

# الغائية الميتافيزيقية في الإسلام من الغرض الكوني إلى الإنسان الكامل

عبد الحكيم بن يوسف الخليلي\*

## Abstract

### Metaphysical Teleology in Islam From the Cosmic Purpose to the Perfect Human

Abdul Hakeem bin Yousuf al-Khalifi\*

This article aims to present the Metaphysical teleology in Islam; Metaphysical teleology is one of the Greek philosophical ideas that were adopted by some schools of Islamic thought to delineate the relationship between divinity and man, or between it and the world. What I mean by metaphysical teleology is to say that there is an ultimate purpose that governs the relationship of divinity to man or to the world, and that this ultimate purpose has a metaphysical existence independent of the divine will, and that; in addition, a kind of necessity or necessity is exercised upon it.

The maxim of metaphysical teleology goes back to Greek philosophy, especially Plato in his theory known as the *mīthāl* and specifically the example of good and right and its role in being a model for the Platonic universe maker to follow in shaping the world.

From Plato to Aristotle and his theory of the four causes, especially the final cause, to the Stoics and their belief in divine providence, these ideas were transmitted to Muslims through their early contact with Hellenistic thought,

---

\* أستاذ كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، قطر.

\* Professor, faculty of Shariah and Islamic Studies, Qatar University, Qatar.

so that this kind of thinking appears in some schools of Islamic thought, from theologians, philosophers and Sufi philosophers.

**Keywords:** metaphysical teleology, Philosophy, Islam, Mu'tazilites, Sufi

### *Summary of the Article*

This research will deal with metaphysical teleology in Islam among a sample of these three schools, in whom metaphysical teleology appeared in the form of a clear intellectual principle, as it reflected a kind of intellectual development of this principle. Among the theologians, the research will deal with the Mu'tazilites in their view of the righteousness and the fittest. From the philosophers, the research will deal with Avicenna and his theory of divine providence; finally, from the Sufi philosopher, the research will be presented to Ibn Arabi and his theory of the perfect human being.

Despite the large number of studies that dealt with these three issues in detail, they were dealt with as separate issues from each other. For example, the issue of righteousness and the most fittest in relation to the obligation of duties upon God Almighty, the theory of divine providence according to Ibn Sina and its relationship to the problem of evil, and the perfect human being and his being the ultimate end of existence are dealt with, each of these issues separately.

Not enough attention has been paid to what these schools of thought have in common in that they base all three of these issues on one philosophical principle, which is metaphysical teleology, on the one hand. On the other hand, there was no eagerness to show how this metaphysical principle manifested itself from one school of thought to another, according to the use of it by each school of thought.

What this research tries to emphasize is that paying attention to the historical development that followed the adoption of the principle of metaphysical teleology from its first appearance with the Mu'tazilah, until its conclusion with Ibn Arabi, is a matter that should be paid attention too. As this development will reveal to us that, the employment of each school for this philosophical principle was not carried out in isolation from how the previous school dealt with it. Rather, it can be said that the employment of the later school of thought was, in one aspect, a development of what the previous school of thought had done, and that by launching it towards aspects you did not pay enough attention to.

Accordingly, it can be asserted that there is an intellectual thread that combines these three schools in their adoption of this philosophical principle, so that it can be seen that what this philosophical principle concluded from saying the complete human being was a logical result of the historical development that this principle went through in Islam.

He began to say metaphysical teleology in Islam, as a principle for an explanation of the divine act with a purpose on the cosmic level, and this was first in the Mu'tazilites in their theory of righteousness and the fittest, and second in Ibn Sina in his theory of divine providence. However, with Ibn Arabi, he developed until the justification of the divine action with a purpose on the human level, as is his theory of the perfect man. This shift of this philosophical principle from being an explanation of the divine act with a purpose on the cosmic level to justifying it with a purpose on the human level, is something that Greek thought did not know, which is the origin from which the Islamists derived this idea.

What this research will attempt to show in this regard is that this transformation of this principle from the cosmic level to the human level came as a result of the change that occurred in metaphysical teleology from a principle based on the primacy of good over existence according to both Mu'tazila and Ibn Sina, to a principle based on the primacy of Knowledge of existence and the consequent amplification of the existential role of man. Metaphysical teleology in Islam began based on the principle of the primacy of good over existence, as this will appear in both the righteous and the fittest, the Mu'tazilites, and the theory of divine providence according to Ibn Sina. Existence has materialised because it is good, just as it took this particular form without all other forms because this form is the best possible form. However, the primacy of good over existence in all of that was hidden under it another primacy, which is the primacy of man over the good itself. Because good is good for man himself. Hence, it was the role of Ibn Arabi to highlight this primacy of man over good by making him the ultimate cause of existence, and he did so when he built the primacy of knowledge over existence instead of the primacy of good over existence.

This research will be divided into three sections and a conclusion. In the first section, the research will deal with the theory of the good and the best of the Mu'tazilites, showing how metaphysical teleology in Islam began with them, in its justification of the divine act in its relationship with man. The second section will revolve around Ibn Sina and his theory of divine

providence, explaining how he moved metaphysical teleology from a principle to justify the actions of God Almighty in their relationship with man, to a principle to justify their relationship with the world as a whole, through his saying of the system of good, by which Avicenna explains God Almighty's creation of the world And that this world has existed in the best possible form. In the third section, the research will deal with Ibn Arabi's adoption of this philosophical principle in his interpretation of the relationship between the levels of the Divine Essence, in its manifestation from the level of invisibility to the level of appearance and publicity in the image of the material world, and how this was done for him when he said of the perfect human being as a final cause for this appearance and manifestation. In the conclusion, the most important findings of the research will be mentioned. Accordingly, the historical origins of metaphysical teleology in ancient philosophical thought will not be addressed.

#### المقدمة:

الحمد لله تعالى وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده. وبعد: تشكل الغائية الميتافيزيقية إحدى الأفكار الفلسفية اليونانية التي تم تبنيها من قبل بعض مدارس الفكر الإسلامي لترسيم العلاقة بين الألوهية والإنسان، أو بينها وبين العالم. وما أقصده بالغاية الميتافيزيقية هو القول بأن هناك غرضاً أقصى يحكم علاقة الألوهية بالإنسان أو بالعالم، وأن هذا الغرض الأقصى له وجود ميتافيزيقي مستقل عن الإرادة الإلهية، وأنه، بالإضافة إلى ذلك، يمارس عليها نوعاً من الضرورة أو الوجوب. والقول بالغاية الميتافيزيقية يعود إلى الفلسفة اليونانية، وبخاصة أفلاطون في نظريته المعروفة بالمثل، وبالتحديد مثال الخير ودوره في كونه نموذجاً يحتذى صانع الكون الأفلاطوني في تشكيل العالم. من أفلاطون إلى أرسطو ونظريته في العلل الأربع وبخاصة العلة الغائية، إلى الرواقية وقولهم بالعناية الإلهية، انتقلت هذه الأفكار إلى المسلمين وذلك عبر احتكاكهم المبكر بالفكر الهلنستي، لكي يظهر لنا بعد ذلك هذا النوع من التفكير لدى بعض مدارس الفكر الإسلامية، من متكلمين وفلاسفة ومتفلسفة الصوفية.

سيتناول هذا البحث الغائية الميتافيزيقية في الإسلام لدى عينة من هذه المدارس الثلاثة

ظهرت لديهم الغائية الميتافيزيقية في صورة مبدأ فكري واضح، كما أنه عكس نوعاً من التطور الفكري لهذا المبدأ. من المتكلمين، سيتناول البحث المعتزلة في قولهم بالصلاح والأصلح؛ ومن الفلاسفة، سيعالج البحث ابن سينا ونظريته في العناية الإلهية؛ وأخيراً من متفلسفة الصوفية، سيعرض البحث لابن عربي ونظريته عن الإنسان الكامل. فعلى الرغم من كثرة الدراسات التي تناولت هذه المسائل الثلاث وبصورة مفصلة، إلا أنها كانت تتناولها على أنها مسائل منفصلة عن بعضها البعض<sup>(١)</sup>. فبم، على سبيل المثال، تناول مسألة الصلاح والأصلح في علاقتها بإيجاب الواجبات على الله تعالى، ونظرية العناية الإلهية عند ابن سينا وعلاقتها بمشكلة الشر، والإنسان الكامل وكونه الغاية القصوى من الوجود، كل مسألة من هذه المسائل على حدة. ولم يتم الالتفات بما فيه الكفاية إلى ما تشترك فيه هذه المدارس الفكرية من استنادها جميعاً في جميع هذه المسائل الثلاث على مبدأ فلسفي واحد هو الغائية الميتافيزيقية، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، لم يكن هناك حرص على بيان كيفية مظهرات هذا المبدأ الميتافيزيقي من مدرسة فكرية إلى أخرى، وذلك بحسب توظيف كل مدرسة فكرية له.

١- كنت قد تناولت سابقاً القول بالصلاح والأصلح ولكن في سياق مختلف عن سياق هذا البحث. في هذا البحث يتم تناوله من حيث ارتباطه بالغائية الميتافيزيقية. انظر: عبد الحكيم بن يوسف الخليلي، العلاقة بين الألوهية والعالم في الإسلام، مذهب قصر الإرادة الإلهية على الأفعال الإرادية، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، العدد ٢٣، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥ م. ص ٢١٩-٢٢١، ٢٢٥؛ وعبد الحكيم بن يوسف الخليلي، فلاسفة الإسلام والتنوير المفقود، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الكويت، المجلد ١٧، العدد، ٥١، ٢٠٠٢ م، ص ٤٣٢، ٤٣٣.

كما أن جزءاً من هذا البحث تم تقديمه كورقة في مؤتمر:

British Association for Islamic Studies Conference, BRAIS 2019, the University of Nottingham 15-16 April 2019. The paper's title is: "Metaphysical Teleology: From Ibn Sina to Ibn 'Arabi"

إن ما يحاول أن يؤكد عليه هذا البحث هو أن الالتفات إلى التطور التاريخي الذي لحق بتبني مبدأ الغائية الميتافيزيقية من ظهوره لأول مرة مع المعتزلة، حتى انتهائه عند ابن عربي هو أمر ينبغي الالتفات إليه، إذ أن هذا التطور سيكشف لنا عن أن توظيف كل مدرسة لهذا المبدأ الفلسفي لم يتم بمعزل عن كيفية تناول المدرسة السابقة لها، بل يمكن أن يقال بأن توظيف المدرسة الفكرية اللاحقة كان، في جانب من جوانبه، يعتبر تطويراً لما قامت به المدرسة الفكرية السابقة عليها وذلك بالانطلاق به نحو جوانب لم تلتفت إليها بما فيه الكفاية. وعليه يمكن التأكيد على أن هناك خيط فكري يجمع بين هذه المدارس الثلاث في تبنيها لهذا المبدأ الفلسفي، بحيث يمكن النظر إلى أن ما انتهى إليه هذا المبدأ الفلسفي من القول بالإنسان الكامل كان نتيجة منطقية للتطور التاريخي الذي مرّ به هذا المبدأ في الإسلام.

لقد بدأ القول بالغائية الميتافيزيقية في الإسلام، كمبدأ لتعليل للفعل الإلهي بغرض على المستوى الكوني، وقد كان ذلك عند المعتزلة أولاً في نظريتهم في الصلاح والأصلح، وابن سينا ثانياً في نظريته في العناية الإلهية. إلا أنه ومع ابن عربي تطور إلى أن يتم تعليل الفعل الإلهي بغرض على المستوى الإنساني، كما هي نظريته في الإنسان الكامل. وهذا التحول لهذا المبدأ الفلسفي من كونه تعليل للفعل الإلهي بغرض على المستوى الكوني إلى تعليله بغرض على المستوى الإنساني، هو أمر لم يعرفه الفكر اليوناني، والذي هو الأصل الذي استمد الإسلاميون منه هذه الفكرة. وما سيحاول هذا البحث أن يبينه في هذا الصدد، هو أن هذا التحول لهذا المبدأ من المستوى الكوني إلى المستوى الإنساني جاء نتيجة للتغير الذي طرأ على الغائية الميتافيزيقية من مبدأ يقوم على أسبقية الخير على الوجود عند كل من المعتزلة وابن سينا، إلى مبدأ يقوم على أسبقية المعرفة على الوجود وما ترتب عليه من تضخم لدور الإنسان الوجودي.

فلقد بدأت الغائية الميتافيزيقية في الإسلام بالاستناد على مبدأ أسبقية الخير على الوجود، كما سيظهر ذلك في كل من الصلاح والأصلح الاعتزاليين، ونظرية العناية الإلهية عند ابن سينا.

فالوجود قد وُجِدَ لأنه خير، كما أنه اتخذ هذا الشكل بعينه دون سائر الأشكال الأخرى لأن هذا الشكل هو أفضل الأشكال الممكنة. بيد أن أسبقية الخير على الوجود في ذلك كله كانت تخفي تحتها أسبقية أخرى هي أسبقية الإنسان على الخير نفسه. إذ أن الخير إنما هو خير لكونه خيرا للإنسان نفسه. من هنا كان الدور على ابن عربي ليقوم بإبراز هذه الأسبقية للإنسان على الخير بأن جعل منه هو العلة الغائية للوجود، وهو قد فعل ذلك عندما تبنى أسبقية المعرفة على الوجود بدلا من أسبقية الخير على الوجود.

سينقسم هذا البحث إلى ثلاثة أقسام وخاتمة. في القسم الأول سيتناول البحث نظرية الصلاح والأصلح عند المعتزلة، مبينا كيف أن الغائية الميتافيزيقية في الإسلام بدأت معهم، وذلك في تعليها للفعل الإلهي في علاقته بالإنسان. القسم الثاني سيدور حول ابن سينا ونظريته في العناية الإلهية موضحا كيف أنه انتقل بالغائية الميتافيزيقية من مبدأ لتعليل أفعال الله تعالى في علاقتها بالإنسان، إلى مبدأ لتعليل علاقتها بالعالم ككل، وذلك من خلال قوله بنظام الخير، والذي به يعمل ابن سينا إيجاد الله تعالى للعالم وكون هذا العالم قد وُجد على أفضل الأشكال الممكنة. في القسم الثالث سيقوم البحث بمعالجة تبني ابن عربي لهذا المبدأ الفلسفي في تفسيره للعلاقة بين مراتب الذات الإلهية، وذلك في تجليها من مرتبة الخفاء إلى مرتبة الظهور والعلن في صورة العالم المادي، وكيف أن ذلك تم بالنسبة له عندما قال بالإنسان الكامل كعلة غائية لهذا الظهور والتجلي. في الخاتمة سيتم ذكر أهم ما توصل إليه البحث من نتائج. وعليه فلن يتم تناول الأصول التاريخية للغائية الميتافيزيقية في الفكر الفلسفي القديم.

### القسم الأول: المعتزلة والقول بالصلاح والأصلح

يمكن القول بأن الغائية الميتافيزيقية في الإسلام ظهرت أول ما ظهرت وبصورة منهجية مع المعتزلة. ولقد تمثل ذلك في قولهم بالصلاح والأصلح، وهي النظرية التي ذهب من خلالها المعتزلة إلى تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض. والمسألة وإن بدأت بمعتزلة البصرة، إلا أن معتزلة

بغداد أخذوا بها أيضا وانطلقوا بها إلى نتائج فلسفية بعيدة المدى رفضها فيما بعد معتزلة البصرة. والمسألة كما يتناولها الفكر الاعتزالي ذات شقين: فتعليل أفعال الله تعالى فيما يتعلق بعباده يكون في كل من أمور الدين، وأمور الدنيا. فبالنسبة لتعليل أفعال الله تعالى فيما يتعلق بأمور الدين فإن المعتزلة مجمعون على أن أفعال الله تعالى تعلق بها هو أصلح للعباد. أما بالنسبة لما يفعله تعالى بعباده في أمور الدنيا، فلقد ذهب معتزلة البصرة إلى أنها معللة فقط بما هو صلاح لهم، وليس بالضرورة بما هو أصلح لهم. أما معتزلة بغداد فقد ذهبوا إلى أنه وفيما يتعلق بأمور الدنيا فإن أفعاله تعالى تكون معللة أيضا بما هو أصلح لهم. سابتأ أولاً بعرض الصلاح والأصلح وخلاف كل من معتزلة البصرة وبغداد حولهما، فابتأ بوجوب الأصلح على الله تعالى في الدين عندهم جميعاً، وأخيراً وجوبه على الله تعالى أيضاً في أمور الدنيا عند معتزلة بغداد. بعد ذلك سأتناول الأساس النظري الذي بنى عليه المعتزلة موقفهم من الصلاح والأصلح، وهي مسألة تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض، لكي أعقبه ببيان كيفية ابتناء مبدأ الصلاح والأصلح على مبدأ أسبقية الخير على الوجود، والذي كان في واقع الأمر مبني على كون الإنسان هو الهدف المقصود من إيجاد العالم.

تعتبر مسألة وجوب الصلاح والأصلح على الله تعالى إحدى المسائل المترتبة على قول المعتزلة بتعليل أفعال الله تعالى بالأغراض. فإن المعتزلة، وكما أشرت أعلاه، متفقون على أنه تعالى وفيما يتعلق بأمور الدين فإن فعل الأصلح واجب على الله تعالى، أي أن أفعاله تعالى معللة بما هو أصلح لهم. فإذا كلف الله تعالى العبد، وجب عليه تعالى أن يفعل به ما هو أصلح له، وذلك بأن يفعل الله تعالى بالعبد كل ما بوسعه لكي يعود فعل التكليف عليه بالخير والصلاح. وعليه فقد أوجب المعتزلة على الله تعالى اللطف، ومن الألفاف إرسال الرسل عليهم الصلاة والسلام إلى الناس. كما أنهم أوجبوا عليه تعالى العوض عن الآلام والوعد والوعيد.

فإرسال الرسل، بالنسبة للمعتزلة، واجب على الله تعالى لكونه لطفاً منه بعباده. ذلك أن الله تعالى خلق الناس لغاية، وهذه الغاية هي تعريضهم للثواب الدائم في الآخرة. فلو لم يعرضهم الله



تعالى للثواب الدائم لكان خلقه لهم عبثاً، وهو محال عليه تعالى. فإرسال الرسل يتم تعريف الناس إلى الثواب العظيم في الآخرة مما لا ينال إلا باتباعهم. كما أنه تعالى يجب عليه أن يعوضهم عما يصيبهم من الآلام غير المستحقة، أما الآلام التي يستحقها العباد جراء ما اقترفوه من ذنوب فلا عوض لهم عنها. وأخيراً أوجب المعتزلة على الله تعالى إنفاذ كل من وعده ووعيده.

كان ذلك مذهبهم في الأصلح في أمور الدين. أما في أمور الدنيا من خلق العباد، فلقد ذهب معتزلة البصرة إلى عدم وجوب فعل الأصلح عليه تعالى للعباد، بل يجب عليه تعالى أن يفعل بهم ما هو صلاح لهم فقط. أما معتزلة بغداد فلقد ذهبوا إلى وجوب فعل الأصلح على الله تعالى أيضاً فيما يتعلق بأمور الدنيا، فأوجبوا عليه تعالى أنه إذا خلق العباد، أن يفعل بهم كل ما هو أصلح لهم، فيجب عليه تعالى، في رأيهم، أنه إذا خلقهم أن يكمل عقلهم، وأن يقدرهم على النظر، وأن يزيح عنهم العليل، وليس هذا وحسب، بل لقد ذهبوا إلى أن الفقر للفقر هو أصلح له من الغنى، وأن المرض للمريض هو أصلح له من العافية، وأن تخليد الكفار في النار هو أصلح لهم من إدخالهم الجنة، وهو ما أنكره عليهم خصومهم من معتزلة البصرة<sup>(٢)</sup>.

ينطلق المعتزلة في تعليلهم لأفعال الله تعالى من كون الله تعالى متصفاً بصفتي الإرادة والعلم. فبالنسبة للمعتزلة فإن الله تعالى فاعل بالاختيار، عالم بما يفعله. ومن كان هذا حاله، كان لا بد وأن يفعل لغرض، إذ الفعل لا لغرض عبث، وهو تعالى منزّه عن فعل العبث<sup>(٣)</sup>. ثم إن هذا الغرض الذي يعلل به الفعل الإلهي لا بد أن يكون مبنياً على الخير والصلاح، ولا يمكن أن يكون قبيحاً، لكون القبيح لا يصح صدوره عنه تعالى. وأخيراً، فإن الغرض من هذا الفعل لا يجوز أن يعود إليه تعالى، لغناه عن أن يستفيد بشيء من فعله. بل الغرض يعود على الخلق أنفسهم<sup>(٤)</sup>.

٢- القاضي عبد الجبار، المغني، تحقيق مصطفى السقا (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة، ١٩٦٥م) ج ١٤، ص ٥٦-١١٠.

٣- القاضي عبد الجبار، المحيط، تحقيق عمر السيد عزمي (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة) ص ٢٦٠.

٤- القاضي عبد الجبار، المغني، تحقيق الأب قنوت وإبراهيم مذكور (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة) ج ٦، ص

١٠١-١٠٣، ج ١١، ص ٨١-١٥٨.

كان ذلك، إذا، هو الأساس الفلسفي الذي بنى عليه المعتزلة قولهم بتعليل أفعال الله تعالى بالأغراض. ومنه يتضح لنا وبجلاء كيف أن المعتزلة تربط الفعل الإلهي بتحقيق ما فيه منفعة وصلاح، ثم ربط هذه المنفعة والصلاح بوجود الإنسان. ومنه يظهر أيضا كيف أن الصلاح والأصلح عند المعتزلة يستندان على مبدأ أسبقية الخير على الوجود فيما يتعلق بعلاقة الفعل الإلهي بالإنسان. فالفعل الإلهي لا بد وأن يكون خيراً وصلاحاً للإنسان. وهو ما تم بلورته في نظريتهم المعروفة بالصلاح والأصلح، والتي ترتب عليها أمران: الأول: إيجاب الواجبات على الله تعالى، الثاني: أن يتم تأويل كل فعل إلهي بالإنسان على أنه هو الأفضل.

على الرغم من استناد نظرة المعتزلة في علاقة الله تعالى بالإنسان إلى مبدأ أسبقية الخير على الوجود، إلا أن هذا المبدأ بدوره يحيل إلى أمر آخر يتضمنه، وهو مركزية الإنسان في الفعل الإلهي. فالخير هنا، وكما سنرى، يكمن في مدى موافقة عملية الخلق للإنسان، وكونها خيراً له. فالمقصود الرئيسي من عملية الخلق هو الإنسان. والحق أن المعتزلة لا يكتفون بذلك، بل ذهبوا إلى استحالة أن يخلق الله تعالى عالماً لا يوجد فيه إنسان عاقل، إذ أن مثل هذا الفعل يعد بالنسبة إليهم عبثاً يجب تنزيهه الله تعالى عنه. فهذا ما تشير إليه كتب المقالات الإسلامية، وهذا ما تشير إليه أيضاً عبارات المعتزلة أنفسهم. وإذا ما بدأنا بكتب المقالات فسنرى أن الأشعري ينقل لنا خلافتهم حول خلق الشيء لا ليعتبر به، فيقول: "واختلفوا في خلق الشيء لا ليعتبر به على قولين: فقال أكثرهم: لن يجوز أن يخلق الله سبحانه الأشياء إلا ليعتبر بها العباد ويتنفعوا بها. ولا يجوز أن يخلق شيئاً لا يراه أحد، ولا يحس به أحد من المكلفين. وقال بعضهم، ممن يذهب إلى أن الله عز وجل لم يأمر بالمعرفة: إن جميع ما خلقه الله فلم يخلقه ليعتبر به أحد، ويستدل به أحد. وهذا قول ثمامة بن أشرس فيما أظن"<sup>(٥)</sup>. ويقرر البغدادي هذه المسألة على النحو الآتي: "المسألة الرابعة عشر: في جواز الاقتصار على خلق الجهادات: أجاز

٥- علي بن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محي الدين عبد الحميد (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية،

١٣٦٩-١٩٥٠) ج ١، ص ٢٩١.

ذلك أصحابنا، وأباه جمهور القدرية غير الصالحين منهم، وقالوا: لا يجوز أن يخلق الله جسماً لا يعتبر به راء<sup>(٦)</sup>. وما تنقله كتب المقالات عنهم تشير إليه أيضاً عبارات القاضي عبد الجبار نفسه. ففي حديثه عما يصح من الله تعالى أن يخلقه أولاً، فالقاضي يقسم ما يمكن أن يخلقه الله تعالى من المخلوقات إلى قسمين رئيسيين: فهو تعالى إما يخلق ما هو عبث وظلم، أو أنه يخلق ما فيه نفع وإحسان. ويمثل القاضي على القسم الأول بما يلي: فبالنسبة للمثال على العبث هو بأن يخلق الله تعالى الجهاد أولاً، وبالنسبة للمثال على الظلم، هو بأن يخلق الله تعالى الحي لكي يضره. ويقرر القاضي أن هذين الفعلين يتعالى الله تعالى عن فعلهما. أما بالنسبة للقسم الثاني، فيمثل القاضي على النوع الأول منه بخلقه تعالى الأحياء لكي ينفعهم، وعلى النوع الثاني منه بخلقه تعالى الجهاد لينتفع به الأحياء<sup>(٧)</sup>. فخلق الخلق إنما هو لغرض أن ينتفع به الإنسان. فالإنسان هو المقصود الأول من عملية الخلق. ومن هنا فإن إيجاد الخلق من دون إيجاد الإنسان هو أمر غير متصور لديهم. فالخلق عند المعتزلة إنما موجه بالقصد الأول للإنسان، إما لينتفع به، أو ليعتبر به. وأن يخلق الله تعالى خلقاً لا يراه المكلف، فهذا أمر يعتبر من العبث الذي ينبغي أن ينزه الله تعالى عنه، إذ ما الحكمة في خلقه حينئذ؟ إن هذا يدل على أن تعليل الفعل الإلهي عند المعتزلة يفترض وجود كائن عاقل يمكنه من تعقل هذا التعليل، وإلا لن يكون له أي معنى.

إن هذا يكشف لنا عن المكانة الميتافيزيقية للإنسان في الفكر المعتزلي. فالمعتزلة وإن استندوا في تصورهم للعلاقة بين الألوهية والإنسان على مبدأ أسبقية الخير على الوجود كما ظهر من قولهم بالصالح والأصلح، إلا أن هذا المبدأ بدوره كشف عن مركزية الإنسان في فعل الخلق الإلهي. فالخير هنا هو في مدى خيرية الخلق للإنسان، مما يجعل من الهدف الحقيقي من عملية الخلق هو الإنسان.

٦- أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي، أصول الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠١هـ-١٩٨١م) ص ١٥٢.

٧- القاضي عبد الجبار، المغني، ج ١١، ص ٦٩. وانظر أيضاً ما بعدها. ومحورية الإنسان في فلسفة المعتزلة انظر، دغيم، سامح، فلسفة القدر في فكر المعتزلة (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٢م) ص ٨٧-١١٢.

والله تعالى وإن كان خالقا للأشياء من عدم، ومنه هو تستمد وجودها، إلا أنها يتعلق بقيمتها فإنها تستمدتها من كونها خيرا للإنسان. والحق أن هذا يكشف عن أصل إيجاب الواجبات على الله تعالى. وبعبارة أخرى، فإن الأشياء وإن استمدت وجودها من الله تعالى باعتباره موجدتها من العدم، إلا أن قيمتها تستمد من مبدأ ميتافيزيقي آخر هو مدى كونها خيرا بالنسبة للإنسان. مع ابن سينا تستمر هذه المركزية للإنسان في الفعل الإلهي، ولكن سيتم ربطها بمرتبة معينة للإنسان. هي رتبة النبي، أو رتبة العقل المستفاد للقوة الناطقة الإنسانية، وهو ما نتقل إليه الآن.

### القسم الثاني: ابن سينا ونظام الخير

إذا كانت الغائية الميتافيزيقية ظهرت مع المعتزلة في علاقة الألوهية بالإنسان، فإنها ومع ابن سينا ستعمل على ترسيم العلاقة بين الألوهية والعالم ككل. وإذا كانت الغائية الميتافيزيقية قد انتهت بمعتزلة بغداد إلى اعتبار أن كل ما يقع للإنسان في أمور دينه ودنياه هو الأصلاح من بين سائر الأمور الممكنة، فإنها ومع ابن سينا، ستتطور إلى القول بأن هذا العالم ككل، وليس فقط ما يقع للإنسان، هو الأفضل من بين سائر العوالم الممكنة. من هنا فإنه لما كانت الغائية الميتافيزيقية عند ابن سينا تتعلق بترسيم علاقة الله تعالى بالعالم ككل، فإن البداية المنطقية بالنسبة لابن سينا ينبغي أن تتعلق بتفسير لماذا وجد هذا العالم أصلا. وبعبارة أخرى، فإن مهمة ابن سينا ستكون في تقديم تفسير لإيجاد الله تعالى للعالم، وهذا أولا، ثم أن يبين بعدها، وهذا ثانيا، كيف أن هذا العالم هو الأفضل من بين سائر العوالم الممكنة.

في هذا السياق تأتي نظرية العناية الإلهية السنيوية لتقدم لنا السبب في إيجاد الله تعالى للعالم. وهي تفعل ذلك عندما تقرر أمرين: الأول، أن سبب إيجاد الله تعالى للعالم هو خيرية الوجود، وهو ما يعني أسبقية الخير على الوجود. والأمر الثاني، هو أن هذا الإيجاد هو ضروري لكمال الذات الإلهية. ويستحسن أن أقتبس نصين لابن سينا في العناية الإلهية ودورها في إيجاد الله تعالى للعالم من كتابيه الإشارات والتنبيهات والشفاء، فهما يوضحان ذلك بصورة جيدة. ففي الإشارات والتنبيهات

نقرأ ما يلي:

"إشارة: فالعناية هي إحاطة علم الأول بالكل، وبالواجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام. وبأن ذلك واجب عنه، وعن إحاطته به. فيكون الموجود وفق المعلوم على أحسن النظام، من غير انبعاث قصد وطلب من الأول الحق. فعلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل"<sup>(٨)</sup>.

وفي كتابه الشفا يقرر ابن سينا نظريته في العناية الإلهية بما لا يختلف عما قرره في الإشارات فيقول:

"فيجب أن يعلم أن العناية هي كون الأول عالماً لذاته بما عليه الوجود في نظام الخير، وعلة لذاته للخير والكمال بحسب الإمكان، وراضياً به على النحو المذكور، فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ في الإمكان، فيفيض عنه ما يعقله نظاماً وخيراً على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضانا على أتم تأدية إلى النظام بحسب الإمكان. فهذا هو معنى العناية"<sup>(٩)</sup>.

يوضح لنا ابن سينا من خلال هذين النصين موقفه من إيجاد الله تعالى للعالم. فإيجاد الله تعالى للعالم، بحسب ابن سينا، هو "واجب عنه". وسبب الإيجاد هو علمه تعالى بأن هذا العالم يمثل "أحسن النظام"، أو "نظام الخير". فعلمه تعالى بتحقيق نظام الخير في هذا العالم على الوجه الأكمل هو السبب لإيجاده للعالم. وهذا الإيجاد منه تعالى، هو واجب لكونه نتيجة ضرورية لعلمه تعالى بنظام الخير على الوجه الأكمل. فضرورة وجود العالم، وفيضانه منه تعالى منذ الأزل مرتبط، بحسب ابن سينا، بالعلم الإلهي.

٨- الحسين بن علي المعروف بابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق مجتبي الزراعي (طهران: مؤسسة بوستان كتاب، ١٤٢٩هـ) ص ٣٣٣.

٩- الحسين بن علي المعروف بابن سينا، الشفا، الإلهيات، تحقيق الأب فنواي، وسعيد زايد (القاهرة: المطابع الأميرية، ١٩٦٠م) ج ٢، ص ٤١٥، وانظر: ابن سينا، النجاة، تنقيح وتقديم: ماجد فخري (بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٥م) ص ٣٢٠.

إن ما يمكن استخلاصه من نظرية العناية الإلهية عند ابن سينا هو أن ضرورة وجود العالم أولاً، ثم أزليته ثانياً تم ربطهما بالعلم الإلهي. فالعلم الإلهي بالنسبة لابن سينا هو صفة تأثير كما سيظهر معنا في عرضنا لدليل العلة التامة، وليس صفة انكشاف. والسبب الذي من أجله ربط ابن سينا إيجاد الله تعالى للعالم بصفة العلم الإلهي هو أنه من خلال هذا الربط يمكن لابن سينا أن يبرر كلا من ضرورة وجود العالم، وضرورة كونه أزلياً. ذلك أن العلم الإلهي هو في آن واحد صفة أزلية لله تعالى، وهو أيضاً صفة ذاتية له تعالى. لبيان ذلك كله سأبدأ أولاً ببيان سبب ربط ابن سينا إيجاد الله تعالى للعالم بالعلم الإلهي. وذلك من خلا تناول دليل العلة التامة عند ابن سينا والذي يبين ضرورة وجود العالم منه تعالى أولاً. بعد ذلك سأتناول نظرية الفيض عند ابن سينا والتي يوضح فيها ابن سينا كيفية الصدور الأزلي للعالم عن الله تعالى.

يرى ابن سينا أن الله تعالى هو علة تامة، مستجمعة لجميع شروط الكمال من علم وإرادة وقدرة منذ الأزل. وما كان كذلك فلا يتأخر عنها معلوها، إذ لو تأخر عنها معلوها لدل ذلك على فقدانها لكمال مستحق، وكل ذلك مستحيل على الله تعالى لأنه تعالى تام الشروط منذ الأزل. وعليه فهو تعالى إن شاء أن يفعل فهو يفعل دائماً، وإن شاء أن لا يفعل، فهو لا يفعل أبداً. غير أنه لما كانت مشيئته تابعة لعلمه الأزلي، فهو تعالى إن علم نظام الخير فعله، وإن لم يعلمه لم يفعله. لكنه تعالى علم نظام الخير منذ الأزل، ففعله منذ الأزل. فهو تعالى فاعل بالإيجاب، والسبب في ذلك أنه تعالى لا يمكنه أن يعلم نظام الخير على الوجه الأكمل ولا يفعله، وإلا لزم عدم استجماعه لشروط الكمال منذ الأزل<sup>(١٠)</sup>.

كان ذلك إذا دليل ابن سينا في أن الله تعالى علة تامة. وفيه كان واضحاً ربط إيجاد العالم بعلمه تعالى. فعلمه تعالى بما يمثله هذا العالم من نظام الخير سبب كاف في إيجاده له.. أما بالنسبة لكيفية صدور هذا العالم أولاً من الله تعالى، فإن أزلية العالم تستوجب تصوراً جديداً لكيفية إيجاد الله

١٠- ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ج ٢، ص ٣٥٥-٣٧٠، النجاة، ص ٢٨٦-٢٩١.

تعالى للعالم تختلف عن فكرة الخلق من عدم الدينية. فهذه الفكرة بافترضها لأسبقية عدم على وجود العالم، لا تتوافق مع ضرورة وجود العالم منذ الأزل والتي ينادي بها ابن سينا. من هنا كان لا بد لابن سينا وأن يبحث عن تصور جديد لكيفية إيجاد الله تعالى للعالم بما يتفق مع تصوره لأزلية العالم، وهو قد وجد هذا التصور الجديد في نظرية الفيض الفارابية.

تعود نظرية الفيض الفارابية إلى أفلوطين والذي يقرر أنه من الأول فاض العقل، ومن العقل فاضت النفس الكلية، ومنها العالم المادي. وهذه الفيوضات جميعها أزلية. وكان أن أخذ الفارابي هذه الفكرة وأبرزها في تصور جديد محاولا الملاءمة بينها وبين فكرة إيجاد الله تعالى للعالم. ومن الفارابي تلقف ابن سينا هذه النظرية ليفسر بها كيفية إيجاد الله تعالى للعالم. فبحسب ابن سينا، فإن الله تعالى عقل محض، وهو يعقل ذاته، ويعقل بالتالي ضرورة صدور العالم عنه. ولأنه تعالى واحد من جميع الجهات، لا كثرة فيه، ولأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، فإنه يصدر عنه تعالى أولاً وأزلاً عقل أول مفارق. وهذا العقل تلحقه كثرة من ثلاث جهات: فهو يعقل الأول، ويعقل ذاته، وأخيراً هو يعقل إمكانه. فمن جهة تعقله للأول يصدر عنه عقل مفارق ثان، ومن جهة تعقله لنفسه تصدر عنه النفس الفلكية، ومن جهة إمكانه يصدر عنه الفلك الأقصى. تستمر هذه الفيوضات لينتج عنها عشرة عقول مفارقة: تسعة منها للأفلاك السماوية. والعاشر الأخير لعالم ما تحت فلك القمر، وهو العقل الفعال<sup>(١١)</sup>. وعند العقل الفعال ينتهي تكون العالم العقلي والذي بدأ من الأعلى وانتهى إلى الأدنى. بعد عالم العقول السماوية يبدأ عالم المادة السفلي، أو عالم ما تحت فلك القمر، في التشكل وذلك بدءاً من الأدنى إلى الأعلى وفي اتجاه معاكس لتكون العالم العقلي. وما يحكم تشكل الكائنات الطبيعية في عالم ما تحت فلك القمر هو الغائية الكونية. ذلك أنه من العقل الفعال تفيض الصور المناسبة على المواد في العالم السفلي كل بحسبه. وما يحكم فيضان الصور من العالم العقلي على المواد الموجودة في العالم الطبيعي هو العلة الغائية الموجودة في كل مادة. فكل ما في العالم الطبيعي

١١ - ابن سينا، الشفا، الإلهيات، ص ٤٠٢-٤٠٩، النجاة، ص ٣١٠-٣١٤.

يسعى إلى تحقيق كماله الخاص، وذلك طبقاً لميل غريزي كامن فيه، ولما كان هذا الكمال لا يتحقق بأي شكل أو صورة، بل لا بد من صورة معينة. هنا تأتي العلة الغائية، وذلك طبقاً لنظرية أرسطو في العلة الأربع والتي يتبناها ابن سينا، لكي تحدد هذه العلة الغائية الصورة المناسبة لقيضانها على المادة لكي تحقق المادة من خلال هذه الصورة كمالها النوعي اللائق بتلك المادة. وعليه، فما نشاهده في العالم الطبيعي من تناسب في الصور في الكائنات الطبيعية، وتوافق في الغايات في أفعالها، إنما مرده هو كون تلك الحالة هي أفضل الأشكال الممكنة التي يمكن أن يأخذها العالم الطبيعي طبقاً لنظام الخير السينيوي.

فيبدأ العالم الطبيعي في تكوينه من الاسطقسات وينتهي مع تكون الإنسان. وذلك بأن ينشأ عن دورات الأفلاك السماوية الاسطقسات، وهي أدنى مراتب الوجود المادي، والتي منها يبدأ العالم الطبيعي لكي تفيض عليها من العقل الفعال الصور المناسبة لكل اسطقس، فتتكون منها المعادن، ثم يحصل امتزاجات بين المعادن لتتكون منها مادة جديدة تحتاج إلى صور مناسبة أخرى لها فيتكون النبات، ويتلوه الحيوان وذلك بأن تفيض الصورة الحيوانية عند استعداد المادة المناسبة لها، ثم أخيراً الإنسان والذي عنده تنتهي عملية تشكل كائنات عالم ما تحت فلك القمر. وعلى الرغم من كون الإنسان يعتبر أحد الموجودات الطبيعية، والذي كماله يتكون من مادة وصورة شأنه شأن بقية الموجودات الطبيعية، ومادته البدن وصورته النفس، إلا أن ذلك هو كماله الأول، أما كماله النهائي والأخير فهو في تكميله لنفسه الناطقة، لتتال رتبة العقل المستفاد وتصبح بالتالي جوهرًا عقلياً محاذياً للجواهر العقلية السماوية. وهذه الرتبة للعقل الإنساني، بحسب ابن سينا، هي غاية كمال العالم السفلي. فهذا العالم في جده الصاعد يتحقق كماله بأن يحدث منه إنسان، وأما سائر الجمادات والحيوانات فهي، وكما يقرر ابن سينا، وجدت لأجل هذا الإنسان<sup>(١٢)</sup>.

يمكننا أن نلاحظ مدى تغلغل التفسير الغائي في فكر ابن سينا، سواء في فهمه للعلاقة بين

١٢- ابن سينا، المبدأ والمعاد، باهتمام عبدالله نوراني (طهران: مؤسسة مطالعات إسلامي دانشگاه، ١٣٨٣هـ) ص ١٠٠.



الألوهية والعالم، أو في تفسيره لمكونات العالم الطبيعي. فعلاقة الله تعالى بالعالم مبنية عند ابن سينا، على مبدأ أسبقية الخير على الوجود. إذ أن هذا العالم قد وجد لأنه يمثل نظام الخير على الوجه الأكمل. كما أن مكونات العالم الطبيعي ليست موجودات متناثرة لا رابط بينها، كلا بل هي موجودات طبيعية منتظمة في سلم وجودي مترابط، يبدأ من الأدنى كمالاً، صاعداً إلى أعلى مراتب الكمال الطبيعي، وفي جميع مراتب هذا السلم الوجودي ما يحفظ هذا الترتيب الكمي هو وجود الصورة في كل مرتبة من مراتب هذا السلم، والتي علامة على كمال هذا النظام وحسن ترتيبه.

كما تبين لنا كيف أن مفهوم ابن سينا لوجود العالم على النظام الأكمل تمثل في كون ابتداءه كان بالعقل السماوي الأول كأول صادر، وانتهاه كان بالعقل الإنساني في رتبة العقل المستفاد كآخر مراتب الكائنات. والسبب في ذلك أن الفيض عملية دورية، فكما افتتح الوجود بالعقل الأول، كأول موجود فاض عن الله تعالى، ينبغي أن تحتتم دورة الوجود بوجود عقل مقابل له أيضاً. فبحسب ابن سينا، فإن الوجود ابتداءً في النزول من الأكمل إلى الأدنى بأن ابتداءً بالعقول السماوية، يليها في الرتبة النفوس السماوية، تليها الأجرام السماوية، لكي يصل إلى الهوى أو المادة الأرضية، ومنها تبدأ حركة العودة أو الصعود لتتكون العناصر، ثم المركبات الجهادية، ثم النباتات، فالحيوانات، فالإنسان. وأفضل أفراد الإنسان هو من استكملت نفسه وأصبحت عقلاً بالفعل، وأفضل هؤلاء هم المستعدون لمرتبة النبوة ممن نال رتبة العقل المستفاد<sup>(١٣)</sup>. ويوضح لنا ابن سينا ذلك بقوله: " تنبيه، تأمل كيف ابتداءً الوجود من الأشرف فالأشرف حتى انتهى إلى الهوى، ثم عاد من الأخس فالأخس إلى الأشرف فالأشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد"<sup>(١٤)</sup>.

مرة أخرى نلاحظ مركزية الإنسان في فعل الخلق الإلهي. فلقد مر بنا مع المعتزلة كيف أن الله تعالى أوجد العالم لينتفع به الإنسان. والآن مع ابن سينا نلاحظ أن فيلسوفنا يقرر وبكل وضوح

١٣ - ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ج ٢، ص ٤٣٥-٤٣٦، وانظر: ابن سينا، النجاة، ص ٣٣٤.

١٤ - ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص ٣٢١.

أن مركزية الإنسان هذه تم تأكيدها عندما تم ربط اكتتال دائرة الوجود به، بأن جعله ابن سينا الغاية الأخيرة التي تنتهي إليها عملية الفيض. فالفيض، وإن بدأ بالأشرف، والتي هي العقول السماوية، إلا أنه لا يكتفي بالوقوف عنده، إذ أن هناك رتبة وجودية ينبغي أن تتحقق. وهكذا يمضي الفيض في سعيه لتحقيق هذه الرتبة الوجودية بالنزول من الأشرف إلى الأخس، لكي يعود منه إلى الأشرف فالأشرف وصولاً إلى الإنسان في رتبة العقل المستفاد، والذي هو النبي، وبه تكتمل عملية الفيض. إن هذا يشير إلى أن الهدف الحقيقي من وراء عملية الفيض هو حصول رتبة العقل المستفاد بالنسبة للنفس الإنسانية والتي هي رتبة النبي عند ابن سينا. فعند هذه المرحلة تتوقف عملية الفيض، وتكتمل دائرة الوجود. وبهذا يمكن القول بأن الطريق أصبح ممهداً لابن عربي بأن يمضي بهذه العملية إلى نهايتها القصوى، وذلك بأن يجعل من النبي، والذي بالنسبة إليه هو الإنسان الكامل، الغاية المعلنة من عملية الوجود. إلا أن هذا ولكي يتم لا بد من أن يوجد الأساس الفلسفي لمثل هذه الخطوة، وهو ما فعله عندما نادى بأسبقية المعرفة على الوجود.

### القسم الثالث: ابن عربي والإنسان الكامل

بداية ينبغي أن نقرر أن لكيفية تصور ابن عربي لوحدة الوجود مدخل رئيسي في تبنيه للغائية الميتافيزيقية. فوحدة الوجود التي يقول بها ابن عربي لا تكتفي بالقول بوحدة الذات الإلهية والعالم وحسب، بل هي تفترض أن هذا العالم المادي هو مرحلة أخيرة بلغتها الذات الإلهية بعد سلسلة من الفيوضات في ظهورها من الخفاء إلى العلن. فكما سنرى، فإن ابن عربي يذهب إلى أن هناك مراتب للذات الإلهية تسبق ظهورها في صورة العالم المادي، ذلك أن هذه المرتبة هي المرتبة الأخيرة من مراتب الظهور والتجلي لهذه الذات الإلهية. من هنا كان لا بد لابن عربي من أن يقدم تفسيراً لهذا التحول أو الظهور لهذه الذات الإلهية من الخفاء إلى العلن، وهو ما وجدته في الغائية الميتافيزيقية وذلك عندما ذهب إلى أن سبب هذا الظهور والتجلي هو إيجاد الإنسان الكامل. ومصطلح الإنسان الكامل، ظهر أول ما ظهر في الفكر الإسلامي مع ابن عربي، والذي

وضعه وصفا للحقيقة المحمدية، والتي تتجلى بداية في صور الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، لكي تظهر بعد ذلك في صورتها المكتملة في شخص الرسول عليه الصلاة والسلام. ولم يكن ابن عربي أول من قال في الإسلام بالحقيقة المحمدية وأسبقيتها على وجود العالم، إذ قد سبقه إلى ذلك العديد من الصوفية الإسلاميين، أمثال سهل التستري والحكيم الترمذي وغيرهم، والذين استندوا في ذلك على نصوص دينية، وإشارات عرفانية<sup>(١٥)</sup>. غير أن ما يميز ابن عربي هو أن معالجته لها تضمنت أبعادا ميتافيزيقية تتجاوز، ربما، ما تضمنته نظرياتهم في الحقيقة المحمدية وذلك بعد أن قدم لهذه النظرية الصوفية الأساس الفلسفي الذي كانت تفتقده، وذلك عندما تبنى القول بالغائية الميتافيزيقية.

وكما تبنى ابن عربي الغائية الميتافيزيقية، نراه يتبنى أيضا نظرية الفيض، وذلك في تفسيره لكيفية ظهور وتجلي الذات الإلهية. فتصور ابن عربي لظهور الذات الإلهية وبروزها من الخفاء إلى العلن يتم، وكما سنرى أيضا، من خلال فيوضات ذاتية تحدث لهذه الذات الإلهية. وتبدأ هذه الفيوضات بالفيض الأقدس، لكي تنتهي مع الفيض المقدس الذي هو آخر مراتب ظهور الذات الإلهية في صورة العالم المادي. وكما يتبنى ابن عربي نظرية الفيض، سوف نرى أنه يتبناها بجميع ما يترتب عليها من لوازم فلسفية: من كون الفيض ضرورياً، وأزلياً، ودورياً أيضاً.

إن ما سبق يحتم علينا أن نراعي أمرين عند تناول نظرية الإنسان الكامل عند ابن عربي: الأول، هو أن تصور ابن عربي للإنسان الكامل ينبغي أن يفهم من خلال هاتين النظريتين الأساسيتين في فلسفته الصوفية، وأعني بهما: نظرية الغائية الميتافيزيقية، ونظرية الفيض. الأمر الآخر، هو أن هناك ارتباط فكري واضح للعيان قائم بين ابن عربي وبين ابن سينا. ذلك أن ابن عربي عندما وضع تصوره للإنسان الكامل، فإنه قد وضعه من خلال توظيفه لكل من نظريتي الفيض والغائية الميتافيزيقية واللذان هما أيضاً، وكما رأينا أعلاه، شكلتا حجر الزاوية في تصور ابن سينا لعلاقة الألوهية والعالم. من هنا، فإن أي تناول لتبني ابن عربي لهاتين النظريتين ينبغي أن يأخذ في

اعتباره هذا الارتباط الفكري القائم بين ابن عربي وابن سينا. في عرضي لنظرية ابن عربي في الإنسان الكامل سأقتصر على كتابيه فصوص الحكم، والفتوحات المكية. سأبدأ أولاً بتناول نظرية الفيض عند ابن عربي والتي من خلالها يصف كيفية بروز الذات الإلهية من الخفاء إلى العلن، لكي أنتقل بعدها إلى توضيح كيفية توظيف ابن عربي للغائية الميتافيزيقية في تطويره لنظريته في الإنسان الكامل. كانت الغائية الميتافيزيقية مع كل من المعتزلة وابن سينا، وكما رأينا سابقاً، تنطلق من فرضية أسبقية الخير على الوجود. ولقد ظهر ذلك جلياً في كل من مبدأ الصلاح والأصلح، ونظرية العناية الإلهية، حيث يتم تفسير الفعل الإلهي في كل منهما بأنه الأفضل. ولقد كان ذلك أمراً مفهوماً في ظل رؤية تقول بثنائية الألوهية والعالم حيث يصبح من الضروري تقديم تفسير للعلاقة بين الألوهية والعالم يأخذ في اعتباره كمال الفعل الإلهي. أما في مذهب يقوم على القول بوحدة الوجود، وأن ليس هناك سوى ذات واحدة تتجلى من الخفاء إلى العلن، فإن العلاقة ستكون حينئذ بين مراتب هذه الذات الواحدة، إذ لا ثنائية بين الألوهية والعالم. من هنا فإن هناك حاجة لاعتماد فرضية جديدة يمكن من خلالها تفسير العلاقة بين مراتب هذه الذات، وذلك ببيان السبب في ظهورها من الخفاء إلى العلن. وكان أن وجد ابن عربي هذا التفسير في محبة هذه الذات الإلهية لأن تُعرف. ولما كانت المعرفة تشترط وجود عارف، كان لا بد من وجود مثل هذا العارف، والذي هو الإنسان الكامل. ولكي يوجد الإنسان الكامل تبدأ الفيوضات الإلهية.

بالنسبة لابن عربي، فإن إيجاد الله تعالى للعالم جاء نتيجة لفيوضات ذاتية تحدث للذات الإلهية تبرز بواسطتها هذه الذات الإلهية من الخفاء إلى العلن. والسبب في حصول هذه الفيوضات هو الحب. فالذات الإلهية تحب أن تُعرف، ولهذا أوجدت الخلق. وهو يحتج في هذا الصدد بحديث هو في رأيه صحيح كشفاً غير ثابت نقلاً، والقائل: "كنت كنتاً مخفياً لم أعرف، فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق وتعرفت إليهم فعرفوني". فالعلة من إيجاد الخلق مرجعه، بحسب ابن عربي، محبة الذات الإلهية لأن تُعرف. ولما كانت هذه المعرفة لا تتحقق إلا بوجود عارف، كان لا بد من إيجاد

هذا العارف الذي بواسطته ستتحقق الغاية من إيجاد العالم. والذي هو ليس سوى الإنسان الكامل<sup>(١٦)</sup>. ولما كانت الغاية وإن تأخرت في الوجود، إلا أنها دائماً متقدمة في الفكر، كانت عملية الفيض والتجلي والذي نتج عنها ظهور العالم لا بد وأن تجد نقطة بدايتها مع الإنسان الكامل. من هنا كان على ابن عربي أن يجعل من الإنسان الكامل هو الباعث الحقيقي في إيجاد الذات الإلهية للعالم، لكي تبدأ عملية الفيض أو إيجاد العالم، والتي تبدأ بالعالم أولاً، لكي تكتمل، ثانياً وبعد ذلك، بالإنسان الكامل. من هنا كان وجود الإنسان الكامل هو السبب في أن تبدأ الذات الإلهية في عملية الفيض والتجلي.

ويمكن توضيح عملية التجليات التي تحدث للذات الإلهية والتي بسببها تم إيجاد العالم على النحو التالي: ففي الأزل هناك الذات الإلهية، ولا يمكن معرفتها أو وصفها لكونها، في رأيه، متعالية عن كل وصف ونعت. وهو يطلق على هذه المرتبة اسم الوجود المطلق، والكنز المخفي. ثم إن هذه الذات الإلهية تحب أن ترى كمالاتها وآثار أسماؤها في الخارج، وذلك لكي تُعرف. وهذه المعرفة لا بد لها من عارف، فاقتضت الذات الإلهية وجود هذا العارف والذي به ستتحقق المعرفة أو رؤية الذات الإلهية فيه لكمالاتها وآثار أسماؤها. ولكي يوجد هذا العارف والذي من خلاله ستتحقق معرفة الذات الإلهية بدأت هذه الذات الإلهية في التجلي والظهور. وعملية الظهور للذات الإلهية تكون بالبروز من الخفاء إلى العلن وذلك من خلال تجليين: التجلي الأول، وهو يطلق عليه الفيض الأقدس، وبه تحصل الأعيان الثابتة واستعداداتها في الحضرة العلمية، أو العلم الإلهي. والتجلي الثاني، ويسميه بالفيض المقدس، وبه تبرز هذه الذات الإلهية من الحضرة العلمية إلى صورة العالم المادي في الخارج. وإذا أردنا أن نقوم بعملية ترتيب هذه الفيوضات الإلهية وما ينشأ عنها، فيمكننا أن نقول: إن هناك أولاً الذات الإلهية في مرتبة الخفاء، يليها مرتبة الإنسان الكامل، الذي اقتضى منها

١٦ - محي الدين محمد بن علي الحاتمي الطائي المعروف بابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا غففي (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٠م) ص ٤٨-٥٠، ابن عربي، الفتوحات المكية (بيروت: دار صادر) ج ٢، ص ٣٩٩.

التجلي والظهور. يليه مرتبة الأعيان الثابتة والتي حصلت نتيجة الفيض الأقدس، وأخيرا هناك ظهور الذات الإلهية في مرتبة العالم الخارجي والذي كان نتيجة الفيض المقدس. وهذه الفيوضات التي تحدث للذات الإلهية هي في رأيه ضرورية وأزلية. فابن عربي يصف هذا الفيض بأنه: "الدائم الذي لم يزل ولا يزال"<sup>(١٧)</sup>. كما أن التقدم والتأخر في هذه الفيوضات هو تقدم وتأخر منطقي.

كانت تلك إذا عملية إيجاد العالم عند ابن عربي، أو بروز هذه الذات الإلهية من الخفاء إلى العلن. بيد أن عملية إيجاد العالم لوحدها غير كافية، إذ لما كان المقصود من عملية الإيجاد برمتها هو أن تُعرف هذه الذات، وهذه المعرفة لا تتحقق إلا لمن تتجلى فيه الأسماء الإلهية جميعها، وهو الإنسان الكامل، كان لا بد من وجود هذا الإنسان الكامل. والسبب في ذلك أن الفيض، وكما مر بنا سابقا، هو أمر دوري. فالأسماء الإلهية كانت في البداية مجتمعة في عين واحدة هي الذات الإلهية، وذلك قبل الظهور والتجلي. ولما كان الهدف من التجلي هو ظهور هذه الأسماء الإلهية بكاملها وآثارها في الخارج مجتمعة في عين واحدة، كما كانت مجتمعة قبل ذلك في الذات الإلهية، اقتضى هذا الظهور والتجلي أن ينتهي ويقف عند وجود عين واحدة أيضا يجتمع فيها ظهور جميع هذه الأسماء الإلهية بكاملها. ولما كانت الأسماء تظهر وتتجلى في العالم متكثرة، لم يحصل الغرض النهائي من التجلي، إذ لا بد من أن تتساوى نقطة النهاية في عملية الفيض مع نقطة البداية، وهو ما لا يتحقق إلا بأن تجتمع هذه الأسماء والكمالات الإلهية في عين واحدة تكون مظهرا لها، وليس سوى الإنسان الكامل، إذ هو الذي تظهر أو تتجلى فيه جميع الأسماء والكمالات الإلهية. وتتجلى الأسماء الإلهية كاملة في عين واحدة هي الإنسان الكامل تكتمل دائرة الوجود، بأن تحتتم بعين واحدة تتجلى فيها الأسماء الإلهية وذلك في مقابل البداية وهي الذات الإلهية والتي كانت فيها هذه الأسماء الإلهية مجتمعة. وإذا فالمرتبة الأخيرة من عملية الفيوضات، وهي مرتبة العالم الخارجي، غير مقصودة لذاتها، بل لما يترتب عليها من وجود الإنسان الكامل.

١٧ - ابن عربي، فصوص الحكم، ص ٤٩.

يقرر ابن عربي أن المرتبة الأخيرة من الفيوضات، وهي العالم الخارجي، عندما وُجِدَ، فإنه قد وُجِدَ على حد تعبير ابن عربي: "وجود شبح مسوّى، لا روح فيه. فكان كمرآة غير مجلوة"<sup>(١٨)</sup>، أي غير صقيلة فهناك إذا نقص يعتره. ولما كان الإيجاد الإلهي، بحسب ابن عربي، من شأنه أنه ما سَوَى محلاً إلا وأكمل تسويته، وذلك بأن ينفخ فيه روحاً ليكتمل وجوده. فاقضى الأمر الإلهي إذاً "جلاء مرآة العالم. فكان آدم عين جلاء تلك المرآة، وروح تلك الصورة"<sup>(١٩)</sup>. فأدم عليه السلام، بحسب ابن عربي، هو الإنسان الكامل والذي بوجوده تم وجود العالم، وبه حصل الغرض من عملية الإيجاد. وابن عربي وإن أشار إلى آدم عليه السلام على أنه هو الإنسان الكامل، إلا أن الإنسان الكامل على وجه الحقيقة هو محمد صلى الله عليه وسلم، والذي هو خاتم النبيين. أما الأنبياء عليهم الصلاة والسلام الذين جاؤوا قبله فهم مجلّ لهذه الحقيقة وتعينا من تعيناتها.

إذا، لم يكن ظهور فكرة الإنسان الكامل مع ابن عربي سوى نتيجة طبيعية للتحوّل الذي طرأ على الفكرة الرئيسية للغائية الميتافيزيقية في الإسلام. فمن تعليل الفعل الإلهي بالخير سواء كان ذلك الخير هو الصلاح والأصلح عند المعتزلة أو نظام الخير عند ابن سينا، وما يعنيه ذلك من أسبقية الخير على الوجود، إلى تعليله بالمعرفة وذلك عند ابن عربي، وما يترتب عليه من أسبقية المعرفة على الوجود. وكان من نتائج هذا التحوّل أن تضخمت الذات الإنسانية والتي ستتحقق من خلالها هذه المعرفة لكي تبرز لنا في صورة الإنسان الكامل. فالإنسان الكامل ليس نبياً وحسب ينحصر دوره في الإرشاد الديني وإصلاح المجتمع، بل لقد أُنيط به دور وجودي، إذ أصبح هو الباعث الحقيقي للذات الإلهية على الظهور والتجلي، كما أنه الغاية النهائية من وجود العالم، وليس العالم سوى مجلّ من مجاله، واعتباراً من اعتباراته. بعد ذلك سوف يقوم تلامذة ابن عربي باستثمار نظريته في الإنسان الكامل والمضي بها إلى أبعاد ميتافيزيقية أرحب، وخصوصاً مع عبد الكريم الجيلي وغيره من متفلسفة

١٨ - ابن عربي، فصوص الحكم، ج ١، ص ٤٩.

١٩ - ابن عربي، المرجع السابق، نفس الصفحة.

الصوفية.

مما سبق يمكن القول بأن ابن عربي استطاع، ومن خلال نظريته في الإنسان الكامل، أن يقدم تصورا دوريا لعملية الفيض أكثر إحكاما من الناحية الفلسفية من ذلك الذي قدمه ابن سينا. فلقد رأينا مع ابن سينا كيف أن نظرية الفيض عند ابن سينا انتهت إلى أن النبي في مرتبة العقل المستفاد هو الحلقة الأخيرة التي تنتهي عندها عملية التكوين في العالم الطبيعي، وكيف أن وجوده كان غاية في حد ذاته على مستوى العالم الطبيعي. ذلك أن بوجود العقل المستفاد تكتمل دائرة الوجود، والتي ابتدأت بالعقل الكوني وانتهت بالعقل الإنساني. فكما افتتح الوجود بالعقل الأول، كأول ما فاض عن الله تعالى، ينبغي أن تختتم دورة الوجود، أو الفيض، بوجود عقل مقابل له. بيد أن ما انتهت إليه دورة الفيض الوجودية عند ابن سينا كان عقلا إنسانيا وليس عقلا كونيا. وعليه فإن النهاية، في دورة الفيض الوجودي، لم تتوافق مع البداية. من هنا جاءت محاولة ابن عربي، في تبنيه لنظرية الفيض، أن يقدم نظاما وجوديا يقوم على فكرة الفيض أيضا، ولكن بحيث تكون البداية فيه متوافقة مع النهاية التي انتهت إليها دورة الوجود.

يمكننا إذا أن نرى إلى أي مدى بلغ الترابط الفكري بين ابن عربي وابن سينا، بل ومدى استعانة ابن عربي بأفكار ابن سينا في تطويره لنظريته في الإنسان الكامل، بحيث يمكن القول بأن تصور ابن عربي للعلاقة بين الألوهية والعالم لا يخرج، في مجمله، عن تصور ابن سينا. فابن عربي يقبل الفيض كعملية من خلالها تم إيجاد العالم، كما أن هذا الفيض عنده هو في نفس الوقت أزلي وضروري، كما ويتابع ابن عربي ابن سينا في كون عملية إيجاد العالم تخضع لغائية ميتافيزيقية، والهدف منها، عند ابن عربي، هو إيجاد الإنسان الكامل. كما أن هذا الإنسان الكامل هو كمال أو صورة لهذا العالم. وأخيرا فإن عملية الفيض مع كل منها تحدث نتيجة للعلم الإلهي. جميع هذه الأمور تشير وبوضوح مدى استعانة ابن عربي بأفكار ابن سينا في تطويره لنظريته في الإنسان الكامل.

بيد أن ابن عربي وإن اتفق مع ابن سينا في جميع هذه الأمور، والتي تشكل الإطار العام



لفهمه للعلاقة بين الألوهية والعالم، إلا أن الميتافيزيقا عند ابن عربي وكما تمثلت في فهمه لكل من نظريتي الفيض والغائية الميتافيزيقية تبدو أكثر إحكاما من الناحية الميتافيزيقية من ذلك الذي نجده عند ابن سينا. فكما رأينا، فإن ابن عربي وفي تبنيه لنظرية الفيض حاول أن يجعل من نقطة النهاية في الفيض تتساوى مع نقطة البداية، تحقيقا لدورية الفيض. كما أن ابن عربي وإن اتفق مع ابن سينا على محورية صفة العلم الإلهي كصفة مؤثرة في عملية الفيض وبالتالي إيجاد العالم، إلا أنه يختلف معه في نقطة البداية في تأثير هذا العلم الإلهي. فابن سينا يجعله العلم الإلهي بالعالم، في حين ابن عربي يرى أن هناك مرتبة تسبق علم الله تعالى بالعالم، وهي علمه تعالى بذاته. ذلك أن الله تعالى وقبل أن يعلم العالم كان يعلم ذاته سبحانه وتعالى. وعليه، فلا بد من أن يتم انتقال العلم الإلهي من العلم بالذات الإلهية، إلى العلم بالعالم انتقالا منطقيًا.

كان إيجاد الله تعالى للعالم عند ابن سينا نتيجة لعلمه تعالى بما يمثله هذا العالم من نظام للخير. فعلمه تعالى بالنظام الأحسن كان هو السبب في إيجاده للعالم. غير أن الذي فات ابن سينا هنا هو أن علمه تعالى بالعالم لا بد وأن يسبقه علمه تعالى بذاته. والسؤال هو كيف تم الانتقال، فيما يتعلق بالعلم الإلهي، من العلم بالذات، إلى العلم بالعالم؟ وابن سينا لا يقدم لنا إجابة على هذا السؤال. بل هو يجمع العلمين في مرتبة واحدة. فكما رأينا من قبل، فبالنسبة إلى ابن سينا فإن الله تعالى يعلم ذاته ويعلم العالم. وعلمه بذاته وأنها مبدأ لنظام الخير في العالم سبب في إيجاد هذا العالم لما يعلم من تحقق نظام الخير فيه على أكمل وجه. وإذا، فلا توجد من قبل ابن سينا أي محاولة لتفسير انتقال العلم الإلهي من العلم بالذات إلى العلم بالعالم. غير أنه في نظام ميتافيزيقي يقوم على الترابط الضروري بين جميع مراحلها، بحيث أن كل خطوة تالية فيه تنتج منطقيا عن التي قبلها على وجه الضرورة واللزوم، واللذان هما شرط التفكير الميتافيزيقي، نحن بحاجة إلى أن نعرف كيف أمكن للعلم الإلهي أن ينتقل من العلم بالذات إلى العلم بالعالم.

إن هذه المرتبة والتي أغفلها ابن سينا، أقصد مرتبة العلم بالذات، هي، في الحقيقة، التي

يبدأ منها ابن عربي سلسلة الفيوضات أو التجليات التي تطرأ على الذات الإلهية. فابن عربي يقرر أن الذات الإلهية تعلم ذاتها، وعلمها بذاتها يؤدي بها إلى أنها تحب أن تعرف، ولما كانت المعرفة تتوقف على عارف، شئت هذه الذات أن يوجد هذا العارف، والذي هو الإنسان الكامل. ولما كان وجود هذا العارف مرتبطاً بوجود العالم، كان لا بد وأن يوجد هذا العالم أيضاً، وبالتالي أصبح العالم ممكناً أن يُعلم. وإذا فانتقال العلم الإلهي من العلم بالذات إلى العلم بالعالم كان محكوماً بخطوات منطقية، يلزم بعضها عن البعض الآخر لزوماً ضرورياً.

فإذا أردنا أن نضع هذا كله في لغة ابن عربي فحينئذ سنقول: إن الذات الإلهية تعلم ذاتها، فتحب أن تعرف، فتشاء وجود العارف والذي بوجوده تتحقق معرفة الذات. وفي هذه المرتبة العلمية حيث لا تعلم الذات إلا ذاتها، يتموضع الإنسان الكامل. فالعلم به، إذا، يسبق العلم بالعالم. ثم إن هذا الحب من قبل الذات الإلهية لأن تعرف ينتج عنه الفيض الأقدس، والذي بسببه وكتيجة له تبرز الأعيان الثابتة في الحضرة العلمية أو العلم الإلهي. وهذه الأعيان الثابتة هي صور للأشياء التي ستوجد بعد ذلك في الخارج. وإذا، فالعلم بالأعيان الثابتة والتي هي حقائق أو صور الأشياء التي ستوجد في الخارج كان نتيجة للفيض الأقدس، ومرتب عليه. وقبل هذا الفيض وقبل تلك المرتبة لم يكن هناك تحقق للأعيان الثابتة في العلم الإلهي. وبعبارة أخرى لم يكن هناك علم بالعالم. ثم إن الأعيان الثابتة ترغب هي بدورها أن ترى آثارها متحققة في الخارج، فتسأل الأسماء الإلهية أن تسمح لآثارها بأن توجد في الخارج، فيحدث الفيض المقدس والذي نتيجته هو وجود العالم الخارجي. وإذا، فلنكي يوجد الإنسان الكامل، والذي هو الهدف الأقصى من عملية الإيجاد، كان لا بد وأن يوجد العالم قبل ذلك. ولعله لهذا السبب كان الفيض عند ابن عربي ذا مرتبتين: أقدس، وبه توجد الأعيان الثابتة في العلم الإلهي، ومقدس وبه تظهر آثار هذه الأعيان في صورة العالم الخارجي، في حين أنه كان عند ابن سينا فيض ذو مرتبة واحدة يتعلق بوجود العالم مباشرة في الخارج. كان لا بد من وضع ابن عربي ونظريته في الإنسان الكامل في سياق بيئته الفكرية المباشرة.

إذ أن مثل هذا الوضع سيوضح لنا الأسئلة التي كان ابن عربي يشتغل عليها في تطويره لنظريته في الإنسان الكامل، وكيفية معالجته لها. إن الربط بين ابن عربي وابن سينا، لا يمكن استنتاجه فقط من كيفية استئثار ابن عربي لنظريات ابن سينا في تطويره لنظريته في الإنسان الكامل، بل إنها لتظهر أيضا في محاولة ابن عربي لتجاوز ابن سينا في بعض المواضيع إلى ما هو أكثر إحكاما من الناحية الفلسفية. وإن هذا الفهم ليس بعيدا عما يقرره ابن عربي نفسه في مقدمته لكتابه الفتوحات المكية، وذلك عندما يصنف اعتقادات أهل الإسلام إلى مراتب أربع، والتي يقوم بوضعها في صورة تصاعدية: فيبدأها بعقيدة العوام من أهل التقليد والنظر، ثم تأتي في رتبة أعلى منها عقيدة المتكلمين، أو ما يطلق عليه هو بعقائد أهل الرسوم، يليها في المرتبة ما يطلق عليه "عقيدة خواص أهل الله من أهل طريق الله من المحققين أهل الكشف والوجود". ثم ما يلي هذه العقيدة في الرتبة هي عقيدة خلاصة الخاصة. وهو يقوم بشرح العقائد الثلاث الأولى، والذي يتبين من شرحه هذا هو أن المقصود بالرتبة الثانية عقائد المتكلمين من الأشاعرة، وبالمرتبة الثالثة، والتي فيها ينتقد آراء الأشاعرة، مزيج من آراء كل من المعتزلة والفلاسفة. أما عقيدة خاصة الخاصة فلم يقيم بشرحها، بل، وكما يذكر هو، وضعها ماثورة في كتابه الفتوحات المكية، لمن كانت لديه القدرة على فهمها<sup>(٢٠)</sup>. وما يهمننا هنا هو هذا الترتيب التصاعدي لهذه المعتقدات ودلالاته الفكرية. إذ أن هذا يشير إلى أن ابن عربي ينظر إلى عقائد كل مرتبة على أنها متضمنة بشكل أو بآخر في المرتبة التي تعلوها، بمعنى أن المرتبة الأعلى ينبغي أن ينظر لها على أنها أكمل من عقائد المرتبة التي أدنى منها، وذلك من حيث الإحكام والنظر. ومن هنا يمكن أن نستنتج أن عقائد خلاصة الخاصة تأتي أكثر إحكاما من الناحية الفكرية لعقائد الفلاسفة.

الخاتمة:

ظهر لنا مما سبق أن توظيف مبدأ الغائية الميتافيزيقية في الإسلام في مراحلها الثلاث التي

٢٠- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ١، ص ٣١-٤٧

مرت بنا كان بهدف إضفاء معنى على الفعل الإلهي، سواء في علاقته بالإنسان، أو علاقته بالعالم، أو في علاقته بمراتب تجليات الذات الإلهية. كما تبين لنا أن هناك تطورا تاريخيا خضع له هذا المبدأ الميتافيزيقي بعد ظهوره لأول مرة على يد المعتزلة، بحيث يمكن النظر إلى تناول اللاحق على أنه جاء تطورا في بعض جوانبه لمعالجة السابق له. ولعل هذا هو ما برر تناول كل من المعتزلة وابن سينا وابن عربي في تبنيهم للغائية الميتافيزيقية في سياق فكري واحد. وأخيرا، فإن التحول الذي طرأ على هذا المبدأ الفلسفي من الأخذ به على المستوى الكوني إلى القول به على المستوى الإنساني جاء نتيجة للتحول الذي طرأ على هذا المبدأ من القول بأسبقية الخير على الوجود، في القول بالصلاح والأصلح أو بعد ذلك بنظام الخير في العالم، إلى القول بأسبقية المعرفة على الوجود، كما رأيناه مع ابن عربي في نظريته عن الإنسان الكامل.

## List of References

### Al-Qur'an

1. Abu Mansoor Abdul Qadir bin Tahir, **uṣūl al-dīn** (Beirut: Dār ul Kutub al- 'ilmiyyah, 1971)
2. Ali bin Ismail, **maqālāt al-islāmyin** (Cairo: maktaba' al-nahḍa' al-miṣrīā, 1950 AD)
3. British Association for Islamic Studies Conference, BRAIS 2019, the University of Nottingham 15-16 April 2019. The paper's title is: "Metaphysical Teleology: From Ibn Sina to Ibn 'Arabi"
4. Daghim Samih, **falsafāt al-quḍr fī fikr al-mu'tazilī** (Beirut: dar al-fikr 1992 AD)
5. Hussain bin Ali ibn e Sina, **al-īshārāt wā tanbīhāt** (Iran: Mu'assasa baūstān maktab, 1429 AH)
6. Hussain bin Ali ibn e Sina, **al-mabd'ā wa al-ma'ād** ((Iran: Mu'assasa muṭāla'āt, 1383 AH)  
Hussain bin Ali ibn e Sina, **al-najāt** (Beirut: dār al-'āfāq al-jadīdī 1985 AD)
7. Hussain bin Ali ibn e Sina, **al-shifā, al-ilahīāt** (Cairo: al-maṭābi' al-āamīrīā, 1960 AD)
8. Mohyiuddin Ibn Arabi, **al-futūḥāt al-makīāt** (Beirut: Dar Sadir)
9. Mohyiuddin Ibn Arabi, **fuṣūṣu al-ḥikam** (Beirut: Dar al-Kitab al-arabi, 1980 AD)
10. qāḍīAbdul Jabbar, **al-mughnī** (Cairo: al- Mu'assasat al-miṣrīā 'āma, 1965 AD)
11. qāḍīAbdul Jabbar, **al-muḥīṭ** (Cairo: al- Mu'assasat al-miṣrīā 'āma,)
12. Research journal of Faculty of Shariah and Islamic Studies, University of Qatar, 2005
13. Research journal of Faculty of Shariah and Islamic Studies, University of Kuwait, 2002, vol 17