أنتروبولوجيا التراحم

الكاتب: وليام .س تشتّيك[1]

المترجم: د. محمد لسود

المعهد العالي للفنون والحرف بتطاوين – جامعة قابس (تونس)

تاريخ الإرسال: 2023/02/20 **تاريخ القبول: 2023/04/05**

ملخص:

يمثل موضوع الرحمة أحد أهم المواضيع التي تناولها الفكر الصوفي العرفاني بشكل خاص، وتنبع تلك الأهمية مما لهذه المفاهيم والقيم ذات الصلة بالرحمة من أهمية كبرى في بلورة أسمى المعاني الإنسانية، فهي مثلا ما يجعل من الدين ليس مجرد شعائر وطقوس دون مضامينها روحية تبررها وتعطيها معنى، وتعطي للإنسان قيمة ترفعه عن منزلة البهائم فبالرحمة تعطف الوحوش على صغارها وبالرحمة الإلهية وجد الوجود فالرحمة مقوم أنتروبولوجي في المقام الأول لأنها متأصّلة في طبيعة الإنسان، والرّحمة مقوّم أنطولوجي في المقام الثاني وبالرحمة والعطف الإلهي تراحمت الموجودات وبها يعطف الوالد على مولوده. ولقد أولى ابن عربي أهمية قصوى لمفهوم الرّحمة بعيدا عن المعنى الديني والفقهي، فهو قد وضعها في قالب فلسفي وصوفي عرفاني فركّز على مفهوم الرّحمة وعلاقته بالوجود والإنسان من خلال ما أطلق عليه ابن عربي بـ "الفيض االمقدس والفيض الأقدس". إلى جانب تركيزه على الدّلالة التي تجعل من الرحمة أساسا لفلسفة في الدين والأخلاق، لما للرحمة من صلة بمفاهيم أخرى كالإنسانية، والعدالة، والإحسان...

وتأتي ترجمة مقال وليام تشيتيك المختص في التصوف "أنتروبولوجيا التراحم" في سياق الإبانة عن هذا الوجه المركزي لرؤية ابن عربي للرّحمة في بعدها الأنتروبولوجي.

الكلمات المفتاحية: أنثروبولوجيا التراحم، محي الدين بن عربي، الرحمة، الوجود، التراحم الحب، الرأفة.

***Abstract*:**

The issue ofcompassion is one of the most important topics dealt with by mystical mystic thought in particular, and this importance is due to the great role of these merciful concepts and values in consolidating the highest religious and human meanings. Without it, man is one of the beasts, and even strayed from the path of them, for by divine mercy he found existence, and by divine mercy and kindness, all beings were merciful, so the beast was kind to its child, and the father yearned for his child. The main problem of this research revolves around Ibn Arabi view of the concepts of mercy . Is a view compatible with the religious view; philosophical and mystical wiew.

This translation focused on two main dimensions: the first dimention is related to an anthropological view of the human being.The second dimension is related to mystical mysticism. Where we dealt with the concept of mercy and its relationship to God, existence and man through what Ibn Arabi called "the sacred effusion and the most sacred effusion." The third dimension is related to the philosophy of religion and morals, where we dealt with the concept of mercy and love and its relationship to other value concepts "such as humanity, justice, and charity.

The translation of *William C. Chittick* 's article, which specializes in Sufism, "The Anthropology of Compassion," comes in the context of demonstrating this central aspect of Ibn Arabi's vision of mercy in its anthropological dimension.

Keywords: anthropology of compassion. Mohieddin Ibn Arabi, mercy love, . existence, justice, benevolence, Compassion and femininity.

مقدمة المترجم: أنطولوجيا الرّحمة والمحبة عند الشيخ الأكبر

الرحمة: هي في اللغة من "الراء والحاء والميم أصل واحد يدل على الرقة والعطف والرأفة. والرّحم، علاقة القرابة، ثم سمّيت رحم الأنثى رحما من هذا، لان منها ما يكون ما يرحم ويرق له من ولد..."[2] و"رحمة" في القرآن تتحدّد كما بيّن الترمذي الذي أورد عشر نظائر لها من سياق ورودها وهي: النبوة – الإسلام والرزق والنصر والفتح والمودة والعافية والمطر والقرآن والجنة"[3][4].

ويمكن أن نزيد على هذه النّظائر: المغفرة. بحسب قوله تعالى:''قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ''[5] واشتق الله من الرحمة اسم **الرحمن،** قال القرطبي: "وذهب جمهور من الناس إلى أن الرحمن مشتق من الرحمة"[6]. أما عند الشيخ الأكبر الرحمة هي منح الوجود للموجودات. أو منح كل موجود وجوده الخاص به في الصّورة التي تقتضيها طبيعته ذاتها. وهي هنا تبتعد عن المعنى الأخلاقي والمعنى الأنتروبولوجي لتأخذ معنى أنطولوجيا.

ولقد التبس الأمر على دارسي مسألة الرحمة عند ابن العربي في بحثهم عن الخيط الجامع بين كلمتي رحمة ووجود، وفي محاولة فهمهم للسببية التي أخرج بها ابن عربي الرحمة من دائرة الشفقة والرضى (ناحية لغوية – خلقية) ليصبغها صبغة ميتافيزيقية تزاوج بينها وبين مفهوم الوجود. وقد يكون الرجوع إلى بدء خلق العالم وإيجاده كما يتصوره شيخنا الأكبر سبيلا لتوضيح هذه المكانة التي منحت للرّحمة في بنية القول الصوفي عند الشيخ الأكبر. ونجد أن ابن عربي قد ميز اعتباريا بين معنيين هامين لـ "بدء الخلق" وهو التمييز بين: الذات الإلهية من ناحية والأسماء الحسنى من ناحية ثانية.

ففي تصوّره اجتمعت الأسماء الحسنى في الحضرة الإلهية الذاتية، وبعدما أخذ كل اسم فيها مرتبته بدأت تتفاخر بحقائقها. ثم لم تلبث هذه الاسماء ان تعطشت إلى ظهور آثارها في الوجود، فلجأت مضطرة قاصدة إلى الذات الإلهية سائلة إياها وجود الكون الذي يظهر فيه حقائقها. واستجابة لذلك فإن الذات الإلهية رحمت[7] الأسماء وقبلت طلبها بوجود العالم وظهور أعيانها، وكان ذلك من حضرة الرحمة وفيض المنّة وهو ما بينه أبو العلا عفيفي في إثبات العلاقة السببية بين الرحمة والوجود: "أما الوجود ذاته الذي يمنحه لحق لأعيان الموجودات فكثيرا ما يشار اليه "بنفس الرحمان" أو "النفس الرّحماني" ومن هنا جاء استعمال الرحمة بمعنى منح الوجود. وأبو العلاء عفيفي يفسر مفرد (رحمة) بإرجاعه إلى مصطلح مركب (نفس الرحمان) وهو تفسير في الكثير من الغموض، إذ الأوضح أن نبين العلاقة السببية التي تربط الوجود بالرحمة قبل أن نفسّر المركّب بالبسيط. أي ظهور الرّحمة من "نفس الرحمان.."[8] ويمكن أثر ذلك أن نعمم هذا التأصيل الوجودي على كل الأعيان، من حيث أنه لكل عين وجودا يطلبه من اللّه، فيرحمه اللّه بقبول رغبته في وجود عينه.

وهكذا يتبيّن أن الرحمة احتفظت بنشأتها اللغوية [رأفة ، رضى]، فالحق رأف بالأعيان وقبل أي رضى بوجودها العيني. ولكن الشّيخ الأكبر يوحدها بنتيجتها، أي أن نتيجة رحمة الحق للأعيان هو: الوجود، إذن الرّحمة هي الوجود عينه، ومن هنا جاءت صيغتها الميتافيزيقية والأنطولوجية.

وهنا تكتسب الرّحمة مقاما يتجاوز ما تمنحه لها الدلالة اللغوية البسيطة وذلك بمنحها صفات الوجود: من حيث سريانه في جميع الموجودات وقبوله لكل المتناقضات التي يحملها الوجود، حتى إن ما يعتقد أنه نقيض الرحمة كالآلام يصبح بدوره نوعا من الرحمة.

فتذوب الدّلالة اللغوية في الدلالة الأنطولوجية. يقول الشيخ ابن العربي: "اعلم أن رحمة اللّه وسعت كل شيء وجودا وحكما، وأن وجود الغضب من رحمة اللّه بالغضب .. ولما كان لكل عين وجود يطلبه من اللّه، لذلك عمّت رحمته كل عين، فإنه برحمته التي رحمه بها قبل رغبته في وجود عينه، فأوجدها... ولا يعتبر فيها [الرّحمة] حصول غرض ولا ملائمة طبع ... كله وسعته الرحمة الإلهية وجودا ... وذكر[9] رحمة الأشياء عين ايجادها إياها إشارة إلى الآية الكريمة: "ذِكْرُ رَحْمَةِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا"[10]. فكل موجود مرحوم ... واعلم أولا أن الرحمة إنما هي في الإيجاد عامة..."[11][12].

"فلا أقرب من الرحمة إلى الخلق لأنه ما ثم أقرب إليهم من وجودهم، ووجودهم رحمة بلا شك ..."[13] "وما ثم إلاّ رحمة سابقة وغضب لاحق، ثم رحمة شاملة سارية في الكل فهي لاحقة سابقة. فيغضب [الحق] ويرضى. فيعذب، رحمة لغضبه، ليزول الغضب. فانظر ما احكم تعذيبه كيف ادرج الرحمة فيه لإزالة الغضب، حتى يزول حكمه فتشمل الرحمة بنفسها من حقّت عليه كلمة العذاب، فبرحمته عذّب من عذب، لأنه لولا العذاب لتسرمد ... الغضب ..."[14] "ولو لم تصحب الرحمة الإلهية العزّة وتتنزه عن الشفقة ما عذّب اللّه أحدا من خلقه أصلا ..."[15] فالرحمة تجل في صورة العذاب ... ولها تجل في صورة النعيم. .. فقد قبلت الصورتين المتقابلتين وهذا من أعجب الأمور ..."[16][17].

بعد تجريد مفهوم الرحمة من كل خصائصه وأسمائه بهدف تحديد مضمونها، يمكن العودة إلى دفق الأسماء الذي يتوزع في مواضع عدّة من كتاب الفتوحات المكية وغيره من

كتب الشيخ الأكبر ابن العربي بيد أن هذه الأسماء على كثرتها يمكن اختزالها في رحمات أربع تنقسم إليها رحمة اللّه. وهي: الرّحمة الإمتنانية والرحمة الواجبة – الرحمة السابقة والرحمة الخاصة. ويجدر كذلك أن نضيف الى ما سبق أن الرحمة في الإنسان تنقسم عند ابن عربي إلى رحمتين هما الرحمة الطبيعية والرحمة الموضوعة.

فلله رحمة عامة يرحم بها جميع الخلق دون استثناء ودون ان تتقيد بصفة أو نعت في شخص المرحوم، وهذه الرحمة العامة الشاملة لجميع الخلق تقابلها رحمة خاصة بكل فرد من الموجودات لا يشاركه فيها أحد وهي رحمة تقتضيها طبيعته نفسها المكونة لمناسبة خاصة مع الحق وهي رحمة واجبة. أوجبها الله على ذاته. ويقول فيها الشيخ الأكبر[18] "قال بعض الأعراب: يا رب ارحمني ومحمدا ولا ترحم معنا أحدا[19]. والنبي صلّى اللّه عليه وسلم يسمعه فقال النبي صلّى اللّه عليه وسلم: يا هذا لقد حجرت واسعا، يعني حجرته قولا وطلبة. فإذا كان عند العارف مثل هذا الكلام ... اللّه يأخذه في الرّحمة الخاصة التي يناسب اللّه بها بين هذا القائل وبين محمد صلّى اللّه عليه وسلم، فشرك الرسول هذا الأعرابي في الرحمة التي يرحمه اللّه بها التي لا يرحم بها غيره فإن الغير ما له تلك المناسبة الخاصة. فإن الرسول له مناسبة بكل واحد واحد من الأمة التي بعث إليها فآمنت به، فهو مع كل مؤمن من أمته بمناسبة خاصة يعينها ذلك المؤمن ..."[20] "فيرحم اللّه ... العبد إما بالرّحمة الخاصة وهي الواجبة، أو بالرّحمة العامة وهي رحمة الإمتنان"[21].

ونجد عند الشيخ الأكبر من ناحية أخرى الرحمة السابقة التي نمت جذورها اللغوية من الحديث النبوي: رحمتي سبقت غضبي[22]... ويحصرها الشيخ ابن العربي في الإنسان وحده من بين جميع المخلوقات، ولذلك يفرق بينها وبين الرحمة الواسعة الشاملة الإمتنانية[23] التي تسع كل شيء يقول ابن العربي: "فإن رحمته [تعالى] ما سبقت غضبه إلا في هذه النشأة الإنسانية، وأما ما عداها فمن كون رحمته وسعت كل شيء لا من السبق، فللإنسان دون غيره: الرحمة الواسعة والرحمة السابقة، فتطلبه الرحمة من وجهين، وليس لغير الإنسان هذا الحكم من الرحمة.."[24] ويتحدّث ابن عربي كذلك عن الرّحمة الطبيعيّة والرّحمة الموضوعة وهاتان الرّحمتان تتعلقان بالراحمين من المخلوقات جميعا، وهو يوضّح ذلك بنص يشرحهما

و يقول فيه: "... الراحم منا [المخلوقات] من له رحمتان: رحمة طبيعية، وهي ذاتية له اقتضاها مزاجه. ورحمة موضوعة فيه من اللّه بخلقه على الصورة ... وبالرحمة الطبيعية تقع الشفاعة من الشافعين لا بالرحمة الموضوعة، فإن الرحمة الإلهية الموضوعة يصحبها في العبد العزة والسلطان فهي لا عن شفقة، والرحمة الطبيعية عنها تكون الشفقة ... فإن الرحمة الموضوعة لا تقوم إلا بالخلفاء، ألا ترى الإنسان إذا رأى الخليفة يعاقب ويظلم ويجور على الناس كيف يجد الشفقة على المظلومين المعاقبين ويقول: ما عنده رحمة ولو قمت أنا مقامه لرحمتهم ... فإذا ولّي هذا القائل ذلك المنصب حجبه اللّه عن الرحمة الطبيعية التي تورث الشفقة، وجعل فيه الرحمة التي تصحبها العزة والسلطان فيرحم بالمشيئة لا بالشفقة ..."[25]

وللرحمة الإمتنانية مترادفات أربعة هي الرحمة الواسعة، والرحمة الواسعة يستمدها ابن عربي من القرآن الكريم في الآية: "قالَ عَذابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ"[26] وهذه الرحمة الواسعة هي في من جهة أخرى رحمة إمتنانية. يقول فيه ابن العربي: "والرحمة الامتنانية هي التي وسعت كل شيء ... وهي التي يترجاها إبليس فمن دونه"، وثانيا الرحمة الشاملة[27] والرحمة الشاملة هي إذن رحمة إمتنانية لذلك يقول ابن العربي: "وما ثمّ إلاّ رحمة سابقة وغضب لاحق، ثم رحمة شاملة سارية في الكل فهي لاحقة سابقة"، تليها رحمة العموم. وفيما يتعلّق برحمة العموم أو الرحمة العامة فيمكن أن نعتبرها مستقلة عن بقية الرّحمات فهي تقابل الرحمة الخاصة ولكنها من جهة ثانية ترجع إلى الرحمة الامتنانية، لأن كل عام لا يتقيد بصفة خاصة في المرحوم هو من عين المنة. وفي هذا يقول الشيخ الأكبر: "... دار شبهة وهي الدنيا فلها وجه إلى الحق بما هي موجودة، ولها وجه لغير الحق بما ينعدم ما فيها ... والشبهة نسبة الحل إليها والحرمة على السواء، وما جعلها اللّه على هذه الصفة إلا لإقامة عذر العباد إذا أراد ان يرحمهم رحمة العموم ..."[28]، وثانيا الرحمة المطلقة[29] وهي تشمل كل شيء فهي لا تتقيد بصفة تطلبها في المرحوم. لذلك هذه الرحمة امتنانية في مقابل الرحمة المقيدة بصفة محدّدة أوجبتها بطبيعتها. يقول فيها ابن العربي: "... فانفلقت الرحمة انفلاق الحبّ فتنوعت الرّحمة في الصفة إلى: إطلاق وتقييد، فظهرت الرحمة المقيدة ... وتميزت الرحمة المطلقة"، ثم رابعا الرحمة العامة.

أما نوع الرحمة الواجبة فله ثلاثة مترادفات هي الرحمة المكتوبة التي لها أصل واضح في القرآن في الآيتين: "فَقُلْ سَلامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ"[30] "وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُها لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ"[31] –الرحمة المقيدة– الرحمة الرحيمية[32].

ولا يمكن تناول مفهوم الرحمة عند ابن عربي دون تناول مفهومي الرّحمان ومفهوم الرحيم كما خاض فيهما الشيخ فالاسم الرحمان من حيث أنه جامع للأسماء الإلهية كلّها وله مرتبة الإحاطة والكمال بالنسبة إلى هذه الأسماء، يرادف الاسم "اللّه" – ومن حيث أنه مشتق من الرحمة أي أن الوجود يقترب من الاسم "الرحيم" ويفترق عنه بوهبه لمرحوميه: الرحمة الامتنانية، في مقابل رحمة الرحيم: الواجبة[33]. ويقول ابن العربي: في خصوص ذلك: "فإن لهذين الاسمين الذين هما اللّه والرحمن، مرتبة الإحاطة والكمال بالنسبة إلى ما سواهما من الأسماء". ويضيف ابن عربي "هو اسم الحق تعالى من حيث إنه وجود محض، لأنه صيغة مبالغة من الرحمة التي وسعت كل شيء ... فكان اسما للوجود ككل من حيث كونه مشتملا غاية الاشتمال على جميع تعيّناته، وأن جميع تعيّناته تعود إليه على السواء من حيث تعيّنه: أي من حيث الهداية والإضلال والعفو واللطف والانتقام والقهر ... وأما الاسم الرحيم: فهو أيضا اسم للوجود ككل مشتق من هذه الرحمة الواسعة الشاملة، لكن من حيث ميل عين الوجود من اطلاقه الذي نسبته الهداية والإضلال ... إليه على السواء إلى تعينه من حيث الهداية والنورية والكشف ... "نستنتج اذن أن "الرحمان لإيجاد الأعيان والرحيم لتعيين المراتب"[34].

- **أنتروبولوجيا التراحم (وليام .س تشتّيك)**

لطالما أطلق على ابن عربي لقب الشيخ الأكبر والمعلم الأعظم، ليس أقلّه لأنه شرح بتفصيل غير مسبوق وعلى أعلى مستوى من الخطاب جميع مضامين النّظرة الإسلامية للعالم. فكانت النتيجة توليفة واسعة من المجالات الأساسية للتعلّم بما في ذلك مجال القرآن والحديث واللّغة والقانون وعلم النفس وعلم الفلك والألوهية والفلسفة والميتافيزيقيا. وخلال الخوض في هذه المواضيع، أراد ابن عربي أن يظهر كيف يمكن لكل شخص أن يعمل كعامل مساعد في تحقيق الطّبيعة الحقيقية للبشر. ولكن ما هي بالضبط الطبيعة البشرية الحقيقية؟

هذا هو ما أسميه "الأنثروبولوجيا" – علم الإنسان – وشرح ذلك هو من صميم كتابات ابن عربي. لكن للوصول إلى ما يقوله، علينا أن نبدأ من حيث يبدأ ابن عربي نفسه، وهذا يعني الانطلاق من البديهية المتحكّمة في الإسلام كنظرة إلى العالم ألا وهي بديهية التوحيد أو إثبات الوحدة لله.

والتوحيد يعني حرفيا القول بالواحد أو إثبات وجود الواحد. أمّا من الناحية الفنية فإن معناه الأوّل هو نطق الصيغة التالية: "لا إله إلاّ الله. وإن أبسط طريقة لإبراز آثار التّوحيد هي وضع أي اسم قرآني لله في صيغة قولنا. ولذلك أن نقول الله خالق فإنه يترتب على ذلك أنه لا يوجد خالق إلا الله. أو أن نقول أن الله عالم فيترتب على ذلك أنه لا يوجد عالم إلا الله. أو لأن نقول أن الله رحيم يترتب على ذلك أنه لا يوجد رحيم إلا الله. وباختصار فإن هذه الصيغة تعني أن كل الصفات الحقيقية تنتمي حصريًا إلى الحق المطلق وأن جميع صفات الأشياء المخلوقة، في الوقت نفسه، هي في الأساس غير واقعية على الحقيقة.

وعندما نتحدّث عن أنفسنا أو عن الآخرين باستخدام كلمات مثل الإبداع أو المعرفة والرحمة، فإن كلماتنا تكون أشبه بالاستعارات أكثر من كونها عبارات تعبّر عن الوضع الفعلي. وفي حالتنا هذه فإن الصفات الإلهية لا تحدّد ما يبدو أنها تشير إليه؛ فهي محاكاة شاحبة أو روايات بعيدة عن الحقيقة والواقع. وحقيقة الوضع هي أنه لا يوجد واقع حقيقي سوى حقيقة وجود الحق المطلق. وهذا هو الأساس الذي تقوم عليه رؤية التوحيد. والعمل طبقا لما تفرضه هذه الرؤية كان مشغل جميع مدارس الفكر الإسلامي، ليس أقلّها علم الكلام والفلسفة والتصوف. ولم يكن أحد دقيقًا في إنجاز هذه المهمة كما فعل ابن عربي.

*** الرّحمة:**

لقد اخترت عبارة "أنثروبولوجيا التراحم" عنوانًا لمقالي لأنني أردت أن أفكّر في كيفية مقاربة ابن عربي لموضوع هذا المؤتمر "الإسلام، والتصوّف، وقلب التراحم". ونظرا لتأكيده المستمر على وحدة الله، فإنه يجب أن يكون الترتيب الأوّل المثير للقلق عند ابن عربي هو إظهار ما يبرّر أن وجود الله هو بشكل أساسي وجود رحيم، وربما يكون ذلك أكثر من أي شيء آخر، ولماذا يجب أن يكون التراحم مشغلا خاصا بنا، وربما حتى أكثر من أي شيء آخر كذلك.

ليس من الواضح ضرورة كيف يجب أن نترجم كلمة compassion من اللغة الإنجليزية إلى اللغة العربية. ويعطينا معجم ييستر في قسمه الثالث منه نسبيًا تعريفا مباشرا للمفردة compassion: "إنه شعور عميق بالفهم والتفهّم للبؤس أو المعاناة وما يصاحب ذلك من الرغبة في تعزيز تهدئته". وهو من بين الأسماء الإلهية القرآنية. التي تتداخل معاني العديد منها مع هذا التعريف، وكل منها موجود شرحه بالتفصيل في النصوص الإسلامية. وكثيرا ما نجد أن ابن عربي يجهد نفسه في التّمييز بين معاني "أسماء الله الحسنى" ويخصّص لذلك أحد أطول فصول كتابه الفتوحات المكية (الفصل 558).

ومع ذلك قد يكون من الواضح إلى حدّ ما أن أفضل تقديم مفهوم compassion لدينا على أنه المقابل للمفهوم العربي التراحم على الرغم من أنني أفضل ترجمها على أنها رأفة بسبب النطاق الأوسع للدلالات المناسبة لهذا المفهوم الأخير. ويخبرنا معجم ويبستر أن التراحم compassion تعني التعاطف أو الصبر الذي يظهر للمجرم أو لموضوع الجريمة: فالرأفة أو اللطف الموجّه إلى شخص ما بدلاً من الصرامة أو الشدة. لذا فإن الرحمة والرأفة قريبان من أن تكونا مترادفات لبعضهما، لكن الرحمة تشير ضمنيًا إلى اختيار اللّطف بدلاً من الشدة، وهو اختيار للرأفة بدلاً من الصّرامة.

وهذا يجعل الرّحمة خيارًا أفضل في ترجمة أهم مبدأ لاهوتي في كتابات ابن عربي بعد مبدأ التوحيد، وهو مبدأ تم التعبير عنه في قوله صلى الله عليه وسلم المشهور "رحمة الله مقدمة على غضبه". فمع التوحيد يتبين أن أسبقية الرّحمة هي أكثر من مجرد "اختيار" من جانب الله، فليس هناك شيء تعسفي على الإطلاق حيال ذلك. في حين أنه من الناحية البشرية، يمكننا الاختيار بين أن يكون الواحد لطيفًا وليس قاسيًا، وأن يفعل بلطف بدلاً من أن يكون صارمًا. أما الله، فهو مع كونه إلها، رحيم، لأنّ الرحمة تتعلّق بالأشياء ذاتها كما توجد في الواقع. فالله لا يعطي أولوية للغضب على الرّحمة، وللقسوة على الوداعة، لأن ذلك يعطي الأولوية للاّ– واقعية على الواقع، وللعدم على الوجود، وللآخرين على الله وليس لله نفسه على غيره.

وهذا الأمر سوف يتعارض مع الأساس الحقيقي الذي بُني عليها الكون وحقيقة أنه لا يوجد على الحقيقة إلا الله ولا وجود حقيقي إلا وجود الله. فالغضب والشّدة والصرامة لها دعامة ضعيفة في طبيعة الأشياء. وحتى لو كانت هذه الدعامات حقيقية بما فيه الكفاية بالنسبة إلينا، فإن دعمنا لوجودها يكون ضعيف نوعًا ما. وفي الصورة الكبرى، فإن الغضب والشدة ليس لهما تأثير على الله. وهذا موضوع متكرّر في كتابات ابن عربي. وعبّرت عنه بوضوح الآية القرآنية التي يقول فيها الله تعالى: "وسعت رحمته كل شيء"[35]. وكثيرا ما يذكّرنا ابن عربي بذلك وهو أن القرآن لم يذكر أي شيء بما يشبه بعد الغضب أو الشّدة أو الانتقام عن الله. ويخبرنا القرآن مرارا وتكرارا أن كل شيء سيجد ثوابه في النهاية بالرّحمة لأن الرّحمة حقيقيّة، وكل شيء آخر فهو غير واقعي. وفي مقطع نموذجي يقول ابن عربي "فلذلك كان المآل الى الرحمة لأن الأمر دورة فانعطف آخر الدائرة على أوّلها والتحق به فكان له حكمه وما كان إلاّ الوجود وقال سبقت الرّحمة الغضب لأنه بها كان الابتداء والغضب عرض والعرض زائل"[36].

لاحظ أن ابن عربي في هذا المقطع يستخدم كلمة "الوجود" كمرادف للرّحمة. فمن زمن ابن سينا (ت 1037)، الذي توفي قبل 117 سنة من ولادة ابن عربي، كانت توجد طريقة قياسية لتعيين جماع الواقع وذلك بالتعبير عنه بلفظ الرّحمة. وفي زمن ابن عربي تم استخدام الكلمة لتعني "الوجود" أو "الكينونة" ليس فقط من قبل الفلاسفة، ولكن أيضًا من قبل العديد من الكلاميين والصّوفيين. وبما أنه بمجرّد أن ننظر إلى الفكرة من منظور التوحيد، فإنه يصبح واضحا أنه لا وجود إلاّ لوجود الله، ولا وجود لكينونة إلا كينونة الواقع الحقيقي وهو الله. وغالبًا ما يتحدّث الغزالي، عالم الكلام والفيلسوف والصوفي الشهير، الذي ترعرع في الفترة الممتدة مابين ابن سينا وابن عربي، عن الوجود مستخدما لفظ التوحيد. وعادة ما يستخدم الغزالي صيغة "ليس في الوجود إلا الله" – "وهو ما يعني أن الله وحده حقًا موجود، وكل شيء آخر عبارة عن سحابة عابرة.

وعلى الرغم من أن "الكينونة" أو "الوجود" عادة ما يكون كافيا لتحقيق معنى الوجود في النصوص الفلسفية، إلاّ أن هذا ليس كذلك في كتابات ابن العربي. ففي القرآن وفي اللّغة

العربية المستخدمة في كل الأزمان فإن كلمة الوجود تعني "أن نجد". ولقد اتّخذ الفلاسفة هذا المعنى السلبي الوارد في هذا التركيب –"تم العثور عليه"– كدلالة لما يعنيه مفهوم الوجود اليوناني. ومنطق هذا الاختيار واضح إلى حد ما: فما هو موجود إمّا ذلك الذي تم العثور عليه أو ما يمكن العثور عليه إذا كان لدينا حوله الإدراك الحسي الصحيح. والصوفيون وبعض علماء الكلام، على عكس الفلاسفة، اهتموا بمعنى الكلمة في القرآن، حيث غالبًا ما يكون الله هو المقصود باللّفظ. ومن ثم أدخلوا اسم الواجد في نقاشات أسماء الله الحسنى. فالغزالي، على سبيل المثال، يخبرنا أن الواجد يعني الله من حيث أنه هو الذي أوجد كل شيء و وهو لا يفتقر إلى شيء[37].

ويناقش ابن عربي هذا الاسم بالتّفصيل في باب الأسماء الإلهية تحت عنوان حضرة الوجدان أي،"حضر الوجدان"[38]. ولقد استخدم الصوفيون كلمة وجود بمعنى البقاء لوقت طويل قبل استخدامه ليعني الوجود. وبالنسبة إليهم، صفة الوجود إلهية وهي تدل على العلم.

وفي مفردات ابن عربي فإن الوجود يعني إما الوجود أو العلم أو كليهما في وقت واحد. وبالنسبة له ما هو موجود وأيضًا ما يتم اكتشافه، حتى لو لم نفهم كيف يتم هذا الاكتشاف هو الوجود. لأن ما لا يوجد، لا يمكن أن يوجد ولا يمكن أن يتم العثور عليه. وباختصار فإن نفس الكلمة تشير إلى الوجود والعلم وكذلك للإعلان عن وجود شيء ما ولكنه غير مكتشف، وهذا اعتمادا على أسوء فهم للأمر بدلاً من الاعتماد على الوضع الفعلي للوجود.

وفي زمن ابن عربي، غالبًا ما ناقش الفلاسفة وعلماء الكلام حقيقة الله باعتباره واجب الوجود أي الوجود الذي يجب أن يكون له وجود ولا يمكن أن يكون وجوده ممكنا. ويستخدم ابن عربي أحيانًا نفس المصطلحات ولكنه يشدّد في جانب من المناقشة على ما كان المفكرون الأوائل في كثير من الأحيان قد نسوه. فيقول إن الله هو الوجود الحقيقي وكل شيء آخر يبقى وضعه ملتبسا من هذه الناحية. وهذا لا يعني فقط أن لا وجود في الحقيقة إلا الله، ولكن كذلك أن لا علم إلا لله. وأي كائن آخر وأي علم آخر هو وجود غير حقيقي وعلم غير حقيقي. بل هو ظل للوجود، أو انعكاس له، كانعكاس الصورة في

المرآة. وفي التحليل الأخير فإن الوجود والعلم عند ابن عربي لا ينتميان إلى أي شيء غير الله الذي هو واجب الوجود وواجب العلم. ويمكن ان نقول بدل ذلك أن الوجود والعلم هما مثل جميع الصفات الإيجابية الأخرى منح من الله للبشر. ومن أجل إبقاء هذه الصّفات في المخلوقات فإن الله يتعهّدها دائمًا بالتّجديد. وهذا يعني أن الله هو بماهيته حقيقي وهو حقيقي بماهيته ولا يمكن أن يكون غير واقعي بأي شكل من الأشكال مهما يكن. وفي المقابل فإن الأشياء والمخلوقات والناس أي كل الأشياء بخلاف الله هي في الأساس غير حقيقية لأن أي كائن وأي علم قد يكون لديه وجود فهو لا ينتمي الى ماهيته بل هو صفة يغدقها عليه الوجود الحقيقي أي الله.

في هذا المستوى من التحليل أحتاج إلى انعطاف طفيف لتذكيرك بأن العلماء المسلمين، على مدى القرون الأربعة أو الخمسة الماضية، وقد سار في أعقابهم، العلماء الغربيون الحديثون الذين عادة ما ادّعوا أن تعاليم ابن عربي الرئيسية هي وحدة الوجود أو"وحدانية الوجود". وبهذه العادة الناتجة عن ما قاله هؤلاء فإنهم قد أساءوا تفسير ما كان يقوله ابن عربي بالفعل. فهو نفسه لم يستخدم هذا التعبير أبدًا، وأوّل شخص إدّعى أن إبن عربي يؤمن بوحدة الوجود كان المجادل الحنبلي إبن تيمية الذي عاش مائة عام بعده.

وعرّف ابن تيمية وحدة الوجود على هذا النحو الذي سمح له أن يدعو ابن عربي بالزنديق والكافر. وقد حوّل هجومه هذا التّعبير الذي نادرًا ما استخدمه المفكرون السابقون عن ابن تيمية إلى تعبير غير واضح وإلى مصطلح مثير للجدل ولا يزال محل نقاش إلى اليوم.

ولقد قبل طرفا الجدل حول نسبة هذا المفهوم لابن عربي دون تفكير ودون تفحّص كتابات ابن عربي التي تحوي ما كان يؤمن به. ولكنّهما وصفا رؤيته للأمر انطلاقا من مواقفهما اللاّهوتية أو الفلسفية، وليس انطلاقا من كيف يمكن أن يكون ابن عربي نفسه قد فهمها لو أنه كان قد استخدمها[39]. ومن يرد أن يدّعي أن ابن عربي كان يعلّم نظرية وحدة الوجود يجب أن يحذر من الإشارة إلى أن هذا التّعبير ليس ملكه وأن كل محاولات شرح ما قصده ابن عربي مستوحاة من النقاشات التي حدثت بعد وفاته بعدما أصبح المصطلح رائجًا.

وسيكون من العدل أن نتجنب كليّا استخدام هذه العبارة وأن نقول ببساطة إن ابن عربي قد أسّس وجهة نظره في التوحيد وتحدث أيضًا كثيرًا عن الوجود الحقيقي الذي يخص الله حصراً. وبعبارات أخرى فإنه مثل الغزالي وكثيرين غيره، قد دافع على أن لا وجود حقيقي سوى وجود الله، ولا حياة حقيقية سوى حياة الله، ولا علم حقيقي سوى وعي الله ولا رحمة حقيقية سوى رحمة الله.

*** الرّحمة والحب:**

هذا الموضوع يعيدني إلى الرّحمة أو الرأفة. فالقرآن يستخدم الكلمة بشكل متكرّر ويستمد منها أربعة أسماء إلهية من نفس الجذر، وأبرزها الرحمان والرحيم. ونحويًا، يعني هذان الاسمان عمليًا نفس الشيء، لكن علماء الكلام فرّقوا بينهما على أساس الاستخدام القرآني. ويمكننا ترجمتهما إلى "تام الرحمة" و"الرحيم جدّا" وبالتالي نقترح شيئًا من الاختلاف في دلالاتهما.

إن الأسماء جزء من الصّيغة التي كرّست للتعبير عن لله وهو الذي نبدأ به تقريبًا كل سورة من القرآن: بسم الله الرحمن الرحيم. وعندما كتب علماء الكلام كتبًا تفسّر أسماء الله الحسنى، فإنّهم يفسرون عادةً عبارة "الرحمن الرحيم" مباشرة بعد اسم الله نفسه.

ويقدم القرآن دليلاً جيداً على الإيحاء بأن الرّحمة هي في الواقع مرادف للألوهية ، كما في الآية الكريمة: قل "ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا"[40].

وإذا كان من الممكن التمييز بين الله والتام الرحمة، الرحمان، فهذا الأخير يتطلّب، من خلال معنى الكلمة، الاهتمام بالآخرين وهذا ليس هو الحال مع اسم الله حتى نحدّد بالضّبط المقصود به، والذي يتم عادة عن طريق الاستشهاد بأسماء إلهية أخرى في معناها مثل الخالق. وهناك طريقة واحدة لفهم معنى الكلمة العربية رحمة هو النظر إلى اشتقاقها كما يفعل ابن عربي وغيره كثيرًا.

فالرحمة هي اسم مجرّد يشير إلى صفات وخصائص الاسم الفعلي "رحم". وكل دلالات الرّحمة ترتبط بالصفات المرتبطة بالرحم والأم. فالأمهات لا يتوقّفن عن أن يكونوا أرحاما تحمل أطفالها، ونوعية الحب الذي لديها لثمار بطنها تماثل رحمة الرحيم لخليقته.

وفي حديث أبي هريرة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: جعل الله الرحمة مائة جزء فأمسك عنده تسعة وتسعين، وأنزل في الأرض جزءًا واحدًا، فمن ذلك الجزء يتراحم الخلائق حتى ترفع الدابة حافرها عن ولدها خشية أن تصيبه. وابن عربي يشرح شيئًا من دلالات هذا الحديث في المصطلحات التالية: "فإذا كان يوم القيامة ونفذ في العالم حكمه وقضاؤه وقدره بهذه الرحمة الواحدة وفرغ الحساب ونزل الناس منازلهم من الدارين اضاف سبحانه هذه الرحمة التسع وتسعين رحمة فكانت مائة فأرسلها على عباده مطلقة في الدارين فسرت الرحمة فوسعت كل شيء"[41].

* **الحب**:

يمكن للمرء أن يستنتج من مناقشات مختلفة لمفهوم الرّحمة في الإسلام نصوصا تشير إلى محبة الله للخليقة، وهذا صحيح بما يكفي. ومع ذلك، علينا أن نضع في اعتبارنا أن القرآن و المفكرين المسلمين يميّزون تمييزًا واضحًا بين الحب (الود والشق) والرحمة. هذا لأن الرحمة أحادية الاتجاه إذ أنها تأتي من الله إلى البشر، وليس العكس.

فيمكن للناس أن يكونوا رحماء ورؤوفين تجاه بعضهم البعض، لكنهم لا يستطيعون أن يكونوا كذلك تجاه الله. أمّا فيما يخص الحب فهو ثنائي الاتجاه. يقول الله تعالى "يحبهم ويحبونه"[42]. وهذه الآية التي تؤكد العلاقة التبادلية للحب بين الله والبشر ويكمن الضغط الهائل على الحب الكامن في القلب بشكل عام في التصوف وعلى سبيل المثال عند الرّومي.

وبالنظر إلى تركيز التصوف على تحويل النفس البشرية الى نفس ربّانية فإن الحب يلعب دورًا بارزًا في ذلك لسبب واضح: هو أن هدف العاشق هو أن يصبحا واحد. ولقد خلق الله الكون انطلاقا من حبه البشر. وكمحب لهم، أراد الله لهم أن يحبوه في المقابل. ومن ثم فهو يرسل رسائل الحب من خلال الأنبياء. ولقد قال شمس التبريزي، معلم الرومي الشهير أن القرآن هو رسالة حب الله (عشق نامه) لعباده[43].

ومن الجانب الإنساني، لا يمكننا تحقيق تمام الانسانية إلا بأن ندرك أن موضوع محبتنا الحقيقي الوحيد هو الله، لأنه وحده الموجود الحقيقي حقا. كما أكد أرسطو وكفلاسفة

مسلمين أصر على أن جميع المخلوقات تحب الله سواء كانوا يعرفون هذا أم لا، لأنه وحده هو الواقع الذي يرغبون فيه حقًا.

ويعبر صوفيا عن الفكرة التوحيد بإيجاز بالصيغة، "ليس هناك محبوب إلا الله. ثم "لا معشوق إلا الله".

وفي التحليل الأخير فإن حب الإنسان لله ولكل شيء آخر هي محبة من الله لنفسه. ومع ذلك، فإننا لن نصل إلى الإتحاد أبدًا مع حبيبنا الحقيقي إلاّ بعد أن نستيقظ على طبيعتنا الحقيقية. والوصول إلى الاتحاد – أي إعادة تأسيس الوحدة الأولية أي إلى الوضع الذي كان قبل أن يخلق الله الكون – هو الهدف النهائي للعاشقين، أي الله والإنسان. ومن الجانب الإنساني، يتحقّق هذا الاتحاد بتحقيق التوحيد. وكان معظم المتكلمين بالطبع كثيرو الاشمئزاز من فكرة الاتحاد، لأسباب ليس أقلها التفسير العقلاني لسمو الله. وكما يشير إلى ذلك ابن عربي: ولو بقينا مع الأدلة العقلية التي دلّت في زعم العقلاء على العلم بذاته بأنه ليس كذا وليس كذا ما أحبّه مخلوق[44]. أما ابن عربي فقد رأى إشارة إلى دعوة الله إليه الحب والوحدة في القرآن والحديث. وكان مغرما بشكل خاص بحديث نبوي شريف يخبرنا متى يقترب الطالب من الله بالأعمال الصالحة فإن الله سوف يحبّه. ثم، عندما يحبه الله يكون الله هو السّمع فمن خلالها يسمع الطالب ويكون هو البصر الذي من خلاله يرى واليد التي يمسك بها والقدمان اللذان يمشي بهما. وبمعنى آخر فإن المحب البشري والمحب الإلهي أصبحا واحدا.

*** النفس الرّحمان:**

إن ذكر القرآن المستمر لرحمة الله ورأفته يوضح أن الرحمة تشير إلى حقيقة الألوهية من حيث صلتها بنا. وابن عربي يطور التّبعات المنطقية لدلالات هذه اللغة القرآنية باعتبار أن رحمه الله تحتضن كل شيء. ويترتب على ذلك أن "عين العالم عين الرحمة"[45]. الرحمة في الواقع اسم قرآني لما سماه الفلاسفة "فدار الرحمة هي دار الوجود"[46]. وإذا كانت الرحمة تحتضن كل شيء، فذلك لأن كل الأشياء – سواء كانت موجودة أم لا في أي وقت – فهي موجودة في العلم الإلهي والوجود الإلهي وهو مقام الرحمة. وإذا تم العثور على أشياء في

العالم – عندما تكون موجودة على ما يبدو ككيانات مستقلة – لأن الرحمة الإلهية قد وهبت الوجود لها ووهبت لها رعايتها والحفاظ عليها ودون صفة الأمومة الربانية المتمثلة في الرحمة، لن يكون هناك شيء.

وأن نعيد مركزية المطلقة للرحمة إلى موطنها والتراحم لجميع الوجود أو بالأحرى لإثبات حقيقة أن وجودنا ليس إلا الرحمة الإلهية فإن ابن عربي يقوم بالرجوع إلى الموضوع القرآني المتكرّر لخلق الله للكون من خلال الكلام. ويخبرنا سفر التكوين أن الله خلق العالم بقول "ليكن النور". ويقول تعالى في القرآن الكريم بأنه خلق الكون بقوله: (كن) "قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا". استنادا إلى هذه الآيات يقول ابن عربي: "الكائنات كلّها أعيان الحق وهي لا تنفد. أو مرة أخرى: ليست كلمات الله سوى صور الممكنات وهي لا تتناهى. ويمكن فهم العلاقة بين الكلمات الإلهية والله نفسه من خلال تشبي علاقة كلامنا بتنفسنا. ولقد قال ابن عربي إن خلق الله هو نفس رحماني لأن الرحيم يسمي الألوهة بأنها تداخل الخير والظهور والإبداع. فتنفّسنا هو كلامنا، لذلك يتكّلم الله مثلنا، عن طريق التعّبير عنه نفس. وكلماتنا المنطوقة ليست سوى أنفاسنا وأنفاسنا ليست سوى أنفسنا. وكذلك كلام الرحمن ليس إلا أنفاسه، وأنفاسه هي نفسه. وبدون أنفاسه، لن تكون هناك كلمات، ولا مخلوقات. فالكون هو ببساطة مجموع الكلمات التي يربط بينها الرحيم.

ولقد قيل إن الرحمة تسمية قرآنية للوجود يعني الوجود والعلم. فالرحيم هو اللامتناهي الوجود والعلم الذي يعطي نفسه لكل الأشياء. وهو يعطيها نفسها من خلال التحدّث والتلفظ بالمخلوقات، والتعبير عن كل الأشياء داخل عالمها الخاص من الوجود والعلم. إن هذا التركيب الذي يميز الأشياء ويمنحها تفرّدها ووجودها أي من خلال ما به تعرف أنفسها وتصبحون مدركة للعالم ولأنفسها ولله. وعندما نتحدث، تتبدّد كلماتنا على الفور وتختفي، ولا تحقق حقيقة مستقلة أبدًا. وعندما يتكلم الله، يقول: "كن" – وهي كلمة يسميها ابن عربي "كلمة الحضور الإلهي". وهذا الكلام إلهي. وهذا يعني ذلك إنه دائمًا وأبدًا منطوق من قبل الله. إنه اللوغوس الخلاّق الذي يربط بين كل الكلمات وكل العوالم

وكل الكائنات وكل شيء غير الله. وعلى النقيض من هذه الكلمة الأبدية، فإن كلمات الله الفردية – أي كل الأشياء – تهلك باستمرار، تمامًا مثلما تختفي كلماتنا المنطوقة. وإذا لم نعتبر أنفسنا هالكين، فذلك لأن الله لا يتوقف عن نطق أسمائنا. وإذا استطعنا أن نرى الأمر بوضوح، فسنفهم ذلك في كل لحظة وهو أن جودنا هو كلام جديد، حتى وإن كان من وجهة نظر توحيدية، لا وجود سوى لكلمة "كن".

ولقد عبّر ابن عربي بطريقة مشهورة عن فكرة استمرار الله في التعبير عن كلامه على أنه "تجديد الخلق في كل آن". ولا يتم تجديد الخلق باستمرار فحسب، بل أيضًا ولا لحظة من اللحظتين يمكن أن تكون متماثلتان تمامًا. فالتشابه يعني التكرار ولكن الله لا متناه وبعيدًا أيضًا بشكل لا محدود عن أن يكرّر نفسه بأي شكل من الأشكال.

*** دور الإنسان:**

في هذه الصّورة الكبيرة، تغمر الرّحمة الإلهية كل ماهو موجود. ولكن هل هناك ما يجعل البشر مميّزين؟

الجواب نعم: كل شيء. أولا من حيث الصّورة. فهذه الصورة يقدّمها الإنسان بلغة الإنسان من أجل الاستفادة من فهم الإنسان. والقرآن نفسه نزل في لغة بشرية للبشر. وتقدّم عديد الآيات ما يسلّط الضّوء على المكانة الفريدة للإنسان. وعلى سبيل المثال قصة آدم، كما أعيد سردها في القرآن توضّح أن الله تعالى خلق الإنسان ليكون خليفته على الأرض فعلمه كلّ الأسماء التي أعطته التفوّق على الملائكة ومنحه ثقة لا يستطيع أي مخلوق آخر تحملها وما إلى ذلك.

ولخّص النبي أصل هذه الأنثروبولوجيا بقوله: "خلق الله آدم على هيئته". وذلك التعبير من القرآن المعروف باسم "الرحمن الرحيم" يوضّح هذه النقطة. ففي البداية: الرحمان ... خلق الإنسان علمه البيان. وفي خلقه الإنسان فإن الرحمن علّمه كل الأسماء، وعلّمه فهم كل شيء، وشرح حقيقة كل ما هو موجود منها. ولقد فعل ذلك من خلال خلقه على صورته وهي صورة الرّحمة الشّاملة. ومهمة الإنسان إستعادة ما نمتلكه في أعماق أنفسنا ولكنّنا نسينا ذلك أو نرفض الاعتراف به.

والأنثروبولوجيا الإسلامية التي يفكّكها ابن عربي يمكن أن تلخّص التفاصيل غير المسبوقة والعمق الكامن في هذه المصطلحات: فالرحمان خلق الإنسان حتى يستطيع الإنسان المشاركة بأقصى قدر ممكن في الرّحمة والحبّ والبركة والفائدة وكل شيء جيّد وجميل. والرحمان لا يستطيع أن يخلق الإنسان ببساطة كمشارك كامل في الرحمة، لأن المشاركة الكاملة تعني العلم والعلم ليس فقط بالخير، ولكن أيضًا بالشّر الناتج عن عدم امتلاك الخير. ومن أجل هذه المعرفة يجب أن يتعرّض الناس تمامًا لعالم الواقع الوهمي الذي هو "شيء آخر غير الله". والتخلّص من الجهل أي العلم هو نفسه تحقيق الكينونة والوجود. إنه تفعيل الآثار الكاملة للأسماء الإلهية التي غرست في آدم.

ولم يكن بالإمكان لآدم أن يفعّل هذا الإدراك بدون "النسيان" الذي كان قد اعتبر في القرآن سبب سقوطه من الحضور الإلهي. وعند حصول هذا الإدراك فقط يمكن للإنسان أن يتعرّف على الإمكانيات اللا محدودة للتّجلي ويختبرها وعلى الإمكانيات الأخرى المترابطة الحاضرة في وجود الله ومن خلال أنفاسه.

لقد خُلق الملائكة كمشاركين واعين أن الإله رحمة، لكنهم لا يستطيعون الابتعاد عنه ولا يمكنهم الاقتراب منه، وذلك بالتحديد لأنهم لا يستطيعون نسيان الله. إنه لا يمكن لهم أن يتوسّعوا ولا أن يتقلّصوا. وهم على حد تعبير القرآن وكما يشرح ابن عربي قد بقوا مثبّتين في وضعهم[47]. وعلى العكس من ذلك خُلق البشر بدون وضعيّات مثبّتة. فالله خلقهم على صورته الخاصة التي تشمل جميع الأسماء الإلهية ليكون كل تعيين ممكن للوجود في حد ذاته، وكل ما يمكن التعبير عنه بالنّفَس.

إن الله خالٍ من كل قيود خارجية، لأنه لا شيء يوجد خارج وجوده واجب الوجود. وعندما خلق الإنسان على هيئته فقد خلقه مع حريّة سيطرته على هذه الهيئة التي منحها له. هذا هو معنى القول إن النّاس لديهم حرية كافية للاختيار بين الجميل والقبيح وبين الرّحيم والساخط وبين الحق والباطل وبين الموضوعات المحبوبة حقّا وموضوعات الحب الخادع. فإذا اتّخذ البشر الخيارات الصّحيحة يمكنهم الارتقاء إلى مرتبة أعلى نحو مشاركة متزايدة في الخير والجمال والرّحمة. وإذا اتّخذوا خيارات خاطئة، سيصبحون أكثر تقييدًا

ومحصورين في وضعهم، وسوف ينزلون بحكم حريتهم في التصرف بعيدًا عن الرّحمة والرأفة. فالبشر يحومون في عالم غير محدود من الغموض، الذي يسميه ابن عربي "الخيال اللا محدود "الذي يقع بين الكينونة المطلقة ومطلق العدم. وكمالهم الحقيقي يكمن في الارتقاء إلى ملء الصورة الإلهية التي خُلقوا عليها، وهذه الصورة تحتضن كل احتمالات الوجود.

ومن الطرق العديدة التي يناقش بها ابن عربي وآخرون السّعي للإرتقاء إلى الرحمن هو توظيف لغة الأخلاق، أو بالأحرى "السمات الخلقية"، أي الأخلاق. وبالنسبة إلى النبي يقول القرآن أنه كان على خلق عظيم[48] وذلك باستخدام مفرد هذه الكلمة. فالنبي غالبًا ما يتم وصف خلقه على أنه مجموع إجمالي عدد من السّمات الخلقية، وكانت تسمى هذه السمات "الصفات الخلقية الإلهية" وهي التي تم فهمها على أنها لا شيء سوى الأسماء الإلهية التي خلق الإنسان على صورتها. وابن عربي وكثيرون آخرون يخبروننا أن الهدف من التعّاليم النبوية هو لتوجيه البشر في طريق "التخلُّق بأخلاق الله".

إنه هذا التركيز بالتحديد على تحقيق التحول الذي يميز مسار الصوفيين عن مسار المعلمين المسلمين الآخرين، مثل الفقهاء المتخصّصين في الفقه وعلماء الكلام المتخصصين في التحليل العقلاني للعقيدة. وعلى حد تعبير ابن عربي: "فالتخلّق بأخلاق الله هو التصوّف"[49]. كما أنه لدى ابن عربي الكثير ليقوله عن القدوة التي رسمها النبي في تحقيق جميع السمات الخلقية الإلهية. فهو يخبرنا أنه ليس من قبيل الصدفة أن يقول الله لمحمد (صلى الله عليه وسلم) في القرآن، "وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ"[50]. فالرحمة هي تسمية عالمية للكمال الإنساني الذي يتحقّق عندما يتسم الإنسان بالصفات الخلقية لله.

ويخصّص ابن عربي قدرا كبيرا من كتاباته لتفسير الطريقة التي ينبغي على البشر أن يشرعوا بها في تحقيق السمات الخلقية الفطرية للصورة الإلهية. وهو يفعل ذلك في من حيث الأولويات التي يطالب بها الوجود نفسه. ذلك أن الرحمة هي مصدر كل شيء. وهذا هو السبب في أنه عادة ما يفكّك مضامين البديهية التأسيسية للفكر ألا وهي التوحيد، من خلال العمل على نتيجتها الأولى ألا وهي النبوّة. وعديد من كتبه مبني حول مفهوم التعدّدية في الأنبياء الذين أظهروا كلّ على حده الطريق إلى وحدة الرحمة.

وبطبيعة الحال، فإن ابن عربي يولي اهتماما خاصا إلى النبي محمد (صلى الله عليه وسلم)، والتّوجيهات التي فرضها على نفسه لكي يسلك الطريق إلى الله. وبوجود كل ذلك فإن الله يقول مخاطباً نبيه: "قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّه فَاتّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَاللهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ"[51].

إن التّفعيل الكامل للرحمة الإلهية يأتي عندما يتّحد العاشقان، وهذا يعتمد على السير في طريق النبي. ويبرز ابن عربي أهمية القدوة النبوية من نواحٍ عديدة، ليس أقلها من خلال الانتباه الشّديد إلى التّعليمات الشعائرية التي يقدمها القرآن، وهو الكتاب الذي يمثل، كما قالت عائشة زوجة النبي، هو نفسه الصفات الخلقية للنبي.

وعادة ما يفاجأ الأشخاص الذين ليس لديهم إلمام يذكر بكتابات ابن عربي عندما يعلمون أن أطول فصل في كتابه الفتوحات المكية هو بالمناسبة باب أكثر طول من كتابه الأكثر شهرة، فصوص الحكم[52] وهو مخصص لشرح أهمية طقوس الصلاة التي يؤديها المسلمون المتمرّسون خمس مرات في اليوم. ومن بين أشياء أخرى، يستشهد ابن عربي ويشرح مجموعة كاملة من الرّوايات المختلفة للكلمات والأفعال التي تدخل في الصلاة وهي الروايات التي قدمها علماء الإسلام المبكّر.

ولقد خصّص ابن عربي أحد أقسام باب الصّلاة لدعاء كان النبي يتلوه بعد البداية الرسمية للصلاة وقبل تلاوة سورة القرآن الأولى. وهو يتضمن هاتين الجملتين: "واهدني إلى أحسن الأخلاق ولا يهدي لأحسنها إلاّ أنت"[53]. ولنلاحظ التّشديد النموذجي في هذا الدعاء على مبدأ التوحيد. فالقرآن يدعو الله بالمرشد إلى التوحيد يعلم أن "لا دليل إلا الله". ومن ثم، لا يمكن تحقيق سمات الشخصية الجميلة – السمات الخلقية المتمثلة في الرحمة والحنان – دون التوجيه الإلهي. والنتيجة الطبيعية الأولى هي أنه يذكرنا أن الأنبياء هم على وجه التّحديد "المرشدون" الذين عينهم الله للجنس البشري ليدلّوننا إلى سواء السبيل.

وهذا الدعاء يلخص مفهوم تزكية النفس، "تطهير النفس"، والذي غالبًا ما يؤخذ كمرادف لممارسة التّصوّف. فالناس مدعوّون لتطهير أنفسهم من أجل تخليص أنفسهم من

السمات الخلقية القبيحة "ليصبحوا متميز ين بالصفات الخلقية لله – وهو توصيف، كما أشرت، يتطابق عند ابن عربي مع المسار الصوفي.

وبعبارة أخرى، فإنه من المستحيل تحقيق الآثار المترتّبة على أنثروبولوجيا الرحمة إذ لا رحيم إلا الله ولا أرحم إلا الله.

*** أفضل حرف من الحروف الأبجدية:**

اسمحوا لي أن أنهي كلامي باقتباس مقطع قصير من بداية كتاب الفتوحات المكية (الفصل 198) وقد خصّص ابن عربي فصلا طويلا لـ "لنفس الرّحماني". وفي هذا الفصل طوّر ابن عربي تصوَّره للخطاب الإلهي بتفصيل كبير مشيرًا إلى، على سبيل المثال، أن الله خلق الكون في ثمانية وعشرين مستوى من الوجود كل منها يتوافق مع حرف واحد من اللغة العربية الأبجدية. وتحتوي هذه الأبجدية على ثلاثة ترتيبات، وأكثرها شيوعًا ا– ب– ت– ث الذي يشبه ترتيب أ– ب–ج. والأخير هو الأكثر شيوعًا (أبجد) يعتمد على القيمة العددية للأحرف – 1 ، 2 ، 3.

يعتمد الترتيب الأقل شيوعًا على الترتيب الذي تتم به الأحرف. وكتاب الفتوحات مفصّل في النفس البشري، بداية من المزمار وقف (الهمزة)، وهو واضح في أعماق الحلق وينتهي بالواو وهو ينطق بشفاه مفتوحة.

استخدم ابن عربي هذا الترتيب الثالث لتوضيح الترتيب في مستوى الوجود حيث تظهر الحروف الكونية في النفس الرّحماني[54]. وبعبارة أخرى يمثل كل حرف تالٍ مزيد من الكشف عن الصفات الخفية للوجود الإلهي. فالحرف الأوّل هو العقل الكوني أو القلم الأعلى الذي هو الخلق الأوّل. ويشير الحرف النهائي إلى مكانة الإنسان المثالي، أي الشخص الذي خضع لتحوّل كلي في طبيعته، وعاد إلى مستوى الإنسان الكوني الذي يتّسم بالعقل، ويتسم بالصفات الخلقية لله. وهذه المحطة هي محطة الأنبياء عمومًا، لكنها تشير أيضًا إلى الطبيعة البشرية الحقيقية، فالحقيقة التي تكمن في داخل كل واحد منا، في انتظار الشفاء يصفها ابن عربي بهذه المصطلحات: "والواو أكمل الحروف وكذا هي في

العمل عند من يعرف العمل بالحروف فكل ما سوى الإنسان خلق إلاّ الإنسان خلق وحق فالإنسان الكامل هو على الحقيقة الحق المخلوق به أي المخلوق بسببه العالم وذلك لأن الغاية هي المطلوبة بالخلق المتقدم عليها فما خلق ما تقدّم عليها إلا لأجلها وظهور عينها ولولا ما ظهر ما تقدّمها فالغاية هي أمر المخلوق بسببه ما تقدّم من أسباب ظهوره وهو الإنسان الكامل وإنّما قلنا الإنسان الكامل لأن اسم الإنسان قد يطلق على المشبّه به في الصورة كما نقول في زيد أنه إنسان وفي عمر أنه إنسان وإن كان زيد قد ظهرت فيه الحقائق الإلهية وما ظهرت في عمر فعمرو على الحقيقة حيوان في شكل إنسان كما أشبهت الكرة الفلك لاستدارة وأين كمال الفلك من الكرة فهذا أعني بالكمال"[55].

الهوامش والإحالات

[1]– تم تقديم هذه الورقة في البداية باعتبارها الخطاب الرئيسي في مؤتمر بعنوان "الإسلام والصحافة وقلب الرحمة" في ماهاتن، برعاية MIAS ومركز نيويورك المفتوح في نوفمبر 2009.

[2]– معجم مقاييس اللغة مادة "رحم".

[3]– الحكيم الترمذي: تحصيل نظائر القرآن تحقيق حسني نصر زيدان، ط1، 1969 مطبعة السعادة القاهرة ص ص 47 – 48

[4]– المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب المصرية، 1364هـ، مادة: رحم.

[5]– سورة الزمر الآية 53.

[6]– تفسير القرطبي: تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية – القاهرة الطبعة: الثانية، 1384 هـ – 1964م، ج 1، ص 105.

[7]– محيي الدين بن عربي، فصوص الحكم، دار الكتاب العربي، سنة النشر: غير واردة، 2 / 20.

[8]– راجع: عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، تح: عبد الباقي مفتاح نينوى للدراسات 2016

[9]– كما يراجع: **CORBIN (Henry) L'Imagination** créatrice dans le soufisme d'Ibn' Arabî Paris Flammarion 1958. p86-92

[10]– سورة البقرة الآية: 19.

[11]– انظر شرح المقطع في الجزء الثاني من ابن عربي :فصوص ص 243 – 249.

[12]– نفسه، ج 1، ص 177 – 178.

[13]– نفسه، ج 3، ص 430.

(14)– نفسه ج 4 ص 70 .

(15)– نفسه ج 4 ص 48 .

(16)– بخصوص رحمة عند ابن عربي:

–الفتوحات ج 4 ص 4 (دار الرحمة – دار الوجود) ، ص 126 (رحمة اللّه) .

ص 153 (رحمة – رحمة ربانية) ، ص 161 (رحمة إلهية) .

ص 163 (الانسان – رحمة ، وارث رحمة) ، ص 200 (رحمة الامتنان)

ص 273 – 274 (الرحمة – الخير المحض بما فيها من الأمور المؤلمة المنازعة)

– ابن عربي: فصوص الحكم . فهرس الاصطلاحات الفنية مادة رحمة .

ويمكن ان نجد ذلك في:

الغزالي: – منهاج العابدين، تحقيق الدكتور محمود مصطفى حلاوي ،دار البشائر الإسلامية، ط3 2001 ص 96. والسمرقندي: تنبيه الغافلين، تح: يوسف علي بدوي، ط3، دار ابن كثير، بيروت لبنان، 2000، ص47

– النفري: المواقف، مكتبة المتنبي، القاهرة – مصر،7 موقف الرحمانية، ص 8 .

(17)– ابن عربي: فصوص 3ج – ص 497.

(18)– انظر "الرحمة الامتنانية" المرادفة لرحمة العموم.

(19)– يرى الكوراني الشهرزوري في كتابه إتحاف الذكي بشرح التحفة المرسلة إلى النبي، إن رحمة اللّه العامة هي الإيجاد، في ذلك تأكيد على أصالة الدلالة الوجودية للرحمة عند الشيخ الاكبر في حين أن رحمته الخاصة هي التوفيق، وهو يقول: في ذلك: "وهو اللّه المنعوت بالرحمة العامة التي هي الإيجاد والإمداد، والخاصة التي هي التوفيق لما فيه السعادة الأبدية"، شرح التحفة المرسلة، ق 1.

(20)– ابن عربي: فصوص، ج 4 ص 161 .

(21)– ابن عربي: نفسه، ج 3 ص 147 .

(22)– رواه البخاري (7453)، ومسلم (2751).

(23)– انظر: الرحمة الامتنانية

(24)– ابن عربي: فصوص ج2 ص565 .

(25)– نفسه ج4 ص 48

(26)– سورة الأعراف الآية 156 .

(27)– ابن عربي: نفسه ،ج 4 ص 70 .

(28)– ابن عربي: فصوص ،ج 3 ص 377 .

(29)– نفسه، ج2 ص 676.

(30)– سورة الأنعام الآية 54

(31)– سورة الاعراف الاية 156. وفي الآية الثانية قيد الحق رحمته بصفة التقوى في المرحوم

(32)– والرحمة الرحيمية عند ابن عربي هي رحمة حبيّة، ويرجع تسمية هذه الرحمة بالرحيمية نظرا لأن متعلقها الاسم "الرحيم" الذي له تقييد الرحمة بصفة مخصوصة في المرحوم، بخلاف الإسم "الرحمن" الذي له عموم الرحمة.

(33)– الرحمة الامتنانية باعتبارها رحمة واجبة

(34)– يتوزع حديث ابن عربي حول هذين المفهومين على نصوص عديدة منها:

فصوص الحكم ج 1 ص 152 – 153، ج 2 ص 25، 190، 205، 245، 246،

– ابن عربي: كتاب الباء: مكتبة القاهرة، ط1، المطبعة المنيرية بالأزهر 1954

(35)– سورة الأعراف الآية 169

(36)– ابن عربي: الفتوحات المكية 4 طبعة القاهرة 1911ص 405 سطر7

(وهذا المعنى يرد كذلك في الجزء السابع، ضبطه وحققه وصحّح فهرسه أحمد شمس الدين، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت لبنان. ب ت حيث يقول ابن عربي"فمنتهى علمه منتهى رحمته فيمن يقبل الرحمة وكل ما سوى الله قابل لها بلا شك ومن عموم رحمته ورحوته نفس الرحمن وإزالة الغضب عنه الذي لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله إن غضب بشهادة المبلغين عنه الإرسال عليهم الصلاة والسلام في الصحيح من النقل وسميت هذه الحضرة باسم المبالغة لعمومها ودخول كل شئ فيها فلما كان لها من التعلق بعدد الممكنات على أفراد كل ممكن وبعدد المناسبات الموجبة التركيب وهي لا تتناهى فرحمة الله غير متناهية ومنها صدرت الممكنات ومنها صدر الغضب الإلهي ولما صدر عنها لم يرجع إليها لأنه صدر صدور فراق لتكون الرحمة خالصة محضة ولذلك تسابقا فما تسابقا إلا عن تميز وانفراد وجميع ما سوى الغضب الإلهي وجد من الرحمة في عين الرحمة فما خرج عنها فرحمة الله لا تحد ص292. المترجم)

(37)– الغزالي: المقصد الاسنى في شرح اسماء الله الحسنى، نشر فضلو علي شهادي، بيروت، دار المشرق 1971، ص143

(38)– ابن عربي: الفتوحات 4، ط، القاهرة 1911، ص 292

(39)– حول تاريخ العبارة والمناقشة حولها أنظر:

Chittick, 'Rūmī and Wahdat al-wujūd***',*** Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rūmī***, edited by A.*** **Banani, R. Hovannisian and G. Sabagh (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), pp. 70–111.**

(40)– سورة الإسراء، الآية 110.

(41)– ابن عربي: الفتوحات1 " القاهرة 1911،ص 423 –424، س 34 ولمعرفة المزيد عن الرحمة التي ستحتضنها في النهايةكل المخلوقات، حتى سكان الجحيم، انظر:

Chittick, *Ibn ʿArabi: Heir to the Prophets* (Oxford: Oneworld, 2005) Chapter 9.

(42)– سورة المائدة الآية 54.

(43)- **Chittick,** *Me & Rumi: The Autobiography of Shams-i Tabrizi* **(Louisville: Fons Vitae, 2004), p. 156.**

(44)– ابن عربي: الفتوحات 2، القاهرة 1911، ص 326، س 13 للحصول على الاقتباس في سياق أكثر، انظر

Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (Albany: State University of New York Press, 1979), p. 180

(45)– ابن عربي :الفتوحات 2 ط، القاهرة، ص437،س 24

(46)– ابن عربي:الفتوحات 4، سطر32ط، القاهرة 1911

(47)- **Chittick,** *sufi Path***, p. 295.**

(48)– سورة النساء الاية 68

(49)– ابن عربي :الفتوحات 2 طبعة القاهرة 1911 ص 267 س11 ولمناقشة هذا الموضوع، انظر:

Chittick, *Sufi Path*, pp. 283ff

(50)– سورة الأنبياء الآية 107

(51)– القرآن سورة آل عمران الاية31

(52)- **50,000 vs. 110,000 words.**

(53)– ابن عربي الفتوحات 1 طبعة القاهرة، 1911 ص 419 س 26

(54)– في ما يخص الحروف والمراتب انظر:

Chittick, *The Self-Disclosure of God* **(Albany: State University of New York Press, 1998), pp. xxviii–xxxii; see also Titus Burckhardt,** *Mystical Astrology According to Ibn ʿArabi* **(Gloucestershire: Beshara Publications, 1977).**

(55)– ابن عربي: الفتوحات2، طبعة القاهرة 1911، ص 396