

الأثر الأرسطي في مبحث المنطق عند ابن عربي

أ. ساعد خمبسي (*)

المقدمة

إننا في هذا المقام لا نحتاج إلى التنويه أو التعريف بالأعمال المنطقية لأرسطو وبقيمتها وبالذور الذي لعبه في 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 الشهرستاني: «واضع التعاليم المنطقية، ومخرجها من القوة إلى الفعل .. فعن نسبة المنطق إلى المعاني التي في الذهن كنسبة النحو إلى الكلام، والعروض إلى الشعر .. له حق السبق وفضيلة التمهيد»^(٢). ما نحتاج إلى التنبيه عليه وتوضيحه هنا هو: ما وجه العلاقة الممكنة بين آلة وضعت لعصمة الذهن من الوقوع في الزلل في العلوم النظرية، وبين علم عملي باطنى قاعدته تعبد وخلوات وترك للفكر، منهجه: رياضة روحية، غايته نيل واتصال ورفع للحجب لتتكشف الحقائق فتلقى في القلب مباشرة بدون روية ولا تفكير.

فأين نجد المنطق الأرسطي بحدوده وبتصوراته وبأقيسته وقوانينه، وأدوات الربط فيه، في مثل هذا العلم الذي يتجاوز العقل ولا يؤمن بمبدأ عدم التناقض؟

إنّ المطلع على مؤلفات ابن عربي يكتشف حضور المنطق الأرسطي بها حضوراً متميزاً. فما طبيعة هذا الحضور؟ وهل اشتغل ابن عربي بالمنطق وألّف فيه كما فعل الفارابي وابن سينا والغزالي وابن حزم؟ أم كان اهتمامه بالمنطق الأرسطي اهتماماً خاصاً؟ وقبل الإجابة على كل هذه الأسئلة، هناك سؤال يُطرح يلحاح في مجال

(*) قسم الفلسفة - جامعة متتورى - 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 ذبوع وانتشار المنطق الأرسطى بالمغرب الإسلامى ، ويذهب «ابن الطفيل» أبعد من هذا فىرى بأن الاهتمامات الفلسفية كانت مهمة لمبحث الإلهيات قبل «ابن باجة» ، كانت مهتمة بالرياضيات (علم التعاليم) فقط ، أما علم المنطق فالاهتمام به كان ضعيفاً ، ولم يكن ليفى بالعرض إلى أن جاء «ابن باجة» ، يقول ابن طفيل فى هذا الشأن: «وذلك أن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفاتحة قبل ذبوع علم المنطق والفلسفة فيها قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم ، وبلغوا فيها مبلغاً رفيعاً ، ولم يقدرُوا على أكثر من ذلك . . ثم خلف من بعدهم خلف آخر أحدث منهم نظراً ، وأقرب إلى الحقيقة ، ولم يكن فيهم أثقف ذهنًا ولا أصح نظراً ولا أصدق رؤية من أبى بكر بن الصائغ»^(٣) .

إن التمتع فى نص ابن طفيل خاصة مقدمة كتابه «حى بن يقضان» يلاحظ غلبة المنهج النقدى فيه ، فهو لم يتجاوز منطقة المغرب الإسلامى فحسب والذين عرفوا 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 (المتافيزيقية) 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 نصلح 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 خُلص؟ 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 الأندلسي» [ت٤٦٢هـ] يحيى بن يحيى 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 ويعلموها بما فيها علم المنطق يقول صاعد بن أحمد الأندلسي: «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 إثارة 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 يضاهاى ما جمعه ملوك بنى العباس فى الأزمان الطويلة، وتهاياً له ذلك لفرط محبته للعلم.. وسمو نفسه إلى التشبه بأهل الحكمة من الملوك، فكثير تحرك الناس فى زمانه إلى قراءة كتب الأوائل وتعلم مذاهبهم، ثم توفى فى صفر سنة ست وستين وثلاثمائة»^(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 التي يذكرها صاعد بن أحمد الأندلسي، يبقى واحد من هذه الأسماء أشهر من اهتموا بالمنطق، وكان له أثره على السياسة والكلام والفقه، وحتى على التصوف، ليس في المغرب الإسلامي فحسب، وإنما في مشرقه أيضاً، وهو «من اعتنى بصناعة المنطق خاصة من سائر الفلسفة: أبو محمد علي بن سعيد بن حزم»^(١٠) (٣٨٤-٤٥٦هـ)، صاحب المذهب الظاهري، ومؤلف كتاب «التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية» والذي 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 في تأليفه في المنطق تبسيط العبارة، وتجنب غريبها حتى يستأنس به كل الناس (الخاصة والعامة) يقول ابن حزم في هذا الصدد: «فلما نظرنا في 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 معاني هذه الألفاظ سهلة بسيطة، يستوى إن شاء الله في فهمها العامي والخاصي، والعالم والجاهل حسب إدراكنا»^(١١).

لم يكتب ابن حزم بهذا المرمى في تأليفه المنطقي، وإنما أراد تعميمه كأداة وميزان للحق في مختلف العلوم بما في ذلك الشريعة - كما هو بين في عنوان كتابه - مؤكداً بأنه من لم يستفد من المنطق في استنباط الأحكام من الأصول، الأفضل له أن لا يتجرأ ويفتي للناس، وهو بهذا يسبق الغزالي في فتواه المعروفة في «المستصفي» بأنه من لا يعتمد المنطق لا يوثق في كلامه، يقول ابن حزم في هذا الشأن: «وليعلم من قرأ كتابنا هذا أن منفعة هذه الكتب ليست في علم واحد فقط، بل كل علم، فمنفعتها في كتاب الله عز وجل، وحديث نبيه ﷺ، وفي الفتيا في الحلال والحرام، والواجب والمباح، من أعظم منفعة . . . وليعلم العالمون أن من لم يفهم هذا القدر فقد بحر عن الفهم عن ربه تعالى وعن النبي ﷺ، ولم يجز له أن يفتي بين اثنين لجهله بحدود الكلام وبناء بعضه على بعض وتقديم المقدمات، وإنتاجها النتائج التي يقوم بها البرهان وتصدق أبدأ»^(١٢).

لقد تدعم المذهب الظاهري لابن حزم ومواقفه من المنطق بعقيدة أشعرية انتقلت إلى المغرب الإسلامي مع الموحدين، لكن هذا الانتقال كان مسبقاً بوجود شخصيات مغربية متأثرة بفكر الغزالي وبتصوفه، كما كان مسبقاً بحملة مرابطية على مؤلفات الغزالي، حيث مُنع تداولها، وأمر وحبس كل من يتعاطها^(١٣). ومع الموحدين أطلق سراح كتب الغزالي واعتمد مذهب ابن حزم في الفقه نسبياً وسمح للمنطق والفلسفة بالانتشار والذيع، ومن نتائج كل هذا بروز فلاسفة كابن طفيل، ومتصوفة كأبي مدين وابن عربي، فكيف كان اتصال هذا الأخير بالمنطق الأرسطي؟

٢ - اتصال ابن عربي بالمنطق الأرسطي :

إنّ تواجد مدرسة ابن مسرة الجبلي بالأندلس وعدم انقطاع سلسلة المناطقة بالمغرب الإسلامي منذ العهد الأموي إلى العهد المرابطي فالموحدي، وتواجد التيار الفلسفي المشتغل بالمنطق، والممثل في محور ابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد، خاصة هذا الأخير الذي عاصره ابن عربي والتقى به^(١٤)، كل هذا قد يبرز تواجد المنطق الأرسطي في مؤلفات ابن عربي، وإن كان السبيل الذي من خلاله اتصل ابن عربي بمنطق أرسطو هو أقرب ما يكون من خلال :

مدرسة «ابن مسرة» خاصة «ابن العريف» صاحب «محاسن المجالس» (ت٥٣٧هـ)، وهو ما يفسر باطنية ابن عربي 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 الإسماعيلي بالمغرب الإسلامي. أو من خلال ابن حزم من حيث ما لابن عربي من علاقة «بالظاهرية» خاصة في العبادات كما ذهب إلى ذلك «المقري»^(١٥).

ويحتمل كذلك أن يكون اتصال ابن عربي بالمنطق من خلال مؤلفات «الغزالي» خاصة لما لهذا الأخير من تأثير في الحياة العقديّة الموحديّة من جهة، ومن تأثير خاص في شخص ابن عربي الذي يعترف لحجة الإسلام بالأستاذية والسيادة في أكثر من موضع في مؤلفاته، من جهة أخرى^(١٦).

وتأثير الغزالي في محي الدين بن عربي متعدد الجوانب، ففي مسائل كلامية عديدة ينحو ابن عربي منحاً أشعرياً، وكذلك في مسائل فلسفية كآرائه في النفس وفي العقل وقدراته، ثم إن أثر الغزالي في الآراء الكلامية، وفي نظرية المعرفة الأكبرية يقود إلى الحديث عما أعطاه الغزالي من قيمة معرفية للمنطق كميزان للنظر الصحيح، حيث قال: «فلما كثر في المعقولات مزلة الأقدام، ومثارات الضلال، ولم تنفك مرآة العقل عما 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 التي منحها الغزالي للمنطق فتواه الشهيرة في «المستصفي» والتي جاء فيها - كما سبق وأن رأينا - بأنه من لم يستعمل المنطق فكلامه لا يوثق به.

عند ذكر الغزالي وتأثيره في المغرب الإسلامي تجدر الإشارة أيضاً إلى أنه إذا كان انتقال فكر وعقيدة الغزالي وخاصة تجربته الصوفية السنية إلى المغرب قد تم بفضل «أبي بكر بن العربي» فقيه المالكية (ت ٥٤٣هـ)^(١٨) فإن السبق في شرح وإداعة أفكار ومؤلفات الغزالي يعود خاصة إلى «ابن العريف»، وهو من تلامذة «ابن مسرة»، ومن المعاصرين لأساتذة ومشايخ «محي الدين بن عربي»^(١٩)، وهذا الأمر يدفعنا إلى إمكانية اعتبار الطريق الموصل للمنطق الأرسطي إلى «ابن عربي» محدد في مدرسة «ابن مسرة» و«أبي حامد الغزالي».

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

ومناقشته لنظريات وآراء القائلين بأن أصل الكون: ماء أو هواء أو نار أو تراب بدون ذكر لأسماء أصحابها^(٢٠).

إنّ هذا التنوع في مصادر وسبل المنطق الأرسطي إلى فكر ابن عربي يفرضه تنوع فكره الزاخر بآراء فلسفية، كلامية، وصوفية متنوعة المشارب كما تفرضه الظروف والبيئة التي عاش فيها والتي عمل فيها الموحدون على توحيد المذاهب في مذهب واحد أرادوه متكاملأً، حيث جمع «المهدى بن تومرت» بين فقه ظاهري وآراء شيعية، وعقيدة أشعرية إلى غير ذلك من عناصر ومكونات المذهب الموحدى.

إذن، مقابل هذا التنوع المذهبي يوجد تنوع في الآراء والأفكار لدى «ابن عربي» ولكن هذا التنوع لا يعنى التلفيق، وإنما هو بحسب وجه الحاجة إليه في علوم التصوف، فالتصوف والحقيقة الكشفية هي الجوهر في كل ميدان معرفي يجول فيه ابن عربي، وفي كل علم يتناوله بالدراسة، وفي كل منهج يتبعه، للوصول إلى مبتغاه، والمنطق الأرسطي عند «ابن عربي» لم يستثن من هذه القاعدة، بمعنى أن تعرض ابن عربي للمنطق لم يكن ليدرسه كأداة معرفية، أو كعلم أرسطي يوناني، وإنما تطرق إليه بما يخدم آراءه الصوفية والكلامية والفقهية. فكيف استخدم «ابن عربي» المنطق ووظفه في علم الباطن «التصوف»؟.

٣ - نظرة واستخدامات «ابن عربي» للمنطق الأرسطي :

أ - المنطق علم نظري :

لقد قرن «ابن عربي» الفلسفة بالحكمة وجعل من التصوف الحكمة الحقة، فاشتراط على الصوفي العارف أن يكون حكيماً، ملماً بجملة من العلوم هي بعينها العلوم النظرية من التقسيم الأرسطي للفلسفة، مضيفاً إليها آلتها وهي «المنطق»، يقول «ابن عربي»: «الحكيم هو من جمع العلم الإلهي والطبيعي والرياضي والمنطقي»^(٢١)، إذأ، المنطق من العلوم التي اشترط ابن عربي على الحكيم العارف أن يكون ملماً بها. ولكن بالرغم من هذا لايفرد في مؤلفاته حديثاً خاصاً عن المنطق كعلم أو كأداة تعصم الذهن من الوقوع في الزلل، بل يتطرق إلى المنطق ومباحثه في

حدود ما يحتاج إليه في علوم «التلقى والتدلي»^(٢٢) أى في علوم التصوف التى تمثل عنده العلوم الحقّة .

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 التوالج علم الفكر 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 حدّاً، والقياس الصحيح الذى يسمى بالحقيقة برهاناً»^(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 يدرك 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 حسى، 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: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ..﴾ (٤٩) [الذاريات] ، فالعالم كله عند «ابن عربي» مكون من أزواج لأجل التوالد.

وانطلاقاً من أن المنطق من علوم التوالد والتناسل في سياق حديثه عن كيفية خلق الكون، يكون المنطق من العلوم الإلهية، لأن علم التوالد والتناسل من العلم الإلهي عند «ابن عربي» (٢٩).

إن اعتبار المنطق من العلوم الإلهية بالرغم من أنه من العلوم الكونية (٣٠). يكون «ابن عربي» قد ذهب بالمنطق إلى عمق الميتافيزيقا، وتؤكد لنا هذه النظرة أكثر إذا عرفنا أنه يربطه بنظرية له في «التثليث» حيث يعتقد ابن عربي «أن أصل الكون التثليث» (٣١) هذا التثليث لا يرتبط بالمسيحية إلا من حيث التساوي في العدد «ثلاثة» وهو ما سيتبين من خلال عرض موجز لهذه النظرية ، وكيفية ربط المنطق الأرسطي بها.

ج- المنطق ونظرية التثليث :

إن العدد «ثلاثة» هو أول الأفراد في كل شيء، ومن تداخل الأفراد وتلاحمها تعطى النتائج في الكون (سواء في عالم الحس أو في عالم المعاني - أي المنطق (٣٢) - وكذلك علم أحوال اللفظ العربي) ، يقول «ابن عربي» : «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 في الشيء الذي أوجده الله تعالى بأمر إلهي «كن» (٣٤) . انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (٣٥) . هذه الفردية الثلاثية في الشيء هي : «شيئته، وسماعه، وامثاله» لأمر مكونه بالإيجاد، فقابل ثلاثة بثلاثة : ذاته الثابتة في حال عدمها (٣٦) في موازاة ذات موجدها ، وسماعه في موازاة إرادة موجدته، وقبوله بالامتثال لما أمر به من التكوين في موازاة قوله : «كن» (٣٧) .

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

واضح إذن أن التثليث الذى قصده ابن عربى ليس هو نفسه التثليث المسيحى، فلا وجود هنا للأقنيم 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 يقتضى بالحد، والعلم بالمركب يقتضى 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 الشئ الذى عنه فحصنا هاهنا ، والغرض الذى إليه قصدنا. فأما الشئ الذى عنه تفحص فهو البرهان [والبرهان هو القياس الملفيقين] - وغرضنا العلم البرهانى» (٣٩).

ثم يبين أن القضية المنطقية تتكون من موضوع ومحمول و«سور» لها ، وأنها تؤخذ إما مسلمة أو ببرهان حسي ، أو بديهى ، أو نظرى يرجع إليهما - أى الحس والبدئية- فتكون هذه القضية مقدمة أولى ، ثم تتركب 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 ، ويتبع 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) .

يساق 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 للأمر العقلى رأى ابن عربى أنه يمكن تطبيقها فى الأمور الشرعية ، وفى هذا يقول : « إذا أردت أن تعرف مثلاً أن النيذ حرام ، فهذه الطريقة تقول : كل مسكر حرام ، والنيذ 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 يبحث 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 التضاييف وتطبيقها فى الإلهيات :

وهذا نموذج آخر من مسألة صلة المنطق بالإلهيات عند ابن عربى، وهو تطرقه إلى مسألة «التضاييف» من أجل البرهنة على عبودية الإنسان الأزلية لله. وقبل أن يصل ابن عربى إلى هذه النتيجة - عبودية الإنسان الأزلية له من خلال علاقة التضاييف- يحدد مفهوم التضاييف ويشرحه بأمثل حسية بقوله: «أعلم أن المتضاييفين لا بد أن يحدث لكل أحد من المتضاييفين 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 لعمر و اسم الأبوة. . فكل واحد من المتضاييفين حدث لصاحبه معنى لم يكن يوصف به قبل الإضافة. . ولم يكن لكل واحد منها معقولة هذين الاسمين، قبل أن توجد الإضافة»^(٤٣).

هذا التعريف بالمثال يتطابق مع التعريف المنطقى للمتضاييفين، إذ هما: «اللذان يقتضى وجود أحدهما وجود الآخر بالضرورة، لأنه لا يوجد أحدهما ولا يمكن تعقله بدون وجود الآخر»^(٤٤) فماهية الشيء إذا تُقاس بالقياس إلى غيره وهذا ما أثبتته 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 تُقال بالقياس إلى غيره، وذلك إنما يقال أكبر من شيء. . ومن المضاف أيضاً هذه الأشياء: مثال ذلك: الملكة والحال والحس والعلم. . فإن جميع ما ذُكر من ذلك فماهيته إنما تُقال بالقياس إلى غيره لا غير»^(٤٥).

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

انطلاقاً من هذين المثالين، يستخدم ابن عربي علاقة التضاييف ليثبت بها أن الناس عبيد لله ، وأن الله ملك الناس والعالم منذ الأزل، حتى يقول: « إذا قلت : الإنسان أو الناس عبيد لله ، قلت إن الله ملك الناس ، لأبد من ذلك ، فلو قدرت ارتفاع وجود العالم من الذهن جملة واحدة من كونه مُلكاً ، 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 لله تعالى أزلاً وكان عين العالم معدوماً في العين، لكن معقوليته مرتبطة باسم المالك، فهو مملوك لله تعالى وجوداً وتقديراً، قوة وفعلاً»^(٤٧).

ما يفهم من حديث ابن عربي عن التضاييف أنه يقيم موازنة بين التضاييف الذى يطرأ على الإنسان فيعتبره حادثاً ، وبين التضاييف على الله فيعتبره قديماً، وهذا ليثبت به كذلك أزلية صفات الله وارتباطها به، فقبل الحديث عن التضاييف يكون «زيد» هو زيد الإنسان وكفى و«عمرو» هو شخص آخر، فإذا قلنا «زيد بن عمرو» يكون التضاييف 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 توهمنا افتراضاً فإنّ صفة الملك لا تزول، لأن العالم وإن وجد أو ظهر في الوجود العيني (الفعلى) في مرحلة معينة، فإن ذلك الوجود مسبوق بوجود ذهنى (وجود بالقوة) فى العلم الإلهى، وبناء على هذا يكون الله ملكاً للعالم منذ الأزل.

نلاحظ كذلك أن ابن عربي فى إثباته لفكرة أن الله ملك الناس والعالم منذ الأزل انطلاقاً من علاقة التضاييف ، قد أثبت، أن العالم قديم قدما نسبياً من حيث وجوده الأزلى فى العلم الإلهى، وأثبت كذلك أن الصفات ليست زائدة على الذات، فهى ملازمة لله ، وقديمة قدمه ، وهكذا استخدم ابن عربي 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 ولا فصل»^(٤٩).

نلاحظ هنا أن ابن عربى فى تبريره لعدم جواز السؤال عن ماهية الإله يعطينا تعريفاً 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 بوحدانيتها لا يمكن أن يكون مركباً من جزئيات، ولا غيره شريكاً له فى الصفات المطلقة. إذن لفظة «الله» 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 أن هذه غير هذه البتة»^(٥١). وعليه فالله ليس مشتركاً مع أحد حتى يحتاج إلى فصله. وبالتالي لن يكون الله «فصلاً» كما لن يكون «جنساً».

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

الإطار يسير أغوار الاستقراء ليحاول الفصل بين المواضع التي يجوز فيها استخدامه والمواضع التي لا يجوز فيها ذلك .

ز- الاستقراء بين الصحة والسقم :

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

يؤكد ابن عربي على أن الاستقراء يحتاج إلى قوة فكر تحيد استقراء الجزئيات حتى يكون الاستقراء تاماً، ولكن مع هذا ينتقد ابن عربي الاستقراء لأنه في النهاية حكم وليس علماً جديداً مكتشفاً، ما دامت النتيجة المتوصل إليه مستخلصة من الجزئيات المحصورة^(٥٢) وبهذا العقم والنقص في «الحكم» الذي يعطيه الاستقراء ينصح ابن عربي صاحب الاستقراء بأن لا يأخذ بنتائجه على أنها يقينية، لأن استقراء الأجزاء لا يعطى بالضرورة نتيجة تعبر عن حقيقة الكلي، وفي هذا الشأن قال شعراً^(٥٣):

للاستقراء حد في المعانى	يلازمه القوى من الرجال
له حكم ولا يعطيك علما	فصورته كمنزلة الظلال
فلا تحكم بالاستقراء قطعا	فما عين الغزاة كالغزال

بعد هذا المدخل الوصفي والنقدي للاستقراء ، يحاول ابن عربي 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 عربي أن الاستقراء يصح في الإلهيات وفي الجانب الأخلاقي فقط، ذلك لأنه استقراً الوجود فرأى أن «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 في الإلهيات»^(٥٤).

صحة الاستقراء هذه عند ابن عربي جاء لتدعيم الدليل الشرعي الذي يثبت أن الله يتصف بالأخلاق والمعاملات التي ألزمها على عباده، وهو الحديث النبوي الذي يرويه ابن عربي ويعلق عليه، وهو قوله ﷺ: «ما كان لينهاكم عن الربا ويأخذه منكم»^(٥٥). يعلق ابن عربي على هذا الحديث ويستخرج منه دليلاً شرعياً على أن الاستقراء يصح في مكارم الأخلاق فقط، فيقول: «تبين أنه سبحانه ما يحمد خلقاً من مكارم الأخلاق إلا والحق تعالى أولى به أن يعامل بها خلقه، ولا يذم شيئاً من سفاف الأخلاق، إلا وكان الجنب الإلهي أبعد منه، ففي مثل هذا الفن يسوغ الاستقراء بهذه الدلالات الشرعية، وأما غير ذلك فلا يكون»^(٥٦).

سقم الاستقراء:

يرى ابن عربي أن سقم الاستقراء في العقائد، لهذا لا يصح استعماله في هذا الموضوع من الإلهيات، ويضرب لنا مثالين على ذلك:

المثال الأول: يقول عنه ابن عربي: «لو استقرأنا كل من ظهرت من صنعة وجدناه جسماً، ونقول أن العالم صنعة الحق وفعله، وقد تتبعنا الصانع، 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 عربي المبنية على الأدلة الواضحة الشرعية والعقلية.

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

إذن ، أعطى الدليل هنا نتيجة ، هي أن العلم الإلهي منفصل عن الذات الإلهية، وهذا ما يخالف اعتقاد ابن عربي في 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 المبني على نقد ابن عربي للاستقراء هو رد على بعض المتكلمين القائلين بأن الصفات مستقلة عن الذات والقائلين بأنها :«لا هي هو، ولا هي غيره»^(٦٠) والنتيجة أنه لا يصح الاستقراء فى العقائد حسب ابن عربي .

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 عربي: «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 عربي 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 الكرسي، 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 الهيولي الكلي «وجدناها تقبل صور الأجسام والأشكال ، فنظرنا في الأمور، فرأيناها كلما لطفت قبلت الصور الكثيرة..»^(٦٥) وهذا ما يتعارض والاستقراء بالنظر في عالم الماديات .

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

مجمل القول :

إن ابن عربي يتحدث عن المنطق كعلم عندما يجعله من علوم التوالد ، حيث اعتبره نموذجاً للتوالد في عالم المعاني، وعلماً 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 عربي على : «تصحيح المقدمات من العلم بمفرداتها بالحد الذي لا يمنع والمقدمات بالبرهان الذي لا يدفع»^(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 في صدد حديثه عن الإلهيات لأن العلوم الإلهية هي المطلوبة، وعقائدها الصحيحة هي معيار صحة العلوم أو فسادها .

وما يستخلص كذلك من مبحث المنطق عند ابن عربي، أن نظريته للمنطق كانت من حيث علاقته بعلوم التلقى والتدلي (التصوف) . ولم يكن بحثاً لذاته ، لأن -حسب ابن عربي - في التصوف الكفاية من المعارف والعلوم اليقينية التي يتلقاها العارف مباشرة من الإله دون وسائط الفكر ونقائضه، ووقت الصوفي ثمين لهذا ينصحه ابن عربي بمخالطة ربه بدلاً من مخالطة فكره . لأنه بمخالطته لربه قد تحدث له تجليات تعطيه كل ما يحتاجه من علوم بما في ذلك علوم الفكر، علوماً صحيحة يقينية دون أن يجهد نفسه بالنظر، أو يقع في الزلل، يقول ابن عربي : «فإذا تجلّى الحق إماماً مئة أو إجابة لسؤال فيه - فتجلى لظاهر النفس - وقع الإدراك بالحس، فوقعت الزيادة عندالتجلى له في علوم موازين المعاني إن كان منطقياً، وكذلك صاحب كل علم من علوم الأكوان وغير الأكوان»^(٦٧) .

الهوامش

- ١ - صاعد بن أحمد الأندلسي : طبقات الأمم، منشورات المكتبة الحيدرية في النجف، ١٩٦٧، ص ٣١.
- ٢ - الشهرستاني (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، ط ٣، ١٩٨٠، ص ١٥.
- ٤ - المرجع نفسه، ص.
- ٥ - «هو محمد بن عبدالله بن مسرة الجبلي، الباطني، من أهل قرطبة [كان] كلفا بفلسفته، دؤوب على دراستها» و«الهاء» في فلسفته تعود على فلسفة انبذوقليدس، أو بندقليس / صاعد بن أحمد الأندلسي: المرجع السابق، ص ٢٨، وهو - أي ابن مسرة - الرائد في نشر تعاليم الفلسفة في الأندلس، كما نشر الفكر الاعتزالي الحر، قال عنه «ألفريد قيوم» بأنه وابن عربي وابن رشد مزجوا بين الدين والفلسفة، وأخذوا عن كتب الأفلاطونية المحدثة، والأنبيدوقلية المنحولة والأرسطو طاليسية/ محمد إبراهيم الفيومي: تاريخ الفلسفة الإسلامية بالمغرب والأندلس، دار الجليل، بيروت، ط ١، ١٩٩٧، ص ص ٢٨٠، ٢٨٢.
- ٦ - محمد عابد الجابري : قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط ٥، ١٩٨٦، ص ١٦٨.
- ٧ - صاعد بن أحمد الأندلسي : 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 الأفريقي، ترجمة عبدالرحمن بدوي، دار ليبيا للنشر والتوزيع، بنغازي، ١٩٦٩، ص ٣٧٨.
- ١٤- للإطلاع على قصة هذا اللقاء يمكن الرجوع إلى : الفتوحات المكية لابن عربي، ج ٢، ص ٣٧١.
- ١٥- يقول المقرئ عن ابن عربي بأنه: «ظاهرى المذهب فى العبادات، باطنى فى الاعتقادات» نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق يوسف الشيخ، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٨٦، ٣٦٥.
- ١٦- مثل فى «رسالة إلى الإمام الرازى» مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط ١، ١٩٤٨، ص ٢.
- ١٧- الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد) : معيار العلم فى فن المنطق، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط ٤، ١٩٨٠، ص ٢٧.
- ١٨- الفريد بل : الفرق الإسلامية فى الشمال الإفريقي، ص ٣٧٨.
- ١٩- المرجع نفسه، ص ٣٨٠.
- ٢٠- ابن عربي : الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٣١٠.
- ٢١- المصدر نفسه، ج ٤، ص ١٦١.
- ٢٢- المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٠٩.
- ٢٣- المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٠٠.
- ٢٤- مهدي فضل الله، مدخل إلى علم المنطق، دار الطليعة، بيروت، ط ٣، ١٩٨٥، ص ١٧.

- ٢٥- المرجع نفسه، ص ٢٧ .
- ٢٦- ابن عربى : الفتوحات الملكية، ج ٣، ص ١٠٢ .
- ٢٧- المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٠١ .
- ٢٨- سورة الذاريات ، الآية ٤٩ ، الآية كاملة .
- ٢٩- ابن عربى : الفتوحات المكية، ج ٣، ص ١٠١ .
- ٣٠- المصدر نفسه، والصفحة نفسها .
- ٣١- ابن عربى : فصوص الحكم، حققه وعلق عليه أبو العلا عفيفى، دار الكتاب العربى، بيروت، ط ٢، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، ج ١، ص ١٧٧ .
- ٣٢- عالم المعانى هو : «علم يعرف به أحوال اللفظ العربى الذى يطابق مقتضى الحال» الجرجانى : كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، 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 الملكية، ج ٣، ص ١٠٠ .
- ٣٥- سورة النحل، الآية ٤٠ .
- ٣٦- يقول ابن عربى هنا بشيئة المعدوم كالمعتزلة .
- ٣٧- ابن عربى : فصوص الحكم، ج ١، ص ١١٥ .
- ٣٨- ابن عربى : نقش الفصوص، ص ٦ .

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

٤٠- ابن عربى: الفتوحات المكية، ج ٣، 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 حيثئذ من الراسين قياس كامل » أرسطو: منطق أرسطو، ص ١٤٨.

٤٢- ابن عربى: الفتوحات المكية، ج ٣، ص ١٠٦.

٤٣- المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٦٥.

٤٤- مهدي فضل الله: مدخل إلى علم المنطق، ص ٥٥.

٤٥- أرسطو: منطق أرسطو، ج ١، (المقولات)، ص ٤٨.

٤٦- ابن عربى: الفتوحات المكية، ج ٣، ص ١٦٥.

٤٧- المصدر نفسه، ج ٣، ص ص ١٦٥، ١٦٦.

٤٨- يقول ابن عربى فى الفتوحات المكية، ج ٣، 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 بحثة تتعلق خاصة بنظرية المعرفة طرحها ابن عربى حول الله جل وعز.

٤٩- ابن عربى: الفتوحات المكية، ج ٣، ص ٢١٩.

٥٠- مهدي فضل الله: مدخل إلى علم المنطق، ص ٧٠.

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، ج ١، ص ٣٠٧.

٥٣- ابن عربي: الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٢٩٢.

٥٤- المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٩٣.

٥٥- المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٩٦، هذا الحديث، وفي حدود اطلاعي، لا أثر

له في الصحاح، ولا في كتب الأحاديث الموضوعية.

٥٦- المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٩٧.

٥٧- المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٩٤.

٥٨- ابن عربي: الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٢٩٤.

٥٩- المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٩٤.

٦٠- المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٩٥.

٦١- المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٠٠.

٦٢- الهيولي «لفظ يوناني، بمعنى الأصل والمادة، وفي الاصطلاح هي جوهر في

الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من اتصال وانفصال»، الجرجاني: كتاب

التعريفات، ص ٢٥٧.

٦٣- ابن عربي: الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٢٩٧.

٦٤- المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٩٨.

٦٥- المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٩٨.

٦٦- المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٠٣.

٦٧- المصدر نفسه، ج ٣، ص ٨١.