جامعة غليزان
RELIZANE UNIVERSITY

جامـــــــــعة غليـزان

كلية العلـوم الاجتمـاعية والإنسانية

أطروحـــــــة

للحصول على شهـــــادة دكتوراه ل. م. د

في الفلسفـــــة

فكرة التسامح الديني في فلسفة الحب
عند محي الدين ابن عربي

مقدمة ومناقشة علنا من طرف

السيد(ة):هيزوم مروة

أمام لجنـــــــة المناقشـــــــة

اللقب والاسم	الرتبـــــة	المؤسسة الأصلـــية	الصـــــفة
خن جمال	أستاذ محاضر أ	جامعة غليزان	رئيـــــسا
داود خليفة	أستاذ محاضر أ	جامعة الشلف	مقـــــررا
بن علي محمد	أستاذ التعليم العالي	جامعة غليزان	منـــاقشا
شريف الدين بن دوبة	أستاذ محاضر أ	جامعة سعيدة	منـــاقشا
بوغالم جمال	أستاذ محاضر أ	جامعة الشلف	منـــاقشا
مبارك فضيلة	أستاذ محاضر أ	جامعة تيارت	منـــاقشا

السـنة: 2023/2022

إهداء

إلهي يا من لا يطيب إلاّ بذكرك ولا يطيب النهار إلاّ بشكرك ولا تطيب الآخرة إلاّ بعونك يا من خلقتني فأحسنت، وعلمتني فأنعمت، أهدي شيئا من جزيل عطائك، فأسألك رب أن تتقبله لوجهك الكريم

وأن تنفع به كل من قرأه واكتبه في ميزان حسناتي

إلى خير الأنام ومنبع السلام إلى خير البرية ومعلم البشرية

يا من يطيب بذكره الإهداء محمد صلى الله عليه وسلم.

إليك يا نور حياتي يا من حبها يملأ قلبي إلى من كان دعائها سر نجاحي وحنانها بلسم جراحي، يا من أشرقت راحتي وسعادتي بتعبها وشقائها

يا من رآني قلبها قبل أن تراني عينها، يا كنز الدنيا والآخرة

أطال الله في عمرها ومتعها بالصحة والعافية "امي".

إلى من أحمل اسمه بكل فخر واعتزاز، يا من تعب لأجلي وشجعني وقواني "أبي".

إلى سندي وبهجة حياتي من علمني أن الحياة كفاح والصبر مفتاح

إلى زوجي الغالي وإلى اخوتي وإلى كل الأهل والأقارب

إلى من تطيب الأوقات برفقتهم أصدقائي كل باسمه، وأخص بالذكر

رفقاءُ دربي الذين تقاسمتُ معه عناء هذا العمل.

إلى كل من يبقى ذكرهم في القلب إلى من وسعهم قلبي ولم يسعهم إهدائي

إلى كل هؤلاء جميعها

شكر وتقدير

في البداية، الشكر والحمد لله جلّ في علاه فإليه يُنسب الفضل كله
في إكمال – والكمال يبقى لله وحده – في انجاز هذا العمل.
أتوجه بالشكر الجزيل إلى الأستاذ الدكتور "داود خليفة" مُشرف هذا العمل
على رحابة صدره وسعة صبره الذي كان له فضلا كبيرا في انجاز
واتمام هذا العمل ولم يحرمنا يوما من عطاءه ونصحه وإرشاده.
كما لا ننسى توجيه شكرنا إلى كل أساتذتنا الكرام
و توجيهاتهم وارشاداتهم حول هذا الموضوع.
وأتقدم بالشكر والعرفات لكل من ساعدني
في هذا العمل من قريب أو بعيد.

هيزوم مروة

فهرس المحتويات

الموضوع		الصفحة
مقدمة		أ – م
الفصل الأول	ثقافة التسامح الديني في التراث الإنساني	
المبحث الأول	التسامح الديني في معتقدات الحضارة الشرقية القديمة	15
أولا	التسامح الديني في الحضارة المصرية القديمة	16
ثانيا	التسامح الديني في الحضارة الفارسية (الزرادشية)	18
ثالثا	التسامح الديني في الحضارة الهندية (البوذية والهندوسية)	20
رابعا	التسامح الديني في الحضارة الصينية " الكونفشيوسية "	25
خامسا	التسامح الديني في الحضارة اليونانية	28
	نقد وتقييم	31
	خاتمة المبحث	35
المبحث الثاني	التسامح الديني في الحضارة الغربية	36
أولا	المفهوم الديني لفكرة التسامح في التوراة و الإنجيل	37
ثانيا	المفهوم الثقافي لفكرة التسامح الديني في العهد الجديد "الإنجيل":	40
ثالثا	العصر الوسيط ودور الدين بين التسامح والتعصب	46
	نقد وتقييم	53
	خاتمة المبحث	57
المبحث الثالث	ثقافة التسامح في الحضارة العربية الإسلامية	58
أولا	التسامح في القرآن	59
ثانيا	التسامح في السنة النبوية	65

ثالثا	التسامح الديني في السيرة النبوية:	70
رابعا	التسامح الديني في عهد الصحابة	73
	نقد وتقييم:	76
	خاتمة المبحث	78
خاتمة الفصل		80
الفصل الثاني	الفصل الثاني: التأسيس الميتافيزيقي لفلسفة الحبّ والتسامح عند محي الدين بن عربي	
المبحث الأول	وحدة الوجود في التصوف الإسلامي	83
أولا	نظرية وحدة الوجود بين الفناء والبقاء في الفكر الصوفي	84
ثانيا	وحدة الوجود من المنظور الصوفي	86
	نقد وتقييم	101
	خاتمة المبحث	106
المبحث الثاني	الخلفية الميتافيزيقية لفلسفة الحبّ الأكبرية	104
أولا	الحبّ في المفهوم الفلسفي.	107
ثانيا	ميتافيزيقا الحبّ عند بن عربي	109
ثالثا	ألقاب الحبّ في قاموس بن عربي	110
رابعا	لوازم الحبّ ومقاماته في فلسفة الحبّ الأكبرية	115
خامسا	الحب سر الوجود	122
	نقد وتقيم.	128
	خاتمة المبحث	131

المبحث الثالث	فلسفة التسامح الأكبرية وأثرها في مريدي الشيخ مالها وما عليها.	132
أولا	باب الخلة والتسامح الديني عند بن عربي.	132
ثانيا	ابن عربي ومفهوم الاختلاف طريقا للتسامح.	140
ثالثا	مريدي ابن عربي ودورهم في تجسيد التسامح.	142
رابعا	3- فلسفة التسامح الأكبرية تحت المجهر ما لها وما عليها.	146
	نقد وتقيم.	148
	خاتمة المبحث.	154
خاتمة الفصل.		155
الفصل الثالث: الابعاد التسامحية لفلسفة الحب الأكبرية.		
المبحث الأول	فلسفة الحب الأكبرية في الدوائر الغربية.	158
أولا	الدراسات الاستشراقية وعلم التصوف.	164
ثانيا	أهم الدراسات الاستشراقية لفلسفة الحب الأكبرية.	160
ثالثا	مفهوم التسامح عند بعض الغربيين المسلمين	151
	نقد وتقييم	164
	خاتمة المبحث	181
المبحث الثاني	التسامح الديني المعاصر من خلال فلسفة الحب.	167
أولا	تأثير الفلسفة التسامحية الأكبرية في فكر سعاد الحكيم.	182
ثانيا	نقد الرؤية الحداثية وطرح مفهوم تسامح الديني للمفكر حسين نصر.	188
ثالثا	عبد الكريم سروش وفلسفة التسامح الديني.	198
	نقد وتقيم.	203
	خاتمة المبحث.	206

المبحث الثالث	بناء مشروع وحدة الأديان من منطلق فلسفة الحب التسامحية صوفية (بين النظري والتطبيق).	208
أولا	وحدة الأديان من المنظور الفلسفي و الصوفي.	209
ثانيا	الفرق بين التقارب الديني ووحدة الأديان.	212
ثالثا	وحدة الأديان وحقيقة الإنسان الكامل عند ابن عربي.	213
رابعا	الدعوة إلى وحدة الأديان و موقفها الإنساني عند ابن عربي.	221
خامسا	وحدة الأديان والمشروع الكوني بين التنظير و التطبيق.	223
سادسا	مشروعية تحقيق التسامح الديني في الفكر العربي بين ما هو مطلوب وما يراد تحقيقه.	226
سابعا	بعض مشاريع المفكرين العرب حول التسامح الديني	228
	نقد وتقيم.	229
	خاتمة المبحث.	232
خاتمة الفصل		233
الخاتمة العامة		234
	قائمة الملاحق	
	فهرس المحتويات	

مقدمة

مقدمة:

يعد مفهوم التسامح وما يحمله في ثناياه مرجعا مهما لجميع الحضارات، وكما هو معروف أنّه ليس بمصطلح جديد، بل كان حضوره في ثقافات غابرة وحاضرة جليا سواء في حيزه الضيق أو المنفتح، ويتنوع هذا التسامح بحسب تنوع كل منها؛ والمتعمق في التجارب الإنسانية بتعدديتها الدينية والحضارية يجدها مشحونة بعدم التقبل، والتسلط وعدم احترام الآخر، هذا الشحن هدد الإنسانية بضرر محتوم إن لم يكن خطيرا ينتج عنه زوال الحضارات التي لم يعرف التاريخ مثلها رقيا وحداثة، فلا يمكن أن نخفي مخاطر هذا التعارك المجتمعي داخليا وخارجيا، والمتمثل بمظاهر التطرف والحروب والكراهية والعنف واللاتسامح مع الأنا والغير المشارك في نفس الواقع.

ومع هذه الحروب الإيديولوجية والسياسية والاقتصادية والجيوستراتجية المهددة للكيان البشري والمتزايدة الأخطار الشنيعة على الأفراد والجماعات التي تركت الإنسان يبني تلك التصورات السلبية حول الأصولية المتجذرة بالممارسات اللاأخلاقية ضد سير الطبيعة الكونية، ومع هذه التقلبات في الوقت المعاصر أصبح البحث عن سبل العيش الآمن، ومحاولة الإبتعاد عن كل ما يهدد كوكبَنا من تصادم الحضارات وتفاعل بينها غير سويٍ، والذي قد يهدم كياناتها واستقرارها إن لم يكن فناءها بالكلية نظرا لامتلاك هذه الحضارات أسلحة الدمار الشامل.

وما يمرّ به إنسان اليوم جعل المفكرين يبحثون عن أسباب هذه الصراعات التي سبّبتها دوافع حضارية وعقائدية دينية طائفية نابعة من تشوهات نفسية تتحكم في سياسات حضارية تقود إلى الهلاك المحتم، وذلك لأن الكل يحاول الانتصار لصالح عقيدته ومذهبه وكيفية عيشه أي حضارته، ويسعى لتعميمها على سائر المجتمعات الأخرى.

وقد أعلمنا التاريخ أن جل الصراعات الحضارية كانت ذات دعوات دينية في أعماقها، وذات مرجعيات متعصبة للديانات، كما أنها تمارسها تحت غطاء سياسي، وترفع شعارات التشدد وعدم قبول الاختلاف الذي هو طبيعي جُبِلَ عليه البشر، فنجد إيمان هؤلاء قبل كل شيء يتحكم في طبائعهم ودوافعهم. ويرون أنّ واجبهم الأول هو نشر دينهم وأفكارهم والانتصار لها، والتصرف حسب أصوليتهم العرقية، وهو هدف يُتَرْجَمُ بحروب صريحة ثقافيا واقتصاديا وعسكريا، كالحروب الصليبية التي شنتها أروبا على العالم الإسلامي، وكحرب الكاثوليك على البروتستانت في الغرب.

فالوعي بمشكلة الإنسانية والبحث عن حلول لها من أجل العيش في سلام مشترك بين أفراد هذا الكون، كان من أصعب ما حمله الفكر الإنساني على عاتقه في البحث عن سبل نيله، فهذا البحث مرتبط بحقوق الإنسان وأبعادها الأخلاقية، وما تحمله من استيعاب لمواقفها التي قد تحقق الصورة المثالية لقبول الاختلاف والاهتمام بالحوار الحضاري.

وتناولت هذه القضية جوانبا عدة وجهودا متآزرة لبناء ثقافي يعتمد على الحوار والتسامح الذي يأخذ امتدادا عميقا ومتنوعا في كل المجالات، منفتحا على عوالم عدة لتفعيل صياغة ثقافية جديدة تُعزّز روح الاعتراف بالآخر، وتُفعّل مبدأ التسامح والتعايش والقبول، واحترام التنوع الثقافي والديني. كما أن المتعمق في مفهوم التسامح يجد أنّ الدين يلعب دورا مهما في عملية السلام العالمي، خاصة في الوقت المعاصر مع هذه الصراعات الدينية بين أتباع الأديان، وهذا يوضّح أنّ فكرة الإله تتحكم في السير الحضاري بطريقة غير مباشرة ومتخفية باسم القوانين التي يفرضها كنظام يحكم الدولة عبر التاريخ الزمني.

ومن المهم أن تكون مساعي هذا التسامح دينية أولا لأهميتها المتمثّلة في كون الدين سماوي أو وضعي ضرورة لأي مجتمع، ومرتبطا بوجود الخلائق في العالم على شكل جماعات بشرية، وهي وإن اجتمعت في ما بينها بالوحدة القومية والحرص على البقاء، فقد تجرها ذاتيتها ومقوّماتها الدينية إلى السّعي والرغبة في السيطرة على الآخر المختلف بخصوصيته العرقية والدينية والبيئية والثقافية كما وقع في التاريخ باسم الاستعمار وتحت غطاء نشر الحضارة. والمفهوم الديني موجود في سيكولوجية الإنسان منذ وجوده على وجه الأرض، لذلك كان ارتباطه به أزليا، ولذا توجهنا إلى دراسة التسامح إنطلاقا من المجال الديني.

إنّ كل الأفكار التي طُرحت حول الجوهر الإنساني والتسامح الديني والبحث عن السلام هي أساسا موقف مع أنصار دعوة التسامح بين الأديان، ولعل هذا يدعو إلى إعادة النظر في المجتمعات الإنسانية وانعكاس الصراع في مصالحها المادية والروحية والاجتماعية، بين من يريد تمركز الخيرات الإنسانية في مجتمعه فقط بدافع ذاتي وأناني، وبين من يريد أن يعم التسامح المجتمع الإنساني وتَحَقُّقْ المواطنة المنشودة للحفاظ على الكرامة الإنسانية، وذلك من خلال مفهوم التسامح، ليحدد مكانا يؤثر من خلاله على المتناقضات المجتمعية المعاصرة.

واختيارنا منارة صوفية روحية ألا وهي شخصية الشيخ الأكبر الذي دان بدينِ الحبّ لكل الخلائق وجعله مركبا معنويا للسائرين إلى الله؛ والمفكرين الباحثين على حياة متزنة آمنة خالية من النزاعات والصراعات العقائدية وغيرها مما تُعكر صفوة الحياة وتتجه بها إلى غير ما أراد الله منها. ولم تقف فلسفة الحبّ لابن عربي عند زمانه، بل كان لها صدى يتعاظم وينتشر في الظلام الناتج عن أنانية الإنسان وماديته. ونادى بالتسامح الديني وكأنه ينظر في مرآته إلى حاضرنا والمستقبل الكوني.

كما أن رغبتي في دراسة هذا الموضوع كانت إنطلاقا من الجانب الصوفي وخاصة فكر الشيخ محي الدين بن عربي؛ ورؤيته المستقبلية في التسامح الديني، وذلك من خلال نظرته لكل مخلوق على أنه تجلي وارتباط باسم من أسماء خالق الكون الذي لا نهاية لأسمائه كما يقول. وبأن كل صورة وجودية تستلزم الاحترام والتوقير تحت شعار: لا موجود في الكون إلا الله؟ فلم لا ندعوا إلى الحبّ بين الخلائق؟ وقد اشتهر بأبياته التسامحية الخالدة:

لقد كنتُ قبل اليومِ أُنكرُ صاحبي إذا لم يكن ديني إلى دينه دانيِ

وقد صار قلبي قابلا كلَّ صورة فمرعى لغزلان وبيــتٌ لأوثــان

وديرٌ لرهبانٍ وكـعـبةُ طـائفٍ وألواحُ توراةٍ ومصحـفُ قـرآنِ

أدينُ بدينِ الحبِّ أَنَّى توجــهـتْ ركائبهُ، فالحبُّ دينيِ وإيمــاني

إنّ المتأمل في هذه الأبيات يجد فيها احتراما للإنسانية وتقبلا للآخر بكل صوره واعتقاداته، خاصة المخالف في الدين كاليهود والنصارى. هذا والمحبّة مطلبٌ يتعدى لكل فرد من الإنسانية بغض النظر عن هويته، فهي دافع إلى تقدير الإنسانية في كل إنسان والابتعاد بل ونبذ التطرف والتعصب والكراهية.

فالمحبّة وما تحتوي عليه من معاني سامية المقام في سلّم الأخلاق والأحاسيس تجسّد مفهومَ التسامح الديني أنبل تجسيد.

إنها تجربة المحبة الصوفية التي دعى إليها الحق الخالق وأشاد بها مادامت المحبة شعور إذا صدق يُقرب منه. والحبّ الإلهي سبب وجود العالم وتكوينه، وبهذا الحب رفع الحق الإنسان وجعله الغاية في الوجود. ولفكرة وحدة الوجود عند بن عربي مرتبة في التوحيد الخالص الذي من نتائجه التسامح مع كل البشر.

الإشكالية المطروحة:

الإشكالية العامة للبحث

ماهي معالم فلسفة الحب الأكبرية التسامحية عند محي الدين بن عربي؟

وتتفرع عن هذه الإشكالية العامة جملة من المشكلات الجزئية، وهي كالآتي

- هل كانت لفلسفة وحدة الوجود والتسامح آثار في اتباع محي الدين ممن أتى بعد عصره؟
- إلى أي مدى يمكننا استثمار فلسفة الحبّ الأكبرية في نشر ثقافة التسامح في مجتمعاتنا؟
- كيف كانت فلسفة التسامح الديني في الأوساط الغربية والعربية؟
- هل كان مشروع توحيد أتباع الأديان والبحث عن الحوار الفعال منظّرا أم غير منظّر له؟

الفرضية:

- اعتبار التسامح مطلب أساسي في التعامل بين البشر، وذلك من أجل صون كرامة الإنسان داخل المجتمع العالمي أو داخل الكونية بمفهومها المعاصر.

- تكوين الرؤية المستقبلية بمقاصدها الاستشرافية للمشترك الإنساني والاعتراف بالآخر وعدم الاغتراب للحفاظ على الكونية من خلال المحبّة الإلهية، ولإيصال مفهوم التسامح في الأوساط الحضارية وتأسيس القبول والتعددية والمواطنة، وتبنّي مشروع إنساني نحو السلام.

وللإجابة عن الإشكالية العامة وما تفرع عنها من أسئلة جزئية، وكذا التحقق من صحة الفرضيات، اتبعنا الخطة التالية:

الفصل الأول : ثقافة التسامح الديني في التراث الإنساني

حددنا في هذا الفصل ثقافة التسامح في الجانب الديني، لأن دراستنا تطلبت هذا، وبما أن محي الدين بن عربي كان صوفيا، فالتسامح الذي يقصده هو التسامح الديني وإن لم يكن ظاهرا في العنوان إلا أنه مبثوثا في فلسفته عن المحبّة الإلهية، وكما هو معروف عن التسامح رغم تشعب مسالكه وكثرة اتجاهاته إلا أنّ مصبّه الرئيسي هو الدين، وهذا معروف منذ القديم، فالدين ركيزة كل حضارة وهذا ما

لمسناه في الثقافات القديمة. واشتمل هذا الفصل على ثلاثة مباحث تختلف دراستها قليلا عن الدراسات السابقة وهي على النحو التالي.

المبحث الأول: التسامح الديني في معتقدات الحضارة الشرقية القديمة

– حاولنا فيه التنقيب التاريخي في مقدسات الحضارات الشرقية، وكان مسار البحث الكرونولوجي في التطور الديني لها وكيفية استخدامها التسامح من منطلق مقدس لها سواء كان توحيديا كتابيا أو وثنيا وغيره من اعتقادات عرفها الإنسان القديم، بهذا المسح التاريخي قد نكون خالفنا الرؤى السابقة لهذا الموضوع. وكانت دراستنا في :

التسامح الديني الحضارة المصرية القديمة

- التسامح الديني الحضارة الفارسية (الزرادشتية)
- التسامح الديني الحضارة الهندية(البوذية و الهندوسية)
- التسامح الديني الحضارة الصينية (الكونفشيوسية)
- التسامح الديني الحضارة اليونانية (سقراط، أفلاطون، أرسطو) مع تقديم نقد وتقييم للمبحث وخاتمة.

المبحث الثاني: التسامح الديني في الثقافة الغربية

تناولنا فيه المقدسات التي سادت في الغرب القديم والعصر الوسيط، وتتمثل فيما يلي:

- التراث الديني لفكرة التسامح في التوراة والإنجيل(العهد القديم والعهد الجديد).
- ثم العصر الوسيط ودور الدين فيه بين التسامح والتعصب.
- تقديم نقد اليهود للمسيحية، والمسيحية للدين لليهودي.
- ثم نقدهما كليهما للإسلام ثم نقد الإسلام لهما، مع تقييم عام للمبحث وخاتمة.

المبحث الثالث: ثقافة التسامح الديني في القرآن والسنة

– هذا المبحث مخصص للدراسات القرآنية والسنة النبوية وما فيهما من الحث على التسامح الشامل لكل الأمم والحضارات، وهو كما يلي انقسام التسامح الديني في الحضارة العربية إلى جوانب كآلاتي:

أولا: التسامح في القرآن.

ثانيا: التسامح في السنة النبوية وينقسم إلى 4 محاور وهي:

1- التسامح الديني بين المسلم وأخيه.

2- التسامح الديني بين المسلم والآخر(الغير مسلم).

3- التسامح في السيرة النبوية.

4-التسامح الديني عند بعض الصحابة رضي الله عنهم.

مع تقديم بعض الانتقادات على الاستعمال الخاطئ لمفهوم التسامح عند بعض المتعصبين الذين لهم نظرة أصولية، إذ ليس كل مسلم قارئ للقرآن والسنة يمتلك تفكيرا سليما وفهما معتدلا؟. وكثيرة هي تلك الفِرَق والملل والطوائف التي قتلت وتقتل باسم الدين وأفسدت وتفسد في الأرض وهي مشوهة للإسلام من حيث تحسب أنها تنصره.

الفصل الثاني: التأسيس الميتافيزيقي لفلسفة الحبّ والتسامح عند محي الدين بن عربي

المبحث الأول: وحدة الوجود في التصوف الإسلامي

رؤيتنا لوحدة الوجود في التصوف الإسلامي مغايرة لرؤى السابقين للإسلام، إذ أخذنا وحدة الوجود من منظور صوفي له معرفته الخاصة به.

- حددنا الفرق بينها وبين وحدة الشهود في هذا الفكر.

- تطرقنا إلى وحدة الوجود من الجانب الصوفي المحض واخترنا ثلاث شخصيات (الغزالي ومفهوم وحدة الوجود، وابن الفارض الذي لوح بها في شعره، ومحي الدين بن عربي الذي أظهرها نثرا وشعرا بأسلوب صوفي فلسفي جديد) مع نقد وتقييم وخاتمة.

المبحث الثاني: الخلفية الميتافيزيقية لفلسفة الحبّ الأكبرية

- أثرت في ارساء قيم المحبّة ودورها التكويني في سلسلة الحبّ وكيفية الارتقاء به إلى التسامح عن طريق المحبّة الإلهية في كتابه الفتوحات المكية.

–هذا المبحث تكون من (الحبّ في المفهوم الفلسفي والحبّ في المفهوم الصوفي) تقصيا لمفهوم المحبة وتعريفه عند المفكرين والصوفية للتعمق فيه.

–ثم تطرقنا إلى (ميتافيزيقا الحبّ عند بن عربي) والتي تنقسم إلى العناصر التالية: القاب الحبّ في قاموس بن عربي وتعددها.

– وتطرقنا إلى (لوازم الحبّ ومقاماته في فلسفة الحبّ الأكبرية: الحبّ الحيواني، الحبّ الإلهي، الحبّ الروحاني) هذه التعريفات حددت أهمية الحبّ وكيفية الوصول بصاحبه إلى مقام يصير يرى فيه محبته تتعدّى إلى جميع الخلائق نظرا لرؤيته لها على أنها تجليات للحق، ويصل إلى التسامح الديني المطلوب عن طريق الاستنتاجات الشخصية التالية:

– (الحبّ سر الوجود، من الحبّ إلى الاعتراف، من الاعتراف إلى الاحترام، من الاحترام إلى التسامح) ثم نقد وتقييم و خاتمة.

المبحث الثالث: فلسفة التسامح الأكبرية وأثرها في مريدي الشيخ (مالها وما عليها):

– عالجنا في هذا المبحث ومن خلال كتاب الفتوحات وتحديدا من باب الخلة عن دور التسامح بين الأفراد والتعددية والاختلافات الدينية وكيفية النظرة إليها بإيجابية، ومحتوها محتواه كما يلي

– باب الخلة هو أصل التسامح الديني عند بن عربي، شرح أبياته الشعرية المشهورة التي تحث على التسامح وتوحيد أتباع الأديان

– ابن عربي ومفهوم الاختلاف طريقا للتسامح،

– مريدي بن عربي ودورهم في تجسيد التسامح

– صدر الدين القُونَوِي وفلسفة التسامح "وحدة الوجود أساس التسامح الدين"

– فلسفة الاختلاف عند الأمير عبد القادر" الموقف الرابع والخمسون بعد المائتين مطلب للتسامح"

– فلسفة التسامح الأكبرية تحت المجهر (ما لها وما عليها). وختمنا هذا المبحث بنقد وتقييم وخاتمة مع خاتمة الفصل.

الفصل الثالث: الأبعاد التسامحية لفلسفة الحبّ الأكبرية

المبحث الأول: فلسفة الحبّ الأكبرية في الدوائر الغربية.

– يتمثل هذا المبحث في عرض أهم الشخصيات التي درست فكر محي الدين بن عربي وتأثرت بنظرته الصوفية لوحدة أتباع الأديان عن طريق المحبّة الإلهية، ويتمثل في

– الدراسات الاستشراقية وعلم التصوف

– أهم الدارسين المستشرقين لفلسفة الحبّ الأكبرية "المستشرق روجيه أرنالديز" "آنا ماري شميل"

– مفهوم التسامح عند بعض الغربيين المسلمين

– حوار الحضارات مع روجي غارودي

– وقفة أمام التسامح، الخلفية الأكبرية لفكرة التسامح الديني عند روني غينون" عبد الواحد يحي") مع نقد وتقييم وخاتمة.

المبحث الثاني: التسامح الديني المعاصر من خلال فلسفة الحبّ، يتمثل هذا المبحث في ما يلي:

– تأثير الفلسفة التسامحية الأكبرية في فكر سعاد الحكيم.

– نقد الرؤية الحداثية وطرح مفهوم التسامح الديني للمفكر حسين نصر.

– عبد الكريم سروش وفلسفة التسامح الديني.

– وختمنا هذا المبحث بنقد وتقييم وخاتمة.

المبحث الثالث: بناء مشروع وحدة أتباع الأديان من منطلق فلسفة الحب التسامحية الصوفية (بين النظري والتطبيق).

اتبعنا في هذا المبحث الخطوات التالية: وحدة أتباع الأديان من المنظور الفلسفي والصوفي.

– الفرق بين التقارب الديني ووحدة أتباع الأديان.

– وحدة أتباع الأديان وحقيقة الإنسان الكامل عند بن عربي.

– الإنسان الكامل والرؤية المستقبلية لبناء قيم التسامح الديني.

– الدعوة إلى وحدة أتباع الأديان وموقفها الإنساني عند بن عربي.

– وحدة أتباع الأديان والمشروع الكوني بين التنظير والتطبيق.

– بعض مشاريع المفكرين العرب حول التسامح الديني

– مع نقد وتقييم وخاتمة الفصل.

وفي الأخير ختمنا هذه الرسالة بحوصلة أهم النتائج المعروضة فيما له صلة بموضوع التسامح في الفكر الأكبري.

أسباب اختيار الموضوع:

– لعل الدافع القوي لاختيارنا هذا الموضوع راهنيته وإعتبار أهميته نظرا لما يمر به العالم اليوم من صراعات

– ما آل إليه حال الإنسان المعاصر الذي اغترب بعيدا عن طبيعته الخلقية، وانغمس في وسط التطورات التكنولوجية، وتناسى أنه موجود لغاية أخلاقية في الأخير، فانعدم الاستقرار في حياته وأصار عبدا للكونية الجديدة، التي غرّبته عن ذاته وعن من حوله وأصبح عدوانيا غير قابل للتعايش، أنانيا لا يحب إلا نفسه، هذا ما تركنا نبحث عن التسامح كحل قابل للتحقيق لإعادة إحياء ما غربته هذه العقلانية الآداتية وإعادة بث روحه المُحبة من جديد.

– أهمية التسامح في بناء القيم والمبادئ الأخلاقية التي بها يحافظ على حقوق الإنسان العالمية والاعتراف به وتقبله.

فالتسامح بمفهومه العام والخاص ما هو إلا طريق إقرار بالاختلاف والتعددية الدينية والعقدية والثقافية، والإقرار كذلك أن الاختلاف حق مشروع كونيا بدون نزاع.

لذا فقد اخترنا التسامح الديني كحل وسط، وكحل يضمن ويحتوي مفهوم المشترك الإنساني.

منهج الدراسة:

من المعلوم أنه لا توجد معرفة بدون منهج معتمد للدراسة، ومما لا شك فيه أنّ الدراسات متشعبة الطرق فتكون بطبيعة الحال متنوعة المناهج، لذلك فقد اتبعنا في هذه الرسالة المنهج الاستقصائي لادرك مفهوم التسامح الديني عبر التسلسل الزمني له عبر الثقافات الحضارية، واستعملنا المنهج التحليلي النقدي المتمثل في تحليل الآيات القرآنية وفقرات من الأسفار الكتابية وغيرها مما عكست صور التسامح الديني عبر التاريخ في نظرنا، كما استعملنا المنهج التحليلي من أجل استنباط النصوص و الأفكار المعروضة في إنشاء مفهوم التسامح الديني، والمنهج النقدي عندما قمنا بنقد الأفكار التسامحية المعروضة، كما أننا اعتمدنا في هذا البحث على التحليل المنطقي والاستدلال مع الاستنتاج الموضوعي.

أهمية الدراسة

تتدرج أهمية دراسة فكرة التسامح عامة والديني خاصة في فلسفة الحبّ عند محي الدين بن عربي في وقتنا المعاصر ضمن إطار البحث عن سبل النجاة من المصير المظلم للإنسانية نظرا لما آل إليه العالم من صراعات عقائدية وأصولية وحضارية وعنفٍ مادي ومعنوي. وقد اخترنا وقمنا بهذه الدراسة كجهد متواضع ينظم لهذا البحث من أجل بعث الأمل في الإنسانية، وبما أنه مادام هناك حوار بين أتباع الأديان السماوية والوضعية التي يجب أن تتوسع للكل، ونظرا لكونها تجلي للإله الواحد الأحد كما يقول بن عربي، وبما أنّ الدين وكل اعتقاد له علاقة تواصلية مع السياسات الحضارية. والتسامح الديني يحمل في طياته المحبّة والإيمان بالسلام والأمن والتعايش.

والتصوف اليوم ملاذ آمن وسدّ للتصدي وللوقاية من أسباب الدمار الشامل الذي ستؤول إليه البشرية جرّاء إتباع أهواءها ورغباتها أنانيتها الذاتية؛ الباحثة عن مصالحها الخاصة دون مراعاة الغير المتواجد معها في هذا الكون، ولعل آثار الانحباس الحراري، والتي لم يتوافق عظماء دول الأرض في التقيد بالبرنامج الموضوع للتقليل منها أكبر دليل لنا على الأنانية. وعلاج صفاء الروح بجعلها تتعالى عما هو أدنى أخلاقيا واجتهادها للوصول لخُلُق التسامح ليس بالأمر السهل، مع وجود النوازع اللاأخلاقية وتحديات العصرنة، وما تحمله من تطورات حداثية، وما بعد هذه الحداثة، وسيطرة العقلانية الآداتية بالابتعاد الظاهري عن الدين، وما ينجر عنه من عواقب على جميع المستويات والأصعدة النفسية والمجتمعية. إنّ

للتصوف وقفة خاصة مع فلسفة الحبّ الأكبرية وما ينتج عنها من تسامح الديني الذي قد يكون فاقدا لفعاليته من دون الاعتماد عليها إذ هدفها رد الكينونة للإنسانية بمفهوم جديد لحقوق الإنسان والمواطنة.

إنّ تعددت أسباب الأخذ بالتسامح مع أنّ الاتجاه واحد رغم الاختلافات والصراعات والنزاعات الأصولية وغيرها من المشاكل التي يواجهها الإنسان في حياته، ولعل أهم سبب اخترناه للدراسة هو الصراع العقائدي بين أتباع الأديان وما يخلفه من أزمات على جميع الأصعدة وفي جميع المجالات، خاصة في تعامل وتشابك العلاقات الخارجية بين الدول والحضارات، إذ تنعكس فيها صورة التسامح إيجابا وسلبا.

أهداف الدراسة:

ومن خلال ما تم تقديمه أعلاه ولأهمية هذا الموضوع في وقتنا المعاصر، جاءت دراستنا لتحقيق الأهداف التالية:

1. تفعيل الجانب الإيجابي في حياة الإنسان، وهي مسطرة للتسامح وما يجب العمل به في تحسين العلاقات مع الآخر، وكيفية الحد من الصراعات، ومحاولة تخطي الأزمات المجتمعية والحضارية التي يمر بها العالم اليوم.

2. التأصيل لمفهوم التسامح بصفته العامة، والتسامح الديني الخاص، وما يحتوي عليه من شمولية فكرية وعقائدية وثقافية. ومن المنظور الصوفي تكوين الرؤية الروحية التي تعكس طبيعة التنوع البشري والاختلافات الموجودة فيه، وبالتالي يتحقق هدف التسامح بقبول التعدد بين أتباع الأديان والاختلافات الثقافية.

3. بيان الأهداف الداعية لاستحضار وتقبل فكرة فلسفة الحبّ الأكبرية، يكون لها الدور الفعال في تحقيق عملية بناء التسامح الديني، وذلك تبعا لمنهج محي الدين بن عربي الصوفي، وإعادة النظر في المبادئ السلوكية الإنسانية الغير سوية تجاه الآخر، مع توضيح قيمة التسامح الديني في عصر الأصولية والعنف، ومحاولة التوفيق بين الروحانيات العرفانية والطغيان المادي، وإرساء القواعد المعرفية للبحث عن الذات في متناقضات إنسان ما بعد الحداثة، وذلك لاستعادة دور الروح بطريقة المحبّة الإلهية بغية تعميم السلام بنشر هذه المحبّة الأكبرية.

4. البحث عن قواعد أساسية لبناء حوار متوازن ومستقيم بين الأطراف المتحاورة، نظرا لغيابها في الوقت المعاصر، مع الحرص أن لا تكون خارج الأسس الإسلامية –من القرآن والسنة والتصوف منبثق منهما– التي هي قوام هذا الطرح الحضاري.

5. إبراز قيم الحوار الديني بين أتباع الأديان وبيان أنّ الإسلام يحاور الجميع ويقبل بالاختلاف في نواحي مسالك الحياة، ليحد من النزاعات ويحقق الصورة الإيجابية بطريقة آلية ومنتظمة لا تسيء لأحد أو تقلل من قيمته الإنسانية.

6. محاولة الأخذ بكل ما هو أساسي وضروري للتحاور والتأسيس لمجتمعات سلمية، هو هدف ومهمة صعبة بين كل الطوائف البشرية، لأنه الركن والهدف والداعي للوحدة المنطلقة من الهدف ذاته.

الدراسات السابقة:

ومن خلال البحث والاطلاع عما كُتب في الرسالة التسامحية لفلسفة الحبّ الأكبرية، وجدنا بعض الدراسات السابقة تناولت التسامح من شتى جوانبه، حتى أنّ هناك دراسات غربية عربية. وهذه الدراسات السابقة تناولت مفهوم التسامح من جوانب مختلفة، كتوصيات وملاحظات كالجمعية العامة للأمم المتحدة لمجلس حقوق الإنسان في الدورة الثالثة عشر بعنوان مناهضة تشويه صورة الأديان بتاريخ 11/01/2010، ودراسة الباحث الجزائري فرعون حمو في مجلة "مؤمنون بلا حدود" بعنوان حوار الأديان من منظور نظرية التجليات الصوفية، وكذلك مقالة بعنوان" ابن عربي وقضية التسامح" للدكتور شارفي عبد القادر من كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية " جامعة حسيبة بن بو علي شلف" في مجلة الحضارة الإسلامية مجلد 15، عدد 1، سنة 2014ماي، ورسالة لنيل الماجستير بعنوان خطاب التسامح في فلسفة الأنوار من إعداد الطالبة مسدود وهيبة بجامعة وهران، سنة 2010/2011، ورسالة دكتوراه بعنوان مفهوم التسامح في الفكر العربي الإسلامي المعاصر " دراسة تحليلية تأصيلية في التراث" من إعداد الطالب بن سليمان عمر، سنة 2016/2015 بجامعة وهران، كما أنّ هناك العديد من الكتب والمقالات والملتقيات الدولية والوطنية والمجلات وغيرها من المنشورات التي اهتمت بموضوع التسامح ودوره الفعال في تسوية أوضاع العالم الحالية. وما تختلف به هذه الدراسات عن دراستنا أنّ الأخيرة طابعها الصوفي وتناولها لفلسفة المحبّة ووحدة الوجود ورؤية بن عربي المستقبلية لتوحيد أتباع الأديان كمشروع للمشترك الإنساني.

صعوبات البحث:

من أهم الصعوبات التي واجهتها في هذه الرسالة تشعبها وغورها في الفكر الإنساني عامة والصوفي خاصة، ومنه فإنها ظاهرة متسلسلة في الزمن ومتشابكة بين الحضارات، وهذا راجع لتشابك بعضها بالبعض سواء في مراحل صعودها أو مراحل أفولها، وهذا ليس محض صدفة، بل وقائع لنتائج حتمية لقانون صعود وهبوط الحضارات، وعليه حددنا قراءتنا في فكر الصوفية وخصصنا فكر محي الدين بن عربي، الذي وجدت صعوبة في فهمه لغموض أسلوبه وتورية أفكاره، وهذا راجع كذلك في نظري لمحاولته التملص من منتقديه والمنكرين عليه ذوي النفوذ السياسي في أكثر الأحيان والذين ناصبوه العداوة حتى بعد عصره (ابن تيمية). كما أننا وجدنا صعوبة في التسلسل الواقعي لأفكاره، ذلك من خلال بدئه بفكرة معينه ثم التخلي عنها والاتجاه إلى أفكار أخرى ثم العودة لفكرته الأولى، وهذا ملاحظ في جميع كتبه خاصة "الفتوحات المكية".

وفي الأخير، ورغم ما واجهتُه من صعوبات، آمل من كل قلبي أن أكون قد ألممت ولو بقليل بإشكالية فكرية وحضارية أثارت ولا تزال تثير جدلا كبيرا في كل الأوسط الفكرية وفي شتى نواحيها، فالتسامح عامة والديني منه خاصة ما هو إلا حماية للإنسان وحقه في المواطنة والتميز الثقافي والمشاركة مع الآخر، وحق تقبله بكل تعدديته لأن له الحق في الحياة.

الفصل الأول

ثقافة التسامح الديني في التراث الإنساني

المبحث الأول: التسامح الديني في معتقدات الحضارات الشرقية القديمة.

تعددت مفاهيم التسامح في الثقافة الدينية للحضارات الشرقية، تبعا لمفاهيم المعتقد الإلهي لكل ثقافة، وذلك يرجع لتأثير العادات والتقاليد السائدة في تلك الحضارات. وإنّ الحديث عن التسامح لدى تلك الأمم القديمة يأخذ منا أكثرَ من هذه الرسالة، لكنّ هذا لا يمنعنا أن نعرض ثقافة التسامح الديني وكيفية التعامل معها في الفكر الديني لهذه الحضارات وما حملته في ثناياها من قصص تُروي ثقافتها وأساليبَ التعامل بين الجماعات وبين الأفراد.

ولقد ارتبط مفهوم التسامح الديني في هذه الحضارات بالعامل السياسي أكثر من أي عامل آخر، بحيث لعب دوره ولو الضئيل والغير مكتمل في بناء الثقافة الإنسانية التي وجد الإنسان نفسه فيها منذ نشأته في عالم مليء بالمفاجآت الطبيعية والبيئية، فأطلق لنفسه العنان في البحث والتأمل من أجل استمراريته، فخلق لنفسه آلهة للتضرع للقوى الطبيعية التي يجسدها.

ومن هنا أصبح الإنسان خاضعا لسلطة الآلهة والدّين الذي نسج منه خيوط ثقافة ومعتقدات وفكر بدائيٍ سواء فلسفي تأملي أو معرفي بشحنته الأخلاقية والسياسية والميتافيزيقية. وانطلاقا من هذه المقدمة سنتعرّض فيما يلي لأهم الحضارات الشرقية القديمة وكيف تعاملت مع مفهوم التسامح الديني.

مفهوم التسامح: لغة: هو التساهل مع الآخر، والمسامحة مساهلة، وفي تعريف الجرجاني: "**هو أنّ لا يعلم الغرض من الكلام، ويحتاج في فهمه إلى تقدير لفظ آخر، أو هو استعمال اللفظ غير الحقيقي؛ بلا قصد علاقة معنوية؛ ولا نجد قرينة دالة عليه اعتمادا على ظهور المعنى في المقال، والمسامحة ترك ما يجب فعله عن ما كان غير ملائم تنزها**"[1].

والتسامح كمفهوم في اصطلاحات فولتير، وغيره من فلاسفة ق الثامن عشر: هو ما يتصف به الإنسان من ظَرَافة وأنس وأدب تمكنه من معايشة الناس رغم اختلاف آرائهم. أما تاريخ التسامح كمفهوم فميلاد الكلمة في القرن السادس عشر بعد الحروب الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت. وقد انتهى الأمر بأنْ تساهل الكاثوليك مع البروتستانت وبالعكس. ثم صار مفهوم التسامح يعني الفكر الحر ومواضعه كلها[2].

(1) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دت، دار الكتاب اللبنانية، د ط، دمشق، 1982، ص271.

(2) أندريه لالاند، موسوعة لا لا ند الفلسفية، منشورات عويدات، ج أ، دت، ط 2، بيروت، 2001، ص1460.

أما بالنسبة للعرب، فقد عرفوا التسامح مع الإسلام والتوحيد من حيث أنّ الله عفوّ كريم يحب العفوّ.

ثقافة التسامح الديني: ينقسم فكر التسامح إلى أنواع منها ما هو من حيث طبيعته ومن حيث استمراريته ومن حيث مفهومه و نطاقه و موضوعه الذي يشمل في ثناياه التسامح الديني [1]، **و**هو التخلي عن فكرة التعصب والأنانية تجاه المعتقدات الدينية والمذاهب الأخرى وقبول الآخر على المستويات الثقافية والفكرية والدينية، ونبذ أسلوب العنف على الأفراد والشعوب المختلفة. وقد أخذ التسامح بعدا وجوديا يفرض نفسه عند العقلاء، هذا ما دعى الصوفية أن يسلكوا مسلك الروحانية من أجل العيش والتعايش وقبول الأجناس البشرية بكل مكوناتها العقائدية واجتهاداتها الفكرية بشكل مبدئٍّ.

أولا: التسامح الديني في الحضارة المصرية القديمة.

قبل الحديث عن ثقافة أية حضارة يجب أنّ نعرّف المفهوم الديني لها لأنه يلعب دورا هاما في تشكيلة وبناء العقلية الثقافية لأفراد تلك الحضارة، مما يدفع بنا إلى النظر إلى العقائد الدينية التي هي أساس بناء هذه الديانات سواء كانت خاطئة أو صائبة، إذ لها بعد إلهيٍ المصدر كما يقول الصوفية (وحدة الوجود) كما أنّ لها أبعادا أخرى اجتماعية أو سياسية أو نفسانية. وكما ارتبطت الثقافة الدينية بالملوك والأمراء الذين اعتبروا أنفسهم مفوَّضين من طرف الآلهة أو هم أنفسهم أبناء الآلهة، فخو لهم ذلك السلطة العليا في فرض الثقافات والمعتقدات. إذ يربط الإنسان نفسه بالآلهة ليجد له مصدرا آمرا وناهيا وضبط سلسلة استمراره وتنظيم شؤونه المجتمعية، وفرض احترامه لنجاح ديمومة الحياة الاجتماعية له ولغيره بلمسة المحبة والتسامح.

على الرغم من تعدد الآلهة في الحضارة المصرية قديما، إلا أنّه لم يمنع الإنسان المصري من التمسك بالعقيدة الدينية، وهكذا كان الاختلاف العقائدي مقبولا آن ذاك، فلم يُؤثر تعدد الآلهة عليه، ذلك أنّ كل القيم الخُلُقية كانت صادرة من البشر، فالأخلاق مثلت لهم رمزا لحرية الإنسان وتطبيقه للقيم والمبادئ الخيّرة، فلهذا برزت عدة شخصيات تدعو للأخلاق التسامحية منهم **بتاح حوتب (2414-2375 ق.م).** والذي حددها في تجسد فضيلة تظهر في التعامل مع أفراد المجتمعات وخارجها في جميع مناص الحياة، وذلك بالتخلي عن العنف حيثما وجدت دوافعه.

(1) علي عباس مراد، فاتن محمد رزاق، التسامح في بعض الحضارات القديمة، المجلة السياسية والدولية، 2012، 22، 7/2021/20، كلية العلوم السياسية جامعة المستنصر، العراق، ص9.

" **و سماحة ظاهرة في وجهه وأمان للنفس، فيقول كن سمح الوجه ما دمت حيا فإن ما يخرج من الشَوْنَةِ لا يعود فيدخلها**"[1] إنّ السماحة بين الأفراد تبني علاقة أسرية تترعرع تحت وحدة النظام الاجتماعي، تعيش فيه الأفراد بتنوّعها، وصلة الوصل بينهم واحدة وهي خلق فنٍ للحوار وحسن المعاملة من حي أنها فضيلة أخلاقية يستحب ممارستها كحاجة ضرورية للتعايش، ولم تكن الآلهة وحدها التي تفرض الوصايا التسامحية على الإنسان المصري القديم، بل كان عظماء مصر من الملوك الذين هم أبناء الآلهة يصدرون أوامر ونصائح تصب في صالح التسامح الديني.

كان الوزير **بتاح حوتب** يوجه عدة نصائح للأفراد تدل على أهمية التسامح ودوره في بناء العلاقات التي تهيئ لنصرة المظلوم واتّباع الحق، والتحذير من الغرور والتفاخر، وتحث على التأدب والإحسان والصبر وعدم الطمع.

إنّ العامل الخلقي طُرح في أذهان قُدماء مفكري مصر القديمة، فالرجل الفاضل كان يسمى محبٌ للسلام، وهو تعبير أخلاقي يطلق كلقب على من له علاقة مع محيطه تُسودهاَ المحبة وحسن المعاملة.

لم يكتفِ **بتاح حوتب** بالدعوة إلى التسامح كفضيلة أخلاقية بل حاول أن يرسّخه كسلوك يجب أن يمارس للحفاظ على تناغم المجتمع، وجعل منه حقيقة يجب التخلق بها، فجزّأها كما يلي:

(المسالمة – الإخلاص – التواضع – الرحمة).[2]

- المسالمة: يركز بسلوكها على المعاملة الحسنة والرحمة في التعامل وقبول الآخر بقلب رحب.

- الإخلاص: وهو صدق المعاملة مع الغير بنفس ما يُحب أن يعامل به، بنية حسنة والالتزام بهذا المبدأ.

- التواضع في المعاملات للظهور في أحسن صورة أخلاقية.

- الرحمة وهي من صفات الله تعالى ولا يتخلق بها إلا من إتصف بسابقتها من أخلاق .

أما مجالات التسامح عند **بتاح حوتب** فهي تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

1- **في المجال الاجتماعي:** يكون التسامح مُخصَّصا للعلاقات بين الأفراد سواء الخاصة أو العامة، أي بين الأزواج والأولاد والجيران، وبين أفراد أية منظومة اجتماعية.

2- **في المجال الوظيفي:** يخصص فيه التسامح بين أرباب العمل وبين العمال، فدعى إلى حسن المعاملة بينهم، والصفح والاستماع للشاكي والمظلوم والعدالة في إصدار الحكم.

(1) عبد الحميد درويش، الفلسفة في مصر القديمة، دج، ط 1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1998، ص41.

(2) المرجع نفسه، ص 42.

3- في مجال التعليم: يحث المعلم على التسامح " **عليك أن تُعلّم من يستمع إليك كأنّه ابنك، ولاتكن متكبرا، ولا تكن منتفخ الأوداج، وإذا فاه أخوك بالشر فانصحه، ولا تتعالى لأنك رجل عالم.** "

كما يدعو إلى احتمال الأذى من الآخرين بقوله" **إنّ كنت معنَّفا من قبل أحدٍ فصُدَّ عنه توجّهَك** (أي سامحه) **ولا تفكر فيه حتى يكف الكلامَ عنك** " [1]

فالتسامح يقوّيُ الروابط الاجتماعية والحضارية، ويَشفي النفس من أمراضها كالغضب والحقد والغرور والبغي والتكبر وغيرها أو يخفف من شدّتها.

ثانيا: التسامح الديني في الحضارة الفارسية (الزرادشتية).

تتلخص فكرة التسامح الديني عند الزرادشتية في فكرة الخير والشر، فكل من إتجه فكره نحو الخير ليكون عاملا به فهو مِن إكرام الآلهة له، ومن فكر في فعل الشر فقد تعرض لعقابها.

يقول **زراداشت Zoroaster (650-1500 1000-500 ق م)** في الحث على السماحة: " **الذي يكون طيبا مع الإنسان الصالح وغير الصالح سواء كان نبيلا أو فردا من القبيلة أو الجماعة أو أنه يعتني بالماشية بكدّ واجتهاد، يكون في الآخرة في مرعى الحق.** "[2] هذه المقولة توضّح لنا أنّ الآلهة في هذا الدين تحث على الطيبة بين الناس دون مراعاة الفوارق وتحثهم على التسامح الديني.

ويقول أيضا " الإنسان الجيد هو إنسان سليم وسعيد وقنوع، ويعيش في سلام مع العالم؛ الإنسان الصالح هو الذي يكون صالحا باستمرار. "

إن تطهيرا النفس يُعدّ أهم طقس ديني، فهو الذي يتحدد به مسار الخير والتسامح وينبذ به السبيل السر والعنف، فالأولوية للطهارة القلبية قبل كل شيء. يقول زراداشت: "**طهّر نفسك أيها الإنسان من كل قاذورات النفس وأوساخها، فإن كل إنسان حي في هذا العالم المادي بمقدوره تطهير نفسه، بالاعتقاد الحسن والقول الحسن والعمل الحسن.** "[3]

---

(1) عبد الحميد درويش، الفلسفة في مصر القديمة، المرجع السابق، ص44.

(2) عبد الرحمان خليل، أقسا الكتاب المقدس للديانة الزرادشتية، دج، ط2، دت، روافد للثقافة والفنون، سورية، 2008، ص70.

(3) أحمد الماحي الشفيع، زرادشت والزرادشية، حوليات الأدب والعلوم الاجتماعية، مجلس النشر العلمي، الكويت، ج21، د ط، 2001، ص 49.

الأخلاق في المفهوم الديني عند زرادشت ترتكز على ثلاث نقاط: النفس والخير والشر، فالنفس عنده نوعان: إما أن تتمتع بقوة الإرادة الخيرة وتكون متسامحة مع جميع أفراد المجتمع دون تمييز، فتنتشر السلام في المجتمع، وترضى عنها الآلهة. أو تحلت بعكس هذه الصفات انغمست في ثنايا الشر وهلكت، ولا تكون قد نالت مرضاة الإلهة "أهورامازدا" الخيرة. "

فالإلهة أهورامازاد أعطت وصايا لرسولها زراداشت تنص على فعل الخير ونشر التسامح والحب وعدم البغض والحقد، فحب الإلهة عنده ينمّي روح العدل وينشّط روح معرفة الحق ويعرّف كيف يُستغلُ التسامح لفهم إخوتنا البشر الذين خلقوا إخوة. والمعرفة الإنسانية تتطلب من الفرد الصبرَ والعفوَ والمسامحةَ من أجل الوصول إلى النور الذي تتحدث عنه الإلهة "**يرى زراداشت أنه يجب أن نتعلم كيف نفهم إخوتنا في الإنسانية وفي طريقنا إلى فهم تلك المعرفة نمرّ بعددٍ من المعالم أهمّها العدالة والتعاون والإيمان والكمال** "[1]وهي قمة التسامح الديني فالأخلاق التسامحية لا يمكن التخلق بها من دون عدالة وتعاون بين الأفراد، والإيمان بأن الآلهة هي خالقة الاختلاف بين الناس.

إن السموّ في الأخلاق ركن أساسيٌّ في الفكر الديني الزراداشتي ولا يُقام الدين أو الإيمان إلا بمحبة الآخرين، فهو يأمر بتطبيق ثلاثة أركان **وهي**" **أن يجعل العدو صديقا، وأن يجعل الخبيث طيبا، وأن يجعل الجاهل عالما** " [2]

ولا ننسى كتاب **الفيلسوف** "**نيتشه**"**Friedrich Nietzsche** **(1844م- ت1900)** الذي نوّه بالدين الزراداشتي وسمته التسامحية وكيفية بناء الشخصية للإنسانية من خلاله، وذكر أيضا أنّ زراداسشت عمل على نسج علاقة محبة وتسامح وعفو وغيرها من صفات بواسطتها يُقبَل الآخر كواجبات أخلاقية ينبغي التحلي بها، وذلك لتجنب الصراعات والعيش في سلام، وتتلخص هذه النقاط في ما يلي "**الطيبة، عدم الاحتقار والترفع، عدم النزاع والتحكم فيه، السلام وعدم القسوة، تأدية الواجب** "[3]

وهذا تعليقنا على قوله :

(1) محمد عبد الرحمان مرحبا، المرجع في تاريخ الأخلاق، ج1، ط1، جروس برس، لبنان، 1988، ص 228-229.

(2) المرجع نفسه، ص 233.

(3) نيتشه فريدريك، هكذا تكلم زرا داشت، مؤسسة هنداوي، دط، مصر، 2014، ص 322.

1- **الطيبة:** ومنها تتراءى للإنسان الطرق التي يصفي بها قلبه من كل الشرور كالحسد والكره والغضب، وبها تغدو روحه قابلة لتلقي الخير والاتصال بأهله والقبول للآخر، فتنبذ الصراعات وتميل للتسامح.

2- **عدم الاحتقار والترفع:** هذا ما دعى زراداشت إلى إبداء أول نقطة تثير الصراع، فالاحتقار ينمّي الكره وهو بدوره يجرُّ إلى العنف و اللاتسامح، وهذا بديهي لأنه إذا عُومل الآخر باحترام وقبوله كما هو، وإن كان مختلفا ثقافة ودينا وجنسّا صار متحليا بالخلق الزراداشتي ونال رضا الإلهة أهورامزاد وصار من أصحاب النور.

3- **عدم النزاع والتحكم بسلام وبلين:** من أسباب العنف واللاتسامح أمر مهمّ وهو النزاع والصراع، فالدين بما يهذب الروح الإنسانية بتعاليمه الأخلاقية والأمر بها يحدّ من النزاعات وينشر التسامح ويمهّد له.

4- **عدم القسوة:** مادامت النظم الأخلاقية قائمة على تهذيب سلوك الأفراد وتحفيزهم بالمبادئ الخيرية فهي تكفّهم عن الصراعات وتنشر سعة المحبة في القلوب وتزيح القسوة وتحسّسُ الإنسان بانتمائه للكون الواحد فيحب ويسامح تبعا لأمر دينه، وهذا نتيجة للأوامر السابقة لمن طبّقها.

5- **تأدية الواجب:** يجد الإنسان نفسه مؤديا لواجبه لا للمنفعة أو لاعتبار آخر.

ثالثا: التسامح الديني في الديانتين الهنديتين (البوذية والهندوسية)

إن الباحث يدرك حقيقة الأنظمة والأحزاب والجماعات بدراسة عقيدتها وأهدافها، فإذا تخلّت الأنظمة أو الأديان عن العقيدة الأساسية صارت كجسم بدون روح، ولذلك فإن أهم ما يؤخذ على الديانة الهندوسية أنها خالية من العقيدة الرئيسة، ولم يسجل تاريخ الأديان اسم شخصٍ معين يُعتبر أنه مؤسسها، وهي إتباع أو عِبادة الإله **فشنو** أو **شيفا** أو الإلهة **شاكتي**.

أما الديانة البوذية فإنها لمؤسسها "**سدر هارتا حوتاما**" الملقب **ببوذا(558 ق. م 483 ق. م)**، وقد تأسست منذ أواخر القرن6 ق. م حتى بداية القرن5 ق. م وحتى يومنا هذا، ولقد صوّر ديانته بأحسن التفاصيل للإحساس بحياة إنسانية مطمئنة.

وميّز بشكل دقيق بين ما ينبغي فعله وما ينبغي تركه، لذا قرر عزل كل دافع نفساني سلبي يجر للرذيلة، وبحث على سبل التعايش بمكارم الفضائل، كما كان يحث على الإحساس بآلام الآخرين ومداواة وشفاء الأشقياء عن طريق التسامح والعفو والمغفرة.

فالحضارة الهندية من أعرق وأعظم ما شهده التطور الإنساني. ولقد مر على قيادة هذه الديانة العديد من المعلمين مختلفي الأفكار والديانات الوضعية. وتسمية الهندوس من نهر أندوس الهندي. والخلق في الفكر الهندي عبارة عن انبثاق الكون وبدأ بروز الأشياء كلها.

ووحدة الوجود تعني الصلة الكامنة بين الإله والأنا بالمعنى العام. والبراهما تمثل في نظرهم القوى العظمى التي يجب تقديم القرابين لها والسجود لها وعبادتها بالغوص في التأمل الروحي، كما تحث الإنسان على التعمق في العبادة والبحث عن ذاته خارج الصور المادية. حتى يتضح له أن روحه لها القوة العظمى المقدسة وتكتسي بالروح السرمدية الأزلية الأبدية المستمرة الوجود، إذن فالروح هي الإله في هذا الدين، وكون الروح من الإله يعني أن الكل هو الإله والإله هو الكل، والخلق يصدر من الإله الخالق، وهنا نستشف مبدأ وحدة الوجود في الدين الهندوسي الذي يرى أنّ وجود الإله في وجود مألوهيه كما أنه يُدركُ فيهم، وهذا دافع قوي للتسامح.**(بتصرف)** [1]

تتميز الحضارة الهندية بتنوعها الثقافي خاصة في المجال الديني الذي يتمتع بكاريزما الاختلاف العقائدي والتعبدي مما يُظهر وجهة التسامح الديني وعدم ممارسة العنف والتعصب والأذية بمبادرة المحبة والسلام والانفتاح على العالم بنظرة كلِّها سبيل للتعايش. هذه العقيدة الدينية لها طقوسها الخاصة وإيمانها أقرب إلى الروحانيات الصوفية في السلوك. والتعدد العقائدي والاختلاف الثقافي لا يمنع هذه الديانة المنطوية تحت لواء الحضارة الهندية من ممارسة طقوسها الروحية لتظهر كقوة تمنع التعصب والغضب وتجعله معدوما.

وقد حفلت الأديان في الهند بحقل من النشاطات التعبدية ذات قِوى طبيعية جعلت من الإنسان الهندي رجل دين بطبيعته مشغوفا بالتروحن والزهد، مما جعل هذه الأديان مبدأ للتسامح وهذا ما سوف نراه في دراسة الديانة الهندوسية والبوذية.

تعتبر الهندوسية أقدم ديانة هندية متشعبة العقائد ولها كذلك العديد من المعتنقين، وهي لا تنتسب إلى مؤسس معروف، كما عُرفت بتعدد الآلهة، ووضعت لكل جانب من الحياة إله. والبرهما هو إله الهندوس وبالنسبة لكتبهم المقدسة ففيها العديد من الأسفار التي تدعو إلى التسامح الديني بين الأفراد والمجتمعات، كما تربط تعاليمهم بين الروح "الذات والآخر". وأعطوا النفس أهمية كُبرى من حيث تربيتها وحمّلوها جميع

(1) أحمد شلبي، أديان الهند الكبرى الهندوسية، الجينية، البوذية، ط11، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1984، ص 85.

الأخطاء التي يتعرض لها الإنسان، ومن هنا فكل "نصائح البراهما" موجهة لتزكية النفس وكيفية تصفيتها من أجل الحفاظ على البقاء والوصول إلى الإله وذلك ما يوضحه مذهبهم في **وحدة الوجود.**

يقول البراهما: "لا شيء يُطهّر الإنسان أكثرَ من هذا العرفان، والعارف يُدرك بالتدرّج أنّ الإله معه وفيه، وأكبر ما يحتاج إليه الإنسان في سلوكه إلى الكمال هو الإيمان وقهر النفس"[1]

النفس كما ذكرنا تشكل همّا كبيرا للهندوس، فهم يرونها مادامت متلوثة وغير صافية عائقا أمام الكمال الذي يسعون إلى تحصيله بالتدرّج في سيرهم لمعرفة الإله، ومن هنا تكون مجاهدة النفس عندهم بمنعها من الغضب والعدوان وغيرهما من الصفات السفلى التي بها يقسو القلب، وأما إذا استبدلت هذه الصفات بأضدادها فذلك هو الكمال، وهو الإيمان الذي يتصف صاحبه بالمحبة والتسامح، إذ يصبح يري حينئذ أنه هو الإله ذاته. وهذه الرؤية تجسد وحدة الوجود.

وإذا أردنا التكلم عن كيفية التغلب عن الشهوة والغضب عند البراهما:" **اعلم أنّ أشد أعداء الإنسان اثنان: الشهوة والغضب** "[2] وهما أساس الصراع الإنساني والحضاري، فحب النفس و المال والسلطة وغيرها تنمّ عن نوع من الأنانية وحب الذات اللذان يتركان الإنسان بلا مشاعر خيّرة، ويخلقان فيه الكره والعداء، وحب الصراع من أجل التملك وتطغى نفسه فلا يُولي اعتبارا لمشاعر غيره، بل لا يقبله رأسا ويغضبه إن كان يسعى لما يسعى له هُوَ إذ يمثل له منافسا يجب صراعه من أجل البقاء.

التدين الروحي الظاهر جليا في الفكر الهندوسي يحث على مجاهدة أخلاق النفس الذميمة وجعلها من الأولويات وتطهيرها من حب الشهوات والغضب والبغض والحقد والحسد وما يؤدي إلى ممارسة العنف ضد الآخر، ونبذ التعصب الديني وقبول الاختلاف في كل الحالات، فهو يري وحدة الوجود في كل شيء، والنزاع لا يُجْنَي منه سوى الصراع بين الأفراد والمجتمعات ولا يدع للحق ظهورا ويُطمس مبدأ الحرية ويبقى صاحب النفس الخبيثة متسلطا بلا رحمة إذ لا يقبل سواه في ساحة البقاء. فشعار البقاء والقبول والتعايش في الديانة الهندوسية هو أن يعتقد المنخرط فيها أن جميع الأرواح كروحه.

(1) أحمد شلبي، أديان الهند الكبرى الهندوسية، الجينية، البوذية، ط11، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1984، ص 85.

(2) المرجع والصفحة نفسهما.

يقول غاندي: "**ومن حظ الديانة الهندوسية أن ليست لها عقيدة رئيسية، فإذا سُئلتُ عنها أقول: إن عقيدتها هي عدم التعصب والبحث عن الحق بطريقة حسنة.** "([1])

نجد بوذا يدعو " **للتعايش بين البشر بسلام، وينبذُ العنفَ والظلمَ سواءً أكان مصدرهما الحكام أو المحكومون** "[(2)]

وذلك بتطبيق القواعد الستة المهمة في الفكر الهندوسي والتي تؤكد أن التسامح يبنى من خلالها: **أولها: الكرامة الإنسانية** التي لا يُستغنى عنها والتي من أجلها تدعو هذه الديانة للبحث عن التسامح من خلال الرجوع إلى الذات وشحذ إرادتها له. **ثانيتها: اللاتعلق** الذي به يُحثّ البوذي على عدم التعلق بالحياة، فهي فانية يجب تقبل سيّئها برضى، لذلك لا يوجد ثباتٌ على عقيدةٍ معينةٍ في الفكر الهندوسي، **أما الثالثة:** فهي لب الموضوع **التسامح** والذي كان فكرا بارزا في الهند، وخاصة في الديانة البوذية التي دعت إلى المحبة الروحية وعدم التعلق بالمادة، إذ المادة لا تجرّ للسعادة حقيقة. والسماحة ما هي إلا قبول الآخر وهي تبلور الاحترام وتقبّل الاختلاف الفردي والجماعي في جميع نواحي الحياة، لكن هذا لا يجب أن يدعنا نزيح الجانب السياسي الذي كانت له أهمية كبيرة في الهند واِتُخِذَ منهجا للحد من الصراع والنزاعات والتعصب بين مجتمعاتها المختلفة، وغيرها من التصرفات الغير لائقة، إذ هي تجلب الصراع، **والرابعة** وهي **اللاعنف:** إذ العنف يجر من ممارسات غير أخلاقية وغير حضارية من تبعات الحقد والحسد والغضب والتعصب... الخ.

فالفكر البوذي يمقت هذه الأفكار ويدعو إلى السلام الفردي والمجتمعي العالمي والعدالة المدنية، **والقاعدة الخامسة: التأمل** وهو يساعد في نموّ القدرات الذهنية للسيطرة على الذات التي بدورها تحافظ على الجسد وتجعله يسايرها في سلوكها للأفضل، بالمشاركة في النشاط التسامحي وقبول الآخر ومحاولة منع الاغتراب عن الواقع بين الأفراد والجماعات. **السادسة: النزعة العملية** والتي تجسد تطبيق القواعد الخمسة في السلوك اليومي.

(1) عبد الرضا الطعان وآخرون، موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، د ط، دار النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، د سنة، ص 102.

(2) عبد الرضا الطعان وآخرون، موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، د ط، دار النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، د سنة، ص 102.

يقول بوذا" كبح جميع رغباته وقول الحق، ومسامحة الآخرين، والسلوك النقي، وتجنب الشجار، ورعاية من يعول، والتصرف على نحو عادل، ولا يؤذي من حوله، ناهيك عن السلطة السياسية ودورها في علاقة التسامح."[1]

النفس لها أهمية كبيرة في الفكر الديني لدى الهندوس، إذ يسند لها مهمة بناء الأخلاق، وهذا يرجع إلى طبيعتها وصلتها بالإنسان، وتتدرّج في ثلاث مراحل: **الأولى تتعلق بالذات والثانية بالفرد والثالثة تتعلق بالجسم الإنساني،** إذا كانت النفس الأولى تكمل الثانية حتى تصل إلى الجسم فتفقد قدرتها الإلهية وتصبح قابلة للتناسخ والتعدد والوحدة، لكن البراهما وبوذا وغيرهما من معبودي هذا الدين الوضعي يرون أنّ إخضاع هذه النفس للتعذيب و الحرمان يرقى بها إلى المراد وهو بالنسبة لهم وحدة الوجود، فهم يومنون بتحقيق السلام و الأمن والعدل والتسامح والحدّ من الغضب، عندما تكون الديانة وضعية كالبوذية والهندوسية. فهذه العقيدة غير أصيل تُكَوِّنُ في نظام الحكم خللا من حيث الاختلاف ومن حيث الطبقية الاجتماعية، والمعروف عن الحضارة الهندية اشتهارها بطبقية خاصة في مجتمعاتها، هذا ما صرح به الدكتور أحمد شلبي في كلامه عن دين المنبوذين قال: "**هم سكان الهند الأصليون الذين لا يجري في عروقهم الدم التورانى أو الدم الآري ويُسمّون** "**زنوج الهند**"**، وقد حرمهم المجتمع الهندوسي حقوق الإنسان، وأنزلهم إلى مستوى أقل أحيانا من مستوى الحيوان. ولم يسمح لهم باعتناق الدين الهندوسي، أو التخلق بآدابه** ." [2] وبعد ذلك نقول أن كل حضارة تتميز بالطبقية و العنصرية خاصة على مستوى السلطة يكون للدين مرتبة أقل منها في الأهمية بكثير.

الحكيم بوذا كان يدعو للمحبة التي هي أساس المسامحة، كما دعى إلى الحد من السلوكيات المنبوذة التي تنمِّي بدورها روح الحقد والغضب والكره. و دعى أيضا إلى تصفية القلب عن طريق تنقيته من الرذائل، ففي وصيته يقول " **إن حبّ الخير للكائنات كلها هو الدين الحقيقي، إملؤوا قلوبكم بحبٍّ لا متناهِي لخير الوجود كله، لا تدع نفسك تقلق ولا تدع كلمة الشر تخرج من بين شفتيك، ابق محبا للخير، ودودا مليئا بالحب، لا تضمر الحقد بل أحط من لا يحب الخير بالنوايا الطيبة وسعة الصدر النقي من غضب وكره...** " [3] ويصرح بأن الحبّ مصدر السعادة والمسامحة وقبول الآخر وهو من أعظم الفضائل ويقول " **إن التسامح وقبول الآخر هما التنسك الأعظم** ". [4]

---

(1) أحمد شلبي، أديان الهند الكبرى، المرجع السابق، ص 51.

(2) المرجع نفسه، ص 52.

(3) ميغوليفسكي، دج، ترجمة إسحاق حسان ميخائيل، أسرار الآلهة والديانات، ط4، دار علاء الدين للنشر، سورية، 2009، ص 193 الى 194.

(4) المرجع نفسه، ص 194.

المحبّة، التسامح، الرحمة، الخير، الفضيلة، الكره، الشر، البغض، الغضب و الحقد كلّ هذه المصطلحات وردت في منبوذات ووصايا بوذا التي تدل على أنّ الحضارة الهندية عرفت وتعلقت بالفضيلة والخير كما نبذت الرذيلة والشر، وهي متناقضات تتصارع في درب البقاء، والحكيم بوذا يري أنّ الحفاظ على البقاء لا يكون بالصراع و الغضب وغيرهما من صفات الشر، بل يكون بتحكيم العقل الذي يمثل الطاقة العُظمى في لجم النفس عن صفات جانبها الشرس، وتحقيق السلام والسعادة للإنسان وللآخر المغاير، ويختم كلامه بمقولته في وصاياه العشر: "**فلينتصر الإنسان على الغضب بالحبّ، وليهزم الشر بالخير، والشح بالكرم، والكذب بالصدق**"[1]

رابعا: التسامح الديني في الحضارة الصينية " الكونفشيوسية ".

ليست هذه الكلمة هي الاسم الصحيح لهذا الحكيم، وإنما هو تركيب لقّبه به الأوروبيون كما اقتضت طبيعة لغاتهم، إذ أصلها " كونج–فو– تسيه " فأما كونج فهو اسم الأسرة، وأما فو– تسيه فمعناها الأستاذ، وتنسب التسمية إلى فيلسوف صيني، وتعني الرئيس أو المعلم وتقوم فلسفته على الفلسفة المادية أي عدم الاهتمام بالروح، فلا إله ولا عناية إلهية ولا حياة بعد الموت، كما تتناول هذه الفلسفة الظواهر الطبيعية والاهتمام بالأسرة واحترام الكبار وتقديس أرواح الأجداد، فضلا عن التحلي بالأخلاق الحميدة ونبذ الكذب و الاعتدال في الأمور لتحقيق السلام والتسامح والألفة بين الأفراد والحضارات المختلفة [2].

أسس كونفوشيوس مدرسة أخلاقية لبناء مجتمع يسوده نمط خاص من الأخلاق قانونها الاحترام وقبول الآخر وركيزتها "وحدة الأسرة الصينية" التي أراد لها أن تكون متماسكة أخلاقيا وسلوكيا وذات مرتبة قيّمِيه، وعلى الأسرة تتمحور مواضيع هذا الفكر الصيني الذي ميزته نزعته الإنسانية الواضحة في طريقة التعامل العملي والنظري بين الأفراد والأسر. وأسلوب التفكير والمنهج المعتمد في بناء هذه الأخلاق التي لا يخلو نمطها من الدعوة للتسامح والمحبة بقصد بناء الأسرة المثالية المطلوبة، ولقد نشط هذا الحكيم في ما يميز العقلية الصينية في مجال الأخلاق والمبادئ والاحترام وتقبل الآخر رغم اختلافه، فحاول التركيز على النقاط التالية:

(1) ميغوليفسكي، ترجمة إسحاق حسان ميخائيل، أسرار الآلهة والديانات، المرجع السابق، ص 199

(2) للاطلاع أكثر أنظر طارق فتحي سلطان، تاريخ الصين والشرق القديم، دط، دار الفكر للنشر والتوزيع، د بلد، 2013، ص 23.

أولها: فضيلة الخير ورذيلة الشر التي يجب أن تحدد النمط الأخلاقي للفرد، ويعين على هذا سلوكٌ مركبٌ من طقوس وشعائر، تعد القانون الأخلاقي للإنسان الصيني بها تبرز قيمة "الخيرية أو الشرية " فضائلا بها يعم السلام والتسامح، أو رذائل ينتشر بها التعصب والعنف.

ثانيا: تتمثل في مظاهر الطبيعة وما تحمله من عناصر أولية ومدى تأثيرها في أخلاق الشخصية الصينية. وبها يتم الحكم على ما يسمى خيرا أو ما يسمى شرا.

ثالثا: الواجب لذاته دون البحث أثناء تأديته عن المنفعة أو اللذة، وهذا ما يفتح المجال إلى النقطة الرابعة.

الرابعة: وحدة الوجود التي تؤسس على النقاط المذكورة سابقا، وباعتناقها يصير الفرد حكيما باحثا على المحبة والتعاون، إذ يصفو من روح الشر، وينتهج في المجتمع سلوك الاحترام الذي به يفهم قوانين الطبيعة وعناصرها، وتصل بها النفس إلى معرفة الحق. وهي لاتصل إليها عند **كونفوشيوس** إلا إذا ارتبطت بالطبيعة وفهم ثقافتها، فالتأمل وحده غير كافٍ للوصول إلى الكمال والمعرفة الخَلقية، فطريق التسامح لا يأتي من التأمل والانقطاع عن العالم الخارجي بل يكون بالارتباط بين قوة الشخصية وقوة إرادتها وقوة الطبيعة، والذي يكون عن طريق تطبيق نظرية الانسجام والتجانس الذي يُحدث نوعا من التوازن بين النفس والطبيعة بعناصرها من إنسان وجماد، وذلك ما يسهل تقبل الآراء المختلفة والوصول إلى الحقيقة وتحقيق الوحدة الحضارية على أساس الاحترام والتعايش السلمي والتبادل الثقافي.

لم تخلُ سلوكيات ومذهب كونفوشيوس من إنشاء التعاليم والإرشادات إلى الأخلاق، واعتبرها المبدأ المهمّ في بناء القيم الإنسانية وتجسيد معنى التسامح، وهو يقول: "**إن الجوهر الأساسي العملي للشعب يجب أن يكون هو الأخلاق** " [(1)].

مفهوم الأخلاق عنصر مهم في الديانة الصينية، وخاصة في **الكونفوشيوسية(551 ق. م. 479 ق. م.)**، فلقد عمل جاهدا على إرشاد تلامذته إلى كيفية بث روح الإصلاح والتسامح، والبحث عن المحبة والعفو وتحسين العمل، وهم بدورهم لم يستهينوا بها، بل أخذوها على محمل الجد وطبقوها حرفيا، فأرقَوا بها الفكر الصيني وثقافته على مستوى العامة والمتدينين. لأن من حسنت أخلاقه قادر على التحكم

(1) محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، دط، مطبعة البيت الأخضر، مصر، 1938، ص 257.

في نفسه، وبالتالي يحقق الاعتدال النفسي، والهاجس الأخلاقي ويُضعِف الطاقة السلبية وما تجرّ إليه من قسوة وعصبية وعنف التي هي أخلاق تضاد التسامح الذي تسعى إليه هذه الفلسفة.

يُعدُّ الاعتناء بالأخلاق في الحياة الاجتماعية الصينية عاملا هاما ساعد في خلق جوّ من التسامح والاحترام والمحبة بين الأفراد، والذي جعل هذه الشعوب تدرك مدى أهمية الحكمة الكونفوشيوسية وأهمية الأخذ بها في تحسين أحوال العامة وفرض قيم التسامح في المجال الديني والثقافي عامّة من أجل بلوغ أوجّ " الرقي الاجتماعي"[1].

وهو نقطة التكامل والانسجام التام بين الأفراد والمجتمعات بالتسامح والعفو وربطها بنظرية وحدة الوجود التي جعل لها وجهين الأول سلبي والثاني إيجابي أصلهما من تسلط المادة على القلوب. وللنفس تأثر وتأثير بهذه المادة التي وجدت منها الكائنات الحية. وهو ترابط بين الموجب والسالب ينجم عنه نوعا من الانسجام هو سر جماله، وتطوره وصلاحيته للبقاء، والبقاء يستمدُّ من الموجب والسالب حالة من التوازن بمعناه الفيزيائي وهو في مجال علم الاجتماع الاحترام والمحبة المتبادلة، أي العلاقة الناتجة من التسامح الذي ينتج التعايش وقبول الاختلاف بين القطبين للحفاظ على التوازن الطبيعي للمجتمع فَتحْتَوَى الصراعات والعلاقات السلبية التي تخفّ شدّتها تدريجيا. [2]

إن فهم طبيعة الإنسان وجوهره يعبر عن نوعٍ من المعرفة الذاتية التي بها يعامل الإنسان غيره بما يحب أن يُعامل به، فالمحبة والتسامح هما سبب خلقه والغاية من وجود. وهما بواعث إنماء روح المحبة والعفو والاطمئنان والسلام داخل المجتمع غاية .

"**على أن المشاهد لدينا هو أن كثيرا من الكائنات تتحرك وتعمل مقودة بالهوى، فلا تنتج هذه الحركات إلا السوء والشر والرذيلة، فإذا بحثنا عن علة هذا الانقياد للهوى ألفيناها الحيدة عن هذا الانسجام**"[3].

ومن المعروف أنّ الهوى في أي شخصية هو مجموع صفات الشر، وإذا ما طمست صفات الخير نهائيا، فإن تصرف هذه الشخصية يصير شريرا إلى أقصى درجات الشر.

(1) محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، المرجع السابق، ص257.
(2) المرجع نفسه، ص 257.
(3) المرجع نفسه، ص 258.

أنشأ كونفوشيوس مثاله عن الإنسان الكامل " تسزيون تسري " النموذج الذي يجب أن يقتدي به المواطنون، وحسب رؤيته فعلى المواطن المثالي واجب التحلّي بميزتين هما:

1 الإنسانية: وتُحَدَّدُ مبادؤها في حب البشر –الرأفة – التعاون مع الآخر – التسامح وقبول الاختلاف للتعايش، وأعطاها هذا الحكيم اسم "**جين**" وتعني التواضع والعدل وضبط النفس ونكران الذات وحب البشرية والتسامح في إطار أي تدين.

2 الإحساس بالواجب: وقد عدّه إلزاما أخلاقيا يفرضه المرء على نفسه ولا يفرضه عليه أحد آخر.

الأخلاقيات التي تنص على القيام بالواجب لذاته، دعى إليها هذا الحكيم لسببين أولهما: لتهذيب النفس وكبت جانبها الشرير ومحو روح الأنانية، وحب الذات والتسلط على الغير.

والثاني: من أجل فرض الحب والتسامح الديني، وتجسيد الرحمة التي يعدها من خصال النبلاء، ويدعو لمحبة الآخر كما تُحبَ النفس، وعدم مضرته واعتبار كأنه هو.

خامسا: التسامح الديني في الحضارة اليونانية

تميزت ديانة اليونان بكثرة الآلهة وتنوعها، مما زاد في دراستها ر إثارة وغموضا في فهم الثقافة الدينية لهذه الشعوب، فالساعي إلى الغوص في عالم الأسطورة اليونانية عليه أن يكون ذا نظرة ثاقبة ليستوعبها انطلاقا من الفكر اليوناني وطابعه الأسطوري ويميز بين النزاع والتسامح، لأن كل ما وصلنا من أساطير إغريقية يبين أن هذه الآلهة الاثنتي عشر لم يُعرف عنها سلام دائم، ولم تكن على مرّ الوقت في تناغم على ما أظهرته الملاحم الأسطورية، فالنزاع بينها أنتج التسامح... ولا ننكر أنّ في الثقافة اليونانية يوجد فيها الاعتراف بالآخر وتقبله، ورغم تعدد المعتقد الإلهي فإن فيها مبادرات للتسامح ونبذ النزاع، ويؤخذ من الأساطير اليونانية أن التسامح كان سائداً.

"ترجع الحضارة اليونانية القديمة إلى حوالي الألف الثالث قبل الميلاد، ونهضة الحضارة اليونانية كانت بواسطة مهاجرين شرقيين ك "قدموس الصوري" و "زينوني" القبرصي وغيرهما، الذين قدموا إلى بلاد اليونان حاملين فنون الشرق وتهذيبه، ففي بعض الأساطير يروى أن سكروبس جاء من مصر حاملا فنون وادي النيل وعلومه وحكمة كهنته، وهو الذي بنى سكروبيا التي أصبحت بعد ذلك مدينة أثينا". [1]

ودارس الفكر الديني للحضارة اليونانية يجد نفسه أمام محطة من الحضارة الإنسانية، فتعدد واختلاف الآلهة وأسلوب العبادات يترك نوعا من الإبهام حول مفهوم التسامح الديني، وهو بدوره يؤدي إلى

(1) أنظر سابا ميخائيل عيسى، قصة الأديان القديمة، المرجع السابق، ص71.

طرح عدة أسئلة منها: **هل تجسَّد هذا التسامح على أرض الواقع؟ أم كان مجرد أدبيات؟ وهل مقتل الحكيم سقراط بسبب آراءه الفكرية يجعل طرحنا له عبثا؟ فلا التعدد في الآلهة ولا الاختلاف في نمط التفكير جعل اليونانيين يمارسون اللاتسامح؛ وهل الحكم على سقراط بالموت يفيد أن اليونان لم يعرفوا التسامح؟ فلقد شاع أنها حضارة متفتحة على الحضارات الأخرى ولها معاملات معها، فما هي أساليبها الدينية وغير الدينية في نشر التسامح؟ وهل كان اعتقاد آلهتهم يحث عليه؟ أم اتسمت هذه الحضارة بأسلوب العنف واللاتسامح؟**

سقراط[1] Socrates (470 ق م. 399 ق م): فيلسوف أثيني معروف عليه تعليم الفلسفة في أسواق أثينا بالمجان ومحاربة السفسطة التي أثارت جدلا كبيرا في تلك الفترة، ولقد ربط سقراط الأخلاق التسامحية للإنسان بطبيعة الخير، وأكد أنه مولود بالفطرة على فعل الخير، وأفعال الشر لا تمارس إلا بعد التصرفات اللاأخلاقية كالعنف والغضب والظلم، وإظهار الحقد والكره، فدعى إلى التعلم للوصول إلى الفضيلة التي هي أصل الأخلاق والتسامح وهي صلاح المجتمع والدولة والحكم، يقول سقراط أنّ المعرفة الحق هي الفضيلة اليقينية. [2]

وبما أنّ الفضيلة شعار المعرفة الموّصلة للحكمة والبحث عن الحقيقة، فقد جعلت من سقراط شهيد المحبّة لها، إذ حاول جاهدا الوصول إلى ما يسمى بالخير الأسمى والذي يعبّر عن مفهوم التسامح الديني الخالص النابع من المعرفة الحقة.

(1) سقراط: ولد في أثينا في 470 وكان والده نحاتا، وكانت أمه قابلة وقد مات مقتولا بسم الشوكران 399 بعدما وافقت محكمة الهيليايا، عن طريق تصويت بأنه مذنب بالكفر بآلهة الدولة، لكونه أدخل آلهة جديدة وأفسد شباب المدينة، هذا ما يعد ظلم وممارسة العنف وعدم احترام الاختلاف الفكري والعقائدي في أثينا مما دعى إلى نفي وجود تسامح ديني في تلك الحقبة والتعصب والعنف، لكن هناك من يؤكد على رجوع والندم على مقتله فكان من أقواله الأخلاقية والتي تدعو إلى عدم ممارسة العنف والتسامح، الدعوة إلى أنّ الذات الإنسانية ليست شريرة بالفطرة فيقول لا أحد شرير برغبته إلى الأبد وكان يحث على الابتعاد عن الأعمال الشيطانية و دعى إلى القيم والأخلاق واحترام والتعامل مع الآخر وكان يعلم آداب الحوار والمخاطبة

(2) عبد الرضا الطعان وآخرون، موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، المرجع السابق، ص 226

لكن **أفلاطون**[1] **PlatoN (428/427ق م)** بحث عن التسامح الديني بفلسفته الأخلاقية منها نقد آراء السفسطائيين وهذا لم يمنعه من التحاور معهم ومعاملتهم بود واحترام.

"فالأخلاق في منظور السفسطائيين تتبع من اللذة والألم، وأينما حضرت المصلحة حضرت الأخلاق والفضيلة؛ هنا لا يوجد تفريق بين الخير والشر، فطالما أنّ الخير هو ما يلائم فردا ما فقد يكون فيه ما يؤلم فردا أخرا في نفس الوقت، فلا حرج أن تختفي مصداقية الفضيلة في حب الخير للأفراد والتسامح معهم للحفاظ على البقاء. فجعلوا مصلحة الإنسان مقياس كل شيء كما قال **بروتاغورس** Protagoras **(عاش بين 485 – 410 ق. م.):** " **الإنسان مقياس كل شيء** " فهو بيده الخير والشر، وهذا ليس في مفهوم الفضيلة عند أفلاطون". [2]

حدد هذا الفيلسوف الفضيلة الإنسانية إنطلاقا من رؤيتين، وركّز أولا على النفس ودورها في بناء الأخلاق التسامحية، فهي روحية من عالم المُثُلُ، مستقلة عن البدن مرتبطة بالجزء الشريف في الإنسان، وينتج عنها الحبّ والتسامح والعواطف الإنسانية النبيلة، أما بالثانية وهي الشهوانية والغاضبة، فينتج عنها كل غريزة شهوانية.

فالفضائل صادرة من النفس العليا التي تحمل العفة والشجاعة وحبّ العدل، وغيرها من الأخلاق النبيلة التي يصدر عنها الخير الأقصى وهو قمة العدل والرحمة، وربطها أفلاطون بالنفس وقسمها إلى ثلاثة أقسام شهوانية وغاضبة وعاقلة وكل واحدة لها دورها في البناء الشخصي للفرد، وأكد على أن التحكم في هذه الأقسام النفسية يوصل الإنسان إلى الخير الأسمى، ويجعله ينتهج السلوك الخلقي الخيرّ المبتغى فلا يتعدّى الحدود التي يُبنى عليها تعايش المجتمع إذ لا يظلم ولا يستبد حينئذ ويتقبل الاختلاف العقائدي[3].

(1) أفلاطون: ولد في أثينا (428/427) لعائلة أرستوقراطية ذات صلة بكل من كودروس وصوليون. وكان أستاذه الأول كراتولوس الأثيني وهو فيلسوف من اتباع هيراكليتوس، أكد على التغير السريع للأشياء المحسوسة، ثم التحق بالدائرة المحيطة بسقراط، للاطلاع أكثر أنظر بيير ديقانبيه وآخرون، ترجمة أحمد عبد الباسط حسن، ط1، معجم الحضارة اليونانية القديمة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2014، ص 139.

(2) حمزة شهيد حسين، الأخلاق في فكر أفلاطون، كلية الآداب، الكوفة، العدد 10، 2008، ص262.

(3) المرجع نفسه، ص263.

الفضيلة والرذيلة، الخير والشر، من نتائج رقي الإنسان عبر تاريخه الطويل، وهو صاحب سلطة عليا في قوانين الطبيعة إذ هو الذي يحدد مساره وغاياته ممّا يدلّ أنّ كل الفعل الإنساني يسير وراء غاية محددة؛ إما فضيلة أو رذيلة، خيرا أو شرا.

فالأخلاق التي يتبناها **أرسطو**[1] **Aristote (384 ق. م – 322 ق. م)** لا تخلو من هاتين الغايتين. وأكد على الخير الأسمى والفضيلة كمنطلقين يوجهان سلوك الإنسان في التسامح أو ضده، وهو يريد من الإنسان أن يكون ميل ميزان روحه لكّفة التسامح بدون تفريط لئلا ينكسر ميزان اعتدال الأخلاق.

تلعب المعاملات الأخلاقية بين الناس دورا مهما في مدى قبول الفرد في مجموعة، وذلك من خلال حرصه على القيام بواجبه، دون الإساءة للأشخاص الذين يشكلون مجموعته، ذلك ابتغاء بلوغه الخير الاسمى والحصول على السعادة، لكن هذا لا يمنع وجود آخرين على النّقيض منه، فهم معارضون له فكريا، وبالتالي مخالفون له بتصرفهم بغير هذا المبدأ. وقد وأضح المعلم الأول أن الأخلاق السويّة مصدر إلهام للتسامح مع الافراد والاهتمام بهم، أما الرذيلة فتنشأ وتتكون بإهمال الأخلاق**(بتصرف)**. [2]

ويعتبر السخاء عند أرسطو من مميزات التسامح. وهو القائل: "**إن السخاء هو المستحب من بين جميع الفضائل، لأن الأسخياء نافعون لأمثالهم من بني الإنسان. إن الرجل السخي يعطي لأن العطاء خير وجميل**". [3]

السخاء في نظر أرسطو منبعه حُب فضيلة العطاء فقط دون مقابل. ويتحدد التسامح حسب أرسطو بفضيلة العطاء دون مقابل أي أخذ أجر عليه سواء ماديا أو معنويا، ولذا فالعطاء عنصر مهم في التفكير الأرسطي.

---

(1) أرسطو طاليس: ولد في 384 في ستاجيرا وهي مستعمرة إغريقية في شبه جزيرة خالكيديكي بالقرب من مقدونيا شمال أثوس، وهو ابن نيكوماخوس الطبيب الخاص وصديق الملك أمونتاس الثاني ملك مقدونيا، وجاء إلى أثينا في 327، التحق بأكاديمية أفلاطون وقد اكتشف أفلاطون موهبة تلميذه الغير العادية وأطلق عليه العقل أو القارئ، للاطلاع أكثر أنظر بيير ديقانبيه وآخرون ترجمة أحمد عبد الباسط حسن، معجم الحضارة اليوناني، ص 76.

(2) ماجي التكريتي، فلسفة الأخلاق بين أرسطو و مسكويه، دط، دار دجلة، عمان، 2012، ص 72.

(3) المرجع نفسه، ص 70.

نقد وتقييم:

إن الملاحظ لفكرة التسامح في التطور التاريخي يجد أنّ لها وجودا واعتبارا في ديانتهم وثقافتهم، مما يدعونا إلى تسليط الضوء على بعض معاني هذه اللفظة بغض النظر عما تحمله من مفهوم، **وبما أنّ التسامح يمثل الفضيلة الحضارية بكل تأكيد، فهل كانت محصورةً في فكر هذه الحضارات؟ أم كان لها أبعاد أكثر مما هو معروف؟ و إذا كانت كما ذكرنا سابقا أنها عنصر دائم الوجود، فهل كانت لها إيجابيات في واقعهم؟.**

و بما أننا تكلمنا عن التسامح في الحضارات الشرقية، فلنذكر ما يلي:

1- **رغم أنّه في الحضارة المصرية القديمة كان** للتسامح الإنساني مكانة عظيمة فيه، لكن ما يعاب عليها أنّها ذاتُ تعدد في الآلهة، مما خلق نوعا من انفراد كل مفكر بفكرة عن التسامح مخالفة لغيره، وهذا ما خلّف مجالا من الشك في نزاهة هدفه، فكما هو معروف أنّ تعدد المطلق الذي هو حقيقة لا يتعدد وهو تعدّد بتعدّد اعتقادات الآلهة الكُثر مما يهيئ شبه صراع بين الآلهة، وكما هو معروف عن كهنة المعابد أنهم باستحواذ والتفرد كانوا مسيطرين على الفكر والثقافة بتفسير المعتقدات والعادات، وهدفهم فيما يبدو تحقيق مآربهم ومصالحهم بالإضافة إلى ظلمهم واستبدادهم واستيلائهم على ممتلكات الأتباع باسم الآلهة؛ مما حدا بمفهوم التسامح أن لا يأخذ بعدا إنسانيا في الفكر المصري القديم رغم وجود بعض نصوص التعاليم التي تشير إليه. و رغم أنّ التسامح الديني أعطى بعدا إنسانيا كبيرا لهذه الحضارة، فإن إرثها الثقافي والاجتماعي ينحصر في مجال ذاتي يخدم المصالح الخاصة للكهنة والحكام لا مصالح باقي الشعب.

2- **أما في الحضارة الفارسية الزرادشتية:** فنجد أنّ التسامح الديني لم يأخذ بعده الإنساني كما يجب أن يكون رغم خلوها من كثرة الآلهة كما في الحضارة المصرية، فرغم عبادة الفرس لآلهة واحدة تميزت بجمعها بين الخير والشر والصراع القائم بينهما، وبما أنّ هذه الدّيانة مزجت إن صح القول بين الخير والشر أتى **زارا دشت** ليدعو للتسامح بين الأفراد تجنبا للصراعات الداخلية في المرتبة الأولى ثم الخارجية بمعناها العام، وما عيب عليها أنها لم تكن توصل رسالتها إلى الخارج بل ظهرت لتخدم نمطا معينا للحفاظ على صيرورة الحياة آنا ذاك، فإن الديانة الفارسية رغم ادعاءها التسامح إلا أنها احتكرته في إطار الفارسي فقط، فهي لم تقبل الاختلاط بالأجناس الأخرى وهذا ما أثبت تعصبها وعدم تقبلها للآخر رغم التعاليم التي دعى إليها الحكيم زرا دشت.

3- **وفي ما قدمته الحضارة الهندية من " البوذية و الهندوسية "**: نفتح الكلام هنا بالديانة البوذية: فرغم التعاليم التي قدمها بوذا إلا أنّ الصراعات الطائفية بين الأقليات الهندية شكلت خطرا على حياة الأفراد، ولما في غريزة الإنسان من حبّ الذات والتسلط والتجبر، لا يمكنه حصر نفسه تحت التعاليم البوذية التي ترفض الأديان الأخرى رغم إقرارها بالتسامح، فأين يكمن هذا التسامح وهي لا تتقبل آراء الآخرين؟ ولا تتجاوزها بسلطان التفكير، فما هي إلا المعاناة التي يتعرضون لها. واتخذ البوذي هذا المسلك هروبا من الواقع الذي يعيشه، ورفض العنف وتعذيب النفس، لا من أجل التسامح المعروف بل من أجل الانسلاخ من الواقع الذي تتصادم فيه تلك الأفكار التي يريد بها بلوغ الكمال على حساب الآخر، دون اعتبار حاله: وهو كونه إنسانا له الحق في العيش، فالبوذية لم تكن رمزا للسلام والأمن والتسامح أكثر ممّا كانت وسيلة فرار من الحروب الأهلية، وفي التعدد الديني في الهند، لم تكن الرحمة وسيلة للعيش السليم للفرد الهندي دون الآخرين، فالتسامح البوذي كان للبوذيين فقط فهو ذاتي المنبع لا أكثر.

4- **وفي الديانة الهندوسية:** وبما أنّ الدين الهندوسي عبارة عن العادات والتقاليد المتراكمة بين الأفراد، ممّا تسبب في كثرة الآلهة التي تبدأ من السماء إلى أدنى حيوان في الأرض، فلا يمكنها تجسيد مفهوم التسامح بين الأفراد داخل الهند وخارجها، وهذا تبعا لما تحمله من صراعات بين الطبقات الموجودة في الهند، فلقد حملت هذه الطبقية نوعا من العنصرية والتعصب وممارسة العنف بطريقة غير مباشرة بين الأشخاص، وهي قدر إلهيّ عليهم احترامه وتقديره ولا يمكن التحرر منه، فإن التعصب و العنصرية والطبقية عناصره مهمة في الدين الهندوسي، وما ذكر من تسامح ديني ما هو إلا لنيل أغراض مادية وأخرى سياسية، كما أنّها تعمل على تسويه صورتها بالنظر للعصبيات الدينية خاصة مع المسلمين و الغير هندوسيين، وذلك من أجل تعطيل أهدافهم وجذب أتباعهم، مما أدى إلى القلق والخوف، فهم يلجؤون إلى القوة والعنف ضدهم من أجل صدهم عن أهدافهم وتعطيل أهدافهم وجذب أتباعهم، مما أدى هؤلاء إلى القلق والخوف، وهم يلجؤون إلى القوة والعنف ضد مخالفيهم من أجل صدهم عن ديانتهم وتعطيل أعمالهم، وهكذا يتضح أنّ الهندوسية بالرغم مما لها من تعاليم في التسامح الديني، إلا أننا نجدها خاصا ببعض أفراد طبقة معينة عندهم، إذن تبقى هذه الديانة كسابقاتها ناقصة في بعض تعاليمها، خاصة في التعامل مع الأفراد والحضارات المجاورة، مما يعطي تصورا خائطا للتسامح الديني لديهم، بل هو مفهوم يخدم فئة معينة لتقويتها في المجتمع وتعزيز مكانتها السياسية والاقتصادية.

5- **الحضارة الصينية " الكونفوشيوسية** ": بما أنّ الفكر الكونفوشْيوسي يهتم بالنفس الإنسانية وكيفية كمالها، فالباحث على الجانب التسامحي فيه يجد أنّ تعاليم هذه الفلسفة تخص فئة محددة في المجتمع، فالتسامح بمفهومه العام يجبُ أن لا يقتصر على فئة دون أخرى، إذ هذا يقوّضه من أساسه، ونجد في الأديان الشرقية نوعا من التزمت و الانحياز إن لم تكن العنصرية تجاه الآخر الغير منتمي لها من المجتمع، إذ كان الغير منخرطين فيها يتلقون من أتباعها أبشع المعاملات والقمع وعدم القبول. وكما ذكرنا سابقا فالحضارة الصينية لها أسس أخلاقية تهتم بقيم معينة لا يمكن تعميمها كأساس أخلاقي لبناء مفهوم التسامح الديني الذي يحتوي كل مجالات التعاون وأسس بناء حياة بعيدة عن العنف، وبما أنّ هذا الحكيم تقلّد مناصب في الإمبراطورية؛ فقد ألّم بأسلوب حياة طبقات المجتمع التي اقتصرت في نظره على الطبقتين الغنية والفقيرة. ورغم ما جاءت به الكونفوشيوسية من قيم إلا أنها غير مثالية، لأنها من اجتهاد التفكير الإنساني، كما كانت خالية من روح التجديد بقيامها على جانب واحد من الدعوة الأخلاقية التي لها جوانب عدة في الحياة الإنسانية فسياسة هذا التسامح إذن اقتصرت على البعض دون الآخر.

6- **التسامح في الحضارة اليونانية:** حضي بمكانة وشمول أوسع، وهذا يتضح في الكثير من الكتب والتراجم الفلسفية، أما ما يعاب على هذا "التسامح" فعدم تخلصه من العنصرية. ومما نعرفه أنّ أفلاطون في كتابه الجمهورية قسم المجتمع إلى طبقات تتكون منها جمهوريته الفاضلة، بحيث دعى إلى فصل كل الطبقات عن بعضها، وأسس مفهوم الفضيلة على حسب كل طبقة اجتماعية، فربط المنظومة الأخلاقية بالأحوال السياسية، مما أظهر انقطاعا بين الأخلاق والمفهوم الإنساني التسامحي، وجعلها تخدم الفرد وطبقته لا الصالح العام. وهذا يبين العنصرية والتعصب الطبقي واللاتسامح بين اليونانيين أنفسهم وبينهم وبين الشعوب الأخرى عامة، إذن فالتسامح في الحضارة اليونانية محصور ومحدود، بل نجده تناول الجوانب التي تخدم مصالح فئة خاصة، وهي التي لها نفوذ في المجتمع، وهذا إهمال لأهم جانب وهو الإنسان وعلاقته بالآخر. والتقسيم الطبقي الذي راعاه أفلاطون يقلل الكرامة الإنسانية ويُنمِّي أسباب الحقد والكراهية والعنف بين الطبقات، مما أدّى إلى نشأة حروب وظهور آثار اللاتسامح بين فئات المجتمع المنقسمة. مما جعل الحقد والكراهية يسودان بين أفراده وحتى مع المجتمعات الأخرى.

تقييم:

إنّ التسامح عنصر مهم في كل الحضارات الإنسانية، فهو الاعتراف بخصائص أفراد المجتمع وبتعدد التصورات والمعتقدات والمصالح، بحيث يتعزّز أسلوب الحوار واعتماده كوسيلة للتواصل بين الأفراد والأمم، فإن دارس الفكر الإنساني يجده يقدس مفهوم الدين ويستعمله في تفاصيل الحياة اليومية، مما يدفعه لفتح المجال التسامحي في بناء العلاقات والتعامل الأخلاقي مع الأفراد الذين يختلفون عنه في فكرا وعقديا، فالتقبل والعيش وممارسة الحريات أمر مهم في الحضارة الإنسانية. وبما أنّ الإنسان ذو طَبْعٍ يميل للتميز وحبّ الذات، فبطبيعة الحال نجده استغل التسامح حسب ما يخدم هذه الذات في التعامل مع غيرها، لذا لا نستطيع الجزم بأن التسامح الديني بين الحضارات سلبي أو له جوانب غير مرضية، وهذا راجع إلى تعاليم وضعها الإنسان لينظم بها سلوكياته للتعايش مع الأفراد والمجتمعات وبالتالي إيجاد عالمية سليمة بلا صراع.

وعلى الرغم من سلبيات هذا التسامح الديني، إلا أنه وسيلة عيش وحوار بين الأمم و الحضارات من أجل الحد من الصراعات الطائفية والسياسية والنفوذ الاستراتيجي والاقتصادي الذي يسود العالم قديما وحديثا.

خاتمة المبحث:

وفي الأخير نستنتج أن الحضارات القديمة ذات طابعٍ خاص، نتيجة ما حملته في ثناياها من عبودية آلهتها وتقديسها، وتميزها الثقافي والديني، مما جعل منها محطة لأنظار الباحثين الذين سعوا جاهدين لفك شفرات هذه الثقافات ومزاياها، لكن ما ميزّ هذا النوع الثقافي هي علاقته بالدين الذي شكّل عنصرا مهما في السياسة والنظام، وحتى في العلاقات الخارجية لهذه الحضارات، فلقد قُدست الآلهة وبُوِّءت مكانة مرموقة فكريا وعقديا، هذا ما جعلنا نطرح تساؤلاتنا حول نظام هذه الآلهة وكيفية تنظيم الشؤون الداخلية للأفراد والخارجية للشعوب؟ وهل كان لها دورٌ تسامحيٌّ في بناء العلاقات مع الغير وقبول الاختلاف معه؟ لكن دراستنا لهذا الموضوع جعلتنا نكشف مدى تأثير هذه الآلهة في ثقافة الإنسان ودورها المهم في صلة الوصل عن طريق فرض نمط تسامحي ديني ترك بصمة في الإنسان القديم الذي برزت عنده سمات الصفح والعفو وتقبل أفراد جنسه الإنساني في تعاليمه الدينية، كما نصت على المحبة والتسامح لضمان العيش والحفاظ على البقاء. فيا ترى هل انتقلت ثقافة هذا التسامح إلى الحضارات الآتية بعدها زمنيا؟ وإذا كان التسامح في الديانات الوضعية يحث على المحبة والتسامح فما هو الحال في الديانات السماوية؟

المبحث الثاني: التسامح الديني في الحضارة الغربية.

تختلف دراستنا في هذا المبحث عن الدراسات السابقة في الموضوع . والتسامح الديني في الثقافة الشرقية تختلف دراسته عن دراسة مفهوم التسامح الديني في الثقافة الغربية، إذ أنّ المجتمعات البشرية من العصور الغابرة إلى اليوم تعاني أنواعا من مظاهر التعصب والعنف واللاتسامح، مما أحدث خللًا في البنية الأخلاقية والقيم الإنسانية التي حكمت وتحكم العلاقات بين الأفراد والمجتمعات الغربية، فغياب التسامح أو تجاهله في المجتمع يؤدي إلى خلل في المنظومة الفكرية الدينية ككل والتي بدورها ستُخل بالاستعدادات الإنسانية في مجال العلاقات فيما بينها.

تجسّدت صورة التسامح ثقافيا للدين الغربي في الديانات السماوية التي اعتنقها وما تحمل من أفكار في الموضوع، وحاولنا أن نتطرق لها من خلال عرض كل ما قرأنا حول السماحة الدينية في التوراة والإنجيل وإلى أين وصل معتنقوها في ساحة التطبيق، هذا لا يعني أن الغرب خلا من ديانات أخرى على أرضه لكن تركنا هذا الموضوع للمبحث الثالث.

إن اختلاف درجات الوعي في مختلف بلدان الحضارة الغربية واختلاف دياناتها يترك غموضا أمام من يحاول فك الشفرة العقائدية بين المسيحية واليهودية، وما مدى تقبلها للاختلاف بين الأفراد في الجانب الطائفي والديني. هذه المسائل الأخلاقية والقيمة لم تشغل رجال الدين وحدهم، بل تناولها بالبحث أيضا الفكر على منابر الفلاسفة، بإثارتها في العديد من قضايا ومسائل متعلقة بالتسامح، وكانت الفلسفة أكثر نشاطا معرفيا في هذا المجال، لما اكتسى من أهمية في عصرٍ طغت عليه العصبية والتعصب الديني.

التسامح الديني في الديانات السماوية يعبّر عن نوعية العلاقة التي ميزت تعايش اليهود مع بني ديانتهم ومع الآخرين . ومن المعروف أنّ اليهودية عاشت صراعات طائفية مع غيرها، وحاولت جاهدة أن تُبرز نفسها بمواطنةٍ لها الحق في التواجد، وكان للمسيحية دورٌ لا يقل عن دورَ اليهودية من حيث التعصب والعنف المضاد الذي شاع عنهم في شتى بقاع الأرض، والذي ينطوي في أعماقه على النوازع الأنانية، وحالات الحقد والانغلاق . فالغرب لم يصل إلى مفهوم التسامح إلا ابتداء من القرن السادس عشر، وذلك بعد ما اجتاحت موجةٌ من حروب طائفية معظم المدن الغربية، وخاصة بين معتنقي الديانة اليهودية والمسيحية والتي حصدت مئات آلاف من معتنقيهما.

والتاريخ الإسرائيلي حافلا بوقائع العنف والتعصب والحقد والانطوائية، وهو ما عُرف عنهم منذ عصور، وولّدت هذه أخلاقيات والفكر الباعث لها نوعا من الصراع الداخلي والخارجي في شخصية هذا الشعب. والسؤال المطروح هنا هو لماذا حدث هذا وديانتها سماوية؟ ولما اشتد فساد العلاقات فيما بينهم وتنامت فيهم قسوة القلب، واقتحموا حياتهم وتعايشهم بلا مراعاة عهد ولا ذمة وبلا احترام ولا رحمة؟ فهل عنى هذا أنهم لم يهتدوا للتسامح أو لم تكن ثقافة التسامح الديني موجودة في ديانتهم؟ وهل حملت هذه الثقافة في رحمها ما يدل على أنهم اتّبعوا تعاليم أنبياءهم أم لا؟ وهل احترموا الشعوب الأخرى؟ وهل كان هناك تجاوب وقبول من طرفهم للشعوب الأخرى؟

كما أنّ لليهود تاريخا حافلا بالصراعات والنزاعات بينهم وبين رسلهم وبينهم وبين الشعوب الأخرى، وهل في التوراة ما يدعو للتسامح؟

وأما عن المسيحية فمن مولدها بالنبي عيسى إلى اليوم لا يختلف تاريخها في هذا المجال عن سابقتها وهو حافل بالصراعات الكنائسية خاصة في العصور الوسطى بين الكاثوليك والبروتستانت وما نشب بينهم وهم أُولوا دين واحد...، فالبحث عن حلّ للحدّ من هذا الشحن الديني السلبي، وإيجاد طريقة لفهم هذا الدين مع تلوثه بالصراع بين البروتستانت والكاثوليكية من جهة، وبين المسيحية واليهودية من جهة أخرى، وبينهما وبين الإسلام، يدعو إلى القول أن الدعوة للتسامح هي الحل الأمثل للتعايش وتقبل الآخر تركيزا على أن التسامح سلاح أمان للبشرية وعلاقات الأفراد والجماعاتّ ووحدتها السياسية لبناء المواطنة والسلام العالمي وحماية الممتلكات الشخصية والذوات. وماذا عن الصراع الطائفي؟ وإذا كان التعارض المسيحي يحمل قطيعةً في التحاور بصورة جذرية وليست سطحية فما مدى تأثر المسحيين به؟

أولا: التراث الديني لفكرة التسامح في التوراة والإنجيل:

كما قلنا سابقا لقد خاضت اليهود والنصارى ملاحما كثيرة وصراعات ونزاعات وممارسات غير شرعية في حق البشرية، فالتوراة تحمل العديد من الأخبار والقصص حول ما دار بين اليهود ورسلهم، وعلاقاتهم بالمحمود والمذموم. والمعروف عن هاتين الأمتين تعصبهما الشديد وعدم تقبلهما للآخر بحجة أن اليهود شعب الله المختار كما يزعمون، وأما المسحيين أبناء الله، فهم يرونها مفاخرة وتكبرا على مَن قبلهم ومَن بعدهم، وما ذُكر عن أصحاب هاتين الديانتين من تسامح فهو جزئي خاصٌ فيما بينهم لا مع غيرهم غالبا.

وفيما يلي سنتعرضّ لبعض النصوص من هذه الديانات السماوية وما حملته من مفهوم للتسامح الديني في كل من التوراة والإنجيل وما مدى تأثيرها على الثقافة الغربية عموما.

العهد القديم (لبني إسرائيل) تعرّض لتاريخ الإنسانية منذ خلق سيدنا آدم إلى مولد سيدنا موسى، وهو يحمل أسرار وخبايا اليهود، وأردنا أن نعرض بعض القصص وما حملته من ممارسات للعنف والصراع والقبول والرفض ودرجة التسامح الديني بينهم.

فهناك قول يتداوله بنو إسرائيل وهو يحمل في ثناياه: أنّ العدوّ عدو، ولاتكن رحيما متسامحا إلا مع بني عشيرتك من اليهود، من هنا نفهم أنّ هذه الأمة لم تُكِنَّ الرحمة لفرد من غير جنسها، فكان الترفع والتكبر والأنانية والكراهية والعنف أسلوبها، فهي معروفة بالانطواء والعزلة، لكن هناك بعض نصوص التوراة تأمر باحترام الغير وقبوله.

تعامل اليهود قديما وإلى أيامنا هذه مع غيرها باستعلاء وأنانية وتسلط، وذلك تبعا لادعائهم بأنّ الله فضلهم على غيرهم، وهذا ما نلمسه في هذا النص التوراتي: " **أبناء المستوطنين النازلين عندكم تستعبدونهم إلى الدهر، وتتخذون منهم عبيدا وإماء، أما إخوتكم من بني إسرائيل فلا يتسلط إنسان على أخيه بعنف** " **لآويين 46**[1]. من هذا الخطاب نلمس أنّ العنف مسموح لهم، إلا أنه يُمارس على العشائر الأخرى دون عشيرتهم التي يحصّنها إلههم، إذ لا يجوز العنف ضدها.

وما أكثر التلميحات الدينية والأخلاقية التي نجدها مفرقة بين سطور التوراة، وتنص على فعل الخير والتسامح في المعاملات بين الأفراد، وذلك من خلال نصائحها وإرشاداتها التي تحث على احترام الغير وإعطائه حقه المستحق والمساعدة وفيها:

لا تبيّت أجر أجير عندك إلى الغد.

لا تشتم الأصمّ، وقدام الأعمى لا تضع حجرا.

لا تنتقم، لا تحقد، لا تبغض أخاك في قلبك. أحب قريبك كنفسك.[2]

(1) محمود مصطفى، التوراة، لاويين 25، www. proud2bemuslim. com، ص46.

(2) سفر التثنية 18، المرجع نفسه، ص 105.

وأما عن القصص المروية وتناولها موضوع العنف والبغضاء والحقد والحسد والأنانية، فنجد قصة يوسف بن يعقوب النبي وإخوته أحسن مثال في هذا الموضوع، إذ عانى الكثير منهم إلا أنه لم يجازهم بالمثل لما حكم مصر، بل عاملهم بتسامح ورحمة. ويذكر العهد القديم في الإصحاح التاسع والثلاثون:

"**ونظر إخوة يوسف إن مات أبوهم، فقالوا لا يتحيّفنا يوسف، بل جزاء يجازينا عن كل قبيح أسلفنا (16) فتواصوا بسبب يوسف قول: أبوك وصّى قبل موته (17) كذا تقولون ليوسف: أصفح الآن عن جرم إخوتك وخطاياهم إن سُوءًا أسلفوا. والآن اصفِح عن جرم عبيد إله أبيك. فبكى يوسف عند مخاطبتهم له (18) وجاء أيضا إخوته فخرّوا بين يديه وقالوا إننا لك عبيد (19) فقال لهم يوسف لا تخافوا، خائف من الله أنا** ". [1]

خاف إخوة يوسف أن ينتقم منهم جزاء ما فعلوه به في أرض كنعان، فبني إسرائيل لم تكن لهم روح الشفقة ولا الرحمة على أخ لهم صبيّ، أحبه أبوه فأخذتهم نار الغيرة والأنانية على الإقدام لفعل الشر بغلام ضعيف لا حول له ولا قوة، فالجرم المقترف في حق يوسف ترك أبناء إسرائيل يطلبون العفو والصفح منه لما تمكن في مصر، محاولين التودد له بواسطة شفاعة أبيهم ولم يؤنبهم يوسف على فعلتهم، فكان جوابه في الإصحاح سفر الدخول "**أنتم حسبتم علّي إساءة. والله يجازي بالحسنى لصنع مثل هذا اليوم. هذا لإبقاء شعب كبير (21) والآن لا تخافوا أنا أكفيكم وأطفالكم، وسلاّهم واستمال قلوبهم**"[2]. كان جوابه كله رحمة ومحبة وتسامح وعفو عن إخوته، وذلك من أجل عمارة الأرض بهم والتعايش مع أهل مصر وجعلهم يقبلونهم دون منازعة، إذ جعل منهم أفرادا عاديين في شعب مصر، لكن لما تُوُفي يوسف وكثُر نسل إسرائيل في مصر التي حكمها ملك انزعج من كثرة بني إسرائيل ورآءهم تهديدا لمملكته وشعبها القُبْطِي فأمر باستعبادهم وتحقيرهم ويقول السفر التالي في هذا "**... وقال لقومه إنّ شعب بني إسرائيل أكثر وأعظم منا... واستخدم المصريون بني إسرائيل بعنف (13) ونكدوا عيشتهم بخدمة شاقة وبكل فلاحة في الصحراء، كل خدمتهم الذي استخدموهم بعنف**". [3]

(1) أبو الحسن إسحاق الصوري، التوراة السامرية، سفر التكوين، الاصحاح 50، دج، د ط، دب، دار نون، 2008، ص84.

(2) المرجع نفسه، ص 84.

(3) سفر الخروج، الاصحاح 3، المرجع نفسه، ص 90.

فلم ينعم بنو إسرائيل بسلام ولا بأمن ولا براحة إلى أن برز فيهم النبي موسى، لكن فرعون نبذه حين دافع عن العبري الذي ظلمه المصري ووكزه موسى فقضى عليه، فهرب موسى من مصر. ولما رجع إليها بعد سنين، رجع وهو نبي يدعو إلى التوحيد ويغيث قومه من عذاب فرعون لهم. وما حدث لموسى وقومه بني إسرائيل من ظلم فرعون والقبط، يفسر جدلية الصراع بين القبول والرفض وتقبل الاختلاف.

لم يخلُ العهد القديم من قصص وتعاليم وسرد الصراعات والأمر بممارسة التسامح في بني إسرائيل والسماح بالعنف على غيرهم.

وإذا لاحظنا وأخذنا التجربة اليهودية بعين الاعتبار فإن اليهود كانوا ضحية الترحيل والإقصاء والتعصب الديني والرفض، ارتأينا أنّ نجعل الدراسة الأولى من هذا البحث عن التسامح انطلاقا من التوراة كمنهل أول للتسامح الديني بين الأفراد والجماعات؛ وهدفنا توضيح كيف ترى اليهودية التعامل مع الغرباء ومع أفرادها في ما بينهم، ونطرح السؤال التالي: هل لعب المجال السياسي دورا هاما في وضعية اليهود الذين احتقرهم ونبذهم غيرهم؟ وهل يحدد التسامح بالمفهوم الذي نعرفه؟ أمّ أنه لم يتجسد قط في الواقع؟ نظرا إلى أنّ اليهود لم يسكنوا موقعا جغرافيا محددا لتكون لهم سياسة تُسير حياة ونشاط أفراد العشيرة ؟

لقد صرح أحد المفكرين أنّ الشعب الإسرائيلي لم تكن له سياسة مجتمعية بما أنّه لم يكن له وطنا يستقر فيه في مراحل نشأته الأولى، وهذا القول فيه نوع من التساهل والليونة في بناء الهوية اليهودية، لكن هذا يبدو غير واقعي نسبيا، فلا يمكن العيش في وسط جماعة أو أفراد إلا بوجود قوانين سياسية تتحكم في نمط حياة، سواء للأفراد أو الجماعات وتُمكّنُ من إيجاد نظام تعايش فيما بينها ومع غيرها، لذلك لا يمكن أن نجزم بخلوّ السياسة عن الثقافة الدينية القديمة لليهود، فلقد احتوى كتابهم المقدس على العديد من النصوص التي لها هدف سياسي، فلا وجود ٍللقِوَامِ الجماعي بين الأفراد إلا بوجود نظام سياسي، وهذا ما عرفه الشعب اليهودي الذي كان متماسكا ومترابطا لحد كبير. وهذا ما يوضح وجود نوع ٍمن السياسة الدينية تحكمت في زمام الأمور وتركت التعصب يتسلل لفكرها السياسي، مما أدّى برهبانها وسياسيوها إلى البحث عن التسامح الديني كحل لمسائل التعايش بين أفراد المجتمع.

ثانيا: التراث الثقافي لفكرة التسامح الديني في العهد الجديد "الإنجيل":

العهد الجديد فيه أخبار خاصة عن التسامح، فهو لا يفتأ من الحث على المغفرة والسماحة والمحبّة وما في مجراها من صور تحث على التعايش وقبول الغير، من حيث أنه فضيلة، تساير أشكال الوعي الإنساني، وبما أنّ الثقافة البشرية تتطور من جيل إلى آخر، فلا بدعة أن يحدثَ تخصيب للقيم الأخلاقية، وهذا ما نراه واضحا في الإنجيل وما يحمله من تغيرات هذه القيم، فلقد حمل في نصوصه ثقافة التسامح الديني وصرح بها في عدة وموضع.

واخترنا إنجيل يوحنا نموذجا لندرس التسامح الرامي للسلام والتقبل. وحددت هذه التسميات في شكل ناموس حيث توحي بدور إرشادي من أجل إصلاح العلاقات بين الأفراد وبناء المجتمع حسب قيم أخلاقية يمكنها تقديم صورة جميلة عن التسامح.

فيفتتح الإنجيل كلامه عن الغضب وأثره في خلخلة العلاقات بين الأفراد، وكيفية الحدّ منه من أجل بناء ثقافة مجتمعية تمكّن من سيادة واستعمال الحوار كوسيلة لها. فيذكر ما يحث على التسامح والمحبة وقبول الآخر:

الغضب :

" قد سمعتم أنه قيل للقدماء، لا تقتل، ومن قتل يكون مستوجب الحكم (21)، وأما أنا فأقول لكم: إنّ كل من يغضب على أخيه باطلا يكون مُستِوْجِبَ الحُكم، ومن قال لأخيه رقا يكون مستوجب المجمع، ومن قال يا أحمق، يكون مستوجب نار جهنم "(22).[1]

إذا ما نظرنا إلى العنف والغضب، فإننا نجد أنّ كليهما مكمل للأخر، ومن هنا نعلم أنّ الغضب سبب ممارسة العنف وهو مصدره، لذلك علينا التحكم في أقوالنا، وبالتالي أفعالنا التي تنتجها، وحتى يخف الغضب في نفسية الإنسان. رأينا مثل النصوص الإنجيلية السابقة التي تنص على بيان عقوبات قد توقف التهور في معاملة الغير وأسبابه. فالتوُّدة والتحلم أخلاق تعزز التفاهم والصداقة بين الناس، ولا تجعل من التسامح شعارا بل قيمة أخلاقية يُضمن من خلالها السلم والسلام، ولو كان الاختلاف العقائدي قائما فالمودة والمحبّة تُعد من أهم الشعائر والقيم في المسيحية، وهذا ما يذكر في السفر التالي:

(1) إنجيل يوحنا، العهد الجديد، رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية (20-25)، المصدر السابق، ص120.

(23) فإن قدمت قربانك إلى المذبح، وهناك تذكرت أن لأخيك شيء عليك، فاترك قربانك قدام المذبح وذهب أولا واصطلح مع أخيك (24) وحينئذ تعال وقدم قربانك ". [1]

الصفح والمصالحة من أجل التعايش بدافع ديني يعتبران من الأعمال الإنسانية المرحب بها والمدعوِّ لها في الثقافة الدينية في العهد الجديد. فتقديم القرابين لا ثواب له بدون التخلق بالسماحة مع الغير، وهي ليست واجبا وحسب بل وعنصر أخلاقي يجب تطبيقه، فمجاوزته تعتبر تخليا عن آية من الإنجيل التي توجب تعزيز وحماية العلاقات والكرامة الإنسانية والحرية، وتجنب السلوكيات العنيفة لأنها سلبية لا توصل المتدين للسعادة .

" (15) كن مُراضيا لخصمك سريعا ما دمت معه في الطريق، لئلا يسلمك الخصم إلى القاضي، ويسلمك القاضي إلى الشرطي فتُلقى في السجن ". [2]

فالتسامح كخصلة نبيلة وعنصر مهمّ في تكوين شخصية الفرد المتدين السوي التي بها يكون متسامحًا بدافع ديني، و بها يضمن حريته وحقوقه كفرد في مجموعة إنسانية يتعامل معها يوميا وطول عمره، وبها يحدّ من النزاعات التي قد تصل إلى مستوى كارثي على العلاقات بين الأفراد، فالتسامح يبني شخصية قوية بها يتجاوز الإنسان العنف الجسدي النابع عن مرضٍ نفسيٍ كالحقد وأشباهه، فالاعتراف بغيره له ميزة أنه يجلب له الهدوء والسكينة التي تدعو لها المسيحية زيادة على أنه هدفٌ له. وباحترام الاختلاف كخُلقٍ من أخلاقه ينمّي الإعتراف بالآخر في النفس والاستعداد لتحمل الآخرين، وعدم التعصب الفكري بالحوار دون اللجوء إلى دافع آخر إلا محاولة التعايش مع الأخرين، الأمر يتوقف على نموّ شخصية الفرد ونضج الفكر الديني وأثاره في الدعوة إلى التعارف والتسامح والحوار كعنصر تواصلي بين ذوي العقائد والطوائف المختلفة من أجل الحفاظ على البقاء في هذا الكون.

(1) إنجيل يوحنا، العهد الجديد، رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية (20-25)، المصدر السابق، ص121.
(2) المصدر نفسه (15-16)، ص122.

محبة الأعداء:

"أحبوا أعداءكم. أحسنوا إلى مبغضكم، باركوا لا عِنيكُمْ، وصَلُّوا لأجل الذين يسيئون إليكم(44) من ضربك على خدك فأعرض له الآخر أيضا، ومن أخذ رداءك فلا تمنعه ثوبك أيضا. وكل من سألك فأعطه، ومن أخذ الذي لك فلا تطالبه (31) وكما تريدون أن يفعل الناس بكم اِفعلوا أنتم أيضا بهم هكذا...(36) بل أحبُّو أعداءكم، وأحسنوا وأقرضوا وأنتم لا ترجون شيئا". [1]

المحبّة رمز السلام ومفتاح للأمان فلولا المحبّة لما كانت هناك حياة ولا معايشة ولا حوار، لأن من يحبّ لا يعرف عداوة ولا يكوّن لنفسه أعداء. فالسلام بين الأفراد يولّد رابطا من المحبّة يتميز بطابع قابل للمفارقات والاختلافات الدينية، ويكون مميزا بنضج العقل الأخلاقي الذي يضبط الدوافع النفسية ويتحكم فيها، ويضبط كل اندفاعاتها. هذا يمثل حجر الأساس للعلاقات بين الأفراد، ويجعله ينّمي قبول أفكار الحضارات والجماعات والأشخاص الأخرى، فالمحبّة تخلق في الإنسان ميزة التقبل ونبذ النزاع، فالعدو بسببها يُحَبُّ، وتجب مداراته لتجنب شروره واحتماله دون تذمر، وليس هذا فقط بل يجب الإحسان إليه والتعاون معه بل واعتباره كأنه الأنا.

الانتقام:

" (39) وأمّا أنا فأقول لكم: لا تقاوموا الشر بل من لطمك على خدَّك الأيمن فحول له الآخر أيضا، (40) ومن أراد أن يخاصمك ويأخذ ثوبك فاترك له الرداء أيضا، (41) و من سخرّك ميلا واحدا فأذهب معه اثنين (42) من سألك فأعطه، ومن أراد أن يقرض منك فلا تردّه ". [2]

إن الكتاب المقدس (الإنجيل) يضع بصورة واضحة الانتقام ضمن التصنيفات الغير أخلاقية والتي ينهى النصارى أن يقترفونها إذ هي الشر عينه، وهو تعبير عن اللاتسامح وممارسة العنف. وهو مرفوض في الإنجيل، كما أكد في هذا المقطع على الامتناع عن الممارسات الخارجة عن نطاق التسامح، ليقرب وجهات النظر، وليبيّن الاختلاف ويفتح أبواب الحوار ويسدّ ثغرات الحقد والانتقام ويزرع المحبة التي تشكل دعوة إلى الحق ليُناضل به النصارى ضد الفساد والشر، ويبث روح المسامحة والرحمة، ويضمن استمرارية الحياة والبقاء دون صراع. هذا ما أراده في سِفر المحبة مصرحا:

(1) إنجيل يوحنا، العهد الجديد، رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، المصدر السابق، (34-37)، ص 128.
(2) المصدر نفسه (39-43)، ص124.

"**فالمحبّة فلتكن بلا رياء. كونوا كارهين الشّر، ملتصقين بالخير. (10) وآدّين بعضكم بعضا بالمحبّة الأخويّة، مقدّمين بعضكم بعضا في الكرامة (11)... لا تُجَازُوا أحدا عن الشّر بشّر (18) إن كان ممكنا فحسب طاقتكم سالموا جميع الناس (19).** "[1]

صفاء القلب ينتج منه فعل الخير، والإنسان موجود قابل لفعل الخير كما هو قابل لفعل الشر، وهذا ما يسعى الإنجيل لبيانه. فلقد سطر للإنسان خطوط حياته بالبحث عن السعادة ومنشئها وكيفية الحصول عليها. والإنسان يتردد بين ما هو مظلم (الشر) وما هو مسجى بالنور(الخير). وهذا لجعل وجوده مريحا له وليعيش بسلام، فالمحبة تجعل منه إنسانا خيرّا لا يبغض ولا يكره ولا يسئ لأحد. بل نظم الإنجيل سلوكياته وطريق معاشرته وسُمُوّ علاقاته مع غيره من الناس، والبحث عن السعادة له ولغيره، فحقائق القيم الإنسانية لا توجد إلا بوجود جوهرة المحبة والزهد في مطالبة الغير بالحقوق.

ويقول الإنجيل: "**(20) إن جاع عدّوك فأطعمه، وإن عطش فاسقه لأنّك إن فعلت هذا تجمع جمر نار على رأسه (21) لا يغلبنّك الشّر بل أغلِب الشّر بالخير**". [2]

فالمحبّة تزيل العداوة وتزيل الشر من القلوب، وتجعل المعاملة الحسنى أساس الجمع بين الناس وإنّ اختلفت أنواعهم وظهرت عداوتهم، فهم في الأساس بَشَرٌ حاملون لبذرة المحبّة والخير. والتسامح في الإنجيل مطلب إنسانيٌ يجب أن يسعى إليه كل إنسان، وذلك من أجل العيش والتعايش مع أفراد جنسه دون نزاعٍ أو صراع. يجب دفعُ الشّر بالمحبّة ونشر السلام، لأن استقرار ووجود المجتمع هدف كلّ إنسان عاقل.

التمسك بالمحبة لأن اليوم قريب (يوم القيامة):

"**لا تكونوا مدينون لأحد بشيء إلا بأن يحبّ بعضكم بعضا، لأنّ من أحبّ غيره فقد أكمل النّاموس. (9) لا تزنِ لا تقتُلْ، لا تسرقْ، لا تشهدْ بالزّورِ، لا تشْتهِ، وإن كانت وصيّة أخرى، هي مجموعة في هذه الكلمة: أن تُحِبّ قريبك كنفسك** ". **(10) المحبّة لا تصنع شرّا بالقريب، فالمحبّة هي تكميل النّاموس**". [3]

(1) إنجيل يوحنا، العهد الجديد، رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية المحبة (9-19)، المصدر السابق، ص 128.
(2) المصدر نفسه المحبة (20-21)، ص128.
(3) المصدر نفسه، (17-19)، ص129.

يتجسّد التّسامح الديني في هذه الآيات ضمن بعضِ التعاليم الأخلاقية التي منها يبني الفرد شخصيته بالخير والمحبّة، والمحبّة التي هي إرادة الله تفرض نوعا من القوانين الأخلاقية التي بها يستطيع الإنسان النصراني أن يدرك مآل قوى الشر وقوى الخير، فيستعمل صفات الخير في سلوكه ليكمل الناموس الذي هو الروح الأكبر للوجود (أي وحدة الوجود)، ويحب للآخر ما يحب لنفسه. والتسامح ردّة فعلٍ على التعصب والحقد والأنانية للمحافظة على العلاقة الحساسة والمتينة في نفس الوقت والتي يتحرك الوجود كله ضمنها. فإنّ أفراد هذا العالم الذي يتميز بالتعددية ويستدعي ضرورة تجاوز الاختلافات والاعتراف بالغير عن طريق المحبّة لتحقيق مراد الناموس، وذلك بعقلنة العلاقة التي بها تسود مقومّات التعايش والحوار، وتصبح قيمة أخلاقية تضمن الحرية وحقوق الأفراد دون إعطاء أية فرصة وشرعية للتطرف والتعصب وفقدان مقومات الألفة. فالمحبة رمز التسامح الديني في الإنجيل.

ويقول الإنجيل "**لا تجعل أخاك يسقط بسببك،(17) لأنه ليس ملكوت الله أكلا وشربا، بل هو بِرٌّ وسلام وفرح في روح القدس (18) لأنّ من خدم المسيح في هذه فهو مرضيّ عند الله، ومزكّى عند الناس (19) فلنعكف إذًا على ما هو للسلام**".[1]

السلام في الإنجيل ينبع من نتيجة تنمية التعارف في المجتمع وبه تحقيق الأمن والعدالة والاستقرار الذاتي والعامّ، ويكون في مواجهةً كل ما يسبب العداوة والحقد، ويقدّم معونته للبشر انطلاقا من أنّ روح القدس يتجلى في البشر. والسلام بهذا مفهوم يخدم الإله والمسيح ويُنَالُ به رضاهما وتزكية الناس. ويسعى إلى نشر الفضيلة وإصلاح الذات، والإنسان باتخاذه السلام منهجا في الحياة طائعٌ للرب وطامع في محبته، والسلام خضوع لأمر الرب دون الاعتراض عليه وقبول أفعاله في الكون كما هي بلا تذمر ولا كرهٍ. وهو رسالة للتسامح الديني، والمحبّة التي يدعو لها عنوانٌ للعلاقات بين الناس، وممهدة للخُلُق الحسن، والاعتراف بتباين الأعراق والعقائد وباحترام وضمان حقها في الحياة والحرية لتحقيق التعايش مع التنوع والاختلاف، وذلك عنوانٌ لحياة دون صراع.

ويقول الإنجيل : اقبلوا بعضكم البعض "فيجب علينا نحن الأقوياء أنّ نحتمل أضعف الضّعفاء، فَلْيُرضِ كلّ واحد منّا قريبه للخير لذلك أِقبلوا بعضكم البعض، كما أنّ المسيح أيضا قبلنا، وأمّا الأمم فمجدوا الله من أجل الرّحمة، وليملأكم إله الرجاء كل سرور وسلام. "[1]

(1) إنجيل يوحنا، العهد الجديد، المصدر السابق، ص129.

فقبول الآخر كما هو بمعتقداته وآراءه أصلٌ لمبدأ التسامح، فالخير الذي نادى به المسيح تتجلى آثاره في قبول القويّ أخِيهِ الضعيف وحمايته كما يحمي نفسه ويحتمله كذلك أيضا.

إنّ مبدأ الأخلاق لا يتجلى في مفهومه النظري فقط، بل يجب أن يكون له إسقاط في الحياة اليومية لتتجسد صورة الأخلاق عمليا وتترسّخ في المعاملات بين الأفراد وتكون الرحمة فعلية بظهورها حقيقة على أرض الواقع، وليكون السلام الذي ينبثق منها منبسطا في محيط، وهو شرطٌ لضمان حرية المعتقدات وبناء قيمٍ إنسانيةٍ تتطلّبها ضرورة التعايش والتسامح لمواجهة أي تيار فكري متعصب.

هذا ما يتجلى كلٌّ من التوراة في بعض مقاطعها والإنجيل بكليته، ليدلان البشر على التسامح والمحبّة فيما بينهم، لكن هذا لا ينفي وجود صراعات واختلافات في مذاهبهما وبين الديانتين، خاصة بين الكنيسة البروتستانتية والكنيسة الكاثوليكية في المسيحية، مما جعل المسيحية تعيش أزمة مواطنة واعتراف بين أفرادها، وذلك دعى مفكريها للبحث عن حل أو على الأقل للحد من أزمة عميقة تفشت آثارها وتداعياتها ومحاولة إزالة ما نتج عنها من كوارثٍ في المجتمع المسيحي منشأها الاختلاف بين معتنقيها في تفسيرهم للإنجيل. ولقد لعبت الكنائس في العصور الوسطى دورا كبيرا في الصراعات العقائدية بينها، مما استدعى عقلاءها لضرورة اللجوء للتسامح الديني .

وكان أول ظهور لمصطلح التسامح في القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر، وذلك بتدخل النخبة المثقفة من الفلاسفة منادية بعدم تدخل الباباوات في أمور الناس وعلاقاتهم مع الرب ومع الغير المختلف عنهم مذهبيا، هذا يدعونا لطرح بعض الأسئلة حول هذا الصراع وآثاره في العلاقات والتعايش فيذلك العصر. وإذا كان موضوع الحرية والتسامح الديني أثار جدلا بين المسيحيين بكل طوائفهم، وأصبحت الآراء ووجهات النظر تشق طريقها في البحث عن مصدر الأمن والسلام المفقودين، فكيف كان تطور هذا التسامح الديني المنشود للكف من هذه الصراعات؟ وهل كان للفلاسفة دورٌ في توطيد هذا المصطلح في الألسن والعقول، نظريا وعمليا؟ وهل كان للمسؤولين عن شرح العهدين القديم والجديد ممارسات ونشاطات فكرية ودعوية في ما يخص مسألة الضمير الأخلاقي وبناء الشخصية المسيحية واليهودية المتسامحة والبحث عن الحرية الإنسانية وتطبيق مفهوم المواطنة والاعتراف بالغير كجزء من هذا العالم له الحق في الوجود والاختلاف، يجب تقبله واحترام أفكاره وديانته . من هنا نستهل وقفة أمام

(1) إنجيل يوحنا، العهد الجديد، رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية، (1-8) المصدر السابق، ص130.

عصر مليء بالصراعات والدعوة للتسامح، والدعوة للاتسامح، والقبول والرفض واتهامات بالهرطقة والتشدد والتعصب.

ثالثا: العصر الوسيط ودور الدين بين التسامح والتعصب:

لم نر العهدين القديم والجديد إلا القليل من النصوص التي تدعو إلى التسامح، وهي تكاد تنعدم بالنسبة للتسامح مع الغير المختلف فكريا وعقائديا. ولقد عُرف شعب الله المختار (وهم اليهود كما يسمون أنفسهم)بنظامه المتشدد و**الثيوقراطي** الذي جمع بين أمور الدولة والدين في رؤية واحدة، وحيث أخذ الضمير مهمة التسامح الديني فقط حسب مؤلفات الدين اليهودي، الذي أسند كل خطيئة يرتكبها اليهودي إلى عامل الضمير، فهو المرشد إلى الخير والشر، رغم هذا لم ينتج تعدد الفِرق الدينية لدى اليهود وما تتميز به من اختلافات عقائدية مشكلةً في التسامح **فقيل في اليهودية " إنّ الفرق الثلاث الكبرى عند اليهود من(صدوقية و فريسية وأسينية) ، لم تبطل وحدة شعب الله المختار التي بقيت مصونة على مستوى العقيدة الجامعة، ولم يدركها الخلل جراء تنوع المعتقدات في بعض المسائل المحددة ".** [1]

على الرغم من أنّ العهد القديم يحمل العديد من النصوص التي تتكلم عن التسامح الديني، لكن نجده يشجع التشدد أكثر من التسامح، وذلك راجع لطبيعته الانطوائية المعروف بها إلى اليوم، فهم لا يعتبرون أنّ لغيرهم الحق في الوجود، وهذا واضح في عدة مقاطع من النصوص التي توضّح مدى تقوقعهم في مجال خارج عن وجود باقي البشر من غير اليهود.

وقد اتخذ المسيح وحواريوه موقفا جديدا يوضح أخطاء الأولين، وحاولوا التغيير بالنهج المعتمد في النقاط التالية:

1. **تعزيز مكانة الضمير في الأناجيل ورسائل القديس بولس.**
2. **استقلال الكنيسة الذاتي عن المجتمع السياسي.**
3. **مبدأ الحرية من أجل الدخول في الإيمان.**

(1) جوزيف لوكلير، ترجمة جورج سليمان، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009، ص 35.

4. مبدأ الحسم العقائدي المطلق بالمحبة عملا بالصيغة البولُسة الجامعة" إن عملنا للحق بالمحبة نموْنا وتقدمنا في جميع الوجوه".

هذه التعاليم نقطة الانطلاق لبناء الصرح التسامحي بين أفراد الطوائف المختلفة فيما بينهم، والخارجة عنهم، فالمهم عندهم هو التعايش في ظل التعدد والاختلاف، ولقد كان للعهد الجديد أهمية كبيرة في بناء الحرية الفردية واحترام الضمير الشخصي، وبناء العلاقات عن طريق المحبّة بعيدا عن المشكلات التشريعية وطروحاتها .

لقد كان لمطالب السياسات الدولية تأثير كبير في شؤون هذه الديانات والطوائف، ولا ننكر دور الكنيسة في تحديد سياسة دولها وخاصة تلك المستعمِرة في السياسة الخارجية، ما في الداخل فهذا الدور جعل الوضع أكثر تعقيدا، وكثر اجتهادهم في البحث عن حل لمشاكلهم التعايشي للحد من التصادم بين الدين والدولة والأفراد، فلم يكن التسامح الحل المهدّئ لهذه الضغوطات وهذا التصادم الفكري، ولقد بدأ اضطهاد المسيحيين منذ عهد مبكّر، وكان المسيح ضحيته الأولى، ولم يسلم منه أتباعه لا في عهده ولا بعده، كما لا يخفي التاريخ ما حل به من تعسف وظلم من طرف اليهود.

أمّا في الحديث فقد اشتدّت الأزمات بسبب صراع البقاء والنفوذ للأقوى، مما جعل واقعهم تسوده ممارسات غير أخلاقية ولدها التصادم بينهم، وذلك لأن المخالف لنظر الكنيسة ما هو إلا صحاب انحراف **هرطقي** في نظرها، كما لم تسلم البروتستانية عند أول ظهور لها من عنف الكاثوليك، ولم تُرحم إذ عانت أنواع الاضطهاد والعنف، وقامت بنفس السلوك عندما قويت شوكتها مع الكاثوليك.

وعصر الإصلاح لم يخل من الانقسامات بين الطوائف **(المسيحية الوسيطية)**، إذ حقبة القرون الوسطى مظلمة في تاريخ أوربا، فقد سادت فيها محاكمات دينية للمخالفين في الرأي، وتولى رجال الدين مناصب الحكم والقضاء والتشريع، وسادت سلطتهم في كل المجالات، ما جعل الرد العقلي والتحرر من هذه السلطة الكنسية التعسفية جدٌّ عنيف، والصراعات في هذه الفترة كانت أكثر عنفا، وكان البحث عن القبول والاقتناع عامل مهمّ للحدّ من توترات الأزمة الدينية. مما حدا بهم إلى بلورة مسيحية وسطية يجمعها إطار واحد لا يمكن الخروج عنه، فالعقل يستهدف نطاق معرفي هدفه واضح، وهو كيفية ضبط السلوك الأخلاقي للإنسان وطبائعه والتحكم فيه.

و المسيحية الوسيطية كانت تقتصر على آباء الكنيسة وفكرهم الذي وُجِّهَ للدفاع عنها من هجوم الفلاسفة والبحث عن فكر تسامحي بين الدين والعقل ومصلحة الإنسان وحريته كذات مفكرة هدفها العيش بمبدأ الاختلاف والتعدد والسلام. إنّ معظم فلاسفة العصر الوسيط بل كلهم كانوا رجال دين فلاسفة منذ القديس أوغسطين نزولا إلى توما إلا كويني، وحاول هؤلاء الرجال وضع المفهوم الديني في قالبٍ عقلاني من أجل التحرر من سلطة الكنيسة، ومحاولة تعايش مفهوم الدين والدولة والتسامح في ظل المواطنة والتساير والقبول.

أما حديثا فقد وضعت المسيحية تدينها في إطار متحرر بعيدا عن الاستعباد والاستحقار والممارسات الغير محمودة كالعنف واللاتسامح ومحرمان الحرية الفردية للأشخاص. وساهم العقل الفلسفي في محاولة إنارة حياة الأفراد في ظل التسامح الديني. كان إحلال التسامح ضرورة ملحة في جميع الأوساط الأوربية خاصة في العصر الوسيط وذلك لما شهده من صراعات سياسية تحت غطاءٍ ديني، والذي كان له تدخل مباشر وغير مباشر في كل نواحي حياتهم، فحاولت الكنيسة من خلاله السيطرة على العقل البشري وكبت رُؤاه للحرية والتفكير، وإخضاعه لسلطتها، وذلك ببيع **صكوك الغفران** ونيل رضا الكنيسة ومحبتها، لكن العقل ثار على هذا الوضع المفروض، لأن من فطرة العقل حرية البحث والاطلاع والاكتشاف والتحرر من كل قيد إلا ما قيد به نفسه ورفض القيود التي فرضتها عليه الكنيسة.

ومن هنا بدأت النخبة المثقفة والفلاسفة في بث بوادر البحث عن أسباب التخلف وعن التسامح الديني من أجل ضمان فرصة البقاء والتعايش والابتعاد عن نزاعات الطائفية وحتى المعتقدات الدينية، ودعت إلى اتخاذ الفكر نبراسا وقائدا في المجال الاجتماعي والسياسي والاقتصادي بعيدا عن الدين، فظهرت بعض الدراسات القيمة من **أراسم ولوثر و فرانك و كاستيلون و لوبيتال و أكونتيوس وكورنهارت وسواهم من كتاّب ق 16**، غير أن الأبحاث العلمية حول التسامح بقيت في معظمها أحادية الاتجاه، منها على سبيل المثال **كتاب ثاقب النظر بعنوان التسامح والوحي ليوهانس كون** الذي حصر معالجته في عدد مختار من المؤلفين حيث يتوفر على تحليل البراهمة بعناية ومنهجية ممتازتين، تلك هي أيضا حال الملف الصادر حديثا وإن كان دون سَابقه تقنية للاختصاصي **رولان هبانتو بعنوان قمع الحرية الدينية**، كما أنّ بين المؤلفات المشتركة التي تحظى على ندرتها بمكانة **مرموقة كتابا بإصدار ل. و. ك جوردان** بعنوان

تطور التسامح في إنجلترا، بيّن فيه موضوع التسامح استنادًا إلى عدد وافر من نصوص الأدب الجدلي، ناهيك عن المتصوفة الغربيين في مجال النأي عن العنف والنار بالتسامح الديني.[1]

وهي التي طرحت مشكلة التعدد والاختلاف في المجال الديني، ونادت باحترام حق الممارسات والشعائر دون تضييق داخل الدين الواحد، والمتعدد بطوائفه وقبوله كظاهرة إنسانية حضارية لا يمكن أن يُتخلى عنها أو تُتجاوز، فلم ينحصر الصدام بين (**اللوثرية والإنجليكانية**) في الكنيسة فقط في القرن 15، بل واصل امتداده وصداه عِبْرَ الشِيَع وما قامت به من إفراط في الدين وتعصب وتشدد ولاتسامح ممّا جعل من هذه الجهات المختلفة كليّا تطالب بحقوق المواطنة والتعدد مع زيادة العنف الديني والسياسي.

بالنسبة لمنظورنا وانطلاقا من العهد الجديد فإنّ التطور السياسي كان واضحا في مرحلة من مراحل تاريخ النصارى، وكان له دور مهم في البناء الفكري الديني للعقيدة المسيحية بحيث أخد أهمية ودورا كبيرين في نظام الكنيسة ولم يخل هو أيضا من التعصب والتشدد والاستحواذ على مجالات الحياة للفرد والجماعة المسيحيين، وخلق أنواعا من الكبت من أجل سيطرة الكهنوت على كل نواحي حياة الأتباع، هذا ما دفع بالعقلاء للبحث عن طرق للتحرر العقلي والفكري من قبضة الكنيسة.

من هنا نشأت فكرة التسامح الديني تزامنا مع المطالبة بالحرية الدينية والتحرر العقلي من سلطة الكنيسة، مما أدى إلى اشتعال نزاع ديني كبير بين المؤيد والمعارض لهذا التعصب الذي أدت شدته إلى مطالبة الثورة الفكرية بفصل الدين عن الدولة والفكر والحياة السياسة، وترْك أنواع التعدد والاختلاف في كل المجالي المعيشية. من هنا أصبح الأمن الفردي والتسامح حقا مطالبا به من غالبية المجتمع، من أجل فرض نوع من التعايش بين الدين والدولة والعقل المفكر.

إن الإصلاح الديني كان هدفه التسامح بين هاتين المؤسستين لإحداث التوازن بين العقل المتحرر والقوى الدينية والمعتقدات التي تُوجه الضمير الخلُقي لفكرة التسامح الديني. ولقد أنشأ رجال الدين باسم الفكر والفلسفة اتجاها عقليا يدرس الحرية الفردية والتحرر من قبضة الدين الخانقة، وكيفية التعايش بينهما من أجل التوافق بين مؤسسات المجتمع كلها ابتداء من رأس الدولة ومرورا بالكنيسة وانتهاءً بالمواطن البسيط، فلم يكونوا وحدهم المنادين بالاصطلاح والتسامح، بل كان هناك قسيسون متصوفة وبعض

(1) انظر ج. ويلتر، ترجمة جمال سالم، الهرطقة في المسيحية، دار التنوير للطباعة، بيروت، دط، 2007

الفلاسفة أمثال **مارتن لوث Martin Luther (1483-1546)** **وتوما الإكويني THOMA E AQVINATIS (1225 - 1274)** ينادون بنفس المطلب.

كان هدفهم إبطال قبضة الكنيسة عن حرية الفرد وفكره وتكوين شخصيته وبناء ضميره، فنظرية الأخلاق في فلسفة توما الإكويني تنطلق من مفهوم الخير والشر " **فالشر غير مقصود وليس هو الجوهر، وله علة عرضية هي الخير والأشياء كلها تميل إلى التشبه بالرب الذي هو غاية كل شيء** "[1] من هنا نرى تحلي الذات البشرية بالأخلاق الإلهية بل تصير إلى الذوبان فيها حتى قد لا ترى سوى الله في كل شيء(وحدة الوجود)، وهنا تظهر أهمية التسامح الدين، فالخُلق هو أساس التسامح ولا غيره، وهو الذي يدفع إلى بناء الحوار في المجتمعات، ففعل الشرّ ليس مقصودا ومن تتخلله الأخلاق الإلهية يصير مطمئننا للكل فالتسامح طريقته لا محال.

وفكانت مهمة توما الإكويني تقديم قراءة لاهوتية تسمح بالحوار مع كل من يخالف العقيدة المسيحية في ضوء السماحة المسموح بها بشرط أن لا يتعدى حدود النظام المسيحي والإرادة المسيحية المنصوص عليها في التعاليم السماوية، والتي بدورها تضمن للكل العيش بسلام وأمان.[2]

يصوغ توما الإكويني آداب التسامح الديني في الحوار، ويبين قواعد الحوار مع غير المسيحيين. فهو يعتبر عنصرا مهما في تحديد الحوار، وبه يتمركز الحوار على نقطة الإيمان المبنية على اليقين، فلا يجوز خلخلته بجدل غير واضح وغير مقنن بالبراهين والأسس الإيمانية، لهذا وضع للحوار شروطا تتوفر في النقاش وشروطه بين المجادل والسامع والمحاور.

فالجدال لا يكون إلا للطبقة الراسخة والمثقفين في الإيمان، فلا يحق للساذج أن يكون مجادلا أو محاورا فيضعف، وهذ نوع من الإغراء، هذه طريقة بعض اليهود آنذاك ليفسدوا دين المسيحية كما يذكر توما الإكويني.[3]

(1) أحمد عبد السادة زوير، التسامح الديني في فكر توما الإكويني، مجلة جامعة بابل للعلوم الإنسانية، 2018، مجلد 26، العدد 7، 2018/9/2، ده، دب، ص191.

(2) المرجع نفسه، ص192.

(3) المرجع نفسه، ص193.

إذن الحوار الديني أساس التسامح بين الأفراد، لكن بوجود الإيمان كشرط مهم وضروري، ولا يتوفر هذا الشرط إلا بوجود أصحابه من وذوي كفاءات ومكانة عالية لا تخفى عنهم الأخطاء والأغاليط، وليسوا كالعامي الذي لا دراية له بأمور العقيدة، فيحسن أن يكون الحوار بين ذوي له العُقول راقية وبين أصحاب الإيمان الذين يبنون مفهوم التسامح الديني في ظل التعدد الكنسي والعقائدي. فالحوار إذًا هو من يؤسس السلوك الإنساني بغية السعى إلى الحفاظ على الأمن والسلام العالميين وكذلك بين مختلف الكنائس بالنسبة إلى الاختلاف الديني. فبالإيمان استعمال العقل وبقوة الهوية الفردية يَحِلّ الشخص في مستوى الاستعداد للانطلاق في الجدل بقواعده، واستعمال أدوات الحوار لضمان العيش السويّ بين أفراد المجتمعات المتنوعة.

إن اضطهاد العقل الذي مارسته الكنيسة ضد المتنورين جعل من توما الإكويني يحمل على عاتقه إذاعة فكرة القبول بالآخر رغم اختلاف عقيدته والقبول بالإيمان المعتمد دون اكراه له، وعزز مرافعاته هذه بأنّه لا يجوز إجبار غير المؤمن بالتبشير **والتعميد** وأن يكره على فعل ما لا يأمن به، كما سبق وحذر من ذاك أوغسطين من قبل (في ق 15) عندما غزا شارلمان بلاد الساكس وأمر بتعميد سكانها وقتل من يرفض التعميد.

لذلك كان شرط القدّيس أوغسطين هو المناداة بقبول الآخر المخالف في الرأي والعقيدة، فالإرادة في نظره تعزز قوة الإيمان الذي لا يكون بالإكراه، وهذا ما كان توما الإكويني ينادي به ويرافع عنه في المحافل، ولما كان الدور السياسي يمتلك أقوى سبل الدعوة للتسامح الديني وصار بذلك محور الاهتمام لدى كل من القسّيسين والسياسيين.

إنّ أهل الكتاب من نصارى ويهود على اختلاف مذاهبهم وفهمهم للتوراة والإنجيل وما فيهما من نواميس وتوصيات دعوة للمحبة والتسامح لم تجعلهم بمنأى عن البغضاء والحقد والإكراه من بعضهم لبعض وذلك جليّ فيما عاشه اليهود، الذي لم يكن تاريخهم حافلا إلا بالاضطهاد والبغضاء والمعاملة السيئة منهم وعليهم، هذا ما يدعونا لطرح السؤال التالي: **هل كان التسامح يطبق على الكل كما هو في نصوص التوراة والإنجيل؟ وهل كان اليهود والنصارى يتعاملون بالحسنى فيما بينهم؟ وهل وُجد قبول لأفراد العشيرة الواحدة وعيشها بسلام؟ وكيف كانت معاملة اليهودي لليهودي ولغيره؟ كل هذه الأسئلة نجد جوابها في تاريخ اليهود من زمن أنبياءهم إلى يومنا هذا، وهو النفي.**

السلام وشيوع الأمن وجودهما بالنسبة للكنيسة التي نرى كل تعاليمها النظرية تحث عليهما وتحث أيضا بعدم الخروج عن زمام الحدود التي ترسمها حسب الهوى وفكر البابا، وكان للإنسان المسيحي واليهودي تجربة مرّة ودموية عانى منها من أجل تحرره العقلي بل الإنساني عامة من سيطرة الكنسية التي تدخّلت في كل نواحي حياته، وكانت مع البيعة تحرمانه من كونه كائنا له حق التمتع بحرية التفكير والمعتقد.

كان الإكراه الديني سببا أساسيا في بروز الحركة التنويرية والمطالبة بالإصلاح الديني، وإصرار الكنيسة والبيعة على جعل الإيمان إجباريا أفقد مصداقيته وأصبح غير يقيني أي عن قناعة بل سطحي ومجرد ممارسة للشعائر دون إيمان بها، وفي بعض الأحيان غير مرغوب فيها، مما أدى بالعقلانيين والمفكّرين إلى المطالبة بالإصلاح والتنوير العقلي والحرية والبحث على إثبات الهوية التي قُيدت بأغلال الإكراه الكهنوتي، وذلك بفصل الدين وحكم الكنيسة عن الدولة وتحرير العقل من تسلطها عليه صفة عامة.

أراد رجال الدين البحث عن فلسفة تنويرية تجمع بين الفكر الديني والفكر الحر وحرية الهوية الفردية في كل مجالات الحياة. وأعانهم على ذلك بروز حركة التمرد التي قادها كل من مارتن لوث وتوما الإكويني وغيرهما من فلاسفة الإصلاح. والتعصب لم يكن بالظاهرة الجديدة بل كان من أيام النبيّيْن موسى وعيسى، وما عاناه من تعصب وتشدد والعصيان وغيرها من الممارسات، وعدم الإعتراف بتعاليمهما، مما جعل المبادرة من أهل الفكر إلى الدعوة إلى جوّ تسامحي في وسط أتباع الديانتين، لكن هذا لم يمنع من الاستمرار في هذه المعاملات من البابا ورجال الكنيسة، فالتسابق بين رجال الدين في الكسب الدنيوي باسم الإله جعل منهم أصحاب قلوب قاسية لا يفكرون إلا بما يرضهم ويخدم مصالحهم، فالشر يقوى في الإنسان مع قوة السلطة التي تُبنى بسبب الأنانية وحب الذات اللذين يجعلان الإنسان لا يتصرف إلا بالشر والكراهية تبعا للآخر المخالف تقليدا لرجال الكنيسة الذين رأى منهم التجبر واتباع نهج العنف من أجل السيطرة على فكر وعقل الأفراد.

فالابتعاد عن الشر طريق التسامح بعينه، والمحبة والإيمان وسيلته، والمتأمل في الأديان الكتابية يجد أنّها رغم اختلافها وتعدد رسلها وكتبها المقدسة وأزمنتها أنزلت على نفس الشعب. مما يوضح أنّ الاختلاف الفكري في الشعب الواحد تسبب في حروب مذهبية وعداوة وكره دائمين، إلا أنّ هناك نقطة وصل دامت بين هذه الشعوب وهي المحبة الدينية، التي وُجدت ثم زالت في فترة سيطرة الكنيسة وفرضها

التعصب والاضطهاد واللاتسامح واحتكار الحرية الفكرية، لكن سرعان ما قاومتها حركة الإصلاح والتنوير المسيحية وطالبت بالحرية الفكرية والفردية والتسامح الديني في ظل الاختلاف العقائدي.

نقد وتقييم:

1- نقد المسيحي واليهودية في فكرتهما التسامحية: إنّ الباحث عن التسامح في التراث العقائدي النابع من التوراة والإنجيل وأدبيات أهل الكتاب، يجد فكر التعصب واضحا وبارزا فيها، فالنصوص المنزّلة حُرّفت وزُوّرت إذ أنّ الله لا يأمر بالفحشاء التي هي كل فعل وقول يضر بالبشر، وأنه يأمر بالعدل والإحسان كما يقول القرآن. فإنّ آثار التحريف البشري بارز في الكتب المقدسة مما استدعانا إلى نقد هذا النوع من الفكر من خلال ملاحظة ما يلي:

1 – تشخيصه للإله في النصوص اليهودية كإنسان عادي يتحاورون معه ويحدثهم، وهذا نجده جليا في كل كتبهم الدينية.

2 – ظهور العصبية والعنصرية في اعتقادهم بأنّ اليهود شعب الله المختار (مع العلم بأنهم ليسوا كلهم أنبياء) اصطفاهم الله عن كل البشر؛ ويجب أن تكون لهم ميزة تفضيلية من دون العالمين.

3 – خطاب العنف يبرز في كل محاوراتهم وما كتاباتهم في صحفهم المحرّفة على أغلب الظنّ، وذلك من خلال كلامهم عن التسامح بأنه خاص باليهود فقط، وإقرارهم التعصب ضدّ الملل الأخرى.

4– أما التوراة فقد نادت بفكرة التسامح فيما بين اليهود فقط دون غيرهم دون غيرهم، وذلك من رؤيتهم أنهم الوحيدون المقصودون من الخلق والوجود، مما يُعطيهم في زعمهم صلاحية التعامل بالعنف مع غيرهم القاطنين بجوارهم، بحيث أنهم كانوا يتخذونهم عبيدا، وهذا من منظور عقلاني غير مقبول إنسانيا ودينيا. والتسامح كمطلب ديني هدفه وأساسه أخوة البشر دون تمييز بين الطوائف والفرق، وكيف يكون للتسامح وجود مع هذا الشعور وهذا السلوك وهو لا تسامحي، فنستنتج أنّ اليهودية والمسيحية لم تكونا بذلك التسامح الديني بمفهومه العميق الأخلاقي للكلمة، بل كان مستعملا إذا خدم المصالح فقط، هذا خطاء رؤية إنسانية وفساد ظاهرا.

5– أما التسامح في الدين المسيحي فهو مرتبط بالمصلحة الآنية مادام يخدم مدّعيه، وبمجرد تحقيق هذا الهدف يختفي التسامح. ومكتوب في الإنجيل "**كن مراضيا لخصمك سريعا ما دمت معه في الطريق، لئلا يسلّمك الخصم إلى القاضي، ويسلّمك القاضي إلى الشّرطي فَتُلْقى في السجن** ". هذا خوف من العواقب وليس تسامحا.

6 – ممارسة الاستطالة والعنف على الرسل والأنبياء المعصومين ظَاهرة في بعض الأسفار التلموذية والنصرانية والتاريخ شاهد عليها، وظهر هذا التعصب والمشاحنة اللفظية والعنف الجسدي بآثارها القبيحة في القصص التي رُويت عنهم، وهذا تحريف ظاهر ومسٌ بأصالة مفهوم النبوة وما يحمله النص المقدس من أجل السيطرة على الناس بقداسة الدين، واعتقدوا أن سمو الحقيقة تكمن في التميز الدين... والتحيز له دون مراعاة أي عامل روحي وما يحمله من معتقدات. لذا ظهرت تلك الصورة اللاعقلانية: وهي فكرة شعب الله المختار.

7 – كانت الديانات السماوية قبل الإسلام تتميّز بالعداء لبقيّة الشعوب وذلك بما حملته غالبا من عنصريّة وعصبيّة واستعلاء وكراهيّة وتطرّف، ناهيك عن المحاربة للغير وانتهاك التشريعات المنصوصة للتسامح الديني، فعلى الرغم من أن جُلَّ التعاليم المسيحية تنص على المسالمة والمعاملة الحسنة وتقبل الآخر وغيرها من التعاليم ذات الطابع التسامحي، إلا أنّ الممارسات الغير تسامحية ضد الآخر كانت سائدة في الواقع، إذ أنّ تاريخ اليهود والنصارى مشحون بأنواع العنف والاضطهاد، و استعمل رجال الديانتين هذا التطرف والتحريف من أجل السيطرة وتملّك مرتبة الصدارة في المجتمع.

1- نقد اليهود للتسامح الديني عند المسيحية:

بما أنّ أحبار بني إسرائيل يرون أنهم وحدهم أصحاب الحق والعدالة والتسامح، والتي هي مصدر أساسي في تعاملاتهم كأشخاص ذووا سلطة عليا، لأنهم حسب رأيهم الشعب المختار، أحبة الله وأبناءهم، ومن هذا المنطلق يرون كل دين غير دينهم، بما أنّه خارج عن سلطتهم التي خوّلهم إيّاها قانونهم ناقص أو مزور، ويعاملونه على هذا الأساس، نازعين عنه صفة الشرعية الإلهية، فالدين اليهودي يرى أنّ المسيحية لا تلتزم بمفهوم التسامح الديني بمعناه الحقيقي، وذلك لما ارتكبته الكنيسة باليهود من أفعلا لا إنسانية، خاصة تلك المجازر الدموية التي خلّفت عداء دينيا بين الطرفين؛ إذ كان البابا يُصدر أقسى القرارات ضد اليهودية دون مراعاة أدنى الحقوق الإنسانية واحترام الآخر واختلافاته. (وهذا ما نلمسه في وقائع قتل اليهود أثناء الحرب النازية بالآلاف، وحجز ممتلكاتهم وإجبارهم على الانخراط في الدين المسيحي)، ورغم أنّ تعهدات البابا صدرت بحماية اليهود، فسرعان ما أُبْطِلَت في أول نزاع بين الطرفين، وانعدمت نظرة المسيحيين التسامحية لليهود، لذا فاليهود الناجين لم تكن لهم نظرة جيدة لدين المسيح وما يأمر به من تسامح ديني بين الأفراد واحترام للغير كواجب على كل مسيحي حسب الإنجيل.

2- نقد المسيحية للتسامح الديني في اليهودية:

وكما أنّ للمسيحية مأخذ في التسامح الديني، نجد كذلك أنّ لليهودية مآخذ عليه، فهي كدين لم تَخْلُ من التعصب واللاتسامح وممارسة العنف ضد المسيحيين، من حيثية إقرار أنّ اليهودية استعملة أسلوب العنف مع الآخر الغير يهودي، فهم بشعار (شعب الله المختار) تجبروا و تكبروا على كل البشر وعاثوا في الأرض فسادا، ما جعل الدين المسيحي في نظرهم عدوّا، وهم ليسوا أصحاب سلام أو تسامح عكس المسيحية التي هي في رأي أتباعها رمزٌ للسلام والمحبة بين البشر، إلا أنّهم نبغوا في خطف الأفارقة وبيعهم كعبيد في كل القارات كما استعمروا جلّ العالم لنهب ثرواته وحرموا الإنسانية من حرياتها، واضطهدوا اليهود اضطهادا بشعا، محمّلين إيّاهم قتل المسيح عيسى، الذي أثر غضب المسيحيين في حد ذاته وأثبتوا أنّ اليهود كان لهم في العنف اليد الطولى ، والتاريخ شاهد على أفعال اليهود العنيفة والممارسات التعصبية ضد الأفراد والجماعات من غير عقيدتهم.

3-نقد الإسلام للتسامح الديني في المسيحية واليهودية:

على الرغم من أنّ كلا من المسيحية واليهودية ترى نفسه صاحبة الفضيلة التسامحية، وهو الأفضل في مجال تطبيقها، متغاضين عن العيوب والنواقص التي تميزت بها الديانتان، لكن الإسلام في أوجّ قوته عاملهما بتسامحه ومودته ورحمته، ففي آيات من القرآن حثٌّ على التعامل الحسن مع النصارى واليهود وترك الحرية لهم في اختيار ما يناسب عقيدتهم دون تدخل من أتباعه. وأباح التعامل معهم في الأمور التجارية والاقتصادية وغيرها من المعاملات كالزواج من نسائهم وأكل ذبائحهم وعدم التعرض لدينهم، وعدم إجبارهم في الدخول في الدين الإسلامي، ولهذا سّمي بدين السماحة والتسامح وهو النعت الذي نُعت به نبي الإسلام، وذلك لمعاملته الحسنة اليهود في المدينة قبل أنّ يتأمروا مع قريش وغيرهم عليه.

تقيـــيم:

إنّ التعصب والعنف وغيرها من سلوكيات لاتسامحية خاصة في المجال الديني، تُعَدّ ظاهرة تاريخية منذ القدم وفي كل الحضارات التي ترعرع فيها النمو البشري، وذلك راجع للغريزة الإنسانية التي تصنع هذا السلوك السيء نتيجة حبها للذات، وإرضاء نزعاتها وبتطبعها بالأنانية وبحب التملك والسيطرة والتحكم في الآخر من غير مراعاة خصوصيته وحريته، لذا فنشر مفهوم التسامح الديني في الفكر الإنساني يُعدّ وسيلة للحد من الصراع أو التخفيف منه وللاعتراف بالآخر، ولمحاولة حفظ حريته الشخصية. وعلى هذا يبقى التسامح الديني وسيلة للحد من النزاعات الطائفية والعقدية بين أصحاب الملل والأديان.

خاتمة المبحث:

وأخير نختم كلامنا في هذا المبحث بملاحظة التالية: إن الكتابيين المقدسين وما يحملان من شرائع وتعاليم وأخبار لا تكاد تخلو من دعوة للتسامح الديني والحث عليه، لكن ممارسات القائمين عليهما والأتباع غير مخلصة ومعاكسة غالبا لهذه التعاليم؛ فَذَوُوا السّلطة بجرّها لمصالحهم والأتباع العاديين بسطحية فهمهم لها، وبالتالي بالانحراف عنها كأصحاب السلطة الدينية سواء.

فالأفراد وأهل السلطة والقائمين على السياسة وتسيير النظم الاجتماعية ونظم الحياة عامة جعلوا من التسامح الديني مجرد كلام لا أثر له عمليا، وذلك من خلال ما شهدته المجتمعات اليهودية والمسيحية من عنف وكراهية وابتعادٍ عن ما جاء به النبي موسى والنبي عيسى من تعاليم تسامحية خاصة، فساد الفساد والطغيان والاحتقار والتجبّر والتكبر وسيطرة رجال الكنيسة و رجال البِيَعِ على زمام السلطة وعلى مناحي الحياة، بمحاصرة العقول والحجر على الحرية الفكرية ولم يسمحوا لها بالخوض في المجال المعرفي إلا ما كان على مزاجهم وما يرضون. وللتسامح الديني دورٌ جبار في إعادة بناء الصرح المشترك والمتردم للتفكير العقلي والسلوك الديني والذي رفضته الثورة التنويرية رأسا وأزاحته في محافل تظاهراتها من مجالات الحياة العملية، وذلك من أجل ما صدر من الكهنوت عامة في هدم العلاقة بينه وبين أتباع اليهود ونصارى على السواء.

إن الديانة التوراتية والديانة الإنجيلية نظريا ونصا لا يسودهما التعصب واحتكار المعرفة والدين، بل كان التعدد والاختلاف وقبول الآخر هدفا أساسيا لهما ولعلاقتهما مع غيرهم، والتعايش معهم غالبا دون نزاع أو صراع والسعي في قبول الآخر كما هو، وعدم إرغام الناس على الرؤية الواحدة مبدأ فعال في تعميم السلام والمحبة وروح المعايشة بين الأفراد. إنّ التألف بين الأشخاص يمنع ظهور الأنانية وحبَّ الذات والسيطرة على الآخر وحب التملك. فالتسامح الديني هبة من الرب يهبها إلى خلائقه من أجل نشر السلام والأمن والعيش في ظل مواطنة ووحدة مجتمعية ونبذٍ للنزاعات الشخصية والجماعية، ومن هنا ينشأ التفاعل الحضاري وتطوّره تحت مظلّة التسامح الديني، وهو سبب من أسباب التطور الإنساني نحو الأحسن.

المبحث الثالث: ثقافة التسامح في الحضارة العربية الإسلامية

جاء الدين الإسلامي حاملا في ثناياه ما يدعو للعفو والمحبة والتراحم والتآزر والتعارف والتحلي بالأخلاق الحسنة التي هي مصباح مضيئ في شخصية نبيّ الإسلام ولم يصرح القرآن بلفظ التسامح بل عبّر عنه بمرادفاته كالعفو والاخذ بالعرف والاعراض عن الجاهل والجدال بالتي هي احسن وأمر بالتخلق به. فالإسلام دين سماحة واعتراف بالآخر وباحترامه ويتجلى الأمر بهذه الصفات في حديثه عن التعامل مع المسلم وغير المسلم، وذلك بالحث على السلوكيات الحسنة وعلى المودة وباحترام الحريات والاعتراف بها وحث على غيرها من الأخلاق التي تكمن في شخصية وثقافة الإنسان العربي الذي لاحظ أنّ الأمر بهذه المعاملات ليست بالجديدة عليه، وهو الخُلق الذي يجب على كل مسلم أن يتخلق به. وأخلاق رسول الإسلام ومكارم أفعاله حافلة بالعفو والصفح والسماحة، وهذه صفات وأخلاق مدحها العرب في جاهليتهم. فمن هنا أفضت بنا دراسة مفهوم التسامح في هذا الدين إلى أنّ له وجهان: الأول بين الخالق والمخلوق والثاني بين المخلوق والمخلوق، وبما أنّ التسامح منبر المحبّة والسعادة، وبما أنه طريق إلى المحبّة الإلهية التي اتخذها الصوفية دافعا للتعايش وقبول الآخر، وذلك عن طريق تطهير القلب والروح والتعالي عن سفساف الاخلاق من حقد وغضب وكره، معتمدين على سنة رسولهم برؤيتهم فيه الأسوة الحسنة. من هذه الزاوية سنتطرق في مبحثنا هذا إلى مفهوم التسامح في الثقافة العربية الإسلامية في القرآن والسنة وهي دليل على تحضر العربي المسلم.

ينقسم التسامح الديني في الحضارة العربية الإسلامية إلى أقسام، وهي كآلاتي:

أولا: التسامح في القرآن.

ثانيا: التسامح في السنة.

ا- تسامح المسلم مع أخيه.

ب-التسامح الديني بين المسلم والآخر.

ثالثا: التسامح في السيرة النبوية.

رابعا: التسامح الديني عند الصحابة.

خلق الله عز وجل الإنسان في أحسن تقويم وجعل منه خليفته في الأرض، وكرّمه، وظهر هذا التكريم في هيئته الجسدية الحسنة وفي قدرته الفكرية وفي حريته وفي تسخير الوجود له. من هنا ينبع استعداده الفطري للحرية التي جعلته سيدا في الكون. و قبل الحديث عن التسامح الديني لنقف على تاريخ هذا المصطلح في الحضارة العربية الإسلامية وكيف كان التعامل معه قبل الاسلام وبعد. ونستهل كلامنا بطرح السؤال التالي: كيف كانت حياة العرب الثقافية قبولا ورفضا للغير وتسامحا معه؟

قفزت الثقافة العربية أشواطا من التطور والتغير الحضاري الجذري مع حدثِ الإسلام، وذلك لما وَاكَبه لها من تطور في العقلية وتحسين سلوكيات مع الذات ومع الغير. ولقد فتحت للإنسان العربي أبواب المعارف والاطلاع والاستنارة والبحث وغيرها من المحاسن التي ارتقت به الحضارة لها وأوصلته إليها، وأصبحت جاهليته مجرد ذكرى سابقة له، فالرحمة والمحبّة والسلام غدت عناوين حياته الجديدة تحت ظل الإسلام، وتغيرت معيشته الأولى إلى الأحسن، بما في ذلك معاملته مع جيرانه من النصارى واليهود وغيرهم من ذوي الأديان الوضعية، فلم تكن المهمة التسامحية مقتصرة على ضبط النفس بل صارت تشريعا أساسيا ومهما في سلوكياته.

كما هو معروف فإنّ الشريعة الإسلامية قائمة على الواقعية والدقة وعلى تنظيم وتلبية حاجيات المسلم الحسية والمعنوية بأسسها التشريعية، والقرآن هو الأساس والسنة مكملة ومبيّنة له، وهذه الحقيقة لا يختلف عليها اثنان، ويظهر هذا من خلال تتبع نصوص الشريعة. فالقرآن وَصَفَ النبيّ محمدا (ص) بالرحمة وهو قال عن نفسه أنّه رحمة ويكفينا أن نعلم أنها من مكونات التسامح.

أولا: التسامح في القرآن

قبل الحديث عن هذا الموضوع يجب سرد معانيه ودلالاته في هذا الكتاب وهي كالآتي:

مفهوم التسامح عند العرب له مفهوم أوسع مما عند الأمم الآخر، وذلك لِمَا كان للعرب من شهامة ومروءةٍ ونخوةٍ وعزّةٍ، وقد جعلوا من هذه الأوصاف مصدر فخر في الجاهلية، وفي الإسلام تَرسّخ مصطلح التسامح في ثقافة المسلمين وأصبح ذا قيمة أكثر من ما عند الأولين. فالإسلام لم يكن يُمارِس الكبت والعصبية على معتنقي الأديان الأخرى الذين فتح أوطانهم بل خيرهم في اعتناق أي دين شاءوا عكس ما فعل الإسبان وملكتهم إيزابيل مثلا مع المسلمين في الأندلس سنة 1492م، وعكس ما اقترفته جحافل الصليبيين بالفتك بالمسلمين لما أخذوا بيت المقدس ق(5)، والإسلام ترك حق اعتناق الدين

للإنسان، وعدم إرغامه على إسلام، وأعطاه الحق في ممارسة شعائره الدينية في نطاق الاحترام للإسلام. فلم يتخذ العصبية سلوكا ولا العنف وسيلة مع غير المسلمين.

وكلمة التسامح في القاموس العربي معرفة بمفهوم المساهلة والتسهيل، فالسماحة ما هي إلا التسهيل واللين والمعاملة بالحسنى، كما أنّ لفظ التسامح لم يرد باللفظ الصريح لكن تمت الإشارة إليه بعدة مصطلحات مثل العفو والصفح والمغفرة، ولقد كان القرآن يدعو الرسول إلى المحبّة والصفح والحلم وتأخير المؤاخذة على المذنب يتوب.

وعرّف ابن منظور التسامح في قاموسه أنه: السماح والسماحة هي الجود، والكرم والسخاء، والسماحة هي المساهلة. (1)

- **أما في الاصطلاح فالتسامح:** التعالي إلى مستوى الإيثار لتثبيت العلاقات مع الآخر المختلف في الطبيعة الفكرية والعقائدية، وعدم الغلو في الدين وسلوك سبيل اليسر "بالتي هي أحسن " مع احترام الديانات والممارسات العقائدية دون تضييق أو ضغط". (2)

وجاء بمعنى التساهل مع الغير أو الترخيص له بالعيش في محيط مشترك.

وتناول **القرآن** هذا المصطلح بصفة مختلفة عن سابقيه من الكتب، فلم يصرح به كما هو " التسامح" بل قدمه بأشكال مختلفة كالبر والتقوى والمغفرة والإحسان للمسيء، والعفو عند المقدرة، والصبر على الأذى، والصفح لنيل محبّة الله، فكان في التسامح نوع من المحبّة لا نلاحظها في الكتب السابقة، وكل هذه الصفات هي نعوت رب العزة الذي رحمته وسعت كل شيء، فمن أحبه تساهل وتسامح لله. من هنا نستهل الكلام بالآيات القرآنية وأحاديث السنة الذاكرة لهذا المصطلح.

*يقول الله تعالى"**خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ** " الآية 199 الأعراف.*

وفي الحديث أنّ النبي سأل جبريل عن معنى هذه الآية فقال: "إن الله يأمرك أنّ تعفو عمن ظلمك، وتعطي من حرمك، وتصل من قطعك".[3]

- إن تمرس قبول الآخر يتطلب الحنكة والفطنة لضمان استقرار وترابط الأسر أولا والمجتمع على نطاق أعمّ، وبمبدأ قبول التعدد يتوجّب العدل في المعاملة وترجيح الميزان التسامحي. والعديد من الآيات تحث على العفو والتسامح والصفح عن الغير. فالقرآن أمر بالمحبّة وفعل الخير والتواصل مع الآخر من أجل التعايش، ولقد احتوى على العديد من المصطلحات التي تدلّ على عفوِ الله ومغفرته لعباده كالصبر والإحسان والرحمة والحسنى، فالله حسب القرآن رحيم بعباده وغفور، والقرآن أورد مصطلح التسامح بطريقتين الأولى بين النبي والمؤمنين كما في الآية السابقة والثاني بين الخلق فيما بينهم.

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، ج2، ط1، دار المعارف، القاهرة، 1119، ص 2088.

(2) محمد عبد الجابري، قضايا الفكر المعاصر، دج، د ت، ط1، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ص 31.

(3) عبد الله ابن مسعود، الموسوعة الحديثة، المقاصد الحسنة، https://dorar.net/hadith/search?q، ص50.

فالله شديد العقاب ورحيم حليم في نفس الوقت ورحمته وسعت كل شيء ومحبته غمرت الكون كله. من هذا المنطلق نرى المتصوف ينهج طريق المحبّة للتقرب من الله من خلال محبّة خلقه ومعاملتهم بالتسامح لنيل رضاه. ونعرض بعض الآيات القرآنية تضمنت الأمر بالعفو والصفح عن المخالف في الدّين من أجل التعايش خاصة مع أهل الكتاب من نصارى ويهود، منها ما يلي:

1- مفهوم التسامح من سورة البقرة: ورد العفو والصفح عن أهل الكتاب في الآية التالية أمرا من الله حتى يأتي بأمره، **فقال تعالى: "وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا، حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ، ۖ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" الآية49** .

يرى ابن كثير في تفسيره لهذه الآية أنّ الله يحذّر عباده المسلمين من عداوة أهل الكتاب ويعْلمهم بعداوتهم لهم في الباطن، وما تشتمل عليه قلوبهم من الحسد للمؤمنين مع علمهم بفضلهم وفضل نبيهم، ويأمر المؤمنين بالصفح والعفو والاحتمال، فيقول: "فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ"[1].

هذه الآية توضّح أنَّ الكثير من أهل الكتاب المعاصرين لمجيء الإسلام لم يكنّوا أيّة محبّة للمسلمين، وهذا ما كان اتّضح في حسدهم وبغضهم وسعيهم في ردّهم للإسلام، لكن رغم هذا أمر الله المسلمين بالصفح والعفو عنهم، مما يبرز الجانب التسامحي لهذا الدين. فالعفو عن الخطاء وعدم المؤاخذة بالذنب من صفات الله تعالى، وهي من رحمته للعالمين، فهو يعفو عن المعصية ولا يعجّل العقاب ويمهل الإنسان علّه يتوب مستقبلا، وهي كذلك من صفات الأنبياء فجميعهم تعرضوا للعنف والاضطهاد وفيهم من قُتل لكنهم واجهوا اعداءهم بالعفو.

ولم تنحصر هذه الصفات عندهم بل كانت حتى عند المتصوّفة من اتباعهم فكانت سُلَّمهم لبلوغ مراتب الإحسان العالية كما يقولون في كتبهم، والمقصود بالعفو والصفح والتسامح بصفة خاصة تعلّم الصبر على الأذى وعدم اتخاذ قرارات ناتجة عن الغضب، فالمعاملة الحسنة والاعتراف بالآخر وبمعتقده وحريته في اتخاذ قراراته والتعبير بحرية عما يريد، وترك الخصام ونبذ العنف، والتجاوز عن الذنب، هي عبارة عن ترقية للنفس وللأخلاق من الحسن إلى الأحسن.

وكان الرسول محمد صلى الله عليه وسلم يتأوّل بالعفو ما أمره الله به، فيقول ابن أبي حاتم في هذا: أنّ رسول الله كان هو وأصحابه يعفون عن المشركين وأهل الكتاب كما أمرهم الله ويصبرون على الأذى.[2]

(1) ابن كثير الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، المكتبة التوفيقية، ج 1، القاهرة، 2008، ص 188.
(2) المصدر نفسه ص 189، 190.

يعتبر الحوار بالنسبة للنبي وأصحابه أساس من أسس التسامح الديني يجب أنّ يسود بين أصحاب الديانات السماوية، وهذا ما نجده جليا في الحوار الذي دار بين حذيفة بن اليمان وعمار بن ياسر و اليهود بعدما هُزِم المسلمون في حرب أحد، إذ أرادت اليهود أنّ تجذبهما لليهودية بألفاظ مليئة بالإهانة والإساءة ودعوة للارتداد عن الإسلام، وكان ردهما أنّ الإسلام دينهم، ومحمد(ص) رسولهم، والقرآن كتابهم، ومع هذا لم يتعصّبا لدينهم كما تعصبت اليهود، بل كان حوارهما معهم وُدّيّا وصفحوا عنهم وعفوا، رغم ما صدر من اليهود، فلم يمارسا أسلوب العنف أو السب أو الشتم أو التعصب العقدي، بل كان حوارهم رمز السلام والتسامح عن ما بدا منهم من جهالة.

والحوار والصراع خطان متوازيان، ففي وجود الثاني يتطلّب استدعاء الأول للتعديل بين متحاورين من أجل التفاهم.

وتتميز الصوفية بانتهاج العفو كسلوك لتهذيب النفس أولاّ في ذاتها ثم غيرها، بهذا يُنالُ رضاء الرحمان، وبذلك تتوثق صلته بخالقه، ومنها يكون تحسين الرابطة الإنسانية بين الأفراد على الرغم من الاختلاف العرقي والعقدي، فالاختلاف ليس دافعا مهما منتجا للصراع والتعصب.

2- مفهوم التسامح من سورة آل عمران: ربط الله العفو والمغفرة ودخول الجنة جزاء للمتقين، وذلك رحمة ومحبة لعباده بصفحهم عن المسيئين فقال تعالى: " **سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ * الَّذِينَ يُنفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ ۗ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ**" **الآية 134**".

المبادرة إلى فعل الخير طريق إلى المحبّة التي يكون عنها بدورها مغفرة الرب الذي جعل الصفح بين الأفراد والجماعات وسيلة لدخول الجنة. فالمغفرة من الله تنتج عن سلوكيات معينة منها المعاملة الحسنة وكظم الغيظ والعفو عن الناس والإحسان إليهم.

"فابن كثير فسر الآية بما يلي: "**وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ** " **أي إذا ثار بهم الغيظ كظموه بمعنى كتموه فلم يُعلنُوه وعفوا مع ذلك عمن أساء إليهم. ثم قال تعالى** " **وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ** " **أي لأجل كفّ الشر يعفون عمن ظلمهم في أنفسهم، فلا يبقى في أنفسهم وُجد على أحد، وهذا أكمل الأحوال، ولهذا قال** "**وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ** "**: فهذا من مقامات الإحسان كما قيل في الحديث وما زاد الله عبدا بعفو إلا عزا** "[1]. يربط الله مغفرته ووعده بالجنة للذين ينفقون في السراء والضراء والكاظمين الغيظ العافين عن الناس المحسنين لهم لا يحملون في قلوبهم بغضا ولا حقدا، من هنا ندرك أنّ التسامح الديني وكتم الغضب والتصرف بأدب مع الآخر هي قمة المحبّة للناس التي من آثارها كتم الغيظ والعفو عمن ظلم والإحسان للآخر وهي من صفات العارفين والمحبين، وذلك من أجل نيل رضاء الرحمان.

(1) ابن كثير الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، المكتبة التوفيقية، المصدر السابق، ج 1، ص 75.

ارتقاء النفوس إلى مرحلة الإحسان هو مقام رفيع عند المتصوفة الذين عملوا جاهدين على تربية النفوس، فترويض النفس على قبول الآخر والتعارف عن طريق المحبّة والسيطرة على النفس تعتبر نقطة مهمة في إنشاء المحبّة الروحية التي بدورها تنتج التسامح الديني.

3- مفهوم التسامح من سورة المائدة: قوة الإيمان بالله توثّق رابطة الصفح عن الناس و انتشار المحبّة بينهم، لذلك جعل الله المتسامح والعافي عن الناس من المحسنين، والإحسان من أعلى درجات الإيمان وهو ركيزة التسامح قال الله: "**فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً ۖ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ ۙ وَنَسُوا حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا بِهِ ۚ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَىٰ خَائِنَةٍ مِّنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ ۖ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ** " **الآية 13**".

يرى ابن كثير أنّ الآية "**فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ** " **هي عين النصر والظَفَّر، كما قال بعض السلف ما عَامَلْتَ من عصى الله فيك بمثل أنّ تُطيعَ الله فيه، وبهذا يحصل لهم تأليف وجمع على الحق، " إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ " يعني به الصفح عمن أساء إليك.**[1]

4- مفهوم التسامح من سورة الحجر: أمر الله تعالى بالصفح الجميل وهو الذي يصل بالإنسان إلى مرتبة الإحسان، فيحسن إلى من أساء إليه بعد أنّ يعفوَ عنه، قال تعالى: "**فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ**" **الآية 85**".

يرى ابن كثير هنا أنّ الصفح عن أهل الكتاب من طرف رسول الله ينطوي على طابع جمالي على الرغم ممّا تلقاه منهم من ظلم وتكذيب، ولكن عاقبته النّصر، والنصر للرسل هو دخول أعداءهم في دينهم أو تركهم ينشرون دعوتهم دون عرقلة، لا نصرٌ باكتساب أراضيهم وأموالهم كما كان سائدا آنذاك "**ثم يخبره أنّ الساعة قادمة لا ريب، ثم يأمره بالصفح الجميل عن المشركين في أذاهم له وتكذيبهم ما جاءهم به، كقوله** " "**فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلَامٌ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ**" **الآية** " **89** "[2] أراد الله الصفح عن المشركين وأمر رسوله بذلك، لأن عدالة الله آتية لا محالة، فالصفح نتاجه المحبة الإلهية وقوة الإيمان التي تجعل التسامح الديني لله لا للأشخاص رغم اختلافهم العقائدي، فبغض النظر عن اختلاف الدين لم يكن يبيح العداوة والبغضاء ضد أحد.

(1) تفسير القرآن العظيم، المكتبة التوفيقي، المصدر السابق، ج3، ص 41.

(2) المصدر نفسه، ج4، ص 317.

5 – مفهوم التسامح من سورة النور: ومن عفا عن الناس وما فعلوه من شر وبغض وحقد، فجزاءه مغفرة من الله، و**قال الله:** " **وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا ۗ أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ ۗ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ** " **الآية 22**". نزلت الآية الكريمة في أبي بكر الصديق الذي كان يمنح مِنحا لمسطح ابن أثاثة لقرابة بينهما، فمنعه هباته بعد ما قال ما قال في ابنته عائشة، فأنزل الله هذه الآية ليجعل ابي بكر يصفح بعد الغضب ويملأ الصفحُ قلبه. ومن يسعَ للمغفرة من الله فعليه أن يكون حليما محبا للعفو عن الناس وجزاء الحسنة حسنة مثلها. يفسر ابن كثير قوله " **وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أي عما تقدم من (معاديهم) من الإساءة والأذى... وهذا من حلمه وعطفه مع ظلمهم لأنفسهم، وأن نحسن لهم ولا نقطع صلة الأرحام ونتواصل معهم ونعطف عليهم، فالصبر على الأذى مفتاح الجنة.** ثم قال" **أَلَا تُحِبُّونَ أَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ ۗ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ**"[1] أي فإن الجزاء من جنس العمل، فكلما غفرت إساءة المذنب غفر الله لك؛ (كما تصفح نصفح عنك). فتراجع ابو بكر وقال: بلى يا ربنا إنا نحب أنّ تغفر لنا ورجع إلى برّ مصطح ابن اثاثة. يحث الله على الصبر في حالة الغضب وعدم الإساءة للغير وقطع صلته سواء صلة رحم أو غيرها، فالمغفرة والعفو بابان من أبواب المحبّة التي تؤدي إلى المحبّة الإلهية، ولها نتيجة تؤدي إلى التسامح للمسلم ولغيره. هذا معنى راقٍ ورابط يجمع الناس على اختلافهم من أجل العيش والحفاظ على البقاء لجميعهم.

6– مفهوم التسامح من سورة الشورى: طبع الله الغفران في قلوب المؤمنين **فقال:** "**وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ**" **الآية 37**

تفسير ابن كثير للآية: أي سجيتهم تقتضي الصفح والعفو عن الناس، ليس سجيتهم الانتقام من الناس. وقد ثبت في الحديث الصحيح أنّ الرسول (ص)ما انتقم لنفسه قطّ، إلا أنّ تُنْتَهَكَ حرمات الله"، وأنّ المؤمنين يكرهون أنْ يُسْتَذَلوُا، وكانوا إذا قَدَرُوا عَفَوْا.[2]

وبيّن القرآن أنْ لا حرج على من يَرُدْ السيئة بمثلها، لأنّ ذلك حق من حقوقه، ولكنّ الله عظّم أجر من عفا وأصلح وتنازل عن هذا الحق **فقال:** "**وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ۖ فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ ۚ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ * وَلَمَنِ انتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَٰئِكَ مَا عَلَيْهِم مِّن سَبِيلٍ * إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ**

(1) تفسير القرآن العظيم، المكتبة التوفيقية، المصدر السابق، ج5، ص 326.

(2) المصدر نفسه، ص 135.

يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ ۚ أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ * وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ " الآيات "40 –43 ".

إن العدالة الربانية تأمر بالحق في الجزاء سواء سيئة أو حسنة، وفضل على الجزاء العفو كوسيلة للرحمة والتوآدّ والإحسان وهما من أسس التسامح، وأجره على الله وهو لا يضيع أجر المحسنين. فسّر ابن كثير الآية كما يلي "**فشَرَعَ العدل وهو القصاص وندب إلى الفضل وهو العفو، ومن عفا فأجره عند الله، كما صح ذلك في الحديث: " وما زاد الله تعالى عبدًا بَعفوٍ إلاّ عزًّا، "فالعفو عن المبتدئ بالسيئة يُعْتَبَرُ إحسانا يؤجر عليه عند الله، فالعفو أقرب إلى التقوى، فباب العفو واسعٌ، فإنه من عفا وأصلح فأجره على الله.**[1]

7 – مفهوم التسامح من سورة الزخرف: في هذه الآية أمر من الله لنبيه بالعفو والصفح عن أهل الكتاب والمشركين، وعدم المبالات بعداوتهم وإفشاء السلام، وهو رمز التسامح الديني، **قال: "فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلَامٌ ۚ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ"الآية89" الصفح عن المشركين وعدم التجاوب معهم بمثل ما يخاطبونه من الكلام السيئ، ولكن تَأَلَّفْهُمْ وأصْفح عنهم فعلا و قولا.**[2]

الصفح هو الإعراض عن المسيء وعدم مقابلة الإساءة بأخرى، وباحترام الاختلاف وترك العقاب للخالق فهو الذي سيحاسبهم. وأمر الله نبيه بالتسامح مع غير المسلم وأهل الملل الأخرى، والتجاوز عن إساءتهم لضمان وجودهم وإمهالهم لعل أن يخرج من أصلابهم ذرية صالحة، وتنظيم العلاقات معهم والحفاظ على الحقوق والحريات. وهذا النوع من الصفح غير نوع الصفح المذكور أولا، ويختلف في الديانات الأخرى، فهو يشمل جميع الأجناس والمعتقدات دون النظر للعمل الظاهر وما يكنه الباطن. فالإسلام جاء للعالمين كافة لا لقوم مخصوصين، والعقاب لا يكون من مخلوق لمخلوق بل هو لله الخالق، فالعدل والرحمة والقسط والتسامح والصفح مذكورة عند جميع الملل والأديان، إلا أنّها في الدين الإسلامي تعم العالمين أجمعين.

(1) تفسير القرآن العظيم، المكتبة التوفيقية، المصدر السابق ج 7، ص 136

(2) المصدر نفسه، ج 7، ص 156.

ثانيا: التسامح في السنة النبوية

1- **تسامح المسلم مع أخيه المسلم:** خص الإسلام التسامح بين طرفين: بين أفراد الملة الواحدة، وبينهم وبين الملل الأخرى، لذا فإن النبي(ص) أفشى هذا المفهوم بين المسلمين وزرع المحبة والتفاهم والعفو فيهم وكل الصفات الحسنة التي بها يعيش الإنسان ويقبل أخاه المسلم وفلا تكون عداوة بينهما، بل ليكونا كالبنيان المرصوص، فروح المحبّة التي زرعها الرسول (ص) في المؤمنين أساسها الإيمان ودرجة قوته وثباته في القلوب، وبه يصل صاحبه إلى المبتغى المطلوب. فالمحبّة الإلهية لا تنمو إلا بقوة الإيمان التي هي منبع العفو، ويوجد أحاديث كثيرة للرسول (ص) حول التسامح والعفو وعدم التعصب، والتآخي وحب الآخر وقبول الاختلاف، فانقسمت الأحاديث إلى شطرين الأول أحاديث تختص المسلم مع أخيه المسلم، وذلك لتنمية روح التعاون والمحبة التي منها ينبع التسامح مع الغير وتقبله رغم اختلافه. أما الشطر الثاني فهو يخص التسامح مع جميع الناس دون اعتبار الدين أو انتماء .

ونبدأ أولا بأحاديث النبي (ص) عن التسامح بين المسلمين وتنمية ثقافة العفو وإصلاح ذات البين أولاّ. كما توجب النظر إلى الذات وإصلاحها من شرورها وكيفية التعامل مع غيرها من المسلمين بالتي هي أحسن ليصلح حال المجتمع.

الحديث الأول: "لا تحاسَدوا، ولا تَناجَشوا، ولا تباغَضوا ولا تدابروا، ولا يبِعْ بعضُكُم علَى بيعِ بعضٍ، وَكونوا عبادَ اللَّهِ إخوانًا. المسلمُ أخو المسلمِ، لا يظلِمُهُ ولا يخذلُهُ، ولا يحقِرُهُ. التَّقوَى ههُنا ويشيرُ إلى صدرِهِ ثلاثَ مرَّاتٍ. بحسبِ امرئٍ منَ الشَّرِّ أن يحقِرَ أخاهُ المُسلمَ، كلُّ المسلمِ علَى المسلمِ حرامٌ: دمُهُ، ومالُهُ، وَعِرْضُهُ"(1).

أمر الإسلام بالسماحة بين المسلم وأخيه من أجل ترسيخ المودة والمحبّة، وذلك لتصفية القلب وزرعها فيه وتقوية الإيمان وزيادة التقوى التي بدورها تقوّي المحبّة الإلهية وتُنمّي المحبّة الأخوية، فلا يظلم المسلم أخاه ولا يبغضه ولا يصارعه ولا يُكنّ له غلاّ ولا حسدا، بل يصير كظله، يحبه ويغفر له زلاته ويعفو عن هناته، ولا يعاديه ولا يسلمه لعدّو، ويقضي حوائجه طمعا في أنّ تُقضى حوائجه هو، ويفرّج كربه عنه ليفرج الله كروبه هو يوم القيامة ويستر على أخيه ما يعاب عليه ليستره الله هو يوم القيامة. فالتسامح الديني في الإسلام ينمّي رابطة المحبة بين الإنسان المسلم وأخيه ويدعو إلى أسبابها، وذلك من أجل

(1) ابي الحسن مسلم بن حجاج، صحيح مسلم، مجلد 8، دار ابن الهيثم، ط 1، القاهرة، سنة 2003، السند 2564، ص 174، 175.

التربية الروحية والأخلاقية، فالعدوانية صفة مرفوضة في الإسلام لكي يكون المجتمع قائما على المحبّة، لذا حرص الإسلام على نشر المحبّة والعفو على المخطئ خطأ غير محرم، من أجل تفادي الصراع وتوصيل رسالة المحبّة إلى العالم والأديان الأخرى، عن طريق إعطاءهم صورة مجتمع متجانس متآلف.

الحديث الثاني: "إيَّاكُم والظَّنَّ، فإنَّ الظَّنَّ أَكذبُ الحديثِ، ولا تحسَّسوا، ولا تجسَّسوا، ولا تحاسَدوا ولا تدابَروا، ولا تباغَضوا، وَكونوا عبادَ اللَّهِ إخوانًا".[1]

إذا تعامل أفراد المجتمع بسوء الظن فإن علاقتهم لا يُكتب لها النجاح والديمومة، هذا على مستوى الأفراد، أما إذا ساد سوء الظن جماعات هذا المجتمع، فتتسارع فيه التقسيمات والشيع ويصبح معّرضا للانحلال، وهذا للحد من العنف بين أفراد الأسرة والجيران وكذلك للوقاية من الصراعات الطائفية والمذهبية، و المراد من النهي عن الظن السوء، هو تحسين الظن؛ يقول ثاني الخلفاء الراشدين عمر بن الخطاب" لست بالخبِّ ولا الخبُّ يخدعني" والتحسس بالحاء هو الاستماع للقوم من دون علمهم، وبالجيم: البحث عن العورات، والحسد تمنّي زوال النعمة.

فالإسلام يتجسد في المؤمنين بالتوآدِّ والتراحُمِ والتعاطُف فيما بينهم، فهم في المثل كالجسدِ الواحد كما جاء في معنى الحديث المشهور ككائن واحد، واذا أصيب عضو منه أحس سائر الجسدِ بالسَّهرِ والحُمَّى، إذن فالرحمة و المودة والعطف صفات موجودة في نبي الإسلام، فالتمسك بصفاته الحسنة رحمةٌ وسير نحو الكمال الذي منه التسامح، إذ يجب على المسلم أنّ يعمل جاهدا على تطهير قلبه وتصفيته من الشوائب التي تحوّل طاقته النورية من الموجب نحو السالب، بحيث أن عليه أن يبذل قصارى جهده في التسبب في تحقيق المحبة وتشييد روابط الأخوة، فيفرح لفرح المجتمع ويحزن لحزنه ولا يتميز عنه في سراء ولا ضراء، ولا يكن لأحد غلاً ولا يحوي قلبه بغضا أو حسدا. لقد عظم الرسول (ص) في هذا الحديث قيمة الإنسان وأعطاه ما يستوجب من مؤهلات العيش في مجتمع سليم ، كالتعاضد والتراحم ليكون المجتمع كالبنيان يشد بعضه بعضا.

2- التسامح الديني مع غير المسلم:

الحديث الأول: "اسمحْ يُسْمَحْ لكَ".[2] إن رسول الإسلام بعث ليتمم مكارم الأخلاق. وهذا ما نستنتجه من معنى الحديث الذي يدعو إلى الصفح عن إساءة الغير والمعاملة الحسنة لجميع الناس دون تفرقة أو تمييز بحيث يكون هذا الصفح حقيقيا، لأن من يسامح ولا يغل يجد لهذا في المقابل والنتيجة قبولا من الله وقبولا من الناس، فمن يعمل مثقال ذرة خير سيجد مقابلها مهما طال الزمان، فالله لا يُضيع أجر المحسين. و التواضع لله ومحبّة الغير والصفح عنه إذا أخطأ قمة الأخلاق المؤدية

(1) ابي الحسن مسلم بن حجاج، صحيح مسلم، مجلد 8، المصدر السابق، السند 2486/2563، ص 173.

(2) محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، باب الأخلاق والبر والصلة الحديث 29 مكتبة المعارف، الرياض، ط1، 2004، ص 10.

إلى المحبّة والمودة بين الناس وعند الله، ومن يغفر اليوم يغفر له غدا. وهكذا هو التسامح في الدين الإسلامي درس هام لأتباع الأديان الأخرى. إنّ العقيدة الإسلامية بصفة عامة تدعو إلى التعايش وفق أساس السماحة مع الغير وباحترام قيمة الإنسان الواحدة في كل الشعوب، والتي أعطتها اعتبارا موجبا رغم التعدد العرقي والديني والاختلاف الفكري بينها، إلى جانب ذلك حرص النبي (ص) على إيراد الصورة المثالية للإسلام بمعطى تسامحي، فالمغفرة لمن أخطأ وقبوله ميزته الخاصة. ويعد التسامح الإسلامي ذو روح إنسانية وذو قيمة معنوية ترسّخان مفهوم الإيمان، وبه يكون الاعتراف بالآخر وبمغايرته، والذّي هو شغل بعض المفكرين والفلاسفة.

التسامح ينمّي فكرة الحوار والتواصل بين الناس ويرسّخ سلوك مجاوزة التباين والرغبة في الاتجاه للمحاورة واعتبار الآخر. والتسامح أساسه الحوار أيضا، ومنه يتحقق السلم وتظهر الفضيلة، ويتحقق الاعتراف بالآخر وفق القيم الأخلاقية العامة في كل دين من دون عنصرية. لأن من تسامح مع الآخر المخالف فكرا أو دينا أو ثقافيا فقد أعطاه صورة أخلاقية تمثل وتجرّ الاحترام المشترك الذي يجب أن يسود بين المجتمعات والأفراد ويميزها بالرقي الحضاري لكل الحضارات وبالتواصل والاتصال بينها للحد من أزمة العنصرية الدينية والعرقية. وفي القرآن **في سورة فصلت:** " **اِدْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ، فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ**" **الآية 34** هكذا نرى أنّ التسامح يكون بالمعاملة الحسنة ولو مع المخالف. والتعامل باللين والتساهل وتناسي العداوة التّي تكوّن الغل والبغضاء والكراهية، واتخاذ هذا العدوّ كأنه حميم سيدفع به للمحبة وتوطيد التواصل كما أنّ هذا السلوك ينمّي نوعا من علاقة ترابطية بين البشر وبين المجتمعات وبين الأديان لتشكل فيها عنصرا جامعا مظهره الإنسانية وهدفه المحبّة.

الحديث الثاني: "أفضلُ الإيمانِ الصَّبرُ والسَّماحةُ".[1]

حثّ نبي الإسلام (ص) على الصبر على الأذى رغم أنّ الجزاء بالمثل هو في حدّ ذاته عدل، لكن فضّل الصبر والسماحة أكثر، وهذا من أجل إطفاء نار العداوة والبغضاء التي هي مدمرة المجتمعات، ولبعث روح المحبّة والمودة لتحل مكانها.

والصبر ليس بالتنازل والتفريط بحقوق عن ضعفٍ بل بالمحبّة النابعة من قلبِ مسلم يخشى ربّه ويريد أن ينال رضاه، فالمحبة تتكوّن من قوة الإيمان الذي بدوره يكوّن التقوى والصبر، والسماحة مَكْرُمَةٌ من مكارم الأخلاق، والإيمان عنصر مهم في التسامح الديني، وهو يشكل همزة وصل بين الذات وخالقها وبين الذات والآخر، فلقد ربط هذا الحديث السماحة بقوة الإيمان وعنصر من عناصره وهو الصبر، وهو أفضلها ليشكل علاقة ميكانيكية بين مصطلحيْن تبني قوة أخلاقية في مجال التعامل مع الناس، فالصبر نعمة ربانية تُبَثُّ في قلب المؤمن بالله وهو أنواع، فإذا تعلق بالإيمان أصبح جزء منه؛ والصبر في تحقيق

(1) محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، باب الإيمان والتوحيد والدين الحديث 954، ص 163.

الإيمان هو العمل في رَعْيِ ثمر المودة حتى ينضج ويتحقق المبتغى وهو السماحة، ومن أراد الإيمان كف أذاه عن الناس، وصبر عن أذاهم ومخالفتهم وعاملهم باللين والتساهل، فمن كان ذا صبرٍ نال قوة الإيمان والتقوى.

فالرْحَمْة بين الأفراد رحمة من الله بالعباد، فمن لا يرْحَمْ لا يرحمه خالقه، فالرحمة ومغفرة الذنب اختبار من الله ليعلم مدى الصبر على الأذى حبا لله، فمن لا يَغفِرُ لا يُغْفَرُ له، ومن لا يرحم الناس لا يرحمه الله، إذن من خلال معنى هذا الحديث نستنتج أناّ لو أردنا الوقوف على كلمة الرحمة لوجدنا لها معانيا عميقة، فهي ترتبط بالنفس وسلوكياتها، وهي إرادة خيّرة نابعة من مصدر إلهي أصله المحبّة والمودة وصولا إلى المغفرة، فهي مصدر وجدانيّ أصله القلب الصافي من الحقد والبغضاء على الرغم من ما أصابه من الغير، فمن يخلو قلبه من الرحمة لا يجد على أحد، ذلك أنّ الرحمة كزرع إذا اعتنيت به تجني خيره و إذا أهملته لا تجني منه شيئا، لذا وُصفت الرحمة كرسالة من الله ورسوله(ص) للبشرية جمعاء هدفها ليس خاصا فقط بل هو عمق من الدين بمكان، وذلك بتبليغ التسامح عن طريق الرحمة الشاملة لأنواع المحبّة الإلهية من عفو وصفح وغيرها، لذا ربط الإله رحمته التي وسعت كل شيء بعطف ورحمة عبده لغيره من خلق الله.

يتجه هذا الحديث إلى المساواة والعدل بين الناس في التسامح، فالتعصب وعدم المسامحة بين الطرفين أو من طرف واحد غير سوي، فمن تجاوز عن المسيء من الناس وغفر له تجاوز الله عنه وغفر له، ومن لا يتجاوز فلا يستحق مغفرته، فرحمة الناس والعطف عليهم والتساهل معهم هي من المحبّة الإلهية، فمن أحبه الله وهبه رحمة عباده.

والإيمان يُنتج محبّة الغير كما تحب النفس لأنّها تصنّف من أهمّ ما يكسبه الإنسان، وبما أنّ الإيمان يُعتبر أهمّ الأركان في الإسلام وهو منبع التسامح الديني وأساسه الإيماني الذي منه تُرسِّخ هذه القيمة الإنسانية مبادءها للحد من الصراعات الإنسانية؛ والتي أدّت بالإنسان إلى الكراهية والبغضاء والتعصب وعدم القبول والتعايش مع أخيه الإنسان بل إنّ صراعات البشرية ونزعاتها وتنافسها أضرت حتى بالأرض التي نعيش عليها، لذا فاللجوء إلى الأحاديث النبوية وأخذ مبادئ التسامح منها خاصة في مجال العلاقات بين الأفراد وتعاملهم فيما بينهم تُعتبر نبراس مبادئ تعايش عالمي وطوق نجاة للخروج من النزاعات والصراعات.

والإيمان ركيزة أساسية في مجموعة عناصر تكوين التسامح وهو وسيلة مهمّة لبلوغ المحبّة لأن مصدرها القلب والإيمان كذلك، ويحث الإسلام على تصفية القلب من كل شروره وتقويته بالمحبّة الإلهية، لأنّ من أحبّ الله في كل نَفَسٍ لا يترآه إلا في بواطن عباده من البشر، ومن أحبّ لوجه الله تسامح وعَطَفَ لوجهه وأحبّ لذاته، فالمحبّة تنقسم على وجهين الأول لله وهي قوة الإيمان به والثانية في الله أي لأجله، وهي ترسيخ للإيمان، ومنه تنبعث أغصان المحبّة والتسامح.

إنّ الله اختص رسوله بالأسوة الحسنة والمودة والسماحة وهي من خصاله، فمن عمل بها نال رضا ربه ونال جنته، ونال في الدنيا السلم والطمأنينة والأمن وراحة الضمير والعيش السالم من الشر له ولغيره.

تهذيب النفس يتطلب الصبر ومجاهدة الأهواء في نفس الوقت للوصول إلى الإيمان الحقّ، ومعالجتها تكون بترويضها على الصبر ومراعاة مودة الناس بالتغاضي عن هفواتهم و زلاّتهم وعدم اذيتهم قدر المستطاع، لكي تتحقق الألفة والسلام و تُرسم المحبّة في القلوب دون منازعة للاختلاف الديني أو غيره. فحب الخير للغير كما يُحب للنفس هو نوع من الدوافع التي تقوى بها الرابطة الإنسانية، والتي تعطي صورة حسنة للمسلم في ظل التعدد والاختلاف، ويشمل هذه الحديث في بعض معانيه محبة الخير لغير المسلمين، ليرتقي بها إلى مكارم الأخلاق الموجود فيه، أي في قابليته. **وفي الحديث** " **وَأَحِبَّ لِلنَّاسِ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ تَكُنْ مُسْلِمًا**"[1] من هنا ندرك أنّ من أحبّ لخلق الله كما أحبّ لنفسه فقد قامت به صفة السماحة حق.

إذن نستنتج أنّ الله عز وجل حَرّم على النارِ من يتعامل مع الناس بلينٍ وأدب ويتقرب منهم ويعاملهم بالتي هي أحسن، فلو أردنا التركيز على الأحاديث السابقة ومعانيها لوجدناها تقتضي مستوى معيّنا من أسلوب التعامل مع الناس وعدم التصرف بعسر في العلاقات مع الغير، فالقارئ لمصطلح الهيّن يجد معناه غير متشدد وليّنا مع كل ذي طبع حاد أو عصبي وغيرهما من السلوكيات، أي أنّ الكلام بأسلوب اللين يضع الخطاب أو الحوار من صخرة التعصب هبوطا إلى سهل المرونة ومن العنف الخطابي إلى التهدئة، وصاحب هذا الخُلُقُ سهل بسيط ومتواضع قريب من الناس غير متكبر، فالتعامل بهذه الطريقة الأخلاقية مع الناس وخاصة مع أتباع الأديان يجعل منهم على الأقل محترمين له وربما مغيّرين لنظرتهم السلبية تجاه الأنت المقابل.

ثالثا: التسامح الديني في السيرة النبوية

تميزت سيرة نبي الإسلام بالعفو والتسامح، فهو صاحب القلب الحليم والرحيم، مهما تكلمنا عن عطفه وحنانه وحبه لنجاة البشرية جمعاء، فلن تكفنا هذه الصفحات لسرد سيرته العطرة لكن نحاول أنّ نذكر بعضا منها، ولم تكن بيئته التي أرسل إليها تقبل تعاليمه فقامت بمناوئته وتكذيبه وأذاه، لكن لم يقابلها بالمثل، بل كان رؤوفا بهم لم يرد بهم شر ولم يُكِنّ لهم العداوة، وكان يدعو الله أنّ يهديهم وأن لا يهلكهم لعل الله يخرج من أصالبهم من يعبد الله فكان يبادر بالعفو عنهم، وهذا ما نلتمسه من قراءة سيرته التي شملت العديد من الأحداث والمواقف التسامحية منه لقومه خاصة ومع أهل الذمة ومع العرب عامة. ونأخذ منها نموذجين أولهما:

(1) الراوي : أبو هريرة، المحدث: الطبراني الصفحة أو الرقم : 125/7، https://dorar.net/hadith/sharh/12446

صحيفة المدينة[1]: بعد انتهاء مرحلة الفترة المكية وانطلاق المرحلة المدنية التي بدأت بإعلان تأسيس مجتمع سياسي وأخلاقي هدفه بناء منظومة جديدة تكون المسؤولية فيها بيد المسلمين في بلد سعى النبي لجعله آمنا، كما أن أهل المدينة مما أسلم استضافوه ومن معه من المهاجرين وآثروهم على أنفسهم ولو عن خصاصة وأبدوا لهم المحبّة والإخلاص، مما ساعده على وضع الأسس الأولى للمجتمع الجديد في المدينة، التي جعلت سكانها (من المهاجرين والأنصار واليهود وغيرهم) يُكوّنون تحت راية واحدة رغم الاختلاف الديني والاختلاف بين الثقافات اتحادا وتفاهما في العيش بين أتباع الأديان وقد أبدى سماحة كبرى تجاه المنافقين وأهل الكتاب.

ونستنتج من هذه الوثيقة النقاط التالية:

1- أنها أولّ وثيقة تصدر من نبي الإسلام محمد (ربيع الأول من عام الفيل م571 توفي في سنة 632م) (ص) تحمل في ثناياها دعائم الأخوة في مجتمع جديد يتميز بالتعدد وترسيخ للمواطنة بين طوائف مختلفة، بحيث يُكوِّنون أمة واحدة ويشتركون في الحماية والنصرة ضد أعدائهم والانطواء في الواقع المجتمعي الجديد.

2 – تعتبر الصحيفة أولّ معاهدة في الإسلام تؤكد على التسامح الديني بين أعضاء المجتمع المدني الجديد في نواحي الحياة السياسية، وركزت على أهم عنصر والذي يتضمن وحدة الأمة وعلى الحرية الدينية لغير المسلمين، وعلى عدم إجبار أي أحد على اعتناق الإسلام، مع نصرته فردا أو جماعة ممن يتعرض له بظلم أو اعتداء.

3 – جعلت هذه الوثيقة من السماحة فيما بين مجتمعاتها أساسا في التعامل بين الأنا والآخر من الجانبين، وأكدت على العمل بالمعروف والقسط وعدم الظلم في المعاملات ونبذ العدوانية والإفساد، والتعايش في نمط الوحدة رغم الاختلاف.

---

(1) تعتبر هذه الوثيقة أول مرسوم بين المسلمين واليهود في المدينة، والتي تعبر عن قوة التآخي والتعايش والمواطنة بين الأطراف رغم الاختلاف والبروز الجديد للعقيدة المحمدية، لكن هذا لم يكن حاجزا يمنع من هذا التعايش الديني، وهذه المعاهدة التي قام الرّسول الله صلى الله عليه وسلم بوضعها وأطلق عليها اسم الصحفية أو "معاهدة يثرب " والتي تُمثّل أوّل وثيقة تشريعية "مدنيّة " في بناء أسس الدولة الإسلامية، وهي أوّل " عقد " سياسي واجتماعي مدني ينظّم العلاقات الإجتماعية والسياسية وتحدّد فيه أسس المعاملات بين مختلف سكّان يثرب وطوائفها والتي بها أصبحت تشكل شعبا واحد. أنظر صحيفة المدينة 1 هجري.

http: //www. aohr. net/portal/wp-content/uploads/2015/0

4 – أكدت الصحيفة أيضا على حرية الفرد داخل وخارج المدينة، يصونها أهلها باحترام الصحيفة وأن يقوموا بتطبيقها. وظهرت في هذه الدعوة للتسامح واضحة بين أهل أديان مختلفة.

صلح الحديبية[1]:

في العام السادس للهجرة خرج نبي الإسلام مع أصحابه وكانوا أكثر من ألف وأربعمائة إلى مكة لأداء مناسك العمرة، كسائر العرب في زيارة مكة منذ نبيهم اسماعيل، وطمعا في دخول مكة كما رأى النبي في رؤيته، ولكن فور وصولهم إلى الحديبية حاولت قريش منعهم من الدخول. فلم تكن ردّة النبي (ص) بمحاربتهم بل سعى لعدم التصادم وتَجَنُّبِهِمْ ومحاولة عدم اللجوء إلى الصراع، والبحث عن حل يرضي الطرفين، وهنا حدث حوار بين الأنا والآخر أي بين المسلمين وقريش وجرت مفاوضات بينهم انتهت بعقد صلح عرف بصلح الحديبية، ولقد جرى بين النبي (ص) وسهيل بن عمرو سفير قريش ما يلي:

لما أراد النبي كتابة معاهدة الصلح فاستدعى عليا ليكتب، فأملى عليه:

"**بسم الله الرحمن الرحيم"... هنا اعترض سهيل بن عمرو قائلا: لا نعرف الرحمن؟ ولكن أكتب باسمك اللهم، فأمر النبي صلى الله عليه وسلم عليا –رضي الله عنه –بذلك تماشيا مع حكمته السياسية وجُنْحِه لسلم، فأملى عليه: " هذا ما صالح عليه محمد رسول الله... فقال سهيل: لو كنا نعلم أنك رسول الله ما خالفناك وتبعناك، ولكن أكتب: محمد ابن عبد الله. غضب الصحابة عن هذا وأصروا على إبقاءها لكنّ تسامحه وبعد نظره حسم الأمر. فأمر عليا أن يكتب: محمد ابن عبد الله ويمحو لفظ رسول الله.** "[2]وهكذا يتجلى تسامح النبي (ص) مع أعداءه، ليس خوفا أو ضعفا، لكن رغبة منه في حقن الدماء، وامتثالا لقوله تعالى: " **وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى الله إنه هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ** " **الآية 61 سورة الأنفال.**

تمثل هذا الصلح في معاهدة بين طرفين متخاصمين ابتغاءً للصلح بينهما وجنوحا للسلم، أما الحديبية فهي منطقة بقرب مكة، وهذا الصلح من أهم أحداث السيرة النبوية، واختار الصلح والحوار وهو أن يعتمر في العام القادم مع أمور أخرى كانت لصالح الإسلام في مجمله. هذا الصلح كان من أهدافه تعزيز عملية

(1) وسام محمود الطيطي، المعاهدات الدولية وصلح الحديبية دراسة تحليلية، المجلة الدولية للدراسة الإسلامية المتخصصة، الأردن، مج 3، ع 2، 2019، ص102.

(2) سليم عبد الله حجازي، منهج الإعلام في صلح الحديبية، ط1، دار المنار، جدة، 1967، ص 187.

الاعتراف بالآخر رغم الاختلاف الموجود وأخذه بعين الاعتبار وعدم طمس هويته رغم شحنة الصراع والتصادم وتم الاعتراف بالآخر من الطرفين.

فتح مكة: من أسباب فتح مكة غدر قبيلة بكر لعهد الحديبية بقبيلة خزاعة وهم حلفاء الرسول بعد هذا العدوان عزم الرسول (ص) على نصرة خزاعة، فبعث لقريش يستوثق الخبر وطالبها بدفع الدية أو التبري من حلفاءهم المعتدين بكر، فرفضت هذه الأخيرة الأمرين وعزم المسلمون على فتح مكة وفتحوها من غير سفك للدّماء إلا عندما هجموا من قلة متهوّرة من قريش. ومن أبرز المواقف التسامحية في الإسلام أنه يوم فُتحت مكة كانت قريش في حالة هلع وخوف على مصيرهم وذلك لما مارسوه من عنف وتنكيل بالمسلمين ونبيهم قبل الهجرة لكنهم اندهشوا بعفو النبي عنهم. " **أصاب قريش رهبة شديدة وخوف عظيم مما سيؤول إليه أمرهم بعدما نصر الله نبيه نصرا مؤزرا، وتذكّروا ما مضى وهلعوا من الانتقام فطمعوا في العفو منه صلى الله عليه وسلم، فهو الرحيم الحليم، فأعلن النبي عن عفوه والملأ ملتفون حوله رغم قدرته على إبادتهم، فقال: يا معشر قريش ما ترون أنّي فاعل بكم؟ قالو: خيرا أخٌ كريم وابن أخٍ كريم فقال: اذهبوا فأنتم الطلقاء**". [1]

تعدّدت المواقف التسامحية أثناء الفتح، فقد كان الرسول (ص) رحيما، وهذا ما تجلى عند دخوله مكة حينما نادى: "من دخل المسجد فهو آمن، ومن دخل بيت أبي سفيان فهو آمن، ومن دخل بيته و أغلق عليه بابه فهو آمن، ومن ألقى سلاحه فهو آمن. " نرى بوضوح روح الدين التي يملأها الحبّ والعفو والبرّ وما يعبر عن سماحة الإسلام.

رابعا: التسامح الديني في عهد الصحابة

سار الصحابة على خطى نبيهم (ص) ونلمس في خطاهم الأثر التسامحي للدّين. ولهم مواقف عديدة في هذا المعنى. لكن نأخذ منها للاستشهاد ما يلي:

كان للتسامح الديني في فهم الصحابة أثر بارز في القيم الأخلاقية التي تعكس قيامهم بدينهم، فلم يكن التعصب والعدوانية سلوكا لهم بل اتّبعوا ما أقر لهم الله وتعاليم نبيهم، ومن بينها مراعاة التعدد والاختلاف، وهذا ما نلمسه في العديد من الآيات القرآنية مثل: "**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**" "**الآية 13 الحجرات**" مثل هذه الآية وهي كثيرة في القرآن دفع الصحابة إلى إتباع خطى نبيهم (ص) وكان هدفهم من التعايش والتعارف هو التسامح الديني قبل كل شيء، وبما أنه نقطة وصل بين الرابط الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، فإنكار الاختلاف إجحاف في حق الجانب الإلهي. وعمل الصحابة بهذا الأسلوب من أجل بناء حضارة كونية. ومن أبرز المواقف صلح الحيرة والعهد العمري:

(1) هند بنت مصطفى محمد الطيب الشريفي، فتح مكة دراسة دعوية، جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية، دط، السعودية، د سنه، ص 128.

صلح الحيرة: [1] تمّ هذا الصلح بين **خالد بن الوليد Khalid ibn al-Walid (30 ق. هـ - 21 هـ / 592 - 642 م)** أمير جيش المسلمين وكبار أهل الحيرة من عرب ربيعة وذلك بأن يدفعوا الجزية مقابل عدم إرغامهم على الدخول في الإسلام وباحترامهم من دون تعصّب أو عنف، وخطاب خالد بن الوليد وجهه لرؤساء مدنهم أنهم مخيرون بين الدخول في الإسلام أو دفع الجزية وهي مقابل القيام بأمنهم أولا بمثابة الزكوة منهم ثانيا والتي هي المورد الوحيد لخزينة الدولة التي سينشطون اقتصادهم فيها، كما أنّ الخليفة أبى بكر أضاف لهم أهم صفة تسامحية و هي العفو عن المسن والفقير من دفع الجزية بالإضافة إلى جعل نفقتهم من خزينة بيت مال المسلمين.

العهد العمري: تم عقد الصلح بين **عمر بن الخطاب (586 – م590 / 644 ت)** وأهل إيليا " بيت المقدس " حيث أنه صالحهم وأعطاهم الأمان لأنفسهم وكنائسهم وأموالهم، وأشهد عليه من الصحابة: خالد بن الوليد وعمرو بن العاص ومعاوية بن ابي سفيان وعبد الرحمان بن عوف. وتمثل النص كما يلي:

"**بسم الله الرحمن الرحيم: هذا ما أعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل إيليا من الأمان...أنه لا تُسكن كنائسُهم ولا تُهدم ولا يُنتقص منها ولا من حيّزها ولا من صليبهم... ولا يُكرهون على دينهم ولا يُضار أحدٌ منهم...**".[2]

لم يكن تسامح الصحابة خاص بفتح دون آخر، بل كان يتجلى في كل فتح قاموا به، وكان العفو والصلح وضمان السلام والأمن لأهل الذمة وغيرهم من سلوكياتهم، حتى أنّ أهل البلاد التي فتحوها اندهشوا وقبلوا بحكم الإسلام، وذلك لما رأوا من حسن المعاملة والتسامح الديني الذي أحسوه في أخلاق المسلمين.

قبول الاختلاف يعني نبذ التعصب والأصولية وممارسة العنف على المخالف. وللتسامح في الإسلام معالم بارزة في السلوك الأخلاقي لتنظيم منهج إنساني في العيش والقبول بتأثيره على المجتمع المختلف الأديان الذي يسود فيه. لا تخلوا المعاهدات والاتفاقيات من أسلوب التسامح والصلح وحفظ حرمة الدين وحرمة الروح لأهل البلاد المفتوحة، وهذا ما كان الصحابة يحاولون جاهدين التقيد به في العديد من معاهداتهم.

(1) بلد تقع في أرض العراق بجوار الكوفة للمزيد أنظر، مصطفى طلاس، سيف الله خالد بن الوليد، ط4، مكتبة دار طلاس، دمشق، 2003، ص 253.

(2) محمود فارس عزت، قراءة في العهد العمرية، مجلة جامعة دمشق، سوريا، م 26، ع 1+2، 2010، ص 208.

*** نشر التسامح الديني عبر الطرق الصوفية:**

كما أنّ للتّسامح الديني طريقة خاصة عند الصوفية الذين سعوا جاهدين في البحث عن سبل العيش بالمحبّة الإلهية أولا ثم بالمحبّة بين كل الخلائق، وقد خلّفت أثرا واضحا في الحضارة الإسلامية، بثقافة وطريقة التعامل مع غيرهم، مما ترك الأثر القوي للتسامح في التصوف وسببا كبيرا للدخول في الإسلام من طرف غيرهم من أهل الأديان. وذلك للمحبّة الموجودة في التصوف الإنساني مع الأفراد وأهل المعتقدات ما يحث على الآداب مع الغير. وكانت الطرق الصوفية دعوتها واحدة وهي المحبّة الله ولله.

و قد تجاوز التسامح الصوفي المعنى اللغوي للمفهوم وعَبَرَ به إلى عمق باطني وعرفاني سرى به إلى الكونية الإنسانية، وتوحيد أتباع الأديان رغم اختلاف عقائدها ومللها باستعماله شعار القبول بالآخر رغم اختلافه الكبير بينهما أحيانا، ورؤيتهم لهم أنهم خَلْقٌ لخالق واحد. وكما هو واضح فأنّ جذور التّصوف الإسلامي ليست جديدة ومستحدثة بل هي امتداد لفجر الدعوة المحمدية. ثم أكملها الصحابة والتابعون، ثم خلفهم الصوفية أمثال رابعة العدوية وابي منصور بن الحسين "الحلاج" والسهروردي وبن عربي وابن الفارض وجلال الدين الرومي وابن سبعين وعبد الكريم الجيلي وغيرهم من محبي الحق تعالى، اتخذوا طريقة المحبّة للوصول إلى حبيبهم الحق كما يقولون، فأحبوا لحبه كل الكون دون تمييز فيه. من هنا ظهرت هذه الطرق الصوفية داعية إلى خير الإنسان وذلك بتطهير النفوس من رذائلها الحاجبة لها عن محبّة ربها ومحبّة خلقه والتسامح معهم، فأسسوا الزوايا وظهر المشايخ والمريدين وذكر التاريخ طرقا عديدة مثل الرفاعية والجيلالية والشاذلية والتيجانية وغيرها من الطرق التي لكل منها زوايا في أكثر بلاد الوطن الإسلامي، ومن مهامها نشر السلام والأمن بين الأفراد وفي المجتمعات، ونذكر أهم الزوايا التي انتشرت في العالم:

1. الطريقة المولوية لشيخ جلال الدين الرومي:

لقب بسلطان العارفين، كان من أشهر الدعاة إلى الطريق الصوفي، وهو من العلماء والشعراء الصوفيين، ويقول عنه إبراهيم عدنان: "أنه أخذ مفهوم الدين من باب الرحمة والعدل وكان عارفا بالله وبالحقيقة المطلقة، وكانت نظرته للإسلام نظرة عالمية فقال: صرت كالفرجار(مدور) فرجل من رجلاي الاثنتين تقف ثابتة في أرض الشريعة لا تزول ودارت الأخرى على اثنين وسبعين ملة. فسعى إلى العالمية لأنه تابع لدين هو رحمة للعالمين، وحين سمع سراج الدين القونوي عالم الشريعة هذا القول استشار غضبا، وقال له في محضر من الناس يا شيخ: هل قلت هذا الكلام؟ فقال: نعم قلت، فقال له: تبا لقد كفرت يا زنديق؟ فتبسم جلال الدين الرومي وقال: ومع ذلك أنت منهم كذلك"**(بتصّرف)**. [1] ويظهر أنّ التسامح عند هذا الصوفي يتسع لكل البشر. كانت محبّة الله في قلبه دافعا له للقبول بمن خالفه.

(1) إبراهيم عدنان، هل تعرف من هو جلال الدين الرومي، الوقت 3: 08، 28/11/2014، المدة 17/12.

وهو يرى أنّ التسامح رحمة ربانية، وعلى المسلم الأخذ بها لمعرفة الحقّ وهو التوحيد بمعناه الشامل، فموضوع التسامح محور فكره ومنهجه الذي أسسه على المحبّة وهو يرى أنّ من أحبّ الله فقد أحب الكون كلّه، فالمحبّة الإلهية تستلزم محبّة كل ما خلق الله، فالمحبّة تدعو لقبول الآخر ومحبته بعيوبه وهي تحقق بالتسامح الديني الذي تدعو إليه الصوفية والطرق التي أسسوها لبث هذا التسامح.

2-الطريقة الأكبرية:

وهي منسوبة للشيخ الأكبر محي الدين بن عربي والذي كان حريصا على نشر السلام والأمن والتعايش رغم الاختلافات العقدية وغيرها، دعى إلى التعايش مع أتباع الأديان. وكانت كتاباته داعية بالرمز وَليَّ اللغة إلى اعتبار وجود الله غير منفصل عن وجود الإنسان، واعتبار البشر والمخلوقات ضلالات لذات الله فهي لا وجود لها في حقيقة وجود الله، في علاقة ثنائية: حق وخلق وجعل المحبّة منبت التسامح، فمحبّة الحق أصل وجود الكون كله دون تمييز بين الخلق. والمحبّة الصوفية في نظره هي الموصلة إلى الحقيقة وهي الأساس الكامن في الوجود، ودعت الطريقة الأكبرية إلى تقبل الآخر والتسامح ونبذ التعصب الديني على حساب غيره، فَلِكلٍّ دينُه وعبادته وكل عبادة في الحقيقة لله لأنها نشأت من تجلي الله في قلوب خلقه له فيها وهي آخرا لله، وهذا الفكر يقفز على كل المتعارف عليه في الأديان كأساسيات، وفي هذا المعنى قال ابن عربي:

عَقَدَ الخلائقُ في الإله عقائدا وأنا اعتقدتُ جميع ما عقدوه

فطريقته واضح أنها تنطلق من اعتبار جميع الأديان والملل وما حملته في ثنايا إيمانها سواء كانت سماوية أو وضعية، ورغم اختلاف صورها وتباين أشكالها وتعدد أجناسها وما ظهر منها وما بطن مرجعها الحق (الله)المتجلي فيها دائما، وكل واحد منها يمثل رمزا للمحبّة الإلهية وسبب للتسامح معه، فالسالك للطريق الأكبري عليه أن يكون متشبعا بالمحبّة والشكر لله ولخلقه والصبر عن خلقه في آن واحد، ومحي الدين بن عربي يعتبر التسامح الاهتمام الأول للصوفي والمبدأ الأول له في طريقته لتهذيب السلوك والنفس الإنسانية وجعلها منفتحة قابلة كل صور العالم، فالتسامح الصوفي مذهب الشيخ وهو الاعتدال والوسطية في التعامل والقبول بين الأنانية الذاتية والرؤية الشمولية للخلق، والحرص على بناء قيم التعايش واحترام الأفراد وتعدد مسالكهم واختلاف رُؤاهم وأفكارهم، وهذا منبع المحبّة الإلهية.

نستنتج أنّ للزوايا والطرق الصوفية دورا فعالا في بناء القيم الإنسانية التي يغرسها الشيخ في قلوب مريديه لنشر السلام والأمن في المجتمعات، بحثّهم على تصفية القلب من غيابات الأمراض النفسية التي منها التعصب وكراهية الغير، كما أنها تخفف من حدة الصراع العقدي بين الطوائف، وذلك لما تحمله من علاج روحي للنفس وشفاء أمراضها ومساعدتها في بناء شخصية تقترب من الكمال الخلقي، شعارها المحبّة طريق الحياة.

نقد :

رغم أنّ الإسلام لا يخلو من قواعد التسامح قرآنا وسنة وسيرة نبوية إلا أنّ صنفا من المسلمين جعلوا منه منبرا للطائفية والصراعات المذهبية زيادة على ما ينتجه هذا الزيغ من البغضاء والكراهية والعداوة للمخلوقات والإنكار على المخالف وتكفيره ولو كان يدين بدينهم. مما تسبب في تشويه صورة الإسلام عند غير المسلمين وأصبح يسمّى بأسماء لا تليق به كالإرهاب الإسلامي، فنتجت الإسلاموفوبيا، وهذه التعابير لا تليق بهذا الدين الحنيف. كما أنّ هذا الانحلال الطائفي ليس بالجديد، فالتطرف الديني كان من أهم الأسباب التي شوهت الإسلام في نظر غير المسلمين، والتعصب لا يقبل الحوار بل يعامل بالعنف وهو أسلوبه المفضل. كما أنّ الانقسامات الطائفية والتفرق الكلامي والمذهبي خلف نتيجة لها تعصبا وعنفا وعداء بين أفراد المجتمع الواحد مما خلف بدوره انحرافا في السلوك الفردي والأخلاقيات الجماعية التي يُفترض أن يتعايش بها، وهذا راجع أيضا إلى العوامل الاجتماعية والبيئية، فكان هذا التعصب والعدائية مصدران أساسيان للصراع في المجتمعات مما سبب في المناظرات ظهور التعصب للرأي والاجتهاد في قضايا خارجة عن تكاليف الدين، واستعملت أساليب عدائية لنصرة رأي عن آخر، وهذا خلّف نظرة لا تسامحيه بين المسلمين فيما بينهم.

تقييم:

إن الإسلام ورغم ما لقيه في مجال وحدته وفي مجال موضوعاته من ضربات داخلية وخارجية هزته لكنه وقف صامدا، وظلّت مبادئه في المحبّة والتسامح كما أقرها رسوله(ص) وكتابه، فالإسلام دين الأخلاق والرحمة والمودة والمسارعة لفعل الخير. ورغم هذه الانقسامات والفتن والحروب عليه للإطاحة به لكنه وقف في وجهها باسم المحبّة والحبّ الإلهي الكوني كما تعتقد الصوفية التي صححت النظرة الخاطئة عنه، كما وضحت للبشرية أنه دين العدل والرحمة والأمر بالمعروف. والقرآن بدعوته العامة للتوحيد والتسامح بين البشر احتضن أتباع الأديان السماوية التي تواجدت في مساحة وجوده انتشاره .

فالإسلام ليس دين طوائف وفرقٍ ومذاهبٍ بل هو دين الوحدة البشرية، دين نبي عظيم بأخلاقه وإنسانيته، كما أن دعوته للتسامح لم تكن من موقف ضعف أو تنازلا عن دعوة الحق ورسالته العالمية، بل تظاهرة محبّة ورحمة من الله للعالمين لتُنشر الرحمة والمودة بين البشرية جمعاء، وهو دين تواصل واعتراف بالغير وحوار ووسطية في معاملات الأفراد والمجتمعات والأمم والحضارات بما تحمله من اختلاف في المعتقد والتعبد وأسلوب الحياة، من أجل الحفاظ على الإنسانية ومراعاة لاختيارها نظم حياتها دون إجبار منه على تغييرها هذا الاختيار، تاركا الحساب والحكم عليها لله.

وخلاصة لقولنا هذا يجدر القول أنّ الإسلام الذي نُعت من طرف بعض مناوئيه بدين العنف يبقى ذلك الدين المقدس السوي الداعي لتوحيد الله الخالق الذي له الملك كله، فكيف يكون رحمة ويكون أتباعه قساة القلوب؟ وكيف يكون متسامحا ويكونوا متعصبين؟ ويجب على المسلمين الأخذ بأسوة قدوتهم في

الرحمة والتسامح والمحبّة رفضا للأفكار المسمومة التي منشأها من غير هذا المنطلق، وهو ما اختاره الصوفية في نشر المحبّة والسلام والتسامح الديني.

خاتمة المبحث:

إن الحوار والسعي إلى تحقيق السلام الذاتي والسلم الإنساني له قواعد وأسس ومنهج يُستوحى من فهم تركيزه على التسامح، ومن هنا فالمطالبة بتوحيده مع الأديان (مطالبة بإظهار الظاهر) فهو بأمره المسلمين بالإيمان بجميع الأنبياء نادى منذ نشأته بقبول الغير بطريقة ما حتى أنه خاطب اليهود والنصارى (ب يا أهل الكتاب) أي بالعلماء في لغة اليوم، وهذا مدح لهم. وهذا منه إقرار بالتعدد والقبول بالآخر بعد الإيمان بدينه، هذا هدف من أهدافه. وطبيعته كلية، هذا ما يُستوحى من كتابه وأقوال رسوله.

ومن خلال دراستنا للتسامح في الدين الإسلامي وجدناه، مقارنة بالأديان السماوية، أشملَ للمراد منها، فقد قسم التسامح إلى ثلاثة اتجاهات، كل منها مكمل للآخر:

1. سماحة الخالق لعباده.
2. سماحة المسلم لأخيه المسلم.
3. سماحة المسلم لغير المسلم.

والعنصر الثالث ينقسم إلى قسمين: السماحة مع أهل الذمة، وسماحة مع الملحدين.

هدف الإسلام من هذا التقسيم الدعوة إلى روح التسامح بدءا من الذات ككيان منفصل وصولا إلى الآخر المشارك في الوجود، مهما كان الاختلاف بينهما حادا ووجوده له سبب وهدف معينين لكلا الطرفين، لذلك فليس هذا التسامح عن ذلة أو ضعف أو إجحاف في حق الإسلام إنما هو سلوك تربوي ونموذج فريد للعدل والوسطية، وقبول الآخر والتواصل بين البشر مطلب هام في قاموس التسامح، فهو يعبر عن تواجد الأنا مع الآخر. وكيفية بناء علاقتهما وتطويرها نبذا واحترازا من التصادم أو الصراع، ولتحقيق التوازن الحضاري وفق منظومة أخلاقية كلها عفوا وإيثارا وإحسانا ومداراة وألفة، بين الإلتزام والإلزام في نشر مفهوم المحبّة الإلهية ونزولا منها إلى المحبّة الإنسانية. ومن خلال دراستا المتواضعة لمفهوم التسامح في التراث الإنساني، وخاصة في الدين الذي يمثل منبعا أساسيا لنشء الإنسانية وتكوينها، فلا توجد حضارة على مر التاريخ لم يكن لها دين سواء سماوي أو وضعي. لذا كان الدين همزة وصل بالمجالات الأخرى خاصة في أثناء التطور الحضاري وهذا ما نشهده للإسلام، دين السماحة والمحبة والحوار والتعارف، إبقاء منه للتنوع والتماشي بطريق سلوك التواصل كأسلوب حضاري راقي تتلاقح فيه أفكار الاختلافات الثقافية، وتنسجم الأجناس، ويسود القبول المتبادل؛ ويعم السلام بالاندماج مع الآخر والتناغم معه في الحياة.

تتأسس فكرة التسامح من وجود الرحمة الربانية خاصة في علاقة الله بالعباد، فشأن الألوهية مع العباد يدور بين العقاب والمغفرة والجلال والجمال. واتخذ أهل العرفان هذا المبدء هدفا لهم للوصول إلى المحبّة الإلهية، باعثا للمحبّة الإنسانية ضمنها، فالمتأمل في الآيات القرآنية يجد أغلبها طلب الله من عباده الابتعاد عما نهى وفعل ما أمر، والتقرب له بعدم الشرك به وعبادته وحده لأن الملك له

ويوصف الله بصفات التسامح (المغفرة، العفو، الرحمة، التوبة) رغم ذنوب عباده، ويعتبر الرجوع له حبّا له، فالمحبّة تشكل نوعا من التناغم بين الأنا والأنت بتركيب روحي خالي من التشبع السلبي بإقصاء الآخر، فكلما زاد حب الله زادت محبة خلقه. والمتأمل في الإسلام والأديان الأخرى نظرتها لفكرة التسامح سيجد أنّ كلّا منها له طريقته في التقبل والرفض وأسلوبه الخاص في التعامل بها، وخلاصة القول من هذه المقارنة البسيطة بين الأديان والإسلام هي كما يلي:

تختلف الأديان السماوية والأديان الوضعية مع الدين الإسلامي خاصة في فكرة العبادة والمفهوم الديني والألوهية، لكن الباعث لأتباعها كلهم على العبادة هو أنّ الهدف من خلق الله للإنسان هو عبادته بعد أن جعل فيه قابلية التذلل لما يعتقد فيه الألوهية سواء أخطأ في تعيينها أو أصاب، وذلك بحث آخر ليس رسالتنا دراستها.

فكل له طريقته الخاصة في تقديس معبوده. والتوحيد الذي لا يشوبه شرك لا يوجد إلا في الإسلام الذي حكم على ما قبله من أديان أنّ أتباعها هم من غيّر فيها وبدل، لذا عندما تكون الدعوة إلى المحبّة والتعاطف والتسامح يظهر بعضٌ من الأنانية والتعصب في غالب الأحيان لدى أهل الكتاب، وهذا راجع لخلفيتهم الثقافية والعرقية خاصة، لأن الإنسان بطبعه يتشبع بما وصل إليه عن أجداده وخاصة في المجال الثقافي والعقدي، لكن نظرة الإسلام مختلفة تماما، فهو المكمل للأديان السماوية وخاتمها، وهو الصلة التي تنمّي العلاقة بينهم لأنه حدث بعدها زمانيا، وقد جاء مصدقا للتوراة والإنجيل، يراعي التفاعل الاجتماعي والحضاري ويحافظ على سلوك الحوار مع من يخالفه، رغم تنوعهم واختلاف دياناتهم في أزمنة تتعارض فيها الصراعات وتقل فيها الحوارات وتكثر فيها الاختلافات.

ومن هنا ننتقل إلى لب موضوعنا، وهو فلسفة الحبّ ودورها التسامحي عند الشيخ الأكبر الصوفي محي الدين بن عربي الذي جعل من الحبّ الإلهي قالبا ورمزا للمحبّة الإنسانية وعَلَماً للتسامح والقبول.

خاتمة الفصل الأول:

1 – تتجسد فكرة الألوهية في جميع الأديان بما فيها الوضعية، والكل أخذ هذا المفهوم حسب معتقده الخاص به وكيفية تصوره للألوهية، فالقضية الإلهية لها عامل كبير في بناء نمط التفكير والتعايش وتأسيس للعيش المشترك، لذا فإنّ الأخذ بها وتقديسها أساس وواجب كل إنسان يعيش وسط محيط من الأفراد، وهذا يختلف باختلاف تجسيدهم نظريتهم للإله حسب معتقداتهم، **فاليهود** فكرة علاقتهم بالإله تتجدد كل عصر، وذلك بدليل كثرة أنبيائهم عبر الأزمنة، وهذا لكثرة عصيانهم لأنبيائهم وسرعة التفاتهم عن التوحيد. ونجد نفس الأمر والخطأ عند **المسيحيين**، والذين كانت نظرتهم تختلف نوعا ما عن اليهودية، فكان التوحيد الإلهي قائما عندهم على التثليث رغم أنّ كل الأناجيل تحتوي على الوحدانية لله، لكنّ النصارى لحبهم المسيح ورؤيتهم لمعجزاته العظيمة ولأنه وُلِدَ من غير أب واجتهادا منهم غالوا في تفسير آية من الإنجيل فضلوا عن الصواب، وهذه الآية كما يقول عبد الكريم الجيلي هي: بسم الأب والأم وروح القدس، فالأب: الكتاب أو الوجود والأم: أم الكتاب وهي عبارة عن علم الله والروح روح القدس جبريل الناموس. فجسّدوا المعاني التي لا تجسد، وأضلهم عنانهم الفكري فحرفوا كما فعل سابقوهم. أما عن **الدين الإسلامي**، وإن كان في القرآن آيات متشابهات وهي التي تقبل عدة تأويلات تناقض الواقع المفهوم فلم يؤول أتباعه وأمنوا بها كما هي فعبدوا الله دون تحريف لكتابه أو زيادة فيه، وإذا جئنا **للأديان الوضعية**، مما ذكرنا سابقا في بحثنا ومما لم نذكر، فنجد كل واحد منها يختلف في فكره الوجودي حول العدم والوجود ومعنى الألوهية، ومع أنهم لم يكونوا في الجانب العقدي معتمدين على مصدر مقدس وواضح المعالم، إلا أننا نجدهم قد انشأوا وأنتجوا بفكرهم نوعا من العبادات للتقرب من أصنامهم بصفة عامة.

إذن فمفهوم الألوهية التي يجب أن تتصف بالوحدانية، وبغض النظر عن إنكارها أو ممارستها أو اعتقادها والبحث عن حقيقتها، ومما جاء في نصوص الكتب المقدسة والتعاليم الروحية، فالله موجود وهو خالق هذا الوجود رغم كل الاختلافات البشرية وما اجتهدت به من ديانات والشرك الذي أحدثته وإنكار للأديان الذي أظهره العديد من البشر، ولكن رغم هذا كان إيمانهم العميق والمخفيّ حتى عن عقولهم يدفعهم إلى الإقرار بوجود الله، وهذا ما جعل بعضهم يؤمن بالرسل لمّا بعثوا ويعبدوا الله أو يجسدوه كفكرة للعبادة؛ من هنا يمكننا القول أنّ الإنسان وعلى مر التاريخ كان يؤمن بقوة عظمى تتصرف في الكون. والتوحيد ظهر قبل الإسلام وبعده وفي غياب الرسل، لكن طريقة الإيمان تختلف من فرد إلى آخر ومن حضارة إلى أخرى، لذا فكل الحضارات لم تخلُ من تعبد ما لإله ما وأماكن للتعبد، وهذا ما جعل مفهوم الدين بارزا في التاريخ البشري كعنصر مهم في الحياة.

2 – اكتسى الدين بأهمية كبيرة في الحضارات – السماوي منه والوضعي–، فلم يتسنّ لأي مجتمع أن يعيش بغير تديّن، وهو القاسم المشترك لكل المجموعات البشرية ثم من بعدها المجتمعات ثم الحضارات،

وكان له نفوذ في تنظيم العلاقات بين الأفراد والمجتمعات، ثم في المجتمع الواحد، ويجسّده الكاهن والراهب والحَبَرْ والعالم، هذا دفع بعض المؤرخين وعلماء الأنثروبولوجيا إلى الظن بأنّ الدين في المجتمعات ربما كان سببا من الأسباب في ظهور الدول والحضارات. فالإيمان يعزز في البشر الثقة في تقوية العلاقات بينهم، وهذا النظام الديني يرجع للسلطة الإلهية، مما خلّف أيضا التعدد في الآلهة، وبالتالي الصراعات الدينية التي بدورها تأثرت بالجانب السياسي والثقافي مهما حاول الإنسان الحديث نكران ذلك. ولإحاطة الدين بجوانب عدّة من حياة الإنسان نشأ الصراع الحضاري الذي دفع البشر أن يعيشوا حسب الأنانية والتعصب والعنف كوسيلة للسيطرة على الغير، وإذا درسنا المراجع الدينية بما فيها الوضعية، نجدها تتكلم عن العنف وما يناقضه من لاعنف، وتحث أتباعها على نشر رسالة التسامح أو السلام بعد التحقق به في النفس ونبذ العنف واضطهاد الغير من أفراد وجماعات.

3 – من هنا وختاما لفصلنا، فالتسامح الديني رمز بارز في المجتمعات ووُجِد في فكر الراهب أو المتدين أو المسلم وببساطة في فكر الإنسان، فكل له أحقيّة العيش والتعايش مع الآخر دون تعصب أو كراهية وغيرها من الصفات العنصرية، فالتسامح الديني أصبح ضروريا نظرا لتجاوز الأنا على الغير وتجاوز الغير على الأنا، لذا فهو مطلب مهم وضروري لسير الحياة، وهذا ما سنتطرق إليه في الفصل الثاني مع شخصية بارزة لها دور مهم في بناء التسامح الديني، ألا وهي شخصية ابن عربي بنظرته إلى الآخر وكيف دعا إلى التسامح الديني، وكيف وضع أُسس هذه الفكرة التسامحية.

الفصل الثاني

التأسيس الميتافيزيقي لفلسفة الحب والتسامح عند محي الدين ابن عربي

المبحث الأول: وحدة الوجود في التصوف الإسلامي

اهتم الفكر الصوفي بوحدة الوجود، وجعل لها دورا فعالا في اكتساب الخبرات الروحانية بين الإثبات والرفض والقبول، مما حدا ببعض الصوفية أن يخصصوا لها مكانا خاصّا في فلسفته التواصلية والدّعوية، ويكاد الاهتمام بهذا الفكر الوجودي يكون أكثر جاذبية عند **ابن عربي**[1] الذي توقف كثيرا عند هذا المفهوم درسا وشرحا، فأطال فيه وتناوله من عدة زوايا بنظريات وتعابير مختلفة، تكاد تكون جامعة لما قبلها ومصدرا مرجعيا لما بعدها. أخذ هذا الشيخ الصوفي وحدة الوجود من مفهوم المحبّة الإلهية وتحت شعار(لا موجود إلا وأرى الله فيه) وصولا إلى المحبّة الوجودية مع استعمال الاستدلال العقلي أحيانا في البحث عن علاقة الذات بالموجود المحبوب، فهذه التجربة الخاصة الموصلة إلى معرفة الحق عنده، لا يكون ادراكها عن طريق المجال الحسي أو المدرك العقلي البرهاني، فهي قفزة من عالم حسي تجريبي إلى عالم ذوقي شعوري يبرز قوة صلة الخالق بالمخلوق موضحة التوحيد الرباني في مجاله الروحي، بعيدا عن كل تصور عقلي و تجريبي وصولا إلى ما يسمى بمقام الحبّ في النهج الصوفي، والذي ميزها في محور الشعور بين الأنا الذي هو باطن الروح والذات التي هي ظاهره، وبين القبول والاحترام، والرفض والتعصب؛ هذه المصطلحات أخذت مكاننا جديرا بالذكر في تفكير الشيخ محي الدين بن عربي وتجربته الصوفية، حاول من خلالها بناء فكر جديد في الثقافة الإنسانية تأخذ أبعادها من الماضي والحاضر بهدف الكمال في المستقبل، تسعى وراء الحب من أجل تحقيق وحدة يسودها التسامح بين أتباع الأديان في حاضر مؤلف وفي المستقبل، فإذا كان القصد من وحدة الوجود هو شهود الواحد في كل مكان، وهو الفيض الإلهي الدائم وعلاقته بالعالم، هل كان لها دور في إنشاء وحدة ما بين الأديان وتبنّي فلسفة الحبّ والتسامح؟ وهل أخذ الاحترام أو الرفض مرجّحا في ميزان مفهوم وحدة الوجود في فلسفة الحبّ عند بن عربي؟

---

(1) المتصوف الكبير الإمام محي الدين محمد بن علي بن محمد بن عربي الحاتمي الطائي الأندلسي، لقب بالشيخ الأكبر ولذا ينسب إليه مذهب باسم الأكبرية. ولد بمرسية في الأندلس في شهر رمضان الكريم عام 558هـ الموافق 1164م عامين قبل وفاة شيخ عبد القادر الجيلانى وتوفي في دمشق عام 638هـ الموافق 1240م. ودفن في جبل سفح قاسيون، إن استعداده الفطري و نشأته في هذه البيئة التقية و اختلافه إلى تلك المدرسة الرمزية كل ذلك قد تضافر على إبراز هذه الناحية الروحية عنده في سن مبكرة فلم يكد يختم الحلقة الثانية من عمره حتى كان قد انغمس في أنوار الكشف و الإلهام و لم يشارف العشرين حتى اعلن انه جعل يسير في الطريق الروحاني بخطوات واسعة ثابتة، و انه بدأ يطلع علي أسرار الحياة الصوفية. وأن عددا من الخفايا الكونية قد تكشفت أمامه وأن حياته سلسلة من البحث المتواصل عما يحقق الكمال لتلك الاستعدادات الفطرية. ولم يزل عاكفا حتى ظفر بأكبر قدر ممكن من الأسرار، للاطلاع أكثر أنظر .https: //www .marefa. org.

أولا: نظرية وحدة الوجود بين الفناء والبقاء في الفكر الصوفي:

شغلت **وحدة الوجود** حيزا كبيرا لدى كبار الصوفية، وكذا الفلاسفة لما لها من عمق في خفايا المعرفة الباطنية والظاهرية ومن لها من دور في تجاوز الكثير من الإختلافات الدينية والمجتمعية وسياسية، ومن أهم من اهتم بهذا الفكر **الشيخ محي الدين بن عربي**. ولقد أخذت مجالا كبيرا في الفكر الصوفي الفلسفي، فلا تتحقق المعرفة إلا به، إذ وحدة الوجود عند الشيخ الأكبر هي أرقى درجة في الإيمان، ومنها تثبت الحقائق، فالوجود لله وحده والعطاء والمنع له وحده وكذلك الكرم والحكمة والعلم و... الخ.

لم تكن فكرة وحدة الوجود واضحة بمعناها الجلي في كتبه بل أشار إليها بين إظهار وإبطال وإقرار ونفي وإبطان بتفسير خاص ونغمة موحية بين ثنايا السطور؛ وخصها بمفهوم علاقة الله والإنسان والكون، كما أنه فرق بين الوحدة والاتحاد والحلول وأوضح دور المحبّة والفناء في التجلي افيها في مراتب الإلهام وصولا إلى مبتغاه من تبليغها، ومنها تنتشر راية التسامح تحت لواء الدين كما رأى. ويقرر محي الدين بن عربي أنّ هذا الكون هو إلا ظل الله، نرى هذا في كتابه فصوص الحِكَمْ في الفص اليوسفي " **اعلم أن المقول عليه سوى الحق أو مسمى العالم هو بالنسبة إلى الحق كالظل للشّخص، وهو ظل الله، وهو عين نسبة الوجود إلى العالم لأن الظل موجود بلا شك.** "[1] فالله موجود وظله حاضر بقوة في الأعيان الممكنة، كما أنه موجود **بالقوة** في الشخص المتجلي فيه الظل، فمنه امتداد هذا الظل، والإدراك له بسبب امتداد ظل الذات عليه، وهذا محور وحدة وجود العالم.

*** الفرق بين وحدة الوجود ووحدة الشهود:**

توجد بحوث طويلة حول هذا الموضوع، مما جعلنا نبحث في الفرق بين المفهومين من أجل التوضيح، فمن قال من الصوفية وهو في مقام: " لا أرى شيئا غير الله. "، فهو في حالة وحدة الشهود، ومن قال "لا أرى شيئا إلا وأرى الله فيه. " فهو في مقام وحدة الوجود. فالحال بالنسبة إلى الأول حال فناء، وحال الثاني حال بقاء، وهما متلازمان بالطبيعة، فالفناء في حبّ الله هو عين الشعور بالبقاء به من أجل نيل هذا المراد. فعظمة الفكرة تكمن في الوجود ذي الأصل الإلهي النوري الذي ينبعث منه ظله لينير ما أراد من ممكنات الثابتة، وهي المخلوقات. وكثيرا ما يتداخل مفهوم كلمة وحدة الوجود مع مصطلح الحلول والاتحاد مما يدعونا لذكر تعريف كل منهما توضيحا للفرق بين هذين المفهومين وبين وحدة الوجود.

" **أما بالنسبة للاتحاد والحلول: فالاتحاد في مفهومه العام يفيد بأنّ حقيقةً ما حلت في حقيقةٍ أخرى فاتّحدتا دون أن تمتزج إحداهما بالأخرى. أما الحلول فهو نوعان الأول جواري وهو عبارة عن كون أحد الجسمين ظرفا للآخر كحلول الماء في الكوز، والثاني عبارة عن اتحاد الجسمين بحيث تكون**

(1) محي الدين بن عربي، فصوص الحكم شرح للقشاني، ط1، دار صادر، بيروت، لبنان، 2005، ص 101.

الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر[1]، كان موقف محي الدين بن عربي من الاتحاد والحلول موقفا حياديا، فهو أبعد من أن يتخذ منهما منهجا في العبادة، وهو ينفي كلاً منهما ويتبرّأ من معناهما اللغوي، فإذا كان الاتحاد يُصَيِّرُ الذاتين ذاتًا واحدة فهو محال، لأنه إن كان عين كلِّ واحدةٍ منهما موجودًة في حال الاتحاد فهما ذاتان، وإن عدمت العينُ الواحدة وبقيت الأخرى فليس هناك اتحاد، ومعنى ذلك أنه لا توجد ذاتان في حقيقة الأمر حتى يتم الاتحاد بينهما؛ إذ ما ثم إلا الله وصفاته واسماؤه ومجاليها. وبالتالي بَطُلَ الاتحاد – من أصله. لكن الصوفية قد يستعملون مصطلح "الاتحاد " ليشيروا به إلى معانٍ معينة؛ يحدِّد بن عربي بعضها كالآتي: **قد يكون الاتحاد عندنا عبارة عن حصول العبد في مقام الانفعال عنه (عن الله) بهمَّته وتوجُّه إرادته، لا بمباشرة ولا بمعالجة. فظهوره بصفة هي للحق تعالى تسمَّى اتحادًا لظهور حقٍّ في صورة عبد ولظهور عبدٍ في صورة حق.** [2]

إذن فإن الدارس لوحدة الوجود يجب عليه الوقوف على هذا المصطلح عند الصوفية عامة والشيخ محي الدين خاصة، أقول هذا لما لقيته من اهتمام في دراسة فكره خاصة من حيث علاقته ببناء جسر المحبّة الإنسانية عن طريق المحبّة الإلهية، وذلك بالتوحيد الوجودي الذي اعتبره الشيخ بمثابة همزة وصل بين المحبّة والفناء وصولا إلى التسامح الديني الذي هو العامل المتاح والوحيد للبشرية، للحد من النزاعات العرقية والعقدية والحضارية وبناء مفهوم الإنسانية من جديد. من هنا يجب التعرف على مفهوم هذا المصطلح قبل الخوض في كونه متعلقا بالفكر الصوفي والفلسفي:

_ وحدة الوجود: (l unite de l existence) الوجود لغة مصدر فعله وجد يجد ومعناه يقابل العدم، ومذهب وحدة الوجود هو مذهب الذين يوحدون الله والعالم ويزعمون أنّ كل شيء هو الله، وبهذا المعنى يُعتبر صورة من صور الواحدية[3].

ومن أعلام مذهب وحدة الوجود قبل الإسلام نجد:

أفلاطون: (Platon) (428–347 ق. م) رأى أنّ الوجود ينقسم إلى قسمين: أحدهما الواقع الحسي وهو مجرد ظل وشبح، وثانيهما عالم المُثُل وهو العالم الحقيقي الذي لا يدركه إلا العقل، فالجمال مثلا في هذا العالم نسبي ومؤقت لارتباطه بالمظاهر المادية، والجمال لا يوجد إلا في عالم المثل.

(1) أنظر حسين الفاتح قريب الله، فلسفة وحدة الوجود، ط1، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1997، ص186.

(2) أنظر الأخضر قويدري عطاء الله، المشكلة الأخلاقي في نظرية وحدة الوجود عند بن عربي،
http: //maaber. 50megs. com/issue_june07/spiritual_traditions1. htm#_ftnref29

(3) حسن الفاتح قريب الله، فلسفة وحدة الوجود، المرجع السابق، ص38.

أوغسطين: (St. Agustin) (440 – 354ق. م) رأى أنّ الحقيقة واحدة وهي الإلهية، بل هي في الواقع الله عينه، والله عند أوغسطين يتجه بدوره إلى العالم ويتجسد في الخليقة، علما بأنه يرى أنّ صورة الله في الإنسان شوهتها الخطيئة، وهي لن تعود إليه إلا عن طريق التجلي المتعالي للنظام الإلهي، وعندها يستمتع الفرد بالسعادة ويصل إلى الحقيقة.(1)

ومن أعلام وحدة الوجود في مفهومها الإسلامي نجد:

السهروردي Shihab al-din sohrawardi (1155م- 1191م) يقول عن التوحيد أنه لا يقصد به ما هو ذائع من توحيد الله، وإنما يفهم معناه عند تجريد النفس من كل العلائق حتى ينطوي في الربوبية كلما نظر في مبادئ الوجود ومراتبه، وقد يبين وجوب نسيان الصوفي لذاته علما أنّ ذلك لا يتحقق للعابد الله عند أربع درجات من التوحيد.[2]

ابن سينا Ibn sina (م980-1037م): نجده في كثير من أقواله يشير إلى مذهب وحدة الوجود، بحيث يرى أنّ الاتحاد هو تجلي الخير المطلق، ويقول إن العارف يكاد يرى الحق في كل شيء، ويقول أنّ وجوده تعالى منبسط على هياكل الممكنات بحيث لا يخلو عن شيء منها. (3)

محي الدين بن عربي Ibn Arabi (1165-1240م): إنّ بن عربي نفسه وإن كان قد لامس وحدة الوجود، إلا أنه يبدو في حيرة أمام حقيقتها، لكن مفهوم التوحيد ونظرة بن عربي إليه هما مفتاح وحدة الوجود عنده فيقول: الوجود كله هو واحد في الحقيقة لا شيء معه، فما ثم إلا غيب ظهر وظهور غاب. (4)

ثانيا: وحدة الوجود من المنظور الصوفي

أخذت وحدة الوجود جانبا مهما وكبيرا في التصوف الإسلامي وعند كبار الفلاسفة، وعمل الصوفية على إثباتها عن طريق إبراز المحبّة في الفناء في محبوبها، مما جعلها ذات طابع روحاني باطني لا يُكشف سرّه إلا بالممارسة والرياضة للوصول إلى حقيقة الجوهر الثابت، فقد سبق ذكرها عند الأئمة الكبار والأوائل واعتقادوها **أمثال ذي النون وأبي يزيد البسطامي، والخراز، وأبو الحسن النوري، والجنيد، والمنصور و الشبلي** وغيرهم من كبار الصوفية. هذا لأنّ التصوف يطلب ويتبنى حضور وحدة الوجود لتعزيز العقيدة الإيمانية وصولا إلى المبتغى المطلوب، أمّا عن أشهر دعاتها فنذكر **منهم الغزالي، ابن**

(1) حسن الفاتح قريب الله، فلسفة وحدة الوجود، المرجع السابق، ص34.

(2) المرجع نفسه، ص36.

(3) كرم أمين أبو كرم، حقيقة العبادة عند محي الدين بن عربي، المرجع السابق، ص 46.

(4) سعاد حكيم، المعجم الصوفي، دندرة للطباعة، ط1، لبنان، 1981، ص 1147.

الفارض، ابن عربي، ابن سبعين، عبد الكريم الجيلي، النابلسي الذين كان لهم دور مهم في الفكر التوحيدي عن طريق وحدة الوجود التي أخذت نصيبا كبيرا في العديد مما تناولوه في فلسفاتهم الصوفية، ومن هنا تجدر الإشارة إلى بعض الصوفية الذين كانت دعوتهم بارزة لوحدة الوجود، إذن يحيلنا هذا التحليل إلى أنّ وحدة الوجود من أهم القضايا في الفكر الإنساني، إذ لم تكن سائرة المفعول في فكر مشايخ الصوفية فقط، بل كان لها جذور في الفكر الفلسفي القديم، خاصة الفكر الهندي والصيني واليوناني مع الأفلاطونية المحدثة والمدرسة الفيثاغورية وغيرها من الفلسفات القديمة، بحيث نُسبت إليهم هذه العقيدة واعتُبِر متصوفةُ الإسلام مجرد مقتبسين لهذا الفكر، لذا اتُهم معظمهم بالكفر والزندقة، فصُلب منهم من صُلب، وقُتل منهم من قُتل. من هذا ننتقل إلى وحدة الوجود عند الصوفية:

1- أبو حامد الغزالي Abou Hamed el Ghazali (1058م-1111م) ومفهوم وحدة الوجود:

لم يصرّح أبو حامد الغزالي بوحدة الوجود، بل كانت له إشارات عديدة تدل عليها في كتبه، خاصة في مجال المصطلح الصوفي، ولقد أشار إليها بالجوز في لبه ولب لبه وقشره وقشر قشره، وحصرها في كلمة لا اله إلا الله، وقسّمها إلى أربعة أقسام وهي كالتالي:

فالأولى في التوحيد هي: أن يقول الإنسان بلسانه " لا إله إلا الله " وقلبه غافل عنها أو منكر لها كتوحيد المنافقين.[1]

هذه المرتبة تصنيف للمنافقين من الناس الغافلة قلوبهم، فأصحاب هذا التصنيف يقولون باللسان مالا يوقنون به في القلب فالنطق موجود والإيمان معدوم والقلب تغطيه غشاوة تحجب عنه رؤية التوحيد الحق، وهو توحيدٌ باللسان فقط وغياب العقل في اعتقاد الجوهر. هذه المرتبة تصنيف للمنافقين، لقد ذكر هذا في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وذلك بالإيمان باللسان دون التصديق خوفا من القتل. قشر القشر.

الثانية: أن يُصدق القلب بمعنى اللفظ كما صدق به عموم المسلمين وهو اعتقاد العوام. [2] المراد هنا التحقق من فهم هذا القول وأنّ الجوهر والاعتقاد اكتمل في القلب، لكن هناك بعض الغموض والحجاب لم ينكشف، لأنّ الإيمان تطبيقي فقط، وليس انشراح على ما هو باطن لتنفتح أبواب المكاشفة وتظهر المشاهدة ويظهر الحق، لذا يُعتبر هذا النوع من الرتب إن مات صاحبه فهو عاصم له من النار، فهذه المرتبة تحكم للعوام من الناس. القشر.

(1) محمد بن محمد الغزالي ابي حامد، احياء علوم الدين، دط، دار القلم، بيروت، ج 4، د سنة، ص 229.
(2) المصدر نفسه، ص 230.

الثالثة: أن يشاهد ذلك بطريق الكشف بواسطة نور الحق، وهو مقام المقربين، وذلك بأن يرى أشياء كثيرة ولكن يراها على كثرتها صادرة عن الواحد القهار. وهو موحد بمعنى أنه لم يشاهد إلا فاعلاً واحداً حتى ينكشف له الحق كما هو عليه، ولا يرى فاعلاً بالحقيقة إلا واحداً وقد انكشفت له الحقيقة كما هي عليه.[1]

من خلال ما توصلنا إليه في هذا التدرج فإنّ مقام العارفين إذن يتحقق بواسطة الكشف والتجلي في مراتب الفناء الروحي أثناء البحث عن نور الحق قاصدا مشاهدة الحقيقة التي توصله بدورها إلى مشاهدة الكون بكثرته صادر عن الواحد الذي يكشف له الحقيقة كما هي، والتي بدورها تكشف له تجلياتها عن الحق، ومن هنا تكون مشاهدة أنّ الوحدة هي الفاعل للوصول إلى نقطة الهدف المنشود. (اللب).

والرابعة: أن لا يرى في الوجود إلا واحداً، وهي مشاهدة الصديقين وتسميه الصوفية الفناء في التوحيد، لأنه من حيث لا يرى إلا واحداً فلا يرى نفسه أيضاً، وإذا لم ير نفسه لكونه مستغرقاً بالتوحيد كان فانياً عن نفسه في توحيده... والرابع هنا موحد بمعنى أنه لم يحضر في شهوده غير الواحد، فلا يرى الكل من حيث أنه كثير، بل من حيث أنه واحد، وهذه هي الغاية القصوى في التوحيد. [2] **لب اللب.**

توضّح لنا هذه الصورة عند الغزالي أنّ وحدة الوجود لا تتحقق إلا عند أهل الكشف أصحاب المشاهدات التوحيدية، بحيث تكون رؤيته لما وراء الحجاب، وبحيث لا يرى في قلبه غير الله، وبهذا يتحقق حضور الله وحده في القلب، وتتعالى مراتب الترقي إلى الذات الحق حيث تظهر نقطة الحقيقة المستورة، وينكشف الغطاء فلا يرى إلا واحدا وتفنى نفسه في الوجود، هنا يكون الشهود للواحد من حيث وحدته في كثرته.

فالتوحيد الأول كالقشرة العليا من الجوز، والثاني كالقشرة السفلى، والثالث كاللب، والرابع كالدهن المستخرج من اللب، هكذا مثال رؤية وحدة الوجود عند الغزالي.

من هنا نستنتج أنّ وحدة الوجود عند الغزالي لا تكون إلا بعد ترقي الصوفي في مراتب ذوقية روحية لبلوغ الهدف الأسمى، وقد حددها في عناصر متسلسلة يمثل كل واحد منها مرتبة من مراتب الترقي حتى تتضح صورة الوحدة وصفاءها ومدى ترابطها وقد مثلها كالجسد الإنساني أيضا.

(1) محمد بن محمد الغزالي ابي حامد، احياء علوم الدين، المصدر السابق، ص 231.
(2) المصدر نفسه، ص 229-230.

فالروح والجسد والأطراف والعروق والعظام والأحشاء تعد من الناحية الظاهر كثرة وأما باعتبار آخر ومشاهدة أخرى فهي واحدة بحيث نقول إن الإنسان واحد كثير، ومن يشاهده رغم كثرته يراه شخصا واحدا، ولا يخطر بباله كثرة أجزائه، هكذا مشاهدة الصوفي بالنسبة للإنسان العادي، فإن الوجود وما فيه من اعتبارات وهيئات: خالق باطن ومخلوق ظاهر من حيث التمثيل الأكبر.

2 ابن الفارض اOmar ibn al Farid (1181م-1235م) ومفهوم وحدة الوجود:

تختلف نظرة العارف بالله ابن الفارض عن سابقيه ومعاصره بن عربي في تعابيرهم عن وحدة والوجود، بحيث أنّ لكلّ منهم نظرته الخاصة، لذا وجب علينا الإشارة أولا إلى الأسلوب المستعمل لهذين العارفين، فالأول شاعر والثاني يزاوج بين النثر والشعر في سرد تقريرهما لنظرية وحدة الوجود، ففي الشعر استعمل ابن الفارض الرمز والاستعارة، وأما نثرا فهو بأسلوب واقعي من محي الدين بن عربي الذي كان شاعرا أيضا، لكن الواقعية سمة غالبة على شعره ونثره. وقد اخترنا بعض الأبيات من التائية الكبرى لابن الفارض نراها تفي بالغرض في ذكر وحدة الوجود فهو يقول:

فخذْ علمَ أعلام الصفات بظاهر ال معالم من نفسٍ بذاك عليمةِ

وفهم أسامي الذاتِ عنهاَ بباطنِ ال عوالم من روحٍ بذاك مشيرةِ [1]

وأما ما تحمله هذه الأبيات في مضمونها: فأنّ ابن الفارض يخاطب المتطلع لفهم الوجود أنّه يجب عليه أنْ يعلم أنّ الاسماء والصفات الإلهية هي باطن الأعيان الثابتة وهي المخلوقات في عالم الملك، أو بالأحرى حقيقتها في وجودها الخارجي، لأن لها وجود في علم الله حيث هي معلومات بين العدم والثبوت، وتتحقق كينونتها بعد قول الله تعالى لها **كن** أي تكون وتخرج إلى الوجود الخارجي المعايَنِ.

وأما قوله "**من نفس بذاك عليمة** " و "**من روح بذاك مشيرة** " **فإنه** يقصد نفسه.

" **ظاهر المعالم** " الأجسام والأكوان كلها.

" **باطن العوالم** " يقصد الأعيان الثابتة المرتبطة بالأسماء الحسنى في حضرة علم الغيب.

(1) ابن الفارض، تأليف أحمد القاشاني، تحقيق أحمد فريد المز يدي، كشف الوجوه الغر لمعاني الدر، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1971، ص201

أما هذه الأبيات التالية فإننا نجده يوضح وحدة الوجود انطلاقا من المحبّة ورمزا للوحدة فيقول:

وعن مذهبي في الحبّ ماليَ مذهب وإن ملتُ يوما عنهُ فارقْتُ ملّتي[1]

فعند ذهابنا إلى المعنى اللغوي يصبح واضحا أنّ مذهبه في المحبّة هو المقام المشهور بين المقامات وهو الفناء في الله، وهو علامة وصوله إلى أصل الوجود وفهم وحدة الوجود فيذكر عن مقام الحبّ بأنه: هو الانجذاب للجمال الحقيقي الأزلي الإلهي الذي شاهده سبحانه في ذاته أزلا مشاهدة عينية، وأراد أن يشاهده في صفاته مشاهدة عينية كذلك. فخلق العالم كمرآة يشاهد فيها عين جماله عيانا، واستشهد الشاعر بقوله تعالى في الحديث القدسي: " **كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أُعرف فخلقت الخلق...** " [2] الإشارة إلى هذا المعنى، فالجمال الحقيقي هو جمال الله عندهم وهو السر المخفي الذي يبرز عنه ظهور الجمال في هذا الكون، وتُرِكَ لأصحاب الكشف و الاعتبار التحقق من هذا الكنز المخفي الذي يذهل الإنسان المحبّ فيرى كل ما في الكون مَلِيحًا جميلا مظهر جمال خالقه ويقول:

وَ كلُّ مليحِ حُسنُه من جمالها مُعَارٌ له بل حُسنُ كلِّ مليحةِ[3]

يقسّم القاشاني في تقديم هذه الأبيات من شرح التائية إلى أنّ الحب نوعان: عام وأعم وخاص وأخص.

فالحبّ العام إن ظهر فمن ملاحظة النفس لجمال الأفعال في عالم الغيب.

والحبّ الأعم إن ظهر فمن معاينة الحس لجمال الأفعال الإلهية في عالم الشهادة.

والحبّ الخاص إن ظهر فمن مشاهدة القلب جمال الصفات في عالم الملكوت.

والحبّ الأخصّ إن ظهر فمن مشاهدة الروح لجمال الذات العلية في عالم الجبروت.

فعالم الشهادة مخصوص برؤية الحسّ ينبثق من عالم الملك.

---

(1) ابن الفارض، كشف الوجوه الغز لمعاني نظم الدرر التائية، المصدر السابق، ص61.

(2) حديث ضعيف عند الحفاظ صحيح عند الصوفية، أنظر عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل.

(3) ابن الفارض، كشف الوجوه الغز لمعاني نظم الدرر التائية، المصدر السابق، ص 240.

وعالم الغيب مخصوص برؤية النّفس ينبثق من أفعال الأعيان.

وعالم الملكوت مخصوص برؤية القلب، والأعيان هي صفات الله.

وعالم الجبروت مخصوص برؤية الروح وهي الذات العلية.

من هنا نستنتج أنّ ابن الفارض يّبين مذهبه في وحدة الوجود كما حدده في أبياته، وهو أنّ مذهبه في الحياة هو رؤية تجليات الله في نفسه وفي العالم وأفراده كلها رؤية يقين، وإن انحرف عن هذه الرؤية فإنّه ينحرف ويميل عن التحقق بوحدة الوجود وهذه هي الرِّدة في العقيدة التي يُدين بها (حب الله).

ويقول في وحدة الوجود متّجها بها إلى مذهب التسامح والحبّ كعقيدة للتعايش في هذا الوجود:

وإنْ نار بالتنزيل محرابُ مسجدٍ فما بارَ بالإنجيل هيكلُ بَيْعة
وأسفارُ توراةِ الكـــليمِ لقومـــه ناجي بها الأحبارُ في كل ليلـة
وإن خرّ للأحجار في البدّ عاكف لا وجه للإنكـــار بالعصبية[1]

في هذه الأبيات نتيجة المحبة، وهي وحدة الوجود التي تثمر التسامح الديني كأساس يبني عليه ابن الفارض رؤيته للوجود، وفيها أيضا بيان من ابن الفارض لعقيدته التي هي وحدة الوجود ونتيجتها التسامح الديني مع كل أتباع الأديان التوحيدية أو الوثنية، فمقصده في البيت الأول إن استنارت المساجد بتلاوة القرءان، فليس يعني ذلك أنّ الكنيسة في عداد الباطل بتراتيل الإنجيل فيها، وكما أنّ القرءان نور المساجد فكذلك الإنجيل نور الكنائس حسب قوله.

أما البيت الثاني ومطلعه: وأسفار: أجزاء من كتاب التوراة التي بُعث بها موسى النبي لقومه، ويناجي بقراءتها علماءُ اليهود ربهم كلّ ليلة، ليست بباطل في حكم وحدة الوجود ولولا أنّ الإنجيل وأتباعه والتوراة وأتباعها لم يكونا مرادين لحكمة الرّب، لما وُجدا وهذا راجع لتسيير حكم الله لملكه.

وفي البيت الثالث يلتفت ابن الفارض لعبدة الأوثان فيعتذر عنهم قائلا: ولو أشرك بالله وثنيٌّ وسجد للأصنام وهي " البّد "، فلا إنكار عليه بالتعصب وخاصة إن كان المُنَكِّرُ عليه المنزه لله تعالى في زعمه

(1) ابن الفارض، كشف الوجوه الغز لمعاني نظم الدرر التائية، المصدر السابق، ص 250.

يعبد هو أيضا صنما، ويقصد عبدة المادة بمعنى عبدة الدينار والجاه كما عبد الوثنيُّ الصنمَ بالصورة، وهذا من **الحديث النبوي**" **تعس عبدُ الدينار، تعس عبدُ الدرهم، تعس عبدُ البطن** "[1]

يوضح ابن الفارض أنّ الديانة، أي ديانة لا ينظر إليها العقلاءُ الأدباءُ بالتعصب لها أو بالاحتقار لغيرها، بل هي أثر تجلي الله المتنوع للقلوب وهي في الحقيقة مسلك روحي يجب أن ينظر إليه باحترام دون التوقف مع نوع وخاصيات الأفراد، بل تعتبر فقط بالنظر إلى خالقها ومحبته حقّ المحبّة لأنها ترجع إلى مصدر واحد و عينٍ واحدةٍ ينبثق منها جميع أعيان الممكنات سواء خرجت للوجود أو بقيت في العلم (أي علم الله). فلا يجوز أن نحتقر الديانات الأخرى والله هو الذي أرادها ليبلغ بها هدفا معينا في علمه سبحانه، لذا أكد ابن الفارض على أنّ وحدة الوجود هي سرُّ الحب لجميع الخلائق، فلا فرق بين مسلم أو مسيحي أو يهودي أو وثنيٍّ في هذا المستوى، فكل عبادة فهي لله وهو صاحب الأمر ولا يخرج شيءٌ عن إرادته.

والجهل بهذا نابع عن جهل حكمة الأقدار في رؤية الخطأ والصواب، لذا لا نقدر أن نحكم على أية ملة دون اعتبار السبب، فكلٌّ له عذره في عبادته ويجب على الصوفي أن يجد لهم الأعذار. وهذا ما قاله في الأبيات التالية:

وقد بلــغ الإنذارُ عــنّيَ منْ بغــىَ وقامتْ ليَ الأعــذارُ فيِ كــلُّ فرقةِ
وما زاغــتِ الأبصــارُ من كلِّ ملــّةِ وما زاغتِ الأفــكارُ فيِ كلِّ نِحــلةِ
وإنْ عَبدَ النارَ المجوسُ و ما انْطفتْ كما جـاءَ في الأخبارِ من ألْفِ حجةِ
فما قصدُوا غيــريِ وما كان قصدُهـمْ ســوايَ، وإن لـم يُظــهــرُوا عقْد نيةِ
فلا عبـثٌ والخــــلقُ لمْ يُخـلَقوُا سدًى إنْ لـمْ تكـنْ أفعــالُـهـمْ بـالسـَّديدةِ[2]

يقتضي البيت الذي مطلعه: **وقد بلغ**...أنّ ابن الفارض كان كلامه بلسان الجمع أي بلسان الخالق فقال: قد بلغ إنذاري مَنْ يظلم في نظرته للوجود ويبغي على من يخالفه العقيدة، لأن قبول كلامي علامة

(1) الراوي : [أبو هريرة] | المحدث : ابن تيمية | المصدر : مجموع الفتاوى | الصفحة أو الرقم : 35/28 | خلاصة حكم المحدث : صحيح | التخريج : أخرجه البخاري (2887) باختلاف يسير، الموسوعة الحديثية.
(2) ابن الفارض، كشف الوجوه الغز لمعاني نظم الدر رح التائية، المصدر السابق، ص251.

وجود الاستعداد أي" القابلية " لِعَيْنِهِ الثابتة في علمي، فيقبل إنذاريٍ له بالكف عن رأيه المتعصب لعقيدته. ومن جهة أخرى قام العذر في عدم قبول الإنذار للرافض إنذاري من كل اعتقادٍ لأن استعداد عينه الثابتة في علمي رفض هذا الإنذار (أي الإبلاغ) **كقوله تعالى** "**سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (6)**" **البقرة الآية (06).**

ومن الظاهر أنّ نظرية أصحاب وحدة الوجود كابن الفارض، ومحي الدين بن عربي، وعبد الكريم الجيلي، الأمير عبد القادر الجزائري تتلخص في أنّ الخلق كان في علم الله شؤونا غير متميزة أي في **مرتبة الأحدية**، ثم في التجلي الثاني: العين الثابتة والذي يُسمّي عندهم **مرتبة الواحدية** التي تميزت الشؤون فيها بعضها عن بعض في العلم، تبعا للأسماء الإلهية التي لا تعد ولا تحصى، والتي كانت مستهلكة في الأحدية هي أيضا، ومن هنا ينطوي كل شأن في اسم إلهي خاصٍ به، وهو ربّه من الحضرة الربيّة الجامعة وهذه بعبارة أخرى هي العين الثابتة التي لم تبرح في علم الله ولم تخرج للوجود. ثم استرسل عليها التكوين والإيجاد حسب الترتيب الذي كانت عليه في حضرة العلم في الزمان والمكان المحدَّدين لكل شأن، وإن شِئْت قلت لكل عين وإن شئت قلت لكل اسم من الاسماء الإلهية التي لا يبلغها الإحصاء، فنسب التعين تكمن في علم الحضرة الإلهية أولا.

كما أنّ مقصد ابن الفارض **من الزيغ** لغة والذي مصدره الفعل: زاغ وهو ضل من الضلال، وزاغ من الزوغان وهو التلوّي، فيعبرّ عن معنى البيت: **أَبْصَارُ** الأمم وأفكار النحل ما ضلّت وما حارت لأنّي أنا من اقتضيت منهم تلك الأفكار، وتلك العبادة، واقتضائي تابعٌ لإرادتي، وإرادتي تابعةٌ لعلمي، وعلمي هو عين معلوماتي، إذ لا يكون علم إلا بمعلومات، وأعيانهم الثابتة عناصر مجموعته، واستعداداتهم تابعةٌ لأعيانهم الثابتة التي خرجت للوجود تماماً كما هي في العلم، أي أعطيتهم الوجود كما كانوا في علمي وعلمي يتبع استعداداتهم لا يميل عنها قدر أنمله.

ومنهم عبّاد النار، ولم تكن عبادتهم إياها عن حيرة بل عشقوها عن جزم وقناعة، لأن النار واشراقها تجليٌّ من تجليّات ظهور نور وجهي للمجوس الذين أشعلوا نارا لم تنطفئ قبل مولد رسول الإسلام (ص) مدة ألف عام، وما كان قصدهم غير تقديسي أنا بها وفيها، وكأصحاب الصليب والوثنيين وغيرهم قصدوا بدياناتهم تقديسي في أعماقهم وإن لم يشعروا، وكانوا متوجهين إليّ بعبادتهم لأن الأصنام مظهر من مظاهري ظهرتُ لهم فيها، وذلك أنهم رأوا ضوء نوري يذهب الظلام فتوهموا النور نارا فضلّوا عن الهدى في عين الهدى.

أما في البيت الذي مطلعه ولولا... فكان تحليلنا: " **لولا**" هي حجاب ستر الكون الذي أنا وأمثالي مأمورون به مراعين لحكمة الأسباب مصرحين بلا حجاب أنّ ما في الوجود من السموات والعرش و الأرض وما بينهما موجود إلا واحد أي **الله** وليس غيره بشيء موجود، ولكنّ القيام بعبوديتي ووجوب ستر الظاهر (الله)في مظاهر عناصر الكون كلها هو الذي أسكتني.

والبيت الأخير: "**فلا عبث...** " كأنه إشارة لمعنى الآية: " **أم حسبتم إنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون** " ومعناها بلسان الإشارة عند أهل وحدة الوجود "**لا تظنوا إنني خلقتكم عبثا**"، أي خارجين عن وجودي في حيّز غير ذاتي بل وجودكم يرجع لوجودي، أي هو وجودي، وذواتكم أعيان ثابتة في علمي لم ولن تشم للوجود الحق رائحة وإنما أنتم مظاهر لي، ونعوتكم وشؤونكم تجليات اسمائي على وفق ذواتكم في علمي القديم.

وعلى سمة الاسماء أي قانون الاسماء تجري أمورهم أي تجري أمور الخلائق كلهم وفق متطلبات الاسماء الإلهية قهرا عليهم كالهادي والمضل والمعز والمذل، والاسماء حاكمة على مظاهرها التي هي المخلوقات من بَرّ وعاصي، فيصدر من كل مظهر ما يقتضيه الاسم الحاكم عليه، فمظاهر الهادي هم الأنبياء وحزبهم، ومظاهر المضل هو إبليس والشياطين ومن تحكموا إليه من الإنس، والصفات المتقابلة الكثيرة للذات جرى الحكم الإلهي بحسبها على كل العالم، وهو يصرّفهم في قبضة قدرته كيفما شاء وأراد.

3- محي الدين ابن عربي Ibn Arabi (1165-1240م): ومفهوم وحدة الوجود:

وحدة الوجود نتيجة الحقيقة، وهي النظرية التي لها مكانٌ بارزٌ عند الشيخ محي الدين بن عربي حتى ارتبطت باسمه، وهو أبرز دعاتها في عصره؛ وحدث جدلٌ كبيرٌ حول مفهومها ومغزى دراستها وهدفها الحقيقي؟ ومعظم الدارسين لابن عربي يحاولون فكَّ شَفَرَاتها للوصول إلى الهدف من معرفتها وما أراد الشيخ بلوغه من طرحها؟ فتوجب علينا شرحها. وهو ما يخدم الإنسان في البحث عن معرفة الحق وعلاقته بالإنسان والكون، وما القصد من خلق الإنسان في هذه الوحدة الكونية؟ هل هو البحث عن السعادة بطريق التسامح الديني الذي ترمي إليه هذه النظرية؟ أم هو السير في طريق البحث عن الإنسان الكامل؟ وكما سبق وقلنا فإبن عربي لم تَخْلُ كتبُه من الحديث عن وحدة الوجود، خاصة كتابه فصوص الحكم الذي هو حوصلة لفكره لأنه من أواخر ما ألّف، لكن دراستنا لها في هذا البحث هي نموذجٌ من كتاب الفتوحات المكية الباب السادس وأربعمائة:

"**الباب السادس وأربعمائة في معرفة مُنازلة: ما ظهر منّ شيءٌ لشيءٍ ولا ينبغي أنْ يظهر** "[1] يعتبر هذا الباب بحثا لفكرة وحدة الوجود. وهو يشرح المنازلة أولا ويقصد بالنزول تجلي الصورة الإلهية في قلب الصوفي، كما هي مفاعلة بين فاعلين، الأول بنزوله (الحق) والثاني بصعوده (الخلق) ونقطة الالتقاء هي المنازلة، فتكون صورة ظهور لوحدة الوجود في عقل الصوفي المتوجه لله.

وأما تكملة عنوان الباب: "ما ظهر من شيء لي شيء ولا ينبغي أن يظهر " فالمعنى: كيف يكون الظهور لغير الله وهو الظاهر والباطن، وكيف يكون الظهور لغير الذات الإلهية وهي ذات واحدة هي عين الوجود، فظهور غيره محال، ولله الوحدة والوجود؛ فلا موجود إلا هو.

كما يؤكدها في الأبيات الآتية من نفس الباب:

لو ظهرنا للشيء كان سوانا وسوانا ما ثمَّ، أين الظهور؟

أنت عين الوجود ما ثَمَّ غيرٌ ولهذا أنا الإلهُ الغيورُ

لا تقلْ يا عُبَيدُ إنكَ إنّي أنا باقٍ وأنتَ فانٍ تبورُ

كل وقتٍ فأنتَ خلقٌ جديدٌ ولهذا لك الفناءْ والنشورُ. [2]

يقول الحق تعالى عن الظهور لسواه، أنه لا يظهر لشيء، وإن فرضنا ظهوره لشيء صار سواه، وسواه غير موجود، فلا ظهور إلا للحق، فكيف للذات أن تظهر لغيرها والغير فانٍ كما قال القرآن "**كل شيء هالك** (أي فانٍ لم يشم رائحة الوجود) **إلا وجهه** ". هكذا صوّر بن عربي وحدة الوجود، بحيث أنها أصل الكثرة والكثرة ما هي إلا ظهور الواحد الكثير كظهور شخصٍ واحد في مرايا كثيرة دائرة به، وكما يعبرُّ عنها الصوفية أيضا بمثالٍ من الرياضيات وهو أنّ الاثنين واحد وواحد، والثلاثة واحد وواحد وواحد إلى آخر الأعداد.

وفي هذا البيت يخاطب الحق العارفين به فيقول: بما أنك أيها العبد خيال فيٍ وجودي كالخيال في وجودك، فأنت أنا ولا يوجد غَيرٌ معي، وكما أنا خيالك من وجودك كذلك أنت من وجودي، وكما لا يظهر خيالك لك خارجا، فكذلك لست خارجا عني، فلا أظهر لك.

(1) محي الدين بن عربي الحاتمي الطائي، الفتوحات المكية، ج 4، دار صادر، د ط، بيروت، د س، ص 8.
(2) المصدر نفسه، ج2، ص 8.

ففكرك أنا وخيالك أنا. وللحق وحده حقيقة الوجود، فالله هو واجب الوجود والخلق خيال ممكن الوجود، من هنا تنسب الغيرة والعزة له فهو الغيور وغيرته في أنْ لا يكون غيره له الوجود، فلا ظهور يظهر معه ولا شيء في الوجود غيره، فهو كل شيء ولا فعل ولا صفة للخلق فيما نرى إلا الله، فهو المحرّك والكيفية مجهولة وما نرى إلا خيالات تجلياته أو لنقل ضلال اسماءه فغيرة الله أن لا يظهر سواه. ثم يرجع الحقّ ويقول على لسان هذا العارف ليذكّر خلقه، بأنه وإن كان مظهرا للخالق فهو فاني، ولله العزة والبقاء لأنه المهيمن الجبار ومن مقدوراته الإفناء والإبقاء وهو الباقي ولخلقه الفناء.

كما يذهب هذا الصوفي إلى أن الحق هو عين كل شيء فيقولّ " **يقول الحق ما ثَمّ شيء أظهر إليه لأني عين كل شيء. فما أظهر إلا لمن ليست له شيئية الوجود، فلا تراني إلا الممكنات في شيئية ثبوتها، فما ظهرتُ إليها لأنها لم تزل معدومة وأنا لم أزل موجودا فوجودي عين ظهوري، ولا ينبغي أن يكون الأمر إلا هكذا. ولما كانت الأحكام فيما ظهر لأسمائي وفي نفس الأمر لأعيان الممكنات، والوجود عيني لا غيرى، وفَصَّلتْ الأحكامُ الإمكانية الصورةَ في العين الواحدة، كما يقول أهل النظر في تفصيل الأنواع في الجنس وتفصيل الأشخاص في النوع**". [(1)] مما سبق يتبين لنا أنّ نسبة **الواحدية** لله الحق، فهو الذات الحقيقة وعين الوجود، وكل ما سواها صادر منها وينسب إليها، ولا شيء سوى الله؛ وكل حدوث للشيء ما هو سوى له، فهو عين الذات وهي الأصل الثابت للوجود وهي عين كل شيء، وظهورها لا يكون إلا للأعيان الثابتة في علم الله قبل خروجها إلى الوجود، وتكون شيئية وجودها في العدم فلا تكون الرؤية إلا له وفي سره الغير معلوم. هذا الظهور يكون للعالم المعدوم في هذه المرتبة الغير ظاهرة والثابتة في علمه.

هذه الصور يظهر لها الحق وهي في العدم لكنه سبحانه مازال موجودا أي في القدم، فلا تعقّلٌ لوحدة الوجود إلا هذا، واسمه هو عين ذاته، والقضاء والقدر والاسماء والصفات والوجود واحد رغم تنوّعه، والحق عين الوجود.

ولقد مثّلها بمفهوم الفلاسفة وعلماء الكلام باستعمال المنطق. ويكون الظهور رغم الاختلاف والتنوع واحد للحق، ويكمن تحقّقه في الصورة المراد ظهورَها إلى الخارج، ويذكرها في قوله: "**كذلك تفصيل الصورة الإمكانية في العين، وترى الاسماء أنّه مسماها أعني الاسماء الحسنى، فيُجعل الأثر لها، وفي الحقيقة**

(1) محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج2، المصدر السابق، ص 9.

ما الأثر إلا للأعيان الممكنات، ولهذا ينطلق على صور اسماء الممكنات اسماء الله، فلها نسبتان نسبة إلى الله ونسبة إلى صور الممكنات، فالحق ليس بظاهر لأعيان صور الممكنات من حيث ما هي صور لها، لا من حيث أنها ظهرت في عين الوجود الحق والشيء إذا كان في الشيء بمثل هذه الكينونة من القرب لا يمكن أن يراه".[1]

يتضح لنا من هذا الكلام أنه مهما تعددت الاسماء والصور والأعيان والممكنات، فإن ظهورها ظهورٌ للحق، فالأسماء تظهر بصفتين، واحدة لله، والثانية لصورة الممكن الثابتة، فلا يمكن تجسيدها أو فصلها عنه لمدى قربها منه، فلا يمكنها رؤيته أو الابتعاد عنه لشدة الوصل والقرب بينهما.

فالوحدة للحق وتنوع الصور في أحوالها وصفاتها وكيفية تفصيلها في الشؤون والأحوال وإعطاء كل صفة اسمها من الذات العلية، فقرب العين من الصورة تحجب الرؤية لها، لذا لا تراها ولا يمكنها النظر إليها، مثال ذلك استحالة رؤية عين الوجه للهواء المحيط بها وذلك لقربها الشديد منه؛ والبعد عنه يعني عدمها، لذا فالنور الحق لا نور يعلوه ولا وجود معه. وهذا ما وضحه في قوله: "**فلا يمكن أن يظهر له كما نراه في الهواء ما منعنا من رؤيته إلا القرب المفرط، فلا يمكن أن نراه ولا يمكن أن يظهر لنا عادة، فلو تَبَاعَدَ عنا لرأيناه ومن المحال بعد الصورة عن العين التي توجد فيها، لأنها لو فارقتها انعدمت كما هو الأمر في نفسه، فإن الصورة في هذه العين تنعدم وهي في لُبْسٍ من خلق جديد، فالممكنات من حيث أن لها الاسماء الإلهية وهابةُ هذه الصور الظاهرة بعضها لبعض في عين الوجود**".[2] نستنتج من هذه الفقرة أنّ النور والعين بسبب ارتباطهما لا نستطيع التفريق بينهما، لأن الأصل النوري يطغى على المتلقي العيني، فالأول ثابت غير معدوم والآخر يستوطن بين الثبات والعدم. ومستحيل ابتعاد الروح عن الذات الموجودة فيها ولو فارقتها انعدمت وفنت، هكذا قانون الوجود. واستشهد محي الدين ابن عربي **بالآية 15 من سورة ق** " **هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ** " أي في كل لحظة تفنى وتحيى، وهذا من القدرة الإلهية فالاسم المُحي يحيي والمميت يميت، فالخلق مقهور بأسماء الإلهية، وهي عين الذات، وهو مرآتنا في وجودنا، فلولاه لما كان لنا الوجود. وهنا يظهر مفهوم وحدة الوجود بين الخالق والمخلوق بواسطة تجليات الاسماء الإلهية ويقول: "**فما أظهرتْ هذه الأعيان الممكنات صورةً إلا بالأسماء الإلهية من قائل وقادر وخالق ورازق ومحي ومميت ومعز ومذل، وأما الغنى والعزة فهي للذات، وهو الغنيّ العزيز يرفعنا**

(1) محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج2، المصدر السابق، ص 9.

(2) المصدر نفسه، ص 9.

لها بكونها تعطى هذه الصور ولا تقبل العطاء لما تعطيه حقيقة ذاتها، وأما العزة لها فإن هذه الصور لا تعطيها ولا تؤثر فيها علما بما تستفيد في حال وجودها بعضها من بعض فإن الأعيان هي المعطية لهذه الصور تلك العلوم التي استفادتها بالأسماء الإلهية"[1] إذن فإنّ تحديد الأعيان في علم الله بالأسماء الإلهية، وهي الظاهرة في الوجود والممكنات هي صورتها التي تظهر بها، والصورة هنا ليس بمعناها فهي الأول حالة الوجود وصفاته واسماءه وممكناته، فاسم القائل قوله كن واسم المحي المميت قوله فهم في لبس من خلق جديد، أما الغني والعزيز فهما للحصر أي لله وحده، فالذات هي التي تعطي ولا تقبل العطاء فهو غني عنا، فالصور لا تعطي لله العلم بل هو العلام العليم، أما وجودها في الخارج فيكون استفادة من الاسماء للخلق، فالأعيان الثابتة تعطي العلم المستفاد من الاسماء الإلهية، وتظهر لنا الحلقة الدائرية بين هذه الشؤون الإلهية فالأسماء الإلهية تعطي للأعيان الثابتة صورها أي هيئاتها التي تتقلب فيها وهذا يكون في علم الله أي قبل الخروج للوجود، والأعيان تعطي هذا العلم للصور أي "للروح " فيكون العلم عند خروجها للوجود ويكون هذا الخروج بصفات الاسماء الإلهية، من هنا نرى أن الأمر دوري بين الحق والخلق.

وهذا ما أراد أن يثبته بن عربي في قول القرآن: " **وهذا معنى قوله تعالى** " **حتى نعلم** " **وهو العالم بلا شك، فالحق عالم والأعيان عالمة ومستفيدة، والعلم إنما هو عين الصور واستفادتها من الاسماء الإلهية التي أعطتها أعيانُ الممكنات العلوم**"[2]

تتحدد كلمة "حتى نعلم" بكونها محصورة بالزمان، فالله هو الذي نرى به الوجود، والأعيان الثابتة ترى أنّ لها وجود وهي في الخارج عن حضرة علم الله، ولكنها فيها ما لبثت، وهذا ما قصده بن عربي في تفسير الآية 32 من سورة محمد: " **وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ** ". ولكي ترى الصورةُ ذاتَها مثَّلها برؤيتها في مرآة الحق ليُعرف أصل وجودها وجوهر وحدتها رغم كثرة المرايا التي هي بعدد المخلوقات، إذن العلم لله، والأعيان عالمة بعلمه قبل الخروج لعالم الملك ومستفيدة من اسماء الذات العلية. والعلم هو حالة مستفادة من الاسماء الإلهية التي تكون عليها الروح في علم الله، فلا يوجد علم بلا معلومات فكل حالات الأعيان الثابتة هي علم الله. ومن هنا كلامه عن وحدة الوجود بين الكثرة في الواحد والواحد في الكثرة كما يلي: "**ومن هنا تعلم "حكم الكثرة و الوحدة والمؤثِر و المؤثَر فيه الأثر ونسبةَ العالم من الله**

(1) محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج2، المصدر السابق، ص09 .

(2) المصدر نفسه والصفحة .

ونسبةَ تنوعِ الصور الظاهرة وما ظهر ومن ظهر وما بطن ومن بطن وحقيقةَ الأول والأخر والظاهر والباطن وأنَها نعوت لمن له الاسماء الحسنى فَتَحَقَقْ ما ذكرناه في هذا الباب فإنه نافع جدا يحوي على أمر عظيم لا يَقْدِرُ قدره إلا الله؛ فمن عرف هذا الباب عرف نفسه هل هو الصورة أو هو عين واهب الصورة أو هو عين العين الثابتة الممكنة التي لها العدم من ذاتها".[1]

فالكثرة والوحدة لها معنيان: أولها منسوب إلى العالم الخارجي، وثانيها ينسب إلى الذات الغيب.

الوحدة في الكثرة: ولها مثال وهو تواجد شخصٍ في بيت فيه مرايا كثيرة ومختلفة الأشكال من تربيع وتثليث ودائري وهو واقف في وسط البيت، فصورته تظهر في المرايا حسب كل مرآة في الطول والعرض وصغرها وكبرها وصفاءها وكُدُوريتها وأشكالها. فالأشكال مختلفة والصورة واحدة. فإذا نظرنا إلى كثرة المرايا قلنا بتجلي الكثرة (الكثرة الوجودية) وإن نظرنا إلى الظاهر فيها من حيث أنه شخص واحد، قلنا هذا تجلي الوحدة، بالطبع هذا بالنسبة إلى العالم الخارجي.

أما بالنسبة للباطن فيعبرون بالوحدة عن تعقل الحق نفسه بنفسه وإدراكه لها من حيث تعينه وهذه هي الوحدة الحقيقة التي تندرج فيها وتبطن الاسماء والصفات، أما الكثرة بالنسبة للذات فهي تعدد الاسماء والصفات و النعوت للذات في بطونها. فالكثرة في المرايا تختلف حسب اختلاف المرايا في شكلها ونوعها، لكن المتجلي فيها واحد لا يتغير، فهو واحد كثير، من هنا تُفهم وحدةُ الوجود من حيث عدم انقسام الوجود إلى الواجب (الحق) والممكن المخلوق (صورة المرايا) وهذا بخلاف المفهوم الفلسفي الكلامي، فإن أكثر الفلاسفة والمتكلمين يقسم الوجود إلى **جوهر وعَرَضٍ**، وما المقصود عند بن عربي بالجوهر والعرَض إلا ذات الحق والخلق، لذا كانت العلاقة بين المؤثِر وهو الله والمؤثَر فيه وهو المخلوق والأثَر وهو القدرة النَسَبِيَةُ بين المؤثِر والمؤثَر فيه، وهي علاقة ترابطية متلاحمة بينهما. والقدرة بين القادر والمقدور عليه والإرادة بين المريد والمراد والعلم بين العالم والمعلوم إلى آخر الاسماء والصفات.

وكل ما ظهر ما هو إلا ظل الله، وهذا التنوع في الوجود ما هو سوى ظل الاسماء وذاتها، فالحق هو الأول؛ ليس قبله شيء، فإذا قلنا الأول فالله ظاهر أول ما ظهر الشيء والخلق باطن كما يقول الصوفية: **ما رأيت شيء إلا رأيت الله قبله** فالأول هنا مربوط بالظاهر والأخر مربوط بالباطن، فالأول هو الحق الظاهر، والأخر هو المخلوق الباطن، أما في انعكاس الصورة فيصبح الآخر هو الله ويكون المخلوق هو

(1) محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج2، المصدر السابق، ص 9.

الأول الظاهر والحق باطن فكل المخلوقات ظل لله، فالصوفي يعيش ويتقمص هذه الرؤية للوجود. ولا تكون لها نتيجة في سلوكياته إلا التسامح مع المخلوقات عن دليل وجودي وهو حقيقة الوجود ونتيجة حتمية لوحدة الوجود.

ثم ينتقل إلى معرفة النفس فيقول:

"**ومن عرف نفسه عرف ربه ضرورة، فما يعرف الحقَ إلا الحقُ، فلا تَقدم ولا تَأخرٌ، لأنّ الممكن في حال عدمه ليس بمتأخر عن الأزل المنسوب إلى وجود الحق، لأن الأزل كما هو واجب لوجود الحق هو واجب لعدم الممكن وثبوته وتعينه عند الحق ولولا ما هو متعين عند الحق مميز عن ممكن آخر لما خصّصه بالخطاب في قول كن ومن عرف هذا الباب عرف من بقول كن ولمن يقال كن ومن يتكون عن قول كن ومن يقبل حكم الكاف والنون والله يقول الحق وهو يهدي السبيل** ".(1)

للنفس مكانة عظيمة عند خالقها، لذا تقدر قيمتها من قيمة الله عز وجل، فارتباطها بالجانب الإلهي اتحادي جوهري، فهي في الإدراك العقلاني مرتبطة ارتباط كينونة بالحق، فالمعرفة بها معرفة بالحق، ومن عرف نفسه فقد وجد وأحسّ تجلي الحق في الأنا، تزامنا بمعرفته أنه الحق وأدرك أنّ هويته ستر للحق ونتنسم هذا من **آية سورة الأسرى**" **قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي** ". إذن فإدراك الحق بالباطن معرفة بقدر الروح ومكانته وحقيقته، ومعرفة الرب باضمحلال الأنا في وجود الحق، ويكتشف أنّ نفسه عين الحق فتختفي الأنانية الإنسانية ضرورة؛ إذا لا يعرف الله إلا الله.

فتجلي الذات عين المعرفة التي لا يربطها زمان ولا مكان، أزلية محضة فلا تقدم زماني أو مكاني ولا تأخر، وعلم الله غير محدود بالظرف، لذا حدد بن عربي العلم في أزلية الخالق، والوجود في علمه أزليّ ومتعين وكل معلوم من علمه مخصوص " بين زمان ومكان وحال وسبب ومسبِب ومُسبَّب وهي أيضا أعيان" يميزها عن غيرها من معلوماته ثم يأمرها بالكينونة. وهذا مرتبط بعلمه به، ومعرفة هذا من جانب البشر لا يكون إلا بالقرب من الله فتعرّف النفسُ بتجلي الباطن الحق إلى الظاهر الخالق، وقول كن **(الحق)** ولمن يقال كن **(للأعيان الثابتة الممكنة وهي مظهر الاسماء)** ومن يتكون عن قول كن ما هو

(1) محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج 4، المصدر السابق، ص 9.

إلا التجلي الباطني للظّاهر يعني منه وإليه وفيه، فمن عرف الحق هذه المعرفة فهو عارف بوحدة الوجود وفاهم لها حق الفهم.

من هنا نستنتج أن أهل العرفان عامة وبن عربي خاصة لهم منهجهم الصوفي في ذوق مبادئ وحدة الوجود. ففي العصر الأول كانت باطنة في كلامهم بل كان يشار إليها ولا تقال، لكن نجدها عند محي الدين موضحة المباني والأسس ومقرَّبة للعقول وهو يعد أول من وضع لها صيغتها وكان مراده بها أنها من لبّ التوحيد من حيث ما يلي: كيف أحبّ من أحبّني، وأحبّ ما يحبّ ليكون هذا الحبّ كونيا. وهذا راجع إلى أنّ وحدة الوجود مسألة ذوقية وليست مسألة عقلية، وكلّ صوفي عرفها حسب ذوقه، وكانت ذات مكانة خاصة في تأليف بن عربي، فمن المحبّة أسس أخلاق التسامح الكوني والاعتراف بالغير.

نقد وتقييم:

رغم أنّ لوحدة الوجود أثر كبير في الفكر الصوفي، والفلاسفة لكنها لم تخلُ من الانتقاد من طرف مخالفيها لما لها من خطورة وأهمية خاصة في الفكر والعقيدة الإسلامية، ولما تركته من أثر كبير وجدل بين متبنيها ومعارضيها، ونذكر من أهمّ من عارضها كفكرة عقلانية ومن عارضها كمضمون يناقض العقيدة والدين عامة. اعتمد منتقدي وحدة الوجود في انتقادها على العقل والنقل (القرآن والسنة)، فقد استعمل مناصرو وحدة الوجود في برهانها علم الكلام وفصل العقل عن الدين والخيال وأهم فيض المعرفة كما يسمونه في تأويل النصوص القرآنية والأحاديث النبوية في قضية العذاب، العقاب، النعيم حتى يصلوا إلى بلورة وحدة أتباع الأديان؛ لكن قبل الشروع في ابراز معالم هذا التناقض الفكري نطرح التساؤل التالي: ما أسباب ظهور هذه الفكرة؟ وما هو هذا الاعتقاد الذي ضن به أصحاب هذا الرأي؟ الإجابة عن هذه التساؤلات وقبولها أو ردها على أصحاب هذا الاتجاه لما يوهمونه من اتحاد وحلول.

إن تأثير الفلسفات الشرقية القديمة والفكر اليوناني وانتقالها إلى العقل العربي، جعل لها بصمة في الفكر الإسلامي عامة والتصوف خاصة، والذي تأثر بما تحمله من أفكار وإلهيات فاتخذ منها هذا النوع من الشطح باعتباره أسلوبا جديدا يساعده في التعبير عن العبادة، مما دفع أهل الأصول في الدين والكلام والسلفية إلى نبذ التصوف، والمعتقدات الشرقية التي سعت بالبوذيين للاتحاد بالإله كطريق وحيد يخلصهم من آلام الحياة، أما مذهب التناسخ فكان أهله يعتقدون أن الأروح بعد موتها تبعث من جديد في أجسام أخرى في الدنيا. ومعتقدات أخرى كالنصارى بقولهم حلول الله في جسد المسيح، أما الفلسفة اليونانية فبعض أركانها يؤله الطبيعة ويُقدسها. هذه بعض المعتقدات منها أصل القول بوحدة الوجود من جهة، وبحلول الخالق في خلقه أو اتحاده بهم من جهة أخرى، كما كانت المعتزلة والجهمية من المسلمين يعتقدون وجود الله بالذات في الجهة. هكذا نرى خطورة الفلسفات والمذاهب على أصول الدين الإسلامي.

1 –قال ابن تيمية: " **القيام على هؤلاء أي: أهل وحدة الوجود من أعظم الواجبات، لأنهم أفسدوا العقول والأديان... وهم يسعون في الأرض فسادا**".[1] يعتبر ابن تيميه من أبرز مَنْ عارض وانتقد المذهب الصوفي عامة وفكر وحدة الوجود خاصة. فنجده يوجه اتهاما مريرا لهم ولفكرهم. يقول موسى بن سليمان "**فنجد هذه الحقيقة الصوفية تتّضح أكثر في كتاب مشكاة الأنوار للغزالي الذي وصفه شيخ**

(1) أحمد بن عبد العزيز القصير، عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية، دار مكتبة الرشد ناشرون، ط 1، السعودية، س 2003، ص 7.

الإسلام ابن تيميه بأنه كالعنصر لمذهب الاتحادية القائلين بوحدة الوجود. "[1] وقد افتتح بكلام أبي حامد الغزالي الذي اعتبره معبّرا على الفكر الاتحادي من خلال ما جاء في كتابه مشكاة الأنوار، وركز على مواضع عدّة وخاصّة ما يذكره عن الصوفي حين يُسرى به إلى حضرة الحق، فلا يعرف ولا يكشف إلا بنور الحق أسرار حقائقه.

3 – من أهم ما ذكره بن عربي عن وحدة الوجود والتي تنافي عقل ومنطق مذهب ابن تيمية أوّلها بقوله بالوجود الواحد ونكران ثنائية الوجود، فهو يعتبر الوجود حقيقة واحدة حقيقية متسترة بالخلق، وهذا لا يعترف به أهل العقل الظاهري، وذلك لأن الوجود ثنائي بين الواجب والممكن أو الحق والخلق، هنا يُرى التناقض بين المذهبين من حيث أن بن عربي وقع فيه من حيث قوله بالتوحيد وإقراره بالتثليث، وجعل العالم موجودا بالتثليث أي "الله والإنسان والكون " وذلك من خلال مظهرية الإنسان والكون للحق ليصبح أخير ما في الكون إلا موجودا واحدا مشتركا بين الثلاثة، فهذا القول هو الذي اعتبره المنتقدون حلولا واتحاد.

4 – أما اعتقاده الثاني وهو المخالف كما يبدو للاعتقاد الأول: فهو وجود الله وحده في هذا الكون وأنّ ما غيره سوى خيال، وهذا ما صرح به بن عربي في صيغة " **الكون خيال**" في الفص الآدمي من كتاب فصوص الحكم، وهذا النوع من الخيال بدأ للمنتقدين كالصراع النفسي أصاب بن عربي بتخبط بين رفضه للواقع الحقيقي والعيش في الخيال، إذ كان يرى أنّ العالم ضلال وأشباح لا وجود لها في الحقيقة، إلا أنّ الخيال عالم واسع تلجأ إليه النفس المتعبة بالحياة كما يقول علماء تحليل النفسي.

5 – وأما الاعتقاد الثالث وهو تكملة لما يسعه في الخيال بحيث يوسّع خياله بنفيه الوجود الواقعي للكون، وهو يرى أنّ كل ما هو موجود من صور وممكنات ما هي إلا الحق، وكأنه يقصد إنكار وجود الخلق، وذلك لاعتقاده أنّ وجودها هو الحق والخلق أستار له.

6 – رغم خيال وجود المخلوقات فإنه يعتقد تجلي الحق فيها، وإنه بالمفهوم العام يتجلى في صورهم، فهو الظاهر في جميع مظاهره التي هي الخلق، وذكر بن عربي في كتابه فصوص الحكم في الفص الآدمي أنّ الله أراد أنْ يرى نفسه في مرآة هذا الوجود، وأن تظهر اسماؤه وصفاته، فظهرت في مرايا الكائنات، المرآة لها وجود وإلا ما أمكن ظهور صورة الرائي فيها، وهذا ينافي قداسة الألوهية عند أهل الظاهر، ويبدو هنا تناقضا مع الشريعة ظاهرا فكيف لشيء أن يكون ثابتا ومنفيا في نفس الوقت؟.

(1) موسى بن سليمان الدرويش، رسائل وفتاوى في ذم بن عربي الصوفي، الدرة المطبوعات بالمدينة المنورة، ط1، المدينة المنورة، 1410، ص 30.

7 – هذا يحيلنا إلى أن اعتقاده الحلول والاتحاد وشرحهما في كتبه ما هو إلا لإظهار فكرته عن وحدة الوجود ولو باستعمال مفردات توحي بالمادية في تصور حلول الحق في الخلق (الطبيعة) أو كما يسميها الوحدة في الكثرة: " **أمّا وجود الخلق فمجرد ظل لصاحب الظل، وصورة المرآة بالنسبة لصاحب المرآة، فالخلق شبح فقط**".[1] ولم ينفرد بن عربي بهذا بل نجد أن الغزالي لمّح إليه وكذلك ابن الفارض في أشعاره وغيرهم. وكان كلامهم يشير إلى اتحاد الخلق بالحق أو حلول الحق في الخلق وهذا راجع فيما يبدو من تأثرهم بالفلسفات القديمة وغيرها من الديانات.

8 – لم يكتف بهذا الحد، بل تعدى إلى تبني أفكارهم ولقد قارنا بين ما جاء في كتب الديانات الشرقية وحديث بن عربي عن وحدة الوجود ووجدنا تشابها كبيرا بين أفكاره وبين نصوصها، إذ نلاحظ في الكتاب المقدس الأوبانيشاد للديانة الهندوسية الذي يقول أن الخالق " **ظاهر في كل شيء ظاهر، وهو الروح المحيطة بكل هذا العالم، وهو أصل كل ما هو موجود، وجميع البشر يتنفسون ويعيشون بداخله**".[2]

فإذا قارنا ما جاء في كتب الديانة الشرقية وأقوال بن عربي نجد بينها تشابها؛ فهو يقول في كتابه فصوص الحكم، الفص الآدمي "**ومن شأن الحكم الإلهي أنه ما سوّى محلاّ إلاّ ويقبل روحا إلهيا عبر عنه بالنفخ فيه... كله منه ابتداؤه وانتهاؤه... وإليه يُرجع الأمر كله.**"[3] وغيرها من الاقتباسات التي تثبت أن بن عربي كانت مفردات لغته مقتبسة من فكر شرقي ويوناني.

9 – أما في الدين الطاوي فنجد معنى وحدة الوجود في ما يلي:

"**هو ذلك الأمر الذي لا يمكن بيانه وتوضيحه لأنه يظهر في أجسام وأشكال كثيرة جدا وهو فراغ هائل عميق يحوي كل ما هو موجود لا يتغير ولا يعجز ولا يفشل وهو موجود في كل الوجود** "[4] في هذا الكلام تشابه كبير بين أقوال بن عربي وإشارات الغزالي وابن الفارض في مفهوم الوجود وما تحتويه تجليات الحق في الكون دون استثناء وهذا واضح في شهود هؤلاء للحق وتعابير كلٍّ عن وحدة الوجود.

(1) أنظر الحسن بدران، وحدة الوجود من ابن عربي إلى سبينوزا، حوليات التراث، العدد 10، جامعة مستغانم، 2010، ص31.

(2) للاطلاع أكثر، أنظر أحمد بن عبد العزيز القصير، عقيدة الصوفية ووحدة الوجود الخفية، ص69.

(3) محي الدين بن عربي، فصوص الحكم، المصدر السابق، ص 49.

(4) للاطلاع أكثر، أحمد بن عبد العزيز القصير، أنظر عقيدة الصوفية ووحدة الوجود الخفية، المصدر السابق، ص 71.

10 – أما اعتقاده نظرية الفيض التي كان تأثيرها واضحا من تأثره بالفلسفة اليونانية. ولنأخذ أفلوطين كدليل على ما نقله بن عربي وسابقيه ومعاصريه من أفكار تشبعوا بها وكأنهم تجاهلوا الشرع وضروريات الدين، فباطلاعنا على ما جاء به أفلوطين في هذه النظرية وجدنا أن الوجود كله ابتداء من الأول حتى آخر شيء يُكوّن وحدة تامة، وعلى هذا يمكن أن نفهم مذهبهم في الوحدة على أنه يمثل وحدة الوجود بمعنى أنّ الكثرة في الواحد نسبية، كما يمكن الإشارة إلى أنّ نظرية الفيض لها أثر في فكر الصوفية، وهذا لما اعتمدوه في بناء فكرتهم التوحيدية بأن كلَّ ما وجد في هذا العالم كان عن طريق الفيض الإلهي.

11 – أما أخطر ما وصلت إليه وحدة الوجود فلما تؤدي إليه من مساس بالعقيدة الإسلامية واختلال في موازين العقل، ومما جعل بعض العلماء يتهم محي الدين بن عربي بالإلحاد والكفر، هو تأويله النصوص القرآنية حسب ما يمليه له عقله، فلقد غالى في تفسير الأمور الغيبة و أحوال الآخرة من عقاب وثواب، حتى صرح أنه يمكن تجاوز صرامة خصوصية الدين نظرا إلى أنّ كل دين وكل معتقد قائم بإذن الله " **وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ** " **سورة الصافات الآية (96).**

12 أما عن وحدة الأديان، فسواء كانت الأديان سماوية أو وضعية وإختلاف شعائرها على مرّ التاريخ البشري فنرى بن عربي يريد أن يكون للعقل تحكم في القضايا الدينية من حيث الأمور الدنيوية والأخروية وتناول الأمور الغيبية، ما هو منصوص عليه وما هو غير ذلك بتأويلات غريبة للنصوص القرآنية والأحاديث النبوية كما يملي له عقله ليخدم محتوى فكره.

إن أثر وحدة الوجود في تسامح الإسلام مع غيره من الأديان، ولتحقيق السلام العالمي، يتجلى في احترام الاختلاف كأساس في التعايش السلمي ومنهج في إشاعة التراحم بين البشر ونبذ العنف والتطرف بكل صوره ومظاهره، لأن المتجلي هو الحق وهو الموجود وحده في كونه، هذا يترك في العقل البشري تساؤلات لفهم المقصد المطلوب، إذْ كيف يمكن التوفيق بين ميتافيزيقا الوجود عند بن عربي والحقيقة الكونية؟ وكيف تكون الدعوة إلى التسامح بنشر ثقافة الحوار لهذا الغرض بين أتباع الأديان والثقافات المختلفة لمواجهة المشكلات الحضارية وتحقيق السلام بين مكونات المجتمعات الإنسانية، وتعزيز جهود المؤسسات الدينية والثقافية، والواقع عكس المطلوب هذا التأسيس الميتافيزيقي لابن عربي يصعب جدا أن يكون واقعيا، بل يظهر كنوع من الخيال المَرَضيِ. لأن الحقيقة البشرية مصنفة من نوعين الخير والشر، فلا يمكن أن نتجاهلها ونُنشِئ عالم الود الذي يطمح إليه بن عربي.

تقييم: رغم ما يدعو إلى انتقاد فكر محي الدين بن عربي عامة وفكرته في وحدة الوجود خاصة، إلا أن ما اتّهمه به علماء الشريعة وغيرهم فيه غلوٌّ كبير وها هو يبرئ ذمته للأمة الإسلامية في عصره وبعد عصره بقوله " **فيا إخواني...أُشهدكم وأُشهد الله تعالى وأُشهد ملائكته وأنبياءه ومن حضر من الروحانيين أو سمع، أني أقول قولا جازما بقلبي أنّ الله تعالى إله واحد لا شريك له، ملك لا وزير له صانع لا مدبر معه موجود بذاته من غير افتقار إلى مُوجد يُوجده، بل كل موجود مفتقر إليه في وجوده، فالعالم كله موجود به، وهو تعالى موجود بنفسه لا افتتاح لوجوده، ولا نهاية لبقائه...**"[1] هكذا تتضح صحة وحقيقة وجوهر التوحيد والعقيدة المحمدية التي تقيد روح محي الدين بن عربي، فهو موحد بأن لا إله إلا الله، وأن محمدا عبده ورسوله. وكل ما قيل فيه أو كتبه في التوحيد و الدين لا يدل على أنه من الملحدين أو الزنادقة، بل يبقى رأيا قابلا للقبول أو الرفض، للنقد أو التبني، فكل ما صرح به من شطحات صوفية يقبلها العقل السليم لنُبل نتائجها الداعية للمحبة كمصدر لقبول الآخر والاعتراف بخلافته، ومحافظة على بقاء الإنسانية والتعايش رغم الاختلاف فمحبة البشر لله هو هدف بن عربي من قوله بوحدة الوجود، والتسامح والعيش المشترك تحت لواء المحبة هو نتيجة رؤية الواحد في الكثرة، والكثرة في الواحد، فالقول بوحدة الوجود من هذا المنظور ما هو إلا نداء محب أراد إرضاء محبوبه. فما نوعية هذه المحبة التي دفعت بوحدة الوجود إلى الاتّسام بالتسامح وتقبل الاختلاف؟

(1) عبد الوهاب بن احمد بن على بن احمد الشعراني، اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكبار، ط1، دار الكتب العلمية، لبنان، 1998، ص 5.

خاتمة المبحث:

وفي الأخير نختم بحثنا بالقول أن محي الدين بن عربي كان من أبرز المؤلفين عقلا وأوسعهم خيالا وأكثرهم استعمالا للرّمز وتطويعا للكلمة، وليس هناك من شك في أنّ الرجل كانت له مكانة علمية عليا في المؤلفين الواسعي الأفق، بحيث سابق إلى العبقرية والتجديد في ميدان التصوّف خاصة والفلسفة عامة، ودخل في هذا الميدان كثيرون غيره ولم يخرجوا منه بمثل ما خرج به؛ ولا بلغوا فيه الشأو الذي بلغ، وهو الذي قرر مذهب وحدة الوجود في صورته النهائية، ووضع له مصطلحات صوفية كاملة استمدها من كل مصدر وعلم ومن القرآن والحديث وعلم الكلام و الفلسفة وغيرها من المعارف.

ولكنه صبغ المصطلحات التي استعملها بصبغته الخاصة وأعطى لكل منها معنًى جديدا يتفق مع روح مذهبه العام، وخلّف بذلك ثروة لفظية أَغنت فلسفة التصوف فكانت عدة للمتصوفة بعده. وهو الذي شرح وحدة الوجود المعرفية وقدمها للعالم الاسلامي ولغيره فاعتمدوا كتبه لعدة قرون بعده، وما من صوفيّ أتى بعد بن عربي، شاعرا كان أو كاتبا عَرَبِيا أو فارسيا أو تركيا إلاّ وقد تأثر بمصطلحاته وصنّف من وحي كلامه.

أما عن عقيدة وحدة الوجود فهي عقيدة كلِّ صوفي، وهي باختصار زبدة كلام العارفين المطوّل في تناول إثبات وجود الله وشرح أسرار صفاته وأفعاله، فلا يصح أن ننسب هذه العقيدة إلى أواخر القرن السادس وأوائل السابع الهجريين حيث عاش محي الدين، لأنها لم تُبتدع آنذاك بل أصولها ثابتة من الكتاب والسنة. وما قيام الوجود كله إلا بالحق وبالحق وللحق، وذلك أن العالم هو "ما سوى ذات الحق وصفاته " أي أنّ العالم هو أفعال الله إذ كل ما سواه هو من آثار قدرته، فلا وجود إلا وجود الله " ذاتا وصفاتٍ وأفعالا "، والوجود كله موجود بإيجاد الله، وهي الحقيقة الكونية، وكثرة الموجودات التي لا تحصى تدل على هذا، لكن بإيجاد واحد هو إيجاد الله لا غير. والصوفية يقولون بـ (وحدة الوجود) لا (وحدة الموجود)، فلا وجود إلا لله ذاتا وصفاتٍ وأفعالا، وكل الموجودات في العالم ما هي إلا أفعالٌ لله، فالوجود واحد من حيث ذات الله، ومن حيث رجوع الموجودات جميعها إليه، وهو مقصود الصوفية، فكل صوفيّ أمثال الغزالي وابن الفارض ومحي الدين بن عربي وعبد الكريم الجيلي لم يتناولو بدراستهم إلا تجليات قوّام هذا الكون المدهش في تركيبته الفيزيائية والديناميكية فكلٌّ أعطى لهذه الوحدة مفهومه الخاص حسب معارفه وذوقه الجمالي وسكرات الحبّ الإلهي التي حضي بها أثناء تقربه للإله.

إذن وأخيرا نختم هذا الباب من مبحثنا بأنَّ وحدة الوجود ما هي إلا طريق لله استعمله الصوفية عامة ومحي الدين خاصة للوصول إلى معرفة الحق التي طاب قلب كل محبّ بها فبعد مجاهدات وعبادات وصل الكلّ إلى ما وصل كل منهم، فلا يمكن أن نحكم بنفيها أو إبطالها أو تكفير القائل بها.

من هنا يرسلنا محي الدين بن عربي بعدما بين لنا وحدة الوجود وما هي والوحدانية أراد بنا الذهاب إلى ركيزتها، وكيفية البحث فيها، وهذا ما سوف نذكره في المبحث الثاني عن فلسفة الحبّ وخلفياتها الميتافيزيقية في بناء نبض وحدة الوجود.

المبحث الثاني: الخلفية الميتافيزيقية لفلسفة الحبّ الأكبرية

الحبّ في رأي أفلاطون حبآن، حبّ سماويّ علويّ، وحبّ أرضيّ عاميّ، ويمتاز الحبّ السماويّ بأنّه يتعلّق بالّروح، فلا يعبأ بالجسد ولا يحفل بذاته، والمحبّ ينشد في حبّه أُولي الأرواح الصافّية والنّفوس العالية والعقول الّراجحة، وهو حبّ عقليّ غايته الأولى تحرير العقل وتبادل المنفعة الفكريّة، وغاية المحبّ فيه أن يربيّ المحبوب على التفكير والتّأمل والفلسفة ويعينه على التّعلم[1]. أمّا ما ورد من ألفاظ في الحبّ والمحبّة لتشير في جملتها إلى نوعين من الحبّ: الأوّل محمود وهو حبّ الله لعباده وحبّهم إياه، والثّاني مذموم وهو حبّ الشّهوات الذي يقترن غالبا بالضلال، وتتعلّق الصّوفية بالنّوع الأوّل من المحبّة فجعلوا المحبّة الربّانية نورا يضيء طريق الحقّ للقلب . وتخلّلت المحبّة أبواب التّصوف برفق واستحياء على يد عابدون وعابدات مثل: عبيدة بنت أبي كلاب البصرّية، ثمّ تدفّقت ثقافة نهر المحّبة بقوّة مع رابعة العدويّة التّي دخلت إلى ربّها من باب المحبّة والتّي كانت أقوالها وأحوالها ترجمة صادقة لمواجيدها، ثمّ أصبح الحبّ بعدها رمزا صوفيا، ثم أكمل تعريفها العقلي الشيخ الأكبر وأعطى لها معالمها وأهدافها من اعتراف بالغير وقبول وتسامح؛ فما هي هذه الميتافيزيقا الحبّية الأكبرية وما كان هدفها؟

قبل التكلم عن الحبّ يجدر معرفة مفهومه فلسفيا عامة وصوفيا خاصة عند بن عربي:

أولا: الحبّ في المفهوم الفلسفي

يعرف جميل صليب الحبّ كما يلي " **الحبّ نقيض البغضاء وهو الوداد، والميل إلى الشيء السّار، والغرض منه إرضاء حاجات المحبوب، كمحبّة العاشق لمعشوقه** "[2]

فهو يخالف كل ما هو سلبي، ويكون وجوده تابعا لوجود الآخر المحبّوب لتتم علاقة المحبّة ومنها يكون الاتصال.

أما معنى الحبّ عند مراد وهبة فقد قسمه إلى:

معنى خاص: عاطفة تجذب شخصا نحو شخص من الجنس الآخر، فمصدرها الأول الميل الجنسي.

---

(1) أحمد عبد الستر الجوزي، الحب العذري نشأته وتطوره، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، لبنان، 2006، ص25.

(2) جميل صليبي، المعجم الفلسفي، دار الكتب اللبنانية، ج1، د ط، بيروت، 1986، ص 440.

معنى عام: عاطفة يؤدى تنشيطها إلى نوع من أنواع اللذة، مادية كانت أو معنوية. [1]

1- **الحبّ في المفهوم الصوفي:** لقد تميزت الصوفية بالمحبّة الإلهية وأبرزوا في كتاباتهم وأشعارهم آثارها فيهم، وكان كل منهم يبدي ذوقا فناءه في الحبّ الإلهي، فنجد هذا الحبّ عندهم:

لغة: "الحاء والباء أصول ثلاثة، أحدها اللزوم والثبات والأخر المحبّة من الشيء ذي الحبّ، الثالث وصف القصر...، وأما اللزوم فالحبّ والمحبّة، اشتقاقه من أحبّه إذا لزمه. . " [2]

اصطلاح: فهو مأخوذ من الحَبِّ، والحَبُّ جمع حبة، وحبة القلب ما به قوامه فسُمّي الحبّ حبّا باسم محله".

وفي القرآن: ثبتت آيات كثُر في الحبّ منها قوله تعالى: " وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي" سورة طه، الآية (39) . ويقول أيضا: "ويحبونهم كحب الله والذين آمنو أسد حبا لله" سورة الآية()

أما المحبون من الصوفية فهم كثيرون، نذكر منهم الذين تكلموا عن الحبّ الإلهي، وكما سبق الذكر أنّ رابعة العدوية هي من أوائل من تكلم في الحبّ الإلهي، ولها الأبيات التي سارت مسير الشمس في الكون فعرفها و سمعها القاصي والدّاني ومنها:

أحبّك حبّين: حبّ الهوى وحبّـــا لأنـــك أهل لذاكـــا

فأما الذي هو حبّ الهوى فشغلي بذكرك عمن سواكا[3]

أبدعت صاحبة الحبّ المولّه برنّات الوجد الربانية التي يُشمُّ منها الصدق وهي لا تنتظر من حبيبها مقابلا ولا أجرا، بل محبّة خالصة له من أجل لقاءه والتنور بنوره.

ثم ننتقل من هذه التعريفات إلى من بلغ الذروة في الحبّ الإلهي الخالص وهو بن عربي وكيف تألق في الحبّ، وكيف تميز به عن غيره من المحبّين:

---

(1) مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، ط 5، القاهرة، 2007، ص 264.

(2) سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، دار دندرة، ط 1، لبنان، 1981، ص 301.

(3) رغد سليم داود حبوش، الحب الإلهي في التصوف الإسلامي شخصيات منتخبة رابعة العدوية و عمر ابن الفارض رسالة ماجستير، كلية الأدب، جامعة المستنصرية، د ب، قسم الفلسفة، العدد 15709، السنة 2009، ص249.

ثانيا: ميتافيزيقا الحبّ عند بن عربي

إنّ المدرك لوحدة الوجود يعلم مسار حقيقة المحبة التي بدورها تجري بسيولها نحو التسامح الديني، فالحبّ صفة الوجود ومنه ينبثق أصل الحضور النوري مع الحق، هذا ما دعى إليه الصوفيّ محي الدين بن عربي، برسالته التسامحية التي أراد بها تبليغ رؤيته الكونية التي كان لها صدى كبير في الفكر الإنساني قديمة وحديثه، إذ هي تترك بصمة في الأروح تجعلها تأخذ هذا المفهوم التسامحي من ناحية الحبّ الإلهي، والنظر إليه حتى يكون هذا الناظر كأنه عين الحق التي تجول في فضاء هذا الوجود، لذا كان التسامح الديني عند بن عربي لا يتسم بالمظهر الخارجي للمصطلح، ولكن يأخذ أبعادا أعمق من هذا المنظور، فلقد دعا إلى وجوب احترام واعتبار هذا المفهوم وإعطائه حقه من النظر والتطبيق، بحيث ألا يكون لفظا بدون روح، فتطهير الروح له دور مهم وفعال في تجسيد هذا التسامح الديني بالمعنى الحقيقي وليس بالمعنى المجازي أو ضربا من الكلام بدون إيمان به، وهذا ما يوضحه بن عربي في بعض الأبيات الشعرية إذ يقول:

الحُبُّ ذَوْقٌ وَلاَ تُــدرىَ حَقيقتُــهُ أَلَــيْــسَ ذاَ عَــجَـبٌ واللهِ واللهِ

لَوازِمُ الحــبِّ تكسونيِ هُويَتُــهــاَ ثوبَ النَّقِيضيْنِ مثلَ الحاضرِ الساهيِ

بالحبِّ صحَّ وجود الحقِّ حيثُ يُرىَ فِيــنَا وفــيهِ ولســنَا عينَ أَشْبَــاهِ[1]

إنّ المتتبع لأبيات بن عربي يجد أنّ مفهوم الحبّ عنده ينتج عن حالٍ إلهي لا يفهمه إلا المحب الذي تحرقه نارُ حبّه والشوق إلى لقياه، فمن لم يذق هذا الطعم لا يدرك حقيقة وماهية الحبّ الإلهي الذي لا يُدرك عقلا فيعبر عنه، لذا يستند بن عربي في تعريف الحبّ وأصله وسببه على ما ورد في القرآن والسنة النبوية.

وبذلك فإنّ الحبّ عنده مقامٌ عالي ينسب لله وينسب للمخلوق، من هنا تكون نسبة الحبّ إلى الله وهو المحبّ والحبيب ومن اسماءه وصفاته ما يدل على ذلك، وهذا ما ورد في الآية القرآنية قوله تعالى: " **قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ** " **سورة آل عمران، الآية (31).** فالمحبّة الإلهية بعظمتها

(1) محي الدين بن عربي، لوازم الحب الإلهي، تحقيق موفق فوزي الجبر، ط1، دار معد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سنة 1998، ص5.

تُقرّب العبد من خالقه حتى يصبح سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به إلى غير ذلك من الصفات، فيدفع من قلبه الصفات السيئة كالظلم والتكبر والفخر والعدوانية وغيرها، والمحبّة رغم اكتسابها المعنى اللغّوي إلا أنها تتجرد عن حقيقة مفهومها اللغوي عند الصوفية، فالعلاقة بين المحبوب ومحبه علاقة روحية معقّدة يصعب على الدارس الغير متمرس على مصطلحات الصوفية معرفة هذا النوع من الحبّ، ولكن مع هذا التعقيد فقد نسبت المحبة إلى الإنسان، فمن ذاق المحبّة واستنار بها قلبه عرف عينها، ولحقيقة الحبّ مراحل عدة نهايتها إلى التسامح كما ذكر بن عربي.

وقبل التكلم على ألقاب الحبّ يجب الإشارة إلى مقامه في فلسفة بن عربي التي لها مرتبة إلهية، بحيث وصف نفسه بها وسماها بالودود، وقد ذُكر هذا في كلٍّ من القرآن والسنة كما أنّ في توراة النبي موسى: " **يا بن آدم إنّي وحقّي لك محبّ فبحقّي عليك كن لي محبّا.** " وصنّف المحبين وصفاتهم فذكرها في الطهارة والتوكل والصبر والشكر والتوبة والإحسان وغيرها من الصفات الحميدة، كما قابلها بضدها من الصفات الغير مقبولة في العباد كالفساد يقابله الصلاح والطهارة يقابلها دنس القلب... والمحبة لها خاصية مميزة بين العبد وخالقه لذا وضعوا لها ألقابا ومراتب ومقامات للوصول إليها ومنها ننتقل إلى ألقاب الحبّ.

ثالثا: القاب الحبّ في قاموس بن عربي: نال الحبّ في فكر بن عربي اهتماما كبيرا لأهميته في الجانب الروحي خاصة والجانب الاجتماعي عامة، ونظرا لكونه مصفاة للقلب يتطهر به العبد ظاهرا وباطنا ويكون طريقه لله، رغم أن استعماله عند هذا العارف كان ظاهره أكثر من باطنه لتوصيل مفهوم المحبّة إلى العامي قبل الصوفي ولإيضاح أنّ الحبّ هو سر الحياة وأصل الكون، وبه تُصطفى المخلوقات وبه تعتبر وتتعايش.

أ) ألقاب الحبّ : أولها **الحبّ**، وهو "**خلوص هذا الشعور إلى القلب وصفاؤه عن كدورات العوارض، فلا غرض له ولا إرادة مع المحبوب**".[1] وهنا يستقر الحبّ في القلب ويحيط به فلا يكون له غرض من تلك المحبة ولا مطلب له إلا وجه خالقه لا غير.

ب) الود: " **له اسم إلهي وهو الودود، و الودّ من نعوته وهو الثابت فيه وبه سمى الودود لثبوته في الأرض** " وهو الثبات في الحبّ، فلا تذهب و لا تزول محبّة المحبّ وتبقى كما هي على حالتها في الرسوخ. وهو مقام من صفة الله الودود وهو الرسوخ. والود هو التجذر في الأرض.

(1) محي الدين بن عربي، فتوحات المكية، دار صادر، مج 2، د ط، بيروت، د سنة، ص 322.

ج) العشق: وهو إفراط المحبة وكنّى عنه في القرآن بشدة الحب في الآية ***الَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ***" البقرة، الآية (165)، وهو الشغف في الحبّ والشغف لغة جلد رقيق يحتوي القلب ولكن لا تجوز ولا يمكن أنّ ننسب العشق لله.

د) الهوى: " **وهو استفراغ الإرادة في المحبوب والتعلق به، أولَ ما يحصل الحبّ في القلب** "وهو استفراغ شعور في القلب يكون للوهلة الأولى حبّا بدون إرادة ولا سبب سرعان ما يكوّن العزم، لكن هنا استعمال الإرادة ليس بالمفهوم العادي لها، بل هي إرادة لله في الله وبالله، وليست بمعنها اللغوي أو الفلسفي، بل بمعنى أنّها هوى يسري بشدّته في القلب فلا يتحرك هذا المريد ولا يحس ولا يشعر إلا بالله ولله، ولا يتصرف إلا في هذا الإطار والهوى لا ينسب لله، وذلك لعدم وجود صفة تقابله كالإرادة يقابلها المريد. فصدور الخلائق ونشأتها من حبّ الله لها وأحبّنا ليظهر بنا له، فالخلائق تسير من الولادة أو التكوين في خطٍّ نهايته الحق كما يقرره كثيرٌ من الصوفية، فجئناه قاصدين وهذا ما يقول بن عربي في أبياته هذه:

وعن الـــحبِّ صـــدرنَا وعلـــى الحبِّ جُبِلْنَا

فلـــذَا جئْناهُ قـــصدًا ولـــهذَا قدْ قبِلْـــنَـا[1]

من هذه الألقاب الأربعة نستنتج أنّ المحبَّ يتدحرج بهيمان من فرط الهوى وفَرطِهِ باحثا عن محبوبه، فيُفْرِطُ في هواه ويزداد شوقا وغراما لكنه لا يدري لمن عذا الهوى؟ وفيمن هو؟ ولا يتعين له حتى يكشف له الحجاب ويدرك من هو صاحب هذا الحبِّ.

كما أن الحبَّ عنده فناء يَغيبُ صاحبه في ذاته ليبحث عن محبوبه، وهنا يقول في باب المحبة بين حالتيْن موصلتيْن: البقاء والفناء.

أغيبُ فَيُفْنِي الشوقُ نفسي فألتقي فلا أشتفي، فالشوق غيبا ومحضرا

ويُحدث لـي لُقْيَـاهُ مَـالَمْ أظـنه مكان الشـفا داءً منَ الوجدِ آخَـرا

لأنّي أرىَ شـــخصاً يـــزيدُ جمالُهُ إذاَ ما التقيـنـاه نخـوةً وتـكـبـرا

فلا بد من وَجدٍ يـــكون مُـــقارِنًا لما زاد من حسنٍ نظاماً محررا [2]

(1) محي الدين بن عربي، فتوحات المكية، ج 03 ، المصدر السابق، ص 323

(2) المصدر نفسه، ص 326.

من هذه الأبيات نستنتج أنّ هذا المحبّ يغيب في الحبّ " الإلهي " فيفنى عن أحاسيسه بسبب شوقه للمحبوب " الحق" فيكون هذا الفناء سببا للقائه بالحق وهذا في حضرة من حضرات التجلي أي تجلياته في قلبه، ولكن هذا اللقاء بالمحبوب يزيده شوقا وهو ما يسميه الصوفية بالاشتياق أي أنّ الشوق يزيد بملاقاة المحبوب، بل تزيد حرقته وَوَلهه عند رؤية المعشوق.

وما استنْتجْتُه من هذا: أنّ الشوق للمحبوب في حالة غيابه عن المحبّ وفي حالة حضوره سواء عند هذا العاشق وبهذا النوع من العشق، ولا تنطفئ نار شوقه بمجرد ملاقاته له، بل يكون تجديد اللقاء زيادة هذا الشوق وتدفقه، فملاقاة الحبيب عوضا أن تُبَرِّد نار شوق المحبوب وتشفيه من حرقتها كما يُظن وكما هو معتاد تؤدي بالمحبّ عند لقاء محبوبه إلى ذوق نوع آخر من الشوق وهو الوجد كأنه يقول فالواقع أنّ هذا الذي يتجلى لي جماله يتزايد كل مرة عزة واستعلاء وكبرياء، فنظام المحبة أي قانونها يستلزم أنّه كلما زاد المحبوب جمالا استدعى من المحبّ وجدًا مقابلا لذلك الظهور الجديد.

لذا أشار في البيت الثالث إلى تجليات الله في صورٍ مختلفة لقلوب عباده في الحياة الدنيا وفي الآخرة كما يذكر **حديث عن مسلم والبخاري** "**302 مسلم، البخاري 4581** " إن الله تعالى يتجلى لأهل الموقف: ويقول لهم: أنا ربكم فيقولون له نعوذ بالله منك لست أنت ربنا، هذا مكاننا حتى يأتين ربنا فإذا جاءنا ربنا عرفناه" واستشهدوا به كثيرا في كتبهم، هذا التحول في الصور يكون من غير تشبيه كما ذكره الأمير عبد القادر في كتابه **المواقف ج1 الموقف 9**. ويظهر أنّ كل صورة يتجلّى فيها الحق ما هي إلا ظهوراته للخلق وهي التي أراد بها الظهور كما يريد. ويظهر لنا أن الذات الحق لا تتغير، وتجليها واحد سواء في الدنيا والآخرة. فتخيّل الصورة في الخيال كما كانت في الدنيا هي التي يقع بها تجلّي الحق في الآخرة. والشرع سمح لنا بتخيل الصورة، لكنه يمنع الصور الحسية، وهذا معنى **الحديث الشريف** " **أن تعبد الله كأنك تراه** ". كما يمكن الإشارة إلى أن هذه الصور تنعدم ولا تكون لها حقيقة في الخارج هذا ما قاله الأمير في كتابه المواقف المذكور أعلاه. (بتصرف)[1]

وهكذا يتضح معنى قَسَمِ بن عربي بالله أنه لولا الشريعة أي القرآن والسنة ما عرف اللهَ أحدٌ، وهو بذلك يريد إبعاد حكم العقل عن معرفة الذات الإلهية من حيث أنه متفكر لا من حيث أنه متلقِّي (من الذات الإلهية) فحصول "العلم بالذات " للعقل من حيث أنه متقبلٌ لا مفكرٌ، هو من فهم كلام الشريعة في الأُلوهية وبالتلقي من حضرة الله، فالشريعة هي التي تُضبط العقل في فهم التجليات.

لأن الألوهية فوق العقل، فهي بحر ظلمات بالنسبة له لا من حيث أنه يتلقى منها، ولذلك نجد ما عدا الصوفية لهم طريقة في المعرفة خاصة يحكمون فيها بالعقل الذي ليس عنده إلا التّنزيه، وهذا عكس ما

(1) الأمير عبد القادر، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، ج 1، المصدر السابق ص55.

جاء في القرآن من تنزيه وتشبيه، وهم يقولون بعد هذا الحكم بأن الحق كذا وليس كذا. من هنا نفهم المقولة المشهورة: كل ما يخطر في بال الخلق من تصور الخالق، فالله مخالف لذلك.

أما مستند محي الدين وأمثاله في كلامهم على الذات فمن معنى عدة أحاديث مثل التقرب من العبد والمشي، والهرولة، والمرض " **مرضت فلم تعدني** " والتبشش، والضحك، والجوع والعطش وغيرها من الصور والتجليات. كما تجب الإشارة إلى أنّ الصفات الثبوتية هي التي تُثْبت للخالق، أمّا الصفات السّلبية فهي التي تسلب عنه ما لا يليق بالربوبية تنزيها لها، أما العقل فله مرتبة التنزِيه وليس له التشبيه. ونرى أنّ لهذه الشؤون تناقض الأدلة العقلية. ويضيف بن عربي أنه من أجل هذه الصفات المذكورة في معنى الحديث السابق أحبَبْنا الحق وهي التي يسميها وقوع النِسب أي تحقق النِسَب " العلاقات " أي نِسَبٌ بيننا وبين الله وثبوت السبب والنَسَب معنى القرب "ونحن أقرب إليه من حبل الوريد"، وهي التي توجب المحبة من المحبين لله تعالى ولذا **قال** " **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ** " **سورة الشورى الآية (11)**، أي أنه باقٍ على تنزيهه في هذا التشبيه، وتُثبت الأسباب الداعية للحبّ والموجبة للحبّ من عباده له، والتي ينفيها العقل إن اتبع دليله، فيُنفي التصورات العقلية التي تستعمل التشبيه بين المحبين، والذات منزهة عنها لأنها لا توصف ولا تُشبّه، وهو أيضا في معنى الحديث القدسي " **فخلقت الخلق فتعرفت إليهم فعرفوني.** "

يقول: ما يُعرَف الله إلا بما أخبر به لا بما تقوله العقول، وقد أخبر أنه يحبنا ويرحمنا ويرأف ويشفق ويتحبب إلينا وينزل إلينا في التشبيه لنمثله في خيالنا ونجعله نصب أعيننا في قلوبنا وفي قبلتنا وفي خيالنا حتى نكون كأنّا نراه بل نراه فينا "**وحدة الوجود: الخلق مظاهره تعالى وأكثرهم لا يعلمون**".

وكما أنه لا يُفْتَقَر إلا له في كل شيء ومن كل شيء كما في الآية " **يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ** " **الآية 15 سورة فاطر**. كذلك لا يُحَبُّ غيرُه في كل مَحْبوب ومن كل مُحبّ، وما في الوجود إلا محبّ ومحبوب، كما أنه لا يُعبد سواه في كل دين كما تشير إليه الآية " **وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ** " **سورة الإسراء الآية 23.**

لأن الذين عبدوا آلهتهم ما عبدوها لو لا تَخَيُل الألوهية فيها " **مثل الأصنام والشمس، والنار، الصليب** " وغيرها من المعبودات. وكذلك في الحبّ فما أحبّ أحد غير خالقه ولكنه تعالى احتجب عنه في مظهر زينب وسعاد و ليلى والدنيا والدرهم والجاه... وبكل محبوب في العالم. فنظّم المحبون أشعارهم في الموجودات مِثْلهم وهم لا يعلمون أنها في الله. أما العارفون " الصوفية " فما يسمعوا شعر هؤلاء في محبوباتهم إلا ونسبوه إلى الله خلف حجاب المظاهر، والسبب في ذلك من حيث غيرة الله أن يُحَبَّ سواه في الكون.

من هذا المنطلق يشرع بن عربي في تعليل كلامه فيقول: الحبّ سببه الجمال " الحسي أو المعنوي وهو لله، **ولأن الجمال** محبوب أينما ظهر ولمن ظهر من العقلاء، ولأن الله جميل يحبّ الجمال كما ذكر نبي الإسلام(ص)، فيحبّ الله نفسه في مظاهره التي هي الخلق فهو المحبّ وهو المحبوب من خلف حجاب، وهذه هي وحدة الوجود.

والسبب الثاني **للحبّ الإحسان**، فما مِن إحسان وقع في الكون إلا وهو من الله من خلف حجاب المُحْسِنِ، فإن أحببت إذن أحدا من أجل إحسانه لك أو لغيرك فما أحببت إلا الله، وإن أحببته لأجل جماله فما أحببت إلا الله لأنه هو الجميل – ففي كل حال ما تعلقت المحبة إلا بالحق –.

ومن هنا لمّا علم الحق نفسه علم العالَم من نفسه، إذْ علمه واحد، فكان العالَم على صورته. وأبرزُ ما في العالم الإنسان، فهو مرآة له تعالى، يرى صورته فِيهْ وفي العالَم، فإذا أحبّ أحدُ أفراد العالَم فردا من العالَم ففي الحقيقة هو الله أحبّ نفسه.

ثم يشرع بن عربي في الاقتباس **من سورة آل عمران الآية** 31 ″ **قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي *يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ*** ″ فيعلق عليها في معنى يحببكم الله على قوله السابق أي نفسه أحبّ في حقيقة الباطن، إذْ الإتباع لكل مَتْبُوعِ "اسم مفعول " من أي تباع اسم "فاعل " هو الذي ينتج الحبّ أي أنّ التابع يتبع المتبوع، والتابع والمتبوع هو الله الذي لا يرى سوى نفسه في صور المخلوقين[1].

وسبب الحبّ الإكثار من النوافل والنافلة هي ما زاد عن الفرائض، والنافلة: الزيادة لغة، وصورة العالم وهو الإنسان زيادة في الوجود، فحبّ الله للإنسان زيادة، ففي الحقيقة ما أحبّ إلا نفسه، يقول الله عن المتقرّب إليه بالنوافل " **إذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به**" . وهذا حتى لا يحبّ إلا نفسه في مخلوقاته، ونظرا لغموض هذه الفكرة نبّه بن عربي أنها تنفلت من **الوهم** الذي يَعُدّه الصوفيةُ من الملكات التي تساعدهم في الوصول للاتحاد بمفهومهم.

ومن هنا نستنتج أنّ هناك نوعين من الانفلات الأول من الوهم والثاني من العقل:

ثمة أمور يُسَلِّمُ بها العقل ويَثْبُت عليها ولا يتزلزل عنها، لكنها تنفلت من الوهم ولا يدوم على إمساكها، كهذه المسألة وهي أنّ الإنسان مرآة لله يرى فيها الله نفسه.

وثمّة أمورٌ أُخَرٌ عكس هذه تَنْفلت من العقل ويثبت عليها الوهم ويؤثر فيها كمن يعطيه العقلُ بدليله (أي الشرع هنا) أنّ رزقه لابد أن يأتيه سواء سعى إليه أم لم يَسْعَ، كما ذُكر في معنى الحديث "**إنَّ رُوحَ القُدُسِ نفث في رُوعِي أنَّ نَفْسًا لن تموتَ حتى تستكملَ رزقَها، فاتقوا اللهَ وأَجْمِلُوا في الطلبِ** "

(1) أنظر محي الدين بن عربي، كتاب الفصوص الحكم، الفص الأدمي، المصدر السابق، ص 30

[1] لكن الوهم يحكم على الإنسان أنك إن لم تَسْعَ في طلبه تموت جوعا، فيغلب عليه فيسعى ليعيش، هذا في مقام الزهد فقط، أمّا من كان عند (الصوفية) في غيره من المقامات فعليه بالسعي على نفسه وعلى من يعول، فالحق بالنسبة للعقل لم يُتَّبع في هذه الحالة وإن كانت صدْقا، والوهم متّبعٌ ومطاعٌ، إذ غلب حكمُ تغلب سلطانه على العقل وهو الحق والصدق.

ويسرد محي الدين مثالا أخرًا لإثبات فكرته، وهو كمن يرى صورةً هائلةً مخيفةً لكن عقله بدليله يحكم أنّ ضررهاَ لا يصل إليه إلا أنّ سلطان الوهم يتحكم فيه فينفر منها ويخشاها كحبل في صفة حية أو حيوان أليف ترآى كالأسد. إذن وهي خلاصة ما أراد قوله: للوهم سلطان على الشعور وللعقل سلطان عليه أيضا كل في موطنه.

رابعا: لوازم الحبّ ومقاماته في فلسفة الحبّ الأكبرية

تتكون لوازم المحبّة عند بن عربي من عنصر الإرادة وهي أهم لازم في باب المحبّة فالحبّ تعلق خاص من تعلقات الإرادة والتي عرّفها محي الدين في "رسائله " بالولعة التي تغزو القلب وتجعل المريد يغطس في بحر التمني للقرب من الله، وإرادته تزول هنا لأنه في حضرة الله فلا يختار إلا اختيار ربه، لأنه هو المختار الأكمل والمريد الأوحد، فيقول:

"**فلا تتعلق المحبة إلا بمعدوم غير موجود في حين التعلق، يريد وجود ذلك المحبوب أو وقوعه وإنما قلت أو وقوعه لأنها قد تتعلق بإعدام الموجود وإعدام الموجود في حال كون الموجود موجودا ليس بواقع فإذا عدم الموجود الذي تعلقت به المحبة فقد وقع ولا يقال وجد الإعدام فإنه جهل من قائلة**"[2] هذا قُول محي الدين انفرد به عن غيره من الصوفية. فَبَعْدَ أن عرّف الحبّ أنه عنصر من عناصر مجموعة الإرادة عندهم وهي الكراهية والشهوة وحبّ الخير، وحبّ الشر... وكل باعث نفسي من الإنسان يدفعه للفعل. فيعرّف المحبّة بأنها لا تتعلق إلا بأمر غير موجود في حين التعلق أي في الوقت الذي توجهت فيه هذه الإرادة لنيل الشيء المراد تحصيله، إما بإيجاده أو بجعله قابلا للتَحقق ويعبر عنه بالوقوع وهو الواقع في المحبّة. ثم يبرهن على كلمة الوقوع: التحقق أو الإيجاد، لأن المحبّة التي هي فرع من الإرادة قد تتعلق بإعدام الموجود، وهذا مستحيل لا يقع في وقت كونه موجودا لأنه موجود، والموجود لا

(1) الراوي: عبد الله بن مسعود، المحدث: الألباني، المصدر: مشكلة الفقر، الصفحة أو الرقم: 15، خلاصة حكم المحدد: صحيح، أنظر شرح الحديث رقم 114487.

(2) محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج2، المصدر السابق، ص329.

نستطيع إعدامه، فإذا صادف وأن عدم الموجود الذي تعلقت المحبّة بإعدامه فقد وقع أي صار معدوما ولا نقول أنّ العدم وُجِدَ. فإنّ مستعمل هذه العبارة قد جهل الأمر (أمر الحقائق). والقاعدة عند محي الدين أنّ قلب الحقائق محال، أي أن الوجود حقيقة والعدم حقيقة تضادها، والقول أنّ العدم وُجِدَ محال، وأنّ الوجود عُدِمَ محال.

ويكمل قوله في المحبوب فيفتتح " **وقولنا يريد وجود ذلك المحبوب وأنّ المحبوب على الحقيقة إنما هو معدوم فذلك أنّ المحبوب للمحبّ هو إرادة أوجبت الاتصال بهذا الشخص المعيّن كائنا من كان إن كان ممن من شانه أن يعانق فيحب عناقه أو يُنكح فيحب نكاحه أو يُجالس فيحب مُجالسته، فما تعلق حبه إلا بمعدوم في الوقت من هذا الشخص، فيتخيل أنّ حبّه متعلق بالشخص وليس كذلك.** "يشرح هنا قوله يريد وجود ذلك المحبوب بأن هذا المحبوب في الحقيقة معدوم في الآن، فالحبّ حالة خاصة بينه وبين المحبوب وهو يريده وأنّ الباعث الداعي لمحبة أيًّا كان مما شانه التمكن من المُحِب فيه، كالعناق والنكاح والمجالسة، لكنه يتخيل أنّ حبّه متعلق بذات الشخص وليس كذلك فهو يحبّ حالة منه، لأنه تعلق وأحب وَضْعاً خاصا من المحبوب يرتاح له أو يجد فيه لذة. ويبحث عن هذا الوضع ودوامه فيوجده، أي أنّ تلك الحالة المطلوبة في المحبوب هي التي تهيج اللقاء والرؤية للمحبوب في المُحَبُّ، وليس وجوده وعينه أي الذات وكيانه، لأنه كما أنّ للمحبوب وجود وعين وشخص، فكذلك المحبُّ له وجود وعين وشخص، فلا فائدة للتعلق بها بل التعلق يكون بالحالة التي يشتاق لها من قرب المحبوب لذلك فهذه الحالة هي المعدومة أي دوامها، و أخطأ من يظن أنها غير معدومة، وذلك أنّ المحبّ يريدها مستمرة دائمة والدوام والاستمرار معدوم، إذ مجالسة المحبوب وعناقه ومؤانسته محدودة في الزمان فهي غير مستمرة. ويستشهد **بما جاء في القرآن عن المحبة** فيقصد بها الآية التي فسرها الأمير عبد القادر بأنها نزلت في أصحاب المهدي في آخر الزمان وهي " **يأيها الذين آمنوا من يرتدد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه، أذلة على المؤمنين أعزة على الكفرين** "**الآية آل عمران**

يقول: جاءت الآية بصيغه الغائب والمضارع، أي أنّ متعلَّق الحبِّ لغائب معدوم في الآن أي في اللحظة الأنية – والغائب عدم إضافي–"**ويقسمون العدم إلى مطلق و إضافي، فالمطلق الذي لا وجود له**

في العلم الإلهي سواء في الماضي و الآن والمستقبل والعدم الإضافي هو ماله وجود في حضرة من حضرات الزمان أو في اثنتين أو ثلاثة"[1]

ثم ذكر **أوصاف المحبّة** فقال: بما أن الإنسان مخلوق على صورة الرحمن كما ذكر في الحديث الشريف " خلق الله آدم على صورته" وفي رواية أخرى على صورة الرحمن وبما أن الله وصف نفسه بالضدين في **قوله** " **هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ** " سورة الحديد الآية (03) . فللمحب نسبة ما من وصف الضدين في آن واحد، وهذا بما فيه من الاختيار بين الأمرين، ثم محبة ما يحبّه المحبوب، فإذا أحب المحبوب الفراق أحبّه المحبّ باحترام له، وهذا ما يتوجب فعله في محبّة المحبّ لمحبوبه – وهنا يَخْلُصُ إلى الكلام بنوعين من الحبّ الطبيعي والروحاني، المجبول عليهما الإنسان عكس الحيوان الذي يحبّ ولا يجمع بين الضدين في حبّه و صورة جمع الحبّ بين الضدين، فإنها من الصفات اللازمة للحبّ: حبّ الاتصال بالمحبوب، وكذلك من صفاته اللازمة له حبّ ما يحبه المحبوب، وإذا أحبّ هذا المحبوب هِجْرَ مُحبه وذلك لسبب معين يجهله هذا المحبّ، لكن يعذره فيه لحبه له. فإن أحبّ المحب الهِجْرَ أيضا. فهذا لا يقتضيه الحبّ فإن مقتضى الحبّ يطلب الاتصال، وإن أحبّ المحب الاتصال في حاله إرادة محبوبه هجرانه فهذا ما لا تقتضيه المحبّة، لأن المحبّ يحبّ ما يحبّه محبوبه، وهو هنا يريد الهِجْرَ وهو يريد ما لا يريده محبوبه، فالحجة على المحبّ في كلتا الحالتين من الاتصال أو الهجران. وهذان الضدان من سبب خلق الإنسان على صورة الرحمان كما ذكرنا، والجمع بينهما أنّ المحبّ يحبّ الهجر من حيث أن محبوبه يريده فيحبه من هذه النقطة ولا يحبّ الهجر، لأنه يقوض المحبّة ويمحوها ويدوم على محبه الاتصال، وهذا غاية هذه المسألة، فيبقى الحبّ متصلا رغم تضادد الأمرين. يُصبح بين الرضا والقضاء، لكن المقضي مهما كان لا يرضى به "**كالراضي بالقضاء فيصبح له اسم الرضا بالقضاء مع كونه لا يرضى بالمقضي إذا كان المقضي به كفرا، كذا ورد الشرع، وهكذا في مسألة الحبّ: يحبّ المحبُّ الاتصال بالمحبوب ويحبّ حبّ المحبوب الهجر، لا يحبّ الهجر لأن الهجر ما هو عين حبّ المحبوب الهجر، كما أن القضاء ما هو عين المقضي فإن القضاء حكم الله بالمقضي لا عين المقضي فيرضى بحكم الله** "[2] ومثل محبّة الهجران لأن المحبوب يريده مثل الراضي بالقضاء لا بالأمر المقضي إذا كان معصية أو كفرا كما هو مقرر في الشرع الإسلامي، لأن هجر المحبوب له ما هو نفس حبّ المحبّ

(1) محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج2، المصدر السابق، ص329.

(2) المصدر نفسه، باب 178 في معرفة مقام المحبة، ص327.

الهجر، كما أن القضاء ليس هو المقضي به، لأن تعريف القضاء هو حكم الله في الأشياء والقدر توقيت وقوع الأمر المُقضي به، فالمحبّ من حيث إيمانه يرضى بحكم الله لا بما حكم إن كان يخالف الشريعة.

وفي حبّ الحيوان ليس كذلك، فهو طبيعي، وهو ليس كالحبّ المذكور قبلُ الذي سماه حبّا روحانيا، وصاحب هذا النوع يطلب الاتصال بمحبوبه غير مبال بما يحب محبوبه أو يكره فلهذا قسّم بن عربي الحبّ الإنساني إلى نوعين. فلا يعلم الحيوان أنّ محبوبه يحب كذا وكذا، وهذا هو الحبّ الطبيعي الذي يشارك الإنسان فيه الحيوان. وقسّم محي الدين الحبّ إلى ثلاثة أصناف من الحبّ: **إلهي وروحاني وطبيعي.**

الحبّ الإلهي: هو محبّة الله لخلقه وكذلك حبّ العباد لله.

الحبّ الروحاني: هو الحبّ الذي يسعى به المحبّ في مرضاة المحبوب بدون غرض ولا إرادة منه إلا محَابِّ المحبوب وما يريده منه.

والحبّ الطبيعي: وهو الحبّ الذي يطلب به نيل أغراضه سواء أرضَتِ المحبوب أو لم ترضه وهو أكثر حبّ الناس.

أما تعليقنا عبى هذا التصنيف فهو:

أ) الحبّ الإلهي: نوعان حبّ الله خلقه لنفسه، وحبّ الله خلقه لهم لا لنفسه.

أما حبه خلقه لنفسه فمن الحديث القدسي الذي ضَعّفه الحفّاظ ويستشهد به الصوفية كثيرا في كتبهم، يقول الله "أحببت أن أعرف فخلقت الخلق فتعرفت إليهم فعرفوني" وقول القرآن " وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون " خلقهم لنفسه. وحب الله خلقه لهم بحيث عَرّفهم الأعمال المؤدية إلى سعادتهم ونجاتهم من ضدها.

وهنا يستشهد به بن عربي في معنى قوله خلق الله الخلق ليسبحوه وليثنوا عليه ويسجدوا له " **وإن من شيء إلا يسبح بحمده** " وخاطب الله نبيه محمدا (ص) من حيث أنه نبي لا يَحْجِبُ عنه خفايا الكون، **فقال في الآية " أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرُ صَافَّاتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ** " من هنا تتضح صورة المذكورين بتسبيحهم الفطري الذاتي عن تجلي منه من غير تكليف منه

بذلك، هذا ما رآه بن عربي في تفسيره الذي كان ملمّحا لوحدة الوجود، فأنتج هذا التجلي محبتهم له فأثنوا عليه من غير تكليف منه، بل بغير تردد منهم، وهو ما يسميه الإِقْتِضَاء الذاتي فهو الحق مسبح ومتجلي.

وبناء على ما سبق نستنتج أنّ المحبّة الإلهية نوعان: حبّه لنا لنفسه، وحبه إيانا لنا لا لنفسه والمحبة كلية أولا ثم تتفرع إلى الأجزاء دون تمييز أو حصر، وذلك إذا تتبعنا مجال العطاء الإلهي نجده منعم بكل النعم التي تزخر بها الحياة والتي تعرّفنا بحبه، حتى أن بعثه للرسل للبشرية نعمة تدرك بها محبته لنا مع تعريفنا بطاعته، ورغم هذا فأكثر البشر مجحفون مقصرون في حق الله، لكن هذا لم يوقف حبه لنا بل كان عطاءه في زيادة من أجل أن يتفطن الخلق لنعمه وبالتالي لحبه لنا، فتتقسم المحبة الإلهية إلى ثلاثة عوالم أولها عالم الغيب وثانيها الوسط وهو عالم الدنيا وثالثها عالم الآخرة، ففي عالم الأرواح كنا في قبضته مثل الذر حيث أقررنا بربوبيته، أما في الوسط فمنا من نسي ومنا من أقر ومنا من أنكر، لكن هذا لم يمنع من حب الله لنا رغم كفران نعمه فهو ينعم عليهم حبا لهم، والعذاب الأخروي ما هو إلا تطهير من الكفر لينعم عليهم بقربه بعد التطهير محبة لهم، فالعاقبة تابعة لسابقة في علمه، وهو حكم الله في أعيانه قبل خلقهم.

ولا تكون المحبة الإلهية متصفة بالبداية ولا بالنهاية ولا بمكان ولا بزمان، فعين حبه الخلق هو عين تكوينهم ووجودهم، أي منذ أن كانوا أعياناً وبعد خروجهم إلى العالم الخارجي من المتقدمين والمتأخرين في نفس التجلي، إذن فَهُمْ (أي الخلق) مَظاهَرٌ له ومن هنا فهو محبٌّ لهم.

بعد هذا تكون محبته مقرونة بالعلم، فعلمه هو محبّة بالنسبة له ولهم في الوقت الواحد، وهو العلام العليم، ويذكر بن عربي في سياق الحديث أنّه قبل وجودهم الخارجي كانوا موجودين في علم الله وحبه لهم موجود في حال عدمهم وعند تَعَيُّنِهِم في غيبه وعند خروجهم. فالعلم بالوجود أزلي والمحبّة أزليّة، وهنا تكمن محبّة الله لنا، ويبرهن عن هذا بقوله " **فلا أول لوجوده ولا أول لمحبته عباده سبحانه. ذكر المحبّة يحدث عند المحبوب عند التعريف الإلهي لا نفس المحبّة. القرآن كلام الله لم يزل متكلما ومع هذا قال معرفا ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث فحدث عندنا الذكر لا في نفسه من سيدنا ومالكنا ومصلحنا ومغذينا وما يأتينا من ذكر من الرحمن محدث. فحدث عندنا الذكر من الرحمن لا في نفسه فالرحمة**

والنعمة والإحسان في البدء والعاقبة والمآل، ولم يجر لاسم من اسماء الشقاء ذكر في الإتيان إنما هو رب أو رحمن ليعلمكم ما في نفسه لكم".[1]

أما إذا تكلمنا عن فصل التكملة في الحبّ الإلهي عن محبتنا لله، فيحدثنا بن عربي في هذا الفصل " أنّ محبتنا لله ليست كمحبته لنا فمحبتنا فيها قسمين أولها روحي وثانيها طبيعي، ونحن نحبه بالحبين **وهي مسألة صعبة التصور**".[2] وهذا أعطانا العلم والإيمان، فالعطاء العلمي لا يكون متكافئا، فهناك من يفهم الأمور حسب علمه بإتقان وهناك من يفهمها مع التنزيه، والإيمان هنا يكون حسب ما يخبرنا الله وكما يريد الله من مفهومها باستعمال التشبيه والتنزيه. التشبيه للوهم والتنزيه للعقل، وأهل العقل يَفْصِلُونَ الله عن الخلق، إذن فالمحبّة امتنان من الله على عباده، لذا مَنَ بها على رسول الإسلام(ص)، فنور قلبه وعقله معا. فلم يكتف الشيخ بظاهر الآيات بل تعمق في شرح ماهية المحبّة فقسمها إلى محبّة اللام، ومحبّة الباء والبدء والغاية، فأما عن تقسيم المحبّة ب (اللام) فهي أربعة أقسام:

أ- أن نحبه له / 2 أو نحبه لأنفسنا / 3 أو نحبه للمجموع " له ولأنفسنا " / أو نحبه ولا لواحدة مما ذكرنا وهذا مقام في الحب أيضا.

وأما في تقسيم المحبة ب (الباء):

ب- فنحبّه بنا / 2 أو نحبه به / 3 أو بالمجموع / 4 أو نحبّه ولا بشيء مما ذكر.

ج- أما تقسيم المحبّة بالبدء والغاية: فيطرح تساؤلاته على هذا الباب هل هناك بداية لحبّه أو غاية أو له نهاية أم لا؟ ، وإذا كانت له غاية فما هي هذه الغاية لأن الحبّ لا يقبل الاشتراط.

فالصفة إذا كانت متجلية في الكثرة أو الوحدة لا يُعتبر حينئذ قدر الحبّ الذي يثار بها من أجل هذا المحبوب.

يسرد محي الدين قصة القوة المفكرة مع النفس وكيف كان بينهما المحاسبة على عدم استعمالها في التفكير، فاعتذرت النفس وأذنت للفكر في التصرف والتدبر حتى تحققت أنّ الله هو خالقُها وهذا التحقق كان بالقوة المفكرة، ثم جاءها داع من جنسها أَلاَ وهو الرسول (ص) ليعرّفها العبادة التي تقرّبها من ربها

(1) محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج2، مصدر السابق، 329

(2) المصدر نفسه، ص 329.

وأدّاها لها تفكيرها في البحث عن مرضات الله، فأصبحت تحب الأشياء التي توصلها إلى الطاعة والمحبّة له رهبًا ورغبًا، فانقسم حبّ الله إلى محبّة الشرع ومحبته له وحده وهي لمقام العارفين، والعارف من عرف ربه في شهوده وكل حسب مرتبته، وفي نهاية قصته هذه يُثْبِتُ لنا أنّ المحبّة هي أعلى مراتب التوحيد وهذا ما أثبته الغزالي كذلك.

وفي آخر باب المحبّة ذكر أنّ التكوين الإلهي بكلمة كن يخلق كل الوجود، فنحن في حضرته بين الكاف والنون: أمر منه فنكون، والعين الثابتة تُكَوِنُ نفسها عند توجهه إليها بالأمر، وهذا لجميع مخلوقاته فتتكوّن، وكلها منه وإليه، إذن فحبنا للحق لم يكن من **النَفَسِ** أو **العماء** بل عند تكوين صورنا في جوهر العماء الذي أعطى للطبيعة الوجود وانبثق الحبّ منه وله، فالمحبّة ليست صفة أيضا لأنها في نظر بن عربي تزول وتتغير فأعطاها مفهوم العين الثابتة.

أما الحبّ الطبيعي[1]: فيقول فيه بن عربي أنه الحبّ الذي يكون بين البشر، ويكون مغايرا للحبّ الإلهي والروحي، وحيث يكون اتصافهم فيه بالشوق والوجد والاشتياق للمحبوب. وبعد ما عرّف أنواع الحبّ وأعطاها ألقابها، أرجع النوع الإلهي والنوع الروحي إلى الحبّ الطبيعي وجعلها نوعا واحدا، ولقد وردت أخبار كثيرة عن هذه المحبّة من العارفين وما ذكره به بن عربي أيضا، ومع أنّ الله رقيب وشهيد فلقد أحبّ لقاء هذا المحبّ (الإنسان)، وأيضا، بما أنّ الوجود لله بمشيئته وقدره، وله الأمر والخلق، وهذه الصفات تشير إلى واحديته أي وحدة الوجود.

ثم يرجع بن عربي إلى الحبّ الطبيعي فيقول " إنّ المحبّ لا يحبّ محبوبه إلا لنفسه (المحِبّ)لا لعين المحبوب، هذه الحقيقة سارية في الحبّ الإلهي والروحاني، فالطبيعة لا تعرف الإحسان والإنعام، والمحبّ يحبّ الأشياء التي توصله إلى الحبيب، فالحبّ الطبيعي ساري في الإنسان والحيوان معا فكلٌ يحبّ محبّه لمصلحته الخاصة، والمحبّة الطبيعية بين الإنسان والحيوان فَارِقُها العقل، فيميز بن عربي بين الحبين " الحيواني والإنساني " فالحيوان يحب الاتصال بصاحبه اتصالا محسوسا وقربا محسوسا، وهذا غاية الحبّ الطبيعي. أما الإنسان فيكون إتصاله معينا بمحبوب **ما**، وغايته في ذلك المحبوب الذي يكون محددا.

فالحبّ يطلب ذلك المحلّ "**الشخص**" الذي هو عين محبوبه وبالرغم من عدمية المحبوب فهو معين في ذهنه في محل مخصوص "**كالمرأة المعيّنة من مجموعة نساءٍ يختارها كمحبوبة له**" وهذا يكون في

(1) محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج2 المصدر السابق، ص 335.

الإنسان أتم لأن الإنسان يجمع حقائق العالم وهو صاحب العقل والصورة الإلهية، فهو على صورة الحق ظَهَرَ وبكلمة كن خُلقَ.

فالإنسان والحيوان مشتركان في بروزهما عن (كن) لكنهما مختلفان في الصورة، فالإنسان يتميز بروحه وبالعناصر الطبيعية (الجسم)، وكل جسم عنصريّ طبيعيّ ولا يمكن أن يكون العكسُ صحيحا، فما كل جسم طبيعيّ عنصريّ. ومن هنا يرى بن عربي أنّ الحبّ هو اتصال بكثيرين أو قليلين، وكل محبٍّ حسب محبوبه، مثال ذلك: كتاب موجود لكن العلم بما فيه معدوم فيحبّ المحبّ له هذا العلم المعدوم بمطالعة الكتاب معرفة ذلك العلم المعدوم عنده. يريد بن عربي هنا الإشارة إلى أنّ الحق المحبوبَ موجود في ذات الخلق المحبِّ.

من هنا نستنتج أن الحبّ الطبيعي لا يتقيد بصورة طبيعية واحدة عن صورة طبيعية أخرى، من حيث أنّ الطبيعة ما هي إلا تجلي من تجليات الله، والطبيعة مثلها بن عربي بكهرباء (وهي نوع من الأجسام ذات خاصية جاذبة) تجذب كل ما حولها من معادن وغيرها من ما هو موجود بجانبها.

وقد تحدّث عن **الحبّ العنصري** وقال فيه أنه يتقيد بصورة طبيعية واحدة معينة دون غيرها وقد شبهه بعنصر المغناطيس الذي يجذب كلّ عنصر حديدي فقط، فهو يختلف عن الطبيعي. فيقول " **أما الحبّ العنصري فهو الذي يتقيد بصورة طبيعية وحدها كقيس ليلي وقيس لبنى... ولا يكون هذا إلا لعموم المناسبة بينهما كمغناطيس الحديد ويشبهه في الحب الروحاني: "وما منا إلا له مقام معلوم" ويشبهه من الحبّ الإلهي التقيّد بعقيدة واحدة دون غيرها كما يشبه الروحاني الطبيعي في الطهارة ويشبه الإلهيُ الطبيعيَ في الذي يراه في جميع العقائد عينا واحدة**".[1] فالحبّ هنا هو اشتراك جميع عناصر التكوين في وحدة متناسقة وحميمية بين المواصل والمتصل لتحقيق الوصال الأكبر الذي يُرى به كل العقائد عينا واحدة.

وكلّ صوفي يعرّف الحبّ على حسب ذوقه، ولكلّ منهم تجربته الخاصة وذوقه، لكن محي الدين اختار هذا المرسى للحبّ ليبحر بشراعه بعيدا عن مرسى المحبين الآخرين، وقد اختار للحبّ الاعتراف بالغير وعدم الاغتراب، فللحب رونقه الخاص في التودد والتواصل وعدم الإنكار. وانطلق من الحبّ إلى الاعتراف ثم من الاعتراف بالآخر إلى الاحترام ومن هذا الاحترام تظهر زهرة التسامح بمفهومها الأكبر

(1) محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج 2، المصدر السابق ص 335.

الذي قصد به الارتفاع من مفهومه العامي إلى مفهومه الصوفي الخاص ليحوصلها في مراتب الكمال، ومفهوم الإنسان الكامل الذي يتوجب على كل محب أن يجعله طريقا إلى التسامح، ونقف قليلا عند ما استنتجناه من كلام بن عربي عن الحبّ وكيف ينتج الاعتراف بالآخر:

خامسا: الحبّ سر الوجود: يرى بن عربي كذلك أنّ من حدّد الحبّ فما عرفه (الحبّ)ومن لم يذقه فما عرفه أيضا، والحبّ شربٌ بلا ريّ، وحقيقة الحبّ وجدها بن عربي عشقا مفرطا من المحبّ لمحبوبه، وهوى وشوقا مقلقا وغراما وتوقفا عن الأعمال، وانعدام لذة بالطعام، ثم ذهولا وذهابا للعقل وفناء عن المحيط، ثم تجليا وفيضا ولذة لا توصف، فالحبّ على قدر التجلي، والتجلي على قدر المعرفة بهذا الحبّ، والمحبّون يعبدون الله قدر استطاعتهم ويفنون في محبته فناء معنويا لا يمكن تصوره لغيرهم، وهذا هو حبّ العارفين الذين يمتازون عن محبّة العوام، والحبّ في رأي محي الدين درجات؛ الحبّ الصوفي هو أوسطها والحبّ الإلهي اسماها والحبّ الطبيعي أدناها والله هو المحبّة عينها.

أحبّ الحق نفسه فأبدع الخلق من ذاته بالحبّ وتجلى به في الكثرة ليُعرف فعُرف وأُحِبَ وتسابقت إليه الأرواح للقائه، وبالحبّ نفسه تعود الكثرة إلى الواحد الحق، فالبشر يحبون الله تعالى لجماله وهو يحب الكائنات لما أودعها من جماله، وهذا هو حبّ العارفين، ويصفه بن عربي كما يقول عبدُه الشمالي عنه " **إن المحبين لله شُقَّ عن قلوبهم فأبصروا بنور القلوب جلال الله فصارت أبدانهم دنيوية وأرواحهم حجبيه وعقولهم سماوية تسرح بين صفوف الملائكة وتشاهد تلك الأمور باليقين فيعبدون الله بمبلغ استطاعتهم حبا له** "[1] هكذا يتبين لنا سر الحبّ وسببه ونهايته في هذا الوجود، كما أن بن عربي أوضح هذا السر بأن علامات الحبّ الإلهي حبّ جميع الكائنات في كل حضرة حسية أو معنوية أو خيالية، " يقول: **لقد بلغ بي الخيال أنه كان حُبّي يُجسّد لي محبوبي من خارج عيني كما يتجسّد جبريل لرسول الله صلى الله عليه وسلم فلن أقدر أن أنظر إليه، فيخاطبني، فأُصغي إليه وأفهم عنه**[2]. فالحبّ يجعل صاحبه في حضرة المحبوب غائب الذهن لا يرى سوى من نطقت شفتاه بذكره وقلبه بعشقه، فيسرح في الخيال مع من يحبّ إلى أرض الأسرار، لا يكشف سرها إلا من عرف مقامها. فسرّ هذا الحبّ ليس على أرض خيال الإنسان العادي بل هو في أرض الحقيقة والمشاهدة، وليس هو من نصيب أصحاب العقول بل هو لأصحاب الفيض والتجلي.

إنّ سريان وحقيقةَ الحبّ لا تكون إلا إذا وجد العنصران الجمال والإحسان، لتحقيق التناغم بين هذين العنصرين ولتكتمل اللذة بالمحبوب وتظهر صورة الكون بوجه الحبّ، فمن أحبّ لا يرى سوى تلك الصور

(1) عبده الشمالي، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية وأثار رجالها، ط5، دار صادر، لبنان، 1997، ص574، 575.

(2) محمود محمود الغراب، الخيال عالم البرزخ والمثال من خلال كلام الشيخ محيى الدين بن عربي، ط2، دار الكتاب العربي، سوريا دمشق، 1993، ص60.

المتجلية للحق في الكون لا الصورة نفسها، وبما أنّ الحبّ متعلّق بالعدم فلا يمكن أن تتحقق صورة الحبّ بأكملها، فيبقى ذلك الشغف والحرقة للجزء المعدوم دائما دون الإحساس بها فيزداد تعلق المحبين بالمحبوب الذي وجدوا عنه وهذا الحبّ لا يكون إلا لمن أوجد الصور لا للصورة بمعناها المادي المحسوس.

ويَكشف عن سر هذا الحبّ فيطرح بن عربي تساؤلاته: هل هذا الحبّ صفة نفسية في المحبّ؟ أو معنى زائد في ذاته؟ أو هو نسبة بين المحبّ والمحبوب لا وجود لها خارجا؟

هذه التساؤلات حدد بها الشيخ الأكبر السِرين اللذين تقوم بهما المحبّة، وهما كما وسبق ذكرهما:

-**الجمال** وهو من صفات الله حكم به على نفسه، والذي تجلى به على خلقه فكساهم به وعلى الكون أيضا، فكانت هذه الجماليات كالصورة له سبحانه.

-**والإحسان** كما نعرفه هو مقام العارفين وهو كذلك من صفات الله تتجلى على خلقه، فهو المحسن الجميل، والحبّ إحسان وجمال في قلب المحبين نهلوا به من حبّ من أحسن إليهم فقوي إيمانهم بعد إحسانهم.

ثم يكشف سر الجمال في الحبّ باعتبار أنّ كل جميل محبوب، وبما أنّ هذا العالم من خلق الحق الجميل الذي هو عين وجوده، فلا يمكن أن لا يكون جميلا ومحبوبا للمحبين، وفيه تتجلي صور الجمال، وبه يتعرف أهل الحبّ على محبوبهم. ثم إنّ من أسرار الحبّ الخيال، وهو الذي يجول به المحبّ بحثا عن صور محبوبه وتصورها، وبما أنه يريد لقاءه دائما تلتصق هذه الصور في مخيلته فلا يرى ولا يسمع سوى ما تجلّى في خياله، فالحبّ لا يكون إلا لما رسمه الخيال لتلك العين المحبوبة؛ من هذا حدد بن عربي للحبّ نقاطه، ولا يمكن له أن يُحبّ إلا هكذا فهو يرى أنه يجب أن يكون لهذا المحبّ من ينير دربه، ليضبط قواعده الصحيحة ويغدو المحبّ شارباً من بحر الهوى الذي يهواه كلّ مريد. ويفتتح عناصر هذا الطريق بما يلي:

ا – ضرورة اتخاذ شيخ: ينبغي للمريد أن يبحث عن شيخ كامل متمكن في مقام المحبّة، تتوفر فيه الشروط اللازمة للتربية الروحية من فقه وحديث وتفسير ومعرفة لوازم المحبّة، وقد أشار بن عربي إلى ذلك بأنّ شرط الشيخ أن يكون عنده جميع ما يُحتاج إليه في التربية، ولا بد أن يكون عند الشيخ ديانة الأنبياء وتدبير الأطباء وسياسة الملوك، والشيخ ضروري في رأي بن عربي، وهو يقصد بذلك ضرورة القدوة، وأنّ العقل وحده لا يكفي في اكتساب المعرفة الحقيقية للحبّ الإلهي الذي لا يتم إلا عن طريق الذوق أو الكشف، وهذان لا يتمّان إلا بواسطة التهذيب النفسي والخلقي للمريد.

ب – الأسس الروحانية ومبادئها: تتضمن هذه الأسس نوعان من المعرفة: أولها ما يتعلق بالعقائد الدينية وما تتطلبه من رسوخ وما يتبعها من التزام بشعائر الدين، والثانية هي المعرفة الوجدانية التي تصل بها النفس إلى مقامات التجلي بنورية الإيمان والعرفان. وقد سمى بن عربي كلًا باسمه فالأول أعطاه اسم

العلم الظاهر، والثاني أعطاه اسم علم الباطن، وبهما ينطلق المريد ليغوص في الروحانيات، وتكون هذه النقطة بداية الكشف والتجلي بالمجاهدة لمريد المحبّة الإلهية، فالمريد هنا يريد حبّ الحق، لكن صور هذا الحبّ تختلف من واحدة إلى أخرى، فيتوجب عليه أن يوفق بين مشاغله الدنيوية وما تقضي به قواعد الكمال الروحي، فالحياة الخلوتية لا تتطلب من المريد التخلي عن الحياة بمعناها العام، بل يمارس خلوته وفي نفس الوقت أشغاله الدنيوية لضمان التوازن شخصيته والتوازن الكوني بين أفراد هذا العالم، فالتحلي والتخلي صفتان لتكوين فن خاص للعبادة ومنهج للحياة.

ج – **وسائل بلوغ الكمال:** بلوغ الكمال مطلوب في أغلب الأديان، فكل راهب أو متعبد أو مسلم يريد هذا النور الرباني. وإرادة الكمال مطلب روحي ومادي، يحُثُّ على كيفية تنظيم الحياة عن طريق التقوى ومحاسبة النفس والبحث عن نقائصها لتسويتها. وهذا الكمال لا يطلبه المسلم فقط، بل حتى أتباع الأديان الأخرى يسعون لكسبه عن طريق تنظيم سلوكيات الأفراد لضمان العيش السوي، لذا فسُبُلُهُ كثيرة ومتنوعة وكلٍ منها هدفه في نقض نقائص الموجودة في النفس الإنسانية، لذا فالحبّ الإلهي من وسائل الكمال التي يبحث عنها المريد ويجب عليه بناء سلّمها كما ينص التشريع الروحاني لبلوغ المحبّة الربانية فهو يرى أنّ إرضاء الحق هو الكمال.

د – **الأحوال والمقامات والكرامات:** كل مريد يسعى وراء هذه الأحوال، وهي بطبيعة الحال توجد بوجود وُجد حبّ الحق في قلب من أراد التحقق به بواسطة هذه المقامات للوصول إلى الحضرة الربانية ومعرفة السعادة الأبدية، وهي الغاية المطلوبة لكل مريد، فيرقى من حال إلى حال أحسن ومن مقام إلى مقام أرقى للوصول إلى حبّ الحق له، كما يجب عليه مجاهدة النفس أي الشهوات ليُرفع الحجاب، فيصير لا يرى سوى محبوبه وينغمر لبّه بالحبّ الأبدي الأزلي، فيرقى العبد إلى المقام الذي جاهد نفسه للوصول إليه، وهو مكانته عند ربه، فيصبح حاله دائما حال المحبين المغمورين بالفيض الرباني على هذه الأرواح المريدة لحبّ الحق، فبعد حال المجاهدة يرتقي إلى حال الفيض الرباني فيُكْرمه خالقه بمحبّة تغمر قلبه فيصبح صابرا على كل حال، شاكرا ربه على هذا الصبر هائما بسكر الحبّ التي أوصلته إلى هذا اللقاء، راجيا ربه طمعا و وخوفا ورضا بهذا الحبّ في جانب ربه، زاهدا قاصدا وجهه الكريم، فقيرا لربه في مقاماته، متضرعا له قاصدا القرب من هذا الحبيب، فيزداد حبّه في كل حال وفي كل مقام حتى يشتاق فيصل إلى كرامة العارفين، فيطمئن قلبُه وتخشعُ عينُه ويتيقنُ من حبّه، فلا يرى سوى محبوبه في عين كل موجود، ويطلق عنانه بهذا الحبّ ليعم الكون؛ فيحب كل الخلائق دون تمييز ولا تفريق، ويكون الاعتراف

منهجه، ويتحلّى بفلسفة جديدة منهجها الحبّ رمزا والتحلي بصفات الخير والتخلي عن كل ما يناقض هذا الحبّ طريقة.

إذن فهذا السر في الحبّ طريق كل صوفي؛ وكل مريد أراد بلوغ المحبّة، وأنّ المحبّة الإلهية تُنَالُ بالزهد والمجاهدة ليكشفها المريد كاملة مطلقة تُفني غيرها من أحاسيس القلوب.

1- من الحبّ إلى الاعتراف:

الإعتراف بالآخر في فلسفة الأخلاق هو ما يدعو به شخصا اتجاه آخر – مخالفا له لونا وثقافة ولغة ودينا – من اندماج وسط المجتمع مع تميز هويته وإبرازها كعنصر مقبول في محيطه الاجتماعي. لكن بن عربي استعمله بمفهوم فلسفي صوفي، يُريد به: بما أنه يرى محبوبه الحق في صور خلقه الذين هم له كالمرايا أمام الرّائي، وهو يعترف به رغم إخفائه لهذه الرؤية الفريدة، فيكون هذا الاعتراف الغير مصرحٍ به في الظاهر موجود في إدراكه، وهذا يعتبر أرقى أنواع الاعتراف بالغير، فالحبّ ذوق لا يدركه إلا من عايشه في تجلياته، لذا من عرف مقام الحبّ اعترف بالآخر رغم كل شيء ، بدون أن يضع لهذا الإعتراف تقييدا أو حاجزا ويصبح قابلا أي صورة بشرية ومعترفا بها!، فالمحبّ لله لا يضع للحبّ حدا خاصا لأنه متجه به إلى الحق في نظره، ويتوجب على هذا المحبّ أن يضع نفسه تحت حكم هذه المحبة التي تمتلك خواطره، كما نفهم من كلام بن عربي عن الحبّ، فكل إنسان يحضى عنده باحترام من المحبّ سواء رفضه أم قبله. وهنا تبرز أرقى صورة للاعتراف بالآخر ظاهرا والتقرب من المحبّ للمحبوب باطلا، لكن هذا لا ينفي وجود الذاتية وحب الاستحواذ، ومن تحليلينا السابق نحاول بيان أنّ الحبّ في نظر الشيخ الأكبر ما هو إلا باب للاعتراف والقبول للخلائق التي هي صور وتجليات لخالقها يجب على العارفين حبها لأنه من محبّة الحق تعالى. هذا يفتح المجال إلى نوع مكمل لهذا الحبّ الذي ولّد الاعتراف كما ذكرنا سابقا فإنه عقب هنا على أن المحبّ محبة طبيعية يحبّ دون توقير واحترام لرغبة محبوبه، لذا أراد ب"الاعتراف" توقير هذا الحبّ فيدرجه كما يلي:

2-من الاعتراف إلى الاحترام:

يندرج الاحترام تحت جناح الوجود وتعظيمه، فسِرّ الحبّ هو الوجود وسر الوجود هو الاحترام، لذا كان محي الدين بن عربي يحرص على أن يكون الحبّ مقدسا ليصل الإنسان إلى هدفه المراد، فهو النور الإيماني والدعوة الموجهة بكل قوة إلى من يحتضنها بنار هذا الحبّ الأكبر الإلهي في سبيل الفوز بقربه، فالحبّ سبب وجود هذا العالم، فلو لم يكن خالقنا يحبنا لما رفع قيمة الإنسان وأعطاها مراتب الكمال، ولذا يجب تبادل هذا الحبّ بنفس هذا الاحترام، ويؤكد بن عربي أنّ التسامح لا يكون من باب اللفظ فقط، بل يجب أخذه كمفهوم خاص له منطلق يُقدّر به الغير يملأه الحبّ لا من أجل التَميز أو التفاخر أو التباهي به، بل من أجل أنّه بشعر به حقا ويترجمه بالفعل ومن أجل أنّ الغير له الحق بذلك الاعتراف بهذا الشأن، وكيف لا وخالقه أعطاه هذا الحق وهذا التقدير ولم يميز بينه وبين غيره من الصور (المخلوقات) بل غمر فيض حبه كل خلائقه دون استثناء أو تمييز، ومفاد هذا القول أن الحبّ لا يتم خلوصه إلى القلب إلا إذا توفر شرط الاحترام والتقدير للغير. وإذا كان الحبّ أساس لله فكيف لا يكون الكل موقرا عند محب الله، فالحبّ حين يتقيد بحقيقته يكون قد أعطى ما يستحقه أي مخلوق من الاعتراف من أجل أنّ كل صورة لها الحقّ في الوجود كما لنا الحق فيه، ولها حق الاعتراف والقبول بممارسة شعائرها كما هو لنا، هذه حقيقة التسامح الناتج عن المحبّة الإلهية.

فالمحبّة الإلهية هي سر الحياة، يطلبها كل عارف جادٍّ في طلب مبتغاه وتوجب عليه معرفتها أول أمره حتى يعرف حبه لمن؟ وممن؟ ولما وجد هذا الحبّ؟ فيصير غائب العقل مخدر الحواس لا يرى سوى الحق في كل موجود، فالكل عنده "هو" "والهو" عنده "الكل"، فإن تدرّج في المحبة عَمِيَ وصُمَ غارقا في أحدية الإلهية، فيحترم ويوقر كل كائنٍ ويعظمه لسان حاله ونقول هنا:

3- من الاحترام إلى التسامح:

هكذا يصل محي الدين بنظرية الحبّ الإلهي إلى نقطة أساسية هي أنّ الحبّ وعظمته راجعة للحق سبحانه وتعالى وأنّ كل هذه الخلائق ما هي إلا تجلياته يجب علينا حبها وتوقير وعدم الإهانة لها مهما كان الاختلاف بيننا وبينها واضحا جليا في كل مراتب الوجود، فالحبّ هنا ليس لها بل هو لله خالقها وما هي إلا مظهر له تجلى فيه، ولله في خلقه شؤون، فلا يمكن إلا أنّ نحبها لوجهه الحق ولا يكون هذا الحبّ كاملا إلا بكل لوازمه، وتتجلى قيمة المحبّة في بناء الرابط بين العقل والوجدان وتحكيمهما وترسيخ عقيدة

التسامح كمنبع للاحترام والتوقير للجميع، إذن فالحبّ سبب وجودنا وهكذا تكون جدلية التركيب الكوني بين الأنا والآخر مُكونُها الأساسي هو الحبّ، فبالحبّ نحيا وبه نموت. فكيف لا نسامح؟ ومن خلقنا بالحبّ هو المسامح الكريم؟. ويَنْسِبُ بن عربي حقيقة الكون ظاهره وباطنه إلى الحبّ، وهذا ما أكّده في ذكره **للحديث القدسي** " **أحببت أن أعرف فخلقت الخلق وتعرفت إليهم فعرفوني** " فالمعرفة تكون عن طريق الحبّ الذي بدوره يؤسس العلاقات الاجتماعية، وينشر التسامح بين أفراد المجتمع فكل ما هو في الكون قِوامُه الحبّ ونرى ذلك حتى في الجزيئيات والذرات بين السالب والموجب توجد شرارةُ هذا الحبّ حتى تتألف منها المادة، فشوق المحبّ لمحبوبه فيه نوع من الوله الذي بتزايده يزيد الإيمان، وكلما زاد إيمانه زاد حبّه، إذن الحبّ عند بن عربي غاية هذه الحياة وسر هذا الوجود، ويجب باسمه ولأجله أن نسامح و نعتقد أنّ الأمور الخارجة عن الدين هي من الله أيضا، والله صاحب التجلي، ومن هذا الحبّ نبع الاقتدار على السماحة. فما هي هذه السماحة في نظر بن عربي؟

نقد وتقييم:

إن المحبّة كشعور وإحساس إنساني عنصر مهم في بناء قواعد وأسس الحياة الإنسانية بصفة خاصة، والكونية بصفة عامة، مما يجعل كثيرا مّمن في هذا العالم يهتم بها، لأن الاهتمام بالحبّ يولد نوعا من الأُنْسِ والاتصال والراحة بين كل المخلوقات، هذا الجانب جعل بن عربي يعطي للحبّ مكانة خاصة بل يراها الأصل في وحدة الوجود التي تنتهي مراسيها إلى التسامح والاعتراف باسم الحبّ رغم الاختلاف، لكن هذا لا يمنع من توجيه عدة انتقادات لهذا المنحنى الذي اختاره بن عربي للاعتراف بالآخر، أو بطريقة أخرى طريق التقبل والاحترام باسم الواحد الكل، والكل الواحد، ولهذا وجدنا بعض المآخذ في تفسير المبالغة التي استعملها في هذا الباب:

1- نلاحظ أنّ بن عربي أول من أعطى للحبّ هذه التقسيمات (طبيعي وإلهي وروحاني) التي لم نعهد أياً من الصوفية ذكرها، وذلك ما جعل فهمه للحبّ أعمق مما تصوّره غيره من العارفين، وهذا جعله بالنسبة للناقد الملاحظ يتناقض في الكثير من أفكاره خاصة عندما يميز بين الحبّ الطبيعي والحبّ الإلهي.

2 – فلو لاحظنا قوله: "**فلا تتعلق المحبّة إلا بمعدوم غير موجود في حين التعلق يريد وجود ذلك المحبوب أو وقوعه**" نرى التناقض الواضح في كلامه عن المحبّ الذي يواجه محبوبا معدوما توجده وتحدثه المحبّة؟ ثم يناقض كلامه بأنّ هذه المحبّة تستوجب حضور هذا المعدوم، فإذا تطرقنا إلى الحبّ في الفلسفة الوجدانية وجدناه يستدعي حضور المحبّ والمحبوب ليكتمل المفهوم والمشهد، فكيف يعدم بن عربي وجود هذا المحبوب ليتم في رأيه شرط الحبّ؟ فهذا لا يعقل فلسفيا ولا منطقيا، وهو يؤيد كلامه في نهاية جملته بقوله: **في حين التعلق** يريد **وجود ذلك المحبوب**، فقد انفرد بفكرة المحبوب المعدوم ولا وجود لها في علم النفس ولا في أي علم إنساني.

3 – قوله "**الحبّ لا يقبل الاشتراك فلا يصح أن يحبّ المحبّ اثنين أصلا لأن القلب لا يسعهما** " فهو يحدث نوعا من الخلط، فمن جهة لا يقبل هذا الحبّ الاشتراك، ومن جهة أخرى يحدثها في التقسيم الذي وضعه لذات المحبوب من الوحدة إلى المركّب، ويجوّز قبولها في تعلق المحبّة مستشهدا بقول أحد الخلفاء هارون الرشيد:

ملِكَ الثَلاَثُ الأنساتُ عَنَانِي وحَلَلْنَ من قلّبي بكل مكانِ[1]

ثم يُرجع هذا الحبَّ المركبَ إلى عنصر واحد وهو أنّ الحبَّ مهما كثرت متعلّقاته فعنصره واحدٌ في تلك الكثرة وهنا يتضح لنا التناقض والغموض اللفظي في تعيين فكر الحبّ والمحبّ والمحبوب.

4-أما قوله أنّ" **الحبَّ يُعمي ويُصِمّ** " فنجد أنه يهدف إلى أنّ كل محبٍّ مجنونٌ ومهووسٌ بحبّه، وهو مغيب العقل ولا يعرف في الكون سوى هذا المحبوب، فيختم على قلبه وتشكل هذه المحبة خطرا على المحبّ خاصة إذا لم يكن محبوبه يبادل نفس الشعور، هذا من الناحية النفسية، أم من الناحية الروحية العرفانية وبما أنّ مجالَها الإلهياتُ فلا ينطبق عليها هذا الحكم؛ فلو كان هذا المحبّ يرجو بحبّه لقاء الحق ولم يتم هذا اللقاء فيسرح خياله ويغيب عقله ويصبح ينطق بما لا ينطق به العقلاء، وهذا كما رؤي عن أبي منصور الحسين في سكره بالاتحاد، وكانت نهايته أن قتل مصلوبا بفتوى علماء الشريعة آنذاك

5 – ثم يقول على المحبّ أنه لا يحبّ المحبوب إلا لإرضاء نفسه؟ هذه المحبّة ليست للمحبوب كما قال، بل تكون لإرضاء لذة نفسه فيطغى عليه نوع من الأنانية والاحتكار لهذا المحبوب، بمحاولة سيطرته الشعورية واللاشعورية على المحبوب ولإرضاء غريزته دون الالتفات والاعتبار لهوى المحبوب؟ هنا يتضح هذا التناقض في فكر بن عربي فهو يجمع بين الضدين في الحبّ، الأنانية والغيرة من جهة والروحانية من جهة أخرى! فكيف ينبثق من الحبّ الإلهي والروحاني عطاء كاملا وإرضاء تاما من دون نيّة الاحتكار للمحبوب وتوجهاته؟ أما الحبّ الطبيعي فيحصره بأنانية المحبّ الذي لا يكترث بإرادة المحبوب ثم يؤكد أنّ هذا النوع يجمع أنواع المحبّة الثلاثة التي بنى عليها نظريته؟

5 أما الالتباس الآخر والذي يثيره فهو الوهم الذي غير به مفهوم الحبّ، فالوهم والحبّ لا يجتمعان على خط واحد في نظرنا، يحدد بن عربي سلطة العقل بستلاء الوهم الذي يفرض عليه سلطانه، مما يجعله يتحكم في فكره ويفرض عليه ما أراده أن يكون عليه، مما يتركه تحت سيطرته، فالإنسان السليم العقلي لا تتملكه هذه التوهمات التي يذكرها بن عربي، لأنّ الوهم في علم النفس مرض يصيب الإنسان ويجعله ينفصل عن الواقع الحقيقي ليعيش في أوهامه التي بناها له وهمه. يذكر لالاند في موسوعته الفلسفية عن الوهم أنه حالات مرضية يهلوس بسببها الإنسان من نسج الخيال، فيبني صورا في مخيلته

(1) محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج2، المصدر السابق، ص252.

تجعله يعيش حالات من الصرع والخوف والتهجم وهي أمراض نفسية معروفة. إلا إن كان يريد باسم الوهم ملكةً في الإنسان كالعقل والخيال والإدراك كما يقول الصوفي عبد الكريم الجيلي في باب الوهم.

6- جمع في الحبّ الإلهي بين الضدين وفصل الحبّ الروحاني عن هذين الضدين مما ترك كلامه عن الحبّ يسري مسرى مغايرا للكلام المنقول عنه في المحبّة، وهذا يوضح استطاعته التحكم بالألفاظ من أجل توصيل فكرة أنّ الحبّ مرجعه لله الحق، وكل ما عدا ذلك فهو ليس بالحبّ بل هو الأنانية والاحتكار للمحبوب.

7 -ما يعاب على بن عربي في المحبّة أنه كان لا يرى سوى ما يعيشه من حالات حبّ وسكر بهذا الحبيب، لكنه تناسى أنّ الحبّ يختلف حسب اختلاف الأنا والغير، وحسب التقبل وحسب كلّ فرد وكيفية حبه لله ولغيره، فتركيبة الإنسانية تختلف من فرد لآخر والاحتكار حسب الشخصية والميول والأخلاق.

تقييم: على الرغم من الانتقادات التي تقدمت بها دراسات كثيرة لهذه الفلسفة الميتافيزيقية في الحبّ، لكن يبقى محي الدين المتألق الأول في هذا المجال وفي هذه الهندسة للشعور التي رسم لها طريقها للوصول إلى المبتغى، وهذا ما دفعه إلى الاعتراف بالآخر والتسامح مع الغير، فهما يمثلان بالنسبة له نتيجة الحب الأكبر الذي وضعه (أي قوانينه) للمريدين يجب التخلق بها وهي اختبار من الله لمن يسعى وراء بلوغ مرتبة الكمال الإنساني والمحبة الربانية المنشودة.

خاتمة المبحث:

وختاما لهذا المبحث نقول أن مفتاح أي صوفي في بلوغ هدفه الاسمى في المحبّة بصفة عامة والحبّ الإلهي بصفة خاصة هو التقرب إلى الله ومحبته مسلكا ومنهجا وطريقا، والحبّ بالنسبة للصوفية تجربة ذوقية استمدوا منها سبب وجودهم وأدركوا بها معرفتهم للحق، ففنت نفوسهم في لوازم هذا الحبّ، وانكشف لهم سرّ الوجود، فهذا السر ترك كل صوفي يشرب كأس الحبّ مع محبوبه الحق وهذه الكأس هي الأسرار والأنوار التي لا يدركها غير الصوفية، وإنّ الحبّ سبب في إيجاد هذا العالم، فحبّ الله لنا سببٌ في وجودنا وحب الصوفية له هدفه لقاؤه ونيل رضاه، فالكون خُلق من الحبّ ويعيش من أجل الحبّ وإن كان لا يدري ذلك أكثر العقلاء.

فالحبّ شعور يجذب صاحبه لله وخلقه والسرور به، فرحا وعشقا، وإذا استجاب الحق فهو بشارة منه بسعادة المحبّ، ولا شك أن المحبّة عنصر الحياة، فكل حال لها وكل فيض منها في سكر أو صحو تعبر عن نتيجة سلوك المحبّ الذي نال صفة الجمال الإلهية التي لا تزول ولا تفنى. ويمضي بقية عمره في تجليات جمال محبوبه ويصير في مقام الإحسان وهو هذا المقام المذكور تجليات الجمال. فمن يذُقْ هوى الحق لا يرى ولا يتذوق سواه، فيغدو شهيد هذا الحبّ.

إذن لا مناص من القول بأن نظرية الحبّ الإلهي نظرية صوفية سندها القرآن والسنة، وهي تترك أي شعور غيرها للمريد الذي يسعى بالمجاهدة لمعرفة سر هذا الكون وهذا المبدع الذي أحبه.

هذا ما اختاره محي الدين بن عربي للكشف عن حجاب هذه الأسرار الإلهية وأثرها في الوجود، وما تظهره فيه من إطلاق بين لذة المحبّة ومشاهدة الجمال الرباني، فمن هذا الحبّ الذي أراده بن عربي أن يكون مدخلا للتسامح تحت شعار كل الخلق مجالي للحبّ الإلهي وكلهم لا يحبون حقيقة إلا الحق وراء حجاب محبوبيهم، بل ليسوا إلا تجلياته في الكون إذا تعمقنا مع محي الدين في نظره؛ فلماذا التعصب والتطرف ونحن في قبضة واحدة تجمعنا واحدية الحق مهما بدت متكثرة مختلفة ومتنوعة ومتصارعة. فهذا المبحث تمهيد في رأيي للتسامح بين أتباع الأديان عند بن عربي، والذي سوف نتطرق إليه في المبحث الثالث تحت عنوان **فلسفة التسامح الأكبرية وأثرها في مريدي الشيخ – مالها وما عليها**-.

المبحث الثالث: فلسفة التسامح الأكبرية وأثرها في مريدي الشيخ مالها وما عليها.

ابن عربي الصوفي والإمام في علوم الشريعة، نشأ حياة صوفية منذ الصغر، وكانت أنوار الكشف والإلهام ظاهرة عليه بأكبر قدر من الأسرار، وتألق كقطب لامع في عصره وما بعده من العصور. وقد أثار فكره جدلا في أوساط الفلاسفة والعلماء والفقهاء، خاصة ما خلّفه من فكر فلسفي تغطيه روح صوفية. ذهبت طائفة إلى زعم أنّ ابن عربي يرى ويعتقد أنّ وحدة الوجود هي سر هذا الوجود، وهي نور الحبّ وبهجة التسامح والقبول دون تحقير للآخر، الذي هو مخلوق لله مؤمن عابد له. ورغم اختلاف نية هذه العبادة تبقى توجهات كل العبادات لله الواحد الصمد، وما عُبد في الأرض غير الله مهما اختلفت العقائد والملل في الديانات.

من هنا فإن أقواله في الأخلاق واضحة بيّنة لا يمكن إنكارها، إذ هي في مجملها تمج استضعاف مخلوقات الله وممارسة أنواع السياسات الأخلاقية الغير مرضية في حقها، ولذلك بقي أتباعه يدعون لفكرة وحدة الوجود التي هي منبع السماحة والتعايش. وكان مناصروه ينتهجون منهجه في التسامح عن طريق وحدة الوجود، ويدعمون كل أرائه وكل ما جاء به.

ولقد حاول أنصاره أن يُظهروا أفكاره بمظهر الفكر الصحيح المعتبر في الطريق، فتصوفه في صورته الحقيقية المبنية على الزهد والإعراض عن الدنيا وفهمه لوحدة الوجود وهو النموذج الذي يجب أن يَحْتَذِي به كل مريد.

وحيث أنّ لابن عربي مناصرين مؤيدين له ولمذهبه في وحدة الوجود والتسامح الديني بين كثير الطوائف والمفكرين، سنتطرق للتسامح في فكر ابن عربي مع نقد وتقييم هذا الفكر خاصة بالنسبة لفكر خصومه، وكيف هي نظرتهم له؟ هل هي محقة ؟ وإذا كان هذا صحيحا فما هي حجة مناصريه؟ وهل الحق معهم أو مع نقاده والذين اتهموه بالكفر والزندقة وأمروا بحرق كتبه ومنعها عن عامة الناس" لكي لا يتسمموا بأفكاره".

أولا: باب الخلة هي أصل التسامح الديني عند ابن عربي

قبل التكلم عن هذا الباب وما يحمله من فكر تسامحي وجب تعريف الخلة وما هو مفهومها:

معنى الخلة لغة: الخِل هو المتصف بالخلة، والخُلة أي المصادقة والإخاء، والخِل بالكسر: الصديق والخليل: صفة لما هو أكثر من المحب، وورد لفظ الخلة في القرآن في مواضع عدة بمعنى الخليل.

تعريف الخلة عند ابن عربي: هو مقام النبي إبراهيم عليه السلام ويتلخص في صفتين بارزتين أولهما: مقام الخلة هو المقام الذي يتخلل فيه الحقُ "الله" **ويتخلل العبدَ** "الخلق" " **قرب النوافل** " **والعبدُ الحقَ** "**قرب الفرائض**"[1].

وينتج عن الأول، وبعد أن يتجلى الحق في كامل مظهره – أي في العبد – في مقام الخلة يظهر العبد بالنعت الإلهي، وتعمُّ رحمته وتشمل كل الخلق بَرّهم وفاجرهم "[2].

- والخلة نعت إلهي: أي أنه من مقام المقربين والعارفين، يفتح الله به على من جاهد لنيل مكانت الرضى والقرب من الله عز وجل.
- الخلة: مقام في المعرفة جليل عند الصوفية، وهو أرفع من المحبّة التي كل رموزهم وأشعارهم تشير إليها، فالمحبّة انتهاؤها إلى الخُلة.
- الخلل والخلة وهي النقص وهذا لا يعنينا هنا.

أ- يتكلم ابن عربي في باب الخلة عن فكرته التسامحية بوضوح وقد جزّأها في الأبيات الثلاثة التالية:

بِخلَـةِ الكـــون يـُـــسدُ الخلَلْ بِخِـلة الـــحق فأكرم بـــــه
منْ نعتِ حقٍ ورَسُولَيْ هُـــدَى ومالهُ في الخلقِ منْ مشــبهِ
إنْ عجزتْ عنهُ نفوسُ الـورىَ فأنتَ منْ عالـــمهِ! قمْ بهِ[3]

خلت الحق هي نفس خلة الخلق، وهذا النعت الجليل تحقق به رسولان من الرسل: محمد وإبراهيم عليهما السلام. وليس لهذا الخلق من شبيه في الخلق كلهم، ما عدا هما(وبما أنه صعب التحقق فأنت حريٌّ به، فتصع به!) هذا خطاب من الحضرة لابن عربي .

(1) سعاد حكيم، المعجم الصوفي، المرجع السابق، ص 409.
(2) المرجع نفسه، ص 409.
(3) محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، مج2، المصدر السابق، ص 326.

ثم يصف الخلة بأنها النعت الإلهي الذي يُفتحُ به على أهل الله والسالكين، ويصبح كل هذا الكون لهم خليلا ويستشهد بهذا البيت:

قدْ تخلَلْتَ مسلكَ الرُّوحِ منيِّ ولذَا سُمِّيَ الخليلُ خليلاَ[1]

ثم افتتح الباب ببيان الخلة في العارف الذي هو كإنسان مركب من أجزاء: أنّه إذا تحلى بهذه الصفة سرت فيه جزءاً جزءاً سَرَيَاناً كالماء إذا تخلل الصوفة لا يبقى فيها جزءٌ جاف.

ثم يصرح بأن هذه الصفة (الخلة) التي هي أعلى من المحبّة في نظره هي المعرفة بالله التي من اتصف بها صار من العارفين. ويضيف: بالله تعالى يجد العارف توازنه الذي كان معدوما قبل هذا لإحساس أي وحدة الشهود " **إذا تَخَلَّلَتْ العارف هذه المعرفة من حيث ما هو مركب فلا يبقى فيه جوهر فرد إلا وقد حلت فيه معرفة ربه، فهو عارف به بكل جزء فيه ولو لا ذلك ما انتظمت أجزاؤه ولا ظَهَر تركيبهُ ولا نظرت روحانيتُه طبيعتَه، فبه تعالى اِنْتَظَمَتْ الأمور معنى وحسا وخيالا وكذلك** أشكال **خيال الإنسان لا تتناهى وما ينتظم منها شكل إلاّ بالله**".[2]

هذا في المعنى أي من حيث روحه، وحسا أي جسما وخيالا أي من حيث تخيله للأشياء والخيال عند محي الدين حضرة من حضرات الله تعالى يتجلى فيها، بل هي عنده أول فاتح للشهود والوجود وكل ما تنتجه الأذكار وهي رافد من روافد المعرفة كالروح والحس فإذا تمت هذه المعرفة خيالا وحسا وروحا صار المتلبس بها خليلا قد حصَّل هذا المقام الجليل وصار حالُه وتعايشُه مع الآخَر كحال الله ونعته مع خلقه الذي يرزقهم مع كفر نِّعمه.

من هنا نرى أنّ هذا النعت يتجاوز التسامح المعروف بين البشر، إذ أنَّ المتسامح قد يتسامح في أمور، ولكن له حدود كبشر إن انُتهكت حقوقه ربما نقص تسامحه أو انعدم رأسا، كما ذكر ابن عربي هذا في حكاية سيدنا إبراهيم مع ضيفه الكافر: «**نزل ضيف عليه من غير ملة إبراهيم عليه السلام، فقال له: وحّد الله حتى أُكرمك وأُضيفك فقال له: من أجل لقمة أَترك ديني ودين آبائي فانصرف عنه، فأوْحى الله إليه يا إبراهيم صَدَقَكَ! لي سبعون سنة أرزقه وهو يشرك بي فتريد أنت منه أن يترك دينه ودين آبائه لأجل لقمة؟ فلحقه إبراهيم عليه السلام وسأله الرجوع إليه لِيُقريه واعتذر إليه، فقال له المشرك يا إبراهيم ما بدالك؟ فقال ربي عاتبني فيك وقال لي أنا أرزقه منذ سبعين سنة على كفره بي وأنت تريد منه أن يترك دينه ودين آبائه لأجل لقمة فقال المشرك أوقد وقع هذا؟ مثل هذا ينبغي أن يعبد، فأسلم ورجع مع إبراهيم عليه السلام إلى منزله.** "[3] بيّن لنا محي الدين بروعة هذه القصة أن الدين لا يكون مانع في التعامل مع الغير، بحيث يُجبر صاحبه على ما لا يريده، بل يعامله بكل باحترام ومودة ولطف

(1) محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج2، المصدر السابق، ص 326.

(2) المصدر نفسه، ص 330.

(3) المصدر نفسه، ص 326.

لكسب ثقته، ولا يكون من المتطرفين والمتعصبين لمفهوم الدين، بل الكل يقبل بعضهم بعضا ويعترف به ولا يرغِّبه بالعنف، بل بمواصلة أخلاقية ثقافية من نوع آخر وغير معهود بين البشر، وهو عدم اعتبار مفهوم المعتقد في التعامل مع الأفراد من غير الملة، والقصة تبين بعضا من تصرفات من حصّل مقام الخلة، وهناك وجه آخر من أوجه التسامح وهو أن يسد خلة صاحبه بما أمكنه، فإذا لم يستطع قاسمه في همه –وهنا يستشهد الشيخ بالبيتين:

عَنِ المرْءِ لا تسأل وسَلْ عن قرينهِ وكـل خــلـيــلٍ بالمــقــارَنِ مـقتــدِ

إذا كنتَ في قومٍ فصــاحبْ خيارهمْ ولا تصحبْ الأَرْدَى فتردى مع الرَّدَي[1]

ثم يذكر الآية التي يستعملها لإظهار فكرة أخرى يوضح بها حثَّه القارئ على الاتصاف بالخلة وإن شئت قل على التسامح وهي قوله تعالى في **سورة الممتحنة** " **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ بِالْمَوَدَّةِ** "**(الآية 1):** الشاهد هنا أن الطالب لمقام الخلة عليه أن يحسن عامة لكل البشر، مؤمنهم وكافرهم، طائعهم وعاصيهم كما يفعل دائما معهم المطلوب خلته وهو الله وذلك أن الكافر والعاصي يعادي الله بالرغم من إحسانه إليه كمخلوق له، فهو رازقه من بطن أمه إلى موته، ومع ذلك فهو يعادي الله بالكفر والعصيان، وهذا استشهاد من بن عربي بالنقيض على النقيض كما يفعل أحيانا لإمرار فكرته عن وحدة الوجود الداعية للتسامح .

يحثُ الطالبَ لهذا المقامِ أنْ يتلقّف إشارة الآية وهي أنّ جهالة أعداءه وأعداء الله بأنَّ كل ما لديهم من الخير فهو من إحسانه تعالى بهم مع جهلهم به وكفرهم به، ومع ذلك فهو يحسن إليهم ولم يُجازِهم تعالى على هذا الإحساس أي كفرهم وجهلهم بأنه هو المحسن إليهم كذلك ينبغي لطالب الخلة أن يتحقق بهذا النعت أي يحسن إلى أعدائه من حيث لا يشعرون وإن بالدعاء إن عُدِمَتْ وسائل النفع كالمال والجاه، ويصير حينئذ خليلا يعني الشيخ بكلامه أن يصير طالب هذا المقام رحمة كله، ويقول **الله تعالى سورة الأنفال:** " **وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا** " **الآية 16 ويقول**" **حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ** " **الآية (29) سورة التوبة** إنّ الله تعالى أمر بالسعي للسلام إن سعى العدو إليه، أما الآية الثانية: إنْ قبلوا بالجزية حَرُمَ قتالهم –بل هناك حديث نبوي: "**أن من خفر ذمّة أيِّ مسالم فإن رسول الله هو خصمه عند الله**" كل هذا إبقاء لهم حتى يعيشوا، وإن كانوا قد سبقت محاربتهم، ثم ينتقل إلى مذهبه المعروف فيقول:

ولولا ما سبقت الكلمة وكان وقوع خلاف المعلوم محالا، ما تألّمت ذرة في العالم: الكلمة هي قوله تعالي في الحديث القدسي المعروف بحديث القبضتين: "**هؤلاء إلى الجنة ولا أبالي وهؤلاء إلى النار ولا**

(1) محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج2، المصدر السابق، ص 362.

أبالي، فقال قائل يا رسول الله (ص) فعلى ماذا نعمل؟ قال: على مواقع القدر"[1]، أي أنه لولا كلمة الله وقضائه بدخول النار لقوم و دخول الجنة لقوم في سابق علمه الذي يوليه محي الدين مكانة عظمى في تسلسل الوجود وتكوينه من العرش إلى الفرش غيبا وشهادة، أزلا وأبدا، لولا علم الله أنّه لا يكون الكون إلا هكذا، لما تألمتْ ذرة في الكون. بعبارة أخرى لابد لتجلي وحكم اسماء الجلال من دولة، ولكن الحكم القاهر هو لاسمه الرحمن الذي استوى على العرش، ومن بين كائنات العرش الإنسان الذي مآله إلى الرحمة. إذ لا يكون جلالاً على أحد إلا وفيه من الجمال الرحماني ما يُخفّفه ويلطّفه دُنيا وأخرى. فعقاب المخلوقات تَطْهيرٌ وتنظيفٌ كأمراض المؤمنين وما ينالهم من بلاءٍ ومحنٍ، وكدخول بعض أهل الكبائر النار رغم إيمانهم وتوحيدهم ثم خروجهم بالشفاعة. وكإخراج الله من النار من لم يعمل خيرا قط، حتى أهل النار الساكنين الذين هم أهلها ينالهم رحمة من الله بهم، ذوقٌ وإحساسٌ يستعذبون به النار، ومن أجل إحساسهم هذا الذي يستعذبونه سمي العذاب عذاباً.

يؤسّس محي الدين بهذا الكلام للقول: إنّ الخليل علي دين الخليل، أي أنّ الخليل من البشر على عادة ونعت خليله، كما في الحديث: " المرء على دين خليله" ومعنى الدين العادة. [2]

يحث محي الدين على التخلق بصفات سيدنا إبراهيم المشهورة وهي قِرَى الضيف ولو كان كافرا، ورحمة جميع المخلوقات. إذ أنّه كنبيّ متحققٍ بأسماء الله تعالى، بَنَى تصرفه على معنى الرحمن علي العرش استوي بمفهوم وحدة الوجود، أي أنّه كما أنّ اسم الله الرحمن هو المسيطر على باقي اسماء الله تعالى وأفعالها في الوجود، كذلك ينبغي للمريد رحمة جميع الوجود ولو كانت عبارةٌ أعمقُ من التسامح لا ستعملها محي الدين هنا. إذن من تحليلنا هذا نستنتج أن بن عربي يرى في مقام الخلة أن يُوقَّرَ الإنسان ويُميَّزَ لمكانته العالية، لذا وجب على مريده أن يكون محسنا لجميع الخلائق دون تفرقة بين دين ومعتقد أو ملة أخرى، بل يكون قيامه قيام حقٍّ تشمله الرحمة والمودة لكل الطوائف دون تفرقة بينهم وهنا يكون التسامح أخذ بُعده الإنساني ثم وصل إلى ما هو كوني وهو توحيد الله باسم المحبة.

وفي حديثه عن قول رسول الله صل الله عليه وسلم: **تخلّقوا بأخلاق الله** وقوله: " **بعثت لأتمم مكارم الأخلاق**": يقول تنقسم أخلاق البشر إلى قسمين **سفساف ومكارم**[1]، وأنّ الجميع يعرف سفسافها من

(1) الراوي عبد الرحمن بن قتادة السلمي، المحدث الألباني، المصدر السلسلة الصحيحة، الموسوعة الحديثة الدرر السنية، ص 48.

(2) محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية ج2، المصدر السابق، ص 363.

مكارمها، وأنّها كلها حسب مذهبه في الوجود أخلاق الله، فإنها كلها مكارم بنوعيها إذ هي أخلاق الله ظهرت في مظاهره التي هي البشر، اخبرنا هذا الحديث أنّ الرّسول صلى الله عليه وسلم بُعِثَ لإتمام هذه الأخلاق، فألحق السفاسف بالمكارم أي أنّ كليهما مكارما؟ ، فبيّن مصارف الحرص و الحسد والبخل والفزع، وكلٌ صفة مذمومة، فأمر بصرفها للخير: الحرص في مسائل الدين والسد والشره في الاجتهاد في العبادةِ، وأفعالِ الخير لبلوغِ درجات الجنان والبخل والفزع بالدين غيرة عن الدين مثلا. ومن شعره:

ب- هذه الأبيات الشعرية الشهيرة التي تدل على التسامح وتوحيد أتباع الأديان:

لقد كنتُ قبلاً منكراً كلَ صاحبٍ إذاَ لمْ يكنْ دينـــي إلىَ دينهِ دانيِ

لقدْ صارَ قلبيِ قابلاً كلَ صورةِ فمرعىَ لـــغزلانٍ وديـــرٍ لرُهبـــانِ

وبيتٌ لأوثانٍ وكعبةُ طـــائفٍ وألواحُ تـــوراةٍ ومـــصحفُ قـرآنِ

أدينُ بـدينِ الحبِّ أنّىَ توجّـهتْ ركائبه، فالـــحبُّ ديـــني وإيمـانيِ[2]

شرح الأبيات:

لقد كنت قبلاً منكراً كلَ صاحبِ إذاَ لمْ يكنْ دينيِ إلىِ دينهِ دانيِ

يتضح أنّ ابن عربي كانت عادته فيما مضى من عمره قبل أنّ يُفتح عليه ويتحقق بوحدة الوجود، ينكر ويعارض كل رفيق له يخالف عقيدته، وإذا لم تكن طريقة حياته وعاداته وديانته قريبة من طريقة حياة وعادات وتعبد محي الدين فهو عنده غير قابل لمودّته، لكن بعد الفهم العميق والتعرف بعد الفتح على أحوال الناس، تسنّى له الكشف عن ما كان خفيا تحت ستار الحُجب المسدولة على البصائر. ثم يكمل مصرحا ما أوصله له هذا الفتح بقوله في البيت الثاني:

وقدْ صارَ قلبيِ قابلاً كلَ صورةٍ فمرعىَ لغزلانٍ وديراً لرهبان

فيدلي في معنى بيته هذا أنّه بعد أن تغيرتُ اثر الكشف عن بصرتي ونلت الفتح الرباني وعرفت الأمور، صرتُ أقبل كل ملة، وهي بمعناها العام كل طريقة حياة للآخرين دينا وعاداتِ وتقاليدًا، فقلبي،

(1) محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية ج2، المصدر السابق، ص 363.

(2) محي الدين بن عربي، ترجمان الأشواق، د ط، دار الصادرات بيروت، لبنان، سنة 2003، ص 40، 41.

كما أنّه ترعى فيه الغزلانُ ويقصد هنا ملذات العين أو ملذات الصيد كذلك، هو دير للرهبان وهو البيت الذي يتعبدُ فيه النصارى، بمعنى أنه لا ينكر طقوس النصارى، ثّم يقول: أُقر أنّ اعتقادي اِتسع لكلِ الاعتقادات فأنا أقبل أي ديانة مهما كانت فكلّها لها هدف واحد. بعد هذا يذهب إلى قوله لقد صار قلبي قابلا كل صورة، فإن القلب ما سُمِّيَ بهذا الاسم إلا من تَقَبُلِه كلِ ما في هذا الكون من تنوع في الإرادات، وهو يقبل تنوع الخلائق وبتنوع هذه الخلائق تتنوع أحوالهم بحسب تجليات الحق لقلوبهم، إذن فتقبله لهم هو في الأصل تقبل للحق لا غير و أخذنا هذا من قوله " **فهو يتنوع بتنوع الواردات عليه وتنوع الواردات بتنوع أحواله وتنوع أحواله لتنوع التجليات الإلهية لسره وهو الذي كنّى عنه الشرع بالتحول والتبدل في الصور** ". [1] وهذا ما يثبت حديثه في قوله تعالى: " **كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ** " **سورة الرحمان الآية(27).**

ثم نذهب إلى الشطر الثاني " فمرعى لغزلان..." ويحدد معناه في أن السارح للغزلان دون غيره يُمَتّع نظره إليها، وذلك على اختلاف تحركاتها، فالغزلان بتحركاتها تسرُّ عين ناظرها، فالقلب هنا قابلٌ كل صورة رغم اختلاف إحداها عن الأخرى، فكلها حقائق مطلوبة للبشر قائمة بهم، رغم اختلاف عباداتهم، وما يعبدون إلا الله من أجلها فسمَّوْا ذلك أوثانا، ولما كانت أرواح كل صورة راجعة له حآفة بقلبه، وأصبح قابلا لها دون حسبان. من هنا يوسع إحساس التقبل والمحبة لكل الملل فيقول في البيت الثالث:

وبيت لأوثان وكعبة طائف وألواحُ توارةٍ ومصحفُ قرآنِ

بما أنّ المستحق للعبادة هو الله وأن الخلق خلقه وأن عبادة الأوثان واليهودية والنصرانية هي لله من وراء حجاب في الأخير، إذ من غيرة الله أن لا يُعبد سواه في كونه، هذه إحدى ركائز وحدة الوجود التي تؤدي بالمؤمن بها إلى التسامح مع كل البشر وكل دين، ونره يَجْمَعُ بين كل الأديان الوضعية منها والسماوية كذلك تحت معنى أنّ كل العبادات للحق سبحانه وتعالى، فيعترف بها ويطويها في نطاق الحقيقة الروحية وتجلياتها، كل حسب فكره ومبلغ معرفته لكن ما لا يعرفه هذا الآخر أنّه في عبادته رغم تعددها فكرته واحدة، والقصد منها العبادة رغم الاختلاف، انطلاقا من هذا يقبل الآخر بصورته ويعترف به، فالاختلاف في العبادات ليس سببا للتعصب والتطرف بل هو مفتاحُ ذلك الفيض الإلهي على هذه الحقائق الربانية فيشع نوره في الوجود وأصبح يدين بدين كل صورة ويرى وجوب احترامها وتقديرها وإبداء المحبّة لها دون تمييز أو احتقار، فإن العاشق للحق يرى الأوثان والكعبة وألواح التوراة والقرآن رموزا لإله

(1) محي الدين بن عربي، ترجمان الأشواق، المصدر السابق، ص63.

واحد هو الله، وهذا القول يستوحيه الصوفية عامة من قول القرآن وقضى **ربك آلا تعبدو إلا ايه سورة الاسرى** خلافا لما يفسره به المفسرون للقرآن. ويرى عابدَها متقربا بطريقته الخاصة يجب احترامه، وذلك لأنه صورةٌ تُجسّد الحقيقة المطلقة فينتج الالتقاء في هذه النقطة التي تختلف مساراتها لكن هدفها واحد وهو تعظيم المعبود "الله" الذي تلتقي فيه شعب الاعتقادات إذ هو الواحد القاهر الغيور الذي لا يرضى أن يعبد سواه فيستحوذ على كل توجه عقديٍ وتعبديٍ من كل معتقدٍ وكل عابدٍ لغض النظر عن موضوع تعبدهم واعتقادهم. وهذا رأي الصوفية في كل الحضارات القديمة والجديدة والمستقبلية؛ فهي إذن علاقة ترابطية بين الله والإنسان وهذا الكون. ثم يمجد هذا الحبّ متوجها إلى كل محب ومحبوب، فيقول:

أدينُ بدينِ الحبِّ أينَ توجهتْ ركائبهُ فالحبُّ دينيِ وإيمانيِ

يحدد ابن عربي مذهبه في المحبّة أنها أينما تجلت، في أي قلب ولكل محبوب، مأخوذةٌ عنده في الاعتبار والتقدير لأنّه من تجليات الخالق في قلوب المخلوقين وبعبارة أخرى من الإله إلى المأهولين، ويقول ذلك إيماني أي نظريتي وعقيدتي، لأن الحبّ الإلهي إذا تمكن في قلب المؤمن لا يمكن له أنّ ينكر أي اعتقاد وأية محبّة لأنّ المحبةّ هي لله في الحقيقة، واعتقاد كل معتقِد في الله حقيقة، إذ هو الموجود الحق وما سواه تحت قهره، فلذلك يكون هذا الحبّ دين الشيخ الذي يعبد الله به وإيمانُه الذي يعتقده في ربه الإله الخالق للجميع، ولا تكون نتيجته إلا التسامح مع الكل. فعبادته وميوله نبعان من كشفه وفتحه وبحثه عن تجليات الله ليقدسها.

أما في شرحه ترجمان الأشواق: فسماه دين الحبّ و دان به ليتلقى تكليفات محبوبه بالقبول والرضى والمحبّة ورفع المشقة، ولذا فأنّى توجهتْ دوافع ومواضيع المحبّة، فذلك الحبّ دينه وإيمانه كأنه يقول ما ثّم دين أقوى وأعمّ من دين قام على المحبّة والشوق لمن أدين له به وذكر المحبين في عالم الكون المهيّم بالعشق ويقول: الحبّ من حيث هو حبّ لنا ولهم حقيقة واحدة غير أنّ المحبين مختلفون لكونهم تعشقوا بكون، وأنا موضوع عشقيٍ هو الله والشروط واللوازم واحدة، فإن الله تعالى ما ألهم هؤلاء وابتلاهم بحب أمثالهم ليقيم بهم الحجج على من ادعى محبته.[1]

والحقيقة هنا أنّ الصورة المتجلية واحدة، وهي تعبير رمزي لتوحيد جميع الصور التي تندرج في دين الحبّ الذي ينبثقُ من إيمان حقيقي لا أثر فيه للتعصب والتمييز.

(1) محي الدين بن عربي، ترجمان الأشواق، المصدر السابق، ص 44.

فحقيقة المحبّة لا يعيشها إلا العاشقون فقط، والذين اكتشفوا سر هذا الوجود، فامتلأت قلوبهم حبّا لجميع صور هذا الوجود، وجعلوها صورة لحقيقة واحدة متنوعة في نفس الوقت، يتجلى فيها الحق سبحانه وتعالى بالحبّ الذي هو جوهر هذا الوجود، فنحن خُلقنا لأنّ من خلقنا أحبنا؛ ثّم بعث فينا نور هذا الحبّ لنحب كل ما خلق، إذ ما هو إلا ظل له، ومنه يتجاوز المحبّ الخلافات العقائدية و التعصب ويستبدلها بالحبّ الذي هو منبع الإنسانية، لذلك أراد ابن عربي توضيح وتفسير الحبّ على أنه انتقال من صورة التفريق إلى صورة التوحيد، فكل معبود هو في نظره ورغم اختلاف عبادته هو في الحقيقة ما يعبد إلا الواحد الحق، وهذه الفكرة محل صراع مذهبي، إلا أن ابن عربي تمسك بها ليبرز مذهبه الروحي، أو بمعنى آخر أن يميزه عن الصوفية جمعاء. فتحقيق الوحدة الإنسانية والعيش المشترك لا يكون إلا إذا توفرت شروط المحبة، فالعارف بالله يكون محباً للفرد وللإنسانية ليحقق التجسيد الأخلاقي في التوحيد بين الثقافات والأديان وتحقيق التعايش المتناغم بين هذه (الممكنات وصورها كما يعرفها ابن عربي في كتبه بالمخلوقات) فيتجسد التسامح وتتضح معالمه في الوحدة الإنسانية التي ترجح الميزان لصالح وحدة الوجود.

إذن في مجمل القول أحدث محي بن عربي تكاملا حقيقيا، و لقاء جوهريا بين تنوعات أصل العرفان وتعدادات المذاهب والمبادئ والعقائد العالمية، التي دعت إلى تحقيق الوحدة الوجودية المعروفة بوحدة الوجود، ويُعد هذا البحث مدخلا متواضعا إلى حكمة ابن عربي وحافزا إلى المزيد من التساؤل والفهم العميق وإعادة النظر التأملية والدقيقة التي تتميز بها حكمة ابن عربي بدعوتها للوجود الواعي حتى ولو ظل في ظاهره واحدا وغير منقسم في باطنه وجودا بالقوة متنوعٌ بصور وأنماطٍ نموذجية ومثالية، وفي هذا المنظور نرى أنّ ابن عربي وحدوي في صميمه، وفي رأيه يعد كل تنوع من التنوعات الكامنة والممكنة للوجود مثالا أو نمط حياة مقبولا.

ثانيا : ابن عربي وفكر الاختلاف طريقا للتسامح

مفهوم الاختلاف ليس بعنصر جديد عند محي الدين بن عربي، فهو مستنبط من الواحد في ذاته واختلاف وتعدّد اسمائه في نفس الوقت، فيربطها هذا الاختلاف المنبثق من ذات الله تعالى، الواحد الكثير بأسمائه في الوقت نفسه، رغم أنّ هذه الاسماء فيها من التضاد والتقابل ما يحقق التوازن الكوني. فالله الظاهر والباطن، والأول والآخر، الجامع لكل هذه التناقضات دون خلل ينتج عنه فقدان للحركة الكونية وما عُرف الحق إلا بجمعه بين هذه الأضداد وسر الله هو الجمع بين الأضداد في العين الواحدة. ويرى

ابن عربي أنّ الاسماء الإلهية المتميزة حسب معنى كل منها تتصف بالاشتراك في الدلالة على الذات الواحدة وهي تحقق فيه ذاتها بالتميّز عن غيرها من الأسماء هذه خاصية إلهية، لذا ليس من الصعب على الخلق أنّ يتصلوا وينفصلوا ويختلفوا، وفي نفس الوقت يتعايشون تحت قهر هذه الاسماء الإلهية وهذا كما جاء في **الآية من118لسورة هود** "**وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ** " فما هم إلا أعيان هذه الاسماء وتجلياتها، فالاختلاف قانون إلهي يُسَيِّر هذا الوجود ويجب احترام تقدير الاسماء وقضاءها في هذا التمايز ومنبع تكوينه، وقبوله مطلب يجب الأخذ به كما يرى ابن عربي.

إذا كانت محاولة محي الدين بن عربي في البحث عن الأصل الجوهري للاختلاف والوقوف عند المصدر الأول، من أجل تحليل هذا المفهوم بفروعه وتنوّع أنماطه وليس كما يراه أهل الفكر في تحليلهم للأديان والحضارات والثقافات، فقد حاول اكتشاف البنية الجنية الجوهرية الأساسية التي أوجدت الاختلافات والتنوّعات بين البشر والتي أظهرها في نظرية التجلّي، فالاختلاف عنده أمر أساسي كوني في باطنا قبل خروجه إلى الوجود وهذا نلمسه في نظريته " **الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة** " وبما أنّ الكثرة متنوعة تكون طبعا مختلفة، ورغم اختلافها فهي متجانسة في الواحد بطريقة متناغمة ومترابطة بإرادة الرحمان فوجب التقبل والاحترام لهذا الاختلاف باسم المحبّة الإلهية للخلائق، وارتباطه بالمنظور التسامحي من أجل الإيمان بفكرة الاختلاف واستيعابها وتجاوز كل تعقيداتها.

فيؤكد على هذا الاختلاف " **فلا يعتقد معتقدٌ إلها إلا بما جعل في نفسه، فالإله في الاعتقادات بالجعل، فما رأوا إلا نفوسهم وما جعلوا فيها... فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه... فالمعتقدات كلها لله ويُسْتَشْهد بالآية " فأينما تولوا فثم وجه الله**"[1] إذن فالاختلاف في العقائد ما هو إلا في الإله الأحد الواحد بأسمائه التي لا يبلغها الإحصاء كما يقول في الفصوص (الفص آدم)، فأينما وجّه العبد وجهته وجد الحق أمامه. ومن قولنا السابق يظهر لنا أنّ نظرية الشيخ الأكبر حول اختلاف الاعتقادات وأنماط الحياة ما هو إلا تجليات إلهية ظهر بها الحق بصور مختلفة ومتنوعة ومتضادة في نفس الوقت، والله تعالى أنشأ هذا الاختلاف بإرادته فما على هذه الخلائق إلا تقبل الصور الظاهرة من حيث أنّ هذا التعدّد مستمر وغير منقطع، فكل هذه الاختلافات بين الخلائق و بين ثقافاتها وحضاراتها، تفسيرها عند ابن عربي يرجع في مطافه الأخير إلى تجليات الاسماء والصفات الإلهية في هذا الوجود التي تتراءى من خلال مبدأ التوحيد أي وحدة الوجود التي يُنظر إليها كمسألة إلهية ميتافيزيقية، وهي أنّ

(1) محي الدين بن عربي، فصوص الحكم، فص حكمة قدوسية في كلمة إدريسية، تحقيق أبو العلا عفيفي، المرجع السابق، ص 113.

الحق متجليّ في كل هذا الوجود، أي توحيد الله يؤدي مباشرة إلى وحدة الوجود والتي من استظل بظلها واعتقدها أحبّ العدل بين أفراد البشر في هذا الكون، ومن هنا فالاختلاف قدَرُ الله ومشيئته في خلقه، لا يمكن رفعه أو دفعه لكن يمكن تفهمه وإعطاؤه أحقية الوجود والظهور في هذا الكون لكي يدركه الناس بعد أنّ أدركه العارف الكامل المتحقق بوحدة الوجود التي تُعرف بتجليات الله في خلقه، وحيث تُردُّ الكثرة إلى الوحدة ويُعرف الله متجليًا بهذا الاسم أو ذاك، فيُتقبلا في كل صورة ظهرا فما الاسم إلا المسمى سبحانه صاحب الظل والصورة.

وحدّد بن عربي اختلاف وتنوع الاسماء والصفات الإلهية مما يجعلها متجهة بذاتها إلى عين الحق ومنه يكون صدورنا، لذا ليس مزعجا بالنسبة لأي فرد أنّ يكون مختلفا عن الآخر. فهذا قانون كوني. وليس من المستحيل أن نتقبل الآخر وبيننا هذا الخيط الخفي في هذا الوجود. فلم يكن لهذا الوجود وجودٌ إلا بهذا الاختلاف بتضاده الذي أنتج هذا التساوي بين الخلائق، فكانت دعوة الكبريت الأحمر واضحة وصريحة تطلب التقبل والعيش رغم الاختلاف.

من هنا يجد الاختلاف بنيته الجوهرية في فكرة التسامح الديني عند ابن عربي، والتي تأسست مرجعتيها في اعتبار تنوع الاعتقادات بين الأعيان، وتعددها في الوجود راجع إلى اختلاف الاسماء الإلهية وتباينها فيه وإعطاؤها ذلك الرونق الروحي بين الأنا والآخر ليصل إلى وحدة الوجود التي تميزت بالحبّ وقبوله، ولعلّ هذه النقطة هي المصدر الذي تميز به بن عربي في تجسيد الحقيقة بالاختلاف ومن هنا تكمن قيمة محي الدين بن عربي في مشروعه الروحاني والعرفاني من أجل تأسيس حياة أفضل للبشرية جمعاء.

ثالثا: مريدو ابن عربي ودورهم في تجسيد التسامح

إنّ موضوع التسامح الديني وقبول الآخر رغم الاختلاف عند ابن عربي كان نصيبه الرفض في أغلب الأحيان من طرف مجموعات كبرى كما كان له القبول في أحيان أقل وبين مجموعات قليلة، بحيث أنّ الشيخ الحاتمي الأندلسي تميز بتفصيل الروح وتقديسها لما لها من مكانة عند خالقها؛ فلا يجب أن تعطى مكاناً أقل مما أعطى لها خالقها، لذا أُسِّسَ للتسامح الذي قوامه اختلاف وتقبلٌ واحترام، لا سيما وأنّ الشيخ الأكبر عاش قبل فلاسفة التنوير بقرون عديدة، ويُعتبر أول من رفع هذا الشعار، وكان أوّل من صدح بأبياتٍ ومبادئٍ ما زالت البشرية تتغنى بها، فكان له مريدوه في كل زمان ومكان، لذا أردنا أن نأخذ عينتين منهم لنرى إلى أيّ مدى وصلت هذه النبرة التسامحية:

1. صدر الدين القُونَوِي Sadr al din Qunawi (1209م-672 هـ/1274م-737هـ) وفلسفة التسامح " وحدة الوجود أساس التسامح الديني ":

هو محمد صدر الدين أبو المعالي بن إسحاق بن محمد بن يوسف بن على الملقب بالقونوي وهو من أوائل التابعين للشيخ الأكبر، ومن القائلين بوحدة الوجود. والرحمة الإلهية عند القونوي إشارة إلى الوجود بأسره، كما أنّ حكم اسم الرحيم يعم كل شيء لأن لكل شيء حصّته من الوجود المطلق الذي شملته الرحمة السارية، وبما أن الرحمة سارية المفعول من الحق غامرة لهذا الوجود فَلِم لا تتجسد بين الخلق، وهم بضع الوجود، لذا أكَّد صدر الدين على الرحمة كمفتاح للتسامح بين البشر. كما أنّ التسامح في القرآن الكريم لم يرد بمفهومه المتداول بل بمعاني كُثُر منها الرحمة.

ثم يذهب إلى التركيز على أن الاختلاف واجب الوجوب بين الخلائق والرحمة وجود شامل لهم لا يفرّق بينهم إذ هم من عناصره ويقول " **ولما صح أنّ الحق وسع كل شيء رحمة وعلما والرحمة هي الوجود الشامل، فإن ما عداه لا شمول فيه ولا عموم، ظهرت إحاطة الاسم الرحمن بالأشياء، ولما كان لكل شيء خصوصيةً يمتاز بها، وحصة متعينة من الوجود المطلق لا يُشارَك فيها، على حكم اسم الرحيم أيضا، أنْ الحق محيط بالأشياء كلها علما ووجودا من حيث ذاته ومن حيث اسماؤه** "[1] إنّ الدين الذي اقتضاه الله عز وجل يحث على العفو والتسامح والرحمة بين أفراد هذا الكون رغم أنّ الاختلاف الظاهر والباطن واضح وجليّ بين جميع الخلائق، وكلّ له خصوصيته كما ذكر صدر الدين، ولكن رغم كل الاختلافات والتميزات التي يختص بها كل عنصر موجود، فهذا الصوفي عزاها في نهاية حديثه إلى الاسم الرحيم ووضعها تحت تجليه، وذلك إقرار منه على واحدية الكون ولا موجود فيه إلا الله الذي أحاط بالموجودات علما ووجودا من حيث الذات و الاسماء، فالتجلي واحد بوجود واحد متعدد وكثير تبعا لكثرة اسماء وصفات الذات العلية التي لا يحدها الإحصاء كما يقول محي الدين.

وأما في قوله " والاختلافات المدركة في الموجودات المتفرعة عن الوجود الواحد راجعة إلى اختلاف الحقائق الكونية القابلة... فإنه ما ثم إلا وجود الواحد ظهر بسبب اختلاف حقائق القوابل مختلفا ومتكثرا ومتعددا مع أنّه في نفسه من حيث تجرده عن المظاهر لا يتعدد ولا يتكثر " [2] فالوجود واحد لا يتكرر والاختلاف الموجود فيه حسب رؤيتنا واحد في الحقيقة وهو مشترك في جميع المخلوقات والحاصل من هذا الكلام أنّ كل ما يُؤسِّسُ اعتقاداً ما هو إلا اعتقاد حق، والاختلافات العقدية المتعددة وإن كانت تتغير أحيانا في شخص واحد لكنها كلها مرادة لله المتجلي برحمته، فيجب على الخلق الذين أدركوا هذه الحقيقة أنّ يتقبلوا كل اعتقاد مختلف ويتجاوزوا التعصب، متخلّقين بالحب للوجود الواحد.

---

(1) ابراهيم ابراهيم محمد ياسين، صدر الدين القونوي فلسفته الصوفية، دط، منشأ المعارف، مصر، 2003، ص111.

(2) المرجع نفسه، ص 118.

فالمحبّة في كلامه تتمحور حول الحبّ لله في كل الموجودات " **أعلم أن التوجه والتشوق والطلب ونحو ذلك كلها بواعث المحبّة وألقابها، وتختلف مراتبها وتتعين أحكامها بحسب اختلاف حال كل من يظهر عليه حكم المحبّة وسلطانها ويقوم به فإن أوقات الأحوال تُعيِّنُ صور الاستعدادات الجزئية في الوجود العيني، وتنبه على مرتبة صاحبها تارة من حيث الحال الجزئي المعيّن، وأخرى من حيث الذات بحكم الإستعداد الكلي**" [(1)] فالحبّ والاختلاف عند صدر الدين أهم عقد للوصول إلى محبّة تنتج التسامح والاستعداد للتخلق به لكل عين، حسب مرتبة ونصيب المحبّ لله، فالمعرفة الربانية لا تنطوي على عين واحدة فقط، بل لها الاستقبال لكل عين، وبما أن للمخلوق التعيّن الجزئي، فهنا تحدِّد وحدةُ الوجود معالمها وأطرها وتعطي للإنسان دورا عظيما كونيا في الوقت نفسه؛ فأصبح الوجودُ إنسانا كبيرا، و الإنسان وجودا صغيرا وهو صورة الله في هذا الكون يجب احترامه كما يجب احترام هذا التعدد في الصور ونبذ العنف في معاملة كل صورة، لذا أعطا الصوفية للإنسان مكانا كبيرا؛ وبما أنّه حقيقة إلهية نرى أنّ صدر الدين أعطاه مفهوم صورة قدسيةٍ وتقديراً لإنسانيته "**فغمرت الرحمة والإحسان الإلهي الحقيقة الكاملة الإنسانية ظاهرها وباطنها، لأن كلا من الرحمة الوجودية العامة والإحسان الخاص الكمالي مقتضى ذات التجلي الأحدي النفسي باقتضاء واحد يتفاوت لتفاوت القابليات الحاصلة بالفيض الأقدس، اللذين لا يُعرف لهما موجبٌ من جهتهما، فإنّ الحقائق مطلقا أو الحقيقة الكاملة، إنّما قبلهما بما حصل من الفيض الأقدس الذي لا يعلل لأزليته بغير الحق فإنّ الرحمة والإحسان خير**"[(2)] فالتسامح أصل الوجود ورحمة وإحسان أمر بهما الحق تعالى

2. الموقف الرابع والخمسون بعد المائتين مطلب للتسامح الأمير عبد القادر Emir Abdelkader (1808- 1883 م):

الأمير عبد القادر بن محي الدين الجزائري، أحد أكبر مترجمي وتلاميذ الشيخ الأكبر وهو شارح ومفسرٌ لكتب وعقيدة الشيخ محي الدين بن عربي، وقد خصّص في كتابه المواقف الروحية والفيوضات السبوحية في الموقف الرابع والخمسين بعد المائتين لشرح فلسفة التسامح عند الشيخ الأكبر وذلك بإرجاع كل الاختلافات العقدية الكونية إلى اختلاف حقائق الاسماء والصفات الإلهية، فيقول في هذا الموقف:

قال تعالى " وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ " سورة البقرة الآية 123

وقال " قُلْ إِنَّمَا يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ " سورة الأنبياء الآية 108

---

(1) صدر الدين القونوي، مفتاح الغيب الجمع والوجود، شرح مصباح الأنس بين المعقول والمشهود، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2010، ص 61.

(2) المرجع نفسه، ص 676.

"كل من بلغه القرآن الكريم والكلام القديم من يهودي ونصراني ومجوسي ووثني وصنمي ومنوي وغيرهم من الأجناس والأصناف المختلفي العقائد والمقالات في الحق تعالى أخبرهم أنّ إلههم واحد وإنّ اختلفت مذاهبهم وعقائدهم فيه، فهو واحد العين، ولا يلزم من اختلافهم فيه اختلاف في عينه وحقيقته، فإنها كالأسماء له ". (1)

والتعدد الديني والطائفي راجع إلى تعدد الاسماء، وإنّ وجود الله تعالى في كل عين وفرد سواء عاقل أم غير عاقل، وفي كل تفاصيل هذا الكون، بكل صُوره وثقافاته وأعيانه الظاهرة منها والباطنة، وذلك بواحد يته في وحدة عينه سبحانه وتعالى، فقد ذكر في الآيات الأولى التي افتتح بها كلامه إلى ما تقوله الطائفة الصوفية، من وحدة الوجود وأنّ الحق تعالى عين كل معبود، وأنّ كل عابد إنَّما عبد الحق بصور مختلفة كل حسب رؤيته؛ فحكم الله كان ألا تكون العبادة إلا له لكن فتح المجال في اتخاذ طريقة التعبد وذلك لما أراده من كل عين قبل خروجها من علمه إلى الخارج (الدنيا) وتعينها بصورتها وباسمها الإلهي المتجلي بها.

ومن هذا نستنتج أنّ جميع ما في الكون من اختلاف الصور بأشكالها هي نوع واحد رغم تنوعها كإنسان وحيوان ونبات وجماد، فمستند روحها من الحقيقة الإلهية هو ارتباطها من هذه الحيثية بالوحدة وتحت حكم تجلي إلهي واحد؛ على صور كثيرة، فلا بدّ من الاختلاف في كل نوع من الأنواع المخلوقة وطبيعة التجلي فيها فكيف لا ننتهج التسامح الديني سلوكا وما في هذا الوجود إلا الله الواحد الأحد وهو عين هذه الكثرة، وهو الحقيقة المشتركة لهذا الوجود، فالحقيقة واحدة والاختلاف في مراتب الوجود ودرجاته، إذن فالتسامح الديني لا يحصره زمان أو مكان أو عقيدة بل منبعه محبة الله عز وجل، هذا ما أراد توظيفه الأمير عبد القادر في فكره التسامحي من أجل ضمان سلامة الخلق كلهم، وقد كان مبادرا بالتسامح مع القبائل الجزائرية التي لم تبادله ذلك ورفضت الاعتراف به كأمير، وكما نهج التسامح الديني لكون الكل تجلي إلهي يجب احترامه وتقديره والعمل به، دون رؤية تعسفية واللاتسامحية والتعصب، وللأمير عبد القادر مواقف عدة جسدت نظريته في التسامح الديني الذي أوضح فكرته في وحدة الوجود الأكبرية وذلك من خلال ما سرده في الموقف 80 والذي يفسر الأمير فيه نظريته بالتفسير الإشاري، وهو ما يقدحه الله من الفهم للقرآن في قلوب أولياءه. يستهل بالحديث القدسي الذي رواه الترمذي " لا هجرة بعد الفتح، لكن جهاد ونية" أن الفتح فتح عين البصيرة، وهو ان يرى الولي سريان الأحدية في المخلوقات،

(1) الأمير عبد القادر محي الدين الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، ط1، دار الكتب العلمية، م ج 2، لبنان، 2003، ص 20.

وهو ما يسميه غير الصوفي رؤية وحدة الوجود، ويلزمه حينئذ أن لا يحتقر شيئا من المخلوقات ولا يزدريه لأن العارف المشاهد عندهم هو من يرى هذا السريان، سريان وجود الحق في الخلق، أيّ مخلوق إنسانا أو غيره، وعلى أيّ دين وملّة ونحلة كان، لأنها كلُّها شعائر الله بالنسبة لهذا الصوفي المشاهد، **والله يقول**" **وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ** " **سورة الحج الآية 30**، يقول الأمير هو تعظيم مخلوقات الله التي هي شعائره فإن ذلك التعظيم لها من أهل القلوب لا النفوس وهم أهل الشهود لوحدة الوجود.

أ- قيم التسامح مع المسيحيين لدى الأمير:

إن روح الحوار التسامحي مع غير المسلمين لدى الأمير عبد القادر كان متجليا بوضوح في شخصيته المتميزة التي حظيت بالتربية الروحية بإتباع خطى محي الدين بن عربي، وهي أخص العوامل التي ساهمت بشكل جديّ في تشكل التسامح في شخصية الأمير عبد القادر عبر مختلف مراحل حياته، وفي كل أنشطته وتحركاته ولا سيما موقفه الشهير مع المسيحيين في بلاد الشام في فتنة سنة 1860م. " **الذي بلغ عددهم خمسة عشر ألف شخص من أعيان النصارى والرهبان والراهبات، ولما ضاقت بهم داره بعث نصفهم إلى قلعة المدينة(لتحصينهم من غوغاء المسلمين)** " **وهو القائل** " **إنَّ الأديان وفي مقدمتها الدين الإسلامي أَجَلُّ وأقدس من أَنْ تكون خنجر جهالة أو معول طيش أو صرخات نذالة تُدوِّي بها أفواه الحثالة من القوم** "[1] ولم يَخْلُ جهاد الأمير من الحوار والتسامح بلسان الدين والإنسانية التي تصدى بها للمواجهات العنيفة في تلك الفتنة، وإقدامه على اطفاءها، وهذا ما يدل على نبل إنسانيته وعظمة روحه وتسامحه مع المسيحيين وهم من غير ملته. لقد كانت نظرة الأمير تتّسم بالحوار والتسامح بين الأديان وإمكانية العيش بالقيم الإنسانية التي أراد بها تخطّي النظرة الدوغمائية اللاهوتية للمعتقدات الدينية ومقابلتها بكل ما يُلْزمه به اعتقاده من وحدة الوجود والتسامح مع البشرية.

ب – فلسفة الاختلاف عند الأمير عبد القادر منبر للتسامح الديني:

في نظرية الاختلاف عند الأمير تَأثّرٌ كبيرٌ بكلام ابن عربي، ولقد حدد معالمها في: " **إلهُنا وإلهُ كل طائفة مخالفةٍ لنا واحدٌ وحدة حقيقية... وإنّ تباينت تجلياته ما بين إطلاق وتقييد وتنزيه وتشبيه، وتنوعت ظهورا ته، فظهر للمحمديين مطلقا عن كل صورة في حال ظهوره في كل صورة من غير حلول ولا اتحاد ولا امتزاج، وظهر للنصارى مقيدا بالمسيح والرهبان، ولليهود في عُزَيْزٍ والأحبار، وللمجوس**

(1) الأمير عبد القادر، العالم المجاهد، جمع وتحقيق نزار أباظة، ط1، دار الفكر المعاصر، دمشق، 1994، ص 17.

في النار... فالمقصود بالعبادة واحد من جميع العابدين"[1] فالتجليات تتنوع بتنوع تلك الصور والكلٌ له استعداد لظهورها فيه فلا يمكن أنّ تكون صورة اعتقادٍ مطابقة لأخرى، بل الاختلاف أساس وميزة هذه الصور، أما المتجلي فهو واحد تعددت ظهوراته فيها، وهو المطلق عن الصور والمشبّه والمنزّه في ذات الوقت، وبماّ أنّ الوجود حق فيجب تقبله واحترامه كحق من حقوق الإنسانية والأديان، والاختلاف ما هو إلا إبداع الخالق في الوجود ليتناغم ويتجانس برحمة الرحمان.

فالاختلاف شرع مطلوب وحب الحق للخير والوجود أساس هذا الكون، وما على المدرك لهذا إلا أن يدعو إليه كما على الآخرين تقبله ومحاولة إنشاء حوار سلام بين الأديان لضمان العيش المشترك بين كل الأمم والحفاظ على قيمة الإنسانية جمعاء بالتسامح الديني بينها.

رابعا: فلسفة التسامح الأكبرية تحت المجهر: ما لها وما عليها

أ- أراد ابن عربي بفلسفة التسامح الديني أنْ يرقى بالإنسانية جمعاء إلى مصبات الفكر النقي المؤيد بالكشف الذي يتجاوز المكان والزمان ليرفع الأرواح إلى مقامات المحبين حيث تغترف أرواح العارفين من عيون وُدّها وهيامها، إذن فمهمة المفكرين والعقلاء نشر السلام والأمن والتعرّف على الأرواح المحبّة للواحد الذي صدرت عنه وله، فمن هذا الحبّ أثنى الله على عباده بتدينهم ذي القواعد الراسخة في العفو والتسامح والرحمة والمودة الموجودة بين الله وعباده وبين العبد وأخيه وحتى الآخر مختلف العقيدة، وهو دين سماحة وعفوٍ وأخلاق، دين بث روح الألفة والمودة بين أتباع الملل والمعتقدات، فكان نشاطه داخل الإسلام و خارجه. من هنا يعتقد بن عربي أنّ نظرية وحدة الوجود تؤمن بتنوع وتَبَايُنِ المَوجُوداتِ الظاهرة في الواحد الحق، والموجودَات كثّيرةً بعَددِ تجليات الواحد التي لا تتناهى كثرة، إذن كل ذات تثبت بوجود الآخر والاشتراك معه في هذا الوجود، وهذا التباين والاختلاف بين هذه الأعيان وكيفية تعايشها في آن واحد، فكيف لا يتخذ الإنسان هذه الحقيقة كوجهة للحياة؟ ويتقبل العيش المشترك بين هذه الأرواح فيرتقي إلى الذات العلية والروح الواحد المتعدد الوجوه. ثم نستلهم من كلامه في الحبّ أو ما يسميه الحبّ الإلهي الذي من نتائجه عنده أنّ هذه الأرواح لم تُخلق عبثا بما أنّ صدورها عن الحبّ الإلهي كيف لا تكون محبوبة لمن صدرت من عنده؟ والتسامح فرع عن الحبّ الموصّل لا محالة إلى طريق السلام والاعتراف بالآخر كغاية أساسية لهذا الحبّ، منها تخفّ الخلافات والصراعات التي تكون نتيجة لعدم الاعتراف

(1) فرعون حمو، فلسفة الاختلاف عند الأمير عبد القادر " دراسة أنثروبولوجيا " تندرج ضمن نيل شهادة الماجستير، الأنثروبولوجيا، قسم الانثروبولوجيا، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة ابي بكر بلقايد تلمسان، 2009/ 2010، ص105.

بالآخر الذي هو عين من عيون الله يحق لها الوجود أيضا كما يحق لغيرها، وبما أنّ البشر فردا فردا مختلفون ويتحدون في الكونية الإنسانية، وهم متشابهون في تركيبهم البيولوجي. والنظر لهذا الاختلاف إن كان ينفي تقبله واحترامه ظاهرا إلا أن تقبله ليس مستحيلا. ثم يختم كلامه عن هذ الحبّ العظيم المجهول عند الأكثرين بالفكرة التي أراد الوصول لها من حيثية وحدة الوجود: كل الأديان واختلافها مراد الإله، وكلٌ يعبده حسب معتقده، لكن هذه العبادة مآلها للواحد الخالق، فّالتعصب خطأ والعنف خطأ. ومن هذا المنظار فالآخر ليس غريب عنا ولكنه تجليٌ من الله لنا في الإنسانية يجب توقيره ومن ثم التسامح معه، لأنه من أعظم ما صور الله (الإنسان)، وبذلك فلأي شخص الحق أن يعيش بسلام إذا حاولنا التحلّي بهذه الصفة النبيلة التي تجعل الحياة أفضل.

ب– هذا التسامح الديني وما ينتج عنه في فكر ابن عربي، ويجد قبولا لدى العديد من المفكرين ورجال الدين وذلك لماَ دعى إليه من توحيد بين أتباع الأديان بصفة خاصة وبين كل البشر بصفة عامة، وتبني عقيدة وحدة الوجود من النقاط التي سبق وتناولناها في المباحث السابقة الذكر، لذا سوف نركز على أهم نقطة رفضها المعارضون، بما أنّ بن عربي أول من أظهر وحدة الوجود في التصوف الإسلامي قاصدا بها نشر الحبّ في كل الأديان لكي ترتقي إلى الحنفية التي هي أصل الأديان الكتابية، فقد اعتبر كل الصور الموجودة صورة واحدة للحقيقة المطلقة، فمنهم من فهم ما كان يقصده بن عربي في الأبيات المشهورة عن التوحيد، ومنهم من تصدّى ورفض وحتى كفّر الشيخ وما ظنوه حلولا أو اتحادا أو استنباطا من النظريات الفلسفية "الأفلاطونية المحدثة". وغيرها من الفلسفات الشرقية، وأما المتكلمون والفقهاء فقد أنكروا ما جاء به في وحدة الوجود وما استخدمه من ألفاظ " كالعشق والهيام والسكر والحبّ والخمر والتغزل في الذات العلية واعتبروها خروجا عن الدين والشريعة ومعني القرآن والسنة، ورأوا أنّ الصوفية أردوا بوحدة الوجود الاتحاد مع الخالق، وتعطيل جميع العبادات، وذلك للوصول إلى مقام الزندقة عن طريق الذاتية الغير مُبَرهنَة لا بمنهج ولا بمنطق يدل به عن حقائقها المزعومة؛ وبما أنّ الفلسفة دخيلة على الثقافة العربية فاعتبروا أنّ بن عربي قد تأثر بالفلسفة حتى قال بوحدة الوجود وبالمحبّة المُوصِلة إلى توحيد الأديان والخروج عما جاءت به السنة والقرآن الكريم، وهذا خروج عن الحقيقة الإسلامية في نظر أهل العقل والشريعة، ولا يمكن أن يوجد توحيد بين الأديان والعبادات خاصة مع الدين الإسلامي الذي يمثل نظاما عقديا خاصا، لا يُشارِك فيه الأديان والمعتقدات الأُخر.

ت– لكن لا ننكر أنّ الشيخ الأكبر قد برّأ ذمته مما قالوه في وحدة الوجود ومن فهمهم لها، فقد كان يدرك ردهم على ما جاء به في مشروعه الكوني الذي أسّسه في ظروف اجتماعية خاصة كانت تمر بها الحضارة الإسلامية في عصره، مما أدى إلى ظهور منحى جديد في النهج الصوفي وهو الكشف عن التسامح الديني وموقفه الإيجابي في تفهم العقائد والأفكار، فالتسامح هو التقبل الفكري والأخلاقي للآخر، وإعطاؤه الحق في التعبير عن توجهه الفكري والعقائدي من جهة، وعن اتجاهه الأخلاقي من جهة أخرى.

ومن هنا يمكننا استنتاج أن التسامح الديني عند ابن عربي كان متجها إلى هدفين، الأول هو الاعتراف بالإنسان ككائن خُلِقَ وله الحق في العيش، والثاني باحترامه وتقبله في الجانب العقدي والسلوكي والأخلاقي والوجودي والفكري وهذا من نتائج تبني التسامح الديني كفكر راقي للإنسانية.

نقد وتقييم:

وفي آخر بحثنا نرى أنّ فلسفة الحبّ التسامحية عند الشيخ محي الدين بن عربي لم تلق قبولا من طرف كثير من علماء الشريعة المسلمين، بل أثارت ضجة ورفضا لكل أقوال الصوفية حيث جرى رفضُ لأقوالهم وآراءهم وخاصة آراء ابن عربي وما تناول في كتبه كفصوص الحكم والفتوحات المكي، وقد أفتى بعض العلماء بحرق كتبه وتحريمها، وأفتى آخرون أقل حدة تجاهه بمنعها خوفا من وقوعها في أيدي الجهلاء من العوام، ونذكر منهم ما يلي:

1. موقف الإمام احمد بن تيمية (661هـ – 728 هـ):

لقد ذهب الإمام بن تيمية إلى أنّ ما ألفه بن عربي لا يعدو أن يكون إيحاءات وتجليات شيطانية، وأن أقواله تشكل خطرا على العقيدة مثل قوله عن الله تعالى في "**فصوص الحكم هو عين ما بطن وهو عين ما ظهر وما ثم من يراه غيره، وما ثم من ينطق عنه سواه** وقال:" **هّذا قول باطل يستحق صاحبه أنّ يوصف بالإلحاد، ثم إنّ الأحوال الشيطانية التي تلبس بها ابن عربي دفعت به إلى أن يناقض الرسول صلى الله عليه وسلم و يمدح الكفار مثل قوم نوح وهود وفرعون [...] وينقّص الأنبياء كنوح وإبراهيم وموسى [...] ويذمّ شيوخ المسلمين المحمودين[...] ويمدح المذمومين من المسلمين.** [1] إذن فكل ما أُسِّس من هذا المنطلق هو باطلّ ليس له من الصحة نصيب لا في القرآن ولا في السنة، وإذا نظرنا إلى فكرة التسامح الديني عند بن عربي فإننا إن لم ندقق النظر، يتخيل إلينا أن مبادئها ترتكز على الاتحاد والحلول كما يقول الحكماء الأولون وأنّه يجسد صورة الخالق في المخلوق.

2. موقف الإمام ابن قيم الجوزية691751 هـ)

ألف الشيخ بن القيم كتابا في التصوف عنوانه مدارج السالكين (وهو شرح لكتاب منازل السائرين بين إياك نعبد وإياك نستعين، لأبي اسماعيل عبد الله بن محمد بن علي الهروي الصوفي(ت480هـ)، و لقد اتّهم " الاتحاديين" بأنهم استعملوا كتاب منازل السائرين لنصرة مذهبهم الذي يلخّصونه بما يلي "ما ثم غيرٌ في الحقيقة، فالله عندهم هو الوجود المطلق الساري في الموجودات، فهو الموحِّد والموحَّد وكل ما يقال فيه "هوُ" عندهم هو الحق، ويلزم من رأيهم هذا أنّه ما عُبد غير الله في كل معبود "ويغدو عابدُ الوثن موحِّدا

(1) الأخضر قويدري، مشكلة الاتحاد والتعالي في عقيدة الشيخ محي الدين بن عربي (دراسة في وحدة الوجود)، د ط، نينوى للدراسات والنشر، سوريا، 2010، ص 60.

وعابد الصليب موحِّدا وكذلك عابدُ الكواكب وعابد النار، وقد ترجم هذه الأفكار الإلحادية " عارف القوم ابن عربي" حينما قال:

عَقَد الخلائقُ في الإلهِ عقائداً وأنَا اعتقدتُ جميعَ ماَ عقدوهُ[1]

وبهذا التفسير للملة المحمدية يكون الشيخ بن عربي وأتباعه في نظر بن القيم من الزنادقة المارقين. وهذا القول هو أساس فكرة التسامح العقائدي عند محي الدين، لذا فقد لقي فكر بن عربي إنكارا من العديد من العلماء بحيث طالبوا بحرق كتبه ومعاقبة من يُطالعها لأنها في نظرهم تدعو إلى الكفر والبدعة وهذه العقيدة التي استلزمت إيمانه بوحدة أتباع الأديان هي في نظرهم كفر واعتقادها فاسد من أساسه، أما آحاد العلماء الذين أفتوا بوجوب حرقها أو قاموا بإحراقها بأنفسهم وأتلفوها فهم كثيرٌ جد:

ويجدر بنا أن نقارن بإيجاز بالغ بين الأنطولوجيا العرفانية لابن عربي مع أنطولوجيا كنفوسيوش وقد انطلق **تشوتز***[2] من النقطة ذاتها التي انطلق منها بن عربي ومن خلال رأييهما المتطابقين نفهم أنّ الحقيقة الميتافيزيقية أو السامية المطلقة هي الحد النهائي للتنوع الأنطولوجي الملازم للمادة والوعي أي الحد الذي يوجد فيه الوعي في مرحلة تطوره الأنطولوجي، وقد أصبح مادة، فهي تلك القرابة الأولى الفكرية القائمة بين حكمة بن عربي و اللاهوت المسيحي الذي تبنى المتلاشيات بالفيض أو الإبداع أو الانبثاق بدءاً بالألوهية وانتهاءً بالعالم المادي،[3] وفي هذه القرابة نجد الصلة الفكرية الملازمة للفيثاغورية أو الغنوصية، وتتمثل هذه القرابة في ثلاثية الفيوض والإبداعات والتسامح، وعلى الرغم من كون بن عربي حكيما إسلاميا، لكننا نجده يعترف بأن أهل التثليث موحدون، كما اعترف في البيت السابق بكل العقائد على أنّها عقيدة مقبولة لديه، ومن هنا اعتنق بن عربي دين الحبّ بعد أن امتلأ قلبه بجميع صور العقائد أي بجميع المبادئ الأخرى ومن هذا الامتلاء استطاع أن يعاين الحقيقة الواحدة في تنوعات حقائق وجود الواحد، وفي تنوعات المنظورات التي اعتنقت مبدأ الواحدية الوجودية ووحدة الألوهية في التأليف الذي يشمل الحلولية. في هذا المنظور أسقط ابن عربي التعصب والتنكر للغير، وبرهن أنّ جميع المبادئ

(1)الأخضر قويدري، مشكلة الاتحاد والتعالي في عقيدة الشيخ محي الدين بن عربي (دراسة في وحدة الوجود)، المرجع السابق، ص61.

* تشوتز [1130م–1200] أعظم حكيم صيني، للكنفوشوسية المحدثة.

(3) ندرة البازجي، محي الدين بن عربي مثال صالح للاعتراف، بالأخر، مجلة معابر

www. maber. org/issue. opprilag/iritval2015 .3 .31 .

والحقائق تمثل الحقيقة الواحدة في تنوعات التعبير عنها، وهكذا اعترف بن عربي بالآخر وقبل به وآمن بمبدأ التنوع الذي جعلته الحقيقة السامية والوعي الكوني مبدأ طبيعيا وإنسانيا وكونيا.

ففكرة وحدة الوجود لم تلق تقبلا من جميع أصحاب المذاهب لما حملته في معانيها وتوجهاتها التي أخذ منها ابن عربي الطريق إلى التسامح والاعتراف، فوضع لها حوار التسامح الداخلي وذلك مع النفس وما يتعلق بمسمى الحبّ الذي يحجب عن صاحبه ذوق المحبة إذا حضر التعلق بالمحبوب المرتبط بالضرورة بهذا الحب فلا يتحقق الحوار والتسامح المرجو الذي يقوي النسيج الداخلي إلا بحضور الحبّ وهو المعدوم في نفس الوقت وهذا ما لا يتقبله العقل الإنساني فطبيعة المحبّ أن يكون أنانيا بهذا الحبّ، **فكيف يكون مصدرا للسلام والأنانية مصدر إلى الذاتية والتملك؟ وكيف يكون هذا والحبّ السبيل الاسمى والأرقى لضبط الاختلاف وهو لا يقبل غيره في هذا الوسط؟ فعلى العكس لا يمكن للمتضادين أن يلتقيا؟** وهذا ما تدعو له وحدة الوجود عند ابن عربي فغريزة التملك تمنع الجمع بين الإرادة واتخاذ القرار بين ما هو خير وما هو شر، وهذا سر الكون ونشأته. ولا يمكن لهذا التسامح المطلق أن يتجسد في ظل هذه الاعتبارات وتضادّها بين السالب والموجب، إذن فهذه النظرية ما هي إلا ضرب من الخيال الذي توهمه ابن عربي وأراد تحقيقه في واقع الكون الذي كان عدما وخيالا عنده أيضا، لذا يُفنّد حكما أصدره في وحدة الوجود وما تؤول إليه من مقاصد.

نقيض التسامح الفكري عامة والديني خاصة هو اللاتسامح والتعصب اللذان يعنيان حجب حق التفكير والاعتقاد والتعبير بفرض قيود وضوابط تمنع ممارسة هذا الحق، وهذا ما نجده في الحضارات السابقة وحتى اليوم، بل وجود تشدد وعقوبات للذين أردوا فرض تسلّطهم على التفكير، فالصراعات العقدية موجودة منذ الأزل، فلا يمكن أن نعطيها وجها واحدا كما أراد ابن عربي، فهذا خارج عن ما هو سائد سواء أكان ذلك بقوانين مقيّدة أو عبر ممارسات قمعية. وهذا طبع في الإنسانية جمعاء لا تغيره مفاهيم التسامح الأكبرية. وكان قصد ابن عربي بالتسامح الديني قبول واحترام الآخر بقيمه، وتقاليديه وتوجهاته الدينية والفكرية المختلفة، وعدم فرض القيم والتقاليد والتوجهات الثقافية الخاصة، وتأييد كل رغبة في التجديد أو أي شكل و نمط للتغيير، هذا لا يمنع الكبت الديني بما يسمى العصبية الأخلاقية، فكيف يتساوى الإسلام مع الملل الأخرى وهو جاء ليتمم مكارم الأخلاق التي طمست في الأديان السابقة خدمة لأهواء ومصالح الأحبار والرهبان، وقد ذهب علماء النظر إلى نفي أنّ يكون الإسلام سويا مع الكتب السماوية المحرّفة والأديان الوضعية، وأنّ مقصد ابن عربي في التوحيد بين أتباعها مقصد باطل وليس له محل بين علماء الكلام والفقهاء في عصره.

وإنّ كان القصد بالتسامح الديني قبول واحترام المعتقدات الدينية والمذهبية الأخرى المختلفة والمخالفة، والتسامح تجاه معتنقيها، والاعتراف بحق المرء في تبني الديانة أو المذهب الذي أراد، فالتوجه

هنا يكون لله، وتُظْهِر ضرورة هذا النوع من التسامح عدم قبول كل من الأطراف هذا الرأي، فطبع الإنسان حب الذاتية والتحيز و الأنانية خاصة في الظروف التي تسيطر فيها حركة دينية معينة على المجتمع ويُضطهد أصحاب المعتقدات الدينية أو المذهبية الأخرى، وبذلك فإن التسامح الديني هنا لا يتجسد بالصورة المطلوبة بل يكون ملبّسا بثوب من الاصطناع في التعايش، وطبيعة الكون كله عبارة عن متضادات فكيف للمتضادات أن تتلاءم؟ ، فمهما كان هذا التسامح بين الرؤى الدينية للأديان المختلفة، أو مع الرؤى المذهبية الأخرى داخل الدين الواحد، وأنّى يَفهم الفرد أو يُفهّم أو حتى أن يُطبِق وجهات نظر فرد آخر على نفسه أو قبول مطالبه وأنّ لا يتدخل في الشعائر الدينية للآخر، ويكفل التسامح الديني للجميع حق ممارسة معتقداتهم الدينية والمذهبية. وتبقى تلك العنصرية الإنسانية بين مختلفين تعمل عملها في الخفاء.

هنا يكون عدم الفرض على الإنسان كل ما فيه تشدد أو تضييق عليه وعلى ما يشعر به تجاه الآخر حقٌ واجب حتى ولو طلب التَعَصبَ والغنوص أو انتهاكَ الحقوق ومنه تتحقق المساواة بين الأعيان ويسود الحب الذي من نتائجه توحيد كل الموجودات التي خلقت لتقديم هدف معين وانتظار نتائجه، فلما لا يكون التسامح هدفا بين هذه الخلائق؟

تقييم:

بعض العلماء الذين أنكرو على ابن عربي لم يطّلعوا على أكثر كتبه، وإن اطلعوا، فإنهم لم يدققوا عميقا في أفكاره الوجودية بل انجرّوا في تيّار المنكرين عليه، فأكثرهم يغلب عليهم سوءُ الظن بدون التأكد مما رُمي به، وهذا جهلٌ منهم لحقيقة فكر ابن عربي، لذلك ذهب مناصروه إلى بيان حقيقة أفكاره التي أنكرها غيرهم ليوضحوا خفايا أفكاره من خلال ما عرضه في كتبه، ويبطلوا أقوال وآراء المتهمين له والمعارضين، لذلك تطرقنا في هذا البحث لمواقف بعض المفكرين الذين ناصروا أفكار الشيخ محي الدين بن عربي أمثال سعاد الحكيم وسيد حسين نصر وعبد الكريم سروش".

ونذكر أنّ القرآن كان أهم رسالة تسامحيه أتى بها نبي كمشروع للسلم بل هو جوهر معروفٌ وبناء للأفكار التي تؤسس للدعوة إلى الأمن العالمي، ودعوة للسلام والأخوّة والتعاون وحسن الظن، وغيرها من السلوكيات التسامحية بين الأفراد والجماعات.

وعليه فلا يجوز أن يفهم التسامح على أنّه وسيلة لجعل الإسلام مساويا للملل والعقائد الأخرى، بل على أنّه أساس راسخٌ لتنظيم العلاقة بين المسلمين وغيرهم في حدود ما يسمح به الشرع دون المبالغة أو الذهاب إلى أن هذا المنحى نوع من الهدم أو التقليل من مكانة الإسلام كدين، والقرآن والسنة كمنهاج للتسامح لا يعني إلغاء الفوارق والاختلافات والخصوصيات المميِّزة للدين الإسلامي.

لأنّ الإسلام هو تعبدات وعقيدة، وهو يجمع بين الاطمئنان النفسي والفكري للفرد والمجتمع وما يعتقدون، دون الدعوة إلى الاتحاد بين العقائد، ومنه فإنّ الدين الإسلامي هو دين التسامح والمحبة والسلام مع المسلم وغير المسلم، والعقيدة الإسلامية ترتكز على مبادئ قوية تدعو لجميع الفضائل الاجتماعية والمحاسن الإنسانية لتنظيم التعامل مع الأفراد والجماعات، وهي جزء من الشخصية الاسلامية وضمان وجودها وبقاءها.

أما ما رُوي عن نبي الإسلام (ص) من التسامح وخاصة في سيرته، الحافلة بمواقف السماحة وغيرها من التعاليم التي يتشارك فيها المسلم مع المسلم ومع الآخر، وفي ما حملته من معاني تسامحية لتسهيل الحياة مع الآخر وشذب الصراعات الطائفية، وقد كانت أبرز دليل على صدق منهجه الديني ودعوته للسلام والتسامح بين الأمم، وقد كان هذا النبي ذو الشخصية الفذة من أوائل القادة الذين دعوا إلى السلم واللاعنف في التاريخ البشري وفي القرآن نجد أمثال هذه الآية "**وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا**". سورة الأنفال 62.

إذن فالإسلام دعا إلى التسامح في حدود ما يستوعبه العقل وما ينص عليه رسوله (ص) وما قدمه في شريعته التي مثلتها قوانين مهمة، عملت على نشر أهم فكر تسامحي عرفه العالم. ومن أشهر هذه

القوانين المهمة ودورها الإيجابي بين المسلمين وغيرهم في مختلف الميادين وفي معاملات بعضها بعضا تجلت في اللين واللاعنف والتسامح الذي أَقَرَ الاختلاف، لكن في حدود عقلانية لا تضر بالعقائد ولا العبادات، وعليه فآيات كثير تنحو هذا النحو جلبا لأخوة البشر.

لقد كان لابن عربي في التسامح تلك الرؤية الكونية التوفيقية بين المتناقض والمعتقد والمتضاد في نفس الوقت، وهذا من فلسفته الذوقية والكشفية الخاصة به عن طريق الفتح والعيان العقلي والإلهامي من أجل تقديم قوانين ذاتية له، وبطريق المنهج الذوقي لتشييد الفلسفة التسامحية، لذا فإنّ منهج الشيخ الأكبر كان سنده فهمه للدين، ومن خلاله أسس لفلسفة التوحيد المطلق ووحدة الوجود كمنبع للتسامح الديني.

إن مذهب ابن عربي ينطوي على أهمية كبيرة من حيث المشروع الوجودي والمعرفي الذي يطرحه، فهو في النهاية لا يتجاوز الفكر الديني الذي يأخذه من الإطار الإسلامي وفق فهمه وممارسة الخروج الإيجابي من الأطر المألوفة ليُشكل في النهاية موقفا فاعلا للفكر الإسلامي. والإسلام عنده هو الحقيقة المطلقة التي تتضمن لبُّ الشرائع التي سبقته ليسير الشيخ عبره إلى أقصى مفاهيمه معتمدا على موسوعة علمية متعددة الاتجاهات ليرينا أنّه يسعى إلى مجال ثقافي إسلامي بإمكانه توفير الحداثة الفكرية الناتجة من باعث الالتزام المنبعث من بين الشرع والتجربة الذاتية ويُؤلِفُ التسامح بين الأنا والآخر وينزع تلك العُقَد العقائدية التي كبلت عقل الإنسان منذ الأزل[1].

إن النتائج التي توصلنا إليها من خلال ما عرضه ابن عربي في إدراكه الموجودات إدراكا ربانيا يرسم به حدودا للعقل لإنقاذه من الغرق في دوامة الطائفية والحروب الأهلية والدينية والسياسية التي كان العالم البشري يعيشها، والوصول به إلى الكمال المعرفي والتعايشي عن طريق كشفه جمال هذا الكون.

إذن نستنتج كآخر عنصر أن التسامح الديني عند ابن عربي وسيلة هامة للتكيّف بين الأفراد والجماعات وقد احتل به مكانة عالية فوق ما وصل إليه العقل، فالتصوف هدفه الأول: التربية الأخلاقية للإنسان لضمان انسجامه النفسي والحسي، ومن ثم تهيئته لفكرة التسامح الديني. وقد أبدع وخالف سواه من المفكرين في نهجه الفلسفي الذي أراد أنّ يبرز به الجانب والأبعاد التي ظلت غائبة عن الإسلاميين أو نقول غابت عن فكرهم، وأبرزها كدافع مهم للحياة، فالحق والحبّ وغيرهما من المصطلحات الكشفية هي أنوار إلهية يقذفها الله في أروح الأفراد، وبها تُكشفُ الحقيقة الخفية، ففكرة التسامح الصوفي عند ابن عربي تُغيّر مسار الحياة بين الأفراد وتعطيها نوعا جديدا من التجربة يجب التفكير فيها وتذوّق معناها لفهم ضرورة العيش المشترك وآثاره الإيجابية لنجاة الإنسانية.

(1) ندرة البازجي، محي الدين بن عربي مثال صالح للاعتراف بالأخر، المرجع السابق، ص10.

خاتمة المبحث:

وهكذا نرى أنّ محي الدين بن عربي من أخصب المؤلفين عقلا وأوسعهم خيالا فليس هناك شك في أنّ الرجل كان من أغزرِ الكُتاب المسلمين علما وأوسعهم أفقا وأسبقهم إلى العبقرية والتجديد في ميدان دخل فيه الكثيرون غيره، ولم يخرجوا منه بمثل ما خرج، ولا بلغوا فيه الشأو الذي بلغه، وهو الذي قرّر مذهب وحدة الوجود في صورته النهائية، ووضع له مصطلحا صوفيا كاملا استمده من المصادر التي استطاع أنّ يستمد منها كالقرآن والحديث وعلم الكلام و الفلسفة، ولكنه صبغ هذه المصطلحات بصبغته الخاصة، وأعطى لكل منها معنى يتفق مع روح مذهبه العام، وخلّف بذلك ثروة لفظية في فلسفة التصوف كانت عُدّةُ متصوفة وحدة الوجود في العالم الإسلامي لعدة قرون بعده، وما من صوفي أتى بعده إلاّ وأخذ بمصطلحه وصنف من وحي كلامه، وإن لم نحتسب له إلاّ بلورته لفكرة وحدة الوجود وإعطائها صبغتها المتعارف عليها بين المفكرين والصوفية وإنتاج مفهوم التسامح الديني من إيحاءاتها لكفى محي الدين صدارة الفكر الإسلامي والاجتماعي فخرا بهذا الصوفي الفذ.

ومنه فعلينا أنّ نعدَ فكر التسامح والعفو من الصفات التي لها بالغُ الأثر في جعل المجتمع أكثر تناسقا وانسجاما وتقبلا من أفراده لبعضها، من أجل الأمان والرخاء، فالمجتمع الذي يتميز أبناؤه بروح التسامح هو مجتمع ينتشر فيه الحبّ كأساس لصحته، أما ما بين الأمم فإن هذا النهج الحياتي سيساهم في إرساء السلم والعدالة الدوليين إضافة إلى إيجاد الثقة المتبادلة بين أتباع المعتقدات التي تنعكس على المعاملات في ما بينها وترسّخ مبادئ الاعتراف بالآخر ككيان له الحق في العيش في هذا الكون، كما توفر الحماية الدولية للشعوب والأفراد، وذلك بالحد من النزاعات الدينية والطبقية، كما أن هذه المبادئ تدفع الإنسان إلى العمل بثقة لأنه يدرك أنّ هناك أشخاصا وهيئات حوله يصهرون على أمنه ومجال نشاطه فيمضي في الحياة دون خوف تطرف أو عنصرية تجاهه.

خاتمة الفصل الثاني:

1- إنّ وحدة الوجود يعتبرها الصوفية بابَ الإلهام الرباني للكشف عن الحقيقة الوجودية، وفهم تجلياتها والفناء الذي لا يتحقق إلا بذوبان الذات في الواحد الذي هو خالق الروح الإنسانية وذلك عن طريق المجاهدة وترويض النفس على تقبل كلّ الصور بما أنّها تجليات للحق سبحانه وتعالى، فتتدرج وحدة الوجود تحت العرفان الذوقي للوصول إلى الحقيقة، ومعرفة الحق عن طريق الذوق الروحي، ففي هذا البحث حاولنا دراسة فكرة وحدة الوجود باعتبارها موقفا فلسفيا وصوفيا ومعرفيا طرحه ابن عربي وجعل له صلة بالواقع الإنساني أي علاقته بالأخلاق والتربية السلوكية وما تُلزم من أعمال صادرة من المعرفة الحسية والعقلية معًا لتتجاوزها بدافع الذوق الصوفي لتثبت في العقول، والقول بوحدة أتباع الأديان والإنسان الكامل من نظرة وحدة الوجود وعلاقتها بالحق، وكيف تناولتها الصوفية وردّ المتكلمين والفلاسفة الذين يفرقون في فكرهم بين الحق والخلق (الله والمخلوقات) وهو عكس ما تحمله وحدة الوجود من إبراز العلاقة بين الحق والخلق، هذا ما أدى إلى ردود فعل عنيفة على الصوفية الذين حاولوا من جانبهم أنّ يتخطوا هذه المفارقة بين الحق والخلق التي هي من الشرك الخفي عندهم. ويرى الصوفية وجوب نقل التوحيد الإلهي من الصورة العقلية التجريدية إلى الصورة الروحانية العرفانية، ومن هنا فإن وحدة الوجود نادى بها ابن عربي من أجل هدفٍ معين وهو التسامح الديني بين الخلائق عن طريق المحبة الإلهية.

2- ورد الحبّ عند الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي وتعريف معناه في التصوف وسببه الذي نزل به القرآن والسنة؛ وهو منهج عرفانيّ لكل صوفيّ، فقد قَسّم الحبّ إلى درجات وأقسام وأعطاه ألقابا ونسب له لوازما، ليُعرف الأساس الجوهري الذي يقوم عليه الحبّ ودوره في وحدة الوجود، وهل هو طريق للتسامح؟ ، فقد عمل محي الدين بن عربي على التأويل العميق ذي البعد الباطنيّ للآيات القرآنية، التي يرى لها خاصّية ترابطية بين جميع أفراد الإنسانية، فالحبّ عنده مقامٌ إلهيّ ينتج عن المجاهدة للوصول إلى ذوقه. وقد نسب ابن عربي الحبّ إلى الله إذ يرى أنّ الله أحبّ نفسه فأراد الظهور فخلق الخلق فأحبهم لذا سَمَّى نفسه بالوَدود وهو المُحبّ وبغيره من الاسماء التي تدل على محبته لعباده، فإنّ أصل المحبة عنده إلهية وكلّ مظاهر الحبّ المنسوبة للإنسان أصلها تلك المحبة الإلهية.

3- فالحبّ هو عنصر للتسامح وهذا ما ذكرناه في المبحث الثالث والأخير. لقد أخذ ابن عربي مفهوم التسامح الصوفي من المنظور العرفاني الذوقي الذي يتجاوز الظاهر من الكون إلى ما هو باطن وعميق في الروح الإنسانية، ويقصد به محبّة جميع عناصر الحياة والعفو والتسامح واحترام الغير، وإعطاءُ الدين نظرة الوحدة بين البشرية، رغم اختلافها وتباين مقاصد كل منها عن الأخرى، و أنّ هدفها الواحد والأوحد هو عبادة الله، ويعني هذا أن التسامح الصوفي عنده مبنيّ على قبول الآخر مهما كانت ملته أو أثنيته أو عقيدته أو طائفته المذهبية، فكل الديانات والعبادات والطقوس الشعائرية نتيجة تجلي الله الطالب للعبودية منذ ظهور الإنسانية، وما دامت الرؤية هنا ناتجة عن محبة ذات الحق لأن تُعبد في كل مظاهر

العبادة الخلقية وتحقيق المحبة الإلهية ليتسّم التسامح بطابعه الإنساني الصوفي الذي لا يرى سوى الله في هذا الكون. ثم إنّ الحديث عن التسامح العرفاني في إطار التصوف الفلسفي لن نجده بشكل واضح إلا عند ابن عربي صاحب نظرية وحدة الوجود ووحدة أتباع الأديان والعقائد، والذي يراها واحدة رغم اختلافها واختلاف صورها وأشكالها، فمادام الهدف من تلك العبادات هو التقرب من الله فمن عبد الأصنام و الأحجار و الأوثان يرى معبوده فيها أي أن الله تجلى له فيها من وراء حجاب، أما عابد الله ابتداء فإنه يراه هو المعبود الأوحد الذي يستحق العبادة والتقديس وأنّه ليس كمثله شيء. وفي هذا النطاق الذي أراد ابن عربي أن يقدمه في فكرته التسامحية التي وصل صداها إلى العالمية في الفلسفات الحديثة في الفكر العربي والغربي. **وهنا نطرح بعض التساؤلات التي تُحيلنا إلى فصلنا الثالث هل لفلسفة الحبّ أثر في الفكر المعاصر؟ وهل حظي التسامح من الدراسات ما يستحق بعدما كان مهمشا؟ وهل مشروع وحدة أتباع الأديان عند محي الدين بن عربي كان ناجحا؟ وهل له تأثير في الثقافات المعاصرة؟ كل هذا سوف نجده في الفصل الثالث بإذن الله.**

الفصل الثالث

الابعاد التسامحية لفلسفة الحب الأكبرية

المبحث الأول: فلسفة الحبّ الأكبرية في الدوائر الغربية

قد أُعتبر التصوف الإسلامي قضية فكرية شغلت تفكير الإنسان منذ القديم، فهي لا تزال مطروحة للدراسة لحد اليوم لما له من مكانة وأهمية في الإسلام، فكلٌ تناولها من زاويته الخاصة وكانت له نتائجه الذاتية.

وبما أنّ التصوف مُتجذّر العروق دينيا وفكريا في جميع الحضارات السابقة والحاضرة، فقد كان إلهاما لبعض المفكرين الغربيين لما له من تأثير ومرتبة عالية في جميع جوانب الحياة الإنسانية، وخاصة ما أثرى به شيوخه وزهاده المكتبات الإسلامية من علوم وما استأثروا به من كرامات في أزمنتهم.

وكما هو معروف عن التصوف أنه لم يلقَ نفورا كليا وكذلك لم يلقَ قبولا كليا أيضا في بيئاته، ولعل هذه الدراسة المعرفية تسمح لنا أن ننظر من خلالها إلى علاقة هذا الموروث الصوفي بالثقافات الأُخر بين التأثير والتأثر، والقبول والتسامح والمحبةّ وغيرها من قيم التعايش بين أفراد العالم.

وتعددت الشخصيات الصوفية في الإسلام، وكانت لها مراتبها وتجلياتها ورقيها الديني والفكري الصوفي، ومن أبرزها الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي الذي كان حاضرا بعلمه وخاصة بفلسفته التي قد أحدث بها هزة فكرية في الأوساط الغربية.

هذا ما جعله محطة جل الباحثين من أجل الإحاطة بعلمه والتدقيق فيه، والبحث عن آليات بناءه، وكيف ساهم في بناء القيم الإنسانية وتجسيدها على أرض الواقع، فكانت الدراسات لهذا الفكر الأكبري على نوعين: استشراقي استكشافي للشخصية وإيضاح خفايا دوافعها، والآخر في البحث والتعمق لتحليل الأفكار واستنطاق معانيها الباطنية.

ومع بداية القرن العشرين كان الغرب مولعٌ بدراسة التراث العربي الإسلامي والتصوف خصوصا، من خلال علم الاستشراق وما شكّله من قفزة فكرية ومعرفية في الحضارة الغربية، جعل منه أداة يستعملها الغرب للبحث عن خفايا الحضارة الإسلامية في جميع جوانبها، فرغم الدوافع الدينية والسياسة والاجتماعية والاقتصادية والاستعمارية وغيرها التي استدعت اهتمام وحضور المستشرقين إلى الشرق لدراسته، لكنهم بمجرّد ما احتكّوا بالتصوف ودرسوا معالمه أدركوا أنهم أمام معجزة القرن التي لا يحدها زمان ولا مكان خاصة عندما تخصصوا لدراسة فكر ابن عربي وفلسفة الحبّ عنده، وكان لهم وجهتهم فيه ومنهم من أسلم

وأخذ التصوف منهجا له وهذا ينطبق على العديد من المفكرين الغربيين الذين حاولوا فهم التصوف الإسلامي وفلسفة ابن عربي. وعلى هذا نطرح التساؤلات التالية:

إذا كان التصوف له أهمية كبيرة في الحضارة الإسلامية فكيف كانت نظرة الاستشراق له؟ وإذا كانت فلسفة الحبّ الأكبرية لها صدى خاصا في الفكر الغربي، فأين تَمَثَّلَ وكيف كان التأثر به؟ وهل عمل الغربيون على تجسيد مفهوم الحبّ عن طريق التسامح الديني؟ وكيف يا ترى كان تأثير منهج التصوف وفلسفة محي الدين بن عربي في عقلية الغرب؟ هل كان لها توجه إيجابي أم سلبي؟ كل هذا سوف نتطرق له في مبحثنا هذا.

أولا: الدراسات الاستشراقية وعلم التصوف:

يُعد علم الاستشراق من أهم العلوم التي تناولها الإنسان الغربي بصفة عامة وخاصة لما له من أهمية كبيرة في تحصيل معارف بلاد الشرق أو الحضارة الاسلامية، فقد اعتنى الأوربيون بدراسة الثقافة الإسلامية بكل تفاصيلها وجوانبها ومجالاتها، وذلك لما كانت تشكله لهم من مفتاح خطر في طريق استعمارهم لبلاد العرب والمسلمين، واستغلال دولهم لدراستهم، فأخذت دراستهم للتصوف مكانا مميزا واهتماما جديرا بالذكر وهذا بشهادة بعض علماء الاستشراق فيقول ماسنيون:

" **إنّ في القرآن البذور الحقيقية للتصوف عامة. وهذه البذور كافية لتنميته من غير حاجة إلى أيّ غذاء أجنبي.** ويضيف: **كلّ بيئةٍ دينيةٍ توفر لتقوى أبنائها الإخلاص والتفكير، تَصْلُحُ لأن يظهر فيها روح التصوّف. فليس التصوّف إذن من خصائص عنصر أو لغة أو أمّة، بل هو مظهرٌ روحيّ لا تحدّه مثل هذه الحدود المادية، فمن القرآن يردّد المسلم تلاوته ويتأمل في آياته ويقوم بفرائضه** "[1]

كما نجد المستشرق نيكلسون يقول في نفس الحديث: " **إنّ كثيراً من الخصائص الإسلامية للتصوّف عند المسلمين وليدة البيئة المحلية، وهذه الخصائص المحلية أصبحت من التقاليد التربوية المعروفة بحيث طُبِّقت على وجهة متكاملة في سائر الأمصار الإسلامية**"[2]

(1) طالب جاسم حسن العنزي، سلمى حسين علوان، المؤثرات الأجنبية في التصوف الإسلامي من المنظور استشراقي، مجلة دراسات الاستشراقية، العدد 1، صيف 2014، ص 39.

(2) المرجع نفسه، ص 39.

إذن فالتصوّف هو نتيجة للتطوّر السياسي؛ والفكري والاجتماعي؛ وكذلك للتفكُّك المجتمعي للحياة الروحية في الحضارة الإسلامية. وإنّ ظهوره الذي كان مندمجا مع تعاليم الدين منذ ظهورها، فكان تعدد الفرق الإسلامية والمذاهب وتشعب علومها والخوض في علم الكلام وغيره من المتغيرات التي طرأت على الحضارة إسلامية جعلته يتميز كما تميزت العلوم الأخرى. فكان التصوف منفذا للزهاد، والخلو بعيدا عن كل ما يعكر صفوة الحياة الروحية.

إذن هو نتاج من ذلك الحدث التاريخي بين التطورات والانفصالات وكثرة المذاهب والفرق في الحضارة الإسلامية، فلابدّ أن ننظر لهذا التصوف من منظور إيجابي، خاصة من يؤرخ له، فصاحب هذا المقام منهجه ذوقي تجريبي فريد من نوعه، وليس هو وسيلة لكل فرد أن يبلغ مبتغى هذا التذوق بكل سهولة أو استسهال، لأن هذا الذوق فردي في تجاربه وفي مصدر معرفته.

فكل مقام له كراماته التي تميزه عن مقام آخر في زمن معين، فالدراسة هنا تكون صعبة الميراس وذلك لصعوبة تحديد المعرفة الزمانية المراد دراستها.

وأخيرا إنّ منشأ التصوف رغم تحديده مازلنا نجهله، لكن هذا لا يجعلنا نهمله فهو ذو منهج ومقام لا يقصده إلا العارف به وبمصدر المعرفة الدينية له – القرآن والسنة والمواجيد–.

ثانيا: أهم الدارسين المستشرقين لفلسفة الحبّ الأكبري

شكّل التصوف هوسا كبيرا لدى كبار المستشرقين، فخصصوا نصيبا من دراساتهم للفكر الصوفي عند محي الدين بن عربي وفلسفة الحبّ عنده، والتي كانت منطلقا هاما في تجسيد نظريته التسامحية، هذا ما دعاهم إلى البحث فيها والتعمق والاجتهاد بغية الوصول إلى غايتها ومقصدها الحقيقي، فكانت هذه الجهود جبارة بحيث أنها سمحت لهم بإحياء هذا التراث الذي أحدثوا به نهضة فكرية أكبرية أصبحت مقصدا لكل من أراد البحث عن السلام والتسامح والمحبّة.

وقد تناولنا منهم:

1- المستشرق روجيه أرنالدز فلسفة التسامح Roger Arnaldez [1] 1911م- 2006م:

يدعو المستشرق أرنالديز إلى الحوار بين أتباع الأديان من أجل الاعتراف والتعرف على الآخر وعلى هذا يتحقق السلام العالمي في نظره، الذي يوجب قيام الاحترام لكل الخصوصيات والعقائد دون إجبار أي أحد أن يتخلى عن ثقافته أو ديانته، فحق الاختلاف مشروع ولا يمكن إنكاره أو تجاهله.

وقد ذكر في كتابٍ له بعنوان **ثلاث رسائل لإله واحد**، كيف أنه أسس لفلسفة أديان حقيقية بين المسلمين والمسيحيين واليهود الذين يعبدون نفس الإله الواحد، رغم اختلاف طقوسهم وشعائرهم، فهم يعبدون إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب والنبيين جميعا وخاتمهم سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم.

فرغم العداوات التاريخية بينهم التي شهدها عبور الزمن، فإنه لا ينبغي أن ننس القواسم المشتركة أو العقائد المشتركة التي تجمع بينهم، لذا علينا أن نتجاوز الانغلاق اللاّهوتي بالانفتاح على التراث الإسلامي والمسيحي لنؤسس حوارا حقيقيا دون نفاق.[2]

يعتقد أرنالديز أن شرط الحوار والالتقاء الحقيقي مع الآخر يَكُون المرء فيه متجذرا في تجربة إيمانية عميقة، وذات أساس فكري واضح، ذلك ما يجعل الحوار مع الآخر متفاعلا لا يؤدي بطبيعة الحال إلى الانسلاخ من هويته الدينية، وبما أنّ الأديان الثلاثة تؤمن بإله واحد وعلى رغم اختلاف مسالك عباداتها لكنها لا تخرج من نطاق وحدته؛ فَلِما لا يكون هناك ذاك الاحترام والتحاور في النطاق الذي يسمح به الحق وتحدده الواجبات، دون تخطي حرمة الدين أو الاختلاف الموجود بينهم.[3]

فتوحيد الأديان عن طريق الحوار الذي قد يعتمد على التجربة الروحية كمنهج له للوصول للتسامح الديني بين هذه الأطراف المتصارعة، لكن يبقى التسامح في مقدور الإنسان وذلك كونه كيان قائم بذاته

---

(1) روجيه أرنالديز آخر المستشرقين الكبار وعاشق التراث الإسلامي، فارق أرنالديز الحياة عن عمر طويل يناهز الأربعة والتسعين عاماً، مخلفاً وراءه مؤلفات عديدة تستحق الاهتمام. وبالإضافة إلى هذه المؤلفات العديدة شغل روجيه أرنالديز عدة مناصب جامعية وأكاديمية مهمة. نذكر من بينها أنه كان استاذاً للغة والآداب العربية في جامعة بوردو (1955 . 1957)، ثم استاذاً للفلسفة والحضارة الإسلامية في جامعة ليون لفترة طويلة تزيد على العشر سنوات (1956 . 1968)، وغيرها من الإنجازات كما أنه قد تأثر بفلسفة محي الدين بن عربي ودعا إلى توحيد الأديان.

(2) روجيه أرنالديز، ثلاثة رسل لإله واحد، ترجمة سعدي رشيد، د ط، مكتبة المهتدين، المغرب، 2012، ص 9.

(3) المرجع نفسه، ص 11/10.

وكشخص موجود مع الآخر، بإعتبار الجانب الروحي له، فالدين هو منهاج لا صدام له وفيه خاصة بين معتقد وآخر ويمكن أن نحصر هذا في مفهوم التسامح بين الأفراد كأناس لهم حق الاحترام.

فتلك النظرة النقدية للآخر تحجب الرؤية الصحيحة في تكوين الحقيقة التي منها ينطلق الاعتراف ويُبنى الحوار من أجل التعايش السلمي بين الأديان وبدون تنازع أو احتقار.

هكذا قد تأثر المستشرق روجيه أرنالديز بالتصوف الإسلامي وبفلسفة الحبّ الأكبرية في نشر السلام عن طريق التسامح الديني، والاحترام وتبادل الخير بدون تمييز بين الأنا والآخر. ففي نهاية المطاف الكل يعبد ربا واحدا رغم اختلاف طرق العبادة، فوراء العيش المشترك يكون الحوار القائم على الاحترام والأخلاق. وقد اعتبر هذا المفكر التصوف حلقة وصل بين الأديان.

2- آنا ماري شمِيلْ وفلسفة التسامح [1] "Annemarie Schimmel" 1922م-2003م:

"تعد من المستشرقات النوادر التي كرست جهودها لدراسة التصوف الإسلامي وتاريخه. وعدّت المستشرقة من دعاة حوار الأديان والحضارات إذ كانت ترى بأن الحوار هو الطريق الوحيد إلى خدمة الحرية والتفاهم وإزالة البغضاء والحقد والعنف والتعصب وهي تنظر إلى الإسلام على أنه دين سمح يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، فمن دون معرفة متبادلة وباحترام أو ثقة متبادلة لا يتحقق أي سلام مرجو".[2]

كما أنها عرّفت فلسفة ابن عربي على أنها فكر وحدة الوجود وهي غاية الحبّ ومعرفة حقيقته التي تتطابق مع ذوق تجليات الذات الإلهية، وهذا الفكر هو الذي انثنى منه إلى نظريته في التسامح الديني

(1) ولدت (آنا ماري شميل) في مدينة (إيرفورت) الألمانية يوم 7 من أبريل عام 1922م، وقد بدأت تتعلَّم اللغة العربية في الخامسة عشرة، وحصلت على درجة الدكتوراه في الاستشراق من قسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية في جامعة برلين سنة1941، تعد من المستشرقات النوادر التي كرست جهودها لدراسة التصوف الإسلامي، كان تميُّز (أنا ماري شميل) عن جلِّ المستشرقين هو إدراكَها الكثيرَ من الأهداف السامية التي عجز عن تحقيقها غالبيةُ نظرائها، مردُّه إلى الخلفية التي تعاملت بها المستشرقة الألمانية مع الحضارة الإسلامية التي درسْتها، فقد ارتكزت هذه الخلفية على الكثير من الحب، والرغبة في اكتشاف الجوانب المضيئة فيها.

(2) زهير يوسف عليوي الحيدري، جهود المستشرقين في دراسة تاريخ التصوف الإسلامي، مجلة أوروك للأبحاث الإنسانية، المجلد 3، العدد 3، ايلول 2010، ص 57.

وأعرب عن مثالية التسامح الصوفي وعدم التفريق في احترام الأديان. وقد استدلت بأبياته الشهيرة "لقد صار قلبي... فالدين ديني وإيماني".

وفي ختام كلامها عن الإنسان الكامل وتجليه في "الحقيقة المحمدية"، قالت: فالتجلي كله منبثق منه والكون بأكمله منبعث من نوره، وكما تراه الذات الإلهية " النبي محمد"(ص) مثالا للكون، كما هو أيضا أصل الإنسانية، وهو مرآة، يرى فيها كل النفوس، "**فالإنسان الكامل ضروري، لأنه الوسيلة التي من خلالها تنضبط الرؤية الأخلاقية للإنسان العادي ويكون القدوة الحسنة لارتباطه بالكمال، فهو من حقق في نفسه كل إمكانيات الوجود، وهو من يمكن القول فيه بأنه المثل الأعلى للجميع؛ لأن كل كائن مطالب بتحقيق الانسجام بين الإمكانيات المتأصلة فيه وبين الاسم الإلهي الذي هو خاصته**".[1]

إذن فالتصوف الإسلامي طريق روحي سالم وآمن لمن من أراد الحوار للأديان السماوية كما قالت المستشرقة **آنا ماري شميل**" واصفة **التصوف بأنه أكبر تيار روحي يسري في الأديان جميعا** "[2] وهذا السريان يتأتى بالحبّ لجميع الإنسانية فيُرى الكل بنظرة التسامح والرحمة، فحبهم كالحبّ الإلهي، ومحب الله حقيقة يرى نور الله في جميع المخلوقات، ومستحيل أن يكون عدوانيا أو عنصريا تجاه أي أحد أو تجاه أيِ دين، فالحبّ بالنسبة له هو السلام للعالم أجمع.

هكذا كانت نظرة آنا ماري شميل للتصوف ولفلسفة التسامح، فرغم أنها مستشرقة إلا أنها أخذت الحبل من الوسط، وكانت من المنصفين للحضارة الإسلامية ولمعارفها، خاصة التصوف الذي أعطته مكانا خاصا من الدراسة والتمعن والتمحيص، وأكدت أنّ هذا الإنصاف لم يكن من خلال مسارها البحثي بل من معاشرة الأصدقاء المسلمين من جميع الطبقات وفي جميع أنحاء العالم، كما أنها أكدت على ضرورة التحاور بين الشعوب، بحيث يكون بنزاهة ومصداقية من أجل القضاء على النظرة الأصولية وتقبل صور الاختلاف فيما بين الأفراد وحتى الشعوب للعيش المشترك وتحقيق السلام العالمي.

ومن هنا نستنتج أن جل المستشرقين اعتنوا بالتاريخ الإسلامي عامة وبالتصوف خاصة، ومنهم من المنصف، ومنهم المنحاز، ومنهم المحايد، وكثيرة هي تلك المؤلفات التي خُصصت لدارسة التصوف:

---

(1) شميل أنا ماري، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة محمد إسماعيل السيد، رضا حامد قطب، ط 1، منشورات الحمل، بغداد، 2006، ص309.

(2) المرجع نفسه، ص 7.

تطوره ومباحثه وتفرعاته والمجالات التي له علاقة بها، كما هي كثيرة تلك المعاهد في أنحاء العالم الغربي التي خرّجت شخصيات متعددة كرّست حياتها للدراسات الاستشراقية في جميع فروع العلوم الإسلامية من التاريخ إلى علم الاجتماع إلى الحضارات .

وكانت مرجعا للعديد من الدارسين ومن أراد الاطلاع على الثقافات، كما أنها عملت على محاولة نشر السلام والتسامح الديني تأثرا ببعض الصوفية أمثال الحسين بن المنصور وابن عربي وغيرهم، وهذا ما أوضحناه سابقا. لكن هناك العديد من الدراسات، عربية وغربية، ظهرت لتفنّد آراء بعض المستشرقين وتميز ذوي النيات الصادقة من غيرهم، ولا تزال الدراسات للآن تصدر حول نوايا وخفايا الاستشراق الخطيرة على العالم العربي والإسلامي معا، كما تدعو للحذر في تناول أفكارهم لتفادي خطر التنصير والاستحواذ الثقافي على العقول.

ثالثا: مفهوم التسامح عند بعض الغربيين المسلمين.

حوار الحضارات مع روجي غارودي وقفة أمام التسامح Roger Garaudy (1913 – 2012) [1]:

إن تعدد الحضارات واختلاف الشعوب والأمم سنة الحياة وفطرة خَلقية، فالكون قائم على هذا التضاد في جميع تظاهراته ومختلف مكوناته وبين بعض عناصره، وفي تشكل هذه الازدواجية تظهر الحكمة الربانية في الجمع بين الأضداد، رغم اختلافها وتنافرها وتقلباتها لكنها تبقى محافظة على نظامها الجمعي

(1) ولد في فرنسا، لأم كاثوليكية وأب ملحد. اعتنق البروتستانتية وهو في سن الرابعة عشرة، درس في كل من جامعة مرسيليا وجامعة إيكس أون بروفانس وانضم إلى صفوف الحزب الشيوعي الفرنسي، وفي عام 1937 عُيِّن أستاذا للفلسفة في مدرسة الليسيه من ألبي. خلال الحرب العالمية الثانية أُخذ كأسير حرب لفرنسا الفيشية في الجلفة بالجزائر بين 1940 و 1942. وفي عام 1945 انتخب نائبا في البرلمان، وصدر أول مؤلفاته عام 1946، حصل غارودي على درجة الدكتوراه الأولى سنة 1953 من جامعة السوربون عن النظرية المادية في المعرفة، ثم حصل على درجة الدكتوراه الثانية عن الحرية عام 1954 من جامعة موسكو. طرد من الحزب الشيوعي الفرنسي سنة 1970م وذلك لانتقاداته المستمرة للاتحاد السوفياتي، وفي نفس السنة أسس مركز الدراسات والبحوث الماركسية وبقي مديرا له لمدة عشر سنوات. كما أنه اعتنق الإسلامي المركز الإسلامي في جنيف، وكتب بالمناسبة كتابيه "وعود الإسلام" و"الإسلام يسكن مستقبلنا". أنظر موسوعة ويكبيديا.

باحترام حيزها ومكانتها، وعدم التعدي على غيرها، لأن هذا يفقدها نظامها ونظام سائر محيطها، لأنّ وقوعه يُحدثُ خللا في التوازن العام الذي قد يؤدي إلى ما لا تحمد عقباه.

فعلى هذا يُقتضي تسليط الضوء على الكائن "الإنسان" الذي خُلق على الاختلاف في الجنس واللغة والعرق، وغيرها من الاختلافات الإيديولوجية وبنيات حضاراته، وقد كان الصراع مبدأ أساسيا بين الحضارات، وشكّل هذا التصادم بينها إشكالية إنسانية وكونية مما استدعت البحث على حلول سريعة وآمنة لحفظ العالم والإنسانية معا.

وسرعان ما انقلبت الموازين وأصبح مفكرو كل مجتمع واعي يبحثون عن حلول أزمات التعايش في وسط هذه الصراعات، فطُرحت لحل هذه المسألة عدة مشاريع موضوعها كيفية التعامل مع الآخر وتقبل فكرة الحوار لتأسيس إنسانية مختلفة الأجناس، لكن محافظة على حدود مكوناتها بعدم تخطي حرمة الغير وباحترامه.

ومن أهم دعاة فكرة حوار الحضارات المفكر الفرنسي **روجيه غارودي**، الذي أسس له في كتابه الشهير "**في سبيل حوار الحضارات**" وهو كتاب متميز في مجاله حدد فيه هذا المفكر بإنصاف القضية المطروحة على الساحات الدولية والوطنية، وحاول توضيح مدى خطورة الصراع بين الحضارات، فكان له خطاب موجه بوقائع وحقائق وشهادات للدفاع عن قضية حوار الحضارات، من أجل بناء ثقافة عالمية للحوار بين مختلف الشعوب وباحترام خصوصياتها والتحاور معها للحفاظ على الخصوصية الثقافية لكل منها.

تمحورت فكرة حوار الحضارات عند المفكر روجيه غارودي على البحث في عملية إعادة التأسيس للشعوب الشرقية والإفريقية وغيرهم من الأعراق المختلفة المهضومة حقوقها دوليا، ليأخذوا الثقافة العالمية المناسبة التي يكون بها الأمل في بناء علاقة جيدة مع الغير، وقد دعى الغرب والشرق لدراسة تلك الأساسيات التي تمهد إلى سبيل للحوار ممكن وذي فعالية بين المخاطب والمتلقي والعكس.

إنها صيغة متوازنة لرؤية وجودية بين الذات والوجود والغيب والشهادة، وهي موجودة في العقيدة الإسلامية، ومنها يكون حوار الحضارات قائما بذاته وعلى أساس متين،

يقول روجيه غارودي : **بهذا الحوار بين الحضارات وحده يمكن أن يُولد مشروع كوني يتسق مع اختراع المستقبل، وذلك ابتغاء أن يخترع الجميع مستقبل الجميع، فكل التجارب الإنسانية تتيح لنا أن نرسم منذ اليوم الخطوط الأولى لهذا المشروع الكوني في القرن 21- مشروع الأمل-. ذلك أنّ مشروع الأمل مستلزم اليوم، لأنه يخلق نسيجا اجتماعيا جديداً.**[1]

فمشروع الأمل ما هو إلا تأمل في مستقبل إنساني مستقيم، يسعى هذا المفكر من خلاله إلى تحقيق طريق الإبداع الحضاري، وحل المشاكل التي يُواجهها الإنسان، والارتقاء إلى منظومة إنسانية تحوي الجميع في عالمية متوازنة في جوانبها الحياتية.

فالمجتمعات اليوم تمر بأزمة نفسية عالمية جراء ما يحدث في ساحاتها، والتي قد خلخلت علاقات المجتمعات فيما بينهم وما بين واقعهم واستقلاليتهم الذاتية والجماعية معا، فعلى رأي غارودي يجب على هذه الجماعات البشرية أن تُلقي أحبالها على مشروع الأمل الكوني وإلزام الحضور في الساحة الاجتماعية – الكونية – لنعيد مفهوم العيش المشترك والتسامي في المعاملة بين المجتمعات والأفراد، وردّ اعتبار الذاتية الوجودية التي قد تصبح مغتربة لذاتها ولغيرها في ظل هذا الظلام المسيطر باسم القوة الطاغية عليه. " **لذا فقد أكد غارودي على أنه يجب الإبتعاد عن التكلم من المنظور الفرديّ المنزع والاتجاه إلى اعتبار منظور جمعي. فمشروع الأمل يخلق وعيا يصوب إليه آلاف المجتمعات المشاركة والطوائف على اختلاف أنماطها المتنوعة، وهي تسعى كل منها لمصلحتها إلى تغير الحياة. إن الأمر هو أن نعرف القاسم المشترك بين تطلعاتها وأن نفتح آفاق إمكانات جديدة**".[2] وهذا يهدف إلى إنشاء الحوار الحضاري الراقي.

ثم يشرك غارودي في دعوته للحوار الحضاري الجانب الثقافي للمجتمعات، وأنه أيضا تجليٌ من تجليات الحق في الخلق، وليس على الإنسان إلا أن يكتشفه من خلال إسهاماته في التعايش السلمي.

إنّ الإسهام المبدع والانتقادي هو قوام الثقافة؛ والإمكانات الروحية في العلاقات الأخوية وفي علاقات الحبّ مع الآخرين، وفي الإسهام الجمعي الذي يشارك فيه كل امرئ مسؤول في مشاريع

---

(1) روجيه غارودي، حوار الحضارات، تعريب الدكتور عادل الغوّا، عويدات للنشر والطباعة، ط4، بيروت، 1990، ص 10.

(2) المصدر نفسه، ص 10.

مشتركة، وإمكانات بلوغ مستقبل مفتوح على آفاق لا نهاية لها، وإسهام موصل للإنسان في هذا العمل المبدع الأوّلي الدائب الذي به يتكشف الحضور الإلهي في الإنسان. إنما يهدف مطلب حوار الحضارات إلى الإسهام على الصعيد الثقافي، في بناء نظام عالمي جديد. [1]

هذا هو الموضوع المُلهِمْ لمشروع غارودي والذي بحث عنه في كل الثقافات بجدية وشغف كبيرين. وكان هدفه بناء رؤية جديدة واضحة المعالم لبلوغ مستقبل إنساني ذي نظام عالي الجودة في الاشتراك الإبداعي وتقنية التفكير، وجديته في البحث من أجل بناء فكرة مختلفة مبدعة وانتقادية في نفس الوقت، لها صلة براهنية أحداث العالم وما يشهده من متغيرات للتأسيس لذلك الحبّ الأكبري في إنشاء مجال واسع النطاق للحوار الحضاري بين الأمم تتناغم فيه الأفكار وتُتقبل فيه الاختلافات ويكون الطريق السيار للسلام الحضاري والكوني معا.

فالشرق والغرب هما عنصرا الصراع العالمي اليوم خاصة مع ما يحدث من تطورات في الجوانب التنموية للحياة الإنسانية، فالبحث عن روح التنمية ومعايير تشكلها أصبحت تعتمد على المجال الإقتصادي الغير عادل بينهما، مع عدم مراعاة الجوانب الأخرى للإنسان: كونه إنسان وله الحق في العيش والتبادل الفكري المشترك بين أشباهه البشر.

كما أنه لا يمكن، في رأي غارودي، قيام حوار حقيقي بين الحضارات من شأنه أن يتيح إخصابا متبادلا بين الثقافات، إذا لم نبدأ بدراسة تحليلية للحقائق التاريخية المعطلة لمسار الحوار إلى يومنا هذا، وأفقدت معايير المقارنة خاصة شروط التوازن الإقتصادي بين الغرب ودول العالم الثالث[2].

فقد كانت منطلقات غارودي في التوجه لحوار حقيقي وواضح المعالم هي في نقد ذلك التميز بين الحضارات خاصة الحضارة الغربية التي كان النقد موجها لها بصفة خاصة بما تحمله من مفاهيم اغترابية إلحادية وانعزالية وتسلطية بعيدة عن روح الحقيقة عَبْدَةٌ للمادة وآلياتها، ولأنّها قوية مستعبدة لغيرها، وهي التي تفرض هيمنتها في جميع جوانب الحياة لكل الإنسانية.

(1) روجيه غارودي، حوار الحضارات، المرجع السابق، ص 38.

(2) المرجع نفسه ص 40.

وهذا يتعارض مع فلسفة الحوار الفعلية التي تطرح مشروعا كونيا يخدم الحضارات عامة والإنسانية خاصة، ويرتقي بها إلى بناء نهضوي مبدع ومحتوي لكل الوقائع، ولمختلف جوانبها لإبراز الدور الريادي للجمع الإنساني في تأسيس السلام والعيش المشترك لهم جميعا.

كما أن الفيلسوف روجيه غارودي لم ينسَ دور الإنسان الريادي في بناء هذا المشروع المستقبلي له وللعالم ولذا فقد ذكر "**أن الإنسان هو هدف كل فاعلية اجتماعية. الإنسان أي كل إنسان وهذا ما ينفي كل تميز بالعرق أو بالطبقة أو الجنس**"[1].

وجه غارودي نقده للحضارة الغربية في إهمالها للدور الإنساني والتقصير في حقه وعدم إعطاءه المجال في حل المشاكل ومواجهتها، فتركته في قوقعة منغلقة جعلته يتناسى دوره الإنساني ويتغافل عن واجباته الكونية بصفته المهيمنة العالمي، فأصبح يُصوّب سهام الأنانية بحقد وعصبية التي تزيد من تفاقم أزمة الإنسانية من السيء إلى الأسواء، فأصبح في تضاد مع الوعي بالذات والوعي بالآخر.

هذا الجانب المظلم خلفته الحضارة الغربية بما قدمته من تطور علمي وتقني خليا من ما يُفترض أن يواكبه من احترام للإنسان، وتسلّط المادة والآلة وتقديم العقل في الدرجة الأولى على حساب الروح، التي فقدت قيمتها مع هذا التقدم التقني الذي دفع الإنسان الغربي إلى الوقوع في صدام مع الذات ومع الغير ومع الحضارات الأخرى.

فالغرب بالنسبة لروجيه غارودي مُجحف في حق كل الشعوب الأخرى، وناكر للإسهامات العلمية وغيرها مما يتميز به الإنسان غير الغربي في المجالات الإنسانية خاصة المجال الروحي الذي يحث على تقدير العمل في الوحدة والجماعة من أجل الإبداع وتنمية الإرادة في الأفراد لتحقيق هدفهم التنموي في بناء الحضارة المبدعة، وهذا عكس ما يدعو إليه الغرب في إرجاع هذا الإنسان الحرّ الواعي لعمله إلى آلة مستهلكة وليس لها اعتبارات جدية إنسانية.

"**وليس من الرّيب في أنّ حوار الحضارات حقيقيٌ قد يساعد في تحقيق فرضيات العمل التالية وييسر حدوث هذا الوعي بوحدة الإنسان، وهو كائن يولد دوما وينمو دائما، في ماضيه وفي مستقبله. إنّ كل تفجير ثقافي مسبوق بتبعية، أي بتقارب روافد ثقافية متعددة في نقطة متميزة**".[1]

(1) روجيه غارودي، حوار الحضارات، المرجع السابق، ص 157.

وبهذا نجد أنّ تحقيق التوازن الحضاري يبدأ من الوعي بترقي الثقافة الفردية إلى الروح العالمية التي تكون منطلقا للحوار ومبدأ للمواطنة، وبذلك ينفتح الآخر على الأنا بالمشاركة في المشروع الحضاري ومساهمة الجماعات في إنشاء مستقبل للجميع، يستمد من ثقافات متعددة مشبعة بالروحانية الدينية التي تغير مفهوم الحضارة وتوسعه وتعلو به إلى ما هو أحسن وأفضل للجميع.

"**إن كل أثر إنساني عظيم، من أبسط أداة حتى القانون الخلقي، من التصميم العمراني حتى التحفة الفنية أو العقيدة الدينية، لم يكن البتّة مجرد انعكاس واقع، بل إنه أنموذج أو مشروع لعالم ينبغي تحويله؛ أو خلقه لنظام لم يوجد بعد، إنه استباق المستقبل، وإنّ قراءة التاريخ على نحو يغاير المنحى الوضعي، أي منحى التاريخ الذي يغيب عنه الإنسان، إنما هي (قراءة التاريخ) فك ألغاز هذا المشروع الإنساني في أثر من الآثار الإنسانية، وهذا يقود إلى مشروع حضاري**". (2)

فالإيمان الحقيقي يكفل كرامة الإنسان وأخيه، ويملأ الفراغ الروحي للإنسانية ويَتَحاشَا الانتحار للحضارة الغربية واللاغربية، فالدين يشكل الركيزة الأساسية التي تصنع قالب الاستقرار والأمن والسلام، وتساهم في حلحلة جميع الأزمات الحضارية، لذلك كانت دعوة غارودي إلى دين الحق الذي لا يظلم ولا يطغى فيه أحد ويساهم في التنظيم الجماعي لبناء مستقبل يسع الجميع، كما أنه يعارض ذلك الإيمان الغربي الذي يخالف المبادئ الطبيعية، ويناشد على الإيمان الحقيقي المبني على أسس التسامح والمعاملات الأخلاقية.

فرغم هذا التنوع الثقافي والعرقي والديني يبقي اتجاه العبادة واحد والعلاقة الرابطة بين البشر هي فكرة " الله"، فكل له إدراكه الخاص لهذه الفكرة، ونسبة الإيمان بها تختلف من فرد ومجتمع إلى فرد ومجتمع آخر، لكن يبقى التشبع الروحي بها وبالإنسانية له أثره المميز فيهما، والذي بالضرورة يستدعي النقلة من التطرف إلى الاعتدال ومن التعصب إلى التسامح، هذا قد يجمع فكرة الإيمان المشتركة في الأفراد والمجتمعات والتي أوضحت الصورة من وجهات عديدة المسالك، ويكون التأصيل للإيمان فيها تجربته عقدية خاصة بالأفراد ومعممة على الجماعات.

---

(1) روجيه غارودي، حوار الحضارات، المرجع السابق، ص 157.

(2) المرجع نفسه، ص 158.

لذا فقد دعى الفيلسوف غارودي إلى إعادة بناء وإصلاح العقيدة الدينية والإيمانية، ليكون واجب علينا التفكير الجماعي وتحمل المسؤولية؛ بتبادل وتوازي القيم الاجتماعية والاقتصادية وتسهيل عملية سير النظام الداخلي والخارجي للمجتمع وحركة التفكير الإنساني، وذلك لإعادة تشكيل هيكلة حضارية عالمية تشمل الجميع تحت روح الاحترام والإحساس بالانتماء لعالم واحد.

كانت دعوة غارودي تنطلق من الاعتقاد المتجذر بالإيمان، وفهمه الفهم المتعمّق الذي هو عنصر من عناصر بناء الحضارة، وقد دعا إلى إعادة النظر في المبادئ الأولى –الإيمان والعلم والثقافة– بغية انفتاح الحضارات بعضها على بعض.

ويأخذ البعد الروحي كذلك رؤيته العالمية في إنشاء التعايش والتعاون الحقيقي، وهو ينطوي تحت الحوار الحضاري من أجل مشروع الحياة وبناء رؤية ثقافية مثالية للتعدد والاختلاف وقبول الآخر بتحقيق الواجب الأخلاقي ليعطي ثمرة للحوار الحضاري والمشترك الإنساني.

يطرح روجيه غارودي سؤالا مهما حول **دور الإيمان وما يقوم به في القرن الواحد والعشرين، ليكون ذا وجه إنساني إلهي. ؟**[1]

الإيمان بالله تعالى عند المفكر غارودي ذي عمق يصل إلى حد يستحيل معه أن لا يأخذ بجدية أية محاولة إنسانية **للتعالي**، أياً كان الدين الذي تنتسب إليه، فالمسالك عديدة والمخرج واحد والعبادات والأديان مختلفة ومتنوعة لكن المعبود واحد، لذا فقد أخذ غارودي منهجا يجمع روح النقد والإيمان بالمبادرة: نقد الأوضاع الزائفة والمبادرة إلى مهام جديدة بديلة.

فقد حدد نقاط التعالي فيما يلي:

1– التعالي يقصد به التعالي عن آفات سفساف الاخلاق وهو الوجه المضاد للعنصرية، بحيث يمكننا العيش عن طريق التجاوز وقبول الآخر.

2– التعالي مضاد للفردية، وهذا لأن الإنسان ليس ذرة تتواجد وحدها، بل إنه مواطن في جماعة فيها كل فرد مسؤول عن مستقبل الجميع.

(1)روجيه غارودي، حوار الحضارات، المصدر السابق، ص261.

3- التعالي يضاد الاكتفاء، فالإنسان نظر لتعقيدات حياته لا يكفي نفسه بنفسه، فالحبّ هو أول التجارب التي تربط الأنا بالآخر، وهو التجربة الأولى للمتعالي. [1]

إذن فالتعالي هو التجرد من أشكال العنصرية والتحيز والتميز العرقي والاحتقار للآخر، وعدم التعامل معه بكل احترام، وذلك لأن التعالي هو السموّ أخلاقيا فلا ينتج عنه إلا التسامي والرفعة التي تتشكل منها الوحدة البشرية وتسقط كل التمييزات بين المؤسسات الحضارية.

كما أن التعالي ضد الفردانية المؤسسة للنزعة الغربية التي ترى نفسها المروج الوحيد للثقافة، من خلال تقدمها العلمي والتقني ونفوذها المنتشر في أنحاء المعمورة، فهذا لا يتماشى مع التعالي الذي يجسد الرؤية الكونية انطلاقا من التعاون الجماعي، لبناء حضارات ذات بعد أخلاقي وإنساني يعكس صورة الأفراد المثاليين في التأسيس لحوار، فتتكون الرؤية الإيجابية وتَرسم توجهها في الاتجاه الإبداعي لبلوغ الهدف الأسمى للحضارات.

فالإنسانية في نظر غارودي وحدة مشتركة بين الجماعات، ويمثل اشتراكها هذا العمل على مشروع كوني عام بينها، يكون مكونا من روح التعاون والاحترام لأنه مشروع المشترك الإنساني تساهم فيه كل الشعوب بثقافات المختلفة في بناء أنسنة الإنسان لتحقيق التعايش.

فالنتيجة التي نصل إليها من نظرة غارودي هي أن نهضة الثقافية في الغرب تبدأ بإعادة النظر في الجذور التاريخية والدينية له وإعادة سياقتها حسب طلب الواقع المرجو لها، وأنّ كل نهضة للإسلام تبدأ بالإيمان الحق المؤسس بالروحانية العرفانية للقرآن الكريم، وهذه هي نقطة انطلاق في سبيل قيام حوار حضاري، والذي تبناه هذا المفكر في كتابه حوار الحضارات الذي ألفه ردا على فكرة صدام الحضارات المشهور للكاتب صموئيل هنتغتون. وعندما يكون القاسم المشترك بين الأنا والآخر هو احترام حياة الإنسان وقداسته وذاتيته ونمطه المختلف، يصبح التفاهم سهلا والتعايش ممكناً.

وفي الأخير نرى أن المفكر غارودي له أثره الخاص في فكرة التسامح من خلال عدة مشاريع أولها "**حوار الحضارات**" ثم "**مشروع الأمل**" ويليه" **كيف نصنع المستقبل**"، هذا كله دعوة لضمان الأمن والسلام بين الغرب والشرق وماهم فيه من صراع، وكان تأثره بالنهج الصوفي ودخوله للإسلام سببا لبناء حوار

(1) روجيه غارودي، كيف نصنع المستقبل، ت/ منى طالبة، أنور مغيث، ط 1، دار الشروق، مصر، 1998، ص262.

روحي بين الحضارات، التي فقدت الروحانية في هذا العصر المظلم. وهنا تكون فكرة محي الدين بن عربي قد بدت واضحة في هذه الرؤية المستقبلية للبحث عن حياة سعيدة في وسط هذه الضوضاء وهذا السباق العلمي الذي المتميز بالأنانية، ونأمل أن يحظى هذا المشروع في يوم ما بالتطبيق.

الخلفية الأكبرية لفكرة التسامح عند روني غينون" عبد الواحد يحي" René Guénon (1886 - 1951)[1]:

فكرة التسامح عند الصوفي روني غينون:

يُعتبر حضور التصوف الإسلامي في كثير من مناطق العالم ظاهرة جديرة بالدراسة والبحث، وقد عَنِيَ الباحثون والأكاديميون بمقاربة هذه الظاهرة من مختلف الجوانب؛ فنجد على سبيل المثال، مَن تخصص في دراسة الحضور الصوفي في الغرب الإسلامي وفي بلاد الأندلس. وهناك من اهتم به على مستوى المشرق العربي وبلاد فارس. وهناك من تخصص في دراسة التصوف في إفريقيا جنوب الصحراء.

لكن الحضور الصوفي الإسلامي في الغرب الحديث –أوروبا والولايات المتحدة – لم يحظ بالاهتمام الكافي، بل تكاد أن تنعدم الأبحاث التي تغطي الأثر الصوفي الإسلامي في البلاد الأنجلوساكسونية أو حتى الفرانكفونية، بحيث أننا لا نعلم إلا القليل اليسير عن تطور الحركة الصوفية في هذه الجهة من العالم التي أفرزت ظاهرة إسلامية جديدة في الغرب سماها الأكاديميون الغربيون بـ (التصوف الغربي).

إن هذا النوع من التصوف المتماشي إلى حد ما مع وسطه الجديد، أسهم بشكل إيجابي في تحسين صورة الإسلام لدى الغربيين، وجعل التصوف الإسلامي أداة للتواصل، ولِبعث روح التسامح والحوار الكوني بين مختلف الأديان والثقافات، بالرغم من الإشكالات التي يطرحها على مستوى الهُويّة والاندماج.

ويَعتبر الكثير من المفكرين، أنّ نقطة انطلاق الحضور الصوفي للمشرق والغرب كانت مع تحول المفكر الفرنسي روني غينون إلى الإسلام. (والذي سمى نفسه عبد الواحد يحي).

(1) ولد المفكر الفرنسي المسلم روني غينون في بلدة "بلوا" الفرنسية التي تقع على نهر "اللوار" على بعد 172كلم من باريس في الخامس عشر من نوفمبر سنة 1886م من أسرة كاثوليكية فرنسية، وكان والده مهندساً ذا شأن، كانت تظهر عليه منذ الطفولة ملامح الذكاء الحاد، إلا أن ظروفه الصحية حالت دون التحاقه بالمدرسة، فتولت عمته "دورو" تعليمه القراءة والكتابة في منزلها على ضفاف نهر "اللوار" حتى الثانية عشر من عمره. وعندما بلغ السادسة عشر من عمره التحق بكلية "رولان كلودج" في باريس ليحصل على شهادة الليسانس في شعبة الفلسفة حتى نالها سنة 1904.

وفي ذلك يقول الدكتور **عبد الحليم محمود:** " **أما الذي كان إسلامه ثورة كبيرة هزت ضمائر الكثيرين من ذوي البصائر الطاهرة؛ فاقتدوا به، واعتنقوا الإسلام، وكوّنوا جماعات مؤمنة مخلصة، تعبد الله على يقين في معاقل الكاثوليكية في فرنسا، وفي سويسرا، وهو العالم الفيلسوف والحكيم الصوفي "رينيه غينون" الذي يدوّي اسمه في أوربا قاطبة وفي أمريكا"**[1].

ويُعتبر الشيخ روني غينون أحد أبرز مؤسسي تيار **الحكمة الخالدة** في العصر الحديث والذي شارك فيه عدد من المفكرين. وقد تحوّل فيما بعد إلى تيّار فكريّ خاصّ. وهذا التيار الصوفي العرفاني كان يدعو للتسامح بين كل الأديان، وهو يستقي أفكاره من التصوف الإسلامي القديم، ومن أفكار الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي.

ولا يعني التيار التقليدي تلك الطقوس والعادات القديمة، بل المراد بها الوحي الإلهي الأزلي والأبدي الجاري والنافذ في الوجود، أي بمعنى الأصول والحقائق المقدسة. وكلّ حضارة لها صلة بهذه الأصول، وتتمسّك بها، تسمّى حضارة تقليدية. والتيار التقليدي بالمفهوم الذي تقدّم ذكره، يعتبر العدو اللدود للحداثة.

ومن بين اهتمامات هذا التيار الدراسات الروحية، ولذلك نجد روني غينون(عبد الواحد يحي) يركز على فكرة التسامح في التصوف والعرفان في الإسلام وفي الديانات الشرقية عامة. مبينا أنّ هذه الديانات كلها تتضمن ما يسميه بالحكمة الخالدة.

ويمكننا تلخيص خصائص هذا التيار العرفاني في النقاط الآتية:

✓الوحدة السامية للأديان بمعنى أن الأديان السماوية وإن اختلفت في الظاهر، أي في القوانين والشرائع، فإنها متّحدة في الباطن، وفي الحقيقة لأنها كلها ذات مصدر إلهي وتتضمن جميعها الحكمة الخالدة. وهذه الحكمة الخالدة رغم اختلافها الظاهري عبر الثقافات الدينية إلا أن هدفها واحد، وهذا ما اشتهر به رينيه غينون وأتباعه. [2]

(1) عبد الحليم محمود، قضية التصوف المدرسة الشاذلية، ط3، دار المعارف القاهرة، القاهرة، د س، ص300.

(2) فيصل بن علي الكاملي، الحكمة الخالدة وحقيقة المشترك الإنساني، مجلة البيان، العدد 301، السبت 17/09/2022م ، 23: 00، https: //www. albayan. co. uk › MGZarticle2.

✓العرفان والتصوُّف. يتميز هذا التيار بطابعه العرفاني الصوفي، ولذا نجده يرتكز على الصوفية وكتاباتهم، هذا فتح له باب التجلي وقبول الكثرة الدينية تحت شعار: ماهي سوى تعبير عن تجليات أو تمظهرت الحق الواحد.

✓تيار معادٍ للحضارة الغربية، حيث يتفق التقليديون على فكرة واحدة وهي مواجهة العالم المتحضّر ونتائجه، ومنجزاته المادية.

✓الإيمان بالعلم القدسي–القرآن والسنة–في مقابل العلم الحديث. حيث يعارض أتباع التيار التقليدي تقديس العلم، المبني على العقل المادّي، والمذهب التجريبي، ويؤكِّدون على أهمية العلم القُدْسي.[1]

هذا ومن خلال هذا التيار، كان غينون ينادي بضرورة سلوك طريق التصوف المبني على الشريعة الإسلامية، من أجل تكوين نخبة أو صفوة روحية تكون مهمتها حمل الرسالة الروحية وإنقاذ ما يمكن إنقاذه من حياة الناس، على كل المستويات الاجتماعية منها والاقتصادية والسياسية والعلمية.

وكان يؤكد على أنّ الحكمة لم تُفقد في ثنايا هذا التطور الغربي بل مازالت محافظة على وجودها في وسط هذا الحجاب المظلم الذي يخفيها عن الأبصار، وهي بحاجة إلى الصفوة الروحية، تُرجع لها روحها ببعثها وإحيائها، ولكن الولوج إلى باطنها العميق لا يُعطى سوى إلى أولئك الموصولين بعلم الظاهر وعلم الباطن على السواء. " **ولو لم يكن غينون نفسه مشدودًا إلى عالم السماء لما استبان له نور الحق، ولما انتزع الظلمة التي كانت تستغرقه في أسفاره التأمّلية. لقد كان متطلعًا إلى المعرفة، وكان يتطلع إلى السماء، يريد أن يخترق الحجب، وأن يكشف القناع، وأن يرفع المساتير، وأن يصل إلى الحق.** "[(2)]

إن تصور المادة المهيمنة على المسار الكوني بكل جوانبه جعل فراغا كبيرا داخل الحضارة الغربية، أفقدها جوهرها وقيمتها وخاصة قيمتها الروحية، والتي لا زالت تنتظر من يزيل عنها الغمامة السوداء التي قد أفقدتها معناها الحقيقي.

أما الصفوة الروحية، التي دعى إليها غينون فهي الحوصلة الروحيَة الخالصة المخفية تحت الماديات وهي تحمي البشر من أي انحدار للهلاك عند الخوض في أي علمٍ مقصده التهيئة الروحية، وهذا

(1) فيصل بن علي الكاملي، الحكمة الخالدة وحقيقة المشترك الإنساني، مجلة البيان، السبت 17/09/2022م، 23: 00، https: //www. albayan. co. uk › MGZarticle2.

(2) عبد الحليم محمود، المدرسة الشاذلية الحديثة، المرجع السابق، ص 243.

المقام لا يناله أيٌّ كان، لذلك فإنه محصّن بأساسٍ ثابتٍ من المبادئ الأخلاقية والإيمان الحقيقي وهي محمية ومصانة من الانحراف والتوغل في الأوساط الغير منظمة. فالصفوة هي نتيجة العرفان الروحي المؤسس وفق مبادئ حقيقية صلبة الأسس تشكل طريقا سويا لا يتغير ولا يغيره نمط العيش المتجدد.

لذلك يعتقد غينون أنّ من يرغب في التحرر من الفوضى الحداثية ما له إلا هذه الوسيلة وتتمثل " **في إعطاء الدور إلى النخبة الحقيقية، والتي وجودها حقيقة في نفسه لأن دورها هذا طبيعي غير متعارض مع الحقيقة الموجودة حاليًّا، والتي تُعتبر غيرَ موجودةٍ في الغرب... لأنّ ما ينقصهم هو المعرفة الحقيقية، وإنّ نخبة الحقيقة لا يمكن إلا أن تكون عقلانية المعطيات التقليدية التي يستحيل ارتجالها، والتي لا يمكن لذكاءٍ موكولٍ إلى نفسه خاصةً في ظروفٍ معاكسةٍ جدًّا من جميع النواحي، أن يقوم مقامها إلا بشكلٍ ناقصٍ جدًّا وإلى حدٍّ ضعيفٍ جدًّا** ."[1]

فيكون إدراكهم بأنّ كل إنسانٍ له القدرة على بناء باطنه وظاهره، فيترقى إلى مراتب الإدراك الروحي، فيرى من خلالها أنّ داخل الإنسان أهم من خارجه، فتتغير نظرته للحياة ويصبح لا يبالي بمن لا يقدّر قيمته أو ينقص منها، أو يعارضه في فكره أو فيما يختلف عنه فيه، بل يزداد صبرا كلما ضاقت به سبل الحياة، وتجده دائمًا في استعداد لا ينحني لأول مُسقط له، نظرته واضحة المعالم لا تتغير.

الحقيقة الوجودية التي عرفها هذا الصنف من الناس هي وجودهم الحقّ ومعرفتهم الصحيحة، التي أرتهم أنّ الدنيا في ميزان الحقيقة لا ثقل لها، إذ لا وجود لأي شيء خارج الحقيقة الإلهية، والتقيد بمتطلبات الروح هو المعطى الوجودي الذي ينبثق عن هذه الحقيقة وما تعطيه من صور في هذا الوجود.

لذا فإن الصفوة الحقيقية لا توجد إلا إذا سارت الروح في مجالها الصحيح والمنضبط في مساره، ليشكل تلك النخبة المطلوبة لإعادة النظام الإنساني كما هو مطلوب.

"**ومنه فإن الصفوة العرفانية بالمفهوم العام الشائع ليست كما يعرفها الغرب، بل هي تختص بالنخبة التي حصّلت على استثناء خاص، لا علاقة له بتعليم متخصِّص في مجالٍ معيِّن كالعلماء والفلاسفة، فيمكن أن تكون عند الأمي بصفة عامة لا ينقصه فيها سوى فرصة تطويرها، هكذا نتكلم عن الصفوة،**

(1) رينيه غينون، أزمة العالم الحديث، ترجمة عدنان نجيب الدين وجمال عمار، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، دب، ط 1، 2016، ص 105.

التي هي من الطراز الروحي الخالص ومن هنا يمكننا القول إنها بوصلة لا تخطئ، ودرع غير قابل للاختراق، وقبل الوصول إلى هذا المقام لا بد من جهود طويلة.[1]

ومن سابق كلامنا وليس كما يظن البعض أن الحضارة الغربية هي صاحبة الصفوة الروحية ولكنهم لا يعلمون علم اليقين الحق وليسوا أصحاب الصفوة المطلوبين في نظر غينون، بل هم من تُوجه لهم أصابع الاتهام، ولأنهم السبب في تحطيم الحضارة الغربية، وذلك لما نشروه من سموم فكرية وإهمال عدة جوانب منها الروحية، كما أنهم فرضوا المادية السفلية المحضة التي لم تمكّنهم من الولوج إلى العالم المثالي وإلى الحقيقة المنشودة.

إنّ الصفوة، عند غينون لا يمكن أن تكون إلاّ فكريةً أو روحيةً، فهو يرفض خلط المجال الفكري الحق بالعقلانية، وذلك بسبب أنّ التمييز الذي يحدّد الصفوة لا يمكن أن يتم إلاّ من أعلى، أي انطلاقًا من الإمكانيات الأكثر رقيًّا بهذا المعنى للمجتمع.

وعليه فإن الحقائق الروحية وإن كانت غير واضحة المعالم، فإدراكها من قبل أصحابها صحيح وهذا للوصول إلى مرتبة الصفوة الحقة، ولكي تتشكل هيئة الصفوة وجب تحديد بعض العقبات:

- **العقبة الأوّلى هي اتصالهم بمن ليس لهم كفاءة القيادة الروحية الحقيقية.**
- **العقبة الثانية هي القيام بانتقاء من قد يظنون أنهم مؤهلون، وهم في الواقع ليسوا كذلك ويجب إزاحتهم** [2]

كما أنّ غينون يتجه إلى تحديد شكل الصفوة الحقيقية، بالتنبيه على عدم الوقوع في خطأ عدم الفهم الصحيح لهذا المصطلح، والذي تكون معرفته الحقيقية دقيقة الإدراك في جو روحي متعالي دائم وأبدي يحل محل ما هو عابر ومؤقت، وذلك للتمييز بين ما هو جوهري وما هو عارض. وهذه الصفوة إذا استعملت في الغرب غيرت تلك النظرة المظلمة وأحدثت تحولا هائلا في إحياء الروح الغربية من سباتها، فتتحقق تلك الصورة للمشروع التغيري إلى ما هو أحسن للحضارة الغربية.

(1) عبد الواحد يحي، الشرق والغرب، ترجمة عبد الباقي مفتاح، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط 1، 2016، ص173.
(2) المرجع نفسه، ص 174.

من أجل ذلك توجه الصفوة للغرب أحضان الترحيب والاحتواء . وهذا سوف يترك لها تأثيرا فعالا في إنقاذ الحضارة الغربية من هاوية السقوط وإعادة الإحياء الروحي للغرب الحديث ببعث التراث العرفاني فيها ليحيي ما كان مدفونا في الروح وضائعا في ظلمتها.

علاوة على ذلك يصرح غينون أنّ الهدف الأول للصفوة إن تمكنت من التشكل يوما ما هو تكريس نشاطاتها في العمل على إرجاع الغرب إلى الحضارة الإنسانية التراثية، أي من استلهام الروحانية الشرقية، وليس المقصود في الجملة نسخ ما كان موجودا في تلك العصور أو مجرد استعادته كما كان عليه، وإنما المقصود هو تحقيق التكيف الذي تفرضه الأوضاع الراهنة، وغاية استلهام تلك الصفوة الروحية العرفانية هي استخراج العناصر التي يزخر بها التراث الشرقي، والتي افتقدتها الحضارة الغربية والعمل به من أجل الإبداع . [1]

كما أنه يدعو لإزاحة ما آلت إليه الحضارة الغربية في نزوعها عن طريق الحق، إلا أنه مازال هناك الأمل في إنقاذها، وهذا على حسب رأي غينون، لكن بشرط الاحتفاظ بالتراث القيمي والمقبول في الحضارة الغربية، وخاصةً ما تبقّى من الروح التراثي في الشكل الديني

لا ينبغي أن نضع كل الحضارات في قالب واحد إلى حد التطابق والتماثل المطلق الذي تغيب فيه الخصائص الذاتية لكل حضارةٍ تراثيةٍ، فلكل حضارةٍ تراثها وثقافتها ومعتقداتها التي تبرزها ككيان مستقل بذاته. فالتطابق يكون على مستوى الجوهر لا العرض.

أما عن تشكيل تنظيم الصفوة عند غينون، فهو يرى أنّها قوة تنظيمية روحية تأديتها باطنية عميقة تتحكم بقوانين روحية على عكس تنظيم الجمعيات الخارجية، إذْ يُشترط في هذا التنظيم الروحي أن لا يكون سببا بل نتيجة مطلوبة للفهم الحقيقي والصحيح وفي إطار منظم قوي محصن من الانحراف أو الخطأ.

إذن فإن تكوين الصفوة لا يمكن أن ينجح إلا في رحاب روحية باطنية المسلك، أي في طريقة صوفية مؤهلة لذلك.

(1) عبد الواحد يحي، الشرق والغرب، المرجع السابق، ص 189.

"**ومنه فإنه لا بد من تصويب المقدّس باسم العقيدة التقليدية في تسيير الدور الإرشادي دون الانغماس فيه وعدم إعطاء القيادة للدنيوي –المادي–، إذن فإنّه من الضروري أن يحكم الأعلى الأدنى وليس العكس، فعدم الفهم الصحيح والسوي للتراث العرفاني الروحي، كان هو النتيجة الحتمية التي آل إليها الإنسان الغربي تبعًا لتفكّك عالمه الروحي، ولانغماسه المفرط في عالم الماديات**"[1].

وأخيرا لابد من التنبيه إلى أنّ الشيخ عبد الواحد كان يؤكد هو وتلاميذه على فكرة الحوار والتسامح الديني، لأن الصوفي لا يمكن أن يكون عنيفا، أو متطرفا، فالتصوف بطبيعته الروحية يفرض التسامح بطريق المحبّة، فطبيعته أن يكون متسامحا، محبا للآخرين. قابلا للاختلاف طبعا، دون أن يفرض على غيره التخلي عن هويته الدينية التي اختارها واقتنع بها.

كما نجده يؤكد على ضرورة السلوك الصوفي الصحيح المبني على الشريعة الإسلامية وعلى وجود الشيخ المربي المتمكن، وهو في هذا يحذر من خطر الانتساب الشكلي للتصوف والذي لا جدوى منه سوى التبرك **فيقول:** " **والأمر الأصعب، خاصة في عصرنا، ليس الحصول على انخراط في تنظيم روحي، بل يتم هذا أحيانا بسهولة مفرطة وإنما هو العثور على شيخ ذي تربية كفء، الذي بإمكانه حقا القيام بوظيفة القدوة في السلوك الروحي، فيوظف كل الوسائل المناسبة لاستعدادات المريد الخاصة والمميزة له... وبدون حضور لمثل هذا الشيخ الكفء، فإن الانخراط في الطريق يبقى دائما مجرد انتساب**"[2]

(1) عبد الواحد يحي، أزمة العالم الحديث، المرجع السابق، ص91.

(2) عبد الواحد يحي، نظرات في التربية الروحية، ت: عبد الباقي مفتاح، عالم الكتب الحديث، ط1، الأردن، 2014، ص 117.

نقد وتقييم:

نقد: رغم كل الاختلافات والانقسامات العقائدية والمذهبية لكل الأديان والمؤسسات الحضارية وما تحمله من خفايا علمية وعملية، يبقى توجهها الفكري في مجال التسامح، ورغم اختلاف مسالكه وتوجهاته فمصبه الأول نحو مفهوم الدين، الذي يكاد أن يكون الأساس والقاعدة الأولى في تأسيس الحضارات عبر الزمن والتغير التاريخي.

فلهذا نجد جل المفكرين اتخذوا هذا المفهوم – التسامح–من الجانب الديني لما يحمله من توسع في الثقافة الحضارية وتدخلاته المتشعبة في زواياها، فقد كانت الأبعاد التسامحية لفلسفة الحبّ الأكبرية واضحة في الدراسات الغربية سواء عند المستشرقين أو المفكرين لكن هناك بعض الوقفات الفلسفية يجب الوقوف عندها والتعقيب عليها.

1- إن المُطلّع على الدراسات الاستشراقية يجد العديد من القائمين بها من مؤيدي فكر بن عربي، لكن هذا لا يمنع من أنها استُعملت استعمالات غير مستقيمة، خاصة حول ما جاء به بن عربي في الفكر الصوفي ووحدة الوجود والمحبة الإلهية والحث على التسامح من خلال المعطيات الأولى، فقد أُخذ فكر محي الدين بن عربي من عدة زوايا سلبية خاصة في وحدة الوجود والتشكيك في مصدرها الأول ومن أين هي مستسقاة.

2- كما أننا نلاحظ أنّ جل الدراسات قد أثبتت أن كل المصادر الصوفية كان منبعها من الفلسفات الشرقية واليونانية، بحيث كان الخلط بين وحدة الوجود والوحدة العددية وهذا لا بجب أن يذهب بنا إلى القول المدارس الصوفية مسلكها روحي شرقي خارج نطاق الدين.

3- وقد نجد أنّ من الغربيين المستشرقين منكرين للإسلام وللحضارة العربية أخذوا مسار دراستهم لشخصية محي الدين بن عربي ومنهجه الصوفي على أنه متأثّر بالثقافات اليونانية خاصة الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، وأنّ كل فكره مستوحى من هذه الثقافات خاصة فكرة التسامح بين الأديان والتي يرون أنّ مصدرها من الفلسفات الشرقية والهندية، فيرى نيكلسون أنّ التصوّف هو المساحة المشتركة التي تجمع نصرانية القرون الوسطى بالدين الإسلامي وتجعلهما تقتربان كثيراً.

4- وذهب نيكلسون إلى "**أن محي الدين بن عربي هو عبقري الإسلام في الأندلس... مهد السبل أمام اللاهوت المسيحي للنهوض والتحرّر من القيود، وأنه أثر في النهضة الأوربية تأثيرا قويا** " [1]

5- وأما عن نظريته في وحدة الأديان "**فقد كان داعيا إلى توحيد الأديان في نظرية الحبّ الصوفي المستندة إلى الانعتاق الروحي ووحدة الوجود، ومن اعتنق دينا واحدا صار عرضة للضلال، لأن الحقيقة ليست محصورة في دين دون سواه، وليس من دين يحتويها كاملة فكل نزاع ديني دليل على الجهل**"[2]

6- كما أنّ الدراسات الاستشراقية لفلسفة محي الدين بن عربي عامة والتسامح خاصة ترى أنّ الشيخ الأكبر يرى أنّ في القرآن ما يشبه الثالوث المسيحي " الله، الرحمن الربّ"، وأنّ الصورتين المثلثتين لا تنافيان التوحيد، كما أنّ فلسفته قد استنارت بالأفلاطونية المحدثة، وهذا يدل في نظرهم على أن فكرة التسامح فكرة لاهوتية مسيحية شرقية وليست إسلامية روحية أكبريه.

7- كما نوجه بعض التعقيب على ما جاء به كل من الغربييْن المسلميْن روجيه غارودي ورونيه غينون في حصر مفهوم هذا الحوار التسامحي بين الغرب والشرق، بل كان لهما النطاق الواسع في تعميم هذا المفهوم في كل من له ذرة روح على وجه هذا الكون ليكون التسامح ذا بعد أخلاقي وقيمي يؤسس لبناء حضارات تنتهج المشروع المشترك الإنساني.

(1) الشمالي عبدو، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها، دار الصادرة، ط5، بيروت، 1979، ص592.

(2) المرجع نفسه، ص 592.

تقييم:

وعلى الرغم من كل هذه الانتقادات الموجهة من الغرب عامة ومن المستشرقين خاصة حول الفكر الإسلامي والفكر الأكبري، إلا أنه لم يبخل الغربيون بالعناية الفائقة لفكر محي الدين بن عربي خاصة في مجال التصوف وفي ترجمة أفكاره للاستفادة منها والبحث في عمق مفاهيمها.

كما أن هدف هذه الدراسة لفكر التسامح في فلسفة الحبّ عند محي الدين بن عربي له أبعاد روحية وفكرية تحمل من المعاني السامية تقبّل رأي الآخر والصبر والمحبة واحترام الإنسان، ما جعل التسامح يهدف إلى تجاوز سبل الصراع والاتجاه للانتماء للأصل الإنساني المشترك بين أفراد البشر.

وأخيرا فإنّ من الدارسين لفلسفة التسامح عند الشيخ محي الدين، من بحث عن روح ضاعت له في الحداثيات وتطورات ما بعد الحداثة، ليجد ضالته في المحبة الإلهية، فيُقْبل ويتقبل بروحه العارفة أنّ ما في هذا الوجود إلا لله سبحانه وعلا شأنه.

خاتمة المبحث:

وفي الأخير يمكننا أن نستخلص مما سبق ذكره أنّ فلسفة المحبة التسامحية لمحي الدين بن عربي كانت حاضرة وبقوة في الدراسات الغربية للموضوع، وذلك لما لها من مكانة علمية ورؤية مستقبلية لما يجب أن يكون أحسن للحضارات وعلاقتها فيما بينها.

– فقد أُخذت فلسفته للحبّ كرمز للحكمة الخالدة، والتي قد تجاوزت الزمان والمكان، لتَعْبُرَ إلى مضامين الفكر الإنساني وتبث فيه روح التسامح بين كل الأديان ووجوب قبولها لبعضها البعض عن طريق المحبة الإلهية كمرجعية فكرية لكوكبة تسري في شمولية المادة وتحدد لها مساويها المؤدية إلى الصراع المحتوم بينها من أجل السيطرة بالتغاضي عن الإنسانية و إسقاط فكرة الحق والخير والعدل.

–كما أنّ لفكر ابن عربي الأثر الواضح في معالم الرؤية الكونية لفكرة التسامح الديني بين كل الأديان والملل، وقد أخذت بُعدًا أكثر من هذا، وكان سعي مفكرين وفلاسفة كُثُرٌ يريدون للصراع الحضاري أن يدخل في حيز الهدنة والتعايش السلمي بين كل المجتمعات.

–عمل عدة من المستشرقين المنصفين للثقافة العربية الإسلامية على إبراز معالم التصوف الإسلامي وما يحمله من عرفان روحي وصفاء النفس خاصة ما دعى إليه ابن عربي إلى حق البشرية في العيش والتقبل المتبادل والمحبة. وقد قدم سياقا جديدا واحدا متعدد الرؤى ترك في نفوس المستشرقين شغفا واهتماما كبيرين انطلقوا منهما في البحث لبناء ثقافة الحوار العالمي بين الأمم والحضارات تحت ظل المحبة الإلهية كمشروع للحفاظ على البشرية من الزوال.

–إنّ الوجود الكوني بأكمله يبدأ من الحقيقة الواحدة الأولى التي تنظم الوجود الإنساني وتهدف إلى إعطاء الصورة الحسنة التي تُرجع الإنسان لبعده الأصلي الذي خلق من أجله في نظام تراتبي تخضع فيه مستويات الوجود المختلفة بحقائقها الفرعية إلى الحقيقة الأولى التي تستمد منها وجودها.

المبحث الثاني: التسامح الديني المعاصر من خلال فلسفة الحبّ الأكبرية

عالمنا اليوم يشهد موجة من العنف ضد البشرية، خاصة العنف الديني العقدي والسياسي، مما جعله يدخل في دوامة الحروب العسكرية والنفسية والمعنوية وتجسيدها العنصري والمعاملات الغير الإنسانية بين أفراد هذا الكون، مما خلّف تلك الأنماط الحياتية التي جعلت من التعصب عنوانا لها. ولا أهمية لغيرها حين تواجدها.

ولذا يصبح الالتفات إلى الجانب الروحي ضرورة ملحّة. وهدف كلّ صوفي أنّ يكرس كل طاقته في تنمية روح السماحة وقيم التعاون بالمحبة وأنّ يبث معنى التشارك في العيش رغم الاختلاف.

إنّ التسامح الديني أصبح مطلبا إنسانيا يُستوجب حضورُه في كل مجالات الحياة؛ ووجود التيار الصوفي في الوقت المعاصر غدا أمرا ملحا لإحياء روح الإنسان المادية الضائعة في وسط فوضى هذه الحياة.

ولا نستنكر دور الصوفيين المعاصرين في بناء القيم الكونية وصناعة السلام العالمي، فقد لقي صدى كبيرا وسط جمهورٍ يريد هذا السلام والأمن والعيش دون خوف أو هروب من واقعه.

التسامح الديني الذي تكلم عنه ابن عربي في عصره (القرن7هـ- 13م) وُجِدَ صداه في العصر الحالي، ومن هنا نتساءل: إلى أي مدى بلغ أثر الخطاب التسامحي الأكبري في الفكر المعاصر؟

ومن أبرز المفكرين المعاصرين الذين بحثوا هذا التوجه في عصرنا:

أولا: تأثير الفلسفة التسامحية الأكبرية في الفكر المعاصر

1. سعاد الحكيم[1]

عملت الأستاذة سعاد الحكيم على إيصال الفكر الصوفي الأكبري وتبليغ رسالته التسامحية من خلال ما استنبطته من جلّ كتبه، وعملت جاهدة على تبليغ كل المفاهيم التي تساعد في بناء هذه القيم التسامحية، فحددت معالم التصوف في الإطار الإنساني قائلة: " **إن هذا الصوفي مطالبٌ أخلاقياً اليوم، بالقيام بدور اجتماعي وإنساني خارج حدود جماعته الصوفية، وبأن يتشارك مع عامة المسلمين بما يمتلك من مخزون وتجربة، للوقوف – معرفياً ووجودياً – في مواجهة عمليات تأسيس الإسلام واختزاله، واعتماد خطاب عنف يدمّر الذات الإنسانية، ويخرب الأوطان، ويهدم جسور العيش المشترك، ويعزل المسلم عن حدقة الكون**"[2].

---

(1) أستاذة تصوف صاحبة تجربة روحية صوفية وكان اهتمامها دائم بالتصوف، لكونها من عائلة صوفية النشأة، كما أنّها تخصصت في التصوف الإسلامي وكانت لها دراسات عليا في هذا المجال / أنظر سعاد الحكيم تسرد سيرتها https: //www. diwanalarab. com

(2) أحمد فرحات بيروت (الاتحاد الثقافي)، سعاد الحكيم لم يعد يحقّ للصوفي أن ينشغل بخلاصه الفردي، الخميس 6 أكتوبر 2016، 22/09/2021، 11: 53، https: //www. alittihad. ae//article/48488/2016/، ص 4.

إنّ العالم اليوم يقوم على الاختلاف والتنوع الثقافي والعرقي والعقدي، والإنسان–وخاصة الصوفي– مطالب بأن يخُلق جوًّا من العيش المشترك بين هذه الأجناس. لذا كان خطاب سعاد الحكيم للصوفي بأن يكون ذا دور فعال في التناغم الذي يُرْسي **قيمة المحبّة** كمصدر وأساس أول ثم يُشَيَّد المبنى التسامحي كسند للتقبل والاختلاف والتعدد.

إنّ الإنسان المعاصر في أشدِّ الحاجة إلى التشارك والتناغم مع غيره من أجل تجنب الكراهية والعنف والممارسات اللاأخلاقية ضدّ الإنسانية التي تجعله يتقوقع في الذات المريضة بأنانيها، فيهدم روح هذا العيش بين المجتمعات، ويكون بالتالي مُهدَّدًا بالخراب الكوني. تقول سعاد الحكيم عن التعامل الأخلاقي بين مختلف الأطياف والمِلل: " **عندما أتعامل مع مثيلاتي وأمثالي من ديانات أخرى، أي مع كل إنسان على وجه الأرض، أَجِدُنِي أتقاطع معه، على كون الحقيقة الإنسانية واحدةٌ لدى كل البشر، وعلى جوهر الدين ووظيفته الأخلاقية والروحية، وعلى كون الرحمة الإلاهية وَسِعت كل شيء، وأن بداية الخَلْق هو رحمة إلهية للمخلوقات، وأن مآل الجميع إلى الرحمة الإلهية. وأن الديّان هو الله سبحانه، الذي كلّف الإنسان بالدعوة إليه، وتحبيبه إلى الخَلْق كلّهم، ولم يكلّفه مهمة التفتيش في عقائد الناس.** "[1].

وبقراءتنا لهذا النص يتجلى أمامنا تأثرَ هذه المفكرة بما جاء في باب المحبّة الإلهية من كتاب الفتوحات المكية خاصة حيث ركّزتْ على ثلاثة معطيات أساسية من أجل التقبل والتقابل والاختلاف، وذلك كله عن طريق المحبة بالطريقة الروحانية وتصفية القلب من كل كدوراته ومحاولة تطوير جوهر الإنسانية الموجود منذ بدأ الخلق، والذي ينصّ على أنّ الإنسان خُلق بالحبّ، الذي وسِع كل تفاصيل عالَمه، ثم مآله أخيرا لهذا الحبّ. وحتى الأضداد هي بدورها تتجانس بالحبّ الإلهي. وهذا ينطبق حتى على التضاد العقائدي، الذي يُعتبر قُبوله واجبٌ دون البحث في نواقص أيٍّ معتقد. وقد حددت سعاد الحكيم هذا القبول بالقواعد الآتية:

- **التعارف: وهو أساس الاعتراف**
- **احترام معتقدات الآخر: وهو أساس الحوار.**
- **معرفة القيَم الأخلاقية: وهي أساس التقبل.**
- **–الاهتمام الإنساني بالآخر والتعاطف: وهو أساس التسامح.** [2]

(1) أحمد فرحات بيروت (الاتحاد الثقافي)، سعاد الحكيم لم يعد يحقّ للصوفي أن ينشغل بخلاصه الفردي، المرجع السابق، ص7.

(2) سعاد الحكيم: حوار الاديان يتطلب كسر الغربة بالمعرفة والتعارف، مجلة الأمن/مفكّر وكتاب/تحاورها البروفسور لويس صليبا، 22/09/2021، 01: 12 https: //www. futureconcepts–lb. com/?p=681، ص 3.

نستنتج مما سبق أنّ التسامح في خلاصته هو القبول والتعرف والاعتراف بالآخر على أنه جزء من هذا العالم، وأنّ له الحق في العيش المشترك أفراداً وجماعات، وهذا لتأكيد ضرورة الاختلاف واحترامه عن طريق التسامح.

ولا شك أنّ التسامحَ فضيلةٌ، ولكنّها لا تتمُّ إلا عن طريق التصفية الروحية؛ هذه التصفية التي تُنتج الطاقة الإيجابية التي تصل بين الأرواح البشرية في حضرة الحبّ الإلهي، بحيث ينمو فيها الحبّ إلى حدّ أنّ تصير روحا تجمع كلّ هذه الأّرواح باختلافها وتنوعها لكنّها واحدة التعلق الذي هو المحبة الإلهية، وهذا ما يخلق فضاء التعارف والاحترام العقدي وتقدير القيم التي تعطي للإنسانية أهميتها.

ومنه يكون الأنا مع الآخر في تناغم وتقبل وتسامح دون اللجوء إلى ما يسمى بالعنف والكراهية و البغضاء بكل أشكالها.

إنّ سعاد الحكيم تؤكد أنّ الحوار الديني أصله الإنسان، وقد أصبح اليوم أكَثُر من ضروري: "**لأنّ المحور في حوار الأديان هو الإنسان، ولأن العيش المشترك ينبني على إرادة الناس في أن يعيشوا معاً متكافلين متضامنين ضمن مجتمع واحد تعددي. والإنسان هو الفاعل في الحوار الدّيني، وهو الذي يريد أن يتقرّب من الآخر ويتعارف معه، وهو الذي يقرّر العيش معه. وبالتالي فإن العيش المشترك يرتكز على إرادة العيش معا** "[1].

يتضح من هذا القول أنّ الإنسان صاحب السلطة العليا في ضمان الروح والحفاظ عليها، هذا بالنسبة للإنسان عموما، أما **المتصوّف** فجهوده في هذا المجال تكون مضاعفة، بعبارة أخرى إنه اليوم مطالب بترسيخ مفهوم التواصل والتسامح عن طريق الروح حتى يصل إلى مقامها الحقيقي الذي هو أصل الإرادة، أي إرادة الخروج إلى العالم، وذلك لكي تلتقي وتتواصل بإرادات أخرى . وهنا يكون القبول بالتعدد في الواحد الذي هو مرجع هذا العيش المشترك.

وبما أن الصوفي يدرك أنّ الإنسان ذو مقام عالٍ في الوجود، وأنّ كل ما وُجد في الكون فمن أجله وجد لبلوغه مقامه المراد، فهو على–حد ما قالته سعاد الحكيم–سيكون صاحب القرار في الحد من الصراع الحاصل بين أفراد البشر.

وعليه فإن التصوف يصنع الإرادة الحرة المتحققة بالرحمة الإلهية الواسعة الشاملة لجميع المخلوقات.

فلا غرابة أنّ نجد الصوفي –في نظرته للناس وللمخلوقات جميعا–يتصرف وفق منظومة أخلاقية متماسكة مركبة من قيم المحبة والعطاء والتعظيم والتوقير للآخر رغم الاختلاف، فنراه يبحث عن التعارف دون البحث عما يعكر صفو روحه ونقائها.

إنّ نتيجة السلوك الصوفي هو هذا التسامح الذي نفتقده اليوم، بل هذه الرغبة في العيش المشترك التي تنادي بها الدول المستضعفة والمجتمعات المغلوبة على أمرها.

---

(1) سعاد الحكيم: حوار الأديان يتطلب كسر الغربة بالمعرفة والتعارف، المرجع السابق، ص 4.

ومن هنا نلفت الانتباه إلى ضرورة البحث في التراث الصوفي ليس لكونه مجالا تعبديا روحيا وحسب، وهذا أمر مهم لا ننكره طبعا، ولكنْ أيضا من كونه حاضنًا لكثير من الحلول السياسية والاجتماعية حيث أنَّ بإمكانه إنتاج فعالية الحوار الديني بين الطوائف والملل والعقائد، فيصبح ما ينتجه من خطابات في هذا المجال مُنطلَقًا لحوارات عالمية تمس كل الإنسانية على اختلاف ثقافاتها وتعدد أجناسها.

لذا نجد الأستاذة سعاد الحكيم وهي تقرأ المدوَّنة الصوفية خاصة الأكبرية بمثابة ذلك الغواص الذي يهبط إلى أعماق المحيطات ليستخرج منها الحجارة الكريمة واللآلئ الثمينة ويعرضها أمام من يريد اقتناءها. نعم إننا نجدها تقرأ التراث الصوفي بلغته القديمة وتحويله إلى لغة معاصرة تتناسب ومستوى القارئ المعاصر وتستجيب لانشغالاته خاصة ذات البعد الاجتماعي الإنساني.

ذلك ما فعلته في كتابها الموسوم بـ (ابن عربي، ومولد لغة جديدة)[1]حيث ركزت على لغة الانقلاب الاصطلاحي واللغوي الذي أحدثه ابن عربي في الكتابة الصوفية والتي ما يزال تأثيره إلى اليوم.

كما نجدها تسعى جاهدة لاستعادة العلوم الصوفية؛ لما تحويه خزائنها من تسامح، وقبول الآخر وانفتاح على الكون الكبير وعلى التاريخ الجاري من الأزل إلى الأبد.

ولقد لاحظتْ أنّه ومنذ أكثر من مئتي عام، حين بدأت النهضة العربية في القرن التاسع عشر مدى ما ارتكبه علماء الإصلاح ومفكرو النهضة من تهميش لعلوم الصوفية، حيث اعتبروا التصوف عائقًا أمام التقدم وحاضنًا للتخلف وسببا للتخاذل، فجاءت حركات الصحوة الإسلامية في القرن العشرين أحادية النزعة، بل إنّ منها ما تسببت في حدوث اشتباكات دموية داخل المجتمع الإسلامي **(بتصرف)**[2].

كان هذا التصرف من دعاة الصحوة الإسلامية نتيجة لما أدركوا من زوايا مات أصحابها من زمن وبقي من خلفهم بلا أئمة ومشايخ ولطول العهد بهم انحرفوا عن التصوف الحق فبدلوا وغيروا التعاليم الصحيحة للتصوف وصار همهم جمع الدنيا واستغلال الجاه.

ومن هنا حاولت هذه الأستاذة –مستندة إلى نصوص الصوفية وابن عربي على وجه الخصوص–أنّ تعيد تقديم التصوف برؤية ولغة تناسب العصر الراهن، فأعادت كتابة موسوعة إحياء علوم الدين لتناسب القرن العشرين. ووصل عملها هذا الذي طُبع عدة مرات إلى الجماهير المسلمة شرقًا وغربًا، وكما فعلت مع نصوص الغَزالي كان اهتمامها برسائل الجُنَيْد شيخ الطائفة فحققت أعماله ودققت في أقواله ووثّقتها، وجاءت نشرتها بشكل لا يختلف عن المعجم الصوفي في ترتيبه وتنسيقه **(بتصرف)**[3].

---

(1) ينظر: سعاد الحكيم: ابن عربي، مولد لغة جديدة، المؤسسة العامة للدراسات والنشر والتوزيع، طـ1، بيروت، لبنان، 1991م.

(2) محمد عبده خالد سعاد الحكيم تستعيد الصوفية، سعيًا إلى عالم أكثر انفتاحًا، أغسطس 2017/31، 15/10/2021، 22: 00، https: //www. alfaisalmag. com/?p=6023

(3) محمد عبده خالد سعاد الحكيم تستعيد الصوفية، سعيًا إلى عالم أكثر انفتاحًا، المرجع نفسه.

لقد برهنت بالحجج الفكرية أنّ "**تراث ابن عربي في هذا المجال، ثري. وكتبت عشرات المقالات وألقت عشرات المحاضرات في البلاد الغربية قبل العربية حول ثروات المدوّنة الصوفية... ويكفي أنّ نعرف أنه بالنسبة لابن عربي كما لكل صوفي حقيقي، أنّ الآخر هو جزء من التجربة الروحية، لأنّ الشخص القريب من الله هو القريب من الناس.** " [(1)].

فالتعايش المشترك قيمة إنسانية تفرض على الفرد أن يَتخلى عن العنصرية والأصولية والتميّز الطبقي، فالمعبود واحد هو الله عز وجل بكل صفاته وأفعال وذاته، وهو العليم بكل سرائر القلوب وما تحمل من خير أو شر، والخلق كلهم لله، والحياة رغم تضادّها فإنها متناغمة. فكل واحد يأخذ ما كُتب له من حق دون نقصان أو زيادة، إذن فلا داعي لاستعمال وسائل العنف والتعصب والكره والصراع حول ما هو خارج نطاق هذه البشرية أما الحقيقة الإنسانية التي دورها أن تكون جامعة لكلّ الناس على اختلاف أديانهم وتعددهم تحت عنوان العيش المشترك هذا ما أرادتهُ سعاد الحكيم وكان واضحا في كل ما قالته حول التسامح الصوفي وما يعول عليه من نظام في السير الكوني والإنساني معا.

وتذهب سعاد الحكيم –مستندة إلى ما ورد في الفص المحمدي من فصوص الحكم لابن عربي– إلى أنّ: " **إن الحقيقة الإنسانية واحدة بين كل البشر على أطول أقواس الأرض وعلى طبقات حقبات التاريخ، فالجميع خُلق من نَفْس واحدة... هذه أخوّة إنسانية وهذا تشابه يتقاطع عنده كل الناس...**"[(2)].

إذن هذه الحقيقة مآل كل إنسان، ورغم اختلاف طرقها، فإن نهايتها واحدة مهما اختلفت مساراتها.

وفي رأي سعاد الحكيم فإن مصطلحات التسامح الديني وما ترمز له من سلام كوني، تشهد اليوم تعثرا في تحققها على أرض الواقع، لعدّة أسباب أكتفي بالإشارة إلى ثلاثة منها:

– **السبب الأوّل: إنّ مفاهيم السلام بقيت عند الممارسة في إطار فردي نخبويّ، ولم تمسّ حياة الجماعة عامة.**

*** السبب الثاني: إنّ مفاهيم السلام كما هي مطروحة اليوم لا ترتكز على أسس سليمة.**

*** السبب الثالث: إن مفاهيم السلام مثل (المحبة والتسامح وقبول الآخر) تعاني من التوقف عند مرحلة تنظيريّة تتّسم بالفردانيّة التي يربطها رابط خارجيّ ولا يوجد نسق داخلي يجمعها** [(3)]

---

(1) سعاد الحكيم: حوار الأديان يتطلب كسر الغربة بالمعرفة والتعارف، مجلة الأمن، مفكّر وكتاب، تحاورها البروفسور لويس صليبا، مارس 8، 2019، 15/10/2021، 22: 30، https: //www. futureconcepts-lb. com/?p=681

(2) سعاد الحكيم، نحو فلسفة للسلام الإنساني، مؤتمر بعنوان (كلمة سواء) السنوي السادس(حوار الحضارات) https: //www. imamsadr. net/New، الجمعة 9 أوت، 2001 م ص 2، 16/10/2021، 20: 21.

(3) سعاد الحكيم، نحو فلسفة للسلام الإنساني، المرجع نفسه، ص 3.

إنّ هذه العوائق كما طرحتها سعاد الحكيم تدفعنا إلى التفكير في إيجاد حلول لها على الأقل في حدود ما نستطيع كباحثين في الحقل الفلسفي والصوفي. وذلك بين الاقتراحات الآتية:

– إخراج فكرة التسامح من الدوائر التنظيرية المغلقة إلى الممارسات العملية بين عموم الناس.

– نشر الثقافة الصوفية من خلال النصوص التي تتضمن قيم التسامح ومنها نصوص الشيخ الأكبر في هذا المجال.

– ترسيخ الفكر الصوفي على مستوى الممارسات السلوكية لأنّ التحقق بالقيم الصوفية ذوقا، سيضمن دون شك، انتشار أخلاق التسامح ومحبة الآخر أو على الأقل الاعتراف به وقبوله ككائن له الحق في الوجود وحرية التصرف وفق ما يراه مناسبا له من أفكار ومعتقدات.

ولعل ما طالبت به الأستاذة سعاد الحكيم من التخلص من العنصرية المذهبية والتركيز على مقاصد الشريعة سيكون من أفضل الوسائل لتحقيق هذا الهدف المنشود، وذلك ما نلمسه في قولها: "**لاشكّ في أنّ البعد المذهبي و الشّرائعي في كلّ دين جوهريّ وضروريّ؛ ويحفظ وحدة الجماعة الدينيّة عبر الزّمان والمكان... ولكنّه بُعْد لا يقبل الحوار مع الآخر؛ لأنّ الشريعة أحكام يلتزم بها المؤمن إيماناً، ولا يناقِش ويجتهد إلاّ في غياب النّص... إنّ البعد الشّرائعيّ في الدّين يسمح بحوار داخليّ بين أطراف الذّات الواحدة تحت سقف النّص، أما الحوار مع الآخر فيبقى على أرض "مقاصد الشريعة " لا أحكامها** "[1].

إذن نستنتج من المقاصد التي أرادتها سعاد الحكيم أنّ التسامح الديني يحظى بالوحدة القومية والوطنية والدولية والكونية معا ويجعلها ذات مطلب واحد متعدد الفروع والاتجاهات، فيكون هذا تَوحيد في جوهره ثابت مع اختلافات بسيطة في المقصد ومعنى ذلك أنّ الشّريعة لا يغيرها الزمان والمكان بل الحوار الذي يجرى من خلالها يكون مغايراً حسب الموقع وتحت سقف النص كما قالت الدكتورة سعاد الحكيم، فالأخلاق التسامحية لا تمارس إلا إذا كان الطرفان يقبلان التحاور ويكونان ذوا روحٍ عالية القبول ليتحقق المقصد الحقيقي للحوار التسامحي ويعم السلام.

وخلاصة ما نصل إليه في ختام هذا العنصر أنّ المفكرة سعاد الحكيم كانت متأثرة كثيرا بالخطاب الأكبري في كل أبعاده خاصة البعد التسامحي.

وقد نجحت بلغتها الفلسفية العميقة والملتحفة برداء الروحانية العالية أنّ توصل أفكارها، بل أفكار ابن عربي إلى قطاع واسع من المثقفين، وتقنعهم بضرورة العودة إلى التراث الصوفي الذي أراد البعض إقصاءه جهلا أو عدوانا.

(1) سعاد الحكيم، نحو فلسفة للسلام الإنساني، مؤتمر بعنوان (كلمة سواء) السنوي السادس(حوار الحضارات)، https: //www. imamsadr. net/New، الجمعة 9 أوت، 2001 م. ص 2، 16/10/2021، 20: 21.

لقد بينت في جلّ ما كتبته أننا بحاجة إلى العيش المشترك الذي به تنفتح كل المذاهب والملل والعقائد المختلفة على بعضها، وتتناغم فيه الأرواح وتتعالى بتجلياتها باحثة عن الحب القديم الذي جمع بينها في الأزل رغم اختلافها وتباعدها. وتلك هي الرسالة التي أرادها الشيخ الأكبر إلى كل البشرية.

2. نقد الرؤية الحداثية وطرح مفهوم التسامح الديني للمفكر حسين نصرHossein Nasr (7 أبريل 1933)[1]:

إن الاختلافات الكونية التي طرأت على العالم بعد تلك التغيرات الحداثية وما بعد الحداثة تركت أثرها الخاص السلبي في الجانب الروحي للإنسان، مما استدعى جل المفكرين إلى بحث هذه السلبية انطلاقا من مجال الفكر الصوفي لِما له من أهمية في بناء ومعالجة الجانب الروحي في الإنسان وإعطاءه الحياة بعد أن فقدها في عالم العولمة والعقلانية والماديات وغيرها من التغيرات الجديدة المعاصرة.

هذا ما دفع البروفيسور حسين نصر إلى التوجه لدراسة التصوف الإسلامي للبحث عن سبل الكمال العرفاني الموصَّل إلى الحقيقة الروحية التي يمتاز بها الإنسان والتي فقدت قيمتها الحقيقية وأضحت في دوّامة الصراعات والقلق من المستقبل فتناست وجودها التي وجدت من أجله.

فالتصوف عند البروفيسور حسين نصر هو الحل الأمثل لكل الشعوب وخص به الحضارة الغربية لما آلت إليه من خلل وفراغ روحي في كل نواحي الحياة، وخاصة في العصر الحالي، والخوض في التصوف وسيلة للتفاعل مع الآخر واكتشاف الذات التي تاهت في بحر الحداثيات وما بعده، فأراد للتصوف أنّ يكون طريقا جديداً وهاماً في هذا البناء الحداثي بجعل الروح تكتسي صورتها الحقيقة التي تفتح بها باباً جديداً ورؤية مخالفة لهذا الاندماج الفكري الهائل بين الحقيقة والسراب للحفاظ على الجنس البشري وتجنب الصراعات الحضارية، وذلك عن طريق بلوغ المقام العرفاني والروحي الأصيل من أجل تحقيق واقع تسامحي يسود فيه التحاور بين مذاهب كل ديانة وبين الأديان والحضارات بكل تنوعها الثقافي من أجل ضمان العيش المشترك.

لذا فإن تحولات الحداثة وما بعد الحداثة خلّفت صراعات في الساحات الثقافية والفكرية والإنسانية وتفشي النزعة الفردانية على مستوى الأفراد والمجتمعات والدول وحتى الحضارات، تاركة وراءها فراغا كبيرا بين الإنسان ككائن موجود وطغيان المادة الذي جرد هذا الوجود من روحانيته الحقيقية من حيثية أنه

(1) حسين نصر فيلسوفا إسلامي معاصرا يعمل بروفسورا في قسم الدراسات الإسلامية في جامعة جورج واشنطن، وهو فيلسوف إيراني بارز، ولديه العديد من المؤلفات والمقالات. اشتهر سيد حسين نصر في مجال مقارنة الأديان والصوفية وفلسفة العلم والميتافيزيقا وفلسفته تتضمن نقد ورفض شديد للحداثة وتأثيرها السلبي على روح الإنسان.

جوهر أول للوجود فكان البحث عن طريق السلام واجبا على كل من أراد أن تكون لحياة النفوس نظرة مغايرة تزيح عنها سراب الحداثة وما بعدها.

وبما أن مشروع الفيلسوف الإسلامي المعاصر حسين نصر يدعم فكرة وحدة أتباع الأديان والتسامح الديني بينهم، ورفضه للحداثة التي تغطي الروح الإنسانية وَتُفْقدها قيمتها الروحية والمعنوية. وبما أن العصر الجديد يحمل في طياته الكثير من التجريد والتفريغ والتغييب والتضحيات بالمبادئ وطغيان النزعة الأنانية التي أدت بالفرد إلى نسيان هدف وجوده الحقيقي الذي هو أصل في إيجاده.

من هذا المنظور الفكري الحضاري قد تنتابنا بعض التساؤلات التالية: إذا كانت الحداثة قد أخذت من الإنسان ماهية وجوده وأهداف حياته وتصرفاته وتفكيره وعبّدت لها عقله وسولت له أنّه مركز الكون دون منازع، ونسبت له الفردانية ونسيان خالقه، فهل يمكنه الرجوع إلى الحقيقة الإلهية وتصفية الذات من سيطرة المادة والحداثة؟ وهل يستطيع الإنسان تجاوز سلطة العقلنة والأنسنة وصراع الزوال والبقاء والرجوع إلى الحياة الروحية؟ أم أن حياة الإنسان أصبحت أسيرة الحداثة وما بعدها وتخلت عن أصلها وأصبحت جوفاء بلا معنى ولا روح تصارع المادة دون أن يَسْتَشِفَّ أو يدرك أين نهايته؟ فما هو هذا الطريق الصوفي الذي اختاره حسين نصر لنقد الحداثة؟

طُرحت عدة أسئلة في حوار صحفي مع الدكتور حسين نصر حول موضوع التسامح الديني ووحدة الأديان وكيفية التعايش والعيش رغم التعدد الديني فكان الحوار يحمل العديد من المحاور المهمة حول الموضوع فنفتتح تعليقنا بما يلي:

لقد طُرح على الدكتور حسين نصر سؤال عن أهم التحديات التي مر بها الإنسان من أجل تحقيق وحدة أتباع الأديان وكيف إمكانية تحقيقها، فكان رده أنّ أهم عنصر واجه هذا التوحيد هو الإنسان في حد ذاته بحيث أنه خلق نوعا جديدا من الأنسنة القائمة على عدم اعتقاد فكرة وجود الله وتناسيه وتغافله عن كل ما يدل ويوحي بوجود الله وخاصة ظواهر الطبيعة التي استبدلها بالتكنولوجيا والعنصر المادي الذي طغى على إنسانيته.

ولا مناص من القول أن هذه هي الحقيقة التي نعيشها ومع الأسف الشّديد فقد تركّزت في الأذهان، فَتَصْرِفنا عن النظر في أن هذا الانفصال الكائن بين الدين والإنسان نتج عن التغلغل المادي في الحياة الإنسانية وتركته ينحو للتخلي عن الدين بمفهومه الكلاسيكي وخلقه دينا بعيدا عن ما هو طبيعي وإلهي.

قال نصر حسين في مجمل حديثه" **بالنسبة للذين يعيشون في بيئة عمرانية منقطعة كليا عن العالم الطبيعي، حيث تتجلى حقائق الدين في كل شّكل طبيعي لأولئك الذين يستطيعون أنّ يبصروا أنّ هذا يكتمل في سيطرة الأنموذج الحديث الذي ينتمي أيضا إليه عالم ما بعد الحداثة** " (1)

إذن نرى أنّ مشروع حسين نصر هدفه الأول إعادة الحياة للروح البشرية وإعطاؤها معنى الوجود الحق لها، مع ترسيخ قواعد النبل والقيم كهدف لها والسعي وراء كل ما تحيا له هذه الروح.

فالإنسان والدين عنصران متلازمان لا ينفصلان مهما حاولنا إبعادهما عن بعضهما، ويبقى ذلك الخيط الرفيع يربط بينهما لتتناغم به عناصر الحياة فإذا انفصل الأول عن الأخر(الإنسان عن الدين) تتكون فجوة و فراغ روحي في حياة الأفراد والمجتمعات معا، وهذا واضح في كل المعالم المعاصرة للعالم، لذا فإن الدكتور حسين نصر يسعى إلى إرجاع المعنى الروحي للحياة المعاصرة وذلك من خلال ما قدّمه في محاوراته التي أوضح فيها أنّ واجب الأديان التحاور والتسامح الديني، وذلك لأن التعددية الدينية ظاهرة حاضرة الوجود في الماضي والحاضر كما طالب بإيجادها في المستقبل.

من هذا الصدد نستخلص أن التسامح الديني لابد أن نحققه بصرف النظر عن حقيقة إنسان الحداثة وما بعد الحداثة وإجاده في عالم اليوم لصالح الوجهة المثالية ولتقوية روابطه الإنسانية ويُكوّن "**في هذا النسيج لعالمية الفكر الديني فيُلاحظ أمتن الروابط وأوثق العلاقات بين الإسلام من جهة والمسيحية واليهودية من جهة أخرى، فالمسلمون يُكنّون الاحترام والتبجيل لأنبياء اليهود وللمسيح... واحترامهم لتلك الاعتقادات ظاهر وواضح ومعمول به بين كل المسلمين.** " (2)

ونتيجة لذلك تتجانس الأديان ويكون مبدأها واضحا رغم اختلافاتها وتعدد اتجاهاتها ويعم السلام ويكون التسامح أمرا مهما لتجنب التصادم، والحوار من أجل البقاء، فتتحقق القيمة الإنسانية وتتحرر الروح البشرية المكبلة بسلاسل الحداثة وما بعدها والتي طغت على حياتها الأصلية لتعود من جديد بحلة دينية مزينة بالرحمة والمحبة والتسامح.

من الواضح أن نظرة محي الدين بن عربي للبشرية واسعة النطاق إلى أبعد الحدود، خاصة فيما يخص الإنسان الذي أخذ مرتبة موقرة في فكر ابن عربي وذلك كله للحفاظ على قيمته الوجودية و تمركزها الديني بين التعددية العقائدية وغيرها من المفاهيم المقدسة التي تربط الإنسان بالجانب الروحي، فكل الأديان تحمل في باطنها المعنى الحوارى كأساس للدعوة للرؤية الكونية للتعايش بين أفراد هذا العالم.

---

(1) منير عكاشة، لقاء مع السيد حسين نصر، ترجمة أمير الزين، مجلة الأديان، العدد صفر خريف 2009، مركز الدوحة الدولي، قطر، ص15.

(2) سيد حسين نصر، قلب الاسلام، بناية الصباح، ط 1، بيروت، لبنان، 2009، ص 48.

وإن وحدة الأديان ماهي إلا همزة وصل للتسامح الديني الذي دعى إليه الشيخ الأكبر ولذلك كان: "**من الجدير بالعناية الكبرى في عقائد ابن عربي اعتقاده بوحدة محتوى الأديان السماوية جميعا وهو مبدأ يسلّم به الصوفية عامة؛ وإن كانوا قلما يتقصون بإسهاب كما فعل الحكيم الأندلسي، وقد رأينا أعلاه، أنّه حظى في شبابه بمشاهدة المركز الأعلى، الذي صدرت عنه جميع أشكال الوحي وأنه أشار في أخريات أيامه غالبا إلى " الأقطاب الروحيين " لأديان ما قبل الاسلام". (بتصرف)**[1]

وحدة منبع الأديان عند الصوفية تنطلق من نظريتهم الوجودية " وحدة الوجود" وخلاصتها كما يلي: بما أنّ الوجود مظهرُ الله، إذن فما في الوجود شيء في الحقيقة إلا وهو يعبد الله، فكل شيء في الوجود مطيع لله تعالى وهذا **لقوله تعالى** " **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ** " **الآية 58/56الذاريات** ثم يستشهدون بقول النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث " **كلٌّ ميسر لما خلق له**"[2] **رواه أحمد ابن حنبل في المسند،** لأن الجن والإنس مخلوقون لعبادته وهم مُيسَّرون لما خلقوا له فهم عباد الله بالضرورة وتختلف العبادات لاختلاف مقتضيات الأسماء والصفات، لأن لتجلي الاسم الهادي عباد ولتجلي اسمه المضل عباد.

ويفسرون قول القرآن: "**كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ الآية 213 البقرة** يعني كان الناس عباد الله مجبولون على طاعته من حيث الفطرة الأصلية وبُعثتْ الرسل ليعبد الله من اتّبعهم من حيث الاسم الهادي، ويعبده من خالف الرسل من حيث الاسم المضل، فمن هنا كان الاختلاف وافتراق الملل وظهور النحل.

وعند الصوفية كل الناس مجبورون من وراء حجاب اختيارهم لدياناتهم واعتقاداتهم لحكم الاسماء الإلهية عليهم فعندهم(الصوفية) عذر لكل دين ونحلة وملة، انطلاقا من هذا المبدأ. وقد اشتهر محي الدين بن عربي بدعوته لاعتبار هذا المفهوم في معاملة غير المسلمين بل ذهب الشيخ عبد الكريم الجيلي إلى شرح جميع اعتقادات المعتقدين في عصره وما قبل عصره بالقول إنه لما توفي آدم أبو البشر الذي عمّر طويلا عمد بعض من ذريته إلى أنّ يصورَ شخصا من حجر على صورة آدم ليحفظ حرمته بالخدمة وليقيم ناموس المحبة بمشاهدة شخصه على الدوام لعل ذلك يكون مقرِّبا له إلى الله تعالى لأن خدمة "آدم أي احترامه وتوقيره " كان مُقَرِّبا له إلى الله.

(1) سيد حسين نصر، ثلاثة حكام مسلمين، دار النهار للنشر، ط1، بيروت، 1971، ص 152.

(2) رواه أحمد ابن حنبل في المسند، https://al-maktaba.org/book/31869/1702، 16/6/2021، 20: 21.

.

ثم تبعتها "أي جاءت " بعدها طائفة ضلّوا بخدمتهم فعبدوا الصورة نفسها فهؤلاء هم عبدة الأوثان.

ثم خلّفتهم طائفة ذهبت إلى القياس بعقولهم فزيفوا عبادة الأوثان وقالوا الأولى أنّ نعبد الطبائع الأربعة لأنّها أصل الوجود ولأنّ العالم مركب من حرارة ويبوسة وبرودة ورطوبة، فعبادة الأصل أولى من عبادة الفرع فهؤلاء هم الطبيعيون[1].

–وحدثة طائفة ذهبت إلى عبادة الكواكب السبعة فقالو إنّ الطبائع الأربعة ليس لأي منها حركة اختياريه فلا فائدة في عبادتها والأولى عبادة الكواكب السبعة: زحل، المشتري، الزهراء، عطارد، القمر، المريخ، الشمس لأن لكل واحد استقلال وحركة ذاتية في فلكه، تؤثر في الوجود نفعا وضرا وهؤلاء هم الفلاسفة [2].

– وذهبت طائفة إلى عبادة النور والظلمة، لأنهم رأوا أن عبادة النور وحده إضاعة للجانب الثاني من الوجود وهو الظلمة، فعبدوا النور مطلقا من غير خصوص نجم وعبدوا الظلمة المطلقة حيث ما تجلت وكانت، وسمّوا النور "يَزْدان" وسمّوا الظلمة "أهرمن" وهؤلاء هم الثانويّة.

–وذهبت طائفة إلى عبادة النار، وقالوا إنّ الحياة مبنية على الحرارة الغريزية وهي معنى (أي روح لا تُرى ولا تُحس)، وصورتها الوجودية تتجلى في النار، وهؤلاء هم المجوس. [3]

–ورأت طائفة أخرى أنّ العبادة لأي شيء لا تفيد، فتركت العبادة رأسا وإنّما الدّهر بما يقتضه مجبول من حيث الفطرة الإلهية على ما هو الواقع فيه فما في الوجود إلاّ أرحام تدفع وأرض تبلع وهؤلاء هم الدهريون ويُسمون بالملاحدة أيضا.

–أما أهل الكتاب فمفترقون: **براهمة** وهم يزعمون أنّهم على دين إبراهيم وأنهم من ذريته ولهم عبادة مخصوصة. **يهودية** ونبيهم موسى، **ونصارى** نبيهم عيسى **ومسلمون:** نبيهم محمد صلى الله عليه وسلم. [4]

إذن فهناك الوثنيون وهم عبدة الأوثان والطبيعيون والفلاسفة والثانوية والمجوس والدهريون والبراهمة و اليهود والنصارى و المسلمون. فهؤلاء عشرة ملل: هن أصول الملل المختلفة التي لا تنتهي لكثرتها.

(1) عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل، ج2، المطبعة الأزهرية، بيروت، د ط، 1316هـ، ص 20.
(2) المصدر نفسه، ص20.
(3) المصدر نفسه، ص21.
(4) المصدر نفسه، ص21.

وما من طائفة من هذه الطوائف إلا وقد خلق الله منها ناسا للجنة وناسا للنار وهذا القول يرتكز ويُستشف من الآية القرآنية " وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا (15) "**سورة الإسراء الآية** (15)، إذن فهو لا يعذب من لم يبعث لهم رسولا. أما قبولهم والتسامح مع عقائدهم فيأخذه الصوفية من الآية القرآنية " إِنَّ الله يَعْلَمُ مَا تَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ مِن شَىْء " الآية 42 العنكبوت .

يفسرها الأمير عبد القادر الجزائري كما يلي" يكلم الله عباده تارة من مقام الفرق أي العبد عبدٌ والرب ربٌ فيقول مثلا لا على سبيل الحصر " أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ۗ أَفَلَا **تَذَكَّرُونَ (17)** " **النحل الآية (17)**، " **هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ مِنْ ذٰلِكُمْ مِنْ شَيْءٍ** "**الروم الآية 40**، " **فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (14)** " **المؤمنون الآية 14** " **وَقُلِ ٱعْمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ** ۖ " **الآية 105التوبة.** " **وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ** " **الآية 23 الاسراء .**

وتارة يكلمهم من مقام الجمع "**وحدة الوجود**" **فيقول** " " وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ " **سورة الصافات الآية (96)** " **فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ** " **الأنفال الآية (17)** " **قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ** " **التوبة الآية 14**، " **إِنَّ الله يَعْلَمُ مَا تَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ مِن شَىْءٍ** ۚ " **العنكبوت 42**، **أي** غير الله إذ لا وجود له، فما يدعون من الأصنام والنجوم وسائر آلهة العشر ملل، وغيرهم وكذلك الوسائط والأسباب كل ذلك هو الله، فما كانت عبادتهم ودعاؤهم ورجاؤهم وخوفهم إلا من الله من وراء حجب ألهتهم.

من هذا يتضح لنا أن وحدة الدين حدثت مع سيدنا آدم وبعد موته تفرّق البشر إلى عشرة ملل وطوائف وكلٌّ اتخذت المسار المناسب لها للعبادة، فبعث الله النبين مبشرين وهادين، فمنهم من اهتدى فمن الناس من ضل واستكبر وجار، ومن هنا نتجت الكراهية والمحبة وأصبحا متضادين في صراع غلبة وبقاء فكان للتسامح على هذين الضدين دورٌ في التخفيف بينهما ومحاولة توفير حياة كريمة وآمنة لكل ما يهم بحقوق الأفراد أو الجماعات الذي ينتمون إليها.

مشاهدة ابن عربي للمركز الأعلى:

المركز الأعلى هو العقل الأول عند الصوفية وهو أول مخلوق؛ ففي الحديث النبوي" **أول ما خلق الله العقل ثم قال له أقبل فأقبل وقال له أدبر فأدبر، فقال وعزَّتي وجلالي ما خلَقتُ خلقًا أكرَمَ علَيَّ منكَ فبِكَ آخُذُ وبِكَ أُعطي وبكَ الثَّوابُ وبكَ العقابُ**"[1]

(1) الراوي، ابن تيمية، المحقق: د. محمد رشاد سالم، جامع الرسائل، ج2، دار العطاء، ط1، الرياض، 2001، ص168/1.

وهو مظهر من مظاهر الحقيقة المحمدية عند ابن عربي الذي يسميه العقل الأكبر ويمثله بالسراج الذي أُشعلت منه سرُجٌ أخرى، أي عقول المخلوقات من جن وإنس وملك، فمهما كثرت هذه السرج لا يُنتقص من نور السراج الأول، ويصف العقل الأول بروح الله " **وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي** "سورة البقرة الآية (29) أي أنّ كل عقول البشرية والجن والملائكة منشؤُها هذا السراج الأول.

"**والواقع أنّ عقيدة الكلمة عنده تنطوي ضمنا على مبدإ كلية الوحي، إذ تؤكد على أن كل نبي جانب من جوانب الكلمة العليا، كما أنّه في حد ذاته كلمة الله أيضا... وإنّ يفصل المعاني الكلية المستمرة في تراكيبها الخارجية على قدر المستطاع ما تيسر له ذلك. إنّ كل المساعي التي يقوم بها المسلمون اليوم من أجل تقاربٍ عميقٍ مع الأديان الأخرى يمكن، بل ينبغي، أن تقوم على الأساس المكين الذي وضعه ابن عربي** ". [1]

في الباب 98 من الفتوحات المكية صفحة 400 (ج2) يعرفنا :

الكلمات والخلق بمعنى كلام الله وقول الله، فيقول: القول من الله للمعدوم والكلام للموجود فالقول "إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون"، والكلام والكلمات قوله **تعالى** "**وَلَوْ أَنَّمَا فِي الأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (27)**"**سورة لقمان**

ويقول فيه: وكلام الله علمه وعلمه ذاته، ثم يقول ونسبة الكلام إلى الله مجهولة لا تعرف كما أنّ ذاته لا تعرف ولا يثبت الكلام لله إلا شرعا، وليس في قوة العقل إدراكه من حيث فكره وقال فيه "فالحق لم يزل متكلما " أي لم يزل خلاقاً على الدوام كأنّه يستوحي هذه الفكرة من قوله تعالى " **قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا** " **الآية 26 سورة لقمان**[2].

وبالقول الإلهي يُسمِع المعدوم وبالكلام يُسمِع الموجود، ويقول فيه (ج2) كلمات الله جمع كلمة وهي أعيان الكائنات، فهو يرى أن كل الذوات وكل الأقوال وكل الشؤون التي تكون عليها مخلوقاته هي كلامه، وبما أن ابن عربي قد تحقق بالعقل الأول أو المركز الأعلى فقد صار مظهرا للحقيقة المحمدية " وهو مقام الختم أعلى مقام في الولاية عند الصوفية ".

فالقول له أثر في المعدوم وهو الإيجاد والكلام له أثر في الوجود وهو العلم، يقصد بالعدم حضرة الثبوت، أي الأعيان الثابتة التي كانت شؤونا بالنسبة للخالق مرئية له، فبمجرد سماعها الأمر "**بكن**"

(1) سيد حسين نصر، ثلاثة حكام مسلمين، المصدر السابق، ص 49.

(2) محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج2، مصدر السابق، ص 400.

تتكون وتظهر في الوجود، وأما الكلام فهو خصيص بالأعيان الموجودة كالكتب المنزلة من عنده و ككلامه لسيدنا موسى وللسموات والأرض إيتيا طوعا أو كرها، والناتج عن القول " التكوين و الكلام: الوحي للأنبياء وإلهام الحيوانات كالنحل، والناس كأم موسى، وأمره في السموات "وأوحى في كل سماء أمرها"، وخَلْقِ عيسى بن مريم إذ هو كلمة وروح بَيْد أن ما سواه من مخلوقات كلها كلمات.

والكاتب يقصد ب –الكلمة– شخصَ النبي أي صورته باطنا وظاهرا، والصور، أية صورة كانت من نبي وإنسان وملك وجان وحيوان وعرش وكرسي وسموات وأرض وكل مخلوق هي مَعْلُومية الخالق في مجال علمه الأزلي، وهي بمثابة الحروف، فإذا صبغها الحق بنوره الوجودي حسب اقتضاء شأن من شؤونه المُعبَر عنه بالكتابة، تسمى تلك الصورة أعني صورة معلومية الشيء المراد تكوينه كلمة، وبهذا الاعتبار سمّى القرآن الموجودات كلمات، وسمّى عيسى كلمة.

فشيئيّة الأشياء شيئيّة ثبوتية في العلم أي استهلاكها في الحق وهي بعينها في مقام الوجود "الخارجي" من حيث انبساط نورِ وجود الحق عليها وعلى لوازمها، وإظهار الحق عينَها لها لا له هي كلمة وجودية، فلها بهذا الاعتبار الثاني شيئيةّ وجودية لأنه لم يزل يراها بخلاف الاعتبار الأول " استهلاكها في العلم الذي هو الحق هنا".

وبما أنّ الشيخ شاهد ينابيع كل النبوات فهو العليم بأسرارها، والدعوة للتسامح مع أديان أنبيائها تنبع من فهمٍ عميقٍ لما كشف له. ومما كشف له أسْرَارَ الحكماء الأوائل كأفلاطون وأرسطو . يقول عبد الكريم الجيلي أحد منارات وحدة الوجود " القرن 8هـ" **ولقد اجتمعت بأفلاطون الذي يُعدونه أهل الظاهر كافرا، فرأيته وقد ملأ العالم الغيبي نورا وبهجة ورأيت له مكانة لم أرها إلا لآحاد من الأولياء، فقلت له من أنت؟ قال: أنا قطب الزمان واوحد الأوان**". [1]

وفي كتاب التجليات يذكر محي الدين بن عربي كيف تحاور مع أقطاب المسلمين من الصوفية الذين عاشوا قبله وكيف ساعد بعضهم على الارتقاء في التوحيد، الذي من بعض وجوهه وحدة الوجود المدعمة لنظريته الرشيدة في التسامح مع كل العقائد التي لا تهدف للضرر بالبشرية، وهذا واضح من قول الله تعالى" **لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ** "**الآية 08 سورة الممتحنة.**

والنتيجة من كلامه هذا أنّ كلمات الله هي مخلوقاته، وكلامه صفة له وصفته عين ذاته، فإذن كلماته هي ذاته. وما في الوجود مما يُظن أنّه سوى الله فهو متجليٌ بشؤونهم وأحوالهم وصفاتهم.

(1) عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل، ج2، مصدر السابق، ص 32.

وهذا أيضا مما دفع محي الدين بن عربي إلى التأكيد في كتبه على أنّ رحمة الله سبقت غضبه وأن مآل الجميع إلى رحمة الله، وبما أنّ جميع البشر من حيثية كونهم مظاهر للخالق، فَلِمَ لا يكون التسامح شعار البشرية جمعاء نظرا لصدورهم من العدم إلى الوجود في الدنيا، ثم إلى الآخرة، فلا ينفك عنهم النعت بأنهم كلمات الله الذي سبقت رحمته غضبه، وأن مآلهم جميعا إلى رحمة الله بعد استيفاء جزاء من خالف الرسل، فلم لا يتسامحون ويتقاربون؟

والاعتراف بالوجود من عند خالق الوجود موجود في كل الصور، الظاهرة منها والباطنة كذلك، والرحمة موجودة من عند الحق وعمت كل هذا الوجود، وهذا الإنسان الضعيف لما يكون ذا سلطة متجبرة ومتكبرة على الغير وهو تحت رحمة الله، فالرحمة نعمة من المعز، ومن تخلق بها هو كمن أعز نفسه وغيره، إذن فهذا التحلي بهذه الأخلاق الراقية يتيح فرصة لحوار القِيم بين البشر وهو كفيل بسد كل ثغرات المجتمعات التي تنشب فيها الصراعات، ويصبح التفاهم منهجا أصيلا للتعايش بين أتباع الأديان السماوية وغيرها من الديانات الوضعية فيعم السلام ويتحقق الأمن ويضمن كلٌّ ذي حق حقه، وهذه نقطة انطلاق لتعزيز المشترك الإنساني فيطفو الاحترام كمبدء عام، والحرية في جميع المجالات، قانونا دوليا فعالا من أجل السلام للإنسانية جمعاء.

وقد حاول ابن عربي دراسة التفاصيل الخاصة بالأديان الأخرى، سواء من الظَاهر، أو عن التجلي بطريق الكشف، " **ويذهب إلى أكثر من هذا في حين لا يزال في قرطبة وقد تكشف له من أقطاب العصور البائدة عدد من حكماء فارس والإغريق كفيثاغورس، وأنبا د وقليس، وأفلاطون ومن إليهم ممن ألقيت على كواهلهم مسؤولية القطبية الروحية في العصور المتعاقبة قبل الإسلام وربما كان هذا هو السبب في أنه قد شغُف بأن يطّلع على جميع الدرجات التنسُّكية في كل الأديان والمذاهب عن طريق أرواح رجالها الحقيقيين بهيئة مباشرة.** "[1]

فكلٌّ كانت له نظرته الخاصة الروحانية الصوفية ذات الطابع المعرفي، والممتدة إلى وحدة الوجود ومنه إلى التسامح كمصدر للمحبة ونبذ الشر، بحيث تعد المحبة خيرا والكراهية شراً والعالم مقسوم بين الخير والشر، هذا ما ترك الشيخ الأكبر يدرس تفاصيل الفكر البشري بصفة خاصة ليستنبط أفكار السابقين، وكيف تعامل بعضهم مع بعض، وهذا ما نجده عند الفيلسوف **أبنادوقليس والذي قد أكد أن محبة ما في العالم من النظام و الخير والجمال، والكراهية علة اضطراب الشر والقبح، ورغم هاته**

(1) محي الدين بن عربي، اعتنى به عاصم إبراهيم الكيالي الحسني، عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، ط1، دار الكتب العلمية، لبنان، 2005، ص 8.

الاختلافات فإن الوجود واحد، ورغم أن الصراع والغلبة والعدوان يشتت الأشياء إلى أضداد إلا أنّ المحبة لا تلبث أن تجمع بينهما في الوحدة، فالمحبة هي التي تربط أوصال العالم ببعضها البعض(بتصرف)[1]

وعلى ضوء ما سبق يمكننا إدراك دور الحبّ والمحبة في هذا العالم. بل إنّ من سبقنا في دراسته صنفها ضمن العناصر التي يتكون منها–هذا العالم–فتفترق وتتصارع لكنها تبقى متماسكة عندما تشتمل بالمحبة، " **فالمحبّة تشمل الذرات المتشابهة عند التفرق والكراهية تفصل بينها، فيتغلب كل منها حينا في الدور... دون أن تستقر الغلبة للمحبة فتسود الوحدة الساكنة، أو الكراهية فتسود الكثرة المضطربة، فيمر العالم بدور المحبة تتخلله الكراهية، فتارة ترجع الكثرة إلى الوحدة. وهي الكرة الأصلية الإلهية تتحد فيها العناصر جميعا، وطورا تتفرق الوحدة إلى الكثرة وتتعاقب الأدوار كل منها كما كان بالتمام.** " [2]

بالرغم من النزاعات والصراعات والكراهية والشر وغيرها من التجاوزات التي سادت تاريخ البشر والاستغلالية للإنسانية، إلا أن هناك نفحة عطرية تشد كل الجوانب الإنسانية إلى العمل بها دون أن يشعروا بذلك، وهذا راجع لفطرة الخلق، وبما أنهم خُلقوا بالمحبة وللمحبة ومن المحبة فلابد أن تكون هذه التأصيلية موجودة لتشق طريق التحاور من أجل التسامح والعيش في وسط الاستقرار والأمن والسلام العالمي لجميع الموجدين على كوكب الأرض.

إذن فالتعاون من أجل ضمان حوار ديني ناجح يوجب تقوية الإيمان بالحب الإلهي ونشره في العالم

وكدافع للتسامح الديني بين أتباع الأديان ونتيجته ضمان العيش المشترك بين كل المعتقدات.

إذا رجعنا للكلام السابق لمفكرينا وأولهم سعاد الحكيم ثم سيد حسين نصر ويليه تلميذه عبد الكريم سروش نجدهم قد أخذو من التصوف منهجا وطريقا لسقي هذا العالم بحثا عن السلام والأمن وترسيخا لقيم المواطنة المحلية والوطنية والعالمية، مما يسعد البشرية جمعاء.

فمن اهتمامات التصوف كما هو معروف تلك الحركات الروحية التي تبعث في روح الإنسانية التقبل والانفتاح على الآخر المختلف عرقيا وعقائديا وفي جميع مناحي الحياة التي تربط بعضهم ببعض، فالزاهد يرفض جميع ما تُقدمه الحياة من صور العنف والصراعات السيكولوجية، ويفتح ذراعيه لكل صور المحبّة والقيم الأخلاقية والاعتدال وترسيخ مفهوم التسامح الديني بين كل الطوائف والملل دون تحفظ أو تحيز.

---

(1) محمد حسن مهيدي بخيت، الفلسفة الإغريقية ومدارسها من طاليس إلى أبروقلوس، عالم الكتب الحديث، ط1، الأردن، 2015، ص46.

(2) مصطفى غالب، في سبيل موسوعة فلسفية، أبقراط، دار ومكتبة الهلال، بيروت، د ط، 1985، ص68.

لذا فكلٌّ من المفكرين السابقين قد اختار المسار الصحيح لبيان وجهة نظريته ولنجاح مشروعه بخطاب روحاني يصل بصدقه لكل الأرواح التي رَقَتْ وتعالت إلى ما هو سالم وآمن وأُشْهِدَ أنّ العالم بإمكانه أن يكون متماسكا قائما على الحق كما هو في حقيقة التصوف والعرفان لأن لكل فرد ومجتمع مرتبته ومقامه الخاص به في الوجود؛ هذا الفكر يدعو الأرواح أن تفنى في الحبّ ولا ترى سوى الحق في كل هذا الخلق، فيكون التسامح عقيدتهم وليس واجبا إنسانيا فحسب.

فالسماحة بين البشر تُنتج المحبّة بينهم ويكون الحوار مسلكا لهم فيعم السلام والأمن ويعيش كل فرد في العالم بسلام وأمان.

2. عبد الكريم سروش Abdelkarim Soroush (ديسمبر 1945) وفلسفة التسامح الديني:

إنّ البعد الإنساني الذي أخذته فلسفة التسامح في الثقافة والفكر له أثر خاص في منطلق منحنى شخصانية الذات كخاصية منفردة لوحدها، وكوحدة مشتركة في ذاتها؛ ممّا دعى بعض المفكرين إلى محاولة العثور على سبب ضياع وهيمان أواح البشر المعاصرين من خلال المعرفة ويحاول كشف سر ظلها في أي فجوة يوجدها بين ثنايا معارفه.

وكان لكل اختياره في البحث حسب ما أوجدته أدواته المعرفية لكن فيلسوفنا أخذ درج معرفته من فلسفة محي الدين بن عربي من منظور كيفية بناء قيم تسامحيه بين أنماط البشر المختلفة والمؤسسات الدينية وما تحمله من معتقدات وغيرها.

يدعو هذا الجانب إلى دراسة هذا النمط المعرفي في عصر الحداثة وما بعدها لما يتطلب من استحضار للذات الواعية لعصره والعصور الماضية من أجل التحرر من آثار الحداثة، وبناء مشروع فكري ناجح.

إنّ الإيمان الحق عند الفيلسوف عبد الكريم سروش هو أن يقبل الأنا والآخر معا التعدد الديني ورؤيته كحقيقة مطلقة مفروضة على الإنسانية جمعاء.

فرغم اختلاف المذاهب والأعراق البشرية، فالوجود واحد في جميعها وحقيقته واحدة كذلك، وهذا ما رسى عليه عبد الكريم سروش قواعد نظريته المستنبطة من أبيات محي الدين بن عربي المشهورة:

قد كنتُ قبلَ اليوم أنكِرُ صاحبي إذا لم يكنْ ديني إلى دينِه داني

لقد صار قلبي قابلاً كلّ صورةٍ فمرعى لـغزلانٍ وديرٌ لرهـبان

وبيتٌ لأوثـانٍ وكعبـةُ طـائفٍ وألواح توراةٍ ومصـــحفُ قرآنِ

أدين بدين الحبِّ أينّ توجّهْت ركائبهُ، فالحبُّ ديني وإيماني[1]

كانت الدعوة إلى المحبّة الإلهية عند سروش تشمل الظاهر والباطن الذي هو تجليات علم الحق الخالق، فالتعدد هنا –باختلاف قواعده ومجالاته– له خط واحد وواضح الإرساء في طريق مستقيم مسموحٌ لجميع الخلائق السيرُ فيه دون إستثناء . يرى هذا المفكر أنّ الدين ليس هو العائق في فهم هذا المبدأ، بل العادات والقواعد المستنبطة منه، هي التي لها الدور الأكبر في الفهم الخاطئ، إن شرح الشريعة لا يجب أن يكون لها الفهم الخاص حيث تكون للذاتية بصمتها " **لفهم الشريعة، فلا يتُّصف** "يقصد المجتهد في الشريعة" **بأيٍّ من هذه الصفات، ولم يكن، في أيِّ عصر من العصور، كاملاً، ولا ثابتاً، ولا نقيّاً ولا بعيداً من الخطأ والخلل، ولا مستغنياً عن المعارف البشرية، أو مستقلاً عنها ومنشؤه ليس قدسيّاً ولا إلهيّاً، وهو ليس بمنأى عن تحريف المحرِّفين، أو الفهم الخاطئ لذوي العقول القاصرة وليس خالداً ولا أبديّاً.** "[2]

من هذا المنطلق يميز عبد الكريم سروش بين الإسلام كدين والفكر الديني أو المعرفة الدينية . فالدين بالنسبة له هو المقدس الإلهي الثابت، أمّا بالنسبة لبعض ما التصق بالشريعة فما هو إلا اجتهاد للعلماء من الفهم الذاتي والتأويل والتفسير والاستنباط وغيرها من الدراسات المتغيرة حسب الزمان والمكان والإنسان، وهذا ما أكده بقوله " **أمّا المعارف الدينيّة فهي معارف بشريّة نشأت عن مُحاولات لمعرفة الدين، وفهمه، وهي حصيلة جهدِ العلماء، وسعيهم لفهم هذا الدين؛ لذلك لا بدّ من أن تكون منقوصة ومتجزأة وفيها رؤى أحاديّة الجانب، وهي تحتاج، دائماً، إلى التّقويم، والتّعديل والنّقد والفحص، وحتى المراجعة** . "[3] بما أنّ المعرفة الإنسانية كائنةٌ في ميزان القبض والبسط كنا يقول، فلا بد لعلوم الشريعة أن تكون كذلك بما أنّها معرفة إنسانية، فأفهام المسلمين وغيرهم مختلفة .

(1) محي الدين بن عربي، ديوان ترجمان الأشواق، اعتنى به عبد الرحمان المصطفاوي، دار المعرفة، ط1، بيروت، 2005، ص 62.

(2) عبد المنعم شيح، قراءة في كتاب القبض والبسط في الشريعة للمفكر عبد الكريم سروش، مجلة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم الدراسات الدينية، https: //www. mominoun. com/articles، 00: 02، 2021/07/26

(3) المرجع نفسه.

بعد هذا يتجه المفكر سروش إلى تحديد نقطة الانطلاق ليبين مراحل الاختلاف في فهم نظرية القبض والبسط . وأكد في مقابلة تليفزيونية له أن نظريته "**مقتبسة من العرفان واستعملها في ميدان فلسفة الدين، فالقبض والبسط في الشريعة متكاملان وما في العلوم الفقهية هي اجتهادات إنسانية في فهم الدين يستوجب حضور المعرفة الإنسانية، فيكون فيها البسط حينا والقبض تارة**".[1]

فالاختلاف هنا ليس في معنى الدين كما هو بل في الدراسات الإنسانية التي أُنشئت لترجمته أو تأويله بالفهم البشري، فلا يمكن أن نُصيغ المتغيرات أو الثوابت أو نحكم عليها هكذا بل هذا لا يجوز لأنّها في حركة مستمرة حتى نهاية العالم كما قال هذا المفكر . كما أنّنا نجهل كون الثابت في حالة الثبوت أو التغير لسبب غموضه أو حمله تأويلات شتى.

إذن فالمعرفة باختلاف مجالاتها وتوسع نطاقاتها تنطوي تحت عملية القبض والبسط الإنساني وما يواكبه من تطور معرفي وعلمي لكن الدين كوحي إلهي يبقى ثابتا لا يتغير .

هذا المشروع المعرفي لسروش يترك للعقل الإنساني أخذ مسار آخر للفهم الصحيح للدين من الناحية المعرفية وما تتخذه من متغيرات، ومن الناحية الدينية وتأثير القبض والبسط في كل الوقائع المتجددة حسب المكان والزمان لهذه المعرفة الإنسانية والدينية .

من هنا يتجه إلى تحديد ملامح الطابع الإنساني في الاجتهاد الذي جعله محورا مهماً في هذا المشروع الإسلامي الذي موضوعه الإنسان بين التعدد والاختلاف والأنانية، وأخذ البعد الإنساني في هذا المشروع مركز الأساس في إصلاح المنظومة الدينية، والتي أصدرت سلطتها للإنسان من حيث أن له ارتباطا خاصا بينه وبين الدين. فعقول الإنسانية جوهرها حقيقي لفهم الدين وتصوره. لذا قسم المفكر عبد الكريم سروش مشروعه إلى أربعة محاور أساسية أولها:

أ. الإنسان والمعرفة البشرية

أخذ مفهوم الإنسان والمعرفة الدينية عند المفكر سروش أهمية كبيرة وذلك لارتباطهما التاريخي فيما بينهما وبصفة خاصة تسلسلهما معا فإن" **إنسانية وبشرية المعرفة الدينية وربطها بما نسميه بالأفق التاريخي للإنسان، فالمعرفة الدينية نتاج القراءات التي هي أجوبة على الأسئلة التي تنبثق بدورها عن تعميق وتعقيد مستمرين للوعي الديني. لذا، يجب التمييز بين الدين في حد ذاته (المطلق) والفكر الديني الذي هو تأويل أو تفسير نسبي للنص والتأكيد على استحالة خلق تطابق بينهما، مما يعني**

(1) خالد الحروب، لقاء المفكر عبد الكريم سروش حول كتاب القبض والبسط في الشريعة، تاريخ بث الحلقة: 19 مارس 2005 في قناة الجزيرة، على الساعة 22: 42، المقطع: ، 3: 35، 2: 46

https: //www. youtube. com/watch?v=a11EcviNvVs

استحالة احتكار فهم أو حقيقة الدين. "[1] إذن نستنتج أن المعرفة الإنسانية تتماشى تاريخيا مع مفهوم الدين وليس مسموحٌ لها مطلقا بتفسير العلاقة التي تربط الإنسان والدين والفكر الديني معا.

ب. الدين والشريعة الدينية

يفصل سروش بين الشريعة والدين الذي هو المفهوم الثابت المتعالي المقدس الرباني، أما الشريعة فلها اتجاهان، **الأول:** وهو أنها مثل الدين ثابتة لا يمكن المساس بها بالتصرف في نصوصها، **وثانيا:** يرى أنها غير ذلك فهي متغيرة ومعرضة للخطأ بما أنها اجتهاد العلماء والمفكرين ولهذا جاء في سياق برهنته هذا القول:

"**تاريخية الشريعة والمعرفة الدينية أو مقولة القبض والبسط للشريعة التي تعني المسار المفتوح للفكر الديني والتأكيد على البعد التاريخي للنصوص والتفسيرات المؤسسة للفكر الديني الإسلامي. نقترح مشروعا أبستمولوجيا يرى أن صيرورة المعرفة مسار إنساني يعتمد على تصحيح وتجاوز المعارف الخاطئة، ويقترح منهجا لتجديد طرائق معرفتنا بالإسلام وتطوير آليات القراءة.**[2]

نلاحظ هنا أن الواقع التاريخي هو الذي يدفع بالشريعة إلى إعادة رسم حدود معرفتها وذلك حسب تسلسل وقائع التاريخ الذي واكبها، وهذا ليس من أجل أن تحافظ على ما جاءت به بل لأجل إبداع من الجهد المعرفي الديني الذي يساير تاريخها، فيكون البسط والقبض في اعتبار مشروع يتجاوز به الإنسان ما حدث من المعارف الخاطئة ويوسع ما سبق من المعارف التي تخدم صيرورة الوجود الحالي دون انغلاق فكري أو عقدي ومن هنا تقبل التعددية والاختلاف والفكرة التسامحية.

ج. التعددية والحقيقة الدينية

إن الإنسان بفضوله الواسع لا يحصر معرفته في مجال ضيق أو محدد أو يُحدَّد لها معالما في نطاق الانغلاق الذاتي له، بل يعتنق حرية النفوذ من جميع مجالات المعرفة إلى طرق الحقيقة للوصول إلى حقيقة واحدة، لذا فالتعدد والاختلاف والبحث عن المعرفة الدينية بين ثنايا علاقة الإنسان بالدين ومعرفته له، ويقول سروش: " **فكرة "الصراطات المستقيمة" التي تعني أسبقية التجربة الدينية؛ أي العلاقة المباشرة للإنسان بمجال المقدس والمتعالي على فكرة الحقيقة القبْلية أو الدغماء، تؤسس لفكرة تعدد الحقائق الدينية. إن الإنسان يصنع بإيمانه حقيقة التجربة الدينية، من هنا يدعو سروش لفكرة التعددية الدينية وتعدد طرق الخلاص ويعمل على تفكيك أسطورة الحقيقة الواحدة وإرساء الحق في الاختلاف.** "[1]".

نستكشف من هذه الأفكار أنّ المعرفة الدينية تستمدُّ من علاقة الإنسان بالمقدس وفهمه له ثم يتجاوز عبد الكريم سروش هذه الفكرة بقبول تعدد الأديان والعيش المشترك وكونِ هذا التعدد حتمية مفروضة منذ الأزل لا يمكن أن ننكرها أو نتجاوزها، فلا يمكن حصر الحقيقة في دين واحد أو حصر الفهم بين المذاهب في مذهب واحد فقط، فالكون كله مصور على التناقض وهذا سرهُ، فالاختلاف وهو كُنْهُ هذا الحق والإيمان بالتعدد أمران واضحان يجب الإيمان بهما.

د. الاستعمال الإيديولوجي وحرية المعرفة الدينية

يكْمن مشروع التعدد الديني والاختلاف الثقافي بين الشعوب في رأي سروش في أنّ: "**نقد الاستعمال الإيديولوجي للإسلام، والذي يحد من حرية المعرفة الدينية ويُقوّضُ مبدأ العدل ويكرس الشمولية الدينية والسياسية: الحداثة الدينية كمدخل للحداثة السياسية. يرى ضرورة خضوع المجال السياسي للبعد الإنساني من خلال جعل حقوق الإنسان معبرا للإسلام** "[1]

وخلاصة القول أن النطاق الديني في هذه الحالات يشمل الجانب السياسي الذي هو بدوره شامل لنظام الدولة وما بمجتمعها رؤى فكرية مختلفة بل حتى متناقضة، فحرية المعرفة الدينية التي تكون مصدر إلهام القارئ لها والمتخصص في مجالها لا يمكن أن تتقيد بهذه الأجواء السياسية والعلمية للبحث عن التعايش على مستوى كل الأديان.

وفي آخر هذا المشروع التسامحي يختم المفكر عبد الكريم سروش كلامه بأنّ المتصوفة هم أنبياء التعددية، والاختلاف حق شرعي في كل زمان ومكان، فلا يمكن أنّ ننكر الاختلاف الموجود بين البشر فهذا حق في الوجود ولا نزاع في هذا.

ويبدو أن العالم اليوم يفتقد إلى روح الحبّ الذي هو جوهر العلاقة بين الله والإنسان، وبين الفرد والآخر، لكن الصراعات المذهبية والطائفية العالمية عامة وفي العالم الإسلامي خاصة هي السائدة للأسف.

أخيرا يمكننا أن نختم بالعرفان الذي هو جوهر هذا الوجود وسر تكامله. فالوعي الديني بالقراءة الصحيحة للمعرفة الدينية التي هي منهل سهل بين القبض في بعض الأحيان والبسط في أخرى، والتي تجعل من الاختلافات في الفهم واقعا مقبولا من الأكثرية كونها أمر كوني سائر مفعوله مع وجود الإنسان، فالتسامح الديني واجب بين الأمم والطوائف، والتفكير في المعرفة الحقيقية تكمن لذاتها في تنوع سبل البحث فيها فتصبح المعرفة امتدادا عرفانيا روحيا متحررا من الأكبال والقيود الفكرية التي تحصره في دائرة التعصب.

فمشروع المفكر سروش إذن يهدف إلى تحقيق السلام والعيش المشترك للعالم، وذلك عن طريق نظرة العارفين للروح البشرية.

نقد وتقييم:

كما هو معروف كل فكرة ولها من ينتقدها خاصة عندما يختص الكلام على الصراعات والتسامح الديني والبحث عن حلول له، فنجد من يقف وقفة مؤيد وهناك من يقف وقفة معارض وهناك من يدرس الموضوع من جانب محدد يخدم مصلحة معينة، وهناك من يطالب به كحق شرعي للإنسانية، وتوجد العديد من الآراء بين المؤيدة والمنتقدة والمعارضة، ومن هذا الموقف نقدم بعض الانتقادات للمفكرين الثلاثة الذين تناولوا موضوع التسامح الديني من منطلق فكرة محي الدين بن عربي، فما قدموه له أثر طيب للفكر البشري لكن هناك بعض النقاط أردنا التعقيب عليها إن أمكن .

سعاد الحكيم:

- على الرغم مما قدمته الدكتورة سعاد الحكيم في مشروعها حوار الأديان، لكن يوجد ما تُنتقد عليه في محاولة وضع الأديان في قالب واحد بفعل أن التدين يكون واحدا أو متشابها، فلا يمكن أن يكون الدين الإسلامي كباقي الأديان الأخرى وهو الشامل الكامل في جميع فرائضه وسننه فالتسامح والتعارف والقيم الأخلاقية والعدالة والحق ضمنها الإسلام للناس كافة دون التمييز بين عربي أو عجمي، فالتقوى عند المسلم تختلف عن ماهي عند غيره، ومن هنا تختلف الرؤية التسامحية حسب المعتقد وتختلف العناصر الداعمة للتعارف، وينشأ احترام للمعتقدات غير متكافئ، مع أنه مُعْتقد عام لكل دين سموي، من جميع الداعين إليه فينتج بعض الخصوصيات والتمييز وهذا يتماشى نتيجة الاهتمام الأناني، كما أن القرآن ليس نصا دينيا كنصوص التوراة والإنجيل المحرفين كما قالت الدكتورة بل هو كلام الله المحفوظ وكيف تكون النظرة للمحفوظ كنظرة لغيره من كتب الديانات الأخرى التي تروى عن عدة أصول والتدخل في نصوصها العديد من رجالته

سيد حسين نصر:

- تكلم المفكر سيد حسن نصر عن "محاولة ابن عربي تخطي الصور الظاهرية للوحي بغية الوصول إلى معانيها الباطنية، ولم تكن بأية حال من الأحوال لتدُلّ على رفضها "من أدنى" بمعنى الامتناع عن قبول الشعائر الظاهرية والأشكال الإيمانية للدين. فقد حاول على العكس أن يتخطى المستوى الظاهر لينفذ إلى لب الشعائر والعبادات التي هي في حد ذاتها من مقومات الدين الرئيسية والتي نزلت من " السماء" فوجب على الإنسان إتباعها فيما اذا أراد أن تكون حياته الروحية مثمرة". [1]

(1) سيد حسين نصر، ثلاثة حكام مسلمين، المصدر السابق، ص 49.

– لم يتخط محي الدين بن عربي الصورة الظاهرية (ظواهر العبادة)، بل كان ينفذ إلى لبها أثناء أدائه الفرائض للوصول إلى تلك الصورة ومعناها الباطني، فقد قال في الباب السابع والستين في معنى الحديث المروي في الصحاح: " بني الإسلام على خمس شهادة ألاّ إله إلا الله وهي القلب أي وسط البناء محمد رسول الله حجاب الباب، وإقامة الصلاة المجنبة اليمنى، وإيتاء الزكاة المجنبة اليسرى، وصيام رمضان المقدمة أي أول ما يظهر للداخل للبيت، والحج الساقة "أي آخر البناء ". وهكذا يكون الإيمان الإلهي يوم القيامة .

هكذا نرى أن محي الدين بن عربي لم يتخط الصور الظاهرية للدين بل كشف عن المقصود منها ودعا الناس للأخذ بها ولاكتشافها نصيحةً لهم وللدين، فكانت هذه الصور الظاهرية معْبرا أساسيا عند ابن عربي للكشف والتجلي فإذا تحقق بها أوصله ذلك إلى التسامح الديني مع أهل ملته أولا، ومع الأمم الأخرى ثانيا.

عبد الكريم سروش:

– إنّ المفكر عبد الكريم سروش خص بالمعرفة الدينية كل العلوم الشرعية التي تضمنت اجتهادات العلماء، وهذا يعني عنده أنّ هذه العلوم تحمل أخطاء المجتهدين فيها وهي كثيرة كأخطاء الوهابية الفادحة التي تفسر آيات أنزلت في حق المنازعين للإسلام على المسلمين المخالفين لهم في المذهب الصوفية والشيعة والأشعرية... الخ، لكن العلوم الشرعية خاصة الفقه فهو عكس ذلك كما يعرفه الصوفية " علم الفقه في الدين زبدة القرآن والسنة".

– وبما أن المفكر شيعيّ العقيدة كما يبدو، فقد خص دراسته للشريعة من الجانب الشيعي وهذه الطائفة تعتقد ولاية الفقيه أي أنّ اجتهاده وحي كوحي الرسول وهو ما يرفضه المفكر كما يبدو وهذا رأي مذهب السنة . وكانت دراسته مخصصة بنظرها من جانب واحد فقط كما يظهر.

– أمّا عن ما قاله في مصطلحين القبض والبسط فهو استعمال للكلمتين من الناحية اللغوية وليس من الناحية العرفانية الروحية للمصطلحين.

تقييم:

أخذ التسامح الديني حيزا كبيرا في الوقت المعاصر، وبروزه ملحّ لأهميته في ظل هذه الصراعات وللحفاظ على بقاء البشرية، فأُخذ التسامح من كل جوانبه السياسية والاجتماعية والدينية وغيرها محلا لدراسة سبل الخروج من هذه الأزمة العالمية، فالسعي وراء تحقيق مطلب التسامح الديني كلف جهدا كبيرا من العديد من المفكرين الذين خاضوا هذه "المعركة" بروح مسؤولة، وذلك للحفاظ على الإنسان وحقه في الحياة في ضوء الاختلافات القائمة .

كما أكد كلٌّ من المفكرين المذكورين سابقا وغيرهم من المؤيدين للاعتبار الإنساني أنّ التسامح الديني أصبح مطلبا إنسانيا وعنصرا جوهريا للعيش الآمن، وكل الجهود التي قاموا بها لترسيخ هذا المفهوم النبيل كانت في صالح التعايش بين الأمم وايجاد الانفتاح على الآخر في ظل التعددية الثقافية.

فآراء الصوفية وخاصة آراء محي الدين بن عربي كانت منطلقا للباحثين عن هذا التسامح الديني، الذي اتضحت أهميته القصوى في عصرنا، وذلك لما خلفه من تراث فكري غزير يحمل العديد من المعارف الكشفية والعقلانية، وبما أنّ المحبّة مُنطلقه في تأسيس نظريته الوجودية التي انبثق منها التسامح كركيزة للعالم كله، وللحفاظ على القيمة الإنسانية ووجود الإنسان.

ولكل منهم وجهته الخاصة في التأسيس لهذا المشروع التسامحي، ويجب علينا أن نحترمها ونقدر جهودهم، على الرغم من وجود بعض المآخذ عليها أو عدم اكتمال المشروع، لكن يبقى هذا الجهد حلقة نيرة في فكر الإنسانية.

خاتمة المبحث:

وفي الأخير نستنتج أنّ كل من اهتمّ بهذا الفكر قد وضع بصمته الخاصة فيه، وكانت له الفرصة في إثبات وجهة نظره حول ما يدور في العالم من أزمات وتقديم الحلول للحدّ من هذا التأزم العالمي، وعلى هذا المنوال فقد استخلصنا ما يلي:

1. إن العالم اليوم يشهد فراغا روحيا أوجده إيثار المادة والمصالح الأنانية، فكل مجتمع فيه أصبح سعيه الوحيد تحقيق مصالحه ولو على حساب الغير، هذا ما دعى إلى ظهور الصراعات والنزاعات بين الحضارات وحتى بين كثير من الأفراد بجميع صورها المتعددة، مما استدعى الإنسان المفكر للبحث عن حل لهذه الأزمة العالمية وللتحرر من دوافع العنف البشري وممارسته الغير أخلاقية على من كان في جانب الضعف، وعقلية التسامح مازالت مفقودة حتى بين مذاهب الدين الواحد، هذا ما يستدعى البحث عن حلول لتفادي الصدمات وقد وجدها الباحثون النزهاء في التصوف الإسلامي.

2. إن التصوف الإسلامي له دور فعال في تنمية روح الاجتهاد والبحث عما يفتح للإنسان ذلك الباب، "باب الخير" المنغلق بمفاتيح الكره والتعنيف والحقد والتشدّد والأصولية، وهو المدخل لتحديد رؤية يمكن من خلالها التعايش السلمي في هذا العالم المضطرب المتجه للاصطدام لا محال، وهي تُلْتَمَسُ انطلاقا من المقاصد والمعاني الكبرى للقيم الدينية والأخلاقية والسلمية باعتبارها عملية سلوكية تخدم الحياة الروحية والمعنوية للإنسان، وهذا هو الهدف الدائم للفلسفة والأديان، خاصة عند من لهم مكانة فكرية حاولوا بها ومن خلالها تحقيق أفكارهم في الساحة الإنسانية من أجل الحفاظ على الإنسان والمنظومة الكونية من الدمار.

3. إنّ موضوع التسامح الديني تعرض له العديد من الفلاسفة العرب والمسلمين المعاصرين وخصصوا له عدة مشاريع تدعوا إليه، ومن أبرز من تناوله بصورة مفصلة الدكتورة سعاد الحكيم التي أخذت فكر محي الدين بن عربي منهجا لها في بناء التصورات الفكرية التي تساهم في دمج وزرع التسامح الديني في فكر الأمم والمذاهب المختلفة، كما أنّها اعتمدت المحبّة عنصرا أساسيا لتكوين رابط التعارف وقبول الآخر المختلف. وفلسفة الحبّ الأكبرية صرخة واضحة في فكر سعاد الحكيم لتوحيد أتباع الأديان قصد خدمة البشرية من خلال نشر التجارب الروحية والدعوة إليها للتخلق والتحقق بها، وذلك بهدف ضمان أدنى درجة العيش بين مجتمعات الإنسانية.

4. أما المفكر سيد حسين نصر وتلميذه عبد الكريم سروش فكان لهما نقد ثاقب في التطور الحدثي الذي طرأ على العالم وخلخل الموازين الفكرية في الحياة اليومية للأفراد، وجعل من الصراع عنصره الخاص. وقد انطلقت فكرتهما من فلسفة التصوف عند محي الدين بن عربي التي نهلا منها نظرية

التسامح الديني عن طريق المحبة ووحدة الوجود وما لها من مكان خاص في الجانب الإنساني الذي يجب تغيره بطرق المحبّة والتحقق بها في الممارسات إذ الغاية منها نشر رؤية مغايرة عن ماهي عليه اليوم للعالم والإنسان.

المبحث الثالث: بناء مشروع وحدة الأديان من منطلق فلسفة الحبّ التسامحية الصوفية (بين النظري والتطبيق).

إن الحقيقة الإلهية والبحث عنها في ظل التعدد التديّني الضيق الأفق، والتطرف والغنوصية وجميع الأخلاقيات التي تدل على الاختلاف في السلوك البشري والحضاري والثقافي وغيرها من المتغيرات الإنسانية، وما تحمله من معتقدات وطقوس وعادات وسلوكيات الطوائف والملل والحضارات القديمة والحديثة وفي يومنا هذا، تبدو ضربا من الخيال والرمي في غير هدف نظرا لبعد غورها عن إدراك العقول المحجوبة بالحس المادي المبتعد عن متطلَّبات الروح المخلوق للسعادة في الحياة وما بعد الحياة كما يرى الشيخ الأكبر.

إنّ محاولة صدِّ شرارات اعتبار المادة فقط والتعصب تدفع بمفهوم التقبل للآخر والعيش المشترك إلى درجة العامل الأساسي في السعي للبحث عن حل تقبله جميع الأطراف المتصارعة على البقاء.

وبروز التسامح الديني كمفهوم إيجابي بطبعه يبحث عن أسهل طريق وأنبلها لضمان السلام والأمن العالميين، فلذلك سعى مفكرو الصوفية لتحقيق ذلك بطريق المحبة كباب للسلام بطريق وحدة الوجود لتقبل الآخر، وهذا ما نلتمسه عند محي الدين بن عربي الصوفي الذي أراد أن يُكوّن من هذا العالم قلبا واحدا ينبض بالمحبة ولا يرى متعلَّقها إلا الله فيكون بهذا محبا لما في الوجود من حيث تجلي الاسم الواحد.

ومن هذا الاعتبار نرى أنّ التسامح الديني يُعدّ أحد المفاهيم التي تحتوي على التعددية والتنوع والاختلاف وتشمل كل المفاهيم الدالة على العفو والعدل والكرم والأمان والمحبة وغيرها من القيم الإنسانية الصوفية التي تهدف إلى الرسوّ في ميناء وحدة الأديان التي شعارها رغم التعدد والاختلاف: بما أن الماضي واحد والطريق والمصير واحد فلماذا هذا التعصب والتناحر؟

إنّ موضوع وحدة الأديان قصده الجانب الروحي للحياة الإنسانية وما تحمله من معتقدات وبما أنّ الدين متعلق بالعناصر الثلاثة: الدين والخالق والتدين، أو طريقة التعبد وجب أنّ يحدد الباحث وجهته لهذه العناصر لما لها من أهمية كبيرة في تحديد مفهوم نبذ التعصب وقبول الآخر دون تحيز أو أنانية، فالصراع القائم بين أتباع الأديان لا يخرج نطاقه عن هذا المجال رغم تشعب عناصره النفسية والعقدية الحضارية، ويبقى فهم الدين ومعرفة المعبود والعبادة هدفا أساسيا لفهم الصراعات الحضارية على مر العصور وحتى يومنا هذا.

لقد أخذت فكرة وحدة الأديان صيغة جديدة وشاملة ودعوة عالمية نحو توحيد المفهوم الديني والنظرة الاحتكارية لكل دين، والبحث عن توحيد عالمي يقبل الاختلافات العقدية هدفا أراده مشروع الشيخ الأكبر الذي فاق زمانه بقرون عدة وصولا إلى وقتنا.

ومن هذا المنطلق نطرح التساؤلات التالية: **ماهي وحدة الأديان من المنظور الصوفي عموما ومن منظور محي الدين ابن عربي خصوصا؟ وهل كان لفلسفة الحبّ الأكبرية أثر في بناء هذا التعايش الديني الذي دعا إليه محي الدين ابن عربي؟ وهل كان لمشروع وحدة أتباع الأديان صدًى عالمي بين التنظير والتطبيق؟**

أولا – وحدة الأديان من المنظور الفلسفي و الصوفي.

أخذ مفهوم وحدة الأديان العديد من التعاريف، والتي كان منطلقها من نظرية وحدة الوجود وهي شعار الصوفية وهدفهم الأول والأخر من مجاهداتهم، أو من المحبّة الإلهية للمخلوقات التي يحس بها كل صوفي، مما جعلها مختلفة التعاريف، وقد اخترنا من هذه التعاريف من أجل توضيح مفهومها ما يلي:

تعريف الوحدة: لم يرد في القرآن الكريم لفظ " الوحدة " وإنّما وردت مشتقاتها وهي واحد واحدة وحيدا، الوحدة لغة كون الشيء لا ينقسم، وتطلق ويراد بها عدم التجزئة والانقسام ويكثر إطلاقا. [1]

أما في المفهوم الفلسفي: فالوحدة هي ضد الكثرة، وهما من المعاني الواضحة، وعرّفوا الوحدة بكون الشيء لا ينقسم إلى أمور متشاركة في الماهية. [2]**(ومنها الجوهر الفرد).**

إذن فالواحد أو الوحدة هي انضمام واتحاد الشيء ككتلة واحدة لا تقبل الانقسام.

أما تعريفنا للدين: فهو يطلق عموما على أربة عقائدية يمكن تحديد أهم عناصرها" إمّا بوجود طقوس عقائدية أو وجوب الانخراط والاندماج ضمن مجموعة ما، أو الوظيفة الاجتماعية المتمثلة في التوحيد بين الأفراد روحانيا".[3]

---

(1) سعيد محمد حسين معلوي، وحدة الأديان في عقائد الصوفية مع مقدمة عن الدعوة إلى وحدة الأديان في الديانات الوضعية والكتابية، مكتبة الرشد، ط 1، مكة المكرمة، 2011، ص 35.

(2) عبد المنعم الحفنى، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، دار مدبولي، ط 3، القاهرة، 2000، ص 937.

(3) المرجع نفسه، ص 200.

فالدين سلوكيات وعادات وعقائد تختص بأسلوب العبادة التي يمارسها أصحاب الديانات السماوية والوضعية للتقرب إلى المعبود أو التضرع له، فالدين والمعبود أو الخالق كفكر كان مسيطرا على كل الحضارات السابقة دون استثناء خاصة من حيثية هيمنته على المجال السياسي للدولة والبناء الحضاري.

فكما هو معروف ومنذ القدم لم توجد أية حضارة إلا وكان لها تميّزها الخاص في العبادات والدين، فإن المعتقدات والعادات التي كان يمارسها أصحاب الأديان السابقة وحتى الديانات السماوية والوضعية تُصنف تحت ما يسمى المقدس أو تعاليم الكتب المقدسة التي لها دورها الموحّد للأفراد والجماعات في مجالات الحياة التي يعيشها الإنسان في وسط واحد أو أوساط متعددة.

من هنا نتّجه إلى مفهوم وحدة الأديان كمفهوم شامل وغير منقسم، فقد اتجه العديد من الدارسين والمفكرين منهم والصوفية إلى اتخاذ مفهوم واضح يبيّن به معالم وحدة الأديان على ماذا تدل، فأشار كلّ منهم بهذا المصطلح إلى زاوية محدّدة ليوضّح القصد من وحدة الأديان، فالهدف من هذا التوحيد ليس سوى الحفاظ على القيمة الإنسانية كميزة مشتركة بين أفراد هذا العالم، وجعْل مفهوم الإنسانية التي لها علاقة تكاملية فيما بينها لتُكوّن الوحدة الترابطية والنسيج الأخوي، فيحوّل شرارة الأنانية و التعصب وإهمال الآخر التي هي سلوكيات تَنِمُّ على فكر الصراع والإنكار العقدي بين الأمم والحضارات ويُحوّلها إلى تبني التسامح العام والديني، ومن هذا نتوجه إلى تعريف وحدة الأديان كما يلي.

أخذ مصطلح وحدة الأديان العديد من الألقاب منها " **وحدة الأديان، توحيد الأديان الثلاثة الإبراهيمية، الملة الإبراهيمية، وحدة الدين الإلهي، المؤمنون، المؤمنون متحدون، الناس متحدون، الديانات العالمية، التعايش بين الأديان، العالمية وتوحيد الأديان**"[1]

" **فقد عرَّف المفكرون وحدة الأديان أن كلّ الأديان، سماوية أو ذات أصل وضعي بشرى سواء فلا فضل لدين على دين ولِملة على أخرى في الانفراد بالحق – وإنما يعبدون الله مهما توجهوا وأن كل هذه الاختلافات ليست إلا طرقا توصل إلى غاية واحدة هي الله**".[2]

(1) احسان بن بلهة، وحدة الأديان، د ت، تخصص مقارنة الأديان، العلوم الإسلامية، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، جامعة وهران أحمد بن بلة، 2020/2019، 22: 25، ص 7، 8.

(2) سعيد محمد حسين معلوي، وحدة الأديان في عقائد الصوفية مع مقدمة عن الدعوة إلى وحدة الأديان في الديانات الوضعية والكتابية، المرجع السابق، ص47.

إنّ توحيد الأديان وعدم التفريق في احترام دينٍ دون آخر أو من حيث التطرف أو التعصب كان هدف كل صوفي ودعوته إلى ذلك عن طريق ايجاد العناصر المشتركة بين هذه الأديان والتوفيق بين أتباعها وجعلها وسيلة للتسامح والتلاحم فيما بينهم دون عنصرية أو أصولية وتطرف.

هذا ليس دعوة إلى صهر الأديان في دين واحد أو جمع الديانات في بوتقة واحدة أو تبنّيها من الكل إذ هو مستحيل ولا يقول به أحد، بل يبقون لكلٍّ عبادته أو معبده أو كنيسته أو مسجده... الخ مع اختلاف طريقة العبادة ولكن اعتبار أن المخالف في الدين تُحَتَّمُ إنسانيته احترامه واحترام عقيدته، بما أنّ المعبود واحد والهدف واحد فلا يمكن أن نكون مستنكرين لأي عبادة.

لم يصرح محي الدين ابن عربي بوحدة الأديان كمصطلح واضح المعالم لكنها نتيجة من نتائج نظريته (وحدة الوجود) التي تولي احترام العقائد أهمية بالغة بل ذهب إلى القول:

عَقَدَ الخَلاَئِقُ فِي الإِلَهِ عَقَائِداً و أنا اعتقدتُ جميعَ ماَ اعْقَدُوهُ[1].

وفي هذا البيت الشعري صرح محي الدين ابن عربي بوحدة الأديان، ونادى بعدم التفريق بينها وبأنّ كلّ معتقدٍ هو تجلي لله تعالى مهما كانت تسميته ووجهة معتنقيه.

من هذا يتضح لنا أن محي الدين ابن عربي أراد بالصوفي أن يرتقي إلى رؤية كل معتقد على أنه تجليٌّ الخالق في مخيلة كلّ عابد وأنَّ عليه احترام جميع الأديان المختلفة والعقائد المتباينة على أنَّ متعلقها واحد وهو إله كلّ مخلوق، وغاية الأديان واحدة وهي تمجيد الخالق في النهاية وهي لا اختلاف فيها من الكل وهي عبادة الله فوجب نبذ التعصب والكراهية والبغضاء بين أتباعها.

(1) محي الدين بن عربي، فتوحات المكية، ج3، باب 335 معرفة منزلة الأخوة، المصدر السابق، ص132.

ثانيا: الفرق بين التقارب الديني ووحدة الأديان

هناك فرق واضح بين الوحدة والتقارب بين الأديان لذا وجب توضيحه لنزع اللبس عنه كما سبق وعرفنا عن وحدة الأديان أنها تدعو إلى المساواة في احترام كلّ تدين من حيث أنّه اتصال بين العابدين المخلوقين والمعبود الخالق، وهي في اعتبار واحد من هذا المنظور. أما التقارب الديني فموضوعه الدعوة إلى قبول الاختلاف الديني ونبذ التطرف بين أتباع الأديان.

من هنا نستوفي أهم النقاط التي تفصل بين التقارب والوحدة والتي تضمنت الفوارق بين هاذين المفهومين، أولها:

1 الدعوة إلى فكرة توحيد الأديان دعوة قديمة المسلك وقد نشأت في الفلسفات الشرقية والحضارات الهندية وغيرها.

2 إنّ هذه الدعوة هي الانصهار التام في الدين العالمي الواحد فلا يكون هناك اختلاف بل تعدد ومظاهر مختلفة فقط، في حين أنّ ثمرة التقريب بينها هي تقبل الآخر وتحقيق التعايش المشترك واحترام حق الاختلاف.[1]

3 إن الدعوة إلى توحيد الأديان كانت شاملة بدون تمييز أو تحيز، أما التقريب فيكون خاص بين النصرانية واليهودية والإسلام والديانات الوضعية.[2]

كما أن مصطلح الحوار الديني يعبر على شكل من أشكال وحدة الأديان والتي كان لها هنا دور محوري وهام في الدعوة إلى وحدة الأديان وذلك لما يفرضه هذا الحوار بين أطرافه من الحد من الصراعات والتأزم بين أصحاب العقائد.

وذلك بقبول الاختلافات والممارسات والتحلي بسعة الأفق في النظر تجاه كل الأطراف واحترام الأفكار والمعتقدات دون تحيز أو فرض خاص فيكون هذا الحوار دعوة لتوحيد الأديان إلى السلام والأمن العالمي.

---

(1) سعيد محمد حسين معلوي، وحدة الأديان في عقائد الصوفية مع مقدمة عن الدعوة إلى وحدة الأديان في الديانات الوضعية والكتابية، المرجع السابق، ص 53.

(2) المرجع نفسه، ص 57.

ثالثا: وحدة الأديان وحقيقة الإنسان الكامل عند ابن عربي:

الإنسان الكامل: ابن عربي هو أول من استعمل تعبير الإنسان الكامل في الفكر الصوفي والفلسفي الإسلامي هذا من ناحية اللفظ، أما المضمون فقد استقاه من ينابيع متعددة، لم تؤثر في ابتكاره وفرديته.[1]

فتحقُّق الإنسانية الكاملة في إصلاح النفس " **فكان الإنسان أكمل الموجودات... فكل ما سوى الإنسان خلْق، إلا الإنسان فإنه خلْق وحق، فالإنسان الكامل هو على الحقيقة الحق المخلوق به أي المخلوق بسببه العالم وذلك لأنّ الغاية هي المطلوبة بالخلق المتقدم عليها فما خُلق ما تقدم عليها إلا لأجلها وظهور عينها ولو لا ما ظهر ما تقدمها فالغاية هو الأمر المخلوق بسببه ما تقدم من أسباب ظهوره وهو الإنسان الكامل**".[2]

ترتبط القوة الكمالية الإنسانية بجميع حقائق الوجود وتختص بكل المراتب أولها وآخرها باطنها وظاهرها وهي جامعة للحقائق الإلهية.

1-الإنسان الكامل والرؤية المستقبلية لبناء قيم التسامح الديني:

كثيرة هي الكتب التي فَصَّلَ فيها الشيخ كيفيات مختلفة ومتكاملة لمعارج الإنسان المؤمن الطامح للمعرفة المحب للإنسانية والسّاعي للحصول على الكمال. ومفهوم الإنسان الكامل عنده له أربعة مفاهيم:

1- سيدنا آدم عليه السلام هو الإنسان الكامل.
2- باقي الأنبياء من آدم إلى عيسى وهم الْكُمَلْ.
3- النبي محمد عليه الصلاة والسلام –وهو الإنسان الأكمل.
4- العارفون الوارثون من أممهم – وهم الذين سعوا بمجهودهم للكمال فنالوه.

(1) سعاد الحكيم، المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة، دندرة للطباعة والنشر، ط 1، لبنان، 1981، ص 160.
(2) محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج 2، المصدر السابق، ص 396.

ونستشرف من كتبه وخاصة الفتوحات رؤيته النافذة لتلك القدرات الكامنة في الإنسان والتي تؤهله لاكتشاف قيم التعاون والقبول والتسامح في وقتنا المعاصر، وهذا يظهر في جميع ما ألف وخاصة كتابه الفتوحات.

إن الإنسان الذي لا يسعى للكمال هو الإنسان الحيوان (أغلبية البشر) من دون قصد استصغاره إذ يراه كلمة من كلمات الله (أغلبية البشر) ويصف الإنسان الكامل بأنه الإنسان الحقيقي المتخلق بأخلاق الحق وصفاته، ما عدا الوجوب بالذات إذ هو واجب بغيره كسائر المخلوقات، والإنسان الحيوان لا شيء له من أخلاق الحق. فلا مشاركة بينهما، فلا التباس.

وإنما يصفه بالكامل احترازا من الإنسان الناقص حسا ومعنى وهو الدجال الذي يُظهر الاقتدار، ويُكوّن الأشياء مثل الإنسان الكامل وتُجيب دعوته الوحوش، ويُنزل المطر ويأمر الأرض بالنبات فتنبت... إلخ، وأما نقصه في المعنى فلنقصه السعادة الأُخروية وأما نقصه حسا فلأنه أعور العين اليمنى.

فلهذا الاقتدار التكويني ولأنه إنسان جاء الوصف بالكامل لتمييز الإنسان الكامل السعادتين الصادق الولي من الإنسان الناقص السعادة الأُخروية الكذاب العدو. [1]

ويتطرق محي الدين لمفهوم الإنسان الكامل في عدة من كتبه كالفصوص (خاصة الفص الأول – الفص الآدمي) وفي الفتوحات "الأبواب 375/362/361/360/359" وذلك من أجل بيان الحقيقة، وما هي تلك الأسس الواجب الأخذ بها لضمان العيش المشترك والحفاظ على الإنسانية، ومن هنا نتطرق إلى أهم الأبواب التي جاء فيها هذا الاكتمال من الرسالة الآدمية الأولى إلى خاتم الرسالة محمد صلى الله عليه وسلم، وما لديهما من علوم يسترشد بها الإنسان للوصول إلى الحقيقية التي وجد من أجلها.

كما أننا نلاحظ أن محي الدين بن عربي استوحى من كل سورة قرآنية باب من أبواب الفتوحات ليبين أن كل ما يذكره مستوحى من القرآن وتفاسيره.

(1) انظر: الأمير عبد القادر، كتاب المواقف ج2، ص 80.

-نبذة عن ما جاء في الباب السادس: نشأة الإنسان الكامل:

فقبل التحدث عن الإنسان الكامل وجب الوقوف أمام هذه النشأة الربانية في الإبداع الخَلقي والخُلقي فكان **بدْأ الخَلقْ:** الهباء –حيث لا زمان ولا مكان – وقد أخذ تسميته عند الحكماء الأقدمون بالهيولى وهي في اصطلاحهم: اسم للشيء باعتبار ما هو ظاهر فيه، بحيث يكون كل باطن هيولى الظاهر الذي هو صورة فيه " كالصفة الخشبية في الباب، والكرسي".

إذن فأول موجود فيه – الهيولى– الحقيقة المحمدية الرحمانية ولا أين يحصرها" إذ لا زمان ولا مكان " ويقول فيه " اعلم أنّ أكمل نشأة للإنسان إنّما هي في الدنيا". [1]

فليس الإنسان إلا المؤمن والكافر... فلهذا المعرفة في الدنيا أتم من المعرفة في الآخرة لذلك على المؤمن أن يجتهد في حياته الدنيا لنيل المعرفة، لأن الآخرة دار التجلي والدنيا دار الكسب، أو قل الدنيا دار التكليف والآخرة دار الجزاء.

فالمعلومات أربعة: الحق، الحقيقة الكلية، العالم: أفلاك وأملاك، والإنسان الخليفة وهو الإنسان الكامل أي **الأكمل، تمييزا له عن الانبياء.**

ولما تجلى سبحانه للحقيقة الكلية انفعل عنها الهباء، وانفعل عن ذلك الهباء الحقيقة المحمدية، المسماة العقل، فكان لهذا سيد العالم وأول ظاهر في **الوجود:** إذ الهباء والحقيقة الكلية أمور اعتبارية لا موجودة ولا معدومة، فهي (الحقيقة المحمدية) أول الأنوار المنبعثة عن نور الحق. هذا هو أصل تكوين الإنسان الكامل الذي وجب أن يكون القدوة المتبعة لكل للبشرية.

وبهذا التعريف لِأول نشأة الإنسان يتجه اهتمامنا إلى تحديد كل ما يخص هذا الإنسان ليأخذ تلك الصورة الكاملة من أجل الحفاظ على البقاء وعدم تدميره، فنقسم هذه الرحلة البحثية إلى ثلاث مراحل وهي من الباب 359.

(1) محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج1، المصدر السابق، ص 118.

نبذة من الباب 359 الإنسان الكامل" الأناسي، الكُمل، الورثة:

في هذا الباب يذكر بن عربي الإنسان الكامل ما عدا الأنبياء وهم الورثة " **ولما لم يتمكن أن يكون كل إنسان له مرتبة الكمال المطلوبة في الإنسانية. فأدناهم منزلة من هو إنسان حيواني وأعلاهم هو ظل الله وهو الإنسان الكامل نائب الحق، يكون الحق لسانه وجميع قواه وما بين هذين المقامين مراتب، ففي زمان الرسل يكون الكامل رسولا وفي زمان انقطاع الرسالة يكون الكامل وارثا ولا ظهور للوارث مع وجود الرسل... فسُمُّوا ورثة ولم ينطبق عليهم اسم رسل**".[1]

نرى هنا تقسيمه لمراتب كمال الإنسانية: مرتبة الأكمل وهو الحقيقة المحمدية التي هي أصل كل الأنبياء وكل الورثة من العارفين وأكمل مظهر لها النبي محمد صلى الله عليه وسلم. هذا في الحقيقة الباطنية أما ما هو ظاهر فأول مظهر للإنسان هو سيدنا آدم عليه السلام.

فذلك الاستعداد الأخلاقي لتحمل الرسالة الإلهية تجلّى مظهره في الحقيقة المحمدية كما أنّ هذا لا ينحصر فيها، فكل ما هو تابع للإرث الإنساني له تلك المسؤولية في الاقتدار على زرع هذه القيم للإنسان الكامل، فيحوّل تلك المرتبة الحيوانية الموجودة في البشرية إلى قيم إنسانية عن طريق الاجتهاد للاستعداد لتنوير هذه الحياة التي أصبحت في عصرنا شبه خالية من تلك الأسس الكمالية من أجل الحفاظ على هويتها.

فالتقسيم الذي وضعه ابن عربي واضح فيه أهمية هذه التكامل الإنساني في التأسيس السليم وإعادة في ضبط المفاهيم العوجاء والعقيمة، قدّم فيه أول مظهر وهو أول الخلق سيدنا آدم عليه السلام، وهو أول إنسان كامل في عالم الخلق، وهو آخر تنازلات الحق التي أولها العقل الأول ثم اللوح ثم العرش فالكرسي فالسموات السبع فالأرض التي خلق منها آدم عليه السلام – أي وبنوه تبعا له وهو المقصود من كل الخلق كما يذكره في الفص الآدمي من كتاب فصوص الحكم.

ثم يتجه إلى الإنسان الأكمل سيد البشرية محمد صلى لله عليه وسلم، فكمال روحه أنار جميع الصور وأصبح قَلبا في كل الأجسام، وذلك لتقبله جميع هذه الصور دون استثناء فجعل الله منه أصل الوجود إذ هو واحد الزمان القطب –الحضرة المحمدية – مبلّغ الرسالة على تمامها وكمالها واستقامتها، محملة

(1) محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج2، المصدر السابق 118.

بمفاتيح القيم والأخلاق والكرم والثناء والنعم والرحمة أساس عدالته، وما أختصّ بها أحد كما اختص بها فكانت تعاليمه قِيَمًا إنسانية وتجلت في الوارثين من بعده.

فقد ترك رسول هذا الإرث للبشرية جمعاء ليكون سلّم الارتقاء بها، وأعطى ميزة هذا الشرف للمؤمن الحقيقي المجاهد نفسه في سبيل الله، ليس ذلك الجهاد المعروف بل لبناء مكارم الأخلاق والتكرم بها والتخالل مع بني آدم وتشييد الطريق الموصلة إلى مقام الموروث وهو السعادة المطلقة. من هنا ننتقل إلى باب الأخوة انطلاقا من مفهوم الإنسان الكامل.

5- يقول في الباب 335" في معرفة منزلة الأخوة "

وهو باب يستند إلى سورة الحجرات وفيها قوله تعالى " **يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ** " **وقوله: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا** "

كان الحث على الأخوة وتقوية الإيمان بهذا المفهوم واضح المعالم في الكلام الذي ذُكر على لسان ابن عربي في قوله:

عقد الخلائق في الإله عقائدا وأنا شهدت جميع ما عقدوا

لما بدا صورا لـــهم متـــحـــولا قالوا بما شاهدوا وما جحدوه [1]

كما أنه يرمز بأخوة الاسماء فيما بينها إلى أخوة كل البشر وبأخوة الاسماء للبشر.

أكد ابن عربي أن العارف الكامل يعرف الله في كل صورة يتجلى بها وفي كل صورة يتنزل بها فلا يخفى عنه شيء منها سوى ما خفي من علم الله " **فما رأى أحد إلا الله فهو المرئي عينه في الصور المختلفة وهو عين كل صورة وإنّ رجع اختلاف الصور لاختلاف المعتقدات... فما رأى أحد إلا اعتقاده سواء عرفه في كلّ صورة فإنه اعتقد فيه قبول التجلي والظهور للمتجلّي له في كل صورة أو عرفه في صورة مقيدة**".[2]

(1) محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج 3، المصدر السابق، ص 132.

(2) المصدر نفسه، ص 132.

تترسخ صورة الأخوة انطلاقا من هذه النظرة أو هذا المبدأ ويصبح المؤمن بها أخ المؤمن والإنسان أخ الإنسان بما أنهما مظهرين لاسمين من اسماء الله بل هو له كالمرآة التي يرى فيها نفسه فيرث علم الإنسان الكامل الجامع لمكارم الأخلاق، إذ ينبغي أنّ يكون هو الطريق الذي يتوجه إليه لينال مراده ويحسن أخلاقه ويتمكن من ضبط قيمه الأخلاقية فتعتدل صورته وتكون اعتدالا لجميع الصور فيرى فيها ما يراه في نفسه فيصبح إنسانا يبحث عن الكمال للوصول للحضرة الإلهية فيعتقد ما اعتقد جميع كلمات الله التي منها البشر رغم اختلافاتها في الصور وفي المعتقدات.

6-وفي الباب 345: "استوحاه من سورة الزّمر"

يُفَسِّر الدين بأنّه عمل الخير وأنه العادة، يقول ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن الخير عادة و بأنّ النفس خيّرة بالذّات وما تقبل الشر إلا لُجَاجَةً من القرين بما يلجُّ عليها به فلم يجعل الشر من ذاتها، فقال صلى الله عليه و سلم "**الخير عادة والشر لُجَاجَة**" ولما ألحّ القرين على النفس ولجّ بالشّر الذي هو عين مخالفة أمر الله ونهيه، وضاقت منافسها من هذا الإلحاح واللُّجَاجْ أوحى الله إليها بل كلّمها من الوجه الخاص الذي لا يعرفه الملك (القائم على كل نفس بالرّقابة) بأنّ تقبل منه ما ألحّ عليها به من الشر فرأى... أباها الروح القدسي الطاهر.

ويهدف محي الدين بهذا التفسير الشاذّ لهذا الحديث إلى القول أن النفس البشرية طبعها الخير وعمل الشر لها عارض، ويقصد بالنفس البشرية كل بني آدم ولذلك فإنّ مصير الجميع أي كلّ مخلوق إلى الرحمة وزوال العذاب عنهم في الآخرة فكأنه يقول إذا كان مآل المخلوقات إلى الرحمة فلماذا لا نتخذ التسامح منهجا في التعامل مع كل إنسان ومع كل دين وكل ملّة إذا كان خالقهم يرحمهم في نهاية الأمر في الآخرة، هذا لنفوذ بصيرة ابن عربي وفهمه العميق لهذا الفكر الغير مألوف الداعي إلى وحدة أتباع الأديان والتسامح فيما بينهم.

ونرى المتشددين من المسلمين الذين اقتصر فهمهم للدين بظواهر القرآن والحديث النبوي، كالوهابيين وكل السلفيين يكفّرون محي الدين أو على الأقل يُجهّلونه بينما يصنفّه المتصوفة في أعلى درجات الولاية والقرب من الله.

ويفسِّر أيضا الآية العظيمة الداعية إلى رجاء رحمة الله في سورة الزُّمر وهي " **قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ** " **الآية 53 سورة الزمر.**

ويشرح محي الدين بن عربي (في الباب345): الإسراف كرم عام خارج عن الحد والمقدار وكذا قال في الإنفاق لم يُسرِفوا ولم يُقتِروا أي لم يُوَسِّعُوا ما يخرج عن الحاجة ولم يُقْتِرُوا مما تَمَسُّ إليه الحاجة. ثم يتجه بشرح الآية "": وأنتم من الأشّياء وقد عَرَّفْتُكُمْ كيّف أنشأْتكم ومن أيّ شيء أنشأْتكم: من روح مطهّرة وطبيعة موافقة قابلة طائعة غير عاصية ولا مخالفة **(بتصرف).** [1]

يقول هنا: الخير في الإنسان ذاتيّ أي في جِبِلّته وطبعه، وهو الذي يبقى له حكمه، والشّر عرَضي فيزول ولو بعد حين.

قال تعالى" **وَلَتَعْلَمُنَّ نَبَأَهُ بَعْدَ حِينٍ** " **سورة ص الآية 88** أي أن الخير ذاتيّ في المخلوقات فأضافهم إلى نفسه حين خلقهم وذلك قوله " **وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي** " **سورة ص الآية (71) بقوله** تعالى" **كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ** " الآية 20 سورة الإسراء. "من عطاء ربك يعني الطائع والعاصي وأهل الخير والشر "وما كان عطاء ربك محظورا" أي ممنوعا لأنه يعطي لذاته فَتقبّل هذا يكون حسب الاستعداد وأثر الاسماء الإلهية فيه فمنها الموافق مثل الرحيم والغفور ومنها المخالف مثل المعزّ والمذلّ فيكون قبوله للحكم الإلهي بحسب ذلك (الموافق أو المخالف)".[2]

كأن محي الدين بن عربي يستنتج: بما أن نفخ هذا الروح الخيّر الطاهر المطهَّر في آدم أبي البشر، فهو سبب كون الخير له ولذريته عادة بالطبع الذي طبعت عليه أرواحهم ولهذا ترجع في المآل إلى أصلها أي رحمة الله، فأول النشأة الإنسانية في غاية التقديس وأوجِّ الشرف بكونها مخلوقة على الصورة الإلهية.

هذان التفسيران مقدمة وأصل لأبياته المشهورة في التسامح الديني (وهي: لقد كنت قبل اليوم...) فهو وإن لم يصرح بوحدة الأديان في كتبه كما نعرفها اليوم، فهو يوحي بها، وهو بكلامه عن الإنسان الكامل الذي كان يجسده الأنبياء قبل الإسلام، ثم جسده نبي الإسلام، وورثه فيه كُمّل أمته من بعده واحد في كل

(1) محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج 3، المصدر السابق، ص 183.
(2) المصدر نفسه، ص 183.

حقبة من هذه ال 15 قرنا وهو ما يقرره كل الصوفية، فإن وحده أتباع الأديان نتيجة حتمية للتسامح الديني الذي دَعَوْا إليه كلهم تصريحا مرة " **محي الدين، عبد الكريم الجيلي، الأمير عبد القادر**" **وتلويحاً عند الأكثرين منهم.**

وفي كتابه الفصوص الذي يسمي فيه كل نبي بالكلمة أي كلمة الله التامة الكاملة: وكلمات الله عنده ليست إلا مخلوقاته التي صدرت –عن قوله كن – وصفة الله عند أكثر الصوفية ليست غير ذاته، أي كلامه وسمعه و بصره وإرادته إلى أخر صفاته ليست غيرا لذاته. ومن هنا كان قولهم بوحدة الوجود. ومنه فأن وحدة أتباع الأديان نتيجتها الحتمية في أدبيات المتصوفة هي التسامح الديني.

لذلك نرى أن المساعي التي يبذلها بعضُ علماء المسلمين اليوم للتقارب الجدّي بين أتباع الأديان القائم على قَناعةٍ لا تقبل التردد، وإيمان عميق بجديته، أي التسامح الديني، وأنه في صالح الإنسانية، كان أساسه فكر ومذهب ابن عربي.

من لا يتعمق في فكر ابن عربي يظن أنّه يتخطى التفاسير الظاهرة للوحي المتعارف عليها بغية الوصول إلى معانٍ باطنة مجهولة للكثيرين كي يشيّد مذهبه ورأيه في الإنسان الكامل وفي التسامح بصفة خاصة وفي الدين عامة ولم تكن ليتنصل من الشرع ومأمورته؛ ولكن من تتبع آراءه في مختلف كتبه يرى أن محي الدين ابن عربي من أكبر الملتزمين بالشعائر والمثابرين على العبادة والأذكار واحترامها وتقديسها، فلم يبق إلا أنّ **نقول ما قاله "علي بن أبي طالب لمن سأله عن تفسيره الذي يفسر به القرآن: هل خصه الرسول به؟ قال: لا إلا فهمًا أُوتِيهُ الرجل في كتاب الله تعالى"**، أو كما يعرفه الصوفية بالإشارات تحاشيا لكلمة تفسير التي لم يألفها سواهم ولكي لا ينكروها عليهم ويرمونه بالهرطقة.

تكلم طه عبد الباقي سرور على دور الإنسان الكامل في ترسيخ قيم الإنسانية والتسامح الديني. فسطّر أهم مقومات هذا الإنسان الكامل فيما يلي:

يتوجب على هذا الإنسان أن يكون متيقظا لمذموم العادات، معْتنيا بتهذيب نفسه، متفقدا لجميع أخلاقه، متيقّظا لجميع معايبه، مُحْترزا من دخول كل نقص عليه، متكرما بالأخلاق الحسنة، وجامعا لها، غير متكبر أو مفتخر، محبا لكل صورة مختلفة عن صورته، قابلا للاختلاف، معتدل النفس بين الحبّ العام والخاص.

كثيرة هي التعاليم التي ترقى بإنسانية الإنسان وتمنحه اعتدال شخصيته بين الموجب والسالب، بين الناقص والزائد، بين العطاء والبخل، بين التعصب والسماحة، وبها يتحقق الاعتدال ويصبح له الاستعداد التام لقبول الآخر والعيش معه رغم الاختلاف.

فتمام الإنسان (الحيوان) هو استعداده لإتباع خصال وأوصاف الإنسان الكامل (الحقيقة المحمدية) بالتخلقِ بأوصافها ومراتب أخلاقها وحسن سيرتها، وعلو مقامها، فلا تعلو قيمة التسامح الديني ولا تصفى النفوس إلا بتصفية القلب واتباع خطوات الأنبياء .

يختم محي الدين ابن عربي الحديث عن الإنسان الكامل بالدعوة إلى المحبة الشاملة للإنسانية كافة وهذا في قوله "**وينبغي لمحب الكمال أن يُعَوِّد نفسه محبة الناس أجمع والتودد إليهم والتحنن عليهم والرأفة والرحمة بهم، فإنّ الناس قَبِيلٌ واحد متناسبون تجمعهم الإنسانية، وحكمة القوة الإلهية، وهي في جميعهم وفي كل واحد منهم، وهي النفس العاقلة، وبهذه النفس صار الإنسان إنسانا...**" [1]

رابعا: الدعوة إلى وحدة أتباع الأديان وموقفها الإنساني عند ابن عربي:

إن التصوف الإسلامي نشأ في ثنايا الدين وترعرع في شريعته وأعطى المرتبة الأعلى لأهل الكشف والعرفان، وظلّ في أدواره كلها ملتزماً بأوامر الشرع مخالفاً لنهج الفقهاء وأهل الظاهر والمتكلمين متبعا طريق الكشف والتجلي، متعرضاً للعداوة والاضطهاد متّصفا بالحبّ والتسامح. فالتصوف مذهب تسامحٍ وسلامٍ من زمن نشأته إلى اليوم.

و نجد الصوفي محي الدين بن عربي قطبا بارزا في مجاله عارفا مُكَمَلاً، نادى بالسماحة بين البشر وقبول الكُل تحت مسمى تجلي الحق في كل الخلق، فكانت إنسانيته حاضرة في كل كتبه وسيرته، وكان بذلك من دعاة الحرية و المحبة و الإخاء، و المساواة وغيرها من الدعائم التي أقيمت عليها حقوق الإنسانية الحديثة.

وقد اعتبر هذا الحبّ رمزا للسلام والتسامح بين الأديان السماوية وكذلك تلك المخالفة للإسلام، وهي مبادئ شملت جميع جوانب الإنسانية فكانت كثيرة تلك المعاني الراقية والعالية التي إن تخلق بها الأفراد والمجتمعات وتجملوا بها على لتحقيقها في تصفية نفوسهم وخلاص قلوبهم، ولسُمُوّ مشاعرهم، نظر

(1) طه عبد الباقي سرور، محي الدين بن عربي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، دط، مصر، 2012، ص 170.

بعضهم إلى بعض على أنهم إخوة متساوون متآخون لا فرق فيهم بين إنسان و إنسان، ولا بين معتنق لدين و معتنق لدين آخر، لأن الأديان كلها من الله ولو الأديان الوضعية حسب الشيخ.

بيَّنَ القُرآنُ أنَّ الدِّينَ عندَ اللهِ الإسلامُ، وقد شرَعَ اللهُ سُبحانَه لِنَبيِّه محمَّدٍ ما وَصَّى به الأنبياءَ مِن قَبلِه؛ فالدِّينُ واحدٌ، والشَّرائعُ تَتناسَبُ مع عَصرِ كلِّ رسولٍ، وفي هذا الحديثِ يقولُ النَّبيُّ صَلَّى اللهُ عليه وسلَّمَ: "الأنبياءُ إخوةٌ لِعلَّاتٍ؛ أُمَّهاتُهم شَتَّى، ودِينُهم واحدٌ"

يَعنِي: أنَّهم أُخَوةٌ لِأبٍ واحدٍ (وهو الوحي والنبوة والتوحيد) مِن أُمَّهاتٍ مُختلفةٍ، والمعنى: أنَّ شَرائعَهم مُتَّفِقةٌ مِن حيثُ الأُصولُ، وإنِ اختَلَفت مِن حيثُ الفُروعُ حَسَبَ الزَّمنِ، وحَسَبَ العُمومِ والخُصوصِ.[1] وإنما دَأَبَ الصوفية على الدعوة للتقارب بين الأديان لِماَ كُشِف لهم وشاهدوا أنّ رحمة الله سبقت غضبه وأنّ مآل البشرية إلى رحمة الله بعد استيفاء الجزاء.

خامسا: وحدة الأديان والمشروع الكوني بين التنظير والتطبيق:

أخذ مشروع وحدة الأديان حيزاً كبيراً في تفكير المعاصرين وقد اهتم به كل من أراد الحوار بين أتباعها أنّ يتحقق ويطبق في العالم، وذلك لتجنب الصراعات والاختلافات بين البشر "**فيعد مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان ثمرة نشأت عن مبدأ الحوار بين أتباع الأديان السماوية في دولة قطر، وكان ذلك عندما عُقد المؤتمر الأول لحوار الأديان في عام 2003م، وتم إشهار مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان، وافتتاحه رسميًّا في 2007 وتشكيل مجلس إدارة للمركز، وكذلك تَشَكَّل مجلسٍ استشاريٍّ عالميٍ.** ". [2]

عرض مركز الدوحة الدولي في قطر الحوار الديني على أُسُسٍ مختلفة بجميع الرؤى وحاول هذا المؤتمر بلورة مفهوم التسامح الديني لخدمة الإنسانية جمعاء، وذلك بتنمية روح التواصل الثقافي والحضاري من أجل تنظيم المعاملات الأخلاقية بين الشعوب لتفادي الأصولية والعنصرية، ومكافحة كل من يحاول تجاوز هذا المبدأ الأخلاقي.

---

1) بن عبد القادر السقاف علوي، الدرر السنية الموسوعة الحديثية، https: //www. dorar. net/hadith/sharh/139084 23: 21، 20/12/2021.

(2) مركز الدوحة لحوار الأديان، حساب مؤسستي، https: //www. diae. events/members/6439/profile/، 22: 00، 24/11/2021.

فالحوار بين الأديان يُعتبر حقٌ إنساني، بغض النظر عن الاختلاف العقائدي والعرقي والديني وغيرها من المفارقات وطرق الحياة الخاصة بالبعض في تعاملهم مع الآخر خاصة المتشددون والعنصريون من شتى الأديان وغيرهم، لذا إن الحوار بين الأديان هدفه الأول هو تنحية تلك النزعة المتطرفة بأشكالها وبناء مبدإ مخالفٍ لها يدعو إلى السلام والأمن والاعتدال في السلوكيات الأخلاقية، مع ضرورة الاعتراف بهذا الاختلاف بين الثقافات وقبول الآخر واحترامه.

فلعل الافتتاح الرسمي لهذا الحوار في 2007 مع تشكيل مجلس إداري وكذلك مجلس استشاري، جعل من دولة قطر تبرز كأول دولة تؤسّس مؤتمرات سنوية للتسامح الديني بين الأديان السماوية، مشيراً إلى أنّ قطر أكدت للعالم أنها دولة معتدلة الرأي تكافح الأصولية العرقية والدينية ولديها منظومة متجانسة تتسم بترسيخ مفهوم الحوار الديني بين الشعوب والأمم.

أوضَحَ أصحاب المؤتمر نقاطهم وحددوا أهدافهم، وكانت مبنية على الحوار كأساس للتفاهم ومنه يكون الانتقال إلى طريق التقبل بإرساء قيم التسامح والاعتراف والتعرف على الآخر ومحاولة الابتعاد عن دواعي الصراع وعدم التحاور مع الأطراف المعنية بهذا الحوار.

ولذلك "يُعدُّ مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان المؤسَّسة الرائدة المعنية بالحوار بين الأديان والثقافات، وبناء القدرات في مجال الحوار وثقافة السلام. وللمركز رؤية وهدف، فرؤيته تتمثل في السعي لحوار بنَّاء بين أتباع الأديان، انطلاقا من الاحترام المتبادل والاعتراف بالاختلاف، والمساهمة في دفع الجهود المبذولة لمدّ جسور التعاون والتفاهم بين أتباع الأديان ومختلف الحضارات والثقافات لإشاعة جو من السلام والعدالة. " [1]

أثبت مركز الدوحة للعالم على أنه قادر على استقبال جميع أتباع الأديان وإنشاء مجلس حواري يجتمع فيه كل من الرؤساء والعلماء ليتحاوروا فيما بينهم ويحددوا نقاط الاختلاف والاشتراك ويؤسسوا لمبدأ التعايش والتسامح الديني وذلك من خلال ضوابط وقواعد يتخذها كل من أراد لهذا الحوار أن ينجح وأن يعم السلام في العالم.

(1) مركز الدوحة لحوار الأديان، حساب مؤسستي، https: //www. diae. events/members/6439/profile/، 22: 00، 2021/11/24.

وكان الحث على السلام والأمن والسماحة عن طريق استبعاد العنصرية العرقية أو اللون أو الدين، وتجنب النزاعات والصراعات والإقتتال والأصولية باسم القوة أو الأغلبية أو غيرها من الدوافع التي تسبب الفساد والكراهية بين أفراد العالم، فيعم الشر ويصبح مسيطرا على العقول ويخلق المشاكل التي بدورها تنتهك حق الإنسان بصفة عامة وخاصة، ولعل مركز الدوحة لحوار الأديان، كحل أمثل لتحقيق التسامح عن طريق بناء قيمة التعامل الحر بين الأنا المخاطِب والآخر المستمِع وبالعكس، فتنبعث روح الأخذ والعطاء والقبول والتقبل، ولا يكون هناك سيطرة أو مسيطر، بل تتكون روح الحرية وحق الإنسانية وتنعكس صورتها الإيجابية على الحياة فتكون آمنة وسالمة.

وقد تناول العديد من أعضاء هذا المؤتمر الإنساني قضية الأديان والصراعات القائمة بينها، ومحاولة إيجاد الحلول الوسطية للابتعاد عن التطرف الديني مع التوعية الشاملة لكل أتباع الأديان وذلك لتحقيق الهدف المنشود للسلام والأمن وتعزيز قيم المواطنة والعيش المشترك، وصيانة حق الإنسانية في الاختلاف والاعتراف به ومنه تتكون الدعامة لتعزيز التسامح الديني بين معتنقي الأديان.

كما يذكر الدكتور إبراهيم أحمد أستاذ محاضر في جامعة مستغانم بالجزائر في هذا الصدد في مقال حول مركز الدوحة لحوار الأديان تحت عنوان " نموذج ناجح للحوار الثقافي " أنّ هذا الحوار ترك بصمة فعالة في قلوب كل الحاضرين، ويقول لقد ترك" انطباعا جيدا للحوار الثقافي" الذي كانت المشاركة فيه من جل أرجاء العالم بغية السلام والأمن وفك النزاعات وتقبل الاختلاف، والاعتراف بالآخر عن طريق الحوار الثقافي والديني كعنصرين أساسيين لتنمية روح الإنسانية.

فالواقع اليوم وما يحمله من تطور تكنولوجي في وسائل الاتصال يسهل على الأفراد عملية التحاور وقابلية الأخذ والعطاء فيما يخص التعاملات البشرية بينها، وتليين العصبية بجعلها مرنة قابلة لتبادل الخطاب والتعرف على الآخر وإعطاءه فرصة إثبات وجوده، فالتحاور بين الأديان التوحيدية عن طريق تقبل كل الممارسات والطقوس الدينية دون تجريح أو تعنيف أو أصولية للهوية الواحدة أو التقليل من الهوية الدينية للغير، كان هدفا لبناء علاقة إنسانية مختلفة عن المسلك الذي مورس عليها من طرف أصحاب الفكر المتشدد، ليصلوا إلى مضمون السلام العالمي وتحقيق العيش المشترك.

فقد ذكر الدكتور إبراهيم أحمد عن الحوار الديني للأديان التوحيدية نجاح مؤتمر الدوحة "وقال إنّ هذا الحوار أصبح ضرورة اجتماعية"، كما أنّه أكد على أنّ الدين ليس سببا في العنف والصراع الحضاري.

ويجب التسامي عن هذه النزاعات والبحث عما هو ضدها بحيث يكون ملهما لبناء الأرضية المشتركة كالاعتراف بالاختلاف والحوار الذي يساهم في استعادة العدالة وإبراز التناغم بين الجميع، وتبادل الآراء وقبول واحترام كل الصور العقدية المختلفة لأنها تمثل ذلك الجزء من الكل وبما أن هذا الكل للجميع فلا يمكن أن نستبعد هذا الجزء منه لأنه بطبيعة الحال يسبب خللاً في توازن العالم[1].

"**وصرح بأن المؤتمر قد نادى كل المسؤولين من مدراء وجامعات التعليم العالي لإدخال الحوار الديني في مناهجهم الدراسية، وتشجيع الباحثين في مؤسسات التعليم العالي بالاستفادة من العمل مع مؤسسات حوار الأديان لتنمية ثقافة الحوار وتطويرها**".[2]

هذا الموقف الفكري يعتبر قفزة إنسانية من النوع الرفيع خاصة إذا طبقت في المعاهد والجامعات والمدارس، لتنتج فئة مثقفة وواعية لمفهوم الحضارة والحوار الديني بغية الحفاظ على الجنس البشري رغم التنوع و الاختلاف الموجود، فتتأسس روح التعاون والمحبة ويعم السلام ويرقى الفكر إلى مستواه الحضاري المطلوب ويتحقق التسامح الديني بين الأديان.

سادسا: مشروعية تحقيق التسامح الديني في الفكر العربي بين ما هو مطلوب وما يراد تحقيقه:

عمل العديد من الفلاسفة والمفكرين على إيجاد مشروع كوني حاولوا من خلاله إنقاذ العالم والبشر من الهلاك المحتوم، نتيجة للصراعات بينهم، فكان لهم جهد وفير في هذا المجال الفكري، ونأخذ كأنموذج الدعوة للتسامح الديني المفكر الراحل محمد أركون الذي كان له أثر كبير في مناقشة هذا الموضوع ومحاولة إعطائه النظرة الصحيحة في العالم عن طريق طرح التالي: "**كيف يمكن أن أتصالح معك أو حتى أعترف بوجودك؟ ، إذا كنت أعتبرك كافرا أو مهرطقا أو زنديقا؟ ، لقد تحولت هوياتنا قاتلة من شدة تمسكنا بها وتعصبنا لها وكرهنا لكل الهويات وتراث الأخر**[3]

(1) إبراهيم أحمد، مركز الدوحة لحوار الأديان نموذج ناجح للحوار الثقافي، الحوار الثقافي، مجلد 2، العدد 2، ص01.
(2) المرجع نفسه، ص02.
(3) محمد أركون، نحو تاريخ مقارنة للأديان التوحيدية، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط 1، بيروت لبنان، 2011، ص 300.

لقد حدد **أركون Mohammed Arkoun** (1928- 2010م) نقاط اللاتسامح قبل الشروع في البحث عن التسامح الديني، فحدد مفهوم العصبية في الانغلاق الكلي وحصره في قوقعة الدين وعدم الالتفات والنظر الصحيح لدين الآخر، فأصبح الكل يرى نفسه في الصورة المثالية المتقدمة عن الآخر الذي ويجب عليه تقبلها دون نقاش لأنها هي الأحسن، فصور التعصب والعنف تمارس بطريقة تلقائية وذلك لما ورثناه من التاريخ ومن المغالطات الدينية بالدرجة الأولى، فالعقد اللاهوتي هنا هو المسيطر على الساحة التقليدية بهذا المفهوم في الثقافة الفكرية للإنسان في القرن الوسيط.

وقد ذهب محمد أركون إلى أنّ الأديان لم تحظ بفترة التسامح في عصر "القر وسطية" كما يسميه، وذلك لانغماس تراثها في التقاليد الكلاسيكية والذي بدوره مَثَّله بالسجن الدوغمائي للأديان السماوية بصفة عامة، وقد حدد ذلك في قوله "**إن كل دين شكَّل إبان العصور الوسطى سياجا دوغمائيا عقديا متحجرا أزليا أبديا ومعصوما من وجهة نظر الطائفة أو المذهب. وكل دين شَّكل أرثوذكسية تقدم نفسها كحقيقة مطلقة لا تقبل النقاش والنظر للمسلّمات أو التصورات اللاهوتية الجبارة المسيطرة على عقول رجال الدين التقليديين من يهود أو مسيحيين أو مسلمين كل واحد يعتقد أنه يمتلك الحقيقة الإلهية المطلقة من دون سواه**"[1]

ثم ذهب ليحدد هذا المفهوم في التراث الإسلامي الذي لم يطبّق حسب هذا الكاتب مفهوم التسامح الديني، وذلك في نظره لابتعاده عن الحداثة وتمسكه بالتراث التقليدي للدين، فأفقده روح الإبداع والتجديد العقلاني الذي أثبت وجوده في المركز الأول في عصر التنوير الحداثي.

ولتجسيد التسامح الديني يجب تحرِير العقل من هذا التراث الدوغمائي المسيطر لسنوات طويلة، وذلك لأن التسامح مرتبط بمدى تطور الوعي الإنساني له وتقديره، فالرؤية الأركونية للتسامح الديني كان منطلقها العقل المفكر والعقل الديني وكيفية توضيح دور كل منهما لتخطي هذه الأزمة الحضارية.

وفي نظر أركون يجب تحرير العقل الديني إلى أبعد الحدود ولا نحصره في الدين الواحد لنُكوّن تلك الرؤية التسامحية. التي إذا لم يتجاوزها هذا العقل الديني، والسياج الفكري المنحصر فيه أو الذي يحصره فيه المتدينون، لا يستطيع رؤيتها أو حتى البحث عنها، لأنه يقف وراء التراث الديني العقائدي المنغلق.

(1) محمد أركون، نحو تاريخ مقارنة للأديان التوحيدية، المرجع السابق، ص 300.

فحسب أركون المقدَّس يستعمل أحيانا العنف، والعنف يتطلب وجود المقدس، وهذه القاعدة موجودة وسائدة في المجتمعات الحضارية منذ الأزل، فلا يمكننا أن نتجاهلها لأن الإنسان يستعمل العنف في بعض الأحيان ويحتاج للمقدس في بحثه عن الحقيقة. لهذا السبب نجد أنّ العقل الحديث يجد صعوبة في التحرر الكلي من العقل الديني.

من هنا ارتبط مفهوم التسامح الديني مع العقل التنويري لأول مرة وبقوة وجرأة في التنظير الغير كامل، وهذا لم يكن موجودا أثناء سيطرة العقل الديني، فلا يمكننا أن ننسب التسامح لهذا العصر الوسيط للأديان وذلك لممارستها التعصب وعدم الاعتراف تحت تطبيق قوانين شرعية الدين، "**فالتسامح بمعناه الحديث هو الاعتراف للفرد والمواطن بحقه في التعبير– داخل فضائه المدني– عن كل أفكاره، ولا يعاقب عليها إلا إذا حاول فرضها بالقوة**" [1]

وفي الأخير تتضح الفكرة الأركونية حول بناء التسامح الديني بين الأمم. إذ ربطها بالتطور الحداثي للإنسانية وللعقل الثوري الذي يوجهه إلى نقده البناء للعقل الإسلامي لمحاولة الوصول إلى المفهوم الصحيح للتسامح الديني، فإنّ لم يحصل هذا النقد لا يكون هناك تسامح إيجابي وفعال.

سابعا: بعض مشاريع المفكرين العرب حول التسامح الديني:

زكي الميلاد Zaki Al-Milad (ولد سنة 1965م) و مشروع تعارف الحضارات:

استفتح المفكر زكي الميلاد مشروعه بالآية الكريمة ﴿**يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ**﴾. «**الحجرات: 13**». وكان منطلقه من جانب ديني، الذي له أبعاد إنسانية وأخلاقية ليأسس به ذاك التعارف بين الحضارات والشعوب المختلفة عن بعضها، فالقرآن جاء للناس كافة وكلامه يشملهم جميعا وبدون استثناء، وذلك يدل على وحدة الأصل الإنساني رغم اختلافاتهم العديدة، إذن فهذا الاختلاف موجود ودليله في الآية الكريمة: "**وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ** " **سورة الحجرات الآية (13).**

(1) محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة هشام صالح، د ط، دار الطليعة، بيروت، 2000، ص243.

من هذا الطرح يوجه حواره الحضاري الذي يرفض التعصب والكراهية وغيرها من سلوكيات العنف وتتضح فيه الصور الدينية والأخلاقية، ومشكلة الصراع والتصادم وكيفية بناء حوار للتعريف بالقوميات الموجودة في الكون مع تجنب كل الأساليب الاحتكارية وغيرها من المعاملات اللاأخلاقية وذلك لضمان حق العيش المشترك وتأسيس للوحدة الإنسانية.

كما أننا قد نجد فكرة التسامح الديني عند الكثير من المفكرين العرب أمثال محمد عابر الجابري وتأسيسه لفكرة التسامح الديني من التراث الإسلامي فكانت رؤيته التأصيلية لهذا المفهوم منطلقة من مقولته " تبيئة المفاهيم الحديثة في ثقافتنا" ويعلق الجابري على هذا الموقف بقوله: "**إذن من هذا الموقف راح الجيل الأول من المثقفين في الحضارة العربية الإسلامية يدافعون عن مفهوم الإيمان القائم على الاعتدال والتسامح، وهو مفهوم "ليبرالي"، إذا جاز لنا استعمال هذه الكلمة في هذا المقام**"[1]

فالتراث هو المَعْبر الذي يؤدي إلى التجديد في الفكر الإسلامي والعقل العربي وفي إعطاء سياق جديد للتسامح ضمن التجربة في السياق الثقافي العربي وتتوسع لتشمل كل المجلات.

ونجد مَن ذهب في نفس السياق كطه عبد الرحمان وعلي أومليل، والذين أخذوا مفهوم التسامح من جانبين الأول من الحوار والثاني من نظرية الاختلاف، وذلك ليبينوا مدى أهمية التسامح في الأوطان العربية وفي كل الحضارات بصفة عامة فكانت لهم مشاريع خاصة لهذا الهدف المنشود بغية تحقيق الأمن والسلام للعالم وللإنسان معا.

(1) إبراهيم أعراب، محمد إبراهيم بو علو، التراث وسؤال التسامح، مجلة ثقافية فكرية فكر ونقد، العدد 21سبتمبر 1999، 30/21، ص1، http: //www. aljabriabed. net.

نقد وتقييم:

مما هو لافت في الزمن المعاصر ظهور مفهوم التسامح الديني خاصة مع تلك الصراعات التي عمت أنحاء المعمورة، ممّا تطلب من بعض المفكرين والفلاسفة السعي لإيجاد حل لهذه المشكلة التي يواجهها العالم، فكانت كثيرة تلك المشاريع التي قدمها هؤلاء المفكرون في سعيهم لتحقيق السلام، وهذا ما تطرقنا إليه في دراستنا هذه، والتي قد تستدعي منا الوقوف على بعض النقاط للتعليق عليها.

-أولها: فكرة وحدة الأديان، ومبدؤها الذي يقوم على أنّ كل الأديان الكتابية واحدة المصدر ومختلفة في شعائرها. هذه النظرية قد تكون غير واقعية خاصة أنّ الأديان السماوية وإنّ كان أصلها واحد إلا أنّها مختلفة الطقوس والعبادات والاعتقادات المتغايرة عند معتنقيها المعاصرين، وذلك لدخول الذاتية -في نظر القرآن تم تحريف التوراة والإنجيل من طرف اليهود والنصارى - في موضوع التوحيد، وقد ارتبطت نظرية وحدة الأديان بعقيدة وحدة الوجود التي دان بها كثير من الصوفية وكذا الفلاسفة. وهذا ما دعت إليه فلسفة التصوف خاصة مع محي الدين بن عربي المنظّر الأول في نظر المسلمين لهذه النظرية "**تحت شعار دين الحبّ** " فبالرغم من وجود صدى لها إلا أنها كانت تواجه معارضة لها عامة وأشدهم إنكارا عليه علماء الظاهر كما يسميهم ابن عربي والتي قد وصفها ابن تيمية بالدعوة إلى النصرانية، وأنّ القرآن لم يسو بين الأديان فخصص فصلا في الرد عليه في كتابه دقائق التفسير الجامع للتفسير.

إذن لا يمكن القول بجدّية مشروع وحدة الأديان والحوار الديني و التقارب بين الأديان وذلك لعدة أسباب خاصة منها أنّ في كل ديانة طوائفا وفرقا مختلفةً ومتعددةً وغير منسجمة في العديد من مذاهبها واعتقاداتها، فكيف يكون لها - **مشروع وحدة الأديان**- بل كيف تُوَحّد جميع الأديان والخلل والانقسام المجتمعي موجود داخل كل واحد منها، فلا يغير الله ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم أولا قبل محاولة تغير نظرتهم لمعتنقي الأديان الأخرى .

-أما نتيجة مؤتمر حوار الأديان في الدوحة فبقيت في المجال التنظيري فقط، وذلك مقارنة بما عُقِد عليها من آمال في حل النزاعات الدولية، فكان الحوار الدولي لتوحد الأديان الإبراهيمية حبرا على ورق.

هذه المحاولة باءت بالفشل لأنّه اكتُشِف أنّ هذا المؤتمر يخدم فئة معينة وواحدة على حساب الغير فلذا رفض ومقاطعة الشيخ القرضاوي لمؤتمر حوار الأديان العاشر تحت شعار "**تجارب ناجحة في حوار الأديان**" في الدوحة اعْتراضًا على الحضور اليهودي هناك، ونقلت صحيفة العرب القطرية عن الشيخ

القرضاوي قوله أنه "**بعد الإعلان عن توسيع المؤتمر ليكون حوارا إسلاميا مسيحيا يهوديا، قررت ألا أشارك فيه حتى لا أجلس مع اليهود على منصة واحدة، ما دام اليهود يغتصبون فلسطين والمسجد الأقصى ويدمرون بيوت الله، وما دامت قضية فلسطين معلقة ولم تحل**". [1]

هذا يبين أنّ الحوار الديني لم ينجح وكان واضحا من كلام الداعية أحمد ديدات الذي اشتكى من عدم مبالاة البابا لحوار المسلمين والمسيحيين، من خلال المراسلات التي أرسلها للبابا الذي لم يرد عليها بقوله" **ونظرا لعلمنا المسبق بأن دعوة البابا المستمرة لإجراء حوار مع المسلمين ماهي إلا خدعة، لذلك لم أفاجأ بتجاهل البابا دعوتي للحوار معه ردًّا على شعاره الذي يظل يردده كثيرا بشأن الحوار، وهكذا أثبتُّ للعالم أنّ البابا لا يهتم بل لا يجرؤ على فتح حوار جاد**".[2]

أما عن المشاريع التي قدمها بعض المفكرين ومنهم من ذكرنا سابقا فتبقى وجهات نظر لها أثرها الخاص في مجالهم الفكري والذاتية المتأثّرة بالنمط المعيشي للكاتب، كما أنها لم تجد تطبيقاً في أرض الواقع كما هو مطلوب لها فبقيت مجرد مشاريع على ورق.

وفي الأخير نستنتج أن وحدة الأديان غير قابلة للتطبيق، وهي مجرد فكرة تغنّى بها عدة مفكرين وفلاسفة للبحث عن التسامح والسلام.

(1) يوسف القرضاوي يقاطع مؤتمر حوار الأديان في الدوحة اعتراضا على الحضور اليهودي، https: //www. france24. com/ar/20130، نشرت في: 2013/04/23 – 11: 40، 14: 28، 12/31/2021.

(2) أحمد ديدات، محمد عبد القادر الفقي، حوار ساخن مع داعية العصر، مكتبة القرآن للنشر، القاهرة، د ط، دس، ص32.

تقييم:

إنّ هذا المشروع الكوني الذي سعى لتوحيد الأديان، ما هو إلا دعوة إيمان للاعتراف بالآخر، وقبول الاختلافات الثقافية والدينية وتنوعها ليكَون ذلك التكافؤ والانسجام بين كل الحضارات ويعم السلام وتتحقق الوحدة الإنسانية.

خاتمة المبحث:

1- وفي الأخير يمكننا القول أن الإنسان المفكّر مسعاه الأول في هذه الحياة هو البحث عن السعادة والعيش الهنيء، لذا قد سعى جاهدا وراء هذا الحلم، رغم ما كان له من حواجز إنسانية كالصراعات والنزاعات والتعصب والأنانية وما أنتجته من حوادث غير إنسانية، لكنه لم يقف عاجزا أمامها بل اختار التسامح بأنواعه وخصص فكره للتسامح الديني آملا أنّ يخرجه من الأزمة الحضارية، فهذه الغاية أصبحت شغف المفكرين والفلاسفة الذين حاولوا من خلالها الوصول إلى حوار ديني وحضاري بين الأمم.

2- إذن فالحوار بين الأديان السماوية هو قبول التعدد في جميع مظاهره وصوره المختلفة انطلاقا من وحدة أتباع الأديان، ليتحقق مشروعه الكوني ويعم السلام في العالم، وذلك من خلال الدعوة إلى توحيد الأديان بين جميع الناس، ولإقامة هذه الروابط المشتركة سعى ثلة من المفكرين باحثين عما هو مشترك بين دين ودين آخر ومحاولة بناء علاقة جيدة بينها، فيتكون المشترك الإنساني بين الأديان ويزول مفهوم التعصب وعدم الاعتراف بالآخر.

3- أخذ محي الدين بن عربي فكرة الإنسان الكامل كمفهوم للتسامح الديني أسس من خلاله لوحدة أتباع الأديان، وتتلخص فكرته المنطلقة من كمال نبي الإسلام صلى الله عليه وسلم (كمال صفاته وأخلاقه وإنسانيته)، كما أنّ الإنسان الكامل الوارث هو خليفة زمانه وهذا هو الفارق بينه وبين الإنسان الحيوان، الذي عليه يرقي نفسه للتحلي بالصفات النبيلة، وبما أنّ داخل أعماق كل إنسان صفات الإنسان الكامل فلا تكون مهمته صعبة جدا في تخلق بأخلاق الكُمل (الورثة) .

4- كما أن الإنسان استعمل عدة وسائل لتحقيق التسامح سواء دينيا أو سياسيا أو اجتماعيا، فمنهم من اتجه إلى الحوار ومنهم من تخلق بالتسامح في حياته ومنهم من اختار التعارف ووجهتهم واحدة وهي تحقيق السلام والأمن بين البشر وتكوين صورة العيش المشترك في أحسن حلة من جانبهم.

5- لذلك نأمل أن تكون هذه الوحدة بين أتباع الأديان وكذلك الاحترام والتفاهم وتطبيق العدالة وضمان حقوق الأفراد عن طريق الاحتواء الديني، والتي بدورها تقودنا إلى الفعل البناء والتحقيق الصحيح للتسامح الديني في هذا التسارع الحضاري وما يحمله من خفايا لا يعلمها إلا الله.

خاتمة الفصل الثالث:

وفي آخر بحثنا هذا وبعد هذه الجولة العلمية التي نرجو أن تكون ألمّت بالموضوع، نلخص أهم النقاط التي تطرقنا لها في فصلنا هذا:

1- انتهت دراستنا في المبحث الأول إلى لمحة فلسفية حول ما جاء به الفكر الغربي من مفاهيم تسامحية، ومحاولة فتح حوار بين كل الأديان والطوائف من خلال التأثر بالبعد الصوفي الأكبري، وما آل إليه دارسوه من انفتاح روحي يرتقي بالإنسانية إلى مراتب الحبّ والكمال والخير والبحث عن مفاتيح السعادة للإنسان الذي ضاعت روحه في ظلمة المادة والحداثة، ومبحثنا ينقسم إلى جزئيين أولهما: أهمية الدراسات الاستشراقية في علم التصوف وثانيهما تطرّقنا من خلاله إلى أهم من تناول الفكر الأكبري وقضية التسامح وكيفية بناء حوار يكون همزة وصل بين كل الأطراف المتناقضة حضاريا ودينيا؛ من هنا انتقلنا إلى أفكار الذين سمت أرواحهم إلى مقام الحبّ الإلهي وعرفوا قدره ومقامه ودخلوا في الإسلام وحاولوا جاهدين تبليغ مقام الحبّ الروحي إلى البشرية من خلال تأثرهم بفكر التسامح عند ابن عربي. كما لم ننس التعقيب على ما كان مضادا لهذا الفكر الروحي. وختام المبحث كان خاصا فيما قدمه هؤلاء المفكرون للنجاة بالإنسان وضمان حقه في العيش الآمن.

2- أما المبحث الثاني فقد تناول أهم المفكرين العرب وما قدموه من فكر تسامحي مع عرض تأثرهم الواضح المعالم بفلسفة الحبّ الأكبرية وما بذلوا من جهد في نشرها وإعطائها طابعا عصريا بإنشاء مشروع كوني ينبذ المساوي التي خلقها الإنسان لنفسه وأصبحت تشكل خطرا عليه. ووقع اختيارنا على ثلاث شخصيات كلٍ منها له مشروعه الخاص في نشر السلام والأمن في العالم، وإعطاء النموذج الحضاري الذي قوامه حوارٌ يقوم على الاحترام المتبادل، وكانت التعددية مطلبه والعيش في سلام دعوته، كما نذكر أننا قمنا ببعض التعقيب على أقوال المفكرين، وختمنا بحثنا بخاتمة تشمل أهم النقاط التي تضمنها المبحث.

3- أما آخر مبحث فهو خاتمة لما قدمناه من أفكار ومشاريع سعى أصحابها إلى تبليغ رسالة كونية إلى جميع من وجد على هذا الكوكب. وقد أخذ هذا المبحث معالما جديدة لبناء مشروع وحدة أتباع الأديان انطلاقا من الرؤية المستقبلية للإنسان في نظر الشيخ الأكبر وما يجب أن يؤول إليه الإنسان من صور الكمال بالقيم والأخلاق، لأن أرواح البشرية نسخة عن روح الإنسان الكامل الذي هو رسول الإسلام عند ابن عربي، والذي له مراتب الكمال البشري، وقد تجلت في حقيقته المحمدية السائرة في جميع الخلق

ليكون القدوة الحسنة وسيرته الطريق المنير في تقبل الآخر والتعايش، وهذه الصورة المحمدية هي حقيقة الرحمة والتسامح مع الآخر. ثم تعرضنا إلى آراء من نادوا بالتسامح، سواء عن طريق الحوار الديني أو غيره ومنه قبول الآخر، وذلك ببلورة مشاريع لبناء الصور التسامحية، وغيرها من مجهودات إنسانية بين ما هو منظّر وما هو مطبّق وما هو قيد النشوء. ثم ختمنا بحثنا ببعض التعقيبات وخاتمة تضمنت أهم النتائج المتوصل إليها في هذا المبحث.

وفي الأخير نأمل من الله عز وجل أن يكون مجال التسامح الذي تبنيناه في منظوره الصحيح، آملين أن يحقق ذلك المطلب الإنساني النبيل من خلال البحث عن الآليات التي تعكس رؤية للتسامح وكيفية ترسيخه من خلال ما جاء في القرآن والسنة، وذلك لأنه هو المظلة الأولى والمحتوي لجميع الأديان، وإن شاء الله سوف تستفيد الإنسانية من هذا التسامح الإسلامي الأصيل والفعال والهادي لما يجب أن يكون معاشا بين الحضارات للحفاظ على المشترك الإنساني.

خاتمة

خاتمة:

تتجسد فكرة التسامح في تاريخ البشرية عبر ما يسمى بالدين أو الفكر الروحي للأديان السماوية و الوضعية، وكل متدين أخذ هذا المفهوم حسب معتقده الخاص به وكيفية تصوره –لله– حسب العقل البشري، لذا فقضية التسامح ذات مصدر إلهي رغم اختلاف وتشعب جوانبها في الثقافة الإنسانية. كما أنّ الدين عامل كبير في بناء نمط التفكير وخاصة في التعايش ولتأسيس العيش المشترك، فاعتقاده وتقديسه أساس وواجب كل إنسان يعيش وسط محيط من بني جنسه. وكما هو معروف في تاريخ الأمم فإن تقديس الجانب الروحي والديني هو المقوم الأول والأساس الذي تبنى به وترجع إليه كل الحضارات، ولا يمكن أن يختفي من فكرها وإن اختفى فإيحآته نراها مستعملة كمنبع لقوانين ودساتير هذه الحضارات.

وهكذا فإن فكرة وجود الله ورغم اختلاف تصورها والتعبير عنها حسب المعتقدات السائدة عبر العصور من حيث النفي والإثبات للألوهية، وهي مختلفة الحضور تارة بقوة وتارة وراء ستر، رغم وجود المنكرين لها والملحدين. وكان فكر التسامح عند بن عربي منطلقه الأول التوحيد والمحبة الإلهية، وأخذ هذا الفكر مجال الدين ليثبت كينونته ووجوده بين منكريه و يبسطه للمعترفين به المعتنقين له والباحثين عن الحقائق والتعاليم الروحية.

ونجد مفهوم التسامح عند محي الدين بن عربي ورغم الاختلافات في معاني هذا المصطلح أُعطي بعدا واحدا إضافة إلى أنه يقرب من الله، كما أنّ له حقيقة روحية تعلو به إلى مرتبة الاحترام والتعظيم والتقدير. والرؤية الكونية له عبارة عن رسالة ذات بعدين: الأول خاص والثاني عام، والخاص تمهيد للعام ومكمل له، فيجب إعادة النظر في الخاص في بناء قيمه السوية ليكون مهدا ومنطلقا للعام، ولربطه بمنظور يقلل إلى حد كبير من الاختلاف الدافع للتصادم. واستخلصنا من بحثنا هذا النتائج التالية:

1–إن نظرية التسامح في التراث الإنساني تأخذ بعدا دينيا أكثر من أي بعد آخر، وقد تركت أثرها الخاص في فكر كثير من المثقفين في شتى الحضارات، فلا تكاد تخلو أية حضارة من معنى هذا المصطلح أو من دلالته، هذا ما دفعنا إلى التنقيب في المقدسات عن التعاليم الدينية التي تدلي بمفهوم التسامح الديني، وخصصنا لها فصلا كاملا عن البحث في الأديان الوضعية والسماوية وطقوسها وكتبها، فدعوة الإنسان للتسامح عبر العصور لها قيمة ومكانة يجب التقصي لفكرهما ومنبعه التاريخي والجوهر الاعتقادي.

2-فكر التسامح في الحضارات الشرقية القديمة مرتبط بمجال الروحانيات وما في طقوس الشرق الأقصى من عادات وثقافات لها منبع روحي خالص ينبذ العنف والتعصب، ويدعو إلى البحث عن سبل التعايش المشترك بين البشر. والتدين عنصر مهم ومسيطر على الساحة الإنسانية بحيث أنّ عبادة الآلهة لعبت دورا في نظام الدولة وفي العلاقات بين الأفراد، هذا النمط من العلاقة بين الدين والثقافة الحياتية جعل التسامح يأخذ حلة الدين تاركا بصمة في الإنسان الشرقي الذي أبرز سلوك الصفح والعفو والتقبل لبني جنسه الإنساني في تعاليمه الدينية ونصوص قوانينه وشعائره وتعاليمه من محبة وتسامح لضمان التعايش والحفاظ على البقاء. إذن ففكرة التسامح كانت في كل الحضارات القديمة ترتدي حلة الدين والمقدس لنشر السلام.

3- واكتفى أصحاب الأديان السماوية (اليهودية والمسيحية) من المعتقد الديني ومقدساتهم عقائدهم بالبحث عن القيم الأخلاقية التي بها ينتظم سير الحياة التي كانت تعاني خطرا مهددا لها بالزوال، وذاك من خلال ما تعرضت له من اضطهاد جراء تصادمها مع الإمبراطوريات الوثنية الحاكمة، والسياسات المرتبطة بدوافع دينية في ما بعد. والبحث عن التسامح في هذه المقدسات سهل المنال، وكانت المطالبة به جراء العنف العقدي الذي مر به اليهود والمسيحيين في أطوارهم التاريخية وخاصة الأولى منها، فللتسامح الديني دور جبار في إعادة بناء الصرح المتهالك الكائن بين التفكير العقلي والتفكير الديني الذي أبت الثورة التنويرية أن تقيم له اعتبارا هاما كما كان في السابق، والرفض كان وجهها الذي قابلته به وذلك من أجل ما صدر من رجال الدين من تسلط وتحكم في الحياة العامة، حتى أن الملوك والأمراء الأوروبيين لا يعتلون العرش إلا بإذن ومباركة رجال الدين قبل هذه الثورة، بالرغم من وجود تعاليم الكتب المقدسة التي تحث على التسامح والعفو والرحمة.

4- أخذ التسامح في الفكر العربي الإسلامي مفهوما بعيد الغور، واسع الشمول إذ تشعب وتفرع في اعتباره للتسامح الكوني دون تمييز. وقد تأسست فكرة التسامح من منطلق ديني منبعه الرحمة الربانية خاصة في علاقة الله مع عباده، فهو عودة إلى الذات بالصفة الإلهية الرحيمية، بغية الإنفتاح على الاختلاف والتسامح مع الآخر، وجل الآيات القرآنية تبشر بالمغفرة وتنذر بالعقاب إلا أنها للرحمة والعفو الإلهيين أقرب وأكثر تناولا، ويتجلى هذا في دعوة وسلوك المتصوفة خاصة، الذين انتهجوا طريق التسامح هدفا للعبور إلى المحبة الإلهية، ومنها وفيها المحبة

الإنسانية. فهذه الكلمة – المحبّة – تنطوي على أبعاد ومعانٍ عدة مآلها دعوة حقيقية إلى تسامح مصدره الحبّ الإلهي.

فالمتأمل في الآيات القرآنية ومطالبة الله عباده الابتعاد عما نهى والتقرب إليه وعدم الشرك به وعبادته وحده، يرى أن آيات القرآن تدفع لتسامح ديني محض، وهذا ما دفعت إليه السنة أيضا.

ومن هنا نستنتج أن الدين الإسلامي بما أنه آخر الأديان السماوية يدعو للتسامح، وهذا لامتلاكه حقيقة كلية شاملة تصلح لكل البشر، وذلك بجعل الإنسان مسؤولا عن حمل الأمانة الإلهية .

5- أما نظرية وحدة الوجود المبنية على فكرة وحدة الله والإنسان والوجود، فمصدرها الأول المحبّة الإلهية، التي تكشف عن سر خلق وظهور هذا الوجود لا وجود إلا وجود الحق وهي دعوة إلى المحبّة في الصور الآدمية المختلفة المنتشرة في الأرض بتجليات الخالق، فلا يرى المحبّ سوى محبوبه الحق فيها.

فهذه رؤية محي الدين في معالجته وحدة الوجود عن طريق التأمل الروحي، الذي به يُدْرَكُ أنّ ما ثمّ إلاّ وجود واحد هو الوجود الحقّ، وأن العالم وما فيه من موجودات ليست إلاّ مجالي ومنصات ظهور الخالق. وقد أشار بهذا إلى أنّ رؤية وحدة الوجود لا تعني وجود الحق وجودا ماديا لأن حقيقته غير مادية، بل هي من حيث أن المخلوقات آثار تجليات هذه الحقيقة الغير مرئية والغير ملموسة.

فمشاهدة الحق هذه المشاهدة لا تكون عن طريق العقل وحده بل يستعمل فيها الذاكر الصيام والذكر والخلوة لتصفية الروح حتى يتحقق ويحس ويرى أنه هو الحق وأن كل آدمي كذلك ولكنه لا يدري

6- ثم يدرك –المريد– أنّ هذا الكشف والبحث عن الحقيقة مصدره ذلك الشغف المُنَقِب عن سر الوجود الغير المادي الروحي؛ وأنه مظهر الله تعالى في خلقه فيفنى في حبّه وحبّ خلقه وكونه وما له من المظاهر والصور التي لا تعد ولا تحصى، فلا يرى سوى الله فيها فيحبّ المتجلِي والمُتَجَلَّى فيه، بمعنى أنّ وجود الموجودات الذي هو جوهر ماهيتها ليس لها وإنّما هو لله، فتتجلى الوحدة التي كانت مستورة، وتتبعث المحبّة لتغمر الوجود، فلا يرى تلك الصور المادية في ماهيتها كما يراها المحجوب، فوحدته شعورية روحية غمرت روحه الباحثة عن طريق كشف الوحدة.

وفوق هذا المقام تسري الخلة الإلهية لهذه القلوب، ومنها تتعدى المحبة إلى الغير مع بغية السلام والتسامح لكل البشرية. والتجربة الروحية الصوفية عند بن عربي كما في الفتوحات المكية فريدة من

نوعها، تعكسها تلك الصورة الوجودية لدى الصوفية، فتعطي للتسامح الديني رؤية وحيدة من نوعها وربما الأولى في زمانها والأزمنة بعدها. وبما أنّ المحبّة من بواعث الإحساس بوحدة الوجود وسريانها في الخلائق، ثم يسري التسامح بسببها في القلب نرى محي الدين بن عربي أبدع في تشييد هذه الصورة عن الوحدة الوجودية وعن الحقيقة المطلقة لادرك أن المحبّة الإلهية سبب الوصول للشعور الحقيقي بالوحدة فتصير منبرا ومعبرا للتسامح مع كل الخلائق الذين هم في نظره صور للخالق. فلا يرى صاحبها ولا يحب إلا الحق. فما أكبر البون بينه وبين من يلجؤون للعنف الذي تمليه عليهم محبّة المادة ونوازع اللذات والشهوات.

7- وفكرة التسامح الديني لمحي الدين لها صدى عالمي علاوة على مريديه في حياته ومحبيه بعده الذين دعوا لها وعملوا بها، وكان هدفهم الأول نشر السلام والأمن بين العالم أجمع. والتسامح في نظرهم سلوك ومطلب وضفوه على أرض الواقع كما فعل الأمير عبد القادر الجزائري في مواقفه البطولية لحماية المسحيين في لبنان (الشام) ومنعهم عن القتل رغم الاختلاف الديني بينهم وبينه، ولم يمنعه هذا من الوقوف وقفة محبّ لخلق الله تعالى وذلك لأنه تحقق بمقام الخلة قبلا بلا سك، وهناك العديد من الرجال كان لهم نفس المواقف الإنسانية انطلاقا من باعث محبّة الله

والأخير فإن فكرة التسامح الديني ركيزة أساسية في فكر فلسفة الحبّ التسامحية عند بن عربي الذي أراد لها أن تكون ذا بعد إنساني شمولي للمحبّة الصافية الخالصة، ينتقل بها إلى الاعتراف بالآخر واحترامه، وقبول صور الأفراد المختلفة سواء كانت منكرة أو مقبولة، فكل مخلوق له الحق في اختيار دينه وثقافته ولا يليق بالصوفي حمله على رأي أو عقيدة لا يقتنع بها ولا يجبره على الذل له أو لي غيره. ويطرح محي الدين صورة أخرى من احترام الغير وذلك بالنظر إليه من زاوية التوقير. والتسامح عنده ليس نطقا بلسان فحسب بل بأثره المحسوس والملموس ذي الصدى العميق بحيث يؤثر في النفوس حتى تخلد إلى المحبّة الإلهية، لأن الخلق له شأن متعالٍ قيمة عظيم، فمن نحن حتى نُدْنيه عن مرتبته التي خوّلها له الحق وهي بما أنه خلقه في هذا الوجود يجب علينا أن نقدّر هذا المقام العالي، وهذا هو السبب الأعظم لدعوة بن عربي للتسامح في رأيي.

فالحبّ غاية هؤلاء الصوفية وقد انتهى بهم إلى توحيد الوجود بما أنه سر وحدة الوجود، فأوجب عليهم أن يسامحوا ويعتقدوا أنّهم وأنّ ما هو خارج عنهم أيضا هو لله حقيقة أي التجلّي والمُتجلَّي فيه، فمنه استشرفوا على السماحة، وعُرف معنى الاحترام للغير الذي يجب به على كل عاقل النظر في باطن

وجوهر حقيقة الوحدة التي لا يراها إلا من كان قلبه مملوء بمحبة الله، وبالتالي الناظر لوحدة الوجود بدون قيود تحجب عنها صفاء التنزه فيها، والترقي للمعرفة الذوقية في كشف الإشراق الإلهي في الكائنات.

كما أننا نرنوا باعتبار التسامح من هذه الرؤية، إلى عدم التفريط في حقوقنا المشروعة، وذلك لتحقيق جلب الغير إلى التعايش معنا ومع غيرنا بالاعتراف بالآخر ومنحه فرصة أخذ تلك المسؤولية المشتركة لحماية الكون.

وقد أخذ هذا البعد التسامحي الأكبري مجالا واسعا في فكر دعاة التسامح في الحضارات الغربية لمّا اكتشفوا وأعجبوا بعالميته ورؤيته المستقبلية للتصدي للأصولية والتعصب والعنف الغير أخلاقي والصراعات الدينية وتشعباتها السياسية والاجتماعية والثقافية... الخ، فصار الحوار الديني مؤسس للفكر الذي يقبل الرأي المعاكس للتسامح، ويتصدى بطريق مواقف دفاعية لما يخالفه (التسامح).

وكثيرة هي الدراسات الاستشراقية حول هذا الموضوع الذي طرح فكرة نجد القليل من تجاوب معها من رجال السياسة، إلا أنها مثلت قيمة إنسانية عبر كل التراث الإنساني، واعتنقتها أجيال من المفكرين رغم الثقافة العرقية والعقائدية لكل منها، كما أن هذا لم يمنع الجانب الروحي من إبراز ذاته التسامحية لتكون محل استلهام بعض المستشرقين في دراستهم العقلانية لإشكالية طُرِحت لبناء حوار بين أتباع الأديان ليكونوا أكثر عمقا في الدعوة إلى الاحترام وتأسيس حياة أخلاقية، هروبا من التصادم الحضاري المادي الصارم في معاملتها.

وبنيت أفكارهم في سبيل يمر بين الإنصاف والإجحاف والتبني والرفض، بين التنوير والتضليل وغيرها من الآراء في الفكر الصوفي عموما والأكبري خصوصا والتسامح الحضاري بحلته الحوارية بينها خاصة.

8- وعليه يمكننا القول أنّ هذا النوع من التسامح لقي صدى كبيرا في الفكر العربي وخاصة بواسطة المعاصرين من المفكرين أصحاب الدعوة التسامحية الحوارية التي ينبغي أن تكون مشتركا إنسانيا بتأثير الفكر الصوفي الأكبري، هذا لما يستلزمه واقعنا الصعب في "فتح" الهوية الفكرية المنغلقة على ذاتها، المكبلة بأفكار غير سوية، عصبية ومتشددة ذات الرأي والسلوك المنغلق والغير متقبلٍ للآخر.

فالتسامح الديني له بصمته الخاصة والفريدة من نوعها في تقبل التعددية والإيمان القوي بالاختلاف الديني والحضاري وهي مبنية على التوازن الأخلاقي بين الأفراد مع التنازل المعتدل من "الأنا" ومن "الأنت"، فيتكون هذا التسامح بين القبض والبسط كما أشار إليه عبد الكريم سروش في

مشروعه التسامحي، وكما دعت إليه سعاد الحكيم في بناء أسلوب حواري بين أتباع الأديان للحفاظ على القيمة الإنسانية والكيان الحضاري وغيرهما من المفكرين الذين حاولوا جاهدين البحث عن مشاريع ترفع الأزمة الفكرية والعقائدية عن الإنسان.

إذن ما نتوصل إليه من بحثنا هذا عن التسامح أنه جوهر لا يتجزأ في ذاته، مختلف ومتنوع في مجالاته، له قيمة فريدة ذات طابع إنساني محض، يسعى له كل مفكر منصف في هذا الكون، وقد أصبح اليوم ضروريا وملحا أكثر من أي وقت مضى، من أجل ضمان قاعدة مشتركة بين الأديان والحضارات تعزز الحوار بنشر ثقافة التسامح النابذة للتطرف والعنف الديني من أجل مستقبل عادل في هذا الموضوع ويتبناه كل مفكر إنساني.

9- ومع كل هذا السعي الديني والروحي الصوفي والثقافي وما تشمله العلوم الاجتماعية والإنسانية والأخلاقيات بأنواعها للبحث عن سبل العيش للإنسانية، نرى مجهودات جبارة من أطراف تنظّر وتحاول إبراز هذا التنظير في أرض الواقع ليكتسب الطابع الواقعي الميداني، الذي يُؤسس لاحترام المعتقدات والحريات وقبول الاختلافات الإيديولوجية والثقافية.

كما أنّ الرؤية المستقبلية للشيخ الأكبر مشتملة بالاقتداء بخطى خاتم الأنبياء والرسل والأخذ بالحقائق المحمدية كمنهج متبع لتنظيم قيم الإنسانية وضبط سلوكياتها، لتدرك أنّ كل متوازن ومستوي في أرضية واحدة فلا نقلل من ثقلها، ونعترف بالإيمان الحق الواحد المتنوع في نفس الوقت، فإتباع خطى الرسول يحفظ كرامتك وكرامة غيرك تحت ظل الشريعة.

ونجد من استعمل الحوار كحل لأزمة الإنسان؛ فقبول التعددية الدينية والثقافية وحرية التفكير من مقومات الحوار السليم والقويم، وبما أنّ البشرية خُلقت من التضاد والاختلاف الأسماء فلا يجب أن يكون هذا عائق أمام الأفراد في تشكيل حياتهم الخاصة والعامة. وكثيرة هي تلك المؤتمرات الدولية والعالمية والمشاريع الفكرية والدراسات الغربية والعربية وغيرها حيث نجد فيها من يؤيد ومن يعارض تحاور أتباع الأديان، لكن تبقى في مجال الترجيح بين الخصم والمساند، وتكون الذاتية في صراع دائم في الأنا بين التقبل والرفض.

وعلى الرغم من هذه التناقضات ووجود المصالح الخاصة في تغليب محاب الذات على محاب الآخر، يبقى مشروع الأمل في وحدة أتباع الأديان قيد التأسيس والبناء رغم ما تصده من عراقيل وعقبات، ويبقى التفكر والبحث عن ما يسلك بالإنسانية بحر الخوف والشك في المستقبل لتصل لأرض السلام.

ومحاولة تطوير شبكة الاتصال الخارجية والداخلية للعلاقات بين البشرية بالقيام بدورات إصلاحية وإرشادية من خلال ندوات ومؤتمرات وتأسيس منظمات عالمية ووطنية تساهم في تعزيز فكرة العيش المشترك الإنساني.

وفي أخر بحثنا الذي لم يستوفِ إلا القلة القليلة من فكرة التسامح في فلسفة الحبّ عند محي الدين بن عربي، وما خلفته من صدى عالمي في واقعنا المر وما يحمله من معاناة داخلية وخارجية، فقد وجدنا أنّ التسامح رغم طرحه لإشكالية إنسانية تهم العالم بأكمله وتتمظهر في جميع جوانب العيش وعلى رأسها الدين الذي له دور هام في الجنوح إلى التسامح كمشهد إنساني يُحتمى في ظلاله ويُختبأُ من صدمات الواقع.

إذن فلنكن نحن من يبادر بهذا الصلح، بهذا العفو بهذا التوقير للإنسان الذي خلق مكرما محصنا من خالقه، وجعله مختلفا جنسا وثقافتا ليتعارف ويؤسس العلاقة الإنسانية السوية ويبني الحياة الكريمة دون إفراط أو تقصير، وإن شاء الله أملنا كبير في تلك النخب المثقفة في نشر هذا المفهوم بين البشر وإعطائه رونق القيم المحمدية التي هي خير دليل لضبط هذا الانحراف القيمي للإنسان

فهرس المحتويات

فهرس الآيات

الرقم	الآيـــــة	السورة	رقم الآية	الصفحة
01	"وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا، حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ، ۖ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ"	البقرة	49	
02	" وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ * الَّذِينَ يُنفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ ۗ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ"	آل عمران	13	
03	"فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً ۖ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ ۙ وَنَسُوا حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُوا بِهِ ۚ وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَىٰ خَائِنَةٍ مِّنْهُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ ۖ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ	المائدة	13	
04	"فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ".	الحجر	85	
05	" وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا ۗ أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ ۗ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ "	النور	22	
06	فقال: "وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ"	الشورى	37	
07	"فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلَامٌ ۚ فَسَوْفَ تعْلَمُونَ"	الزخرف	89	
08	اِدْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ، فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ"	فصلت	34	
09	وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ "	الأنفال	61	
10	هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ "	ق	15	
11	" وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّى نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ ".	محمد	32	
12	" وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ".	الصافات		
13	" وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي"	طه	39	

15	" يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ "	فاطر	15	
16	" وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ "	الإسراء	23	
17	"*قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ*"	آل عمران	31	
18	"يأيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة "	الممتحنة	1	
19	" وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا " ا	الأنفال	16	
20	" حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ "	التوبة	29	
21	" كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ "	الرحمان	27	
22	"وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ "	هود	11	
23	قال تعالى " وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ "	البقرة	123	
24	وقال " قُلْ إِنَّمَا يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ	الأنبياء	108	
25	" وَمَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ "	الحج	30	
26	"وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا".	الأنفال.	62	
27	"وَلَوْ أَنَّمَا فِي الأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ	لقمان	27	
28	" قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا "	لقمان	26	
29	" لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ".	الممتحنة	08	
30	" أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ " وقوله: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا "			
31	"قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ	الزمر	50	

	إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ".			
32	"وَلَتَعْلَمُنَ نبأه بعد حين "		86	
33	" كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ "	الإسراء	20	
34	تعالى " وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي "		71	
35	وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى الله إنه هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ " الآية 61 سورة الأنفال			
36	قال " ليس كمثله شيء"، أي			
37	" ألم تر أن الله يسبح له من في السموات و الأرض والطيرُ صاَفتٍ كل قد علم صلاته وتسبيحه "			

ملحق المصطلحات

المصطلحات الفلسفية:

اللاتسامح: العنف، العصبية، الحسد، الغضب، الطمع، الصراع، الحقد، الشر، الكره، العداء، الرذيلة، الغرور: تمر كل الحضارات بمفهوم العنف وما يرادفه من مفاهيم، فالتعصب واللا تسامح يعبر عن ذلك الجمود الفكري والعقلاني نحو الآخر، والصراعات متنوعة ومختلفة منها العرقي أو القومي أو القبلي، والتعصب على أساس النوع البشري، التعصب وهو التفكير دائما بصفة أحادية مع إلغاء الرأي الآخر ورفض تقبله ونقاشه. وهو إلغاء العقل، والإسلام دين وسطية.(أنظر لالاند، الموسوعة الفلسفية، ص1187) .

العفو، المغفرة، الاحسان، المودة، التواضع، الاخلاص، الرحمة، الصلاح، الترافع، الخير السلام، القيم، الأخلاق، الحق، الصبر، التواضع، الإخلاص، الكمال، الواجب، الإرادة الاختلاف، التعايش، التعدد، التسامح، الحوار، الوحدة، الكرم، الصفح، اللاعنف. : كل هذه المصطلحات تدل على مفهوم التسامح بين الأفراد، و يعد التسامح من أعظم القيم التي نادت بها الإنسانية والمعتقدات الدينية والإسلام خاصة، وبتسامح الديني تعم الرحمة و يعفو وصفح عن الناس، وكما جاء في قرآنه الكريم " وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (61)" **الأنفال** وكما جاء في كل المعتقدات الدينية للحضارات التاريخية.(أنظر مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص 220).

النفس: هي الجوهر البخاري اللطيف الحامل لقوة الحياة والحس والحركة الإرادية وسماها الحكيم الروح الحيوانية، وعند الصوفية هي ذميم الأفعال وسفساف الأخلاق مثل الحقد والحسد وغيرها.

الذات الآخر: في نظرية وحدة الوجود يعرفها الشيخ عبد الكريم الجيلي في بيته المشهور: **الذات واحدة واوصاف العلى الله، والسفلى لعبد واهي.**

البقاء الفناء: لم يعرفه التصوف تعريفا هَوياً، لكن يقول فيه محي الدين ابن عربي" أن تبقى وتثبت الخصال المحمودة في الرجال، والفناء أن تفنى الخصال المذمومة في الرجال، ففي نسبة البقاء شهود الحق، وفي نسبة الفناء شهود الخلق فحال البقاء أعلى من حال الفناء فالبقاء حال لا يزول حكمه ثابت حقا وخلقا وهو نعت إلهي.(أنظر، القشاني ت736هـ ، لطائف الاعلام في إشارات أهل الالهام، ص291/260/179).

الله: يطلق على كلمة "الله" في القرآن هو اسم علم ذاتي لمرتبة الألوهية الجامع الحقائق الاسماء.

الألوهية: مرتبة للذات لا يستحقها إلا الله، فهي طائفة الاسماء الإلهية التي يتصف بها الحق كونه إله ومعبود.

الإيمان: هو فعل التصديق بالغيب وضد الكفر، وارتباط اسم الإيمان الله يعتبر حنيف وهو نور من الحق سبحانه متعين في حضرة الرحيم والهادي.

الإنسان: إنسان الحيواني وهو من أفراد الجنس البشري، الجامع لحقائق العالم، أما **الإنسانية** فهي الخلافة عن الله، وهي مراتب تشمل الولاية والنبوة والرسالة والإمامة والأمر والملك فالكمال الإنساني بكمال هذه المرتبة وهو المركوز بقوة منذ آدم إلى آخر مولود. كما ان هناك عدة أنواع من الإنسان الحيواني والأزلي الكامل والكبير. (قاسم بن صلاح الدين الخاني، السير والسلوك الى ملك الملوك، ص200/189)

الإنسان الكامل: هو الحقيقة المحمدية، لكن هذه الحقيقة قطب يدور في فلكه دائما كل طالب للكمال، فلا يزال يدور، أي يتحقق بصفات المحمدية، ويدور... وفي دورانه يصغر قطر الدائرة حتى يتلاشى ويتحقق الطالب بوحدته الذاتية مع المركز الدائرة، أي الحقيقة المحمدية وهنا في تحققه يطلق عليه اسم من تحق به أي اسم الإنسان الكامل. فالعبارة لصاحبها محمد صلى الله عليه وسلم ويمكن ان يتحقق بها الفانين.

التجلي، الفيض، الظهور التنزل، الفتح: فهيا أنواع متعددة بين الوجودية والشهودية العرفاني والخاص والدائم والذاتي... إلخ كما أن ابن عربي عرف التجلي هو ما ينكسف للقلوب من أنوار الغيوب وهذا يكون لما له من استعداد لإدراك ذوقي ومنه تختلف التجليات وفيضها من ذوق إلى أخر.أنظر سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص 219/212/169/155).

الشمولية: تشمل حقوق الإنسان وجميع البشر دون استثناء، وذلك حسب المادة 1 في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

المحبة الإلهية: يلخص محي الدين بن عربي في أنه حب الله لنا وحبنا الله أيضا قد يطلق عليه إنه إلهي، فالحب تعلق خاص من تعلقات الإرادة فلا يكون إلا بمعدوم غير موجود، ينتقل المحب بهذا التعلق إلى صفة المحبوب وما أحسن ما جاء في هذا قول الله تعالى" يحبهم ويحبونه" وهي مبني للغائب والحب تعبير إنساني بكل ما يضمنه الوجود من مستويات التي تتوق للمحبوب الوصول إليها.

وحدة الوجود: يعبرون بها عن تعقل الحق نفسه بنفسه وإدراكه لها من حيث تعينه و هذه هي الوحدة الحقيقة الماحية للاعتبارات والاسماء والصفات و النسب و الإضافات، وحدة الوجود يعني به عدم انقسام الوجود إلى الواجب والممكن أي الخالق والمخلوق.

وحدة الشهود: وهو أعلى مراتب الشهود وهي رؤية المجمل في المفصل، والمفصل في المجمل كرؤية النخلة في النواة.

الواحدية: اعتبار الذات من حيث انتساء الاسماء عنها من حيث اتحادها فيها فكان اسم الذات واحدا اسما ثبوتيا لا سلبيا. الواحدية. إن الكلام عن الواحدية يتطلب البدء بالأحدية، والتي تكون فيها الشيئية حقيقة إلهية محضة ثم تصبح شأن ثم أعيان ثابتة، كل هذا يكون في الأحدية مجملا التي ليس لشيء فيها ظهور دون الله، وهنا لا تميز ولا تفصيل وصولا إلى الواحدية التي تظهر فيها الأسماء والأشياء، وهي الوجود الظاهر، تتميز فيه الأسماء بعد ما كانت مستهلكة في الذات، فتظهر الأسماء بعضها لبعض والأعيان الثابتة لبعضها البعض، وكذلك أحكام ظهورها بعضها لبعض في الزمان. (أنظر سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص 287/259)

الاتحاد، الحلول: يراد بالاتحاد جميع الموجودات في الوجود الاحد من غير أن يلزم من ذلك ما يظن من انقلاب الحقائق، أو حلول شيء في شيء بل المراد من ذلك أن كل ما سوء الحق عز وجل لا حقيقة له إلا بالحق سبحانه. أما الحلول فليس له ورود في مصطلحات الصوفية أما عند أهل الظاهر فقد أخذوه للتكفير وعرفوه على أنه حلول شيء في شيء آخر فيصبح ذاتين وهذا غير مذكور عند أهل الباطن.

الخلة: تحقق العبد بصفات الحق بحيث يتخلله الحق ولا يخلى منه ما يظهر عليه شيء من صفاته، فيكون مرآة للحق.

الخيال: سلطان الخيال هو علم البرزخ وعلم عالم الأجساد التي تظهر فيها الروحانية، وهو علم سوق الجنة وهو علم التجلي الإلهي في القيامة في صورة التبدل، وهو علم ظهور المعاني التي لا تقوم بنفسها

الحقيقة: مشاهدة الربوبية، بمعنى أنه تعالى هو الفاعل في كل سيء والمقيم له، لا هوية قائمة بنفسها مقيمة لكل سيء سواه. وهناك حقيقة الحق والخلق و الحقيقة المحمدية.

العارف: هو من أشهده الله ذاته وصفاته واسماءه وأفعاله، فالمعرفة حال يحدث من شهوده. و أنه ليس بغيرٍ.

الهباء: هو لمادة التي فتح الله فيها صورة العالم وهو العنقاء كما عرفت في باب العين وأنها هي المسماة بالهيولي.

الهيولى: عن الطائفة اسم للسيء باعتبار نسبته إلى ما هو ظاهر فيه بحيث يكون كل باطن هيولى الظاهر، الذي هو صورة فيه، ثم إن لما كانت الصورة الجسمية هي أظهر الصور للمدارك صارت الهيولى إنما يطلق في الأكثر ويراد بها محل الصور الجسمية.

الهوُ: هو اعتبار الذات الله، والهوية هي الحقيقة في العالم الغيب والهوية الذات من حيث عينها، مع تعقل الغيبوبة.

العوالم: هو الظل الثاني وليس إلا وجود الحق الظاهر بصورة الممكنات كلها فلظهوره بتعيناتها سمي باسم السوى والغير باعتبار إضافته إلى الممكنات للممكن إلا بمجرد هذه النسبة، فالعالم صورة الحق، والحق هوية العالم وروحه، والعوالم المقصودة هي الجبروت والأمر الملكوت والخلق الغيب والشهادة و الملك.

الأعيان الثابت: هي حقيقة في الحضرة العلمية ليست بموجودة، بل معدومة ثابتة في علم الله والمراتب الثانية من الوجود الخفي. وعين الشيء هو الحق وعين الله والعالم هو الإنسان الكامل المتحقق بحقيقة البرزخي الكبرى وعين الحياة هو باطن الاسم الحي الحق.

الصورة الظاهرة: هو الوجود أيضا لأن الاسماء إنما تكون ظاهرة به فكان هو صورة ظاهريتها.

صورة الوجود الإلهي: يعني به الجمعية الحاصلة عن الاسماء الذاتية من حيث هي ظاهرة بنفسها من بطون وحدة الذات.

صورة الوجود الكوني: هو عبارة عن ظهور الوجود بالسواء فيه كما كان الوجود الإلهي.

العدم: هو عالم الخلق إذا لم ننظر قيامه كله في الله.

العماء: هو الغيم الرقيق والغيم، هو الحائل بين الأرض والسماء، وهذه الحضرة هي الحائلة بين سماء الأحدية وبين أرض الكثرة الخلقية. ومرادف العماء **الباطن والظاهر وقد سمى الله سبحانه وتعالى الباطن بالأمر والظاهر بالخلق**

ممكنات: ممكن هو المخلوق وسميا ممكن لأن وجوده ممكن وعدمه ممكن، نظرا لوجوب وجود الحق الدائم الأزلي.

الحقيقة: هي الذات الأحدية الجامعة لجميع الحقائق،

اللذة، الألم: اللذة تقابل الألم وهما بديهيان، أي من الكيفيات النفسانية الأولية، غن اللذة إدراك الملائم من حيث أنه ملائم، كطعام الحلو عند حاسة الذوق، والنور عند البصر، وحضور المرجو عند القوة الوهمية وهي تنسأ من فعل المراد تلذذه. فالألم واللذة هما شرطان وجوديان يتعلقا روح و جسم والألم مبدأ للذة واللذة مبدأ للألم.

الصفوة: هم المتحققون بالصفاء عن كدره الغيرية.

الشهوة: معانيها عديدة منها العام ومنها الخاص، أما العام فهي حركة النفس طلبا للملائم، والخاصة هي الرغبة السديدة في التمتع باللذات الحسية والانغماس فيها. فإذا اقترن اسمها بالحواس أصبحت لذة، أما إذا اقترن اسمها بالروحانيات أصبحت سوقا وإرادة

البسط والقبض: في مقام القلب بمثابة الرجاء في مقام النفس، وهو وارد يقتضه إسارة الى قبول ولطف ورحمة وانس، يقابله القبض كالخوف في مقابلة الرجاء في مقام النفس والبسط في مقام الخفاء والقبض اليه باطنا.

تعريف الوجد: هو ما يصادف القلب من الأحوال المفنية له عن شهوده، وهو حزن مما يجده المحب من هموم.

صدوقية وفريسية وأسينية: هي فرق يهودية قديمة فالفريسيون مأخوذة من كلمة عبرية بيروشيم أي المنعزلون وهي إحدى الفرق اليهودية الرئيسية الثلاثة التي كانت معروفة عندهم حتى مجيء المسيح، وجاء كنتيجة لهبوط مكانة الكهنوت بتأثير الحضارة الهيلينية التي تعلي من شأن الحكيم على حساب الكاهن، أما الصدوقون مأخوذة من كلمة العبرية "صدوقيم " ومن المحتمل أن يكون أصل الكلمة للكاهن الأعظم صادوق في عهد سيدنا سليمان ونعود أصوله إلى قرون عدة سابقة على ظهور المسيح عليه السلام وهم أعظم القيادة الكهنوتية المرتبطة بالهيكل وشعائر، وأما الاسينيون مشتقة من اللفظ الآرامي "آسيا " بمعنى الطيب أو المدواي وسموا بهذا الاسم لأنهم كانوا يتعاطون طب الأرواح، فهي فرقة يهودية

لم يأت ذكرها في العهد الجديد وهم جناح متطرف من الفريسيين وتقترب عقائدهم من عقائد تلك الفرقة ويظهر هذا في ابتعادهم من اليهودية كدين مرتبط بالهيكل القدس . (انظر andalusiat.com)

الكثرة في الوحدة ما هي إلا كثرة الأسماء الحسنى المتجلية على المخلوقات، فكل روح أو صورة متجلى عليها اسم من أسماءه العلية، والوحدة ومن حيث أن كل اسم من أسماء يدل على الذات أولا، فالأسماء في كثرتها تدل على الله فالغفور هو الله والمعذب هو الله.

المتصوف: المريد الساعي بالمجاهدات والأذكار للوصول للحقيقة، الصوفي هو الواصل للحقيقة بعدما جاوز المقامات.

اللوثرية والإنجليكانية : هي التقاليد والعقائد المسيحية، وتضم كنيسة إنجلترا وبعض الكنائس التي ترتبط بها تاريخيا ويمثلها بعض الجماعات المؤمنة بعقيدتها، فهي ذات تمثيل كاثوليكي بمفهوم الكنيسة ذات الصلاحيات المطلقة. أما اللوثرية فهي تمثل المذهب البروتستانتي والتي يرجع تأسيسها إلى مارتن لوث، وهو رهبا أوغسطيني، حاول في القرن 16 القيام بحركة إصلاحية في الكنيسة الكاثوليكية، ما أدى إلى ظهور صراع طائفي في الكنيسة البروتستانتية. من هذا السبب بدأت بوادر البحث عن التسامح الديني بينهم للحد من الأزمة التي كانت الكنيسة تعيشها تبعا لصراع في تجديد الهوية البابوية واسترجاع سيادتها وزمام الأمور، وأرادت هذه الحركة أنّ وسيطا بين العقل البشري وما يرمي إليه من إصلاح وفصل الدين عن الدولة ورفض التعصب والتشدد الديني ضمن ثقافة النهضة والتنوير.

الهرطقة: في المسيحية هي كل ارتداد عن الدين، إن التعريف الكاثوليكي للهرطقة بأنه مناقض للإيمان (دوغما) وهرطقة هي خطأ إرادي ومتشبث به المعارض مع لمبدأ الإيمان، وتعلمه الكنيسة بصفته، وهو بمفهوم البدعة والانفصال الكلي عن أوامر الكنيسة. ،(انظر ج.ويلتر، ترجمة جمال سالم، الهرطقة في المسيحية، دار التنوير للطباعة، بيروت، دط ،2007)

قائمة المصادر والمراجع

أولا: المصادر

1. ابن كثير الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، المكتبة التوفيقية، ج 1، القاهرة، 2008.
2. أبو الحسن إسحاق الصوري، التوراة السامرية، سفر التكوين، الاصحاح 50، ، دج، دط، دب، دار نون، 2008.
3. ابو الحسن مسلم بن حجاج، صحيح مسلم، مجلد 8، دار ابن الهيثم، ط 1، القاهرة، 2003.
4. إنجيل يوحنا، العهد الجديد، رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية.
5. عبد الرحمن بن قتادة السلمي، المحدث الألباني، المصدر السلسلة الصحيحة، الموسوعة الحديثة الدرر السنية.
6. عبد الله بن مسعود، المحدث: الألباني، المصدر: مشكلة الفقر، الصفحة أو الرقم: 15، خلاصة حكم المحدد: صحيح.
7. محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة، باب الأخلاق والبر والصلة الحديث 29 مكتبة المعارف، الرياض، ط 1، 2004.
8. محي الدين بن عربي الحاتمي الطائي، الفتوحات المكية، مج 4، دار صادر، دط، بيروت، دس.
9. محي الدين بن عربي، اعتنى به عاصم إبراهيم الكيالي الحسني، عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 1، 2005
10. محي الدين بن عربي، ترجمان الأشواق، د ط، دار الصادرات بيروت، لبنان، سنة 2003.
11. محي الدين بن عربي، ديوان ترجمان الأسواق، اعتنى به عبد الرحمان المصطفاوي، دار المعرفة، بيروت، ط 1، 2005.
12. محي الدين بن عربي، فصوص الحكم شرح للقشاني، ط1، دار صادر، بيروت، لبنان، 2005.

ثانيا: المراجع

1. إبراهيم إبراهيم محمد ياسين، صدر الدين القونوي فلسفته الصوفية، دط، منشأ المعارف، مصر، 2003.
2. ابن تيمية، جامع الرسائل، مج 2، ط 2، دار العطاء، د ب، 2001.
3. أحمد الماحي الشفيع، زرادشت والزرادشية، حوليات الأدب والعلوم الاجتماعية، مجلس النشر العلمي، الكويت، ج21، دط، 2001.
4. أحمد بن عبد العزيز القصير، عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفي، مج1، ط 1، مكتبة الرشد،

5. دب،2003.

6. أحمد ديدات، محمد عبد القادر الفقي، حوار ساخن مع داعية العصر، مكتبة القرآن للنشر، القاهرة، د ط، دس.

7. أحمد شلبي، أديان الهند الكبرى الهندوسية، الجينية، البوذية، ط11، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1984.

8. الأخضر قويدري، مشكلة الاتحاد والتعالي في عقيدة الشيخ محي الدين بن عربي (دراسة في وحدة الوجود)، د ط، نينوى للدراسات والنشر، سوريا،

9. الأمير عبد القادر محي الدين الجزائري، المواقف الروحية والفيوضات السبوحية، مج2، ط1، دار الكتب العلمية، لبنان، 2003.

10. الأمير عبد القادر، العالم المجاهد، جمع وتحقيق نزار أباظة، ط1، دار الفكر المعاصر، دمشق، 1994.

11. جوزيف لوكلير، ترجمة جورج سليمان، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2009.

12. الحسن بدران، وحدة الوجود من ابن عربي إلى سبينوزا، حوليات التراث، العدد 10، 2010، جامعة مستغانم.

13. حسين الفاتح قريب الله، فلسفة وحدة الوجود، ط1، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1997.

14. روجيه أرنالديز، ثلاثة رسل لإله واحد، ترجمة سعدي رشيد، د ط، مكتبة المهتدين، المغرب، 2012.

15. روجيه غارودي، حوار الحضارات، تعريب الدكتور عادل الغوّا، عويدات للنشر والطباعة، ط4، بيروت، 1990.

16. روجيه غارودي، كيف نصنع المستقبل، ت/ منى طالبة، أنور مغيث، ط 1، دار الشروق، مصر، س 1998.

17. رينيه غينون، أزمة العالم الحديث، ترجمة عدنان نجيب الدين وجمال عمار، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، دب، ط 1، 2016. .

18. زهير يوسف عليوي الحيدري، جهود المستشرقين في دراسة تاريخ التصوف الإسلامي، مجلة أوروك للأبحاث الإنسانية، المجلد 3، العدد3، ايلول 2010.

19. سعاد الحكيم: ابن عربي، مولد لغة جديدة، المؤسسة العامة للدراسات والنشر والتوزيع، طَ1، بيروت، لبنان، 1991م.

20. سعيد محمد حسين معلوي، وحدة الأديان في عقائد الصوفية مع مقدمة عن الدعوة إلى وحدة الأديان في الديانات الوضعية والكتابية، مكتبة الرشد، ط 1، مكة المكرمة، 2011.

21. سليم عبد الله حجازي، منهج الإعلام في صلح الحديبية، ط1، دار المنار، جدة، 1967.

22. سيد حسين نصر، ثلاثة حكام مسلمين، ط1، دار النهار للنشر، بيروت، 1971.

23. سيد حسين نصر، قلب الاسلام، بناية الصباح، ط 1، بيروت، لبنان، 2009.

24. الشمالي عبدو، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها، ط5، دار الصادرة، بيروت، 1979.

25. شميل أنا ماري، الأبعاد الصوفية في الإسلام وتاريخ التصوف، ترجمة محمد اسماعيل السيد، رضا حامد قطب، ط 1، منشورات الحمل، بغداد، 2006.

26. صدر الدين القونوي، مفتاح الغيب الجمع والوجود، شرح مصباح الأنس بين المعقول والمشهود، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2010.

27. طارق فتحي سلطان، تاريخ الصين والشرق القديم، د ط، دار الفكر للنشر والتوزيع، د بلد، 2013.

28. طه عبد الباقي سرور، محي الدين بن عربي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، د ط، مصر، 2012.

29. عبد الحليم محمود، قضية التصوف المدرسة الشاذلية، ط3، دار المعارف القاهرة، القاهرة، دس.

30. عبد الحميد درويش، الفلسفة في مصر القديمة، دج، مكتبة وهبة، ط1، القاهرة، 1998.

31. عبد الرحمان خليل، أقسا الكتاب المقدس للديانة الزرادشتية، دج، د ت، روافد للثقافة والفنون، ط2، سورية، 2008.

32. عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل، ج2، المطبعة الأزهرية، بيروت، د ط، 1316هـ.

33. عبد الواحد يحي، الشرق والغرب، ترجمة عبد الباقي مفتاح، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط 1، 2016.

34. عبد الواحد يحي، نظرات في التربية الروحية، ت: عبد الباقي مفتاح، عالم الكتب الحديث، ط1، الأردن، 2014.

35. عبده الشمالي، دراسات في تاريخ الفلسفة العربية وأثار رجالها، ط5، دار صادر، لبنان، 1997.

36. عيسى ميخائيل سابا، قصة الأديان القديمة ومذاهبها الفكرية عند الإغريق، دج، دت، دط، المطبعة المخلصية، دب، 1920.

37. ماجي التكريتي، فلسفة الأخلاق بين أرسطو ومسكويه، دط، دار دجلة، عمان، 2012.

38. محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم، ترجمة هشام صالح، د ط، دار الطليعة، بيروت، 2000.

39. محمد أركون، نحو تاريخ مقارنة للأديان التوحيدية، ترجمة هاشم صالح، دط، دار الساقي، بيروت لبنان، 2011.

40. محمد حسن مهيدي بخيت، الفلسفة الإغريقية ومدارسها من طاليس إلى أبروقلوس، ط1، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2015.

41. محمد عبد الجابري، قضايا الفكر المعاصر، دج، د ت، ط1، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت.

42. محمد عبد الرحمان مرحبا، المرجع في تاريخ الأخلاق، ج1، ط1، جروس برس، لبنان، 1988.

43. محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، د ط، مطبعة البيت الأخضر، مصر، 1938.

44.محمود محمود الغراب، الخيال عالم البرزخ والمثال من خلال كلام الشيخ محي الدين بن عربي، ط2، دار الكتاب العربي، سوريا دمشق، 1993.

ثالثا: المعاجم والموسوعات:

1. ابن منظور، لسان العرب، ج2، ط1، دار المعارف، القاهرة.

2. أندريه لالاند، موسوعة لا لا ند الفلسفية، منشورات عويدات، ج أ، دت، ط 2، بيروت، 2001.

3. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دت، دط، دار الكتاب اللبنانية، دمشق، 1982.

4. سعاد الحكيم، المعجم الصوفي الحكمة في حدود الكلمة، دندرة للطباعة والنشر، ط 1، لبنان، 1981.

5. عبد الرضا الطعان وآخرون، موسوعة الفكر السياسي عبر العصور، د ط، دار النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، د س.

6. عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، دار مدبولي، ط 3، القاهرة، 2000.

7. مصطفى غالب، في سبيل موسوعة فلسفية، أبقراط، دار ومكتبة الهلال، دط، بيروت، 1985.

8. بيير ديقانبيه، وآخرون، معجم الحضارة اليوناني، ترجمة أحمد عبد الباسط حسن.

رابعا: المجلات

1. إبراهيم أحمد، مركز الدوحة لحوار الأديان نموذج ناجح للحوار الثقافي، الحوار الثقافي، مجلد 2، العدد2.

2. إبراهيم أعراب، محمد إبراهيم بو علو، التراث وسؤال التسامح، مجلة ثقافية فكرية فكر ونقد، العدد 21سبتمبر 1999، 30/21، http: //www. aljabriabed. net.

3. أحمد عبد السادة زوير، التسامح الديني في فكر توما الإكويني، مجلة جامعة بابل للعلوم الإنسانية، 2018، مجلد 26، العدد 7، 2018/9/2، ده، دب، ص191.

4. حمزة شهيد حسين، الأخلاق في فكر أفلاطون، كلية الآداب، الكوفة، العدد 10، 2008.

5. طالب جاسم حسن العنزي، سلمى حسين علوان، المؤثرات الأجنبية في التصوف الإسلامي من المنظور استشراقي، مجلة دراسات الاستشراقية، العدد 1، صيف 2014.

6. علي عباس مراد، فاتن محمد رزاق، التسامح في بعض الحضارات القديمة، المجلة السياسية والدولية، 2012، 22، 7/2021/20، كلية العلوم السياسية جامعة المستنصر، العراق.

7. محمود فارس عزت، قراءة في العهد العمرية، مجلة جامعة دمشق، سوريا، م 26، ع 1+2، 2010.

8. منير عكاشة، لقاء مع السيد حسين نصر، ترجمة أمير الزين، مجلة الأديان، العدد صفر خريف 2009، مركز الدوحة الدولي، قطر.

الرسائل الجامعية:

1. احسان بن بلهة، وحدة الأديان، د ت، تخصص مقارنة الأديان، العلوم الإسلامية، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، جامعة وهران أحمد بن بلة، 2020/2019.

2. فرعون حمو، فلسفة الاختلاف عند الأمير عبد القادر " دراسة أنثروبولوجيا " تندرج ضمن نيل شهادة الماجستير، الأنثروبولوجيا، قسم الانثروبولوجيا، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة ابي بكر بلقايد تلمسان، 2009/ 2010.

خامسا: المواقع الإلكترونية

1. إبراهيم عدنان، هل تعرف من هو جلال الدين الرومي، الوقت 3: 08، 28/11/2014، المدة 17/12، بتصّرف.

2. أحمد فرحات بيروت (الإتحاد الثقافي)، سعاد الحكيم لم يعد يحقّ للصوفي أن ينشغل بخلاصه الفردي، الخميس 6 أكتوبر 2016 11: 53. https: //www. alittihad. ae//article/48488/2016/

3. بن عبد القادر السقاف علوي، الدرر السنية الموسوعة الحديثية، https: //www. dorar. net/hadith/sharh/139084 23: 21، 20/12/2021.

4. خالد الحروب، لقاء المفكر عبد الكريم سروش حول كتاب القبض والبسط في الشريعة، تاريخ بث الحلقة: 19 مارس 2005 في قناة الجزيرة، على الساعة 22: 42، المقطع: ، 3: 35، 2: 46. https: //www. youtube. com/watch?v=a11EcviNvVs

5. رشيد سعدي، طابع النزعة الإنسانية في فكر عبد الكريم سروش او الانسان كمدخل للإصلاح الديني في الإسلام، 04/يوليو/2020، https: //www. mominoun. com/articles، 2021/07/29.

6. سعاد الحكيم: حوار الاديان يتطلب كسر الغربة بالمعرفة والتعارف، مجلة الأمن/مفكّر وكتاب/تحاورها البروفسور لويس صليبا، https: //www. futureconcepts-lb. com/?p=681. 22/09/2021، 11: 53 صحيفة المدينة هجري. http: //www. aohr. net/portal/wp-content/uploads/2015/03، 2021/09/11 .

7.عبد المنعم شيح، قراءة في كتاب القبض والبسط في الشريعة للمفكر عبد الكريم سروش، مجلة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم الدراسات الدينية، https: //www. mominoun. com/articles، 00: 02، 2021/07/26.

8. فيصل بن علي الكاملي، الحكمة الخالدة وحقيقة المشترك الإنساني، https: //www. albayan. co. uk › MGZarticle2، 16/10/2021، 20: 21.

9. محمد عبده خالد، سعاد الحكيم تستعيد الصوفية.. سعيًا إلى عالم أكثر انفتاحًا. أغسطس 31، 2017 https: //www. alfaisalmag.com/?p60232، 2021 /16/10، 20: 21.

10. محمود مصطفى، التوراة، لاويين 25، http: //maaber.com/issue_june07/spiritual_traditions1. htm#_ftnref29، 2021/10/21، 12:31.

11.مركز الدوحة لحوار الأديان، حساب مؤسستي، https: //www. diae. events/members/6439/profile/، 22: 00، 24./11/2021

12.ندرة البازجي، محي الدين ابن عربي مثال صالح للاعتراف، بالأخر، مجلة معا بر، 31. 3. 2015. www. maber. org/issue. opprilag/iritval، 2022/11/11، 23:00.

13. يوسف القرضاوي يقاطع مؤتمر حوار الأديان في الدوحة اعتراضا على الحضور اليهودي، https: //www. france24. com/ar/20130، نشرت في: 2013/04/23 - 11: 40، 14: 28، 12/31/2021.

فهرس الأحاديث

الأحاديث	الصفحة
الحديث الأول: "لا تحاسَدوا، ولا تَناجَشوا، ولا تباغَضوا ولا تدابروا، ولا يبِعْ بعضُكُم علَى بيعِ بعضٍ، وَكونوا عبادَ اللَّهِ إخوانًا. المسلمُ أخو المسلمِ، لا يظلِمُهُ ولا يخذلُهُ، ولا يحقِرُهُ. التَّقوَى ههُنا ويشيرُ إلى صدرِهِ ثلاثَ مرَّاتٍ. بحسبِ امرئٍ منَ الشَّرِّ أن يحقِرَ أخاهُ المُسلمَ، كلُّ المسلمِ علَى المسلمِ حرامٌ: دمُهُ، ومالُهُ، وَعِرْضُهُ".	65
الحديث الأول: "لا تحاسَدوا، ولا تَناجَشوا، ولا تباغَضوا ولا تدابروا، ولا يبِعْ بعضُكُم علَى بيعِ بعضٍ، وَكونوا عبادَ اللَّهِ إخوانًا. المسلمُ أخو المسلمِ، لا يظلِمُهُ ولا يخذلُهُ، ولا يحقِرُهُ. التَّقوَى ههُنا ويشيرُ إلى صدرِهِ ثلاثَ مرَّاتٍ. بحسبِ امرئٍ منَ الشَّرِّ أن يحقِرَ أخاهُ المُسلمَ، كلُّ المسلمِ علَى المسلمِ حرامٌ: دمُهُ، ومالُهُ، وَعِرْضُهُ"	67
الحديث الثاني: "إيَّاكُم والظَّنَّ، فإنَّ الظَّنَّ أَكذبُ الحديثِ، ولا تحسَّسوا، ولا تجسَّسوا، ولا تحاسَدوا ولا تدابَروا، ولا تباغَضوا، وَكونوا عبادَ اللَّهِ إخوانًا"	67
الحديث الأول: "اسمحْ يُسْمَحْ لكَ".	67
الحديث الثاني: "أفضلُ الإيمانِ الصَّبرُ و السَّماحةُ"	67
الحديث الأول: "لا تحاسَدوا، ولا تَناجَشوا، ولا تباغَضوا ولا تدابروا، ولا يبِعْ بعضُكُم علَى بيعِ بعضٍ، وَكونوا عبادَ اللَّهِ إخوانًا. المسلمُ أخو المسلمِ، لا يظلِمُهُ ولا يخذلُهُ، ولا يحقِرُهُ. التَّقوَى ههُنا ويشيرُ إلى صدرِهِ ثلاثَ مرَّاتٍ. بحسبِ امرئٍ منَ الشَّرِّ أن يحقِرَ أخاهُ المُسلمَ، كلُّ المسلمِ علَى المسلمِ حرامٌ: دمُهُ، ومالُهُ، وَعِرْضُهُ"	68
الحديث الثاني: "إيَّاكُم والظَّنَّ، فإنَّ الظَّنَّ أَكذبُ الحديثِ، ولا تحسَّسوا، ولا تجسَّسوا، ولا تحاسَدوا ولا تدابَروا، ولا تباغَضوا، وَكونوا عبادَ اللَّهِ إخوانًا".	68
الحديث الأول: "اسمحْ يُسْمَحْ لكَ".	69
الحديث الثاني: "أفضلُ الإيمانِ الصَّبرُ و السَّماحةُ".	69

فكرة التسامح في فلسفة الحب عند محي الدين ابن عربي

الملخص:

يعتبر محي الدين بن عربي من أهم المؤسسين لفلسفة التسامح بين أتباع الأديان. لقيت صدى كبير في الأوساط الفكرية المعاصرة قديما وحديثا ما بين مؤيد ومعارض ومن الآخرين الذين كان معظمهم من علماء الدين بالنسبة للمسلمين، أما الصوفية فقد رحبوا بها واتخذوها منهجا يتوج طرقهم ونهاياتهم، فسرت منهم إلى محبيهم والمتعاطفين معهم. وبما أن كلّ حضارة تنسأ أولا انطلاقا من أقوال مفكريها، فإن الصراعات بينها وليدة فكرها المؤسس لها ولو من بعيد وانطلاقا من أن لكل حضارة فكرها فإنها سريعا ما تصارعت منذ نسأتها. لذا طرح ابن عربي هذا التسامح من خلال وحدة الوجود والمحبة الإلهية، كمفتاح للسلام بيم هذه الأمم ومن هنا نطرح التساؤل التالي، هل كان لفلسفة المحبة التسامحية الأكبرية صوت في الفكر المعاصر؟ أم لم تلق قبول لها ؟

كلمات مفتاحية: التسامح، محي الدين بن عربي، وحدة الوجود، المحبة.

L'idée de tolérance dans la philosophie de l'amour selon Muhyiddin Ibn Arabi

Résumé :

Mohyedine ibn arabi est considéré parmi les fondateurs les plus dits de la philosophie de tolérance parmi les adeptes des religions le quelle a trouvé un grand écho dans les milieux des penseurs dans la passé est et le présent. Néanmoins elle assit eu des défenseurs et des appasants parmi ces derniers, dont la majeurs partie étaient des hommes de religions en ce qui concerne les musulmans quant au 'soufis' ils, l'ont adaptés l'ont appliqué comme conduite de leur sectes et comme but. Ce qui a facilité la prapageace de la dontrine de tolérance a leurs adeptes et leur pans et simpatisans visions comme toute civilisation nait a partir des dires ses peuseure il est nature ue les 'collision' entre elles ont leur cause les peusées differntes qui l'ont engendrée même prenait eu qui changer civilisation a pansée et ces principes et les principes de ces pairs, il ne se passa pas de long temps avant que ces civilisation ne se heurterent.

Ibn arabi avait mis en erergne sa philosophie de tolérance par le biais de sa tearie sur 'l'unicité de l'univers et l'amour divin' qui l'avait considéré comme la clé de la paix entre les peuple le nous posons la question : est ce qui la theorie l'amoure biris e de la tolérance d'ibn arabi avait eu un écho sur la pensée conteuporaine ?

Mots clés :tolérance, ibn arabi, unicité de l'univers, l'amour.

The idea of tolerance in the philosophy of love according to Muhyiddin Ibn Arabi

Abstract :

Mohyddine ibn arabi is considered as one of the most known among the founders of the philosophy of tolerance which had a great echo between the adepts of religions. However, this philosophy had defenders and opposites. Between the last ones, the majority was religions men. Muslims and especially the' soufi ' they adopted and practiced this philosophy of tolerance in their behaviors and as achievement of their incantations. That facilitates the projections of the do time of tolerance to their fans and sympathizers at it is know all the civilizations born from the words of its thinkers it is obvious that ' collisions ' between them have their cause, different thinking that are engenders even indirectly take in account that each civilization has its own principles. Often,this thinking and principles called.

Ibn arabi highlighted his tolerance's philosophy through his heavy of the owners of the universe and divine love. He has considers it as the key of peace between the peoples. There, there is a question which is important: has this theary of divine love and tolerance has an echo on contemporary thought.

Key words : **tolerance, ibn arabi, owners of the universe, love.**