

ابن عربي وقضية التسامح الديني

د. شارفي عبد القادر

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

جامعة حسنية بن بوعلي - الشلف

الملخص:

المقال يعرض تفكير وفلسفة التسامح عند محي الدين بن عربي الطائي، وتم ذلك من خلال:

(تعريف التسامح، مصلح التسامح، دلالة التسامح عند ابن عربي، معالم التسامح عند ابن عربي تتمثل في: الإنسان - الرحمة الالهية، المحبة الالهية، وخاتمة فيها: نصيحة لعلماء المسلمين وخواصهم التخلق بأخلاق الإسلام، ودعوة إلى التعمق في الفهم إلى باطن النصوص.

الكلمات المفتاحية: التسامح، الأخلاق، الإنسان، الرحمة، الالهية.

Summary:

The article presents the thinking and philosophy of tolerance of Muhyiddin bin Arabi Al-Ta'i Al-Hatmi, and this was done through:

(Defining tolerance, reformer of tolerance, the indication of tolerance according to Ibn Arabi, the features of tolerance according to Ibn Arabi represented in: Man - Divine Mercy, Divine Love), and a conclusion in it: Advice for Muslim scholars and their characteristics to adopt the morals of Islam, and an invitation to deepen understanding into the innermost texts.

Keywords: tolerance, morals, human, mercy, divine.

مقدمة:

أصبحت قيمة التسامح - باعتبارها قيمة أخلاقية بالدرجة الأولى - من بين القيم الأكثر حضوراً في الفكر المعاصر تحليلاً وتأصيلاً ودعوة لتفعيلها على مستوى السلوك الفردي والجماعي سواء على مستوى المجتمع الواحد بين فئاته، أو بين المجتمعات المختلفة عرقياً ولغوياً ودينياً. ويعود هذا الاهتمام بهذه القيمة إلى غلبة اللاتسامح في واقعنا المعاصر، وما أصبح يشوبه من مضادات التسامح كالتعصب، والعنصرية، والتعدي على حقوق الغير في الحرية والكرامة والمساواة، وغيرها. وليس معنى ذلك أن الدعوة إلى التسامح هي من قضايا العصر فقط، بل إنها تمتد إلى بدايات التاريخ الإنساني، ذلك أن قيمة التسامح هي من الفضائل الأخلاقية التي تقتضي تربية خلقية خاصة يسمو بها الإنسان عن نوازع النفس القائمة على حب الذات، فقيمة التسامح هي على الضد من ذلك حيث تقتضي نكران الذات، والنظر إلى الغير باعتباره مشاركاً لنا في الحياة ويجب أن يتمتع بنفس الحقوق التي نتمتع بها. فهي قيمة تقتضيها طبيعة الحياة المشتركة بين البشر، وهي حياة تقتضي بدورها نوعاً من التنازل عن الحقوق الفردية لصالح الجماعة، أو على الأقل تكييفها وما تتطلبه

نظراً لهذه الضرورة الاجتماعية، فإن أي مجتمع وجد عبر التاريخ إلا وتكون قضية التسامح من قضاياها المركزية التي يتطلع أن يتحلى بها أفرادها وفئاته، وغيره من المجتمعات الأخرى. وإذا كان التاريخ يطلعنا بأن المجتمعات القديمة كانت في مسلكها تركز إلى التصورات الأسطورية والدينية، فإن قيم التعايش فيما بينها، ومنها قيمة التسامح، كانت تركز إلى تلك التصورات سواء في صورتها البدائية كما هو الحال في التصورات الدينية الأسطورية، أو ما تطورت إليه من منحى تجريدي كما هو الحال في التصورات الفلسفية للوجود الاجتماعي، أو وفق تعاليم الأديان السماوية.

التسامح الديني، باعتباره أحد مظاهر التسامح بوجه عام، هو في نظرنا أسبق في الوجود من مظاهر وأنواع التسامح الأخرى، إن لم يكن سبباً لظهور فكرة

التسامح باعتباره فضيلة أخلاقية. وليس ذاك إلا لطبيعة التجمعات البشرية القديمة ذات البنية الأسطورية والدينية في التفكير. وإذا ما تتبعنا مسار تطور المجتمعات البشرية، فإننا نجد تأثير الدين بتعاليمه وطقوسه سواء أكان وثنيا أو سماويا غالبا على تصور الإنسان لطبيعته، وطبيعة الوجود الخارجي. وقد لعب الدين السماوي بالخصوص مُثَلا في اليهودية والمسيحية والإسلام هذا الدور بامتياز لدى المجتمعات المؤمنة بأحد هذه الديانات. فقد أصبح المجتمع تابعا في تصوراتهِ للإنسان والكون إلى عقائد الدين، وسلوكياته مستمدة من تعاليمه. وإذا كان تقسيم التاريخ الإنساني إلى عصور قديمة، وعصور وسطى، وعصر حديث، فإن العصور الوسطى امتازت بهيمنة الدين إلى درجت أن نسبت مجتمعات هذه الفترة التاريخية إلى الدين الذي تتبعه، فكان اليهود، والمسيحيون، والمسلمون.

ولم يكن الدين في تعاليمه العقدية أو الطقوسية حائلا دون تعدد الآراء والتصورات في فهم مضمون العقيدة، أو التعاليم الطقوسية التي يجب أن يتبعها المؤمن، بل شهدت هذه المجتمعات المتدينة، سواء يهودية كانت أو مسيحية ظهور فرق و طوائف تدعي كل منها أن فهمها للدين هو الفهم الصحيح وغيره باطل يجب أن يُقوّم إما بالحجة أو بالسيف. كما أن ذلك لم يكن غائبا عن الساحة الإسلامية، فقد أخبر النبي محمد ﷺ في حديثه الذي يقول فيه: " افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافترت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة"⁽¹⁾ وقد كان ذلك سببا في بزوغ بوادر الفتنة والتزاع مما أفضى إلى عدم التسامح فيما بين الفرق والطوائف. ولم يقتصر احتكار الرأي والحقيقة داخل المجتمع الواحد ذي الدين الواحد، بل كان يسبقه احتكار للحقيقة الدينية بين الأديان المختلفة. فالتكفير السائد بين الأديان ليس في مضمونه إلا رفضا مطلقا للآخر وعدم الاعتراف بدينه.

ولم تقطع العصور الحديثة مع تصورات المرحلة التاريخية السابقة، وإن كانت أشد وعيا بضرورة تجاوز نمط تفكير المرحلة التاريخية السابقة (تفكير العصور الوسطى)، نظرا لما خلفه من مآسي وصراعات مذهبية وعقائدية بين فرقاء الملة الواحدة، وبين شعوب الديانات المختلفة، وقد كانت الحروب الصليبية أحد أهم

هذه الأحداث المساوية لتلك العصور. لقد استمر تأثير الدين عقائديا وطقوسيا، ولا يزال يمتد إلى عصرنا الحالي وفق مذهبيات وطوائف تستلهم التراث، وتحاول الرجوع إلى البنايع الأولى للتعاليم الدينية - كما هو الحال في المواقف السلفية في الإسلام- ومع هذا الامتداد في الفكر يحصل امتداد مواز له على مستوى الممارسة والفعل اجتماعيا وسياسيا. وتظهر التزايدات والنعرات الدينية والطائفية على أساس قاعدة اللاتسامح في المواقف والآراء. ذلك ما يبرر بإيجاز قوة الدعوة إلى ثقافة التسامح في وقت طغى فيه التعصب واللاتسامح الذي يهدد التعايش بين الشعوب. من هذا المنطلق، الذي يبرز أهمية التسامح الديني في مجتمعات لا يزال الدين بعقائده وتعاليمه غالبا على تفكيرها وممارستها الاجتماعية، نسعى إلى الكشف عن الأهمية التي أولاهها مفكرون لقضية التسامح الديني، إذ لا يعقل أن تكون الآراء الدينية سببا في الفرقة والشقاق والتنازع، ولا يلتفت مفكرو الأمة وعلمائها إلى البحث عن أسباب ذلك، والدعوة إلى ما يجمع الشمل ويؤسس للاختلاف باعتباره رحمة وليس نقمة.

وفي نظرنا أن قضية التسامح الديني في الإسلام لم تعالج بصورة عميقة ودقيقة وصادقة إلا مع الصوفية، وليس ذاك إلا لأن هذه الطائفة تميزت في رؤاها وسلوكها عن باقي الطوائف والفرق الأخرى بما يجمع ويوحد، بدل ما يثير الخلاف والشقاق. فقد سلك المتصوفة طريقا إلى الله جعلوه مفتوحا لكل سالك ولم يقيدوه أو يحدوده، فكل السبل تؤدي إلى الله شرط صدق النية والإخلاص. وقد انعكس ذلك في سلوكهم وعلاقاتهم مع الآخرين فالكل مقبول لديهم والكل على صواب، وإنما تختلف الدرجات والمقامات لا غير. ولا أدل على ذلك ما ذكره الكلاباذي: "قال رجل لسهل بن عبد الله التستري: من أصحاب من طوائف الناس؟ فقال: عليك بالصوفية، فإنهم لا يستكثرون، ولا يستنكرون شيئا، ولكل فعل عندهم تأويل، فهم يعذرونك على كل حال. وقال يوسف بن الحسين: سألت ذا النون من أصحاب؟ فقال: من لا يملك ولا ينكر عليك حالا من أحوالك، ولا يتغير بتغيرك وإن كان عظيما، فإنك أحوج ما تكون إليه أشد ما كنت تغيرا"⁽²⁾.

وقد انعكس هذا المسلك في الفكر الصوفي لدى كبار المتصوفة، الذين حاولوا وفق رؤية عرفانية ما يمكنه أن يجمع بين أصحاب الدين الواحد وبين الديانات المختلفة، وافقين على الأسباب العميقة للتعصب و اللاتسامح الديني. ومن هؤلاء المتصوفة الكبار، الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، حيث نكتشف في متنه الصوفي تحليلا عميقا وجريئا لأسباب اللاتسامح، وتصورا لما يمكن أن يحقق الدين الحق الذي يجمع الجميع.

وبناء على ما سبق، يمكننا طرح التساؤل الآتي: كيف فكّر ابن عربي في قضية التسامح الديني؟

لنبادر إلى رفع الغموض الذي يتسم به هذا التساؤل، والمتمثل في مصطلح "التسامح الديني". فالمصطلح حديث، ودلالته تختلف عما تمّ التفكير فيه بما يناسبه في الفكر الإسلامي قديما. ولذلك فالقصد من ربط المصطلح الحديث بفكر ابن عربي هو البحث في المضامين المشتركة لدلالاته المختلفة والمتغيرة من ثقافة لأخرى، خاصة وأنها بيّنا سابقا أن للمفهوم تاريخا سابقا عن العصر الحديث. فقضية التسامح الديني عند ابن عربي لا تتجاوز سياقها التداولي في الثقافة العربية الإسلامية في العصر الوسيط.

الإجابة عن هذا التساؤل، تفرض علينا التطرق إلى الدلالات المختلفة لمفهوم التسامح لغويا واصطلاحيا، قصد الكشف عن تلك المضامين المشتركة لها، والتي ستجعل تفكير ابن عربي في قضية التسامح الديني مشروعة.

1. التسامح لغة:

جاء في لسان العرب لابن منظور "سمح: السماح والسماحة: الجود. الإسماح: لغة في السّماح، يقال: سمح وأسمَحَ إذا جاد وأعطى عن كرم وسخاء؛ وقيل إنما يقال في السخاء سمح، ... والمسامحة: المساهلة. وتساحوا: تساهلوا. وقولهم: الحنيفية السمحة، ليس فيها ضيق ولا شدة"⁽³⁾.

الدلالة التي يؤكد عليها هذا التعريف قائمة في العطاء للغير بأكثر مما يستحق، وهو المعنى بالسخاء الذي يعتبر عطاء بلا حد. والعطاء هنا شامل لكافة العلاقات الإنسانية بما فيها المادي منها، مما يعني أن هذه الخاصية تُمكن من سد

النقص والفجوات في العلاقات الإنسانية. فهي أقرب إلى فضيلة الإحسان المتجاوزة للعدل والإنصاف في الحقوق. وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الدلالة وضمّنها معاني مختلفة ولكنها متقاربة، كالرحمة، واللفظ، واللين، والعفو، وغيرها. وقد ذكر أحد الباحثين أن آيات التسامح " تبلغ مائة آية في القرآن المكي والمدني موزعة على 48 سورة مكية ومدينة" (4)؛ منها:

قوله تعالى: ﴿ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴾ [آل عمران، آ: 159] وقوله تعالى: ﴿ خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ ﴾ [الأعراف، آ: 199] وقوله: ﴿ وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ ﴾ [فصلت، آ: 34] وقوله: ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴾ [النحل، آ: 125] .

وفي العلاقات مع الآخرين (الذين هم على غير ملة الإسلام) فإن الإسلام دعا إلى التعامل معهم على أساس العفو والإحسان والمودة، التي هي من دلالات التسامح. من ذلك، قوله تعالى: ﴿عَسَى اللَّهُ أَنْ يَجْعَلَ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُمْ مِنْهُمْ مَوْدَّةً وَاللَّهُ قَدِيرٌ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المتحنة، آ: 7] وقوله تعالى: ﴿ لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَيُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ [المتحنة، آ: 8] ويقول: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام، آ: 108] .

2. مصطلح التسامح:

يرى لالاند في موسوعته الفلسفية أن " كلمة تسامح Tolérance ولدت في القرن السادس عشر من الحروب الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت: فقد انتهى الأمر بأن تساهل الكاثوليك مع البروتستانت، وبالعكس. ثم صار

التسامح يرتجى تجاه جميع الديانات وكل المعتقدات. وفي آخر المطاف، في القرن التاسع عشر، شمل التسامح الفكر الحر". وتعتبر رسالة جون لوك في التسامح، أول الإسهامات الفكرية التي تعالج قضية التسامح الديني في أوروبا، ركز فيها على فكرة أساسية تتمثل في الفصل بين ما هو ديني وما هو دنيوي (مدني)، حيث يقول: "ينبغي التمييز بدقة ووضوح بين مهام الحكم المدني وبين الدين، وتأسيس الحدود الفاصلة والعادلة بينهما. وإذا لم نفعل هذا فلن تكون هناك نهاية للخلافات التي ستنشأ على الدوام بين من يملكون الاهتمام بصالح نفوس البشر، من جهة، ومن يهتمون بصالح الدولة من جهة أخرى"⁽⁵⁾. فاللتسامح الديني الذي كان قائما في أوروبا راجع أساسا إلى محاولة فرض الآراء الدينية بقوة السيف لعدم اعتراف بعضهم البعض بعقيدة المخالف، ولذلك فقد كان الحل أن الآراء الدينية تقوم على مجرد التوجيه والوعظ دون إلزامها بالقوة. وهو المعنى الذي حدّد به غوبلو فكرة التسامح، حيث يرى بأنها "تقوم ليس على التخلي عن قناعات المرء أو الامتناع عن إظهارها، والدفاع عنها أو نشرها، بل تقوم على امتناعه من استعمال جميع الوسائل العنيفة والقدح والذم؛ بكلمة يقوم التسامح على تقديم أفكاره دون السعي لفرضها."⁽⁶⁾ ويصلح هذا المعنى للتسامح لأن تتولد عنه ضروب أخرى من التسامح في العلاقات الإنسانية، كالتسامح، الإثني والعرفي، والفكري، والسياسي. وهو ما يسعى النظام الديمقراطي لتحقيقه.

إن الدلالة الاصطلاحية للتسامح تؤكد على ضرورة وجود الاحترام المتبادل بين بني البشر المختلفين عرقيا، وثقافيا، ودينيا. مع مراعاة التّدية في الحقوق. وهي الدلالة التي أكدها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات، آ: 13]. كما انه لا سبيل إلى محو الفروقات والاختلافات بين الناس، مما يفرض وجود التسامح. قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [هود، آ: 118].

هذا، وان كانت فكرة التسامح تثير نوعا من الغموض، في كون الذي أتسامح معه إنما هو تنازل لحقي تجاهه. وهو المعنى الذي أشار إليه الجرجاني حين

رأى بأن السماحة هي "بذل مالا يجب تفضلا"⁽⁷⁾. فإن ذلك لا يقدر في قيمة التسامح بل ينبى بالتفاوت الطبيعي الموجود بين البشر.

نخلص مما سبق، إلى أن فكرة التسامح كقيمة أخلاقية ذات ضرورة قصوى للتعايش الإنساني، تعايش لا يقوم على مجرد النظر للوضع الإنساني على أنه وضع طبقي أين يستعبد البعض البعض الآخر، انطلاقا من فروقات طبيعية أو مكتسبة، وهو وضع وإن كان سائدا، فإن العالم اليوم يعي خطورته، ويسعى بكل ما أوتي من قوة للتحرر منه وتجاوزه، ليلبغ وضعاً إنسانياً يحترم فيه الإنسان كقيمة في ذاته، تحترم قناعاته الفكرية والدينية. هذا الوعي هو ما تجسده الدعوة العالمية في نشر ثقافة التسامح في "إعلان مبادئ التسامح" الصادر عن المؤتمر العام لليونسكو عام 1995، وإعلان عام 1996 عاما دوليا للتسامح.

كما أنها دلالة تتوافق تماما وما نص عليه الإسلام، الشيء الذي يعني إمكانية استثمار النصوص الدينية وفق روح إنسانية متفتحة على الآخر من التأسيس لثقافة التسامح في فكرنا العربي الإسلامي. وقد وجد هذا الجهد عبر تاريخنا الثقافي خاصة عند ذوي الفكر المتحرر من الفلاسفة والصوفية. وهو ما سنكتشفه في فكر الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي.

3. دلالة التسامح عند ابن عربي*:

إذا كان التسامح مصطلحا حديثا، فإن ذلك لا يمنع من وجود دلالات قريبة منه وتعبّر عن مضمونه، خاصة وأنه في المجال التداولي للثقافة العربية الإسلامية التراثية، قد دلت عليه منظومة من القيم الأخلاقية ذات المرتكز الديني، كما رأينا سابقا. وكون ابن عربي ينتمي إلى هذا الفضاء الثقافي، فإن دلالة مفهوم التسامح عنده تندرج ضمن هذا السياق العام.

وابن عربي، يعلم قارئه منذ البداية، بقوله: "واعلم أن جميع ما أتكلم به في مجالسي وتصانيفي إنما هو من حضرة القرآن وخزائنه فإني أعطيت مفاتيح الفهم والإمداد منه"⁽⁸⁾. إنه يُقرّر قاعدة معرفية تتلخص في أن الأصول التي يبنى عليها مفاهيمه وتصوراته ونظرياته هي بالدرجة الأولى القرآن الكريم، ثم تليه نصوص السنة باعتبارها من باب الوحي. وفي الوقت نفسه لا يعتبر نفسه مجرد ناقل لهذه

النصوص وإنما فاهما لها، والفهم سبيل معرفي يركز بدوره على ما تُمدّه به التجربة الصوفية في علاقتها بمصدر النص، ألا وهو الله سبحانه وتعالى، بحيث يصبح الفهم الذي يتحوّل إلى علوم ذوقية مددًا وفتحاً يفتح به الله على أصفياه.

من هذا المنطلق، فإن دلالة التسامح، إنما تتحدد سلفا بما أقرّه النص الديني. وإذا كان النص خلوا من هذه اللفظة بمعناها الاصطلاحي، فإنه عبّر عنها بما يفيد معانيها بألفاظ العفو، والمغفرة، والرحمة، والخبّة، والإحسان، وغيرها. وبالعودة لمصنفات ابن عربي، وخاصة في موسوعته الصوفية "الفتوحات المكية" وكذلك مصنفه "فصوص الحكم" فإننا نجدّه يقيم نظرية حول الإنسان، والدين، والكون، مؤسسة على هذه المعاني الأخلاقية، تصلح لأن تكون نظرية في التسامح بكل أبعاده، وخاصة الديني منه.

4. التأسيس لقيمة التسامح:

تتأسس، في نظرنا، معالم نظرية ابن عربي في التسامح على المرتكزات التالية:

1.4 الإنسان:

احتل الإنسان في فكر ابن عربي مكانا مركزيا في الوجود، فهو من حيث الصفة آدم عليه السلام، وصفة آدم الكمال "فإنه لما جمع له في خلقه بين يديه علمنا أنه قد أعطاه صفة الكمال فخلقه كاملا جامعا ولهذا قبل الأسماء كلها، فإنه مجموع العالم من حيث حقائقه فهو عالم مستقل وما عداه فإنه جزء من العالم"⁽⁹⁾. إن آدم باعتباره رمزا للإنسان ككل، كل ما أسبغ عليه مقصوده الإنسان، إلى درجة أنك "إذا نظرت في العالم وحده دون الإنسان وجدته كالجسد المسوى بغير روح، وكمال العالم بالإنسان مثل كمال الجسد بالروح، والإنسان منفوخ في جسم العالم فهو المقصود من العالم"⁽¹⁰⁾.

هذه الدرجة والمترلة التي يحتلها الإنسان من العالم جعلت كل ما وُجد وما سيوجد إنما هو لحاجته، فهو مركز العالم وبه يعمر، وبدونه يعمّ الخراب ويحلّ الفناء. يقول مؤكدا لهذه الفكرة "ولما انتقلت العمارة إلى الدار الآخرة بانتقال الإنسان إليها وخربت الدنيا بانتقاله عنها علمنا قطعا أن الإنسان هو العين المقصودة لله من العالم وأنه الخليفة حقا، وأنه محل ظهور الأسماء الإلهية، وهو الجامع لحقائق

العالم كله من ملك وفلك وروح وجسم وطبيعة وهما ونبات وحيوان إلى ما خصَّ به من علم الأسماء الإلهية مع صغر حجمه وجرمه" (11). فالإنسان هو محلّ عناية الله، وأنه مجلّى الحقائق الإلهية. فكل ما يأتيه ويصدر عنه إنما هو تعيين وإظهار وتجلّ لحقيقة إلهية، الشيء الذي يلزم عنه انتفاء الخطأ المطلق بين الناس، بل كل مصيب باعتبار ما، مما يلزم عنه أخلاقيا أن يعذر بعضنا البعض الآخر، لأننا لا ندرك الحق كله الذي يتنوع ويتجدد باستمرار. وهي معاملة تتفق والمكانة التي يحتلها الإنسان وجوديا، والتي اقتضت عناية إلهية خاصة به في كونه ما خُلِقَ ليعذب أو يشقى.

2.4 الرحمة الإلهية:

هي الدال على العناية الخاصة بالإنسان، فإذا كانت اعتقاداته، وسلوكياته، ومواقفه، وأحداثه، فيها من التنوع والاختلاف الكثير إلى درجة التناقض، فإن كل ذلك مغفور له فيه، لأنه وجد من الرحمة. ومقبول منه، لأنه مجلّى الحقائق الإلهية. ينظر ابن عربي إلى الرحمة الإلهية بأنها شاملة للوجود كله، حيث أن الله "خلق رحمتين وهما أول خلق خلقه الله الرحمة الواحدة بسيطة وخلق الرحمة الأخرى مركبة فرحم بالبسيطة جميع ما خلق من البسائط ورحم بالمركبة جميع ما خلق الله من المركبات" (12). وبذلك فإن الرحمة أمر ذاتي للوجود وليست زائدة عنه، بحيث يصبح مبنى فعل الوجود الرحمة السارية فيه، حتى وإن بدا لنا في هذا الفعل أنه مظهر من مظاهر اللارحمة كإقامة الحدود الشرعية في الدنيا، فهي تطهير للفاعل ورحمة به، مثلها مثل أنواع البلاء كالزلازل والأمراض وغيرها. وفي الآخرة رحمة على طهارة. والغرض من هذه الرحمة التي شملت الوجود كله، أن ينعم الإنسان فلا يشقى أبدا حتى أهل النار، فإن عذابهم ليس أبديا. يقول ابن عربي في ذلك: "قسم الله هذه الرحمة المركبة على أجزاء معلومة أعطى منها جبريل ستمائة جزء بها يرحم الله أهل الجنة، وجعل بيده تسعة عشر جزءا يرحم بهذه الأجزاء أهل النار الذين هم أهلها يدفع بها ملائكة العذاب الذي هم تسعة عشر" (13). وهنا تثار مسألة وعد الله للكفار بجحيم باعتبارهم خالدين فيها، فكيف يمكن أن تشملهم رحمة الله ويرفع عنهم العذاب؟ ترفع هذه الإشكالية وفقا لمفهوم ابن عربي للكفر، ومنظوره لمجموع الكفار.

إن الكفر عند ابن عربي هو الستر في اللغة، وليس الجحود كما هو عليه في الاصطلاح. وهو يركز على المعنى اللغوي لكونه يتفق في دلالته وشمول الرحمة الإلهية. كما أنه يتفق ومفهومه للتوحيد، ومجموع الموحدين. والكفر بمعنى الجحود وإنكار الباري تعالى فليس إلا أمراً عارضاً ظهر بظهور الشرائع. فلولا نزول الشرائع وانقسام الناس بين مصدق ومكذب ما كان للكفر أن يظهر في العالم. ويؤسس ابن عربي ذلك على مفهومه للتوحيد، ذلك أن إثبات الوحدانية هو ضرب من الشرك، "فكل من وحد جاحد لأن الواحد لا يوحد لأنه لا يقبل ذلك لأنه لو قبل ذلك لكان اثنين: وحدته في نفسه، ووحدة الموحد التي أثبتها له، فيكون واحدا بنفسه وواحدا بإثبات الوحدة له من غيره، فيكون ذا وحدتين فينتفي كونه واحداً، وكل أمر لا يصح إثباته إلاّ بنفيه فلا يكون له ثبوت أصلاً، فالتوحيد على الحقيقة مناله سكوت خاصة ظاهراً وباطناً، فمهما تكلم أوجد، وإذا أوجد أشرك."⁽¹⁴⁾ ونتيجة ذلك على مستوى مفهوم الشرك، فإنها تؤدي إلى عدمه، فعندما نقول أنه أشرك مع الواحد آخر كان ذلك منافياً لحقيقة الوحدة، وعليه كان المشرك طالباً للأحد فقط. فهو من حيث حقيقته موحد. "قال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: 23]، وقضاؤه لا سبيل أن يكون في وسع مخلوق أن يرده فهو ماض نافذ فما عبدَ غيره سبحانه فإذن الشريك هو الأحد وليس المعبود هو الشخص المنصوص وإنما هو السر المطلوب وهو سر الأحدية وهو مطلوب لا يلحق وإنما يُعبد الرب والله تعالى الجامع ولهذا أشار لأهل الأفهام بقوله (ولا يشرك بعبادة ربه أحداً) فإن الأحد لا يقبل الشراكة وليست له العبادة وإنما هي للرب فتنبه على توفية مقام الربوبية وإبقاء الأحدية على التثنية."⁽¹⁵⁾ ومما يتبين من هذا النص أن الشرك المنصوص عليه هو الشرك القائم في العبادة التي هي للرب وليس بقائم في التوحيد، لأن المشرك طالب للأحد في توحيد عابداً غير الرب في عبادته "فالمشرك قد أثبت وحدانية ذات المعبود وأثبت وحدانية الشريك ثم أعطى لوحداً الشريك وحدانية حسية وأعطى لوحداً الحق وحدانية سرّ كما توجه الوجه للكعبة وتوجه القلب إلى الحق"⁽¹⁶⁾، وبذلك كانت عبودية المشرك صحيحة في ذاتها لأنها عبادة

طالبة للواحد من خلال معبودها، مرفوضة من باب الشرع، "فكل عبادة قامت عن أمر أثني عليها، وكل عبادة لم تقم عن أمر ذمت؛ ولم يشن عليها"⁽¹⁷⁾.

هكذا يتبين بأن الكفر - بما فيه الشرك إنما هو - عائد إلى حكم الشرع، لا إلى التوحيد في ذاته. والفرق بين الأمرين، أن التوحيد مطلق غير محدد بالاعتبارات والأحوال، في حين أن الشريعة مختلفة الأحكام وإن كانت جل الشرائع متفقة في الأصول، فالرسل "تتابع على اختلاف الأزمان والأحوال، وكل واحد منهم يصدق صاحبه، ما اختلفوا قط في الأصول التي استندوا إليها وعبروا عنها وإن اختلفت الأحكام، فتزلت الشرائع ونزلت الأحكام، وكان الحكم بحسب الزمان والحال كما قال تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرْعَةً وَمِنْهَا جَا﴾ [المائدة، آ: 48]"⁽¹⁸⁾. فهم موحدون أصلاً، وإن لم يقروا على ذلك شرعاً، ولذلك فقد اعتبرهم من الموحدين والمؤمنين، لأن لفظ الإيمان يطلق على كل مصدق بشيء ما، مما يجعل الإيمان يتسع ليشمل المخالف في إيمانه لما أقرته هذه الشريعة أو تلك. "وإن دخلوا النار فما أدخلهم الله النار إلا لتحقيق الكلمة الإلهية ويقع التمييز بين الذين اجترحوا السيئات وبين الذين عملوا الصالحات"⁽¹⁹⁾. وبخصوص أهل الكتاب، وخاصة المسيحيون، فهو صريح في القول بأنهم موحدون ينالون بتوحيدهم النجاة من النار والفوز بالجنة، فيقول بخصوصهم: "وأما أهل التثليث فيرجى لهم التخلص لما في التثليث من الفردية لأن الفرد من نعوت الواحد فهم موحدون توحيدهم تركيب فيرجى أن تعمهم الرحمة المركبة ولهذا سموا كفاراً لأنهم ستروا الثاني بالثالث فصار الثاني بين الواحد والثالث كالبرزخ، فربما لحق أهل التثليث بالموحدين في حضرة الفردانية لا في حضرة الوجدانية" ويضيف "وأما ما زاد على أهل التثليث فالكل ناجون بحمد الله من جهنم ونعيمهم في الجنة يتبوؤون منها حيث يشاؤون كما كانوا في الدنيا يتولون من حضرات الأسماء الإلهية حيث يشاؤون بوجه حق مشروع لهم"⁽²⁰⁾.

يستمد ابن عربي هذا الفهم من فاتحة الكتاب، حيث يقول: "فليس في آم الكتاب آية غضب بل كلها رحمة وهي الحاكمة على كل آية في الكتاب لأنها الأم فسبقت رحمته غضبه، وكيف لا يكون ذلك والنسب الذي بين العالم وبين الله إنما

هو من الاسم الرحمن ... فإنّ رحمة الله سبقت غضبه فهي إمام الغضب، فلا يزال غضب الله يجري في شأوه بالانتقام من العباد حتى ينتهي إلى آخر مداه فيجد الرحمة قد سبقته فتناول منه العبيد المغضوب عليهم فتبسط عليهم ويرجع الحكم لها فيهم⁽²¹⁾.

الرحمة الإلهية السارية في الوجود بداية ونهاية، يرتفع بها ابن عربي من المستوى الأخلاقي إلى المستوى المعرفي مؤسساً عليها خلاص الإنسان الأبدي وأن منتهاه إلى رحمة شاملة ونعيم دائم، وجاعلاً من العذاب والآلام والشقاء أموراً عارضة استجابة للأمر الإلهي في شرائعه. ونجد في هذا الطرح تصوراً فريداً للتسامح، بل وأرقى لما أملتْهُ الطروحات النظرية الحديثة والمعاصرة التي عاجلت مسألة التسامح الديني. فهو تصور بإمكانه أن يحل الكثير من قضايا اللاتسامح الديني.

لاشك أن الظروف التاريخية التي عايشها ابن عربي سواء في بلاده الأصل الأندلس أو بلاد المشرق الإسلامي، والتي كانت تعج بالخلافات الدينية والعقائدية، المتسمة بالكثير من مظاهر اللاتسامح الديني والفكري، هذه الظروف جعلت الشيخ يبحث عن أسباب هذه الخلافات والتراعات آملاً من خلالها بلوغ مجتمع إنساني متعايش يسوده الأمن والسلام، أساس عقيدته هو الإنسان كقيمة في ذاته. وهذا الحلم وإن كان في كثير من الأحيان يصطدم بعقبات التعصب والتزمت والتكفير، فإن الشيخ الأكبر قد ناصر المسلمين على غيرهم خاصة المسيحيين أثناء الحروب الصليبية. وهذه المناصرة لا تعكس نوعاً من التعصب للشيخ لدينه على حساب الملل الأخرى، بقدر ما تعكس الدفاع عن المظلومين المغتصبة أراضيهم، فالتذكير بالمواقف الدينية الصارمة في التعامل مع الكفار ليس من باب الطعن في دينهم، بل هو مكفول لهم. إنما يرجع الأمر إلى الدفاع عن حقوق مدنية مستلبة⁽²²⁾، واستعمال المفاهيم الدينية "مسلم" و "كافر" استعمال تقتضيه روح المرحلة، أين كانت المصطلحات الدينية تستعمل في التعبير عن القضايا السياسية. كما أن حرص ابن عربي، من جهة أخرى، "على التمييز بين الكفار والمسلمين، لا معنى له في سياق الرؤية الصوفية المتسامحة ولا تفسير إلا بادراك ضغط الواقع"⁽²³⁾.

3.4 الحبة الإلهية:

يتجلى التسامح بوضوح أكثر من خلال الحبة، فهي من مشمولات الرحمة الإلهية. وقد جعل ابن عربي الحب مقاما إلهيا "لأنه وصف به نفسه وتسمى بالودود وفي الخبر بالمحب... وقد وردت الحبة في القرآن والسنة في حق الله وفي حق المخلوقين." (24) ومما له دلالتة بخصوص الحب الإلهي، كونه سبب وجود الخلق، فعنه صدر. ويستند ابن عربي في ذلك إلى ما جاء في الخبر عن النبي ^{هـ} عن الله أنه قال: "كنت كرا لم أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق وتعرفت إليهم فعرفوني" ويعلق ابن عربي على ذلك بقوله: "فما خلقنا إلا له لا لنا، لذلك قرن الجزاء بالأعمال فعملنا لنا لا له، وعبادتنا له لا لنا." (25) فالعلاقة بين الله وخلقته هي علاقة حب بالدرجة الأولى، وعليه "فالعالم كله محب ومحبوب"، فلا محبوب سوى الله، كما أنه "لم يعبد سواه، فإنه ما عبد من عبد إلا بتخييل الألوهية فيه ولولاها ما عبد، يقول تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا يَٰهٗ﴾ [الإسراء: آ: 23]، وكذلك الحب ما أحب أحد غير خالقه." (26)

تقتضي الحبة أن يكون المحبوب مشتاق إليه في كل حين، لا يسعى إليه بضّر مطلقا، فلا يعقل أن يريد لخبوبه الآلام والشقاء، كما أن صدق هذا الحب لا يغيّر منه الحوادث والعوارض، فهو أبدي. كذلك هو حب الله لمخلوقاته، وحبهم له. "فحب الله عباده لا يتصف بالبدء ولا الغاية فإنه لا يقبل الحوادث ولا العوارض" (27).

ويترتب عن هذا الحب الأبدي المطلق، أن يكون الخلق كلهم مرحومين في الدار الآخرة. ويعلل ابن عربي هذا المآل السعيد لجميع الخلق، بقوله: "ولما سبقت الحبة وحقّت الكلمة وعمّت الرحمة وكانت الدنيا دار امتزاج وحجاب بما قدره العزيز العليم خلق الآخرة ونقلنا إليها وهي دار لا تقبل الدعاوى الكاذبة، فأقر الجميع بربوبيته هناك، كما أقرّوا بربوبيته في قبضة الذر من ظهر آدم، فكنا في الدار الدنيا وسطا بين طرفين: طرفي توحيد وإقرار، وفي الوسط وقع الشرك مع ثبوت الوجود فضعف الوسط ولذلك قالوا: ﴿أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ﴾ [الزمر، آ: 3]... فلما ضعف

الوسط وتقوى الطرفان غلب في آخر الأمر وامتألت الداران وجعل في كل واحدة منهما نعيماً لأهلها يتنعمون به بعدما طهرهم الله بما نالوه من العذاب لينالوا النعيم على طهارة." (28)

تلك هي صفة المحبة الإلهية، يبرزها ابن عربي باعتبارها المصدر الذي عنه صدر الوجود الذي عينه الإنسان، وإليه مآله إلى رحمة ونعيم دائم. وأمام هذا المقام الإلهي تتراجع كل الدعوات العاملة على التفريق والممیزة بين الناس على أساس امتلاك الحقيقة في مستواها الديني، أو الفكري. فالمتحدث باسم الله وفق هذا المنطق المميز بين المهتدي والضال، المصيب والمخطئ، حديثه مردود عليه، لأنه لم يفقه محبة الله لعباده.

خاتمة:

رسالة ابن عربي موجهة بالدرجة الأولى إلى المسلم، وبالأخص القيمين على هذا الدين من العلماء والعارفين (المثقفين)، داعياً من خلالها إلى ضرورة التخلق بأخلاق الله، فالمسلم أولى بأن يقدم صورة ناصعة في المحبة، وأن يحب أخاه المسلم حبا مستمداً من مقام المحبة الإلهية، وأن يكون على نفس المقام في المحبة تجاه المخالفين له في العقيدة، سمحاً لنا في علاقته مع الآخرين. بهذه الصورة يمكن للمسلم أن يتبوأ مكاناً مميزاً في العالم باعتباره داعياً إلى قيم الحب والرحمة والتسامح الذي يجب أن يسود العالم، لأن الله أحب أن يكون العالم كذلك. فالاختلاف بين الناس سنة اقتضتها المشيئة الإلهية، ولكنها في ذات الوقت ابتلاء للإنسان إن كان قادراً على التعايش مع أخيه وفق هذا الاختلاف، دون السعي إلى رفعه ومحوه، وهو ما كان دائماً سبباً في أخلاقيات التعصب واللاتسامح التي طبعت تاريخ البشرية منذ القديم. في صوت الصوفية ودعوتهم، ومنهم ابن عربي، أمل كبير للمسلمين من الترفع عن الحرفية النصية والتوغل في باطن النصوص لكتشف قيمة الإنسان ومكانته لدى خالقه، وأنه عين العالم وجوهره ومحبوب الله، لتسود الرقة الإنسانية التي تستوعب في طياتها كل اختلاف إنساني كيف ما كان، وحينذاك يستحق

المسلمون أن يكونوا نموذجاً في التعايش والتسامح، وأن دينهم هو بالفعل أسمى الأديان.

الهوامش:

- (1) عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق. اعتنى بها وعلق عليها: الشيخ إبراهيم رمضان. دار المعرفة، بيروت. لبنان. ط2، 1997. ص: 10
 - (2) الكلاباذي محمد ابو بكر، التعرف لمذهب أهل التصوف. قدم له وحققه: النواوي محمد أمين. المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة. ط3، 1992. ص: 33.
 - (3) ابن منظور محمد بن مكرم الإفريقي، لسان العرب. اعتنى بتصحيحها أمين محمد عبد الوهاب، ومحمد الصادق العبيدي. دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي. بيروت، لبنان. ط3، 1419هـ، 1999م. مج6، باب السين.
 - (4) الصادق المهدي، الإسلام والتسامح الديني عن الموقع الالكتروني: sudaneseonline.com
 - (5) جون لوك ، رسالة في التسامح. ترجمة: منى ابو سنة. تقديم ومراجعة: مراد وهبة. المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة. ط1، 1997. ص19
 - (6) اندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية. تعريب خليل احمد خليل. منشورات عويدات، بيروت- باريس. ط2، 2001. مج1، ص146 وما بعدها
 - (7) الجرجاني، التعريفات. مكتبة لبنان، بيروت. ط 1985
- * هو أبو بكر محمد بن علي بن محمد بن احمد بن عبد الله الطائي الحاتمي محبي الدين يرقى نسبه إلى عبد الله بن حاتم الطائي، وكان يعرف بابن العربي بالمغرب واصطلاح أهل المشرق على ذكره بغير ألف ولام فرقا بينه وبين قاضي قضاة اشبيلية أبي بكر محمد بن العربي المعرفي المتوفى سنة 543هـ . ولد ابن عربي في ليلة الاثنين 17 رمضان سنة 560هـ الموافق لـ 28 يوليو 1165م في مرسية بشرق الأندلس ... حقق ابن عربي منذ مطلع شبابه شهرة كبيرة في الأندلس وشمالي إفريقيا حيث قضى شطرا كبيرا من حياته متنقلا في مقابلات متواصلة مع المتصوفة ومناظرات مع مختلف الجماعات والمذاهب والنحل، وقصده الكثير من التلامذة والشيخوخ بقصد الاتصال به والاستفادة من علومه. بعد مغادرته إلى المشرق زار العديد من عواصمه، والتقى الكثير من علمائه وأقطاب التصوف واستفاد منهم كما استفادوا منه. وانتهى به الرحال بعد حياة حافلة بالعطاء في دمشق، وتوفي بها ليلة الجمعة 28 من شهر ربيع الآخر سنة 638 هـ الموافق لـ 16 تشرين الثاني/نوفمبر 1240م عن عمر يناهز 78 عاما.

- (8) الشعراوي عبد الوهاب، الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر. شرح وتقديم: نواف الجراح. دار صادر، بيروت. لبنان. ط1، 2003. ص:8
- (9) محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ضبطه وصححه ووضع فهارسه : احمد شمس الدين. دار الكتب العلمية. بيروت، لبنان. ط1، 1999. مج3. ص: 101
- (10) المصدر نفسه، ص: 102
- (11) المصدر نفسه، مج1، ص: 193
- (12) المصدر نفسه، مج 5، ص: 254
- (13) المصدر نفسه، ص نفسها.
- (14) المصدر نفسه، مج3، ص:436
- (15) محي الدين بن عربي، كتاب الألف، ضمن رسائل ابن عربي. تحقيق عزت محمد. المكتبة التوفيقية، القاهرة. (د. ت. ط). ص:32
- (16) المصدر نفسه، ص:33
- (17) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- (18) الفتوحات، مج1. ص: 489، 490
- (19) المصدر نفسه، مج 5. ص: 260
- (20) المصدر نفسه، ص: 256
- (21) المصدر نفسه، مج 6. ص: 372
- (22) انظر: نصر حامد ابو زيد، هكذا تكلم. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 2002. حيث حلل رسالة ابن عربي إلى الملك كيكاوس التي يأمره فيها بتطبيق الشروط العمرية على أهل الذمة. ص: 69 وما يليها.
- (23) المرجع نفسه. ص: 77
- (24) الفتوحات المكية، مج3. ص:483
- (25) المصدر نفسه، ص: 484
- (26) المصدر نفسه، ص: 489
- (27) المصدر نفسه، ص: 493
- (28) المصدر نفسه، ص: 493.