

كلية العلوم الاجتماعية والانسانية
قسم: العلوم الاجتماعية - الفلسفة -

مذكرة بعنوان:

التعايش كأفق إنساني في فلسفة ابن عربي

مذكرة مكملّة لنيل شهادة ماستر أكاديمي في شعبة العلوم الاجتماعية

تخصص: فلسفة

إشراف الأستاذ الدكتور:

د. نبيل عباسية

إعداد الطلبة:

- أحمد خالدي

- عبد العالي شطي

لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الصفة
د. عبد الحفظ البار	أستاذ محاضر - أ -	رئيسا
د. نبيل عباسية	أستاذ محاضر - أ -	مشرفا ومقررا
د. عبد الناصر قاسي	أستاذ محاضر - أ -	مناقشا

السنة الجامعية: 2024 / 2025



الاهداء

إلى والديَّ مهجتي قلبي رحمها الله رحمة واسعة،
وإلى زوجتي شقيقة الروح ومؤنسة الفؤاد، وإلى أولادي قرة العين وأمل المستقبل،
وإلى كل الأحرار الذين راعوا وداد لحظة وأخلصوا لمن وهبهم لفظة

أحمد خالدي

إلى روح أبي الطاهرة، نور الله قبره، كما نور قلبي، ودربي، ولا أنسى أُمِّي الغالية
أطال الله في عمرها وكذلك زوجتي الصابرة المراقبة المجاهدة وكذلك أولادي قرة
العين وأمل المستقبل

وإلى كل من عرفت في درب الحب والإيمان وخاصة أخي غربي رشيد

عبد العالي شطي

شكر وعرفان

يطيب لنا ونحن نخط حروف هذه المذكرة في كل خطواتها أن
تتقدم بحزب الشكر إلى كل من مد يد العون لنا خلال هذا العام
الدراسي وكذلك من كان عوناً لنا في إنجاز هذا البحث
المتواضع بدءاً من العامل البسيط في الجامعة إلى رئيسها عامة
وإلى أسرة معهد الفلسفة بالوادي خصوصاً وكذلك إلى الدكتور

الفاضل: نبيل عباسية

لما قدمه من نصيح وإرشاد وتوجيه وصبره معنا وحرصه الشديد، فله
ولجميع فائق الاحترام والتقدير والشكر.

ملخص الدراسة:

تضمنت هذه الدراسة موضوع التعايش، الذي أصبح ضرورة إنسانية وأخلاقية وكونية، لما تحمل من أبعاد فكرية وروحية واجتماعية، وما تشير إليه من دلالات كقبول الآخر والتسامح والاعتراف والحوار وما ينتج عنها من حب وتضامن وتكافل ورحمة... تميز الإنسان كصفات فطرية ومكتسبة بالتعلم والتربية، عكسها ابن عربي في جملة من المفاهيم، كالحب الإلهي ووحدة الوجود والإنسان الكامل ووحدة الأديان لتجاوز الكثير من الممارسات منها الإقصاء والتعصب والصراع والعنف والكراهية، فيكون بديلها الحب كمبدأ للوجود وغايته حسب فلسفة ابن عربي التي تقدم نموذجاً إنسانياً راقياً يؤسس للإنسانية تقوم على الحب والرحمة.

الكلمات المفتاحية: ابن عربي، فلسفة، التعايش الإنسان، الحب الإلهي.

Abstract:

This study addresses the topic of coexistence, which has become a human, moral, and universal necessity due to its intellectual, spiritual, and social dimensions, and the connotations it conveys, such as acceptance of others, tolerance, recognition, and dialogue, and the resulting love, solidarity, mutual support, and mercy. These qualities distinguish human beings as innate and acquired traits through learning and upbringing. Ibn Arabi reflected these traits in a set of concepts, such as divine love, the unity of existence, the perfect human being, and the unity of religions. This approach aims to overcome many practices, including exclusion, fanaticism, conflict, violence, and hatred. Instead, love is the principle and goal of existence, according to Ibn Arabi's philosophy, which presents a sublime human model that establishes a humanity based on love and mercy.

Keywords: Ibn Arabi, philosophy, human coexistence, divine love.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

رقم الصفحة	العنوان
	شكر وعرفان
	ملخص الدراسة
	الفهارس
	فهرس الموضوعات
أ	مقدمة
الفصل الأول: فصل تمهيدي	
4	المبحث الأول: مفهوم التعايش
4	أولاً: معنى التعايش لغة
6	ثانياً: معنى التعايش اصطلاحاً
11	المبحث الثاني: مفهوم الإنسان والإنسانية والأنسنة:
11	أولاً. تعريف الإنسان لغة
12	ثانياً. تعريف الإنسانية
الفصل الثاني: الحب الإلهي كأساس للتعايش	
20	المبحث الأول: في الحب الإلهي
20	أولاً: تعريف الحب لغة واصطلاحاً
21	ثانياً: مفهوم الحب قبل وعند ابن عربي
27	المبحث الثاني: صفات من أحبههم الله: (أي الصفات الانسانية)
27	أولاً: صفة التوايين
28	ثانياً: صفة المتطهرين
29	ثالثاً: صفة المطهرين
30	رابعاً: صفة الصابرين

35	المبحث الثالث: مراتب الحب (أنواعه)
35	1. الحب الطبيعي: وينقسم إلى قسمين (عنصري، طبيعي)
35	2. الحب الروحاني
36	3. الحب الإلهي
الفصل الثالث: الإنسان الكامل كأساس للتعايش	
40	المبحث الأول: مفهوم الإنسان الكامل
40	أولاً: مفهوم الإنسان الكامل لغة
41	ثانياً- مفهوم الإنسان الكامل اصطلاحاً
44	المبحث الثاني: مفهوم الإنسان الكامل عند ابن عربي
44	أولاً. مفهوم فكرة الإنسان الكامل عند ابن عربي في الفتوحات المكية
46	ثانياً: خصائص فكرة الإنسان الكامل عند ابن عربي
55	المبحث الثالث: وظائف الإنسان الكامل
61	الخاتمة
63	قائمة المصادر والمراجع

مقدمة

عرفت الإنسانية عبر تاريخها الطويل أشكالاً متعددة من الصراعات والنزاعات، بلغت في أحيان كثيرة حد الحروب الكونية، مما عمّق لدى الإنسان الإحساس بالحاجة إلى بدائل تنقذه من دوامة العنف، وفي مقدمتها قيم السلم والتسامح والتعايش. هذه الحاجة لم تكن محصورة في العصر الحديث فقط، بل وجدت لها جذوراً راسخة في الفكر الإنساني منذ قرون، لا سيما في الفلسفة الإسلامية التي حاولت التأسيس لنموذج إنساني يقوم على الاعتراف بالآخر والارتقاء بالوجود البشري إلى ما هو أسمى من الصراع.

وفي هذا السياق، تبرز فلسفة محيي الدين ابن عربي، المتصوف الأندلسي، كإحدى التجارب الفكرية العميقة التي قدمت تصوراً متميزاً لمفهوم التعايش، مستنداً إلى رؤية كونية شاملة تنبني على الوحدانية الوجودية والحب الإلهي والإنسان الكامل. قراءة ابن عربي للتعايش ليست مجرد دعوة أخلاقية أو دينية، بل هي تأصيل فلسفي وروحي لمفهوم يربط بين الإنسان والوجود في وحدة متكاملة، مما يجعلها مجالاً خصباً للبحث والتأمل.

ومن هنا تطرح الإشكالية الرئيسية الآتية:

كيف كشف ابن عربي الأبعاد الإنسانية باستخدام الدين كأداة روحية تضمن التعايش في أفق إنساني؟

ويتفرع عن هذه الإشكالية عدد من الأسئلة الفرعية، من أبرزها:

ما دلالة التعايش؟ وكيف يتأسس المفهوم الإنساني والكوني للإنسان في فكر ابن عربي؟

ما العلاقة بين التعايش والحب الإلهي والإنسان الكامل؟

كيف تُترجم هذه المفاهيم في مشروعه الفكري ضمن أفق إنساني شامل؟

وقد ارتكز البحث في معالجته لهذه الإشكاليات على مجموعة من المناهج العلمية المتكاملة:

المنهج الوصفي التحليلي: لتفكيك المصطلحات وتحليل بنية الخطاب العرفاني عند ابن عربي.

المنهج التاريخي: لرصد تطور المفاهيم الصوفية وسياقاتها التاريخية.

المنهج المقارن: بمقارنة آراء ابن عربي مع نصوص دينية وفلسفية أخرى.

المنهج النقدي: كأداة أو أسلوب للتحويل والانتقال.

وقد جاء هيكل البحث على النحو التالي:

المقدمة: عرضت فيها دوافع البحث وإشكالياته وأهدافه والمنهج المعتمد.

الفصل الأول (فصل تمهدي): تناولنا فيه تحديد المفاهيم الأساسية، وسياق التعايش في الفكر الإنساني، مع لمحة عن حياة ابن عربي وسياقه الفكري.

الفصل الثاني: الحب الإلهي: كمصدر لتأسيس علاقة التعايش بين الإنسان والوجود.

الفصل الثالث: الإنسان الكامل: كنموذج إنساني يحقق التوازن بين الروحي والعقلي، ويجسد مفهوم التعايش المتعالي.

جاءت هذه الدراسة لبيان مفهوم التعايش في فلسفة ابن عربي، من خلال تسليط الضوء على أسسه الفكرية والروحية، وعلى أبعاده الإنسانية العميقة، مركزة على مجموعة من الأسس الإنسانية والروحية التي تشكل نسقه.

وتنطلق أهمية هذا البحث من دافعين اثنين:

فالدافع الأول ذاتي: يتمثل في الاهتمام الشخصي بالفكر الإسلامي الفلسفي، وخاصة التصوف كمسلك معرفي ووجودي، وكذلك نظرياته الكثيرة ومنها الحب الإلهي ووحدة الوجود

والمعرفة الذوقية وأثرها في بناء الإنسان.

أما الدافع الثاني فموضوعي: يتمثل في ما تطرحه فلسفة ابن عربي من إشكالات عميقة حول مفاهيم مثل الحب، الوجود، الآخر، والإنسان الكامل، إلى جانب ما أثارته من نقاش واسع في الفكر العربي والإسلامي والغربي، ما يجعل إعادة قراءتها في سياق التعايش الإنساني ضرورة فكرية.

وقد واجهنا خلال البحث عدة تحديات، أبرزها صعوبة التعامل مع الرمزية الصوفية، وندرة الوصول إلى بعض المصادر الأصلية، إلى جانب الطابع الموسوعي لفكر ابن عربي وتشعب قضاياها. ورغم ذلك، استفدنا من عدد مهم من الدراسات السابقة، من رسائل جامعية ومؤلفات وشروح، والتي سيتم تفصيلها في قائمة المصادر والمراجع.

وتهدف هذه الدراسة إلى الكشف عن لمفهوم التعايش عند ابن عربي، وفهم طبيعة تحوله من المفهوم الديني إلى الأفق الإنساني، عبر مساءلة مفاهيمه الكبرى، مثل الحب الإلهي، الإنسان الكامل، والواحدية. كما تسعى إلى تفكيك الغموض الذي يكتنف نصوصه، والتعامل مع الرمزية الكثيفة التي تميز خطابه.

وفي الختام، نأمل أن تُسهم هذه الدراسة في تعميق الفهم لفلسفة التعايش كأفق إنساني في فكر ابن عربي، وفتح آفاق جديدة للبحث في الفكر الصوفي والفلسفي الإسلامي بما يخدم الإنسانية في ظل تحديات العصر.

الفصل الأول:

فصل تمهدي

يشكّل هذا الفصل التمهيدي قاعدة أساسية لفهم المفاهيم المحورية المتعلقة بالإنسان، حيث لا يمكن الخوض في قضايا إنسانية معقّدة دون توضيح المفاهيم الأساسية التي تتركز عليها. ومن هنا، يركّز الفصل على تقديم تصور واضح لمفهوم "العيش" و"الإنسانية"، مع التمييز بين العيش كظاهرة بيولوجية وبين العيش كحالة وجودية تحمل أبعادًا أخلاقية وثقافية. كما يُعنى بتحديد المعنى العميق للإنسانية كقيمة ومبدأ يحكم العلاقات الإنسانية.

ويتناول الفصل أيضًا العلاقة بين الإنسانية والنزعة الإنسانية، من خلال تتبع الأبعاد الفكرية للنزعة الإنسانية كاتجاه فلسفي يهتم بمكانة الإنسان وكرامته، ثم يربط ذلك بمفهوم "الأنسنة" الذي يسعى إلى إعادة تموضع الإنسان في قلب الفكر والقيم. وبهذا يشكّل الفصل مدخلًا نظريًا ضروريًا لفهم الخلفيات المفاهيمية والفلسفية التي تقوم عليها الإشكاليات المطروحة في الفصول .

المبحث الأول: مفهوم التعايش

إن الحياة في سيرورتها ومدى جزرها، تفرض جملة من الصعوبات على المجتمعات الإنسانية، خاصة فيما يتعلق بالتعايش والعيش مع الآخر، في ظل الاختلافات الدينية واللغوية، لذلك كان التعايش من أهم المفاهيم المركزية، لتكون اقفا انسانية لترشيد وتفعيل العلاقات في الحياة الفردية والجماعية، كون أن مصطلح التعايش أصبح واقعاً ضرورياً.

أولاً: معنى التعايش لغة:

لقد ارتبط مفهوم التعايش في لغة العرب بالعيش والحياة والمعاشة، فقد جاء في قاموس لسان العرب: "كلمة التعايش مصدرها "تعاش" على وزن تفاعل، والتعايش من العيش أي الحياة، ويقال: الأرض معاش الخلق والمعاش مظنة المعيشة".¹ وفي معجم الصحاح: "عاش: الحياة وقد عاش الرجل معاشاً ومعيشاً، والتعاش: تكلف اسباب المعيشة".² وفي معجم المحيط: "العيش: الحيلة، عاش يعيش معشاً، وعاشه وعيشه، الطعام وما يعاش به، والمعيشة التي تعيش بها من المطعم والمشرب وما تكون به الحياة، ورجل عايش: له حال حسنة".³

وبهذا يكون التعايش هو الحياة وما يتبعها من ما يعاش به عليها، كالمأكل والمشرب أو المتاع والمال أو الأرض، وهذا المعنى للتعايش معنى مادي يحصل بين افراد الإنسان، وبين انواع الحيوان وحتى بين بعض النباتات كما هو الحال بين الأشجنيات والطحالب المائية، قصد تحقيق الحياة المادية والعيش.

كما أن هذا المعنى الاولي للتعايش الذي يرتبط بالحياة مطلقاً وما يلزمها، يعبر عن معنى موجود بالقوة لا بالفعل في الحياة وصورها، وهي بدورها قد تحوي اّضاد

¹ ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط3، 1993م، ج6، ص141.

² الجوهري، الصحاح، تح: محمد محمد تام، دار الحديث، القاهرة، (د ط) الطبعة الكاملة، 2009م، ص731.

³ الفيروز آبادي، قاموس المحيط، تح: انس محمد الشامي وزكريا جابر أحمد، دار الحديث، القاهرة، 2008م، ص1166.

ومتناقضات: كالخير والشر، والعدل والظلم والحب والكره والعنف والسلام، فذلك امر ملحوظ ومشاهد في الحياة وما يتبعها، لهذا يكون هذا المعنى للتعايش عام ونسبي لا يحدد المطلوب.

لاحتواء الحياة وما يتعلق بها، على جوانب سلبية واخرى ايجابية، مع الايمان بشيء من النسبية، لأنه قد يكون هناك مرض فنتعايش معه فنشفى او يكون هناك ظلم وأذى فنصبر عليه فننتصر او يكون هناك عسر فيتبعه يسر مع الزمن، كما قال الله تعالى: (إن مع العسر يسرا)- سورة الشرح الآية 6 - ومع ذلك وجب التميز بين ما هو جميل وفاضل وبين ما هو قبيح ذميم، لأن الحياة الانسانية في القرآن الكريم تقوم على مسألتين هما : مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومسألة العبادة، كما قال تعالى:(كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله).- سورة آل عمران الآية 10 - .

والمعروف امر تعرفه الضمائر والعقول السليمة كما انها تتكر المنكر لفطرتها السليمة، وارتباطها بالصفات الانسانية لا الهمجية، ا ما مسألة العبادة فهي لفظ جامع يشمل الحياة وكل صورها موجهة لله، كما قال تعالى:(قل ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين.) . سورة الانعام الآية 162 - .

ولهذا نجد أن المعنى اللغوي الذي يربط التعايش بالعيش والحياة وما يتبعها، هو معنى عام ونسبي فهناك معنى اخر للتعايش ذو طابع حيوي ونفسي اخلاقي، حيث ذكر في معجم الوسيط: "عاش، عيشا وعيشة ، ومعاشا: صار ذات حياة فهو عايش.

وأعاشه: جعله يعيش يقال: أعاشه الله عيشة راضية، عايشه: عاش معه، وتعايشوا: عاشوا على الألفة والمودة ومنه التعايش السلمي".¹

¹ شوقي ضيف الله وأخرون، معجم الوسيط، مكتبة الشرق العلمية، القاهرة، ط4، 2004م، ص639.

وهذا المفهوم الذي ورد في معجم الوسيط لمصطلح التعايش، فإنه يكشف دلالات لامادية، كالحياة السعيدة الرضية في اطار الألفة والمحبة والمودة والعيش المشترك أو معا، بين الافراد والمجتمعات والأوطان.

لهذا كانت كلمة تعايش في اللغة العربية التي هي على وزن تفاعل والتفاعل لا يكون على مستوى طرف واحد بل يكون بين طرفين أو أكثر في شكل علاقات متبادلة، وهذا المعنى يقربنا من المفهوم الاصطلاحي.

ثانيا: معنى التعايش اصطلاحا:

وللتعايش اصطلاحا تعاريف كثيرة وان اختلفت منظورتاها وتسمياتها فإنها تقترب من معنى واحد اولي، وهو اجتماع الناس على اللفة والمودة والتعاون والسلام، رغم اختلاف الدين أو العرق أو اللغة أو المذهب، وهذا ما نجده في التعريفات الاصطلاحية الموالية:

1- معنى التعايش حسب المنظور الاجتماعي:

ينطلق علماء الاجتماع من مسلمة ان الإنسان اجتماعي بطبعه فهو يميل الى الاندماج نحو الآخر لذلك يعرف التعايش حسب هذا المنظور " معيشة جماعات مع بعضها البعض أو في نفس الوقت، بحيث يتجه هذا التعايش نحو الانصهار بين الطوائف فيؤثر بعضها في البعض الآخر، و يفقد كل منها خصائصه، أو نحو الاندماج".¹

لكن هذا التعريف لا يحافظ على الخصوصية لتلك الجماعات، الامر الذي يولد سيطرة طرف دون آخر، لذلك نقدم منظورا سياسيا حيث يبرز التميز و استقلال الذات.

2 - معنى التعايش حسب المنظور السياسي:

¹ أحمد زكي البدوي، معجم المصطلحات العلوم اجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت، (د ط)، (د ت) ص 68.

وكون الشعوب تسعى دوما الى الحرية والاستقلال فان التعايش حسب المنظور السياسي يرتبط بالتعايش السلمي كمصطلح ظهر بعد الحرب العالمية الثانية، حيث يشير الى حالة السلم التي تعيشها عدة دول ذات أنظمة اجتماعية وعقائد سياسية واجتماعية متباينة، اشارة الى كتلة الدول الرأسمالية الغربية، وكتلة الدول الاشتراكية الشرقية، دون نشوب حرب بينهما، حيث يقال في مجال السياسة: "التعايش السلمي اتفاق دولتين أو أكثر على الامتناع على الحرب لتفادي اخطارها، و بحث امكانية التعاون الاقتصادي والثقافي بينهما"¹.

وهذا ينطبق على ما نشاهده بين الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفياتي من جهة وكذلك بين الصين والولايات المتحدة الأمريكية من جهة أخرى وغير ذلك من الاتفاقات المختلفة بين الدول كالاتحاد الأوروبي او حالات التطبيع بين الكيان الصهيوني وكثير من الدول العربية والإسلامية لكن بالنظر الى هذا المفهوم السياسي القانوني فهو لا يخلو من جوانب مصلحية لأخلاقية كما يعبر عن حالات اللا حرب و اللا سلم، كأن يتجلى في ظاهرة الحرب الباردة اولا يخرج عن الاتفاقات الصورية الظاهرية، فهو يفتقر الى جوانب أخلاقية ولنذهب الى المنظور الأخلاقي.

3 - معنى التعايش حسب المنظور الأخلاقي:

و لكون ان الإنسان كائن أخلاقي كما قال علماء الأخلاق، حيث ارتبطت الأخلاق بالقيم السامية و من بين تلك القيم التسامح الذي يعبر عن معنى من معاني التعايش، ففضيلة التسامح التي ارتبطت بالتسامح الديني و الحرية الفكرية، و تجلت في عدة صور منها تقبل و جهات النظر المختلفة فيما يتعلق بالسلوك و الرأي، حيث يعد كفضيلة قال بها الدين الإسلامي قديما ،و قال بها فلاسفة القانون الطبيعي أو ما يسمى فلاسفة الانوار، و من بينهم: فولتير و جون جاك روسو، و جون لوك، حيث يذهب هذا الاخير الى القول:

¹ المرجع السابق، الصفحة نفسها.

" ان التسامح بين اولئك الذين يعتقدون عقائد مختلفة في أمور الدين يتسق تماما مع العهد الجديد الذي اتى به السيد المسيح، كما يتماشى مع مقتضيات العقل الإنساني الحق انه لأمر غريب عند الناس ان يكون المرء اعمى الى الدرجة التي لا يرى فيها ضرورة التسامح و مزاياه في ضوء ساطع كهذا".¹

و هنا يشير جون لوك ان فكرة التسامح التي يمكن اعتبارها بديهية واضحة للعيان كوضوح الشمس، لذلك يجب ان تكون هي القاعد الاساسية في المجتمعات المتعددة الديانات و الثقافات لتحقيق التعايش بين الافراد في تلك المجتمعات المتعددة، حيث كان المنطق السائد هو حرب الجميع على الجميع .

لكن نقول ان هذا التصور كان ظرفي او استثنائي عرفته أوروبا للخروج من مرحلة لا سياسية الى مرحلة سياسية، كما أن التسامح كونه مبدأ أخلاقي فهو ليس مطلق بل نسبي لا يحل المشكلة لوحده وحتى وان وضعت له شروط اصبح مقيدا و محدودا فيكون مطية للاستغلال و هذا ما وقع تاريخيا في اوربا اذ تحولت فلسفة الأنوار الى حروب سميت بالعالمية و هي ليست كذلك وهي استعمار و صرع، بين القوى العظمى في العالم وينطبق الحال على التعايش السلمي الذي ذكرناه في المنظور السابق فهو سلبي و ناقص يحتاج الى قيم اخرى كالاعتراف المتبادل بين الذات و الآخر، ليعطي للتعايش معنى على مستوى المنظور الفكري و الفلسفي.

4 - معنى التعايش حسب المنظور الفلسفي:

وبما ان الفلسفة تتجدد تبعا لعصرها فان حقيقة التعايش بالمنظور الفلسفي لا نجدها عند فيلسوف واحد بل تتجلى عند الكثير من الفلاسفة قديما و حديثا فكل واحد منهم الا ويقدم ركنا اساسيا في شكل مقاربات فكرية فقديما كان التعايش مع ابو الوليد بن رشد فيما

¹ جون لوك، رسالة في التسامح، ت منى ابو سنة المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط1، 1997 م، ص 23.

يسمى الحوار من خلال نزعتة التوفيقية بين العقل و النقل أو بين الحكماء و الفلاسفة أو بين الفقهاء و الفلاسفة وحتى بين علم الذوق و علم النظر العقلي حيث سجل التاريخ هذه المساجلات في شكل كتب و مؤلفات.

و كذلك فكرة الحوار الحديثة بين الحضارات بدل صراع الحضارات عند روجي غرودي فهي مقارنة أخرى تحتاج الى الوقوف معها، ثم نجد افكار ادقارموران التي تدور حول الاخلاق الكونية و الهوية المتعددة، و التربية لتجاوز النزعات و الصراعات فان محاولته ينبغي تثمينها.

فهي تتشابه مع ما قدمه فلاسفة مدرسة فرانكفورت، من خلال فكرة التواصل والاعتراف، عند الجيل الثالث مع اكسيل هونيت الذي استفاد من سابقه حيث يقول بفكرة الاعتراف و دورها في تحقيق العدالة الاجتماعية و ضبط العلاقات الإنسانية في ظل العيش المشترك حيث يقول مهند مصطفى: "فنظرية هونيت لعبت دورا كبيرا في تشكيل الهوية الإنسانية عبر النماذج الثلاث (الحب، و الحق، و التضامن) التي ذكرناها سالفا لتحقيق الاعتراف المتبادل بين الافراد و المجتمعات، مخلفا مميزات ايجابية تقوم على التقدير والاحترام و الحق و العدل و المساواة والحرية و الاستقلال الذاتي، للإقرار بان الانسان كائن اجتماعي تتحدد هويته من خلال الآخر".¹

بمعنى ان الاعتراف عند اكسيل هونيت يقوم على اشكال معيارية متميزة وهي الحب لتأكيد الثقة بالذات والحق لتأكيد الاحترام للحقوق والواجبات، والتضامن لتقدير الذات يؤكد ذلك زواوي بغورة إذ يقول: "ان الاعتراف له دور كبير وبارز في التعبير عن مختلف اشكال النضال و الصراع من اجل توفير فضاء عيش مشترك بعيدا عن النزاعات و التوترات".²

¹ مهند مصطفى: سياسة الاعتراف والحرية، سجل وإطار نظري تحت طائلة الرهان الغربي، مجلة التبيين، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة قطر، العدد 17، 2016م، ص 83.

² زواوي بغورة، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2012م، ص 206.

بمعنى ان الاعتراف المتبادل بين الافراد والمجتمعات يتجلى في جملة من الاخلاقيات السامية كالاستقلالية الذاتية والاحترام والتقدير، كعواطف واحاسيس انسانية نبيلة بين الذات والآخر تولد فضاء للتعايش بعيدا عن الصراع والتوتر، كون ان النماذج الثلاث: الحب كجانب نفسي، الحق كجانب قانوني، والتضامن كجانب اجتماعي، وهذا ما أشار إليه قديما محي الدين ابن عربي من خلال فلسفته والتي تقوم عن الحب والعيش المشترك وسيتم بيانها في الفصل الثاني، وهي نظرية كان لها السبق الفكري في مجال التعايش في حضارة الأندلس وما بعدها و قبل ظهور أفكار فلاسفة الأنوار وحتى قبل أفكار مدرسة فرانكفورت المعاصرة بأجيالها المختلفة وهذا كله في إطار القيم الإنسانية.

فالتعايش الحق هو تعايش الإنسان مع القيم و المبادئ في إطار قبول الاختلاف دون الموافقة او التقليد، وفي ظل الكليات الخمس الممثلة في حفظ الدين والعقل والنفس والمال والنسل، وهي مبادئ تقرها الإنسانية والفطرة. فما هو الإنسان والإنسانية؟

المبحث الثاني: مفهوم الإنسان والإنسانية والأنسنة:

يعد موضوع الإنسان من الموضوعات الفلسفية الراهنة، لما يحمل من ابعاد فكرية ووجودية هامة، وماله من ارتباطات بالطبيعة الإنسانية، لذلك كان لابد من تحديد مفهومه وما يرتبط من صفات والفاظ كالإنسانية والأنسنة...

فما حقيقة هذه الالفاظ وعلائقها الفكرية؟

أولا. تعريف الإنسان لغة:

في اللغة العربية: يستخدم لفظ الإنسان في التداول العربي أكثر من لفظ بشر، لذلك كان لفظ الإنسان يدل على معاني متقاربة، فهو بالجملة كائن حي عاقل من بني آدم،

والمتتبع لأصل أو جذور الكلمة في المعاجم اللغوية العربية، يجد ان كلمة انسان في المعجم الوسيط: "الانس الجماعة من الناس و خلاف الجن، الإنسان: الكائن الحي المفكر جمعه أناسي".¹ وفي معجم لسان العرب تشير كلمة انسان الى: "الانس: البشر؛ واصل الأنس والإنس و الانسان من الإيناس وهو الابصار".²

لذلك جاء على لسان نبي الله موسى في القرآن عند قوله تعالى: (أني أنست نارا). سورة طه الآية 9. فأنست أي ابصرت أو رأيت نارا، فالإنسان إذن كائن مشخص مرئي يمكن رؤيته بالعين بخلاف الجن الذي لا يرى ولا يظهر .

كما أن لفظ الإنسان من الأنس أي من الرقة والعطف الرحمة خلاف التوحش حيث ورد في معجم مقياس اللغة: "الهمزة والنون والسين اصل واحد وهو ظهور الشيء و كل شيء خالف طريقة التوحش، قالوا الانس خلاف الجن وسموا لظهورهم يقال انست الشيء إذا رأيته".³ فالإنسان خلاف المتوحش و هو أيضا خلاف الجن الذي لا يرى، و بهذا يكون لفظ الإنسان دلالتين: الدلالة الاولى: كونه كائن مشخص لذلك يطلق عليه كلمة الشخص او المرء ولا تطلق على غيره .

اما الدلالة الثانية: ارتباط الإنسان بالأنس فهو كائن اجتماعي يؤنس و يأنس بغيره، لما يحوي من صفات نفسية و وجدانية واجتماعية على مستواه الشخصي، فإن تلك الدلالة تعبر عن معنى الإنسان، اما اذا تجاوزت المستوى الشخصي كانت تلك الدلالة قاسما مشركا مع غيره من الناس تميزهم عن الحيوان عبرت عن معنى الإنسانية.

ثانيا. تعريف الإنسانية:

1- المفهوم اللغوي للإنسانية في التداول الغربي وتطوراتها:

¹ شوقي ضيف الله واخرون، معجم الوسيط، مرجع سابق، ص 29.

² ابن منظور، لسان العرب، تح، عبد الله علي الكبير وأخرون، دار المعارف، القاهرة، ط3، (د ت)، ص150.

³ ابن فارس، مقياس اللغة العربية، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، ط 1، ج1، 1979م، ص195.

كلمة الإنسانية في التداول الغربي ارتبطت بجوانب تاريخية و أفاظ أخرى محايدة لها، كالنزعة الإنسانية "فمفهوم الإنسانية كترجمات للمصطلح الفرنسي Humanisme تشتق من الكلمة اللاتينية Humanistas والتي تعني في اللاتينية تعهد الإنسان لنفسه بالعلوم الليبرالية التي بها يكون جلاء حقيقته كإنسان متميز عن سائر الحيوانات.¹

فالإنسانية حسب جذرها اللاتيني ترتبط بالإنسان وحقيقته التي تتجلى في الصفات التي تميزه عن الحيوان، فهي صفات لا تعطى للإنسان بالولادة بل بالتعهد و الالتزام والتطوير بالعلوم الحرة. ولذلك ربطها البعض بالأدب والبعض الآخر بالعلوم الإنسانية وآخرون بالتاريخ وعلم الأقدمين.

ويحاول هاشم صالح التمييز بين هذه المفاهيم : (الإنساني والإنس وبين النزعة الإنسانية) حيث : "يقول فصفة الإنساني أو الإنسي Humaniste اشتقت في اللغات الأوروبية منذ القرن السادس عشر وبالتحديد عام 1539م أما كلمة النزعة الإنسانية على هيئة الاسم أو المصدر Humanisme فلم تشتق أو تظهر إلا في القرن التاسع عشر.²

بمعنى ان مدلولها كان موجودا بقرون لوجود صفاتها وكثيرا ما يوجد الشيء أو صفاته قبل أن يوجد اسمه، أي أنها لم تظهر كاتجاه أو نزعة إلا عند فلاسفة التنوير أو فلاسفة الحداثة وما بعدها، وظهور العلوم الإنسانية والتي ستستخدم كإيديولوجيا عند بعض المذاهب الفلسفية أو المدارس الفلسفية. وتعود الخلفية التاريخية لمصطلح الإنسانية والأنسنة : "إلى إنسانيو عصر النهضة، "بترارك ، و وك سلوتاتي، و بوغليو، و لورنزو قالا، وديديه إيراسم،

¹ عبد المنعم الحنفي، الموسوعة الفلسفية، دار ابن زيدون، مكتبة مدبولي، القاهرة، بيروت، ط1، 1986م، ص 71.

² هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوربي، دار الطليعة للطباعة النشر، بيروت، ط1، 2005م، ص 75.

وبويه، و أووليرخ، ودونهن، و تتميز بمجهود لرفع كرامة الفكر البشري و جعله جديرا ذا قيمة و ذلك بوصل الثقافة الحديثة بالثقافة القديمة فيما يتعدى العصر الوسيط والمدرسي¹.

وبهذا تكون النزعة الإنسانية التي ظهرت في ايطاليا في القرن الرابع والخامس عشر في ايطاليا ممثلة في وصل الأدب والثقافة الحديثة بالثقافة القديمة ثم توسعت لتشمل كل أوربا ويصبح الإنسان مركز الكون.

لهذا يعرف النزعة الإنسانية اندري لا لاند فيقول: " هي مركزية انسانية متروية، تنطلق من معرفة الإنسان وموضوعها تقويم الإنسان وتقييمه واستبعاد كل ما من شأنه تغريبه عن ذاته سواء بإخضاعه لحقائق ولقوى خارقة للطبيعة البشرية أم بتشويهه من خلال استعماله استعمالا دنياويا دون الطبيعة البشرية."²

وبهذا تكون الانسانية والنزعة الإنسانية والأنسنة قطيعة مع اللاهوت المسيحي بحيث يتم فيها التحول من الدين إلى العلم ومن الله إلى الإنسان ومن الماضي إلى الحاضر والمستقبل، والقول بقيم التنوير من مساواة وحرية وعدالة وإخاء؛ ونشير إلى أن المصطلح حاول الكثير استخدامه في تفسير واقعه بطريقة أو أخرى موفقة أو غير موفقة بغض النظر عن نتائجها فإنها ساهمت في بناء مفهوم الإنسان والإنسانية، حيث اصبحت هذه المفاهيم الموضوع الراهن وهي بمثابة الأفق والإطار النهائي الذي تدور فيه العلاقات الإنسانية فيما يسمى التعايش.

وهذا ما يتجلى في آفاق وركائز فلسفة ابن عربي و كذلك التيارات العقلانية العربية الإسلامية بداية من الفارابي وابن سينا و ابن رشد و الكندي والجاحظ واخوان الصفاء، إلى فلاسفة التنوير ثم فلاسفة النهضة والحداثة وما بعدها وما قدمه أصحاب المشاريع المعاصر

¹ اندري لا لاند، الموسوعة الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات ببيروت، باريس، ط2، ج2، 2001م، ص566.

² المرجع نفسه، ص569.

في تراثنا العربي المعاصر والتي تعبر بدورها عن حوار داخلي وخارجي يرسم اطارا بين الأنا والآخر في ظل القيم الانسانية و ما أفرزه هذا المفهوم من دلالات ومصطلحات.

2- العلاقة بين الإنسانية و النزعة الإنسانية والأنسنة:

يصر محمد أركون (2010/1928) م على استخدام كلمة الأنسنة بدل الإنسانية أو النزعة الإنسانية بعد جدل بينه و بين هاشم صالح حول ترجمة المصطلح إلى من الاجنبية الى العربية حيث يقول عن الأنسنة: " كلمة Humanistas اللاتينية تماثل من حيث المعنى أو تطابق كلمة أدب (بالمعنى الكلاسيكي للكلمة و ليس بالمعنى الضيق المحدث) فهذه الكلمة تعني ما يلي: "وجود ثقافة كاملة أو متكاملة لا يعترئها النقص أي تلم بكل شيء إنها ثقافة تحوي كل المعارف و العلوم، و تتجسد في شخصيات تتميز بالأناقة المرفهة و الزي الحسن و الفهم في العادات و السلوك و هي مراسيم تهدف إلى توفير الخير لكل جماعة عن طريق تنمية الامكانيات الجسدية و المعنوية و الثقافية للفرد و مساعدته على التفتح و الازدهار".¹

بمعنى أن أركون من خلال نحته و تأكيده على هذا المصطلح -الأنسنة- يميز بين الأنسنة و النزعة الإنسانية و هذا ليفتح المساعي للإنسانية لصناعة التاريخ كون أن البعض يذهب إلى اعتبار النزعة الإنسانية أو الأنسنة علمانية ، حيث يقول علي حرب: " هي ثمرة لعصر التنوير أي هي ثمرة رؤية دنيوية و محصلة فلسفية علمانية و ظهريّة، بهذا المعنى فإنني الأنسنة هي الوجه الآخر للعلمنة".²

لكن أركون يؤكد أن هناك خلط بين النزعة الانسانية العلمانية و بين الأنسنة الحقيقية، حيث يعتقد أركون ان الأنسنة ليست نزعة شكلية لذلك نجده يؤلف بين ثلاث أشكال من

¹ محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، تر: هاشم صالح، دار الساقى، بيروت، ط1، 1997م، ص 608.

² عبد الاله بلقزيز، العرب والحداثة، دراسة في مقالات الحداثيين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007 م، ص 62.

الأنسنة: (دينية، وأدبية، وفلسفية) للوصول إلى نزعة انسانية كونية أو الأنسنة الكونية إذ يقول: "أنها تشمل جميع أفراد الجنس البشري بغض النظر عن أصولهم الجغرافية أو الدينية أو المذهبية أو العرقية أو اللغوية صحيح أن الانسان يولد داخل دين معين أو لغة معينة أو مذهب محدد، ثم يتربى اجتماعيا من خلال القواعد الأخلاقية والقانونية لأصله فأنسنة العلاقات الاجتماعية أمر ضروري و لا يمكن أن يتم إلا من خلال بيئة محسوسة ومحددة بدقة ولكن الموقف الإنساني يتمثل بانتهاك وتجاوز كل الحدود الجغرافية والطائفية والمذهبية والعرقية واللغوية. فالموقف الانساني لا يعترف إلا بالإنسان".¹

بمعنى أن الإنسان قيمة عليا لا يجوز المساس به، ويضع أركان معيارا لنجاح ذلك هو الحفاظ على ما يسميه حقوق الروح حيث يهددها العنف فيقترح التسامح كشرط أساسي ويذهب إلى تحليل التسامح تاريخيا ودينيا وقانونيا.

لكن هذا التصور الذي قدمه أركون لا يخلو من نقد واختلاف بينه و بين اصحاب مشاريع النهضة العربية، و الحقيقة أننا فتحنا قوس تولد عن تطورات مفهوم الإنسانية في الواقع الغربي ثم الواقع العربي فإن مفهوم الإنسان والإنسانية وغيرها من الألفاظ المحادثة لها. مرتبطة بصفات الإنسان الطبيعية والمكتسبة بالتعهد والالتزام لتحقيق الكرامة والحفاظ عليها فرديا وجماعيا.

والسؤال الذي يطرح نفسه هل استطاع ابن عربي ان يحقق مفهوم الإنسانية الحققة؟

لننتبع اهم المحطات من سيرته

3- اهم المحطات في سيرة ابن عربي:

¹ محمد اركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، مرجع سابق، ص 38.

تُعَدُّ سيرة ابن عربي زاخرة بالمحطات الفكرية والروحية التي صاغت شخصيته ونتاجه، من أسفاره الكثيرة، إلى تجاربه الكشفية والروحية، و صولاً إلى استقراره بدمشق، حيث ألف أهم كتبه. و يتميز تناول سيرة ابن عربي بأنه لا يقتصر على محطات حياته الزمنية والجغرافية فحسب، بل يشمل أيضاً تطوره الباطني والمعرفي، ما يجعل دراسة هذه المحطات مدخلاً أساساً لفهم فكره العميق ونظريته في وحدة الوجود.

"و محمد أبو بكر بن علي الذي كان مردوه ينادونه "بمحي الدين" - كونه جدد الدين أو احيا الملة - قد ولد في 560هـ الموافق ل: 1165 م في مرسية(من اهم مدن الاندلس- اسبانيا-) .وتوفي في 638هـ الموافق ل: 1240م بدمشق(سورية).أصله عربي من قبلة طي العربية - قبيلة حاتم الطائي - وله القاب كثيرة منها الشيخ الأكبر والكبريت الأحمر، وقد درس في إشبيلية و قرطبة، واتحل الى المشرق العربي، واقام فيه الى وفاته وحج عدة مرات الى مكة حيث فتح عليه فيها، بكتابه الفتوحات المكية وهو عبارة عن موسوعة للعلوم الباطنية في خمسمئة و ستين فصلا بقلمه وكان خلافا لما سبقه من المتصوفة غزير الانتاج و كان شاعرا شارحا لأشعاره في الحب الإلهي منها ديوانه ترجمان الأشواق، و كذلك كتابه فصوص الحكم و هو بمثابة ملخص لكتاب الفتوحات المكية، اشبه بوصية روحية حررها سنة 1229م حيث درس الرسالة الروحانية لكل نبي، و كان هذا الكتاب خصوصا محل هجوم الفقهاء المسلمون السنيون لما رأوا في و احديثه الوجودية مذهباً حولياً بكل ما

في الكلمة من معنى.¹

و مع ذلك يقول عنه المستشرق هنري كوربان: "ان ابن عربي من أعظم التيوصوفيين الرؤيويين في جميع الأزمنة".² و هذا الوصف الذي قدمه كوربان من خلال كلمة تيوصوفي (اله الحكمة)، فإنه اشارة الي مكانته العالية بفضل الكشف والالهام وليس بالعقل المجرد، اما

¹ جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 1987م، ص 29 .

² المرجع نفسه والصفحة نفسها.

كلمة الرؤيويين فهي اشارة الى ما توصل اليه ابن عربي من رؤى ومشاهدات روحية، لذلك يكون من أعظم الشخصيات عبر التاريخ في نظره .

الفصل الثاني:

الحب الإلهي كأساس للتعايش

يتناول هذا الفصل مفهوماً مركزيًا في التجربة الروحية والوجود الإنساني، وهو الحب الإلهي، باعتباره علاقة خاصة بين الخالق والمخلوق، تتجاوز حدود المفاهيم العاطفية المألوفة، لتعبّر عن أسمى مراتب القرب الإلهي. يُعدّ هذا النوع من الحب أحد أعمق تجليات العناية الربانية بالإنسان، ويعكس في جوهره تفاعلاً بين الصفات الإلهية والصفات الإنسانية التي يستحق بها الإنسان محبة الله ورضاه.

ينطلق الفصل من توضيح مفهوم الحب الإلهي في المبحث الأول، ثم ينتقل في المبحث الثاني إلى بيان صفات من أحبه الله، والتي تتجلى في صفات إنسانية راقية كالعدل، الرحمة، التواضع، والتقوى. أما المبحث الثالث، فيعرض أنواع ومراتب الحب، مبرزاً تدرّجها من حب المصلحة إلى حب الذات الإلهية لذاتها، ليبين كيف يرتقي الإنسان في سلم المحبة حتى يبلغ أسمى مراتب القرب. وبهذا يشكّل الفصل دعوة للتأمل في طبيعة العلاقة بين الإنسان وربه، وفي القيم التي ترفع من شأن الإنسان في ميزان المحبة الإلهية.

المبحث الأول: في الحب الإلهي

الحب كلمة كثيرة التداول بين افراد الإنسان لما تحمل من دلالات وجدانية و أخلاقية سامية، لا يستغني عنها الإنسان في حياته اليومية التي تتطلب العطف و المودة و الرحمة والتعاون، كون أننا نعيش في زمن تكثر فيه الخلافات و الصراعات و الحروب بسبب الأنانية وحب الذات والكراهية، وطغيان المادة والجهل بالقيم الإنسانية الحقّة، ومن تلك القيم الحب فهل هو إلهيا أو إنسانيا أو أن الامر يشملها معا؟ كون أن الحب لا حدود له، فماذا عن مفهومه؟

أولاً: تعريف الحب لغة واصطلاحاً

1. تعريف الحب لغة:

بالرجوع إلى المعاجم اللغوية العربية المتعددة فإنها تجمع على معاني متقاربة والفاظ متطابقة، لما تحوي كلمة حب من معاني ذوقية روحية و جدانية، فقد جاء في معجم المحيط "الحب: الوداد، كالحباب"¹، وفي لسان العرب: "الحب نقيض البغض، والحب: الوداد...و أحبه فهو محب وهو محبوب"².

فقد عرّف الحب أولاً من حيث ضده و نقيضه فالأشياء بضدها تعرف، وفي الثاني عرفّ الحب بمرادف وهو الوداد أي المبالغة في العطف واللفظ، كما نجد معاني لغوية أخرى وردت في المعاجم اللغوية كالصفاء، والعلو، والاتساع، وكلها من صفات وخصائص الحب تتجلي بشكل أوضح في التعريف الاصطلاحي للحب.

2. مفهوم الاصطلاحي للحب:

أ . الحب في اصطلاح الفلاسفة: ارتبط بالروابط و العلاقات اللامادية، كما جاء في بعضها، ففي معجم المصطلحات الفلسفية: "الحب قد يكون روحاً خالصاً من كل الروابط

¹ الفيروز آبادي، قاموس المحيط، مرجع سابق، ص 742.

² ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ص 317.

الجسدية و مستقلا عن كل الدوافع الانانية فيكون حبا للآخر بما هو آخر وميلا نحو الانسان باعتباره مماثلا لنا لا غير وهذا النوع من الحب هو الذي اوصت به الاديان وبعض المذاهب الاخلاقية ويسمى الايثار.¹

وهذا الوصف الوارد في هذا التعريف يكشف أن الحب روح بعيد عن كل الجوانب المادية أو النوايا الشخصية الفردية الانانية و يتجه نحو الآخر من بني الإنسان فيجسد بذلك قيم انسانية افضلها الايثار وهي قيم نادت بها الاديان و كذلك المذاهب الأخلاقية خاصة تلك التي تحمل ابعادا إنسانية.

ب . الحب في الاصطلاح الصوفي: كما اورد القشيري(ت283هـ/896م) في رسالته تعاريف للحب لبعضهم تتجلى في اقوال تعبر عن اشواق ومواجد ذوقية شخصية، ومن ذلك: ما قاله البسطامي: "المحبة استقلال الكثير من نفسك واستكثار القليل من حبيبك".² أي أنك تجمع بين شعور التقصير من جانبك وشعور النعم والعطايا من حبيبك ولو كانت قليلة، ولذلك يقول أبو عبد الله القرشي: "حقيقة المحبة أن تهب كلك لمن أحببت، فلا يبقى لك منك شيء".³ فهي اذا الايثار والعطاء أما عند ابن عطاء: "المحبة اقامة العتاب على الدوام".⁴ فهي شعور بالتقصير الدائم، وعند السري السقطي قوله: "لا تصلح المحبة بين اثنين حتى يقول الواحد للآخر يا أنا".⁵ أي يصبح الكل واحدا، فالحب اذن مبدأ الوجود وغايته كما هو الحال عند ابن عربي.

ثانيا: مفهوم الحب قبل وعند ابن عربي.

يقول عن الحب والمحبة: "واعلم ان مقامها شريف وأنها أصل الوجود. وانشد قائلا:

¹ جلال سعد، معجم الاصطلاحات الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، (د ط)، 1994م، ص 144.

² القشيري عبد الكريم، الرسالة القشيرية، تح: عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، دار الشعب، القاهرة، (د ط)، 1989م، ص483.

³ المرجع نفسه، و الصفحة نفسها.

⁴ المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

⁵ المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

(وعن الحب صدرنا وعلى الحب جبلنا)¹.

وتعتبر هذه المقولة مركزية في فلسفة ابن عربي، حيث كان الحب الإلهي أشواقا ورقائق تتردد بين أفواه المتصوفة في شكل أشعار وأقوال تعبر عن تجربة شخصية فردية تعبر عن علاقة بين العبد وربّه، لكن ابن عربي يجعلها علاقة وجودية كونية إنسانية، حيث يقول ابن عربي: " الحب سر إلهي في كل ذات على حسب ما يليق بها، فبالحب حرك المحرك وبالحب تحرك المحرك، وسكن الساكن وبالحب تكلم المتكلم وصمت الصامت، الحب سلطان يتبعه كل شيء"².

وبهذا أعتبر ابن عربي الحب مبدأ الوجود ومحركه وقانونه فهو بمثابة الدين أو الطريق حيث يقول:

" أدين بدين الحب أنى توجهت ركانبه فالحب ديني وإيماني"³

كما يمكن القول ابن عربي قد سبق فلاسفة المذهب الإنساني في العصر الحديث أو ما بعده، وحتى في العصر اليوناني إذ لم يكن هناك مذهباً إنسانياً قائماً بذاته باستثناء بعض الإشارات والأقوال المتناثرة هنا وهناك عند بعض الحكماء والفلاسفة ولم يكن هناك نسقا فلسفياً متكاملًا كما هو الحال عند ابن عربي، الذي تميز بنسقه الدائري لا الخطي كون أن الدائري روحي كاشفي بينما الخطي عقلي برهاني، لذلك ترى أنه إذا عرضت فلسفته على النقل رفضت وإذا عرضت على العقل تجاوزته وإذا أرجعت للكشف توافقت معه، ويبين ابن عربي حقيقة الحب التي يصعب ادراكها إلا من خلال التجربة الذوقية حيث يقول:

" الحب ينسب للإنسان والله بنسبة ليس يدري علمنا ماهي

الحب ذوق ولا تدري حقيقته وليس ذا عجب والله و الله

لوازم الحب تكسوني هويتها ثوب النقيضين مثل الحاضر الساهي

¹ ابن عربي، الفتوحات المكية، تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، (د ط)، ج 3، (د ت)، ص 374.

² ابن عربي، الاعلام بإشارات أصل الإلهام، دار المعارف العثمانية، (د ط)، ج 2، 1948م، ص 189.

³ ابن عربي، ترجمان الأشواق، دار بيروت للنشر والتوزيع، بيروت، (د ط)، 1981م، ص 43.

وانظر أيضاً: - ابن عربي، ترجمان الاشواق، دار صاد، بيروت، ط 3، 2003م، ص 44.

بالحب صح وجوب الحق حيث يرى فينا وفيه ولسنا عين أشباه
أستغفر الله مما قلت فيه وقد أقول من جهة الشكر لله".¹

فالحب تجربة ذوقية تكشف الكثير من الحقائق و المعارف و التي ان عرفت كان لها أثر على الانسان و علاقته بخالقه، حيث أعطى لهذه العلاقة بعدا إنسانيا بعد ما كانت علاقة خوف عند الزهاد والعباد في القرن الأول هجري، أما في القرن الثاني فتحوّلت العلاقة بين الانسان و خالقه . عند رابعة العدوية . إلى علاقة حب أي لا خوف من ناره و لا طمعا في جنته بمعنى أنها أحدثت تحول في العلاقة بين الانسان وخالقه من اله أو معبود مخيف يحرق الكفار و العاصين و يخلدهم في النار ويثيب الطائعين بالجنة إلى اله محبوب رحيم... يستحق أن يعبد لذاته لا خوفا ولا طمعا حيث كانت تقول:

"أحبك حبين حب الهوى وحب لأنك أهل لذلك
فأما الذي هو حب لذلك فشغلي بذكرك عن من سواك
وأما الذي أنت أهل له فكشفك للحجب حتى أراك"²

والأبيات تكشف آليات العباد والزهاد المتمثلة بالذكر والعبادة فقط دون السعي لمعرفة الله ورؤيته من خلال كشف الحجب كما ابرزت أن الحب أنواع لتفتح رابعة العدوية الطريق لدخول من يأتي بعدها إلى عالم الحب الإلهي و أنواعه رغم أنها لم تكتب أو تدون أقوالها، أما في القرن الثالث فنجد الحسين بن منصور الحلاج يذهب أن الغاية من خلق الله لعباده ليست العبادة بل محبته وعشقه ولبلوغ ذلك ينبغي أن نتمثل الله في كل شيء حيث يقول في بعض أشعاره:

"مكانك من قلبي هو القلب كله فليس شيء فيه غيرك موضع
وخلصك روعي بين جلدي وعظمي فكيف تراني ان قصدتك".³

¹ ابن عربي، لوازم الحب الإلهي، تح: موفق فوزي الجبر، دار معهد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1998م، ص5.

² عبد الرحمان بدوي، شهيدة العشق الإلهي، مكتبة النهضة الإسلامية، القاهرة، ط2، 1962م، ص119.

³ عبد القادر حسني، شرح ديوان الحلاج، دار الفرقد للطباعة، دمشق، ط1، 2011م، ص165.

والمعنى أن محبة الله لا تسكن قلبه فحسب بل روحه وحتى جلده وعظمه، الأمر الذي أوصله إلى اتهامه بالحلول والاتحاد فقد كان يقول في بعض اشعاره:

"أنا من أهوى ومن أهوى أنا
نحن مذكنا على عهد الهوى
نحن روحان حللنا بدنا
تضرب الأمثال للناس بنا
فإذا أبصرتني أبصرته
وإذا أبصرته أبصرتنا".¹

و الحقيقة أن هذه الأبيات تحتاج إلى تأويل حسن يبرز الشوق والحب بين العبد وربّه لكن أخذها بظاهرها أدى إلى قتله، و قد أثر العلاج في من جاء بعده أمثال ابن الفارض سلطان العاشقين الذي يقول بالعشق الإلهي، أي القول بالعشق و الفناء بعدما أقامه البعض على الطاعة كالغزالي مثلاً و البعض الآخر على البقاء والأنس ولذة المشاهدة ليؤسس ابن عربي الحب الإلهي على أبعاد روحية إنسانية أخلاقية تقبل جميع الألوان الاعتقادية كون أن أصل الألوان واحد، فدين الحب خلاصة الأديان حيث يقول: "الحب خلاصة النحل جميعاً".²

و نشير إلى أن الحب كمصطلح لم يبدعه المتصوفة بل كان مصطلح متداول في النصوص الدينية أي في الكتب السماوية و منها القرآن الكريم و كذلك السنة النبوية، ففي القرآن الكريم نجد قوله تعالى: "فسوف الله يقوم يحبهم و يحبونه". سورة المائدة الآية 54 . و في قوله تعالى: "إن الله يحب المحسنين". سورة البقرة الآية 195، و في قوله تعالى: "قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله". سورة آل عمران الآية 31 . و غير ذلك من الآيات التي ارتبطت بحب الله و كذلك الإنسان صاحب القيم المميزة. أما في السنة الشريفة فنجد الحديث القدسي الذي يرويه الرسول صلى الله عليه وسلم عن ربه قوله : " من عاد لي ولّيا فقد آذنته بالحرب وما تقرب إليّ عبدي بشيء أحب إليّ مما افترضته عليه، وما زال

¹ ارثورسعيديف وتوفيق سلوم، الفلسفة العربية الإسلامية (الكلام والمشائية والتصوف)، دار الفارابي، بيروت، ط2 2000م، ص283.

² نظلة أحمد الجبوري، سلطان المتصوفة في العشق والمعرفة، دار المدى للإعلام والثقافة، بيروت، ط1، 2016م، ص165.

عبدني يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه ولئن أَسْتَعاد بي لأُعدنه..¹

وتعد هذه الخلفية التاريخية السابقة الذكر لتطور مفهوم الحب الإلهي عند المتصوفة خلال القرون الهجرية، وكذلك ما ورد في النصوص الدينية مرجعا ومنطلقا لفلسفة الحب الإلهي عند ابن عربي حيث يستخدم حديث قدسي صحيح لم يثبت بالتواتر النقلي بل ثبت بالكشف حسب ما يدعي ابن عربي حيث يقول فيه الله عز وجل: هذا معناه:

"كنت كنزا لم أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف وبي عرفوني".²

و في الحديث بيان أن الحب سبب وجود العالم كون أن العالم محدث و أن الله كان و لا شيء معه فكان العماء بدل العالم فبقوله تعالى كن ارتبطت كلمة كن بالحب فكان العالم.

و القراءة الأولية للحديث تبين أن سبب وجود الخلق أو العالم هو الحب لقوله تعالى في الحديث المذكور فأحببت أن أعرف، فمحبة الله أن يعرف الخلق خالقهم كان الخلق أو العالم، حيث انتقل من العمى (العدم) بكلمة كن حيث كان الحب و المحبة التي هي مقام شريف و هي أصل الوجود.

يقول ابن عربي:

"عن الحب صدرنا وعلى الحب جباننا

فلذا جنّناه قصدا وهذا قبلنا"³

¹ البخاري، صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 2001م، كتاب الرقاق، باب التواضع، حديث رقم: 6502، ج8، ص131.

² ابن عربي، الحب والمحبة الإلهية، تح: محمود محمود الغراب، مطبعة الكاتب العربي، دمشق، سوريا، ط2، 1992، ص 15.

³ ارثورسعيديف، توفيق سلوم، الفلسفة العربية والإسلامية، مرجع سابق، ص327.

بمعنى أن ابن عربي يرى أن صورة العالم عند صدورهما كانت مرتبطة بعلم الله بنفسه، التي تتجلى في صفاته أي الحضرة الإلهية، فحب الله لصفاته و أفعاله هو حبه للإنسان الذي هو تجلي (فيض) لصفاته وأسمائه فهو اذن نعمة وفضل من الله وبهذا اصبح ابن عربي يجعل من الحب الإلهي العين الذي يرى بها الانسان كل شيء كون أن الحب يحيط بالعالم وما فيه. لكن قد يقول القائل: هل حب الله له بداية وغاية؟ فإذا كانت الاجابة بنعم فإن ذلك يوصف بالحدوث، فيكون الله جل وعلا محلا للحوادث أو يكون له جانبا محدثا في صفاته وأفعاله، فالله منزّه عن مقولة الزمان وعن غيرها من مقولات.

والحقيقة ان ابن عربي كان يدرك ويرى أن حب الله لعباده ليس له بداية أو غاية من أي وجه كان وليس حادثا كونه صدر عن واجب الوجود، الذي لانقص فيه، لذلك ذهب ابن عربي إلى القول: "فكما أنه لا أول لوجوده سبحانه فلا أول لمحبه عباد سبجانه وذكر المحبة يحدث عند المحبوب عند التعريف الإلهي لنفس المحبة ومن وجه آخر إذا قلنا: إن للحب الإلهي بدءا فبدؤه النفس الإلهي عن رؤية المحبوب فصف الحب بما شئت من حادث وغيره، فليس الحب سوى عين المحب فما في الوجود إلا محب ومحبوب".¹

بمعنى أن محبة الله لعباده عين تكوينهم فهي لا بداية لها كونه فيض من حبه وغايتها معرفته تعالى أنظر الحديث السابق: "كنت كنزا لم أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لأعرف وبني عرفوني".² ولهذا يكون الحب مبدأ الوجود وغايته عند ابن عربي حيث يقول:

"لولا الحب ما عرف الوداد و لولا الفقر ما عبد الجواد
فنحن به ونحن له جميعا فمن ود عليه اعتماد
إذا شاء الاله وجود عين بها قد شاءها فمضى العناد
فكان عند كن من غير بطة ونعت الكون ذك المستفاد

¹ ابن عربي، الحب والمحبة الإلهية، مصدر سابق، ص20.

² المصدر نفسه، ص 15.

فعين الحب عين الكون منه و عينه أظهرها الودود

وبعد هذه الأبيات وصف الله بالودود و هو لم يزل كذلك لذلك فهو كل يوم في شأن و لا معنى للوداد إلا هذا¹.

فهذا المعنى للحب يجسد جملة من الصفات الأخلاقية يمكن أن تكون صفات انسانية لمن أحبهم الله فما هي صفات المحبوبين؟

¹ ابن عربي الفتوحات المكية مصدر سابق، ج4، ص260.

المبحث الثاني: صفات من أحبهم الله: (أي الصفات الانسانية)

في ظل التعايش الإنساني و تنوع المجتمعات، تبرز حاجة الإنسان للاتصاف بصفات سامية تُسهم في بناء علاقات متوازنة و مجتمعات متماسكة صفات من أحبهم الله، كالتوايين، و المتطهرين، والصابرين، والشاكرين، و المحسنين، و المدافعين عن القيم، و المتبعين للرسول، باعتبارها قيماً إنسانية راقية تتجاوز الحدود الدينية لتشكل أساساً للتعايش و التقاهم بين البشر.

أولاً. صفة التوايين:

فالتواي من أسماء الله يقول الله تعالى: (إن الله هو التواب) سورة البقرة الآية 37 . و قيلت في آدم عليه السلام بعدما عصى ربه، كما قال تعالى: (فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم) . سورة البقرة الآية 37 . لذلك أحب الله نفسه و صفته (التواب) وأحب العبد لاتصافه بها، نقول كيف ذلك يتم في الواقع؟

يقول ابن عربي: " فإذا كنت كمن التوايين على من أساء في حقك، كان الله تواباً عليك في من أسأت من حقهم، فرجع عليك بالإحسان".¹

بمعنى أن يسارع الإنسان بالرجوع إلى ربه عند الاساءة أو الذنب هذا من جهة، و من جهة الإنسانية يرجع إلى الإنسان فيتجاوز عن اساءته ولا يقابل الاساءة بمثلها بل بالإحسان وهذا أمر يحقق التعايش كما قال تعالى: (ادفع بالتي هي أحسن) . سورة فصلت الآية 34. و هذا أمر يقضي على الخلافات و الصراعات داخل و خارج المجتمعات، و ما وقع في الجزائر بعد العشرية السوداء بفتح الباب أمام التائبين من خلال الوئام المدني أو المصالحة الوطنية إلا دليل على ذلك، و أصبحت الدول تعتمد على هذا المبدأ (قبول التوبة) لعلاج كثير من أنواع العنف والارهاب و قصد تحقيق الأمن و الاستقرار و الازدهار الاقتصادي... و العيش المشترك.

¹ ابن عربي، الحب والمحبة الالهية، مصدر سابق، ص21.

وقد جسد الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك بقوله في الحديث الصحيح: (اللهم اغفر لقومي فانهم لا يعلمون) متفق عليه رواه البخاري ومسلم. وهذا أمر يكشف الحب و المحبة الإنسانية رغم الاساءة، لذلك تأتي الصفة المتطهرين.

ثانيا. صفة المتطهرين:

قال تعالى: (ويحب المتطهرين) . سورة البقرة الآية 222. يقول ابن عربي: "التطهير صفة تقديس وتنزيه وهي صفته تعالى، وتطهير العبد هو أن يميّط عن نفسه كل آذى لا يليق به أو يرى فيه كالكبرياء والجبروت والتفاخر والخيلاء والعجب، وكل انسان يعلم عجزه وذلته وفقره لجمع الموجودات".¹

لكن كيف يتم ذلك في الواقع لتحقيق التعايش؟

نقول كما قال لقمان لابنه و هو يعضه، قال تعالى: (و لا تصعر خدك للناس ولا تمشي في الأرض مرحا إن الله لا يحب كل مختال فخور). سورة لقمان الآية 18. فالتكبر والتباهي من الصفات المذمومة التي تبعد الانسان عن ربه وعن الآخرين، وقد يكون ذلك بالجاه أو المال أو النسب، لذلك ينبغي للإنسان لتحقيق التعايش أن يبتعد عن النعرات والقوميات والتعصبات العرقية والدينية والثقافية ويظهر نفسه ومجتمعه من هذه الادران كما قال الرسول صلى الله عليه وسلم لأبي ذر عندما قال لأحدهم: يأبن السوداء فقال له الرسول صلى الله عليه وسلم : انك امرؤ فيك جاهلية) . رواه البخاري ومسلم . فالبعد عن كل ما يؤدي إلى التعالي والتمايز بين الأفراد و الشعوب يحقق التعايش بالضرورة و لذلك كان التطهير والاعتراف بالآخر.

لكن قد يقول القائل إن لتطهير " صفته تعالى طبع الله على القلب فلا يدخله شيء من ذلك، فإن كل إنسان يعرف ذلك من نفسه"² فكيف يصح أن يكون في قلب العبد الكبرياء و الجبروت؟

¹ ابن عربي، الحب والمحبة الالهية ، المصدر السابق، ص21.

² المصدر السابق، الصفحة نفسها.

نقول كما قال ابن عربي في آخر حديثه عن هذه المسألة: "فانه لا يظهر بهذه الصفة إلا من جاهل، والجهل مذموم فانه لا يخلو ان يفخر على مثله أو على ربه وخالقه، فإن افتخر على مثله فقد افتخر على نفسه الشيء لا يفخر على نفسه، ففخره و اختياله جهل".¹ و بالتحليل ما قاله ابن عربي فانه يتوافق مع الحديث السابق الذكر أنك امرؤ فيك جاهلية، فالجهل هنا هو الجهل بالله وعدم معرفة أسمائه وكماله كما أنه يفسر ذلك كما قال ابن عربي: "بأنه جعل الله مواطن للعبد يظهر فيها هذه الصفات ولا يكون مذموماً وجعل لها مواطن يذمه فيها".² أي أن الأمور حسب مواطنها أو مقامها أو نسبها، خذ مثلاً الكبرياء والخيلاء في المعارك محمود لكنه في غيرها مذموم.

أما مسألة النسب المتعلقة بالحب يقول ابن عربي عنها:

"الحب ينسب للإنسان والله بنسب ليس يدري علمنا ماهية"³

كما أن التطهير الذي يكون على مستوى الذات قد يتحول على مستوى الآخرين فيتجلى في المطهرين و هي الصفة الموالية .

ثالثاً. صفة المطهرين:

و هي صفة ذكرها الله تعالى في قوله: (والله يحب المطهرين) . سورة التوبة الآية 108 . بعدما ذكر الله الذين يحبون أن يتطهروا وفي ذلك يقول ابن عربي: "والمطهرين هم الذين طهروا غيرهم كما طهروا أنفسهم فتعددت طهارتهم إلى غيرهم فقاموا فيها مقام الحق نيابة عنه".⁴

أي أن ينشروا العلم ودفع الجهل الذي هو سبب الكثير من الشرور والمآسي، لذلك نرى أنه كلما كان الجهل كان التخلف والدمار والصراع والفقر والمرض، وكدليل على ذلك أنظر أثر العلم في واقع الانسان والحياة، فبالعلم يتعايش ويتراحم ويناصح الناس كما قال الله

¹ المصدر السابق، الصفحة نفسها.

² المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

³ ابن عربي، نوازم الحب الالهي، مصدر سابق، ص05.

⁴ ابن عربي، الحب و المحبة الالهية، مصدر سابق، ص22.

تعالى: (و ما كان للمؤمنين أن ينفروا كافة فلولا نفرنا من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون) . سورة التوبة الآية 122. و قد يقول القائل كيف يتجسد ذلك في الواقع؟ نقول من خلال الجمعيات و المنظمات و الهيئات المحلية و الدولية التي تقوم بنشر العلم و المعرفة و تنوير عقل الانسان ليعرف الانسان انسانيته وهذا ما أشار إليه ابن عربي من خلال المطهرين الذين طهروا غيرهم كما طهروا أنفسهم، لكن هذه العملية تحتاج إلى قوة و لهذا كان الصبر

رابعاً. صفة الصابرين:

وهذه الصفة ذكرت في قوله تعالى: (والله يحب الصابرين) . سورة آل عمران الآية 146 .

بعدما ذكر الله الأنبياء ومن معهم من أتباع وما أصابهم من بلاء فإن الأمر يتطلب الثبات والصبر لهذا يقول ابن عربي: " ومن أسمائه تعالى النعنية (الصبور) فما أحب إلا من رأى خلعتة عليه ثم أن هنا سرا"¹

و نقول هنا كيف يحقق الصبر العيش والتعايش؟ نقول من خلال اللجوء إلى الله و الثبات على الحق، كأن نصبر على الأمراض و نصبر على الأهل و الأصحاب و الجيران و مشكلات العمل و مصاعب الحياة فذلك كله من الصبر حتى قيل الصبر مفتاح الفرج، و ربي محنة تتحول بإذن الله إلى منحة فإن الأمور لا تدوم على حال واحد، في مثال هذه المعاني نتعايش مع الحياة و يتعايش الناس مع بعضهم كما قال تعالى في سورة العصر: (وتواصوا بالصبر) . الآية 03 . و ما يقع في فلسطين من أدى فإنه يحتاج إلى صبر كبير و ثبات لتحقيق النصر و العيش الكريم و يتوج بالشكر كصفة موالية.

خامساً. صفة الشاكرين:

ذكر الله تعالى الشاكرين في قوله: (يحب الشاكرين) . سورة آل عمران الآية 144 . يقول ابن عربي: " وصف الحق نفسه أنه (يحب الشاكرين) و الشكر نعمته فإنه شاكر عليم

¹ المصدر السابق، ص 23.

فما أحب من العبد إلا ما هو صفة له و نعت، والشكر لا يكون إلا على النعم لا على البلاء.¹

ولذلك قيل أعظم الشكر الحمد فكانت فاتحة الكتاب الحمد لله على أنعمه الظاهرة و الباطنة، أولها الحياة و معرفة الله أي الخالق. لكن السؤال الذي يطرح كيف يكون الشكر من الصفات التي تعزز التعايش؟ نقول أن نعترف بالنعم الالهية و الانسانية و أن يتحلى بالتقدير والاحترام إلى كل من أحسن إلينا فشكر الناس من شكر الله، و في الحديث عن على عائشة رضي الله عنها قال الرسول صلى الله عليه وسلم لها: (ألا أكون عبدا شكورا) فالشكر من الحب والشكر يتطلب الزيادة والعمل وبوجود الشكر لدى الإنسانية يزول الحسد والطمع و الأنانية و الغيرة و بالتالي القناعة و الرضى و عدم النظر إلى ما في يد الغير و هكذا، فالشكر ينتج عنه الزيادة بمفهومها المطلق كما قال الله تعالى: (لآن شكرتم لأزيدنكم) سورة ابراهيم الآية 07. و الحقيقة أن الزيادة في الشيء أكثر من حقه تكون إحسانا لذلك يأتي الإحسان كصفة موالية.

سادسا. صفة المحسنين:

قال تعالى: (والله يحب المحسنين) سورة آل عمران الآية 134. والآية ذكرت بعد ذكرت بعد ذكر الكاظمين الغيظ و العافين عن الناس فالإحسان من القيم العليا ولهذا يقول ابن عربي: "والاحسان صفته تعالى وهو المحسن المجمل فصفته أحب، وهي الظاهرة في نفسه والاحسان الذي يسمى به العبد محسنا هو أن يعبد الله كأنه يراه على المشاهدة ... بمعنى أن الاحسان من صفات الله، لهذا ينبغي أن يتصف العبد به مع ربه ومع خلقه. لكن قد يقول القائل كيف يمكن تجسيد ذلك كتعايش؟ نقول بالتعاون بين أفراد المجتمع فإن كان في المجتمع احسان كان الازدهار والتعايش و الود و العطف و التعاون و التكافل و التراحم كبعد اجتماعي انساني. وما يقع في فلسطين من احسان للأسرى إلا درس عملي للإنسانية يتمثل في الاحسان وتكريم الأسير كونه انسان لذلك قال اخوة يوسف بعدما فعلوا

¹ ابن عربي، الحب و المحبة الالهية، المصدر السابق، ص23.

فيه ما فعلوا فأوف لنا الكيل وتصدق علينا إن نراك من المحسنين. وأنظر إلى احسان يوسف رجعت أسرته و قومهم إلى العيش معا بسلام آمنين، وليدوم السلام والعيش المشترك له من رجال يدودون عن الحمى لذلك تأتي الصفة الموالية حبه للمقاتلين المجاهدين في سبيل الله.

سابعا: صفة المقاتلين في سبيل الله

وهذه الصفة كما قال ابن عربي: " ذكرها الله تعالى في قوله: (ان الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا كأنهم بنيان مرصوص) سورة الصف الآية 04. يريد لا يدخل خلل، فإن الخلل في الصفوف طرق الشياطين والطريق وحده وهي سبيل الله".¹ بمعنى أن القصد ليس هو القتال بل هو الرص والوحدة وما القتال إلا وسيلة من الوسائل فإن تحققت الغاية و هي الوحدة الوطنية أو الاجتماعية أو الانسانية و عندها يكون القتال ظرفيا، و قد يشير لفظ القتال إلى الدفاع و كذلك لفظ المقاتلين إلى المدافعين و هذه الصفة الدفاع لعلها تتوفق مع قوله تعالى ﴿ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتَّتْ صَوَامِعُ وَيَبْعُ وَصَلَوَاتُ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ سورة الحج الآية 40.

فإن الحرص على وحدة الاديان وتعايشها امر ضروري للإنسانية ولا يتحقق ذلك إلا من خلال الدفاع او المدافعة الجماعية في خندق أوصف واحد وهذا يتفق مع فكرة وحدة الاديان والتعايش بينها التي قال بها ابن عربي، كما أن الدفاع يشير إلى تكاتف الجهود لمحاربة المرض والجوع والجهل والعنف، وهي مساعي تتوافق مع الكثير من المصطلحات المتداولة اليوم، كالدفاع المدني والدفاع الوطني والجيش الابيض ..إلخ

كما يشير لفظ الدفاع إلى روح التعاون والتضامن والتكافل بين الافراد والاسر والمجتمعات و الدول والامم، و بالجملة بين افراد الانسانية فذلك يعد من التعايش، و بأن المجتمعات لا يمكن أن تعيش او تتعايش إلا قوانين لان غياب قوانين يؤدي إلى الفوضى

¹ المصدر السابق، ص24.

و الطغيان فلا بد من جنود و قيادة تتجلى في شخصيات كاملة ومؤثرة، (انظر مفهوم الأنسنة عند محمد اركون في الفصل السابق) و لذلك تأتي صفة اتباع الرسول كصفة للمحبين ثامنا. صفة اتباع الرسول فيما شرع:

و هي صفة ذكرها الله تعالى في قوله: (قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله) سورة آل عمران الآية 31 وهذا اشارة إلى أن العمل في مجتمعات لا يكون فرديا أو حسب الهوى بل يراعي القيم و الضوابط التي تحددها القيادة في المجتمعات اشارة إلى الانسان الكامل فلامعنى للإنسانية دون قدوات و قيادات الذي سيأتي تفصيله بحيث محبته واتباعه من محبة الله، لذلك كان يدعو ابن عربي لدين الحب و وحدة الاديان فمقصد اديان واحد و هو حبه تعالى و معرفته.

و بهذا يكون ابن عربي قد قدم قراءة لصفات المحبين (المحب والمحبوب) تجسد أفقا للقيم الانسانية الحققة في إطار الحب الالهي حيث يقول في ذلك:

"وقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي	إذا لم يكن دني إلى دينه داني
وقد صار قلبي قابلا كل صورة	فمرعى لغزلان ودير لرهبان
و بيت لأوثان و كعبة طائف	و ألواح توراة و مصحف قرآني
أدين بدين الحب أنى توجهت	ركائبه فالحب ديني وايماني

ويقول أيضا:

عقد الخلائق في الاله عقائد و أنا اعتقدت جميع ما عقده¹.

بمعنى أن ابن عربي يعتبر الأديان لها نفس المقصد و المبدأ لذلك فهي واحدة كقوم و قفو على محيط أسفل جبل يريد كل منهم الصعود إلى قمة ذلك الجبل مستخدما طريقه و كل الطرق ستؤدي حتما إلى القمة الواحدة كما قيل تعددت السبل والمقصد واحد فدين الحب يشمل جميع الأديان وقد جعل ابن عربي مراتب للحب ونعوت أو أسماء وذلك ما يلي:

¹ آرثوسعدييف، وتوفيق سلوم، الفلسفة العربية الاسلامية، مرجع سابق، ص326.

المبحث الثالث: مراتب الحب (أنواعه).

و قبل الوقوف مراتب الحب نشير إلى أسماء الحب و نعوته ولكل منها خصائص لا نريد التفصيل فيها وهي: (الحب، و الود، و الهوى، و العشق) و نعود إلى مراتب الحب و هي ثلاثة: حب طبيعي و حب روعي و حب إلهي.

1. الحب الطبيعي: وينقسم إلى قسمين

أ_ **الحب الغنصري:** "فهو الذي يتقيد فيه بصورة طبيعية وحدها كقيس ليلي وقيس لبنى و كثير عزة وجميل بثينة، و لا يكون هذا إلا لعموم المناسبة بينهما كمغنطيس الحديد"¹. فهذا النوع يكون بين البشر و الظواهر والأشياء في الطبيعة وما يحدث بينها من تجاذب محدود و يغلب عليه الطابع الأناني لأن صاحبه يسعى لأخذ مطلبه.

ب_ **الحب الطبيعي:** "و هو حب العوام، و غايته الاتحاد في الروح الحيواني فتكون روح كل واحد منهما روح لصاحبه بطرق الامتداد و اثاره الشهوة و نهايته في الفعل، النكاح"². بمعنى أن الحب الطبيعي يكون بين عناصر الطبيعية و سببه النظر و السمع و هذا حب أغلب الناس، أما إذا كان المحبوب غير طبيعي كان الحب روحاني.

2. الحب الروحاني:

"هو الحب الجامع في الحب أن يحب محبوبه لمحبوبه و لنفسه إذ كان الحب الطبيعي لا يحب المحبوب إلا لأجل نفسه."³ بمعنى أن الحب الروحي يتجاوز الطبيعي كون المحب يسعى لنيل رضى محبوبه و فيه لا بقي مع محبوبه غرض و لا إرادة سوى ما يريده فهو اذن منزّه على الرغبات الحسية و المادية، فالحب الروحي حب جامع بين حب المحب لذاته و حبه لمحبوبه و قد يصل إلى الفناء أو البقاء أو هما معا عند بعض الخاصة.

¹ ابن عربي، الحب والمحبة الإلهية، مصدر سابق، ص 68.

² ابن عربي، الفتوحات المكية مصدر سابق ج3، ص 481.

³ المصدر نفسه، ص 498.

3. الحب الإلهي:

فهو يشمل كل الأنواع، أي الحب الطبيعي و الحب الروحي حيث ينطلق ابن عربي من قول الله تعالى: (يحبهم ويحبونه) سورة المائدة الآية 54 فيقول:

"الحب الالهي هو حب الله العبد و حب العبد ربه، و نهاية من الطرفين أن يشاهد العبد كونه مظهرا للحق، و هو لذلك الحق الظاهر كالروح للجسد، باطنه غيب لا يدرك ابداء، و لا يشاهده إلا محب، و أن يكون الحق مظهرا للعبد، فيتصف بما اتصف به العبد من الحدود والمقادير والاعراض و ما يشاهده هذا العبد و حينئذ يكون محبوبا للحق".¹

بمعني أن حب الله (الالهي) هو حب لنا (للمخلوقات) و لنفسه (لذاته) كما هو الحال في الحديث (فأحببت أن اعرف فخلقت الخلق فتعرفت اليهم فعرفوني)، فمبدأ الامر هو الحب و منتهى معرفته وفق معادلات و مصطلحات خاصة يطول شرحه مثل ان حبه لنا هو عين تكويننا وعلاقتنا بالسماع، و الجمال، و الاحسان، فالمخلوقات صدرت عن حب الله و تجلت بصفات الله غايتها معرفة من خلال حب مخلوقاته و هذا من حب الله كما رأى ابن عربي في مسألة الحب مسألة وحدة الشهود ان ما نراه في الوجود الا الله فحبنا لصور الوجود أو تجليات أو الاعيان هو من حبنا الالهي.

و الحقيقة ان هذا المعنى الذي ورد في الشرح لا ينبغي فهمه بلغة عادية محدودة إذ يقول ابن عربي: "وأما حبنا الله تعالى المسمى بالحب الالهي، فهو حبنا الله بالحبين الطبيعي و الروحي و هي مسألة صعبة التصور، إذ ما كل نفس ترزق العلم بالأمور على ماهي عليه و لا ترزق الإيمان بها على وفق ما جاء من الله في اخباره عنه".²

و هذا اشارة الى لغة عرفانية، إشراقية، كشفية خاصة التي تعرف هذه المعني الذوقية. فكل مستوى أو نوع من الحب (العنصري، الطبيعي، الروحاني)، و ان كان الحب الالهي يشملها جميعا كونه حب مطلق شامل لجميع الكائنات فلا يعني انها في نفس الدرجة أو

¹ ابن عربي، الحب والمحبة الالهية، المصدر السابق، ص75.

² ابن عربي، المصدر نفسه، صفحة نفسها.

القيمة أو الحكم، فكل مستوى ما يناسبه من الحب و ينبغي للمحب الاسمى ان يطلب الاسمى كي يكون كاملا و ان طلب الأدنى فذلك من الحب الالهي كونه جزء او نوع ولا نحكم عليه بالشر، فالشر المحض لاوجود له و هو العدم و إنما الموجود هو الجهل بصفات الله فنكون في مستوى دون آخر لذلك لا ينبغي انكارها بل قبولها و التعايش معها.

لكن قد يقول قائل أين تتجلى النظرة الإنسانية كأفق للتعايش؟ يشير ابن عربي الى تلك الصفات النظيفة المحجوبة الفطرية لدى المولود اي الإنسان وما يتبعها من تطوير اي فكرة الخلق الجديد، فيقول ابن عربي: "فإن المحبوب (اي الانسان) كما قلنا لابد ان يكون معدوما وفي حالة عدمه فهو طاهر الثوب في اول ما يوجد، لأنه ما اكتتب منه مما يشينه ويدنسه في اول ظهوره ووجوده في الأصل الطاهر هو قوله صل الله عليه وسلم : (كل مولود يولد على الفطرة)، وهي الطاهرة و قولنا محجوبة هو عدمها الذي قلنا من شهود الوجود، وقولنا (ليست الى احد تنسب) لان المعدوم لا ينسب ولكن الحب يطلبه لنفسه".¹

والحقيقة ان هذا القول يشرح نفسه بنفسه، فابن عربي يبحث ويؤكد على تلك القيم الانسانية المحجوبة والتي تقوم على الحب الالهي كونه العين التي ينظر بها ابن عربي إلى الانسان والوجود سواء على مستوى القيم أو الدين أو العالم أو المعرفة سعيا لإدراك الجمال والاحسان والمعرفة التي تنعكس في الصفات الالهية التي توجد في مخلوقاته. وبهذا يكون جهد ابن عربي متمثلا في بيان تلك الصفات الانسانية الفطرية والمكتسبة بالتربية والتعلم لتحقيق معرفة الانسان بذاته وبربه او غيره ليجسد الانسان الكامل فكيف نظر ابن عربي له في ظل الافق الانساني؟ وهذا ما سيتم توضحه في الفصل الموالي.

¹ ابن عربي، المصدر السابق، ص 71.

الفصل الثالث:
الإنسان الكامل
كأساس للتعايش

يشهد العالم المعاصر تصاعدًا في التوترات والصراعات، مما يدفع إلى التساؤل عن الأسس التي يمكن أن يقوم عليها التعايش الحقيقي بين البشر. في هذا السياق، يقدم مفهوم الإنسان الكامل تصورًا مثاليًا لكنه إنساني وعميق، يجمع بين النضج العقلي، والصفاء الروحي، والرقى الأخلاقي، ويطرح نموذجًا يُحتذى به في بناء مجتمعات أكثر انسجامًا وعدلاً.

يتناول هذا الفصل في مبحثه الأول مفهوم الإنسان الكامل كغاية يسعى الإنسان لبلوغها عبر السمو بالذات. ثم يعرض في المبحث الثاني تصور ابن عربي لهذا الإنسان، موضحة خصائصه باعتباره مرآة للوجود الإلهي ومركز التوازن بين العالمين المادي والروحي. أما المبحث الثالث، فيبرز وظائف الإنسان الكامل في توجيه البشرية نحو الخير، وتحقيق الانسجام بين المختلفين، مما يجعله حجر الأساس لأي مشروع حقيقي للتعايش

المبحث الاول: مفهوم الانسان الكامل.

يعد مفهوم الإنسان الكامل من أبرز المفاهيم الصوفية والفلسفية التي تناولها الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، حيث يشكل هذا المفهوم جوهر فكره الروحي، ويعكس رؤيته العميقة للعلاقة بين الإنسان والوجود وبين الخلق والخالق، فما هو الإنسان الكامل ؟

أولاً: مفهوم الانسان الكامل لغة

فقد جاء في لسان العرب في معني كلمة انسان لابن منظور أن " الإنسان هو الكائن العاقل من أبناء آدم، وقد سمي إنساناً لاشتقاقه من الأُنس أو النسيان ¹. أما كلمة كامل فهي من الكامل، يعرفه بقوله: "هو التام في خصاله وصفاته، والكمال ضد النقص ويقال: " كمل الشيء إذا تمّ وتميّز عن غيره بصفاته العليا ²

وبهذا يكون معني "الإنسان الكامل" في المعاجم اللغوية ينطبق على الفرد الذي اجتمعت فيه صفات الكمال الإنساني من الناحية العقلية والروحية والخلقية، حتى صار نموذجاً يُقتدى به في القول والفعل والوعي الراقى.

فالإنسان، بحسب ما ورد في لسان العرب، في طبعة اخرى: " مشتق من الأُنس، لأنه يأنس بجنسه ويتفاعل مع محيطه، وهو الكائن العاقل المتصف بالتميز والإدراك ³.

أما "الكامل"، كما جاء في قاموس المحيط فهو صفة لمن بلغ التمام في صفاته الخلقية والخلقية، وكمال الشيء يعني تمامه من غير نقص ⁴.

وبالجمع بين اللفظين نفهم أن الإنسان الكامل هو أعلى ما يمكن أن يبلغه الإنسان من كمال أخلاقي وفكري وروحي، ولا يعني أنه معصوماً، بل هو دائم السعي نحو التزكية والترقي. ويعد هذا المفهوم من أبرز مفاهيم الفكر الإسلامي الصوفي والفلسفي، حيث يعبر عن نموذج إنساني يُجسّد المثل الأعلى في الوجود.

¹ ابن منظور، لسان العرب، مرجع سابق، ص160

² المرجع نفسه، ص573

³ المرجع نفسه، ص225.

⁴ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مرجع سابق، ص103.

ثانياً- مفهوم الانسان الكامل اصطلاحاً:

الإنسان الكامل، في الاصطلاح الفلسفي والصوفي، هو ذلك الكائن الذي يحقق أقصى مراتب الكمال الممكنة للإنسان، من حيث اندماجه التام مع العقل الكلي والوجود الحق، وبلوغه التوازن بين الروح والجسد، و العقل و القلب، والمادة والمعنى. في الفلسفة الإسلامية، يظهر هذا المفهوم بوضوح عند الفارابي وابن سينا، حيث يُنظر إلى الإنسان الكامل بوصفه "العقل الفعال" حين يتصل بالعقل الكلي، ويكون مؤهلاً لقيادة المدينة الفاضلة بما يملكه من علم وحكمة.

لذلك يقول الفارابي: "الرئيس الأول في المدينة الفاضلة يجب أن يكون كاملاً في جسده، وفي إدراكه، وفي فطنته، وفي فضائله الخلقية".¹

بمعنى حسب تصور الفارابي أن الانسان الكامل الذي هو رئيس المدينة، والذي ينبغي أن يتصف بصفات الكمال الجسمية، كقوة الجسم وسلامة الحواس، وصفات عقلية كالفطنة وقوة الإدراك وصفات نفسية اخلاقية كالصدق والامانة... لتذبير شؤون المدينة.

أما في التصوف، فإن الإنسان الكامل هو مرآة الحق ومظهر الأسماء الإلهية، كما يظهر بجلاء عند محيي الدين بن عربي، الذي يعتبره قطب الوجود وخاتم الولاية المحمدية. حيث يوضح ابن عربي هذا المعنى فيقول ويقول: "الإنسان الكامل هو الذي ظهرت فيه الحقيقة الإلهية بأتم مظاهرها، فصار مرآة الحق في الخلق ومرآة الخلق في الحق" ويضيف أن هذا الإنسان هو مظهر "الجامع"، أي الاسم الإلهي الذي يجمع بين صفات الجلال والجمال، فهو الخليفة الحقيقي لله في الأرض، الجامع بين الملك والملكوت، بين الشريعة والحقيقة، بين العقل والنور.²

¹ الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، دار المشرق، بيروت، ط2، 1995م، ص122

² ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج2، ص 6.

بمعنى الإنسان الكامل في الاصطلاح الصوفي هو الذي تحققت فيه الصفات الإلهية على وجه التمام، وصار مرآة جامعة للأسماء والصفات الإلهية، وهو الموجود الذي يجلي الحقيقة الإلهية في صور الوجود كلها، ويعد خليفة الله في الأرض بمعناه الروحي والوجودي. ويُعد هذا المفهوم ناضجاً في فكر صدر الدين الشيرازي (المعروف بملا صدرا)، الذي دمج بين الحكمة الإشرافية والفلسفة المشائية والتصوف، واعتبر الإنسان الكامل هو الغاية النهائية لحركة الوجود، الذي ينتقل من عالم المادة إلى عالم التجرد الروحي عبر سلسلة من التطورات الوجودية.¹

ويعتبر ما ذهب إليه ملا صدرا، نقلة تجمع الكثير من التصورات المأخوذة من عدة مذاهب وفلسفات، إذ يلخص إلى أن الانسان الكامل في أنه الغاية النهائية لحركة الوجود. لكن السؤال الذي يطرح ماهي جذور تسمية الإنسان الكامل؟

ثالثاً: جذور فكرة الإنسان الكامل

لم تكن فكرة الإنسان الكامل جديدة على الفكر الصوفي، فقد وردت بوادرها الأولى في تعاليم بعض الديانات الوثنية القديمة، مثل الغنوصية، والمانوية، والزرذشتية، حيث كان يُنظر إلى "الإنسان الأول" بوصفه كائناً نورانياً يمثل الأصل الإلهي الذي سقط في العالم المادي ويبحث عن الخلاص. وقد أشار المستشرق الألماني هانز هاينرش شيدر (Hans Heinrich Schaefer) إلى أن أول ذكر اصطلاحى للإنسان الكامل ورد في الخطبة الغنوصية، وإن لم تُقدّم تعريفاً تفصيلياً له، لكنها ربطت المفهوم بالإنسان الأول، الذي يُجسّد البعد الكوني والروحي لآدم عليه السلام، ثم تجدد لاحقاً في المسيح بوصفه صورة متعالية لذلك الإنسان الأول.²

بمعنى أن فكرة الانسان الكامل من حيث التسمية تعود الى جذور دينية في الاساس.

¹ صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2003م، ج9، ص 13.

² Schaefer, Der Mensch und das Vollkommene, p. 87, Mohr Siebeck, Tübingen, 1955

لكن الامر تغير في الفلسفة الإسلامية، حيث أعاد الفارابي صياغة مفهوم الإنسان الكامل "بوصفه الحاكم الفيلسوف في المدينة الفاضلة، الذي يتحد بالعقل الفعّال ويقود المجتمع نحو الخير الأسمى".¹ وواصل ابن سينا هذا التصور، مؤكداً "على أن الكمال الإنساني يتحقق عبر تطهير النفس من علائق المادة، وصعودها التدريجي نحو العقل المحض".²

حيث يعطي كل منهما بعداً عقلياً صرفاً، كما أوضح محمد اركون في الفصل الاول عندما تعرضنا الى مسألة ظهور الأنسنة في الحضارة الإسلامية (العصر الوسيط) مع الفلاسفة العقليين ومن بينهم الفارابي وابن سينا و الكندي والجاحظ وابو حيان التوحيدي... إلا أن النقلة النوعية الكبرى جاءت مع محيي الدين ابن عربي (1165-1240م)، الذي صاغ مفهوم "الإنسان الكامل" اصطلاحاً ومنهجاً صوفياً، واعتبره مظهرًا جامعاً لأسماء الله وصفاته، وخليفةً إلهياً في العالم، يجمع بين الحقيقة والخلق، وبين اللاهوت والناسوت. قال ابن عربي: "الإنسان الكامل هو النور المحمدي، ومركز الدائرة الوجودية، الذي به يُدرك الحق في الخلق، والخلق في الحق".³

لكن هذا المفهوم قد تطور مع صدر الدين الشيرازي كما قلنا سابقاً إذ اعتبر الإنسان الكامل هو: "غاية الحركة الوجودية التي تنتقل الوجود من القوة إلى الفعل، ومن الكثرة إلى الوحدة، عبر "الحركة الجوهرية" التي تجعل الإنسان مرآة للوجود المطلق".⁴

وهكذا، فإن مفهوم "الإنسان الكامل" لم يكن حكراً على التيار الصوفي، بل هو تطور فلسفي وروحي عميق، نضج تدريجياً من التصورات دينية اسطورية قديمة، إلى صيغ عقلية وأخلاقية في الفكر اليوناني، وعند الفلاسفة العقليين المسلمين وصولاً إلى رؤية وجودية-إلهية متكاملة في الفلسفة الإسلامية، ستتضح عند ابن عربي في كتابه الفتوحات المكية.

¹ الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مرجع سابق، ص 122.

² ابن سينا، النجاة، تحقيق ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1985م، ص 389.

³ ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج 2، ص7.

⁴ صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مرجع سابق، ص 13

المبحث الثاني: مفهوم الإنسان الكامل عند ابن عربي

يُعد مفهوم "الإنسان الكامل" أحد أبرز المفاهيم في الفكر الصوفي الإسلامي، وقد شكّل محوراً أساسياً في البناء النظري للعديد من المتصوفة

وفي هذا المبحث، نسعى إلى تسليط الضوء على هذا المفهوم كما صاغه ابن عربي، من خلال تتبع أصوله النظرية وتجلياته في كتبه، خاصة "الفتوحات المكية" و"فصوص الحكم"، مع الوقوف على خصائص الإنسان الكامل ووظيفته الكونية والروحية، ودلالاته في البناء المعرفي والروحي لدى الشيخ الأكبر.

أولاً. مفهوم فكرة الإنسان الكامل عند ابن عربي في الفتوحات المكية

يُعد مفهوم الإنسان الكامل من أهم المصطلحات العرفانية التي صاغها محيي الدين ابن عربي (560-638هـ/1165-1240م)، بل يمكن القول إنه ابتدعه صياغةً فلسفية-صوفية متميزة، وأعطاه أبعاداً كونية وروحية لم تُعرف بمثل هذا العمق قبله. وقد صار هذا المفهوم فيما بعد من أركان البناء النظري عند كثير من الصوفية، خاصة من تأثروا بالمدرسة "الوحدوية" التي رسخها ابن عربي في تراثه العرفاني، وعلى رأسه كتابه الموسوعي الفتوحات المكية.

يرى ابن عربي أن الإنسان الكامل هو مظهر الحق ومجلى أسمائه وصفاته، وبه يتم التوسط بين الحضرة الإلهية والوجود الكوني. فهو ليس مجرد فرد متميز في صفاته، بل هو الكائن الذي يجمع الأضداد، ويحقق الكلية الوجودية التي تجعل منه مرآة للوجود الإلهي، وواسطة بين الغيب والشهادة. يقول ابن عربي:

"الإنسان الكامل هو الذي ظهرت فيه الحقائق الإلهية والكونية، فهو روح العالم، وبه قوامه، كما أن الروح في الجسد كذلك"¹

¹ ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج 2، ص 6.

ويمضي ابن عربي في تأصيله لهذا المفهوم بقوله¹:

"الحقائق التي تعم الخلق والحق، وما ذكرها أحد من أرباب النظر، إلا أهل الله، فإنهم عرفوا من هو الإنسان الكامل"

فحقيقة الإنسان الكامل تعرف مع أهل الله، أي أصحاب الكشف والمشاهد لا أصحاب النظر العقلي، بمعنى أن الإنسان الكامل عنده ليس مقصوراً على النبوة أو الولاية فقط، بل هو تجلٍ وجودي شامل، تتحقق فيه وحدة الحق والخلق، أي أن الإنسان الكامل هو "قطب الوجود"، و"مرآة الحق"، و"الوسيط الوجودي" الذي لا يستقيم الكون إلا به.

وقد صرح ابن عربي بجرأة فلسفية أن هذا الإنسان هو صورة الله في العالم، وأن من خلاله يُعرف الحق في صور الخلق، ويُعرف الخلق في ضوء الحق، فهو "العالم الأكبر" الذي تنطوي فيه جميع المراتب، من المادة إلى الروح، ومن الملك إلى الجبروت.

ولعل أهم تجليات هذا المفهوم، أن ابن عربي ربطه مباشرة بالنبى محمد ﷺ، معتبراً إياه الإنسان الكامل المطلق، و"الحقيقة المحمدية" التي انبثقت منها الوجود كله. ويقول في ذلك:

"الإنسان الكامل هو الحقيقة المحمدية التي ظهرت في كل نبى وولى، وهو أول موجود خلقه الله، ومنه تفاضلت مراتب الموجودات".²

ويتبين من هذا أن ابن عربي يرى في الإنسان الكامل ليس مجرد غاية روحية فردية، كما أشار الشيرازي سابقاً بل نظاماً كونياً تتأسس عليه بنية الوجود، وبه يتم التكامل بين الظاهر والباطن، بين الذات الإلهية وتجلياتها، وبين الحسى والمعنوي. كما أن الإنسان الكامل، في فكره، ليس قابلاً للتكرار في معناه المطلق، لكنه يُستسخ جزئياً في كل سالكٍ على طريق التزكية والمعرفة، أي طريق المنهج الروحي.

¹ ابن عربي، الفتوحات المكية المصدر السابق، ص12.

² المصدر سابق ج3، ص110.

وبهذا يكون ابن عربي من خلال هذا المفهوم النوعي والنظرة النقدية المعرفية (الأبستمولوجية) في تصور الإنسان، إذ لم يعد الإنسان كائناً محدوداً في الزمان والمكان، بل مركزاً للوجود المتجاوز، ولحظة من لحظات تجلي المطلق في المحدود. وهذا الفكر، رغم صوفيته، يحمل بعداً أنطولوجياً وفلسفياً عميقاً؛ إذ يعيد تعريف العلاقة بين الإنسان والمطلق، بين الذات والله، في إطار من الوحدة الوجودية (وحدة الوجود) التي تجعل من الوعي الإنساني نقطة التقاء الكل في الجزء.

ولهذا يتأتى ابن عربي بمفهوم جديد للإنسان حيث أخرجه عن الحقيقة البشرية، وأعطاه أوصافاً إلهية وهذا خلاف ما ورد في القرآن الكريم، حيث وصف الإنسان بكثير من الصفات السلبية التي فيها ذمه وبيان نقصه، فما هي خصائص أو مميزات الإنسان الكامل

ثانياً: خصائص فكرة الإنسان الكامل عند ابن عربي

يختص الإنسان الكامل عند ابن عربي بعد خصائص تميزه عن بقية الادميين، فالإنسان بطبيعته البشرية حيوانية، فإن إذا عرف نفسه صار كاملاً بصفات بشرية إلهية، لذلك يعتمد ابن عربي على حديث: "من عرف نفسه عرف ربه".¹ إذ يستخدمه في كثير من المسائل ومن بينها صفاته الإنسان الكامل، أي كلما عرف الإنسان صفاته عرف صفات ربه وصفات الخل كونها صفات روحية مرتبة بعلم الله ومشينته، فيكون الحب الإلهي والعلاقات والتعايش مبنية على هذه الصفات

1- الإنسان الكامل أول موجود:

"الإنسان الكامل هو الحقيقة المحمدية التي ظهرت في كل نبي وولي، وهو أول موجود خلقه الله، ومنه تفاضلت مراتب الموجودات"²

وتعتبر خاصية "أول الموجودات" من أهم الخصائص التي ينفرد بها الإنسان الكامل في فكر محيي الدين ابن عربي، خاصة في الفتوحات المكية، حيث يرتبط الكيان الإنساني

¹ ابن عربي، فصوص الحكم، سلسلة انيس، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الرعاية (ط موفم)، 1991م، ص48.

² ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج3، ص110، .

الكامل بـ"الحقيقة المحمدية"، أي الجوهر النوراني الأول الذي خلقه الله، والذي تجلّت فيه جميع صفاته وأسمائه. وهذا يعني أن الإنسان الكامل ليس فقط أعلى الموجودات رتبة، بل هو أصلها وسابق عليها في الوجود، باعتباره مبدأ الخلق وعلته الرمزية.

فهو بتفسير الروحاني العرفاني يكون قد فرق بين الإنسان كجسد مخلوق في الزمن (مثل آدم عليه السلام)، وبين الإنسان الكامل كحقيقة أزلية.

هذه الحقيقة، يسميها أحياناً "الروح المحمدية" أو "النور المحمدي"، وهي أول تعيّن للوجود الإلهي، ومنها انبثقت الكائنات. وبهذا، فالإنسان الكامل هو مفتاح الوجود، لا خاتم الوجود فقط. يقول ابن عربي:

"اعلم أن أول موجود في الوجود هو الحقيقة المحمدية، وهي الإنسان الكامل، وهو النور الذي منه ظهرت المكونات، وهو المرآة التي ينظر الحق فيها إلى خلقه"¹
إن هذه الرؤية تقوم على نظرية فيض: حيث يتجلّى الحق في أول صورة ممكنة للخلق، وهي الإنسان الكامل، ثم تتدرج مراتب الوجود عنه. فالإنسان الكامل هو "الوسيط الوجودي" الذي يربط بين الواحد المطلق (الله) والكثرة الممكنة (العالم). ويعبّر عن ذلك ابن عربي بلغة روحية رمزية، لكنه يقصد بها دلالة فلسفية وجودية عميقة.

وتحليل هذه الرؤية التي يقدمها ابن عربي للإنسان الكامل ووجوده، فإن هذه الفكرة تعبّر عن أن الإنسان الكامل هو النموذج الذي يحاول كل فرد الوصول إليه، لأنه صورة الخلق الكاملة التي جمعت بين الأبعاد كلها: الروح، العقل، النفس، الجسد، الشهود، الغيب. وفي زمن تعدد وتشتت الوجود، يصبح الإنسان الكامل هو الصورة المتكاملة التي تحوي الأجوبة عن الأسئلة الكبرى للوجود.

وهكذا، فإن القول بأن "الإنسان الكامل هو أول موجود" ليس مجرد ادّعاء صوفي، بل هو تعبير عن منظومة فكرية ميتافيزيقية تجعل الإنسان - في كماله - هو الغاية والوسيلة، هو الأصل الذي يتجلّى فيه الحق، وهو النموذج الذي عليه يُقاس الوجود.

¹ المصدر السابق، ج2، ص6.

قد يقول قائل ما علاقة هذا بالتعايش والافق الانساني؟

نقول فإن صفات الانسان الكامل ممثلة في الروح المحمدية تتعكس على الوجود، فسيرته مثال ودروس في التعايش والتسامح والحب، فقد ارسله الله رحمة للعالمين، وانه تعالى رب العالمين وحبه امن حبه فهو قدوة الإنسانية، من حيث المبدأ، وكذلك من حيث الوسيلة فجاءت الرسل والانبياء ممهدة لهاديته، فسبب الشرور والظلم والحسد... هو الجهل بصفات الانسان الكامل، ليأتي نبيء أو رسول في مرة فيتصف بصفات يتميز بصفة منها تمهيدا للرسول الخاتم الذي جمع كل الصفات (أنظر الرسالة الروحية لكل نبي في فصوص الحكم) والتي تعكس القيم الانسانية من جهة، ووحدة الاديان من جهة أخرى ووحدة الحقيقة، وهذا ما نجده في علاقة الانسان الكامل بالرسول

2- علاقته الخاصة بالأنبياء والرسل

في هذا السياق، يرى ابن عربي أن الأنبياء والأولياء هم مظاهر جزئية لهذه الحقيقة الكلية، فكل نبي أو ولي هو مرآة انعكست فيها بعض أنوار الإنسان الكامل، لكن الحقيقة المحمدية وحدها هي التجلي التام والشامل لهذا الكمال. يقول:

"كل نبي من لدن آدم إلى خاتمهم، فإنما يأخذ من مشكاة محمد، وما بعث الله من نبي إلا وهو من شعاع نور محمد"¹ ونفهم من هذا القول أن جميع الانبياء والرسل إنما يؤسسون لحقيقة واحدة تشير إلى معاني ضرورية تقوم عليها الحياة الانسانية كالحب فلا أحد منهم ينكر من جاء قبله، ويبشر إلى من يأتي بعده وهذا من التعاون والتكافل... وذلك لما جاءوا به من حق ودين الفطرة وما أخذ بالتربية والتعليم والتوجيه التثقيف للراقي بالإنسان والإنسانية فذلك من التعايش.

وفي نظر ابن أن الإنسان الكامل "خرج من وجود إلى وجود، أي أنه لم يوجد من العدم، ولكن تجلي إلهي دائم، لم يزل ولا يزل، وظهور للحق في كل آن، في مختلف الصور"².

¹ المصدر السابق، ج 2، ص 77.

² لطف الله خوجة، الإنسان الكامل في الفكر الصوفي، دار الفضيلة للنشر، ط 2009م، ص 114.

وتحليل هذا القول الذي يحوي كثيرا من الدلالات منها العلاقة التكاملية بين الرسل والأنبياء. والتواصل بين الأجيال والأفراد والمجتمعات، كدلالات واقعية، وأما الدلالة الروحية فتتجلى في الإنسان الكامل جامع للحقائق الإلهية.

3 - الإنسان الكامل جامع الحقائق الإلهية:

يرى محيي الدين ابن عربي أن الإنسان الكامل يتميز بخاصيتين جوهريتين تجعله محور الوجود وأشرف الكائنات:

أولاً: جامع للحقائق الإلهية، والثانية أنه خليفة لله في العالمين. ومن خلال هاتين الخاصيتين تتجلى مكانة الإنسان الكامل كمرآة للوجود الإلهي، ونقطة التقاء الألوهية بالخلق. أولاً. جامع للحقائق الإلهية:

في التصور العرفاني لابن عربي، "الحقائق الإلهية" تشير إلى أسماء الله وصفاته، التي هي الأوجه المختلفة لتجلي الحق في العالم. وهذه الأسماء كثيرة ومتشعبة، مثل: الرحمن، العليم، الحكيم، المنتقم، الودود، وغيرها. بينما لا يستطيع أي مخلوق منفرد أن يتجلى فيه جميع هذه الصفات، فإن الإنسان الكامل وحده هو الذي يحتوي هذه الحقائق كلها، فهو الكائن الذي جمع الأضداد، فكان مظهرًا للرحمة والعدل، للحكمة والقدرة، للجمال والجلال. يقول ابن عربي:

"الإنسان الكامل هو الذي ظهرت فيه جميع الحقائق الإلهية، ما بين جمال وجلال، فلا يغلب عليه اسم من دون آخر، بل يتقوّم بكليتها، ولذلك استحق أن يكون مظهرًا للحق في صور الخلق"¹. وهنا، يُفهم أن الإنسان الكامل ليس مجرد مخلوق متفوق، بل هو مرآة كلية يظهر فيها الحق بتمامه، ولذلك قال ابن عربي إن الإنسان الكامل هو "الكون الكبير"، بينما بقية الموجودات هي "أجزاء" أو "أفراد". فما أحوج الإنسانية الحائرة إلى مثل هذه القيم والتي تبدو متضادة، لكنها متكاملة

ثانيًا: الإنسان الكامل خليفة الله في الوجود

¹ ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج 2، ص 6.

الخاصية الثانية التي تنبثق عن الأولى، هي أن الإنسان الكامل هو الخليفة الحقيقي لله، كما أشار النص القرآني في قوله تعالى: ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾ سورة البقرة الآية 30 ابن عربي يقرأ هذه الآية من منظور عرفاني وفلسفي، ويرى أن هذه الخلافة لا تكون إلا لكائن يجمع كل الأسماء الإلهية والصفات الربانية، ويكون مؤهلاً لإدارة الكون بوصفه "نائباً عن الحق".

ولهذا يقول:

"فمن ظهر بجميع ما تعطيه الأسماء الإلهية، استحق الخلافة عن الله، وظهر في الوجود بالحكم الإلهي"¹.

وبذلك، تكون الخلافة هنا ليست فقط تشريعاً بل تكليفاً وجودياً، أي أن الإنسان الكامل لا يُكرَّم لأنه إنسان، بل لأنه تجلٍ كامل للحقائق الكونية والإلهية، وهو الكائن الوحيد الذي يمكنه أن يتلقى الفيض الإلهي مباشرة، ويدرك تجليات الله في جميع صورها. وهذا التصور الذي يقدمه ابن عربي من خلال قوله يعبر عن نموذج الإنسان الأعلى أو المتكامل، الذي يمثل الذروة القصوى لما يمكن للإنسان أن يبلغه من وعي وكمال. في هذه الصورة، لا يكون الإنسان عبداً محضاً، ولا إلهاً منزهاً، بل هو الملتقى بين المحدود والمطلق. الإنسان الكامل في فكر ابن عربي، أشبه بـ"الترجمة الوجودية لله"، إنه يُفكر بوعي الله، ويتصرف بوعي من أسمائه وصفاته، ولهذا صار الخليفة الحق.

ولعل هذا ما يجعل فكر ابن عربي قريباً من بعض الرؤى الفلسفية الحديثة، التي ترى أن الإنسان ليس محصوراً في البيولوجيا أو العقل، بل هو مشروع مفتوح على الكمال المطلق، ما يجعله كائناً كونياً لا محلياً.

ولذلك سنخلص إلى امرين هما:

أ- أن كون الإنسان الكامل جامعاً للحقائق الإلهية وخليفةً لله في الأرض: يعني أن له وظيفة معرفية وكونية وأخلاقية في آن واحد. فهو يعرف الله، ويُمثله في الخلق، ويُظهره في نفسه.

¹ المصدر السابق، ج2، ص110.

وهذه الرؤية توجّه الإنسان إلى أن الكمال الإنساني ليس في الانفصال عن الوجود أو الزهد فيه، بل في التحقق بكل أبعاده، والارتقاء بها حتى تصير مرآة للحق.

ب - الإنسان الكامل ليس مجرد فرد من أفراد البشر، بل هو كائن كوني يشكّل مركز الوجود ومنتهى الغاية من الخلق: أي أن الإنسان الكامل بوصفه جامعًا للحقائق الإلهية، يظهر مفهوم آخر لا يقل أهمية، وهو أن الإنسان الكامل جامع أيضًا للحقائق الكونية، أي أنه يحتضن في كيانه جميع مراتب الوجود: العلوية والسفلية، الروحية والمادية، الغيبية والمشهودة. فهو ملتقى الكل، ومرآة الوجود.

وبالقابلة بين الأمرين أو الموازنة نجد أن الإنسان الكامل يجمع في ذاته خصائص الموجودات كافة: فهو يحمل في جسده صفات الجماد والنبات والحيوان، وفي روحه خصائص الملك والروح، وفي عقله مرآة للحقائق الكلية، لذلك سمّاه الحكماء منذ القدم "العالم الصغير" (المايكروكوزم)، لأنه نسخة مختصرة عن الكون بأسره (الماكروكوزم)، فكأنه المعنى الفلسفي المتمثل في الكون الصغير.

لذلك يقول ابن عربي:

"فالإنسان الكامل هو الجامع لكل حضرة، فإنه مخلوق على صورة الرحمن، فهو الجامع بين العالم العلوي والسفلي، والغيب والشهادة، ولهذا استحق الخلافة".¹
وتبعاً لمهمة الإستخلاف نجد معنى آخر للإنسان الكامل هو المعنى العرفاني الذي يتمثل في أنه مرآة الوجود.

إذ يعتقد ابن عربي أن الله لم يخلق العالم إلا ليُعرف، وأن هذه المعرفة لا تكتمل إلا عبر "مرآة الإنسان الكامل"، فهو الكائن الذي يستطيع أن يدرك جميع المراتب الوجودية، ويعكسها، ويعيدها إلى أصلها، ولذلك قال:

"إن الله أوجد العالم ليُشاهد صورته فيه، فجعل الإنسان الكامل مرآته التي ينظر بها إلى ذاته".¹ وقد تكلمنا على هذا الحديث القدسي الذي يقول: "كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن

¹ المصدر سابق ج2، ص110.

اعرف فخلقت الخلق فعرفوني... "وهو حديث غير ثابت نقلاً، ثابت كشفاً، ووضحنا ذلك في فصل الحب الإلهي.

بهذا يصبح الإنسان الكامل واسطة بين الحق والعالم، ونقطة التقاء بين المتناهي واللامتناهي، فوجوده ليس مجرد وجود فردي، بل هو وجود شمولي.

كما يمكن ان نستنتج: بأن الإنسان الكامل جامع للحقائق الكونية لا يعني بالضرورة أن كل إنسان يولد وهو كذلك، بل إن كل إنسان يحمل إمكانية أن يكون كذلك، أي أن هذه "الكلية" هي غاية مطلوبة، وليست معطاة. فالإنسان الكامل هو الإنسان الذي حقق ذاته، وتجاوز حدود الأنانية، وأدرك وحدة الوجود.

وهذا المفهوم قريب من مفاهيم فلسفية عند فلاسفة كابن سينا والفارابي، الذين رأوا في الإنسان صورة مصغرة للكون، وكذلك عند الفلاسفة الوجوديين المعاصرين الذين اعتبروا أن الإنسان هو مشروع مفتوح على المطلق.² وهنا تتجسد الوظيفة في البعد الانساني الكوني كخاصية جوهرية.

4. الخاصية الجوهرية للإنسان الكامل الكونية و الإنسانية:

إذا كانت الموجودات تتبع قوانين الطبيعة، فإن الإنسان الكامل هو الكائن الوحيد القادر على فهم هذه القوانين من الداخل، بل تجاوزها في طريق العروج إلى الحق. فجمعه للحقائق الكونية يعني أنه لا يخضع لها فقط، بل يعقلها، ويتجاوزها، ويمثلها. إنه أشبه بـ"خريطة حيّة للكون"، تمشي على الأرض، وترتقي في مدارج الكمال.³

فإن الإنسان الكامل في فكر ابن عربي ليس مجرد وليّ أو نبيّ، بل هو كيان كوني ميتافيزيقي، تتجلى فيه كل أبعاد الوجود. وهو بذلك جامع للحقائق الإلهية والكونية معاً، أي أنه صورة جامعة بين الحق والخلق، الظاهر والباطن، الأزل والأبد...

وكنتيجة صوفية فلسفية حول الانسان الكامل نقول:

¹ ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1972م، ص47.

² ابن سينا، النجاة، مرجع سابق، ص112-113.

³ عبد الرحمن بدوي، الإنسان الكامل في الفكر الصوفي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1976م، ص85-95.

من بين أعظم التصورات التي قدّمتها الفلسفة الصوفية، هي أن الإنسان الكامل ليس مجرد فرد في هذا الوجود، بل هو "الكون في صورة مصغرة"، أو مرآة تعكس صورة الكون كله. هذه الرؤية تجد جذورها في المزج بين العقل الفلسفي والذوق العرفاني، حيث يُنظر إلى الإنسان الكامل على أنه العالم الأصغر (المايكروكوزم) الذي يحتوي في ذاته كل ما في العالم الأكبر (الماكروكوزم) من مراتب، حقائق، وقوى.

في فكر ابن عربي، يُنظر إلى الإنسان الكامل بوصفه "عين العالم وروحه"، لأنه وحده من جُمع فيه ما تفرق في سائر المخلوقات، فهو يتصف بكل صفات الوجود: من الجمادات إلى العقول المجردة، ومن الغيب إلى الشهادة، فهو مركز الدائرة الوجودية.

يقول ابن عربي:

"فالإنسان هو نسخة العالم، وخلاصة الوجود، بل هو عين الوجود، لأنه مظهر الحق ومجمع الخلق"¹

ومن هنا يُفهم أن الإنسان الكامل لا يكون صورة للكون بالمشابهة الظاهرية فقط، بل من حيث البنية الوجودية. فقد جمعت ذاته بين الجسد والطبيعة، والروح والعقل، والقلب والإرادة، وهو الكائن الوحيد القادر على إدراك أسرار الوجود والتفاعل معها عن وعي، بل وتمثيلها في سلوكه وذاته.

هذا التصور يتجاوز الفهم المادي أو النفسي للإنسان، إلى كونه "الواسطة الوجودية" التي بها ظهر العالم، وبه يُدرك الحق. لذلك يعتبره ابن عربي مقام الخلافة الكونية، حيث لا يكون الإنسان الكامل فقط نائبا عن الله، بل هو كذلك تجلٍ له في أعظم صورته. وفي هذا يقول:

"فالإنسان الكامل هو مرآة الحق والخلق معاً، ولولاه لما ظهر الحق في خلقه، ولا انكشف الخلق على ربه"²

¹ ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج2، ص7.

² ابن عربي، فصوص الحكم، تح: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1972م، ص47.

إذن، الإنسان الكامل في الرؤية الصوفية والفلسفية ليس مجرد كائن أخلاقي أو روحي، بل هو صورة كونية شاملة، تتجسد فيها الحقائق الإلهية والكونية في آنٍ واحد. إنه ملتقى الأضداد، ومركز التوازن، والمرآة التي ينكشف فيها الحق للعالم، والعالم للحق. وهنا تتجلى وظائف الإنسان الكامل

المبحث الثالث: وظائف الإنسان الكامل

وظائف الإنسان الكامل عند ابن عربي تعد من أبرز الأفكار في تصوفه وفلسفته الروحية، إذ يرى أن الإنسان الكامل ليس مجرد شخص، بل هو مرآة الحق ومظهر أسمى للوجود الإلهي وفيما يلي أبرز وظائف الإنسان الكامل كما حددها ابن عربي:

1- الواسطة بين الحق والخلق:

في التصور الصوفي والفلسفي، لا يُعد الإنسان الكامل مجرد فرد بلغ الذروة في الأخلاق أو المعرفة، بل هو مقام كوني يتوسط بين الله (الحق) والخلق (العالم). هذه الواسطة ليست بالمعنى الكهنوتي أو الوسيط اللاهوتي، بل بمعنى المرآة الوجودية التي يتجلى فيها الحق، ويدرك من خلالها الخلق. فالإنسان الكامل هو مجلى الأسماء الإلهية، أي أن صفات الله تنعكس في ذاته بشكلٍ شامل ومتوازن، مما يجعله نقطة التقاء المطلق والمحدود، الأزلي والزمني.

يقول ابن عربي:

"فالإنسان الكامل هو الواسطة بين الحق والخلق، بل هو النقطة التي ينكشف فيها أحدهما على الآخر، فلولا الإنسان ما عرف الحق الخلق، ولا عرف الخلق الحق".¹ وهذا يعني أن الإنسان الكامل يقوم بوظيفة كونية وجودية، تتعدى إدراكه للحقائق، إلى تفعيل هذه الحقائق في بنية العالم، لأنه تجلٍ للحق، ومرآة للخلق. هذا ما يُقارب دور "القطب" في النظام الصوفي، وهو محور الوجود الروحي الذي تنتظم حوله سائر الأرواح والمقامات.

كما يعبر عبد الرحمن بدوي عن هذا المقام بقوله:

"الإنسان الكامل عند الصوفية هو قطب العالم الروحي، والمركز الذي يتم به الاتصال بين عالم الغيب والشهادة، وهو صورة الله في الكون، وصوت الكون في الحضرة الإلهية".²

¹ ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ط1، ج3، ص 111.

² عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص 112.

وهو يتوافق أيضًا مع نظرة الدين الشيرازي (صدر المتألهين)، الذي يرى أن الإنسان الكامل هو الواسطة بين واجب الوجود وما سواه، لأنه بلغ غاية الحركة الجوهرية، فصار وعاءً لأعلى مراتب الوجود، وصورةً لله من حيث الصفات:

"الإنسان الكامل هو غاية الوجود، وهو الرابط بين المبدأ والرجوع، فهو من الله بدأ وإليه يعود، وبوجوده تُختم دائرة الإمكان."¹

ويؤكد ذلك إطار نظرية "التجلي"، حيث يكون الإنسان الكامل محلاً لتجلي الذات الإلهية، أي أن الوجود الإلهي لا يظهر في كماله إلا في الإنسان الكامل، لأنه أشمل الموجودات وأكملها تكوينًا.

الإنسان الكامل إذاً، هو الواسطة التي من خلالها يتجلى الله في خلقه، ويعود الخلق إلى خالقه. هو المركز الكوني الذي يربط العلوي بالسفلي، والرباني بالإنساني، ويشكل روح العالم ومقياسه. بهذه الوظيفة، لا يكون الإنسان الكامل مجرد عابد، بل كاشف وسالك ومُمثل للحقيقة الإلهية في الكون، وهذا امر يخدم التعايش الإنساني من خلال الواسطة والاستعداد الفطري الإلهي والمكتسب الإنساني.

2- مظهر الاسم الجامع:

في قلب الرؤية الصوفية الكبرى عند محيي الدين ابن عربي، يحتل مفهوم "الاسم الجامع" مقامًا محوريًا في فهم حقيقة الإنسان الكامل. فالاسم "الله" في نظره، ليس مجرد اسم من الأسماء، بل هو الاسم الجامع لكل الأسماء الحسنى والصفات الإلهية، وهو المرآة الكلية التي تتعكس فيها كافة تجليات الذات الإلهية. ومن هنا، يكون الإنسان الكامل هو مظهر هذا الاسم الجامع، لأنه الكائن الوحيد الذي استوعب في ذاته جميع مراتب الوجود وتجليات الصفات.²

¹ صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مرجع سابق، ج6، ص 67.

² ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج3، ص274.

يقول ابن عربي في الفتوحات المكية:

"إن الاسم (الله) اسم جامع لجميع الأسماء، والإنسان الكامل مظهر لهذا الاسم، لأنه جمع ما تفرّق في غيره، فكان روح العالم وعين الوجود"، ويُفهم من ذلك أن الإنسان الكامل يحمل في كيانه صورة الوجود الإلهي، لا من جهة الذات، بل من جهة الصفات، أي أنه يحتوي تجلي الرحمة، والعلم، والعدل، والقهر، واللفظ... إلخ. وهذا هو سر تسميته بـ "الكون الصغير"، لأنه اشتمل على كل ما في الكون الكبير من قوى ومراتب ومعاني.

وقد أشار إلى هذا المعنى عبد الكريم الجيلي، في أبرز كتبه الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، قائلاً:

الإنسان الكامل هو مظهر الاسم الأعظم، الاسم الجامع لكل اسم، وما عداه من الكائنات مظاهر جزئية لصفات منفردة، فهو الكل في صورة الجزء.¹

ووفق هذا التصور، فالإنسان الكامل لا يُعرف كتعريف مفاهيمي نظري، بل يتحقق وجوديًا وسلوكًا وذوقًا، إذ عليه أن يتحقق بالأسماء الإلهية كلها، أي أن يتحلّى بأخلاقيها ويتفاعل بها في الكون، أما من وجهة نظر صدر الدين الشيرازي، فيرى أن الإنسان الكامل هو النتيجة الوجودية النهائية للحركة الجوهرية التي ابتدأت من الهيولى وانتهت به، وهو "مرآة الذات من حيث الأسماء"، ومن ثم فهو تجلٍ للحق في عالم الإمكان.²

التحليل الفلسفي المعاصر:

من منظور فلسفي إنساني معاصر، فإن هذا المفهوم يمنح الإنسان أعمق دلالة وجودية ممكنة، إذ يرى أن الإنسان لا يُعرّف بوظائفه البيولوجية أو المعرفية فقط، بل بحضوره الكوني-الإلهي، فهو الكائن الوحيد الذي يستطيع أن يحمل المعنى الإلهي ويُترجمه في ذاته

¹ الجيلي، الإنسان الكامل، تحقيق: يوسف زيدان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2004م ص45.

² صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة مرجع سابق، ج6، ص33.

وعالمه. هو معلم الحقيقة في الوجود، وعينه الباصرة التي يرى بها الله خلقه، ويرى الخلق بها الله.

بمعنى ان الإنسان الكامل مظهر للاسم الإلهي "الله" لأنه وحده الجامع لحقائق الأسماء وصفات الخالق، ومركز الوجود الذي يربط بين العلوي والسفلي، الإلهي والبشري، المطلق والنسبي. وبه يتحقق ظهور الكمال الإلهي في صورة مخلوقة، وهذا ما جعله خليفة الله في الأرض، ومقصد الوجود الأعلى. لذلك تعددت أسماء الله وصفاته كي تكون منطلقاً لأسس ومبادئ أخلاقية يتصف بها الإنسان لتحقيق التعايش.

3- تحقيق العبودية الكاملة

تحقيق العبودية الكاملة هو الغاية القصوى التي يسعى إليها السالك في الطريق الروحي، وهي حالة لا تُختزل في مظاهر الطاعة الظاهرة، بل تشمل الذوبان الكلي في إرادة الله، حتى لا تبقى للعبد إرادة مع إرادة ربه. وهي أعلى مراتب الكمال الإنساني، لأن الإنسان لا يحقق وجوده الكامل إلا إذا تحقق بفقره التام إلى الله وعبوديته له في كل حال. يقول ابن عربي في الفتوحات المكية:

"ليس الكامل من تظهر فيه صفات الربوبية، بل الكامل من يتحقق بالعبودية الكاملة، لأنه إنما كمل لكونه عبداً لله لا رباً لغيره"¹

وبنظرة واقعية معاصرة، تمثل العبودية الكاملة ذروة التحقق الوجودي، لأن الإنسان يُولد ناقصاً وضعيفاً، ولا يكتمل إلا بالخضوع المطلق للواحد المطلق. إنها حرية من قيد الأنا، ومن سطوة الرغبات، ومن وهم الانفصال.

فالعبودية هنا ليست خضوعاً سلبياً، بل تمركز حول الحقيقة المطلقة وتخلٍ عن الزيف. ولذلك، يتحول الإنسان العابد إلى نقطة اتزان كوني، لأنه صار مرآة للحق، وواسطة للرحمة،

¹ ابن عربي، الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج3، ص132.

ومظهرًا للوجود الإلهي. وبالتالي تحقيق العبودية الكاملة هو غاية السلوك الروحي والفكري، وشرط جوهري لبلوغ مقام الإنسان الكامل. وهو لا يتحقق إلا بذوبان الإرادة الشخصية في الإرادة الإلهية، حتى يُصبح العبد محوًا في مقام التوحيد، لا يحركه شيء إلا الحق، ولا يراه الناس إلا مرآةً له.

وعندها يجمع الإنسان الكامل من خلال هذه الوظائف بين الحرية والعبودية كقيم تضبط السلوك والفكر والعلاقات الإنسانية في ظل التعايش بين الأفراد والمجتمعات أساسه الحب والرسائل الإنسانية للإنسان الكامل.

الختامة

الخاتمة

ختامًا، فإن دراسة التعايش كأفق إنساني في فلسفة ابن عربي قد أظهرت لنا كيف أن هذا المفكر الصوفي الكبير استطاع أن يؤسس لرؤية إنسانية عابرة للحدود الدينية والثقافية، من خلال فهمه العميق لوحدة الوجود ومركزية الحب كمبدأ كوني جامع. لقد بين ابن عربي من خلال كتاباته أن التعايش لا يقوم على التسامح السطحي فحسب، بل على إدراك عميق بوحدة الأصل والمصير الإنساني، وهو ما يجعل من الاختلاف مظلة للغنى والتكامل، لا للفرقة والنزاع.

وقد اعتمدنا في هذا البحث على منهج تحليلي تأويلي، مكّنا من قراءة نصوص ابن عربي قراءة متأنية تستكشف معانيها العميقة دون أن تحصرها في ظاهر الألفاظ. فظهر لنا أن أطروحته الفلسفية حول التعايش تتجاوز السياق التاريخي الذي نشأت فيه، لتتوجه بخطابها إلى الإنسان في كل زمان ومكان، منادية بعالمية المحبة، وشمولية الرؤية، وانفتاح الوعي على كل أشكال التنوع البشري.

ولعل أبرز ما انتهينا إليه هو أن فلسفة ابن عربي تقدم أساسًا معرفيًا وروحيًا يمكن البناء عليه في مقاربة قضايا التعدد والتعايش في زمننا المعاصر، الذي يزداد فيه الانقسام والتطرف. ومن هذا المنطلق، فإن العودة إلى فكره ليست مجرد اهتمام بالتراث، بل هي محاولة لاستنطاق هذا التراث بما يخدم الحاضر ويؤسس لمستقبل أكثر سلامًا وعدلاً وإنسانية.

وفي ضوء ما تم عرضه وتحليله، تبرز هذه الدراسة أهمية العودة إلى الفلسفة الصوفية، لا سيما عند الشيخ الأكبر محيي الدين ابن عربي، كمصدر غني لبناء خطاب إنساني معاصر يؤسس لقيم التعايش والتسامح والانفتاح على الآخر. فقد قدّم ابن عربي نموذجًا فريدًا في فهم التنوع الديني والثقافي، يقوم على مبدأ "وحدة الوجود" ورؤية كونية تعترف بتعدد

التجليات الإلهية في الخلق، وتدعو إلى النظر إلى الإنسان باعتباره مرآة للحق ومحلاً لتجلياته، بغض النظر عن انتمائه أو معتقده.

وفي هذا السياق، يمكن تقديم جملة من التوصيات التي قد تسهم في تعزيز التعايش الإنساني في عالمنا المعاصر:

إدماج الفكر الصوفي في المناهج التعليمية والفلسفية، بما يعزز من فهم الطلبة لقيم التسامح والرحمة والمحبة، ويعمّق الوعي بمشتركات الإنسانية بدلاً من التركيز على عناصر الفرق والاختلاف.

تشجيع الحوار بين الأديان والثقافات على أسس روحية وفلسفية، مستلهمة من الإرث الصوفي، الذي يرى في التنوع رحمة إلهية لا تهديداً يجب مقاومته.

الاستفادة من التراث الصوفي في مقاربات علم النفس والأنثروبولوجيا لفهم البعد الروحي في حياة الإنسان المعاصر، الذي يعاني من أزمات وجودية تتجاوز المادة وتبحث عن المعنى والسكينة.

تفعيل برامج ثقافية وفنية تعكس الروح الصوفية في المجتمعات، من خلال الموسيقى، والشعر، والفنون البصرية، لما لها من قدرة على خلق جسور وجدانية بين الناس تتجاوز اللغة والدين والجغرافيا.

دعم الأبحاث والدراسات متعددة التخصصات حول الفكر الصوفي، وربطه بالراهن الإنساني، من أجل استخراج أدوات معرفية وروحية تساهم في بناء مجتمع عالمي أكثر عدلاً وتسامحاً.

إن الدعوة إلى إحياء هذا الإرث الروحي لا تعني العودة إلى الماضي، بل هي استلهام لما فيه من حكمة تصلح لبناء الحاضر وتوجيه المستقبل. فالفكر الصوفي، بعمقه الإنساني وكونيته، قادر على أن يلعب دوراً محورياً في مواجهة تحديات العنف، والتعصب، والاغتراب، ويعيد للإنسان المعاصر إيمانه بالرحمة كقيمة مؤسسة للعالم. والله ولي التوفيق.

قائمة المصادر و المراجع

قائمة المصادر والمراجع:

أولاً: المصادر

القرآن الكريم: برواية ورش عن نافع .

البخاري، صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 2001م،
كتاب الرقاق، باب التواضع، حديث رقم: 6502، ج8.

ابن عربي، الاعلام بإشارات أصل الإلهام، دار المعارف العثمانية، (د ط)، ج2، 1948م.

ابن عربي، الحب والمحبة الالهية، تح: محمود محمود الغراب، مطبعة الكاتب العربي،
دمشق، سوريا، ط2، 1992.

ابن عربي، الفتوحات المكية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 1980م، ج2.

ابن عربي، الفتوحات المكية، تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، (د ط)،
ج3، (د ت).

ابن عربي، ترجمان الأشواق، دار بيروت للنشر والتوزيع، بيروت، (د ط)، 1981م.

ابن عربي، لوازم الحب الالهي، تح: موفق فوزي الجبر، معهد للطباعة والنشر والتوزيع،
دمشق، ط1، 1998م.

ابن عربي، فصوص الحكم، تح: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2،
1972م.

ابن عربي، فصوص الحكم، سلسلة انيس، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الرغاية(ط
موفم)، 1991م.

ثانياً: المعاجم اللغوية

ابن فارس، مقياس اللغة العربية، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1979م.

ابن منظور، لسان العرب، تح، عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، ط3، (د ت).

ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ج6، ط3، 1993م.

أحمد زكي البدوي، معجم المصطلحات العلوم اجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت، (د ط)، (د ت).

اندري لا لاند، الموسوعة الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات ببيروت، باريس، ط2، ج2، 2001م.

اندري لا لاند، الموسوعة الفلسفية، تر، خليل احمد خليل، منشورات عويدات بيروت، باريس، ط1، ج 2، 1996م.

جلال سعد، معجم الاصطلاحات الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، (د ط)، 1994م.

جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 1987م.

الجوهري، الصحاح، تح: محمد تام، دار الحديث، القاهرة، (د ط) الطبعة الكاملة، 2009م.

شوقي ضيف الله وآخرون، معجم الوسيط، مكتبة الشرق العلمية، القاهرة، ط4، 2004م.

عبد المنعم الحنفي، الموسوعة الفلسفية، دار ابن زيدون، مكتبة مدبولي، القاهرة، بيروت، ط1، 1986م.

الفيروز آبادي، قاموس المحيط، تح: انس محمد الشامي وزكريا جابر أحمد، دار الحديث، القاهرة، 2008م.

الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 2005م.

ثالثا: المراجع

ابن سينا، النجاة، تحقيق ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1985م.

ارنورسعيديف وتوفيق سلوم، الفلسفة العربية الاسلامية (الكلام والمشائية والتصوف)، دار الفارابي، بيروت، ط2، 2000م.

جون لوك، رسالة في التسامح، ت منى ابو سنة المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط1، 1997 م.

الجيلي، الإنسان الكامل، تحقيق: يوسف زيدان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2004م.

زواوي بغورة، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2012م.

صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2003م.

عبد الاله بلقزيز، العرب والحداثة، دراسة في مقالات الحداثيين، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007 م.

عبد الرحمان بدوي، شهيدة العشق الإلهي، مكتبة النهضة الاسلامية، القاهرة، ط2، 1962م.

عبد الرحمن بدوي، الإنسان الكامل في الفكر الصوفي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1976م.

عبد القادر حسني، شرح ديوان الحلاج، دار الفرقد للطباعة، دمشق، ط1، 2011م.

الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، دار المشرق، بيروت، ط2، 1995م.

القشيري عبد الكريم، الرسالة القشرية، تح: عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف، دار الشعب، القاهرة، (د ط)، 1989م.

لطف الله خوجة، الإنسان الكامل في الفكر الصوفي، دار الفضيلة للنشر، ط2 2009م.

محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، تر: هشام صالح، دار الساقى، بيروت، ط1، 1997م.

مهند مصطفى: سياسة الاعتراف والحرية، سجل وإطار نظري تحت طائلة الرهان الغربي، مجلة التبیین، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة قطر، العدد 17، 2016م.
نظلة أحمد الجبوري، سلطان المتصوفة في العشق والمعرفة، دار المدى للإعلام والثقافة، بيروت، ط1، 2016م.

هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة للطباعة النشر، بيروت، ط1، 2005م.

خامساً: المراجع الأجنبية

Schaeder, H.H. *Der Mensch und das Vollkommene*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1955.