

ما وراء الاعتقاد والانتقاد عند ابن عربي: وجهة نظر عرفانية حوارية



محمد أمعارش
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

«ما أخطأ معتقد في اعتقاده، ولا جهل منتقد في انتقاده»

ابن عربي (القرن السادس الهجري).

«الإلحاد والإيمان يسيران معاً على طريق الرب»

أبو المجد سنائي الغزنوي (القرن الخامس الهجري).

الملخص:

على الرغم من أن الاعتقاد في الله، مفتوح على الاختلاف الجذري والأصيل في نشأته الروحية والمعرفية، ومعرض في الدين على الاختيار الإنساني، وعلى الحوار البدئي الذي افتتح به الوجود، إلا أن أصحاب العقائد في الله، إثباتاً ونفيًا، أبوا إلا أن يحولوا المعتقدات من حقل التجربة الروحية والحوار المعرفي، إلى حقل السلطة الجبرية على الله وعلى الناس، وذلك بإخراجهم الاعتقاد من الدوائر المفتوحة للحريات والحقوق والاختيارات الفردية، إلى الدائرة المغلقة لمؤسسات الوصاية والرقابة والعقاب، والتي أقامت الاعتقاد على قواعد الإكراه الديني، والإلزام الاجتماعي، والهيمنة الإيديولوجية، والسيطرة السياسية.

هذا الانقلاب في الاعتقاد من الدين الإلهي المفتوح والمعرض، إلى التدين الاجتماعي المغلق والمفروض، فرض على الدين عمومًا أن يصبح جزءًا من مكونات الهوية الاجتماعية، وأن يتشكل وفق خصائص الاجتماع البشري، وأن ينغمس في المخاصمات والمنازعات والصدامات التي ضيققت فسحته الجذرية وسعته الأصيل للجميع، وأن يصير موضوعه هو إله المعتقد؛ أي الإله المحلي الضيق الذي تمسكه قبضة الهويات، وتأسره قيود المعتقدات.

إن هذه الفسحة الدينية المنسية في أصول الاعتقاد في الله مطلقًا، نفيًا وإثباتًا، التي وراء طور الاعتقاد والانتقاد، هي ما يروم هذا البحث تحريره، على مشرب العرفان الإسلامي عند الصوفي ابن عربي، في مسعاه إلى تسريح الحق من قيود المعتقدات، وافتكاكه من أسر سدنة المعابد، بتفكيك هذا الصوفي وثوقيات

الاعتقاد والانتقاد معاً، واختراقه للتسيبجات والأبنية العقدية الضيقة الحائرة، والحاجة للحق المطلق وراء القيود المعقودة على صورته المختلفة، وأوجهه الكثيرة التي عُرف فيها، ولا تمسكه أو تحيط به أو يقع في قبضتها، وإلا لم يكن عزيزاً ومنيعاً وواسعاً.

لقد كشفت التجربة العرفانية في تجلياتها الإسلامية عن وحدة الأضداد في البنية الحوارية للإيمان، والتي هي على صورة البنية الحوارية البدئية والأصيلة للأسماء الإلهية الجامعة بين الأضداد، وبها يُرحم الناس من ضيق المعتقدات وقيودها على الحق وعلى الخلق؛ إذ إن كلاً من الإيمان والإلحاد، أو الاعتقاد والانتقاد، موضوعهم الشؤون الإلهية المختلفة والمختلف فيها، وهي موضوع معرفة وتجربة واختبار وبلوى، لا علاقة لها بأية وصاية بشرية، فهذه الشؤون الإلهية، على أصلها، بمعزل عن أية إرادة للهيمنة تُفقدُها جوهرها الاختباري والاختياري الذي هو حرية، خارج كل القبضات بما فيها قبضة الاعتقاد نفسه.

ويبدو أن فتح هذه الصفحات العرفانية المشرقة في تراث المسلمين، والتي تنادي من أعماق الوجدان الإنساني بالتسامح والحرية والحق في الاختلاف، ونبذ نزعات العنف والتطرف، ونزعات التسلط والعدوان، مناسبٌ لوقتنا في تذكير الأوصياء على الحق، والوكلاء على الناس، وسدنة المعابد؛ بأن الإيمان والطغيان لا يجتمعان أبداً؛ إذ إنَّ حمل الناس بالعنف والإكراه على الاعتقاد، وترتيب محاسبة دنيوية عليه، مضاد لأصول الاعتقاد والإيمان، ومناقض للتجربة الروحية القائمة أصالة على الاختلاف، والحرية، والاتساع للجميع، بما في ذلك الاتساع لمُسَمَّى الإلحاد نفسه: حيث هو اعتقاد من بين الاعتقادات القائمة والممكنة، وقول في الله من بين أقوال كثيرة متسعة للحق وجداناً وفقداناً.

تقديم:

على الرغم من أن الاعتقاد في الله، مفتوح على الاختلاف الجذري والأصيل في نشأته الروحية والمعرفية، ومعروض في الدين على الاختيار الإنساني، وعلى الحوار البدني الذي افتتح به الوجود، إلا أن أصحاب العقائد في الله، إثباتاً ونفيًا، أبوا إلا أن يحولوا المعتقدات من حقل التجربة الروحية والحوار المعرفي، إلى حقل السلطة الجبرية على الله وعلى الناس، وذلك بإخراجهم الاعتقاد من الدوائر المفتوحة للحريات والحقوق والاختيارات الفردية، إلى الدائرة المغلقة لمؤسسات الوصاية والرقابة والعقاب، التي أقامت الاعتقاد على قواعد الإكراه الديني، والإلزام الاجتماعي، والهيمنة الإيديولوجية، والسيطرة السياسية.

هذا الانقلاب في الاعتقاد من الدين الإلهي المفتوح والمعروض، إلى التدين الاجتماعي المغلق والمفروض، فرض على الدين عمومًا أن يصبح جزءًا من مكونات الهوية الاجتماعية، وأن يتشكل وفق خصائص الاجتماع البشري، وأن ينغمر في المخاصمات، والمنازعات، والصدمات التي ضيققت فسحته الجذرية وسيعته الأصلحة للجميع، وأن يصير موضوعه هو «إله المعتقد»؛ أي الإله المحلي الضيق الذي تمسكه قبضة الهويات، وتأسره قيود المعتقدات.

إن هذه الفسحة الدينية المنسية في أصول الاعتقاد في الله مطلقًا، نفيًا وإثباتًا، التي وراء طور الاعتقاد والانتقاد، هي ما يروم هذا البحث تحريره، على مشرب العرفان الإسلامي عند الصوفي ابن عربي، في مسعاه إلى تسريح الحق من قيود المعتقدات، وافتكاكه من أسر سدنة المعابد، بتفكيك هذا الصوفي وثوقيات الاعتقاد والانتقاد معًا، واختراقه للتسيجات والأبنية العقدية الضيقة الحجرة، والحاجة للحق المطلق وراء القيود المعقودة على صورته المختلفة، وأوجهه الكثيرة التي عُرف فيها، ولا تمسكه أو تحيط به أو يقع في قبضتها، وإلا لم يكن عزيزًا ومنيعًا وواسعًا.

لقد كشفت التجربة العرفانية في تجلياتها الإسلامية عن وحدة الأضداد في البنية الحوارية للإيمان، والتي هي على صورة البنية الحوارية البدئية والأصلحة للأسماء الإلهية الجامعة بين الأضداد، وبها يُرحم الناس من ضيق المعتقدات وقيودها على الحق وعلى الخلق؛ إذ إنَّ كل من الإيمان والإلحاد، أو الاعتقاد والانتقاد، موضوعهم الشؤون الإلهية المختلفة والمختلف فيها، وهي موضوع معرفة وتجربة واختبار وبلوى، لا تعلق لها بأية وصاية بشرية، فهذه الشؤون الإلهية، على أصلها، بمعزل عن أية إرادة للهيمنة تُفقدُها جوهرها الاختباري والاختياري الذي هو حرية، خارج كل القبضات بما فيها قبضة الاعتقاد نفسه.

ويبدو أن فتح هذه الصفحات العرفانية المشرقة في تراث المسلمين، والتي تنادي من أعماق الوجدان الإنساني بالتسامح والحرية والحق في الاختلاف، ونبذ نزعات العنف والتطرف، ونزغات التسلط والعدوان،

مناسبٌ لوقتنا في تذكير الأوصياء على الحق، والوكلاء على الناس، وسدنة المعابد، بأن الإيمان والطغيان لا يجتمعان أبدًا؛ إذ إنَّ حمل الناس بالعنف والإكراه على الاعتقاد، وترتيب محاسبة دنيوية عليه، مصاد لأصول الاعتقاد والإيمان، ومناقض للتجربة الروحية القائمة أصالة على الاختلاف والحرية والانتساع للجمع، بما في ذلك، الانتساع لمُسمَّى الإلحاد نفسه، من حيث هو اعتقاد من بين الاعتقادات القائمة والممكنة، وقول في الله من بين أقوال كثيرة متسعة للحق وجدانًا وفقدانًا.

يقول ابن عربي: «جناب الله أوسع أن يكون عليه سدنة من خلقه، ولا سيما من نفوس جبلت على الشح وحب الرياسة والتقدم»¹.

الله موضوع الإيمان والإلحاد:

يجتمع الإيمان والإلحاد في موضوع مركزي، وما عداه مجرد تفاصيل، وهذا الموضوع هو الله إثباتًا ونفيًا، ووجودًا وفقدانًا، وهو صورة المجموع، فنفيه عين إثباته، والعلم المستقر به عين الجهل المستقر به، لتحوله في الصور والشؤون: {كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ}²، وهذا هو الأصل الإلهي في العرفان، الممد لكل الأقوال في الله؛ «إذ إنَّ كل حقيقة ظهرت في العالم، لها أصل إلهي ترجع إليه، ولولا ذلك الأصل الإلهي يحفظ عليها وجودها، ما وُجدت ولا بقيت»³، والأصول كلها مطمورة ومغبية؛ فالحق أصل في كل اعتقاد وموجود، وهو المعبر عنه بالغيب الممد بالوجود لكل موجود، وسواء سميته غيبًا، أو خفاءً، أو باطنًا، أو روحًا، أو وجودًا، أو لا شعورًا، أو بنية تحتية، أو جذرًا، أو سببًا من الأسباب؛ فهو المشهد الآخر التكويني وراء الشهود المتكون الظاهر والمبطون فيه، «والأصول كلها غيب، ألا تراها قد ظهرت في الشجر أصولها غيب، فإن التكوين غيب لا يشاهده أحد»⁴.

إن اجتماع الإيمان والإلحاد، أو الاعتقاد والانتقاد، في عين الفرق والاختلاف، هو كافتراقهم في عين الجمع والاتفاق؛ إذ لا يخلو كل واحد منهم من حق يتجلى على قدر المجلى الذي يقع فيه الاعتقاد أو الانتقاد، نظير اتفاقهما في الوجود، واختلافهما في الشهود، واتفاقهما في مسمى الحق واختلافهما في أسمائه التي يقوم اسم منها عند الاعتقاد، مقام اسم غيره عند الانتقاد، واتفاقهما في الدال، واختلافهما في المدلول، أو العكس: اتفاقهما في المدلول، واختلافهما في الدال. فما من أمرين في الوجود إلا وبينهما قدرٌ من التشابه، وقدرٌ من الاختلاف، أو قدرٌ مشترك وقدرٌ مميز، وهذا البينُّ أو البرزخ؛ هو الذي يجعلهما طرفين متقاطعين

1- ابن عربي، الفتوحات المكية، طبعة دار الكتب العربية الكبرى، الحلبي، 1329 هـ، ج 1، ص 706

2- سورة الرحمن، الآية 29

3- ابن عربي، الفتوحات المكية، طبعة دار الكتب العربية الكبرى، الحلبي، 1329 هـ، ج 2، ص 340

4- المصدر نفسه، ج 2، ص 101

عند مُلتقى هو نفسه مُفترق، وهو محل استراحة نزاع الضدين، واعتدالهما، وسلمهما المُقتضي لتجاورهما في تجاورهما؛ حيث إن «المحاورة لا تُعقل من غير مجاورة»⁵، وهو الحاجز والحائل بينهما وبين بغي أحدهما على الآخر، وطغيانه، وغلوه، وتطرفه، وهو برزخ الحق الناظر إلى الأمرين، والمُمد لكل منهما ببقائه وبرؤيته، بحسب مزاجه الذي خلق عليه⁶، وباختصار: هو الحافظ للاختلاف المفتوح على الغيرية التي بها قيام الذاتية.

من هذا البرزخ الأنطولوجي الطارد للبغي والطغيان والميلان، والراعي للاختلاف والحوار، يتأسس القول العرفاني في برازخ الإيمان والإلحاد، والاعتقاد والانتقاد.

الله المعروف المجهول:

الإيمان والإلحاد اعتقادان يقيدان الألوهية بحدود الموجود والمعدوم، وكل ما مع المعتقدات، مجرد قيود وأسماء لله هي موضوع التعرف والإنكار، يُنكر الله فيها ويُعرف، ويوجد ويُفقد، ويُرى ولا يُرى؛ ولذلك كان الكُمل من العارفين، عند صوفية المسلمين، وراء طور الاعتقاد والإلحاد، يرون الحق في كل قول: «والحق كل ذلك ووراء ذلك، فينكر ويعرف، وينزه ويوصف، وعن كل ما يُنسب إليه يتوقف»⁷.

من هذا المنطلق، يصبح العرفان: هو هذه الحركة المتجهة إلى العالم، لتعرف وجه الحق فيه؛ أي لاستعادة لطافة الصورة الإلهية في هذه المرايا الكثيفة المتشجرة المتناظرة، المسماة أكوأنا وأغياراً وحُجُباً. ولما كان رفع هذه المرايا، غير ممكن بدون إعدام ما وجدت له، فإن العرفان لا يستغني عنها؛ بل يتخذها طريقه وموضوع معرفته، يقول ابن عربي: «أعطانا الله، من أجل هذه النشأة التي أنشأنا الله عليها في هذا الطريق، وجه الحق في كل شيء، فليس في العالم عندنا في نظرنا شيء موجود، إلا ولنا فيه شهود عين حق نعظمه منه، فلا نرمي بشيء من العالم الوجودي»⁸، و«الوجود كله عظيم، فلا يُترك منه شيء»⁹، وحتى «الباطل يعطيه حقه ولا يتعدى به محله»¹⁰؛ لأن الحق {أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ}¹¹؛ إذ إنه مثلما يقع الإيمان

5- المصدر نفسه، ج 4، ص 249

6- الإشارة هنا؛ إلى معنى البرزخ الوارد في الآية: "مرج البحرين يلتقيان، بينهما برزخ لا يبغيان"، سورة الرحمن، الآية 19، و20. يقول ابن عربي: "الكمال في البرزخ، وهو المقام الأشمخ، لو مآل ما اتصف بالاعتدال، مرج البحرين يلتقيان، بينهما برزخ لا يبغيان، ومن البغي ما هو طغيان..." الفتوحات المكية، م. ج 4، ص 379. ويقول: "فما من متقابلين إلا وبينهما برزخ لا يبغيان؛ أي لا يوصف أحدهما بوصف الآخر الذي يقع به التميز"، المصدر نفسه، ج 3، ص 47

7- ابن عربي، الفتوحات المكية، م. ج 4، ص 265

8- المصدر نفسه، ج 1، ص 223

9- المصدر نفسه، ج 2، ص 225

10- المصدر نفسه، ج 2، ص 268

11- سورة طه، الآية 50

على مسمى الحق، يقع كذلك على مسمى الباطل، وهو حق بالنظر إلى إيجاده في الاعتقاد، «فأكثر الناس لا يطلق الإيمان إلا على المؤمن بالله، ولا الكافر إلا على الكافر بالله. والله يقول: {والذين آمنوا بالباطل}»¹²، فقد سمّاهم مؤمنين، وحق مسمى الباطل؛ لأن الحق أوجده وأعطاه خلقه الوجودي الذي استوجب الإيمان به، وإن كانت ألفاظ الباطل والإلحاد والكفر غير محايدة شرعاً، في دلالتها على قيمة سلبية لمن يطلقها من موقع استنكاري، لكن من يعرف الله في السلب، فهو يدرك حقيقة هذه المقالة السالبة، والكل مقيد بدليله في اجتهاده، وبذل وسعه وجهده، أصاب الحق أو أخطأه في القصد، و«لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا»¹⁴، فكل اعتقاد وسع خاص به، ويضيق عن وسع غيره من المعتقدات، وهذا الوسع: هو العلامة التي يعرف بها كل ذي اعتقاد الحق الذي معه، ويفقده في غيرها من العلامات، وينكرها على أصحابها. فيكون المعتقد في الحق بالعلامة التي معه وعنده، معتقداً في ما قبض عليه في هذه العلامة من علم بالحق؛ أي إن اعتقاده إنما هو تابع للمعلوم عنده. أمّا المجهول، المعلوم عند غيره، فليس مُدركاً له إلا على أنه مُنكرٌ، أو صورة باطل وعدم، فيكون الحق في هذه العلامات هو المعروف والمنكر في آن، المتعوز به منه¹⁵. كما في حديث التجلي أو التحول الإلهي في صور يوم القيامة، وفيه: «فيأتيهم الله تبارك وتعالى، في صورة غير صورته التي يعرفون، فيقول: أنا ربكم. فيقولون: نعوذ بالله منك، هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا، فإذا جاء ربنا عرفناه. فيأتيهم الله في صورته التي يعرفون، فيقول: أنا ربكم. فيقولون: أنت ربنا، فيتبعونه...»¹⁶، فما تعوذوا بالله المعلوم لهم إلا من الله المجهول لهم، وما نزّهوا ولا عظموا إلا علامتهم التي عرفوا الحق منها¹⁷؛ فعلاصة الاعتقاد هي المعظمة والمنزّهة، وإلا لم يتعوذوا من الصورة/العلامة الأولى التي تجلى فيها الحق، وهو نفسه في صورتين: المنكرة المتعوز منها، بقولهم: «لست ربنا»، والمعروفة المتعوز بها بقولهم: «أنت ربنا»، لأنهما لا تحصرانه ولا تحدانه في ذاته؛ إذ إنّ له كل الصور والعلامات، وفي الآن نفسه ليست له صورة، ولا علامة تقيدانه في شؤونه المتحولة، ولو تقيد في صورة أو علامة لكان في قبضتها، ولم يكن عزيزاً ومنيعاً، وعند ابن عربي أن: «العزیز: هو المنيع الحمى، ومن يوصل إليه بوجه ما، من وصف أو نعت أو علم أو معرفة، فليس بمنيع الحمى»¹⁸.

12- ابن عربي، الفتوحات المكية، م. م، ج 2، ص 211

13- سورة البقرة، الآية 286

14- سورة الطلاق، الآية 7

15- في دعاء النبي، من حديث عائشة: "وأعوذ بك منك.."، صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود.

16- حديث متفق عليه، أخرجه البخاري ومسلم في صحيحهما بألفاظ متقاربة، عن أبي هريرة وعن أبي سعيد الخدري.

17- يلتقط ابن عربي من حديث التجلي الإلهي يوم القيامة هذه الإشارة: "ألا تراني أتجلى لهم في القيامة في غير الصورة التي يعرفونها، والعلامة، فينكرون ربوبيتي، ومنها يتعوزون، وبها يتعوزون، ولكن لا يشعرون، ولكنهم يقولون لذلك المتجلي: نعوذ بالله منك، وها نحن لربنا منتظرون، فحينذاك أخرج عليهم في الصورة التي لديهم فيقرون لي بالربوبية، وعلى أنفسهم بالعبودية، فهم لعلامتهم عابدون، وللصورة التي تقررت عندهم مشاهدون، فمن قال منهم: إنه عبدني. فقله زور وقد باهتني، وكيف يصح منه ذلك، وعندما تجليت له أنكرني، فمن قيني بصورة دون صورة فتخيل أنه عبد، وهو الحقيقة الممكنة في قلبه المستورة، فهو يتخيل أنه يعبدني وهو يجحدني.... فالناس بين غائب وشاهد، وكلاهما عندهم شيء واحد"، الفتوحات المكية، ج 1، ص 49

18- ابن عربي، الفتوحات المكية، م. م، ج 2، ص 242

ليس في يد المُعْتَقِد ولا في يد المُنْتَقِد من الله شيء؛ إذ لا تمسكه القيود والحدود، مع أنه عندها لا فيها، وهو عند الشيء وعند اللاشيء، فمن لم يجد الله موجوداً، وجده عند العدم، والإشارة إليه في أعمال من كفروا به، بمثال السراب الوارد في القرآن: {يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ} ¹⁹، ويسمى ابن عربي صاحب هذا الاعتقاد في السراب بـ(المفلس) الذي وجد الله عند لا شيء، أو كما قال ابن عربي: "يراه في لا شيء، وهو تعالى عند كل راءٍ في صورة لا يدركها الآخر، فلا يدرك مطلق الوجود إلا المفلس الذي ذهب الصور عن شهوده، كما قال في الظمان: حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً، فنفي شئئية المقصود، ووجد الله عنده، يعني عند لا شيء، فإنه ليس كمثله شيء" ²⁰.

ولأن السراب من حيث هو مغالطة لهذه الحقيقة الوجودية؛ فإنه «من التحقيق أن تُعطي المغالطة في موضعها حقها» ²¹، كما أعطاه الحق خلقها، «فمن أُعطي هذا العلم فقد أُعطي ما يجب لكل أحد من خلق الله، وهذا مقام عزيز، قل أن ترى له ذائقاً، إلا من كان له هذا المقام، وعلامة صاحب هذا المقام، أن يكون عنده لكل ما يسمى خطأ في الوجود، وجّه إلى الحق يعرفه ويعرف به، إن سئل عنه عند من يعرف منه القبول عليه، هذه علامته، وهو الذي يرى ربه بكل عقيدة، وبكل عين، وفي كل صورة» ²².

الله عين الاختلاف:

ليس الله، في التجربة العرفانية، محلّ اختلاف العقائد فحسب؛ بل هو عين هذا الاختلاف، فقد سئل الصوفي أبو سعيد الخراز: «بم عرفت الله؟»، فقال: «بجمعه بين الضدين»، ثم تلا: {هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ}. وذهب ابن عربي إلى أبعد من ذلك، حينما اعتبر الحق لا يجمع فحسب بين الضدين؛ بل هو عين الضدين، يقول: «فإن قول الخراز، يوهم أن ثمّ عيناً ليست عين الضدين، لكنها تقبل الضدين معاً. والأمر في نفسه ليس كذلك، بل هو عين الضدين؛ إذ لا عين زائدة، فالظاهر عين الباطن، والأول والآخر عين الآخر والظاهر والباطن، فما ثمّ إلا هذا، فقد عرفتكم بالنشأة الإنسانية أنها على الصورة الإلهية» ²³.

لا يُعتبر الكلام في الاختلاف الإلهي كلاماً في الذات الإلهية التي لا تُعلم، والتي هي غيب مطلق، لا سبيل إلى إدراك ماهيتها؛ بل كلاماً في أسمائها التي تتعين بها في مراتب تجلياتها وتعلقاتها بالعالم، وظهورها

19- سورة النور، الآية 39

20- ابن عربي، الفتوحات المكية، م. ج 3، ص 105

21- المصدر نفسه، ج 2، ص 269

22- المصدر نفسه، ج 2، ص 268

23- المصدر نفسه، ج 2، ص 476

للوحي الإنساني، ووحدها هذه التعلقات، والتضائفات، والتجليات المختلفة باختلاف مجاليها ومظاهرها وقوابلها، هي التي تجعل نقاش الألوهية ممكنًا، وتجعل المعرفة بها ممكنة أيضًا، أما الذات الغنية عن العالمين والمتعالية، فلا تعطي إلا المجهولية، وعدم المعرفة والإدراك، ولا تُعرف إلا بذلك «فإنه سبحانه لا يشبه شيئاً ولا يُشبهه شيء، فكيف يُعرف من يشبه الأشياء، من لا يُشبهه شيء، ولا يشبه شيئاً؟ فمعرفة فك به إنما هي أنه ليس كمثله شيء، ويحذر كم الله نفسه. وقد ورد المنع من الشرع في التفكير في ذات الله تعالى»²⁴؛ فالظهورات، والتجليات، والتعلقات، والتضائفات هي التي تقبل التحول في الشؤون، وهي المعتبرة في القول بالاختلاف الإلهي، لا الوجود الذاتي النفسي الذي هو محل مجهولية تامة، ومحل منع وتحجير من التعرض للتفكير فيه؛ إذ كما يقول ابن عربي: «ما بأيدينا من العلم به إلا صفات تنزيهه، أو صفات أفعاله، ومن زعم أن عنده علمًا بصفة نفسية ثبوتية فزعمه باطل؛ فقد كانت تحدّه ولا حدّ لذاته، فهذا باب مغلق دون الكون، لا يصح أن يُفتح، انفرد به الحق سبحانه»²⁵.

ترجع حقيقة التضاد القائمة في العالم، وعلى رأسها أضداد المعتقدات، إلى جدل الأسماء الإلهية وحوارياتها، حيث لا يفوت الحق نعت منها، يقول ابن عربي: «فالعلي لنفسه: هو الذي يكون له الكمال الذي يستغرق به جميع الأمور الوجودية والنسب العدمية، حيث لا يمكن أن يفوته نعت منها، وسواء كانت محمودة عرفًا وعقلًا وشرعًا، أو مذمومة عرفًا وعقلًا وشرعًا. وليس ذلك إلا لمسمى الله تعالى خاصة»²⁶. فالحق لا يضاده شيء، لأنه عين الأضداد نفسها.

إن الاختلاف الأصيل لا أصل له لأنه هو الأصل، ويتساوى القول فيه: «إنه لا أصل له» والقول: «إنه هو الأصل»، فقد علمنا أصل من لا أصل له، وعن هذا الاختلاف الأصيل نشأت فروعه في الأذهان والأعيان، ومن رام رفعه، رام إزالة حق، والله حق، وعند ابن عربي: «الخلافا حق حيث كان»²⁷، ومنه في القرآن: {وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ (117) وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ (118) إِلَّا مَنْ رَجِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ}؛²⁸ أي: «من أجل الخلاف خلقهم؛ لأن الأسماء الإلهية متفاضلة، فمن هناك صدر الخلاف»²⁹، ولذلك خلقهم، «فما تعدى كل خلق ما خلق له، فالكل طائع، وإن كان فيهم من ليس بمطيع مع كونه طائعًا»³⁰.

24- المصدر نفسه، ج 1، ص 119

25- المصدر نفسه، ج 2، ص 619

26- ابن عربي فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1980م، ج 1، ص 79

27- ابن عربي، الفتوحات المكية، م.م، ج 4، ص 296

28- سورة هود، الآيات 117 - 118 - 119

29- ابن عربي، الفتوحات المكية، م.م، ج 2، ص 335

30- المصدر نفسه، ج 3، ص 162

وعندنا أنه، سواء قلت: للاختلاف خلقهم، أو قلت: للرحمة خلقهم، كما تنازعت في ذلك تفاسير هذه الآيات³¹، فهما سيان؛ لأن «الاختلاف رحمة»، تسع الرحمة كل شيء كما يسعه الاختلاف؛ فالرحمة كاشفة لتدبير الحق في كل شيء، والاختلاف كاشف لوجوه الحق في كل شيء. ولأن الأمر كذلك؛ فإن العارفين المعترفين بهذه الحقيقة الاختلافية الوجودية، لا تضيق صدورهم عن شيء واقع منها في العالم؛ بل «لهم المحبة في جميع العالم كله، وإن تفاضلت وجوه المحبة، فيحبون جميع ما يقع في العالم، بحب الله في إيجاد ذلك في الواقع، لا من جهة عين الواقع. فاعلم ذلك، فإن فيه دقيق مكر إلهي، لا يشعر به إلا الأدباء العارفون؛ فالعارف يعلم أن فيه جزءاً يطلب مناسبة من العالم، فيوفي كل ذي حق حقه، كما أعطى الله كل شيء خلقه»³².

لاهوت الصورة الإلهية وناسوتها:

تنوأت ثقافتا الإيمان والإلحاد على لاهوت «الصورة»؛ فإذ تعتبر الأديان الوثنية الإنسان صُنع على صور الآلهة³³، وتعتبر الأديان التوحيدية أن الله خلق الإنسان على صورته³⁴، فإن العقائد المادية الإلحادية، ما هي إلا امتداد لنقاش الصورة في هذه الديانات، بقلبها لمعادلات الصورة، وأشهر العبارات عن هذا اللاهوت المقلوب عبارة فيورباخ: «إن الإنسان صُنع الله على صورته ومثاله»³⁵.

لا يخرج هذا اللاهوت المقلوب عن تأكيد طبيعة الإله المخلوق في الاعتقاد عند ابن عربي، حيث يقول: «فلا يعتقد معتقداً إلهاً إلا بما جعل في نفسه، فالإله في الاعتقادات بالَجْعَل، فما رأوا إلا نفوسهم وما جعلوا فيها»³⁶؛ فإنه المعتقد مجعول ومصنوع على صورة الاعتقاد والظنون والحاجات، والمُثَنِّي على إله معتقده، «إنما يثني على الإله الذي اعتقده، وربط به نفسه، فما أثني إلا على نفسه، فإنه من مدح الصنعة، فإنما مدح الصانع، بلا شك، فإن حُسْنها وعدم حُسْنها راجع إلى صانعها. وإله المعتقد مصنوع للناظر فيه، فهو صنعه، فتناؤه على ما اعتقده، تناؤه على نفسه، ولهذا يذم معتقد غيره، ولو أنصف لم يكن له ذلك»³⁷.

31- ينظر في هذا الاختلاف تفسير فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، 1420هـ، ج 18، ص ص 411 - 412. فغذاب الاستئصال عنده لا ينزل بمجرد الشرك والإلحاد؛ بل إنما ينزل "إذا أسأؤوا في المعاملات، وسعوا في الإيذاء والظلم".

32- ابن عربي، الفتوحات المكية، م. م. ج 1، ص 584

33- علي الشوك، الأساطير بين المعتقدات القديمة والتوراة، منشورات بابل، الرباط، 1989م، ص 60

34- في سفر التكوين: "وقال الله لنصنع الإنسان على صورتنا كمثالنا (...). فخلق الله الإنسان على صورته..."، وفي الحديث المتفق عليه من رواية أبي هريرة: "خلق الله آدم على صورته".

35- Alain Besançon, L'image interdite, Gallimard, Fayard 1994, p 676.

H.G.Gadamer, Vérité et méthode, tr Etienne sacre, Seuil, Paris 1976, p 71.

36- ابن عربي، فصوص الحکم، م. م. ج 1، ص 113

37- المصدر نفسه، ج 1، ص 226

يتضمن الإلحاد استثنافاً لدورة الصورة الإلهية، بنقلها من مركزية الخلق الإلهي، إلى مركزية الاختلاق الإنساني، مع الإبقاء على ما عليه الأمر من تردد بين طرفين؛ لأن الصورة في الاعتقاد برزخية بينية، هي من وجه حق فهي «اللاهوت» ومن وجه خلق فهي «الناسوت»، وعلى كل، فإن الصورة سواء نسبتها إلى الحق خلقاً، أو إلى الخلق اختلاقاً، تظل مشبعة بمعاني الألوهية التي يتورط فيها كل قائل بوجودان الله أو فقدانه فيها، والله عند الظن، كما في الحديث القدسي: «أنا عند ظن عبدي بي»³⁸؛ إذ الظن اعتقاد من الاعتقادات، كما اليقين والشك، لا يخلو وجه الحق منه.

لقد كان (هيدجر) مُحِقاً حينما اعتبر عمليات القلب التي مورست على المقولات الميتافيزيقية القديمة، من قبل من يعتقدون أنهم تحولوا عنها، هي مجرد تحويلات واستبدالات داخل اللعبة الميتافيزيقية نفسها، كتقديم الماهية على الوجود، *L'essentia précède l'existentia* في ميتافيزيقا أفلاطون، وتخيل جان بول سارتر أنه يغادر هذه الميتافيزيقا بقلب معادلاتها في أطروحته الوجودية القائلة بأسبقية الوجود على الماهية *L'existence précède l'essence*، والحال أن: «كل قلب لمقولة ميتافيزيقية، يظل بدوره مقولة ميتافيزيقية»³⁹، وعلى هذا، فإنه سواء قلنا: إن الله خلق الإنسان على صورته. أو قلنا: إن الإنسان خلق الله على صورته. لا تغادر دائرة هذه الميتافيزيقا التي وَضَعَت المسألة الاعتقادية وتصورت معانيها، وأنت تعتقد أنك تتقلب عليها؛ إذ إن الانقلاب، هنا، لا يعني إلا تعديل وضع المسألة، أو ترجيح طرف في المعادلة، الموضوع أصلاً على قاعدة الاعتقاد في الخلق على الصورة.

لا يغادر إعلان «موت الرب» دائرة الإيمان المسيحي، وهو الإعلان الذي افتتحت به الفلسفة الغربية مع نيتشه عصر الإلحاد التام؛ بل هو امتداد لهذا الإيمان وإحالة عليه، بالاحتفاظ بشقه الأول: وهو عقيدة قتل المسيح. وإسقاط شقه الثاني: وهو عودته وقيامته⁴⁰.

إذ لم تكن عقيدة «موت الرب»، مجرد بشارة بميلاد الإنسان؛ بل مقدمة لِنَعْيِهِ في عقيدة «موت الإنسان»، التي طبعت العصر البنيوي الحديث، وكأن قَدَر الحق والخلق أن يرتبطا، فلا يُلاحَظ أحدهما بدون الآخر، ف«الصورة بيننا وبين الحق نسب ودين»⁴¹، كما يؤكد ابن عربي، ولأن للصورة التي خُلِق عليها الإنسان هذا الوضع النسبي القرابي مع الحق، كانت محل افتتان الوعي الإنساني بها، يقول ابن عربي: «أعظم الفتن التي فتن الله بها الإنسان، تعريفه إياه بأنه خلقه على صورته»⁴²، ومنها وقع اللبس والتنازع بين نسبتها إلى

38- رواه الشيخان في صحيحهما، من حديث أبي هريرة.

39- Heidegger(Martin), Lettre sur l'humanisme, in Questions III, Tel Gallimard, Paris, 1990, p85.

40- ترى عقيدة الصلب في المسيحية، أن المسيح عاد بعد ثلاثة أيام من صلبه، ولقيه عدد من حواربيه قبل أن يرفع إلى السماء.

41- ابن عربي، الفتوحات المكية، م.م، ج 3، ص 135

42- المصدر نفسه، ج 2، ص 189

الحق، ونسبتها إلى الخلق؛ فالصورة من أثر الحق في الخلق، ومن أثر الخلق في الحق، تتحقق في التضافير وتظهر بين أمرين، وفي الإحالة المتبادلة بينهما، ولذلك لا يُعرف إله أو ربّ، بدون مألوه أو مربوب، كما لا يُعرف مألوه أو مربوب بدون إله أو رب، وفي المأثور عند صوفية المسلمين: «من عرف نفسه عرف ربه»⁴³، والعكس كذلك، إذا فقدَ هذا أو نسي فقدَ ذاك ونسي، كما في الآية: {نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ} ⁴⁴، المعرفة تُعطيها معًا: {فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ}، والنسيان يفقدُهما معًا: {نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ} ⁴⁵، مبادلة صورة بصورة، حيث «المعرفة جمعية بينك وبينه»⁴⁶.

الاتساع الإلهي:

يستحيل في العرفان الصوفي أن لا يكون الله عند كل معتقد: «إنه تعالى عند كل معتقد»⁴⁷، أو عند قول كل قائل: «إن الله عند قول كل قائل»⁴⁸، «فإن الله عند لسان كل قائل بما يقول، كما هو قائم على كل نفس بما كسبت»⁴⁹، وإليه تأوي كل الموجودات وترجع؛ إذ قيامها به، و«الحق بيت الموجودات كلها؛ لأنه الوجود»⁵⁰، فلو لم يكن عند كل اعتقاد أو قول لضاق، ولكان في العالم من لا يرجع إليه، ولا استقلت كينونة في العالم عنه، ولم يكن له فيها خلق ولا أمر، وهذه الكينونة الإلهية الحادثة بحدوث القول والاعتقاد، هي عند القول والاعتقاد لا عند القائل والمعتقد؛ لأن هذه الكينونة تظهر وتتكون في القول والاعتقاد، وليست متملكة في يد القائل والمعتقد أو مقبوضاً عليها، «ولهذا كان عند لسان كل قائل، فإن القول يكون مفارق قائله، فإن لم يكن الله عنده ضاع القول، وإنما كان الله عنده لينشئه صورة قائمة تامة الخلقة، فإنه لا بد أن يكون تعالى مذكوراً بها، فيُتم منها ما نقصه العبد، مما تستحقه نشأتها من الكمال»⁵¹.

بناء على ذلك، لا تخرج مقالة الإلحاد عن هذه القاعدة، وهذا سر العلم بالله عند ابن عربي: «فإن سر العلم بالله هو جمع الأضداد بالحكم في العين الواحدة»⁵²، ويقول: «الأكمل من الكامل، من اعتقد فيه كل

43. حديث اشتهر على ألسنة الصوفية والعرفاء، ولا يُعرف له سند نقلي صحيح، ومعناه قريب من المعنى الذي تشير إليه الآية القرآنية: {وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ} سورة الذاريات، الآية 21

44. سورة الحشر، الآية 19

45. سورة التوبة، الآية 67

46. ابن عربي، الإعلام بإشارات أهل الإلهام، رسائل ابن عربي، تقديم وضبط: محمد شهاب الدين العربي، دار صادر، بيروت 1997م، ص 99

47. ابن عربي، الفتوحات المكية، م. ج 4، ص 142

48. المصدر نفسه، ج 3، ص 348

49. المصدر نفسه، ج 4، ص 165

50. المصدر نفسه، ج 4، ص 7

51. المصدر نفسه، ج 4، ص 187

52. المصدر نفسه، ج 2، ص 479

اعتقاد، وعرفه في الإيمان والدلائل وفي الإلحاد، فإن الإلحاد ميل إلى اعتقاد معين من اعتقاد، فأشهدوه بكل عين، إن أردتم إصابة العين»⁵³، ويقول: «فمن أراد إصابة الحق وأن يوفيه حقه، وفقه لعلمه بسعته واتساعه. وإنه عند اعتقاد كل معتقد، مشهود لا يصح أن يكون مفقوداً عند اعتقاد المعتقد، فقد ربط اعتقاده به، وهو على كل شيء شهيد، فصاحب هذا العلم يرى الحق دائماً، وفي كل صورة، فلا يُنكره إذا أنكره من قيده»⁵⁴.

تتسرح معرفة العارف بالاختلاف الإلهي في العقائد، وتحرر من رق الوثوقيات الرسومية، فتكون وصيته: «كن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها، فإن الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد. فإنه يقول: «فأينما تولوا فثم وجه الله. وما ذكر أيناً من أين»⁵⁵. فما من مقالة في الله أو في الكون «إلا ويعلم صاحب الكشف من أين أخذت هذه المقالة أو الملة أو النحلة، فينسبها إلى موضعها، ويُقيم عذراً للقاتل بها ولا يخطئه، ولا يجعل قوله عبثاً. فإن الله ما خلق سماءً ولا أرضاً وما بينهما باطلاً، ولا خلق الإنسان عبثاً؛ بل خلقه ليكون وحده على صورته. فكل ما في العالم جاهل بالكل، عالم بالبعض، إلا الإنسان الكامل»⁵⁶، والإنسان الكامل: هو الإنسان المفتوح على هذا الاختلاف والمفتوح عليه؛ إذ إن كماله كمال الصورة بما فيها من مسمى الكمال والنقص أيضاً، فمن تمام الكمال وجود النقص فيه، وإلا لم يكتمل، والنقص أو النقصان كذلك على التمام الذي عليه خلقه، وتماحه أن يكون على ما هو عليه من غير زيادة، فلو حصلت فيه زيادة بطلت عينه. يقول ابن عربي: «أعطى كل شيء خلقه، فأعطى النقص خلقه، أن يكون نقصاً؛ فالزيادة على النقص الذي هو عينه، لو كانت لكانت نقصاً فيه، ولم يعط النقص خلقه، فتمام النقص أن يكون نقصاً»⁵⁷.

لا يوجد في العالم إلا مسبح بما هو عليه وجوده من كمال ونقص، واستقامة واعوجاج، لا يدركه المسبح الآخر المنتقص منه، والمنكر لتسبيحه: {وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَقْهُونَ تَسْبِيحَهُمْ} ⁵⁸، فلا يفقه وجه تسبيح الجميع، إلا من كان مع الحق في هذا الجميع، وأعطى صورة الجمعية، فأعطى كل موطن من مواطن التجلي الإلهي، ما يقتضيه؛ أي حقه، «فما جهله أحد من خلق الله، لأنه ما خلقهم إلا ليعرفوه»⁵⁹.

تحقيق ذلك أن الألوهية التي فرّ منها الملحد، هي عين ما فرّ إليه من محل ظهورها، في مادة أو سبب من الأسباب؛ فالمعتقد يرى الظاهر، والملحد يرى المظاهر، والعارف الذي وراء طور الاعتقادين يرى فعل

53- المصدر نفسه، ج 2، ص 212

54- المصدر نفسه، ج 3، ص 309

55- ابن عربي، فصوص الحكم، م. م، ج 1، ص 113

56- ابن عربي، الفتوحات المكية، م. م، ج 3، ص 398

57- المصدر نفسه، ج 2، ص 109

58- سورة الإسراء، الآية 44.

59- ابن عربي، الفتوحات المكية، م. م، ج 3، ص 132. وقوله "اليعرفوه"، ترجيح منه لتفسير العبادة بمعنى المعرفة، في الآية: {وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون}، وفي تفسير ابن عباس: ليعبدون؛ أي ليعرفون. ونقل هذا التفسير عن مجاهد وابن جريج وغيرهما.

الظهور بين اثنين، لا في واحد منهما، لأن الظهور نسبة بين اثنين: {وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى} ⁶⁰، فنفي وأثبت؛ بل جعل الرمي لا رمياً. فالعين التي رأت الرمي لله، حُجبت عن نسبة الرمي إلى محمد، والعين التي رأت الرمي من محمد، حُجبت عن نسبة الرمي إلى الله ⁶¹، ومن رأى بالعينين جمعاً للصورة، رأى ظاهراً في مظاهر، أو رأى رامياً غير رام.

ومن هذا الفرار، ما شهد به الدهريون في قولهم: {وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ} ⁶²، فكان مسمى الدهر، الذي اعتقده خالياً من وجه الحق، هو الحق نفسه، فالله هو الدهر، كما في الخبر: «يؤذيني ابن آدم يسب الدهر، وأنا الدهر...» ⁶³، فإذا نسب الفعل إلى الدهر وقع النسب، من حيث لا يشعر، على الله، وإذا سب الدهر وقع السب على الله، والعارف لا يكفر بالأسباب ولا يرفعها، كما لا يكفر بالمسبب، «فإن رافع الأسباب سيئ الأدب مع الله. فانظر ما أجهل من كفر بالأسباب، وقال بتركها» ⁶⁴، فالكفر بالأسباب كالكفر بالمسبب سيان.

يُقاس على الدهر في العرفان، كل اعتقاد في أسباب أخرى غير الدهر، يُعرف وجه الحق فيها أو يُجدد، كالاتفاق في الإنسان، أو الطبيعة، أو المادة، أو العقل، أو الزمان، فربما «لو قالوا (الزمان) لسمى الله نفسه بالزمان، كما سمي نفسه بالدهر» ⁶⁵، فالمطلوب، عند المحقق، المعاني الضمنية الخفية في كل هذه الصور والمظاهر، ومن هذه المعاني ما يدل على الألوهية المتصورة فيها، فإذا كانت العين التي تفر منها، هي العين التي تفر إليها، فإن الفرار نفسه يصبح وهماً، ولا يصح فرار على الحقيقة ⁶⁶، وهذه استحالتة، كما يقول إيمانويل ليفيناس: «L'impossibilité d'échapper à Dieu» ⁶⁷

الكل مستند إليه في فراره إليه أو فراره منه، فإن قال قائل: إن الملحد ينكره ويجحده. فالجواب عنه نظير جواب ابن عربي عن إنكار المعطلة، يقول: «فإن قلت: فالمعطلة أنكرت، قلنا: «المعطلة ما أنكرت مستنداً»، وإنما أنكرت وعطلت الذي عينتموه أنتم أنه المستند، وما عطلت المستند. فقلتم أنتم هو كذا، فعطلته المعطلة، وقالت: بل المستند كذا، فكما أن أولئك معطلة، فأنتم أيضاً معطلة تعطيلهم، لكن اختص أولئك باسم المعطلة،

60- سورة الأنفال، الآية 17. ابن عربي الفتوحات المكية، م. ج 3، ص 471

61- ابن عربي، الفتوحات المكية، م. ج 3، ص 471

62- سورة الجاثية، الآية 24

63- حديث قدسي رواه أبو هريرة، صحيح البخاري. واسم الدهر عند طائفة من أهل الحديث والتفسير والتصوف من أسماء الله، ومعناه: القديم الأزلي. وقد خالفهم الجمهور في ذلك، وختم به ابن حزم إحصاء لأسماء الله في كتابه: المحلى بالآثار، تحقيق أحمد محمد شاكر، المطبعة المنيرية، القاهرة، ج 8، ص 31. قال: "المقدم، المؤخر، الدهر". انتهى. وينظر ابن عربي، الفتوحات المكية، م. ج 4، ص 265

64- ابن عربي، الفتوحات المكية، م. ج 3، ص 73

65- المصدر نفسه، ج 4، ص 265

66- في دعاء الرسول إذا أوى إلى فراشه، من حديث البراء بن عازب: "لا ملجأ ولا منجأ منك إلا إليك"، متفق عليه.

67- E.Lévinas, Autrement qu'être ou au delà de l'essence, Martinus Nijhoff, Le livre de poche, 1974 P204، وهذا في اعتباره الفرار من الله بكل أسمائه، أو إلى الله بكل أسمائه، من حيث المجموع: «والفرار إلى الله لا يصح من حيث المجموع، فإننا منه نفر إليه»، ابن عربي، الفتوحات المكية، م. ج 2، ص 156

وهم على ضروب في التعطيل»⁶⁸، ولكل وجهة هو مؤليها، ولأن الحق له السريان في الوجود، والاعتقادات هي من الوجود، فإنه يسري فيها بحسب قابلياتها، واستعداداتها المختلفة، ويظهر بصورتها كظهور الماء في صور الأواني وأشكالها، «فأي لون كان للإناء، ظهر الماء للبصر حسب لون الإناء، فحكم من لا علم له بأنه كذا؛ لأن البصر أعطاه ذلك، فله التجلي في كل صورة من صور الأواني من حيث ألوانها، فلم يتقيد في ذاته الماء، ولكن هكذا تراه، وكذلك تؤثر فيه أشكال الظروف التي يظهر فيها، وهو ماء فيها كلها، فإن كان الوعاء مربعاً، ظهر في صورة التربيع، أو مخمساً، ظهر في صورة التخميس، أو مستديرًا، ظهر في صورة الاستدارة؛ لأن له السيلان، فهو يسري في زوايا الأوعية ليظهر تشكلها، وهو الذي حمل الناظرين لسريانه، أن يحكموا عليه بحكم الأوعية في اللون والشكل، فمن لم يره قط إلا في وعاء، حكم عليه بحكم الوعاء»⁶⁹، والوعي الاعتقادي كهذا الوعاء يُكَيَّف ويُظْهِر، حسب استيعابه ووسعه، ويرى معلومه أو معروفه على حد علمه به، ومعرفته به، فمعرفته عرَفَ، واعتقاده اعتَقَدَ، وعلامته تعرَّفَ. ومن هذه المعرفة بالعلامة، وقع التعرف والإنكار في العلم بالله، ولذلك لما سئل الجنيدي، إمام الصوفية، عن المعرفة والعارف، أجاب بمثال الماء والوعاء، فقال: «لون الماء لون إنائه»⁷⁰، وكذلك الحقيقة متلونة بالأوان الأواني والأوعية التي تعيها، لا تظهر إلا هكذا، مختلفة متنوعة ومتلونة، يقول ابن عربي: «فإن الحقيقة في الوجود التلوين، والتمكن في التلوين هو صاحب التمكين، ما هو المقابل للتلوين؛ لأن الحقيقة تعطي أن يكون الأمر هكذا، لأن الله كل يوم هو في شأن، فهو في التلوين»⁷¹، ولذلك، فإن «الحقيقة هي ما هو عليه الوجود، بما فيه من الخلاف والتماثل والتقابل، إن لم تُعرف الحقيقة هكذا، وإلا فما عرفت»⁷².

مركزية الحيرة في الله:

لا يدعي العرفان في تفكيكه لإله الاعتقادات والانتقادات، أنه يصدر عن وثوقية يقينية، أو أنه ينتهي إلى طمأنينة مزعومة، أو إلى علم مستقر، يعلم به من الله ما لم يعلمه أصحاب البيان والبرهان في حيرتهم؛ بل يقر بأن القول بالتجليات الإلهية المختلفة باختلاف العقائد، هو نفسه مصير إلى الحيرة التي هي مركز المعرفة بالحق عند الجميع، إن لم نقل: «إن القول العرفاني بالتجليات أعظم أنماط الحيرة في الشؤون الإلهية التي لها السريان والسيلان الدائم، فلا يتجلى الحق في صورة واحدة لشخصين اثنين، ولا لشخص واحد

68- ابن عربي، الفتوحات المكية، م. ج 3، ص 161

69- المصدر نفسه، ج 3، ص 161

70- المصدر نفسه، ج 3، ص 161

71- المصدر نفسه، ج 2، ص 532

72- المصدر نفسه، ج 2، ص 563

في صورة مرتين، لعدم التكرار⁷³. ولشدة التحول في الصور، والعجز عن ضبط وتقييد ما أصله أن له كل الصور، وما له صورة تقيده عن صورة».

لهذا أكد ابن عربي: «أن الحيرة أعظم ما تكون لأهل التجلي، لاختلاف الصور عليهم في العين الواحدة، والحدود تختلف باختلاف الصور، والعين لا يأخذها حد ولا تشهد، كما أنها لا تعلم، فمن وقف مع الحدود التابعة للصور حاراً، ومن علم أن ثم عيناً هي التي تنقلب في الصور في أعين الناظرين، لا في نفسها، علم أن ثم ذاتاً مجهولة لا تعلم ولا تشهد»⁷⁴.

فالعارفون القائلون بالتجليات الإلهية، لا يسلمون بدورهم من الحيرة الدائرة والسارية؛ لأن المطلوب عزيز ومتمنع ومختلف، فحيرة البرهان والبيان في ترجيح الأدلة العقلية والنقلية المختلفة والمتعارضة، وحيرة العرفان في صور التجليات المتضادة والمتحولة، كما ذكرنا؛ إذ إن كل تجلٍ يعطي خلقاً جديداً ويذهب بخلق، «فصارت الحيرة مركزاً إليها ينتهي النظر العقلي والشرعي (...)»، فالنظر العقلي يؤدي إلى الحيرة، والتجلي يؤدي إلى الحيرة، فما ثم إلا حائرة، وما ثم حاكم إلا الحيرة»⁷⁵.

كل الطرق إلى المعرفة، في تفكيك ابن عربي، بما فيها طريق العرفان، مشوشة ومدخولة، لا تدرك إلا هكذا في استدارتها، نقطة نهاية الحيرة فيها هي نقطة بدايتها، فلا تصل في الطريق إلا إلى عين ما انطلقت منه، في ما يشبه تاريخاً للعودة، وعين ما ارتحلت منه وتركته، عين ما ارتحلت إليه ووجدته. غير أن صاحبي البيان والبرهان، يضيقان بهذه الحيرة، ويطلبان قطع اتصالها بدليليهما من نقل أو عقل، فيسكنان ويركنان إلى دليل مرجح، يعتقدان صيد الحقيقة السيالة والقبض عليها فيه، وصاحب العرفان الراحل في صور التجليات، يقبل الحيرة طريقاً إلى المعرفة، ويعترف بالمصير إليها، وبايجابيتها وفاعليتها في إعطاء الأمر على ما هو عليه، من تسريح وتشويش واختلاف وتضاد، وتنازع وانفلات وانزلاق؛ بل يطلب مزيداً من الحيرة، ولا يتوقف عند دليل يقف به في الطريق، أو يريحه من تعب البحث، لأن الحق المطلوب سيال مُسَرَّح، ليس في قبضة البحث منه شيء⁷⁶، ويقول: «اللهم زدني فيك تحييراً»⁷⁷، فصارت عنده «الحيرة

73. المصدر نفسه، ج 1، ص 679. وفيه: "إنه تعالى لا يتجلى في صورة مرتين، ولا لشخصين في صورة واحدة، للتوسع الإلهي". وفي ج 4، ص 369: «فلا تكرار في الوجود».

74. المصدر نفسه، ج 4، ص 43.

75. المصدر نفسه، ج 4، ص ص 197-198.

76. ليس التوقف في الطريق إلى الحقيقة، عند ابن عربي دالاً على العثور عليها؛ بل دليل على تعب الفكر وعيائه، وطلب الاستراحة إلى شيء يتوقف عنده، وإلا فالطريق إلى الحقيقة لا نهاية لها، فالنهاية للفكر لا للطريق، والتوقف قرار للفكر بعد تعب، طلباً لراحة أو استراحة، يقول ابن عربي: "فكانت الحيرة في أهل الأفكار منا أكثر من غيرنا من الأمم، ومن تعب من الفكر وقف حيث تعب، فمنهم من وقف في التعطيل، ومنهم من وقف في القول بالعلل، ومنهم من وقف في التشبيه، ومنهم من وقف في الحيرة، فقال: لا أدري. ومنهم من عثر على وجه الدليل فوقف عنده، فكل إنسان وقف حيث تعب ورجع إلى مصالح دنياه، وراحة نفسه، وموافقة طبعه، فإن استراح من ذلك التعب، واستعمل النظر في الموضع الذي وقف فيه، مشى حيث ينتهي به فكره، إلى أن يتعب، فيقف أيضاً أو يموت". ابن عربي، عقلة المستوفز، رسائل ابن عربي، ج 2، تحقيق سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2002، ص 121.

77. حديث منسوب إلى الرسول، تردد على السنة الصوفية وفي كتبهم، ولا يُعرف له سند نقلي صحيح.

حقيقة الحقيقة (...)، فقد أفلح من حار⁷⁸، وكما أن «العلم بالله حيرة»، فإن «العلم بالخلق حيرة»⁷⁹، كذلك، لأنه على الصورة دائر، «فأمرنا دائرة كله»⁸⁰.

إن الفرق بين أصحاب العلامات والأدلة (البيان والبرهان)، وأصحاب التجليات (العرفان): هو في إرادة إزالة الحيرة واللبس من العالم، وتخليص الاعتقاد منهما عند الطائفة الأولى، وفي الاعتراف بحقيقتيهما الوجودية عند الطائفة الثانية. وإلا فلا فرق في عموم الحيرة عند الجميع؛ إذ إن الوصول إلى الحيرة في الله، اعترافاً بها أو إنكاراً لها، هو عين الوصول إلى الحق الذي لا يشبهه شيء، يقول ابن عربي: «وكلُّ ما هو الأمر عليه، ومن هنا نشأت الحيرة في المتحيرين، وهي عين الهدى في كل حائر، فمن وقف مع الحيرة حار، ومن وقف مع كون الحيرة هُدى وصل»⁸¹.

لا يعبر العرفان عن حقائق جديدة؛ بل عن فهم جديد للحقائق القائمة في العالم على اختلافها وتلونها وتضادها، بما يشكله هذا الفهم من تفهم واعتراف. فالعرفان تعرف على الحق الذي مع الجميع، واعتراف بهذا الجميع، مع الخشية والحذر من أن يكون هذا التعرف، نفسه، محل مكر للوعي الإنساني الذي يطلب الاستراحة من تعب الحيرة الدائمة، بطمأنينة متوهمة في نصب الأدلة، حتى في قوله بتنوع التجليات وبالانساع الإلهي لكل المعتقدات، فتكون رؤيته لرَبِّه في كل قيود وعقود الاعتقادات، وفي الآن نفسه، رؤيته مسرَّحاً من هذه القيود، مجرد اعتقاد من الاعتقادات، لا يخرج عنها أو يتميز، رغم دعواه أنه وراء طور الاعتقاد والانتقاد. وقد عُرف هذا النقد الذاتي في العرفان بـ «شدة المراقبة» لمعرفة العارف، التي يقترن فيها الإثبات بالمحو، واليقين بالشك، بما يشبه تفكُّكاً داخلياً للمعرفة بالله، والقائمة على الالتباس والاشتباه، ويستصحب فيها الاعتقاد الانتقاد دومًا. يقول ابن عربي: «فإذا كان العارف عارفاً حقيقة، لم يتقيد بمعتقد دون معتقد، ولا انتقد اعتقاد أحد في ربه دون أحد، لوقوفه مع العين الجامعة للاعتقادات، ثم إنه، إذا وقف مع العين الجامعة للاعتقادات كلها فيه، فيخاف أن يكون هذا القدر الذي اعتقده واحد مثل كل ذي اعتقاد في الرب، فيتخيل أنه مع الرب، وهو مع ربه لا مع الرب، مع كونه بهذه المثابة في تسريحه، وعدم تقييده، وقوله به في كل صورة اعتقاد، وإيمانه بذلك، فلا يزال خائفاً حتى تأتية البشرى في الحياة الدنيا؛ بأن الأمر كما قال»⁸².

78 ابن عربي، مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية، تحقيق سعيد عبد الفتاح، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2005، ص ص 60 - 61

79- ابن عربي، الفتوحات المكية، م. ج 4، ص 280

80- المصدر نفسه، ج 4، ص 298

81- المصدر نفسه، ج 4، ص 43

82- المصدر نفسه، ج 4، ص ص 165 / 166

خاتمة:

عَرَضْنَا فِي هَذَا الْبَحْثِ، بِاخْتِصَارٍ، وَمِنْ وَجْهَةِ نَظَرِ الْعُرْفَانِ الْإِسْلَامِيِّ مِمَثِّلًا فِي ابْنِ عَرَبِيٍّ، أَحَدِ أَعْلَامِهِ الْبَارِزِينَ، لِأَصْلِ اخْتِلَافِ الْأَقْوَالِ فِي اللَّهِ، وَهُوَ الْاِخْتِلَافُ نَفْسُهُ؛ أَيِ الْحَقِّ الَّذِي لَا يَخْلُو مِنْهُ كَوْنٌ أَوْ اعْتِقَادٌ، يَقُولُ ابْنُ عَرَبِيٍّ: «فَخَلُّوْا وَجْهَ الْحَقِّ عَنْ شَيْءٍ مِنَ الْعَالَمِ مُحَالٌ»⁸³.

وَالْغَرَضُ مِنْ ذَلِكَ؛ التَّنْبِيْهُ إِلَى أَنَّ اخْتِيَارَ الْمَصَادِمَةِ وَالْمَخَاصِمَةِ بَيْنَ الْمَعْتَقَدَاتِ، لَيْسَ الْاِخْتِيَارُ الْوَحِيدَ الْمَطْرُوحَ أَمَامَ الْمُسْلِمِينَ لَتَدْبِيرِ الْاِخْتِلَافِ الْعَقْدِيِّ؛ إِذْ يَتِيحُ غَنَى تَرَاتُهِمْ إِمْكَانَاتٍ أَوْسَعَ لاختيار المحاور، ومد الجسور، واستضافة كل الاعتقادات في الله، واعتبارها محلات حوار الأسماء الإلهية، يحيل بعضها على بعض، وليس استضافتها توفيقاً بينها، أو تصويباً لها؛ بل تحقيقاً وتنسيباً؛ أي إقراراً بالحقيقة الاختلافية التي لا تسمح لأحد بالحق في احتكارها دون الآخرين، وإلا ضاق ما اتسع، وقد أوردنا سابقاً، قول ابن عربي: «إِنَّ جَنَابَ اللَّهِ أَوْسَعُ أَنْ يَكُونَ عَلَيْهِ سَدَنَةٌ مِنْ خَلْقِهِ، وَلَا سِيَمَا مِنْ نَفُوسٍ جَبَلَتْ عَلَى الشَّحِّ وَحُبِّ الرِّيَاسَةِ وَالتَّقَدُّمِ»⁸⁴، فَإِنْ كَانَ لَا بَدَّ مِنْ نَقْدٍ لِلْحَقِيقَةِ الْاِخْتِلَافِيَّةِ الَّتِي مَعَ الْمَعْتَقَدِ وَمَعَ الْمُنْتَقَدِ، فَلْيَكُنْ نَقْدُ دَعْوَى امْتِلَاكِهَا، وَالْحَجْرُ وَالْوَصَايَةُ عَلَيْهَا؛ إِذْ إِنَّ هَذِهِ الدَّعْوَى هِيَ مَصْدَرُ كُلِّ أَشْكَالِ التَّسْلُطِ وَالْعَنْفِ، وَالْكَرَاهِيَةِ، وَالْإِقْصَاءِ، وَالرَّغْبَةِ فِي الْاِسْتِنْسَالِ، وَسَفْكَ الدِّمَاءِ فِي الْعَالَمِ.

فَإِذَا كَانَ الْخُطَابُ الْإِلَهِيُّ يُحَذِّرُ النَّبِيَّ مِنْ تَجَاوُزِ مَهْمَتِهِ فِي التَّبْلِيغِ وَالتَّذْكِيرِ، يَقُولُ: {فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ}⁸⁵، {وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ}⁸⁶، {وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ}⁸⁷، {فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ}⁸⁸، {لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ}⁸⁹، {إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ}⁹⁰، {وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ}⁹¹، و{رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِكُمْ إِنَّ يَشَاءُ يَرْحَمَكُمْ أَوْ إِنْ يَشَاءُ يُعَذِّبْكُمْ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا}⁹²، و{قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَأَتَانِي رَحْمَةً

83- المصدر نفسه، ج 2، ص 299

84- المصدر نفسه، ج 1، ص 706

85- سورة الغاشية، الآية 21 / 22

86- سورة الأنعام، الآية 107

87- سورة ق، الآية 45

88- سورة الرعد، الآية 40

89- سورة البقرة، الآية 272

90- سورة القصص، الآية 56

91- سورة يونس، الآية 99

92- سورة الإسراء، الآية 54

مِنْ عِنْدِهِ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنْزِلُكُمْ مَكْمُومًا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ⁹³. فالانتقال في الدعوة من العرض إلى الفرض، أو حمل الناس بالقوة والإلزام على الاعتقاد، ليس من الدين في شيء؛ إذ { لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ }⁹⁴؛ بل إن ذلك عين الإكراه، وعين السيطرة والتسلط والوصاية، والتجبر في الأرض الذي لم يكن لنبي، ومن باب أولى أن لا يكون لغيره من تابعيه.

فإن دل هذا الاختصاص الإلهي بأمر الاعتقاد: { لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ }⁹⁵، فإنما يدل على أن الأصل في الإيمان هو الحرية: { فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ }⁹⁶، تلك الحرية التي تحرر (الحق والخلق) من أية وصاية أو سدانة على العلاقة بينهما. ورفع هذه الوصاية العقدية بالاعتراف بـ«الحق» في الحرية وفي الاختلاف، مقدمة لرفع الوصاية الكهنوتية عن مصالح الناس ومعايشهم، التي تقتضي التعارف والتبادل والتقاسم والتساكن والتراحم، ويوكل كل منهم إلى اعتقاده، والحق عند هذا الاعتقاد يوفيه حسابه، كما تقدم ذكره في صورة السراب.

حَسَبَ المسلمين إذن أن يكونوا، كسائر ما عليه أمر العالم، مِنْ طُلَّابِ الْحَقِّ لَا مِنْ مُلَّاكِهِ وَخُجَّابِهِ وَسَدَنَتِهِ؛ «إذ الخلاف فيه لا يرتفع من العالم، بكلامنا ولا بما نورد»⁹⁷، فتبين أن: «الخلاف حق حيث كان»⁹⁸، وما لم يحسن المسلمون الإنصات العميق لنداء الاختلاف في الإلهيات، لن يحسنوا تدبيره في الإنسانيات، لارتباط هذا بهذا، فهما من علوم الارتباطات، إله ومألوه، ورب ومربوب، و(رحمن ومرحوم)⁹⁹، وفي حديث الترمذي: «من لم يشكر الناس لم يشكر الله»¹⁰⁰، إثباتاً للاقتران والاتصال بين الأمرين، وأن معاملة الخلق كمعاملة الله في احترام الحقوق وتعظيمها، وأن كفران نعمة الناس، هو كفران لنعمة الله، فكلاهما حق¹⁰¹. فالإيمان أمان، والدين المعاملة، والإسلام سلام، ومن ثمة، ينقلب الإيمان والتدين، من مجرد اعتقاد في غيب إلى مبادئ للشهادة؛ أي للحياة بين الناس جميعاً، وللوجود في العالم ومع الآخرين المختلفين، وفي الحديث: «لا إيمان لمن لا أمانة له، ولا دين لمن لا عهد له»¹⁰²، وفيه أيضاً: «المؤمن من آمنه الناس، والمسلم من سلم

93- سورة هود، الآية 28

94- سورة البقرة، الآية 256

95- سورة آل عمران، الآية 128

96- سورة الكهف، الآية 29

97- ابن عربي، الفتوحات المكية، م، ج 1، ص 160

98- المصدر نفسه، ج 4، ص 296

99- "علوم الارتباطات؛ رب ومربوب، وإله ومألوه، وقادر ومقدور، وعالم ومعلوم" ابن عربي، الفتوحات المكية، م، ج 2، ص 586. فالرب ليس من حيث الاسم رباً إلا لمربوب، كما لا يُسمى الوالد والدًا إلا بمولود، ولا العم عمًا إلا بابن أخيه، ولا الكاتب كاتبًا إلا بكتابه.

100- رواه الترمذي في كتاب البر والصلة من سننه، من حديث أبي هريرة، وروي بألفاظ أخرى: "لا يشكر الله من لم يشكر الناس"، و"إن أشكر الناس لله عز وجل أشكرهم للناس". قيل لسعيد بن جبيرة: المجوسي يوليني خيراً، فأشكره؟ قال: نعم.

101- من أسماء الحق: الشاكر والشكور، على طريق المقابلة بين الشكر الإنساني والشكر الإلهي في المجازاة والمعاملة.

102- رواه أحمد في مسنده من حديث أنس بن مالك.

المسلمون من لسانه ويده، والمهاجر من هجر السوء»¹⁰³، وورد كذلك: «المؤمن من أمنه الناس على دمائهم وأموالهم»¹⁰⁴، وفي حديث حقيقة المفلس من الإيمان والدين: «إن المفلس من أمتي من يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة، ويأتي وقد شتم هذا، وقذف هذا، وأكل مال هذا، وسفك دم هذا، وضرب هذا...»¹⁰⁵، فلا يبقى في يد المعتدي على حقوق الغير، بما في ذلك حقه في اعتقاده، شيء من الدين والإيمان. يقول ابن عربي: «فإن المؤمن أيضاً من يعطي الأمان نفوس العالم، بإيصال حقوقهم إليهم، فهم في أمان منه من تعديه فيها، ومتى لم يكن كذا فليس بمؤمن»¹⁰⁶.

ما على المسلمين إلا إعادة اكتشاف هذه الفسحة في دينهم، وهذه الطبيعة الحوارية لإيمانهم، وهذه الروح الإنسانية النقدية المتجددة في تراثهم الروحي، والتي طمسها الأبنية العقدية المتحجرة واليابسة، المقامة على هذا التراث المفتوح، وهي التي تمنع كثيراً منهم اليوم من الانفتاح على الغيرية الإنسانية، وعلى الاختلاف الإلهي الذي يقاوم الحدود والرسوم، فيرحموا أنفسهم، ويرحموا غيرهم من التدخل بين الحق المطلوب للخلق، والخلق المطلوب للحق؛ إذ «إليه يرجع الأمر كله؛ يعني الذي هو عليه العالم بأسره»¹⁰⁷، فالكل مستند في وجوده إلى حقيقة يفرّ إليها ويلجأ ويفتقر، وهي حقيقة الألوهية التي تختلف ظهوراتها وأسمائها في كل ما يُفتقر إليه، ولا يُستغنى عنه، وكلُّ أمرٍ مفتقرٍ إليه ومطلوب للعالم هو على صراطٍ مستقيم، وعند ابن عربي: «إن الكل على صراطٍ مستقيم»، مصداقاً للآية: {مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا} إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ¹⁰⁸، ويقرأ منها ابن عربي: «كل ماثٍ فعلى صراط الرب المستقيم، فهو غير مغضوب عليهم من هذا الوجه، ولا ضالون، فكما كان الضلال عارضاً، كذلك الغضب الإلهي عارض، والمآل إلى الرحمة التي وسعت كل شيء، وهي السابقة»¹⁰⁹.

لهذا فإن الاعتراف بحقوق الناس في ربهم، واختلاف عقائدهم فيه، يعطيهم جميعاً أمناً من نزعات تقييد الحق واحتكاره، ومن ثمة الوصاية على الله وعلى الناس، وهي الوصاية التي ظلت في تاريخ البشرية مرادفاً لاستئصال الحياة وسفك الدماء، وتغذية الكراهية، ويحكي ابن عربي أن أحد السالكين قال في ذكر اسم «الله»: «الرَّجُلُ من قال: الله، فأعدم كل شيء»، فأجابه من عرف حق هذا الاسم: «الرَّجُلُ من قال: الله. فأوجد كل شيء»¹¹⁰، فالأول تصور أن اسم الله لا تُستحضر معانيه إلا في العارض، الذي هو إعدام العالم

103- من خطبة النبي في حجة الوداع.

104- رواه الترمذي من حديث أبي هريرة.

105- رواه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة.

106- ابن عربي، الفتوحات المكية، م، ج 4، ص 148.

107- المصدر نفسه، ج 3، ص 471.

108- سورة هود، الآية 56.

109- ابن عربي، فصوص الحكم، م، ج 1، ص 106.

110- ابن عربي، الإعلام بإشارات أهل الإلهام، رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عزت، المكتبة التوفيقية، ص 88.

ونفيه، ومَحَقَّ الإنسان، وأن الحق لا يُذَكَّر إلا عند الذبح والقتل والإفناء والإعدام. والعارف الثاني؛ معه الأصل الذي هو الوجود والبقاء، فأدرك أن الذكر باسم الله هو صناعة للحياة وفن «حَمْلِ الأشياء إلى النور» الذي هو «التنوير»، وهذا عند ابن عربي؛ هو عين المعرفة الواسعة بالحق لدى من كشف في الطريق بأن السلوك إلى الحق، هو السعي إلى الخلق نفسه، وسوق الخير إليهم، «فهذا علم خاص يأتي من أسفل سافلين، لأن الأرجل هي السفلى من الشخص، وأسفل منها ما تحتها، وليس إلا الطريق، فمن عرف أن الحق عين الطريق، عرف الأمر على ما هو عليه، فإن للحق نسباً كثيرة ووجوها مختلفة»¹¹¹.

إن من لا يرى الحق إلا في مراعاة الخلق، وسعى في عمارة الأرض، وإحيائها واستصلاحها للحياة لا زوالها وخرابها، هو على صراط مستقيم يعرفها، وهي في حق غيره كذلك، وإن جهلها، والطريق تعطي المبادلة في الصورة بين الحق المتجه في الصراط المستقيم إلى الخلق، والخلق المتجه إلى الحق على الصراط نفسه، والصورة تعطي المبادلة أيضاً في الرحمة، بتعظيم الحق في الخلق، وفي وصية ابن عربي: «ارحم من وافق الحق ومن خالفه رحمة له، الكل خلق الله ومضاف إليه، فتعظيم خلقه تعظيمه، فطوبى لمن رحم خلقه»¹¹²؛ بل «إن كل خير في السعي على الغير»¹¹³؛ لأن الساعي، يمشي على الصراط المستقيم الذي عليه الحق في تدبير شؤون الخلق، وقد ذهب ابن عربي إلى أبعد من هذا في تقديم رعاية حقوق الغير، على دعوى الغير في الله؛ لأن هذه الغيرة الإلهية جذرها «الغير»¹¹⁴، ومن ثمة تكون: «الشفقة على عباد الله، أحق بالرعاية من الغيرة في الله»¹¹⁵، فكل رعاية للغيرية الإنسانية هي في الحقيقة رعاية للحق، ولا تخرج أصالة عن الغيرة في الله أو الله، وعلى ذلك، فإن إقامة النشأة الإنسانية «أولى من هدمها، وإذا علمت أن الله راعى هذه النشأة وإقامتها، فأنت أولى بمراعاتها؛ إذ لك بذلك السعادة، فإنه ما دام الإنسان حياً، يرجى له تحصيل صفة الكمال الذي خلق له، ومن سعى في هدمه، فقد سعى في منع وصوله لما خُلِقَ له»¹¹⁶.

وبناء على ما تقدم فإن احترام الاختلاف العقدي والحق في الاعتقاد وحرية الاختيار، لا تمليه فحسب ضرورات التعايش الاجتماعي والتسامح الإنساني، ومبادئ حقوق الإنسان، بل تدعو إليه بدءاً، وقبل هذه الحقيقة الشرعية والتشريعية، الحقيقة الاختلافية الإلهية نفسها، والمتجلية في تعدد الأسماء الإلهية، وجوارها البدئي والالانهائي المخترق لأسماع الكون، ولكل سمع ما سمع، بحسب ما ركب فيه من قوة المعرفة والتعرف، ومن هذا المستند الإلهي للاختلاف في الاعتقاد، يمكننا أن نستنتج أن احترام عقائد الناس ومقالاتهم في الله، لا يعبر في عرفان ابن عربي أصالة، إلا عن احترام التجليات الإلهية، إذ اختلاف العقائد البشرية هو لاختلاف

111- ابن عربي، فصوص الحكم، م.م، ج 1، ص 109

112- ابن عربي، كتاب التراجم، رسائل ابن عربي، تقديم وضبط: محمد شهاب الدين العربي، دار صادر، بيروت، 1997م، ص 284

113- ابن عربي، رحمة من الرحمن في تفسير وإشارات القرآن، جمع محمود محمود الغراب، مطبعة نصر، دمشق، 1989م، ج 3، ص 76

114- ابن عربي، فصوص الحكم، م.م، ج 1، ص 110

115- المصدر نفسه، ج 1، ص 167

116- المصدر نفسه، ج 1، ص 167، 168

التجليات الإلهية، يقول: «الطرق إلى الله تعالى على عدد أنفاس الخلائق، يعني أن كل نفس طريق إلى الله، وهو صحيح، فعلى قدر ما يفوتك من العلم بالأنفاس ومراعاتها، يفوتك من العلم بالطرق، وبقدر ما يفوتك من العلم بالطرق، يفوتك من غاياتها، وغاية كل طريق هو الله، فإنه إليه يرجع الأمر كله»¹¹⁷، بما في ذلك طريق الإلحاد نفسه.

117- ابن عربي، الفتوحات المكية، م. ج 2، ص 317

المصادر والمراجع:

1- بالعربية:

- القرآن الكريم.

- البخاري (محمد بن إسماعيل) صحيح الإمام البخاري، مراجعة وضبط محمد علي القطب، وهشام البخاري، المكتبة العصرية، صيدا بيروت، لبنان، 2001م.
- مسلم (أبو الحجاج القشيري النيسابوري) صحيح الإمام مسلم، بشرح النووي، دار الفكر للطباعة والنشر، توزيع دار الرشاد الحديثة، البيضاء، المغرب، 1981م.
- ابن عربي (محيي الدين)، رحمة من الرحمن في تفسير وإشارات القرآن، جمع محمود محمود الغراب، مطبعة نضر، دمشق، 1989م.
- ابن عربي (محيي الدين) فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1980م.
- ابن عربي (محيي الدين)، الإعلام بإشارات أهل الإلهام، رسائل ابن عربي، تقديم وضبط محمد شهاب الدين العربي، دار صادر، بيروت 1997م.
- ابن عربي (محيي الدين)، الإعلام بإشارات أهل الإلهام، رسائل ابن عربي، تحقيق محمد عزت، المكتبة التوفيقية. ب ت.
- ابن عربي (محيي الدين)، الفتوحات المكية، طبعة دار الكتب العربية الكبرى، الحلبي، 1329هـ.
- ابن عربي (محيي الدين)، عقلة المستوفز، رسائل ابن عربي، ج 2، تحقيق سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2002م.
- ابن عربي (محيي الدين)، كتاب التراجم، رسائل ابن عربي، تقديم وضبط محمد شهاب الدين العربي، دار صادر، بيروت، 1997م.
- ابن عربي (محيي الدين)، مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية، تحقيق سعيد عبد الفتاح، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2005م.
- ابن حزم (علي بن أحمد بن سعيد)، المحلى بالآثار، تحقيق أحمد محمد شاكر، المطبعة المنيرية، القاهرة، 1352هـ.
- الرازي (فخر الدين)، مفاتيح الغيب، أو التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط 3، 1420هـ.
- الشوك (علي)، الأساطير بين المعتقدات القديمة والتوراة، منشورات بابل، الرباط، 1989م.

2- بالفرنسية:

- Besançon(Alain), L'image interdite, Gallimard, Fayard 1994.
- Gadamer(Hans-Georg), Vérité et méthode, tr Etienne sacre, Seuil,Paris 1976.
- Heidegger(Martin),Lettre sur l'humanisme,in Questions III, Tel Gallimard, Paris, 1990.
- Lévinas(Emmanuel), Autrement qu'être ou au dela de l'essence, MartinusNijhoff, Le livre de poche, 1974.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com