الأثر الأرسطى فى مبحث المنطق عند ابن عربى

أ. ساعد خميسى (*)

المقدمة

إننا فى هذا المقام لا نحتاج إلى التنويه أو التعريف بالأعمال المنطقية لأرسطو وبقيمتها وبالدور الذى لعبه فى تأسيس علم المنطق، لأنه بلا منازع «أول من خلص صناعة البرهان من سائر الصناعات . . وصورها بالأشكال [المعروفة] وجعلها آلة للعلوم النظرية حتى لقب صاحب المنطق»(١) كما لقب بالمعلم الأول وهو اسم عُرف به لأنه كما يقول الشهرستانى: « واضع التعاليم المنطقية، ومخرجها من القوة إلى الفعل. . فعن نسبة المنطق إلى المعانى التى فى الذهن كنسبة النحو إلى الكلام، والعروض إلى الشعر. . له حق السبق وفضيلة التمهيد»(٢). ما نحتاج إلى التنبيه عليه وتوضيحه ها هنا هو : ما وجه العلاقة الممكنة بين آلة وضعت لعصمة الذهن من الوقوع فى الزلل فى العلوم النظرية، وبين علم عملى باطنى قاعدته تعبد وخلوات وترك للفكر، منهجه : رياضة روحية، غايته نيل واتصال ورفع للحجب لتنكشف الحقائق فتلقى فى القلب مباشرة بدون روية ولا تفكير.

فأين نجد المنطق الأرسطى بحدوده وبتصوراته وبأقيسته وقوانينه، وأدوات الربط فيه، فى مثل هذا العلم الذى يتجاوز العقل ولا يؤمن بمبدأ عدم التناقض؟

إنّ المطلع على مؤلفات ابن عربى يكتشف حضور المنطق الأرسطى بها حضوراً متميزاً . فما طبيعة هذا الحضور؟ وهل اشتغل ابن عربى بالمنطق وألّف فيه كما فعل الفارابى وابن سينا والغزالى وابن حزم؟ أم كان اهتمامه بالمنطق الأرسطى اهتماماً خاصاً؟ وقبل الإجابة على كل هذه الأسئلة، هناك سؤال يُطرح بإلحاح فى مجال

(*) قسم الفلسفة - جامعة منتورى - قسنطينة.

المنطق خاصة والفلسفة عامة وهو: كيف ومتى عرف المغرب الإسلامى المنطق؟ ومن ثمة كيف كان اتصال ابن عربى بالمنطق الأرسطى؟ هل بالإطلاع على مؤلفات أرسطو مباشرة؟ أم من خلال مؤلفات وشخصيات إسلامية سواء مشرقية أو مغربية؟

١ - انتقال المنطق الأرسطى إلى المغرب الإسلامى :

لقد ذهب ابن طفيل وبعض الدارسين إلى أن «ابن باجة» (ابن الصائغ) هو أبرع المغاربة الذين اشتغلوا بالمنطق وإليه يرجع الفضل فى ذيوع وانتشار المنطق الأرسطى بالمغرب الإسلامى، ويذهب «ابن الطفيل» أبعد من هذا فيرى بأن الاهتمامات الفلسفية كانت مهملة لمبحث الإلهيات قبل «ابن باجة» ، كانت مهتمة بالرياضيات (علم التعاليم) فقط، أمّا علم المنطق فالاهتمام به كان ضعيفاً، ولم يكن ليفى بالغرض إلى أن جاء «ابن باجة» ، يقول ابن طفيل فى هذا الشأن: «وذلك أن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفائقة قبل ذيوع علم المنطق والفلسفة فيها قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم، وبلغوا فيها مبلغاً رفيعاً، ولم يقدروا على أكثر من ذلك . . ثم خلف من بعدهم خلف آخر أحدث منهم نظراً، وأقرب إلى الحقيقة، ولم يكن فيهم أثقف ذهناً ولا أصح نظراً ولا أصدق رؤية من أبى بكر بن الصائغ»[٣] .

إنّ المتمعن فى نصّ ابن طفيل خاصة مقدمة كتابه «حى بن يقضان» يلاحظ غلبة المنهج النقدى فيه، فهو لم يتجاوز مناطقة المغرب الإسلامى فحسب والذين عُرفوا بمؤلفاتهم المنطقية والفلسفية «كابن مسرة» و «ابن حزم» ، وإنما قلل من شأن أعمال «الفارابى» و «ابن سينا» المنطقية والفلسفية[٤] .

ولكن بالرغم من هذا ، عمل «محمد عابد الجابرى» على تبرير هذا التجاوز والنقد من «ابن طفيل» لمن سبقوه ، وابن باجة فى الفلسفة، فذهب - أى الجابرى- إلى أن ابن طفيل قصد بأولوية ابن باجة فى الاهتمامات الفلسفية الإلهية (الميتافيزيقية) والمنطقية : الفيلسوف البرهانى لا الفيلسوف الإشراقى الكشفى، ذلك أن المغرب الإسلامى، حسب ما ذهب إليه الجابرى، عرف نوعين من الفكر والفلسفة فكراً مشرقياً إشراقياً ميزته مدرسة ابن مسرة[٥] وهو فكر به تأثيرات باطنية شيعية، وفكراً

فلسفياً برهانياً، أو «مدرسة مغربية برهانية»[٦] يمكن أن نصطلح على أهم أعلامها بتيار أو محور: ابن باجة وابن طفيل وابن رشد.

ولكن إذا صح هذا التصنيف الذى برر به الجابرى موقف ابن طفيل، أين نضع القائمة الطويلة من أسماء الأعلام الذين اشتغلوا بالمنطق من حيث هم فلاسفة أو أطباء رياضيين أو فقهاء أو مناطقة خُلّص؟ وفيهم من عُرف بكتبه المنطقية العامة وجميعهم سابق لابن باجة وتياره. وتمتد قائمة هذه الأسماء إلى الفترات الأولى لعهد بن أمية بالأندلس، ولكن تتسع ويكثر المهتمون بالمنطق وبالفلسفة خاصة فى الفترة الممتدة بين ٢٥٠-٣٦٦ هـ من هذه الأسماء يذكر لنا «صاعد بن أحمد الأندلسى» [ت٤٦٢هـ] يحيى بن يحى المعروف بابن التيمية من أهل قرطبة، كان بارعاً بالحساب وعلوم النحو والجدل، وكان على مذهب المعتزلة (ت٣١٥هـ) ومنهم «محمد بن إسماعيل المعروف بالحكيم، كان عالماً بالحساب والمنطق(ت٣٣١هـ)»[٧].

وتعد الفترة الأموية بالأندلس خاصة خلال عهدى «عبدالرحمن الناصر لدين الله» وولده الأمير «الحكم المستنصر بالله» ، ومن أنشط الفترات التى عنى فيها بالفلسفة وبعلومها بما فيها علم المنطق يقول صاعد بن أحمد الأندلسى : «ثم لما مضى صدر من المائة الرابعة، انتدب الأمير الحكم المستنصر بالله بن عبدالرحمن الناصر لدين الله وذلك فى أيام أبيه إلى العناية بالعلوم وإلى إيثار أهلها، واستجلب من بغداد ومصر وغيرها من ديار المشرق عيون التأليف الجليلة والمصنفات الغريبة فى العلوم القديمة والحديثة، وجمع منها فى بقية أيام أبيه، ثم فى مدة ملكه من بعده ما كاد يضاهى ما جمعته ملوك بنى العباس فى الأزمان الطويلة، وتهيأ له ذلك لفرط محبته للعلم.. وسمو نفسه إلى التشبه بأهل الحكمة من الملوك، فكثر تحرك الناس فى زمانه إلى قراءة كتب الأوائل وتعلم مذاهبهم ، ثم توفى فى صفر سنة ست وستين وثلاثمائية»[٨].

ومن بين الذين اطلعوا على كتب اليونان وغيرهم وبرعوا فى المنطق : «عبدالرحمن إسماعيل بن زيد» المعروف بالإقليدى (ت حوالى ٣٩٠هـ) » له تأليف مشهور فى اختصار الكتب الثمانية المنطقية»[٩].

بالرغم من الأسماء الكثيرة التى يذكرها صاعد بن أحمد الأندلسى، يبقى واحد من هذه الأسماء أشهر من اهتموا بالمنطق ، وكان له أثره على السياسة والكلام والفقه، وحتى على التصوف ، ليس فى المغرب الإسلامى فحسب، وإنما فى مشرقه أيضاً، وهو «من اعتنى بصناعة المنطق خاصة من سائر الفلسفة: أبو محمد على بن سعيد بن حزم»[١٠](٣٨٤-٤٥٦هـ) ، صاحب المذهب الظاهرى، ومؤلف كتاب «التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية» والذى حاول من خلاله إذاعة علم المنطق وآلياته ، ليس بين تلامذته فحسب، وإنما بين العامة من الناس أيضاً، وهو ما يتضح من خلال عنوان الكتاب ، ويتضح أكثر من خلال تصريح ابن حزم، بأنه عمد فى تأليفه فى المنطق تبسيط العبارة، وتجنب غريبها حتّى يستأنس به كل الناس (الخاصة والعامة) يقول ابن حزم فى هذا الصدد :«فلما نظرنا فى ذلك وجدنا . . تعقيد الترجمة فيها - [كتب المنطق] - وإيرادها بألفاظ غير عامية، ولا فاشية الاستعمال، وليس كل فهم تصلح له عبارة. فتقربنا إلى الله عز وجل بأن نورد معانى هذه بألفاظ سهلة بسيطة، يستوى إن شاء الله فى فهمها العامى والخاصى، والعالم والجاهل حسب إدراكنا»[١١].

لم يكتف ابن حزم بهذا المرمى فى تأليفه المنطقى، وإنما أراد تعميمه كأداه وميزان للحق فى مختلف العلوم بما فى ذلك الشريعة - كما هو بيّن فى عنوان كتابه - مؤكد بأنه من لم يستفد من المنطق فى استنباط الأحكام من الأصول، الأفضل له أن لا يتجرأ ويفتى للناس ، وهو بهذا يسبق الغزالى فى فتواه المعروفة فى «المستصفى» بأنه من لا يعتمد المنطق لا يوثق فى كلامه، يقول ابن حزم فى هذا الشأن:«وليعلم من قرأ كتابنا هذا أن منفعة هذه الكتب ليست فى علم واحد فقط، بل كل علم، فمنفعتها فى كتاب الله عز وجل، وحديث نبيه ﷺ ، وفى الفتيا فى الحلال والحرام، والواجب والمباح، من أعظم منفعة. . وليعلم العالمون أن من لم يفهم هذا القدر فقد بحر عن الفهم عن ربه تعالى وعن النبى ﷺ ، **ولم يجز له أن يفتى بين اثنين لجهله بحدود الكلام** وبناء بعضه على بعض وتقديم المقدمات، وإنتاجها النتائج التى يقوم بها البرهان وتصدق أبداً»[١٢].

لقد تدعم المذهب الظاهرى لابن حزم ومواقفه من المنطق بعقيدة أشعرية انتقلت إلى المغرب الإسلامى مع الموحدين، لكن هذا الانتقال كان مسبوقاً بوجود شخصيات مغاربية متأثرة بفكر الغزالى وبتصوفه، كما كان مسبوقاً بحملة مرابطية على مؤلفات الغزالى، حيث مُنع تداولها ، وأمر وحبس كل من يتعاطها[١٣]. ومع الموحدين أطلق سراح كتب الغزالى واعتمد مذهب ابن حزم فى الفقه نسبياً وسُمح للمنطق والفلسفة بالانتشار والذيوع، ومن نتائج كل هذا بروز فلاسفة كابن طفيل، ومتصوفة كأبى مدين وابن عربى ، فكيف كان اتصال هذا الأخير بالمنطق الأرسطى؟

٢ - اتصال ابن عربى بالمنطق الأرسطى :

إنّ تواجد مدرسة ابن مسرة الجبلى بالأندلس وعدم انقطاع سلسلة المناطقة بالمغرب الإسلامى منذ العهد الأموى إلى العهد المرابطى فالموحدى، وتواجد التيار الفلسفى المشتغل بالمنطق، والممثل فى محور ابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد، خاصة هذا الأخير الذى عاصره ابن عربى والتقى به[١٤]، كل هذا قد يبرز تواجد المنطق الأرسطى فى مؤلفات ابن عربى، وإن كان السبيل الذى من خلاله اتصل ابن عربى بمنطق أرسطو هو أقرب ما يكون من خلال :

مدرسة «ابن مسرة» خاصة «ابن العريف» صاحب «محاسن المجالس» (ت٥٣٧هـ) ، وهو ما يفسر باطنية ابن عربى من حيث اهتماماته الصوفية، بحكم أن التصوف هو علم الباطن، وبفعل تأثيرات شيعية محتملة قد تمتد إلى ابن مسرة أو إلى غيره ممن عملوا على نشر الفكر الإسماعيلى بالمغرب الإسلامى. أو من خلال ابن حزم من حيث ما لابن عربى من علاقة «بالظاهرية» خاصة فى العبادات كما ذهب إلى ذلك «المقرى»[١٥].

ويحتمل كذلك أن يكون اتصال ابن عربى بالمنطق من خلال مؤلفات «الغزالى» خاصة لما لهذا الأخير من تأثير فى الحياة العقدية الموحدية من جهة، ومن تأثير خاص فى شخص ابن عربى الذى يعترف لحجة الإسلام بالأستاذية والسيادة فى أكثر من موضع فى مؤلفاته، من جهة أخرى[١٦].

وتأثير الغزالى فى محى الدين بن عربى متعدد الجوانب، ففى مسائل كلامية عديدة ينحو ابن عربى منحاً أشعرياً، وكذلك فى مسائل فلسفية كآرائه فى النفس وفى العقل وقدراته، ثم إن أثر الغزالى فى الآراء الكلامية، وفى نظرية المعرفة الأكبرية يقود إلى الحديث عما أعطاه الغزالى من قيمة معرفية للمنطق كميزان للنظر الصحيح، حيث قال: «فلما كثر فى المعقولات مزلة الأقدام، ومثارات الضلال، ولم تنفك مرآة العقل عمّا يكدرها من تخليطات الأوهام. . رتبنا هذا الكتاب معياراً للنظر والاعتبار، وميزانا للبحث والافتكار، وصقيلا للذهب، ومشحذاً لقوة الفكر والعقل، فيكون بالنسبة إلى أدلة العقول كالعروض بالنسبة إلى الشعر، والنحو بالإضافة إلى الإعراب»[١٧]. ويضاف إلى هذه القيمة التى منحها الغزالى للمنطق فتواه الشهيرة فى «المستصفى» والتى جاء فيها - كما سبق وأن رأينا - بأنه من لم يستعمل المنطق فكلامه لا يوثق به.

عند ذكر الغزالى وتأثيره فى المغرب الإسلامى تجدر الإشارة أيضاً إلى أنه إذا كان انتقال فكر وعقيدة الغزالى وخاصة تجربته الصوفية السنية إلى المغرب قد تم بفضل «أبى بكر بن العربى» فقيه المالكية (ت٥٤٣هـ)[١٨] فإن السبق فى شرح وإذاعة أفكار ومؤلفات الغزالى يعود خاصة إلى «ابن العريف» ، وهو من تلامذة «ابن مسرة» ، ومن المعاصرين لأساتذة ومشايخ «محى الدين بن عربى»[١٩]، وهذا الأمر يدفعنا إلى إمكانية اعتبار الطريق الموصل للمنطق الأرسطى إلى «ابن عربى» محدد فى مدرسة «ابن مسرة» و«أبى حامد الغزالى».

ثم بعد كل هذا يمكننا إضافة احتمال آخر يكون قد اتصل من خلاله «ابن عربى» بالمنطق الأرسطى، وهو اطلاعه على كتب أرسطو مباشرة ، سواء بترجمات وشروحات مشرقية ، أو من خلال شروحات «محور» ابن باجـة، ابن طفيـل، وابن رشد بوجه خاص، نقول هذا بالرغم من أن ابن عربى لم يصرح بقراءته لمثل مؤلفات أرسطو فى كتبه، ولكن كل ذلك لا يمنع من استنتاج أن الرجل على دراية حتى ببعض جزئيات آراء اليونان، ولا أدل على ذلك من عرضه فى الفتوحات

ومناقشته لنظريات وآراء القائلين بأن أصل الكون: ماء أو هواء أو نار أو تراب بدون ذكر لأسماء أصحابها[٢٠].

إنّ هذا التنوع فى مصادر وسبل المنطق الأرسطى إلى فكر ابن عربى يفرضه تنوع فكره الزاخر بآراء فلسفية، كلامية، وصوفية متنوعة المشارب كما تفرضه الظروف والبيئة التى عاش فيها والتى عمل فيها الموحدون على توحيد المذاهب فى مذهب واحد أرادوه متكاملاً، حيث جمع «المهدى بن تومرت» بين فقه ظاهرى وآراء شيعية، وعقيدة أشعرية إلى غير ذلك من عناصر ومكونات المذهب الموحدى.

إذن، مقابل هذا التنوع المذهبى يوجد تنوع فى الآراء والأفكار لدى «ابن عربى» ولكن هذا التنوع لا يعنى التلفيق ، وإنما هو بحسب وجه الحاجة إليه فى علوم التصوف، فالتصوف والحقيقة الكشفية هى الجوهر فى كل ميدان معرفى يجول فيه ابن عربى، وفى كل علم يتناوله بالدراسة، وفى كل منهج يتبعه ، للوصول إلى مبتغاه، والمنطق الأرسطى عند «ابن عربى» لم يستثن من هذه القاعدة، بمعنى أن تعرض ابن عربى للمنطق لم يكن ليدرسه كأداة معرفية، أو كعلم أرسطى يونانى ، وإنما تطرق إليه بما يخدم آراءه الصوفيــة والكلامية والفقهيــة. فكيــف استخــدم «ابن عربى» المنطق ووظفه فى علم الباطن «التصوف»؟.

٣ - نظرة واستخدامات «ابن عربى» للمنطق الأرسطى :

أ - المنطق علم نظرى :

لقد قرن «ابن عربى الفلسفة بالحكمة وجعل من التصوف الحكمة الحقة، فاشترط على الصوفى العارف أن يكون حكيماً، ملماً بجملة من العلوم هى بعينها العلوم النظرية من التقسيم الأرسطى للفلسفة، مضيفاً إليها آلتها وهى «المنطق» ، يقول «ابن عربى» : «الحكيم هو من جمع العلم الإلهى والطبيعى والرياضى والمنطقى»[٢١] إذاً، المنطق من العلوم التى اشترط ابن عربى على الحكيم العارف أن يكون ملماً بها. ولكن بالرغم من هذا لايفرد فى مؤلفاته حديثاً خاصاً عن المنطق كعلم أو كأداة تعصم الذهن من الوقوع فى الزلل، بل يتطرق إلى المنطق ومباحثه فى

حدود ما يحتاج إليه فى علوم «**التلقى والتدلى**»[٢٢] أى فى علوم التصوف التى تمثل عنده العلوم الحقة.

يصنف «ابن عربى» المنطق ضمن علوم النظر، أى العلوم العقلية، معتبراً إياه فى غالب الأحيان علماً، ويسميه - كما سنرى لاحقاً - بـ:«**علم التوالج والتوالد فى المعانى**»، ويقول فى ذلك شعراً[٢٣]:

علم التوالــج علــم الفــكر يصحبه علم النتائج فانسبه النظر

إن «ابن عربى» فى اعتباره للمنطق من العلوم النظرية يكون قد اتفق مع فلاسفة الإسلام فى ذلك فهذا «ابن سينا» يقول عن المنطق بأنه: «الصناعة النظرية التى تعرفنا من أى الصور والمواد يكون الحد الصحيح الذى يسمى بالحقيقة حدّا، والقياس الصحيح الذى يسمى بالحقيقة برهانا[٢٤]، وهذا خلافاً لـ«أرسطو» الذى خرج المنطق من الحكمة النظرية والعملية، ويعتبره مدخلاً للفلسفة ككل، وآلة لعلومها[٢٥]. وابن عربى إذ يعتبر المنطق من علوم النظر فلأن معانى الحدود، وبراهين القضايا هى من المحسوسات أو البديهيات، وهذه مهام العقل، الذى يُدرك بالبديهة أو بالفكر أو بالحس.

ب- المنطق علم إلهى:

يطلق «ابن عربى» على المنطق اسم «**علم التوالج والتوالد فى المعانى**»[٢٦]. لأنه يعتبره نوعاً من أنواع« علم التوالد»، هذا العلم هو نظرية لابن عربى فى كيفية خلق الكون، وعنه يقول: « علم التوالج، سار فى كل شىء، وهو علم الالتحام والنكاح، ومنه حسِّى، ومنه معنوى وإلهى، فاعلم أنك إذا أردت أن تعلم حقيقة هذا، فلتنظره: أولاً فى عالم الحس، ثم فى عالم الطبيعة، ثم فى المعانى الروحانية، ثم فى العلم الإلهى»[٢٧].

هذا التوالد فى علم المعانى (أى فى المنطق) يحدث بوقوع التوالج بين المقدمتين، الكبرى والصغرى، لتظهر النتيجة عنهما، بالضبط كما يحدث بين الأبوين فى عالم الحس، لينجبا مولوداً، وكاللقاح بين أزواج النباتات، وكل هذا مصداقاً لقوله

تعالى: ﴿ وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ .. ﴿٤٩﴾ ﴾[الذاريات] ، فالعالم كله عند «ابن عربى» مكون من أزواج لأجل التوالد.

وانطلاقاً من أنّ المنطق من علوم التوالد والتناسل فى سياق حديثه عن كيفية خلق الكون، يكون المنطق من العلوم الإلهية، لأن علم التوالد والتناسل من العلم الإلهى عند «ابن عربى»[٢٩].

إنّ اعتبار المنطق من العلوم الإلهية بالرغم من أنه من العلوم الكونية[٣٠]. يكون «ابن عربى» قد ذهب بالمنطق إلى عمق الميتافيزيقا، وتتأكد لنا هذه النظرة أكثر إذا عرفنا أنه يربطه بنظرية له فى «التثليث» حيث يعتقد ابن عربى «أن أصل الكون التثليث»[٣١] هذا التثليث لايرتبط بالمسيحية إلا من حيث التساوى فى العدد «ثلاثة» وهو ما سيتبين من خلال عرض موجز لهذه النظرية ، وكيفية ربط المنطق الأرسطى بها.

جـ- المنطق ونظرية التثليث:

إن العدد «ثلاثة» هو أول الأفراد فى كل شىء، ومن تداخل الأفراد وتلاحمها تعطى النتائج فى الكون (سواء فى عالم الحس أو فى عالم المعانى- أى المنطق[٣٢] - وكذلك علم أحوال اللفظ العربى) ، يقول «ابن عربى» :«لما أعطت الحقائق أن النتيجة لا تكون إلا عن الفردية والثلاثة أول الأفراد، جعل الله إيجاد العالم عن نفسه، وإرادته وقوله، والعين واحدة والنسب مختلفة»[٣٣].

هذا التثليث المؤلف من : الذات الإلهية صاحبة **الإرادة والقول**، تقابله ثلاثية فى الشىء الذى أوجده الله تعالى بأمر إلهى «كن»[٣٤]. انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿ **إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ** ﴾[٣٥]. هذه الفردية الثلاثية فى الشىء هى: «**شيئيته، وسماعه، وامتثاله**» لأمر مكونه بالإيجاد، فقابل ثلاثة بثلاثة: ذاته الثابتة فى حال عدمها[٣٦] فى موازاة ذات موجدها ، وسماعه فى موازاة إرادة موجده، وقبوله بالامتثال لما أُمِر به من التكوين فى موازاة قوله: «كن»[٣٧].

إن التثليث الموجود فى الذات الإلهية من حيث النسب، وفى الأشياء وفى خروجها من العدم إلى الوجود، والذى يعتبره أصلاً لظواهر العالم الحسى والفكرى، ينطبق كذلك على المنطق، وفى هذا الصدد يقول ابن عربى: «لايحجبنك تركيب المقدمات فى النظر فى المعقولات، فإنها وإن كانت أربعة فهى ثلاثة، لكون المفرد الواحد من الأربعة يتكرر فى المقدمتين، فافهم، فالتثليث معتبر فى الإنتاج، والعالم نتيجة بلا شك»(٣٨).

واضح إذن أنّ التثليث الذى قصده ابن عربى ليس هو نفسه التثليث المسيحى، فلا وجود هنا للأقانيم الثلاثة، ولا للإنسان فى الله، ولا تجسد فى أشكال ثلاثة مختلفة، حتى أن القدرة الإلهية أو الإرادة أو القول، ليست صفات زائدة ومستقلة عن الذات الإلهية، إنما هى نسب. فلا علاقة هنا بين التثليث عند ابن عربى والتثليث المسيحى، إلا من حيث العدد ثلاثة فقط.

د - شروط القياس المنطقى والاستفادة منه (فى الإلهيات ، عقيدة وشريعة):

لقد لاحظنا أن ابن عربى يتحدث عن المنطق فى سياق حديثه عن التثليث ، وعن كيفية خروج الموجودات من العدم إلى الوجود عن طريق التوالد فى الحسيات، كما فى عالم المعانى، وحتى يتم التوالد بطريقة سليمة يمكنها الوصول إلى نتائج يقينية يتحدث ابن عربى عن كيفية بناء قياس منطقى بأهم شروطه وقوانينه، باختصار، وانطلاقاً من مبحث الحدود ، ونوجزه كما يلى:

يبين أولاً العلم بالأشياء هو علم بالمفردات ، وعلم بالمركبات، وأن العلم بالأولى يسبق العلم بالثانية، كما أن العلم بالمفرد يقتنص بالحد، والعلم بالمركب يقتنص بالبرهان. هذا البرهان الذى هو أول ما فحص عنه أرسطو فى حديثه عن المنطق، وأول ما أوجب ذكره لأنه يخدم غرضه الجوهرى فى المنطق، وهو حصول العلم البرهانى . يقول أرسطو: « إن أول ما ينبغى أن نذكر هو الشىء الذى عنه فحصنا هاهنا ، والغرض الذى إليه قصدنا. فأما الشىء الذى عنه نفحص فهو البرهان [والبرهان هو القياس الملف اليقين] - وغرضنا العلم البرهانى»(٣٩).

ثم يبين أن القضية المنطقية تتكون من موضوع ومحمول و«سور» لها ، وأنها تؤخذ إما مسلمة أو ببرهان حسى، أو بديهى، أو نظرى يرجع إليهما - أى الحس والبديهة- فتكون هذه القضية مقدمة أولى، ثم تركب قضية ثانية، مع وجوب وجود الحد الأوسط، وهو الحد المتكرر فى المقدمتين، إذ يمثل الرابط بين المقدمتين ، وحين يرتبطان يسمى ذلك الارتباط :« وجه الدليل» ويسمى اجتماعهما دليلاً وبرهاناً، وينتج عن هذه الثلاثة حدود المتلاحمة حكماً، يجب أن يكون أعم من العلة، أو مساوياً لها[٤٠]. وهذه هى نفس شروط وكيفية بناء القياس المنطقى الأرسطى[٤١].

يساوق ابن عربى حديثه عن المراحل التى يمر بها بناء القياس المنطقى بمثال هو :

مقدمة كبرى : **كل حادث له سبب.**

مقدمة صغرى : **العالم حادث.**

النتيجة : **إذن العالم له سبب.**

المقدمتان هما : **الدليل**، والحد الأوسط هو : **وجه الدليل**، والنتيجة هى: **الحكم.**

بعد تقديمه لهذا المثال مع الشرح لكيفية الإنتاج فى عالم المعانى ، بالنسبة للأمور العقلية رأى ابن عربى أنه يمكن تطبيقها فى الأمور الشرعية، وفى هذا يقول:« إذا أردت أن تعرف مثلاً أن النبيذ حرام ، فبهذه الطريقة تقول: كل مسكر حرام، والنبيذ مسكر، فهو حرام، وتعتبر فى ذلك، ما اعتبرت فى الأمور العقلية، كما مثلت لك، فالحكم التحريم، والعلة الإسكار، فالحكم أعم من العلة الموجبة للتحريم. . فلهذا الوجه المخصوص صدق[٤٢].

نلاحظ أن ابن عربى لا يخرج بالمنطق عن الإلهيات فى كل الأحوال، فهو يبحثه فيما يرتبط بعلوم التلقى والتدلى، ويعده علماً إلهياً من حيث أنه نموذج للتوالد فى عالم المعانى، وفى الأخير يطبقه فى الشريعة، وهكذا الحال كلما تطرق إلى مسألة لها صلة بالمنطق سواء كعلم أو كأداة.

هـ- علاقة التضايف وتطبيقها فى الإلهيات :

وهذا نموذج آخر من مسألة صلة المنطق بالإلهيات عند ابن عربى، وهو تطرقه إلى مسألة «التضايف» من أجل البرهنة على عبودية الإنسان الأزلية للّه. وقبل أن يصل ابن عربى إلى هذه النتيجة - عبودية الإنسان الأزلية له من خلال علاقة التضايف- يحدد مفهوم التضايف ويشرحه بأمثل حسية بقوله: «أعلم أنّ المتضايفين لابد أن يحدث لكل أحد من المتضايفين اسم تعطيه الإضافة، فإذا قلت: زيد فهو إنسان بلاشك، لا يعقل منه غير هذا، فلاشك، وإذا قلت زيد بن عمر، فلاشك أنه قد حدث لزيد اسم البنوة، وحدث لعمرو اسم الأبوة. . فكل واحد من المتضايفين حدث لصاحبه معنى لم يكن يوصف به قبل الإضافة . . ولم يكن لكل واحد منها معقولية هذين الاسمين، قبل أن توجد الإضافة»(٤٣).

هذا التعريف بالمثال يتطابق مع التعريف المنطقى للمتضايفين، إذ هما: « اللذان يقتضى وجود أحدهما وجود الآخر بالضرورة، لأنه لا يوجد أحدهما ولا يمكن تعقله بدون وجود الآخر»(٤٤) فماهية الشىء إذاً تُقاس بالقياس إلى غيره وهذا ما أثبته أرسطو فى حديثه عن المضاف بقوله: « يقال فى الأشياء إنها من المضاف متى كانت ماهيتها ، إنما تُقال بالقياس إلى غيرها أو على نحو آخر من أنحاء النسبة إلى غيرها، أيا نحو كان، مثال ذلك أن الأكبر ماهيته إنما تقال بالقياس إلى غيره، وذلك إنما يقال أكبر من شىء. . ومن المضاف أيضاً هذه الأشياء : مثال ذلك : الملكة والحال والحس والعلم. . فإن جميع ما ذُكِر من ذلك فماهيته إنما تقال بالقياس إلى غيره لا غير»(٤٥).

بعد هذا، يقدم ابن عربى مثالاً آخر عن «التضايف» يقترب منه تدريجياً من المسألة التى يريد إثباتها، كأن نقول: زيد عبدلعمر، فاسم ولقب «المالك» لعمر واسم «المملوك» لزيد لم يكن لهما معقولية قبل ان توجد إضافة العبودية التى تعطى إضافة المملوكية(٤٦).

انطلاقاً من هذين المثالين، يستخدم ابن عربى علاقة التضايف ليثبت بها أن الناس عبيد للّه ، وأن اللّه ملك الناس والعالم منذ الأزل، حتى يقول: « إذا قلت : الإنسان أو الناس عبيد للّه، قلت إن اللّه ملك الناس، لابد من ذلك، فلو قدرت ارتفاع وجود العالم من الذهن جملة واحدة من كونه مُلْكاً ، لم يرتفع وجود الحق لارتفاع العالم، وارتفع وجود معنى الملك عن الحق ضرورة، ولما كان وجود العالم مرتبطاً بوجود العالم الحق - فعلاً وصلاحية - لهذا كان اسم الملك للّه تعالى أزلاً وكان عين العالم معدوماً فى العين، لكن معقوليته مرتبطة باسم المالك، فهو مملوك للّه تعالى وجوداً وتقديراً، قوة وفعلا»(٤٧).

ما يفهم من حديث ابن عربى عن التضايف أنه يقيم موازنة بين التضايف الذى يطرأ على الإنسان فيعتبره حادثاً ، وبين التضايف على الله فيعتبره قديماً، وهذا ليثبت به كذلك أزلية صفات الله وارتباطها به، فقبل الحديث عن التضايف يكون «زيد» هو زيد الإنسان وكفى و«عمرو» هو شخص آخر، فإذا قلنا «زيد بن عمرو» يكون التضايف هنا قد طرأ وأحدث علاقة الأبوة والبنوة، واللتين لم يكن لهما وجوداً من قبل، لكن عندما نقول: « الناس عبيد الله » فمعنى هذا أن الله ملك الناس والعالم، وإذا ما حذفنا العالم توهما وافتراضاً فإنّ صفة الملك لا تزول، لأن العالم وإن وُجد أو ظهر فى الوجود العينى (الفعلى) فى مرحلة معينة، فإن ذلك الوجود مسبوق بوجود ذهنى (وجود بالقوة) فى العلم الإلهى، وبناء على هذا يكون الله ملكا للعالم منذ الأزل.

نلاحظ كذلك أن ابن عربى فى إثباته لفكرة أن الله ملك الناس والعالم منذ الأزل انطلاقاً من علاقة التضايف ، قد أثبت، أن العالم قديم قدما نسبياً من حيث وجوده الأزلى فى العلم الإلهى، وأثبت كذلك أن الصفات ليست زائدة على الذات، فهى ملازمة للّه ، وقديمة قدمه ، وهكذا استخدم ابن عربى مفهوم علاقة ربط منطقية فى مجال الإلهيات وهو ما يعكس استفادته البيّنة من المنطق الأرسطى.

و - الجنس والفصل :

وفى سياق حديثه عن الإلهيات يتطرق ابن عربى كذلك إلى مسألتى «الجنس» و«الفصل» فيعرفهما، لا لذاتهما أو من أجل البحث فى المنطقيات، بل من أجل أن يثبت أن السؤال عن ماهية الإله لا يجوز عقلاً كما لا يجوز شرعاً، والسؤال عن الماهية هو أحد المطالب الفلسفية، والذى يعبر عنه بـ«ما»(٤٨)، وعنه يقول ابن عربى« . . إنه سؤال عن الماهية، فهو سؤال عن الحد ، والحق سبحانه لا حد له. إذا كان الحد مركباً من جنس وفصل. وهذا ممنوع فى حق الحق، لأن ذاته غير مركبة من أمر يقع فيه الاشتراك، فتكون به فى الجنس، وأمر يقع به الامتياز فتكون به فى الفصل . . وما ثم إلا الله والخلق، ولا مناسبة بين الله والعالم ولا الصانع والمصنوع فلا مشاركة، فلا جنس ولافصل»(٤٩).

نلاحظ هنا أن ابن عربى فى تبريره لعدم جواز السؤال عن ماهية الإله يعطينا تعرفاً لكل من «الجنس» و«الفصل» لأن السؤال عن الماهية يعنى أن الله حد مركب من جنس وفصل (وهو المراد نفيه عنه سبحانه) فالجنس هو الأمر الذى يقع فيه الاشتراك، وهذا هو نفسه التعريف الذى وضعه المناطقة للجنس، حيث قالوا بأنه : «تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيات المتكثرة بالحقيقة فى جواب ما هو»(٥٠) كاشتراك الإنسان والأسد والهر فى لفظ «الحيوان» . والله بوحدانيته لايمكن أن يكون مركباً من جزئيات، ولا غيره شريكاً له فى الصفات المطلقة. إذن لفظة «اللّه» ليست «جنساً» ، كما أنها ليست فصلاً. لأن الفصل حسب تعريف ابن عربى - الذى رأيناه فى النص - هو «الأمر الذى يقع به الامتياز» وهو كذلك التعريف نفسه الذى وضعه المناطقة، ومنهم «ابن حزم» فى قوله: « إن الفصل هو ما فصل طبيعة من طبيعة، فبان لنا أنّ هذه غير هذه البتة(٥١). وعليه فالله ليس مشتركاً مع أحد حتى يحتاج إلى فصله. وبالتالى لن يكون الله «فصلاً» كما لن يكون «جنساً».

وهكذا نلاحظ كيف أن ابن عربى يخوض فى مسائل منطقية : كالجنس، والفصل، والتضايف . . . إلخ كلما اقتضى منه مبحث الإلهيات ذلك، وفى نفس

الإطار يسبر أغوار الاستقراء ليحاول الفصل بين المواضع التى يجوز فيها استخدامه والمواضع التى لا يجوز فيها ذلك.

ز- الاستقراء بين الصحة والسقم:

بالرغم من أننا نجد للاستقراء باباً خاصاً فى كتاب ابن عربى «الفتوحات المكية»، إلا أن تعرضه له ليس لذاته، وإنما من أجل أن يبين صحته من سقمه ، أو المواطن التى يجوز فيها استعماله والمواطن التى لا يجوز ولا يعول فيها عليه.

يؤكد ابن عربى على أن الاستقراء يحتاج إلى قوة فكر تجيد استقراء الجزئيات حتى يكون الاستقراء تاماً، ولكن مع هذا ينتقد ابن عربى الاستقراء لأنه فى النهاية حكم وليس علماً جديداً مكتشفاً، ما دامت النتيجة المتوصل إليه مستخلصة من الجزئيات المحصاة[٥٢] وبهذا العقم والنقص فى «الحكم» الذى يعطيه الاستقراء ينصح ابن عربى صاحب الاستقراء بأن لا يأخذ بنتائجه على أنها يقينية، لأن استقراء الأجزاء لا يعطى بالضرورة نتيجة تعبر عن حقيقة الكلى، وفى هذا الشأن قال شعراً[٥٣]:

للاستقراء حد فى المعانى ... يلازمه القوى من الرجال

له حكم ولا يعطيك علما ... فصورته كمنزلة الظلال

فلا تحكم بالاستقراء قطعا ... فما عين الغزالة كالغزال

بعد هذا المدخل الوصفى والنقدى للاستقراء ، يحاول ابن عربى الإجابة على الأسئلة التالية:

متى يصح الاستقراء فيعول عليه ؟ ومتى لا يصح ؟ ومتى يعول عليه تماماً؟ وكل إجاباته تتعلق بالإلهيات دوماً.

صحة الاستقراء (مجال استخدام الاستقراء):

يرى ابن عربى أن الاستقراء يصح فى الإلهيات وفى الجانب الأخلاقى فقط، ذلك لأنه استقرأ الوجود فرأى أنّ «الكرام الأصول لا يصدر منهم إلا مكارم

الأخلاق، من الإحسان للمحسن والتجاوز عن المسيء.. وأمثال هذا من مكارم الأخلاق .. والحق تعالى أولى بصفة مكارم الأخلاق من المخلوقين .. فهنا تكون صحة الاستقراء فى الإلهيات»(٥٤).

صحة الاستقراء هذه عند ابن عربى جاء لتدعيم الدليل الشرعى الذى يثبت أن اللّه يتصف بالأخلاق والمعاملات التى ألزمها على عباده ، وهو الحديث النبوى الذى يرويه ابن عربى ويعلق عليه ، وهو قوله ﷺ: « **ما كان لينهاكم عن الربا ويأخذه منكم**»(٥٥). يعلق ابن عربى على هذا الحديث ويستخرج منه دليلاً شرعياً على أن الاستقراء يصح فى مكارم الأخلاق فقط، فيقول: « تبين أنه سبحانه ما يحمد خلقاً من مكارم الأخلاق إلا والحق تعالى أولى به أن يعامل بها خلقه، ولايذم شيئاً من سفاف الأخلاق، إلا وكان الجناب الإلهى أبعد منه، ففى مثل هذا الفن يسوغ الاستقراء بهذه الدلالات الشرعية، وأما غير ذلك فلا يكون»(٥٦).

سقم الاستقراء:

يرى ابن عربى أن سقم الاستقراء فى العقائد، لهذا لا يصح استعماله فى هذا الموضع من الإلهيات ، ويضرب لنا مثالين على ذلك:

المثال الأول : يقول عنه ابن عربى: « لو استقرأنا كل من ظهرت من صنعة وجدناه جسماً، ونقول أن العالم صنعة الحق وفعله، وقد تتبعنا الصناع، فما وجدنا صانعاً إلا ذا جسم، فالحق حسن، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً»(٥٧). إذن هذا الاستقراء أوصلنا إلى نتيجة أن الله جسم، وهذا ما لا يتطابق وعقيدة ابن عربى المبنية على الأدلة الواضحة الشرعية والعقلية.

المثال الثانى : ويتعلق بالصفات الإلهية، فيما إذا كانت مرتبطة بالذات الإلهية، أم منفصلة عنها؟ وإذا ما استخدمنا الاستقراء فسيؤدى بنا إلى القول بأنها منفصلة، وهذا ما يعارضه ابن عربى، حيث يقول: « فتتبعنا الأدلة فى المحدثات فما وجدنا عالما لنفسه، وإنما الدليل يعطى أن لا يكون عالم إلا بصفة زائدة على ذاته، تسمّى علماً، وحكمها فيمن قامت به أن يكون عالماً، وقد علمنا أن الحق عالم، فلابد أن يكون له علم، ويكون ذلك العلم صفة زائدة عن ذاته قائمة به»(٥٨).

إذن ، أعطى الدليل هنا نتيجة ، هى أن العلم الإلهى منفصل عن الذات الإلهية، وهذا ما يخالف اعتقاد ابن عربى فى أن الصفات غير مستقلة عن الذات الإلهية فتضاف إليها، لأن «العلم» صفة كمال لله، فلو كان زائداً على ذاته لاتصفت هذه الذات بالنقص، وتعالى الله أن يكون ناقصاً، لأنه :«العالم، الحى، القادر، القاهر، الخبير، كل ذلك لنفسه لا بأمر زائد على ذاته»[٣٩].

إن هذا الموقف المبنى على نقد ابن عربى للاستقراء هو ردّ على بعض المتكلمين القائلين بأن الصفات مستقلة عن الذات والقائلين بأنها :«لا هى هو، ولا هى غيره»[٦٠] والنتيجة أنه لا يصح الاستقراء فى العقائد حسب ابن عربى.

المجالات التى لا يعول فيها تماماً على الاستقراء :

لا يعول على الاستقراء فى التجليات، ولا فى أى مدرج من مدارج السالكين (أو فى أى مرتبة من مراتب التصوف عموماً) ، يقول ابن عربى:«لا يعول على الاستقراء فى شىء من الأشياء، لا فى الأحوال، ولا فى المقامات ، ولا فى المنازل ولا فى المنازلات»[٦١]، هذا لأن التجلى الواحد لا يتكرر للشخص الواحد مرتين، كما لا يظهر لشخصين فى صورة واحدة، ومعروف أن الاستقراء هو إحصاء الجزئيات المشتركة أو المتكررة.

بالرغم من أن ابن عربى يتحدث عن تجربة صوفية لا يمكن نقلها إلى الغير إلا إذا جربها، إلا أنه يحاول البرهنة على أن الاستقراء لا يصح فى هذا النمط من الإلهيات، بالاستقراء نفسه، حيث يقول:« إذا استقرأنا "الهيولى"[٦٢] بدءاً بالصناعية، ووصولاً إلى الهيولى الكل، وجدنا تدرجاً فى قبول الهيولى للصور من القليل إلى الكثير إلى الكل، فالهيولى الصناعية تقبل القليل من الصور، مثل: الخشب يقبل صورة الكرسى، والمنبر والباب.. ولم نره يقبل صورة القميص ولا الرداء.. والماء يقبل صورة الأوعية»[٦٣].

ثم إذا انتقلنا إلى ما فوق الهيولى الصناعية «واستقرأنا عالم الأركان كلها، والأفلاك، فوجدنا كل ركن منها، وكل فلك يقبل صوراً مخصوصة...»[٦٤] ثم

إذا انتقلنا إلى الهيولى الكل «وجدناها تقبل صور الأجسام والأشكال ، فنظرنا فى الأمور، فرأيناها كلما لطفت قبلت الصور الكثيرة..»[٦٥] وهذا ما يتعارض والاستقراء بالنظر فى عالم الماديات.

إذن لا يعول على الاستقراء تماماً فى عالم التجليات، عالم التقلبات، تقلبات الأحوال من حال إلى حال، وكثرة واختلاف المقامات.

مجمل القول:

إن ابن عربى يتحدث عن المنطق كعلم عندما يجعله من علوم التوالد ، حيث اعتبره نموذجاً للتوالد فى عالم المعانى، وعلما من العلوم الإلهية، وهو إذ يعتبره من العلوم ينسبه إلى النظر، ومادام كذلك ففيه الصحيح وفيه السقيم، لاعتماده على العقل. والعقل يعتمد على الفكر والحس، لهذا حث ابن عربى على :«تصحيح المقدمات من العلم بمفرداتها بالحد الذى لا يمنع والمقدمات بالبرهان الذى لايدفع»[٦٦] وإذا تحققت هذه الشروط يمكن الوصول إلى نتائج صحيحة، يقينية.

كما يعتبره آلة للفلسفة أو للنظر حينما يتحدث عن التضايف ، والجنس، والفصل والاستقراء . كل ذلك فى صدد حديثه عن الإلهيات لأن العلوم الإلهية هى المطلوبة، وعقائدها الصحيحة هى معيار صحة العلوم أو فسادها.

وما يستخلص كذلك من مبحث المنطق عند ابن عربى، أن نظرته للمنطق كانت من حيث علاقته بعلوم التلقى والتدلى (التصوف). ولم يكن بحثاً لذاته ، لأن -حسب ابن عربى - فى التصوف الكفاية من المعارف والعلوم اليقينية التى يتلقاها العارف مباشرة من الإله دون وسائط الفكر ونقائصه، ووقت الصوفى ثمين لهذا ينصحه ابن عربى بمخالطة ربه بدلاً من مخالطة فكره. لأنه بمخالطته لربه قد تحدث له تجليات تعطيه كل ما يحتاجه من علوم بما فى ذلك علوم الفكر، علوماً صحيحة يقينية دون أن يجهد نفسه بالنظر، أو يقع فى الزلل، يقول ابن عربى :«فإذا تجلى الحق إمّا منّة أو إجابة لسؤال فيه - فتجلى لظاهر النفس - وقع الإدراك بالحس، فوقعت الزيادة عندالمتجلى له فى علوم موازين المعانى إن كان منطقياً، وكذلك صاحب كل علم من علوم الأكوان وغير الأكوان»[٦٧].

الهوامش

١ - صاعد بن أحمد الأندلسى : طبقات الأمم، منشورات المكتبة الحيدرية فى النجف، ١٩٦٧، ص ٣١.

٢ - الشهرستانى (أبو الفتح محمد عبدالكريم) : الملل والنحل، تحقيق عبدالعزيز محمد الوكيل، دار الفكر، بيروت ، لبنان، ص ٣٧٤.

٣ - ابن طفيل : حى بن يقضان ، قدم له وحققه فاروق سعد، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت ، لبنان، ط٣ ، ١٩٨٠، ص١٥ .

٤ - المرجع نفسه، ص.

٥ - «هو محمد بن عبدالله بن مسرة الجبلى، الباطنى، من أهل قرطبة [كان] كلفا بفلسفته ، دؤوب على دراستها» و«الهاء» فى فلسفته تعود على فلسفة انبدوقليدس، أو بندقليس/ صاعد بن أحمد الأندلسى: المرجع السابق، ص٢٨، وهو - أى ابن مسرة - الرائد فى نشر تعاليم الفلسفة فى الأندلس، كما نشر الفكر الاعتزالى الحر، قال عنه «ألفريد قيوم» بأنه وابن عربى وابن رشد مزجوا بين الدين والفلسفة، وأخذوا عن كتب الأفلاطونية المحدثة ، والأنبيدوقلية المنحولة والأرسطو طاليسية/ محمد إبراهيم الفيومى: تاريخ الفلسفة الإسلامية بالمغرب والأندلس، دار الجيل، بيروت، ط ١ ، ١٩٩٧، ص ص ٢٨٠ ، ٢٨٢ .

٦ - محمد عابد الجابرى : قراءات معاصرة فى تراثنا الفلسفى، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، المغرب، ط٥، ١٩٨٦، ص١٦٨ .

٧ - صاعد بن أحمد الأندلسى : طبقات الأمم، ص ٨٥.

٨ - المرجع نفسه ، ص ٨٦.

٩ - المرجع نفسه ، ص ٨٩.

١٠- المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

١١- ابن حزم : التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية، والأمثلة الفقهية، تحقيق إحسان عباس، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ١٩٥٩، ص ٨.

١٢- المرجع نفسه ، ص ٩ ، ١٠ .

١٣- الفرد بل : الفرق الإسلامية بالشمال الأفريقى، ترجمة عبدالرحمن بدوى، دار ليبيا للنشر والتوزيع، بنغازى، ١٩٦٩، ص ٣٧٨.

١٤- للإطلاع على قصة هذا اللقاء يمكن الرجوع إلى : الفتوحات المكية لابن عربى، ج٢، ص ٣٧١.

١٥- يقول المقرى عن ابن عربى بأنه:«ظاهرى المذهب فى العبادات، باطنى فى الاعتقادات» نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق يوسف الشيخ، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٨٦، ٣٦٥.

١٦- مثل فى «رسالة إلى الإمام الرازى» مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط١، ١٩٤٨، ص٢.

١٧- الغزالى (أبو حامد محمد بن محمد) : معيار العلم فى فن المنطق، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، لبنان ، ط٤، ١٩٨٠، ص٢٧.

١٨- الفريد بل : الفرق الإسلامية فى الشمال الإفريقى ، ص ٣٧٨.

١٩- المرجع نفسه، ص ٣٨٠.

٢٠- ابن عربى : الفتوحات المكية، ج٢، ص٣١٠.

٢١- المصدر نفسه، ج٤، ص١٦١ .

٢٢- المصدر نفسه ، ج٣، ص١٠٩ .

٢٣- المصدر نفسه، ج٣، ص١٠٠ .

٢٤- مهدى فضل الله، مدخل إلى علم المنطق، دار الطليعة، بيروت، ط٣، ١٩٨٥، ص١٧ .

٢٥- المرجع نفسه، ص ٢٧ .

٢٦- ابن عربى: الفتوحات الملكية، ج٣، ص١٠٢ .

٢٧- المصدر نفسه، ج٣، ص ١٠١ .

٢٨- سورة الذاريات ، الآية ٤٩، الآية كاملة.

٢٩- ابن عربى: الفتوحات المكية، ج٣، ص١٠١ .

٣٠- المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

٣١- ابن عربى: فصوص الحكم، حققه وعلق عليه أبو العلا عفيفى، دار الكتاب العربى، بيروت، ط٢، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، ج١ ، ص ١٧٧ .

٣٢- عالم المعانى هو :«علم يعرف به أحوال اللفظ العربى الذى يطابق مقتضى الحال» الجرجانى : كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٣، ص ١٥٦ . وما يفهم من هذا : العلاقة الوطيدة التى ربطها ابن عربى بين المنطق واللغة العربية، أو علم دراسة اللغة العربية من حيث الألفاظ وتراكيبها.

٣٣- ابن عربى : نقش الفصوص، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط ١، ١٣٦٧هـ/١٩٤٨ ، ص ٥.

٣٤- ينظر ابن عربى إلى هذه الكلمة، الأولى فى الوجود من حيث سماع الموجودات لها، على أنها مكونة هى أيضاً من ثلاثة أحرف (الكاف، الواو -مضمرة- والنون) لأن أصلها (كون) ، حيث يقول :« والواو لولا سكون النون أظهرها. . فى العين قائمة تمشى على قدم» ابن عربى: الفتوحات المكية، ج٣، ص١٠٠ .

٣٥- سورة النحل، الآية ٤٠ .

٣٦- يقول ابن عربى هنا بشيئية المعدوم كالمعتزلة.

٣٧- ابن عربى : فصوص الحكم، ج١، ص١١٥ .

٣٨- ابن عربى: نقش الفصوص، ص ٦ .

٣٩- أرسطو: منطق أرسطو، ج١، حققه وقدم له عبدالرحمن بدوى، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ط ١، ١٩٨٠، ص ص ١٣٧، ١٣٨.

٤٠- ابن عربى : الفتوحات المكية، ج٣، ص ص ١٠٢-١٠٥.

٤١- يقول أرسطو :« فإذا ما كانت الحدود الثلاثة مرتبة بعضها مع بعض، على هذه الصفة، وهو أن يكون كل الأخير موجودا فى كل الأوسط، وكل الأوسط موجوداً فى كل الأول، أو غير موجود فى شىء منه، فمن الاضطرار أن يكون حينئذ من الرأسين قياس كامل» أرسطو: منطق أرسطو، ص١٤٨.

٤٢- ابن عربى : الفتوحات المكية، ج٣ ، ص١٠٦.

٤٣- المصدر نفسه، ج٣، ص١٦٥.

٤٤- مهدى فضل الله : مدخل إلى علم المنطق، ص٥٥.

٤٥- أرسطو : منطق أرسطو، ج١، (المقولات) ، ص٤٨.

٤٦-.ابن عربى : الفتوحات المكية، ج٣، ص١٦٥.

٤٧- المصدر نفسه ، ج٣ ، ص ص ١٦٥، ١٦٦.

٤٨- يقول ابن عربى فى الفتوحات المكية، ج٣، ص ٢١٨ «إعلم أن أمهات المطالب أربعة وهى "هل" سؤال عن الوجود، و"ما" وهى سؤال عن الحقيقة التى يعبر عنها بالماهية ، و"كيف" وهى سؤال عن الحال ، و"لم" وهى سؤال عن العلة والسبب » وهى كما تبدو أسئلة ومطالب فلسفية بحتة تتعلق خاصة بنظرية المعرفة طرحها ابن عربى حول الله جل وعز.

٤٩- ابن عربى : الفتوحات المكية، ج٣، ص ٢١٩.

٥٠- مهدى فضل الله : مدخل إلى علم المنطق، ص٧٠.

٥١- المرجع نفسه ، ص ٧١.

٥٢- هو نفسه مفهوم أرسطو للاستقراء ، حيث يقول:« والاستقراء هو أن يبرهن أحد الطرفين أن الطرف الآخر فى الواسطة موجود.. وينبغى أن يفهم من

جميع جزئيات الشيء العام، لأن الاستقراء لجميع جزئيات الشيء العام يبين النتيجة» أرسطو: منطق أرسطو، ج١، ص ٣٠٧.

٥٣- ابن عربى: الفتوحات المكية، ج٤، ص٢٩٢.

٥٤- المصدر نفسه، ج٤، ص ٢٩٣.

٥٥- المصدر نفسه، ج٤، ص ٢٩٦، هذا الحديث، وفى حدود اطلاعى، لا أثر له فى الصحاح، ولا فى كتب الأحاديث الموضوعة.

٥٦- المصدر نفسه، ج٤، ص٢٩٧.

٥٧- المصدر نفسه، ج٤، ص ٢٩٤.

٥٨- ابن عربى: الفتوحات المكية، ج٤، ص ٢٩٤.

٥٩- المصدر نفسه، ح٤، ص٢٩٤.

٦٠- المصدر نفسه، ج٤، ص٢٩٥.

٦١- المصدر نفسه، ج٤، ص ٣٠٠.

٦٢- الهيولى «لفظ يونانى، بمعنى الأصل والمادة، وفى الاصطلاح هى جوهر فى الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من اتصال وانفصال»، الجرجانى: كتاب التعريفات، ص ٢٥٧.

٦٣- ابن عربى: الفتوحات المكية، ج٤، ص ٢٩٧.

٦٤- المصدر نفسه، ج٤، ص ٢٩٨.

٦٥- المصدر نفسه، ج٤، ص ٢٩٨.

٦٦- المصدر نفسه، ج٣، ص ١٠٣.

٦٧- المصدر نفسه، ج٣، ص ٨١.