مجلة المقدمة للدراسات الإنسانية والاجتماعية المجلد (06)، العدد (02)، السنة (2021)، ص 287 - 302
ISSN : 2602-5566 EISSN :2716-8999

وحدة الوجود في فلسفة الحب عند ابن عربي كطريق للتسامح

Pantheism in Ibn Arabi's philosophy of love as a path to tolerance

هيزوم مروة [1*]، داود خليفة[2]

[1] مخبر: الدراسات الاجتماعية والنفسية والأنثروبولوجية، جامعة أحمد زبانة - غليزان (الجزائر)، maroua.hizoum@univ-relizane.dz،

[2] جامعة حسيبة بن بوعلي - الشلف (الجزائر)، k.daoud@univ-chlef.dz

تاريخ الإرسال: 2021/05/09 **تاريخ القبول:2021/11/02**

ملخص:

عُرِفَ محي الدين بن عربي بفلسفته في وحدة الوجود التي أخذت مكانا خاصا في فلسفته، تناولها نظرا وتأملا من زوايا عدة ونظريات مختلفة. وقد أخذ القطب الأكبر ابن عربي وحدة الوجود من مفهوم المحبة الإلهية وتحت شعار لا موجود إلا وأرى الله فيه. وهذه التجربة الخاصة التي توصل إلى المعرفة الحقة لا يكون إدراكها عن طريق المجال الحسي أو المدرك العقلي البرهاني، فهي قفزة من عالم حسي تجريبي إلى عالم ذوقي جمالي، وقد وصل ابن عربي إلى ما يسمى بفلسفة الحب التي حاول من خلالها بناء تفكير جديد في الثقافة الإنسانية أخذت أبعاده تسلك الماضي والحاضر مكملة إلى المستقبل، تسعى وراء الحب من أجل تحقيق الوحدة بين الأديان.

الكلمات المفتاحية: وحدة الوجود؛ معرفة؛ محبة؛ تصوف؛ تسامح...

Abstract:

Muhy al-Din Ibn Arabi was known for his philosophy of unity of existence, which he assigned a special place to in his Sufi philosophy, and the interest in this existential thought is almost more attractive to Ibn Arabi, who stopped a lot on this concept in view and contemplation. The Sufi Sheikh took pantheism from the concept of divine love and under the slogan "There is no existence except and I see God in it." And this special experience that leads to true knowledge is not perceived through the sensory field or the evidentiary perceptive, it is a leap from an experimental sensory world to a taste-aesthetic, Ibn Arabi reached the so-called philosophy of love through which he tried to build a new thinking in human culture whose dimensions took the past and present complementary to the future, seeking after love in order to achieve unity between religions.

Keywords: Pantheism; knowledge; love; mysticism; tolerance**…**

[*] المؤلف المرسل.

1- مقدمة

ارتبط اسم محي الدين بن عربي بفكرة وحدة الوجود، التي أخذت مكانا خاصا في فلسفته، تناولها نظرا وتأملا من زوايا عدة ونظريات مختلفة، وقد أخذ الشيخ الأكبر وحدة الوجود من مفهوم المحبة الإلهية تحت شعار"لا موجود إلا وأرى الله فيه" وصولا إلى المحبة الوجودية مع إلغاء الاستدلال العقلي في البحث عن علاقة الذات بمحبوب. هذه التجربة الخاصة الموصلة إلى المعرفة الحقة لا يكون إدراكها عن طريق المجال الحسي أو المدرك العقلي البرهاني، إذ هي قفزة من عالم حسي تجريبي إلى عالم ذوقي جمالي يبرز قوة صلة الخالق بالمخلوق، بعيدا عن كل تصور عقلي وتجريبي وصولا إلى ما يسمى بفلسفة الحب في النهج الصوفي، والتي ميزها الشيخ الأكبر في محور التفكير بين الأنا والذات وبين القبول والتوقير والرفض والتعصب، هذه المصطلحات والمفاهيم أخذت مكانا جديرا بذكره في تفكير ابن عربي، محاولا من خلالها بناء نمط جديد من التفكير في الثقافة الإنسانية يسعى وراء الحب من أجل تحقيق الوحدة بين الأديان، فإذا كان القصد من وحدة الوجود هو الواحد في كل مكان وهو الفيض الإلهي وعلاقته بالعالم هل كان لها الدور في توحيد الأديان والنطق بفلسفة الحب والتسامح؟

2- نظرية وحدة الوجود بين الفناء والبقاء في الفكر الصوفي:

شغلت وحدة الوجود حيزاً كبيراً عند كبار الصوفية وكذا الفلاسفة لما لها من عمق في المعرفة الباطنية والظاهرية؛ ومن أهم من اهتم بهذا المجال الشيخ محي الدين بن عربي الذي رأى أن المعرفة لا تتحقق إلا بها؛ حيث اعتبرها عين الإيمان، ومنها تثبت الحقائق، فالوجود لله وحدة والعطاء له وحده والكرم والحكمة والعلم...الخ، فلا يترتب إلا له وليس على غيره.

لم تكن وحدة الوجود واضحة بمعناها الجلي في كتبه، بل إن لها ستارها الخاص ونغمتها مترنمة بين ثنايا أسطره، فخصها في مفهوم الله والإنسان والكون، كما أنه فرّق بين الوحدة والاتحاد والحلول ووضح دور المحبة فيها والفناء في التجلي إلى مراتب الإلهام وصولا إلى المبتغى، ومنه تنتشر راية التسامح تحت لواء الدين.

يقر محي الدين بن عربي أن هذا الكون وما هو إلا ظل الله وهذا ما قاله في كتابه فصوص الحكم في فص يوسفي «اعلم أن المقول عليه سوى الحق أو المسمى العالم هو بالنسبة إلى الحق كالظل للشخص وهو ظل الله وهو عين نسبة الوجود إلى العالم لان الظل موجود بلا شك» (ابن عربي، 2005، صفحة101)، فالله موجود وظله حاضر بقوة في أعيان الممكنات، ويكون بالقوة في الشخص المنسوب إليه الظل، فيكون امتدادا لهذا الظل و الادراك، وهنا تتمحور وحدة الوجود هذا العالم.

وينبغي أن نشير إلى الفرق بين وحدة الوجود ووحدة الشهود؛ فمن قال وهو في حال المقام "انا لا أرى شيء غير الله" فهنا هو في حالة وحدة الشهود، ومن قال "لا أرى شيء إلا وأرى الله فيه"

فهو في حالة وحدة الوجود. فالحال بالنسبة إلى الأولى حال فناء، والحال للثانية حال البقاء، وهما متلازمان بطبيعة، فالفناء في حب الله هو عين البقاء من أجل نيل هذا المراد، فالعظمة هنا تكمل في الوجود ذا الأصل النوري الذي يبعث ظله لينير ما أراد الله في ممكنات الثابت.

كما تتداخل فكرة وحدة الوجود مع مصطلح الحلول والاتحاد؛ فالاتحاد في مفهومه العام يفيد بأن حقيقة ما حلت في حقيقة أخرى فاتحدتا دون أن تمزج إحداهما بالأخرى. وأما الحلول فهو نوعان: الأول جواري وهو عبارة عن كون أحد الجسمين ظرفا للآخر كحلول الماء في الكرز، والثاني هو عبارة عن اتحاد الجسمين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الاخر (قريب الله، 1997، صفحة186).

كان موقف محي الدين بن عربي من الاتحاد والحلول موقفا حياديا؛ فهو أبعد من أن يتخذ منهما منهجا في العبادة، حيث ينفي كل منهما ويتعالى عن هذا الممكن، إلا إذا كان الاتحاد يُصيِّر الذاتين ذاتًا واحدة وهو محال، لأنه إن كان عين كلِّ واحد منهما موجودًا في حال الاتحاد فهما ذاتا، وإن عدمت العينُ الواحدة وبقيت الأخرى فليس للأول حد. ومعنى ذلك أنه لا توجد ذاتان في حقيقة الأمر حتى يتم الاتحاد بينهما؛ إذ ما ثم إلا الله وصفاته وأسماؤه. وبالتالي، بَطُلَ الاتحاد من أصله.

لكن الصوفية يستعملون مصطلح "الاتحاد" ليشيروا به إلى معانٍ معينة، يحدِّد ابن عربي بعضها كالآتي، فيقول: قد يكون الاتحاد عندنا عبارة عن حصول العبد في مقام الانفعال عنه عن «الله "بهمَّته وتوجُّه إرادته، لا بمباشرة ولا بمعالجة، فظهوره بصفة هي للحق تعالى تسمَّى اتحادًا لظهور حقٍّ في صورة عبد ولظهور عبدٍ في صورة حق» (الأخضر، 2010، صفحة100). إذن فإن دارس لوحدة الوجود وجب عليه الوقوف على هذا المصطلح عند المتصوفة عامة والشيخ الأكبر محي الدين بن عربي خاصة، نظرا لما لقيته من اهتمام في فكره، خاصة في علاقتها مع بناء جسر المحبة الإنسانية عن طريق المحبة الإلهية، وذلك بتوحيد الوجودي الذي أعتبره بمثابة همزة وصل بين المحبة والفناء، وصولا إلى التسامح الديني للحد من النزاعات العرقية وبناء مفهوم الإنسانية.

1.2. وحدة الوجود من المنظور الصوفي:

تعد وحدة الوجود من أهم القضايا الفكرية في التفكير الإنساني، فلم تكن سائرة المفعول عند مشايخه الصوفية، بل كان امتدادها إلى الفكر الفلسفي القديم خاصة الفكر الهندي والصيني والطاوية واليونانية مع الأفلاطونية المحدثة والمدرسة الفيثاغورية وغيرها من الفلسفات الشرقية القديمة، بحيث نسبت إليهم هذه العقيدة واعتبر متصوفة الإسلام أنهم مجرد مقتبسين لهذا الفكر الذي أتهم معظمهم بكفر والزندقة، فصلب منهم من صلب وقُتِل منهم من قُتِل.

وقد أخذت وحدة الوجود جانب مهم وكبير في التصوف الإسلامي وعند الكبار الفلاسفة، بحيث عمل الصوفية على إثباتها عن طريق إبراز المحبة في الفناء في محبوبها، مما جعلها ذات طابع روحاني باطني لا يكشف سره إلا بممارسة ورياضة للوصول إلى حقيقة الجوهر الثابت، كما عُرَف

ذلك عند الائمة الكبار أمثال ذو النون وأبو يزيد البسطامي والخرز وأبو الحسين النوري والجنيد والحلاج والشبلي...

إن التصوف يطلب حضور وحدة الوجود لتعزيز العقيد الإيمانية وصولا إلى المبتغى المطلوب، أما عن أشهر دعاتها نذكر منهم الغزالي، ابن الفارض، ابن عربي، ابن سبعين، عبد الكريم الجيلي، النابلسي... الذين كان لهم دورا مهما في الفكر التوحيدي عن طريق وحدة الوجود التي كان لها نصيبا كبيرا في ما تناولوه في فلسفتهم الصوفية، من هنا يجدر الإشارة إلى بعض الصوفية الذين كانت دعوتهم بارزة في فكرة وحدة الوجود، ولنأخذ الغزالي على سبيل المثال:

لم يصرح أبو حامد الغزالي بوحدة الوجود، بل كانت هناك إشارات عديدة تدل عليها خاصة في مجال المصطلح الصوفي؛ فلقد أشار اليها بالجوز في لبه ولبه ولب لبه وقشره وقشر قشره، وحصرها في كلمة لا إله إلا الله، وقسمها إلى أربعة اقسام وهي كالتالي:

الأول في التوحيد: هي أن يقول الإنسان بلسانه «لا إله إلا الله» وقلبه غافل عنه أو منكر له كتوحيد المنافقين (الغزالي، د س، صفحة229). هذه المرتبة تصنف للمنافقين من الناس الغافلة قلوبهم، فأصحاب هذه تصنيف يقولون بلسان مالا ينطقون به في القلب؛ فنطق موجود والإيمان معدوم وقلب تغطيه غشاوة تحجب عنه روية التوحيد للحق، فتوحيد يكون بلسان فقط وغياب العقل الباطن لفهم الجوهر الحقيقة. هذه المرتبة تصنف للمنافقين، لقد ذكر هذا في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وذلك بالإيمان باللسان دون التصديق خوفا من القتل.

الثانية: أن يصدق بمعنى اللفظ قلبه كما صدق به عموم المسلمين وهو اعتقاد العوام (الغزالي، د س، صفحة230)؛ المراد هنا تحقق في الجوهر والاعتقاد اكتمل في القلب، لكن هناك بعض الغموض والحجاب لم ينكشف، لأن الإيمان تطبيقي فقط وليس انشراح على ما هو باطن لتنفتح أبواب المكاشفة وتظهر المشاهدة ويظهر الحق، لذا يعتبر هذا النوع من الرتب إن مات صاحبه فهو عاصم له من النار، وهذه المرتبة تحكم للعوام من الناس.

الثالثة: أن يشاهد ذلك بطريق الكشف بواسطة نور الحق وهو مقام المقربين، وذلك بأن يرى أشياء كثيرة، ولكن يراها على كثرتها صادرة عن الواحد القهار، موحد؛ بمعنى أنه لم يشاهد إلا فاعلاً واحداً إذا انكشف له الحق كما هو عليه، ولا يرى فاعلاً بالحقيقة إلا واحداً وقد انكشفت له الحقيقة كما هي عليه (الغزالي، د س، صفحة229 - 230).

يتحقق مقام العارفين بواسطة الكشف وتجلي في مراتب الفناء الروحي للبحث عن نور الحق قاصدا مشاهدة الحقيقة التي تصله بمشاهدة الكون في كثرته صادر عن الواحد الذي يكشف له الحقيقة كما هي، والتي بدورها تكشف له تجلياتها عن الحق، ومن هنا تكون الوحدة هي الفاعل إلى وصول إلى نقطة الهدف المنشود.

والرابعة: أن لا يرى في الوجود إلا واحداً وهي مشاهدة الصديقين وتسمية الصوفية الفناء في التوحيد، لأنه من حيث لا يرى إلا واحداً فلا يرى نفسه أيضاً، وإذا لم ير نفسه لكونه مستغرقاً

بالتوحيد كان فانياً عن نفسه في توحيده... والرابع هنا موحد؛ بمعنى أنه لم يحضر في شهوده غير الواحد، فلا يرى الكل من حيث إنه كثير بل من حيث إنه واحد وهذه هي الغاية القصوى في التوحيد (الغزالي، د س، صفحة229 – 230).

لا تتحقق وحدة الوجود إلا عند أهل الكشف والبرهان أصحاب المشاهدات التوحيدية، بحيث تكون رؤيته فوق الحجاب، ولا يرى في قلبه غير الله. وبهذا يتحقق حضور الله وحده في القلب وتتعالى مراتب التجلي إلى الذات الحق. ومن هنا تظهر نقطة الحقيقة المسرورة وينكشف غطاء فلا يرى إلا واحدا وتفي نفسه في الوجود، ويكون الشهود للواحد من حيث كثرته وتوحيده، فالأول كالقشرة العليا من الجوز، والثاني كالقشرة السفلى، والثالث كاللب، والرابع كالدهن المستخرج من اللب، هكذا كان تشبيه وحدة الوجود عند الغزالي.

إن الناظر لجسد الإنسان في كثرته لا يمثله في الوحدة؛ ومعنى هذا في وحدة الوجود، فالروح وجسد وأطراف وعروق وعظام وأحشاء تعد من ناحية الظاهر كثرة، وأما باعتبار آخر فهي مشاهدة أخرى واحدة، بحيث نقول إنه إنسان واحد، ومن يشاهده رغم كثرة ممكناته مشاهدة باطنية يراه شخص واحد إنساناً ولا يخطر بباله كثرة أجزائه، هكذا حال مشاهدة بين الصوفي والإنسان العادي لوحدة الوجود، إذن الوجود وما فيه من اعتبارات ومشاهدات مختلفة فهو عين الاعتبار الواحد.

2.2. ابن عربي ومفهوم وحدة الوجود:

وحدة الوجود نور عين الحقيقة وسر مكنون، هذه النظرية التي أخذت مكانا بارزا عند الشيخ محي الدين بن عربي وارتبطت به وكان من أبرز دعاتها في عصره، ونوضح ذلك كالتالي:

«الباب السادس وأربعمائة في معرفة منازلة ما ظهر منى شيء لشيء ولا ينبغي أن يظهر» (ابن عربي، د.س، صفحة8)؛ يعتبر هذا الباب شارحا لوحدة الوجود عند ابن عربي؛ فيقسم المنازلة إلى نوعان أولها يكون عند نقطة الالتقاء بين العين الحق والممكن الثابت، فتسمى منازلة وهي تعبر عن تلاقي هدف في مكان محدد. أما نوع الآخر فيتمثل عند الصعود أو النزول الصورة الإلهية في ذاته فتسمى نزول، من هنا تكون المنازلة صورة ظهورا لوحدة الوجود، «فأما تكملة الباب ما ظهر منى شيء لشيء ولا ينبغي أن يظهر»، كيف يكون الظهور لغير الله وهو الظاهر والباطن وكيف يكون الظهور للذات وهي ذات واحدة وهي عين الوجود، فالظهور لغيره يكون كفرا، ولله الوحدة والوجود، فلا موجود إلا الله ولا سواه فلا يكون منه شيء إلا هُو فهو العلم العليم، كما يؤكدها في الأبيات الآتية:

لو ظهرنا للشيء كان سوانا *** وسوانا ما ثم أين الظهور
أنت عين الوجود ما ثم غير *** ولهذا أنـــا الاله الغيور
لا تقل يا عُبَيدُ إنـــك إني *** أنا باق وأنت فان تبـــور
كل وقت فأنت خلق جديد *** ولهذا لك الفناء والنشور (ابن عربي، د.س، ص8).

يتعالى المولى عز وجل عن ظهور، فلم يظهر للشيء وإن كان هناك ظهور للشيء صار سوانا وسوانا غير موجود، فلا ظهور إلا للحق ولا غيره في الوجود إلا هُو، فكيف للذات أن تظهر لغيرها والغير فان كما قال تعالى "كل شيء هالك الا وجهه". هكذا صوّر ابن عربي وحدة الوجود بحيث تكون الوحدة أصل الكثرة والكثرة للواحد الكثير. في هذه الأبيات يخاطب الحق العارفين في الذات العليا، فيقول بما أنك غائب فيا فأنت أنا ولا يوجد غَيرِي، إذن أنت أنا وأنا أنت عين الوجود، ففكرك أنا وخيالك أنا وللحق حق الوجود الله هو واجب الوجوب والخلق ممكن الوجود، من هنا تنسب الغيرة له والعزة له؛ فهو الغيور فغيرته في أن لا يكون غيره في الوجود، فلا ظهور يظهر معه ولا شيء في الوجود غيره فهو كل شيء ولا فعل ولا صفة للخلق فيما نرى إلا الله، فهو المحرك وكيفية مجهولة والخيال واضح فالله الغيرة ولا يظهر سواه. ثم يرجع الحق لتذكير خلقه بأنهم مهما كان مصدر الحقيقة والكشف، فهو فاني ولله العزة والبقاء، فهو المهيمن، وهو الجبار، ومن معجزاته الإفناء والإبقاء، هو الباقي ولخلقه الفناء والنشور.

«يقول الحق ما ثم شيء أظهر اليه لأني عين كل شيء. فما أظهر إلا لمن ليست له شيئية الوجود، فلا تراني إلا الممكنات في شيئية ثبوتها، فما ظهرت إليها لأنها لم تزل معدومة، وأنا لم أزل موجودا، فوجودي عين ظهوري، ولا ينبغي أن يكون الامر إلا هكذا، ولما كانت الاحكام فيما ظهر لأسمائي، وفي نفس الامر لأعيان الممكنات، والوجود عيني لا غيرى، وفَصَلتْ الاحكامُ الإمكانية الصورة في العين الواحدة، كما يقول أهل النظر في تفصيل الأنواع في الجنس وتفصيل الأشخاص في النوع» (ابن عربي، د س، صفحة9).

تنسب الواحدية (انظر التعليق رقم 1) لله الحق، فهو الذات الحقيقة وعين الوجود، وكل ما خلفها هو صادر منه ويرجع إليها، إذن لا شيء سوى الله وكل حدوث للشيء ما هو سوى لله، فهو عين الذات والأصل الثابت لا يتغير ويغير، وهو عين كل شيء، فظهوره لا يكون إلا للأعيان الثابتة في علمه، وقبل خروجها إلى الوجود وتكوين شيئية وجودها، أي في العدم، فلا تكون الرؤية إلا له وفي سره غير معلوم. هذا الظهور يكون للعلم المعدوم غير الظاهر، وذابت في علمه وفي وجوده. هذه الصور يظهر لها الحق وهي في العدم لكنه سبحانه مازال موجود أي في القدم، فلا تعقل لوحدة الوجود إلا ما أقول فاسمه هو عين ذاته، فالقضاء والقدر والأسماء وصفات والوجود واحد رغم تنوعه والحق عين الوجود. فلقد مثلها في مفهوم الفلاسفة وعلماء الكلام عند تطبيق المنطق في هذه المسالة.

أما الصور الإمكانية من حيث هي حالات وصفات وحتى أفعال العين الثابتة في عالم الملك فـ«تفصيل الصورة الإمكانية في العين وترى الأسماء أنا مسماها، أعني الأسماء الحسنى، فيجعل الأثر لها وفي الحقيقة ما الأثر إلا للأعيان الممكنات، ولهذا يطلق على صور أسماء الممكنات أسماء الله، فلها نسبتان نسبة إلى الله ونسبة إلى صور الممكنات، فالحق ليس بظاهر لأعيان صورة

الممكنات من حيث ما هي صور لها، لا من حيث إنها ظهرت في عين الوجود الحق والشيء إذا كان في الشيء بمثل هذه الكينونة من القرب لا يمكن أن يراه» (ابن عربي، د.س، صفحة9).

وبالتالي، فمهما تعددت الأسماء والصور والأعيان والممكنات، فإن ظهورها ظهورا للحق، فالأسماء تظهر هنا بصفتين واحدة إلى لله، والثانية لصورة ممكن ثابتة منه. ولا يمكن تجسيده أو فصله لمدى قربه له، ولا يمكن رؤيته أو الابتعاد عنه لمدى الواصل لهما. إن الوحدة للحق وتنوع صور في أحوالها وصفاتها وكيفية تفصيلها في الشؤون والأحوال وإعطاء كل صفة اسمها من ذات العلية، فقرب العين من صورة تحجب الرؤية لها لذا لا تراها، ولا يمكن النظر إليها والبعد عنها، يعني عدمها، فالنور الحق لا نور يعلوه ولا وجود سواه. وكينونة كل هذا الوجود من ممكناته إلى آخر موجود. ومهما كان تنوعها فما هي إلا فيض عن الذات الحق تتجلى بصور اسمائه الحسنى في أعيانه لتظهر قوة خالقها في خلقه سبحانه تعالى. وكل هذا القرب بين العين والصورة يجعل الرؤية ليست موجودة وإن وجدت انعدمت الصورة ومدركها وهيئتها متمثلة وبقية حقيقة النور الوجود، «فلا يمكن أن يظهر له كما نراه في الهواء ما منعنا من رؤيته إلا القرب المفرط، فلا يمكن أن نراه ولا يمكن أن يظهر لنا عادة، فلو تَبَاعَدَ عنا لرأيناه ومن المحال بعد الصورة عن العين التي توجد فيها لأنها لو فارقتها انعدمت كما هو الامر في نفسه، فان الصور في هذه العين تنعدم وهي في لبس من خلق جديد، فالممكنات من حيث أن لها الأسماء الإلهية وهابة هذه الصور الظاهرة بعضها لبعض في عين الوجود» (ابن عربي، د.س، صفحة9).

إن النور والعين رغم ارتباطهما فلا يستطيع أحدهما أن يستوعب الآخر، لأن الأصل النوري يطغى على مصدر العيني؛ فالأول ثابت غير معدوم والآخر يستوطن بين الثبات والعدم. ومستحيل ابتعاد الروح عن ذات الموجودات فيها، ولو فارقتها لانعدمت وفنت. هكذا قانون الحياة؛ فالعين هنا هي الجسد وهو هنا في حالة الانعدام والبعث وفي غفلة من أمره، وقد استشهد محي الدين بن عربي بالآية 15 من سورة (ق) في قول الله تعالى "وهي في لبس من خلق جديد"، أي في كل لحظة تفنى وتحيى، وهذه من القدرة الإلهية فالاسم محي يحي والمميت يميت، فالخلق تسير بأسماء الإلهية وهي مسمى الله، وهو مرآتنا ولولاه لما كان الوجود وهنا تظهر وحدة الوجود،«فما أظهرت هذه الأعيان الممكنات صورة إلا بالأسماء الإلهية من قائل وقادر وخالق ورازق ومحي ومميت ومعز ومذل، وأما الغنى والعزة فهي للذات؛ وهو الغني العزيز يرفعنا لها بكونها تعطى هذه الصور ولا تقبل العطاء لما تعطيه حقيقة ذاتها، وأما العزة لها فان هذه الصور لا تعطيها ولا تؤثر فيها علما بنا تستفيد في حال وجودها بعضها من بعض، فإن الأعيان هي المعطية لهذه الصور تلك العلوم التي استفادتها بالأسماء الإلهية» (ابن عربي، د.س، صفحة9).

إن الأعيان في علم الله هي الأسماء الإلهية وهي الظاهرة في الوجود والممكنات هي صورتها التي تظهر بها، والصورة هنا ليس بمعناها الأول فيها حالة الوجود وصفاته وأسماءه وممكناته، فاسم القائل قوله كن واسم المحي المميت قوله فهو في لبس جديد أما الغني والعزيز فهي للحصر

أي لله وحده، فالذات هي التي تعطي ولا تمثل العطاء فهو غني عنا، فالصور لا تعطي لله العلم، بل هو العلام العليم بما تقره حقيقة الذات، ووجودها في الخارج تكون الاستفادة بين الخلق وليس لله، فالأعيان الثابت تعطي للأرواح العلم المستنبط من علم الأسماء الإلهية.

إذن هنا تظهر لنا الحلقة الدائرية بين هذه العلوم؛ فالأسماء الإلهية تعطي للأعيان الثابتة العلم، وهذا يكون في علم الله أي قبل الخروج، والأعيان تعطي هذا العلم للصور أي "للروح"، ويكون العلم عند خروجها للوجود، وهذا الخروج يكون بصفات الأسماء الإلهية. وبالتالي يكون هذا العلم دوري بين آليات الخلق الحق. وهذا ما أراد أن يثبته ابن عربي من قول الله تعالى: "حتى نعلم"، فيقول: «ومعنى قوله تعالى "حتى نعلم"؛ هو العالم بلا شك فالحق عالم والأعيان عالمة ومستفيدة والعلم إنما هو عين الصور واستفادتها من الأسماء الإلهية التي أعطتها أعيان الممكنات العلوم» (ابن عربي، د.س، صفحة9).

و"حتى نعلم" هنا محصورة بالزمان؛ فالله هو الذي نرى به الوجود، والأعيان الثابتة ترى أن لها وجود خارج عن علم الله، ولكنها في علمه ما لبثت، وهذا ما قصده ابن عربي في قول الله تعالى من سورة محمد الآية 32: "ولنبلونك حتى نعلم مجاهدين". ولكي ترى الصورة ذاتها مثلها برؤيتها في مرآة الحق ليعرف أصل جودها وجوهر وحدتها رغم كثرة المرايا، إذن العلم لله والأعيان عالمة بعلمه قبل خروج ومستفيدة من أسماء الذات العلية. والعلم هو الحالة مستفادة من الأسماء الإلهية التي تكون عليها الروح هي علم الله، فلا يوجد علم بلا معلومات، فكل الحالات هي علم الله فكل حالة تكون عليها الصور هي من علم الله

«ومن هنا تعلم "حكم الكثرة و الوحدة" (أنظر التعليق رقم 2) والمؤثر و مؤثر فيه الأثر، ونسبةَ العالم من الله ونسبة تنوع الصور الظاهرة وما ظهر ومن ظهر وما بطن ومن بطن وحقيقة الأول والأخر والظاهر والباطن، وإنها نعوت لمن له الأسماء الحسنى، فَتَحَقَقْ ما ذكرناه في هذا الباب فانه نافع جدا يحوي على أمر عظيم لا يقدر قدره إلا الله، فمن عرف هذا الباب عرف نفسه هل هو الصورة أو هو عين واهب الصورة أو هو عين العين الثابتة الممكنة التي لها العدم من ذاتها" (ابن عربي، د.س، صفحة9).

الكثرة والوحدة هنا لها نوعان أولها منسوبة إلى العالم الخارجي، وثانيها ينسب إلى الذات العلية وتحليل ذلك كتالي:

الكثرة لها مثال في شخص في بيت فيه مرايا كثيرة ومختلفة الأشكال وهو واقف في وسط البيت، فصورته تظهر في المرايا حسب كل المرآة في الطول والعرض وصغرها وكبرها وصفاءها وكُدُورها وأشكالها. إذن الأشكال مختلفة وصورة واحدة، فإذا نظرنا إلى كثرة مرايا قلنا هو الواحد الكثير أو الكثرة الوجودية، وإن نظرنا إلى الظاهر فيها من حيث إنه شخص واحد قلنا هذا تجلي الكثرة في الوحدة بطبع هذا بالنسبة إلى العالم الخارجي. أما بالنسبة للباطن فيعبرون بالوحدة عن تعقل الحق نفسه بنفسه وإدراكه لها من حيث تعينه رؤية نفسه وهذه هي الوحدة الحقيقة التي

تندرج فيها أي تدخل فيها وتبطن الأسماء والصفات لذاتها، أما الكثرة بالنسبة لذات فهي تعدد الأسماء والصفات والنعوت لذات العليا في بطونها؛ فالكثرة في المرايا تختلف حسب اختلاف المرايا في شكلها ونوعها، لكن المتجلي فيها واحد لا يتغير فهو واحد كثير والكثرة له، من هنا تفهم وحدة الوجود من حيث عدم انقسام الوجود إلى واجب الحق "الله" والممكن مخلوق "المرايا"، هذا بخلاف المفهوم الفلسفي وعلم الكلام فإن أكثر الفلاسفة ومتكلمين يقسم الوجود إلى جوهر وعرض، وما المقصود عند محي الدين بن عربي بالجوهر والعرض إلا ذات حق و الخلق.

وعلى ذلك، كانت العلاقة بين المؤثر وهو الله ومؤثر فيه وهو المخلوق والأثر وهو القدرة النسبية بين المؤثر ومؤثر فيه علاقة ترابطية متلاحمة؛ فما بينها كالقدرة بين القادر ومقدور عليه والإرادة بين مريد ومراد والعلم بين العالم ومعلوم إلى آخره من الأسماء وصفات. وكل ما ظهر ما هو إلا ظل الله ومن ظهر فهو الله، فكل هذا التنوع ما هو سوى ظل الأسماء وذاتها، فهو الأول ليس قبله شيء فإذا قلنا الأول فالله قبل كل شيء في ظهوره والخلق باطن كما قال أبو بكر ما رأيت شيء إلا رأيت الله قبله، فالأول هنا مربوط بالظاهر والأخر مربوط بالباطن، الأول هو الحق الظاهر والأخر هو مخلوق الباطن. أما إذا انعكست الصورة فأصبح الآخر هو الله يكون مخلوق هو الأول الظاهر والحق باطن، فكل مخلوقات هنا ما هي إلا ظل له. وعلى المخلوق أن يعيش ويتقمص هذه المفاهيم لأنها سر الوجود ونبع التسامح، و«من عرف نفسه عرف ربه ضرورة، فما يعرف الحقَ إلا الحقُ، فلا تَقدم ولا تَأخر لأن الممكن في حال عدمه ليس بمتأخر عن الأزل المنسوب إلى وجود الحق، فالأزل كما هو واجب لوجود الحق هو واجب لعدم الممكن ثبوته وتعينه عند الحق، ولولا ما هو متعين عند الحق مميز عن ممكن آخر لما خصصه بالخطاب في قول كن. ومن عرف هذا الباب عرف من بقول كن ولمن يقال كن ومن يتكون عن قول كن ومن يقبل حكم الكاف والنون والله بقول الحق ويهدي السبيل» (ابن عربي، د.س، صفحة9).

وللنفس مكان عظيم عند خالقها الذي تقدر قيمتها من قيمة الله عز وجل، فارتباطها بالجانب الروحي جوهري خالص في حقيقة الإلهية، هذا ما يبعدها عن مجال المادي والتعقل العقلاني محسوس لظاهر الحق، فتكون المعرفة هنا بها معرفة للحق سبحانه وتعالى، فمن عرف نفسه فلقد وجد وأحس بتجلي الحق، وهو بتزامن عرف تنزيل الحق فيه وأدرك أنه ستره وردائه، وهذا في قوله تعالى "قل الروح من أمر ربي". إذن من أدرك الحق بالظاهر والباطن عرف قدره ومكانه وعلم حقيقته، فأما معرفة الرب فيُفقد الأنا في حضرة الحق ويجد نفسه عين عيْنِ الحق فتختفي أنانيته وتحضر معرفة معروفه بالضرورة. إذاً لا يعرف الله إلا الله، فتجلي الذات عين المعرفة التي لا يربطها زمان ولا مكان أزلية محضة، ولا يكون ارتباطها محدودا بالتقدم ولا التأخر، فكل العلوم في علم الله غير محدودة الوقت . وقد حدد ابن عربي العلم في أزلية الخالق، فالوجود في علمه أزلي ومتعين وهو كل معلوم من علمه خصه في مجال "بين زمان ومكان وحال وسبب وغيرها"، وميزها عن غيرها من معلومات ثم يأمر بالكينونة فهذا مرتبط بعلمه به، فمعرفة هذا لا

يكون إلا بالقرب إلى الله، فتعرف النفس بشريعة الإسلامية وتجلى الباطن إلى الظاهر، فقول كن لله وقول ولمن يقال كن للأعيان الثابتة وممكنة وقوله ومن يتكون عن قول كن ما هو إلا الله يعني منه واليه فهو أمر الذات العلية فتكون، فمن عرف المعرفة الحق من هذا الباب فهو عارف لوحدة الوجود وفهمها حق للمعرفة والإدراك بها ضرورة» فالتسامح مع هاته الطائفة كفرض وليس مستحبا موقرا وليس محقرا.

3. وحدة الوجود وفلسفة الحب التسامحية:

إن المدرك لوحدة الوجود ومعرفتها حق اليقين يعلم مسار حقيقة المحبة التي بدورها تسري بسيولها إلى تسامح الديني، فالحب صفة الوجود ومنه ينبثق أصل الحضرة النوري للحق. هذا ما نادى إليه القطب الأكبر العارف بالله محي الدين بن عربي في رسالته التسامحية التي أراد بها تبليغ الرؤية كونية، التي أخذت صدى كبير في الفكر الإنساني قديمه وحديثه، بحيث ترك بصمة في الروح تجعلها تأخذ هذا المفهوم تسامحي من ناحية الحب الإلهي والنظر إليه. وكان هذا الناظر ما هو إلا عين الحق تجول في سمى هذا الوجود بظاهر وباطن.

كان التسامح الديني عند شيخنا محي الدين بن عربي لا يتسم بمظهر الخارجي للمصطلح، ولكن أخذ أبعاد أعمق من هذا المنظور، فلقد دعى إلى توقير هذا المفهوم وإعطائه حقه في نظر وتطبيق بحيث لا يكون مجرد لفظ بدون روح، فالروح هنا لها دور مهم وفعّال في تجسيد هذا التسامح الديني بمعنى الحق، وليس بالمعنى المجازي، وهذا وما كان يوضحه بن عربي في بعض الأبيات الشعرية لمحبوبه فيقول:

الحب ذوق ولا تـــــــــدرى حقيقته *** أليس ذا عجـــــــــــب والله و الله

لوازم الحــب تكسوني هـــــــــويتها *** ثوب النقيضين مثل الحاضر الساهي

بالحب صح و جوب الحق حيث يـرى *** فينـا وفيه ولسنا عين أشبـــاه (ابن عربي، 1998، صفحة5).

الحب مقام إلهي لا يفهمه إلا الحبيب الذي تحرقه نار محبوبه وشوق إلى لقياه، فمن لم يتذوق هذا الطعم لا يدرك حقيقة ماهية الحب الإلهي. وقد استند ابن عربي في تعريفه للحب وأصله وسببه على ما ورد في القرآن والسنة النبوية. وبذلك فإنّ الحب عند ابن عربي ذا مقامٌ عالي لا يتصف إلا لله عز وجل، من هنا تكون نسبة الحبّ إلى الله وهو المحبّ والحبيب ومن أسماءه وصفاته ما يدل على ذلك. وهذا ما ورد في الآية القرآنية "قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله"، فالمحبة الإلهية تقرب العبد من خالقه حتى يصبح سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به إلى غير ذلك فيكره به الظلم والتكبر والفخور والاعتداء وغيره من الأسماء غير المحببة له، فالمحبة عند ابن عربي رغم اكتسابها المعنى اللغوي لكنها تتجرد عن حقيقتها، وذلك لغموض مفهومها الباطني. والعلاقة بين هذا المحبوب ومحبه علاقة فيزيائية معقدة يصعب على الشخص غير المكشوف له في معرفة عرفانية هذا الحب. ولكن مع هذا التعقيد فقد نسب المحبة إلى الإنسان،

فمن تذوق المحبة ونار بسلطان عشقها عرف عينها ولو اختلف شبهها، فكان لفلسفة الحب مراحل عدة لوصولها إلى التسامح كما ذكر ابن عربي:

وقبل التكلم على ألقاب الحب يجب الإشارة إلى مقامه في فلسفة بن عربي، فالحب مرتبة إلهية والله وصف نفسه بها وسمها بالودود، وقد ذكر هذا في كل من القرآن والسنة كما أنه جاء في التوراة مع موسى في قوله: "يا بن أدم اني وحقي لك محب فبحقي عليك كن لي محبا"، فصنف المحبين وصفاتهم فذكرها في الطهارة والتوكل والصبر والشكر والتوبة والإحسان وغيرها من الصفات الحميدة كما قابلها بضدها من الصفات غير المقبولة من عبادة كفساد يقابله الصلاح وغيرها من صفات فالمحبة لها خاصية مميزة بين العبد وخالقه.

1- ألقاب مقام الحب: للحب ألقاب كثيرة أولها **الحب** وهو «خلوصه إلى القلب وصفاؤه عن كدورات العوارض فلا غرض له ولا إرادة مع محبوب» (ابن عربي، د.س، صفحة322)، وهنا يستقر الحب في القلب ويلتف به، فلا يكون له غرض من تلك المحبة ولا مطلب مع محبوبه، حبه يكون لوجهه تعالى لا غير.

الود: «له اسم إلهي وهو الودود والود من نعوته، وهو الثابت فيه وبه سمى الودود لثبوته في الأرض»، (ابن عربي، د.س، صفحة223)، فالود هو الثبات في الحب، حيث لا تذهب ولا تزول محبته، وتبقى صفتها كما هي على حالتها في الرسوخ، وهو مقام من صفة الله الودود وهو الرسوخ في حبه دون الالتفات رسوخ الجبل في مكانه.

العشق: وهو إفراط المحبة وكنى عنه في القرآن بشدة الحب في قوله "الَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ" البقرة: 165 (ابن عربي، د.س، صفحة223)، وهو الشغف في الحب، والشغف جلد رقيق يحتوي القلب، ولكن لا يمكن أن ننسب العشق لله فلا يمكن أن يكون الالتفاف للخلق.

الهوى: «وهو استفراغ الإرادة في المحبوب والتعلق به في أول ما يحصل في القلب» (ابن عربي، د.س، صفحة223). واستفراغ شعور في القلب يكون للوهلة الأولى حبا بدون إرادة ولا سبب سرعان ما يكن العزم، لكن هنا استعمال الإرادة ليس بمفهوم العامي، بل بدون جهد أي ارادته في الله ولله وبالله، ولا تكون هذه الإرادة لغوية في معناها، بل تكون الهوى الذي يسري بخيله للحقيقة الغيبية، فلا يتحرك ولا يحس ولا يشعر إلا بالله وعلى الله، فيختفي فيها وتأخذه شطحتها إلى الهوى، والهوى لا ينسب لله وذلك لعدم وجود صفة تقابله كالإرادة تقابلها المريد. فصدورنا من حب الله لنا وحبنا لظهورنا به وله فجئناه قاصدين هذا حب وهذا ما قصده بن عربي في أبياته هذه:

وعن الحب صدرنا *** وعلى الحب جُلِبْنَا

فلذا جئناه قصدا *** ولهذا قد قبـــلنا (ابن عربي، د.س، صفحة223).

من هذه الألقاب يصبح المحب في سكرات العشق هائما بين الهوى وفرطه، يبحث عن محبوبه فيغرق في هواه باحثا عن حقيقته ليطفأ شوقا وغراما لا يدري لمن وفيمن ولا يتعين له

حتى يكشف له الحجاب ويدرك من هو صاحب هذا الحب، فيصح هذا المعشوق في حالة الأصم لا يقبل أي سمع سوى سمع محبوبه، ويعمى عن نظر سوى نظر إلى محبوبه، ويخرس عن الكلام إلا في التكلم عن محبوبه، فيختم على قلبه لا يسكنه سواه، فيسرح بمفاتيح هذا العشق في هوى خياله، حيث يكون قوة إبداعه في المحبة وترقي في مراتبها ليحقق ما ذكر في حب الإلهي، فيصبح هذا المحبوب سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به وكلامه وغيرها مما بلغ من قوة الخيال في تجسيد هذا الحب الإلهي الذي هو عين الوجود وحقها مكنون.

4. لوازم الحب عند ابن عربي:

تتكون لوازم المحبة عند ابن عربي من عنصر الإرادة، وهو أهم عنصر ولازم وجوده في باب المحبة، فالحب تعلق خاص من تعلقات الإرادة والتي عرفها محي الدين بن عربي في "كتابه رسائل ابن عربي" بالولعة التي تغزو القلب وتجعل المريد يغطس في بحر التمني للقرب من الله، ويكون إرادته وحقه وإرادته تزول لأنه في حضرة الله، فلا يختار إلا اختيار ربه سبحانه وتعالى، لأنه هو المختار الأكمل والمريد الأوحد، الذي علق بهذا.

لا تتعلق... فانه جهل من قابلة: هذا قول محي الدين انفرد به عن غيره من الصوفية، فبعد أن عرف الحب أنه عنصر من عناصر مجموعة الإرادة عندهم وهي الكراهية والشهوة وحب، الخير، الشر.. وكل باعث نفسي من الإنسان يدفعه للفعل، فيعرف المحبة بأنها لا تتعلق إلا بأمر غير موجود في حين التعلق أي في الوقت الذي توجهت فيه الإرادة لنيل الشيء المراد تحصيله، إما بإيجاده أو بجعله قابلا للتحقق ويعبر عنه بالوقوع. ثم يبرهن على كلمة الوقوع "التحقق"، لأن المحبة فرع من الإرادة وهذا مستحيل لا يقع في وقت كونه موجودا، فإذا صادف وإن عدم الموجود التي تعلقت المحبة بإعدامه فقد وقع، أي صار معدوما ولا نقول إن العدم وجد، فإن مستعمل هذه العبارة قد جهل الأمر والقاعدة عند محي الدين أن قلب الحقائق محال، أي أن الوجود حقيقة والعدم حقيقته تضادها القول إن العدم وجد محال، وإن الوجود عدم محال.

وقولنا يريد وجود ذلك المحبوب... وليس كذلك: يشرح هنا قوله يريد وجود ذلك المحبوب بأن هذا المحبوب في الحقيقة معدوم في الآن، والحب حالة خاصة بينه وبين المحبوب وهو يريده وأن الشيء الداعي لمحبة أيا كان ممن شأنه التمكن من المُحِب فيه، كالعناق والنكاح والمجالسة، لكنه يتخيل أن حبه متعلق بذات الشخص وليس كذلك لأنه تعلق وأحب وضعا خاصا من المحبوب يرتاح له أو يجد فيه لذة.

وهذا هو الذي يهيجه... وهو دوامها: أي أن تلك الحالة المطلوبة في المحبوب هي التي تهيج اللقاء والروية للمحبوب في المحب، وليس وجوده وأعينه أي كيانه، لأنه كما للمحبوب وجود وعين وشخص فكذلك المحب له وجود وعين وشخص، فلا فائدة للتعلق بها، بل التعلق يكون بالحالة التي يشتاق لها من قرب المحبوب. وهذه الحالة هي المعدومة وأخطأ من يظن أنها غير معدومة،

وذلك أن المحب يريدها مستمرة دائمة والدوام والاستمرار معدوم، إذ مجالسة المحبوب وعناقه ومؤانسته محدودة في الزمان.

وما جاء في القرآن... على أكثر من هذا: يقصد الآية الكريمة التي فسرها الأمير عبد القادر بأنها نزلت في أصحاب المهدي في آخر الزمان وهي "يأيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين". يقول: جاءت الآية بصيغه الغائب والمضارع، أي أن متعلق الحب لغائب معدوم في الان - والغائب - عدم إضافي "ويقسمون العدم إلى مطلق واضافي؛ فالمطلق الذي لا وجود له في العلم الإلهي سواء في الماضي والآن والمستقبل، والعدم الإضافي هو ماله وجود في حضرة من حاضرات الزمان أو في اثنتين أو ثلاثتها". (ابن عربي، د س، صفحة329).

ثم ذكر أوصاف المحبة فقال بما أن الإنسان مخلوق على صورة الرحمن كما ذكر في الحديث الشريف "خلق الله أدم على صورته"، وفي رواية أخرى على صورة الرحمن، وبما أن الله وصف نفسه بالضدين في قوله تعالى "هو الأول وهو الآخر والظاهر والباطن"، فللمحب نسبة ما من وصف الضدين في آن واحد، وهذا بما فيه من الاختيار بين الامرين. وهنا يخلص إلى الحديث إلى نوعين من الحب الطبيعي والروحاني، المحبوب عليهما الإنسان عكس الحيوان الذي يحب ولا يجمع بين الضدين في حبه وصورة جمع الحب بين الضدين أن من الصفات اللازمة للحب حب الاتصال بالمحبوب وكذلك من صفاته اللازمة له حب ما يحبه المحبوب، وإذا أحب هذا المحبوب هجر محبوبه، فإذا أحب المحب الهجر فهذا لا يقتضيه الحب، لأن مقتضى الحب يطلب الاتصال، وإن أحب الاتصال فهذا ما لا تقتضيه المحبة؛ لان المحب يحب ما يحبه محبوبه، وهو هنا يريد الهجر. والجمع بينهما أن يحب الهجر من حيث أن محبوبه يريده، ولا يحب الهجر لأنه يقوض المحبة ويمحوها ويدوم على محبه الاتصال وهذا غاية هذه المسألة.

ينتقل ابن عربي إلى الرضى فيقول: كالراضي بالقضاء... فيرضى بحكم الله: ومثل محبة الهجران لأن المحبوب يريده مثل الراضي بالقضاء لا بالأمر المقتضي إذا كان معصية أو كفرا كما هو مقرر في شرع الإسلامي، لان هجرة المحبوب له ما هو نفس حب المحبوب الهجر كما أن القضاء ليس هو المقضى به فالمحبة من حيث إيمانه يرضى بحكم الله لا بما حكم ن كان يخالف الشريعة

إذن يتضح لنا أن ابن عربي قسم الحب إلى أنواع؛ منها الحيواني الذي حبه يكون خالص لمحبوبه، لكن بدون مراعاة أحكامه العقلية فيكون هذا الحب طبيعيا.

5 . من المحبة إلى التسامح:

قصد ابن عربي باب المحبة الإلهية ليكون سلم وصوله إلى التسامح بين أفراد بيني البشر، فكان هدفه من هذا الحب هو أن كل ما تجلي في هذا الكون ما هو إلا الله، فالحب هنا يكون حب المحبة الموقرة غير المحقرة أو محبة دونية، فيجب أن نأخذ هذا التسامح مسلك التوقير ومقام أعلى من مقام التسامح كمصطلح مستعمل في الحياة اليومية، فقد اعتبر ابن عربي التسامح اعترافا

بالأخر مع احترامه واحترام كل ممارساته الفكرية والعشائرية، ولا يجب التقليل منه كشخص مختلف عقائديا، بل له الحق في كل شيء لأنه تجلي من تجليات المولى في هذا الكون.

إن المحبة عند العارف بالله ابن عربي تؤدي إلى التسامح، وقد نادى به بين الخلائق ليس من أجل التسامح أو له فقط، بل من أجل معرفة إن كلنا لله ومن الله والله خالقنا، فمعرفة الله هي معرفة الكون كله. ومن هذا انطلق لإثبات كلامه من وحدة الوجود كضوء ينير للإنسان العارف مفهوم هذا الكون وتدبره وكيفية العيش فيه.

يتضح أن ابن عربي إتخذ وحدة الوجود سلما للوصول إلى التسامح، من دون أن ينسى أسس هذه السلالم ألا وهي المحبة، ليصل إلى أن الوجود هو الحب الذي به ينبعث الوجود، فيكون التسامح الديني بمفهومه الفلسفي عند ابن عربي متمحورا بين الكون والخلق والإنسان. إن المحبة الإلهية هي سر الحياة يطلبها كل عارف أراد مبتغاه، فوجب عليه معرفتها حتى يعرف لمن وممن ولما وجد هذا الحب، فيصبح غائب العقل مُذْهِب الحواس، لا يرى سوى الحق، فكل عنده هو والهو عنده كل فيحب ويعمى ويصم فلا يسوى من يره في الأحادية واحد فيوقر ويقدر ويعظم سبحان هذا الخالق حبه أسكر كل طالب له حتى أصبح بحبه مطالب، والحب أصبح معترف ومن الاعتراف أصبح مقدرا هذا الحب بوقار، وبتوقير يصبح مسامحا بلا قيد فينتقل من التوقير إلى السماحة:

6. من التسامح إلى التوقير:

هكذا يصل محي الدين بنظرية الحب الإلهي إلى نقطة أساسية هي أن الحب وعظمته راجعة للحق سبحانه وتعالى، وأن كل هذه الخلائق ما هي إلا تجلياته، فوجب عليا حبها وتقديرها وعدم الإهانة لها مهما كان الاختلاف بيننا واضحا جليا في كل مراتب الوجود، فهذا لا يمنع من التعصب نحوها أو بغضها، فالحب هنا ليس لها بل هو لله خالقها ولله في خلقه شؤون فلا يمكن إلا أن نحبها لوجهه الكريم. ولا يكون هذا الحب عزوفيا إنما حب بكل نعوته ولوازمه فتتجلى قيمة المحبة إلى بناء الرابط بين العقل والوجدان وتحكيمهم في ترسخ عقيد التسامح كمنبع للاحترام وتقدير بين جميع (ابن عربي، د س، صفحة343).

إذن فالحب سبب ودنا وحبنا لغيرنا وسبب وجودهم، وهكذا تكون جدلية التركيب الكوني بين الأنا والأخر مكونها الأساسي هو الحب؛ فمن الحب نحيا ومنه نموت، فكيف لا نسامح ومن خلقنا بالحب هو مسامح الكريم. وينسب ابن عربي حقيقة الكون ظاهره وباطنه إلى الحب وهذا ما أكده في ذكره للحديث الشريف "أحببت أن أعرف فخلقت الخلق وتعرفت اليهم فعرفوني" (ابن عربي، د س، صفحة342) فالمعرفة تكون عن طريق الحب الذي بدوره يؤسس العلاقات الاجتماعية وينشر التسامح بين أفرادها. وكل ما في هذا الكون قوامه الحب حتى بين السالب والموجب توجد شرارة هذا الحب، فالشوق محب لمحبوبه يترك له نوعا الوله الذي كلما زاد كلما زاد إيمانه وكل ما زاد إيمانه زاد حبه، إذن فالحب عند ابن عربي غاية الحياة وسر الوجود، ويكون من الواجب

باسم الحب أن نسامح ونعتقد أن كل ما هو خارج عن الدين هو لله، صاحب التجلي وهو متجلي، ومن هذا الحب عرف الاقتدار إلى السماحة.

وبصفة عامة، نرى أن وحدة الوجود الأكبرية ما كانت إلا لخدمة الخلق ونشر السلام بين الأفراد، وقد أخذها ابن عربي كمذهب روحاني وعرفاني ليحدد مسلك واتجاه الفكر البشري. إن التحقق بالوحدة الإلهية يقود حتما إلى وحدة الوجود والتي يمكن أن تكون نتيجة عقلية لتأمل واعٍ. وكان تصريح ابن عربي إلى أن النتيجة التي يصل اليها القلب ويتحقق إلى معرفة أن الوجود الحقيقي واحد وهو الله الذي هو الوجود كله، أما الكائنات فهي تستمد وجودها وحياتها منه تعالى، ولذلك تسمى موجودات مجازا. ويتبين أن ابن عربي يجمع بين وحدة الوجود ووحدة الشهود في تفاعل جدلي يتجه به إلى كل وحدة مطلقة يمكن أن نشاهده بها الكثرة والتعدد والموجودات، بواسطة البصيرة الذوقية والتجربة الصوفية القائمة على التحقيق والمشاهدة القلبية تكشف بعين البصيرة بأن لا موجود إلا الله وهذا ما تحقق عند ابن عربي وفي وحدة الوجود. وبما أن الوجود واحد وتجلي كثير فلماذا لا نحترمه ونقدره ونوقره ونسامح ونعفو؟ فكيف للحقاني يعفو والخلائق تتكبر وتتسلط وتتعصب؟.

من هنا يبرز أن من أهم صفات التسامح هو الحب الذي به يحيا وينمو ويعيش، فهو سلطة العقل ورونق الحياة، ومهما كان الحب فإنه يترك قلب الإنسان متسامحا عفواً. وبما أن المحب لا يرى سوى عين محبوبه فلا يحصر عينه إلا عنده، فالوجود بين محبوب ومحب، وبما أن الله أول متجلي لهذا حب فقد أعطاه في ظهور أعيانه، إذن فتكوين إرادة المحبوب من إرادة المحب ومنه تنشأ بما يسمى المحبة وبدورها تنشاء التسامح بين هاتين شرارتين جميلتين.

إن التسامح الصوفي عند ابن عربي يقوم على قاعدة التوحيد الحق وباسمه المتجلي في الخلق، وقد ضربت هذه النظرية الأكبرية فلسفة ما بعد الحداثة متوجهة لدراسة الإنسان دراسة وجودية من الناحية الذوقية لتغير مسرى التفكير الإنساني، ليجدوا أن هذا الطرح قد طرح على يد ابن عربي ووجد حله في التذوق والكشف للوصول إلى الفهم الوجودي للإنسان وهدفه منه، إذن فالتسامح هو الطريق الأمثل لحياة أفضل.

7 . خاتمة:

وفي الأخير نستطيع القول، إن وحدة الوجود الأكبرية أهم منعطف في الفكر الصوفي الذي كان اختصاصه في المجال الذوقي للتعرف عن مكنون الكون وأسراره فقد انصرفت الصوفية بزعامة محي الدين بن عربي إلى البحث عن المعاني والقيم والوجودية في مذهبه في وحدة الوجود، وذلك من خلال التطبيق لتعاليم القرآن الكريم عن طريق تدبر والتفكر. وذلك كان لمستوى الذي تترجح فيه المعاني من خلال الفيض الرباني الذي يجده الصوفي في قلبه لفهم معنى الوجود ويكون المدخل الأول لتحديد رؤية العالم الصوفية عن طريق الكف والتذوق فيمكن التماسه عبر المقاصد والمعاني الكبرى للقيم الدينية والأخلاقية باعتبارها صيرورة عملية سلوكية بين الأفراد، وذلك من أجل

التسامح الديني بين كل العقائد والملل، فان ذهبنا إلى الصورة الأولية لمعنى وحدة الوجود ولمإذا ظهرت وما ذا أراد بها ابن عربي فسوف نجده يركز على الإنسان وعلاقته بغيره وكيفية العيش بين هاته الآنا والأخرى، إذن بما أن التسامح مطلب إنساني وإن لم يصرح به من الجميع لكنه مطلوب من الأديان والحضارات فقد حرص ابن عربي على خلق عالم جديد خالي من العنصرية والتعصب الديني، محاولا جعل كل الوجود يتجه في اتجاه واحد قابل لكل اختلاف وتغير وتعدد بين الاتجاهات والأنماط البشرية، والذي سعى عن طريق وحدة الوجود إلى تحقيق هذا الهدف ونشر السلم والأمن والتعايش الحضاري وكأنه حضارة واحدة.

التعليقات:

التعليق رقم1: إن التكلم عن واحديه يتطلب البدء بالأحدية والتي تكون فيها الشيئية حقيقة إلهية محضا ثم تصبح شأن ثم أعيان ثابتة، كل هذا يكون في أحدية التي ليس لشيء فيها ظهور دون الله، وهنا لا تميز ولا تفصيل وصولا إلى واحديه التي تظهر فيها الأسماء والأشياء وهي الوجود الظاهر؛ تظهر الأسماء بتميز بعد ما كانت مستهلكة في الذات، فتتميز الأسماء عن بعضها البعض وأعيان الثابتة عن بعضها بعض وكذلك أحكام ظهورها بعضها عن بعض في زمان.

التعليق رقم2: الكثرة في الوحدة هنا يكون الظهور على حسب تنوع موجودات وكثرتها فيكون ظهور للواحد لا غير فهنا تندرج الوحدة التامة بين الموجودات وتختفي كل معالم الكثرة والتنوع في مفهوم الواحد.

المراجع:

1. ابن عربي، محي الدين (د س). *الفتوحات المكية مجلد4*. دار صادر، بيروت.
2. ابن عربي، محي الدين (1998). *لوازم الحب الإلهي*. تحقيق موفق فوزي الجبر، ط1، دار معد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.
3. ابن عربي، محي الدين (2005). *فصوص الحكم*. ط1، دار صادر، بيروت.
4. الغزالي، ابو حامد (د س). *إحياء علوم الدين ج4*. دار القلم، بيروت.
5. الأخضر ، قويدري (2010). *المشكلة الأخلاقي في نظرية وحدة الوجود عند بن عربي*. مجلة دراسات، جامعة قسنطينة2، المجلد1، العدد1، ص97 - 113.
6. قريب الله، حسين الفاتح (1997). *فلسفة وحدة الوجود*. ط1، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة.