أهل الصفة

لدراسات التصوف وعلوم التراث

مجلة علمية دولية مُحكمة
تعنى بحقائق علوم الشريعة
ودقائق علوم الحقيقة

الترقيم الدولي المعياري
النسخة الرقمية 4965-3062
النسخة المطبوعة 4975-3062

المجلد الأول - العدد الأول
جمادى الآخرة ١٤٤٦
ديسمبر ٢٠٢٤

البيت المحمدي المتصوف

تصدر عن أكاديمية أهل الصفة لدراسات التصوف وعلوم التراث
بمؤسسة البيت المحمدي المشهرة برقم (١٠٦٨٤) لسنة (٢٠١٧)

تُعَدُّ **مجلة أهل الصفة لدراسات التصوف وعلوم التراث** مجلة علمية دولية محكَّمة، تصدر مرتين سنويًا، وتهدف إلى نشر الأبحاث الأصيلة في مجالات الدراسات الصوفية، وعلوم التراث الإسلامي، واللغة العربية، والدراسات الإسلامية، مع تركيز خاص على البعد الصوفي لعلوم الشريعة. تسعى المجلة لإبراز حقائق الشريعة وحِكَمها وأسرارها، وتسليط الضوء على الأصول والقواعد التي تقوم عليها علوم التصوف. تلتزم المجلة بأعلى المعايير الدولية في النشر العلمي، باتباع منهجيات بحثية دقيقة لضمان جودة الأبحاث المنشورة.

تصدر المجلة عن **أكاديمية أهل الصفة لدراسات التصوف وعلوم التراث**، وهي إحدى مؤسسات **البيت المحمدي للتصوف**، رقم الـ **ISSN للطباعة** هو **3062-4967**، ورقم الـ **ISSN الإلكتروني** هو **3062-4975**.

شروط النشر وتعليماته وإرسال البحوث عبر الموقع الالكتروني:

https://ahlalsuffa.com/index.php/asshs/about/submissions

شروط النشر:

الأصالة والجدة: يجب أن يكون البحث عملاً أصيلاً لم يُنشر سابقًا، وغير مقدم للنشر في أي جهة أخرى.

معايير النشر: يُرجى الالتزام بـ إرشادات المؤلفين المتاحة على موقع المجلة، والتي تشمل قواعد التنسيق والتوثيق وفقًا لـ أسلوب شيكاغو (الإصدار 17).

اللغة: تقبل المجلة الأبحاث باللغات العربية والإنجليزية، والفرنسية

حجم البحث :يجب ألا يتجاوز البحث 12,000 كلمة، بما في ذلك المراجع والملاحق.

الملخص والكلمات المفتاحية: يُرفق بالبحث ملخصان باللغتين العربية والإنجليزية (150-250 كلمة)، بالإضافة إلى 3-5 كلمات مفتاحية.

إخلاء المسؤولية

الآراء الواردة في المقالات المنشورة في هذه المجلة هي آراء المؤلفين ولا تعكس بالضرورة آراء المحررين أو هيئة التحرير أو الناشر.

الرؤية:

تسعى المجلة لتحقيق الريادة والتميز في نشر البحوث والدراسات الإسلامية وعلوم التصوف والتراث، من خلال الالتزام بأرقى معايير النشر العلمي الدولي، والتوسع في الانتشار والتأثير العالمي، وتعزيز التعاون مع المؤسسات الأكاديمية والمراكز البحثية المرموقة، وترسيخ مبادئ الحوار والانفتاح الفكري والثقافي. كما تطمح المجلة أن تساهم في تطوير وتجديد الخطاب الديني المعتدل المستنير، وتحقيق التكامل المعرفي بين التراث الإسلامي والمعارف الإنسانية الحديثة، بما يخدم البشرية جمعاء.

أهداف المجلة:

1. الارتقاء بالبحث العلمي في علوم التصوف والتراث والدراسات الإسلامية وفق المعايير العالمية.
2. خدمة المجتمع والإنسانية من خلال نشر الدراسات العلمية الرصينة في مجالات التصوف والعلوم الشرعية.
3. تقديم مرجعية علمية موثوقة للباحثين والمهتمين ضمن قواعد البيانات الأكاديمية العالمية المرموقة.
4. تعزيز التواصل والحوار العلمي بين المتخصصين والباحثين من مختلف الثقافات واللغات.
5. دراسة ومعالجة القضايا والمستجدات المعاصرة المتعلقة بمجالات تخصص المجلة.

المشرف العام :

أ.د. محمد عبد الصمد مهنا، جامعة الأزهر، مصر

هيئة التحرير:

رئيس التحرير:

أ.د. فتحِي أحمد عبد الرازق جلال -جامعة الأزهر- مصر

مساعد رئيس التحرير:

د. محمد أحمد إبراهيم الجامعة القاسمية، الإمارات العربية المتحدة.

مدير التحرير:

أ.د. عبد العظيم خضر، جامعة الأزهر، مصر.

أمين التحرير:

د. محمد حسن معاز حسن، مؤسسة البيت المحمدي للتصوف، مصر.

أعضاء هيئة التحرير:

- **أ.د. أحمد عاطف أحمد**، جامعة كاليفورنيا سانتا باربرا، الولايات المتحدة الأمريكية
- **أ.د. محمود الصاوي**، جامعة الأزهر، مصر
- **أ.د. وليد غالي**، جامعة أغاخان لندن، المملكة المتحدة
- **أ.د. محمود عسران**، جامعة دمنهور، مصر
- **أ.د. حسن شابوتي**، المعهد الوطني للغات والحضارات الشرقية، فرنسا
- **أ.د. نجاح نادي**، جامعة بيدفوردشير، كلية كامبريدج المسلمة، المملكة المتحدة
- **أ.د.م. أحمد عوض العزبي**، جامعة الأزهر، مصر
- **أ.د.م. سونيا لطفي الهلباوي**، جامعة الأزهر، الجامعة القاسمية، الإمارات
- **د. أحمد ممدوح**، دار الإفتاء المصرية، مصر
- **الباحث إبراهيم جبريل إيونغو**، الكونفدرالية الإسلامية الإيطالية، إيطاليا

الهيئة الاستشارية:

- أ.د. أحمد عمر هاشم، جامعة الأزهر، مصر.
- أ.د. شوقي إبراهيم علام- مفتي جمهورية مصر العربية السابق.
- أ.د. أسامة السيد الأزهري، جامعة الأزهر، وزير الأوقاف المصري الحالي.
- أ.د. داود جريل، جامعة إكس آن بروفانس، فرنسا.
- أ.د. إدريس الفهري، جامعة القرويين، المغرب

- أ.د. عبد الإله بن عرفه، خبير، محقق للتراث العرفاني، وأديب وروائي وشاعر، بمنظمة العالم الاسلامى للتربية والعلوم والثقافة، المغرب.
- أ د. محمد عبد السلام لودوز، شيخ الطريقة المحمدية الشاذلية، فرنسا.
- أ.د. علاء جانب، أمير الشعراء، جامعة الأزهر، مصر.
- أ.د. عبد الرزاق عبد الرحمن أسعد السعدي، جامعة بغداد، العراق.
- اد. رجب سيدبي، جامعة السويس، مصر.
- أ.د. عبد الجليل ستلزر، الجامعة الامريكية، مصر.
- أ.د. إبراهيم الهدهد، جامعة الأزهر، مصر.
- الشيخ إبراهيم صالح الحسيني، مفتي نيجيريا، وعضو مجلس حكماء المسلمين.
- أ.د. أحمد عبادي، جامعة القاضي عياض، أمين عام الرابطة المحمدية للعلماء، المغرب.
- العلامة أبو الهدى اليعقوبي، المملكة المتحدة.
- الشيخ محمد الحافظ النحوي الشنقيطي، رئيس التجمع الثقافي الإسلامي، موريتانيا وغرب إفريقيا.
- عبد الباقي مفتاح، متخصص في التصوف، الجزائر.
- أ.د. عبد الرحمن تيبون، المعهد الوطني للغات والحضارات الشرقية، فرنسا.
- أ.د. محمود حامد عثمان، جامعة الأزهر، مصر.
- أ.د. رمضان عبد الله الصاوي، جامعة الأزهر، مصر.
- أ.د. محمد السيد سلطان، جامعة الأزهر، أسيوط، مصر.
- أ.د. محمد عبد الغفار الشريف، كلية الشريعة، الكويت.
- أ.د. أحمد شحاتة، جامعة الأزهر، مصر.
- أ.د. جمال الدمرداش العسيلي، جامعة الزقازيق، مصر.

المحتويات

من عيون التراث الصوفي– رسالة في الشريعة والطريقة والحقيقة لنجم الدين الكبرى (ت: 618هـ): دراسة وتحقيق **1– 40**

نادي فتحي مجلي عبد الحميد

الباحث بمكتب إحياء التراث الإسلامي بمشيخة الأزهر الشريف، مصر

رسالة "الكفاية ردًّا على أهل الغواية" أو "رسالة حكم الله" للإمام الرائد محمد زكي إبراهيم (رحمه الله): دراسة وتحقيق **41– 102**

محمد حسن معاز حسن

جامعة مترو الحكومية الإسلامية، إندونيسيا

رسالة الإمام ابن عربي للإمام الرازي: دراسة تحليلية **103– 138**

ربيع العايدي

الجامعة الأردنية، المملكة الأردنية الهاشمية

جامعة الزرقاء الخاصة، المملكة الأردنية الهاشمية

التفسير الإشاري والتأويل الرمزي في الفكر الصوفي: دراسة تحليلية نقدية لمنهج الحلاج والنِّفَّرِي **139– 196**

رضا محمد محمد إبراهيم الشطيري

دكتوراه في العلوم الإسلامية، كلية دار العلوم، جامعة المنيا، مصر

الولاية في السياق الديني والاجتماعي والسياسي: دراسة مقارنة بين النموذجين الصوفيين المصري والباكستاني **197– 232**

وائل حجازي

جامعة سانتا باربارا، الولايات المتحدة الأمريكية

جامعة الأزهر الشريف– مصر

لمحات عن حياة وعمل الشيخ مصطفى عبد العزيز . ميشال فالسان **233– 280**

محمد عبد السلام

أكاديمية أهل الصفة بالبيت المحمدي للتصوف، مصر

ملحوظة: المقالات باللغات الأجنبية (الإنجليزية والفرنسية تبدأ من جهة الشمال من صفحة 197 إلى 280)

Ahl al-Suffa Journal for Sufi Studies and Heritage Sciences Vol. 1 No. 1, pp.103-138 (Dec.2024)
DOI: https://doi.org/10.70703/ysppka60
E-ISSN 3062-4975/ ISSN 3062-4967

رسالة الإمام ابن عربي للإمام الرازي: دراسة تحليلية

IBN ARABI'S EPISTLE TO AL-RAZI: AN ANALYTICAL STUDY[1]

ربيع العايدي

الجامعة الأردنية، المملكة الأردنية الهاشمية

جامعة الزرقاء الخاصة، المملكة الأردنية الهاشمية

Rabie Subhi Hasan Al Aydi

University of Jordan, Hashemite Kingdom of Jordan
Zarqa University, Hashemite Kingdom of Jordan

[1] Article received: August 2024; article accepted: December 2024

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى تسليط الضوء على الجدلية القائمة بين علم الكلام وعلم العرفان، وذلك من خلال دراسة رسالة أرسلها الشيخ محيي الدين ابن عربي إلى الإمام فخر الدين الرازي. وتكمن أهمية هذا البحث في كونه يناقش أهم القضايا الجدلية التي تشغل بال المهتمين بعلم الكلام وعلم العرفان، ويحاول تذليل العقبات التي تحول دون فهم كلام أهل الله. ويتناول البحث، في الفصل الأول، الانتقادات التي وجهها الشيخ الكوثري إلى الإمام الرازي. أما الفصل الثاني فيتناول رسالة الإمام ابن عربي للإمام الرازي، ويناقش أهم الإشكالات التي تعرض لها الرازي في كتاباته، وقد حاول البحث تخريج كلام الرازي وفهمه على وجه مقبول شرعاً وعقلاً. كما تناول البحث أهم الاعتراضات التي وُجهت إلى الإمام ابن عربي من خصومه، ولا سيما فيما يتعلق بوحدة الوجود، وبيَّن معناها وأنها لا تحمل في طياتها كفراً أو زندقة. وتناول البحث أيضاً رأي ابن عربي في كيفية العذاب وشكله، وأهمية العقل في منظور ابن عربي. وخلص البحث إلى أن هذه الدراسة تُسهم في تخفيف حدة التوتر والحساسية الزائدة تجاه كلام أهل العرفان، وتفتح الباب لفهمه على نحو أفضل، رغم أنها لا تستطيع بمفردها أن تكشف الغموض عن مصطلحاتهم بشكل كامل. كما خلص إلى أن الإمام ابن عربي لا ينكر أهمية العقل، لكنه يرى أن للعقل حدوداً ينبغي ألا يتجاوزها. وأوصى البحث بضرورة إجراء المزيد من الدراسات حول هذا الموضوع لسد الفجوة بين علم الكلام وعلم العرفان.

Abstract:

This research aims to shed light on the long-standing dialectic between theology (*ilm al-kalam*) and mysticism (*ilm al-irfan*) by examining an epistle sent by the eminent mystic Ibn Arabi to the renowned theologian Fakhr al-Din al-Razi. The study addresses key contentious issues that occupy the minds of those interested in these two disciplines and attempts to bridge the gaps hindering

the understanding of the mystics' discourse. The first chapter discusses the criticisms leveled by Sheikh al-Kawthari against Imam al-Razi. The second chapter examines Ibn Arabi's epistle to al-Razi, tackling the main problems al-Razi encountered in his writings. The research endeavors to interpret al-Razi's words in a manner acceptable from both legal and rational perspectives. It also addresses the main objections raised by Ibn Arabi's opponents, particularly concerning the concept of the unity of existence (*wahdat al-wujud*), clarifying its meaning and demonstrating that it does not entail disbelief or heresy. The study further explores Ibn Arabi's view on the nature and form of divine punishment and the importance of reason from his perspective. The research concludes that this study contributes to alleviating the tension and excessive sensitivity towards the mystics' discourse, opening the door for better understanding, although it cannot single-handedly unravel the ambiguity of their terminology completely. It also finds that Ibn Arabi does not deny the importance of reason, but he believes that reason has limits that should not be transgressed. The study recommends conducting further research on this topic to bridge the gap between theology and mysticism.

الكلمات المفتاحية: ابن عربي، الرازي، المعرفة الإلهية، علم الكلام، علم العرفان.

Keywords: Ibn Arabi, Al-Razi, Epistle, Theology, Mysticism, Dialectic

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين. أما بعد:

يُعَدُّ العلم من أعظم ماُ ورِّث عن الأنبياء، وبه تُزَكَّى النفوس وتُنار العقول، ويعلو الإنسان مراتب الدنيا والآخرة. وقد اجتهد العلماء منذ فجر الإسلام في السعي إلى الحق، مبتغين الهداية من ربهم ومعتمدين على نور الوحي والتفكر العميق في أسرار الوجود.

من هؤلاء العلماء البارزين، الإمام فخر الدين الرازي، الذي جمع بين علوم الشريعة والفلسفة وعلوم الطبيعة، فكان منارة للفكر الإسلامي والبحث العلمي في زمانه.

وكذلك مولانا ابن عربي[2]، كان صاحب فكر صوفي عميق، بالإضافة الى تبحره في علوم الشريعة الإسلامية وترك وراءه تراثًا هاما من المؤلفات التي تجاوزت 400 كتابا ورسالة. ومن أبرزها "**الفتوحات المكية** "و"**فصوص الحكم**". مزج فيها بين الحقيقة والشريعة، مع التركيز على انفتاحه على جميع المذاهب والطرائق.

وقد أثر في الفكر الإسلامي عامة وفي علوم التصوف خاصة، وقد واجه ابن عربي كغيره من الشخصيات المتميزة عبر التاريخ الموافقين والمخالفين وذاك بسبب آراءه التي كانت تخالف بعض علماء زمانه وما كان يحمله كلامه من مفاهيم ومصطلحات يصعب على الآخرين فهمها.

وإن له العديد من الحوارات مع العلماء الموافقين والمخالفين له.

وتنبع أهمية البحث من أهمية الإمامين:

الإمام ابن عربي، والإمام الرازي.

فكل واحد منهما يشكل منهجا في البحث لا تخفى أهميته على المتخصصين.

فالبحث يعالج اشكالية كبيرة بين منهجيين شكلا الثقافة الإسلامية عامة.

---

[2] وهو محيي الدين محمد بن علي بن محمد ابن عربي (1165-1240م)، أحد أبرز المتصوفة والفلاسفة في تاريخ الإسلام. وُلد في مدينة مرسية بالأندلس (إسبانيا حالياً)، وانتقل في حياته بين عدة مدن إسلامية منها دمشق، مكة، والقاهرة. اشتهر بألقاب مثل "الشيخ الأكبر" و"سلطان العارفين."

المنهج العرفاني الصوفي، والمنهج الكلامي الأشعري.

يحلو للبعض أن يجعل العلاقة بينهما تضاد وتعاند، وكفر وإيمان، وقد بينت في بحثي بأن القضية تحتاج إلى زيادة تعمق في مصطلحات الصوفية، ودراية في كلام علماء الكلام.

فالمنهج الذوقي لا يعارض المنهج الكلامي، وإن كان الأول أكثر سعة، والثاني أكثر التزاما بالنص الحرفي، لكن كل هذا يتطلب منا أن نقدم وبكل جرأة لوضع النقاط على الحروف لبيان ان العلاقة بينهما تكاملية.

فلا استغناء عن العقل كما لا استغناء عن الروح والذوق.

وكلاهما خاطبنا بهما القرآن الكريم والسنة النبوية.

فكما للعقل عطاء كذا للروح والقلب عطاء، ولكن التوقف في مقدرة المستمع التحلي بهما او بأحدهما.

فدراستي في البحث لتقريب وجهات النظر بين الطرفين، وذلك ما فعله الامام ابن عربي في رسالته للإمام الرازي، يدعوه فيها لإعادة النظر والبحث، لأن وجوه الحقيقة كثيرة، وطرق الوصول إليها أكثر.

وأضع بين ايديكم رسالة خاصة أرسلها مولانا ابن عربي إلى عالم كبير من علماء الكلام على طريقة الامام الأشعري؛ بل صاحب نهضة في الفكر الأشعري ألا وهو فخر الدين الرازي[3] الذي ملأ الدنيا بعلمه ومناظراته العلمية، ويعد بحق صاحب نهضة علمية كبيرة في المذهب الأشعري على الخصوص وفي التاريخ الإسلامي عامة.

---

[3] فخر الدين الرازي (1149-1209م) هو أحد أبرز علماء الإسلام في الفلسفة والعلوم الشرعية، وُلد في مدينة الري (في إيران الحالية)، واسمه الكامل فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي .كان إماماً في التفسير، والفقه، والأصول، والفلسفة، والطب، وعلوم الكلام، واشتهر بنقاشاته العميقة حول العقيدة الإسلامية والفكر الفلسفي. من أبرز أعماله "التفسير الكبير "أو "مفاتيح الغيب"، وهو تفسير شامل للقرآن الكريم، يتميز بمزجه بين العلوم الشرعية والفلسفة. كما كتب في علوم الطبيعة والفلك والطب، وله تأثير كبير في الفكر الإسلامي، حيث سعى إلى توضيح العقيدة الإسلامية باستخدام العقل والمنطق. كان الرازي يتميز بتأملاته العقلية العميقة ونقاشاته مع الفلاسفة والمتكلمين، وترك أثراً كبيراً في الفكر الإسلامي بفضل محاولاته التوفيق بين العقل والنقل في مسائل العقيدة والفلسفة.

له اطلاع واسع ودقيق على المذاهب والفرق، سطرت له مخالفات في المذهب الأشعري ذكر الشيخ الكوثري[4] عددا منها.[5]

وتهدف هذه الدراسة إلى بيان رأي الشيخ ابن عربي في قضايا مهمة ومتعلقة مباشرة بالمنهج العرفاني.

ويمكن أن أجمل هذه الأهداف بما يلي:

اولا: بيان وتجلية رأي الشيخ ابن عربي في قضايا عرفانية مهمة.

ثانيا: كما أننا نعرض رأي المتكلمين في بعض المسائل.

ثالثا: إزالة الإبهام عن بعض المصطلحات عند اهل العرفان.

رابعا: بيان أن الخلاف بين المنهج العرفاني والكلامي ليس خلافا يدعو للتكفير أو التفسيق.

خامسا: تقليص الهوة بين خلاف العارفين والمتكلمين.

وتحتوي هذه الرسالة على جواهر من فكر الإمام ابن عربي، حيث نجد نصائح وإرشادات عميقة تتناول قضايا معرفية وكلامية، وروحية، ويوجه ابن عربي حديثه إلى طالب العالم وطالب العلم، داعيًا إياهما إلى عدم الاكتفاء بالعقل وحده في فهم الحقائق الإلهية،

---

[4] محمد زاهد الكوثري (1879–1952م) هو أحد علماء الإسلام البارزين في الفقه والأصول والحديث خلال القرن العشرين. وُلد في قرية "دوجي" التابعة لمحافظة "قرة حصار" في تركيا، واشتُهر بتعمقه في العلوم الشرعية والدفاع عن العقيدة الإسلامية وفق منهج أهل السنة والجماعة.

كان الكوثري من أبرز المدافعين عن المذهب الحنفي، وكتب في الرد على العديد من التيارات الفكرية التي اعتبرها منحرفة عن منهج أهل السنة، كما أبدى اهتمامًا كبيرًا بالتصحيح العلمي للتراث الإسلامي. تقلد مناصب تعليمية وإدارية في الدولة العثمانية، لكنه اضطر لمغادرة تركيا بعد سقوط الخلافة العثمانية واستقر في مصر حيث استمر في التدريس والكتابة.

من أشهر أعماله" :مقالات الكوثري "التي تضم مقالاته حول الفقه والعقيدة، بالإضافة إلى تحقيقه لكثير من الكتب التراثية. كان له دور كبير في حفظ ونشر التراث الإسلامي، وأثره ما زال حاضراً من خلال كتبه وجهوده في إحياء التراث الفقهي والحديثي.

[5] الكوثري الامام محمد زاهد الأعمال الكاملة الفقه وأصوله، العقيدة وعلم الكلام دار الكتب العلمية بيروت ط 1 2004 ص295

بل عليه السعي إلى معرفة الله تعالى عبر المشاهدة والرياضات الروحية، مُشددًا على أن العلم بالله هو أشرف العلوم وأعظمها نفعًا.

كما يبين أهمية الوراثة الكاملة للأنبياء عليهم السلام من خلال العلم والعمل، ويحث على التوجه إلى الله وحده في طلب العلم والحقيقة.

يستعرض الإمام ابن عربي في هذا النص فلسفته حول علاقة العقل بالإيمان، ويدعو إلى تحرير الفكر من قيوده البشرية عند التطلع لمعرفة الله تعالى، فهو يرى أن العقل رغم قدرته على إدراك وجود الله من خلال التفكير المنطقي، لا يمكنه الوصول إلى معرفة الصفات الإلهية والأسماء الإلهية بمجرد النظر العقلي.

فالمعرفة الحقيقية تأتي عن طريق المشاهدة والوهب الإلهي، لا عن طريق القياس والاستنتاج.

كما يطرح ابن عربي مفهوم الوراثة الكاملة، حيث يشير إلى أن العلماء هم ورثة الأنبياء، ولكن ليس مجرد ورثة للعلم الشرعي فقط، بل عليهم أن يسعوا إلى الوراثة الروحية كذلك. فالوراثة الكاملة تتطلب الاجتهاد في أن يكون الإنسان وارثًا للأنبياء في جميع الجوانب: من العلم، والعمل، والسلوك، والروحانية. ويشدد على أن من يقصر نفسه على العلم النظري فقط، ويهمل الجانب الروحي والعملي، فإنه لا يصل إلى الكمال الحقيقي.

في هذه الرسالة أيضًا، نجد تنبيهات مهمة حول حدود العقل، حيث يعتبر الإمام أن لكل عقل حدًا يقف عنده في التفكير، ولكن ينبغي للعقل أن يكون مستعدًا لتلقي الفيض الإلهي بعد ذلك، فلا يحبس نفسه في دائرة الفكر المحدود، بل ينفتح على الهبات الربانية التي تأتي عن طريق الإلهام والمجاهدة.

إن ابن عربي، في هذه الرسالة يدعو العقول المفكرة إلى التخلي عن الغرور الفكري والإقبال على الله بتواضع، لأن المعرفة الحقيقية لا تُنال إلا بالتجرد والتسليم لله سبحانه وتعالى.

كما ينبه إلى أن العلم الذي يجب على العاقل أن يسعى إليه هو العلم الذي يبقى معه بعد الموت، أي العلم بالله ومعرفة الآخرة، فهذا هو العلم الذي يصحبه الإنسان إلى ما بعد الحياة الدنيا.

ختامًا:

يسطر ابن عربي في رسالته تحذيرًا من مغبة الانغماس في العلوم الدنيوية التي لا تفيد الإنسان في الآخرة، داعيًا إلى التوازن بين العلم الدنيوي والعلم الأخروي، مع التأكيد على أن المعرفة بالله تعالى هي ذروة الكمال الإنساني، وهي الغاية التي ينبغي لكل طالب علم أن يسعى إليها.

إن هذا النص يمثل رحلة فكرية وروحية عميقة، يوجه فيها الإمام ابن عربي دعوته إلى كل من يسعى إلى الحق، مذكرًا إياهم بأهمية السمو الروحي إلى جانب الاجتهاد الفكري، ليصلوا في النهاية إلى اليقين الكامل والعلم الحقيقي بالله سبحانه وتعالى. في ختام هذه الرسالة، يؤكد الإمام ابن عربي على ضرورة السعي المتواصل للوصول إلى المعرفة الحقّة بالله تعالى، لا عن طريق التقليد أو الفكر المجرد، بل عبر الجمع بين العلم والعمل والرياضة الروحية. وهو يرى أن الفكر وحده لا يكفي لإدراك الحقائق الإلهية، وأنه من الضروري تحرير النفس من سلطان الفكر المحدود والدخول في مجاهدات روحية تؤدي إلى انفتاح القلب على الحقائق الربانية.

كما يلفت ابن عربي إلى أن العلم بالله هو أشرف العلوم وأكثرها نفعًا في الدنيا والآخرة، فبينما تحتاج العلوم الأخرى إلى بيئة مادية لتطبيقها، مثل الطب الذي يعتمد على عالم الأمراض والأسقام، فإن العلم بالله يرافق الإنسان في حياته وبعد مماته، وهو الذي يرفع الإنسان إلى مقام العرفان.

ويركز ابن عربي أيضًا على أهمية عدم التعلق بالمخلوقات أو الأسباب الدنيوية، بل على العارف أن يتوجه بقلبه وعقله إلى الله وحده، وأن يعلم أن كل شيء في الوجود محدث، ولا يعتمد إلا على الله الذي هو الموجد الحقيقي لكل شيء. ويشير إلى أن المحققين

من أهل الله، كالأنبياء والأولياء، ينظرون إلى الله من خلال أسمائه وصفاته، ولا يتوقفون عند الأسباب أو المظاهر الدنيوية.

وفي حديثه عن الأسماء الإلهية، يشير ابن عربي إلى أن لكل اسم من أسماء الله صفات ووجوه متعددة، وأن الإنسان في دعائه وذكره لله قد يتوجه إلى اسم معين بحسب حاله وظرفه. فعلى المؤمن أن يدرك هذا التنوع في التجليات الإلهية، وأن يعي كيف يخاطبه الله من خلال هذه الأسماء.

وفي ختام الرسالة، يوجه ابن عربي تحذيرًا شديدًا من الوقوع في حبائل علماء السوء الذين يعيقون الناس عن الحق بسبب تعصبهم أو تعلقهم بالظهور والرياسة. فهو يرى أن هؤلاء العلماء يمثلون عقبة أمام الوصول إلى الحقيقة، لأنهم ينكرون ما يجهلون ويمنعون الآخرين من السير في طريق المعرفة الروحية.

إجمالاً تعكس هذه الرسالة دعوة صريحة من الإمام ابن عربي إلى كل طالب علم، ليجمع بين العلم الظاهري والتجرد الروحي، وبين التفكير العميق والعمل الصادق، للوصول إلى معرفة الله تعالى بطريقة تتجاوز الفكر المحدود، وتعتمد على المشاهدة المباشرة والرياضات الروحية.

فابن عربي لم يكن منعزلا عن مجتمعه كما يتوهم بعضهم ذلك عن أهل العرفان، بل كان يشارك جميع الناس من شتى الطوائف والمذاهب ويناقشهم برحابة صدر.

وليس بعيدا عنا ما سطره علماء التاريخ من أثر علماء الصوفية في الحياة على جميع المستويات الاجتماعية، والثقافية، والسياسية.

وقد سطرت بحثي هذا في بيان ودراسة بعض الإشكالات العقدية حول الإمامين الرازي، ابن عربي، وأجبت عنها.

ثم بعد ذلك شرعت في رسالة الشيخ ابن عربي اقتبس منها نصوصا، وأعرج عليها بالتعليق والتوضيح.

وقد حاولت قدر الإمكان أن اكون موضوعيا بالتعليقات، بل حاولت شرح كلامه بما يظهر منه، دون تحليلات تقتل النص او تبعدنا عن فهمه.

وكنت أبين تماما المراد والمقصود الذي يريد الشيخ ابن عربي إيصاله للشيخ فخر الدين الرازي.

واعتمدت في تعليقاتي على كتب الشيخ ابن عربي والتي بفضل الله تعالى كان لي اطلاع كبير عليها.

وقد قمت بمراجعة العديد من الكتب الكلامية والعرفانية، وبالخصوص كتب الامام الرازي وكتب الشيخ الأكبر ابن عربي.

إن رسالة الشيخ الأكبر ابن عربي للإمام الرازي، مشهورة بين العلماء معروفة، وقد طبعت عدة طبعات من ضمن رسائل ابن عربي، بمجلد يزيد على ٥٠٠ صفحة، قدم له السيد محمود محمود غراب، وضبطه محمد شهاب الدين العربي. وكانت الطبعة الاولى من هذا الكتاب الذي جمع العديد من رسائل ابن عربي سنة ١٩٩٧ميلادية عن دار صادر، بيروت.

كما هي موجودة في الفتوحات المكية لابن عربي. وكما ذكرها بحروفها نقلا عن مخطوط مكتبة الإسكندرية الأستاذ محمد عادل زكي، وقد نشر الرسالة مفردة سنة ١٨/٢/٢٠١١ ميلادية عبر موقع الحوار المتمدن. ولم يعلق عليها بشيء. كما ذكرها ارشيف ملتقى أهل التفسير تحت عنوان: فوائد من رسالة الإمام ابن عربي إلى الإمام الرازي. وعقبوا ذلك بتعليقات موجه إلى الأخلاق الموجودة في الرسالة والأدب بين العلماء، وحث الشيخ ابن عربي على العزلة والخلوة.

وقد خلت التعليقات من المباحث العرفانية أو الكلامية. كما انتشرت رسالة الشيخ ابن عربي في العديد من الطبعات لكن دون تعليق.

وقد نشر الرسالة محققة الأستاذ الدكتور محمد مصطفى / أستاذ العقيدة في جامعة الأزهر وهي الطبعة الأولى؛ ولكن لم أستطع الحصول على الكتاب.

الفصل الأول:

بعض الإشكالات العقدية على آراء الإمامين الرازي ابن عربي

لقد عرف الشيخ الكوثري في الأوساط العلمية بسعة اطلاعه ونقده اللاذع للمخالفين، وقد أجاد وأفاد في تحقيقاته الحديثية، وتحقيقاته على كثير من كتب التراث.

وقد كان رحمه الله تعالى شوكة في حلوق المجسمة، يبين عوارهم، ويتتبع الروايات الحديثية التي يستندون إليها في عقيدة التجسيم والعياذ بالله، ويبين وهنها من حيث السند والمتن.

فقد ترك الشيخ الكوثري تراثا علميا عظيما، أفاد منه العلماء وطلبة العلم إلى يومنا هذا، ومن أراد التوسع في معرفة جهود هذا الإمام فليقرأ ما كتبه عنه أحد معاصريه من العلماء الأفذاذ وهو الشيخ محمد أبو زهرة رحمه الله تعالى حيث قال عن الشيخ الكوثري بعد وفاته: "لا أعرف أن عالما مات فخلا مكانه في هذه السنين، كما خلا مكان الكوثري، لأنه بقية السلف الصالح الذين لم يجعلوا العلم مرتزقا ولا سلما إلى غاية..".

وإن الشيخ الكوثري رحمه الله تعالى وجه سهام النقد إلى عالم من علماء الأشاعرة الكبار وهو الإمام فخر الدين الرازي رحمه الله تعالى.

يقول الشيخ الكوثري عن الإمام الرازي: "وله آثار خالده في علم التوحيد وإن تابعه بعض متأخري الأشاعرة فيها كالتصريح: بكون العبد مجبورا في صورة مختار على طبق ما ذكره ابن سينا في التعليقات، وليس هذا من مذهب الأشعري في شيء، وكادعاء أن صفات الله ممكنات في ذاتها وواجبات بالغير، وكقوله في تهوين أمر القول بقدم العالم على مذهب الفلاسفة في "المطالب العالية" فإذا كان له أغلاط في العلم الذي أفنى فيه عمره فلا يستغرب أن يغلط في علوم عرف بقلة البضاعة فيها، بل كتبه في الفلسفة لقيت انتقادا مريرا من فلاسفة الإسلام."[6]

---

[6] الكوثري الامام محمد زاهد الأعمال الكاملة الفقه وأصوله دار الكتب العلمية بيروت ط 1 2004 ص295 انظر رسالة الكوثري الغرة المنيفة في تحقيق مسائل الإمام أبي حنيفة للشيخ سراج الدين الغزنوي ، تحقيق الشيخ الكوثري ص294، ص295.

وقد انتقد الكوثري الإمام الرازي رحمه الله تعالى في مسائل أخرى، لا يسلم للكوثري قوله فيها، وما ذكره هنا أيضا ليس على ظاهره، بل له تفسيرات حسنة وغير متكلفة، للأسف لم يذكرها الكوثري.

ويبدو أنَ الشيخ الكوثري رحمه الله تعالى لا يتحمل أن ينال أحد من أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه أو الحنفية حتى ولو كان بالإشارة ناهيك عن العبارة.

وانظر كلامه في حق حجة الإسلام الغزالي[7]، وأيضا كلامه في حق ابن حجر العسقلاني، حيث يقول الكوثري: " وما فعله ابن حجر هنا هي الخيانة بعينها، وكم سجل عليه أبر أصحابه إليه من تعصبات باردة ضد الحنفية وغيرهم...". وقال عن الرازي: "وقد اختط الرازي لنفسه في تفسيره خطة الرد على أبي حنيفة في كل خطوة لكن تعقبه الألوسي في تفسيره ردا عليه في كل مرحلة."[(8)]

وإذا عدنا إلى كلام الشيخ الكوثري رحمه الله تعالى في حق الإمام الرازي، نرى أن ما عاب به الشيخ الكوثري الرازي في مسألة أفعال العباد، عاب صديق الكوثري وشيخ الإسلام مصطفى صبري الكوثري في نفس المسألة.[(9)]

[(7)] المرجع السابق ، ص294

[(8)] المرجع السابق ، ص140

[(9)] انظر صبري مصطفى كتاب موقف البشر تحت سلطان القدر، المطبعة السلفية القاهرة 1352 هـ ط 1

المطلب الأول:

بعض الانتقادات على آراء الإمام الرازي الكلامية

الانتقادات التي وجهها الشيخ الكوثري للإمام الرازي هي مسائل عقدية، فيريد أن يقول الكوثري فإذا كان الرازي في تخصصه وقع في هذه الأخطاء فكيف في غير بابه؟

المسألة الأولى: قول الإمام الرازي بإمكان الصفات الإلهية.

وأما قول الإمام الرازي بإمكان الصفات[10] فقد بينت ذلك في كتابي فقلت: "والإمكان ليس بمعنى الحدوث، وليس بمعنى أن الذات علة للصفات، ولا بمعنى أنها أي الصفات مفتقرة إلى مخصص، ولكن مراد الرازي من ذلك: إن الصفات نسب والنسب لا تقوم بنفسها وإنما تقوم بغيرها، فقال: "هي ممكنة باعتبار ذاتها، واجبة بوجوب ذاته".[11]

هذه المسألة من المسائل الفرعية التي خالف بها الرازي المذهب الأشعري، إذ قول الأشاعرة على أن صفات الله تعالى معان وجودية قائمة بذاته تعالى. قال التلمساني: " وأما "الأشعرية" فقد علمت أن العلم والقدرة والإرادة عندهم موجودات ذات نسب لا مجرد نسب.."[12]. وعند الرازي صفات الله تعالى هي نسب وإضافات، كما صرح في أكثر من موضع في كتبه.

قال الرازي: "هذه النسب المخصوصة والإضافات المخصوصة المسماة بالقدرة والعلم..."[13].

وقال الرازي أيضا: " وأما نحن فلا نثبت إلا أمرين: الذات والنسبة،... وندعي أن هذه النسبة ليست نفس الذات بل هي أمر زائد على الذات."[14].

---

[10] الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين. المطالب العالية من العلم الإلهي ت أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي بيروت 1987ط1 ج3، 148

[11] العايدي ربيع صبحي الإشارات على متن السنوسية ويليه نقد نظريات الجابري والنشار حول المنهج العرفاني مطبعة الديرة 2020 ط1، ص28

[12] الرازي، المطالب مرجع سابق 133

[13] المرجع السابق ص339

[14] الرازي. المطالب العالية ج1، مرجع سابق ص 142

فالرازي بين قولين: لا يقول بعنية الصفات لأنه يقول بزيادتها، ولا يقول بوجود الصفات لأنه يقول: بأنها نسب.

لذا قال عنه التفتازاني: "وكلام الرازي في تحقيق إثبات الصفات وتحرير محل النزاع ربما يميل إلى الاعتزال" [15].

وكلام الرازي وإن خالف جمهور الأشاعرة إلا أنه وافق رأي الشيخ الأكبر، يقول ابن عربي في ذلك: " ومن أصول هذه الطبقة أنه تعالى يتكلم بما يسمع ولا يقول بذلك سواهم من حيث الذوق..". ويقول عند قول الأشاعرة: "والمخالف لنا يقول: انه تعالى يعلم بعلم ويقدر بقدرة"[16].

وباختصار نرى أن الشيخ الكوثري يعيب على الرازي قوله بإمكان الصفات، مع أن الإمكان لا يريد من الرازي الحدوث مطلقا، وإنما مراده كما بينه أن الصفات نسب وهي لا تقوم بذاتها.

المسألة الثانية: تهوينه القول بقدم العالم.

وأما نسبة القول بتهوين القول بقدم العالم للرازي رحمه الله فكلام غير دقيق من الشيخ الكوثري رحمه الله تعالى، فإن الإمام الرازي في جميع كتبه الكلامية يقيم الأدلة على حدوث العالم وهذا أمر واضح لا يحتاج إلى برهان.

أما تهوين الرازي من القول بقدم العالم والذي نسبه إليه الشيخ الكوثري فغير دقيق أيضا، وعلى غالب الظن ما يقصده الشيخ الكوثري من تهوين الإمام الرازي للقول بقدم العالم، هذه المواضع من المطالب العالية، وبدورنا رجعنا إلى كتاب المطالب العالية فوجدناه

---

[15] التفتازاني سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني الشافعي (المتوفى: 793 هـ) شرح المقاصد في علم الكلام الناشر دار المعارف النعمانية 1401 هـ - 1981 م باكستان ج 4 ص 70

[16] ابن عربي محي الدين الفتوحات المكية ت د عثمان يحيى الهيئة المصرية العامة للكتاب ط1 1978، السفر الثالث، ص267

يقول: "إن الكتب الإلهية ليس فيها تصريح بإثبات أن العالم محدث، بمادته وصورته معا. وتقريره: أن الألفاظ الموجودة في القرآن المشعرة بهذا المعنى: ألفاظ معدودة.".

ويقول أيضا: "فيثبت بهذه البيانات: أنه ليس في القرآن ولا في التوراة: لفظ يدل بصريحه على أن هذه الذوات حادثة بعد عدمها، كائنة بعد أن كانت نفيا محضا، وسلبا صرفا، ولا شك أن هذين الكتابين من أعظم الكتب الإلهية، فلما خلا هذان الكتابان عن التصريح بهذا المطلوب، أوهم ذلك أن هذه المسألة بلغت في الصعوبة إلى حيث صارت في محل الصعوبة"؛ ويقول أيضا: "فيثبت بما ذكرنا: أن أكابر الأنبياء صلوات الله عليهم سكتوا عن الخوض في هذه المسألة، وذلك يدل على أنها بلغت في الصعوبة إلى حيث تعجز العقول البشرية عن الوصول إليها"[17].

هذه المواضع هي التي يقصدها الشيخ الكوثري ولم أجد أحدا من قبل نبه إليها، لأن الشيخ الكوثري أشار إليها دون ذكرها.

فكلام الرازي لا يدل من قريب ولا بعيد أنه يقول بقدم العالم أو يقبل به، ولكن يشير إلى قضيتين مهمتين:

الأولى: صعوبة هذه المسألة لأن المصرح به في القرآن والسنة نصوص قليلة وتحتاج إلى جهد في إثبات المراد منها.

الثانية: إن وجود الله ليس متوقفا على إثبات حدوث العالم من العدم، بل يكفي هذا التغير الذي يحدث في شكل المادة.

وبعد هذه الجولة مع كلام الشيخ الكوثري، وإرجاء ما نسبه الشيخ الكوثري للرازي في مسألة افعال العباد إلى محل آخر لأن مسألة افعال العباد متشعبة الجوانب، وما يعيبه الكوثري على الرازي في مسألة أفعال العباد، عابه عليه الشيخ مصطفى صبري بأن رأي الكوثري يميل للاعتزال.

---

[17] الرازي. المطالب العالية، ج4، ص17، ص19

المطلب الثاني:
أهم الانتقادات التي وجهها بعض العلماء على كلام الشيخ الأكبر.

وقبل الشروع في قراءة رسالة الشيخ ابن عربي، لا بد أن نرد بعض الإشكالات التي يوردها خصوم الشيخ ابن عربي على كلامه ونجيب عنها قدر الإمكان وذلك كما فعلنا مع الإمام الرازي.

ومن أكثر المسائل التي يخفى معناها على كثيرين، واستغلها خصوم ابن عربي رحمه الله تعالى لتشويه صورته، هما مسألتان:

الأولى: زعمهم أنه من القائلين: بوحدة الوجود، والتي هي على حسب تفسيرهم كفر بالله العظيم.

الثانية: زعمهم أنه من القائلين: بفناء النار.

المسألة الأولى: وحدة الوجود.

فيفسرها خصوم ابن عربي بأنها: موجودات متعددة صارت وجودا واحدا.

يعني عندنا شجر وحجر وسماء وعرش وكرسي هؤلاء كلهم موجودة، وبالمقابل الله تعالى موجود، ثم صارت هذه الموجودات الكثيرة عبارة عن وجود واحد فقط هو الله تعالى. والعياذ بالله تعالى.

فالمخلوقات هي الله، والله هو المخلوقات !! وهذا كفر بالله العظيم!

فلا ضير على هذا التفسير أن يقول قائل: أنا الله!! أو ما في الجبة إلا الله[18]!

والعياذ بالله.

وعليه يفهم خصوم ابن عربي: بأن هناك كثرة لكنها في واحد، وواحد هو الكثرة!

ثم يتيهون أي خصوم ابن عربي رحمه الله تعالى مع الأمثلة:

---

[18] للعلم لم يثبت هذا القول عن الحلاج.

بأن وحدة الوجود تمثل صورة الثلج، فالثلج هو الماء والماء هو الثلج، والكثرة هي الوحدة والوحدة هي الكثرة!

أو يعيشون مع تصوير آخر بأن ظل الشجر، ليس هو الشجرة، وهو الشجرة من جهة أخرى، وهكذا.

وإذا نظرنا إلى كلام ابن عربي رحمه الله تعالى وجدناه بريء من هذه المعاني تماما.

فالتعبير عن وحدة الوجود: بأن الخلق هو الحق فأهل الله لا يقولون بذلك البتة، كيف! وهم أصحاب التوحيد القلبي الحق لا يشوبه شرك أبدا، وقد صرحوا: بأنه لا حلول ولا اتحاد.

فكلام الشيخ ابن عربي في وحدة الوجود، وليس وحدة الموجود، فالموجود عندهم متعدد من شجر وحجر. ومصطلح وحدة الوجود لم ينطق به الشيخ ابن عربي في كتبه، وإنما ظهر على لسان من أراد أن يرد على خصوم أهل العرفان، فذكره لبيان المقصود.

كما أن هذا المصطلح ظهر عند بعض الفلاسفة في الأزمنة القديمة ويعنون بذلك: ان الله تعالى والمخلوقات شيء واحد.

وانظر ما قاله الشيخ عبد الحليم محمود رحمه الله تعالى شيخ الأزهر الأسبق: " وشيء آخر في غاية الأهمية كان له أثر كبير في الخطأ في فهم فكرة الصوفية عن الوجود الواحد، وهو أن الإمام الأشعري رضي الله عنه رأى في فلسفته الكلامية أن الوجود عين الموجود... ثم قال: ولما قال الصوفية بالوجود الواحد، شرح خصومهم فكرتهم في ضوء رأي الاشعري دون أن يراعوا مذهبهم ولا رأيهم ففسروا قولهم: بالوجود الواحد على أنه قول بالموجود الواحد "[19].

وقال أيضا الشيخ عبد الحليم محمود مؤكدا على نزاهة قول الصوفية، ورد ما ينسب إليهم من أقوال وعبارات، فقال: "إنها هذه الكلمات التي يعزونها إلى الحلاج رضوان الله

---

[19] عبد الحليم محمود. فتاوى ج2 ص412

عليه، أو إلى غيره، لا توجد في كتاب من كتبه ولم يخطها قلمه، لقد اخترعوها اختراعا.."[20].

ثم يسوق الشيخ عبد الحليم محمود عشرات الأدلة من القرآن الكريم أن الوجود واحد وهو وجود الحق الذي أعطى ومنح الوجود لكل كائن.

وفهم المسألة عند الشيخ الأكبر ابن عربي يتوقف على أمرين:

الأمر الأول: المراد من الوجود.

الأمر الثاني: المراد من الممكن.

أما المراد من الوجود عنده:

فهو الذاتي المتفرد لا بداية له ولا نهاية، الكل مستمد منه، وهو لا يستمد من أحد، لا يطلق إلا على واحد، ولا يوصف به غير واحد أحد، ليس فيه اثنينية، فرد، متفرد، حق، وهو الحق، لا يلحقه عدم، ولا يفتتحه عدم حقيقة، هو هو، الذات العلية.

عند العرفاء لا يستحق وصف الوجود غير الله سبحانه وتعالى، لما سبق بيانه، فإن هذه الأوصاف لا تنطبق على غير وجوده تعالى، وليس هناك غير وجوده تعالى.

فوصف الوجود عندهم كوصف القدم الذاتي لا يطلق عند المتكلمين على غير ذات الإله، كذا الوجود عند العرفاء لا يطلق على غير ذات الإله.

الموجودات الأخرى، عند المتكلمين، أما العرفاء يقولون: لا موجودات أخرى.

يعني ماذا يسمي العرفاء الآخر إن صح التعبير؟

الجواب: لا يصفونه بالوجود، وإنما يصفونه بالإمكان، والذي يحمل معنى المظاهر أو التجليات أو المشاهدات...

لماذا لا يصفونها بالوجود لأنها هي الله تعالى والعياذ بالله؟

الجواب: لا، وإنما لا يصفونها بالوجود، لأن الوجود وصف خاص لا يطلق إلا على الله تعالى.

---

[20] عبد الحليم محمود. فتاوى ج2 ص 413

إلى هنا قد تدرك بعض مرادهم، أما إذا قلت: ولكن كيف عرفت أن التجليات لا توصف بالوجود؟

الجواب: هذا بابه الكشف، لذا اتفقت كلمة العرفاء على هذه المعاني، لأن الكشف من الله تعالى ولا يختلف من ولي رباني وآخر.

لذا من ظن أن المسألة عقلية بحتة فهو مخطئ تماما، فالعقل قد يدرك بعض القضايا فيها ويتوقف مع الباقي، وانتبه إلى قولي يتوقف وليس يناقض، فالكشف لا يناقض بدائه العقول ولا النقول.

أما المراد من الممكن:

معلوم أن الأحكام العقلية عند المتكلمين ثلاثة:

الواجب وهو: ما لا يقبل الانتفاء في العقل.

والمستحيل: مالا يقبل الثبوت في العقل.

والممكن: المعدوم الذي يقبل الثبوت أو العدم.

هذا التقسيم اتفق عليه المتكلمون والعرفاء، لكن نظر المتكلمون في الممكن إلى حيثية ثبوته بعد العدم، فأسموه وجودا.

واما العرفاء فنظروا إلى الممكن إلى أصله وهو العدم، وحقيقة الممكن العدم، كما ان حقيقة الواجب الوجود، وحقيقة المستحيل العدم الذي لا يقبل الثبوت البتة.

يعني العرفاء قالوا: إن الأصل أن الاحكام العقلية لا تتغير، فكل قسم على حقيقته.

فالممكن أصله العدم، ولا يجوز عقلا أن ينتقل إلى الوجود، وإلا صار واجبا فهو لا بد أن ينتقل إلى ما دون الوجود، وهو ما نسميه الظهور او التجلي وهي رتبة في العدم، لكنها أعلى من العدم المحض الذي في المستحيل، أو في العدم الأصلي في الممكن.

فالممكنات بعد ثبوتها أو ظهورها كما نرها ليست في رتبة الوجود إذ هذه الرتبة للحق الواجب، وأما الممكن فرتبته بعد ظهوره وشهوده في رتبة عدمية أعلى من العدم المحض.

إلى هنا قد يمكنك الفهم، لكن قد تقول وما الذي دفع العرفاء إلى هذا القول؟

الجواب: دفعهم لهذا التفصيل والتمييز بين الرتب التي يلزم عنها التمييز بين الأحكام، هو الكشف، ففي حالة الكشف تبين أن هذه المظاهر لا وجود لها وإنما الوجود لله الحق وما هي إلا في رتبة عدمية فقط، نسميها الظهور.

من أمكنه فهم هذا الكلام عرف أنه ليس كلام الشيخ الأكبر وحده، بل هو كلام غالب علماء التزكية.

وهذه قصيدة أبي مدين التلمساني تؤكد هذه المعاني العرفانية، عندما يقول:

الله قل وذر الوجود وما حوى
إن كنت مرتادا بلوغ كمال
فالكل دون الله إن حققته
عدم على التفصيل والإجمال

والعدم هنا ليس العدم المحض وإنما رتبة في العدمية، يتحقق بها العارف في حالة الكشف، فيشهد حقيقة الكائنات. [21]

وعليه فهذا فكلام العرفاء ليس ملزما لأحد، لأن هذه المسألة مرتبطة بما يسمى الفتح والتزكية، والكشف، والشهود، ولا تحصل إلا لمرتاد بلوغ كمال، كما أشار التلمساني في قصيدته.[22]

وأما المسألة الثانية: فناء النار.

هذه المسألة تعد من القضايا التي فهمها خصوم ابن عربي فهما مغلوطا، فألزموه الكفر، وهو من الكفر بريء، وتصويرهم لرأيه في المسألة بعيد جدا، وكالعادة يتعجلون

---

[21] تبين من هذا الشرح للمنصف أن المسألة لا دخل لها إطلاقا بالكفر أو الفسق كما يتوهم بعض المقلدين ، وهي متعلقة بإطلاق وصف خاص على الله دون غيره من المخلوقات ، وهو الوجود، والتعلق الثاني للمسألة بمفهوم الممكن ، وما مر من كلام لا يقط حكما شرعيا ولا يرفع نهيا .

[22] هذا اختصار ينفع طالب الحق ، ولا يكفي المعاند ، وكنت قد شرحت أطرافا مهمة من هذه المسألة في كتابي الإشارات، انظر كتابنا كتاب قيمة العقل في الايمان والتشريع، دراسة معاصرة في الفلسفة الإسلامية ط1 2019 عند نقد كلام الشيخ مصطفى صبري .

الأحكام قبل إدراك أصل المسألة، فيقعون في المحظور، بأن قالوا: إن ابن عربي يقول: **بفناء النار يوم القيامة، وأن عذابها يتحول إلى عذوبة ونعيم !**

إذا أردنا أن نفهم رأي ابن عربي في مسألة فناء النار، فلا بد أن نرجع إلى نصوصه من كتبه، ونقف مع هذه النصوص لنفهم مراد ابن عربي، فكلامنا هنا ليس دفاعا عن ابن عربي بقدر ما هو بيان وكاشف لمراد ابن عربي الحقيقي.

النص الأول: يقول ابن عربي: "لما كانت الصفات نسبا وإضافات والنسب أمور عدمية وما ثم إلا ذات واحدة من جميع الوجوه، لذلك جاز أن يكون العباد مرحومين في آخر الأمر، ولا يسرمد عليهم عدم الرحمة إلى ما لا نهاية. إذ لا مكره له تعالى على ذلك، والأسماء والصفات ليست أعيانا توجب حكما عليه في الأشياء. فلا ما نع من شمول الرحمة للجميع، لا سيما وقد ورد "سبقها للغضب" فإذا انتهى الغضب إليها كان الحكم لها على ما قلناه، لذلك قال تعالى: "**أَفَلَمْ يَايْئَسِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن لَّوْ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَهَدَى ٱلنَّاسَ جَمِيعًا**" (الرعد: 31) فكان حكم هذه المشيئة، في الدنيا، بالتكليف" [23].

في هذه الفقرة ابن عربي يسطر بداية المسألة ورأيه فيها:

أولا: قوله "جاز..." أي الجواز العقلي والشرعي، أما الجواز العقلي فهو ظاهر عند الأشاعرة وهو ما يسمى بجواز إثابة العاصي وتعذيب المطيع، وهو ما ينص عليه ابن عربي.[24]

وأما الجواز الشرعي فيعتمد عليه من أمرين:

الأول: ما ورد من نصوص قرآنية وروايات حديثية تتحدث عن سعة رحمته تعالى. كقوله تعالى: "**ورحمتي وسعت كل شيء**" (الأعراف: 158). وعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ

[23] ابن عربي، محي الدين. الفتوحات المكية ت د عثمان يحيى الهيئة المصرية العامة للكتاب ط1 1978، السفر الثالث، ص67

[24] المرجع السابق

عَنْهُ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: لَمَّا قَضَى اللَّهُ الخَلْقَ، كَتَبَ عِنْدَهُ فَوْقَ عَرْشِهِ: إِنَّ رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي "[25].

يلزم أنه شرعا قد تصيب رحمته حتى من حكم عليهم بالعذاب، وما دام رحمته تسبق فلها الحكم.

الثاني: عند ابن عربي " الصفات نسب " وليست وجودية وليت أعيانا تحكم على الله ما يفعل، فالذات الإلهية لها الحكم والأمر.

إلى هنا ابن عربي يتحدث عن إمكانية أن تطال رحمته جميع العباد، حتى لو وقع عليهم العذاب أحقابا وسنوات طويلة، فهو هنا ينفي عذابهم ولكنه يتحدث أنه ليس هناك ما يمنع شرعا أو عقلا أن تطال رحمته عباده المعذبين أو بعضهم.

ثم قال: " وأما في الآخرة فالحكم لقوله تعالى " يفعل ما يريد " فمن يقدر أن يدل على أنه لم يرد ألا تسرمد العذاب على أهل النار ولا بد؟ أو على واحد في العالم كله، حتى يكون حكم الاسم " المعذب" و "والمبلي"، "والمنتقم" وأمثاله صحيحا؟ والسم المبلي وأمثاله" هو "نسبة وإضافة، لا عين موجودة. وكيف تكون الذات الموجودة، تحت حكم ما ليس بموجود؟ فكل ما ذكر من قوله: "لو شاء" و" لئن شئنا" لأجل هذا الأصل. فله الإطلاق."[26].

وفي هذه الفقرة يعيد التأكيد على أن الفاعل لما يريد يوم القيامة هو الله تعالى.

وأن اسم المنتقم قد يصدق ولو على واحد من المعذبين، مصداق الاسم يوم القيامة قد يكون واحدا أو لا يكون ولا ينتفي عنه الاسم لأنه قادر على الانتقام والتعذيب، كما وصف بانه خالق من الأزل ولا خلق.

---

[25] رواه البخاري (7453)، ومسلم.(2751)

[26] ابن عربي، محي الدين. الفتوحات المكية، السفر الثالث ، ص68

ويقول أيضا: "وما ثم نص، يرجع إليه، لا يتطرق إليه احتمال في تسرمد العذاب، كما لنا في تسرمد النعيم. فلم يبق إلا الجواز، وأنه تعالى "رحمن الدنيا والآخرة " فإذا فهمت ما أشرنا إليه، قل تشغيبك. بل زال كله."[27]

وفي هذه الفقرة يؤكد على أن نصوص ديمومة العذاب الواردة في القرآن محتملة بل يمكن تأويلها، كما سبق وذكر ولو وقع العذاب على واحد، بخلاف النصوص التي تتحدث سعت رحمته وخلود النعيم لا احتمال فيها لنفي الرحمة.

النص الثاني: يقول ابن عربي: "ثم يفيقون من غشيتهم، وقد بدل الله جلودهم جلودا غيرها. فيعذبون فيها خمس عشرة ألف سنة. ثم يغشى عليهم. فيمكثون في غشيتهم إحدى عشرة ألف سنة. ثم يفيقون، "وقد بدل الله جلودهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب "فيجدون العذاب بالأليم سبعة آلاف سنة ثم يغشى عليهم ثلاثة آلاف سنة. ثم يفيقون. فيذيقهم الله لذة وراحة مثل الذ ي ينام على تعب ويستيقظ. وهذا من رحمته التي سبقت غضبه. "ووسعت كل شيء"، فيكون عند ذلك لها حكم التأبيد من الاسم " الواسع" الذي وسع كل شيء رحمة وعلما". فلا يجدون ألما. ويدوم لهم ذلك، ويستغنمونه. ويقولون: "نسينا فلا نسأل، حذرا أن نذكر بنفوسنا وقد قال الله لنا: "إخسأوا فيها ولا تكلمون". فيسكتون. وهم فيها مبلسون. ولا يبقى عليهم من العذاب، إلا الخوف من رجوع العذاب إليهم. فهذا القدر من العذاب هو الذي يسرمد عليهم وهو الخوف." [28]

في الفقرات السابقة ابن عربي لا يتحدث عن فناء النار وإنما يتحدث عن انتهاء العذاب أو لا يقع التعذيب أصلا، ولا دخل لما ذكره بموضوع فناء النار، فقد تكون النار باقية ولا معذبين، كما هي الآن، وكذا قد تكون النار باقية مع رحمة من فيها، فابن عربي إلى الآن لم نسمع له قولا في فناء النار وإنما في انتهاء العذاب وفرق بين هذا وذاك.

وفي هذه الفقرة يتحدث ابن عربي عن حالة الكشف التي حدثت وصرح فيها أكثر من مرة، أنه نظر إلى جهنم فكشف له كيف تصل رحمة الله تعالى الواسعة حتى لأهل

---

[27] ابن عربي، محي الدين. الفتوحات المكية، السفر الثالث، ص68

[28] المرجع السابق، السفر الثالث، ص97

النار، إما في دركاتها، فمن كان الدركة الأخيرة عذابه أشد من الأولى فهو بالنسبة لمن تحته مرحوم، وهذا الفرق النسبي في العذاب لا ينكره أحد لذا كانت النار دركات وعذابهم يختلف في الشدة والقوة نسأل الله تعالى السلامة.

فابن عربي يتحدث عن كشف حدث له لرحمة الله التي قد تطال أهل النار، فأخذ يشرح ما كشف له، مرة يضرب عليهم النوم، فيتوقف عنهم العذاب المادي ويبقى المعنوي، فمن ينظر إليهم يظن أنهم في نعيم وهم معذبون في الحقيقة.

ويقول: "فهذا القدر من العذاب، هو الذي يسرمد عليهم. وهو الخوف. وهو عذاب نفسي لا حسي. وقد يذهلون عنه في أوقات. فنعيمهم هو الراحة من العذاب الحسي، بما جعل الله في قلوبهم من أنه " ذو رحمة واسعة"..."[29]

في هذه الفقرة يتحدث عن العذاب الذي يسرمد عليهم وهو العذاب النفسي وخوفهم من عودة العذاب الجسدي. فيسرمد عليهم العذاب، فأين انتقاله إلى نعيم؟ كما تصور بعضهم!!

لكن بالنسبة لمن ينظر إليهم وبالنسبة لأنفسهم لما سبق لهم من العذاب هم في نعيم.

ويقول: "فأهل النار، حظهم من النعيم عدم وقوع العذاب، وحظهم من العذاب توقعه: فإنه لا أمان لهم بطريق الأخبار عن الله ويحجبون عن خوف التوقع في أوقات..."[30].

وهنا يجزم ابن عربي بأن أصنافا من اهل النار لا أمان لهم، وحظهم توقع العذاب في كل لحظة، مع تسرمد العذاب المعنوي عليهم. فنعيمهم عدم عودة العذاب الحسي إليهم.

ثم يقول: "وإذا أراد الله أن ينعمهم من اسمه "الرحمن" ينظرون في حالهم التي هم عليها في الوقت، وخروجهم مما كانوا فيه من العذاب فينعمون بذلك القدر من النظر.."[31].

---

[29] ابن عربي، محي الدين. الفتوحات المكية السفر الثالث ، ص98

[30] المرجع السابق، السفر الثالث ، ص99

[31] المرجع السابق، السفر الثالث، ص99

ويقول: "وهذا القدر الذي ذكرناه، كله، من العلم من " العلم العيسوي " الموروث من المقام المحمدي"[32].

وهنا يصرح أن تفصيله في وصول الرحمة الإلهية لهم هو من الكشف الذي لا يعارض القرآن ولا العقل.

فلا حديث عن فناء النار ولكن حديثه عن أشكال وصور وصول رحمة اله تعالى حتى لعباده المعذبين.

النص الثالث: يقول ابن عربي: "وأما أهل النار فمآلهم إلى النعيم، ولكن في النار إذ لا بد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب أن تكون بردا وسلاما على من فيها، وهذا نعيمهم.

فنعيم أهل النار بعد استيفاء الحقوق نعيم خليل الله حين ألقي في النار." [33]

ابن عربي يتحدث هنا عمن انتهى عقابهم، وأخذت الحقوق منهم، كيف يشعرون بالنار بعد استيفاء الحقوق منهم كأنها نور أو نعيم، وهذا لا ضير فيه بعد استيفاء الحقوق.

فابن عربي يتحدث عن صور كشفت له في أهل النار كيف تصل إليهم رحمته تعالى، ولا يتكلم عن فناء النار أبدا.

وقبل أن نشرع في التعليق المختصر على رسالة ابن عربي للإمام الرازي، نذكر على سبيل الاختصار رأي ابن عربي في علم الكلام.[34]

رأي ابن عربي في علم الكلام:

يقول ابن عربي: "وعلماء هذا العلم " أي علم الكلام "رضي الله عنهم ما وضعوه، وصنفوا فيه ما صنفوا ليثبتوا في أنفسهم العلم بالله، وإنما وضعوه ردعا للخصوم، الذين جحدوا الإله أو الصفات، أو بعض الصفات، أو الرسالة، أو رسالة محمد صلى الله عليه

---

[32] ابن عربي، محي الدين. الفتوحات المكية، السفر الثالث، ص99

[33] وانظر الأبيات المشهورة أيضا لابن عربي في هذا المعنى، فصوص الحكم ت د عاصم الكيالي دار الكتب العلمية ص79 فصوص الحكم ، ، ص158

[34] انظر ابن عربي، محي الدين. الفتوحات المكية السفر الرابع، ص328، وانظر أيضا ص403

وسلم، خاصة، او حدوث العالم...". فهنا يبين ابن عربي الحاجة لعلم الكلام هي الدفاع عن عقيدة المسلمين. ثم يقول: "فمهما برز في ميدان المجادلة بدعي برز له أشعري..."[35].

ابن عربي يذكر ويؤكد على أهمية علم الكلام، ويخص الأشاعرة بالذكر أيضا، لأهمية ما يقومون به من الدفاع عن الإسلام وحمايته.

ثم يقول: "ولولا التطويل لتكلمت على مقامات العلوم ومراتبها، وأن علم الكلام مع شرفه لا يحتاج إليه أكثر الناس، بل شخص واحد يكفي في البلد."[36].

نعم علم الكلام علم شريف، ولكنه ليس لجميع الناس، إذ ليس للجميع القدرة على المحاجة العقلية.

وقال أيضا: "ولا يعتبر عندنا، ما يخالفنا فيه علماء الرسوم، إلا في نقل الأحكام المشروعة: فإن فيها يتساوى الجميع. ويعتبر خلافهم بالقدح في الطريق الموصل، أو المفهوم باللسان العربي، وأما في غير هذا فلا يعتبر إلا مخالفة الجنس، وهذا سار في كل صنف من العلماء بعلم خاص."[37]

كلام ابن عربي يكتب بماء الذهب وفيه بيان ورد على كل المتنطعين، فيقول لهم من اعترض علينا فيما يشترك به الجميع من طريق الشريعة أو اللسان العربي أهلا وسهلا، وأما في غير هذا مما لا مدخل له فيه أي الكشف فليقف عند حده. وهذا ليس في التصوف فحسب بل في كل العلوم لها مصطلحاتها وعبارتها الخاصة.

---

[35] ابن عربي، محي الدين. الفتوحات المكية ، السفر الأول ، ص156، ص157

[36] ابن عربي، محي الدين. الفتوحات المكية ، السفر الأول ، 161

[37] ابن عربي، محي الدين. الفتوحات المكية ، السفر السادس ، ص257

الفصل الثاني: قراءة في رسالة الإمام ابن عربي للإمام الرازي.

إنّ رسالة الشيخ الأكبر[38] تدل على حب مشاركة ابن عربي للعلماء، وعلى اهتمامه بالتواصل المعرفي مع الموافق والمخالف، كما تدل الرسالة على سعة اطلاع وإتقان ابن عربي للعلوم كافة ومنها علم الكلام.

لقد وجه ابن عربي في رسالته التي بعثها للرازي نقودا وتوجيهات ونصائح متعددة الجوانب في أربع صفحات.

احتوت على تسعة عشرة مسألة تنقسم إلى توجيهات وانتقادات.

سنقتصر على بعضها هنا إن شاء الله تعالى.

يقول ابن عربي: "وليعلم ولي الله تعالى أن الوراثة الكاملة هي التي تكون من كل الوجوه لا من بعضها، والعلماء ورثة الأنبياء، فينبغي للعاقل أن يجتهد لأن يكون وارثا من جميع الوجوه ولا يكون ناقص الهمة."

في هذه الفقرة يوجه ابن عربي الرازي الى الاشتغال بكافة العلوم، والأخذ بكل ابواب المعرفة.

فلا يعتمد على وجه واحد من اوجه المعرفة، فإنها تكون ناقصة من جهة المعرفة التي لا تتقيد بوجه، كما انه قيد للنفس الإنسانية التي كمالها بانفتاحها على كل اوجه المعرفة. بمعنى إن أخذ المعرفة من علم الكلام فحسب نقص في المعرفة ونقص في النفس العارفة كذلك.

يقول ابن عربي: "وينبغي للعالي الهمة أن لا يقطع عمره في المحدثات وتفاصيلها فيفوته حظه من ربه"

ابن عربي هنا يبين أن بحث علماء الكلام هو في المحدثات وتغيرها وأنها تتألف من جواهر وأعراض، وكل واحد منهما يتصف بالحدوث.

يعني غاية بحث المتكلم المحدثات، والأولى بحث المسلم في أوصاف ربه لأنه الغاية الحقيقية.

---

[38] انظر ابن عربي محي الدين رسائل تقديم د. محمود الغراب ضبط محمد شهاب الدين العربي دار صادر بيروت ط1

وكلام ابن عربي هنا لا يسلم على إطلاقه اذ عمل المتكلم ليس البحث في المحدثات فحسب، وإنما يبحثون في المحدثات التي هي طريق للتعرف على الخالق سبحانه وتعالى.

إلا أن ابن عربي يريد هنا انشغال المتكلم بالمحدثات دون العمل التزكوي للازدياد من معرفة الله تعالى.

يقول ابن عربي: "فالعقول تعرف الله من حيث كونه موجودا ومن حيث السلب لا من حيث الإثبات وهذا خلاف الجماعة من العقلاء والمتكلمين إلا سيدنا أبا حامد قدس الله روحه.

ويجل سبحانه وتعالى أن يعرفه العقل بفكره ونظره فينبغي للعاقل أن يخلي قلبه عن الفكر إذا اراد معرفة الله تعالى من حيث المشاهدة ".

ابن عربي يوجه انتقاده هنا للمتكلمين جميعا وليس على الأشاعرة فقط.

ابن عربي يذكر قضيتين مهمتين الأولى: العقل يعرف الله من حيث وجوده.

يعني إن العقل النظري والفكر على طريقة المتكلمين غاية ما تصل إليه في باب الإثبات هو إثبات وجوده فحسب هذا أولا.

وعليه فابن عربي يسلم للعقل النظري بوصوله لإثبات وجوده تعالى، فهو لا يرفض العقل النظري مطلقا، ويرى أن قادر على إثبات وجوده تعالى.

ولكن هل للعقل النظري أن يكون له معرفة بالله غير وجوده تعالى.

هذه هي القضية الثانية:

التي يرى فيها ابن عربي ان العقل يعرف الله بالسلب لا بالإثبات، وما يؤيد كلام ابن عربي أن بعض علماء المعتزلة أثبت السلوب لله دون صفات الذات.

ولكن قد يقول قائل: أليس الأشاعرة يثبتون لله تعالى صفات الذات اي صفات المعاني، فكيف يقول ابن عربي بأنهم يعرفون الله تعالى من حيث السلب؟

وبيان ذلك يكون بأن نعرف بأن ابن عربي يتحدث عن المشاهدة وليس العلم المجرد اليقيني، وهو جاء في محكم التنزيل قال تعالى: "**شهد الله أنه لا إله إلا هو وأولوا العلم قائما بالقسط**" (آل عمران: 18).

فهذه مرتبة الشهود، وهي مرتبة أعلى من مرتبة العلم العقلي المجرد.

وكذا يؤكد مراد ابن عربي بأن صفات المعاني عند بعض الأشاعرة كان طريق إثباتها السلب، يعني هو يتصف بالقدرة والعلم، لأنه لا يصح عقلا أن يتصف بالعجز والجهل وهكذا..

فالمعرفة العقلية غير المشاهدة من حيث الرتبة والحكم.

فالعقل لا يعرف الإثبات إلا من جانب إثبات وجوده تعالى، وباقي المعرفة من حيث السلب له تعالى.

ولكن هنا علينا أن نبين أن من المتكلمين من أخذ في طريق الإثبات لغير وجوده تعالى طريق العقل أيضا فالعلم والقدرة والإرادة، كمالات عقلية في ذاتها دون النظر سلبها عنه تعالى.

يقول ابن عربي: "فارفع الهمة في أن لا تأخذ علما إلا من الله تعالى على الكشف فإن عند المحققين أن لا فاعل إلا الله، فإذن لا يأخذون إلا عن الله، لكن عقدا لا كشفا.."

يدعو ابن عربي علماء الكلام إلى الأخذ عن الله كشفا، ولا يجوز أن تستغربوا هذا الطريق إذ المحققين منكم وهو مذهب الأشاعرة "أنه لا فاعل إلا الله" وتقيمون الأدلة العقلية والنقلية على هذا الأصل ونحن نوافقكم عليه لكن نحن علمناه كشفا وأنتم اعتقادا فحسب.

وعليه خذوا بهذا الأصل المتفق عليه بيننا واطلبوا معرفته منه تعالى كشفا إذ لا فاعل غيره سبحانه على الحقيقة.

وهذا الكلام صحيح حتى على طريقتكم.

يقول ابن عربي:" واعلم أن أهل الأفكار إذا بلغوا فيها الغاية القصوى أداهم فكرهم إلى حال المقلد المصمم فإن الأمر أعظم من أن يقف فيه الفكر، فما دام الفكر موجودا فمن المحال أن يطمئن ويسكن، فللعقول حد تقف عنده من حيث قوتها في التصرف الفكري، ولها صفة القبول لما يهبه الله تعالى..".

هنا مسألتان:

الأولى: جزم المتكلم يساوي جزم المقلد، وهذا من حيث النتيجة أي الجزم، وليس من حيث التحصيل، وإلا فإن المتكلم جزمه يتبع الدليل بخلاف المقلد.

الثانية: المعرفة التي تبنى على الفكر، لا راحة ولا اطمئنان فيها، إذ هي تابعة للفكر الذي قد يظهر له خلاف ما عرف.

كما ان الفكر في تقلب دائم.

فالعقول لها حد تقف عنده، ولكن يبقى لها باب الوهب مفتوح وهي قابلة لهذا الوهب من حيث هي قابلة له.

ابن عربي يؤمن بقدرات العقل بلا شك ويؤكد على ذلك مرارا، لكنه يرى انه في مرحلة متقدمة ينتقل من فاعل إلى قابل.

ففي كل مراحل الكشف لا يهمل العقل ولكنه ينتقل من مرحلة إلى أخرى على ما بينها ابن عربي في كتبه.

وفي رأي ابن عربي الخروج من هذه الورطة يكون بالمجاهدات والخلوات التي كان من مصدقيها، الخضر عليه السلام. قال تعالى: "**وعلمناه من لدنا علما**".

يقول ابن عربي:" إن كل موجود عند سبب ذلك السبب محدث مثله فإن له وجهين، وجه ينظر إلى سببه وجه ينظر به إلى موجده وهو الله تعالى، فالناس كلهم ناظرون إلى وجوه أسبابهم والحكماء والفلاسفة كلهم وغيرهم، إلا المحققين من أهل الله تعالى كالأنبياء والأولياء والملائكة عليهم السلام فإنهم مع معرفتهم بالسبب ناظرون من الوجه الآخر إلى موجدهم..."

يقصد ابن عربي أدلة المتكلمين التي تشتغل بالأسباب، فيشتغلون بالأسباب عن المسبب وهو الله تعالى.

فيتحدث المتكلمون عن العالم وحدوثه، وتفصيلات ذلك من جميع الوجوه، وهو امر صحيح لا شيء لو أنهم نظروا إلى المسبب وهو الله تعالى، فإن طريق أهل الله النظر في الأمرين السبب وموجده.

لكن قد يقول المتكلم: لا نسلم هذا! ونحن ما اشتغلنا بالأسباب وتفصيلاتها إلا لننظر الى الوجه الآخر وهو موجدها.

والصحيح أن كلام ابن عربي لا يريد بالنظر الى الوجه الآخر، الذي يحصل عقيب النظر الى السبب، والذي يكون نتيجة النظر في الأسباب التي اوصلتك الى موجدها. وإنما يريد ابن عربي ان تترك هذه الطريقة واللجوء بكليتك للنظر إليه سبحانه وتعالى لأنه الموجد والموجود.

فابن عربي يطلب من الرازي أن يكتفي من النظر بطريقة المتكلمين ويجرب بما يملكه من همة طريقة أهل الله من التوجه إليه سبحانه دون المرور بالأسباب.

يقول ابن عربي: "أن الحق وإن كان واحدا فإن له إلينا وجوها كثيرة مختلفة فاحذر عن الموارد الإلهيات وتجلياتها من هذا الفصل فليس الحق من كونه ربا عندك حكمه كحكمه من كونه ولا حكمه من كونه رحيما كحكمه من كونه منتقما وكذلك جميع الأسماء ".

"الحق" المقصود منه تجليات الأسماء وليس الذات الإلهية.

وتختلف التجليات من مؤمن لآخر فمنهم ناظر إلى انتقامه وآخر إلى هيمنته وآخر إلى رحمته وهكذا فوجوه الحق كثيرة باختلاف تجلياتها.

يقول ابن عربي: "وينبغي للعاقل أن لا يطلب من العلوم إلا ما يكمل فيه ذاته، وينتقل معه حيث انتقل وليس ذلك إلا العلم بالله تعالى من حيث الوهب والمشاهدة..."[39]

كما يقال:

إذا طلعت الشمس ماذا ينفع المصباح؟

وإذا صحت القدمان بم تنفع العكاز؟

فالأدلة في مرحلتها الأولى، وأما بعد ذلك فاجتهد بالذكر والخلوات وتجهز للعلم الوهبي، فهو الذي يبقى معك في الآخرة.

---

[39] جميع ما بين علامتي التنصيص من الرسالة المذكورة

فعلم الهندسة ينفع في هذا العالم... فإذا انتقل الإنسان تركتها في عالمه.

وأختم بما قاله الدكتور البوطي رحمه الله تعالى: [40] حيث يقول: "إذ الاعتماد على قواعد العلم وبراهينه وإن كان كاعتماد الأعرج أو الضعيف على العكاز الذي يعينه، إلا أنه أداه مفيدة وموصلة في نهاية المطاف.. ولكن عليه أن يتلمس أسبابا أخرى لتقوية إيمانه وتحويله من يقين علمي إلى شهود عملي....."

ثم يقول: "ويلقي بعكاز المحاكمات المنطقية وراءه، جاعلا من شهوده المباشر لصفات الله الظاهرة والباهرة على صفحة المكونات برهانا على صحة تلك المقدمات والبراهين.."

ابن عربي يبعث برسالة مفتوحة لكل من يشتغل بعلم الكلام:

بأن طريقكم نافعة في إثبات وجوده تعالى، لكنها عاجزة في مراتب المعرفة الإلهية والتي تكون بطريق الذكر والمجاهدات.

وفي الختام نسأله تعالى التوفيق والسداد لنا ولكم.

الخاتمة

في ختام هذا البحث، توصلنا إلى النتائج التالية:

– بالنسبة لانتقادات الإمام الكوثري للإمام الرازي، فقد تبين أنها لم تكن في محلها فيما يتعلق بالمسائل التي طُرحت في هذا البحث.

– أما مفهوم "الإمكان" عند الإمام الرازي، فلا يعني الحدوث، ولا يعني أن الذات علة للصفات، كما لا يعني افتقار الصفات إلى مخصص. بل يرى الرازي أن صفات الله تعالى هي نسب وإضافات، وهو بذلك يقف بين قولين: لا يقول بعينية الصفات لأنه يقول بزيادتها، ولا يقول بوجودها لأنه يصفها بأنها نسب. ورغم مخالفة الرازي لجمهور الأشاعرة في هذه المسألة، إلا أن رأيه وافق ما ذهب إليه الشيخ الأكبر ابن عربي.

---

[40] البوطي د محمد سعيد رمضان الحكم العطائية شرح وتحليل دار الفكر المعاصر بيروت دار الفكر دمشق ج 1 ص210،

– وفيما يخص مسألة قدم العالم، لم نجد في كلام الإمام الرازي ما يشير من قريب أو بعيد إلى قوله بقدم العالم أو قبوله لهذا الرأي.

– أما بالنسبة لمصطلح "وحدة الوجود" فقد تبين أن أهل الله لا يقولون بأن الخلق هو الحق، فهم أصحاب التوحيد القلبي الخالص الذي لا يشوبه شرك، وقد صرحوا بنفي الحلول والاتحاد. كما أن الشيخ ابن عربي تكلم عن وحدة الوجود وليس وحدة الموجود، ولم يستخدم هذا المصطلح صراحة في كتبه.

– يرى العرفاء أن وصف الوجود لا يستحقه إلا الله سبحانه وتعالى، ونظروا إلى الممكن باعتبار أصله وهو العدم، فحقيقة الممكن عدم، كما أن حقيقة الواجب وجود، وحقيقة المستحيل عدم لا يقبل الثبوت أصلاً.

– وحول مسألة خلود العذاب في النار، أكد ابن عربي أن نصوص ديمومة العذاب الواردة في القرآن محتملة التأويل، بخلاف النصوص التي تتحدث عن سعة رحمة الله وخلود النعيم التي لا تحتمل نفي الرحمة. كما أنه لم يتحدث عن فناء النار، وإنما عن احتمال انتهاء العذاب أو عدم وقوعه أصلاً.

– وأشار ابن عربي إلى أن حديثه في هذه المسائل مبني على الكشف الذي تكرر معه، وجزم بأن أصنافاً من أهل النار لا أمان لهم، وأن كلامه يتعلق بمن انتهى عقابهم وأخذت حقوقهم، فيشعرون بالنار بعدها وكأنها نور ونعيم.

– وقد دلت رسالة الشيخ الأكبر على حبه لمشاركة العلماء، واهتمامه بالتواصل المعرفي مع الموافق والمخالف، وسعة اطلاعه وتمكنه من مختلف العلوم بما فيها علم الكلام. ووجه ابن عربي الإمام الرازي إلى الاشتغال بسائر العلوم والأخذ من جميع أبواب المعرفة، موجهاً انتقاده للمتكلمين عامة وليس الأشاعرة خاصة.

– ويرى ابن عربي أن غاية ما يصل إليه العقل النظري والفكر على طريقة المتكلمين في باب الإثبات هو إثبات وجود الله فقط، وأن العقل يعرف الله بالسلب لا الإثبات، وهو ما يتوافق مع منهج بعض المعتزلة الذين أثبتوا السلوب دون صفات الذات. كما يرى أن صفات المعاني عند بعض الأشاعرة كان طريق إثباتها السلب أيضاً.

– وذهب ابن عربي إلى أن جزم المتكلم مساوٍ لجزم المقلد من حيث النتيجة، لا من حيث التحصيل، فجزم المتكلم يتبع الدليل بخلاف المقلد. وأن المعرفة المبنية على الفكر لا راحة فيها ولا اطمئنان، كونها تابعة للفكر المتقلب الذي قد يظهر خلاف ما عُرِف. لكن في كل مراحل الكشف لا يُهمَل العقل بل ينتقل من مرحلة لأخرى كما بيّن ابن عربي في كتبه.

وأما أبرز التوصيات، فهي:

– ضرورة قراءة فكر كل عالم وفق منهجه الخاص حتى يستطيع الباحث استيعابه ودراسته للتمييز بين الحق والباطل فيه.

– الحاجة الماسة لوجود مشاريع علمية مؤسسية لدراسة تراث كبار العلماء والعرفاء، وفي مقدمتهم الشيخ الأكبر ابن عربي.

المراجع:

البوطي، محمد سعيد رمضان. الحكم العطائية: شرح وتحليل. بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر.

التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله. شرح المقاصد في علم الكلام. باكستان: دار المعارف النعمانية، 1401 هـ – 1981 م.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين. المطالب العالية من العلم الإلهي. تحقيق أحمد حجازي السقا. بيروت: دار الكتاب العربي، ط1، 1987.

صبري، مصطفى. كتاب موقف البشر تحت سلطان القدر. القاهرة: المطبعة السلفية، ط1، 1352 هـ.

العايدي، ربيع صبحي. الإشارات على متن السنوسية ويليه نقد نظريات الجابري والنشار حول المنهج العرفاني. مطبعة الديرة، ط1، 2020.

ابن عربي، محيي الدين. الفتوحات المكية. تحقيق د. عثمان يحيى. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1978.

ابن عربي، محيي الدين. فصوص الحكم. تحقيق د. عاصم الكيالي. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن عربي، محيي الدين، رسائل ابن عربي. تقديم د. محمود الغراب. ضبط محمد شهاب الدين العربي. بيروت: دار صادر، ط1.

الكوثري، محمد زاهد. الأعمال الكاملة: الفقه وأصوله – العقيدة وعلم الكلام. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2004.

References:

al-Aydi, Rabi' Subhi. al-Isharat ala Matn al-Sanusiyah wa-Yalihi Naqd Nazariyat al-Jabiri wal-Nashhar Hawl al-Manhaj al-Irfani. Amman: Matba'at al-Dayrah, 2020, 1st edition.

al-Buti, Dr. Muhammad Said Ramadan. al-Hikam al-Ata'iyah: Sharh wa-Tahlil. Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir; Damascus: Dar al-Fikr, [no date].

al-Kawthari, Muhammad Zahid. al-A'mal al-Kamilah: al-Fiqh wa-Usuluhu, al-Aqidah wa-Ilm al-Kalam. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2004.

al-Razi, Fakhr al-Din Muhammad ibn Umar ibn al-Husayn. al-Matalib al-Aliyah min al-Ilm al-Ilahi. Edited by Ahmad Hijazi al-Saqa. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1987, 1st edition.

al-Taftazani, Sa'd al-Din Mas'ud ibn Umar ibn Abdallah al-Taftazani al-Shafi'i. Sharh al-Maqasid fi Ilm al-Kalam. Pakistan: Dar al-Ma'arif al-Nu'maniyah, 1981.

Ibn Arabi, Muhyi al-Din. al-Futuhat al-Makkiyah. Edited by Dr. Osman Yahya. Cairo: al-Hay'ah al-Misriyah al-Ammah lil-Kitab, 1978, 1st edition.

Ibn Arabi, Muhyi al-Din. Fusus al-Hikam. Edited by Dr. Asim al-Kayyali. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, [no date].

Ibn Arabi, Muhyi al-Din. Rasa'il Ibn Arabi. Presented by Mahmud al-Ghurab, edited by Muhammad Shihab al-Din al-Arabi. Beirut: Dar Sadir, [no date], 1st edition.

Sabri, Mustafa. Kitab Mawqif al-Bashar Taht Sultan al-Qadar. Cairo: al-Matba'ah al-Salafiyah, 1352 AH, 1st edition.