المنطق عند ابن العربي
بين الأصول العقلية والنزعة الباطنية

د.بن عباس عبد المالك.
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ,
قسنطينة

ملخص

بينت هذه الدراسة أن اهتمام ابن عربي بالمنطق لم يكن بصورة تامة كما جرت عادة دارسي المنطق. فقد وظف ابن عربي مباحث من علم المنطق لعدة اعتبارات دينية وتعليمية والهدف منها هو توظيف المنطق في بعض مباحث التصوف.

بينت هذه الدراسة أن ابن عربي لم يكن أرسطي النزعة، وأن محاولته في توظيف المنطق كانت تهدف بالأساس إلى إقصاء المنطق بإقحامه فيما ليس له صلة بالمنطق، ولا يتحقق ذلك إلا بتوظيفه كإشارات من علوم النظر وعلاقتها بعلوم التلقي والتدلي في الفكر الباطني ، فابن عربي لم يتخل عن نزعته الباطنية حيث قرأ أرسطو ولم يفكر به.

Abstract

This study has shown that Ibn Arabi's interest in logic was not complete as it used for scholarsof logic.Ibn arabi used some chapters of logic for several religious and educational considerations in order to use logic in some chapters of mysticism .

The present study has also shown that Ibn Arabi did not have Aristotlian tendencies and his attempts to use logic mainly aimed at eliminating it by involving it in some fields which have no relation with logic. This will not be achieved only through using it as signals of sciences of speculation and its relations with sciences of mystic in deep internal thinking, so ibn Arabi did not get rid of his internal orientation since he read Aristole but he did not think about him.

Despite ibn Arabis belief that tasaof includes sufficient knowldege and certainty sciences that the scholar would receive through tajalate yet reading his books reveals the presence of the Aristotlian logic interrelate sometimes with emotional inspirations wich proves Ibn Arabis interest, at an early age, in Greek logic befor he disliked it and followed the path of mysticism.

مقدمة:

ليس الغرض من هذه الدراسة تتبع كل أثر أرسطو المنطقي لفكر ابن عربي الصوفي، لأن ذلك يستدعي عرض مواقف الصوفية من الفكر الفلسفي اليوناني بصفة عامة، وموقفهم من المنطق الأرسطي بصفة خاصة، والغريب أن الصوفية على العموم لم تكن لهم عناية في منهجهم بالمعرفة النظرية، وإنما اعتمدوا على الذوق أو الإدراك الوجداني وهو علم التلقي والتدلي مخالفين بذلك طائفة من الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء.

وفي القرن السادس الهجري ظهرت طائفة من متفلسفة الصوفية اهتموا بالمنطق الأرسطي ومزجوا أذواقهم الوجدانية بأنظارهم العقلية، واستعانوا بمصادر متعددة من مختلف الثقافات لعرض أرائهم في النبوات والكرامات وحقائق الموجودات ووحدة الوجود ووحدة الشهود مع المحافظة على انتمائهم للمجتمع الإسلامي.

ومن هؤلاء المتفلسفة الصوفية الذين تعرضوا لمنطق أرسطو نجد الصوفي الكبير محي الدين ابن عربي الذي عرض آراءه المنطقية كإشارات من علوم النظر وعلاقتها بعلوم التلقي والتدلي (التصوف) في كتابه "الفتوحات المكية"، ورغم إيمان ابن عربي بكون التصوف فيه الكفاية من المعارف والعلوم اليقينية التي يتلقاها العارف عن طريق التجليات إلا أن المطلع على مؤلفاته يكتشف حضور المنطق الأرسطي متداخلا في بعض الأحيان مع الإلهامات الوجدانية، فما طبيعة هذا الحضور وما وظيفته أمام أطواق النزعة الباطنية؟ فهل اشتغل ابن عربي بالمنطق اليوناني كما فعل غيره من المناطقة؟ وكيف كان اتصاله بالمنطق الأرسطي ؟ وهل كان اتصاله عن طريق شيوخه أم بالمطالعة على كتب المنطق؟

1 ـ انتقال المنطق الأرسطي إلى الأندلس

ذكر صاعد أن بلاد الأندلس ـ قبل أن يفتحها المسلمون ـ كانت خالية من العلم عاطلة من الحكمة حتى دخلها المسلمون، فكانت اهتماماتهم الأولى نشر الإسلام والقضاء على الثورات والفتن، وبسط سيادة الدولة على الأندلس فقلّت عنايتهم بالعلوم « وتمادت على ذلك أيضا لا يعني أهلها من العلوم إلا بعلم

الشريعة وعلم اللغة إلى أن توطّد الملك فيها لبني أمية وبعد أهلها بالفتنة فتحرك ذو الهمم منهم بطلب العلوم وتنبهوا لإثارة الحقائق»،[1]

ويؤيد ما ذهب إليه صاعد ما قاله آنخل بالنثيا عن أسباب غياب الفلسفة في اسبانيا قبل العرب هو« إقفار العصر القوطي من التفكير الفلسفي إقفارا يكاد يكون تاما، ويؤكد ذلك ما نعرفه من هبوط مستوى آداب المستعربين في الأندلس ثم إن الفاتحين المسلمين، ما بين عرب وبربر، لم يكونوا أكثر من محاربين متحمسين لعقيدتهم، ولم يؤثر عنهم انصراف إلى تفكير فلسفي، إذ لم يحسوا بحاجة إليه، وقد اكتفوا بأن أخذوا عن أهل البلاد لغتهم وقانونهم الجاري بينهم، وأطرافا من أنظمتهم السياسية والإدارية »،[2] فقد تأخر ظهور الفلسفة بالأندلس مقارنة مع ظهورها بالمشرق يقول آسين بلاثيوس :«إن تاريخ الفكر الفلسفي في اسبانيا الإسلامية هو صورة مطابقة لما كانت عليه الثقافة الإسلامية المشرقية دون أن تكون له بالتراث المحلي صلة حقيقية يقوم عليها الدليل»،[3] ولم تعرف الأندلس الفكر الفلسفي إلا بعد أن سيطر الأمويون عليها، فلم تكن اهتمامات المسلمين في بادئ الأمر إلا بعلم الشريعة وعلم اللغة لحاجة المجتمع إليهما، فكانت الثقافة الفقهية واللغوية هي المسيطرة على الحياة الفكرية بالأندلس.

لقد سعى الأمويون بالأندلس إلى تأسيس دولة قوية تقوم على مذهب سني لحماية دولتهم من الخطر العباسي، وأن تستقل قرطبة باعتبارها عاصمة سياسية واقتصادية عن تبعية بغداد عاصمة الخلافة، ولا يتحقق ذلك إلا في ضوء الوحدة المذهبية لتقوية الوحدة السياسية بالأندلس، وخير من يمثل هذه الوحدة المذهبية والسياسية هو المذهب المالكي الذي فرض سيطرته على الحياة الفكرية والاجتماعية، فقد تحالفت السلطة السياسية والسلطة الفقهية في تنظيم المجتمع حيث « ارتبط الفقهاء المالكيون والأمراء فيه برباط متين من المصالح المشتركة، وكما كانت الدولة تنتظر من الفقهاء تأييدها في حالة ظهور خارج على سلطاتها، فكذلك كان شيوخ المالكية ينتظرون من الدولة أن تؤيدهم على

[1] - صاعد الأندلسي، طبقات الأمم ، تحقيق : حياة العيد بوعلوان، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1985م،ص 155.

[2] - آنخل جنثالث بالنثيا ، تاريخ الفكر الأندلسي ، ترجمة حسين مؤنس ، مكتبة الثقافة الدينية ، القاهرة ، طبعة 2006م، ص 367.

[3] - المرجع نفسه ، ص 367.

أي مخالف لمذهبهم الفقهي، وكانت حجة الفقهاء في ذلك واضحة، وهي أن الوحدة العقائدية للبلاد جزء من وحدتها السياسية ».[1]

تعد فترة الحكم المستنصر بذرة ظهور التيار المشائي إذ شهد عودة الأطباء والمناطقة من المشرق ، وتحرك الناس في زمانه إلى قراءة كتب الآوائل و معرفة مذاهبهم ،فنشطت حركة علمية وفكرية غيرت صورة الأندلس، وجعلت قرطبة تنافس بغداد ، ولما توفي الحكم سنة 366ه ، وتولى ابنه هشام الخلافة ولم يبلغ السن العاشرة، وكان ضعيف العقل فتولى وزيره المنصور بن أبي عامر بتدبير الأمور، ومن أجل إرضاء الفقهاء والعامة وتقبيح مذهب الخليفة الحكم عمد إلى حرق كتب العلوم القديمة كالمنطق والفلسفة وعلم التنجيم وغيرها من العلوم الأوائل، وبعد وفاته ضعف شأن الدولة، وسيطر الثوار على قرطبة واستولوا على قصر الخليفة وأخرجوا ذخائره وخزائن كتبه، وبيعت بأثمان بخسة، وانتشرت كتب المنطق والفلسفة التي كانت مستترة في كتب الطب والرياضة وبهذا الصدد يقول آسين بلاثيوس :« إن الفلسفة لم تدخل الأندلس صريحة ظاهرة بوجه مسفر، وإنما وفدت عليه في صحبة العلوم التطبيقية – الفلك والرياضة والطب – أو تسربت إليه مستترة في ثنايا بدع الاعتزال وبعض مذاهب الباطنية، كما اجتهد أصحاب هذه المذاهب – التي كان الناس يخشونها – في النجاة بأنفسهم من تعقب الفقهاء وأهل الدولة بالظهور في مظهر التدين والنسك».[2]

ويذكر صاعد أسماء كثيرة ممن اهتموا بالمنطق في تلك الحقبة، فلقد كان لهجرة علماء الأندلس إلى بغداد دور كبير في إتاحة الفرصة لهم لتلقي علم الطب وعلم المنطق على أيدي كبار الأطباء والمنطقيين، فكانوا يمثلون استمرارا لمدرسة بغداد بالأندلس، وعند عودتهم شكلوا **الطبقة الأولى من المناطقة**، فمنهم: ابن حفصون أحمد بن حكم: وابن عبدون الجبلي والحمار،أبو عثمان سعيد بن فتحون السرقسطي ، وغيرهم.

ومن أشهرهم أبو محمد علي ابن حزم الظاهري وهو يمثل الطبقة الثالثة قال عنه صاعد:« فعنى بعلم المنطق وألف فيه كتابا سماه كتاب "التقريب لحدود المنطق" بسط فيه القول على تبيين طرق المعارف واستعمل فيه مثلا فقهية وجوامع شرعية وخالف أرسطوطاليس واضع هذا العلم في بعض أصوله

[1] - حسين مؤنس، شيوخ العصر، دار الرشاد، القاهرة، ط2، 1997م، ص 52، 53.
[2] - آنخل بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي، ص 370.

مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتاض في كتبه، فكتابه من أجل هذا كثير الغلط بين السقط».[1]

كان موقف صاعد مبنيا على اعتبار ابن حزم مجرد شارح لأرسطو وبالتالي ينبغي النظر إليه على البحث ما يوافق المسند المنطقي الأرسطي أو يخالفه، وفي رأي الجابري « إن صاعدا قد قسا على ابن حزم أكثر من اللازم، خصوصا وأن هذا الأخير قد عبر غير ما مرة عن الصعوبات اللغوية التي تعترض رغبته في تعريب المنطق نظرا لكون اللغة العربية لا تسمح له بنقل مضمون المصطلح المنطقي كما تعبر عنه اللغة اللاتينية التي كان يرجع إليها للتدقيق في معاني الحروف والمصطلحات المنطقية»،[2] فبالإضافة إلى ذلك لم يقدّر صاعد أهمية مخالفة ابن حزم لأرسطو، وهي المخالفة التي سببها تعميم النزعة الظاهرية على المنطق الأرسطي والتي فسرت بأنها خروج مستنكر وعدم الفهم رغم محاولة ابن حزم « تكييف المنطق الأرسطي مع النظرة الظاهرية، بعد إضافة أصول جديدة مخالفة للأصول الأرسطية، ومن هنا صار العمل عرضة للنقد من قبل المفكرين الذين نظروا إليه على أنه مجرد شرح لمنطق أرسطو».[3]

أوضح ابن حزم موقفه من تعلم المنطق حيث منع للمفتي أن يفتي بين اثنين لجهله بحدود الكلام حيث يقول: « وجملة ذلك في فهم الأسماء التي نص الله – تعالى – ورسوله عليه السلام، وما تحويه عليه من المعاني التي تقع عليها الأحكام، وما يخرج عنها من المسميات، وانقسامها تحت الأحكام على حسب ذلك، والألفاظ التي تختلف عبارتها وتتفق معانيها، وليعلم العالمون أن من لم يفهم هذا القدر فقد بعد عن الفهم عن ربه – تعالى – وعن النبي صلى الله عليه وسلم، ولم يجز له أن يفتي بين اثنين لجهله بحدود الكلام، وبناء بعضه على بعض، وتقديم المقدمات، وإنتاج النتائج التي يقوم بها البرهان وتصدق أبدا، ويميزها عن المقدمات التي تصدق مرة وتكذب أخرى، ولا ينبغي أن يعتبر بها»[4]، وهو الموقف الذي تبناه الغزالي حيث يقول عن المنطق في كتابه

[1] - صاعد ، طبقات الأمم ، ص 182.

[2] - محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط4، ص306.

[3]- أنور خالد الزعبي، ظاهرية ابن حزم الأندلسي،المعهد العالمي للفكر الإسلامي،عمان، الأردن، د ت، 1996م. ص 49.

[4] - ابن حزم ، التقريب لحد المنطق والمدخل اليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، نشر احسان عباس، دار مكتبة الحياة، بيروت ط 1959م، ، ص9، 10.

"المستصفى": « هذه مقدمة العلوم كلها ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا » وبناء على ذلك يكون ابن حزم قد سبق الغزالي في ضم المنطق إلى العلوم الشرعية. ويعد كتاب "التقريب لحد المنطق" لابن حزم أقدم مرجع أندلسي باعتبار أن ما سبقه من مصنفات الأندلسيين المنطقية هي في عداد الكتب المفقودة.

كما يعد ابن باجة بن الصائغ (ت 533هـ): من أبرز المشتغلين بالمنطق حيث قام بإذاعة علم المنطق والفلسفة بالأندلس، ;وكانت له عناية خاصة بكتب الفارابي المنطقية حيث أعقبها بتعاليق توضح وجهة نظره من بعض مباحث المنطق، قال عنه ابن القفطي: « عالم بعلوم الأوائل وهو في الآداب فاضل لم يبلغ أحد درجته من أهل عصره ومصره، وله تصانيف في الرياضيات والمنطق والهندسة أربى فيها على المتقدمين إلا أنه كان يتمسك بالسياسة المدنية وينحرف بالأوامر الشرعية، استوزره أبوبكر يحي بن تاشفين مدة عشرين سنة، وكان يشارك الأطباء في صناعتهم فحسدوه وقتلوه مسموما حين كادوه »،[1] وتعود أهمية ابن باجة على الخصوص إلى« أنه أحيا المدرسة الأندلسية للدراسات الأرسطية التي اعتمدت على النصوص الهامة لمدرسة بغداد إبان القرن العاشر وخاصة نصوص الفارابي تلك التي ظلت لمدة طويلة منبوذة في المشرق الإسلامي، وبذلك كان ممهدا للطريق الذي سلكه ابن رشد بعد ذلك».[2]

استمرت سلسلة المناطقة بالأندلس دون انقطاع منذ عصر الأموي مرورا بالعهد المرابطي وصولا إلى العصر الموحدي أين نجد الفيلسوف ابن رشد(520 - 595هـ) الذي عاصر ابن عربي والتقى به، فقد درس ابن رشد بقرطبة علوم عصره من الفقه والطب وعلم الطبيعة والفلسفة وغيرها، وقدمه ابن طفيل للخليفة الموحدي أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن ، وعين قاضي القضاة بقرطبة كما عين كطبيب خاص للخليفة الموحدي بمراكش، لكنه تعرض لمحنة شديدة حيث أمر السلطان أبو يوسف يعقوب بنفيه إلى أليسانة قريبة من قرطبة كما أمر بإحراق كتبه الفلسفية والمنطقية ومنع الاشتغال بعلوم الأوائل، وميزة ابن رشد كما قيل أنه كان« أرسطيا متعصبا، نجح في الرجوع إلى

[1] - القفطي ، إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، تحقيق ابراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2005م، ص 299

[2] - محمد مهران، دراسات في المنطق عند العرب، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، دت، ص 146.

تصورات الأستاذ نفسه، ولم يلتفت إلى الإضافات التي لحقت بهذه التصورات، وهذا ما يفسر التعارض بينه وبين بعض جوانب التقليد المنطقي في الإسلام».[1]

2 - ابن عربي وصلته التصوف: يعد ابن مسرة رائد أول حركة فلسفية ظهرت بالأندلس جمعت بين عقيدة الاعتزال والمذهب الباطني ، وقد اعتبره أنخل بالنثيا أول مفكر أصيل أنجبته الأندلس.[2]

ولد محمد بن عبد الله بقرطبة وتعلم بها « أتّهم بالزندقة فخرج فارا، وتردد بالمشرق مدة، فاشتغل بملاقاة أهل الجدل، وأصحاب الكلام و المعتزلة ثم انصرف إلى الأندلس فأظهر نسكا وورعا، واغترّ النّاس بظاهره فاختلفوا إليه وسمعوا منه، ثم ظهر النّاس على سوء معتقده وقبح مذهبه، فانقبض من كان له إدراك وعلم، وتمادى في صحبته آخرون غلب عليهم الجهل فدانوا بنحلته»[3] ويصف الحميدي مسلك ابن مسرة فقد « كان على طريقة من الزهد والعبادة بسق فيها، وافتتن جماعة من أجلها، وله طريقة في البلاغة، وتدقيق في غوامض إشارات الصوفية، وتواليف في المعاني، نسبت إليه بذلك مقالات نعوذ بالله منها . والله أعلم به».[4] ويذهب بعض الدارسين له إلى القول :أن ابن مسرة، أخذ الفلسفة الهرمسية والأنباذوقلية المنحولة وهي نفس الهرمسية من الدعاة الاسماعليين، هذا فضلا عن بعض الأصول التي استقاها من الحلاج الصوفي الباطني الذي تحضر فلسفته الأفكار الهرمسية والقرمطية حضورا قويا وبارزا»،[5]

استطاع ابن مسرة أن يكون مدرسة فلسفية اشراقية لها أتباع قاموا بنشر مذهبه الباطني، ويذكر ابن حزم أن إسماعيل الرعيني يعتبر من أشهر الدعاة الذين اعتنقوا مذهبه، وكان من المجتهدين في العبادة المنقطعين في الزهد، أدركه ابن حزم ولم يلتق به، وقد أحدث أقوالا فبرئ منه أهل المرية ورموه بالكفر .[6]

---

[1] - محمد مهران ، دراسات في المنطق عند العرب ، ص 147.

[2]- انخل بالنثيا ، تاريخ الفكر الأندلسي ، ص 371.

[3] - ابن الفرضي ، تاريخ علماء الأندلس ، تحقيق إبراهيم البياري، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط1، 1984م،2ج ، ص 688.

[4] - الحميدي، جذوة المقتبس ، تحقيق صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2004م، ص 69.

[5] - سالم يفوت ، ابن حزم و الفكر الفلسفي ، المركز الثقافي العربي، المغرب ، ص 378.

[6] - ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار الفكر، بيروت، ط1960ك، ، ج 4، ص 199 ، 200.

وعندما دخلت كتب الغزالي إلى الأندلس من طرف القاضي أبي يكر بن العربي ، وما تتميز به من دقة وانضباط، ومسائل في التصوف لم يعهدوها من كلام الصوفية وغيرها من الطوائف، قالوا إن كان في الدنيا كفر وزندقة فهذا الذي في كتب الغزالي هو الكفر والزندقة، ورفعت القضية إلى الأمير وأمر بحرق كتب الغزالي ،ثم بعد ذلك ألفها الناس وتقبلوها بقراءتها وأعجبوا بها.[1]

واستمر تيار ابن مسرة يثبت وجوده إلى العهد الموحدي وكان أشهر أساتذة تلك المدرسة في ذلك القرن ابن العريف المتوفي سنة 537هـ الذي كانت له اهتمامات بكتب ابن مسرة والغزالي، وعن طريق تلاميذ ابن عريف وهم شيوخ محي الدين ابن عربي انخرط في التصوف.

ولد ابن عربي في مرسية في الأندلس عام 558 هـ ونشأ في أسرة كريمة ذات ثروة وزهد وجاه ، كان أبوه من أئمة الفقه والحديث، ومن الزهاد المنصوفة ، كما سلك أخواله وأعمامه طريق الزهد والتصوف، درس علوم القرآن والحديث كما أخذ الفقه على المذهب الظاهري يقول عنه المقري بأنه: ظاهري في العبادات، باطني في الاعتقادات[2] انخرط ابن عربي في الطريقة الصوفية سنة 580هـ [3]، وتجول بالأندلس والمغرب ثم انتقل إلى المشرق فوصل إلى مصر مكة وبعدها إلى بغداد، وتوفي في دمشق عام638 هـ ودفن في سفح جبل قاسيون. 3

[1] - أنخل جنثالث بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي ، ص 411، 413 .
[2] - المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق يوسف الشيخ، دار الفكر، بيروت، ط1، 1986، ص 365.
[3] - ابن عربي ، فتوحات مكية، ج2 ص 559.

3- دراسة ابن عربي للمنطق الأرسطي:

لم تتطرق كتب التراجم إلى صلة ابن عربي بالمنطق الأرسطي، وربما يعود السبب إلى شهرته صوفي باطني لم يكلف نفسه عناء التوغل في المباحث المنطقية، حيث وجه جهده في في الحصول على علوم التلقي والتدلي، وبما أن ابن عربي انخرط في الطريقة الصوفية سنة 580هـ [1] أي بعد بلوغه السن العشرين مما يرجح أن دراسته للمنطق قد تمت في سن مبكرة وقبل أن يسلك طريق التصوف لأن أهل الكشف لا يضيعون أوقاتهم في علوم لا طائل من ورائها «ومن باب الكشف لم يشتغل أهل الله بهذا الفن من العلوم لتضييع الوقت وعمر الإنسان عزيز ينبغي أن لا يقطعه الإنسان إلا في مجالسة ربه والحديث معه على ما شرعه له) لكن الناظر في كتابه "فتوحات مكية" يجد إشارات متكررة من علم المنطق مبعثرة في أبواب مختلفة مما يدل على تأثيرات المنطق على فكر ابن عربي رغم تطرفه في باطنيته.

إن دراسة ابن عربي للمذهب الظاهري مسألة لا خلاف فيها، فقد كانت له عناية خاصة بكتب ابن حزم حيث قام باختصار كتاب "المحلى" وسماه "المعلى في مختصر المحلى" كما ذكر في إجازته للملك المظفر غازي بن الملك العادل فقال: « وحدثني بكتب الإمام أبي محمد علي بن أحمد بن حزم عن أبي الحسن شريح بن محمد بن شريح عنه)[2]، منها رسالته "ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل"[3] ولا شك أن يكون ابن عربي قد اطلع على "كتاب التقريب لحد المنطق" لابن حزم، فقد كان ظاهري في العبادات، باطني في الاعتقادات[4]

كذلك يكون اتصال ابن عربي بالمنطق الأرسطي من خلال مؤلفات الغزالي، حيث يسلك ابن عربي عند عرضه المسائل الكلامية مسلكا أشعريا رغم مخالفته لأرائهم، قد كان للغزالي تأثير خاص قي شخص ابن عربي الذي يعترف لحجة الإسلام بالأستاذية والسيادة في أكثر من موضع في مؤلفاته.[5]

---

[1] - ابن عربي، فتوحات مكية، ج2 ص 559.

[2] - المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق يوسف الشيخ، دار الفكر، بيروت، ط1، 1986، ج2، ص 363.

[3] - الرسالة حققها سعيد الأفغاني يخط الإمام الذهبي من خط محي الدين ابن عربي.وهي طبعة 2 ، بدار الفكر، بيروت، 1969م.

[4] - المقري، نفح الطيب ، ص 365.

[5] - - ساعد خميسي، انتقال المنطق الأرسطي وتوظيفه من قبل ابن عربي، أعمال الملتقى الدولي الثاني في الفلسفة، جامعة منتوري، قسنطينة، 2001م، ص 551.

وكذاك يمكن اعتبار كتب إخوان الصفا والفارابي وابن سينا وابن باجة من المصادر التي استقى منها ابن عربي آراءه المنطقية، ورغم دراسته للمنطق لم يؤلف ابن عربي كتابا خاصا بالمنطق لكنه تطرق إلى مباحثه في حدود الضرورة وما تمليه إلهاماته الباطنية من علوم التلقي والتدلي .

4 ـ قصة اللقاء بين ابن عربي و ابن رشد

بقول ابن عربي: ولقد دخلت يوما بقرطبة على قاضيها أبو الوليد ابن رشد، فعندما دخلت عليه، قام من مكانه إلي محبة وإعظاما فعانقني وقال لي: نعم قلت له نعم فزاد فرحه بي لفهمي عنه، ثم استشعرت بما أفرحه من ذلك، فقلت له لا فانقبض، وتغير لونه، وشك فيما عنده، وقال لي: كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي: هل هو ما أعطاه لنا النظر؟ قلت له نعم، لا وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادها، والأعناق من أجسادها، فاصفر لونه، وأخذه الأفكل، وقعد يحوقل، وعرف ما أشرت إليه. [1]

يكشف هذا النص عن عقليتين مختلفتين وهما عقلية ابن رشد ذات النزعة الأرسطية وعقلية ابن عربي ذات النزعة العرفانية، وقد اختلف الباحثون في تأويل هذا الموقف التصادمي في الظاهر بين نعم ولا .

فقد أراد ابن عربي أن يقول في رده على ابن رشد إن المقدمات في طريق النظر والذوق واحدة، فالعلم النظري والتصوف كلاهما يهدف إلى الحق والصدق، ولا نوجد بينهما معارضة في الوصول إلى الله، غير أن النهايات ليست واحدة في كل الأحوال وان اتفقت المقدمات.[2]

فصاحب العقل بعد توظيفه المقدمات الحسية لا يأتمن من الوقوع في الشبهات وبالتالي الوقوع في الخطأ، وهذا بخلاف صاحب الكشف فهو على بصيرة من ربه لا تدخله شبهة، فليست كل المعارف تدرك بالنظر، فأهل الكشف يتحصلون من العلوم والمعارف بفضل منهجهم الذوقي .

كما دلت إجابة ابن عربي المحيرة: نعم، لا التي تكشف عن أن البرهان مقبول في ميدان غير ميدان الكشف، وأن الكشف لا يكون مستغرقا في

---

[1] ـ ابن عربي، الفوتوحات المكية، ج 2 ص 245

[2] ـ احمد عبد المهيمن، نظرية المعرفة بيم ابن رشد وابن العربي، دار الوفاء، مصر، ص 288.

البرهان.[1] وبناء على ذلك يفضل ابن عربي طريق الذوق والكشف وهو طريق لا علاقة له بالأقيسة المنطقية والأدلة العقلية، وإن كان لا ينكر دور العقل في معرفة الله إلا أن الاقتصار على هذا الطريق يوقع صاحبه في حيرة وتناقض بينما أهل الكشف والمشاهدة يعتمدون على طريق الذوق والعقل معا، فيكون التصديق نورا على نور.

يقول ابن عربي: اعلم أ من االكشف ما هو عقلي وهو ما يدركه لعقل بجوهره المطلق عن قيود الفكر والمزاج، ومنه ما ه نفساني وهو ما يرتسم في انفوس الخيالية المطلقة عن قيوده المزاجية بأزمان الرياضات والمجاهدات بعد كشف حجب المباينات والممايزات، ومنه ما هو روحاني وذلك بعد كشف الحجب العقلية والنفسانية ومطالعة مطالع الأنفاس الرحمانية، ومنه ما هو رباني وذلك بطريق التجلي إما بالتنزل أو بالعروج أو بمنازلات أسرار، وهذا النوع يتعدد بتعدد الحضرات الأسمائية ، فان للمحقق تجليات من كل حضرة من الحضرات الأسمائية وأعلاها هو التجلي الإلهي الجمعي الأحدي يعطي المكاشفات الكلية وفوقها التجلي الذاتي الذي يعطي الكشف بحقيقة الحقائق وبمراتبها وبحقيقة النفس والعماء، وبالحقيقة الإلهية وبحقيقة الطبيعة الكلية.[2]

4 ـ تطبيقات ابن عربي للمنطق الأرسطي:

أولا : تعريف المنطق:

تطلق لفظة المنطق عند العرب لدلالتها على النطق والكلام، ومنه قوله تعالى: **(وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ) النمل/16** وبهذا الصدد يقول: التهانوي:« وإنما سمي بالمنطق لأن النطق يطلق على اللفظ وعلى إدراك الكليات وعلى النفس الناطقة، ولما كان هذا الفن يقوي الأول، ويسلك بالثاني مسلك السداد ويحصل بسببه كمالات الثالث أشتق له اسم منه وهو المنطق»[3] وتعريف المنطق عند الإسلاميين تجمع على أنه وسيلة إلى العلوم الأخرى

[1] ـ احمد الصادقي، اشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي، دار المدار الاسلامي، بيروت ،ط 1، 2010م، ص 259

[2] ـ ابن عربي، انشاء الدوائر، (ضمن مجموع عنقاء المغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب) تحقيق د عاصم ابراهيم الكيالي ، دار الكتب العلمية بيروت، ط 1 ، 2005م ص 156.

[3] ـ التهانوي ، كشاف اصطلاحات الفنون ، كشاف اصطلاحات، تحقيق: علي دحروج، تقديم رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط 1، سنة 1996م. ص 33

وخادم لها، فهو: «الآلة العاصمة للذهن عن الخطأ فيما نتصوره ونصدق به، والموصلة إلى الاعتقاد الحق بإعطاء أسبابه ونهج سبله».[1]

أما ابن حزم فقد عرّف المنطق بالتمييز حيث يقول :« والنّطق الذي يذكر في هذا العلم ليس الكلام ولكنه **التمييز** للأشياء والفكر في العلوم والصناعات والتجارات وتدبير الأمور، فعن جميع هذه المعاني كنينا بالنطق اتفاقا منا»[2] ذكر ابن حزم أن من قوى النفس قوة التمييز فقال:« منها **قوة التمييز التي سماها الأوائل المنطق،** »[3]

ثانيا: المنطق علم نظري

يصنف ابن عربي علم المنطق ضمن دائرة علوم النظر وهي العلوم التي تعتمد على ضوابط عقلية، ويعرّف المنطق **بعلم التوالج والتوالد في المعاني،** ويقول في ذلك شعرا:

علـــم التوالـــــــج علم الفـــــــــكر يصحبه علم النتائج فانسبه للنظـــر

هي الأدلة إن حققت صورتها مثل الدلالـــــــــــــــة في الأنثى مع الذكر

وكون علم المنطق من العلوم النظرية هو محل الاتفاق بين مناطقة الإسلام حيث اعتبروه من علوم الآلة، وبهذا الصدد يقول ابن سينا: « فالمنطق : الصناعة النظرية التي تعرفنا من أي الصور والمواد يكون الحد الصحيح الذي يسمى بالحقيقة حدا، والقياس الصحيح الذي يسمى بالحقيقة برهانا)[4] والصناعة النظرية تقوم على مقدمات حسية وبديهيات عقلية .

يعرّف ابن عربي المنطق تعريفا عاما مخالفا بذلك التعريف التي ألف المناطقة على إيراده ، فهو «علم التوالد والتناسل وهو من علوم الأكوان وأصله من العلم الإلهي... فهذا علم التوالج سار في كل شيء وهو علم الالتحام والنكاح ومنه حسي ومعنوي وإلهي[5]

---

[1] - ابن سينا ، النجاة في المنطق ، ج 1، ص6. .

[2]- ابن حزم ، التقريب، ص 33 .

[3] - ابن حزم ، الإحكام ،ج 1 ص 4 .

[4] - ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط1، 1992م، ص 10.

[5] -ابن عربي ، الفتوحات المكية، ج3 ص 101

وهذا التقسيم الثلاثي للمنطق الذي أشار إليه ابن عربي نجد إشاراته عند ابن حزم حيث يقول:«وعلم المنطق ينقسم إلى عقلي وحسي إما العقلي فإلهي وطبيعي، وإما الحسي فطبيعي فقط».[1]

إن حقيقة هذا التوالج والتوالد لا تقتصر على علم المعاني فحسب، بل هي مرئية ظاهرة في عالم الحس أي عالم الطبيعة ثم في المعاني الروحانية ثم في العلم إلهي.

أ - التوالج والتوالد في عالم الحس: يرى ابن عربي أن الله إذا شاء أن يظهر شخصاً بين اثنين فانه لا يمكن أن يظهر منهما شخصا ثالثا إلا إذا أفضى أحدهما إلى الآخر بالجماع، فإذا اجتمعا على وجه مخصوص وشرط مخصوص وهو أن يكون المحل قابلاً للولادة فلا بد من ظهور ثالث وهو المسمى ولداً والاثنان يسميان والدين .

ب - التوالج والتوالد في الطبيعة فإن السماء إذا أمطرت الماء وقبلت الأرض الماء وربت وهو حملها، فأنبتت من كل زوج بهيج، وكذلك لقاح النخل والشجر ومن كل شيء خلقنا زوجين لأجل التوالد.

ج - التوالج والتوالد في المعاني :يرى ابن عربي أن هذا النوع من التوالج والتوالد هو موقوف على علم المنطق، فالقضية تتشكل من موضوع ومحمول، ويقابله عند النحويين المبتدأ والخبر، ومنهما تتشكل القضية المنطقية «وإذ قدمنا أن القضية تكون من موضوع ومحمول أي من مخبر عنه وخبر، وأن القرينة تكون من مقدمتين في كل واحدة منها لفظة تشترك فيها المقدمتان معا، فاعلم أن كل لفظة من ألفاظ المقدمتين فإن الأوائل يسمونها حدا ويسمون اللفظة المشتركة : الحد المشترك».[2]

كل إنسان حي فهذه قضية تسمى على انفرادها مقدمة، ثم تقول: وكل حي جوهر، فهذه أيضا قضية تسمى على انفرادها مقدمة، فإذا جمعتهما معا (التوالج) فاسمها قرينة لاقترانهما وذلك إذا قلت: كل إنسان حي، وكل حي جوهر فيحدث من هذا الاجتماع قضية ثالثة (التوالد) وهي أن كل إنسان جوهر فهذه قضية تسمى على انفرادها نتيجة، فإذا جمعتها لثلاثتها سميت كلها جامعة، والجامعة السلجموس.

[1] - ابن حزم ، رسالة مراتب العلوم ، ضمن رسائل ابن حزم، ج4، ص 80.
[2] - ابن حزم، التقريب ، ص 113

ويلجأ ابن عربي إلى أمثلة فقهية على طريقة ابن حزم فيقول :وأما مأخذها في الشرعيات فإذا أردت أن تعلم مثلاً أن النبيذ حرام في هذه الطريقة فتقول: كل مسكر حرام والنبيذ مسكر فهو حرام، وتعتبر في ذلك ما اعتبرت في الأمور العقلية كما مثلت لك ، فالحكم التحريم والعلة الإسكار ، فالحكم أعم من العلة الموجبة للتحريم فإن التحريم قد يكون له سبب آخر غير السكر في أمر آخر كالتحريم في الغصب والسرقة والجناية وكل ذلك علل في وجود التحريم في المحرم فلهذا الوجه المخصوص صدق فقد بان لك بالتقريب ميزان المعاني وإن النتائج إنما ظهرت بالتوالج الذي في المقدمتين اللذين هما كالأبوين في الحس.[1]

التوالج والتوالد في العلم الإلهي: يوظفه ابن عربي من خلال نظرته في كيفية خلق الكون، وعلم التوالج والتوالد هو علم الالتحام والنكاح، ونظهر صوره في مختلف مظاهر الوجود، سواء في عالم الحس أو عالم الطبيعة أو عالم المعاني أو في العلم الإلهي، وبما أن ابن عربي يرفض مقالة الذين يرون أن الله علة والعالم معلول، فالكون وجد من طرف الذات الإلهية المتصفة بالقدرة على الإيجاد، ولابد من أمر ثالث وهو إرادة الإيجاد ولابد من التوجه بالقصد إلى إيجادها بالقدرة عقلا وبالقول شرعا... فكان ظهور العالم في العلم الإلهي عن ثلاث حقائق معقولة.[2]

يقول أجد الباحثين: «إن اعتبار المنطق من العلوم الإلهية بالرغم من أته من العلوم الكونية بكون ابن عربي قد ذهب بالمنطق إلى عمق الميتافيزيقا، وتتأكد لنا هذه النظرة أكثر إذا عرفنا أنه يربطه بنظرية له في التثليث حيث يعتقد ابن عربي أن أصل الكون التثليث، هذا التثليث لا يرتبط بالمسيحية إلا من حيث التساوي في العدد ثلاثة»)[3]

ويبرر ابن عربي عزوفه عن التطرق إلى مواضيع المنطق لكون كتاب "الفتوحات المكية" ليس من علوم الفكر وإنما هو من علوم التلقي والتدلي فلا يحتاج فيه إلى ميزان آخر، أما إذا كان هناك ارتباط ضروري لهذا العلم النظري، فلابد أن تكون مقدماته تعتمد على مقدمات حسية وبديهيات عقلية، بمعنى آخر أوائل الحس والعقل «بعد تصحيح المقدمات من العلم بمفرداتها

[1] - ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3 ص 102
[2] - المصدر نفسه، ص 103.
[3] - ساعد خميسي، انتقال المنطق الأرسطي وتوظيفه من قبل ابن عربي، أعمال الملتقى الدولي الثاني في الفلسفة، جامعة منتوري، قسنطينة، 2001م، ص 554.

بالحد الذي لا يمنع والمقدمات بالبرهان الذي لا يدفع بقول الله في هذا الباب(**لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) الأنبياء/ 21** فهذا مما كنا بصدده في هذا الباب وهذه الآية وأمثالها أحوجتنا إلى ذكر هذا الفن،[1] حيث تنطوي هذه الآية على قياس الخلف وهو من مباحث علم النظر، ويوضح ابن عربي فضل العلم أللدني عن غيره بقوله: أن العلم الصحيح لا يعطيه الفكر ولا ما قررته العقلاء من حيث أفكارهم وأن العلم الصحيح إنما هو ما يقذفه الله في قلب العالم، وهو نور إلهي يختص به من يشاء من عباده من ملك ورسول ونبي وولي ومؤمن، ومن لا كشف له لا علم له ،[2] فمن طلب الله بعقله من طريق فكره ونظره فهو تائه وإنما حسبه التهيؤ لقبول ما يهبه الله من ذلك.[3] وقد تحدث ابن عربي في كتابه "الفتوحات المكية" عن المقولات العشر وعن الكليات الخمس، وعن التصورات وعن القياس الفقهي وغيرها من المباحث في إطار توظيف المنطق خدمة لنزعته الباطنية.

ولا يسعنا في هذا المقام إلا أن نثير همم الباحثين, ونعترف بأن فكر ابن عربي بحاجة ماسة إلى إعادة قراءته وغربلته من التراكمات الغنوصية التي حالت دون الاستفادة من تراثه, رغم كون ابن عربي خاض في مختلف الجوانب المعرفية والناظر في كتابه الفتوحات تدل على غزارة علمه وأصالة فكره.

[1] - ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، ص 103.
[2] - المصدر نفسه، ج3، ص 35.
[3] - المصدر نفسه، ج3، 74.