أوجه الشبه والإختلاف بين الأشاعرة والعرفاء

يحيى محمد

ليس من الصعب على الباحث أن يرصد موارد التشابه والتجاذبات الحاصلة بين الأشاعرة والعرفاء ضمن النظام الوجودي، ومن ذلك أن مقولة الأشاعرة (لا فاعل في الوجود إلا الله) والتي تتضمن نفي القدرة عن العباد، هي ما يؤكدها العرفاء في نظريتهم الوجودية، كقول إبن عربي: »ليس للمخلوق قدرة عندنا وعند المحققين منا، إذ لا فاعل إلا الله تعالى خالق الأفعال الظاهرة في العين على أيدي الخلق وغيرها«[1].

ومما جاء في هذه التشابهات ما ذكره إبن عربي من تجويزه أن يأمر الباري تعالى بفعل مع علمه بعدم وجود طاقة عليه كالذي يقره منطق حق الملكية عند الأشاعرة، مستشهداً على ذلك بقول النبي (ص): شيبتني هود وأخواتها؛ لما تتضمنه من الآية: ((فاستقم كما أُمرت)). فكما ذكر أنها شيبته بحيث لا يدري هل أمر بما يوافق الإرادة فيقع، أو بما يخالفها فلا يقع[2].

كما أشار إبن عربي إلى نظرية الأشاعرة حول العرض والجوهر في الطبيعة بما يماثل إعتقاده. فهو يقول: »إن الأشاعرة تقول بأن العالم كله متماثل بالجوهر، فهو جوهر واحد، فهو عين قولنا: العين واحدة. وقالت الأشاعرة يختلف العالم بالأعراض، وهو قولنا: يختلف ويتكثر بالصور والنسب«[3]. إلا أنه إعترض عليهم حين اثبتوا جواهر كثيرة، وإن وافقهم بأن العرض لا يبقى زمانين، لكنه رأى أن العالم كله مجموعة أعراض مع جوهر واحد هو عين الحق القائم بنفسه المقوم لغيره، فالأعراض كلها قائمة بالذات الإلهية وهي عين صفاته التي فيه بالقوة، فهي عينه بحسب الوجود، وغيره بحسب العقل[4]. واعتبر أن خلافه معهم أشبه ما يكون بالعبارة، وقال بهذا الصدد: »من لطافته ولطفه، أنه في الشيء المسمى بكذا المحدود بكذا عين ذلك الشيء.. فيقال: هذا سماء وأرض وصخرة وشجرة وحيوان ورزق وملك وطعام، والعين واحدة من كل شيء وفيه، كما تقول الأشاعرة أن العالم كله متماثل بالجوهر، فهو جوهر واحد، فهو عين قولنا: العين واحدة، ثم قالت ومختلف ويتكثر بالصور والنسب حتى يتميز، فيقال: هذا ليس هذا من حيث صورته أو عرضه أو مزاجه، كيف شئت فقل، وهذا عين هذا من حيث جوهره«[5].

كما اتفق إبن عربي مع متقدمي الأشاعرة في إثباتهم للصفات الإلهية الواردة في الكتاب والسنة مع نفي المماثلة والتشبيه، وكذا تسليمه بالصفات الذاتية السبعة التي يقول بها الأشاعرة، وهي: العلم والحياة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام[6].

مع هذا فإن جميع هذه التشابهات والتجاذبات تظل ظاهرية لا تنفذ إلى الأعماق. فهناك قطيعة

جذرية في الروح والأبعاد. وكما أبدى حيدر الآملي من عرفاء الشيعة بأن هذا التشابه بين النظرية العرفانية وما إلتزم به الأشاعرة هو تشابه من حيث الظاهر. وقال: »مما قد يتوهم لبعضهم هو أن ما يذهب إليه الأشاعرة من نسبة الحسن والقبح جميعاً إلى الله ويقولون: (لا فاعل إلا هو) قريب من طريقة أهل الكشف والحال، وهو غلط محض لأن بينهما، وإن كانت مشابهة في الألفاظ، فليس إلا وبينهما في المعاني بون بعيد، وذلك لأن الأشاعرة لم يتخلصوا بعد من حد الشرك الخفي بالله، ولا استغنوا في النظر إليه عن رؤية من سواه، ولم يصلوا إلى درجة التوحيد في الوجود ليشاهدوا جمال الحق بخلاف أهل الحال«[7].

ومن حيث المبدأ إن إعتبارات منطق حق الملكية ونتائجه تختلف عما عليه المنطق الوجودي، إذ لا يتقيد المنطق الأول بقيود ما يفرضه المنطق الأخير الداعي إلى وحدة الوجود وما يترتب عليها من نتائج. وبحسب هذه الفكرة لا تعددية في الوجود إلا بحسب الظاهر، وأن مقولة (لا فاعل إلا الله) تعني لدى العرفاء شيئاً ولدى الأشاعرة شيئاً آخر، وأن المشيئة والإرادة الإلهيتين لدى الطرفين مختلفة، فهما لدى العرفاء يدخلان ضمن الحتميات، حيث المشيئة متعلقة بالفيض الاقدس، والإرادة متعلقة بالفيض المقدس، أو أن المشيئة متعلقة بإفاضة الأعيان الثابتة، والإرادة متعلقة بإيجاد الممكنات، ولدى القيصري أن الله وإن كان فعالاً لما يشاء، لكن مشيئته بحسب حكمته، ومن حكمته أن لا يفعل إلا بحسب استعداد الأشياء بما هي عليه في الأعيان الثابتة[8]، وكل ذلك يعد من الحتميات، وأن القول بإفاضة الأعيان وكذا إيجاد الممكنات ليس له معنى حقيقي، بل مأخوذ على نحو المجاز، حيث لا إفاضة ولا إيجاد، بل الكل موجود ومتعين بالعين الثابتة أزلاً وأبداً. وكذا بخصوص الإستطاعة وقدرة العبد وتكليفه بما لا يطاق، فكل ذلك له معنى لدى العرفاء غير ما لدى الأشاعرة. والشيء نفسه يقال حول علاقة الأعراض بالجوهر في الطبيعة.

والأهم من ذلك الخلاف الحاصل بينهما حول القيم، مثل العدل وما إليه، فهي لدى الأشاعرة مأخوذة على حقيقتها وأن اشرطوها بشرط الملكية، وكما قال الإمام الغزالي: »لا يقاس عدله تعالى بعدل العباد، إذ العبد يتصور منه الظلم بتصرفه في ملك غيره، ولا يتصور الظلم من الله تعالى؛ فإنه لا يصادف لغيره ملكاً حتى يكون تصرفه ظلماً«[9]. في حين أن القيم لدى العرفاء مصورة على نحو المجاز، لإعتبارات ما تبنّوه من فكرة الحتمية ووحدة الوجود. فمثلاً رأى العارف الآملي أن المقصود بالعدل الإلهي هو اعطاء الله لكل موجود حقه الذي يستحقه في الأزل دون زيادة ولا نقصان، وذلك حسب ما تكون عليه الأعيان الثابتة أو الصور العلمية لدى الذات الإلهية[10]. وأقرّ أنه بغير ذلك يصدق الظلم الفاحش بإعتباره يعني وضع الشيء في غير موضعه. وهو المعنى الذي نجده عند القيصري، حيث اعتبر أنه لا مجال لما قد يقال لِمَ كان هذا فقيراً وذاك غنياً، وهذا عاصياً وذاك مطيعاً، مثلما لا يقال لِمَ كان هذا إنساناً وذاك كلباً، فكل ذلك رهين العدل والحكمة بفضل ما عليه الأعيان الثابتة، أَو أن العدل هو في اعطاء كل شيء على ما تقتضيه عينه الثابتة[11]. وسبق للفارابي أن أدلى بما يقارب هذا المعنى، حين اعتبر العدل هو أن يوفّى كل كائن بما مهيّء له من الوجود، حيث جرى العدل بأن يحصل كل ممكن على

قسطه من الوجود[12]. وكذا ما ذهب إليه السهروردي من معنى كون الحق قائماً بالقسط، أو كما أشار إليه المحقق الدواني من أن هذا العدل يقتضي ايصال كل قابل إلى ما يقبله من الوجود وما يتبعه من الكمالات[13].

هكذا فإن مفهوم العدل لدى أتباع النظام الوجودي بشقيه العرفاني والفلسفي هو مفهوم مجازي, فكل شيء عندهم مقدر بقضاء حتمي لا يقبل التغيير والتبديل، فالعدل في الفهم الوجودي هو ما يماثل ضرورة الوجود، والظلم على خلافه يعني الإستحالة. بل ليس في عرف هؤلاء تكليف سوى ما يرد في الظاهر والمجاز، إذ حقيقة الحال لا تتعدى الصرامة الحتمية التي تسير فيها الأشياء كما مقدّر لها حسب إعتباراتها الذاتية. فمثلما قُدّر لكل شيء أن يكون ضمن نوعه الخاص؛ إن كان إنساناً أو حصاناً أو كلباً أو نباتاً أو جماداً، فقد قُدّر للإنسان أن تكون أعماله حسنة أو قبيحة، كما قُدّر له أن يكون سعيداً أو شقياً، ويظل التقدير محتماً بحسب حقيقة الأشياء وطبيعتها، وليس بأمر خارج عنها كما تفترضه نظرية التكليف. إذ لا يوجد على نحو الحقيقة مكلّف ومكلّف ورسالة تكليف وثمرة تكليف؛ كالذي تبشر به النصوص الدينية، مثلما فصّلنا الحدَيث عنه في (الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية) [14]. الأمر الذي يناقض الروح العامة للنظام المعياري كما هو واضح.

---

[1] كتاب المسائل، من رسائل إبن عربي، جمعية دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الطبعة الأولى، 1948م، ج1، ص.21

[2] مؤيد الدين الجندي: شرح فصوص الحكم، انتشارات دانشكاه مشهد، تصحيح وتعليق جلال الدين اشتياني، ص.400

[3] داود بن محمود القيصري: مطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، منشورات أنوار الهدى، الطبعة الأولى، 1416هـ، ج2، ص.373

[4] مطلع خصوص الكلم، ج2، ص94ـ95.

[5] شرح فصوص الحكم، ص.612 وابو العلا العفيفي: فصوص الحكم والتعليقات عليه، دار احياء الكتب العربية، 1365هـ ـ1946م، ص468ـ472.

[6] محي الدين بن عربي: رسالة في أسرار الذات الإلهية، ضمن رسائل إبن عربي 1))، تحقيق وتقديم سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي، الطبعة الأولى، 2001م، ص198ـ200 ومطلع خصوص الكلم في معاني فصوص الحكم، ج2، ص.155

[7] حيدر الآملي: جامع الاسرار ومنبع الأنوار، مع تصحيح ومقدمة كل من هنري كوربان وعثمان اسماعيل يحيى، طبع شركت انتشارات علمي وفرهنكي، ايران، الطبعة الثانية، 1368هـ، ص147ـ148 ومحمد باقر الخوانساري: روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، الدار الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ ـ1991م، ج2، ص.366

[8] مطلع خصوص الكلم، ج1، ص.268

[9] قواعد العقائد في التوحيد، ضمن رسائل الإمام الغزالي 2))، ص97ـ98.

[10] حيدر الآملي: أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة، مقدمة وتصحيح محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، 1983م، ص87ـ88.

[11] مطلع خصوص الكلم، ج1، ص254ـ255.

[12] الفارابي: السياسة المدنية، حققه وقدم له وعلق عليه فوزي متري نجار، انتشارات الزهراء، ايران، 1408هـ، ص.64

[13] السهروردي: رسالة هياكل النور، وهي منشورة مع ثلاث رسائل للمحقق الدواني، تحقيق أحمد تويسركاني، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، الطبعة الأولى، 1411هـ، ص.87 وجلال الدين الدواني: شواكل الحور في شرح هياكل النور، ضمن ثلاث رسائل للدواني، ص.193

[14] لاحظ القسم الثاني من الكتاب المذكور.