر .

لا يزال خلاقا على الدوام ، أو معناه أنه يقول ببقاء العالم أبدا ، وهذا هو ما صرح به فعلا (١) فالله يخلق دائما والعالم يتفعل بخلق الله له دائما .

ويضيف ابن عربي الى فكرة الخلق الجديد معنى طريفا يتلخص في أن هذا التجديد المستمر يدعو الى غبطة العارفين أو العلماء لأنه دواء للملل ؛ إذ « لولا تجديد الخلق مع الأنفاس لوقع الملل في الأعيان ، لأن الطبيعة تقتضى الملل . وهذا الاقتضاء هو الذى حكم بتجديد الأعيان.. ولا يبل من العالم الا من لا كشف له ولا يشهد تجديد العالم مع الأنفاس . »

ج - الله والاعيان اللامتناهية :

وهكذا نستطيع أن نقرر ، دون عسر ، أن ابن عربي كان أسبق الى القول بأن عدد الأعيان أو الذرات الروحية لا يمكن أن يكون متناهيا ، لأن الممكنات هى ملك الله على حد قول هذا المتصوف . ولا ريب في أن هذا القول معناه أن الله أكبر وأسمى وأقدم من العالم نفسه ، لأنه ماله وخالقه ومجده على نحو لا نهاية له . وكيف يكون الخلق متناهيا ، اذا كان فعلا للكائن الاسمى الذى لا يتناهى ؟ حقا ان الكائنات التى كانت ممكنة ثم خرجت الى حيز الوجود ، توصف فعلا بأنها متناهية نظرا لارتباطها بالأجسام أو الصور المادية المركبة التى تبدأ أو تنتهى الى أجل مسمى . أما الممكنات التى لم تخرج بعد الى حيز الوجود فهى غير متناهية ؛ لأن ملك الله لا يوصف بأنه محدود أو متناه . « فما وجد منها (أى من الأعيان الوجودية) فهو متناه ، وما لم يوجد (أى من الأعيان الثابتة) فلا يوصف بالتناهى » (١) وقدرة الله وحكمته تفسران لنا ظهور ما يظهر من هذه الأعيان شيئا فشيئا . فكل الكائنات

(١) المصدر السابق مجلد ٣ ص ١٧٨ .

(٢) المصدر السابق مجلد ٤ ص ٣٢٠ .

التي تحدث في هذا العالم يمكن أن توصف بأنها كلمات الله التي يخرج كل كائن منها من خزائن جوده عندما يقول له كن فيكون : « والكلمات في خزائن الجود كل شيء يقبل الوجود . قال تعالى : وإن من شيء إلا عندنا خزائنه ، وهو ما ذكرناه (أى الممكنات) وقوله : وما ننزله إلا بقدر معلوم (أى خروج الكائنات تبعا لترتيب الحكمة الالهية) من اسمه « الحكيم » . فالحكمة سلطانه ، وهو اخراج هذه الأشياء من هذه الخزائن الى وجود أعيانها . »

ويقرر ابن عربى كيف لا يمكن أن تنتهى الأعيان فى علم الله . ذلك أنه يرى أن ما يخرج من الممكنات التى تحتوى عليها خزائن الجود الالهى انما يتم خروجه تحقيقا لأفضل عالم ممكن . (١) وهو لا يتم الا وفقا لحرية الارادة الالهية . وليس ما خرج من هذه الأعيان الى عالم الوجود شيئا الى جانب ما لم يخرج بعد منها .

واذا نحن قارنا بين الممكنات التى تحققت فى هذا العالم وبين تلك التى لم تتحقق بعد ، قلنا مع ابن عربى : ان الأولى تشبه الثوب الذى يغمس فى اليم لكنه لا يكاد ينقص من اليم شيئا . « فانظر ما يتعلق به (الثوب) فانا نعلم أن المثال صحيح » ومع ذلك فهناك فارق بين الحقيقة والمثال الذى يضرب لتصويرها ، لأن اليم محصور ، لأنه يتكون من أجزاء موجودة فعلا ويمكن عدها ؛ فى حين أن « الأعيان الثابتة لا نهاية لها ، وما لا ينتهى لا يأخذه حد ، ولا يحصيه عد ، مع صحة المثال بلا شك . » (٢)

فكل قول الهى يؤدى الى وجود أحد الكائنات . وهنا يستشهد ابن عربى لفكرته هذه بقوله تعالى : « قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا » .

(١) انظر فصل « نزعة التفاؤل » .

(٢) الفتوحات مجلد ٤ ص ٣٢٠ .

وليست كلمات الله ، في تفسير مجيب الدين بن عربي ، سوى صور
الممكنات ، وهي لا تنتهى وما لا يتناهى لا ينفد ولا يحصره الوجود .
ذلك أن خزائن الجود الالهى « لا تعطى الحد ، فانه ليس لاتساعها
غاية . فكلما انتهت ، فى وهمك ، فى اتساعها الى غاية فهو من وراء تلك
الغاية ، ومن هذه الخزائن تظهر كلمات الله فى الوجود على التتالى
والتتابع أشخاصا بعد أشخاص ، وكلمات بعد كلمات . كلما ظهرت
أولاهها أعقبتهما أخراها .. الخ » (١) « والعارفون بالله عندهم الوجود كله
كلمات الله لا تنفذ أبدا فافهم » (٢)

وواضح أن فكرة خزائن الجود التى تتبع منها الموجودات على
نحو مستمر ترتبط بمذهب وحدة الوجود الذى لا يمل ابن عربى من
تطبيقه على جميع النصوص الدينية ، والذى أملى عليه فكرة تفسير
العالم على أساس الأعيان الثابتة أو الذرات الروحية . فانه يرى أن
هذه الأعيان الثابتة فى خزائن الجود تضرع الى الله أن يخرجها من مجرد
الامكان الى الوجود الفعلى . لكنها لا تخرج الا مرتبة حسب درجة
الكمال التى تنطوى عليها ، وذلك تحقيقا لأفضل عالم ممكن . فهى
مفتقرة على الدوام الى الله لأنها مقيدة ومحدودة . والله الحرية المطلقة
فى أن يخرج ما يشاء من الممكنات الى عالم الوجود . وعلى هذا « فالعالم
فى كل زمان فرد يتكون ويفسد ، ولا بقاء لعين جوهر العالم لولا قبول
التكوين فيه . فالعالم مفتقر على الدوام . أما افتقار الصور فلبروزها
من العدم الى الوجود . وأما افتقار الجوهر فلحفظ الوجود عليه . »
اذ من شرط وجوده وجود تكوين ما هو موضوع له ، لا بد من ذلك
أى أنه لا معنى لحفظ الله للعالم الا انه يجعله مسرحا تتجلى فيه عظمة
أسمائه .

(١) الفتوحات ٤ ص ١٦٦ - ١٦٧ .

(٢) المصدر السابق مجلد ١ ص ٤٣٦ .

ويخبرنا ابن عربي أن هذا أمر لا يمكن الوصول إليه إلا عن طريق الكشف الصوفي . وصاحب الكشف عنده هو الذي يرى كأن « الله عاين الممكنات في حال ثبوتها ، عندما رش على ما رش منها من نوره الأعظم ، فاتصفت بالوجود ، بعد ما كانت تنعت بالعدم . فمن هذا مقامه فقد ارتفع عنه غطاء العمى والحيرة . »

وواضح كل الوضوح أن فكرة لا تناهى الأعيان الثابتة وانتقالها من العدم الى الوجود وتنقلها بين عالمي الغيب والشهادة تنقلا لا يفهم منه التناسخ ، بل يفهم منه الخلق الجديد - نقول : من الواضح ان هذه الفكرة أساسية في مذهب محيي الدين بن عربي . فانا نجده يربط بين هذا كله وبين فكرته عن الأسماء الالهية وتأثيرها . فاذا كان العالم في صيرورة مستمرة أو في خلق جديد ، وكلا التعبيرين سواء عند هذا الرجل ، فذلك يرجع ، في التحليل الأخير ، الى تأثير الأسماء الالهية تأثيرا مستمرا . وقد قال : « فان فهمت فقد أبنت لك الأمر على ما هو عليه » ذلك « أنه لكل عين من أعيان الممكنات اسم الهى خاص ينظر اليه ، وهو يعطيه وجهه الخاص الذى يمتاز به عن غيره (١) والممكنات غير متناهية فالأسماء غير متناهية . » ومن المعروف أن الأسماء الالهية ، في نظر ابن عربي ، لا تنتهى أو فى الأقل لا حصر لها . ومنها ما جاء ذكره فى القرآن وهى الأسماء الحسنى . ومنها ما لم يرد . والكثرة فى الأسماء عنده هى التى تفسر الكثرة فى الكون الذى يعد مسرحا لتأثيرها كما قلنا . وهنا نجده يستشهد لوجهة نظره بحديث الرسول : اللهم انى أسألك بكل اسم سميت به نفسك ... الحديث .

ومهما يكن من أمر فانه يؤكد ، تأكيد الواثق مما يقول ، فكرة الخلق الجديد : « فالعالم بعد وجوده ينتقل فى أحوال جديدة يخلقها الله له .

(١) هذا هو تمايز الجواهر الروحية عند ليبنتز .

فلا يزال الحق يخلق ، ويعود الى الخلق فيخلق ، لا اله الا هو ، على كل شيء قدير ، بالايجاد . » (١)

د - القوانين الطبيعية :

واذا كان « لينتز » قد ربط بين فكرته الميتافيزيقية عن خروج الممكنات الى عالم الوجود وعن عدم تنهايتها وبين فكرة القوانين الطبيعية في هذا الكون ، فانا لا نعدم أن نجد هذا الربط ، على نحو مقارب ، عند ابن عربي . فانه يرى أن الممكنات لا تنتهى ، وأنها لا تملك لنفسها القدرة على التحقق بالفعل ما لم تتدخل الارادة الالهية لتبرزها الى عالم الوجود . كذلك يرى أن هذه الممكنات لما كانت غير متناهية فانها لا يمكن أن تبرز الى هذا العالم الواقعي دفعة واحدة ، بل لابد من أن تدخل اليه وفقا لخطة محكمة ، وتبعا لترتيب منظم محدد .

وهذا الترتيب نتيجة للحكمة الالهية كما قلنا . وليس بسائغ أن يصف أحد الله بأنه يعجز عن اخراج الممكنات كلها دفعة واحدة . ذلك لأن هذه الممكنات غير المنتهية لا توصف بأنها كل حتى يمكن تحقيقه في آن واحد . فانه يريد خلق أفضل عالم ممكن وليست الأعيان الثابتة في مرتبة واحدة من الكمال .

وهكذا نفهم كيف اقتضت الحكمة الالهية ألا تبرز الممكنات دفعة واحدة . فكل ممكن متى أتت مرتبته ، في الوقت الذي حددته الحكمة ، كسواء النور الالهى ، فبرز الى الوجود . وتلك حقيقة لا تقبل التبديل ، أى أن القانون الذى يسيطر على ظهور الممكنات هو علم الله بمراتبه وبدرجة الكمال التى ينطوى عليها كل ممكن .

واذن فالقانون الطبيعى لنشأة الأشياء واندثارها لابد أن يخضع

(١) الفتوحات مجلد ٤ ص ٢٨٩ .

لقانون ميتافيزيقى ، اذا صح هذا التعبير . وهو قانون الحكمة الالهية والاستعداد الذاتى لكل ممكن من الممكنات . وربما أمكن فهم النص التالى لابن عربى ، رغم غموضه على ضوء ما ذكرناه . وهذا النص خاص بتفسير كيف لا يصدر العالم دفعة واحدة وانما ينشأ شيئاً فشيئاً : « فان الممكنات لا تتناهى ، وما لا يتناهى لا يدخل فى الوجود الا على الترتيب . فهو ممتنع لنفسه (أن يحدث دفعة واحدة) وما هو ممتنع لنفسه لا يتصف الفاعل فيه (أى الخالق) على الترتيب بالتصور عن ابرازه كله ؛ اذ لا كل له فانه محال لذاته ، والحقائق لا تتبدل ، والممكن لعينه أعطى الترتيب الواقع ، وآعطاه الحق الوجود لذاته . فما هو الا وقوع عين الممكن على نور التجلى فىرى نفسه ، وما انبسط عليه من ذلك النور ، فيسمى وجوداً . »

ثم يحذرنا ابن عربى من استخدام العقل لمعرفة كيف يسط الله أنواره على الممكنات لكى تبرز الى هذا العالم ، فيقول : « ولا حكم للنظر العقلى فى هذا . نعم له الحكم فى بعض ما ذكرناه ، والتسليم من العاقل فى بعض . » أما ما يطلب ، هو ، الى العاقل أن يسلم به فليس الا ما سبق أن قرره ، وهو أن الله خلاق على الدوام ، وأن ترتيب ظهور الممكنات انما هو ما يعلمه الله من مراتبها فى الكمال . وهذا ما عبر عنه ابن عربى بتلك الجملة القصيرة « فالحق فى شئونه بالذات يفعل ، والترتيب لها . »

وفى جملة القول يمكن أن نختم هذا الفصل قائلين ان كلا من « لينتز » وابن عربى يريد أن يفسر العالم تفسيراً أساسه مذهب وحدة الوجود ؛ اذ ليس ان العالم عندهما شيئاً مستمداً من الخارج أو من عناصر سابقة ؛ بل هو تحقيق لبعض المعانى الالهية التى يسميها ابن عربى خزائن الجود الالهى ويسميها لينتز منطقة الحقائق الأزلية التى تنفجر منها الموجودات بصفة مستمرة .

الفصل العاشر

مينا فيزيقا الجوهر

١ - وجهة نظر ليبنتز

لقد سبق أن رأينا كيف ذهب « ليبنتز » الى أن العالم يتكون من ذرات روحية حية ، والى أن طريقة التأليف بين هذه الذرات هي التي تؤدي الى نشأة الأجسام المادية التي تقع تحت ادراكنا . وترتبط هذه الفكرة لديه بمبدأ آخر ، وهو أن الحياة تسرى في أدق أجزاء العالم ، سواء ظهرت لنا هذه الحياة في بعض الكائنات أم خفيت علينا . وهذا هو نفس الرأي الذي سبقه اليه محيي الدين بن عربي ، وعرضه على نحو أكثر تفصيلا وأشد ارتباطا ببعض الآراء الصوفية (١) .

ولا يفتق التماثل بين مذهب كل من ليبنتز ، وابن عربي عند هذا الحد ؛ بل يمتد الى مسائل عديدة ترتبط بخواص الجواهر ، أو الذرات الروحية ، التي تنطوي على عنصر الطاقة أو النشاط ، والتي تؤدي الى جميع الأفعال التي نشاهدها في عالم الطبيعة . وهذا التماثل يؤكد لنا أن فلسفة « ليبنتز » يمكن أن تفهم على نحو أفضل ، اذا نحن قارنا بينها وبين تصوف ابن عربي .

١ - خواص الجوهر الروحي والقضية المنطقية :

أما فيما يتصل بخواص الذرات الروحية عند الأول منهما فانا نجد

تفصيل هذا الأمر في تحديده لطبيعة الجوهر الروحي الفرد . فهو يذهب الى القول بأن جميع صفات هذا الجوهر توجد منذ الأزل ، وأنها غير متناهية . غير أنه اعتمد على فكرة منطقية لكى يبين لنا كيف تحتوى « الموناد » ، أى الجوهر الروحي الفرد ، على خواصها .

وهذه الفكرة تتلخص فى أن القضية المنطقية التى تحتوى على موضوع ومحمول ، أى على موصوف وصفة ، كقولنا ان آدم هو أبو البشر ، أو كقولنا ان الاسكندر قائد يونانى عظيم ، تمتاز بأن الموضوع فيها ينطوى على مالا نهاية له من المحمولات ، وأن هذه الصفات أو المحمولات لا تأتية من الخارج ؛ بل هى تنبع من ذاته ؛ فى حين أن الموضوع نفسه لا يمكن أن ينسب الى أى من هذه المحمولات على حدة . ومعنى هذا بعبارة أخرى ان الموصوف لا يمكن أن يكون منحصرًا فى بعض صفاته ؛ لأن صفاته لانهاية لها ، فكيف يمكن اذن أن نجعله قاصرا على بعض هذه الصفات ؟

ولتقريب هذا المعنى ، يمكن أن نضرب مثالا واقعيا لانسان يفكر ويعيش لفترة من الزمن . فهل نستطيع أن نحصى جميع أفكاره وخواطره شعورية كانت أو غير شعورية ؟ وهل نستطيع أن تقتطع مجموعة من هذه الأفكار والخواطر لنجزم بأنها تكوّن شخصيته ككائن مفكر بصفة نهائية ؟

هذا ، ويقرر « ليبنتز » (١) أن كل صفة نسبها الى موصوف يجب أن تكون قائمة على أساس من طبيعة هذا الموصوف . وإذا نحن نم ندرك وجود هذه الصفة فى الموصوف ادراكا واضحا فمن الضروري أن تكون متضمنة فيه . وهذا هو ما عبر عنه الفلاسفة بقولهم ان المحمول

(١) مدل فى الميتافيزيقا الفقرة الثامنة .

متضمن في الموضوع ، بحيث أن الشخص الذي يدرك الموضوع يحكمه في الوقت نفسه ، بأن المحمول خاص به لا بغيره .

ويرى « لينتز » أننا إذا سلمنا بأن المحمول متضمن في الموضوع ، بمعنى أننا إذا أدركنا موضوعا ما ، وجب أن تنسب إليه جميع صفاته الذاتية ، فمن الممكن القول إذن بأن طبيعة الجوهر الفرد أو طبيعة الكائن التام تنحصر في أن يكون له معنى كامل ، بحيث يكفي هذا المعنى التام في فهم جميع المحمولات أو الصفات التي يحتوى عليها هذا الموضوع الذي نعلم معناه .

ولكى يقرب اليها هذه الفكرة المنطقية نراه يستشهد بمثال الاسكندر الأكبر فيقول : ان صفة الملك ، التي تنسبها الى الاسكندر ، ليست محددة بفرد ما ، وهي لا تنطوي على الصفات الأخرى لنفس هذا الشخص ، كما أنها لا تنطوي على جميع ما يحتوى عليه المعنى التام له ، في حين أن الله ، عند رؤيته للمعنى الفردي للاسكندر أو لماهيته ، فانه يرى ، في الوقت نفسه ، أساس أو سبب جميع هذه الصفات التي يمكن أن تنسب اليه حقيقة ، كأن يرى سلفا ، في علمه الأزلي ، أن الاسكندر سينتصر على كل من « دارا » « وبوريس » ، وأنه سيموت اما موتا طبيعيا واما مسموما . وهذا العلم الشامل ليس الا الله وحده الذي يدرك جميع الصفات الخاصة بأي كائن فردي في هذا الكون . ولذا فان « لينتز » يصرح بأننا « متى فحطنا جيدا العلاقات التي بين الأشياء أمكننا القول بأن روح الاسكندر كانت تنطوي منذ الأزل ، على آثار كل ما سيحدث له ، وعلى العلامات التي تنبئ بكل ما سيحدث له ، بل على آثار كل ما يحدث في الكون ، على الرغم من أن الله وحده هو الذي يعلمها » .

وكأنما أحس « لينتز » بأنه لم يوضح فكرته القائلة بأن الجوهر

الفرد يحتوى على مالا نهاية له من الصفات ، وأن الله وحده هو الذى يعلم ذلك منذ الأزل ، توضيحا كافيا ، فاستعان بأمثلة أخرى ، بعضها خاص بقيصر وبعضها خاص بنفسه . ولا يكاد يفترق مثال قيصر كثيرا عن مثال الاسكندر الأكبر . ومن ثم فلنكتف بمثاله الذى يتحدث فيه عن نفسه فيقول : (١)

« لنفرض أن هناك خطا مستقيما هو ا ب ج ، وانه يعبر عن زمن معين ، ولنفرض ذاتا فردية ، ولتكن هى ذاتى التى تستمر أو تبقى خلال هذه الفترة الزمنية . واذن فلننظر أولا الى شخصى الذى يبقى طيلة الفترة ا ب ، أى تلك الفترة التى كنت فيها فى باريس ؛ ثم لننظر الى شخصى الذى استمر فى أثناء الفترة ب ج . واذن فلما كنا نفرض أن نفس الذات هى التى تستمر ، أو أننى أنا الذى أبقى خلال الفترة ب ج ، وأننى أوجد خلالها فى ألمانيا - فمن الواجب ضرورة أن يوجد سبب يجعلنا نقول حقيقة اننا نستمر فى الزمن ، بمعنى أننى نفس الشخص الذى كان فى باريس ، لكنه يوجد الآن فى ألمانيا . ولو لم يوجد هذا السبب لحق لنا القول ان الشخص الذى يوجد الآن فى ألمانيا شخص آخر . حقا ان تجربتى الداخلية تقتضى ، بصفة بعيدة (أى عن طريق الاستقراء لحياتى) أن هذه الذات ظلت هى هى . لكن يجب أن يوجد سبب قبلى (أى منطقى أو سابق للتجربة) يفسر استمرار هذه الذات (٢) .. ولذا فليس من الممكن العثور على سبب آخر سوى أن صفاتى فى حالة الفترة الزمنية السابقة وصفاتى فى المرحلة التالية هى صفات شخص واحد بعينه ، وأنها توجد بصفة ضمنية فى ذات هذا الشخص . أليس معنى ذلك أن معنى المحمول يوجد ضمنا ، على

(١) فى رسالة الى أرنو ١٣ مايو سنة ١٦٨٦ .

(٢) تجد هذه الفكرة من قبل لدى ابن سينا فى برهانه على وجود النفس المسمى بـ *الاستمرار* . انظر كتابنا فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام ، مكتبة الانجلو المصرية - الطبعة الرابعة سنة ١٩٦٩ .

تحو ما ، في معنى الموضوع ؟ ولما كان من الممكن أن يقال عنى ، منذ أن وجدت في هذه الحياة ، ان هذا الحادث أو ذلك سوف يقع لى ، فمن الواجب الاعتراف بأن هذه المحمولات كانت قوانين حبيسة في الموضوع ، أو في المعنى التام الحقيقى ؛ وأنها هى التى تحدد ما اسميه « الأنا . » فهذا المعنى التام لحقيقة لينتز هو أساس الرابطة بين جميع حالاته المختلفة ، وهى الحالات التى كان يعلمها الله تماما منذ الأزل . »

ثم يستمر هذا الفيلسوف في توضيح فكرته فيقول : « ومن ثم فانى أعتقد أن جميع الشكوك يجب أن تختفى ؛ لأننا اذا قلنا : ان المعنى الفردى لآدم يحتوى على كل ما سيحدث له في المستقبل ، فانى لا أريد أن أقول سوى ما يفهمه الفلاسفة من قولهم ان المحمول متضمن في الموضوع ؛ وهذا شبيه بما نعلمه في الهندسة مثلا من أن المعنى التام للدائرة أو المثلث ينطوى على جميع الخواص لكل شكل من هذين الشكلين . »

ب - وجهة نظر برتراند رسل :

لكن يجب ألا نسارع الى القول ، كما فعل « برتراند رسل » ، بأن المنطق عند « لينتز » هو مفتاح الميتافيزيقا . ذلك أن مثل هذا التسرع قد يوقعنا في الخطأ عندما ننسى أن « لينتز » لم يستشهد بقول الفلاسفة « ان المحمول في الموضوع ، أو أن خواص الدائرة متضمنة في تعريفها » ، الا لكى يعرض فكرة ميتافيزيقية في جوهرها . فمن الواجب اذن أن نفرق بين الحقيقة الفلسفية التى يشرحها وبين المثال الذى يستعين به على شرحها . ان الخلط هنا بين الحقيقة والمثال يوشك أن يقودنا الى ما ذهب اليه « برتراند رسل » من القول بأن مذهب « لينتز » ينقصه التجانس ، أو أنه يحتوى على نوعين من الانتاج : أحدهما خاص بالعامّة ، ككتاب العدل الالهى الذى نشره « لينتز » في حياته ، وكتبه الأخرى التى آثر أن يخفيها لأنه كتبها من

أجل الخاصة ، وهى التى تحتوى على أوجه شبه قريبة بكتابات اسبينوزا . (١)

وفى رأينا أن «رسل» كان محقا الى حد ما بين ، عندما عقد وجه شبه بين هذين الفيلسوفين ، ولم يكن محقا عندما ميز بين نوعين من الانتاج ، اذ نرى ، نحن ، حتى يثبت العكس ، أن هناك اتساقا بين ما نشره « لينتزر » وبين ما لم ينشره فى حياته ، ونحن نعتمد فى ذلك على الملاحظة الآتية : وهى أن هناك اتحادا عميقا بين رأيه ورأى محيى الدين بن عربى فى هذه المسألة ، وذلك على الرغم من أن هذا المتصوف لم يتخذ المنطق مفتاحا لمذهبه الصوفى ؛ ومن انه كان شديد الكراهية لأرسطو ومنطقه . أو نقول بعبارة أخرى : كيف يمكن أن يوجد هذا التماثل بين مذهبين يقال ان أحدهما اعتمد على تحليل القضية المنطقية ، ونقول نحن ان الثانى اساسه عدم الاعتراف بهذا المنطق الأرسطو - طاليسى . ذلك أن ابن عربى لا يفتأ يذكر لنا أن العقل أعمى ، وأنه يقلد نفسه .

ج - الجانب الميتافيزيقى عند لينتزر :

ومما قد يعضد وجهة نظرا ، فيما يتعلق بالاتجاه الميتافيزيقى لدى « لينتزر » ، عندما يقول ان الجوهر الروحى يحتوى على مالا نهاية له من الصفات أنه لا يقف عند استشهاده بتحليل القضية المنطقية ، كما ظن رسل ؛ بل يتجاوز ذلك الى تأكيد أن كل جوهر من الجواهر الروحية ، - وهى العناصر الأولية لجميع الكائنات - يعد عالما قائما بذاته . فهو مستقل عن كل شئ آخر فيما عدا الله ، الذى يصفه لينتزر بأنه الجوهر الأكبر أو « الموناد » الكبرى « حسب مصطلحاته

(١) يلاحظ اننا لم نستخدم هنا كتاب العدل الالهى بل استعنا بكثير من كتابات لينتزر الاخرى حتى نعرض مذهبه ، الذى نجده متجانسا ؛ كما نجده أيضا فى كتاب العدل الالهى .

الخاصة ، وهى الموناد التى تتفجر منها جميع الجواهر الأخرى فى موجات متتابعة لا تتقطع كما سبق أن رأينا . (١)

ومن ثم نجده يؤكد لنا « أن جميع ظواهرنا ، أى ما يقع لنا ، ليس الا نتيجة لوجودنا الذاتى . ولما كانت هذه الظواهر تحتفظ بنظام يتسق مع طبيعتنا ، أو بالنسبة الى هذا العالم (الداخلى) الذى يحتوى عليه كل واحد منا ، بحيث نستطيع القيام بملاحظات مفيدة لتنظيم سلوكنا ، وهى الملاحظات التى يبررها نجاح الظواهر المستقبلية - نقول لما كان الأمر كذلك فانا نستطيع ، فى كثير من الأحيان ، أن نحكم على المستقبل بناء على الماضى دون أن نخطئ . وهذا يكفى فى القول بأن هذه الظواهر حقيقية ، دون أن نجد مشقة فى تأكيد هذا الأمر نفسه ، اذا كانت خارجة عنا ، ولا حظها آخرون غيرنا . » (٢)

ومعنى ذلك أن كل ذات فردية تحتوى على خواصها الذاتية ، وهى تشعر بما ينبثق منها . لكن اذا اتفق أن تماثلت تجارب ذوات عديدة فذلك يرجع الى ارتباط كل منها ارتباطا خاصا بالله الذى جانس بين هذه الذوات التى تتفجر منه تباعا ؛ لأنه لا يخرج الى حيز الوجود الا أفضل الممكنات التى يحتوى عليها علمه الأزلى . ولنا أن تتساءل هنا : هل ما زال « ليبنتز » فى مجال تحليل القضية المنطقية ، أم أنه انتقل ، من مجرد مثال ضربه لتوضيح فكرته ، الى صميم مذهب وحدة الوجود ، وهو ذلك المذهب الذى نجده أيضا لدى محبى الدين بن عربى ، وان لم ير هذا الأخير أن يستشهد لما يقول بمثال منطقى ، على نحو ما فعل « ليبنتز » ؟

أن « ليبنتز » يكفيننا كل مشقة فى هذا الصدد ؛ لأنه يفسر كيه ،

(١) انظر ص ١٩٦ .

(٢) مقال فى الميتافيزيقا فقرة ١٤ .

تتسق صفات كل ذات فردية مع طبيعتها الخاصة ، التى كانت فى علم الله منذ الأزل . فهو يعلل لنا هذا الاتساق بقوله (١) : ان كل ما يحدث بالنسبة الى احدى الذوات الفردية إنما هو نتيجة لدقة الصنعة الالهية . ذلك أن الحكمة الالهية قضت الا يخرج الى الوجود الواقعى الا أفضل الممكنات . فكل ما يحدث لشخص من الأشخاص إنما يتم بعون خارق للعادة ، وهو العون الالهى . ومع ذلك العون الخارق للعادة ، فان كل ما يقع لاحدى الذوات أو الأشخاص يدخل فى نطاق النظام العام للكون الذى أراده الله له . وذلك أن الطبيعة التامة لأى جوهر من الجواهر قد حددت سلفا . وهذا هو السبب فى اننا متى قلنا بأن كل ما تعبر عنه طبيعتنا إنما يدخل فى مفهومنا ، فليس ثمة شئ يعد خارقا للعادة بالنسبة اليها ، وذلك لأنها تحتوى على جميع خصائصها منذ الأزل . اذن لا تبديل لكلمات الله كما يقول ابن عربى . ويمكن القول بأن كل شئ يحدث فى العالم ، أو فى أنفسنا ، إنما يرجع ، فى التحليل الأخير ، الى التدخل الالهى ، وهو الوجه الخاص الذى يوجد فى كل جوهر من الجواهر ، فكل نتيجة تعبر دائما عن سببها . والله هو السبب الحقيقى للجواهر . وعجيب حقا أن نجد مصطلح الوجه الخاص لكل جوهر من الجواهر كثير التكرار فى كلام ابن عربى .

د - الوجه الخاص :

وفى رأى « لبينتز » أن كل جوهر مستقل عن غيره من الجواهر ، ذلك أن له وجها خاصا مع خالقه . وهذا الوجه الخاص هو الذى يميزه من غيره من الجواهر . وعندئذ ، فان كل جوهر روحى يتحرك بطريقة تلقائية ، دون أن يكون فى حاجة الى عون من أى مخلوق آخر . فلكل جوهر تلقائيته الكاملة ، بحيث نجد أن كل ما يحدث له إنما هو نتيجة لمعناه أو لوجوده الذاتى . ومن ثم ، فلا يحدده شئ آخر سوى

الله . ولذا يقول ليبنتز « ولذا فان شخصا يمتاز بذهنه الثاقب وقداسته المبهجة (١) كان من عادته أن يقول : يجب على النفس ، في أكثر الأحيان أن تفكر كما لو لم يكن هناك سوى الله وسواها في العالم » وقد وضع هذه الفكرة عندما بين أنه ليس ثمة وسيلة لتفسير كيف تتغير « الموناد أو الذرة الروحية ، تغيرا داخليا عن طريق تأثير مخلوق آخر » « وذلك لأنه لا يمكن أن ينقل المرء اليها أى شيء من الخارج ، أو أن يتصور أن حركة داخلية يمكن اثارتها أو توجيهها أو زيادتها أو النقصان منها من داخلها ، كما قد يحدث ذلك في المركبات حيث يوجد التغير عن طريق أجزائها .

فليس للمونادات نوافذ بحيث يمكن أن يدخل اليها أو يخرج منها شيء . واذن ، فليس من الممكن أن تنفصل الأعراض عن الجواهر أو تخرج منها ، لكى تتجول خارجها ... وهكذا لا يمكن أن يدخل جوهر ولا عرض الى « الموناد » من الخارج . ومع ذلك فمن الواجب أن تكون للمونادات صفات خاصة تميزها عن غيرها . لأنه لا يوجد في العالم كائناتان متطابقتان تماما . فلا بد من وجود فارق داخلى ، أو من اعتماد هذا الفارق على تحديد داخلى . « وليس من الممكن أن تختلف الجواهر فيما بينها من جهة الكم فقط باعتبار أنها فقط ميتافيزيقية يمكن تعدادها على نحو النقط الهندسية ، بل لابد أن تكون بينها فوارق نوعية .

وقد ذكر ليبنتز في رسالة له الى « أرنو » ، في سنة ١٦٨٦ ، أنه قد انتهى الى شعور دهش له ، ولكن بدا له من المستحيل أن يتحرر منه ، وهو الى جانب ذلك ينطوى على مزايا عظيمة جدا وعلى ضروب هائلة من الجمال . ولذا فهو مضطر الى القول : « بأن الله خلق الروح » أو أى وحدة حقيقية أخرى ، وذلك على نحو أن كل شيء ينشأ لها من

(١) لم يحدد لنا ليبنتز حقيقة هذا الشخص . لكن فكرة الوجه الخاص تعد من أهم عناصر تفكير محبى الدين بن عربى .

أعماقها بتلقائية تامة . ومع ذلك ، فإن هذه الحالات التى تنشأ فيها تتسق أتم الاتساق مع الأشياء الخارجية » ويمكن تفسير هذا الاتساق بين الجواهر المستقلة بأنها تصدر من نبع واحد ، وهو منطقة الحقائق الأزلية التى تخرج أفضل الممكنات لتحقيق أفضل عالم ممكن . وهذا الاتساق هو الذى سوف يستخدمه « ليبنتز » لبيان الصلة المتبادلة بين النفس والبدن . وتلك آراء نجد ما يطابقها تماما عند محيي الدين بن عربى .

هذا الى أن كل جوهر من الجواهر الروحية يحتوى على المبدأ الذى تنبعث منه جميع أفعاله بل جميع أحواله . وهو يشبه فى ذلك النفس الانسانية التى تتبع جميع أفعالها وافتعالاتها من أعماقها . ويصدق هذا الأمر بالنسبة الى جميع الجواهر البسيطة المنتشرة فى الطبيعة بأسرها ، مع الاعتراف بأن الحرية التى ترتبط بفكرة الطاقة والتلقائية لا تنسب الا الى الجواهر العقلية كالنفوس الانسانية (١) .

ثم يتساءل « ليبنتز » ، فيقول : ولماذا لا يستطيع الله أن يعطى كل جوهر طبيعة أو قوة داخلية تمكنه من أن ينتج بها كل ما سيحدث له ، أى جميع المظاهر والتغيرات التى ستتحقق له ، وذلك دون عون من أى مخلوق آخر ، خاصة وأن طبيعة الجواهر تقتضى ذلك بالضرورة كما تنطوى بصفة جوهرية على تقدم أو تغير داخلى ، ولولا ذلك لما كانت لها القدرة على الفعل ؟ (٢) وتشبه هذه الفكرة ما نجده عند ابن عربى عن الخلق الجديد فى الكائنات .

٢ - وجهة نظر ابن عربى

١ - كل شيء له خصائصه الذاتية :

فاذا نحن صعدنا فى الزمن الى محيى الدين بن عربى وجدناه يؤكّد

(١) مونادولوجى ٨٠ ، ٨١ ، والعدل الالهى ج ١ ص ٦٥ - ٦٦ .

(٢) المذهب الجديد ص ١٢ - ١٦ .

في مواطن كثيرة من كتاباته أن الحياة تسرى في جميع الموجودات ، وأن هذا هو السبب في أن جميع الكائنات ، مهما دقت وصغرت ، عالمة أو ناطقة ، سواء أدركنا ذلك أم لم ندركه . فالأصل النهائي للأشياء هو تلك الأعيان ، أو الذرات الروحية ، سواء وجدت على هيئة الممكنات أم على هيئة الموجودات المتحققة بالفعل في هذا العالم . وقد احتج هذا المتصوف لفكرته القائلة بأن كل شيء حي وناطق بقوله تعالى : « وإن من شيء إلا يسبح بحمده » ، ولا يسبح بحمده إلا حي ناطق . فالله لم يفرق إذن ، من هذه الناحية ، أعني من ناحية الإدراك ، بين الكائنات التي ما زالت في حالة الامكان ، أو في خزائن الجود الإلهي على حد تعبيره ، وبين الموجودات التي تحدث أو تظهر في الكون ، وهي التي كانت ممكنات قبل أن تخرجها الحكمة الإلهية ، مرتبة ومتسقة ، من خزائن الجود .

ثم يقرر لنا ، دون لبس ، أن الممكنات قد قبلت الوجود ، وخرجت إليه فعلا على الحال التي كانت عليه عندما كانت مجرد ممكنات ، أو كما يسميها هو « أعيانا ثابتة في العدم » . « فما ظهرت أعيان الموجودات إلا بالحال التي كانت عليها في حال العدم ثم تتبدل الأحوال عليها . »

وتبدل الأحوال عليها معناه أن جميع خواصها الذاتية تظهر في حال وجودها الفعلي ، وهي الخواص التي كان يعلمها الله منذ الأزل علما تفصيليا ، كما سيصرح ابن عربي بذلك بعد قليل . فالوجود إذن هو السبب في التغيرات التي تطرأ على الجوهر ، وعندئذ تبدو خصائصه الذاتية شيئا بعد شيء ، لأن الله قد منحه ، منذ الأزل ، الحياة أو الروح التي تسرى في جميع الأشياء . فكل ما يقع له في أثناء وجوده إنما ينبع من ذاته بعد أن منحه الله الوجود . وواضح أنه يفسر تغير أحوال الأعيان أو الذرات الروحية تفسيرا ميتافيزيقيا لا منطقيا . ذلك أن الممكنات التي تتحقق بالفعل لا تزول عنها صفة الامكان قط ، وهي

دائما في حاجة الى العون الالهي الذي يبقئها أو يحفظها في الوجود .
حتى تستوفى أجلها الذي سمي لها ؛ في حين أن العدم ، وهو صفة
ذاتية فيها ، يلاحقها دائما ، فيقهره الحكم الالهي أن ينتظر ، حتى يحل
ذلك الأجل المسمى .

ب - الوجه الخاص :

وقد بين لنا ابن عربي كيف تخرج الممكنات من العدم الى الوجود
فقال : « أن هذه الممكنات متميزة الحقائق والصور في ذاتها ، لأن
الحقائق تعطى ذلك . فلما أراد الله أن يلبسها حالة الوجود ... ظهر
تعالى للممكنات باستعدادات الممكنات . » (١) أى أن الاستعداد الخاص
لكل جوهر ممكن هو الذي يحدد الوجه الخاص الذي يربطه بخالقه ؛
ومع ذلك ، فهناك فارق بين وجود الممكنات في العلم الالهي وبين ظهورها
الى الوجود الفعلي . ويوضح ابن عربي هذا الفارق الدقيق ، فيقول :
ان هذه الممكنات التي تحتوى عليها خزائن الجود الالهي ، أو التي
توجد في منطقة الحقائق الأزلية ، على حد تعبير لبيتنز ، « لها حكم
ذاتها » ، أى أن استعدادها الخاص أو درجة كمالها هي التي تحكم
عليها . فهي تنطوى اذن على جميع امكاناتها المستقبلية ، أو تحتوى على
جميع محمولاتها ، اذا نحن فضلنا استخدام هذا المصطلح المنطقي . لكن
هذا الاستعداد يظل راكدا فيها كما قلنا . ولن يتحرك هذا الاستعداد
الا تبعا للحكمة الالهية التي تحدد له الزمن الذي يستطيع أن يخرج
فيه من حالة الركود . فالممكنات تنتظر اذن الجود الالهي ، ولن تتحرك
امكاناتها الا اذا شئت الحكمة الالهية أن تكسوها حلة الوجود .
فتصطبغ بنورها ، وتغادر ظلمة العدم .

ثم يوضح لنا محيي الدين بن عربي كيف تحتوى الجواهر أو

الذرات الروحية على خصائصها منذ الأزل ، وكيف تصطبغ بالنور عند ظهورها الى الوجود فيقول : ان الله هو الذى يخرج الممكنات « من وجود لم ندركه الى وجود ندركه » ، أى يخرجها من خزائر جوده الى العالم الذى نراها فيه . ونحن لا نعلم شيئا عن هذه الخصائص لأنها مستقرة فى عالم الغيب الذى لم يقدر لنا الاطلاع عليه . فالله وحده هو الذى يعلمها . ذلك أن هذه الجواهر الممكنة مشهودة لله منذ الأزل . وعلم الله بها علم تفصيلي ، لا اجمالى ، كما ظن بعض المتفلسفة .

وخزائن الأشياء ، فى نظر ابن عربى ، هى « امكانات الأشياء . ليس غير ذلك ، لأن الأشياء لا وجود لها فى أعيانها ، بل لها الثبوت ، والذى استفادت من الحق الوجود العيني ، فتفصلت للناظرين ولأنفسها بوجود أعيانها . ولم تزل مفصلة عند الله تفصيلا . » (١) ان الممكنات متميزة فى ذاتها والله يعلمها على ما هى عليه فى نفسها ، « ويراهما ويأمرها بالتكوين ، وهو الوجود ، فتكون عن أمره ، فما عند الله اجمال ، كما أنه ليس فى أعيان الممكنات اجمال ، بل الأمر كله ، فى نفسه وفى علم الله ، مفصل . وانما وقع الاجمال عندنا وفى حقنا ، وفينا ظهر . فمن كشف التفصيل فى عين الاجمال علما ، أو عينا ، أو حقا ، فذلك الذى أعطاه الله الحكمة وفصل الخطاب ، وليس الا للرسول والورثة خاصة . »

ج - خواص الجواهر فى عالم الغيب والشهادة :

وهكذا نفهم لماذا كانت جميع الأشياء مفقورة الى الله ، وخاصة اذا علمنا أن هذه الممكنات اذا خرجت الى الوجود لم تستطع التخلص قط من امكانها ، لأنه الصفة الذاتية الأولى فيها . فالامكان لا يفارقها طرفة عين ، وجدت فى خزائن الجود الالهى أو فى هذا العالم الذى نراه . اننا نعلم أن من طبيعة الممكن أن يكون قابلا للوجود أو للعدم على حد

(١) نفس المصدر ، مجلد ٣ ص ١٩٣ وانظر مجلد ٢ ص ٦٨٦ .

سواء . واذن فلا بد من التسليم بأن الممكنات تظل مفتقرة الى العون الالهى ، حتى يرجح فيها جانب الوجود على جانب العدم . ومعنى ذلك أنه لا بد من مرجح لأحد هذين الجانبين على الآخر ، وهذا المرجح هو التدخل الالهى الذى رأينا « لينتز » يشير اليه ، عند حديثه عن العون الالهى ، الذى يتم وفقا لحكمته السامية وتحقيقا لأفضل عالم ممكن . (١)

أما ابن عربى فيرى أن هذه الممكنات وخواصها تظل فى القبضة الالهية ، سواء كانت فى حال العدم النسبى (اذ لا وجود للعدم المطلق لأنه شر) أم كانت فى حالة الوجود الفعلى . فهى دائما ممكنة وهى مفتقرة الى الله ابدًا . وقد سبق هذا المتصوف الى الاستشهاد بمثال آدم الذى ظل فى قبضة الرحمن منذ الأزل ، فهو يقص علينا أن آدم رأى نفسه خلرج قبضة الرحمن وداخلها فى آن واحد ، دون أن يخرج قط عن القبضة الالهية ، سواء كان فى حالة الامكان أم فى حالة الوجود الفعلى . (٢) وهو يستشهد لذلك بحديث يصفه بأنه من الخبر المشهور والحسن الغريب . فقد جاء فى هذا الخبر أن الله تجلى لآدم عليه السلام ويداه مقبوضتان ، فطلب اليه أن يختار احدى القبضتين فقال آدم : كلتا يديك يمين . فلما بسط احدى قبضتيه رأى آدم نفسه فيها ومعه ذريته . ثم ينسب ابن عربى الى الرسول انه قال : « فهذا آدم وذريته صور قائمة فى يمين الحق . وهذا آدم خارج عن تلك اليد ، وهو يبصر صورته وصور ذريته فى يمين الحق » ثم يستطرد فيقول : « فما لك تقرر فى هذا الموضع وتكره علينا ؟ فلو كان هذا محالا لنفسه لم يكن واقعا ولا جائزا بالنسبة ، اذ الحقائق لا تتبدل . فاعلم ذلك . وأكثر من هذا التأيس ما أقدر لك عليه . »

(١) انظر ص ٢١٨ .

(٢) نفس المصدر ، مجلد ٣ ص ١٩٣ .

كذلك يحتج ابن عربى لفكرته القائلة بأن الأعيان أو الممكنات تخرج الى الوجود بصفاتهما التى كانت لها منذ الأزل ، بما جاء فى القرآن من أنه « لا تبدل لكلمات الله » وهى الموجودات التى تحدث فى هذا العالم . فجميع صفاتها التى كانت لها فى عالم الغيب ، أو التى كانت معلومة لله علما تفصيليا منذ الأزل ، هى بعينها تلك التى تظهر فيها عندما تخرج الى عالم الشهادة . هذا الى أنه يرى أن عالم الغيب نفسه يخضع للتغير المستمر فهو فى قلب دائم . فاذا خرجت منه الأعيان التى كانت ثابتة أو راكدة فى العدم فانها لا تخرج دفعة واحدة لأنها غير متناهية واللامتناهى لا ينقضى أبدا ولا يحده حد .

ومهما يكن من شئ فان خواص الكائنات لا تتبدل فهى فى عالم الشهادة مطابقة لما كانت عليه فى عالم الغيب . ويترتب على ذلك أنها تخضع للخلق الجديد الذى يتم أيضا فى عالم الغيب . ويذهب ابن عربى الى أن التقلبات التى تطرأ على الأشياء التى نراها فى هذا العالم لها مايقابلها فى عالم الغيب . فالكل يخضع اذن للخلق الالهى المستمر . وخلق الله لا يتناهى لكنه يظهر فى عالمنا المحسوس ، شيئا بعد شئ ، فى خلال الزمن ، « اذ لا يصح دخول مالا يتناهى فى الوجود ، لأن مالا يتناهى لا ينقضى فلا يقف عند حد ، والمادة التى ظهرت فيها كلمات الله ، التى هى العالم ، هى نفس الرحمن . »

وهكذا متى خرجت الممكنات التى لا تتناهى الى عالم الوجود الفعلى ، ممكنا بعد ممكن ، وبطريقة تدريجية مع لحظات الزمن - أى متى قبلت حالة الوجود بدلا من حالة الامكان أو الركود - « قبلتها بجميع نعمتها وصفاتها ، وليس نعتها سوى عينها » أى انما تخرج من خزائن الجود بجميع صفاتها . ولذا يقول ابن عربى : « فمن رأى الأشياء ، ولم ير الخزائن ، ولا رأى الله الذى عنده هذه (م ١٥ - محيى الدين بن عربى)

الغزائن ، فما رأى الأشياء قط » (١) ، أى أن من لم ير أن جميع الجواهر تحتوى على خواصها الذاتية منذ الأزل لم يفهم شيئاً . فالأشياء لم تفارقها خواصها ، وخواصها فى قبضة الرحمن دائماً . وإنما كانت لها هذه الخواص الذاتية بصفة دائمة لأنها كانت حية فى حالة الامكان وفى حالة الوجود . فكل شيء حى ، ممكناً كان أو موجوداً بالفعل ، وأن أخذ الله سبحانه بأبصار بعض عباده عن ادراك هذه الحياة السارية فى جميع الموجودات . « وأهل الكشف والايان على علم بما هو الأمر عليه فى هذه الأعيان فى حالة عدمها ووجودها . » (٢)

أما أن تلك الممكنات كانت حية قبل وجودها فى هذا العالم فذلك لأنها تستجيب للدعاء الإلهى عندما يدعوها أن تخرج الى الوجود ، أى عندما يقول للشيء كن فيكون . ويصف ابن عربى أهل الكشف بأنهم يعجزون عن انكار ما تكشف عنه المشاهدة الصوفية ، أو عن حجب أمر تيقنوا صدقه « فأسمعهم الله نطق الموجودات ؛ بل نطق الممكنات قبل وجودها ، فانها حية ناطقة بحياة ثبوتية ونطق ثبوتى وادراك ثبوتى (أى فى حالة الامكان) » (٣) فهى تنطوى اذن على صفات الحياة والنطق والادراك منذ الأزل . فاذا هى انتقلت الى مرحلة الوجود لم تطرأ عليها خواص لم تكن لها . كذلك يرى محيى الدين بن عربى أن هذه المعرفة الصوفية التى تكشف للعارفين عن حقيقة هذا الأمر ، توجب عليهم مالا توجهه على أهل التفكير النظرى ، أو على غير المؤمنين ممن طمس الله على قلوبهم « فمن علم أن كل شيء ناطق ناظر الى ربه لزمه الحياء من كل شيء ، حتى من نفسه وجوارحه »

وفى الجملة يؤكد ابن عربى فى نصوص أخرى ، لا تدخل تحت

(١) نفس المصدر مجلد ٣ ص ١٩٣ .

(٢) نفس المصدر مجلد ٣ ص ٢٥٨ .

(٣) المصدر السابق ، مجلد ٣ ص ٢٥٩ .

حصر ، أن أعيان الممكنات ، أو الذرات الروحية ، قائمة بنفسها منذ الأزل ، وأنها تحتوى على جميع الخصائص والقوى التى ستظهر الى عالم الوجود . فهذه الخصائص والقوى ذاتية فيها ، سواء وجدت فى حالة الامكان أم فى العالم الذى نراه . ومن ذلك صفة السمع « فلو لا ما سمع الممكن فى حال عدمه » كن « من الحق ، لما أراد الحق تكوينه ما كان ... فهذا ادراك خاص من الممكن الذى يريد الحق ايجاده » أما عندما يبرز الى الوجود « فيكون ما أدركه منه الممكن هو عين » كن « فانصبغ بالوجود فكان » .

د - تمايز الجواهر :

أما عن استقلال الجواهر بعضها عن بعض فهذا هو ما سبق اليه ابن عربى أيضا . وليس من العسير أن نجد عنده الأصول الأولى لما رأيناه عند « لبيتنز » من قبل . ذلك أن هذا المتصوف يذهب الى أن كل عين من الأعيان أو الجواهر الروحية كائن مستقل ، والى أنه ليس ثمة صلة تربط أى جوهر بشىء آخر سوى تلك الصلة التى تربطه بالله وحده . وهكذا استطاع أن يفسر لنا كيف تنبع الصفات الذاتية لكل جوهر من أعماق نفسه عن طريق التدخل الالهى . فهذا التدخل هو الذى يحدد الوجه الخاص الذى يربط هذا الجوهر بالذات الالهية . وقد عرض ابن عربى لفكرة استقلال الجواهر بعضها عن بعض فى أثناء حديثه عن تكريم الله للانسان حين أودع فى نفسه علم كل شىء ، ثم حال بينه وبين أن يدرك ما عنده مما أودع الله فى أعماق نفسه . فكل علم يصل اليه الانسان ، انما ينبثق بصفة تلقائية فى داخله ، ثم يتضح شيئا فشيئا بعد أن كان مجعلا . فالعلم الانسانى ليس الا تذكرا للعلم الفطرى الذى منح للانسان فى مشهد الميثاق عندما أقر بربوبية خالقه . لكنه نسى هذا العلم دون أن ينمحي أصلا فى أعماق نفسه . فهو على استعداد ذاتى لأن يعلمه . غير أنه لا يقبل علما جديدا الا لأنه كان قد

علمه ثم نسيه « ولولا أنه عنده ما قبله . ولكن لا شعور له بذلك .
ولكن لا يعلمه الا من نور الله بصيرته . » (١)

غير أنه ينبغي لنا ألا تنساق وراءه في عرض نظريته في المعرفة .
ذلك أن الذى يهمننا هنا أنه يشير الى فكرة الجوهر المستقل عن كل
جوهر آخر ، فيقول : ومن هذا العلم القطرى الذى أودعه الله في
نفوسنا التفرقة « بين المتنافرين من جميع الوجوه ، ويتضمن أن كل
جوهر في العالم بجمع كل حقيقة في العالم (٢) ... فرحم الله عبدا بلغه
أن أحدا قال بهذه المسألة عن نفسه ، كما فعلت أنا ، أو عن غيره ،
ذباحتها بكتابى هذا ، في هذا الموضع استشهادا لى فيما ادعيت . فانى
أحب الموافقة وألا أتفرد بشئ دون أصحابى . »

كذلك نجده يقرر أن لكل جوهر أحدىته الذاتية التى تميزه من
غيره ، اذ « بأحدىة كل شئ يتميز كل شئ عن شئئية غيره . وليس
المعتبر فى كل شئ الا ما يتميز به . وحينئذ يسمى شيئا » ولو أراد
هذا الشئ أن يخرج عن أحدىته « لما كان شيئا وانما يكون شيئين »
وهذه الأحدىة التى تميزه عن غيره هى الوجه الخاص الذى يربطه بالله
وبه يمتاز عن سائر الأشياء . فليس له مثال فى الوجود ؛ بل هو مستقل
بذاته . وان شئت قلت انه على مثال نفسه وعينه . وذلك لأنه لم يخرج
الى الوجود الفعلى الا حسب ما كان عليه فى حالة الامكان . وهذا
هو ما يعبر عنه ابن عربى بمصطلحاته الخاصة فيقول : « فهو على
غير مثال وجودى ، الا أنه على مثال نفسه وعينه ، من حيث انه ما ظهر
عينه فى الوجود الا بحكم عينه فى الثبوت (حالة الامكان) من غير
زيادة ولا نقصان . »

(١) نفس المصدر ، مجلد ٢ ص ٦٨٦ .

(٢) هذه نظرية عكس كل جوهر للكون عند لينتز . وسنعالجها فى مناسبة أخرى .
انظر فضل طبيعة النفس .

هـ - الأسماء الالهية والوجوه الخاصة :

وقد فسر تمايز الجواهر واستقلالها بأن لكل شيء وجهها خاصا الى أحد الأسماء الالهية يميزه من غيره ، وبأن كل نظرة الهية الى أحد الممكنات أو في خزائن الجود توجد كائنا مختلفا عن غيره (١) . ولولا هذا الاختلاف لما كانت هناك حدود تفصل بين الأشياء . فالجواهر اذن مستقلة بعضها عن بعض . وليس من الممكن القول بوجود جوهرين متماثلين تماما ؛ بل يكفي أن نقرر أن بينهما شبيها من حيث ان لكل منهما وجهها خاصا الى أحد الأسماء الالهية ، مما يفسر لنا ما عجز « لبينتز » عن تفسيره بوضوح كاف من أن كل جوهر يعكس الكون بأسره . ذلك أن الأسماء الالهية التي تتجلى آثارها في الكون يتضمن كل اسم منها بقية الأسماء .

ومهما يكن من شيء ، فإن ابن عربي يربط فكرة استقلال الجواهر في العالم بما يوجد بين الأسماء الالهية من استقلال نسبي ، فيقول : « ومعلوم اختلاف صور العالم واختلاف الأسماء الالهية . ولا معنى للاختلاف الواقع الا العلم بأنه لولا الحدود لما كان التمييز ، وان كان الوجود عينا واحدة وهو الوجود الحق . فالموجودات والمعقولات مختلفة . وقد لعن الله ، على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، من غير منار الأرض وهو الحدود ... فلا بد من فارق في التماثل في الحد (أى التعريف) ويكفيك أن جعلته مثله لا عينه . »

ولما أراد أن يزيد الأمر وضوحا لجأ الى مثال حسي . وهذا المثال ينحصر في أن الأجسام المركبة عنده لما كانت وليدة تجمع الذرات الروحية فمن الواجب أن تختلف فيما بينها لاختلاف طريقة التأليف بين العناصر الأولية في كل مركب منها . وقد ثبت بالتجربة أننا لا نجد في

(١) انظر الفصل الخاص بالذرات الروحية وخلق العالم ص ١٨٣ وما بعدها .

الطبيعة جسمين متطابقين أو متماثلين تماما . « فان المزاج الواحد لا يجمع اثنين في الكون ، والتجلي لا يكون عنه اثنان ؛ فان الأمر أوسع من ذلك ... فالطبيعة لا تلد توأمين . » (١) ويجب أن تقرر أنه يعود لكى يربط فكرة استقلال الجواهر ، بعضها عن بعض ، بنظريته في وحدة الوجود ، فيقول : « فليس الا أمر واحد وأعيان كثيرة ، كل عين في أحديتها ، لا تتغير عين لعين ، بل يظهر بعضها لبعض ويخفى بعضها عن بعض بحسب صورة الممكن .. » (٢) فالاختلاف بين الأجسام انما يأتى بسبب طرق التأليف بين الجواهر التى كانت على هيئد ممكنات في العلم الالهى الأزلى ، أو في منطقة الحقائق الأزلية ؛ ان شئت الحديث بلغة « لينتز » .

واذن ، فكل جوهر مستقل عن غيره من الجواهر ، وهو لا يرتبط الا بالله بسبب افتقاره اليه في وجوده . ولذا فليس هناك تأثير مباشر بين كل جوهر وبقية الجواهر الأخرى . « فان كل شيئين اعتباراً ، من حيث ما به يتميزان ، فانه لا يصلح بينهما من ذلك الوجه ارتباط ولا أثر ولا حب ولا حكم أصلاً ؛ وعرف أن الارتباط بالحق من حيث أحديته . » ومعنى ذلك أن كل موجود في العالم له وجه من حيث ارتباطه بخالقه ، وذلك بحسب تجلى الله لكل موجود من موجوداته ، حسب استعداد هذا الموجود .

وهذه الوجوه الخاصة التى تربط الموجودات بخالقها هى تلك التى يسميها ابن عربى أحياناً بالرقائق التى تمتد من الأسماء الالهية والحقائق الربانية ، لكى تحدد أحدية كل جوهر وتميزه من غيره . فلكل كائن مخلوق صلة خاصة بالله ، أى له وجه خاص به لا يعلمه كائن آخر . أما هو فقد يعلم ذلك أو يجله (٣) والانسان نفسه لا يعلم كيف تنشأ

(١) الفتوحات مجلد ٤ ص ١٥٦ .

(٢) نفس المصدر ، مجلد ٤ ص ٢٠٢ .

(٣) نفس المصدر ، مجلد ٣ ص ٢٦٠ .

الكائنات الأخرى التى تنعكس صورها فى نفسه . فهو يجهل كيف تتجمع العناصر الأولية المختلفة فتؤدى الى ظهور كائن مستقل فى عالم الوجود وان لم يكن مستقلا عن خالقه . ان ذلك هو سر الصنعة الالهية الذى أشار اليه لينتز فيما بعد .

وهذا السر هو أن هذا الكائن يظل ممكنا رغم أنه تحقق بالفعل فى عالم الوجود . وهو لا يستمر فى الوجود ، رغم العدم الذى يطارده ويلاحقه ، الا بسبب ذلك الوجه الخاص الذى يربطه بخالقه ، والذى يحفظ عليه الوجود الى أجل مسمى . « وهذا علم لا يعلمه الا الله . وليس فى الامكان أن يعلمه غير الله تعالى ؛ ولا يقبل التعليم ، أعنى أن يعلمه من شاء من عباده . فأشبه العلم به بذات الحق . والعلم بذات الحق محال حصوله لغير الله . فمن المحال حصول العلم بالعالم أو بالانسان نفسه ، أو بنفس كل شيء لنفسه لغير الله . فنفهم هذه المسألة ، فانى ما سمعت ولا علمت ، أن أحدا نبه عليها . وان كان يعلمها ؛ فانها صعبة التصور ، مع أن فحول العلماء يقولون بها ، ولا يعلمون أنها هى . » (١)

وأخيرا فان هذا الوجه الخاص هو الطريق الذى يعلم به كل مخلوق خالقه حسب طاقته واستعداده « فان الله يتجلى فى كل موجود من ذلك الوجه الخاص فيعطيه من العلم به مالا يعلمه منه ذلك الموجود ، وسواء علم ذلك الموجود أو لم يعلم ، أعنى أن له وجهها خاصا ، وأن له من الله علما من ذلك الوجه . ومافضل أهل الكشف الا بعلمهم بذلك الوجه ، ثم يتفاضل أهل الله فى ذلك »

ويقول القونوى فى نفس هذا الاتجاه : « فالمعرفة بمرتبة الحق وأحكامها تحصل للانسان من معرفة نسبة مرتبته من مرتبة الحق ...

فأفهم هذا ؛ فانه من أدق العلوم وأغمضها وأشرفها وأجلها قدرا . «
كذلك نجد عند تلميذ ابن عربي تعبيرا عن القوة والطاقة التي يختص
بها كل جوهر ، والتي تنبع من استعداده الذاتي ، اذ يقول : « أعلم
أنه ما من حقيقة من الحقائق البسيطة والمعاني المجردة الا ولها قوة
وحكم ، أو قوى وأحكام تخصها ، دون غيرها . »

ولنا أن نعتقد أنه يجب أن نقف عند هذا الحد حتى لا ننساق الى
عقد مقارنات أخرى بين ابن عربي وليبنتر في مسائل تتصل بميتافيزيقا
الجوهر كفكرة عكس كل جوهر للكون ، التي ربما عرضنا لها في
موطن آخر .

الفصل الحادى عشر

مراتب الجواهر الروحية

١ - وجهة نظر ليبنتز

يبنى « ليبنتز » فكرته عن النفس الانسانية على أساس المقارنة المتبادلة بينها وبين ما يطلق عليه اسم « الموناد » وهى الذرة الروحية أو الأصل النهائى الذى تنشأ عنه الأشياء . وقد لجأ الى هذه المقارنة بين النفس « والموناد » لكى يبين لنا مراتب الكائنات الروحية ، ابتداء من الذرات الروحية الأولية ، التى يتكون منها العالم ، حتى تنتهى هذه الكائنات الى النفس الانسانية التى تعد عنده قمة للمخلوقات ؛ أو التى يقول ، هو وابن عربى من قبله : انها خلقت على الصورة الالهية بحيث اذا كملت هذه النفس الانسانية كانت جديدة بأن تصبح احدى رعايا « مدينة الله » ، على حد تعبير ليبنتز ، أو نفساً لأحد العارفين من أهل الله ، اذا نحن استخدمنا اللغة المألوفة لدى المتصوفة عندنا ، من أمثال ابن عربى .

١ - النفس والموناد :

فالنفس الانسانية تشبه « الموناد » فى أنها جوهر روحى ، يحتوى على خواصه الذاتية ، وفى أن هذه الخواص تنبع من داخلها ، دون أن تأتيا عن طريق الحواس ؛ اذ ليست الاحساسات الا مناسبات تصحب المعانى والمبادئ الضرورية التى يجدها المرء فى نفسه ، دون أن يساهم فى تكوينها . فهو لا يدين بها الى حواسه . وكل ما تقدمه الحواس هنا ينحصر فى أنها تهيم له مناسبة الشعور بهذه المعانى والمبادئ الضرورية .

فكل من النفس الانسانية « الموناد » عند ليبنتز جوهر بسيط يحتوى على كثرة من الأشياء ، وفيه تتجلى أحدية الكثرة أو كثرة الوحدة ، أى التعبيرين شئت . فكما أن النفس الانسانية ، وهى جوهر روحى بسيط ، تحتوى على كثرة من الادراكات والرغبات أو ضروب الاشتهااء والخواطر ، دون أن يؤثر ذلك فى وحدتها الذاتية ؛ كذلك تحتوى كل ذرة روحية ، أو « موناد » ، على كثرة من الادراكات وضروب النزوع اللاشعورية . وهذه الكثرة من الادراكات أو ضروب الاشتهااء لا تؤثر فى وحدة « الموناد » ، وانما هى أساس لما يطرأ عليها من تغير داخلى ؛ لأن كل شئ فى الوجود هو دائماً فى خلق جديد ، أو لأنه مكون من ذرات روحية لها طاقاتها الحية . وليس من الممكن أن تظل هذه الطاقات راكدة . فكل ذرة تحتوى على قدر من الكمال ؛ وفيها نوع من الاكتفاء الذاتى ، مما يجعلها منبعاً لأفعالها الداخلية . فهى اذن كائن غير مادى يتحرك حركة تلقائية .

فالنفس الانسانية عند « ليبنتز » مفضورة على المعرفة ، سواء أدركت الأشياء التى تنبع من أعماقها أم لم تشعر بها . وهى تعكس الكون بأسره ، كما لو كانت مرآة يرتسم فيها كل ما يحدث فى الكون . ولما كان العالم فى خلق جديد فمن الضرورى أن ينعكس هذا الخلق الجديد فى النفس . ومن الممكن أن توصف النفس ، فى هذه الحال ، بأنها بحر لا ساحل له وتضطرب أمواجه على نحو لا نهاية له ، كما قال محبى الدين بن عربى الذى يؤكد لنا أن معلومات النفس لا نهاية لها ، لأنها تجمع كل حقائق العالم ، ولأن الممكنات التى تدخل الى حيز الوجود لا نهاية لها تحقيقاً للخلق الالهى المستمر . وليس من الضرورى أن تشعر النفس بكل ما يأتىها عن طريق عكسها لحوادث العالم . لكن هذه الادراكات اللاشعورية هى أساس لادراكاتها الشعورية ؛ بل يمكن القول بأن هناك تياراً مستمراً من اللاشعور الى الشعور وبالعكس .

ب - الشعور والاشعور :

أما ليبنتز فهو يؤكد ، هو الآخر ، أن هناك ما يوجب علينا القول بوجود عدد لا حصر له من الادراكات التى تنطوى عليها النفس في كل لحظة من لحظات الزمن ، دون أن تفكر فيها ، ويريد بها تلك التغيرات التى تحدث في النفس التى تنبض بكل ما يحدث في الكون ، دون أن تشعر بهذه الادراكات لضآلتها وكثرتها وتداخلها وترباطها ، ومع ذلك ، فإنها ، وإن لم تحل في الشعور ، فإنها لا تعدم أن تؤثر في النفس ولو تأثيرا غامضا في الأقل .

ويضرب « ليبنتز » مثلا يوضح ذلك . فإن المرء اذا أقام بجانب طاحون ، أو أحد مساقط المياه ، فانه ، بعد فترة من الزمن ، لا يكاد يسمع أذن الطاحون أو هدير المياه ، بسبب اعتياده على هذه الأصوات . وليس معنى ذلك أن هذه الأصوات لا تفرع أسماعنا ، ولا تنتقل آثارها الى نفوسنا التى تتجاوب معها بسبب التجانس بينها وبين الأجسام التى توجد فيها ؛ بل كل ما هنالك أن هذه الآثار لا تجذب انتباه المرء ؛ لأن رتابتها تفقدها قوة اثاره الانتباه .

والنفس تتجه دائما الى ادراك كل جديد . وهى لا تكاد ترتوى أبدا من تلك الادراكات الجديدة التى تنعكس فيها دائما . وسرى أن ابن عربى يوضح هذه الفكرة ، فيقول : ان النفس عطشى ولا تكاد ترتوى أبدا ؛ لأن الممكنات تخرج الى حيز الوجود دائما ، ولأن الله لما كان يخلق دائما ، فإن النفس تتأثر بهذه المخلوقات دائما .

وقد استعان « ليبنتز » بمثال آخر اعتاد أن يذكره ، عند حديثه عن الادراكات المتتابعة ، والتى لا تكاد تشعر بها النفس لضعفها ، فقال : ان هدير البحر يفتجأ أسماعنا عندما تقترب من الشاطئ ، وهذا الهدير ليس الا حصيلة غامضة لأصوات مئات الألوف من الأمواج التى

تداخل ، ولا يتميز صوت كل موجة فيها من صوت بقية الأمواج .
ومن الضروري أن يتأثر سمع الانسان بصوت كل موجة على حدة ،
ولو بصفة غامضة ؛ والا لما أمكن أن يتأثر بصوت الأمواج كمجموعة .
وهذا قريب الشبه بادراكات الممكنات التي تتحقق في الوجود دون
انقطاع عند ابن عربى . وهكذا يقرر « لينتز » أن النفس لا يمكن أن
تخلو من الادراكات المتجددة ، ولو كانت في حالة النوم . ولذا يمكن
القول بأن الانسان لا ينام نوما عميقا ؛ اذ من الضروري أن يوجد
لديه شعور غامض ومختلط ، وهو الشعور الذى يصفه لنا ابن عربى
في احدى تجاربه الصوفية كما سنرى فيما بعد .

ومهما يكن من أمر ، فان الحالات النفسية لا تنقطع لحظة واحدة ،
سواء كان المرء في حالة اليقظة أم في حالة النوم . ويقول « لينتز » ان
المرء لا يستطيع أن يستيقظ مطلقا على ضجة العالم الكبرى ما لم يكن
لديه شعور بنقطة البدء في هذه الضجة . حقا ان نقطة البدء فيها ضئيلة
وخافتة ولكنها ضرورية ؛ اذ لا يأتى ادراك الا من ادراك سابق ، كما
أنه لا توجد حركة الا من حركة سابقة . وفي الجملة ، يقرر لنا أن النفس
الانسانية تتأثر بجميع الأجسام التي تحيط بها والتي تربطها بالعالم
كله ، وقد تشعر بادراكاتها هذه وقد لا تشعر بها . (١)

ج - تمييز النفس عن الموناد :

فالفارق بين النفس الانسانية « والموناد » ينحصر في أن النفس
تنطوى على سلسلة متصلة من الخواطر والادراكات الواضحة
والغامضة ، والتي تحيط بها هالة من الحالات اللاشعورية ، التي قد
تبرز الى الشعور في الوقت الذى تنتقل فيه خواطر أو أفكار شعورية
الى منطقة اللاشعور ؛ في حين أن « الموناد » تشبه أن تكون في حالة

اغماء أو غيبوبة رغم أنها تنطوى على ادراكات ورغبات . وذلك لأنها لا تشعر بتلك الحالات النفسية التي تمر بها .

لكن لماذا يصر « لينتز » على أن ينسب الى « الموناد » هذه الحالات النفسية اللاشعورية ؟ نعتقد أن السبب في ذلك يرجع الى أنها توصف ، عنده ، بأنها أرواح . ولما كانت كذلك فلا بد لها من أن تنطوى على مثل هذه الادراكات والرغبات . فعلى هذا الاعتبار ، تشبه « الموناد » النفس عندما توجد في حالة دوار أو اغماء ، فتفقد الوعي ، دون أن يكون ذلك سببا في انقطاع تيار الحالات النفسية الذي يسيل باستمرار ، سواء كان ذلك في حالة النوم أو في حالة اليقظة .

ومن الممكن أن تسمى « الذرات الروحية » أرواحا . لكن « لينتز » ارتضى أن يسميها كمالات أو « مونادات » فهو يقول : « اذا أردنا أن نطلق اسم الأرواح على كل ما له ادراكات ورغبات بالمعنى العام الذي شرحته ، فإن جميع الذوات البسيطة أو « المونادات » المخلوقة يمكن أن تسمى أرواحا . لكن لما كان الشعور شيئا أكثر من مجرد الادراك . فاني أوافق على أن الاسم العام « للمونادات » أو الكمالات يكفي بالنسبة الى الذوات البسيطة على أن يطلق اسم الأرواح على الذوات التي يكون ادراكها أكثر وضوحا ومصحوبا بذاكرة » .

فالنفس الانسانية تمتاز عن « الذرات الروحية » بأن لها ذاكرة . ويشهد بذلك أن تجربتنا الشخصية تكشف لنا عن استمرار الحالات النفسية في الماضي والحاضر ، وان بدا أن هناك انقطاعا في سلسلة هذه الحالات في أحوال نادرة . فمثلا متى طرأت حالة خاصة على فرد من الأفراد فنسى معها كل شيء ، أو فقد فيها كل ادراك واضح ، كما هي الحال في الاغماء أو الاستغراق في نوم عميق خال من الأحلام ، ففي هذه الحالة لا نجد فارقا محسوسا بين النفس الانسانية وبين احدى

الذرات الروحية ، أى آن حالة الاغماء أو النوم العميق تشبه جأنة الادراكات اللاشعورية للذرات الروحية . وهذه الحالات اللاشعورية لتلك الذرات هى ضرب من تمجيد الكائنات جميعها لخالقها . وقد أشار « لينتز » الى هذه الفكرة فى مواطن مختلفة من كتاباته ، وهذا هو نفس ما أشار اليه ابن عربى فى مواضع عديدة من كتبه أيضا .

غير أن حالة الغيبوبة أو الركود الظاهرى فى الادراكات والريجات ، وان كانت هى الحالة الطبيعية للمونادات ، فانها حالة عابرة بالنسبة الى النفوس الانسانية ؛ اذ سرعان ما تتحرر منها هذه النفوس العاقلة ، وتعود الى حالتها الطبيعية حيث تتتابع هذه الطواهر النفسية دون انقطاع فى تيار متجدد . ولذا فان النفس الانسانية أسمى مرتبة من الذرات الروحية ومن نفوس الحيوان . وليس معنى ذلك أن تلك الذرات مجردة من الادراكات والريجات أو ضروب النزوع .

ويقول « لينتز » انه من المستحيل أن تتجرد « المونادات » من تلك الحالات النفسية ، وذلك لأنها حية بطبيعتها ، ولأنها تسبح بحمد الله ، ولأنها غير قابلة للفناء . كذلك يفسر ادراكاتها بأنها لا يمكن أن تستمر فى الوجود « دون نوع من التغير الذى ليس شيئا آخر سوى ادراكاتها » المتجددة وان كانت غير شعورية . وانما كانت ادراكاتها غير واضحة وغير متميزة ؛ لأنه « متى وجدت كثرة هائلة من الادراكات الضئيلة ، ولم يتميز فيها ادراك من ادراك آخر ، فان ذلك يؤدى الى ما يسمى حالة الغيبوبة أو الدوار التى لا يتميز فيها أى شىء من غيره . » واذن فلما كان الانسان يشعر بادراكاته عندما يذهب عنه الدوار . فمن الواجب أن تكون هذه الادراكات موجودة لديه قبل ذلك مباشرة ، رغم أنه لم يفظن الى وجودها ؛ اذ لا يمكن أن يأتى الادراك الا من ادراك سابق ، كما أن الحركة لا يمكن أن تصدر ، بصفة طبيعية ، الا من حركة أخرى . أما « المونادات » فهى فى حال دوار دائم .

د - النفس الانسانية والخلق على الصورة :

وقد بين « لينتزر » كيف يتم الصعود التدريجى من مرتبة الذرات الروحية الى مرتبة النفوس الانسانية . فقرر أن هناك مراتب للكائنات التى يحتوى عليها هذا العالم الذى نعيش فيه . فان الحيوانات أرقى مرتبة من الذرات الروحية ؛ اذ لديها ادراكات ورغبات متميزة وواضحة . وأكثر من هذا ، فان لها ذاكرة تحتفظ بالادراكات التى أثارت انتباهها فى الماضى . وهكذا تدفع هذه الذاكرة الحيوان الى توقع ادراكات مماثلة ، متى وجد فى ظروف مشابهة لتلك التى أثارت انتباهه فيما مضى ؛ كما نرى ذلك فى مثال الكلب الذى متى رأى عصا ترفع ؛ فإنه يتذكر ادراكاته السابقة التى صحبت ضربه بالعصا . ثم أن تذكره للألم يدفعه الى تكيف سلوكه على نحو يتفادى معه ما شعر به من ألم ، فيقر فى هذه الحالة .

كذلك توجد ظاهرة الخيال عند الحيوان . وهذا الخيال الذى ينجأ الحيوان ويشير انفعاله انما هو نتيجة لادراكات سابقة اتسمت بالحدة والكثرة ، فكان من أثرها أنها تركت انطبعا عميقا فى نفس الحيوان ، بحيث يؤدى ، دفعة واحدة ، الى نفس النتائج التى تؤدى اليها احدى العادات الراسخة التى ثبتت عنده بسبب ادراكات عادية سابقة .

وتأتى مرتبة النفوس الانسانية فى مستوى أعلى بكثير من نفوس الحيوان . ذلك أن النفس الانسانية تنطوى على جميع الوظائف التى رأيناها من قبل ، من ادراك ورغبات وذاكرة وخيال ؛ ثم تزيد عليها أنها قادرة على معرفة الحقائق الضرورية والأزلية . أما الحيوانات فانها تعتمد على معرفة حسية تجريبية ، وهى لا تحدد سلوكها الا على أساس بعض الأمثلة الخاصة التى كشفت عنها تجاربها الخاصة فى الماضى وهى عاجزة

تماما عن تكوين قضايا ضرورية ، وهى لا تصل قط الى مرتبة الانسان الذى يتخذ القضايا والمعانى الضرورية نقطة بدء لانشاء علوم برهانية^(١).

اذن فتلك المعرفة العقلية هى التى ترفع الانسان الى مستوى لا يصل اليه أى نوع آخر من الحيوان . « فبمعرفة الحقائق الضرورية ، وبتجريد هذه المعانى نرتفع الى مستوى الأفعال القائمة على التفكير ، وهى التى تجعلنا نفكر فيما نطلق عليه اسم « الأنا » ، وفى أن هذا الشيء أو ذاك خاص بنا . وهكذا عندما نفكر فى أنفسنا فاننا نفكر فى الوجود ، وفى الذات ، وفى البسيط والمركب وفى اللامادى ؛ بل فى الله ذاته ، كما أننا نتصور أن كل صفة مقيدة بالنسبة إلينا ، لا توصف بأنها محدودة بالنسبة إليه . وهذه الأفعال الفكرية هى التى تزودنا بالموضوعات الأساسية لاستدلالاتنا » . (٢)

وأكثر من ذلك ، فان هذه النفوس البشرية تدرك أنها توجد حقيقة ، وأنها تقوم بأفعال توصف بأنها خيرة أو شريرة . ولذا كانت جديرة بالشواب أو العقاب . ومن ثم فهى وحدها التى يمكن أن تعتقد أن النية الطيبة والعمل الصالح هما اللذان يتيحان لها أن تكون من رعايا جمهورية الكون ، تلك الجمهورية التى يعد الله مليكها (٣) . ويوضح « لينتز » هذه الفكرة فيقرر أن النفس البشرية ليست فحسب مرآة ينعكس فيها عالم المخلوقات ؛ بل توصف أيضا بأنها خلقت على صورة الرحمن . وهو يفسر الخلق على الصورة تفسيراً نجده عند محبى الدين بن عربى ، بمعنى أن الانسان هو خليفة الله فى الأرض ، وأن قدرته تعد امتدادا للقدرة الالهية . « فالروح الانسانية لا تدرك فحسب مصنوعات الله ؛ بل هى قادرة على أن تنتج شيئا شبيها بهنذه

(١) المحاولات الجديدة - المقدمة .

(٢) مقدمة العدل الالهى .

(٣) مقال فى الميتافيزيقا .

المصنوعات ، وان كان ذلك على صورة مصغرة منها . وذلك لأننا ، اذا تركنا الحديث عن عجائب الأحلام حيث نخترع دون عسر ، بل دون ارادة ، أشياء لو أردنا الوصول اليها في حالة اليقظة لوجب أن نفكر فيها طويلا ، فان روحنا تعد مهندسا مخترعا في أفعالها الارادية . وعندما تكشف هذه الروح عن العلوم التي نظم الله الأشياء تبعاً لها (من وزن وقياس وعد) فانها تحاكي ، في عالمها الصغير ، الذي آتيج لها أن تمارس فيه نشاطها ، ما يفعله الله في العالم الأكبر . »

٢ - وجهة نظر محيي الدين بن عربي

١ - النفس والجواهر الروحية :

والآن اذا نحن استعرضنا رأى محيي الدين بن عربي في مرتبة النفس الانسانية بالنسبة الى الجواهر الروحية وجدنا أنه ، على عكس ما توقعنا أو ل الأمر ، أكثر تفصيلاً من « لينتزر » فيما يتعلق بهذا الأمر . فهو يصف النفس بأنها جوهر فرد ، أى وحدة قائمة بذاتها لا تقبل زيادة ولا نقصا . والى جانب ذلك فان لها قدرا من الكمال الذاتى ، وهى جوهر بسيط . فشأنها فى ذلك شأن الذرات الروحية ، وهى العناصر الأولية أو النهائية التى تنشأ منها الموجودات فى هذا العالم . وقد استدل ابن عربي على عدم تركيب النفس بأنها لو كانت مركبة لجاز أن تكون عالمة بأحد أجزائها وجاهلة عن طريق جزء آخر منها « فيكون الانسان عالماً بما هو جاهل ، وهذا محال » .

ب - مرتبة النفس الانسانية :

وقد سبق ابن عربي الى القول بأن النفس الانسانية أسمى المخلوقات فى هذا العالم لأنها خلقت على الصورة الالهية ، وتفصيل هذا القول عنده يحتاج الى دراسة مستقلة (١) تكشف لنا عن جميع

(١) انظر الفصل الاخير طبيعة النفس .

العناصر التى سنجدها عند « ليبينتز » فى وصفه لما سماه « مدينة الله » لكن نكتفى بأن نذكر أن ابن عربى يفرق بين نوعين من الانسان : هما الانسان الكامل والانسان الحيوان . وهذا الأخير أسمى بكثير من بقية أنواع الحيوان ، اذ توجد لديه جميع قوى الحيوان من احساس وادراك ورغبات وخيال وذاكرة ، ثم يمتاز بأن له فكرا واستدلالات ونظرا فى الحقائق الضرورية . ومع أنه يستطيع الاستنباط والوصول الى حقائق جديدة الا أنه أدنى مرتبة من الانسان الكامل ، وهو الذى يرتفع عن مرتبة الاستدلال الى مرتبة الذوق الصوفى ، فتكشف له بصيرته عن الحقائق النهائية للأشياء ، فيعرف الأمور على ما هى عليه . ومع ذلك ، فإن الانسان العادى يستطيع الاختراع ، وهو يعلم عن نفسه أنه يخترع ، على عكس بعض الحشرات التى تخرع هى الأخرى ولكن بطريقة غير شعورية كالعناكب والنحل . فهذه الحشرات تخرع ، وتقوم بأعمال قد تفوق أحيانا صنعة الانسان ، ولكنها مفضورة على العلم بذلك ، وهى تجهل من أين حصل لها هذا الاتقان فى الصنعة . أما الانسان فيعلم « أنه يستنبط ذلك عن فكر وروية وتدبير ، فيعرف من أين صدر ، وبهذا القدر سعى انسانا . » وربما أشرنا فيما بعد اشارة ما الى فكرة ابن عربى عن مكانة الانسان الكامل .

ج - الشعور والاشعور :

أما بالنسبة الى المستوى العادى فيخبرنا ابن عربى أن النفس الانسانية لما كانت جوهرًا روحيا فانها تحتوى على كثرة من الأشياء . فوحدها لا تتعارض مع كثرة الخواطر والادراكات وضروب النزوع التى تنبعث من أعماقها . وهى تحتوى على خواصها الذاتية . فكل معرفة تشعر بها فانها تنبع من أغوارها لأنها تعكس العالم وهى مرآة لما يتجدد فيه مع لحظات الزمن . وليست الظواهر الشعورية التى تدركها النفس هى كل ما تنطوى عليه . فالى جانب هذه الظواهر الشعورية يوجد فى النفس كثير من الأمور التى تخفى عليها ، وهى

أمور خبأها الله فيها ، وهو وحده الذى يعلم ما تخبىء النفس وما تعلن ، أى ما يظهر فيها ، فى حين أنها لا تعلم ما انطوت عليه . ومن هذه الناحية تشبه النفس الذرات الروحية أو الأرواح المهمة فى أنها دائما فى خلق جديد ، وفى أنها تعد منبعا لأفعالها الداخلية . « فلا يزال الحق يخرج لعبده من نفسه بما أخفاه فيها ما لم يعرف أن ذلك فى نفسه كالشخص الذى يرى منه الطبيب من المرض ما لا يعرفه العليل من نفسه ... وما كل أحد يعرف نفسه ، مع أن نفسه عينه لا غير ذلك . فلا يزال الحق يخرج للانسان من نفسه ما خبأه فيها فيشاهده ، فيعلم من نفسه عند ذلك ما لم يكن يعلمه قبل ذلك . » (١)

وواضح تماما أن هذه المعلومات التى تخفى على الانسان ثم تظهر له قريبة الشبه بتلك الحالات اللاشعورية التى توجد فى الذرات الروحية . لكن تفرق النفس الانسانية عن هذه الذرات من جهة أن اللاشعور ينزع الى احتلال بؤرة الشعور فى الوقت الذى تتراجع فيه الحالات الشعورية لتحفظ بها النفس فى منطقة اللاشعور ، لكى تخرج منها مرة أخرى ولكن فى ثوب جديد ، اذ لا تكرر فى الوجود . فالتيار النفسى متجدد دائما . وهناك انتقال مستمر من الحالات اللاشعورية الى الحالات الشعورية وفى كلا الاتجاهين ، بمعنى أن الادراكات والرغبات الواضحة المتميزة تتنحى دائما ، لكى تفسح الطريق أمام ادراكات ورغبات تنبع من أعماق النفس ، فتدركها هذه الأخيرة بعد أن كانت خفية عليها .

ويصف محبى الدين بن عربى النفس الانسانية بأنها مجبولة بطبيعتها على المعرفة ، وبأنها تمتاز عن غيرها من الجواهر الروحية بأنها عطشى لا تروى أبدا . « فالله لا يزال خلّاقا فينا . فالعلوم الى غير نهاية . فلا يزال طالب العلم عطشان أبدا لا رى له . » (٢) وهى كلما حصلت

علما زادت عطشا . ولما كان الله خلافا على الدوام تجددت المعلومات بالنسبة الى النفس دائما . فهي تسعى الى معرفة ما يخلقه الله على الدوام والاستمرار . ولذلك قال بعضهم ان النفس بحر لا ساحل له . وانما كانت كذلك لأنها تدرك الأشياء المحدثه ، أى التى كانت ممكنة ثم برزت الى الوجود ، ولما كانت الممكنات لا تنتهى ولا تدخل الى الوجود دفعة واحدة ؛ بل تدخل اليه ممكنا بعد ممكن ، أمكن وصف معرفة النفس للأشياء بأنها متجددة على الدوام ، بمعنى أن شعورها يتجدد مع تجدد ما يقع فى مجال ادراكها ورغباتها .

د - تمير النفس عن الأرواح المهيمة :

واذن يتضح الفارق بين النفس الانسانية وبين الجواهر والذرات الروحية . فان هذه الأخيرة تشبه النفس عندما تكون فى حال غيبوبة أو اغماء . ويرى ابن عربى أن كثيرا من كائنات هذا العالم توجد فى حالة اغماء أو دوار ، وان كانت تسبح بحمد الله وتأنس اليه دون أن تدرك . وذلك لأنه ما من مخلوق الا وهو مفتقر الى خالقه ، شعر بذلك أم لم يشعر . « فالعالم كله ذو أنس بالله ، ولكن بعضه لا يشعر أن هذا الأنس الذى هو عليه ... لم يكن الا بالله ، وان كان لا يعلم . » (١)

ونجد بيانا أكثر وضوحا لهذه المعرفة اللاشعورية ، فيما ذكره ابن عربى عن بعض الجواهر الروحية ، التى تقابل « المونادات » عند « لينتزر » . وقد جاء هذا البيان عند حديث هذا المتصوف عن مراتب الأرواح . فمن بين هذه المراتب توجد الأرواح التى لا شغل لها الا تعظيم جناب الحق والتسبيح بحمده « فليس لهم وجه مصروف الى العالم ، ولا الى نفوسهم ، قد هيمهم جلال الحق واختطفهم عنهم .

فهم فيه حيارى سكارى . » (١) أى أنهم لا يشعرون بأنفسهم ولا بغيرهم .

والى جانب هذه الأرواح المهيمة ، توجد أرواح البشر والأرواح المسخرة لنا « وهم على طبقات . فمنهم الموكل بالوحى والالقاء ، ومنهم الموكل بالأرزاق ، ومنهم الموكل بقبض الأرواح . » وهذه الأرواح المسخرة هى الملائكة التى ورد ذكرها فى الكتب المنزلة .

غير أن الذى يهمنى من هذه الأصناف الثلاثة هو الصنف الذى سماه ابن عربى بالأرواح أو الملائكة المهيمة ، وإن كان ، فى الحق ، يميل الى القول بأنها أرواح لا ملائكة .

هـ - الأرواح المهيمة ومونادات لينتزر :

وتشبه هذه الأرواح « مونادات » « لينتزر » لأنها لا تدرك نفسها وإن لم تخل من ادراك لاشعورى ، ما دامت تمجد خالقها دون أن تدرك . وهذه الأرواح المهيمة هى التى يقول ابن عربى عنها انها هى الملائكة الذين أوجدهم الله وهيمهم فى اسمه الجميل ، فأفناهم عن أنفسهم « فلا يعرفون نفوسهم ولا من هاموا فيه ، ولا ما هيمهم ، فهم فى الحيرة سكارى . » (٢)

ثم يستمر فيقول : ان هذا الصنف أرواح خلقها الله فى هياكل أنوار كسائر الملائكة ، وهى مختلفة عن الأرواح التى تدبر الأجسام الطبيعية كأرواح الناس والحيوان . وانما وصفها بأنها أرواح لأنه يؤكد أن كل شئ من أشياء هذا العالم لا بد أن تكون له روح ، وإن لم تشعر هذه الروح بذاتها . كذلك يقرر لنا أنه قد عرف ذلك عن طريق الكشف

(١) نفس المصدر ، مجلد ٣ ص ٢٨ .

(٢) نفس المصدر ، مجلد ٢ ص ٢٥٠ .

الصوفى ، رغم أن النصوص الدينية لم تأت بخبر فى ذلك . « ونحن نعرف ذلك عن طريق الكشف ، ولو لم يأت فى ذلك خبر . » (١)

ثم يقوده هذا الاعتراف الى التصريح فى نهاية الأمر بأن هذه الأرواح المهيمة ليست ملائكة . فهو اذن أقرب الى القول بأنها ذرات روحية تنطوى على ادراكات ورغبات غير شعورية . وقد فسر لنا لماذا عدل عن ادخالها فى مرتبة الملائكة ، فقال : انها ليست ملائكة لأنها لا ترسل الى البشر ؛ ولأنها لم تكلف بالسجود لآدم . وكيف تؤمر بالسجود ، وهى تشبه أن تكون فى حال اغماء أو غيبوبة أو نوم عميق لا أحلام فيه « وهم أرواح ما هم ملائكة . فما بقى ملك الا سجد ، لأنهم الذين قال الله لهم اسجدوا لآدم . ولم تدخل الأرواح المهيمة فيمن خوطب بالسجود . وهذه الأرواح المهيمة فى جلال الله لا تعلم أن الله خلق آدم ولا شيئاً ، لشغلهم بالله . » فهى تسبح بحمده تسبيحاً ذاتياً لا تدركه هى . وقد خلقها الله قبل أن يخلق الخلق « فشغلهم هيماهم فى جلال جماله أن يروا سواء . فهم الذين لا يعرفون أن الله خلق أحدا . » (٢)

ثم يطنب ابن عربى فى الحديث عن هذه الأرواح المهيمة على نحو لا نجده بمثل هذا التفصيل ذى الطابع الدينى عند « لينتز » ، فيقول: انها هى التى سميت فى القرآن باسم العالين . « وأما العالون من عباد الله ، الذين قال الله فى توبيخه لابليس حين أبى السجود لآدم : استكبرت أم كنت من العالين - فهم الأرواح المهيمة فى جلال الله . فأعلاهم الحق أن يكون شئ من الخلق لهم مشهودا ، ولا نفوسهم ، وهم عبيد اختصاصهم لذاته . فالتجلى لهم دائم ، وهم فيه هائمون ، لا يعلمون ما هم فيه ... فهم لا يشهدون علو الحق . ولا يشهد علو الحق الا من شهد

(١) نفس المصدر ، مجد ٣ ص ٣٨ .

(٢) نفس المصدر ، مجد ٢ ص ١٧٤ .

نفسه ، وهم في أنفسهم غائبون ، فهم عن علو الحق ومكائنه أشد غيبة . » (١)

فهل من الغلو أن تقول أن هذه الأرواح المهيمة شبيهة بالذرات الروحية عند « لينتز » ، وبخاصة لأن هذه الأرواح لا تدرك نفسها ولا غيرها ، ولأنها أدنى مرتبة من الانسان الذي يعرف ربه عندما يعرف نفسه ؟ ذلك أن كل موجود لا يعرف الحق الا من نفسه .

ومع ذلك ، فانه يرى أن النفس لا تعرف ربها الا بالقدر الذي يسمح به استعدادها . فمهما يكن من كمال هذا الاستعداد فانه لا ينتهى بالانسان الى معرفة ذات الحق ؛ « اذ الحق تعالى أن تعرف ذاته ، فيتعالى أن يعرف كيف تنسب اليه ما نسبه الى نفسه . ومن رد شيئاً أثبتته الحق لنفسه في كتابه ، أو على لسان رسوله ، فقد كفر بما جاء به من عند الله ، وبمن جاء به ، وبالله . »

واذا كانت الأرواح المهيمة تشبه النفس الانسانية ، عندما يصيبها الاغماء أو الدوار ، فانها تشبهها أيضاً في أن عدم ادراكها لما يعتمل فيها من ادراكات ورغبات غير شعورية ومستمرة ليس دليلاً على عدم وجود هذه الادراكات والرغبات غير الشعورية أصلاً . وقد استدل ابن عربى لاستمرار هذه الحالات النفسية اللاشعورية بتجربة شخصية بين لنا فيها ان النفس الانسانية لا تفقد الادراكات والرغبات والأفعال في حالة عدم شعورها بها . فقد قال انه ذاق هذا المقام وانه مر عليه وقت كان يؤدي فيه الصلوات الخمس ويؤم الناس فيها ، كما أخبروه ، فيما بعد . وفي أثناء ذلك كله كان لا علم له بصلاته ، ولا بالجماعة التي يؤمها ولا بالمكان الذي كان يصلى فيه ، ولا بشيء من عالم الحس ، وذلك لشهود غلب عليه غاب فيه عن نفسه وعن غيره .

ثم يستمر في وصف هذه التجربة فيقول : « وأخبرت أنى كنت اذا دخل وقت الصلاة أقيم الصلاة ، وأصلى بالناس فكان حالى كالحرركات الواقعة من النائم ، ولا علم لى بذلك ، فعلمت أن الله حفظ على وقتى ، ولم يجر على لسانى ذنب ، كما ، فعل الشبلى في وله ... الا انى كنت فى أوقات فى حال غيبتى أشاهد ذاتى فى النور الأعم والتجلى الأعظم بالعرش يصلى بى ، وأنا عرى عن الحركة بعزلة عن نفسى ، وأشاهدها بين يديه راحة وساجدة ، وأنا أعلم أنى أنا الراكع كرؤية النائم ، واليد فى ناصيتى . وكنت أتعجب من ذلك ، وأعلم أن ذلك ليس غيرى ولا هو أنا . » (١) وتلك هى حالة الجذب لكنها أقرب الى أن تصور حال الأرواح المهيمة ، مع هذا الفارق وهو أن غيبوبة النفس قد لا تكون كاملة ، بدليل أنه كانت هناك حالة من الشعور تطفو وسط هذه الغيبوبة ، فيرى ابن ابن عربى نفسه ، ويتذكر بعض أحواله عندما عاد الى حال الصحو .

و - النفس الانسانية والخلق على الصورة :

ويتجلى سمو النفس الانسانية على الجواهر الروحية الأخرى ، كأرواح الحيوان والذرات الروحية ، التى توجد فى حالة اغماء أو غيبوبة دائمة ، بأنها قادرة على معرفة ربها ، وعلى معرفة الحقائق الضرورية الأزلية . فهى تفكر ، وتدرك نفسها ، وتعلم أنها مقيدة ومحدودة ، وأن خالقها هو الوجود الحق ، فى حين أنها ليست الا وجودا ممكنا وعابرا . كذلك تعلم أنها توجد فى هذا العالم ، وتدرك أنها ، لما كانت أسمى مرتبة من المخلوقات الأخرى ، التى يحتوى عليها العالم ، كانت خليفة بأن توجه اليها أوامر الشرع ونواهيها ، وأن تكون أهلا للشواب ، ان هى أحسنت فى توجيه مملكتها التى عهد بها اليها وهى جسمها ، وجديرة بالعقاب ان هى أساءت . فيها « ظهرت آثار الأوامر

فى الملك ، كذلك بالانسان الكامل ظهر الحكم الالهى فى العالم بالشواب والعقاب ، وبه قام النظام وانخرم ، وفيه قضى وقدر وحكم . » (١)

فالنفس الانسانية الكاملة هى التى خلقت لتكون على الصورة الالهية ، أى لتكون رعايا فى المملكة الالهية . ومن الخلق على الصورة أن يكون الانسان خليفة الله فى أرضه ، ومعنى ذلك أن تكون قدرته امتدادا للقدرة الالهية ، فيسخر العالم ويكون خلاقا فى حدود القدرة التى منحه الله اياها . وتتجلى خلافة الانسان فى الأرض فيما وهبه الله من الخيال والقدرة على الاختراع . « فليس للقدرة الالهية فيما أوجده أعظم وجودا من الخيال . فبه ظهرت القدرة الالهية والاقترار الالهى ... ومن قوة حكم سلطانه ما تثبتته الحكماء ، مع كونهم لا يعلمون ما قالوه ، ولا يوفونه حقه ، ذلك أن الخيال ، وان كان من الطبيعة ، فله سلطان عظيم على الطبيعة بما أيده الله من القوة الالهية . » (٢)

وانما كان الانسان خليفة فى الأرض لأنه انما يحكم فيها بحكم الله ، ولأن الله هو الذى آفاده نور العلم . فليست الخلافة فى الأرض فى نظر ابن عربى سوى التحكم فى العالم وتسخيره ، عن طريق العلم الذى يفيض من اسمه النور .

ز - مرتبة الخيال والخلق الانسانى :

فأهم صفة تميز الانسان عن بقية المخلوقات هى أنه صاحب خيال خالق . ذلك أن الخيال هو العنصر الجوهرى فى الاختراع أو الابداع . والانسان لا يوصف ، بأنه مخترع الا اذا أبدع فى نفسه صورة خيالية أو مثالا يريد ابرازه الى الوجود الخارجى . واذ لم يبدأ الاختراع عند الانسان على هيئة صورة خيالية فى نفسه ، فليس بمخترع على الحقيقة.

(١) المصدر السابق المجلد ٢ ص ١٠٥ .

(٢) عرضنا لهذا الموضوع بالتفصيل فى كتابنا « الخيال » فى مذهب محبى الدين بن عربى - معهد الدراسات العربية ١٩٦٩ وانظر الفتوحات المجلد الثالث ، الباب ٢٨١ .

ويجب الاعتراف بأن ابن عربى فاق ليبنتز فى تفسير معنى خلافة الانسان فى الأرض . فقد تحدث عن وظيفة الخيال فى العلوم على نحو لا يقل وضوحا عن فكرة كبار العلماء المعاصرين فى بيان أهمية الخيال فى الكشف العلمية . ومن ثم يمكن القول بأن النفس الانسانية تحاكى فى عالمها الصغير ، وفى العالم الخارجى ، ما يفعله الله فى العالم الأكبر ، بما يحتوى عليه من أرواح وأجسام .

كذلك لا يكتفى ابن عربى ببيان قدرة الانسان على استخدام الخيال للاختراع فى مجال العالم الطبيعى ، بل يتحدث عن هذه القدرة الانسانية على الخلق فى المجال النفسى والدينى . فانه يخبرنا أن المرء اذا أحسن عمله واتبع الشرع ، مخلصا الدين لله ، فانه ينفخ الروح فى عباداته وأعماله ، فينشئها صورا « قائمة يكون فيها خلاقا بالفعل ، ولكن مما يقع له به السعادة عند الله فلا يزال ينشئ تلك الصورة حتى يراها قائمة بين يديه حسا ينظر اليها ، ويفرح بها . »

اننا لم نعرض فى بحثنا هذا الا الى بيان مرتبة النفس الانسانية بين الجواهر الروحية عند ليبنتز الفيلسوف الألماني ، وعند محبى الدين بن عربى . وقد فجأنا هذا التماثل العميق بين هذين المفكرين فى هذه المسألة الخاصة ، وفى عدد كبير من المسائل الأخرى . ولذا فسنكتفى فى الفصل القادم ببيان طبيعة النفس عند هذين الرجلين .

وليس مما يشغلنا فى الوقت الراهن ان نبحث عن المسالك التى يمكن أن يكون تصوف محبى الدين بن عربى قد تبعها حتى انتهى بتفاصيله المذهلة الى فلسفة ليبنتز عبر هذه القرون المتباعدة ، وعلى الرغم من تباين الوسط الحضارى الذى عاش فيه كل من هذين الفيلسوفين .

الفصل الثاني عشر

طبيعة النفس (١)

١ - وجهة نظر ليبنتز

١ - النفس تدبر الجسم :

في رأى « ليبنتز » أن الجسم الذى لا تدبره الروح أو النفس لا يمكن أن يسمى ذاتاً ، اللهم اذا نحن أسأنا استخدام مصطلح «الذات» فالجسم دون روح ليس الاجثة . ولا يمكن أن يسمى ذاتاً ، وهو أشبه بأكداس من الحجارة ، التى لا تعدو أن تكون مجرد تجمعات تتراكم حسبما اتفق .

ثم ان النفس الانسانية تختلف عن جميع الأرواح التى نعرفها ؛ وذلك لأنها هى التى تستطيع ، وحدها ومن بين نفوس أنواع الحيوان جميعا ، « أن تعكس الذات الالهية وتحاكيها كصورة مصغرة منها . » (٢) وهى جوهر بسيط لا ينشأ عن طريق التأليف بين العناصر المادية ، وهى لا تخلق الا فى الوقت الذى ينتهى فيه تعديل الجسم وتسويته لقبولها .

فهى اذن وحدة ذاتية ، أو كائن كامل لا ينقسم ، ولا يمكن أن يتحطم أو يندثر . وهى لا تنشأ نشأة طبيعية ، على غرار المركبات المادية . وهى تحتوى ، بحسب أصلها ، على كل ما يحدث لها ؛ اذ تنبع

(١) قدم هذا البحث الى حويلات كلية دار العلوم فى أواخر سنة ١٩٧٠ وظهر فى سنة ١٩٧٢ .

(٢) رسالة من ليبنتز الى ارنو Arnauld بتاريخ ١١/٢٤ - ١٦٨٦/١٢/٨ ص ٥٤ - ٥٥ .

جميع أفعالها من أعماقها . وهذه الوحدة الذاتية هي التي كان المدرسيون في العصور الوسطى يطلقون عليها اسم الصورة الجوهرية تحويرا أى أرسطو الذى كان يصف النفس بأنها صورة البدن ، وإن كانت تؤلف معه جوهرًا واحدًا غير مستقل ؛ واقتباسًا من الفارابى وابن سينا اللذين وصفا النفس بأنها صورة للجسم ، كما كان يقول أرسطو ، وجوهر روحى ، كما كان يقول أفلاطون . وتلك الصورة الجوهرية هي تلك التى يسميها « ليبنتز » « الأنا » ، على غرار ابن سينا ، وهذا « الأنا » هو أحد الكائنات الكاملة الحقيقية . ومن قبل قال أفلاطون : إن المادة وحدها لا تكفى فى تكون ذات ما .

اذن ، فالنفس الانسانية أو الجوهر الروحى ، الذى نسميه « الأنا » ، لا يتكون من أجزاء ، أى من أشياء خارجة عن ذاته ، لكنه يساعدنا على معرفة الأجسام بطريقة خاصة ، وهى أن النفس تشبه أن تكون مرآة تنعكس فيها تلك الأجسام ، على نحو أكثر تميزا . فالجسم الذى تدبره هذه النفس وتعنى بأمره يعد وسيلة بينها وبين الأشياء الأخرى ، بمعنى أن جسمها يتأثر بكل ما يحيط به ؛ ثم تنعكس هذه الآثار ، التى يتلقاها من الخارج ، فى مرآة النفس ، بسبب نوع من التجانس التام بين كل من النفس والبدن . وقد ذهب « ليبنتز » الى القول (١) بأن النفس الانسانية تعكس الكون كله فى اتجاه خاص ، وبصفة خاصة ، وذلك تبعًا للعلاقات التى توجد بين جسمها وبين الأجسام الأخرى . وارجع السبب فى ذلك الى أن النفس لا تستطيع أن تعبر عن جميع الأشياء بدرجة واحدة من حيث الدقة والوضوح ؛ والا لما كان هناك تفاوت بين النفوس .

ومع ذلك ، فلا سبيل الى القول بأن النفس الانسانية تدرك جميع ما يمر فى أجزاء جسمها ادراكًا تامًا ، وذلك بسبب اختلاف درجات

العلاقة بينها وبين هذه الأجزاء قوة أو ضعفاً ؛ ومن ثم لا تستطيع النفس أن تعكس ما يمر في تلك الأجزاء بدرجات متساوية . ومن جانب آخر ، تتفاوت درجات تعبير النفس عن الأشياء الخارجية ، وذلك بسبب بعد هذه الأشياء أو قربها ، أو بسبب بعض الموانع الأخرى . فانا نرى ، في هذه الحال الأخيرة ، أن بعض الناس يرى النجوم ، في الوقت الذي لا يرى فيه الحفرة التي تكون فاعرة فاهها تحت قدميه ، وذلك بسبب غفلته أو استغراقه في التفكير في أمر يملك عليه نفسه .

ومن المعروف أن أكثر أجزاء الجسم حساسية لعكس العالم الخارجى ، تمهيدا لعرضه على النفس ، هى الأعصاب ، التى ربما لم لم تكن هناك وسيلة سواها لادراك بقية أجزاء الجسم أو لا ، بصفة شعورية أو غير شعورية (١) .

غير أن « لينتزر » لا يلبث أن يؤكد لنا أنه ليس هناك صلة فيزيقية بين النفس والأعصاب ، أو الأجسام الأخرى التى تؤثر فى الأعصاب ؛ بل يرى أننا ، متى تحدثنا بلغة ميتافيزيقية ، قلنا : ان كلا من النفس والجسم يعكس حالة الآخر بصفة تلقائية ، تبعا لمبدئه المشهور القائل بالانسجام الذى حدده الله منذ الأزل بين كل نفس وجسمها .

ب - الصلة بين النفس والجسم ليست صلة فيزيقية :

ومما يدل على أن الصلة بين النفس والجسم ليست فيزيقية أو مادية هو ما يقرره لينتزر من أن النفس ، وان كانت تعكس جسمها والأجسام الأخرى فى الكون عن طريق الاحساسات ، فان هذه الأخيرة ليست الا مناسبات فحسب ؛ فى حين أن أفعال النفس تنبع من أعماقها . وتلك الفكرة ، التى تعد مبتكرة الى حد ما فى العصر الذى عاش فيه لينتزر ، هى شديدة الوضوح عند محبى الدين بن عربى ووثيقة جدا بالنظريات

(١) سنوضح فيما بعد معنى عكس النفس للكون بالتفصيل .

الأساسية التى يدور حولها مذهبه الصوفى الفلسفى والذوقى فى آن واحد .

وقد قال « لينتر » ، عندما مناقشته لرأى هؤلاء الذين ينكرون فطرية المبادئ العقلية والمعانى : ان الحواس ليست الا سببا جزئيا لأفكارنا .. « والآن سأذهب الى حد أبعد من ذلك تبعا لهذا المذهب الجديد » (وهو مبدأ التجانس الأزلى بين النفس والبدن ، بل بين كل كائنات العالم) ، بل أعتقد أن جميع أفكار نفوسنا وأفعالها تأتي من أعماقها ، دون امكان أن تأتي اليها عن طريق الحواس ، وذلك كما سيتبين لنا فيما بعد . ولكنى سأضع هذا البحث جانبا الآن ، وسأرتضى التعبيرات المتوارثة ، وذلك لأنها جيدة بحسب الواقع ، ويمكن الدفاع عنها ؛ ولأنه يمكن القول ، بمعنى ما ، أن الحواس الخارجية سبب جزئى لأفكارنا . لكن الحواس لا تكفى حتى ترينا ضرورة هذه الحقائق . ومن ثم فإن للروح استعدادا خاصا لكى يستمدّها من أعماق نفسه ، على الرغم من أن الحواس ضرورية ، حتى تعطيه المناسبة أو الانتباه الى ذلك ، ولكى توجهه الى بعض هذه الحقائق دون بعضها الآخر .^(١)

وقد عرض لهذه الفكرة أيضا فى موطن آخر من كتابه « العدل الالهى »^(٢) فقال : ان النفس لا تحتوى فحسب على المبدأ الذى تصدر عنه جميع أهوائها ؛ وليس هذا الأمر صادقا على النفس الانسانية فقط ؛ بل يصدق كذلك بالنسبة الى جميع الذوات البسيطة المنتشرة فى جميع أجزاء الطبيعة . والفارق بين النفس والذوات البسيطة المجردة من الادراك الشعورى هو أن النفس العاقلة توصف بأنها حرة . ومع ذلك ، فتبعا للغة المتداولة ، واذا نحن تحدثنا تبعا لما يوحى به الظاهر ، وجب علينا القول بأن النفس تتوقف فى ادراكها وأفعالها على الجسم ،

(١) المحاولات الجديدة Nouveaux Essais

(٢) كتاب العدل الالهى الجزء الأول فقرة ٦٥ .

وعلى انطباعات الحواس على نحو ما . ولما كانت النفس الانسانية قد قدر لها ، منذ الأزل ، أى عندما كانت فى حالة امكانها المحض ، أن تكون حرة فى أفعالها - كما ستفعل ذلك فى خلال الزمن عندما تخرج الى حيز الوجود (١) - نقول لما كان هذا هو شأن النفس الانسانية فمن الواجب أن تحتوى على جميع أفعالها وأهوائها ، وأن تكون السبب الحقيقى لما يصدر عنها ؛ بل يرى « لينتز » أن هذا هو شأن كل جوهر يحتوى عليه الكون ، فهو يقول : « وعندى ان كل ذات بسيطة يجب أن تكون السبب الحقيقى والمباشر لأفعالها وأهوائها الداخلية . واذا تكلمنا بلغة ميتافيزيقية صارمة قلنا انه ليس لها الا تلك الأفعال والأهواء التى تنتجها . » (٢)

ومع ذلك ، فان جميع هذه الأفعال التى تصدر عن الكائنات جميعها تتجانس تجانسا ميتافيزيقيا ، كما لو كان كل كائن منها يؤثر فى جميع الكائنات الأخرى ايجابا أو سلبا .

غير أنه يمكن تفسير تلك الفكرة عند « لينتز » على نحو أكثر عمقا اذا أكملناها بما قرره ابن عربى من قبل ، من أن لكل كائن من الكائنات وجها خاصا يربطه بخالقه . فمن الضروري أن تتجانس هذه الوجوه جميعها فيما بينها . وهذا هو المعنى الذى أكدته « لينتز » بدوره فى رسالة بعث بها الى « أرنو » (٣) فقال : « ويمكن القول بأن الله قد جعل بين النفس والجسم صلة حقيقية بفضل ذلك المعنى العام للذوات ، ذلك المعنى الذى يتضمن أن هذه الذوات جميعها يعبر بعضها عن بعض تعبيرا تاما . لكن هذه الصلة ليست مباشرة . »

واذا كانت النفس تتصل بجسم يتألف من ذرات روحية ، يسميها

(١) المصدر السابق الجزء الثالث فقرة ٣٢٣ .

(٢) المصدر السابق الجزء الثالث فقرة ٤٠٠ .

(٣) رسالة الى أرنو بتاريخ ١٦٨٧/٤/٢٠ .

ليبتنز بالمونادات ، فانها تظل في ذاتها جوهرًا روحيا خاليا من كل تركيب . ان هذا الجوهر الروحي البسيط يعد صورة للبدن ، أى سببا في وحدة أجزائه ، لكنه لا يمكن أن يوصف في ذاته بأنه مركب من ذرات روحية ؛ بل متى خلقت النفس فستقوم بذاتها في جوهر فردى ، أو مادة روحية اذا صح هذا التعبير ، وستظل كذلك حتى بعد تحليل الجسم الذى تدبره ، أى ستظل جوهرًا روحيا مستقلا وحيا . (١)

ح - النفس ذرة روحية من نوع خاص :

وفى رأى « ليبتنز » أن جسم الانسان ؛ بل أى جسم آخر ، نباتا كان أم حيوانا أم جمادا ، يتكون من عدد لانهاية له من الذرات الجسمية المزودة بصورها الجوهرية أو أرواحها الخاصة . وهو يطلق على هذه الذوات اسم الذوات البسيطة أو الفجة brutis (٢) . لكن هناك farkا أساسيا بين الأرواح الانسانية وبين غيرها من الذرات الروحية التى تدخل فى تركيب الأجسام . فان أرواح البشر Esprits هى الذرات التى تفكر ، والتى تستطيع الوصول الى معرفة الله ، والكشف عن الحقائق الأزلية ، وهى التى يصفها « ليبتنز » بأنها تشبه المرايا التى تعكس الكون ، وتعكس الذات الالهية ؛ فى حين أن الذوات البسيطة لا تعكس الا الكون ، وهى تشبه أن تكون فى حالة اغماء أو دوار (٣) .

ومن جانب آخر يقرر هذا الفيلسوف أن الله يحكم النفوس البشرية تبعا لقوانين مختلفة عن تلك التى يحكم بها الذوات الأخرى . فهو يحكم الأولى وفقا للقوانين الأخلاقية ، وهى قوانين العدل التى لا تطبقها الذوات الأخرى ، وهى التى تخضع لقوانين مادية أى لقوانين القوة

(١) نفس الرسالة السابقة .

(٢) رسالة الى « أرنو » بتاريخ ١٠/٩/١٦٨٧ .

(٣) أنظر الفصل السابق : مراتب الجواهر الروحية .

والحركة . (١) « ولهذا السبب يمكن أن تسمى الذوات الفجة بأنها ذوات مادية . وذلك لأن العناية التي يراعيها الله تجاه هذه الذوات تشبه عناية صانع أو مدبر لآلة ميكانيكية . أما فيما يخص الأرواح الانسانية فإن الله يقوم تجاهها بوظيفة المليك أو المشرع . » (٢)

ويمكن القول ، تبعا للينتز ، بأن نفوس البشر هي رعايا المملكة الالهية . وهذا ما نجده بصورة شديدة الوضوح ، ان لم تكن أكثر وضوحا ، عند محيي الدين بن عربي . وسنعود الى هذه النقطة بالتفصيل عند كل منهما .

وفي جملة القول ، يحدد لنا « لينتز » طبيعة النفس الانسانية بالنسبة الى الذوات الروحية الأخرى ، التي يتكون منها العالم ، عندما يصفها بأنها « مونات » أو ذرة روحية رئيسية ، وأنها اكمل « المونات » ؛ لأنها هي التي تستطيع ادراك « المونات » الأخرى بوضوح . فهي اذن « المونات » الرئيسية ، أو الروح المدبرة ، على الرغم من أنه ليس لها تأثير مباشر في العناصر الروحية الأقل درجة منها . « ومع ذلك ، يبدو أنها توجهها ؛ لأن الكمال فيها يبلغ درجة الادراك الواضح الشعوري ؛ في حين أن « المونات » الأخرى ليست لها سوى ادراكات غامضة وغير شعورية . »

د - الأرواح الانسانية أكثر الأرواح قابلية للكمال :

وربما كانت نفوس الحيوان هي أقرب « المونات » الى النفوس الانسانية ، وذلك لأنه لا يمكن القول بأن نفوس الأنواع الحيوانية الراقية مجردة تماما من مظاهر الحياة العقلية ؛ اذ نجد لديها نزوعا

(١) تشبه أن تكون هذه الفكرة صدى لما جاء في القرآن من عرض الامانة على السموات والأرض فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان .

(٢) رسالة الى « أرنو » بتاريخ ١٦٨٧/١٠/٩ وكتاب المونادولوجي فقرة ٨٤ .

وخيالا وذاكرة . ويحاول « لينتز » (١) أن يفسر لنا كيف تمتاز نفوس البشر عن نفوس الأنواع الحيوانية الأخرى ، فيقول : ان الحيوانات المنوية ، التي ستؤدي الى نشأة أفراد الانسان ، فيما بعد ، تحتوى على نفوس أو أرواح بسيطة وحية كامنة فيها . فاذا قدر لبعض هذه الحيوانات المنوية أن تخرج الى حيز الوجود عن طريق الاخصاب « فان أرواحها الحسية ترتقى الى مرتبة العقل وتستأهل الوصف بأنها أرواح Esprits ، واذن فلنا أن نقول (٢) : ان أرواح البشر هي أكثر الذوات أو الجواهر الروحية قابلية للكمال . وانما كانت كاملة لأنها تمتاز عن بقية أرواح الحيوانات الأخرى بأنها أقل تنافرا فيما بينها ، بل يجب القول ، في رأى « لينتز » بأنها أكثر الأرواح تعاوناً فيما بينها . « وذلك لأن أكثر النفوس فضيلة هي وحدها التي تستطيع أن تكون أكثر تألفاً . » ويترب على ذلك ، بوضوح ، أن الله ، الذى يريد دائما أن يحقق أكبر قدر من الكمال ، سيختص الأرواح الانسانية بأكبر قدر من عنايته ، ولن يمنحها جميعاً أكبر قدر من الكمال الذى يسمح به التجانس الكونى فحسب ؛ بل سوف يمنح هذا الكمال الأسسمى لكل نفس على حدة . »

وهناك فارق آخر بين نفوس البشر ونفوس الحيوان ؛ وهو أن هذه النفوس الأخيرة يمكن أن ينظر اليها كما لو كانت مرايا حية تعكس كمال المخلوقات عن طريق ادراكاتها الحسية ، فى حين أن نفوس البشر لا تكتفى بعكس هذا العالم . ولقد سبق ابن عربى الى القول بأن النفس الانسانية تشبه أن تكون مرآة تعكس العالم ، كما تعكس الذات الالهية ، وأنها تعكس ذلك بالقدر الذى يتيح لها استعدادها الخاص . وقد فجأنا أن نجد هذا التعبير أو شيئاً قريباً منه عند « لينتز » ، الذى يقول ، هو الآخر ، ان النفس تعبر عن العالم وتعبر عن الله .

(١) المونادولوجى فقرة ٨٢ .

(٢) مقال فى الميتافيزيقا فقرة ٣٦ .

هـ - عكس النفس للكون عن طريق الجسم :

ولقد كان هذا المصطلح غريبا على معاصري « لينتز » ، ومنهم « أرنو » الذى تساءل عن معنى عكس النفس للكون وعكسها للذات الالهية . وقد وضح « لينتز » فكرته هذه فى رسالة خاصة بعث بها الى « أرنو » ، وهى رسالته التى كتبها فى ٩ أكتوبر سنة ١٦٨٧ ، والتى قال فيها : ان النفس تعكس الكون كله بمعنى ما ، وهى تعكسه بصفة طبيعية ، وتبعا للصلة بينها وبين جسمها والأجسام الأخرى . ومن ثم فانها تعبر ، على نحو أكثر مباشرة ، عما يتصل بجسمها ، وبخاصة عن بعض العلاقات الخارقة للعادة عندما تشعر بالألم . فالتعبير عن العالم نوع من الادراك أو العاطفة . وهذا التعبير مصحوب بالشعور فى حالة النفس ، وعندئذ يسمى تفكيراً .

ويقرر « لينتز » أن هذا التعبير يحدث فى كل جزء من أجزاء العالم . وهو تأثير متبادل بمعنى ما . ذلك أن كل شئ فى الكون يرتبط ببقية الأشياء . وهذا التعبير أو التأثير المتبادل يكون أقل أو أكثر وقوعا تحت الملاحظة ، بناء على أن أفعال الأجسام الأخرى تكون أقل أو أكثر علاقة مع جسمنا . « فجميع حركات جسمنا صدى لادراكات روحنا وأفكارنا ، سواء أكانت أقل أو أكثر غموضاً ؛ كذلك النفس تكون لديها فكرة عن جميع حركات الكون » سواء أدركتها بصفة واضحة أو غامضة ، مما يفسر لنا ظاهرتى الشعور والاشعور . « ولما كنا لا ندرك الأجسام الأخرى إلا بناء على العلاقات بينها وبين جسمنا ، فأنى كنت على حق عندما قلت : ان النفس تعبر عما يخص جسمنا ، على نحو أفضل . ولذا فانا لا نعرف كواكب المريخ أو كوكب المشترى إلا تبعا للحركة التى تحدث فى أعيننا . »

ثم يقول : انه يستطع تفسير عكس النفس للكون تفسيراً طبيعياً ، بناء على ما يعتقد من أن المعنى التام لكل كائن يحتوى دائماً على كل

ما يحدث له في الماضي والحاضر والمستقبل ، بمعنى أن حالته الراهنة امتداد لحالته السابقة ، وحالته المستقبلية ، امتداد لحالته الراهنة. وذلك أن طبيعة كل نفس هي أن تعبر عن العالم . وقد خلقت النفس ، في البدء ، بحيث يجب عليها ، بفضل قوانينها الخاصة ، أن تتسق مع ما يحدث في الأجسام ، وبخاصة في جسمها . واذن ، يجب ألا ندهش إذا كان من شأنها أن تتمثل وخز الابرّة عندما تصل الابرّة الى جسمها. ومن ثم فحالات النفوس ، هي بصفة طبيعية وجوهرية ، تعبيرات عن حالات مقابلة في العالم ، وبخاصة عن حالات أجسامها الخاصة بها .

وكيف يجد المرء صعوبة في قبول هذا الرأي ، تبعا « للينتز » « الا اذا نفى أن الله قادر على ايجاد ذوات تخلق ، أول الأمر ، بحيث ان كل ما يقع لها ، بناء على طبيعتها الخاصة ، يتسق فيما بعد مع جميع الظواهر الأخرى ... واذا كنا نصنع آلات متقنة تفوق ما صنعه أرشميدس ، فلماذا لا يستطيع الله ، وهو أسمى من العلماء بما لا نهاية له ، أن يجعل الذوات الروحية معبرة ، بحيث تترجم ، عن طريق قوانينها الخاصة ، كل ما يحدث للأجسام ؟ ولا يبدو ذلك ، في نظري سهل التصور فحسب ؛ بل أجده جديرا بالله ، وبجمال العالم ، وضروريا على نحو ما . »

ويحرص « لينتز » على أن يقرر لنا أن هذا التأثير المتبادل بين مختلف الذوات ليس تأثيرا ماديا ومباشرا ؛ بل هو تأثير ميتافيزيقي أو روحي . فالكائنات جميعها ترتبط بنوع من التجانس القوى ، كما لو كان يؤثر بعضها في بعض تأثيرا فعليا . كذلك يرى أن هذا التطابق أو التوافق بين الكائنات من أجمل الأدلة على وجود الله بالنسبة الى كل كائن من هذه الكائنات ، وذلك تبعا لوجهة نظره الخاصة ، وموفقا لاستعداده وقدرته : « ولولا ذلك لما أمكن أن تتجانس ظواهر العقول المختلفة فيما بينها أبدا ، ولوجدت أنماط مختلفة بعدد هذه الذوات ،

أو لكان من محض المصادفة أن تتجانس فيما بينها أحيانا . ان كل فكرة لدينا عن الزمان والمكان تقوم على أساس هذا التوافق . ولو أردت أن أفسر كل ما يتصل بموضوعنا هذا تفسيراً عميقاً لما استطعت ذلك أبداً . »

لكننا قد أشرنا الى تفسير ذلك عند محيي الدين بن عربي بفكرته عن الوجوه الخاصة التي تربط الكائنات جميعاً بالله . ونضيف هنا أن كل وجه يرتبط عنده بأحد الأسماء الالهية ، وهذه الأسماء تتجانس فيما بينها . ومع ذلك فإن « لينتز » يقترب من فكرة ابن عربي عندما يتحدث عن تدخل العون الالهى الذى يحقق للنفس القدرة على عكس الكون . فهو يقول « لأرنو » فى الرسالة ، التى سبقت الإشارة اليها : انه يستطيع أن يلخص أفكاره فى عدد قليل من الكلمات ، بأن يقرر أن كل ذات تحتوى فى حالتها الراهنة على حالاتها السابقة والمستقبلية ؛ « بل تعكس الكون ، تبعا لوجهة نظرها الخاصة . وليس ثمة شئ يتعد عن شئ آخر ، بحيث لا تكون هناك صلة بينهما ، وذلك بصفة خاصة بالنسبة الى أجزاء جسمها التى تعكسها عكسا مباشرا . ولذا فلن يحدث لها (للنفس) شئ الا اذا كان نابعا من أعماقها ، بناء على قوانينها الخاصة ، بشرط أن نضيف الى ذلك العون الالهى . ولكنها تدرك الأشياء الأخرى لأنها تعبر عنها (أو تعكسها) بصفة طبيعية . فقد خلقت أولا بحيث تستطيع التعبير عنها فيما بعد ، وان تتسق معها على النحو الذى ينبغى . » وهكذا يمكن تفسير تأثير احدى الذوات فى ذات أخرى .

وأخيرا ، يبرر « لينتز » فكرته عن عكس النفس للكون بأن كل الكائنات مترابطة ومتسقة ، وبأنر أيه هو أفضل الآراء لتفسير الصلة بين النفس والعالم ؛ اذ أنه يرتبط بالاعتراف بالحكمة الالهية . ومن الطريف أننا نجده يستخدم فكرة « المرايا » التى استعان بها

ابن عربى من قبل على توضيح الفكرة نفسها ، وعلى بيان أن الدقة فى عكس الكون والذات الالهية تتوقف على درجة صفاء كل مرآة . أما « لينتز » فيقول فى ذلك : كيف لا ترتبط جميع الكائنات ، وكيف لا تتسق فيما بينها « ولا سيما أن مصنوعات الله هى أكبر وأجمل وأكثر عددا وأتمن اتساقا الى ما لا نهاية له وان الصنعة أو الترابط ، أعنى النظام يعد جوهريا فى أبسط أجزائها ؟ وهكذا فليس هناك فرض يوقفنا على معرفة حكمة الله أفضل من فرضنا الذى يقول بأنه توجد ، فى كل مكان ، جواهر تدل على كماله وهى بمثابة « مرايا » تعكس جمال العالم (١) ولكن بصورة مختلفة . »

ثم ان « لينتز » يؤكد فى خاتمة رسالته الى « أرنو » أن آراءه لا تחדش العقيدة . أما من لا يرتضى رأيه فله أن يختار ما شاء من آراء أخرى . فله أن يؤمن بفكرة الذرات المادية عند ديمقريطس ، أو بفكرة الامتداد Etendue عند ديكارت ، أو بفكرة الصور الجوهرية عند المدرسين . « لكن ينبغى ألا تتوقف فى مثل هذا الطريق الجميل عندما نرغب فى أن تكون لدينا أفكار حقيقية عن الكون وعن الكمال فى المخلوقات ، (٢) والتي تزودنا بأقوى الأدلة على وجود الله ، وعلى وجود أنفسنا . »

و - النفس الانسانية وعكس الذات الالهية :

وفى رأيه أن هذا الطريق الجميل لم يفتح لغير الانسان من كائنات هذا العالم . ذلك أن هذه الكائنات الأخرى تقف عند عكس الكون ، وهى تعكسه بصور مختلفة تتفاوت ضعفا وقوة . أما النفس الانسانية فانها لا تقف عند هذا الحد الذى تدرك معه جمال العالم ؛ بل تستطيع

(١) أنظر فكرة ابن عربى عن جمال العالم فى كتابنا : الخيال فى مذهب محبى الدين ابن عربى نشره معهد البحوث والدراسات العربية سنة ١٩٦٩ ص ٤٢ - ٤٨ .
(٢) أنظر الفصل الرابع - التفاؤل .

أن ترقى من معرفة ذاتها الى معرفة خالقها ، الى جانب معرفتها لنظام العالم . ويمكن القول بأنها تحاكي القدرة الالهية على نحو ما ؛ وذلك لأن كل نفس من نفوس البشر تعد ، في نظر « لينتزر » ، نموذجا من الألوهية في بدنها الخاص . وهذا هو السبب في أن الأرواح البشرية هي التي تستطيع الاتصال بالله على نحو ما . (١) وهنا يعود هذا الفيلسوف مرة أخرى الى الحديث عن المملكة الالهية ، عندما يرى أن مجموع النفوس البشرية هو الذي يؤلف مدينة الله ، أى أكمل حالة ممكنة تحت سيطرة أكمل الملوك جميعا (٢) . وهذا هو ما سنفصله بعد قليل .

ويزيد « لينتزر » فكرته عن مرتبة النفوس الانسانية وضوحا ، فيلجأ الى فكرة دينية ، سبق أن اعتمد عليها مجيى الدين بن عربي ، وهى فكرة أن الله خلق آدم على صورته . ومعنى ذلك عندهما أن النفوس الانسانية ، من بين النفوس جميعا ، هي التى خلقت على الصورة . فقد انحدرت من آدم ، الذى قيل عنه ان الله خلقه على صورته . تشبه أن تكون أقرب الأشياء نسبا الى الله ، وذلك لأنها هي وحدها التى تستطيع أن تعبدته مختارة ، وأن تعمل عن علم ، محاكية في ذلك الذات الالهية : « ان روحا انسانية واحدة تعدل العالم بأسره ، وذلك لأنها لا تعكس هذا العالم فحسب ، بل تعرفه أيضا ؛ وهى تحكم فيه على نحو ما يفعل الاله » (٣) ، بل يذهب هذا الفيلسوف الى حد القول بأن هذه النفوس التى تعكس الذات الالهية ، بمعنى أنها تحاكيه من حيث صفاتها . وهذا هو نفس المعنى الذى سبق أن ارتضاه الامام الغزالي في تفسير الحديث الذى ورد فيه أن الله خلق آدم على صورته ،

(١) المونادولوجى فقرة ٨٣ - ٨٤ .

(٢) نفس المصدر فقرة ٨٥ .

(٣) مقال فى الميتافيزيقا فقرة : ٣٦ .

وسنجد أن ابن عربي كان أكثر منهما عمقا وتفصيلا في تفسيره لهذا الحديث .

ولما كانت النفوس البشرية قد حازت هذا النبل كله فهي وحدها التي تستطيع أن تقترب من الله ، وذلك بالقدر الذي يمكن أن يتاح للمخلوقات . ولذا « فإن هذه النفوس تعد أكبر منبع يفيض منه تمجيد الخالق ؛ بل لنا أن نقول : ان بقية الكائنات لا تقدم الى الأرواح البشرية سوى المادة لتمجيد الله ؛ ومعنى هذا أن النفوس البشرية ، لما كانت وحدها هي التي تعد رعايا المملكة الالهية ، فهي وحدها التي تسمح بوجود عالم أخلاقي في وسط هذا العالم الطبيعي . ويعد هذا العالم الأخلاقي أسمى وأشرف صنعة تتسم بالطابع الالهي . وفي هذا العالم (الأخلاقي) ينحصر المجد الالهي حقيقة » ؛ وذلك لأنه ما كان ليوجد (١) هذا المجد ، لو لم تكن هنا لأرواح تدرك عظمة الله وفضله ، وتبدي اعجابها بتلك العظمة وذلك الفضل . » (٢)

وهنا نجده يفسر وصف الله بأنه هو الأول والآخر تفسيراً خاصاً قريباً مما يذهب اليه ابن عربي عادة . أما معنى ذلك بالتحديد عند « لينتز » فهو أن الله هو الخالق أو السبب الفعال الذي أراد للأرواح الانسانية أن تكون الغاية القصوى لما خلق ؛ لأن هذه الأرواح تجد سعادتها في العودة الى خالقها لكي تنعم بجوار ربها . وهذا نوع من التجانس بين قدرة الله وفضله تجاه أرواح البشر . وقد أكد « لينتز » هذه الفكرة ، فأشار الى ما قرره في مواطن أخرى ، من وجود تجانس أزلى بين الأسباب الفعالة والأسباب الغائبة عندما قال (٣) : « ولما كنا قد قررنا ، فيما سبق ، أن هناك تجانسا تاما بين مجالين طبيعيين : أحدهما

(١) في مواطن أخرى يقول « لينتز » : ان المجد لله وحده ، ومجده لذاته لا لتمجيد البشرية اياه ، وهذا صدى لقوله تعالى : « يا أيها الناس أنتم الفقراء الى الله والله هو الغني الحميد » .

(٢) المونادولوجي فقرة : ٨٦ .

(٣) نفس المصدر فقرة : ٨٧ .

مجال الأسباب الفعالة ، والآخر مجال الأسباب الغائية ، فمن الواجب أن نلاحظ هنا أيضا تجانسا آخر بين العالم المادى الطبيعى وبين العالم الأخلاقى للفضل (الالهى) أى بين الله الذى ينظر اليه على أنه مهندس لآلة الكون ، وبين الله الذى ينظر اليه على أنه ملك المدينة الالهية للأرواح الانسانية . »

ز - مدينة الله :

وليست المملكة الالهية قاصرة على نفوس البشر ؛ بل هى لجميع الأرواح التى منحت العقل ومعرفة الحقائق الأزلية . فهى اذن تتسع للملائكة وللأرواح الانسانية التى تستطيع ، بسبب العقل والحقائق الأزلية ، أن تكون على صلة بالله على نحو ما : « فهؤلاء جميعا هم أفراد مدينة الله ، أى رعايا أفضل دولة ينشأ ويحكمها خير المالكين وأكبرهم . وفى هذه المملكة لا توجد خطيئة دون عقاب ، كما لا توجد أفعال طيبة دون ثواب يتناسب معها . وتحتوى هذه المملكة على أكبر قدر ممكن من الفضيلة والسعادة . وليس فى وجود هذه المملكة أى خروج على قوانين الطبيعة ؛ وليس هناك تعارض بين ما أعده الله للنفوس وما أعده للأجسام . فالله خالق وملك ومن ثم فان الطبيعة تفضى الى الفضل الالهى ، والفضل الالهى سبب فى كمال الطبيعة. » (١)

وقد كتب « لينتزر » الى « ارنو » فى أكتوبر سنة ١٦٨٧ برأيه فى المملكة الالهية التى أعدت لأرواح البشر ، والتى تخضع للقوانين الأخلاقية فقال : « ان الله يطبق القوانين الطبيعية بالنسبة الى الذوات العادية التى لا تصل الى مرتبة الادراك والشعور بوجود الخالق . وعندئذ يمكن أن توصف هذه الذوات بأنها ذوات مادية . ولما كانت صلة الله بهذه الذوات المادية هى صلته بكل شئ (٢)

(١) مبادئ الطبيعة والفضل الالهى . ص ١٤ - ١٨ .

(٢) - شرى هذه الفكرة على نحو أكثر وضوحا عند ابن عربى ، عندما يقارن بين

النفوس والجسم .

بمعنى أنه الخالق لكل الكائنات فأنله شخصية أخرى بالنسبة الى الأرواح الانسانية ، مما يجعلنا نتصوره متصفا بالارادة والصفات الأخلاقية ، لأنه هو نفسه روح ، وكما لو كان واحدا منا ، الى حد أنه يدخل معنا في هيئة مجتمع يرأسه هو . وهذا المجتمع أو الجمهورية العامة للأرواح ، تحت حكم هذا المليك الاسمى ، هى أكثر أجزاء الكون نبلا ، لأنها تتكون من عدد من الالهة الصغيرة (١) تحت سلطان الاله الأكبر . وذلك لأننا لا نستطيع القول بأن الأرواح الانسانية المخلوقة لا تختلف عن الله الا اختلاف الأقل عن الأكبر ، والمتناهى عن اللامتناهى . ويستطيع المرء أن يؤكد حقا أن الكون بأسره لم يخلق الا لى يسهم فى تزيين هذه المدنية الالهية وفى تحقيق السعادة فيها . (٢) وهذا هو السبب فى أن كل شىء قد نظم بحيث تتسق قوانين القوة ، أو القوانين المادية البحتة فى الكون كله ، حتى تنفذ قوانين العدل والحب ، وحتى لا يستطيع شىء أن يلحق ضررا بالأرواح ، التى هى فى قبضة الله ، وحتى يتحقق أكبر خير ممكن لهؤلاء الذين يحبونه ، وهذا مما يكفل الخلود للنفوس الانسانية . »

ولما كان الله مليك الأرواح فانه يحنو على عباده المخلصين كما يحنو الأمير على رعاياه . وتنحصر عظمة مملكته فى تحقيق أكبر قدر من السعادة للبشر . وهذا هو القانون الاسمى لهذه المملكة ، وذلك لأن السعادة بالنسبة الى الأشخاص تماثل الكمال بالنسبة الى الكائنات الأخرى . واذا كان المبدأ الأول لوجود العالم الطبيعى هو أن يمنحه

(١) فى موضع ما من الفتوحات المكية يصف ابن عربى الانسان بأنه اله عنصرى طبيعى ، وذلك اعتمادا على أن نفسه من روح الله .
(٢) وهذا ما يؤكده ابن عربى من أن العالم خلق من أجل السعادة وأن الحياة فيه من أعظم المنن .

الله أكبر قدر ممكن من الكمال الذى يمكن أن يتقبله هذا العالم (١) ؛
فإن الغاية الأولى للعالم الأخلاقى ، أو لمدينة الله ، وهى أكثر أجزاء
الكون نبلا ، يجب أن ينحصر فى تحقيق أكبر قدر ممكن من السعادة
لأهل هذه المملكة . (٢) ومن السعادة أن تخلد النفوس بعد حياتها
العابرة فى هذا العالم .

ويحرص « ليينتز » على بيان الأصل الدينى لفكرته عن المملكة
الالهية ، على نحو ما نجده أيضا عند محبى الدين بن عربى من محاولة
الربط دائما بين آرائه وبين النصوص الدينية فى الاسلام . أما « ليينتز »
فقد اعتمد على ما قاله السيد المسيح ، فقال ان الجمهورية الكاملة
للأرواح الجديرة بأن تكون رعايا فى مدينة الله ، هى التى كشف المسيح
عند قوانينها الجديرة بالأعجاب . فالله يحب عباده ، وقد خلق كل شيء
بعناية كاملة من أجلهم . وهو لم يهمل المخلوقات العاقلة ؛ بل ان
رعاية الله لأدنى النفوس العاقلة تكاد تعادل عنايته بالكون . ولهذا
يجب ألا نخشى هؤلاء الذين يستطيعون هدم الأجسام ؛ فانهم يعجزون
عن إلحاق الضرر بالنفوس ؛ لأن الله وحده هو القادر على جعلها سعيدة
أو شقية ؛ ولأن نفوس الصالحين التى بيده فى مأمن من كل ثورات
الكون . فما من أحد يستطيع التأثير فيها سوى الله . وهو لا ينسى أى
عمل من أعمالنا . فكل شيء قد أحصى علينا ، حتى أقوالنا أو أفعالنا
العابرة ، ولو كان جرعة ماء نحسن استخدامها . « وذلك حتى يتم كل
شيء من أجل تحقيق الخير للخيرين ، وبحيث لا يمكن لقلب بشر أو
حواسه ، أن يجد شيئا أفضل مما أدخره الله من سعادة لعباده . » (٣)

(١) سبق أن رأينا كيف حدد ابن عربى هذه الفكرة تحديدا جيدا فقال ان الله يمنح
العالم من الكمال بقدر ما يستطيع أن يتقبله . ذلك لان الكمال المطلق أمر لا يطيقه العالم -

(٢) مقال فى الميتافيزيقا فقرة : ٢٦ .

(٣) نفس المصدر فقرة : ٢٧ . ونلاحظ أن هذه المعانى جميعها قد وردت بصور

هذا ويجب أن نشير الى أن « لينتزر » يعترف في مقدمة كتابه :
« العدل الالهى » بأن الاسلام قد حمل هذه الفكرة نفسها الى كثير من
الأقطار التى لم تستطع المسيحية أن تثبت أقدامها فيها .



٢ - وجهة نظر محيى الدين ابن عربى

أما اذا أردنا أن نجد شيئاً مماثلاً لما قاله « لينتزر » عن طبيعة
النفس عند ابن عربى فسوف نعر على أكثر مما يمكن أن يتوقعه المرء ؛
بل ربما وجب أن نعترف أن تنسيق عناصر هذا الموضوع ، عند هذا
الصوفى المعلم ، قد تطلب منا جهداً كبيراً كاد يصرفنا ، فى لحظة ما عن
متابعة هذا البحث ، أو يدعونا الى التفكير فى ارجائه فى الأقل ، وذلك
نظراً لكثرة النصوص التى عالج فيها طبيعة النفس ، ولا ارتباط هذه
النصوص بثقافة واسعة لها روافدها العديدة من الفكر الدينى والفكر
الفلسفى .

أ - النفس الانسانية وحياة الجسم :

ان ابن عربى يقرر ، بلهجة الواثق من نفسه ، أن جميع القوى التى
توجد فى الانسان ، بل فى كل حيوان ، لا ترجع الى طبيعة الجسم ،
وانما هى وليدة الروح . فقوة الحس ، وقوة الخيال ، وقوة الحافظة ،
وغيرها من القوى ، التى تنسب الى جميع الأجسام الانسانية ، انما هى
للروح فى حقيقة الأمر ؛ لأنها هى التى تخلعها على البدن . فاذا هى
فارقتة أصبح جثة لا حراك لها « من ذلك الوجه الذى تكون عنه تلك
القوة الخاصة فافهم . » (١) « فاذا أعرض الروح عن الجسم بالكلية
زال بزواله جميع القوى والحياة وهو المعبر عنه بالموت » ، كما يحدث

(١) الفتوحات المكية ، مجلد ٣ ص ٦٦ .

الليل عندما تغيب الشمس . وعندئذ تتفرق أجزاء الجسم ، وتتبدد صورته كما يحدث للآنية عندما تنكسر فتتشتت أجزاؤها .

لقد قال « لينتز » من قبل ان الجسم لا يعدو ، في هذه الحال ، أن يكون مجرد أكداس من الحجارة التي تتراكم حسبما اتفق (١) لكنه لم يبين لنا كيف تتسق هذه الفكرة مع رأيه القائل بأن الحياة تسرى في كل شيء ، حيوانا كان أم نباتا أم جمادا . أما ابن عربى فانه لا يغفل عن امكان وجود نوع من التفاوت بين ما يقوله هنا ، وبين ما يكرره ، في كثير من المواطن ، من أن الحياة تسرى في كل شيء حتى في الجماد الذى يسبح بحمد ربه . لذا نجده يفرق بين نوعين من الحياة في الأجسام .

فهناك حياة عارضة تنير ظلمة الجسم عندما تتصل به الروح أو النفس .

وهناك حياة ذاتية في كل جسم :

« فاعلم أن الحياة في جميع الأشياء حياتان : حياة عن سبب ، وهى الحياة الذى ذكرناها ونسبناها الى الأرواح ؛ وحياة أخرى ذاتية للأجسام كلها ، كحياة الأرواح للأرواح . غير أن حياة الأرواح يظهر لها أثر في الأجسام المدبرة ، بانتشار ضوئها فيها بظهور قواها التى ذكرناها . وحياة الأجسام الذاتية ليست كذلك ... وانما كانت الحياة في الأشياء ذاتية ؛ لأنها عن التجلى الالهى للموجودات كلها ؛ لأنه خلقها لعبادته ومعرفته . ولا أحد من خلقه يعرفه الا أن يتجلى له . »

وتشبه الأجسام أن تكون بيوتا للنفوس الانسانية . فان هذه

الأجسام الطبيعية إنما عدلت وسويت ، لكي تسكنها هذه النفوس التي يصفها ابن عربي بأنها كلمات الله ، فالبدن اذن مملكة تدبرها النفس التي تحل فيه . وقد أعلم الله النفس رسالتها « كيف تدبر هذه هذه المملكة بأن خلق لها غرائز وملكات عقلية تمكنها من هذا التدبير » ثم عين لها في تدبيرها الخاص والعام أوقات التدبير ومقادير ذلك وجهاته بلسان الشرع ، موافقا لميزان الطبع . « فهناك اذن تجانس سابق بين كل نفس وبين جسمها . وهذا التجانس يظهر واضحا في تحديد أوقات تدبير النفس للجسم ومقاديره .

ومهما يكن من شيء ، فالتلازم بين الروح والجسد يشبه التلازم بين الشخص وظله في نظر ابن عربي . وذلك « أن الأجساد ظلال للأرواح . فلا تتحرك الا بتحريك الأرواح تحريكا ذاتيا . » (١) وبهذا المعنى يمكن وصف النفس بأنها وال أو حاكم يسيطر على الجسم . وهناك فارق بين حكم الأرواح في الأجسام وبين حكم الحياة الذاتية التي تسرى في كل شيء . ذلك أن « الحياة دائمة في كل شيء ، والأرواح كالولادة : وقتا يتصفون بالعلز ، ووقتا بالولالية ، ووقتا بالغيبة عنها مع بقاء الولالية . فالولالية مادام الروح لهذا الجسم الحيواني ؛ والموت عزلة ؛ والنوم غيبته عنه ، مع بقاء الولالية عليه . » (٢)

ب - النفس جوهر روحي مستقل :

فالنفس الناطقة عند الانسان جوهر روحي مستقل عن الجسم ، وهي من العالم الملكي الروحاني وهي شريفة بحسب أصلها . (٣) ، وان

(١) الفتوحات ، المجلد الأول .

(٢) نفس المصدر مجلد ٢ ص ٥٤٠ .

(٣) يورد هنا ابن عربي قصة قيام الرسول لجنابة يهودى . فقد قيل له : انها جنابة يهودى ، فقال الرسول : أليست نفسا ؟ « فما علل بغير ذاتها فقام اجلالا لها ، وعظيما لشرفها ومكانتها . وكيف لا يكون لها الشرف وهو منفوخة في الجسد من روح الله ؟ » الفتوحات مجلد ١ ص ٢٦٣ .

كان الانسان لا يدرك حقيقة نفسه ، لأن جسمه الطبيعي المادى بعد حجابا يمنعه من ادراكه لحقيقة نفسه .

واذا اتصلت النفس بجسمها فذلك لكى تغنى بأسره ولكن تدبره ؛ لكنها منفصلة عنه « بحسب الذات والحد والحقيقة ؛ والتدبير لها ذاتى . » وهى تشبه الشمس فى أن « التدبير لها ذاتى فيما ينسبط عليه أنوار ذاتها . » ولكن هناك فارقا بين تأثير النفس فى الجسم وتأثير الشمس ، أو غيرها من الأسباب الطبيعية التى تؤدى الى صلاح العالم وانتظامه . ويتلخص هذا الفارق فى أن الأسباب الطبيعية ، وإن كانت تؤدى الى نتائجها أو مسبباتها ، فإنها لا تعلم أو تدرك أنها تدبر الأجسام أو الأشياء تدبيرا ذاتيا ؛ فى حين أن النفوس الانسانية وإن كان تدبيرها لأجسامها تدبيرا ذاتيا ، فإنها تعلم ما تدبره ؛ بل يذهب محبى الدين بن عربى الى ما هو أبعد من ذلك عندما يؤكد أن بعض نفوس المتصوفة أو أهل الكشف تدرك جزئيات جسمها التى عهد اليها بتدبيرها . أما النفوس غير الفاضلة فإنها تدبر هذه الجزئيات ، دون أن تعلم بها ، فهى تحركها بصفة غير شعورية .

ومما هو جدير بالملاحظة أن ابن عربى يجمع فى اتساق عجيب بين آرائه الدينية وبين ما أخذه عن أفلاطون ، فيقول : ان الجسم يشبه أن يكون قبرا للنفوس ؛ وإن النفوس التى تحل فى الأجسام اما سعيدة واما شقية . لكنها متى غادرت أجسامها عادت الى أصلها . « فما دام الروح فى الجسد فهو ميت فى قبره رقد . فمنهم النائم نوم العروس ، ومنهم النائم نوم المحبوس . وكل واحد من هذين مقيّد ، مع أن أحدهما مخدول ، والآخر مؤيد . فاذا جىء به من موته الى حشره ، وبعثر ما فى قبره عاد الى أصله ، ووصل ما كان من فصله . » (١)

فالنفس اذن من أصل طاهر ، وهى ليست شريرة بطبيعتها على نحو ما تقرره التقاليد المسيحية التى عانى منها تفكير « لينتزر » كثيرا عند حديثه عن الخطيئة الأولى ، وعن تعذيب الأطفال الذين ماتوا قبل أن يعمدوا . اما ابن عربى فهو أكثر تفاؤلا وأكثر رجاء لرحمة الله ؛ اذ يرى أن النفس الناطقة أى العاقلة لا تستطيع المخالفة ، لأنها من عالم العظمة والأرواح الطاهرة . ولذا فإن عذاب يوم القيامة ، لا يقع عليها وانما هو من نصيب النفس الحيوانية التى تشبه أن تكون دابة اما مطيعة أو عصية . فالعقاب اذن للنفس الحيوانية الجامحة التى تخرج على الطريق . فهى محل تنفيذ فيه حدود الشرع . وهى التى تحس ألم القتل وقطع اليد وضرب الظهر . وواضح أن ابن عربى يبدو متأثرا هنا بأراء أفلاطون ، وبخاصة بأسطورة العربة عنده ، وهى الاسطورة التى تمثل النفس الشهوانية بالجواد الشرس الجامح ، وتمثل الارادة بالجواد الطيب عريق الأصل . (١)

كذلك يربط ابن عربى بين النفس الناطقة وبين الملائكة المهمة فى جلال الله (٢) والملائكة المسخرة . وذلك أن « الأرواح ثلاثة أرواح : مهمة فى جلال الله ، ما عندهم علم ولا شهود الا جلال الله ، لا تعرف أن الله خلق سواها ؛ وأرواح مسخرة هم عمار السموات لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ، وسخرهم الله لنا فى جميع مصالحنا دنيا وآخرة ؛ وأرواح مدبرة ، وهى أرواح أجسامنا التى قضى عليها الموت ، ويسخر بعضها لبعض . فالمهمة حائرة ، والمسخرة ذاكرة ، والمدبرة أمرة ناهية . »

ح - النفس الانسانية أكثر الأرواح قابلية للكمال :

وتمتاز النفس الانسانية ، من بين أنواع الحيوان الأخرى ، بأنها

(١) انظر كتابنا « دراسات فى الفلسفة الاسلامية » - الطبعة الرابعة - دار المعارف سنة ١٩٧١ ص ٣٠ وما بعدها .

(٢) المصدر السابق مجلد ٣ ص ٢٦٣ وانظر الفصل السابق مراتب الجواهر الروحية ص ٢٤٤ وما بعدها .

تحتوى على جميع القوى التى توجد لدى الحيوان . لكنها تزيد عليها من حيث قدرتها على التفكير ، ومن حيث قدرتها على العمل الذى يرتبط بالتفكير . وذلك أن جميع أفعال الحيوان التى يبدو فيها طابع الصنعة ؛ كما هى الحال عند العنكب والنحل ، ليست وليدة الروية والتدبير . فقد فطرت على مثل هذه الأعمال . أما الانسان فيعلم كيف يستنبط ذلك عن فكر وتدبير وروية . « فيعلم من أين صدر ، وبهذا القدر سمي انسانا » .

لكن الحد الفاصل بين الانسان وغيره من الحيوان هو أن نفسه خلقت على الصورة الالهية ، بمعنى أنها هى التى تستطيع معرفة الله ومعرفة ذاتها ؛ فتعلم عندئذ أنها من روح الله وأنها هى وحدها التى تعكس الذات الالهية ، وان كان كل شيء له وجه خاص يربطه بالله .

ولما كانت هذه النفس الانسانية على الصورة الالهية فقد امتازت عن نفوس الحيوانات الأخرى بأنه أكثر الأرواح أو الذوات قابلية للكمال . وانما كان الأمر كذلك لأنها هى التى تستطيع السمو على العالم المادى الطبيعى لتتخطى في سلك عالم أخلاقى يحدد القيم ، ويحقق التآلف بين النفوس البشرية . فالانسان الذى يتحقق لديه هذا الكمال الأخلاقى هو الذى يقدم ، أو يؤثر ، غيره على نفسه ، وينظر الى جميع الناس بعين الرحمة ، فيشفق على الخلق ، ولا يخص بشفقته شخصا دون شخص ؛ بل يبذل جهده في اىصال الرحمة اليهم . وهو الذى يقبل أعذارهم ، ويتحمل أعباءهم وجهلهم . وهو الذى يجازيهم بالاساءة احسانا ، وبالذنب عفوا ، وهو الذى يسعى « في كل ما فيه راحة لمن سعى له » ، ثم هو الذى يطيع الله ويمثل أوامره . هذا الى أن « الأخلاق المحمودة لا تحصل للعبد الا بهذا الطريق الذى قررناه . فمن أخذ الأخلاق كما تقرر أخذها فهو المتمم لمكارم الأخلاق . » (١)

(١) الفتوحات مجلد ٣ ص ١٣٠ - ١٣١ .

(م ١٨ - محيى الدين بن عربى)

حقاً انه يعجز عن ارضاء الناس جميعاً ، على الرغم مما يظهر لهم من الذل وما يبذله من جهد في ايصال الرحمة اليهم . لكنه يكفيه أن يرضى الله ، وأن يتجنب ما يسخطه . وعندئذ فلا عليه أن سخط العالم عليه بعد ذلك أم رضى عنه .

وهذا المستوى الاخلاقى هو المستوى الجدير بالثؤمن حقاً . وبه يصبح أخا لكل مؤمن ؛ فيرى نفسه ، كما قيل ، فى مرآة أخيه ، مما يساعده على اصلاح ما قد يجده فى نفسه من عيوب أو نقص ، وذلك عندما يقارن سلوكه بسلوك أخيه . أما من يهبط عن هذا المستوى الأخلاقى فإن مرآة نفسه ستكون أقل أو أكثر صدأً تبعاً للمرتبة التى ينحدر إليها .

لكننا نرى أن ابن عربى كان أكثر صراحة من « ليينتز » فى ربط الأخلاق بالدين . لأنه يقرر ، تبعاً لدينه الخاص ، مع عظيم تمجيده للسيد المسيح ، بأن أفضل الوسائل لاكمال الخلق هو أن يرى المرء نفسه فى مرآة الرسول ، حتى يرى اذا كان يسير على سنته أم قد انحرف عنها . وفى ذلك نسمعه يقول : « فقد نصحتك وأبلغت لك فى النصيحة . فلا تطلب مشاهدة الحق الا فى مرآة نبيك ، صلى الله عليه وسلم . واحذر أن تشهده فى مرآتك ... فالزم الاقتداء والاتباع .

ولا تطأ مكاناً لا ترى فيه قدم نبيك . فضع قدمك على قدمه ان أردت أن تكون من أهل الدرجات العلى . » وسنعود الى هذه الفكرة بكثير من التفصيل ، الذى نرجو أن يغفر لنا الافاضة فيه ، وذلك لأننا نريد أن نبين أن هذه الفكرة كانت أكثر وضوحاً فى تجربة ابن عربى منها فى تفكير « ليينتز » . اما هنا فينبغى أن تتابع المقارنة بينهما فى طبيعة النفس .

فاذا كان « ليينتز » يصف النفس بأنها جوهر روحى بسيط ، فإن

ابن عربى يؤكد ان هذه النفس الانسانية التى تدبر الجسم ، لم توجد
أو لم تتصل بهذا الجسم الا بعد تسويته . ولذا فهى غير مادية . وربما
وجدنا شيئاً شبيهاً بذلك عند « لينتر » ، بل هو موجود لديه بالفعل ؛
اذ نراه يعبر عن نفخ الروح فى الجسم المسوى المعدل بمصطلح
Transcréation ؛ لأنه يرى رأى ابن عربى فى أن الأرواح تأتى
من العالم الالهى ، وان كان ابن عربى يجد سنداً قرآنياً ، وهو آية
الميثاق التى أقرت أرواح البشر فيها بربوبية خالقها .

ومهما يكن من أمر ، فالنفس الانسانية عند متصوفنا الاسلامى من
نَفَسِ الرحمن ، وهى احدى كلمات الله ، على حد تعبير آخر نجده
عنده . فمتى سوى الله جسد الانسان وعدله ، نفخ فيه من روحه .
« فظهرت النفس من النفخ الالهى والجسد المسوى . ولهذا كان
المزاج يؤثر فيها ، وتفاضلت النفوس . » لكن هذا التفاوت بين النفوس
ليس راجعاً الى نوع من التفاوت بينها من حيث أصلها الالهى ؛ بل
يرجع الى اختلاف طريقة تركيب الاجسام أو مزاجها (١) وذلك حتى
يتحقق التجانس بين كل نفس وجسدها . فالنفس تجمع اذن بين
عالمين : هما عالم الأمر وعالم الخلق ، أو هى تجمع بين وجهين . فان لها
وجهها الى الطبيعة ووجهها الى الروح الالهى .

د - النفس تعكس العالم عن طريق جسمها :

ولن نستطرد هنا لبيان كيف، تحدث النفس أو تظهر فى الجسد ،
ولا لتحديد الصلة بينها وبين الجسم . فان تلك مسألة أخرى ربما
عرضنا لها فى موضعها فى بحث آخر . ويكفى أن نقول انه مهما يكن
من طبيعة الصلة بين النفس والجسد الذى نفخت فيه فان لها وحدتها
الذاتية . ولئن كانت هى سبب الحركة والحياة الجديدة للجسم فان لها

(١) انظر مقالنا « تفسير مجهول ومثير » مجلة الهلال ديسمبر سنة ١٩٧٠ .

حياتها الخاصة . فهي تحتوى على جميع خواصها وعلى كل ما سيحدث لها ؛ اذ تنبع أفعالها من أعماقها ، كما سيقول « لبيتز » ذلك فيما بعد ، أى بعد عدة قرون . أما ابن عربى فقد سبق الى القول بأن النفس بحر لا ساحل له .

وهو يفسر ذلك تفسيراً أكثر شمولاً ودقة مما وجدناه عند لبيتز . ذلك أن النفس تستخدم الجسم لى تعكس العالم عن طريقه . ولكن لما كان العالم فى خلق جديد ومستمر ، ولما كانت الكائنات لا تنقطع عن الخروج من عالم الغيب حتى تظهر فى عالم الشهادة ، ولا تنفك ترجع من عالم الشهادة الى عالم الغيب - فمن الطبيعى أن تتجدد معرفة النفس على نحو غير منقطع . « فان النفس بحر لا ساحل له ، لا يتناهى النظر فيها دنيا وآخرة . فكما ازداد (المرء) نظراً ازداد علماً بها ، وكلما ازداد علماً بنفسه ازداد علماً بربه . »

وهنا شئ آخر أكثر تفصيلاً عند ابن عربى فى فكرته عن عكس النفس للعالم . فانه يخبرنا ان بعض الناس قد يخيّل اليه أن ادراك الأشياء المحسوسة أدنى مرتبة من ادراك الأشياء الروحية أو الغائبة عن الحس ؛ لكن الحق ، فى نظره ، هو أن ادراك الأشياء المحسوسة التى يتجلى فيها خلق الله للعالم خلقاً متجدداً « هو العلم المجهول الذى لا يصل اليه كل أحد . » وانما جهله الكثيرون ؛ لأن النفوس قد فطرت على حب معرفة الأسرار والأشياء الخفية « واستخراج الكنوز وحل الرموز ، وفتح المغاليق ، والبحث عن خفيات الأمور ودقائق الحكم ، ولا ترفع بالظاهر رأساً ؛ فان ذلك لا يخفى على أحد . » لكن أصحاب الكشف الصوفى ، فى رأى ابن عربى ، يرون فى هذه الأمور المحسوسة التى يخلقها الله خلقاً مستمراً ، مالا يراه الآخرون . ولذا نجده يربط أهمية الأمور المحسوسة ، التى قد يجهل الآخرون قدرها العظيم ، بفكرته

عن الاسماء الالهية . « وهذا كله من الاسم الالهى الظاهر الذى له
التقدم فى الأمور . »

وما كان لثقافة « لينتر » الدينية أن تدعوه الى متابعة ابن عربى
فى هذا التفسير . ومهما يكن من أمر فان هذا المتصوف المسلم يؤكد
أن الخواطر الأولى التى توحى بها الأشياء الحسية الظاهرة هى عادة
الخواطر الصادقة ، وهى التى توجب على صاحبها ألا يترك « الأمر
الظاهر الأول الذى ورد عليه ، حتى يستوفى جميع حقائقه وما تعطيه
صوره ، ويقف على خفيات أموره . » فإذا استطاع معرفته أمكنه أن
ينتقل منه الى الكشف على خصائصه الأكثر خفاء . وذلك أنه متى
جهل الظاهر « كان بالباطن أجهل ؛ فانه الدليل عليه . وان فرط فى
تحصيل الأول كان فى تحصيل الآخر أشد تقريظا . » (١)

ان كل شئ تعرفه النفس انما ينبع من داخلها ؛ وهى تعلمه عن
طريق نوع من التجانس بين الجسم ، الذى تحل فيه وتدبره ، وبين
العالم الذى ينعكس فيها ، عن طريق قواها الحسية . وقد عبر ابن عربى
عن ذلك عندما قال : ان الله قد « أودع فى الانسان علم كل شئ » ثم
حال بينه وبين أن يدرك ما عنده مما أودعه الله فيه . « وهذا فى رأيه
« من الأسرار التى ينكرها العقل » أو يصفها بأنها مستحيلة اطلاقا .
لكن هذه المعارف ، أو المعلومات التى لا تتناهى ، قريبة كل القرب من
نفس الانسان ، وان لم يشعر بها . ويشبه ذلك قوله تعالى : « وهو
أقرب اليه من حبل الوريد . » فان هذا القرب حقيقى ، ولكن الناس
لا يتصورون مطلقا إمكان هذا القرب . فهم يؤمنون به غيبا وتقليدا .

(١) هذه قاعدة من قواعد المنهج العلمى التجريبى . وهى توجب الانتقال من الخواص
الظاهرية للأشياء الى خواصها الخفية ؛ على نحو ما يفعل الطبيب عندما ينتقل من أعراض
المرض الأكثر ظهورا الى أعراضه الأكثر خفاء — أنظر كتابنا المنطق الحديث ومناهج البحث .
الطبعة السادسة — دار المعارف سنة ١٩٧٠ ص ١٤١ — ١٤٢ .

ولولا أن الله أخبر به في كتابه لما استطاع العقل وحده أن يهتدى أو يصل اليه :

« وهكذا جميع مالا يتناهى من المعلومات التى تعلمها هى كلها فى الانسان وفى العالم بهذه المثابة من القرب . وهو لا يعلم ما فيه حتى يكشف له عنه مع الآنات (لحظات الزمن) ولا يصح الكشف فيه دفعة واحدة ؛ لأنه يقتضى الحصر ، وقد قلنا انه لا يتناهى فليس يعلم الا شيئا بعد شيء الى مالا يتناهى . وهذا من أعجب الأسرار الالهية أن يدخل فى وجود العبد مالا يتناهى كما دخل فى علم الحق مالا يتناهى من المعلومات وعلمه عين ذاته . » (١)

لكن ما الفارق بين قولنا ان الله يعلم مالا يتناهى من المعلومات ، وأن الانسان قادر على علم مالا يتناهى منها ؟ ان هذا الفارق هو « ان الحق يعلم ما فى نفسه وما فى نفس عبده تعيينا وتفصيلا ، والعبد لا يعلم ذلك الا معجلا . وليس فى علم الحق الأشياء اجمال .. » وهنا يقترب ابن عربى بعض الاقتراب من افلاطون الذى كان يقول بفطرية المعانى وان كان يؤكد أن كل ما يعلمه الانسان انما ينبع دائما من نفسه وهو ليس الا تذكر لما كان يعلمه . « فهو تذكر على الحقيقة ، وتجديد ما نسيه . » وقد نسى الانسان هذا العلم كما نسى اقراره بربه عندما أخذ عليه الميثاق .

ومهما يكن من أمر الاقتراب هنا من افلاطون ؛ فان النفس تحتوى فى نظر ابن عربى ، على مالا نهاية له من المعانى ، ولا تخرج هذه المعانى من أعماقها الا عند احتكاكها بالعالم عن طريق حواسها ، مما يوجب أن يكون هناك تجانس سابق بين النفس والعالم . فالأمور المحسوسة تثير خواطر النفس ، التى يصفها ابن عربى بأنها سفراء الحق اليها . ومعنى

ذلك أن الظواهر المحسوسة ، التي تتابع أمامنا ، دون اقطاع ، وتنعكس في مرآة النفس ، هي التي تثير خواطرها ، وهي التي تفتح الطريق أمام النفس الانسانية وتشوقها الى معرفة ما تحتوى عليه . فاذا رأى الانسان المحسوسات الخارجية وتتابعت خواطره أخرج الله من نفسه ما كان لا يشعر به . « فلا يزال الحق يخرج لعبده من نفسه ، مما أخفاه فيها ، ما لم يكن يعرف أن ذلك في نفسه ، كالشخص الذي يرى منه الطبيب من المرض ما لا يعرفه العليل من نفسه ؛ كذلك ما خبأه الله في نفوس الخلق ... فلا يزال الحق يخرج للانسان من نفسه ما خبأه فيها فيشاهده فيعلم من نفسه ، عند ذلك ، ما لم يكن يعلمه قبل ذلك . » (١)

وهكذا يمكن أن نفهم ، من وجهة نظر ابن عربى ، كيف أمر الله الانسان أن ينظر في الآفاق وفي نفسه . (٢) فإن الله لم يأمر هذا الانسان بالنظر الى ما يحتوى عليه العالم من كائنات وظواهر الا لكى يهتدى الى معرفة نفسه من حيث انها هي التي تجمع حقائق هذا العالم ؛ لأنها تشبه مرآة تعكس كل ما يمر أمامها . فهناك اذن نوع من التجانس المستمر بينها وبين هذا العالم الخارجى طيلة الوقت التي توجد فيه . ومن جانب آخر ، متى أدركت النفس ذاتها فسوف تنتهى الى معرفة ربها ، أى أن الانسان لم يؤمر بالنظر في الآفاق الا لكى يهتدى ، آخر الأمر ، الى معرفة الله عن طريق نفسه . وفي ذلك يقول ابن عربى : « فأحالك على الآفاق . فاذا عرفت عين الدلالة منه على الله ، نظرت في نفسك ، فوجدت بعينه الذى أعطاك النظر في الآفاق (هو الذى) أعطاك النظر في نفسك من العلم بالله . فلم تبق شبهة تدخل عليك ؛ لأنه ما ثم الا الله ، وانت ، وما خرج عنك ، وهو العالم . »

(١) المصدر السابق ، الباب ٥٦٠ .

(٢) يشير هنا الى قوله تعالى : « سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد . » سورة فصنت آية ٥٣ .

لكن كيف، يمكن تفسير وجود نوع من التجانس المقدر منذ الأزل بين النفس والعالم ؟ ان تفسير ذلك حسب هذا المتصوف يعتمد على أساس من فكرته الخاصة عن الأسماء الالهية . فالعالم يشبه أن تكون مرآة ينعكس فيها العالم ، كما رأينا من قبل . ولذا كانت هذه النفس وحدها قادرة على التخلق بالأسماء الالهية ، بمعنى انها تستطيع محاكاة هذه الأسماء . ومن الواجب أن نشير هنا الى أن ابن عربي يعقد نوعا من الصلة بين فكرته عن المعرفة الانسانية وبين نظريته في وحدة الوجود، أو الوجود الواحد . فليس الحق الذى يرتبط بالانسان الا قوى النفس ولا يتحقق ذلك الا اذا بلغ المرء الكمال الذى يمكن أن يصل اليه . « فلهذا كان الحق قواك . فاذا علمته ، وظفرت به يكون ماعلمه ولاظفر به الا هو ... وهكذا هو الأمر . فقد سد باب العلم به الا منه . » وهذا هو ما يزيد توضيحه شيئا ما عندما يحدثنا عن تجلى الحق للقلوب دائما . فالتجلى الالهى الدائم فى نفوس البشر هو السبب الأخير فى تنوع خواطر الانسان ، دون أن يشعر بحقيقة هذا الأمر ، فى نظر ابن عربي ، سوى أهل الله . وكل ذلك نتيجة أو أثر للمخلق الجديد المستمر للعالم (١) ، ذلك الخلق الالهى المتجدد الذى لم يفطن اليه أصحاب التفكير النظرى من علماء الكلام والفلاسفة .

النفس والوجه الخاص :

فالانسان وحده من بين أنواع الحيوان ، هو الذى يهتدى الى معرفة نفسه ومعرفة ربه عن طريق معرفته للعالم . وهذا تفسير آخر لخلق الله آدم على صورته . ففى رأى ابن عربي يعد آدم خلاصة العالم ومجموع حقائقه . ولما كان هذا هو شأنه فكان هناك وشائج تمتد من آدم الى كل انسان انحدر من صلبه . ولما كانت نسبة آدم الى العالم

(١) الا أنه جعله الله ، أعنى الانسان ، سريع التغير فى باطنه ، كثير الخواطر ، يتقلب فى باطنه فى كل لحظة تقلبات مختلفة ... فلا يزال يتقلب فى كل نفس فى صور مختلفة لو ظهرت الى الابصار لرأيت عجبا « الفتوحات مجلد ٢ ص ٤٤٦ .

والى الله ، من حيث هو جسد وروح ، شبيهة بنسبة ذريته اليه « كانت فيه رقيقة من كل صورة في العالم ، تمتد اليه لتحفظ عليه صورته ، ورقيقة من كل اسم الهى لتحفظ عليه مرتبته وخلافته . فهو يتنوع في حالاته تنوع الأسماء الالهية ، ويتقلب في أكوانه تقلب العالم كله . وهو صغير الحجم ، لطيف الجرم ، سريع الحركة . فاذا تحرك حرك جميع العالم ، واستدعى بتلك الحركة توجه الأسماء الالهية عليه ، لترى ما أراد بتلك الحركة ، فتقضى فى ذلك بسبب حقائقها . »

لكن هذه الرقائق التى تمتد الى الانسان من الأسماء الالهية ، ومن العالم ، ليست خاصة بالانسان وحده ؛ بل كل شىء فى العالم يرتبط بالعالم كله ، كما أن لكل شىء وجهها خاصا يربطه بخالقه . وتلك هى الوجوه الخاصة التى كثيرا ما تحدث عنها كل من ابن عربى وليبنز . ويمكن فهم قانون الاتصال بين الجواهر عند هذا الفيلسوف الأخير ، وهو القانون الذى يقول بأن كل جوهر فى العالم يؤثر فى جميع الجواهر الأخرى ، وبأن كل تأثير فى أحد الجواهر يتردد صداه فى بقية الجواهر — تقول من الممكن تفسير هذا القانون بأنه نتيجة لارتباط جميع الجواهر فى الكون بالله الذى يطلق عليه « لينتز » اسم « الموناد الكبرى . » (١) فكل جوهر يرتبط بالله بوجه يخصه وليست هذه الوجوه الخاصة التى يتحدث عنها لينتز سوى تلك الرقائق التى تمتد من الأسماء الالهية الى كل مخلوق ، والتى تنتهى كلها بأن ترجع الى الوجود الكامل على وجه الاطلاق ، وهو الله الذى له من الأسماء ما لا يستطيع الانسان له عدا .

هذا الى أنه من الثابت أن ابن عربى قد سبق الى استخدام مصطلح الوجوه الخاصة للدلالة على الصلة بين الله وبين جميع الكائنات

فى هذا العالم . ومهما يكن من شىء ، فان هذا النوع من الترابط هو الذى يفسر لنا ، عند هذين الرجلين ، كيف تعكس النفس الانسانية جميع ما يحدث عن طريق الجسد الذى تحل فيه ، وعن طريق ذاتها لأنها تنطوى على جميع المعانى التى تنبثق منها لمناسبات حسية .

غير أن النفس لا تستطيع عكس العالم وما فيه الا عن طريق جسد يجانسها كما قلنا من قبل . وذلك لأن الجسد هو الصورة المادية التى خلقها الله وسواها وعدلها حتى تصبح مجانسة للروح التى ستنفخ فيها . فالجسد المسوى والمعدل لا يقل الا روحا تجانس طريقة تركيبه أو مزاجه « فان الصورة المعدلة لا تقبل روحا الا يشاكل مزاجها . » واذا كانت النفس تتجانس مع طريقة تركيب الجسم فانها تتسق معه أو تظهر بصورته . واذا اختلفت النفوس أو تفاضلت فيما بينها فان ذلك يرجع الى اختلاف الأمزجة أو طرق التركيب وتفاضلها فيما بينها . وعندئذ يمكن تشبيهها بألواح الزجاج التى يظهر فيها نور الشمس بحسب ألوانها . (١) فالتفاضل بين أفراد البشر انما يرجع الى الصورة التى شاء الله أن يركب فيها كل واحد منهم . وقد قال تعالى : « يا أيها الانسان ما غرك بربك الكريم الذى خلقك فسواك فعدلك فى أى صورة ما شاء ركبك . » (٢)

وزيد ابن عربى فكرته وضوحا عن التجانس بين كل نفس وجسدها ، فيقول : « ان الله قد جعل نفس الانسان وعقله بحكم مزاج جسده . فان نفس الانسان لا تدرك شيئا الا بواسطة هذه القوى التى ركب الله فى هذه النشأة . فهى للنفس كالآلة . فان كانت الآلة مستقيمة على الوزن الصحيح ، ظهر حسن الصنعة بها ، اذا كانت النفس عالمة

(١) أنظر مقالنا : « تفسير مجهول ومثير » مجلة الهلال ديسمبر سنة ١٩٧٠ .

(٢) سورة الانفطار ، آيات ٦ ، ٧ ، ٨ .

بالصنعة . (١) وعلمهم على قدر ما يكشف لهم الحق من ذلك في سرائرهم ... » ثم يؤكد لنا هذا المعنى في مناسبات أخرى ، فيقول : اننا اذا حققنا الأمر علمنا أن النفس الناطقة « ما ظهرت الا من هذا الجسم المسوى وعلى صورة مزاجه . » وهذا التفاوت بين النفوس بسبب تفاوت أمزجة الأجسام ، شبيه بما نراه من انعكاس نور الشمس على قطع من الزجاج مختلفة الألوان ، فيبدو النور ملونا بلون الزجاج الذى يبدو لعين من ينظر الى هذه القطع . (٢)

فالتأثير متبادل اذن بين كل من النفس والجسد . ذلك أن النفس اذا كانت هى التى تبعث الحياة والحركة فى الجسم فتوجهه وتدبره ، فان الجسم لا يقبل هذا التأثير الا بقدر ما ينطوى عليه من استعدادات طبيعية . ومن جهة أخرى ، فان للأجسام تأثيرا فى النفوس . « فمنهم الذكى والبليد بحسب مزاج الهيكل (الجسم) . فالأمر عجيب بينهما . فكل واحد منها مؤثر فيمن هو مؤثر فيه . »

حقا ان « لبيتز » ارتضى أن يحدثنا عن وظيفة الاعصاب ، التى لا يجهل ابن عربى وجودها ، حتى يبين لنا كيف تدرك النفس العالم الخارجى ، أو لكى تعكسه عن طريق الجسد الذى نفخت فيه . غير أنه عاد ، بعد هذا التفصيل ، لكى يقرر من جديد أن التجانس المتبادل بين النفس والجسد انما يتم ، فى حقيقة أمره ، على نحو ميتافيزيقى ، وذلك على غرار ما أشار اليه ابن عربى من قبل .

وتتلخص هذه الرابطة الميتافيزيقية عند هذا الأخير فى أن النفس لما كانت من أصل طاهر أى من أمر الله فانها تذلل وتنزل عن مرتبتها

(١) الفتوحات المكية المجلد الثانى ص ٤٩٢ .

(٢) الفتوحات الباب ٣٩٣ : « فتفاضلت النفوس كما تفاضلت الامزجة ، كما يضرب نور الشمس فى الالوان المختلفة فى الزجاج ، فتعطى انورا مختلفة الالوان من أحمر وأصفر ، وأزرق وغير ذلك ، بحسب لون الزجاج فى رأى العين ... »

عندما تنفخ في الجسد الذى قدر لها أن تتجاسس معه « وسبب ذلك أن المزاج الجسمى يؤثر فيها . » ومع ذلك فالجسم قد أعد لكى يكون خادما ومسخرها لها ؛ بل هو مأمور برعاية النفس . لكن متى غادرت خادما ومسخرها لها ؛ بل هو مأمور برعاية النفس . لكن متى غادرت من الجسد التى حلت فيه ، فتعود عندئذ طاهرة مطهرة مرة أخرى .

وإذا كان « لينتز » قد أكد أن النفس ، وأن كانت تحل في الجسم المركب من أجزاء مختلفة ، فإنها تظل جوهرًا روحيا لا تركيب فيه ، فهذا هو ما نجده عند محيى الدين بن عربى على نحو أكثر تفصيلا . فهو يرى أن النفس تختلف عن الجسم ؛ فهى غير مركبة ، كما أنها لا تخضع لمعيار الكم . ولما كانت جوهرًا مستقلا وفردا فإنها لا تقبل الزيادة في حد ذاتها . ولو كانت مكونة من أجزاء مختلفة ، كما هى الحال في الجسم ، لجاز أن يوصف أحد أجزائها بأنه عالم ، في حين يوصف جزء آخر منها بالجهل .

فروح الانسان اذن لا يمكن أن يكون مؤلفا من أجزاء . « وإذا كان الأمر كذلك فانه لا يقبل الزيادة والنقصان ، كما يقبله الجسم ؛ لعدم التركيب . » ولما كانت النفس جوهرًا روحيا خالصا فإنها توصف بالادراك ، وهذا الادراك ذاتى فيها . ولولا ذلك لما أقرت بربوبية خالقها عند أخذ الميثاق على ذرية آدم ؛ « اذ لا يخاطب الحق الا من يعقل عند خطابه . هذا هو حقيقة الانسان في نفسه . »

وفي جملة القول يذهب ابن عربى الى أن النفس جوهر روحى لا تركيب فيه ، وأنها تتخذ الجسم أداة لها ، حتى تعكس به الكون ، عن طريق قواها الحسية المعروفة . وليس لنا أن نأخذ عليه أنه لم يشر الى دور الأعصاب ، كما فعل « لينتز » ؛ ذلك أن القوى الحسية لا تؤدي وظيفتها الا اذا كانت سليمة من الوجهة العصبية . غير أننا

نجد عند ابن عربى شيئاً لا نجده بمثل هذا الوضوح عند « لبيتز » ، وهو أنه يقرر أن النفس لا تكتفى بمجرد عكس الكون ، كما لو كانت مرآة مستوية تماماً ، بل تمتاز بأنها تعيد تركيب ما تدركه بوساطة الخيال ، وهو أساس كل اختراع . وهنا يشير الى أن الخيال يعكس آثار أحد الأسماء الالهية وهو اسمه البارىء . هذا الى أنه يؤكد ، من جديد ، أن جميع القوى النفسية ، حسية كانت ، أم خيالية ، أم عقلية ، انما هى للنفس ، فى حقيقة الأمر ، لا للجسم . ذلك أن هذه القوى ليست الا آثاراً لنور النفس الذى يبدد ظلمة الجسد ، على الرغم من أن لهذا الأخير حياته الذاتية الخاصة به ، والتي لا يشعر هو بها .

ولما كانت النفس هى التى تحرك الجسم ، وتخلع عليه الحياة الظاهرة الى جانب حياته الخاصة ، ولما كانت تدبره وتتصرف فيه ، كما لو كان مملكة لها ، فانها تنظر اليه عادة على أنه أدنى مرتبة منها . لكنها تتسنى عندئذ أن هذا الجسم شرط فى كمالها ، وأن القلب الذى يوجد داخل الصدر هو الذى يخضع لذكر الله ، بل هو « مهبط الملائكة والروح الذى هو كلام الله . » ولذا فانها لا ترى ، على تعبير لابن عربى ، كيف تهبط الملائكة على هذا القلب فتخط أو ترسم فيه ما تنزل به من خواطر . فاذا قرأت النفس ما سطر فى القلب أدركت أن الله يريد تعليمها وتأديبها بسبب ما طرأ عليها من مرض الاعجاب بذاتها . وعندئذ تعترف بأن الله يرعى جميع الكائنات أجسادا كانت أم أرواحا . فنسبة جميع المخلوقات اليه نسبة واحدة من غير تفاضل ما دامت هذه الكائنات كلها فقيرة اليه وما دام الله غنيا عنها جميعا . « فلم تر (النفس) تقدما على شئ من المخلوقات من ملاً أعلى ، أو أدنى . ولا تفضيل ولا ترجيح فى العالم . » (١) فلكل شئ ، اذن ، وجه خاص يربطه بالله . ولا يوجد

(١) وفى رايه أن الانسان قد خلق فى أحسن تقويم لانه يعد مجموعا للعالم ، ولانه خلق على الصورة الالهية . ومن ثم ظهر الانسان فى العالم وقد انعكست فى نفسه آثار الأسماء

التفاوت بين المخلوقات الا من حيث هى مرتبطة بالعالم ، لا بالله . « فانه من حيث العالم يكون ترجيح بعضهم على بعض ، ويظهر فيه التفاوت . »

النفس الانسانية مرآة للذات الالهية :

لكن يبقى ، بعد ذلك ، أن النفس تمتاز عن الجسد من جهة معرفتها بخالقها ، ومعرفتها بنفسها ، وهى أسمى مرتبة من الأرواح الحيوانية التى لا تدرك نفسها ، ولا تدرك خالقها ، وان كانت تسبح بحمده بصفة غير شعورية . حقا ان لكل شىء فى العالم وجها خاصا يربطه بالذات الالهية ، كما قلنا أكثر من مرة . وبهذا المعنى يمكن القول بأن العالم بأسره يعكس هذه الذات ، لكن النفس البشرية ، من بين جميع هذه الكائنات العابرة ، هى التى تعكس الأسماء الالهية ، وتدرك خالقها ادراكا شعوريا . أما أن العالم بأسره يعكس الذات الالهية فمعناه ، عند هذا الصوفى ، أن هذا العالم مسرح لتأثير الأسماء الالهية ، لأنها ليست أسماء منقطعة الصلة بالعالم أو لا تأثير لها فيه ؛ بل هى أسماء مؤثرة وخالقة . غير أن كائنا واحدا فى العالم هو الذى فاز ، من بين الكائنات جميعها ، بتأثير الأسماء الالهية كلها ، وهو الانسان الكامل . (١) وهو لم يفز بمجموع هذه الأسماء من حيث انه أحد أجزاء العالم ، أو لأنه يخضع فى نشأته للعوامل الطبيعية فى السموات والأرض ؛ بل لأن

الالهية ، أى انه يستطيع التخلق بها ؛ ولولا ذلك « ما قبلها نشأته ، وما صح له ذلك . ثم رده أسفل سافلين ، يعنى عالم الطبيعة ، فجعل نشأة مملكته ، التى هى جسمه ، من حمأ مسنون ، ومن صلصال كالفخار ، ومن طين وتراب ... حتى لا يتكبر ، ويرفع رأسه لانه معلم الملائكة الاسماء الالهية التى توجهت على خلق العالم . »

(٢) يرى ابن عربى أن لله أسماء أوجد بها للملائكة وجميع العالم ، وله أسماء أوجد بها جامع حقائق الحضرة الالهية ، وهو الانسان الكامل ويريد به آدم ومحمدا . فيقول وهذا ما عرفه آدم ، وخفى على غيره . ثم يخبرنا بأنه عرف ذلك الامر ذوقا وكشفا لا عن طريق الاستدلال العقلى ، اذ يقول عن نفسه : « فانا ما نتكلم ولا نترجم الا عما وقع من الامر ، لا عما يمكن فيه عقلا ؛ وهذا هو الفرق بين أهل الكشف فيما يخبرون به ، وهم أهل البصائر ، وبين أهل النظر العقلى . والفائدة انما هى فيما وقع ، لا فيما يمكن . فان ذلك علم لا علم (أى شبه علم) وما وقع فهو علم محقق . »

له نفسا تستطيع التخلق بالأسماء الالهية . وهذا الانسان الكامل هو الذى تحقق فى آدم ثم فى محمد (ص) الذى كملت به صورة العالم . وهذا الانسان الكامل هو زينة العالم ؛ بل ان العالم لم يكمل الا بوجوده . « فالعالم كله على الصورة الالهية . وما كملت الصورة من العالم الا بوجود الانسان ، فامتاز الانسان الكامل عن العالم ، مع كونه من كمال الصورة للعالم الكبير ، بكونه على الصورة بانفراده من غير حاجة الى العالم . »

وهذا الانسان الكامل يعدل العالم ؛ بل يفضله ؛ لأنه ، على حد تعبير لابن عربى ، « أكمل من عين مجموع العالم » ؛ اذ كان « نسخة من العالم حرفا بحرف » ويزيد أنه « على حقيقة لا تقبل التضاؤل » ، وهذه الحقيقة ليست سوى روحه التى هى من أمر الله ، وهى التى أتاحت له أن يكون مخلوقا على الصورة الالهية ، وأن يكون أحد رعايا المملكة الالهية التى تعد أسى بما لا نهاية له من العالم الطبيعى ؛ لأنها مملكة الأرواح والتخلق بالأسماء الالهية .

وهنا يفرض هذا الصوفى فى بيان سمو مرتبة الانسان ، معتمدا فى ذلك على ضوء فكرته الخاصة بالصلة بين الأسماء الالهية وبين النفس والعالم . فالأسماء الالهية تتجلى فى العالم ؛ فى حين أن النفس تعكس العالم عن طريق جسمها ، وتعكس ، فى الوقت نفسه تجليات الأسماء الالهية فى ذاتها هى . وهذه التجليات هى الخواطر التى ترد على القلوب . وقد تفتن اليها هذه القلوب وقد تغفل عنها . وقد قال ابن عربى : « واعلم أن الحق لم يزل متجليا فى الدنيا فى القلوب ، فتنوع الخواطر فى الانسان عن التجلى الالهى من حيث لا يشعر بذلك الا أهل الله . »

كذلك تعكس النفس الانسانية كل ما يوجد فى العالم ، وذلك لأن كل ما يظهر فى هذا العالم يعد مضاهيا لحقيقة الهية « لأنه لا يتجلى للعالم ، الا بما يناسب العالم . » وهكذا يمكن القول بأن الانسان يعكس

العالم الذى يعد بدوره مرآة تنعكس فيها آثار الأسماء الالهية . ولما كان الانسان مؤلفا من نفس وبدن ، فان نفسه تعكس أسماء الذات الالهية ؛ فى حين أن بدنه يعكس العالم لأنه خلاصته . وبهذا المعنى كان الانسان عالما صغيرا ؛ لأن كل ما فى العالم ينعكس فى نفسه . ولذا ينسب ابن عربى الى جماعة الصوفية أنهم قالوا ان العالم « هو انسان كبير فى المعنى والجرم . يقول الله : « لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون .. » والانسان الكامل من العالم هو له كالروح لجسم الحيوان ، وهو الانسان الصغير . وسمى صغيرا لأنه انفصل عن الكبير ؛ وهو مختصره ؛ لأن كل ما فى العالم فيه . وهو ، وان صغر جرمه ، ففيه كل ما فى العالم . »

فاذا كان « ليبنتز » قد قال ان النفس تعكس الله والعالم ، فى حين أن الجسم والأرواح الدنيا تعكس العالم وحده ، فان هذه الفكرة بعينها توجد على نحو أكثر وضوحا عند ابن عربى ؛ لأنه يقرر أن جسم الانسان يعكس العالم . أما نفسه فهي التى توصف بأنها على صورة الحق ، لا على صورة العالم . وروح الانسان هي حقيقة جوهره . ولولا وجود الانسان فى العالم ، لأشبهه هذا الأخير أن يكون جسدا بلا روح . فالانسان هو الذى يرقى به حتى يكون مخلوقا على الصورة . وهذا هو ما عبر عنه ليبنتز ، كما رأينا بقوله : « ان النفوس البشرية تعد أكبر منبع يفيض منه تمجيد الخالق ؛ بل يمكن القول بأن بقية الكائنات لا تقدم الى الأرواح البشرية سوى المادة لتمجيد الله . » (١)

أما ابن عربى فيقول : « وما كان العالم على الكمال فى صورة الحق حتى وجد الانسان فيه . فيه كمل العالم ... فالعالم بالانسان على صورة الحق .. والانسان ، دون العالم ، على صورة الحق .

والعالم ؛ دون الانسان ، ليس على الكمال فى صورة الحق . » (١) ومع ذلك ، فمن الواجب أن تفرق دائما بين الله والانسان والعالم ، اذ ليس معنى الخلق على الصورة هو أن نسوى بين الله والانسان ؛ لأننا اذا قلنا أن ا هى ب ، وب هى ج ، فليس معنى ذلك أننا نسوى بين كل من ا ، ب ، ج فان العلاقة بين هذه الأمور ليست علاقة مساواة ؛ ونحن نميز فعلا عن كل من ب ، و ج . « كذلك الحق حق ، والانسان انسان ، والعالم عالم . » (٢)

لكن كيف يفضل الانسان الكامل العالم الكبير الذى يعيش فيه ؟ لقد قال « ليينتز » : ان قوانين المملكة الالهية التى تضم أرواح البشر والملائكة ، قوانين أخلاقية ؛ فى حين أن قوانين العالم المادى قوانين طبيعية (فيزيقية) وأن القوانين الأولى أسمى من الثانية . أما ابن عربى فيعبر عن هذه القوانين الأخلاقية والمعنوية أيضا بلغته الخاصة ، وتبعا لثقافته الدينية ، فيقول : ان وجه امتياز الانسان الكامل عن العالم يرجع الى أنه هو الذى يدرك أنه خلق على الصورة الالهية حقيقة ، لسريان أحكام الأسماء الالهية كلها فيه . وقد « فضله الله عن العالم بعد ما دبره . ثم أنه تعالى حذاه حذوا معنويا على حضرة الأسماء الالهية ، بعدما حصلت فيه قواه ، فظهر بها فى روحه وباطنه . فظاهر الانسان خلق وباطنه حق . وهذا هو الانسان الكامل المطلوب . وما عدا هذا فهو الانسان الحيوان . ورتبة الانسان الحيوان من الانسان الكامل رتبة خلق التناسل من الانسان الحيوان . هذا جملة الأمر فى خلق الانسان الكامل من غير تفصيل . »

فليست الصورة الالهية اذن لكل نفس ، وانما هى للنفوس الكاملة كنفس الأنبياء ، ومن كمل من الناس . أما من هبط عن هذه المرتبة فعنده من الصورة على قدر ما يتحقق له منها .

(١) الفتوحات المكية المجلد الثالث . الباب ٣٦٧ .

(٢) المصدر السابق .

ز - الأرواح البشرية من جنود الله :

وهذا الانسان الكامل هو المقصود من العالم ؛ اذ يوجد لديه الاستعداد التام للتخلق بالأسماء الالهية . حقا انه يشبه الانسان الحيوان من حيث نشأته الطبيعية ، التي لم يشأ ابن عربى أن يعرض لها بالتفصيل هنا . لكنه يفوقه من حيث صفاؤه الروحي بما لا نهاية له . وهكذا ، فان الحقائق التي جمعها هذا الانسان كانت متعددة في العالم . « فناداه الحق من جميع العالم - على حد ما يقوله ابن عربى - فوجوه العالم مصروفة الى هذه الخزانة الانسانية ، لترى ما ظهر عن نداء الحق لجميع هذه الحقائق . »

ومن قبل أن يخلق هذا الانسان لم يكن شيئا مذكورا . فانه ليس الا أحد الكائنات الممكنة . ثم أنعم الله عليه بالوجود . لكن لماذا خاطب الله الانسان وحده ، ووضع له هذه القوانين الأخلاقية التي حددتها الشرائع السماوية ، ولماذا أراد له أن يكون أحد رعايا المملكة الالهية؟ ذلك لأن الانسان « هو المعتبر » وهو الذي « أوجد العالم من أجله » . انه لا يختلف عن أى كائن آخر يخرج من عالم الامكان الى عالم الوجود . لكن لما كان الانسان هو الذى خلق على إنصورة الالهية ، ولما كان يعكس الكون بأسره ، بمعنى أنه يجمع في نفسه كل حقائق العالم ، فقد شرفه الله بأن وجهه اليه خطابه ، لأنه ميزه بالعقل . وظهور العقل هو سبب ظهور الأوامر والنواهي الدينية . « فاذا خاطبه فقد خاطب العالم كله ، وخاطب أسماء كلها . » (١) وهكذا ، متى سبح

(١) وفي رأى ابن عربى أن الانسان الكامل الذى خاطبه الحق ، واتخذة رعية له في مملكته الالهية « له الشرف على جميع الكائنات ؛ اذ هو العين المقصودة للحق من الموجودات . ولم يكمل الانسان إلا بصورة الحق . » مثال ذلك المرأة . فانها لا تكمل الا اذا انعكست فيها صورة الناظر اليها ، ولو كانت تامة الصنع . ان الله له الكمال المطلق ، وهو غنى عن العالم ، لكنه أراد أن يعطى كماله حقه . فخلق العالم لكي يسبح بحمده . « والمسلم لا يفتر عن التسبيح . وتسبيحه ذاتي كالنفس للمتنبس . لكنه لا يشهد خالقه . فدل أن العالم لا يزال محجوبا . وطلبهم بذلك التسبيح الشهود . فخلق سبحانه الانسان الكامل على صورته ، وعرف الملائكة بمرتبته ، وأخبرهم بأنه الخليفة في العالم . »

هذا الانسان ربه فانه يسبحه » بجميع تسيبحات العالم لأنه نسخة منه ، اذا كشف له عن ذلك . « (١) وهذا هو ما عبر عنه « لينتز » فقال ان الأرواح الانسانية تعد رعايا في المملكة الالهية ، وهى وحدها التى تسمح بوجود عالم أخلاقى وسط هذا العالم الطبيعى . وهذا هو معنى التجانس بين العالم المادى الطبيعى وبين العالم الأخلاقى .

ومن طبيعة هذا العالم الأخلاقى ، الذى قدر للانسان أن يكون أحد رعاياه ، أن يعبد فيه الانسان ربه مختارا ، وأن يرتضى الأوامر الأخلاقية التى خاطبه الحق بها . ويحرص محبى الدين بن عربى على أن يبين لنا ، فى غير لبس ، أن الانسان الكامل لا يدعى لنفسه أى رائحة من الربوبية ، فلا يقول مثلاً انه الحق ؛ بل هو العبد المحض الذى يتقرب الى خالقه بالصفات التى لا يوصف الخالق بها قط ، أى أنه هو العبد الذى يتقرب الى خالقه ذليلاً ومفتقراً الى عونته ، فمهما يكن من كمال الانسان ، أو من خلقه على الصورة الالهية ، فسيظل الرب ربا ، والعبد عبداً . وسيبقى هناك دائماً ، اله ، وعالم ، وانسان ، كما رأينا من قبل . (٢)

لكن قد يغفل الانسان عن حقيقة أمره ، أى عن عبوديته المحضة ، وذلك لكونه قد خلق على الصورة الالهية ، وعندئذ قد يدعى لنفسه ما ليس له ، أى يزعم لنفسه العزة بسبب ما علمه من سجد الملائكة لآدم ، أو لما علمه من أنه خلق على الصورة . « وذلك لأنه خلقه الله

(١) الفتوحات المكية مجلد ٣ ص ٧٧ . وقد سخر الله كل شيء فى الوجود من أجل هذا الانسان ، كما سخر الانسان العادى للانسان الكامل كبقية الاشياء الاخرى . فإذا سرح الانسان الكامل أو نطق باسم الله فانه « ينطق بنطقه جميع العالم من كل ما سوى الله ، ونطقه بنطقه إسمائهم كلها المخزونة فى علم غيبه ... فقامت تسيبحته مقام تسبيح مآذركته . فأجره غير ممشون . »

(٢) انظر ص ٢٦٦ .

على صورته ، وله تعالى العزة والكبرياء والعظمة ، فسرت هذه الأحكام في العبد . »

أما رجال الله الكاملون فهم أعرف الناس بحقيقة أمرهم . فهم يعلمون أنهم ، وإن خلقوا على الصورة ، فإنهم أبعد عن أن يدعوا لأنفسهم شيئا ليس لهم . إن ذلك الفضل الذي حباهم الله به « لم يصرفهم ... عن الفقر والذلة والعبودية » . فهم رعايا في مدينة الله . غير أنه إذا تبين لهم أنه لا بد من التحكم والسيطرة فليس أمامهم إلا أن يفعلوا . وفي ذلك يقول ابن عربي : « وإذا وجدوا هذا الأمر الذي اقتضاه خلقهم على الصورة ولا بد ، ظهروا به في المواطن التي عين الحق لهم أن يظهروا بذلك فيها ، كما فعل الحق الذي له هذه الصفة ذاتية ونفسية ، فلا يظهر بها إلا في مواطن مخصوصة » كغضبه على العصاة في يوم القيامة ، في حين يرفق بعباده ويتجيب إليهم .

وهذا هو القانون الذي ارتضاه « لينتز » ، فيما بعد ، لمدينة الله عندما وصف الله بأنه ملك الأرواح ، وأنه يحنو على عباده المخلصين . وهذا ما يقرره ابن عربي على نحو أكثر وضوحا في حديثه عن الرحمة الالهية الشاملة لجميع الأرواح الشقية بعد أن تأخذ قسطها من العذاب . (١) وفي الجملة نجد هذين المفكرين يربط كل منهما فكرته عن قوانين المملكة الالهية بما أخذه من ثقافته الدينية .

ويحذر ابن عربي رجال الله ، أو رعايا المملكة الالهية ، وكلا

(١) في الفتوحات المكية مجلد ٣ ص ٢٧ يقول إن الخلود في النعيم أمر لا شك فيه ، وأما العذاب فيرى أنه ليس هناك نص يدل على أنه مؤبد ، أما الخلود في النار فقد جاء به القرآن إذ من الممكن أن يعفو الله عن أهل الشقاء مع بقاءهم خالدين في النار « ولكن العذاب لا بد منه في النار ، وقد غيب عنا الأجل في ذلك . وما نحن منه من جهة النصوص على يقين ، إلا أن الظواهر تغطي الأجل في ذلك ، ولكن كميته مجهولة لم يرد بها نص . وأهل الكشف كلهم مع الظواهر على السواء » أما الظواهر التي يشير إليها فهي آية سورة هود حيث جاء فيها « خالدون فيها إلا ما شاء ربك » ولذلك يقال إنها أرجى آية في القرآن .

التعبيرين عنده سواء ، من أن يستهويهم حب السيطرة والتحكم في الناس أو في الخلق بصفة عامة . فإن تلك صفة ليست ذاتية فيهم . فالقاعدة هي ألا يدعوا لأنفسهم ما ليس لهم . وهو يوصيهم بذلك فيقول : « ولا تنظروا الى ما تجدونه فيكم من قوة الصورة فذلك له (الله) لا لكم ... ولولا أن أسماء الحسنی قامت بكم واتصفتم بها ما تمكن لكم ذلك . فردوا أسماء على صورته لا عليكم . فالعبد عبد ، والرب رب . » أن نسبة العبودية للعبد تماثل نسبة الألوهية لله . « فأخبار الحق عن العبودة أخبار الله ، وأخبار العبد عن الألوهية أخبار عبد . »

وفي جملة القول يمتاز الانسان الكامل حقيقة بأنه يعبد الله مختاراً ، ولا يتقرب اليه الا بالأوصاف الحقيقية للعبد المخلوق ، لا بالصفات المعارة . وهذا هو معنى أنه من واجب الانسان أن يتقرب الى خالقه بالذلة والافتقار . « وانما يدخل عليه بالذلة لشهود عزه ، وبالفقر لشهود غناه ، وبالتهيو لنفوذ قدرته . فينخلع من كل الأسماء التي تعطيها أحكام الصورة التي خلق عليها ... هذا مذهب سادات أهل الطريق ... فمن أراد أن يصحب الحق فليصحبه بحقيقته وجبلته ، من ذلته وافتقاره ... ومن أراد أن يصحب الخلق فليصحبه بما شرع له ربه ، لا بنفسه ولا بصورة ربه ، بل ، كما قلنا ، بما شرع له ، فيكون عبداً في صورة حق (١) ، أو حقاً في صورة عبد (٢) كيفما كان لا حرج عليه . »

ان الانسان يعلم من نفسه أنه ضعيف . وهذا شيء لا حاجة الى البرهنة على صدقه ، لأن الانسان يدرك ذلك ذوقاً وتجربة . والتجربة الذاتية أشد انصوقاً بالنفس من أى برهنة عقلية . ومع هذا ، فقد كان من طبيعة هذا الانسان الضعيف أن يتميز عن غيره من بقية أنواع

(١) أى عندما يجب عليه التحكم في الآخرين كإقامة حدود الشرع عليهم .

(٢) عندما يرحم الآخرين ويرفق بهم .

الحيوان . فهو يستطيع التأثير في أقرانه ، كما أنه طموح الى الرياسة والتقدم على الآخرين . وتلك ظاهرة يعرفها المرء من نفسه . فانه متى تمكن من التأثير في غيره فانه قد لا يتردد في تحقيق ذاتيته ؛ بل ربما شغف بأن يمارس التسلط على الآخرين والتحكم فيهم . وانما امتاز الانسان بذاك ، دون غيره من الكائنات ، لأنه خلق على الصورة ، فسرت فيه أحكام الأسماء الالهية . ومن قهر المرء لنفسه ألا يحاول قهر الآخرين .

ان أرواح البشر هي من جنود الله . وقد وصف الله نفسه بأن له جنود السموات والأرض فقال : « وما يعلم جنود ربك الا هو » فهو تعالى حافظ هذه المدينة الانسانية لكونها حضرته التي وسعته ، وهي عين مملكته . وما وصف نفسه بالجنود والقوة الا وقد علم أنه تعالى قد سبقت مشيئته في خلقه ، أن يخلق له منازعا ينازعه في حضرته ، ويشور عليه في ملكه ، بنفوذ مشيئته وسابق علمه وكلمته التي لا تتبدل ، وسماء الحارث . وهو الشيطان الذي يجد لنفسه جنودا من البشر يؤلفون حزب الشيطان ، أو جيشه أمام رعايا المملكة الالهية ، أى أمام هؤلاء الذين أحبوا أن يكونوا جنود الرحمن . ويؤكد ابن عربى أن نفسا واحدة من جنود الرحمن تكاد تعدل العالم . وقد قال الله . « من قتل نفسا بغير نفس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعا ، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا . »

وهكذا نرى أن الواحد يقوم مقام الجماعة فى الخير والشر ، على حد تعبير لابن عربى .

خاتمة

من الواجب أن نشير في نهاية دراستنا لبعض نماذج من صور اللقاء بين فلسفة « لينتز » والمذهب الصوفي لابن عربي ، الى أننا لم نشأ أن نضخم هذا الكتاب بذكر آراء الآخرين في كل من هذين الرجلين أو بالأخذ عن مؤلفين عرضوا لكل منهما على حدة ، لأننا فضلنا أن نعتمد على كتاباتهما اعتمادا مباشرا . ومع ذلك ، فانا لا ندعى أننا أبرزنا جميع نقاط اللقاء بينهما . كذلك لم نجد من المجدي أن نصرف وقتا وجهدا كبيرين لتحديد الطريق التي ربما وصل بها إنتاج ابن عربي الى « لينتز » مع وجود فاصل زمني بينهما يقدر بحوالى ستة قرون .

لكن ربما كان من المجدي أو الممتع بالنسبة الى باحثين آخرين أن يحددوا لنا طبيعة المسالك التي تسرب خلالها تصوف ابن عربي الى العالم الغربى بصفة عامة والى « لينتز » بصفة خاصة ، كمحاولة للبرهنة على ظاهرة التأثير والتأثر في مجال الفكر الفلسفى العالمى من الناحية التاريخية . (١) لكن قد يكون تتبع هذه الظاهرة في الوقت نفسه حائلا بينى وبين التعمق في الدراسة المقارنة بين الانتاج الفلسفى والصوفى في الحضارتين الأوروبية والاسلامية .

وفيما مضى عرضنا لهذه الظاهرة ، أى ظاهرة التأثير والتأثر عندما حاولنا ، في رسالتنا للدكتوراه أن نبرهن على تأثير فلاسفة المسلمين ولا سيما ابن رشد في الفلسفة المسيحية . (٢) وانما ارتضينا ذلك المسلك ، في تلك الفترة البعيدة ، لأننا وجدنا أن القديس توماس الاكوينى كثيرا ما كان يشير الى ابن رشد ، بل قد نسب اليه بعض

(١) عبرنا عن هذه الفكرة للمستشرق الاسبانى الدكتور نوجالس شغويا . . وقد سعدت عندما علمت أنه اهتمنى الى الكشف عن كيفية انتقال مذهب ابن عربي الى الفكر الغربى .
(٢) نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الاكوينى وهى الرسالة الكبرى لدكتوراه الدولة بالسربون . باللغة الفرنسية وهى تحت الطبع بالجزائر .

الآراء التي لم يقل بها هذا الفيلسوف ، في حين أن الاكويني أخذ عنه كثيرا من النظريات التي لم يشر الى مصدرها .

أما فيما يتصل بابن عربي وليينتز فان وقتنا لم يعد يتسع حقا لمثل هذه الدراسة التاريخية ، التي يمكن وصفها بأنها دراسة من الخارج وان كانت لها أهميتها البالغة ، لكن وقتنا لا يزال يتسع لاستخدام منهج النقد الداخلي في الكشف عن تماثل بين تصوف ابن عربي وبين فلسفات حديثة بل معاصرة . وزيد بمنهج النقد الداخلي ذلك المنهج الذي يقوم أساسا على دراسة النصوص في المجال الذي يختاره الباحث للمقارنة .

ومهما يكن من شيء فلعلنا أثرنا هنا مشكلة تصلح لدراسة جديدة، وقد تستهوى بعض الباحثين ، وهي كيف اهتدى « لينتز » الى أصول كثير من نظرياته الفلسفية في تراثنا الاسلامي والعربي . وقد يجوز لي أن أهدي مثل هذه المشكلة الى من يشاء من أبنائنا في الشرق ، أو في الشمال الافريقي بصفة خاصة ، ممن يرون التخصص في الدراسات الفلسفية المقارنة .

وأرجو أن أعود في بحوث أخرى الى متابعة المقارنة المنهجية بين محيي الدين بن عربي و « لينتز » في موضوعات أخرى ، حتى يمكن اللقاء أصدقاء كاشفة على مذهب « لينتز » الذي يبدو منقطع الصلة بالتيارات الفكرية الأوروبية منذ ديكارت ومابرانش حتى القرن الثامن عشر . وفي اعتقادي أن هذه الدراسة المقارنة يمكن أن تكشف النقاب عن كثير من جوانب المذهب الصوفي لابن عربي ؛ ذلك المذهب الذي لا يزال محجبا بالأسرار والالغاز مما جعله مذهباً مغلقاً أمام الكثير من المسلمين حتى الوقت الحاضر ، مع أنه كقيل بأن يقفز بهم قفزة هائلة تضعهم جنبا الى جنب مع أحدث التيارات الفلسفية وأكثرها أصالة في العصر الراهن .

فهرس

صفحة
١ - ن

مقدمة

الفصل الأول

(من صفحة ١١ الى صفحة ٢٠)

تاريخ حياة محيي الدين بن عربي

١ - ١١
١١ - ٢٠

١ - شخصيته
ب - أخلاقه

الفصل الثاني

(من صفحة ٢١ الى صفحة ٣٥)

ليبنتر

٢١ - ٣٥

حياته وإنتاجه

الفصل الثالث

(من صفحة ٣٦ الى صفحة ٤٥)

الحياة تسرى في كل شيء

٣٧ - ٤١
٤١ - ٤٥

وجهة نظر ليبنتر
وجهة نظر ابن عربي

الفصل الرابع

(من صفحة ٤٦ الى صفحة ٧٥)

نزعة التفاؤل عند محيي الدين بن عربي وليبنتر

٤٧ - ٦١
٦١ - ٧٥

وجهة نظر ليبنتر
وجهة نظر ابن عربي

صفحة

الفصل الخامس

(من صفحة ٧٦ الى صفحة ١٠٨)

الخير والشر عند محيي الدين بن عربي

- | | |
|-----------|---------------------------------|
| ٨٩ - ٧٧ | ١ - النظر الميتافيزيقية |
| ٩٨ - ٩٠ | ب - النظرة الدينية |
| ١٠٥ - ٩٨ | ج - موقف الانسان من الخير والشر |
| ١٠٨ - ١٠٥ | د - الرحمة الشاملة |

الفصل السادس

(من صفحة ١٠٩ الى صفحة ١٣٨)

فكرة الخير والشر عند لينتزر

- | | |
|-----------|---------------------------------|
| ١١١ - ١٠٩ | ١ - السماح بوجود الشر |
| ١١٣ - ١١١ | ب - الخير هو الأصل |
| ١١٥ - ١١٣ | ج - الله لا يريد الشر لذاته |
| ١١٧ - ١١٥ | د - الشر ومنطقة الحقائق الأزلية |
| ١٢٦ - ١١٧ | هـ - الحكمة من وجود الشر |
| ١٣٠ - ١٢٦ | ز - جمال العالم |
| ١٣٣ - ١٣٠ | ح - الفضل الالهي |
| ١٣٨ - ١٣٣ | ط - الرحمة الالهية |

الفصل السابع

(من صفحة ١٣٩ الى صفحة ١٧٠)

القضاء والقدر

- | | |
|-----------|---|
| ١٤١ - ١٣٩ | ١ - المشكلة عند علماء الكلام والفلاسفة المسلمين |
| | ٢ - وجهة نظر لينتزر : |
| ١٤٢ | ١ - تحديد المشكلة |
| ١٤٤ - ١٤٢ | ب - حرية الانسان |
| ١٤٧ - ١٤٥ | ج - الارادات السابقة والارادات اللاحقة |

صفحة

- د - علم الله لا يتعارض مع حرية الانسان ١٤٧ - ١٥٠
هـ - علم الله تابع للمعلوم وحل مشكلة القضاء والقدر ١٥٠ - ١٥٣

٣ - وجهة نظر ابن عربي :

- أ - تحديد المشكلة ١٥٤ - ١٥٦
ب - حرية الانسان ١٥٧ - ١٦٠
ج - معنى القضاء والقدر ١٦٠ - ١٦٣
د - العلم تابع للمعلوم ١٦٣ - ١٦٤
هـ - خزائن الجود وحكمة الله وعدله ١٦٤ - ١٦٨
و - لا تبديل لكلمات الله ١٦٨ - ١٧٠

الفصل الثامن

(من صفحة ١٧١ الى صفحة ١٩٠)
فكرة الذرات الروحية وخلق العالم

- ١ - وجهة نظر لينتزر :
أ - سريان الحياة في كل شيء ١٧١ - ١٧٢
ب - موقف لينتزر من مذهب ديمقريطس ١٧٢ - ١٧٤
ج - المونادات والصور الجوهرية ١٧٤ - ١٧٦
د - المونادات والعالم ١٧٦ - ١٧٨
٢ - وجهة نظر محيي الدين بن عربي :
أ - موقف ابن عربي من علماء الكلام ١٧٨ - ١٨١
ب - الخلق والجود الالهي ١٨١ - ١٨٣
ج - الخلق والنظرة الالهية ١٨٣ - ١٨٤
د - الصلة بين الله والعالم ١٨٤ - ١٨٦
هـ - الحواس والعقل وادراك العالم ١٨٦ - ١٨٧
و - لكل جوهر خواصه الذاتية ١٨٧ - ١٩٠

الفصل التاسع

(من صفحة ١٩١ الى صفحة ٢٠٩)
فكرة اللامتناهيات

- ١ - وجهة نظر لينتزر :
أ - خواص الموناد ١٩١ - ١٩٢
ب - المونادات والاجسام ١٩٢ - ١٩٣
ج - المونادات والخلق المستمر ١٩٣ - ١٩٨

صفحة

- ٢ - وجهة نظر بن عربى :
١ - المعنى والصورة
ب - الخلق الجديد
ج - الله والأعيان اللامتناهية
د - القوانين الطبيعية
٢٠٤ - ٢١٩
٢٠٥ - ٢٠٤
٢٠٩ - ٢٠٥
٢١٠ - ٢٠٩

الفصل العاشر

(من صفحة ٢١١ الى صفحة ٢٣٢)

ميتافيزيقا الجوهر

- ١ - وجهة نظر ليبنتز :
١ - خواص الجوهر الروحى والقضية المنطقية
ب - وجهة نظر برتراند رسل
ج - الجانب الميتافيزيى عند ليبنتز
د - الوجه الخاص
٢١٥ - ٢١١
٢١٦ - ٢١٥
٢١٨ - ٢١٦
٢٢٠ - ٢١٨
٢ - وجهة نظر بن عربى :
١ - كل شئ له خصائصه الذاتية
ب - الوجه الخاص
ج - خواص الجوهر فى عالمى الغيب والشهادة
د - تمايز الجواهر
هـ - الوجه الخاص والاسماء الالهية
٢٢٢ - ٢٢٠
٢٢٣ - ٢٢٢
٢٢٧ - ٢٢٣
٢٢٩ - ٢٢٧
٢٣٢ - ٢٢٩

الفصل الحادى عشر

(من صفحة ٢٣٣ الى صفحة ٢٥٠)

مراتب الجواهر الروحية

- ١ - وجهة نظر ليبنتز :
١ - النفس والموناد
٢ - وجهة نظر محيى الدين بن عربى :
١ - النفس والجواهر الروحية
ب - مرتبة النفس الانسانية
ج - الشعور والاشعور
د - تميز النفس عن الارواح المهيمة
هـ - الارواح المهيمة ومونادات ليبنتز
و - النفس الانسانية والخلق على الصورة
ز - مرتبة الخيال والخلق الانسانى
٢٣٤ - ٢٣٣
٢٤١
٢٤١
٢٤٣ - ٢٤٢
٢٤٥ - ٢٤٤
٢٤٥
٢٤٩ - ٢٤٨
٢٥٠ - ٢٤٩

كتب أخرى للمؤلف

أولا : تأليف :

- ١ - في النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام الطبعة الرابعة
مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٦٩
- ٢ - مقدمة في نقد مدارس علم الكلام لكتاب مناهج الأدلة - الطبعة
الثالثة مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٦٩
- ٣ - نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها عند توماس الاكوينى الطبعة
الثانية مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٦٩
- ٤ - ابن رشد وفلسفته الدينية - الطبعة الثالثة
مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٦٩
- ٥ - جمال الدين الأفغانى (نفدت) مكتبة الأنجلو المصرية
- ٦ - الاسلام بين أمسه وغده مكتبة الأنجلو المصرية
- ٧ - نصوص مختارة من الفلسفة الاسلامية الطبعة الثالثة
مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٦٩
- ٨ - المنطق الحديث ومناهج البحث - الطبعة السادسة
دار المعارف سنة ١٩٧٠
- ٩ - دراسات في الفلسفة الاسلامية - الطبعة الرابعة
دار المعارف سنة ١٩٧٢
- ١٠ - الامام عبد الحميد بن باديس الزعيم الروحى لحرب التحرير
الجزائرية دار المعارف سنة ١٩٦٨
- ١١ - كتاب الخيال في مذهب محيى الدين بن عربى
معهد الدراسات العربية سنة ١٩٦٩

ثانيا : تحقيق :

- ١ - تحقيق كتاب الكلام في النبوات للقاضى عبد الجبار - الجزء
الخامس عشر من كتاب المغنى الدار المصرية للتأليف والنشر
- ٢ - الطبيعيات لابن سينا (الفنون الثانى والثالث والرابع)
دار الكاتب العربى
- ٣ - تلخيص كتب أرسطو المنطقية لابن رشد (تحت الطبع)
- ٤ - مناهج الأدلة فى عقائد الملة لابن رشد - الطبعة الثالثة
مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٦٩

ثالثا : ترجمة :

- ١ - قواعد المنهج في علم الاجتماع لاميل دوركايم - الطبعة الثانية
النهضة المصرية
- ٢ - مبادئ علم الاجتماع الدينى لروچيه باستيد
مكتبة الانجلو المصرية
- ٣ - مقدمة في علم النفس الاجتماعى بالاشتراك مع الأستاذ الدكتور
ابراهيم سلامة - الطبعة الثانية
مكتبة الانجلو المصرية
- ٤ - فلسفة أوجست كونت بالاشتراك مع الأستاذ الدكتور سيد بدوى
الطبعة الثانية
مكتبة الانجلو المصرية
- ٥ - الأخلاق وعلم العادات الاخلاقية لليفى بريل
عيسى البابى الحلبي
- ٦ - هنرى برجسون تأليف أندريه كرسون
مكتبة الانجلو المصرية
- ٧ - التطور الخالق لهنرى برجسون
دار الفكر العربى
- ٨ - ميلاد الذكاء عند الطفل لبياچيه
مكتبة الانجلو المصرية
- ٩ - الموضوعات الاساسية فى الفلسفة المعاصرة لاميل برييه
مكتبة الانجلو المصرية
- ١٠ - تاريخ الادب الفرنسى لجوستاف لانسون
مكتبة الانجلو المصرية

1973

1.
2.
3.
4.
5.
6.
7.
8.
9.
10.
11.
12.
13.
14.
15.
16.
17.
18.
19.
20.
21.
22.
23.
24.
25.
26.
27.
28.
29.
30.
31.
32.
33.
34.
35.
36.
37.
38.
39.
40.
41.
42.
43.
44.
45.
46.
47.
48.
49.
50.
51.
52.
53.
54.
55.
56.
57.
58.
59.
60.
61.
62.
63.
64.
65.
66.
67.
68.
69.
70.
71.
72.
73.
74.
75.
76.
77.
78.
79.
80.
81.
82.
83.
84.
85.
86.
87.
88.
89.
90.
91.
92.
93.
94.
95.
96.
97.
98.
99.
100.

1973/559

رقم الايداع بدار الكتب
١٩٧٢/٥٥٤٩

دار الهنا للطباعة ت : ٧١٣٢٧

IBN 'ARABI et LEIBNIZ

Par

Dr. MAHMOUD KASSEM

1ère Edition

Editeur : Librairie Al-Kahira Al-Haditha