مجلة الناصرية للدراسات الاجتماعية والتاريخية
ISSN: 2170-1822, EISSN: 2600-6189
مجلد: 10 عدد 1 جوان 2019
ص ص 52-113
العيش المشترك في تصوف ابن عربي

العيش المشترك في تصوف ابن عربي من أفقه الحقي إلى تجليه الخلقي .. خصوصيته المفهومية، وممكنات تحققه الحضاري

عبدالقادر بلعالم
جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف
belalemabdelkader@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 21/ 12/ 2018 ؛ تاريخ القبول: 25/ 02/ 2019

"Co-Existence" in the Sufist Thought of Ibn Arabi from its Divine Level to its Human Embodiment: The Exclusivity of its Conceptualisation and Conditions of its Application

Abstract:

Contrary to clergy men and philosophers who in their attempts to construct and cognitively define "co-existence", relied on ideological and doctrine-biased backgrounds, which caused conflict and dispute; MuhyEddine Ibn Arabi, the Father of Sufism attempted to give the concept of "co-existence" a mystical and spiritual dimension. Furthermore, he aimed to embody "co-existence" in human relations through "unity" believing that its essence is divine. In this

sense, Ibn Arabi believed that unity transcends Sectarianism which dominated the ideologies of philosophers and scholars alike. In addition, he argued that love must be about 250 words, And it must beclear, precise,which generates from "unity", gathers the different doctrines, creeds, differences and ideologies under its umbrella resulting in the co-existing between them and, hence, the unity of all mankind.

Notably, the unity of mankind is dependent on three factors. In this regard, this unity is embodied in the "flawless man" or what is referred to as the cosmic man who serves as its model; "unity of religions" which serves as a mechanism that enables its continuity; and finally, "religion of love" which represents its creed enabling the realisation of "the flawless man" and permitting the mechanism of the unity of religion to partake an active role.

The concept of "co-existence" is constructed through a spiritual and theological perspective that can take place only through unity. In this paper, we elaborate this Sufist conceptualisation of "co-existence" through referring to three main points which construct "co-existence" as Ibn Arabi concetualised it. These three points are as follow: pantheism, the flawless man and unity of religion.

Keywords: Co-Existence, Pantheism, the flawless man, unity of religions, religion of love.

''فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها'' ابن عربي: "فصوص الحكم".

الملخص:

نظيرا لمساعي الفقهاء وأهل السنة، والمتكلمين والفلاسفة، الذين اندفعوا للتأسيس والتنظير المعرفي لقيمة "العيش المشترك" على خلفيات مذهبية وإيديولوجية، تسببت في الكثير منها، إلى تحويل مسعى التعايش إلى خلاف وتشاكس.وتجاوزا لهذه المذهبية المكرسة لروح الخلاف والصراع، حاول قطب أنصار الحقيقة، وشيخ الصوفية العارفين؛ محي الدين ابن عربي، أن ينزع نزوعا إشراقيا روحانيا في مفهمته لـ "لعيش المشترك"، وللدعوة إلى تجسيد قيمه في عالم التجلي الإنساني، برده إلى "الوحدة" في تجوهرها الإلهي، حيث رأى في الوحدة في تعاليها على المذهبية والطائفية التي تحكمت في تفكير الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة، وفي "الحب" الذي تعنيه وتستبطنه، ما يجمع بين المذاهب والطوائف والفرق والأيديولوجيات... فيوحد بينها، ليترجم هذا التوحيد ـ اللازم عن الوحدة ـ تعايشا وعيشا مشتركا بين منتسبيها. فتتوحد، بالتالي، الإنسانية في مجموعها. والتي يمثل "الإنسان الكامل" والكوني أنموذجها. و"وحدة الأديان"، الآلية العملية الضامنة لتماسكها واستمراريتها

وديمومتها وثباتها على هذا النهج الوحدوي التوحيدي الجامع. و"دين الحب"؛ عقيدتها التي تمكّن لأنموذج الإنسان الكامل من التحقق، ولآلية وحدة الأديان من تحقيق فعلها التوحيدي.

فمفهومية العيش المشترك وممكنات تحققه المشدود إلى "الوحدة" كقاعدة معرفية في أفقها الحقي الروحاني المتعالي، والتدرج المنهجي لهذا المفهوم عبر ثلاثية: وحدة الوجود ـ الإنسان الكامل ـ وحدة الأديان في النسق الصوفي لابن عربي . هو ما سنؤصل القول فيه، ونفصله من خلال حركة تفكيرنا في هذه الدراسة.

الكلمات المفتاحية: العيش المشترك؛ وحدة الوجود؛ الإنسان الكامل؛ وحدة الأديان؛ دين الحب.

مقدمة:

إن التصوف الإسلامي من أكثر العلوم الإسلامية اهتماما بإشكالية "القيم". وقد تجلى ذلك بوضوح في انشغال العارفين من المتصوفة بالتربية الروحية للإنسان والارتقاء به إلى أسمى درجات كماله الوجودي، وذلك بالتركيز أولا: على القيم الفاعلة في بنائه الذاتي الداخلي المتمثل في تطهير نفسه من نوازع البهيمية، من خلال استيفاء شروط "التزكية".وثانيا: بتهذيب الطبع الاجتماعي الذي يخص كينونته ـ

من منطلق كونه اجتماعي بطبعه ـ وذلك من خلال "تحلية" نفسه، وتربيتها على قيم المحبة والسلم والتسامح والتآلف والتعارف... في علاقته بالآخر. وبهذه القيم الروحية المستهدفة للبعد الاجتماعي العلائقي، أمكن للخطاب الصوفي الإسلامي انطلاقا من "مقام الإحسان" – بما هو مكوّن بنيوي في نظامه المعرفي ـ أن يرسي أسس ودعائم بناء "إنسان السلام" وتأهيله للتعايش مع غيره المختلف عنه في العقيدة والملة. ليكرّس ويفعّل بهذا التأسيس والتأهيل مبدأ "الإسلام دين تعايش وسلام". منطلقا في ذلك من قاعدة عرفانية إشراقية؛ مفادها أن الوحدة الوجودية في تجوهرها الإلهي الحقي تنبثق عنها وحدة إنسانية في وجودها الخلقي. وأن قوام هذه الوحدة هو "الحب". ومن ثم فالإنسان العابد المحب لله، محب للإنسانية. والتمثل الأخلاقي والتجلي العملي للحب هو "التعايش".

فـ "الوحدة" في منزعها الصوفي، إذن، تستبطن معنى التعايش بين الأديان والثقافات والحضارت، وتجسّر للحوار بينها، لتتحقق بذلك وحدة الإنسانية.

وفي هذا البحث، ننطلق من فرضية "**الوحدة**" في نحتها ومدلولها الصوفي الأكبري. حيث نكتشف في تأصيله وتفصيله الأنطولوجي

والمعرفي والقيمي، لحقيقتها وطبيعتها ووظيفتها؛ ما يؤسس ويؤصل لمبدأ التعايش مفهوميا وآداتيا، وما يرسخ القناعةبنجاعته وفعاليته عمليا.

ففي الخطاب الصوفي لابن عربي وانطلاقا من مقولة "وحدة الوجود" التي كانت مرجع رؤيته، وأفق دعوته، وشعار مذهبه، ما يؤكد أن التعايش ليس مجرد شعار أخلاقي أو حلم إنساني خيالي، بل مفهوما إجرائيا حيا وحيويا، وقيمة أخلاقية واجتماعية مشبعة بروح "**الحب**" الذي يترجم واقعا إلى تسامح وأخوة وسلام وتوحيد بين القلوب. والحب إذ يوحّد، فمرجع ذلك إلى الوحدة التي هي في إحالتها الميتافيزيقية؛ رمز لوحدة الله ووحدانيته.

وإشكالية بحثنا؛تتوزع مراحلها المنهجية ومحطاتها الفكرية، وفقا للمنطق الذي بنى عليه ابن عربي تحليله الوجودي والمعرفي لطبيعة "الوحدة" ولحقيقتها، وللقيم التي توحي بها. والذي تتلخص خطواته في أن تفكيره حول سؤال "**وحدة الوجود**" في أفقها الحقي، قد أفضى به إلى استخلاص نظريته حول المشروع التربوي لـ "**الإنسان الكامل**" أو وحدة الإنسانية، والذي خلص منه، بدوره، إلى نظرية "**وحدة الأديان** في مستواها الخلقي. وبما أن الحب هو جوهر هذه الوحدة، وهو الخاصية المفهومية والوظيفية لمبدأ التعايش الذي تستبطنه، فهو من خلال "وحدة

الوجود"يمثّل ثابتا ميتافيزيقيا يؤسس لمفهومه، ولإلزامية تطبيقه كقيمة أخلاقية وإنسانية. وهو من خلال "الإنسان الكامل" يتحقق كتجلٍ اجتماعيلإلزاميته الحقيّة الميتافيزيقية، فيتجلى مفعوله في توحيد الإنسانية. وهو من خلال "وحدة الأديان"، يُثبّت ويتحقق كـ دين حب(حقي) جامع لها (كأديان خلقية). والتعايش كمنتَج قيمي للحب، يخضع في تحديداته المفهومية، وأبعاده القيمية، ووظيفته الاجتماعيةإلى الوحدة في تراتبيتها الفكرية والمنهجية؛ الوجودية والإنسانية والدينية.

وانطلاقا من ذلك، فإن حركة تفكيرنا وفكرنا في بحثنا حول سؤال العيش المشترك في صوفية ابن عربي، تتدرج على هذا الأساس، وعلى مقياس المنهج الذي سار عليه ابن عربي. فنستهل البحث بالحديث عن العيش المشترك من خلال وحدة الوجود، وننتقل منه على سبيل اللزوم المنطقي والمقتضى المنهجي إلى الوقوف على الدلالة التربوية للعيش المشترك من خلال نظرية الإنسان الكامل، لننتهي إلى بحث هذه المسألة من خلال نظرية وحدة الأديان. وذلك من خلال التساؤلات التالية بما هي مكونات بنيوية لإشكالية البحث:

إذا كان ابن عربي قد نحت مفهوم "العيش المشترك" من مقولة "الوحدة" في أساسها الأنطولوجي الميتافيزيقي حقيا(وحدة الوجود)،

واستخلص منها شروط وممكنات تحقيقه خلقيا (في عالم التجلي الإنساني)، فما وجه الخصوصية والفرادة المفهومية لهذا النحت الصوفي الأكبري لـ"العيش المشترك"؟ وما مدى إمكانية تحقق هذا الطرح الميتافيزيقي الصوفي لقيمة العيش المشترك في الواقع الإنساني لتفعيل حوار الأديان والحضارات والثقافات، والتخلص من أسر المذهبيات الضيقة والإيديولوجيات المنغلقة، والمركزيات الدينية والإثنية العنصرية التي تعاني منها البشرية في العصر الراهن،لتحقيق التعايش بين الجماعات والمجتمعات الإنسانية؟

الدلالة المفهومية الصوفية الأكبرية لقيمة ''العيش المشترك'' انطلاقا من مقولة ''الوحدة'':

تتحدد "الوحدة" في دلالتها الاصطلاحية في النسق الصوفي الأكبري، ابتداء، بكونها الخاصية الجوهرية لـ "الوجود"، فهي، إذن، "وحدة الوجود". وهي تعني بذلك؛ اتحاد عناصر وأفراد الموجود في اختلافه الخلقي المتجلي، كما يفيد ذلك تحديدها القاموسي في مرجعيته الصوفية الأكبرية، وهو: "أن العالم الكبير كذات الإنسان في التمثيل، فإنك إذا نظرت إليها وجدتها متحدة مع اختلاف ما تركبت منه من الصورة والخاصية... فإذا فهمت هذا ظهر بطلان ما ألزموه من نفي

الوحدة لاستلزام تساوي الشريف والوضيع واجتماع المتنافيين والمتضادين...".(أيمن حمدي، قاموس المصطلحات الصوفية، 2000: 92.). فالمختلف تجليا هو في المبدأ والجوهر واحد حقيا.

وبناء على ذلك؛تشكل مقولة "**الوحدة**"في تجوهرها الميتافيزيقي، وتجليها الخَلقي الواقعي، وتصورها الفلسفي العقلاني وتصويرها الصوفي التخييلي، لدى ابن عربي؛ الخاصية البنيوية الأساسية، والمفهوم المركزي في نسقة الفكري الصوفي، والمرجعية الرؤيوية لأسئلة الوجود والمعرفة والقيم. فإليها يرد الوجود في حقيقته وتجليه، والمعرفة في إشراقها وسطوع أنوارها، والقيم في مثالها وتمثلاتها...وجوديا تتحدد "الوحدة" في الذات الإلهية حقيا (على المستوى الميتافيزيقي)، وفي الذات الإنسانية والموجودات الطبيعية خلقيا (على المستوى الكوني الطبيعي). ومعرفيا تتمثل "الوحدة" فيما يصطلح عليه صوفيا بـ "علم اليقين"و"عين اليقين". وقيميا تتجسد فيما يسميه ابن عربي بـ "الإنسان الكامل"و"وحدة الأديان "(قيم التكامل والوحدة بين البشر). فالوحدة، إذن، خاصية وجودية، ومعيار معرفي، وقيمة جمالية وخلقية واجتماعية في مذهب ابن عربي الصوفي.وهي بهذه البنية الثلاثية الأبعاد والإحداثيات، تمثل امتدادات وفروع لأصل تنبثق عنه؛ هو "وحدة الوجود". وإليها

يحيل ابن عربي ويرجع في إدراكه وتأويله للقضايا والإشكاليات المرتبطة بها. حيث إنها "تعتبر القضية المركزية في مذهبه التي تدور حولها كل فلسفته الصوفية، وتتفرع عنها كل قضية آخرى، وملكت عليه زمام تفكيره، فصدر عنها، وعاد إليها في كل ما قاله، وأحس به" (أنظر التعليق رقم 1).

وبما أن سؤال "العيش المشترك" في الرؤية الصوفية الأكبرية هو الأفق المعرفي الذي يتحرك باتجاهه تفكيرنا في هذا البحث، فإن اللازمة المنهجية والمقتضى الفكري، يحيلنا بداهة، وبالضرورة إلى نظرية وحدة الوجود لاستخلاص كل ما يوحي به ويدل عليه، أي "العيش المشترك"، في مفهوميته وقيمته وفعاليته، تأسيسا على ما سبق ذكره من أن كل ما يطرحه ابن عربي من قضايا فلسفية ودينية، هو تفاصيل وفصول لأصل الحقيقة ومرجعها، وهو "وحدة الوجود"، والتي يمثل "العيش المشترك" البعد القيمي والتجلي الاجتماعي لها، وفصلا من فصولها المعرفية.

والسؤال الذي يطرح عند هذا الأفق؛ أفق المقاربة الفكرية لسؤال "العيش المشترك" في صوفية ابن عربي استنادا إلى نظريته حول وحدة الوجود، ما هي ملامح ودلالات استبطان هذه الوحدة الوجودية الميتافيزيقية لمفهومه وقيمته؟ وإذا كان ابن عربي قد خلص من تفكيره في

هذه الوحدة الوجودية إلى حقيقتي "الإنسان الكامل"و"وحدة الأديان"، فهل في هتين الحقيقتين ما يفصح عن مفردات هذا المفهوم، ويجسد قيمته ويبرز فعاليته؟

إن صفة "المشترك" في إلحاقها ونسبتها إلى موضوع "العيش" في المرجعية التصورية والقاموس الصوفي لابن عربي نعت واشتقاق من حد "الوحدة". فكل ما هو مشترك يرتد إلى وحدة تجمع أطرافه وتؤلف بين عناصره. وأن ثمة ثلاث مرجعيات؛ تؤسس لمفهوم "العيش المشترك" ولقيمته في ارتباطه بـ "الوحدة"على سبيل الاستلزام واللزوم الدلالي؛ هي: "وحدة الوجود" ـ "الإنسان الكامل" (أو حدة البشر) ـ "وحدة الأديان"، وهي المكونات البنيوية لمذهبه الصوفي حول الحقيقة. وهو ما يكشف عن أن العلاقة المعرفية (الاشتقاقية المفهومية) بين "الوحدة" في ثلاثية أبعادها كمبدأ ومنطلق، وقيمة "العيش المشترك" كمنتهى وأفق؛ هي في الأصل علاقة وجودية ذات اتجاه عمودي نازل من الميتافيزيقي كموجِّه وهادف إلى الاجتماعي كموجَّه ومستهدف، أي أن العيش المشترك هو الترجمة السوسيو ـ ثقافية والحضارية، لمبدأ التوحيد وعقيدة الوحدة الأديانية في ميتافيزيائيتها. وبالتوصيف الصوفي لابن عربي هو التجلي الخلقي لحقيقة الحق.

المفهوم الصوفي لـ''العيش المشترك''من خلال مبدأ ''وحدة الوجود'':

إن "العيش معا بسلام"، بما هو حاجة وجودية، وضرورة اجتماعية، ومطلب حضاري... يرتد في مبدئه إلى موجبات تلزم التمسك به، وتمثُّل قيمته، والتشبع بثقافته. وقد تعددت هذه الموجبات وتنوعت، من دينية وعقلية وبراغماتية نفعية... حيث إن هناك من وجد في الدين ما يستنهض ويفعّل فطرة التدافع بين البشر، وهناك من رأى في العقل ونظامه المنطقي ما يوجب التعايش بينهم، وهناك من أيقن أنه لا سبيل لتحقيق المصلحة وحصول المنفعة، إلا بتصالحهم وتعاونهم... فقد يكون في الدين ما يدعو للتعايش، وقد يكون في العقل ما يجعله قيمة ملزمة، وقد يكون في المنفعة ما يفرضه كأمر واقع... وهذا التعدد والاختلاف في موجبات التعايش، يرجع إلى اختلاف وتعدد الأنظمة المعرفية، والمرجعيات الثقافية والإيديولوجية...

إلا أن تاريخ تجارب الأمم والحضارات، وواقع حالها، أثبت أنه كثيرا ما أخفق العقل في بسط سلطانه على النزعات العرقية والإثنية، والنعرات المذهبية، وكثيرا ما قادت النزعة النفعية إلى الاحتراب

والاقتتال...لتنتهي وحدة الإنسانية إلى تنافر وتناحر وصراع... الأمر الذي يلزم الانزياح إلى الموجب الديني الذي يسمو على هاتين المرجعيتين. ففيه ما يحقق الائتلاف والوحدة والتعايش داخل الحضيرة الإنسانية...

في هذا الإطار الديني، في خطه المعرفي الصوفي، تحرك تفكير محي الدين بن عربي للقبض على مفهوم التعايش أو العيش المشترك، والوقوف على قيمته، وآليات تحقيقه. وقد انتهى به معراجه الفكري إلى "حقيقة وحدة الوجود" كثابت ميتافيزيقي يؤسس لهذا المفهوم ولقيمته، تأسيسا أنطولوجيا، يصبح معه التعايش خاصية وجودية ملازمة للإنسان، ووجه هذه الملازمة ومجلاها؛ أن إنسانيته في تعايشه مع غيره، بحيث إنه إذا غاب التعايش ساد التوحش المفضي إلى الصراع والتصادم، وعدم الاعتراف بالآخر الشريك في الإنسانية.

إذا كانت قيمة "التعايش" في تصور ابن عربي تستند إلى أساس وجودي ميتافيزيقي، يتمركز حول حقيقة الذات الإلهية،: فكيف أمكن له أن يستخلص من تفكيره في وحدة الوجود، وهي ترتبط بقضية دينية عقائدية تتعلق بحقيقة الذات الإلهية في مفارقتها وتعاليها، ما يوحي بمبدأ "التعايش"، ويحيل إليه؟ ما هي المسلمات الفكرية التي بنى عليها هذا

التأسيس؟ وما هي الخصوصية المفهومية لـ "التعايش" انطلاقا من هذه الإحالة الوجودية الميتافيزيقية في إخراجها الصوفي؟

إن ثمة مسلمتان تنطويان عليهما نظرية وحدة الوجود لدى ابن عربي، تبرران أن في الاعتقاد بـالحق في أحديته ووحدته ما يمّكن للتعايش بين المعتقدين فيما بينهم، وإن اختلفت عقائدهم في عالم الخلق. وهما:

الأولى: إن الخلق تجلي للحق. وبما أن الوحدة هي جوهر الحق، فهي، وبمنطق التجلي، تتجلى وحدة في الخلق.

الثانية: إن وحدة الوجود أوثق ارتباطا بالدين من حيث المبدأ والمنطلق، وبالإنسان من حيث الغاية والأفق، الهدف من تبنيها والاحتكام إليها؛ هو التقريب بين الأديان وتوحيد الإنسانية.

المسلمة الأولى: إذا كان الخلق تجليا للحق، فإن وحدة الإنسانية من وحدة الألوهية.

ففيما يتعلق بهذه المسلمة، فإن ابن عربي إذ يرى أن الخلق تجلٍ للحق (ابن عربي، فصوص الحكم، 1980: 48.)، وإذ يعتبر أن الإنسان

ذا قيمة مطلقة، ومركز الكون، وأنه "المقصود من كل الوجود" (ابن عربي، شجرة الكون، 1985: 85.)، فهو، إذن، المستهدف من هذا التجلي الخلقي للحق/الألوهية. وبما أن "وحدة الوجود" أساسها الحق، وأنها تتجلى في الخلق، فإن المتجلَّى هو وحدة الإنسانية، أو الوجود الإنساني في وحدته الخلقية. و"الوحدة" بهذا المعطى الأنطولوجي في إخراجه الصوفي الأكبري تستبطن معنى "التعايش" والائتلاف، وهو ما يفيد أن التجلي الخلقي في بعده الإنساني، هو التجسيد القيمي الاجتماعي لميتافيزيقية وحدة الوجود. وابن عربي إذ ينزع بمسألة الوجود الإلهي في خلفيته الميتافيزيقية على أساس مبدأ الوحدة نزوعا اجتماعيا، إنما "يهدف إلى إشاعة ضرب من العلاقة والوصل بين الوجودين؛ الإلهي والإنساني ... وتقريب المسافة بينهما بطريقة أخرى"،(عرفان عبد المجيد فتاح، 1993: 175.) كشفية وروحانية. بحيث تكون هذه الوحدة في منطلقها ومطلقها الملكوتي علة فاعلة وغائية في تحقيق وحدة الإنسانية. وأن تحقيقها إذ يتم في السياق الاجتماعي والحضاري، فإن العيش معا بسلام داخل هذا السياق؛ هو الترجمة العملية لمفهوم وقيمة هذه الوحدة.

والسؤال الذي يُطرح في هذا السياق؛ ما الذي يجعل هذه الوحدة الوجودية في تجوهرها الإلهي أساسا لقيمة التعايش؟ ما يجعلها كذلك في

نظر ابن عربي هو "الحب" كوسيط عقدي وتعبدي يوصل المحب بالمحبوب، هذا الحب الذي هو الدين الذي يدين به ابن عربي، والذي يسميه هو نفسه بـ"دين الحب"، حيث يقول: أديـن بـدين الحـب أني توجهت .. ركـائبه، فالحب ديني وإيمـاني (ابن عربي: "ترجمان الأشواق"، 2005: 85). فدين الحب، هو دين وحدة الأديان، ومرماه وحدة الإنسانية. وبناء على هذا، فإن وحدة الوجود دعوة إلى الحب. وإذا انطلقنا من تأكيد ابن عربي أن نظرية وحدة الوجود، دعوة إلى الحب والتسامح؛ قائمة على وحدة الحقيقة المطلقة، وعلى حب هذه الحقيقة، وحب من سعى إليها، والتي على صعيدها تلتقي كل التجارب الفكرية والإنسانية الكبرى، فإننا نجد في هذا التأكيد ما يكشف بدقة ووضوح عن فعالية الحب في قيمة التعايش في المجتمع والحضارة الإنسانية. ومرجع هذه الدعوة أن العلاقة بين الله وعباده في أساسها وجوهرها مبنية على الحب. وإذا كانت العلاقة بين الحق والإنسان كمتجلٍ خلقيّ له قوامها الحب، فإنه من البداهة بمكان أن يكون المحب مؤهلا ومعدا للتعايش والتسامح والتدافع، وأن يعم المجتمع الذي يعيش فيه المؤمنين بدين الحب، الأمن والسلام. ومهما اختلفت عقائد ومذاهب أفراده، فإن الحب يوحدهم ويدفعهم إلى الاعتراف ببعضهم بعضا، من منطلق أنه

(أي الحب) هو الصفة الجامعة للاعتقادات المختلفة. كما يؤهله للتصالح مع المجتمعات الأخرى والتعايش معها.

واللافت للانتباه عند هذا الأفق؛ أفق المُجْلَى الاجتماعي لميتافيزيائية وحدة الوجود، أن قيمة التعايش أو العيش المشترك إذ تتجاوز الخبرة المعرفية والثقافية البشرية المحايثة في تأسيسها، إلى مرجعية دينية متعالية مطلقة، فذاك ما يمنحها خاصية الثبات والديمومة والاستمرارية والشمول، مما يجعل الإنسانية في وحدة متماسكة وسلام دائم، وتكون بمنأى عن كل ما يثير التفكك والتناحر والصراع. فتتحقق، إذاك، سنة: وحدة الإنسانية في تدافعها من وحدة الألوهية في ذاتها ومطلقيتها. أي أنه حينما يكون التعايش في مبدئه إلزاما عقائديا وواجبا دينيا، يتحول خلال صيرورته الاجتماعية، فورا وبداهة، إلى التزام إنساني أخلاقي جمعي واجتماعي. وقد أفادت التجارب التاريخية للبشرية، أن الرغبة في التعايش والتغلب على روح التعصب والفرقة، والمذهبية، إذ بنيت على مشارب ثقافية، ومصالح ومنافع مادية، فرض تحقيقها الجهود الجماعية المشتركة، وطروحات سياسية وفكرية فردية ومؤسساتية، كثيرا ما سجلت إخفاقات، حولت حلم التعايش إلى واقع خلاف وتشاكس.. وهذا الواقع هو الذي عاشه وعايشه ابن عربي، حيث دفعه الصراع

والحروب والفتن التي تعرض لها المجتمع الأندلسي (أنظر التعليق رقم 2)، والتي عرّضته إلى تفكيك وحدته وتصدع نظامه، وتأثر المجتمعات الأخرى المجاورة له بهذا الوضع، إلى التفكير في الوسيلة التي تعيد للمجتمع وحدته وائتلافه مع المجتمعات الأخرى، وفي المرجعية التي تضمن نجاح وفعالية هذه الوسيلة. وبعدما خبر المرجعيات الثقافية والفكرية الإسلامية من فقهية وكلامية وفلسفية... ولاحظ إسهامها السلبي في وعي الأفراد وأنظمة الدول والمجتمعات، وخضوعها لسلطة وسلطان الإيديولوجيا والمذهبية والعصبية، في تصوراتها وتنظيراتها، ثار عليها وانتقدها، ليهتدي إلى التصوف، متخذا منه نهجا معرفيا ومنهجا إصلاحيا، محلقا بفكره وعارجا بإشراقاته، ليشرق عليه نور الحقيقة الربانية، فيهديه إلى الأداة المعرفية الكفيلة بوحدة المجتمع البشري ـ وليس المجتمع الأندلسي فقط ـ وتعايش أفراده، فكان المهتدى هو وحدة الوجود. فـ "على ضوء تلك الأوضاع التاريخية التي تفاقم فيها الشر واستطار، فإنك قد تملك أن تجد السبب الذي جعل ابن عربي يتحمس لمبدأ وحدة الوجود التي تفضي تلقائيا إلى وحدة الأديان ووحدة البشر، وكذلك إلى الحب الإنساني الشامل. (مهدي النجار، 2007: 2116)

فما يؤكد أن انشغال ابن عربي بسؤال التعايش وحوار الأديان والحضارات؛ هو الدافع وراء اهتدائه لـ "وحدة الوجود" وبلورة نظرية صوفية فلسفية حولها ؛ هو السياق التاريخيالذي انبثقت عنه، والمتمثل في الظروف الاجتماعية والسياسية التي تعرض لها المجتمع الأندلسي، والتي عاصرها وانفعل بها وتفاعل معها.

المسلمة الثانية: إذا كان مفاد وحدة الوجود هو دين الحب، فالنتيجة هي تقريب الأديان وتوحيد الإنسانية:

أما فيما يخص هذه المسلمة: فإنه إذا كان منطلق وحدة الوجود ديني والذي يعنيه ابن عربي بـ "دين الحب"، وهدفها إنساني، وهو تحقيق وحدتها. وإذا كانت فعالية العيش المشترك ـ والذي هو المستخلص المفهومي، والمتجلى القيمي الاجتماعي لوحدة الوجود ـ تتجلى في توحيد الإنسانية والتقريب بين الأديان، فإن "الإنسان الكامل"و"وحدة الأديان ـ النظريتان اللتان استخلصهما ابن عربي من مذهبه حول وحدة الوجود ـهما الورشتان المعرفيتان، والمثالان الشارحان المفصحان عن نتائج هذه المسلمة. وهو ما سنؤصل له ونفصّل فيه تباعا عند حديثنا عن العيش المشترك من خلال "الإنسان الكامل"و"وحدة الأديان".

العيش المشترك والمقتضى التربوي الصوفي لتفعيله من خلال أنموذج "الإنسان الكامل":

انبثق من نظرية وحدة الوجود، الموقف المتميز واللافت لابن عربي من الإنسان باعتباره تجليا للكمال الإلهي، وخليفته في الأرض، أي أنه عكس الكمال الإلهي على الكمال الإنساني، فصار الله والإنسان الكامل وجهين لحقيقة واحدة. وفي هذا يقول "فلما أراد الله كمال هذه النشأة الإنسانية، جمع لها بين يديه، وأعطاها جميع حقائق العالم، وتجلى لها في الأسماء كلها، فحازت الصورة الإلهية والصورة الكونية" (ابن عربي: الفتوحات المكية، 1999: 146). فكمال الإنسان، إذن، لا يتحقق إلا بالصورة الإلهية، فهو أكمل موجود لاختصاصه بوحدة الصورة، وكماله بالصورة الإلهية إعلان عن الدخول في طور العالمية(الكونية). (ابن عربي، 1999: 182). وهو "ما مُنح هذه الصورة الإلهية"(الكمال والكونية)؛ إلا لوقوع المحبة عليه.(ابن عربي، 1999: 216)

و"الإنسان" في المرجعية الرؤيوية والرؤياوية الصوفية الأكبرية إذيتحدد بخاصية: "الكمال"، فإن في "الكمال" الذي يجسد أفقه الوجودي استبطان لـ "الكونية" (أنظر التعليق رقم 3). وإذا كان "الكمال" يمثل البعد الذاتي للوجود الإنساني في غائيته، فإن "الكونية"

تشكل بعده الموضوعي في حركته الزمانية ـ المكانية. أي أن "الإنسان الكامل" في ذاته؛ إنسان كوني في علاقاته، وهو ما يعني أن الكمال الوجودي والقيمي يمّكن الإنسان من الانفتاح على الكونية. والتي من المقولات الدالة عليها في النسق الصوفي لابن عربي: "وحدة الوجود"، "وحدة الأديان"، و"وحدة الإنسانية ". وهو ما يفيد أن كونية الإنسان بما هي وسط ووسيط وجودي تستهدف وحدة الإنسانية، وأخوة الأديان، وتجانسالثقافات،وتواصل الحضارات وتدافعها، وتآلف الملل والأجناس. والتنزيل/ التجلي الواقعي الاجتماعي لهذا التوجه الوحدوي للإنسان الكوني الكامل في إخراجه الصوفي الأكبري؛ هو "التعايش " بين أفراد نوعه في الوجود. وفي هذا السياق يقول عبد الرحمن بدوي: "... ويمتاز التصوف الإسلامي بنزعة إنسانية عالمية منفتحة على سائر الأديان والأجناس"(عبد الرحمن بدوي، 1402هـ: 46)

والعلاقة بين "الكمال" و"الكونية"، علاقة سببية، يمثل فيها "الكمال" المقدمة أو الشرط، وتمثل الكونية فيها النتيجة أو المشروط: حيث إن الكمال الوجودي للإنسان بما هو صفو وطهارة روحية، وسمو أخلاقي، يؤهله للمساهمة في تشييد المدينة الكونية، وممارسة حضوره

فيها فاعلا ومنفعلا ومتفاعلا. والفعل والانفعال والتفاعل انعكاس وتجلي لقيمة العيش المشترك.

والعلة الفاعلة للوحدة اللازمة للعيش المشترك بين أفراد الإنسانية في رؤية ابن عربي هي "الحب" الذي هو عقيدة الإنسان الكامل. إذ بفعله"يتمتع بالقدرة الخلاقة على أن يسع قلبه كل المعتقدات، باعتبارها صورا لتجلي الحق الاعتقادي الذي لا يختص بصورة دون غيرها، وقد تمثّل ابن عربي هذه العقيدة في وعيه وسلوكه، كما أبان عن ذلك في قوله:"عقد الخلائق في الإله عقائد وأنا أعتقد جميع ما اعتقدوه".(ابن عربي: "فصوص الحكم"، 1980: 289) لهذا كتب وصية اعتقادية"، (ابن عربي: "فصوص الحكم"، ج2،، 1980: 113) أكد فيها على وحدة المعتقدات وتكافئها، وانفتاح الأنا على الآخر، والاعتراف به وتقديره، والقبول بالاختلاف، كونه يثري الوحدة ويقويها.

فوحدة الحب، بل دين الحب الذي يكتمل به وجود الإنسان وتتحقق به كونيته؛ كفيل بأن ينتجوحدة إنسانية متآلفة متعايشة ومتسامحة، بمختلف أديانها وأجناسها ومللها ونحلها... وهذا ما يجعل أنموذج الإنسان الذي ينحته ويبني مشروعه ابن عربي، يعانق الإنسانية

بأقوى معاني الانفتاح والمحبة والتسامح، ومرجع هذا النموذج في كماله وكونيته هو مبعوث الرحمة والسلم والتعايش للإنسانية؛ الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، والذي يقول في حقه وسمو مقامه ابن عربي: "أعلم أن مرتبة الإنسان الكامل من العالم، مرتبة النفس الناطقة من الإنسان، فهو الكامل الذي لا أكمل منه، وهو محمد صلى الله عليه وسلم. فهو الإنسان الكامل الذي ساد العالم في الكمال: سيد الناس يوم القيامة، ومرتبة الكمل من الأناسي النازلين عن درجة هذا الكمال الذي هو الغاية من العالم".(ابن عربي:"الإنسان الكامل والقطب الغوث الفرد"، 1990: 27).ووفقا لهذا الأنموذج؛تصبح النزعة الإنسانية عنده، هي ذلك اللقاء الكوني للكل مع الكل باسم دين الحب الذي يجوب الآفاق ويخترق الحدود والقيود، ما دام هذا الحب والعشق هو علة الوجود وحركته الأولى (ابن عربي: "فصوص الحكم"، ج1، 1980: 203). وأفراد النوع الإنساني إذ يتمثلون هذا الأنموذج الإنسي في كماله وكونيته، ويمكنون لوحدة الحب من قلوبهم، يتوحدون، فيتسامون ويتعالون على كل الاعتبارات العرقية والجنسية والثقافية والدينية واللغوية، لتسودهم روح الائتلاف والمحبة والتضامن. وهو ما يعني أن الأفق الكوني للإنسان الكامل، يجعله يستوعب اختلافات البشر

وتنوعهم، فيظهر الناس كأنهم شخص واحد، فيكون "العالم كله، إنسانا واحدا هو المحبوب، وأشخاص العالم أعضاء ذلك الإنسان.(ابن عربي: الفتوحات المكية، ج7، 999[1]: 82[3])

ما نفيده من كونية الإنسان، وكمال أنموذجه في تخريجها الصوفي الأكبري، والمستخلصة من فكرة وحدة الوجود؛ أنها تأسيس لوحدة الإنسان والإنسانية. والتي عندها تلتقي عالمية الإنسانية مع إنسانية العالم (أنظر التعليق رقم 4). أي أن الكمال وحده، هو الذي يمكن من تجاوز تلك الضراوة الهمجية التي يتسبب فيها من يسميه ابن عربي بـ "الإنسان الحيوان" المشدود إلى الكائنة الفاسدة في وجوده، والتي من شأنها أن تلغي كل مسافة بين الإنسان الكامل الكوني المتحضر والإنسان الحيوان المتوحش المفترس.وبالوعي بحقيقة الإنسان الكامل والتربية على أنموذجه الصوفي، والتأويل العرفاني لمعتقداتنا، يمكن أنسنة الخلاف بين البشر،والخروج من وهم الاختلاف الديني وتجاوز مشكلة الهوية والغيرية.

نجد في التصوير الصوفي لكمال الإنسان والعدة المفاهيمية التي وظّفها، والمنظومة القيمية التي بناها، والوسائل التربوية التي أحضرها لتحقيق أنموذجه وبلوغ أفقه، ما يحقق "اجتماعية" الإنسان ويجسدها في

الفضاء العام على وجهها الثقافي والحضاري الإيجابي الفاضل والأكمل. حيث إن "الاجتماعية" بما هي خاصية وجودية موضوعية، وحاضنة للاختلاف الذي يتسم به أفراد النوع الإنساني، ويحكم علاقاتهم، تتحول إلى مقوم لتفعيل العيش المشترك، لأن الإنسان الذي يتمثلها أصبح مؤهلا للتعايش مع أفراد نوعه وجنسه الإنساني بفعل قيم الكمال التي تشربها وتلقاها من تربيته الصوفية. ويجب التنبيه هنا، إلى أن اللازمة الاجتماعية لتحقيق وتفعيل قيمة العيش المشترك في مرجعيتها الصوفية تثير إشكالا جوهريا، تفرضه خصوصية التجربة الصوفية ذاتها، فهي تجربة روحانية ذاتية وباطنية تقضي بانفراد الإنسان وانطوائه على ذاته واعتزاله للجماعة، وهذا ما يتعارض مع اجتماعية الإنسان الملازمة لطبعه ومقتضى تحقيق حاجاته. فكيف يمكن للتصوف أن يسهم في تأهيل الإنسان إلى الانخراط الإيجابي في الجماعة البشرية والتعايش معها، وهو في ماهيته ووظيفته استغراق للذات الفردية في عوالمها الروحانية الخاصة؟ والإجابة الفورية على هذا السؤال؛ هي أن ثمة ثلاث نزعات صوفية تشكلت وتطورت في تاريخ التصوف الإسلامي، وهي: النزعة الإنسانية الفردية، والنزعة الإنسانية الجماعية، والنزعة الكونية. وبالتالي فالانفراد والتوحد والغزلة والزهد هو سمة ومنهج النزعة الأولى. والزهد والخلوة

هي سمة ومنهج النزعة الثانية مع اندماجها المحدود في المجتمع، وهي تتمثل بالتصوف الطرقي المحلي. أما النزعة الثالثة (العالمية) فهي بقدر ما تنزع إلى التجربة الروحانية الفردية والذاتية التي يقتضيها النهج الصوفي؛ بقدر ما تنفتح على الكونية، فهي تستبطن الكلي في الجزئي، والجماعي في الفردي، إي أنها تنطلق من التدرب والتربية الصوفية على أنموذج الإنسان الكامل على المستوى الفردي الداخلي، لتخرجه إلى الفضاء الخارجي الاجتماعي، على مستوى العلاقات، إنسانا كونيا، وذلك قياسا على البدء من قاعدة "تغيير ما بالنفس"، للانتهاء إلى قاعدة "تغيير ما بالقوم". والتصوف في نزعته الإنسانية الكونية التوحيدية، هو نهج ومنهج ابن عربي ومدرسته، التي يعود إليه فضل السبق في تأسيسها وتشييدها، ومن ثم إحداث قطيعة إبستيمولوجية بناءة وبنائية تجديدية مع النزعتين الفردية الزهدية والطرقية الجماعية.

تأسيسا على ذلك؛ نفيد أن التصور والتمثل الأكبري لحقيقة الإنسان الكامل؛ يتعد كونه تجليا أو مثالا حيا على الحضور الإلهي في سياقه الديني؛ إلى اعتباره ضرورة حضارية تؤسس لنموذج جديد للتعايش بين المسلمين فيما بينهم، وبينهم وبين غيرهم من الأمم الأخرى. وابن عربي إذ يركز في خطابه الصوفي على مركزيه الإنسان في

كماله وكونيته، فهو يريد أن يجعل منه مرجعية حية وحيوية لتحقيق التعايش بين أفراد الجنس البشري بمختلف مللهم ونحلهم، بديلا لمرجعية النص الديني في تأويلاته وتوظيفاته الفقهية والكلامية، من منطلق موقعه التمثيلي الخلقي المباشر للحقيقة الدينية في مصدرها الحقي. أي تجاوز المستوى التأويلي للنصوص الدينية فيما يتعلق بالتأسيس والتوجيه للعلاقة بين الأنا والآخر، إلى البناء والتكوين الروحي للإنسان في وحدته الوجودية، بما هو مثال وأنموذج هذه الثنائية (الأنا والآخر).أي إحداث قطيعة إبستيمولوجية بين فكر النص وفكر الإنسان، تؤسس لبراكسيس ديني جديد، يجعل من الإنسان محور الدين، وأداة لتحقيق السلم والسلام العالمي الذي فشل العقل الفقهي والكلامي عن تحقيقه في نظر ابن عربي، بل أسهم في أغلب الأحوال في تأسيس مذاهب، وتكوين فرق مذهبية متصارعة متناحرة (سنة شيعة...)، وادعاء كل منها أنها هي الناجية، والمحقة في اعتقادها وتدينها.

العيش المشترك وممكنات تحققه من خلال نظرية "وحدة الأديان":

ترتب عن قول ابن عربي بوحدة الوجود؛ القول بالإنسان الكامل أو الحقيقة المحمدية، وعنهما ترتب قوله بوحدة الأديان. والسؤال الذي

يثار عند هذا الأفق الديني في وحدته الميتافيزيقية؛ بأي معنى تشكل قضية "وحدة الأديان" في توجهها الصوفي الأكبري أرضية مفهومية رؤيوية لقيمة "العيش المشترك"، بين المجتمعات البشرية في اختلاف أديانها وثقافاتها وحضاراتها؟ وما مدى فعاليتها في تحويل مفردات هذه القيمة إلى وقائع حية تجري في الميدان؟

ينطلق ابن عربي من الدين في توجهه الصوفي كفضاء نظري للتأسيس المفهومي لقيمة "العيش المشترك"، وكدافع بسيكو ـ ميتافيزيقي يهيئ الإنسان إلى تمثله قناعة وممارسة، وفقا لمقتضى "الاجتماعية" التي تخص وجوده، وتستلزمها علاقاته الغيرية في سياقها التواصلي والتدافعي مع بني جنسه الإنساني.

ففي تصوره؛ أن "الدين عند الله﴾ "هو الذي اصطفاه الله وأعطاه الرتبة العليا على دين الخلق"(ابن عربي: "فصوص الحكم"، ج1، 1980: 32) و(أنظر التعليق رقم 5). وهو دين "وحدة الوجود" الذي يكون فيه الإله المعبود مطلقا، لا صورة تحصره، ولا عقل يحده أو يقيده، لأنه المعبود على الحقيقة فيما يعبد، والمحبوب على الحقيقة في كل ما يحب" (ابن عربي: ، 1980: 192). "فالدين كله واحد، والعارف الكامل في نظر ابن عربي هو الذي يدرك أن العبادة الصحيحة هي أن

ينظر العبد إلى جميع الصور على أنها مجال لحقيقة ذاتية واحدة؛ هي الله. (محمد العدلوني الإدريسي، 2004: 31). يقول في هذا الصدد.

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي إذا لم يكن ديني إلى دينه داني

لقد صار قلبي قابلا كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أني توجهت ركائبه، فالحب ديني وإيماني

(ابن عربي: " ترجمان الأشواق "، 2005: 32)

ويقول أيضا:

عقد الخلائق في الإله عقائد وأنا أعتقد جميع ما اعتقدوه (ابن عربي: "فصوص الحكم"، ج2، 1980: 289)

فالدين في أفقه الحقي، إذن، واحد وكل مشترك، وفي وضعه الخلقي؛ هو أديان متعددة ومختلفة، وهي في اختلافها في عالم الخلق تمثل مظهرا لوحدة الدين في جوهره وحقيقته الحقية. إنها "الكثرة" المتجلية خلقيا، المنبثقة عن "الوحدة" المتجوهرة والمتعالية حقيا. وفي نظر ابن عربي؛ فإن الأديان في كثرتها وتعددها واختلافها ما هي إلا صور وتمثلات لحقيقة واحدة، هي الله في إطلاقيته. أي أن الأديان في اختلافها

محكومة بوحدة تعلوها وتوحدها؛ هي الله في أحديته وواحديته، وهو ما يصطلح عليه ابن عربي بـ"وحدة الأديان"، والتي مفادها أنه ما ثمة من دين أعلى من دين آخر. وهو تصور ينزع نحو البحث، بل التأكيد على القواسم المشتركة التي تجتمع حولها الأديان، تجاوزا للعداءات والصراعات التي تنتجها الديانات الخلقية الخاضعة لسلطان الخلاف. وفي نظره؛ لن يتحقق هذا النزوع بواسطة الشريعة، بل عن طريق أرباب الحقيقة (الصوفية).

تجدر الإشارة، هنا، إلى أن ابن عربي إذ يقول بوحدة الأديان، فهو لا يقصد وحدتها وتوحيدها على المستوى العقدي؛ بحيث تتلاقى وتتفاعل فيما بينها لتختزل في دين واحد تدين به البشرية كلها، بل هو يقر باختلافها أصلا،باعتبارها أديان خلقية تختلف باختلاف أفهام ومدارك المعتقدين، كما أبان عن ذلك في نظريته حول "التجلي"، ومفهومه لـ"الدين عند الخلق". ومن ثم فهو يقصد وحدتها على المستوى القيمي الأخلاقي الإنساني في تمفصله بالضرورات الاجتماعية والحضارية التي يستلزمها المجتمع الإنساني في تحقيق وجوده التكاملي التدافعي المتوازن والفاضل. أي أن الأديان على اختلافها تشترك في غاية تحقيق كرامة الإنسان وتأمين وجوده، وكذا تآلفه مع بني جنسه. ولذلك

فالأديان إذ تختلف في أشكالها الاعتقادية وممارساتها التعبدية، انطلاقا من اختلاف تصوراتها للألوهية، فإنها تلتقي وتشترك في الجوهر الاعتقادي، وهو الألوهية في طبيعتها وحقيقتها الحقية، والتي هي أصل ومرجع المشترك القيّمي الإنساني الذي تتوحد حوله الأديان الخلقية، وهو ما يؤكد أن جوهر الدين واحد، وأن الاختلاف هو في أشكال تجلياته الخارجية. ولهذا السبب، يدعو ابن عربي إلى احترام وتقبل أتباع الديانات الأخرى، وأن يُفتَح القلب لكل البشر حتى ولو اختلفوا عنا في الطقوس والشعائر والعقائد. وحتى لو كانت وثنية، غير توحيدية.

وإذا كان منطلق "وحدة الأديان" في إخراجها وتخريجها الصوفي الأكبري ميتافيزيقيا وروحانيا؛ فإن هدفها ومرماها واقعي اجتماعي، أو ما يمكن أن نطلق عليه **اجتماعية التوحيد**. والترجمة الاجتماعية لهذه الوحدة هي سيادة منطق الاعتراف وروح التقبّل، وانتشار ثقافة الانفتاح على الآخر المختلف في دينه واعتقاده الموجه لانتمائه الثقافي والحضاري.أي أن وحدة الأديان في مستوى تنزيلها الاجتماعي تعمل على توجيه معتقديها نحو التفاهم والتعايش وتقبل بعضهم بعضا، والتمكين لتدافعهم في الحياة. ولذلك، فان احتكام الإنسان إلى منطق الخلاف والتعصب لمعتقده يقوده إلى النكران والتنكر للآخر المختلف عنه

في الدين والتصادم معه، ولم يكن "دينه إلى دين غيره دان" بتوصيف ابن عربي. أما تبصره بالوحدة التي يستبطنها الاختلاف والوعي بحقيقتها وتمثلها اعتقادا وتعقلا؛ فمن شأنه أن يمكنه من الانفتاح على الآخر وتقبل أفكاره ومعتقداته، ويصير قلبه "قابلا كل صورة" من صور "الدين الخلقي" بتوصيف ابن عربي أيضا. لأن اختلاف الصور لا ينفي وحدة الجوهر: فالله جوهر، والصور والتصورات الناشئة حول اعتقاده مختلفة. ومن هذا المنطلق ؛ يحذر ابن عربي أتباعه من أن يؤمنوا بدين خاص، ويتنكرون لما سواه من الأديان. حيث يقول: "فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص، وتكفر بما سواه، فيفوتك خير كثير، بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه، فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها، فإن الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد، فالكل مصيب، وكل مصيب مأجور، وكل مأجور سعيد، وكل سعيد مرضي عنه." (ابن عربي: "فصوص الحكم"، 1980: 113)

فقوله: "كن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها"، يكشف بدقة ووضوح عن خصوصية وتميز الرؤية الصوفية لمفهوم وقيمة "العيش المشترك"،انطلاقا من نظرية "وحدة الأديان".ولاتتحدد هذه الخصوصية إلا من خلال المقابلة والتناظر المفهومي والوجودي بين الهيولى والصور

المجلية لها والمعبرة عنها ، وهي أن الهيولى واحدة وثابتة وكاملة بالجوهر، والصور، أعراض متكثرة ومتعددة، ومختلفة، ومتعارضة في تعبيرها وتمثيلها للهيولى، ومن ثم، فإن كانت الصور بما هي المعتقدات الدينية في خلقيتها؛ هي مرجع الحكم ، كان الإنسان رافضا ونافرا وغير معترف بمعتقديها. وإن كانت الهيولى، بما هي الجوهر الجامع الذي تلتقي حوله صور العقائد، هي مقياس الرؤية والموقف، كان الإنسان، متقبلا ومنفتحا ومنسجما ومتآلفا ومتعايشا مع معتقديها.ولذلك، فعلى الإنسان أن يتمثل روح الهيولى، في اعتقاده وتفكيره، ليكون متقبلا لكل العقائد والأديان في علاقاته بمعتقديها. فمفاد الهيولى في معناها ووظيفتها، هي أن هناك إله واحد أحد أوحد تلتقي حوله الأديان في ماهيته وحقيقته، وإن اختلفت صور اعتقادها له. ودين واحد موحد للأديان، وجامع لصورها العقائدية، هو دين الحب. وإنسان واحد موحد مؤمنا بعقيدة دين الحب؛ هو الإنسان الكامل في أنموذجه ومثاله الروحاني الحقي. والهيولى بهذا المفهوم والوظيفة تشترط صفة الكمال في الإنسان ليكون مؤهلا ومعدّا للتعايش مع الآخر، ولتحقيق إمكان العيش المشترك في الفضاء الاجتماعي الإنساني، ولذلك؛ فأن تكون في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها معناه، أن تكون إنسانا كاملا في ذاتك، كمالا يعكس في

تجليه الخلقي الكمال في جوهره الحقي، وينعكس ويترجم تكاملا وتعايشا عمليا وواقعيا.

وفي نونية ابن عربي الشهيرة؛ تصوير بليغ لقيمة "العيش المشترك"، والنزول به من أفق المفهومية إلى مستوى الآداتية، أي الانتقال من تصور العيش المشترك كما حدده وبلوره من خلال نظرية" وحدة الأديان" لديه، إلى تجربة وجودية فردية معاشة. وهي تجربة تفصح عن قيمة وفعالية الإيمان بـ "وحدة الأديان" بما هي عتبة فارقة وفاصلة بين حالتي الصراع والتعايش السلمي بين الأديان الخلقية ومعتنقيها: فهو حينما يقول:

"لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي إذا لم يكن ديني إلى دينه داني "

فهو يؤكد على استفحال سلطان الصراع والتوحش والتعصب للدين والمذهب المفضي إلى عدم الاعتراف بالأديان والمذاهب الأخرى. في ظل سيطرة منطق الخلاف بين الأديان وغياب الإيمان بوحدتها. وحينما يردف قائلا:

"لقد صار قلبي قابلا كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وكـعبـة طـائـف وألواح توراة ومصحف قرآن"

فهو يكشف عن أهمية التسليم بـ "وحدة الأديان" كآلية في التحقيق والتحقق العملي لقيمة "العيش المشترك" في مدلوله الصوفي، وهو انفتاح القلب على قبول وتقبل كل الأديان الخلقية في خطيها التوحيدي والوثني، والوثنية لا تتعارض مع التوحيد، بل هما صورتان مختلفتان في تجليهما لجوهر واحد يجمعهما هو الله في أحديته المتعالية عن التصوير. ولذلك فالموحد يقبل ويتقبل الوثني على هذا الأساس. وفي هذا السياق "ذهب ابن عربي إلى حد اعتبار أن كل شكل من أشكال العقيدة، وكل شعيرة من الشعائر، أكانت إحيائية أم شمانية تقام لعبادة النبات أو عبادة الحيوان، تنطوي على حقيقة دينية. وعلى العارف أن يكشف تلك الحقيقة لكي يفك رموزها، ويتعرف عليها، ويستبطنها." (عبدالوهاب المؤدب ، 1020: 111) وهي الحقيقة التي تفيد أن الدين الحقيقي الواحد، هو ألا يتقيد بعقيدة معينة دون غيرها. وإنما يسع اعتقاده كل اعتقاد يعتقد فيه الآخرون. وهذه الخاصية النفسية؛ خاصية السعة والانفتاح، والاعتقاد الوحدوي، هي جوهر التعايش بين المعتقدين والروح المحركة له في مسحته الصوفيه. وقد تمثلها ابن عربي واقعا حيا، وخاض تجربتها الصوفية. وقد أفصح عنها في قوله:

"عقد الخلائق في الإله عقائد وأنا أعتقد جميع ما اعتقدوه" (ابن عربي: "فصوص الحكم"، 1980: 289)

ما يمكن إفادته من هذا التأسيس الصوفي لمبدأ " العيش المشترك" في استناده إلى نظرية "وحدة الأديان" ولزومية تحققه وفقا لمقتضى "الاجتماعية" التي تخص الوجود الإنساني في ذاته وعلاقاته، هو جملة القيم الأخلاقية والاجتماعية والثقافية والحضارية المنبثقة عنه من قبيل: الانفتاح على الأديان والثقافات والمذاهب والفرق، واكتشاف التنوع في الحياة البشرية، وترسيخ مبدأ الحق في الاختلاف... وهذا ما يحيلنا إلى الحديث عن دور التصوف في حوار الثقافات والحضارات، انطلاقا من المفهوم الصوفي للتسامح والعيش المشترك الذي يتأسس على مقولة "وحدة الأديان" التي روج لها ابن عربي. وقد ترتب عن هذا التوجه؛ أن الأديان المختلفة بدأت تتخلى بصور مختلفة عن ادّعاء امتلاك الحقيقة، وأنها السبيل الأوحد للخلاص. والنزوع نحو الاعتراف للأديان الأخرى بانطوائها على قدر من الحقيقة ونصيب من الوجاهة فيها. وانتقل الحوار بين الأديان، بين بعضها البعض إلى الحوار بين المذاهب والفرق داخل الدين الواحد.

هذا التأصيل الصوفي لالتقاء الأديان وتواصلها، وما ينبثق عنها من قيم أخلاقية واجتماعية وحضارية مغذية لثقافة السلم والتعايش بين الأمم، يشكل في أفقه النظري والتنظيري قطيعة إبستيمولوجية مع المرجعيات التصورية والرؤيوية الفقهية والكلامية ولمنطق تفكيرها حول الموقف من الأديان المخالفة خارجيا، والمذاهب والفرق الدينية داخليا. وهي قطيعة تمثلت في تجاوز منطق الصراع والخلاف بين الأديان والدفع بها نحو منطق الوحدة والائتلاف والتعايش.

فإذا ما استعرضنا مقولات: "الدين الحق"مقابل ﴿الأديان الباطلة﴾، و﴿الصراط المستقيم﴾ مقابل السبل المتفرقة أو الصراطاتاللامستقيمة. ﴿والفرقة الناجية ﴾ مقابل ﴿الفرق الضالة، ﴿وما توصف به من زندقة وبدعة وهرطقة، و﴿السنة﴾ مقابل ﴿البدعة﴾، و﴿دار الإسلام﴾مقابل ﴿دار الكفر﴾... انطلاقا من مرجعيتها الدينية؛ الفقهية والكلامية، في تعدد مذاهبها وتصادم فرقها، نجد أنها حولت الاختلاف إلى خلاف، والاجتهاد إلى (جهاد)الذي هو في واقع الأمر احتراب. وقد انتهى ذلك، في أغلب الحالات، إلى تغذية العنف والتطرف داخل المجتمعات الإسلامية، والصراع بينها وبين المجتمعات الأخرى؛ انطلاقا من الوعي الزائف المؤسس على منطق التمييز والتمايز بين

الإسلام والأديان الأخرى، كما يرى ابن عربي، وهو ما يعني أن الفهم الفقهي والكلامي للدين استنادا منطق المذهبيةوالثنائية والتعدد والتمايز والاختلاف، أو بتوصيف ابن عربي اختلاف الأديان مقابل وحدتها، قد حوّل تلك المقولات من أدوات وآليات نظرية لتحقيق الحوار بين الأديان والمذاهب والفرق، والتعايش السلمي بين المجتمعات والتدافع بينها، إلى موجّهات أيديولوجية وعقدية، وروافد فكرية لتنمية روح التعصب والانغلاق والغلو والتشدد وإقصاء الآخر، وعدم الاعتراف به. ومن ثم ﴿تحويل الأديان والمذاهب الدينية إلى هويات قاتلة ومتقاتلة، تتغذى من وهم كبير، يتجلى في الربط بين الهوية الدينية المختلفة والمتميزة عن الهويات الأخرى، أو تأويل خاص للدين ومفهوم الحقيقة الدينية الحصرية أو النرجسية الدينية﴾ (رشيد سعدي، 2015: 7/ 2)

وهو ما يمكن معه القول أن الفهم الإيديولوجي والمذهبي لتلك المقولات كرّس العنف والشرعنة له، وبالتالي فلا إمكانية لمحاربة العنف الديني والفكري، والتأسيس لثقافة العيش المشترك ونشرها إلا بتجاوز الرؤية المذهبية الضيقة للدين؛ والتي تختزل الدين الحق الوحيد في مذهب إسلامي ما. فإذا كان مذهبا إسلاميا ما؛ يرى أنه يجسد برؤيته حقيقة الصراط المستقيم، فالواقع أنه من المنظور الإبستيمولوجي أن هناك

صراطات مستقيمة على المقياس التأويلي لتعدد المذاهب (لا المذهب الواحد) من منطلق أن كل مذهب له رؤية تأويلية لمفهوم الصراط المستقيم. وهذا ما حمل أحدهم على الدعوة إلى ضرورة الانتقال من الصراط المستقيم إلى الصراطات المستقيمة". باعتبارها أشكال متعددة للحقيقة الدينية، والتي هي مختلفة في ظاهرها، ومتماثلة في مستواها العرفاني(أنظر التعليق رقم06). وبلغة ابن عربي الصوفية؛ تعدد الصراطات المستقيمة بوصفها تجليات رؤيوية ومفهومية في مستواها الخلقي لحقيقة الصراط المستقيم (الواحد الموحِّد) في أفقه الحقي. أي أن الصراط المستقيم في إطار ما يسميه ابن عربي بـ "الدين عند الله"، يتحول إلى صراطات مستقيمة من منظور ما يسميه بـ "الدين عند الخلق"، الذي هو في الواقع، أديان مختلفة. وأن ارتباطها بـ "الدين عند الله"؛ هو ما يحقق إمكانية التقائها حول الكلمة السواء، والتحاور فيما بينها، والتعايش بين معتنقيها في حال تمثلهم لأنموذج "الإنسان الكامل" في وعييهم وعلاقاتهم.

ما يمكن استخلاصه من إحالتنا إلى الإمكان الصوفي لتحقيق "اجتماعية وحدة الأديان"؛ هو أن التصوف الفلسفي في إخراجه الأكبري؛ إذ يعرج إلى الحقيقة في آفاقها الميتافيزيقية والروحانية من خلال

تجربة وجدانية إشراقية فردية خالصه، فإنه يتطلع من خلال ذلك إلى إنزالها إلى الواقع المعاش، لتتمخض التجربة الفردية الداخلية والمنعزلة عن معطى اجتماعي موضوعي، هو الدعوة إلى التعايش بين أهل الديانات، والطوائف والثقافات المختلفة داخل منظومة روحية واحدة، دون التفات إلى الانتماء الديني أو الطائفي أو العرقي. وابن عربي برؤيته الوحدوية الدينية لمبدأ "العيش المشترك؛ يؤسس لنزعة إنسانية كلية، متجاوزة على سبيل القبلية والأسبقية للطروحات الحداثية وما بعدها في الفكر الغربي المعاصر.

كما أن الترجمة الواقعية والاجتماعية في مدلولها القيمي الثقافي والحضاري لـ "وحدة الأديان"؛ تعني التسامح والسلام بينها، المفضي إلى السلام بين البشر.وهذا ما يحيلنا إلى المسلمة اللاهوتية لـ "هانز كونغ"Hans Kung التي يقول فيها: لا سلام بين الشعوب بدون سلام بين الأديان". وهي مقولة تؤكد أطروحة ابن عربي القاضية بأن الإيمان بوحدة الأديان ـ بما هي الهوية الجامعة للهويات والمانعة لتشنجها ـ هو قوام العيش المشترك بين شعوب العالم، والذي لا تحقيق له بدون انزياح تأويلي ووعي وحدوي توحيدي للأديان في الإطار القيمي (لا العقدي)، يؤسس لمنظومة أخلاقيات دينية عالمية، تمكننا من استخلاص المشترك

الأخلاقي من اختلاف المعتقدات الدينية، من منطلق أن ما يمنح الأديان قيمتها وفعاليتها في واقع وصيرورة المجتمعات البشرية، ليس العقائد التي تحتويها، بل هو القدرة على ترجمتها وتحويلها إلى ممارسات أخلاقية جامعة ومجمعة للأطراف المختلفة على "الكلمة السواء".وهذه الممارسات الأخلاقية المشدودة إلى أفق التعاطف الإنساني، هي جوهر الإيمان بـ "وحدة الأديان" التي دعا إليها ابن عربي، وهو الإيمان الذي "يصبح فيه الله هو مجموع الأديان حينما تكون قادرة على الالتقاء في بؤرة الإنسان، فتتم أنسنة الدين لصالح" أفراده مهما اختلفت مللهم وعقائدهم. هذا الإيمان الديني الوحدوي التصالحي التشاركي في تخريجه الأكبري؛ هو الروح التي ينبض بها قلب الصوفي، والحلم الذي يداعب مخيّلته والقضية الفكرية التي تكتسح مساحة وعيه، والمبدأ الأخلاقي الذي يوجه اجتماعيته، ويستنهض إنسانيته. ومفاد ذلك كله؛ "أن غاية الصوفي في الحياة؛ تتلخص في كونه لا يرفض أية ديانة، لا ينكر أية جماعة أو مجتمع. بغض النظر عما يدور الحديث عن المسيحية، البوذية، اليهودية، الهندوسية، أو عن أية تعاليم، أو مجموعة بشرية... فهو، أي الصوفي، لا يسعى لاكتشاف نقاط الضعف فيها، بل هو يرى الخير في كل شيء... هو يسعى للوصول إلى الهارمونيا، والاتحاد مع الآخرين، ولا

يبحث عن الفوارق. هدفه يكمن في رؤية الوحدة وليس الازدواجية. هذا الهدف في الواقع؛ هو هدف جميع الأديان". (حضرة عنايات خان، 2008: 31)

هذه الوحدة الأديانية، أو ما يمكن أن نطلق عليها دين الأديان، بما تعنيه من مشترك قيّمي أخلاقي جامع وموحد للخلائق رغم اختلاف معتقداتهم، في إطار التوحيد الاجتماعي بما هو تجلي للتوحيد الميتافيزيقي، هي ما يدعوه ابن عربي بـ "دين الحب والذي هو دينه الذي يدين به كما قال هو نفسه: "أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه، فالحب ديني وإيماني"(ابن عربي، ترجمان الأشواق، 2005: 39). فجوهر الوحدة الأديانية هو الحب، ودلالة ذلك أن "الله محبة في الديانة المسيحية". حول محبته تتوحد الأديان الخلقية، ويتآلف معتنقوها، ويتعايشون فيما بينهم. وأن العيش المشترك، في النهاية؛ هو تجسيد اجتماعي لعقيدة الحب. وهو ما يفيد أن الحب هو أساس وحدة الأديان وقوامها في النظام المعرفي العرفاني لدى ابن عربي.

الحب كأساس روحاني لوحدة الأديان، وفاعل بسيكو ـ ميتافيزيقي لتحقيق العيش المشترك بين الخلائق:

إذا كانت الأديان مختلفة ومتعددة بطبيعتها في مستواها الخَلقي، كما يرى ابن عربي، فما الذي يوحدها؟ بحيث تكون وحدتها شرطا للحوار فيما بينها، ومن ثم تحقيق التعايش بين أتباعها؟

ما يوحد بينها في نظر ابن عربي هو ما يسميه بـ "دين الحب". فحوله تتجمع وتنجذب كل العقائد، وبه تبتعد عنها كل حساسية اختلافية. ودين الحب، بما هو "دين الحق" في جوهره ومن حيث وظيفته، هو الجامع للأديان الخلقية، والمؤلف بين قلوب معتنقيها، والفاعل في تعايشهم وتسامحهم، من منطلق أن الحب هو الفطرة الوحيدة التي تجمع البشر على اختلاف دياناتهم وثقافتهم ومللهم ونحلهم، لا يتعصب لعقيدة دون أخرى، فهو الجامع لكل العقائد من منطلق الخاصية الفطرية التي يستبطنها، والتي هي كامنة في قلب كل إنسان. وعنه، أي دين الحب كفطرة إنسانية، وقوة روحانية جامعة وباعثة للتجانس بين الذوات والجماعات المختلفة؛ يقول ابن عربي: "وحق الهوى؛ إن الهوى سبب الهوى، ولولا الهوى في القلب ما عبد الهوى(ابن عربي، كتاب المعرفة، 1998: 38). وفي هذا السياق ينقل نيكلسون عن ابن عربي ـ وهو المؤمن بدين الحب ـ قوله: "ما ثمة من دين أعلى من دين آخر. وما ثمة من دين أعلى سوى دين الحب والشوق. والحب في نظر المتصوفة؛ هو

أصل شريعة المحمديين. فتعاليم محمد نهر حب عظيم، تصب فيه شلالات التعاليم الموسوية والعيسوية. وتنتفي ضمن هذا الحب مظاهر الاختلاف التي تسبب الخلاف ثم العداء فالاقتتال بين الأديان، لتلتقي الأرواح بالأرواح، التورات بالإنجيل، القرآن بالألواح، في بحر الحب الجامع". (نيكلسون، 1947: 101)

ولهذا جعل ابن عربي الحب الدين الحقيقي الكامل، الجامع والموحد للأديان المختلفة. وقوام التوحيد بينها والتآلف بين أتباعها هو الفطرة، فطرة الله التي فطر الناس عليها، والتي هي التوحيد المتأصل في طبع الإنسان. وأفراد النوع الإنساني على اختلاف أديانهم التي يدينون بها، يتوحدون على قيم دين الحب، ويشتركون فيها ويتقاسمونها بتأثير من الانفعال والفاعلية الفطرية المودعة في أنفسهم.

وابن عربي ذاته، عاش تجربة دين الحب في أحقيته وكماله ووحدته الجامعة، ولامذهبيته. فطاف بين كل الأديان، وفي أي منها وجد ما يوحي بفطرة التوحيد وتكريم الإنسان عاش لحظته الإيمانية، وتعايش مع معتقديه، ولم يكتف بأن انفتح على الأديان للبحث عن القيم والمعتقدات المشتركة بينها ليدين بها على مقياس دين الحب الذي يوحدها، بل تجاوز ذلك إلى الانفتاح على تعدد المذاهب واختلافها

داخل الدين الواحد. وقد أبان عن ذلك بوضوح في تائيته الشهيرة، حيث يقول:

وأومـن أحـيانا بشـرعة شـارع كموسى فأختار اليهـود شريعتي

وطـورا أراني مـؤمنا بشـريعـة تضـاف لعـيسى عـابدا لكنيسة

وطـورا أراني مـؤمـنا بمـحمـد تمـسـكـت من ذاك النبي بعـروة

وطـورا أراني في شـرعة متشبّها إلى أحـد الأصحاب في عز شيعة

أرجـح أحيـانا مـذاهب شيـعة وأذهب طورا مـذهب الأشعرية (ابن عربي: "التائية"، 2006: 279)

فالحب، إذن يجعل من الكل المختلف من الأديان دينا واحدا، هو الدين عند الله (وليس الدين عند الخلق) أو دين الحب ذاته الذي يمكّن من قبول وتقبّل الهوية للغيرية. والصوفي في وعيه لهذه الثنائية الوجودية الإنسانية؛ استنادا إلى انفعال الحب في خلفيته الدينية يرى أن ما يجمع بين الأنا والآخر هو وحدة المحبوب/ المعبود، رغم اختلافهما في تصوراتهما

العقدية لحقيقته. الحب في أصله وتأصيله الميتافيزيقي يتحول إلى فاعلية سيكولوجية ونزوع روحاني يمكّن للذات من أن تكون "هيولى لصور المعتقدات كلها"، وبتمكينها من خاصية "الهيولى"، تندفع تلقائيا إلى تقبل الآخر الذي يختلف معها في تصوراته الاعتقادية، وعن هذا الأفق التواصلي بين الأنا والأخر المشدود إلى دين الحب في الوعي الصوفي يقول ولتر ستيس:"... والمقابل الإنفعالي الطبيعي للوعي الصوفي، هو أنه لا يوجد في الواقع الذي يعتقد الصوفي أنه يدركه، انفصال الأنا عن الأنت، ولا انفصال الهو عن الأنت، فالكل واحد في الذات الكلية. أعني أن المقابل الإنفعالي هو الحب" (ولتر ستيس، 1999: 391). فالحب بناء على النظرية الصوفية هو الأساس الوحيد لأخلاقية التعايش بين الذوات. والحب بما هو إحساس صوفي، "كامن عند جميع البشر، ويؤثر في مشاعرهم وحياتهم، دون أن يعرفوه أو يفهموه" (ولتر ستيس، 1999: 391)، مما يجعلهم ينزعون وجدانيا نحو التعايش والتآلف فيما بينهم.

فإذا تمكنت عقيدة الحب من قلوب أهل الأديان؛ ساد بينهم التسامح والتآخي، والعيش بسلام. لأن الحب وبمقتضى الفطرة التي تخص طبيعته ووظيفته؛ ينطوي على القوة النزوعية نحو توحيد البشر

ومؤاخاتهم، ودفعهم نحو السلام والعيش المشترك، وتقاسم القيم الإنسانية. ومن هنا نفهم لماذا اهتم ابن عربي بمبدأ المحبة، في التأسيس لمذهبه الإنساني الذي انبثق من تفكيره في وحدة الوجود"و"وحدة الأديان"، ونفهم أيضا أن التصوف في إخراجه الأكبري، وانطلاقا من وحدتي الوجود والأديان؛ دعوة للحب بمعناه الأخلاقي والحضاري الواسع، المنفتح على كافة الديانات دون تفريق بينها، توحيدية كانت أو وثنية.

هذا التحليل يحيلنا ـ على سبيل الاستنتاج ـ إلى الخصوصية الصوفية للحب في توجهه الأكبري، فهو أهم المقامات الصوفية عند ابن عربي، وأسمى الغايات التي يتطلع إليها؛ وهي حب الله الذي يلزم عنه حب رسوله الكريم، وهذه الغاية السامية هي الدافع نحو انفتاح التصوف على الديانات المختلفة، ومن ثم؛ حب جميع البشر دون تمييز. وفضلا عن الدافع الفكري والمقصد الديني للحب الذي يعمل الصوفي على استثارته، وتعميقه وغرس قيمه في القلوب، يعتبره ابن عربي ضربا من التدين، حيث يرى أن حب الصوفي للمخلوقات نوع من التقرب من الحضرة الإلهية. وهو إذ يقول بوحدة الأديان؛ فإن الحب هو علة وحدتها والمشترك القيمي والعقدي الذي يجمعها.

وابن عربي يرجع سبب الحب في أفقه الإلهي من حيث وظيفته وفاعليته الأخلاقية والاجتماعية الحضارية إلى "الإحسان"، فأن تحب الآخرين وتتسامح وتتعايش معهم انطلاقا من لازمة ولزومية حبك لله، معناه ابتداء وانتهاء، أن تحسن إليهم، وبهذه الصورة، يكون الإحسان سببا للحب وإحالة إليه، وفي هذا المنحى يقول ابن عربي موضحا: "وما ثم إحسان إلا من الله، ولا محسن إلا الله، فإن أحببت الإحسان فما أحببت إلا الله، فإنه المحسن" (محمود محمود الغراب ، 1992: 33). ومن ثم، فحب الخلق من حب الخالق، والإحسان إليهم من الإحسان إليه. ووحدة الأديان وتحاورها والتقائها على الكلمة السواء من توحيد الواحد الأحد.(3)

وانطلاقا من ذلك، فإن الوعي الصوفي إذا يقوم على قبول الآخر وتقبله؛ فإنما مرد ذلك إلى مقام الحب الذي ينطوي عليه. وابن عربي ببلوغه هذا المقام، تمكن من كسرحواجز السياسة المفرقة، والتمذهب الضيق القاتل الذي يغذي التعصب، ويكرس الصراعات الزائفة التي تتناقض مع هارمونيا الخلق والوجود، ليعانق الآخر المختلف، ويعلن حبه الكوني للبشرية.

فالحب، إذن، هو جوهر النزعة الصوفية وروحها، والأفق الذي يحكم حركتها العارجة نحو المحبوب المطلق، لاستنزال عقيدة الحب إلى عالم التجلي ونشر قيمها بين الخلق. وفي هذا السياق يذهب ولتر ستيس في كتابه "التصوف والفلسفة" إلى أن التصوف هو المصدر الوحيد الذي يفيض منه الحب إلى العالم، وأن كل فرد يملك تلك النزعة الصوفية في أعماقه، دون أن ينتبه إلى ذلك، فقط هناك حاجة لإشعال تلك الجذوة الكامنة في أعماق البشر جميعا، وهي مطمورة في اللاشعور، وإن تم الاعتناء بها تتوهج، ليفيض نورها حبا وتسامحا على الآخرين، سواء كانوا مشابهين للفرد ومن نفس المجموعة، أو مختلفين عنه. (ولتر ستيس، 1999: 394).

الخاتمة:

نخلص من دراستنا لهذه الإشكالية؛ إلى أن "العيش المشترك" في الرؤية الصوفية الأكبرية، يتأسس مفهوميا وقيميا وآداتيا على مبدأ "الوحدة"، في تجوهرهاالإنطولوجي الميتافيزيقي (وحدة الوجود). ويدرك حقيقته كمفهوم ويتمثله كقيمة أخلاقية واجتماعية وحضارية "الإنسان الكامل". ويتجلى كإلزام عقدي، وتوجه روحاني، نحو الأخوة والائتلاف والتدافع الإنساني من خلال "وحدة الأديان".

ومن ثم فارتداد "العيش المشترك"في أصله وتأصيله إلى "الوحدة" كثابت ميتافيزيقي، هو ما يمكّن له ويثبّته، ويضمن فعاليته في عالم التجلي الوجودي الإنساني. والواقع التاريخي للمجتمع البشري، أثبت أن كل محاولة تأسيس لـ العيش المشترك على متغير معرفي أو ثقافي بشري، كثيرا ما أخفقت، وتحول مسعى التعايش إلى تنافر وتشاكس، ما دام هذا المتغير المؤسس مشدود في فعله إلى المذهبية والإديولوجية، والمصلحة المادية، مما يجعل التعايش إن حصل، ظرفي ومشروط. بينما استناده على ثابت روحاني وميتافيزيقي متمركز حول الألوهية في أحديتها، والأديان في وحدتها والإنسان في كماله، يجعله أدوم وأشمل، ومتعاليا على المذهبيات والإيديولوجيات والإثنيات... والعيش المشترك في ارتهانه إلى المتغير المعرفي والثقافي البشري، وما ترتبت عنه من آثار سلبية مدمرة مست الإنسانية في وحدتها ووجودها وأمنها وسلامها، هو ما دفع ابن عربي إلى التفكير في ثابت روحاني ديني لقيمة التعايش، ينجذب إليه وعي الإنسان ووجدانه، يلتزم به في ذاته وعلاقاته، فاستقر تفكيره على وحدة الوجود، فاستنبط منها ما يمكّن لأفراد النوع الإنساني من التعايش فيما بينهم. واستخلص منها القيم التربوية التي تكفل تحقيق مشروع الإنسان الكامل الكوني (في أنموذجه المحمدي) الذي إذا تربى على عقيدة

وثقافة هذه الوحدة، مكنته من اكتساب صفتي الكمال والكونية، فيكون بكماله كائنا أخلاقيا، لا يعادي أفراد نوعه، ويكون مسالما ومحبا ومتسامحا معهم. ومن خلال كونيته يرى الآخر امتدادا له، وشريكه في الإنسانية. ومن مشروع الإنسان الكامل خلص إلى وحدة الأديان، فاكتشف في اختلاف الأديان التوحيدية والوثنية ما يجمع بينها وهو فكرة الألوهية، فهذه الأديان، وإن اختلفت في تمثلاتها وتصوراتها لحقيقة وطبيعة الإله، إلا أن جوهره واحد، تجمع على حقيقته، ووجوب طاعته وقبل ذلك محبته. وهذا التجوهر الإلهي في الأديان الخلقية هو علة تلاقيها وتحاورها، ومن ثم تعايش معتقديها فيما بينهم.

وما حمل ابن عربي على الاقتناع بـ "الوحدة" كثابت ديني روحاني يستبطن معنى العيش المشترك، وجعله يطمئن لنجاعته وفعاليته في عالم التجلي الوجودي الإنساني، والتحمس للتنظير له، هو جوهر هذه الوحدة وخاصيتها البنيوية، وهو "**الحب**". فالحب هو روح الوحدة في روحانيتها وعليائها، والتعايش هو مجلاها في عالم المحايثةوواقعيتها. وعلى مقياس الحب؛ فالله الذي تجتمع وتتفق حوله الأديان هو المحبوب، والمعتقدين بهذه الأديان، لا محالة متحابون. وكل من غُرست عقيدة الحب في وجدانه كان مؤهلا، بل مندفعا نحو التآلف والتعايش مع غيره،

مهما كان مختلفا عنه في العقيدة والملة والمذهب. وعقيدة الحب هي الجامعة لكل العقائد، بل هي دين الأديان، أو كما وسمه ابن عربي بـ "دين الحب".

بهذه الإحالة الصوفية الروحانية الوحدوية لمفهوم وقيمة العيش المشترك، في أفقها الحقي الذي كشف عن نفسه حبا، والذي ترجم وتجسد في تجليها الخلقي الإنساني تعايشا وتسامحا. يكون ابن عربي قد نقلنا من "حب الحكمة" إلى "حكمة الحب"، من حب البحث والمعرفة، إلى البحث عما يمكّن للحب في النفوس، والتفنن في ممارسته. لقد تعلمنا من دروس حب الحكمة في تخريجها الفلسفي كيف نضبط المفهوم، وكيف نبحث عن الحقيقة، وكيف نتمكن من امتلاك الحس النقدي، والتفكير البرهاني، فنتقن فقه الخطاب ونمتّع ونقنع المخاطَب، لكننا قد لا نكسب وده وحبه، وقد يتحول اختلافنا معه إلى خلاف... ومن مواعظ حكمة الحب في إخراجها ونحتها الصوفي الأكبري، نتمكن من فقه العلاقات، فنتعلم كيف نحسن إلى الآخرين، ونتسامح معهم، ونحترمهم، ونتمثلهم كما لو كانوا هم ذواتنا، فنخاطبهم مخاطبتنا لذواتنا، ونريد لهم ما نريده لأنفسنا، قياسا على المسلمة الأخلاقية التي خلص إليها الفيلسوف الألماني إيمانويل كانت في نقد عقله العملي والتي يعبر عنها بقوله:

"خاطب الإنسانية في شخصك". فإذا كان حب الحكمة يقابل العقل النظري في تأصيله الكانتي، فإن حكمة الحب تناظر العقل العملي لديه، والذي بمقتضى قاعدته الأخلاقية، نتعلم كيف نكون محسنين ومسامحين ومسالمين ومنفتحين على الآخر ومتقبلين له. وإذا كانت محبة الحكمة بانشغالها بسؤال الإنسان قد افضت إلى بناء إنسان حداثي محصن بقوة عقلانيته، ومنجزاته العلمية والتكنولوجية، صرفها ووظّفها للسيطرة والهيمنة والتحكم، فتحولت الإنسانية إلى كيانات منقسمة متناحرة. فإن حكمة الحب في صوفيتها الأكبرية، دفعت بالإنسان الذي ربّته على عقيدة الحب، ومكنته من حكمته، نحو الكونية، ليتحول المجتمع الإنساني إلى كيان عالمي موحد وواحد.

وعلى إيقاع الحب والحكمة من تمكينه في الوجدان، والتمكين لتصريف مفرادته وتفجير مكنوناته في المكان، في تجربته الصوفية الأكبرية، نفتح الآفاق على العمل على نشر ثقافة الحب، وإعادة الاعتبار للفكر الصوفي، باعتباره الفضاء المعرفي الروحاني الأنسب والأرحب الذي تشكلت داخله أخلاق الحب ومكنت للشيخ ومريديه من بلوغ مقامه، فأحبوا الإنسانية، وانفتحوا على أديانها وعانقوا معتقديها.

فما أحوجنا اليوم لإحياء الفكر الصوفي، ولدين الحب الذي يدعو إليه، ونحن نعيش زمن الكراهية، والانغلاق، والتطرف... وما يعمق هذه الحاجة ويرسخ القناعة بها، هو الأهمية التاريخية للتصوف والتي تجلت في دعوته إلى التعايش والتكتل بين أهل الديانات والطوائف داخل منظومة روحية واحدة، من دون التفات إلى الانتماء الديني والمذهبي والعرقي الذي وقعت في مطبّهالفلسفات والمؤسسات الفكرية والدينية العالمية. فهي وإن سارعت إلى التفكير فيما يخلص الإنسانية من هذا الخطر الوجودي والحضاري، والدعوة إلى مشروع إنساني كوني منسجم. وحصول الإجماع على ضرورة التمكين لمبدأ "التعايش" ـ بما يستبطنه من قيم المحبة والتسامح والسلام ـ ونشر ثقافته، وتحديد آليات تفعيله. فإنها لم تتمكن في تفكيرها في هذا المشروع لبلوغ هذا الأفق؛ من التخلص من هيمنة الإيديولوجي والمذهبي، والإثني، فكانت النتيجة فرض نموذج لـ (التعايش) على مقياس هذا الدين أو هذا المذهب أو هذه النظرية الفلسفية أو الإيديولوجية.ورأت أن صلاح المجتمعات وتوافقها وتعايشها مرهون بها دون غيرها.مما زاد في تأزيم الوضع الأخلاقي والثقافي والحضاري للإنسانية، ووسّع من دائرة الصراع والتناحر والتوتر بين أفرادها ومجتمعاتها.

كما أسهم في تكريس هذا الوضع الإنساني المتأزمداخل المجتمع العربي الإسلامي؛ الخطاب الديني المعاصر،في الكثير من تياراته ومرجعياته الاجتهادية ومناهجه التأويلية للنصوص الشرعية. حيث انتهى به اجتهاده وفهمه لمبدأ "الإسلام دين تعايش وسلام"، في نظرته إلى الآخر المختلف (في دينه وثقافته وحضارته...)، إلى معاداته، واعتبار مجتمعه دار حرب. يتعلق الأمر، هنا، ببعض الحركات الأصولية المتشددة، والمذاهب الاجتهادية المنغلقة. والأخطر في دعوات هذه الحركات؛ أن الآخر المعادي لها ليس هو من يتواجد في الضفة الآخرى (دار الكفر)، بل هو أيضا أبن دار الإسلام المختلف عنها في منهج اجتهاده في النصوص، والمعارض لإديولوجيتها المنغلقة، في انفتاحه على الآخر الخارجي، الذي يعتبره شريكا في الإنسانية وليس عدوا له.

التعليقات والشروح:

(1) ـأبو العلا عفيفي: مقتبس من تعليقاته على كتاب فصوص الحكم لمحي الدين ابن عربي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، (د ـط)، 1980 ص: 24.

(2) ـ إن ثمة إحداثية تاريخية كانت وراء الدافع نحو تفكير ابن عربي في تأسيس نظرية وحدة الوجود، والمتمثل في الحاجة إلى تجنب

الصراع والاحتراب، ومن ثم الدعوة إلى الائتلاف والتوحد والتعايش. وهي مرتبطة بالظروف السياسية والاجتماعية التي عاشها وتأثر بها ابن عربي في المجتمع الأندلسي، والتوتر الذي ساد في البحر الأبيض المتوسط، إذ احتدم القتال داميا شرسا في الأندلس ابتداء من سنة 1085، وظل شديدا عنيفا حتى أواسط القرن الثالث عشر للميلاد، أي حتى وفاة ابن عربي. ولقد جرت في ذلك الزمان معركتان من أكبر المعارك التي عرفتها الأندلس طوال تاريخها، معركة الأرك سنة 1194، ومعركة العقاب سنة 1212، انتصرت فيها دولة الموحدين في الأولى، ولكن جيشهم قد تعرض لمعركة رهيبة في الثانية. وأسفرت معركة العقاب عن سقوط قرطبة وإشبيليا، ومعظم الأندلس في أيدي الإفرنج.

(3) ـ لقد أخذ نزوع التصوف نحو الإنسان صورا متعددة ترتد إلى أشكال التوجه الصوفي، وهي ثلاث: التصوف التعبدي وكانت النزعة الإنسانية فيه فردية مرتبطة بالزهد، ويتمركز الاهتمام فيه حول انشغال الذات بهمها الوجودي الداخلي، والانفتاح على عالم الآخرة. التصوف الطرقي ممثلا في مؤسسة الزوايا، وكانت النزعة الإنسانية فيه جماعية، وقد عمل على إخراج الإنسان من ذاتيته الفردية في عفويتها إلى الإطار الاجتماعي المنظم وتنمية البعد الاجتماعي في المتصوف. والتصوف

النظري الفلسفي، وكانت النزعة الإنسانية فيه كونية، وقد سجل تجاوزا لاجتماعية التصوف إلى عالميته في تعدد ديانتها ومللها وثقافاتها...وقد جسد حقيقة الوحدة الإنسانية المنبثقة عن وحدة الوجود. ومثل هذا الاتجاه محي الدين بن عربي.

(4) ـ مضمون هذه المسلمة يلخصه قول ابن عربي: فليس العالم إنسانا كبيرا، إلا بوجود الإنسان الكامل الذي هو نفسه الناطقة، كما أن نشأة الإنسان لا تكون إنسانا إلا بنفسها الناطقة، ولا تكون كاملة هذه النفس الناطقة إلا بالصورة الإلهية المنصوص عليها. الفتوحات المكية، ج5، ص: 277.

(5) ـ يرى ابن عربي أن الدين دينان: "دين عند الله"و"دين عند الخلق"، فالدين عند الخلق هو ما أثبته الشرع وأحكامه، واتبعه الناس، وهو يتمركز في الإله الذي يصورونه في مختلف الصور في معتقداتهم، فكل دين من هذه الأديان سماوية كانت أو غير سماوية، هي من خلق الإنسان، يلتزم به ويسعد.(للتوسع أكثر في هذه القضية يمكن الرجوع إلى الفص الثامن من فصوص الحكم: "حكمة روحية في كلمة يعقوبية"، ج1، ص: 32.) ودين عند الله، وهو منبثق من وحدة الوجود، والإله فيه مطلق لا تحده صور المعتقدين.

(6) ـ للتوسع أكثر في الاستراتيجية التأويلية لـ "الصراطات المستقيمة"، بما هي رؤية انفتاحية على الأديان والتمكين للحوار بينها، لاستخلاص المشتركات العقدية والقيمية التي من شأنها أن توحد المنتسبين إليها، يمكن الرجوع إلى المفكر الإيراني عبد الكريم سروش في كتابه"الصراطات المستقيمة: قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية"، ترجمة: قبانجي أحمد، ط1 منشورات الجمل، 2009

قائمة المصادر والمراجع:

أ ـ المصادر:

1 ـابن عربي، (1980). "فصوص الحكم"، الفص الثامن من فصوص الحكم: "حكمة روحية في كلمة يعقوبية"، ج1، تحقيق وتعليق أبو العلا عفيفي، ط2، بيروت، دار الكتاب العربي.

2 ـ ابن عربي، (1985). "شجرة الكون"، ضبط وتحقيق وتعليق: رياض عبد الله، (د ـ ط)، بيروت، دار العلم.

3ـ ابن عربي، (1998). كتاب المعرفة، مسألة 19، تحقيق سعيد عبد الفتاح، (د ـ ط)، بيروت.

4 ـ ابن عربي، (1999). "الفتوحات المكية"، (ثمانيةأجزاء)، ج4،ضبطه وصححه ووضع فهارسه: أحمد شمس الدين، بيروت، لبنان، دار الكتب العلمية .

5 ـ ابن عربي، (2005). "ترجمان الأشواق"، تصحيح عبد الرحمن المصطفاوي، (د ـ ط)، بيروت، دار المعرفة.

6ـ ابن عربي، (2006) "التائية"، مخطوط ضمن مجموعة رقم 4291، مجاميع دار الكتب المصرية، ورقة 156. نقلا عن أحمد محمود الجزار، "الفناء والحب الإلهي عند ابن عربي"، ط1، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية.

7ـ ابن عربي"الإنسان الكامل والقطب الغوث الفرد"، جمع وتأليف ممحمود محمود الغراب، مطبعة نضر، دمشق،ط2، 1990.

ب ـ المراجع:

1ـ حضرة عنايات خان، (2008). "تعاليم المتصوفين"، ترجمة: إبراهيم استنبولي، ط2،دمشق، دار الفرقد.

2ـ رشيد سعدي، (2015)." نحو قراءة إنسانية للدين الإسلامي: نظرية الصراطات المستقيمة، أو من الإسلام المغلق إلى الإسلام المنفتح"7فبراير، منتدى مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

3ـعبد الرحمن بدوي، (1402هـ). "الإنسانية والوجودية في الفكر العربي"، (د ـ ط)، بيروت، وكالة المطبوعات، ودار القلم.

4ـ عبدالوهاب المؤدب، (2010). "الإسلام الآن"، حوارات مع فيليب بتي، ترجمة كمال التومي ط1. دار توبقال.

5ـ عرفان عبد المجيد فتاح، (1993). "نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها"، ط1، بيروت، دار الجيل.

6محمد العدلوني الإدريسي، (2004). "ابن عربي ومذهبه الصوفي الفلسفي"، ط2، الدار البيضاء، دار الثقافة للنشر والتوزيع.

7ـ محمود محمود الغراب، (1992). "الحب والمحبة الإلهية": من كلام الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي، ط2، دمشق، مطبعة نضر.

8ـمهدي النجار،(2007)."معنى الإنسان في تصورات ابن عربي"، الحوار المتمدن، العدد http://www.ahawar/org/m/asp ?i=1337،2116

9ـنيكلسون، (1947). "في التصوف الإسلامي وتاريخه"، ترجمة أبو العلا عفيفي، مصر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر.

10ـ ولتر ستيس، (1999). "التصوف والفلسفة"، ترجمة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، (د ـ ط)، القاهرة، مكتبة مدبولي.

القواميس والموسوعات:

1ـأيمن حمدي، (2000). قاموس المصطلحات الصوفية، (د ـ ط)، القاهر، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع،