تاريخ تطوُّر العرفان النظريّ

(النَّشأة والصَّيرورة)

يد الله يزدان بناه
فيلسوف وأستاذ الفلسفة والعرفان النظريّ في الحوزة العلميَّة . إيران

ملخّص إجمالي

تشكّل المعرفةَ العميقةَ بالظروف التاريخيَّة المحيطة بأيِّ اتِّجاه فكريٍّ – ثقافيٍّ، ضرورةً لفهم نصوص ذلك الاتِّجاه والتي وصلتنا بعد عبورها بكثير من المنعطفات المظلمة في العصور السالفة، وتمَّت قراءتها في ظروف مختلفة.

والعرفان الإسلاميُّ الذي ناهز عمره الألف ومئات من السنين، مع كثير من النصوص العرفانيَّة التي دُوِّنَت في مختلف القرون، شكّل ضرورة معرفية تُلقى على عاتق الباحثين. ومن المسائل المهمَّة التي لا يمكن فهمُ هذه النصوص إلَّا بعد معالجتها، مسائلُ نشأةِ العرفان وقدرته على أن يؤلّف اتِّجاهًا ثقافيًّا-اجتماعيًّا مستقلًّا عند المسلمين أوَّلًا، ومسيرة تطوُّره على يد العُرفاء بمرور الأيَّام ثانيًا، والتأثيرِ المتبادل بينه وبين سائر الاتِّجاهات الفكريَّة ثالثاً.

***

مفردات مفتاحيّة: العرفان النظريّ . وحدة الشهود . وحدة الوجود . العلم الحضوري . الحكمة الصوفيّة . العرفان الإسلامي.

علوم المبدأ
ILMOLMABDAA
العدد التجريبي الأول . 1443هـ . ربيع 2022م

لقد بذل باحثون متعدِّدون، سواء أكانوا من المستشرقين أم من المسلمين، جهودًا قيِّمةً من خلال العمل على تقديم تصوُّرٍ واضحٍ لمسيرة تطوُّر مختلف جوانب هذا الاتِّجاه لأجل الكشف عن الزوايا المظلمة من تاريخ التصوُّف[١]. وهذا الكتاب - كما يبدو للوهلة الأولى - ليس تحقيقًا تاريخيًّا، بل سعيًا لتقديم نظام لمعرفة الوجود يقوم على أساس الشهود (العرفان النظريّ). انطلاقًا من هذا، وبالالتفات إلى هذه الضرورة وسعةِ الإرجاعاتِ والاستناد إلى المصادر العرفانيَّة من الدرجة الأولى، كان لا بدَّ لنا أوَّلًا من تقديم عرضٍ مختصرٍ لأهمِّ التحوُّلات التاريخيَّة التي كان لها تأثيرها على العرفان النظريِّ بغضِّ النظر عن سائر الجهات والزوايا في العرفان الإسلاميِّ. والاطِّلاع على هذا العرض المختصر يساعدُ القارئَ، من خلال ما يمتلكه من معرفة بمكانةِ كلِّ نصٍّ ومدوِّنه والظروف التاريخيَّة المحيطة به، على فهمِ مطالبِه بنحوٍ أدقَّ وأعمق.

نشأة العرفان الإسلاميْ:

لا بدَّ عند البحث عن نشأة العرفان الإسلاميِّ من البحث عن منابع اتِّجاهٍ عُرِفَ لاحقًا بوصفه اتّجاهًا فكريًّا مستقلًّا ومتمايزًا تحت اسم (التصوُّف). والذي يظهر من المصادر الأولى أنَّ هذه التسمية استُخدِمت كمصطلحٍ خاصٍّ في القرن الهجريِّ الثاني فأُطلقت على أشخاص كأبي هاشم الصوفيِّ، وسفيان الثوريِّ، وغيرهما[٢]. وفي بدايات القرن الهجريِّ الثالث اتَّسع استخدام هذا المصطلح، وأُريدَ منه الدلالة على عُرفاء العراق في مقابل ملامتيَّة خراسان[٣]، ثمَّ توسَّع في القرن الهجريِّ الرابع فأصبح يُطلق على العُرفاء كافَّة[٤].

عالج المستشرقون منذ بدايات القرن التاسع عشر الميلاديِّ موضوعَ نشأةِ العرفان الإسلاميِّ. وفي دراساتهم الأولى اتَّجهوا للبحث عن جذوره في تصوُّف غير المسلمين كالتصوُّف الهنديِّ،

---

[١] - تشير الدِّراسات المتأخِّرة التي تتناول موضوع العرفان الإسلاميِّ، لا سيَّما تلك التي قام بها المستشرقون، إلى العرفان الإسلاميِّ بمفردة التصوُّف ومشتقَّاتها، ولكنَّنا في دراستنا هذه سوف نستخدم مصطلح (العرفان الإسلاميِّ)، وسوف نستبدل مفرَدة (الحكمة الصوفيَّة) بمفرَدة (العرفان النظريِّ). وإنّما نعتمد ذلك لأسباب عدَّة أهمُّها: الحذر من سوء الفهم الذي قد يقع فيه القارئ نتيجة الانحرافات التاريخيَّة التي لحقت بمفرَدة (التصوُّف).

[٢]- عبد الكريم بن هوزان القشيريِّ، الرسالة القشيريَّة، تحقيق: عبد الحليم خدوم ومحمود بن شريف، قم، انتشارات بيدار، چاپ اول، ١٣٧٤ هـ. ش.، ص٣٤؛ عبد الرحمن الجامي، نفحات الأنس من حضرات القدس، تصحيح: مهدي توحيدي پور، تهران، انتشارات سعيدى، چاپ دوم، ١٣٦٦ هـ. ش.، ص٢٧؛: عبد الله الأنصاري، طبقات الصوفيَّة، تصحيح: عبد الحي جيبي، تهران، انتشارات فروغى، چاپ دوم، ١٣٧١ هـ. ش.، ص٧؛ رينولد نيكلسون، في التصوُّف الإسلاميِّ وتاريخه، مع مقدِّمة لأبي العطاء العفيفي، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف، ١٣٨٨هـ. ق.، ص٣،؛ مرتضى مطهَّري، آشنايى با علوم اسلامى، قم، انتشارات صدرا، ١٣٦٧ هـ. ش.، ص١١١؛ مع الإشارة إلى رواية في: (محمد بن يعقوب الكليني، أصول الكافي، تصحيح: علي أكبر غفاري، تهران، دار الكتب الإسلاميَّة، چاپ چهارم، ١٣٦٥ هـ. ش.)، تدلُّ على انتشار هذه المفرَدة في عصر الإمام الصادق عليه السلام.

[٣]- فرقة من المتصوِّفة.

[٤]- عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوُّف الإسلامي، الكويت، وكالة المطبوعات، الطبعة الثانية، ص١٩٨٧ هـ. ش.، ص١١ ـ ١٢، عن:
Louis Massignon, S. V. Tasawwuf, in the Encyclopaedia of islam, vol, IV, Lieden, 1934, p: 681.
انظر: قاسم غنى، تاريخ تصوُّف در اسلام، بى جا، انتشارات زوار، چاپ هفتم، ١٣٧٥ هـ. ش.، ص٤٢.

المسيحيِّ، الغنوصيِّ، والأفلاطونيَّة المحدَثة[١]. ولكن الدراسات التي توسَّعت بعد ذلك اتَّجه فيها الباحثون من المستشرقين أمثال: لويس ماسينيون (Louis Massignon)، نيكلسون (Reynold Nicholson)، هنري كوربان بولس نويا[٢]، إلى إثبات أنَّ النشأة الأصيلة للعرفان الإسلاميِّ لا يمكن البحث عن جذورها إلَّا في المفاهيم الإسلاميَّة[٣]؛ بنحو أصبح البحث عن جذور نشأة التصوُّف الإسلاميِّ في ما لدى غير المسلمين أمرًا مرفوضًا ولا يمتلك توجيهًا علميًّا. ومن جهة أخرى، ذكر الباحثون المسلمون كمرتضى مطهَّري، عبد الرحمن بدوي، جلال الدين همايي، وعبد الحسين زرين كوب، أنَّ نشأة التصوُّف الإسلاميِّ ترجع إلى التعاليم القرآنيَّة والسُّنَّة النبويَّة[٤]. ونتيجةُ ذلك أنَّ نطفةَ العرفان الإسلاميِّ لا يمكن أن تكون قد نضجت في القرون الأولى إلَّا ممَّا قدَّمته لها التعاليم الإسلاميَّة.

إلى ذلك، لا ينبغي أن نَغفل عن واقعٍ تاريخيٍّ وهو أنَّ العُرفاء المسلمين أضافوا، وخلال قرون لاحقة متمادية، وبسبب اطِّلاعهم على الاتِّجاهات الفكريَّة الأخرى - إسلاميَّة كانت أم غيرها-، عناصرَ من تلك الاتِّجاهات متى وجدوا أنَّ تلك العناصر تنسجم مع البناء المعرفيِّ المتبنَّى لديهم، فأغنوا بذلك ما عندهم، لا سيَّما في بيانهم تعاليمهم العرفانيَّة باستخدام اللُّغة العلميَّة الدقيقة والمهذَّبة. وهذا التأثير تجده خلال القرون الأولى في سائر أبعاد الفكر الإسلاميِّ، ما يدلُّ على الغنى الذي كان يملكه العرفاء المسلمون في مقابل الاتِّجاهات الفكريَّة الغربيَّة، بنحو أنَّهم تمكَّنوا من إدخال العناصر المنسجمة وطرد العناصر غير المنسجمة، لكي يستفيدوا من تحوُّلات الحضارات البشريَّة الكبرى الممتدَّة لآلاف السنين للارتقاء بما لديهم.

ولا بدَّ من الإشارة إلى شواهد عدَّة يمكن الاستناد إليها لإثبات دعوى أنَّ العرفان الإسلاميَّ له جذوره في القرآن والسُّنَّة. ويمكننا تصنيف هذه الشواهد، بنظرة عامة، إلى ثلاثة أصناف:

الأوَّل: تصريح كبار أعلام العرفان بأنَّ كلَّ ما وصلوا إليه من معارف يرجع الأمر فيه إلى اتِّباع الكتاب الإلهيِّ والسُّنَّة النبويَّة. ويذكر شيخ الطائفة الجنيد البغدادي (ت ٢٩٧هـ. ق) الآتي: «هذا يسلُكُه من أخذَ كتابَ الله بيمينه وسنَّةَ المصطفى ﷺ بيساره، وعلى ضوء هاتين الشمعتين سار حتى

---

[١]- مقدمة أبي العطاء العفيفي على: في التصوف الإسلامي وتاريخه، مصدر سابق؛ انظر أيضًا: آن ماري شيمل، ابعاد عرفانى اسلام، ترجمة: عبد الرحيم گواهى، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامى، ١٣٧٧ هـ. ش.، ص٤٤ ـ ٥٠.

[٢]- مستشرق فرنسي يسوعي.

[٣]- لوئي ماسينيون، سخن انا الحق وعرفان حلاج، ترجمة: دهشيري، تهران، انتشارات جامى، چاپ اول، ١٣٧٤ هـ. ش.، ص٣ ـ ٤ ـ ١٢ ـ ١٣؛ رينولد نيكلسون، عرفان عارفان مسلمان، ترجمة: أسد الله آزاد، مشهد، انتشارات دانشگاه فردوسي، چاپ اول، ١٣٧٢ هـ. ش.، ص٥٦ وما بعدها؛ هنري كوربان، تاريخ فلسفه اسلامى، ترجمة: جواد الطباطبائي، تهران، كوير، انجمن ايران شناسى فرانسه، ١٣٧٣ هـ. ش. ص٩ ـ ١٤ ـ ١٦ ـ ١٧؛ پل نويا، تفسير قرآن وزبان عرفانى، ترجمة: اسماعيل سعادت، تهران، مركز دانشگاهي، چاپ اول، ١٣٧٥ هـ. ش.، ص١٠ ـ ١١.

[٤]- آشنائي با علوم اسلامي، مصدر سابق، ص٩٨؛ تاريخ التصوف الإسلامي، مصدر سابق، ص٤٤؛ جلال الدين همائي، تصوف در اسلام، تهران، موسسه نشر هما، چاپ سوم، ١٣٧٤ هـ. ش.، ص٨٩؛ عبد الحسين زرين كوب، ارزش ميراث صوفيه، تهران، انتشارات امير كبير، چاپ ششم، ١٣٦٩ هـ. ش.، ص١٤.

لا يقع في مهالكِ الشُّبهات ولا ظلمة البدع»[١]. وينقل السلميُّ عنه قوله: «الطرق كلُّها مسدودة على الخلق إلاَّ من اقتفى أثرَ الرسول واتَّبع سنَّتَه ولزِم طريقَتَه»[٢]. كما ينقل القشيريُّ عنه قوله: «من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث لا يُقتدى به في هذا الأمر لأنَّ علمنا هذا مقيَّد بالكتاب والسُّنَّة»[٣]. وثمَّة شواهد أخرى كثيرة من هذا النوع من سائر أعلام العرفاء الكبار[٤]، نُعرض عن ذكرها رعاية للاختصار.

الثاني: يظهر، من خلال التتبُّع الدقيق والتحليل المعمَّق للمصطلحات والمفردات المستخدمة في النصوص العرفانيَّة وما هو منقول من مقولات مشايخ العرفان، ما يشهد عيانًا أو من خلال التتبُّع التاريخيِّ على أنَّ كثيراً من قاموس الاصطلاحات الصوفيَّة مأخوذ من الكتاب والسُّنَّة أو توصَّل إليه العرفاء من خلال تأمُّلاتهم العرفانيَّة. وهذه الطريقة اعتمدها بولس نويا في مصنفاته، وتشكِّل من جهة نمطًا جديدًا في دراسة العرفان الإسلاميّ[٥].

الثالث: توافر نكات عرفانيَّة كثيرة في القرآن الكريم والروايات وحضورها في وجدان كلِّ مسلم، لا سيَّما لدى من يمتلك معرفةً بهذا الميراث العظيم، فإنَّ هذا كلَّه يشكِّل أفضلَ عاملٍ لنموِّ الدوافع المعنويَّة وباعثًا لقيام جماعة من الخواصِّ بالاهتمام الشديد بمسائلَ كالزُّهد، والعبادة، وكفِّ النفس، والمراقبة، والسير إلى الله، وغير ذلك. والبحثُ في الآيات والروايات كافَّة، التي هي بالقوَّة تشكِّل منشأً لقيام مثل هذا الاتِّجاه في الفكر الإسلاميِّ، خارجٌ عن وظيفة هذه الدراسة[٦].

عصور العرفان النظريّ:

التاريخ وجود سيَّال لا انقطاع له، ولكنَّ الباحثين يلجأون دائمًا، ولأهداف خاصَّة ترتبط بالبحث عن الظواهر التاريخيَّة وترتبط أيضًا بنظرتهم الخاصَّة إلى التاريخ، إلى تقسيم المفاصل التاريخيَّة،

---

[١]- فريد الدين النيشابوري، تذكرة الأولياء، تصحيح: نيكلسون، تهران، انتشارات ميلاد، چاپ اول، ١٣٧٦هـ.ش، ص٤١٦-٤١٦.

[٢]- محمد بن الحسين سلمى، طبقات الصوفيَّة، تعليق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلميَّة، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م، ص١٣٢.

[٣]- الرسالة القشيريَّة، مصدر سابق، ص٧٢.

[٤]- انظر نماذج ذلك في: طبقات الصوفيَّة، مصدر سابق، ص٢٩ ـ ٣٠، نقلاً عن: ذي النون؛ أيضًا: الرسالة القشيريَّة، مصدر سابق، ص٥٦؛ طبقات الصوفيَّة، المصدر نفسه، ص٧٤، وهما معًا نقلاً عن: بايزيد البسطامي؛ أيضًا: طبقات الصوفيَّة، المصدر نفسه، ص٧٦، نقلاً عن: أبي سليمان داراني؛ وأيضًا: الرسالة القشيريَّة، المصدر نفسه، ص٤٤، نقلاً عن: سر سقطي؛ المصدر نفسه، ص٨٩، نقلاً عن: ابن عطاء الآدمي؛ انظر كذلك: علي بن عثمان الهجويري، كشف المحجوب، تصحيح: و. زوكفسكي، تهران، كتابخانه طهورى، چاپ پنجم، ١٣٧٦ هـ. ش.، ص٣٤٨ ـ ٤٩٩؛ الرسالة القشيريَّة، مصدر سابق، ص٦٥ - ٧٥ - ٨٥ - ١٥٩.

[٥]- انظر: مقدِّمة دانيل جيماره في: تفسير قرآنى وزبان عرفانى، مصدر سابق، ص١٤؛ انظر أيضًا: برتلس، تصوُّف وادبيَّات تصوُّف، ترجمة: سيروس ايزدى، تهران، امير كبير، ١٣٧٨ هـ. ش.، ص٢٩٠ ـ ٢٩١. ويذكر برتلس هنا، حيث يستخدم نحوًا من هذا الأسلوب في بحثه عن الفضيل العياش، أنه يعتمد ذلك بتأثير من ماسنيون.

[٦]- انظر نماذج ذلك في: آشنايى با علوم اسلامى، ص١٠٠ ـ ١٠١؛ سخن انا الحق وعرفان حلاج، مصدر سابق، ص١٢ ـ ٣٠٤؛ تاريخ التصوف الإسلامي، مصدر سابق، ص٤٩؛ تاريخ تصوف در اسلام، مصدر سابق، ص١٧١؛ عرفان عارفان مسلمان، مصدر سابق، ص٥٨؛ تفسير قرآن وزبان عرفانى، مصدر سابق، ص١٠.

بنحو مناسب، إلى عصور. وسوف نقوم هنا نحن أيضًا، وبما يتناسب والهدف الذي نرمي إليه، بعمليَّة تقسيم تاريخيٍّ؛ لعلَّ ذلك يمكِّننا من أن نفتح الباب للقارئ الكريم لمعرفةٍ أفضل بالظروف المحيطة بما سيلاحظه من نصوصٍ وآثارٍ عرفانيَّة. وفي هذا التقسيم لا نظر لنا إلى العرفان العمليِّ ولا إلى سائر الجوانب المرتبطة بالعرفان الإسلاميِّ كالجانب الأدبيِّ، أو الفرق العرفانيّة، بل ننظر في هذا التقسيم إلى العرفان النظريِّ كقِسْمٍ من العرفان (المَقْسَم).

ويمكننا تقسيم العرفان النظريِّ إلى ثلاثة عصور تاريخيَّة، هي:

العصر الأوَّل: يبدأ من ظهور العرفان اتِّجاهًا فكريًّا مستقلًّا (في أواخر القرن الهجريِّ الثاني) إلى ظهور الشخصيَّة الأبرز في العرفان الإسلاميِّ أي محيي الدين بن عربي. وفي هذا العصر كان للعرفان الإسلاميِّ كيانه المستقلُّ ولكن لا يظهر فيه العرفان النظريُّ بشكل مستقلٍّ بل كان كامنًا فيه، ولم يتحوَّل إلى كيانٍ مستقلٍّ. ولذا، لا نجد مدوَّنًا مصنَّفًا في العرفان النظريِّ بشكل مستقلٍّ، وهو في هذا يختلف عن العرفان العمليِّ الذي شهد اتِّساعًا وتكامُلًا في هذا العصر، ونشهد وجود تصانيف عدَّة حوله، ويمكننا هنا أن نذكر كتاب "منازل السائرين" للعارف الأوحد الخواجة عبد الله الأنصاريِّ الذي يدلُّ على أوْجِ كمال العرفان العمليِّ في عصره.

العصر الثاني: يبدأ من عصرِ ابن عربي ومصنّفاته العجيبة في العرفان والعرفان النظريِّ إلى ظهور شخصيَّة باسم صدر الدين الشيرازي. وقد برز العرفان النظريُّ بتمام معناه في هذا العصر فأصبح اتّجاهًا يملك نظامًا خاصًّا في معرفة عالم الوجود معتمدًا على محوريةِ نظريّةِ وَحدةِ الوجود وقائمًا على أساس الشهود. كما أصبح له لغته العلميَّة الخاصَّة. وقد دُوِّن في هذه الفترة كثيرٌ من الرسائل المستقلّة.

العصر الثالث: يبدأ من ظهور ملاَّ صدرا، كشخصيَّة تمكَّنت من الجمعِ بين اتِّجاهين هما الفلسفة الإسلاميَّة والعرفان الإسلاميُّ ودمجهما في بوتقة واحدة في المنهج والمضمون، إلى عصرنا الحاليّ. ونشهد هنا كيف احتلَّ أتباع المَدرسة الفلسفيَّة الصدرائيَّة مكانَ ما كان يُعرف قبل ذلك باسم (الصوفيِّ)، وقد تكفَّل هؤلاء بشرح المقاصد العرفانيَّة النظريَّة المبنيَّة على أساس هذا النظام الفلسفيِّ وتوضيحها.

العصر الأوّل من تاريخ العرفان النظريّ:

نشهد في العصر الأوَّل من تاريخ العرفان النظريِّ حتَّى ظهورِ ابنِ عربي كيف أنَّ مشايخ العرفان الكبار قدَّموا معارفَهم بشكل مشتَّت، تلك المعارف التي توصَّلوا إليها من خلال تجاربهم الشهوديَّة، ولكنَّ أحدًا منهم لم يتمكَّن من صياغةِ هذه المعارف بشكل نظامٍ معرفيٍّ يعالج مسألة الوجود، معتمدًا على محور وحدة الوجود، وعرضِ نظامٍ معرفيٍّ عرفانيٍّ بالنحو الذي ينبغي. وإذا نظرنا

إلى مصنَّفات العصر الأوَّل يمُكننا أن نلحظ من بينها مصنَّفات كـ "زبدة الحقائق والتمهيدات" لعين القضاة الهمداني الذي يُظهر فيها بوضوح صبغة العرفان النظريِّ. كما يمُكننا الإشارة هنا إلى مصنّفاتِ الإمام أبي حامد الغزاليِّ، وما قُرِّر عن أبي يزيد البسطاميِّ وأبي سعيد الخراز وغيرهم، وآثار أخرى كـ "المواقف" الذي دوَّنه جماعة منهم، و"التعرُّف" للكلاباذي، والذي تناول مسائل مهمَّة في العرفان النظريّ[١].

ومن المفيد القول هنا أنَّ مقارنة هذه المصنَّفات بما صنَّفه ابن عربي تُظهر لنا بوضوح أنَّنا نشهد – سواءٌ لناحية سعة المعارف أم عمقها لا سيَّما بلحاظ كونها ذات نظام موجَّه – اتِّجاهًا واسعًا جدًّا لا مثيل له. وهذا الاتِّجاه المتفرِّد هو الذي دفعنا إلى جعل تلك المرحلة التي سبقت ابن عربي مرحلةً وعصرًا مستقلَّين عمَّا بعده. ولكنَّنا لم نشهد سوى في العصر الثاني، ومن خلال الجهود التي بذلها هو وتلامذته، وجودَ حياةٍ مستقلَّة للعرفان النظريِّ تعتمد على لغةٍ علميَّةٍ خاصَّة.

ومع تحقُّق الفصل التامِّ والحتميِّ بين العرفانين النظريِّ والعمليِّ في العصر الأوَّل، تدلُّنا الشواهد القطعيَّة على أنَّ أهل التصوُّف كانوا من البدايات يلحظون هذين النوعين كوجهين مختلفين للتصوُّف. فمن خلال النظر في مؤلَّفات هذا العصر، نشهد تعابير نحو: (علم بالله)، (علم الإشارة) و(علم الحقيقة)، تشير إلى تلك المعارف المتعلِّقة بالوجود والتي يصل إليها العارف عن طريق الشهود[٢]. ولا بدَّ لنا من الإشارة إلى الفصل المهمِّ في مباحث العرفان؛ إذ يقسِّمون المراتب العامَّة للسلوك إلى (الشريعة، الطريقة، الحقيقة). وفي هذه المراتب الثلاث تشير الطريقة، بنحو خاصٍّ، إلى (العرفان العمليِّ)، أمّا الحقيقة، التي تُطلق على مسير السير والسلوك في الطريقة العرفانيَّة، فتشير إلى المعارف الحاصلة لدى العارف والتي يُطلق عليها (العرفان النظريّ).

---

[١]- نموذج ذلك ما ورد في: التمهيدات نقلاً عن: معروف الكرخي؛ إذ ورد أنه (أي الكرخي) قال: (ليس في الوجود إلاّ الله). (عين القضاة الهمداني، تمهيدات، تصحيح: عفيف عسيران، طهران، انتشارات منوچهري، چاپ چهارم، بى تا، ص٢٥٦). وكذلك ما نقله مفصلاً البقلي عن بايزيد البسطامي والذي يختمه بقوله: (علمت أنَّ الجميع هو). (روزبهان البقلي الشيرازي، شرح الشطحيَّات، تصحيح: هنري كوربان، تهران، انجمن ايران شناسى فرانسه، چاپ دوم، ١٣٦٠ هـ. ش/ ١٩٨١م، الفصل ٦٣، ص١١٦)، ولهذا أهميته الخاصة.

وقد استفاد ابن عربي في مصنَّفاته وفي كثير من الموارد من كلمات مشايخ العصر الأول في باب المعارف واستند إليها، وتصدَّى أحيانًا لشرحها. ونموذج ذلك ما ذكره مكرَّرًا عن أبي سعيد الخراز حيث يثني على قوله: (عرفت الله بجمعه بين الأضداد)، كما يقوم بشرح المُراد من ذلك وبيانه. وينقل معارفَ من كتاب "خلع النعلين" لأبي القاسم أحمد بن قسي. وهذا الأمر يدلُّ بوضوح على وجود نقاط مهمَّة في العرفان النظريِّ في العصر الأوَّل، وقد شكَّلت أساسًا لما قدَّمه ابن عربي في مصنَفاته.

[٢]- انظر نماذج ذلك في: سراج الطوسي (أبي نصر)، اللُّمع في التصوُّف، تصحيح: نيكلسون، ترجمة: مهدي صحبتي، تهران، انتشارات اساطير، چاپ اول، ١٣٨٢ هـ. ش.، ص٣١. ويشير في هذا الموضع إلى لغة الإشارة خاصَّةً، والتي يمتلكها القومُ في بيانهم حقيقة التوحيد والتي يُطلَق عليها (لسان الواجدين). ويصرِّح سراج بأنّ هذا القسم من علَم المتصوِّفة يبيِّنُ غالبًا عن طريق الإشارة. انظر أيضًا: محمد الكلاباذي، التعرُّف لمذهب أهل التصوُّف، تعليق: محمود أمين النواوي، القاهرة، المكتبة الأزهريَّة، ط٣، ١٤١٢/١٩٩٢هـ. ق.، ص٩٩ ـ ١٠٠. ويتعرَّض هنا أيضًا إلى علمٍ باسم (علم الإشارة)، كما يذكر صريحًا أنَّ هذا العلم لا يوجد إلَّا عند الصوفيَّة.

الأسباب المولِّدة للعرفان النظريّ:

من أهمِّ ما يمكن أن يُبحث عنه في هذا الصدد هو السؤال عن السبب أو الأسباب الموجبة لنموِّ الجانب النظريِّ في العرفان، ليتبدَّل بعد ذلك إلى قسمٍ مستقلٍّ يقف في صف سائر جوانب العرفان الإسلاميّ؟ وبعبارة أخرى: ما هي العواملُ التاريخيّةُ الموجبةُ لظهورِ مدرسة ابن عربي واتّساعِ مجالِ نظامِ معرفةِ الوجود المبتني على التعاليم العرفانية. يمكننا هنا أن نتعرض، وباختصار، لأسباب ثلاثة:

الأوَّل: أنَّ مراحل السير والسلوك في العرفان هي في الأساس تقتضي هذا النوع من التنظيم بنحوٍ يصل معه العارف في الختام إلى المكاشفات والتي هي عبارة عن معرفةٍ عليا. وببيانٍ أوضح، سير العرفاء في الطريقة الصوفيَّة يصل بهم في النهاية إلى مقام الفناء في الله، والبقاء بعد الفناء[1]، وتجربة وحدة الوجود والتي تحتوي بشكل واضح على معرفةٍ خاصَّة بحقيقة الوجود، وعلى اللَّوازم المتعدِّدة لهذه المعرفة. ونشهد في البداية تعابيرَ وتفاسيرَ بسيطةً وأوَّلية لهذه التجربة، ولكنَّ هذا المضمون المعرفيَّ يتجلَّى أكثرَ تدريجيًّا في تعابيرَ أكثرَ دقَّةً وعلميَّةً إلى أن وصلت مدرسة ابن عربي إلى أوْجِ ذلك.

الثاني: المعارف والحقائق التوحيديَّة الكثيرة التي تكتنزها الآيات القرآنيَّة والسُّنَّة. والصوفيُّ، كما لاحظنا، يتقيَّد بشدَّة باتِّباع هذين المصدرين الأساسيَّين في دين الإسلام. ومن الطبيعيِّ أن يقع تحت تأثير موج هذه الحقائق والمعارف الوافرة.

الثالث: هو السبب الجانبيُّ الموجب لقوَّة الأسباب السابقة. ولهذا العامل حضور واضح في ظاهرة (الكلام) في المحيط الفكريِّ للعصر الأوَّل. فالكلام الإسلاميُّ، لا سيَّما قبل أن يقع تحت تأثير نموِّ الفلسفة وسلطتها، كان العلمَ الوحيدَ من بين العلوم الإسلاميَّة الذي يتناول مسائل معرفة الوجود ومعارف أصول الدين ومنها مسألة التوحيد. ولذا، كان لا بدَّ للعُرفاء ومنذ البداية من أن يتَّخذوا موقفًا مقابل دعاوى المتكلِّمين. والشواهد التاريخيَّة تُظهر لنا وبوضوح أنَّهم، منذ البداية،

---

[1]- يرى الخواجة عبد الله الأنصاريُّ في منازل السائرين أنَّ منزل البقاء هو من المراحل النهائيَّة للسير والسلوك، وفي هذا المنزل، وبعد العبور عن المراتب المناسبة للعوامِّ والخواصِّ، يصل إلى مقام خاصِّ الخاصِّ ويصفُه بقوله: «بقاءُ ما لم يزلْ حقًّا بإسقاط ما لم يكن محوًا»، ومضمون هذا البيان ليس سوى وحدة الوجود. وكذلك الحالَ في منزل التوحيد الذي يُعتبر آخرَ منزلٍ من منازل السائرين؛ إذ يصفه بقوله: «إسقاط الحدث وإثبات القدم». وهذا التعبير، وإن كان لا يتمتَّع بالدقَّة العميقة والضروريَّة، ولكنه يصبُّ في صالح هذه الدعوى.
كما يتعرَّض أبو سعيد الخرَاز في كتاب الصفات للحديث عن مقام الفناء والبقاء بعد الفناء. وفي: (محمد بن الجبار النفري، المواقف، القاهرة، مكتبة المتنبي، ١٩٣٦م)؛ نشهد أيضًا عددًا من هذه الاصطلاحات. ولعلَّ النموذج اللَّافت للنظر في هذا المجال هو مكاتبات ملَّا عبد الرزاق الكاشاني مع علاء الدولة السمناني. وفي هذه المكاتبات يذكر الكاشاني في ردِّه على دعوى السمناني أنَّ القول بوحدة الوجود لا سابق له في الطائفة وهو بدعة من قبل ابن عربي، ويذكر شواهد وهي أبيات للخواجة عبد الله في منازل السائرين وردت في منزل التوحيد. (انظر: عبد الرزاق الكاشاني، شرح منازل السائرين، تحقيق: محسن بيدار فر، قم، انتشارات بيدار، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ. ق/ ١٣٧٢هـ. ش.، ص٦٠٨).

لم يبدوا إعجابًا ولا استحسانًا لآراء المعتزلة في علم الكلام، وقاموا بالردِّ عليها. وكذلك الحال في مدرسة الأشاعرة الكلاميَّة فإنَّ البدايات وإن شهدت نوعًا من التقارب بين الاتِّجاهين الكلاميِّ والعرفانيِّ في القرنين الثالث والرابع الهجريِّ، ولكن بعدما اتَّضحت معالمُ هذه المدرسة الكلاميَّة ازداد البُعد بينهما. فعدم الرضا هذا عن المدارس الكلاميَّة والرفض الشديد للفلسفة بشكلها المشَّائيِّ والذي كان يزداد تدريجيًّا، شكَّلا دافعًا قويًّا لتأسيس مبانٍ مستقلّة في المعرفة الإسلاميَّة لا سيَّما التوحيد من قبل العُرفاء. وهذا الدَّافع كان يقوى لدى هؤلاء العُرفاء الذين كانوا يمتلكون اهتمامًا خاصًّا بمسألة معرفة الوجود؛ والذين لم يتمكَّنوا بعد اطِّلاعهم على علم الكلام والفلسفة المعروفين في تلك العصور من تلبية ما يحتاجون إليه، ولذا لجأوا إلى التصوُّف والعِرفان. وأبرز نموذجين لذلك يتمثَّلان في الإمام أبي حامد الغزاليِّ وعين القضاة الهمدانيِّ. ونظرًا إلى ما سنتعرَّض له لاحقًا في صفحات هذا الكتاب، ونُطلع القارئ فيه على المصنَّفات المدوَّنة في العصر الثاني، فإنَّنا نغضُّ النظر عن التعرُّض لكثير من التفاصيل المرتبطة بهذا العصر (أي العصر الأول)، ونحيل القارئ إلى المصادر الأخرى في هذا المجال.

بعد هذا العرض الموجز للعصر الأوَّل من تطوُّر العرفان النظريِّ، سوف نتعرَّض للمشايخ وآثارهم المهمَّة في العرفان النظريِّ في المرحلة الثانية وبمزيد من التفصيل. وفي هذا الصدد لا بدَّ لنا من أن نتحدَّث أوَّلًا عن شخصيَّة الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي ومصنَّفاته.

العصر الثاني من تاريخ العرفان النظريّ:

– محيي الدين بن عربي (٥٦٠ ـ ٦٣٨هـ. ق):

هو المعروف بالشيخ الأكبر، المعاصر للشخصيَّات العرفانيَّة الكبرى كابن الفارض (ت ٦٣٢هـ. ق)، وشهاب الدين السهروردي صاحب «عوارف المعارف» (٥٣٩ ـ ٦٣٢ هـ.ق)، ونجم الدين كبرى (ت ٦١٨). أهمُّ مؤلّفاته العرفانيَّة ترتبط بالحقبة الثانية من عمره والتي تقع في القرن الهجريِّ السابع؛ فكان مثارًا للعجب لدى أهل الفنِّ لما كان يملكه من استعداد عميق للشهود الباطنيِّ من عهد طفولته[1]. فالشهود الأصيل، والمقامات العرفانيَّة الخاصَّة والقدرة العجيبة التي كان يمتلكها في التعبير عنها وتفسيرها جعلت منه شخصيَّة لا مثيل لها إلى الآن في تاريخ العرفان الإسلاميِّ. وما قام به ابن عربي من بيان الفكرة المحوريَّة المرتبطة بوحدة الوجود، واستكشاف لوازمها وتبعاتها الكثيرة في مؤلَّفاته ومصنَّفاته كأستاذ في هذا المضمار، جعلت بعض المحقِّقين يصدر حكمًا

[١]- انظر: قصة لقاء ابن عربي مع ابن رشد في طفولته. انظر: محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكيَّة، (نسخة الـ ٤ مجلدات)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، لا تاريخ، ج١، ص١٥٣.

خلاصته أنَّ ما كان في تعابير الصوفيَّة قبله هو تعليم وحدة الشهود لا وحدة الوجود[١]. وهذه الدعوى وإن كانت ترجع إلى عدم ملاحظة البيئة التاريخيَّة التي ظهر فيها، وإلى سوء تفسير آراء المشايخ السابقين؛ ولكنَّها تدل على مدى الأوج الذي بلغه في عالم العرفان الإسلاميِّ. فالجهود التي بذلها في استخراج الأُسُس والمباني واللَّوازم المعرفيَّة لمدرسة وحدة الوجود تصل حدًّا يمكن من خلاله وصف مؤلَّفاته بأنَّها تشمل ـ وإن كان بالقوَّة لا بالفعل ـ نظامًا منسجمًا لمعرفة الوجود يعتمد على الشهود.

إنَّ الظهور التامَّ لهذا النظام المتكامل تحقَّق في مؤلَّفات تلامذة ابن عربي وأتباعه الكبار ومصنَّفاتهم. فكلُّ ما كان له ارتباط بفروع ولوازم ومباني المدرسة العرفانيَّة المتعلّق بمعرفة الوجود تجده مبثوثًا في مصنَّفاته المتعدِّدة، ولكن ترتيب هذه الفروع واللَّوازم والمباني في نظام عقلانيٍّ متكامل احتاج إلى فترة زمنيّة، فنال تلامذته فخر القيام بذلك. وبمراجعة مصنَّفاته وكتبه نستطيع بوضوح أن نلحظ وجود الإطار العامَّ لهذا النظام المعرفيِّ المرتبط بالوجود، ولكنه بالقوَّة لا بالفعل. فلم يُشهد له في مورد من الموارد دعوى ذات طابع فلسفيٍّ، أو شيءٌ من التأمُّلات العقليَّة، بل كان حديثه على الدوام من منبع الشهود، وكان يراه أرقى من العقل ومن الفلسفة؛ وإن كان يَظهر من ملاحظة مضمون مصنَّفاته وكتاباته أنَّه كان له اطلاع جيِّد على الاتِّجاهات الفكريَّة المعاصرة له كالكلام والفلسفة الإسلاميَّين.

لا ريب في أنَّ هذه المعرفة كانت السبب في قيام ابن عربي باستخدام تلك المصطلحات الكلاميَّة والفلسفيَّة المعروفة في عصره، وإنشاء قاموس جديد لمصطلحات العرفان النظريِّ بعد إدخال المعاني الجديدة التي توصَّل إليها فيها، هذا العمل الذي اكتمل في مؤلَّفات أتباعه من بعده. يُضاف إلى ذلك ما امتلكه من ذهنٍ وقَّاد وأسئلة جديَّة ترتبط بمعرفة الوجود، الأمر الذي جعل مدرسته العرفانيَّة المؤسَّسة حديثًا تمتلك قوَّة فلسفيَّة متينة، وهذه القوَّة سوف يتمكَّن أتباعه من تظهيرها بشكل كامل، بنحو شكَّل بيئةً لقيام نوعٍ من الحوار بين الفلسفة والعرفان، ثمَّ تقارَبَ الاتِّجاهان إلى أن كانت نهاية ذلك امتزاجهما في إطار واحد في المدرسة الصدرائيَّة. وسوف نتعرّض لاحقًا للتأثير المهمِّ لمدرسته في ذلك.

لا بدَّ من الإشارة هنا إلى أنَّ ابن عربي ترك العديد من الكتب والرسائل بلغ عددها ٨٤٦ أثرًا،

[١]- رينولد نيكلسون، تصوف اسلامى در رابطه انسان وخدا، ترجمة: شفيعي كدكني، تهران، انتشارات توس، چاپ اول، ١٣٥٨ هـ. ش.، ص٦١.

وفقًا لتتبُّع بعض المحقِّقين، سواء الموجود منها أم المفقود[١]. ومن بين رسائله الصغيرة والكبيرة والكتب كان لاثنين منها وهما: "فصوص الحكم" و"الفتوحات المكيَّة" الأهميَّة البالغة، بنحو يمكن وصف الأخير منهما بأنَّه دائرة معارفَ عرفانيّةٍ كبرى. وصحيح أنَّ محيي الدين لم يكن كسائر النوابغ في عصره محلاًّ للاهتمام ولا معروفًا، ولكن الغنى الذي اتَّصفت به آثاره جعلت من مدرسته، وبشكل تدريجيٍّ، الحاكم الذي لا منازع له في العرفان النظريِّ في القرون اللاَّحقة.

"فصوص الحكم": هو آخر ما صنَّفه ابن عربي[٢]. وطبقًا لما يصرِّح به هو؛ فإنَّ مضمون هذا الكتاب أُعطِي له من قبل رسول الله ﷺ ببشارة جاءته في سنة ٦٢٧، وبذلك بدأ تدوينه[٣]. ورغم ما فيه من إجمال وتعقيد في مضامينه، ولكن يتَّفق الباحثون في هذا العلم على أنَّ لبَّ نظريَّاته وبنيته الفكريَّة لا سيَّما في ما يرتبط بنظريَّة وحدة الوجود قد بُيِّنت في هذا الكتاب بأفضل وجه. ينقسم الكتاب إلى ٢٧ فصًّا. وقد بُني كلُّ واحدٍ منها بنحو تكون وظيفته الكشف عن سرٍّ من أسرار أحد أنبياء الله والحكمة الإلهيَّة المرتبطة بذلك النبيِّ. ويعتمد في جهده ذلك اعتمادًا تامًّا على الآيات القرآنيَّة والروايات؛ بنحوٍ يمكن جعله تفسيرًا عرفانيًّا وفهمًا أنفسيًّا للآيات الإلهيَّة والروايات النبويَّة. وأهمُّ ما في هذا الكتاب أنَّه كتب على أساس الذوق والمشرب المحمّديِّ والذي يفوق ذوق الأنبياء ومن تبعهم من الأولياء كافَّة. ويرى ابن عربي أنّه واجدٌ لمثل هذا الذوق وبشكلٍ جليٍّ[٤]. كما يعرِّف نفسه بأنَّه (خاتم الأولياء المحمّديين)[٥].

من أهمِّ الأسباب التي جعلت هذا الكتاب ينال تلك الدرجة من الأهميَّة في تاريخ العرفان النظريِّ، أنَّه أصبح أحد الكتب التدريسيَّة منذ بدايات القرن الثامن. والشروح والتعليقات الكثيرة عليه تدلُّ على أهميَّته ومحوريَّته في تعليم الأُسُس العرفانيَّة[٦]. ومن أهمِّ هذه الشروح "شرح فصوص الحكم" لمؤيِّد الدين الجندي تلميذ القونوي، و"شرح فصوص الحكم" لعبد الرزاق الكاشاني، و"شرح فصوص الحكم" للقيصري تلميذ الكاشاني، وشرح" نصوص النصوص"

---

[١]- عثمان يحي، مؤلَّفات ابن عربي وتاريخها وتصنيفها، ترجمة: أحمد طيب، بلا مكان، دار الصابوني ودار الهداية، الطبعة الأولى، بلا تاريخ، ص٧٩.

[٢]- يصرح القونوي في مقدِّمة الفكوك بأنَّ هذا الكتاب هو من (خواتيم منشآت) الشيخ الأكبر. (صدر الدين القونوي، كتاب الفكوك، ترجمة: محمد خواجوي، تهران، انتشارات مولى، چاپ اول، ١٤١٧هـ. ق/١٣٨١ هـ. ش.).

[٣]- انظر: مقدِّمة الشيخ الأكبر (محيي الدين بن عربي) على كتابه فصوص الحكم، تعليق: أبي العطاء عفيفي، تهران، انتشارات الزهراء، ١٣٦٦ هـ. ش.، ص٤٧.

[٤]- الفتوحات المكيَّة (نسخة الـ ٤ مجلدات)، مصدر سابق، ج١، ص٢٢٣.

[٥]- المصدر نفسه، ص٣١٩؛ محيي الدين بن عربي، عنقاء المغرب، تحقيق: بهنساوي أحمد سيد شريف، مصر، مكتبة الأزهريَّة للتراث، بلا تاريخ، ص١٥.

[٦]- يَعُدُّ عثمان يحيى أكثر من ١٠٠ شرح عليه. انظر: مقدِّمة عثمان يحي لكتاب المقدَّمات من نص النصوص في شرح الفصوص. (حيدر الآملي، المقدِّمات من نص النصوص في شرح فصوص الحكم، تصحيح: هنرى كوربان وعثمان يحيى، تهران، انتشارات توس، چاپ دوم، ١٣٦٧ هـ. ش.، ص١٦ ـ ٣٢).

لبابا ركنا تلميذ القيصري، وشرح "نص النصوص" للسيد حيدر الآملي، وشرح "فصوص الحكم" لصائن الدين تركة، إضافة إلى شرح الخواجة بارسا وشرح عبد الرحمن الجامي. كما أنَّ ابن عربي نفسه وضعَ لبَّ مطالب الفصوص في رسالة صغيرة باسم "نقش الفصوص". وفكَّ تلميذه صدر الدين القونوي في كتاب الفكوك أسرارَ العناوين السبعة والعشرين في كتاب "الفصوص".

"الفتوحات المكيَّة": هذا الكتاب بمثابة دائرة معارف كبرى عرفانيَّة ذات جوانب مختلفة. وقد دوِّن بعد فتوحات ربَّانيَّة ومكاشفات عرفانيَّة وقعت للكاتب في مكَّة المكرَّمة، ويشرحها في المقدِّمة. الكتاب في نسختين: النسخة الأولى تعود إلى الفترة الممتدَّة من أوائل سنة ٥٩٩ إلى ٦٢٩ هـ.ق. أمَّا النسخة الثانية فتعود إلى فترة تمتدُّ أربع سنوات أي من سنة ٦٣٢ إلى سنة ٦٣٦ هـ.ق[١]. وقد نُظِّم كتاب الفتوحات في ٥٦٠ بابًا، وخُصِّص الباب ٥٥٩ منه لبيان خلاصةٍ للكتابِ بتمامِه.

ويذكر الشيخ الأكبر أنَّ تنظيم هذا الكتاب وترتيبه لم يكن عن تخطيط أو تأمُّل وتفكير من قِبَلِه، بل كان نتيجة للإلهامات والمكاشفات الغيبيَّة[٢]. ومن المسائل التي تزيد من الأهميَّة التاريخيَّة لهذا الكتاب ما يدرجه فيه من لقاءاته خلال المدَّة الطويلة التي استغرقها تدوين هذا الكتاب، وكذلك في تعرُّضه لمختلف الأذواق التي توصَّل إليها خلال مسيره في طيِّ المراتب المعنويَّة واحدةً بعد أخرى. كما يمكن للباحث أن يجد في الفتوحات كثيراً من الرسائل الصغيرة التي كتبها الشيخ، كاصطلاحات الصوفيَّة، وأيضًا يجد بيانًا واضحًا لبعض المطالب الموجودة في رسائله المعقَّدة كعنقاء المغرب. فكثير من المسائل التي تعرَّض لها في الفصوص بشكل إجماليٍّ بيَّنها في الفتوحات بشكل تفصيليٍّ. وكثير من الآيات والروايات التي استند إليها فسَّرَها في هذا الكتاب بنحو يمكن أن توصف بأنّها دورة في الفهم الأنفسي والباطني لدائرة واسعة من التعاليم الإسلامية. والفتوحات أثر لا مثيل له في العرفان الإسلاميِّ من حيث علوِّ مضامينه.

ونختم حديثنا عن هذه النقطة بكلمة للجامي حول الشيخ الأكبر:

«هو قدوة القائلين بوحدة الوجود... فذلك القدر من الحقائق والمعارف التي ذكرها في مصنَّفاته لا سيَّما في الفصوص والفتوحات، لا تجدها في أيِّ كتاب آخر ولم تظهر من أحد من هذه الطائفة»[٣].

---

[١] يشير عثمان يحي في مقدِّمته لكتاب الفتوحات المكيَّة إلى موارد اختلاف النسختين. (محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكيَّة، (نسخة الـ ١٤ مجلَّدًا)، تحقيق: عثمان يحيى، القاهرة، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، ١٤١٠ هـ. ق/١٩٩٠ م.

[٢] انظر: الفتوحات المكيَّة، (نسخة الـ ٤ مجلَّدات)، مصدر سابق، ج١، ص٥٩.

[٣]- نفحات الأنس، مصدر سابق، ص٥٤٥ ـ ٥٤٧.

– صدر الدين القونوي (٦٠٧ . ٦٧٣ هـ.ق):

هو أبو المعالي صدر الدين محمد بن إسحاق القونوي. ولا يصل أحدٌ من تلامذة الشيخ ابن عربي، على كثرتهم، إلى المرتبة والدرجة والمقام العرفانيِّ ولا القرابة[١] ولا القدرة على التعبير عن مدرسة الشيخ التي وصل إليها. وطبقًا لقوله، كان من أصحاب مقام التجلِّي الذاتيِّ؛ هذا المقام الذي يصفه ابن عربي بأنَّه لا يُتصوَّر في حقِّ مخلوق مقامٌ أعلى منه في السير والسلوك[٢]. وقد وصل إلى هذا المقام بعد وفاة أستاذه وبعنايةٍ منه في رؤيا تلقَّاها[٣]. وكان لما تركه من آثار أصالةٌ خاصَّةٌ بسبب هذا المقام الرفيع من الشهود والعرفان الذي كان يتمتَّع به. ولذا لم يتصدَّ إطلاقًا لجمع كلمات الآخرين وأقوالهم ونقلها. وكان لاطِّلاعه على الحكمة والفلسفة عند طلبه العلم[٤] دورٌ في استحكام ما صنَّفه من وجهة نظر فلسفيَّة وعقلانيَّة. وقد سعى هو وسائر تلامذة الشيخ لتنظيم ميراث أستاذهم وترتيبه، وتقديمه في نظامٍ منسجمٍ عقلانيٍّ. ودور القونوي في هذا المجال يعود إلى أنَّه كان المرجع الأساس والوحيد لتفسير تعاليم الشيخ.

ويمُكننا القول أنَّ القونويَّ تمَّم النظام المعرفيَّ الوجوديَّ العرفانيَّ لابن عربي في عالم الإثبات وقدَّم العرفان النظريَّ علمًا له مبادئ ومسائل وموضوع وقواعد. وقد عاصر مولانا جلال الدين الرومي والخواجة نصير الدين الطوسي، وكان محلاًّ لتقديرهما واحترامهما على الدوام. فالمراسلات التي جرت بينه وبين الطوسي، الفيلسوف المعروف، تشهد على مدى تعمُّقه في المباحث الفلسفيَّة. وشكَّلت تلك المراسلات بداية التواصل والحوار بين العرفان والفلسفة والتي وصلت إلى أوجها في القرون التالية. كما أنَّه ربىَّ تلامذةً كبارًا كان لكلٍّ واحد منهم دورٌ بنَّاءٌ في توضيح مدرسة ابن عربي وتطويرها. ومن أهمِّ تلامذته: مؤيَّد الدين الجندي، سعيد الدين فرغاني، عفيف الدين تلسماني، وفخر الدين العراقي[٥]. وللجامي كلام يوضح فيه دور القونويِّ في العرفان النظريِّ وهو كلام مختصر مفيد: «كان من نقَّاد كلام الشيخ؛ فمراد الشيخ من مسألة وحدة الوجود لم يكن

---

[١]- بعد موت والد القونوي تزوج ابن عربي من والدة القونوي، وبهذا تربى القونوي على يد الشيخ ابن عربي.

[٢]- فصوص الحكم، مصدر سابق، ص٦٢.

[٣]- صدر الدين القونوي، النفحات الإلهيَّة، تصحيح: محمد خواجوي، تهران، انتشارات مولى، چاپ اول، ١٣٧٥ هـ. ش.، النفحة ٢٤، ص١٢٦.

[٤]- صدر الدين القونوي، المراسلات، تحقيق: غودرون شويرت، بيروت، مؤسَّسة الرسالة، ط١، ١٩٩٥م/١٤١٥ هـ. ق.، ص٤٧.

[٥]- في عصر القونوي ومقارنًا مع الاستقلال النسبيِّ للجانب النظريِّ من العرفان، فإن التتلمُذ عند أستاذ كان يطلق على معنيين: التتلمُذ في السير والسلوك والخرقة والذكر، ويختلف عن التتلمُذ في تلقِّي المعارف والحقائق، وبعبارة أخرى: يمكِّن لمن يتتلمذ في السير والسلوك والأعمال والعبادات عند شيخ أن يتلقَّى الحقائق والمعارف عن طريق التتلمُذ عند شيخٍ آخر. فالفرغاني والعراقي رغم من كونهما تابعين لأستاذٍ في الخرقة والذكر إلاَّ أنهما كانا مصاحبين للقونويِّ، ويتلقّيان منه المعارف والحقائق التوحيديَّة. إنَّ تلك القدرات التي تميَّزتْ بها مدرسةً ابن عربي في عهد القونوي شكَّلت سببًا لارتباط كثيرٍ من المدارس العرفانيَّة به، وبهذا تبعت جميعها مدرسة محيي الدين.

ليتيسَّر بيانه بنحو مطابق للعقل والشرع إلَّا بما قام به (القونوي) من تتبُّع وبحث بنحو يسَّر فهمه كما ينبغي»[١].

وللقونويِّ مصنَّفات عدَّة نذكر أهمَّها[٢]:

"مفتاح الغيب": طبع هذا الكتاب مع شرح محمد بن حمزة الفناري باسم مصباح الأنس، وهو من أكثر كتب الشيخ تنظيمًا وتنقيحًا، ويشكِّل مجموعةً متكاملةً ذاتَ نظمٍ منطقيٍّ وفلسفيٍّ خالٍ من الحواشي، ولكنَّها مجموعة مختصرة من مباحث العرفان النظريِّ في مقابل مدرسة محيي الدين.

لقد سعى القونويُّ في هذا الكتاب لتقديم العرفان النظريِّ علمًا له منهجه، غايته، موضوعه، مسائله، ومبادئه الخاصَّة. ولمعالجته موضوعَ الإنسانِ الكاملِ في آخر الكتاب أهميَّتُها الخاصَّة.

"رسالة النصوص": هي عبارة عن اختيار لأهمِّ المسائل في العرفان النظريِّ أورَدَها ضمن ٢١ نصًّا. وإذا كان تنظيمها لم يرقَ إلى مستوى كتاب "مفتاح الغيب"، ولكنَّ أهميَّتها تعود لاشتمالها على أعلى وآخر المعارف الحاصلة عن طريق الكشف المتعلِّق بمقام التجلِّي الذاتيِّ. ويذكر القونوي نفسه أنَّ هدفه من تدوين هذه الرسالة وضع مفتاحٍ أمام القارئ لأجل فهم مطالب "فصوص الحكم"[٣].

"الفكوك": كتاب آخر صنَّفه القونوي كالكتاب السابق أي لأجل حلِّ معضلات "فصوص الحكم". ويتعرَّض فيه غالبًا لفكِّ أسرار العناوين السبعة والعشرين في الفصوص، وذلك نظرًا إلى الارتباط المتداخل بين عنوان كلِّ واحد من الفصوص وبين المضمون الموجود في ذلك الفصِّ، كما يفيد هذا الكتاب في حلِّ مضامين الفصوص أيضًا. ولا يمكن لمن يقوم بشرح الفصوص الاستغناء عنه في شرحه.

"النفحات الإلهيَّة": أهميَّة هذا الكتاب ترجع إلى أنَّ القونوي دَوَّنَ فيه مكاشفاتِه وتجاربَه العرفانيَّة التي وقعت له طول عمره.

"المراسلات": كما تقدَّم سابقًا، فإنَّ هذا الكتاب يشتمل على المكاتبات التي جرت بين القونويِّ وبين الخواجة نصير. وترجع أهميَّته إلى أنَّه يحكي عن التواصل الموجود في عصره بين العرفان والفلسفة، أو بين الشهود والعقل. وفي هذا الصدد نجد (الرسالة المفصَّحة) للشيخ والتي طُبعت

---

[١]- نفحات الأنس، مصدر سابق، ص٥٥٥.

[٢]- ما ينبغي الإشارة إليه، وهو أمر مهمٌّ في مصنَّفات القونوي، هو أنَّ عدمَ ثبات المصطلح العلميِّ في عصره وصعوبة قلمه أدّيَا إلى أن لا يكون فهمُ هذه المصنَّفات ميسورًا إلّا من خلال الرجوع إلى تلامذته كالجندي والفرغاني.

[٣]- صدر الدين القونوي، رسالة النصوص، تصحيح: جلال الدين الآشتياني، تهران، مركز نشر دانشگاهي، چاپ اول، ١٣٦٢ هـ. ش.، ص٨٩.

علوم المعارف
العدد التجريبي الأول . 1443هـ . ربيع 2022م

مع هذه المجموعة والتي تتصدَّى لذكر أحد عشر إشكالاً على العقل واستخدامه في الوصول إلى المعارف.

شرح الحديث وإعجاز البيان: اسمٌ لكتابين للشيخ الكبير يختصَّان بالشرح العرفانيِّ ومقارنة مقاصد الروايات بالمعارف الشهوديَّة، وكذلك يتضمنَّان تفسيراً أنفسيًّا وتأويلاً عرفانيًّا لآيات القرآن. ومباحث هذا الكتاب، وإن لم تكن منتظمة ومرتَّبة بنحو خاصٍّ، ولكنَّها تمُكِّن الباحث من الوصول إلى كثيرٍ من النظريَّات المهمَّة للقونويِّ في شرح مفاهيم مدرسة محيي الدين وتوضيحها.

– مؤيد الدين الجندي (٦٩٠ هـ.ق):

من كبار تلامذة صدر الدين القونويِّ. كان من أهل الكشف والتحقيق، وكان له دور مهمٌّ في تبيين مقاصد مدرسة محيي الدين وتوضيحها. تلقَّى شرح خطبة "فصوص الحكم" من أستاذه، وببركة المعنويَّة التي كانت لدى الأستاذ تمكَّن من فهم تمام مسائل الفصوص من تلك الخطبة نفسها؛ وهي تلك الحالة نفسها التي عرضت للقونويِّ عندما كان يتلقَّى تعليم "خطبة الفصوص" عند ابن عربي[١]. وغالب شرحه على "فصوص الحكم" صادر من بيانات أستاذه في شرح خطبة الفصوص. ويُعتبر شرحه على "فصوص الحكم" أوَّل شرح من نوعه وكتابًا أساسًا تأثَّر به من شرحه من بعده. ولا يمكن النظر إلى الجندي على أساس أنَّه كان مجرَّد شارح لمدرسة ابن عربي، لأنَّه كان عارفًا كبيراً وصاحب كشف. ولذا ترى في شرحه من التحقيقات ما لا تجده في الشروح الأخرى للفصوص.

ومن مصنَّفات الجندي الأخرى: مواقع النجوم، نفخة الروح، وتحفة الفتوح. ونختم بما ذكره الجامي في وصفه شرحه، قال: (شرحه شكَّل مصدراً لسائر شُرَّاح الفصوص، وفيه تحقيقات كثيرة لا تجدها في سائر الكتب)[٢].

– سعيد الدين الفرغاني (ت ٧٠٠ هـ.ق):

تنبع الأهميَّة التاريخيَّة لشخصيَّة الفرغاني من كونه أبرز الشخصيَّات التي تنتسب إلى سلسلة أُخرى من سلسلة العرفاء أي سلسلة شهاب الدين السهروردي[٣]، والتي تُعتبر من أهمِّ فرق التصوُّف وأكثرها انتشاراً. وكان ممن يجلّ ويقدّر القونوي تلميذ ابن عربي كثيراً ويرى نفسه منتسبًا إلى تلك

[١]- مؤيَّد الدين الجندي، شرح فصوص الحكم، تصحيح: جلال الدين الآشتياني، قم، بوستان كتاب، چاپ دوم، ١٤٢٣ هـ. ق/١٣٨١ هـ. ش.، ص١٨.
[٢]- نفحات الأنس، مصدر سابق، ص٥٥٦.
[٣]- هو صاحب كتاب "عوارف المعارف". وسلسلة سهرورد في التصوُّف تنتهي إليه. نعم، هو شخص آخر غير السهروردي المقتول صاحب "حكمة الإشراق".

المدرسة نتيجة العلاقة والصحبة، كما يرى نفسه شارحًا لمدرسته المعرفيّة. ويُعتبر الفرغاني من العرفاء الذين وقعوا بشكل تدريجي تحت تأثير مدرسة ابن عربي وممن تقرّب إليها. وينقل الجامي عند ترجمته للفرغاني أنّ الفرغاني يصف نفسه في كتاب منهاج العباد إلى المعاد ضمن العرفاء الذين يتّبِعون الشيخ الأكبر. وفي وصفه هذا يرى الفرغاني أنّ انتساب المريدين إلى المشايخ يتمّ بواحدٍ من طرق ثلاث: الخرقة، وتلقين الذكر، والصحبة. ويقسّم الانتساب عن طريق الخرقة إلى قسمين: الأول، خرقة الإرادة وهي عبارة عن تعلّق المريد بسلسلةٍ خاصة في تعاليم السير والسلوك، والثاني، خرقة التبرّك التي يمكن أن يلبَسَها قاصدًا التبرّك من مختلف المشايخ. ويرجع انتساب الفرغاني لشهاب الدين السهروردي عن طريق خرقة الإرادة وتلقين الذكر بتوسط الشيخ نجيب الدين علي بن بزغش الشيرازي؛ وأمّا نسبة الصحبة فهي، وخلافًا لخرقة الإرادة، قد تكون لأكثر من شيخ ـ مع شرط إجازة الشيخ الأوّل أو موته ـ وهي ترجع عند الفرغاني إلى صدر الدين القونوي بعد الانفصال عن نجيب الدين. وما يلفت النظر هو تلك التعابير التي يستخدمها الفرغاني عندما يأتي على ذكر القونوي بلحاظ كونها تعابير عارف من سلسلةٍ أخرى في مدرسة ابن عربي:

«انتساب المريدين للمشايخ بإحدى ثلاث طرق: أحدها: الخرقة، الثاني: تلقين الذكر، والثالث: الصحبة والخدمة والتأدب بآدابها. والخرقة على نوعين: خرقة الإرادة وليست سوى التسليم لشيخ واحد، والثاني خرقة التبرك وهي ما يتلقاه من مشايخ عديدين للتبرك. وفي بيان خرقة الإرادة ذكر أنه تلقى الخرقة من الشيخ نجيب الدين علي بن بزغش الشيرازي وهو عن شيخ الشيوخ شهاب الدين السهروردي... وأما نسبة تلقين الذكر لهذا الفقير (أي الفرغاني) فعن شيخ خرقته نجيب الدين علي. وهو عن شيخ الشيوخ شهاب الدين السهروردي... بعد ذلك يقول: في نسبة خرقة الإرادة ونسبة تلقين الذكر من المذموم تلقّيها من شيخين، وأمّا نسبة الصحبة فمحمودة ولكن بشرط إجازة الشيخ أو موت الشيخ الأول؛ كما تحقّق للضعيف بعد مفارقة خدمة وصحبة الشيخ نجيب الدين لخدمة مولانا وسيدنا وشيخنا صدر الحق والدين، وارث علوم سيد المرسلين، سلطان المحققين محمد بن إسحاق القونوي، فكان لي شرف الصحبة والإرشاد والهداية واقتباس الفضائل وآداب ظاهر وباطن علوم الشريعة والطريقة والحقيقة، وانتفعت غاية الانتفاع»[1].

من أهمِّ ما قام به الفرغاني وضعه اصطلاحات عرفانيَّة ثابتة استُخدِمت في المصنَّفات العرفانيَّة التي دُوِّنت بعده. فقد ذكرنا سابقًا أنَّ ابن عربي والقونوي وضعا اصطلاحات خاصَّة لبيان المعارف والحقائق العرفانيَّة، وهذه الاصطلاحات كانت جديدةً في عالم العرفان النظريِّ، ولكن بسبب عدم ثبات المُراد منها تجد أنَّ الاصطلاح الواحد قد يُستخدم في أكثر من معنًى وهذه المعاني تختلف

[1] نفحات الأنس، مصدر سابق، ص٥٥٨ ـ ٥٥٩.

باختلاف العرفاء، وهذا الأمر أدَّى إلى العجز عن تحديد رأي ابن عربي وموقفه من بعض المسائل العرفانيَّة النظريَّة الدقيقة.

يجدر القول أنَّ هذا التشويش والإبهام في الاصطلاحات العرفانيَّة استمرَّ إلى أن قام الفرغاني ببذل جهد في مصنَّفاته لوضع معنًى واحد لكلِّ اصطلاح وتحديد ذلك المعنى. ونجد في أثرين مهمَّين من بعده وهما "تمهيد القواعد" لصائن الدين تركة، و"مصباح الأنس" للفناري استخدامًا واضحًا للمصطلحات التي وضعها الفرغاني. والواقع أنَّ الجنديَّ لم يستخدم اصطلاحات الفرغانيِّ لأنَّه كان معاصرًا له[١].

أهمُّ مصنَّفات الفرغانيِّ كتاب "مشارق الدراري"، وهو تقريرُ شرحِ أستاذِه الشيخ صدر الدين القونوي لتائيَّة ابن الفارض. وهذا الدرس كان يُعتمد فيه اللُّغة الفارسيَّة[٢]. ولمقدِّمته على هذا الكتاب أهميَّة خاصَّة كونها تتعرَّض لمسيرة تطوُّر العرفان النظريّ. وهذه المقدِّمة تشتمل على دورة كاملة من مباحث هذا العرفان. وما أورده في هذه المقدِّمة تحت عنوان "مسيرة نظام التجلِّيات" يتمتَّع بالدقَّة والانسجام بما لا يمكن أن تجد له مثيلاً في آثار القونوي.

يقول الجامي: «لم يوفَّق أحد لشرح مسائل علم الحقيقة بنحو مضبوط ومربوط كما فعل ذلك في مقدِّمة شرح القصيدة التائيَّة الفارضيَّة»[٣]، ومن الثمار المهمَّة لهذا الأثر الذي دوَّنه الفرغاني توفيره ظروف الحوار بين الفلسفة والعرفان. فالبيان المنسجم والعقلانيُّ لمعارف مدرسة ابن عربي في هذه المقدِّمة، من خلال استخدام مصطلحات دقيقة، هو الأمر الذي يوفِّر للفيلسوف القدرة على التعامل معه.

بهذا، نختم الحديث عن العُرفاء الكبار في القرن الهجريِّ السابع والتي هي من أشدِّ المراحل تأثيراً وأهمُّها في سير تطوُّر تاريخ العرفان النظريِّ، ولن نتحدَّث عن بعضٍ آخرَ منهم كالعراقيِّ[٤] والتلمسانيِّ، بل سننتقل إلى الحديث عن عُرفاء القرن الهجري الثامن وتأثيرهم الواسع على تطوُّر العرفان النظريّ.

---

[١] وممن استخدم مصطلحات الفرغاني في علم العرفان الإسلامي كلٌّ من الكاشاني والقيصري، وهما عَلَمان مشهوران في هذا العلم.

[٢] فرغان وجند قريتان في شمال خراسان الحالية، وكانت اللغة الفارسية هي اللغة المعروفة فيهما. وكان صدر الدين القونوي فارسيَّ اللغة. نعم، كتاب الفرغاني هذا كَتبه باللغة العربية وضمَّ إليه زيادةً تحت اسم منتهى المدارك. وقد نقل قسمًا كبيراً من مقدمة الفرغاني على هذا الكتاب في كتاب مصباح الأنس.

[٣]- نفحات الأنس، مصدر سابق، ص٥٥٨.

[٤]- للعراقي مصنف يحمل اسم (اللَّمعات) والذي جمع فيه تعاليم ابن العربي. وقد قام الجامي بشرح هذا الكتاب تحت عنوان (أشعة اللَّمعات).

– عبد الرزاق الكاشاني[1] (٧٣٥ ـ ٧٣٦ هـ.ق):

الكاشاني كالفرغاني هو من الصوفيَّة الذين كانوا أوَّل أمرهم في سلسلة أتباع الشيخ شهاب الدين السهروردي، ولكنَّه بعد اطِّلاعه على كتاب "فصوص الحكم" لابن عربي وجد أنَّ فيه كشفًا أفضل فصار من أبرز شُرَّاح هذا الكتاب وشرَّاح مدرسة الشيخ الأكبر. أمَّا الرسائل المتبادلة بينه وبين علاء الدولة السمنانيِّ، والذي كان من أشدِّ المنتقدين لمدرسة الشيخ الأكبر في زمانه، تشهد بوضوح على الظروف التاريخيَّة التي كانت في ذلك الزمان وعلى الحالة التي كانت عليها مدرسة ابن عربي آنذاك.

وقد روى الجامي قسمًا من هذه الرسائل في "نفحات الأنس"، وهي تحتوي على معلومات ذات قيمة تاريخيَّة، يقول: «لما فرغت في أيَّام الشباب من بحث الفضليَّات (اللُّغة) والشرعيَّات ولم أَدَعْ شيئًا من أبحاث ذلك ولا أبحاث أصول الفقه وأصول الكلام، كنت أتصوَّر أنَّ بحث المعقولات والعلم الإلهيِّ وما يترتَّب عليه قد أوصل الإنسان إلى المعرفة ولم يعد أيُّ معنى للشكِّ والتردُّد... وقد صرفت مدَّة من تحصيلها واستحضارها بالنحو الذي لا يمكن معه تصوُّر الأفضل... إلى أن وفِّقت لصحبة المتصوِّفة وأرباب الرياضة والمجاهدة ووفِّقت للحقِّ، وأوَّل ذلك في صحبة مولانا نور الدين عبد الصمد النطنزي، ومن صحبته تلقَّيت معنى التوحيد، وعلمت بعظمة الفصوص وكشف الشيخ يوسف الهمداني...»[2].

إنَّ ما ذكره الكاشاني من كون غالب مشايخ العُرفاء الذين التقاهم ينظرون بعين العظمة لكشف الفصوص يشهد على سعة مدرسة ابن عربي وانتشارها. وهذا النصُّ يشهد على اشتهار اسم كتاب "فصوص الحكم" بعنوان كونه الممثِّل لهذه المدرسة؛ كما يشهد بأنَّ الكاشاني نفسه كان من أهل الرياضة والسلوك، وقد حصلت له بعض حالات المكاشفة أيضًا.

وتمتاز مصنَّفات الكاشاني بإحكام فلسفيٍّ خاصٍّ، ويظهر من مصنَّفاته مدى إتقانه المدرستين الفلسفيَّتين المشائيَّة والإشراقيَّة. وهذه المتانة الفلسفيَّة تظهر بوضوح لا سيَّما في مقدِّمته الصغيرة على مصنَّفِه شرح "فصوص الحكم". وكما سوف نرى بشكل عامٍّ، فإنَّ المتانة الفلسفيَّة الخاصَّة من بين عرفاء القرن الثامن الهجريِّ ترجع إلى المتانة الموجودة في النظام المعرفيِّ لمدرسة ابن عربي والذي قام تلامذته في القرن السابع بتطويره. وسوف نلحظ بعد ذلك شخصيَّات تتمتَّع إلى جانب ما هي عليه من العرفان بالقدرة على التحليل والفهم الفلسفيِّ الراقي إلى درجة الفلاسفة،

---

[1]- يذكره تلميذه القيصري باسم (القاساني). ويطلق عليه آخرون (الكاشاني السمرقندي). وذهب بعضهم إلى أنَّه ولد في قاسان وهي منطقة في شمال خراسان، ولكن الصحيح أنه كاشاني، كما يذكره تلميذه الآخر وهو (بابا ركنا) باسم الكاشي. وقد كان يعبر عن كاشان سابقًا باسم قاسان.

[2]- نفحات الأنس، ص٤٨٥ ـ ٤٨٦.

وهذا ما سيزيد من النظامِ العقلانيِّ لدى أنصار هذه المدرسة.

ترك الكاشاني مصنَّفات مهمّة. فمضافًا إلى "شرح الفصوص" الذي صنّفه ناظرًا فيه إلى شرح الجندي بتمامه، وبلُغَةٍ فلسفيَّة، يمكننا الإشارة إلى شرح "منازل السائرين" للخواجة عبد الله الأنصاريِّ. وهذا الشرح ناظر إلى شرح عفيف الدين التلمسانيِّ أيضًا، وقد استخدم في بيانه مضامينَ هذا الكتاب المفاهيمَ التي تستخدمها مدرسة محيي الدين. وأمَّا كتابه التفسيريُّ فقد حمل عنوان "تأويلات القرآن"، وطُبع خطأ تحت اسم تفسير محيي الدين. ومن مصنَّفاته أيضًا كتاب "اصطلاحات الصوفيَّة"، ويهدف منه إلى شرح اصطلاحات العرفان النظريِّ، وهو أوَّل كتاب من نوعه؛ إذ جمع فيه مصطلحات الصوفيَّة مبيِّنًا معانيها ولا تخفى أهميَّته في العرفان النظريِّ، ولذا كان بهذا اللِّحاظ مفيدًا للغاية[١].

– داود بن محمود القيصري (ت ٧٥١هـ. ق):

القيصري من أهمِّ تلامذة الكاشانيِّ، وله شرح على "فصوص الحكم"، لا يزال إلى اليوم من الكتب التي تدرَّس في المحافل العلميَّة. ولذا، كان من الضروريِّ الاطِّلاع على مكانته التاريخيَّة وخصائص شخصيَّته. وهو، طبقًا لما يذكره في مقدِّمة شرحه، من تلامذة الكاشاني، وقد شرع في شرح الفصوص بعد مكاشفةٍ وقعت له. ولا مثيل لشرح القيصري في المتانة الفلسفيَّة والبيان العقليِّ. فقد تمكَّن في هذا المجال من أن يستثمر قدرات أستاذه، ومن الواضح أنَّه كان متسلِّطًا على الفلسفة بشكل تامٍّ. وأهميَّة القيصريِّ، لا سيَّما في شرحه على الفصوص، أنَّه كان في زمان كانت قد قامت فيه أُسُس مدرسة ابن عربي وبانت معالم مدرسته، وأنَّه سعى لبيان الفروع واللَّوازم المنطقيَّة لهذا النظام العقلانيِّ من خلال جهدٍ فلسفيٍّ يعتمد على دعامةٍ هي الشهود. والنتائجُ الجديدةُ التي توصّلَ إليها في هذه المدرسة جعلت منه محقِّقًا بارزًا في عرفان ابن عربي. وهو يصرِّح في شرحه على الفصوص بأنَّ في هذا الكتاب مطالبَ لا تجدها في سائر كتب أهل المعرفة[٢]؛ ولذا تجده في جميع مواطن شرحه هذا، مضافًا إلى متابعته شرحَ سائرِ شُرَّاح العبارات ومنها شرحُ أستاذه[٣]، يبذل جهدًا في المواضع الحسَّاسة والدقيقة لتقديم رأي جديد، فيضع رأيه الشخصيَّ إلى جانب تلك الآراء. وللمقدِّمة التي وضعها على شرح الفصوص أهميَّة خاصَّة في هذا المجال؛ ففي هذه المقدِّمة التي جعلها ضمن اثني عشر فصلاً تجد دورةً متكاملةً في مباحث العرفان النظريِّ في

[١]- يشار إليه في الغالب على أنّه (اصطلاحات الصوفيَّة للشيخ الأكبر)، ومع ما له من القيمة فإنَّه يختصُّ غالبًا بشرح اصطلاحات العرفان العمليِّ، وإن اقترنت هذه الاصطلاحات من العرفان العمليِّ بتحليلٍ عميق من العرفان النظريِّ.

[٢]- انظر: داود بن محمود القيصري، شرح فصوص الحكم، به كوشش جلال الدين الآشتياني، تهران، شركت انتشارات علمي وفرهنگى، چاپ اول، ١٣٧٥ هـ. ش.، المقدِّمة، ص٦؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجريَّة، ص٤.

[٣]- جرت عادة القيصري عندما يريد في شرحه بيانَ رأيِ أستاذه أن يعبر عن ذلك بـ(قيل) أو (قال بعضٌ).

قالبِ رسالةٍ مستقلَّة. ومطالب هذه المقدِّمة غاية في الأهميَّة وتدلُّ على أوج القوَّة التي وصل إليها القيصريُّ في العرفان النظريّ.

ومن الكتب الأخرى للقيصريِّ شرحه تائيَّة ابن الفارض[١] والتي حوت مقدِّمةً مهمَّة كمقدِّمته على شرح الفصوص. وغالب مضامين هذا الكتاب ترتبط بالعرفان العمليِّ، ولكن نجد مباحث مخبوءة من العرفان النظريِّ في طيَّاته. كما طُبِع له كتاب هو شرح "أشعار"، ومن مؤلّفاته الأخرى شرح "خمريَّة ابن الفارض" وشرح "القصيدة الميميَّة" لابن الفارض.

– أبو حامد محمد تركة:

وُلِد في أواسط القرن الثامن، وكان من الذين أمضوا عمرًا في دراسة الفلسفة المشَّائيَّة وفهمها، ولكنَّه لم يصل إلى حدِّ الكفاية منها فنزع إلى العرفان، وبعد مدَّة من الرياضة، ونظرًا إلى ما تحدِّثه به نفسه من أسئلة ترتبط بعالم الوجود ناتجةٍ عن الاشتغال السابق بالفلسفة، التحق بمدرسة ابن عربي وصار من شُرَّاحها. وقد صار كتابه "قواعد التوحيد" مع شرح حفيده صائن الدين تركة والذي عُرف باسم تمهيد القواعد كتابًا تدريسيًّا في العرفان. وهو من أهمِّ كتبه ومصنَّفاته. والمسائل الدقيقة واللَّطيفة التي ذكرها في هذا الكتاب تدلُّ على مدى خبرته في الفلسفة ممَّا لا تجده في سائر الكتب. وتمام هذا الكتاب، عدا القسم الأخير منه، ناظرٌ إلى الفلسفة المشَّائيَّة المعروفة، وقد دُوِّنَ بلغة هذه المدرسة واصطلاحاتها. وترجع أهميَّته إلى ما يؤدِّيه من دور في بيان الحقائق والمعارف العرفانيَّة بلغةٍ فلسفيَّةٍ معروفة في ذلك الزمان، وما نجم عن ذلك من إيجاد نوع من توحيد اللُّغة بين العرفان والفلسفة.

– حيدر الآملي (٧١٩ .كان حيًّا إلى سنة ٧٨٧هـ. ق):[٢]

يمكننا القول من بعض الجهات أنَّ السيد حيدر الآملي هو من أهمِّ شخصيَّات القرن الثامن الهجريِّ. وترجع هذه الأهميَّة إلى الدور الذي قام به في إيجاد تطابقٍ وانسجامٍ بين مدرسة محيي الدين وبين المعارف الشيعيَّة. وكما سوف تأتي الإشارة إليه، فإنَّ وجودٍ أرضيَّة مهيَّأة في مدرسة ابن عربي أدَّت بشكل تدريجيٍّ إلى قرب هذه المدرسة من مدرسة أهل البيت عليهم السلام، كما شكَّل سببًا لميل أتباع هذه المدرسة إلى التشيُّع. إلى أن وصل الأمر في النهاية، وبجهود السيِّد حيدر الآملي وصدر

---

[١]- مقدِّمة هذا الكتاب جاءت على شكل رسالة بعنوان التوحيد، النبوَّة، والولاية، وقد طُبعت ضمن كتاب: (داود بن محمود القيصري، رسائل القيصري، تحقيق: جلال الدين الآشتياني، تهران، انتشارات اسلامى انجمن حكمت وفلسفة ايران، چاپ دوم، ١٣٧٧ هـ. ش.)، بجهود من الأستاذ الآشتياني. كما قامت مؤسَّسة (ميراث مكتوب) بطبع شرحه الأشعار مع ضميمة تائيَّة عبد الرحمن الجامي.

[٢]- لا تتوافر مصادر دقيقة عن تاريخ ولادته ووفاته، ولكن طبقًا لما ذكره هو وطبقًا لآخرِ ما كتبه، يمكن القول إنّ التاريخ المذكور أعلاه هو التاريخ التقريبي. (انظر: مقدِّمة هنري كربان لكتاب: (حيدر الآملي، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، تصحيح: هنري كربان وعثمان يحيى، تهران، شركت انتشارات علمى وفرهنگى، انجمن ايران شناسي فرانسه، چاپ دوم، ١٣٦٨ هـ. ش.، ص٢٢ ـ ٢٦).

الدين الشيرازي من بعده، إلى الانسجام والتطابق. ومن أهمِّ هذه العوامل البحث الذي عالج فيه ابن عربي وأتباعه مسألة الإنسان الكامل والذي يتطابق وبشكل عجيب مع المعارف الشيعيَّة في مسألة الإمامة[١]. ويذكر السيِّد الآملي صراحةً هذا التطابق؛ ولذا كان أوَّل من أدخل المباني العرفانيَّة للإنسان الكامل في المعارف الشيعيَّة. وله في هذا المجال مؤلَّفان مهمَّان هما: كتابه القيِّم "جامع الأسرار" والذي سعى فيه لإثبات عدم وجود اختلاف بين المعارف الشيعيَّة ومعارف ابن عربي. فواقع الحال أنَّ العرفان هو التشيُّع، والتشيُّع في المقابل عرفانيٌّ. وقد كانت جهود السيِّد حيدر الآملي هذه سببًا لتعمُّق الفهم الشيعيِّ لروايات أهل البيت ﷺ، ولزيادة متانة البُعد الباطنيِّ في مدرسة التشيُّع. وأمَّا كتابه الآخر"التفسير المحيط الأعظم"، فهو تفسير باطنيٌّ للقرآن الكريم، كما لديه شرح على فصوص الحكم يسمَّى "نص النصوص"[٢].

بهذا نصل إلى ختام استعراضنا أهمَّ العرفاء ومصنَّفاتهم في العرفان النظريِّ في القرن الثامن الهجريِّ، لننتقل بالكلام إلى تطوُّر هذا العرفان في القرن التاسع. وكما تقدَّم سابقًا، فإنَّ خصوصيَّة القرن الثامن الرئيسة ترجع إلى غناه العقليِّ الذي تحقَّق على أيدي شخصيَّات أمثال الكاشاني، والقيصري، وأبي حامد تركة. ولعلَّ من أهمِّ المحطات التاريخيَّة في هذا القرن ذلك التقارب بين مدرسة الشيعة وبين المدرسة العرفانيَّة لابن عربي.

– صائن الدين علي بن محمد تركة (ت ٨٣٠ إلى ٨٣٥هـ. ق):

صائن الدين هو من بين الشخصيَّات المهمَّة في عالم العرفان في القرن التاسع الهجريِّ، وهو كجدِّه من الذين أمضوا عمرًا في الفلسفة حتَّى صاروا من عداد الفلاسفة، ولكنَّهم لم يجدوا فيها ما يلبِّي حاجتهم ويروي عطشهم، فاتَّجهوا إلى وادي السلوك وخطَوا فيه فصاروا من زمرة مريدي مكتب الشيخ الأكبر. وأشهر كتبه هو "تمهيد القواعد" الذي يحكي عن التحوُّل الذي حصل له[٣]. ورغم أنَّ مؤلِّف كتاب "قواعد التوحيد"، وكما تقدَّم، قد استخدم لغة الفلسفة المشَّائيَّة واصطلاحاتها، إلَّا أنَّ صائن الدين اعتمد في شرحه على اصطلاحات العرفان النظريِّ التي كانت شائعةً في عصره. ولذا فإنَّ مطالبه رغم كونها ناظرةً في الغالب إلى مباحث فلسفة المشَّاء، كانت ذاتَ لغةٍ وبيانٍ عرفانيٍّ أيضًا، واستخدم فيها اصطلاحاتِ الفرغاني. وقد أدَّى دورًا مهمًّا في إيجادِ لغةٍ موحِّدةٍ بين الفلسفة

[١]- لابن عربي مواقفُ تبنَّاها من مسائلَ، كالتشبيه والتنزيه ومسألة الجبر والاختيار، تتوافق بشكلٍ واسع مع الرأي الكلامي لدى الشيعة.
[٢]- يؤكِّد السيد حيدر الآملي على أهميَّة هذين الكتابين من بين سائر كتبه. انظر: المقدِّمات من نصِّ النصوص في شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ص١٤٨.
[٣]- يعتذر صائن الدين في مقدِّمة هذا الكتاب من القارئ لتقصيره لو لاحظ وجود فتور في تدوينه في نظرة فلسفيَّة، وذلك بسبب ذلك البعد الذي حصل له مع الفلسفة بسبب الرياضة والسلوك. (انظر: صائن الدين علي تركة، تمهيد القواعد، تصحيح: جلال الدين الآشتياني، قم، بوستان كتاب، چاپ اول، ١٣٨١ هـ. ش.، ص١٦٧؛ صائن الدين علي تركة، تمهيد القواعد، تصحيح: جلال الدين آشتياني، تهران، انتشارات انجمن اسلامى حكمت وفلسفة ايران، چاپ دوم، ١٣٦٠ هـ. ش.، انتشارات اسلامى انجمن حكمت وفلسفة ايران، ص١١.

والعرفان. ولصائن الدين أيضًا شرح على فصوص الحكم فيه مضامين راقية ومهمَّة.

– محمد بن حمزة الفناري (٧٥١ . ٨٣٤هـ. ق):

هذا المحقِّق اللاَّمع كان جامعًا لعلوم الظاهر والباطن[١]. ويظهر من تتبُّع آثاره أنَّه لم يكن صاحب كشف وشهود عرفانيٍّ. وأهمية هذه الملاحظة تظهر في ما يُحكى عن حالة الانسجام والاستحكام العقلانيِّ ـ المنطقيِّ الذي وصل إليه العرفان النظريُّ في عصره، بنحو يمكن حتَّى لمن لم يكن واجدًا للذوق أن يكون من المحقِّقين البارزين في هذا الميدان.

والعامل الآخر في بروز الفناريِّ من بين شخصيَّات القرن التاسع هو شرحه على "مفتاح الغيب" للقونويِّ والذي حمل اسم "مصباح الأنس". ولهذا الكتاب أهميَّته الخاصَّة في تاريخ العرفان النظريِّ. ويمُكننا القول أنَّه جمع كلَّ المطالب العرفانيَّة لكبار العُرفاء في القرن السابع. وهو يذكر[٢] أنَّ تدوينَه هذا الكتاب كان اعتمادًا على كلام الشيخ الأكبر، والقونوي، وذوقِ كلٍّ من الفرغاني والجندي[٣].

يسعى الفناريُّ عند بيانه وشرحه أيَّ مطلبٍ من كتاب "مفتاح الغيب" لنقل كلام المشايخ حول ذلك المطلب. وغالب مطالبه مستقاة من مقدِّمة الفرغاني في منتهى المدارك. ويسعى، كذلك، جاهدًا لكي يشرح كلام القونويِّ مستخدِمًا عباراته في سائر كتبه ليفسِّر كلامَه بكلامِه نفسه؛ ولذا يمكن القول أنَّ أهمَّ توضيح لكلامه موجود في هذا الكتاب الذي يظهر من اسمه أنّه، كسائر الكتب التي تقدِّم التعرُّض لها، دُوِّن بهدف إيجاد نوع من التوافق والاشتراك في اللُّغة بين الفلسفة والعرفان. ولذا يسعى الفناري جاهدًا لتقديم مطالبه بصورة منطقيَّة وعقلانيَّة بل واستدلاليَّة. من هنا، كان حاويًا، أكثر من أيِّ كتاب آخر، متانة التحليل العقليِّ والفلسفيِّ في بيان المعارف العرفانيَّة.

– عبد الرحمن الجامي (٨١٧ . ٨٩٨هـ. ق):

هو آخر أعلام العرفان في القرن التاسع ممَّن سنتعرض له. وتشكّل مصنّفاتُه، في مجموعها، دورةً كاملةً من المعارف التوحيديَّة في العرفان النظريِّ، وتعتمد الاصطلاحات التي أشادها الفرغاني، وتمتاز بلغةٍ واضحةٍ وبسيطة[٤]. وأهمُّ ما قام به الجامي في مصنَّفاته العدَّة هو جمعه بين مطالب مشايخ القرنين السابع والثامن ومقاصدهم.

---

[١]- لديه كتاب في الكلام في شرح المواقف باسم شرح المواقف في الكلام.

[٢]- يُذكر في بعض المصادر أن اسمه ابن الفناري، وهو خطأ، وفنار اسم قرية في تركية.

[٣]- محمد بن حمزة الفناري، مصباح الأنس، مع مفتاح الغيب للقونوي، تصحيح: محمد خواجوي، تهران، انتشارات مولى، چاپ اول، ١٣٧٤ هـ. ش.، ص١٠؛ الكتاب نفسه، الطبعة الحجريَّة، ص٣.

[٤]- ليس هذا الأمر صدفة، لأنَّ الجامي يذكر أنَّه بعدما نظر إلى مصنَّفات مشايخ العرفان وجد أنَّ اصطلاحاتهم وكلماتهم معقَّدة؛ ولذا نذر لله عزَّ وجلَّ أن يبيِّنها، متى تمكَّن من فهم مقاصدهم وحلِّ معضلاتِ مطالبهم، في مصنَّفاته ببيان بسيط قابل للفهم. ومصنَّفاته هي حاصل ما أراده.

علوم المبدأ ILMOLMABDAA
العدد التجريبي الأول . 1443هـ . ربيع 2022م

من أهمِّ مصنَّفات الجامي كتابه المعروف بـ "نقد النصوص في شرح نقش الفصوص". وهذا الكتاب شرح لـ "نقش الفصوص" لابن عربي، والذي هو عبارة عن خلاصةِ مطالبِ "فصوص الحكم". ولمَّا كانت مقدِّمةُ الجامي على هذا الكتاب شاملةً نظام التجلِّيات للفرغانيِّ من جهة واصطلاحاته من جهة أخرى، وأيضًا دُوِّنت بنظر منه إلى مطالب كلٍّ من القونويِّ، والقيصريِّ، والكاشانيِّ، كانت لها أهميَّتها البالغة تاريخيًّا وعلميًّا. ويسعى الجامي في كتابه هذا إلى جمع مباحث المشايخ الآخرين؛ وإن كانت شخصيَّته البحثيَّة والعلميَّة تظهر في كتابه "أشعَّة اللَّمعات". وأمَّا كتبه الأخرى فهي: "اللَّوايح" وهو دورة في العرفان النظريِّ يعتمد فيها اللُّغة البسيطة؛ "اللوامع" وهو شرح لـ"القصيدة الميميَّة" لابن الفارض، و"أشعَّة اللَّمعات" وهو شرح لـ "اللَّمعات" لفخر الدين العراقيِّ (وتشتمل على مقدِّمة تحقيقيَّة). ومن مؤلَّفاته الأخرى كتاب "نفحات الأنس" وهو أكثر الكتب جمعًا لتراجم العُرفاء[١].

إنَّ دور العرفاء الكبار في القرن التاسع تمَثَّلَ في جمعِ المعارف والحقائق التي بُيِّنت في القرنين السابع والثامن وترتيبها وتنقيحها. وفي هذا القرن كانَ لاصطلاحات الفرغانيِّ وبنائه المعرفيِّ ظلُّه الواضح على المصنَّفات العرفانيَّة. وفي هذه القرون الثلاثة وُضعت المباني المهمَّة للعرفان النظريِّ في قالبٍ بيانيٍّ، كما طُوِّرت فروعُ العرفان النظريِّ ولوازمُه. وأمَّا في القرن العاشر فقد شهدنا نوعًا من الأفولٍ في هذا الميدان؛ فقد افتَقَدَت الشخصيَّات البارزة في العرفان في القرن العاشر ـ أمثال بالي أفندي صاحب «شرح الفصوص» ـ المتانةَ الفلسفيَّة وكذا العرفانيَّة الشهوديَّة التي كانت لدى المشايخ السابقين. وهذا الأفول استمرَّ إلى القرن الحادي عشر حيث ظهرت شخصيَّة صدر المتألِّهين (ملاَّ صدرا).

تذكير:

إنَّ ما يمكن أن نذكره كأمرٍ لافتٍ في هذه القرون الثلاثة التي امتازت بالجهد المتواصل لأتباع الشيخ الأكبر هو في الانقطاعِ الذي وقع بين الجيلين الأوَّل والثاني من شُرَّاح ابن عربي في القرن السابع والأجيال اللَّاحقة في القرن الثامن. فالسير التاريخيُّ يشهد على أنَّ شخصيَّاتٍ عظيمة في القرن السابع كانت تتَّصل دائمًا عن طريق علاقة الأستاذ بالتلميذ، وكان لهم تقليد واحد في شرح مقاصد الشيخ الأكبر وتطويرها. ومع بداية القرن الثامن نجد أنَّ هذه الاستمراريَّة تنقطع مع الجيل السابق مع محقِّقين كبار كالكاشانيِّ والقيصريِّ. فالكاشانيُّ، وكما تقدَّم، ينتسب، ومنذ البداية، إلى سلسلةٍ أخرى، وقام بنفسه بدراسة كتاب "فصوص الحكم" للشيخ الأكبر ثمَّ تصدَّى لشرحه. وكذا حال القيصريِّ الذي هو تلميذ الكاشانيِّ، فقد تأثَّر بحالة الانقطاع هذه بين الأساتذة والتلامذة.

[١]- في هذا القرن شخصيَّات أخرى كالخواجة بارسا، صاحبِ "شرح على الفصوص"، وحسين الخوارزمي مؤلف "الشرح الفارسي على الفصوص"، وهو في الواقع ترجمة لشرح القيصري، ونعرضُ عن ذكرهما رعاية للاختصار.

لقد أدَّى هذا الانقطاع بين الجيلين إلى انعدام الارتباط، بل إلى وجود حالةٍ من الاختلاف والتشويش في النصوص العرفانيَّة لهذين القرنين عند مقارنة هذه النصوص في ما بينها. لقد بذل أكابر القرن الثامن غايةَ جهدهم لفهم النصوص الموروثة من القرن السابع، ولكن لا بدَّ لنا من الاعتراف بأنَّ هذا الجهد لم يكن موفَّقًا تمامًا؛ فاختلاف الآراء في حقيقة نظام التجلِّيات وكيفيَّته بين الكاشانيِّ والقيصريِّ من جهة وبين تلامذة ابن عربي في القرن السابع من جهةٍ أخرى، هو نتيجة من نتائج هذا الانقطاع. لا سيَّما في البحث عن التجلِّي الأوَّل من تجلِّيات الذات؛ إذ يصل الاختلاف فيه إلى ذروته.

أمَّا في القرن التاسع فنشهد عودةً جديدةً مرَّةً أُخرى إلى عرفاء القرن السابع. فقد أبدى كلٌّ من صائن الدين والفناريِّ عدمَ رضاهما عن تفسيرِ كلٍّ من الكاشانيِّ والقيصريِّ لمدرسة ابن عربي، ويظهر ذلك بملاحظة استخدامهما مصطلحات الفرغانيِّ وتجاهلهما مصطلحات الكاشانيِّ والقيصريِّ؛ ولذا اتَّبع هؤلاء الأكابر في بيانهم حركة نظام التجلِّيات عُرفاءَ القرن السابع ورجَّحوا تفسيرهم على غيرهم[١]. وهنا، وإن شكَّل تفسيرُ القرن السابع وشرحُه محورَ اهتمام الجاميِّ غالبًا؛ ولكنَّه لم يحرم نفسه من المطالب التي ذكرها القيصريُّ والكاشانيُّ؛ لذا تجده يسعى للتوفيق بينهما.

المسألة الأخرى التي لا بدَّ لنا من الإشارة إليها قبل التعرُّض للمرحلة الثالثة من سير تطوُّر العرفان النظريِّ ولشخصيَّة ملاَّ صدرا، هي تأثير نتائج مدرسة ابن عربي، بما امتازت به من سعةٍ وعمقٍ، على النظام الفكريِّ ـ الثقافيِّ للعالم الإسلاميِّ؛ فإنَّ توضيحَ صورةِ هذا التأثير الواسع سوف يساعدنا على الاستيعاب الواضح لآراء ملاَّ صدرا. وإن كنَّا قد تعرَّضنا بالإشارة بنحو إجماليٍّ لذلك عند سردنا تفصيل شخصيَّات العرفان النظريِّ ومصنَّفاته في هذه المرحلة، ولكن لا بدَّ لنا من التعرُّض لهذه النتائج بشكل مستقلٍّ بشيء من التحليل والتفصيل.

وهنا نشير إلى نتيجتين بارزتين من هذه النتائج وهما:

١ . التقارب بين الفكر الشيعيِّ ومدرسة ابن عربي:

تظهر الميول الشيعيَّة لدى الفرق الصوفيَّة منذ بداية بروز التصوُّف كحركةٍ فكريَّة مستقلَّة. فالتفسير المنسوب للإمام جعفر الصادق عليه السلام والذي يعدُّ أوَّل تفسير من الاتِّجاه الباطنيِّ، كان

[١]- الخوارزمي هو من شرَّاح الفصوص في القرن العاشر، ويتحدَّث عن هذا الاختلاف في الرأي بين الفريقين في شرح نظام التجلِّيات، ويسعى للجمع بينهما بنحو من الأنحاء. (انظر: حسين الخوارزمي، شرح فصوص الحكم، تصحيح: نجيب مايل هروي، تهران، انتشارات مولى، چاپ دوم، ١٤١٠ هـ. ق/١٣٦٨هـ. ش.، ج١، ص٢٥ ـ ٢٦).

الملهم والهادي لسائر الكتب التفسيريَّة التي دوَّنها مشايخ العرفان في القرون اللَّاحقة[١]. وحقيقة ما نلاحظه من قيام جميع فرق المتصوِّفة بإنهاءِ سلسلتِهم إلى أمير المؤمنين عليٍّ بن أبي طالب عليه السلام، تشهد بوضوح على أنَّ الحقائق العرفانيَّة كانت تخضع، بشكل مباشر أو غير مباشر، لتعاليم الأئمَّة الأطهار عليهم السلام[٢]. ونشهد، بعد ظهور ابن عربي واتِّساع الحقائق الصوفيَّة، نقاطَ تشابهٍ أكثر؛ فأفكار ابن عربي حول مفهوم الإنسان الكامل تقترب تمامًا من المرويَّات الشيعيَّة حول مفهوم الإمامة. والموقف الذي يتبنَّاه ابن عربي في مسألة الجبر والاختيار يشبه كثيراً مفهومَ الأمر بين الأمرين المتلقَّى من الأئمَّة الأطهار عليهم السلام. وكذلك موقفه من مسألة التشبيه والتنزيه والجمع بينهما. وكذا الحال في الموضوع المهمِّ الآخر الذي يعالجه ابن عربي وهو موضوع (خاتم الأولياء) والذي يصرِّح فيه باسم مهدي آل محمَّد عجَّل الله تعالى فرجه الشريف. ويمُكننا القول أنَّ ما ذكرَتْهُ مدرسةُ ابن عربي في ما يرتبط بالحقائق والمعارف الدينيَّة، لا سيَّما في بحث الإنسان الكامل، يقترب من المعارف الشيعيَّة إلى الحدِّ الذي يمكن فيه شرح القسم الأكبر من كتاب الحجَّة في أصول الكافي وتوضيحه استنادًا إلى ما توصَّلت إليه هذه المدرسة. فالتقارب الفكريُّ بين الاتِّجاهين لا يمكن أن يخفى على المحقِّق المدقِّق. ويذكر ابن خلدون هذا التشابه[٣] في صدد التعريض بالمتصوِّفة لا سيَّما بالفرغاني كتابعٍ لمدرسة ابن عربي، وهو تشابه بقي بالقوَّة ولم يظهر بالفعل حتَّى القرن التاسع حين ظهور شخصيَّة السيد حيدر الآملي الذي كان له دورٌ بارزٌ في ربط هذين الاتِّجاهين بعضهما بالبعض الآخر، لا سيما في مصنَّفه الفريد المعروف بـ "جامع الأسرار"؛ إذ يسعى لإثبات دعوى أنَّ روح التصوُّف ليست شيئًا غير التشيُّع، وأنَّ بإمكاننا أن نجد حقيقة العرفان في مدرسة أهل البيت عليهم السلام. ونظرًا إلى الدور الأساس الذي قام به السيِّد الآملي، ذكر هنري كوربان، الفرنسيُّ المتخصِّص في الفكر الإماميِّ، في مقدِّمته على تحقيقه النقديّ لكتاب الآملي ـ وعند تقسيمه المراحلَ التاريخيّة لتطوُّر الفكر الشيعيِّ إلى أربع مراحل ـ أنَّ الميزة الأساس، باعتقاده، للمرحلة الثالثة والتي تبدأ بالسيد حيدر الآملي، هي في الدمج بين الحركة الفكريَّة الثقافيَّة للتصوُّف والتشيُّع[٤]. وبعد هذه

[١]- ذكر السلميّ هذا التفسير نقلاً عن ابن عطاء الآدمي (ت ٣٠٩ هـ) في كتابه "حقائق التفسير". كما ينقل ذو النون المصري عن هذا التفسير، وهذا يدلُّ على مكانته لدى أهل المعرفة. ولمزيد تفصيل حول مقام الإمام الصادق عليه السلام ومنزلته لدى المتصوِّفة انظر: بيان العطار حوله في كتابه: تذكرة الأولياء، مصدر سابق، ص١٠ ـ ١٦.

[٢]- ينقل في هذا المجال تعبير مهم لجنيد البغدادي حول أمير المؤمنين بأنَّه لو لم يكن مشغولاً بالحرب فسوف يصل منه من العلم ما لا طاقة للقلوب على تحمُّله. كما يذكر أنَّ إمامنا في هذا الأمر بعد رسول الله صلى الله عليه وآله عليٌّ بن أبي طالب وجعفرٌ الصادق (عليهما السلام). (انظر: سليمان ابن إبراهيم القندوزي، ينابيع المودَّة، تصحيح: عطاء الدين الأعلمي، بيروت، مؤسَّسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤١٨هـ. ق.، ج٣، ص١٤٧؛ محمد بارسا، فصل الخطاب، تصحيح: جليل مسكر نژاد، تهران، مركز نشر دانشگاهى، چاپ اول، ١٣٨١ هـ. ش.، ص٥٤٣؛ اللَّمع في التصوُّف، مصدر سابق، ص٢٢٤).

[٣]- عبد الرحمن بن خلدون، مقدِّمة ابن خلدون، بيروت، دار الكتب العلميَّة، الطبعة الثامنة، ١٤٢٤ هـ. ق/٢٠٠٤ م.، ص٣٨٧.

[٤]- نفس الأمر: هو مصطلح فلسفي، ويرمز به إلى وعاءِ وجودٍ في قبال وعاء الذهن ووعاء الخارج، فوعاء الذهن ووعاء الخارج هما ظرفان لوجود الماهيَّة، ولكنَّ للماهيَّة ظرفًا في عالم التطوُّر هو وعاء نفس الأمر.

المرحلة بدأت الجهود الجديدة لفهم معارف أهل البيت عليهم السلام الواردة في مجموع ما رُوِي عنهم. والشاهد على ذلك ما صُنِّف من شروح على أصول الكافي كشرح ملاَّ صدرا، وكذلك شرح الفيض الكاشاني. وبعد مرحلةٍ زمنيّةٍ محدودة بدأت كثيرٌ من الفرق الصوفيّة، والتي كانت من أهل السُّنة، بالالتحاق بالمذهب الشيعي، ومنها الفرقة الصفويّة التي أسّست الدولة الصفويّة.

٢ . التقارب بين الفلسفة والعرفان أو بين العقل والقلب:

بعد ظهور العرفان تاريخيًّا كنظامٍ عقلانيٍّ منسجمٍ لمعرفة الوجود نتيجة الجهود التي بذلها ابن عربي وأتباعه، أصبح العرفان في مصافّ منافِسَين جِديَّين عقليَّين في العالم الإسلاميّ هما الفلسفة والكلام. فالدقّة والعمق اللتان امتاز بهما هذا النظام وما قدّمه بالخصوص من عونٍ في حلّ معضلات المفاهيم الدينيّة العميقة جعل كثيراً من المتكلّمين والفلاسفة يخضعون له ويلجأون في كثيرٍ من المواطن لترك نظامي الفلسفة والكلام والولوج إلى ساحة العرفان. وهذا الأمر يظهر بوضوح بعد الخواجة نصير الدين الطوسي الذي تمكّن من إيجاد تطوّر جدّي في علم الكلام؛ إذ قرّبه من الفلسفة؛ بل، وبعبارة أخرى: كان المؤسِّس لنوع من (الكلام الفلسفيِّ)؛ فنشهد بعد ذلك خروج الكلام كمنافسٍ من دائرة العلوم العقليّة فترك مكانه للفلسفة بشكل خاص. كما نجد في النظام الفلسفيِّ نماذج كأبي حامد تركة، وصائن الدين تركة، والكاشاني تصلح شاهدًا على هذا المدَّعى وعلى أنَّه كيف أمكن للعرفان النظريِّ، وبالعمق والدقَّة والجاذبيَّة في نظام معرفة الوجود الذي لديه، أن يبدِّل بعض الفلاسفة إلى فلاسفة عُرفاء، برغم ما كان يقوم به العُرفاء في كلماتهم من نقدٍ شديدٍ للعقل ومحدوديَّة إدراكه في ساحة المعارف الإلهيَّة.

لقد تمثَّل التقارب بين الفلسفة والعرفان بحركة ذات اتِّجاهين؛ أي، كما نشهد في مسير التطوُّر الفلسفيِّ نوعًا من الميل إلى لغة الشهود والعرفان، نجد في تاريخ العرفان النظريِّ أيضًا نوعًا من الميل إلى لغة الفلسفة. فحركة العرفان النظريِّ باتِّجاه تقديم نظامٍ فلسفيٍّ منسجم في معرفة الوجود أمرٌ تعرَّضنا له سابقًا عند عرضِنا الموجزِ للمسيرِ التاريخيِّ للعرفان النظريِّ. فقد ذكرنا أنَّ أتباع ابن عربي ممَّن جاء بعده كالقونويِّ، والجنديِّ، والفرغانيِّ، والكاشانيِّ، والقيصريِّ، وآخرهم الفناريُّ بذلوا جهودًا لأجل بناء المعارف الشهوديَّة في نظامٍ منسجم في معرفة الوجود يمثّل علمًا له مبانيه، ومسائله، وموضوعه، وغايته الخاصَّة. وهذا الجهد يدلُّنا على أنَّ العُرفاء لم يبدوا تحفُّظًا على العقل رغم المحدوديَّة الإدراكيَّة التي كانوا يرونها فيه. فهذا المسير التاريخيُّ يستمرُّ رغم الانتقادات الشديدة للعقل التي نجدها في كتاب "إعجاز البيان" وسائر كتب القونويِّ، إلى أن نجد أنَّ أبا حامد تركة في القرن الثامن وصائن الدين تركة في القرن التاسع، مع رفضهم العقلَ المشَّائيَّ، يرون

علوم المبدأ ILMOLMABDAA
العدد التجريبي الأول . 1443هـ . ربيع 2022م

في العقل ميزانًا ومعيارًا لمطابقة الشهود مع الأمر نفسه[١]. وهذه الحركة التاريخيَّة المهمَّة تشهد من جديد على أنَّ مضادَّة العُرفاء العقل لم تكن مضادَّةً مع حقيقة العقل؛ بل مع التعصُّب المشَّائيِّ للعقل والفلسفة السائدة في القرون المتتالية من السابع إلى التاسع[٢].

لا بدَّ من القول أنَّ أهمَّ عامل جعل العُرفاء على مرِّ التاريخ يعترفون بالعقل هو مضامين الآيات والروايات. فالكتاب والسُّنة يُقرَّان للعقل صفة كونه قوَّة من القوى المدركة المعترَف بها لدى الإنسان؛ بل ويثنيان عليه. والعارف المسلم الذي يهدف من خلال السير والسلوك إلى نيل المعارف التوحيديّة الرّاسخة في بطون القرآن، لا بد له، وبتأثيرٍ من هذا المضمون، من أن يتّجه ناحيةَ رفضِ القولِ بأيِّ نوعٍ من التعارض بين العقل والشهود.

كما أنَّ الفلسفة الإسلاميَّة أيضًا في مسير تطوُّرها تقترب تمامًا من أفق الشهود العرفانيِّ؛ ونوكل أمر الشواهد المتعدِّدة على ذلك إلى الفصل الثاني من هذا الكتاب. وكما ذكرنا في ما يتعلَّق بالعرفان، فإنَّ أهمَّ عامل جعل الفلسفة تعترف بالذوق والشهود نجده في بطون التعاليم الدينيَّة وتوجيهاتها. فإنَّ فهم الفلاسفة المسلمين المعارفَ الإسلاميَّة على مرِّ التاريخ ألجأهم إلى العمل، ما أمكن، لمطابقة نظامهم الفلسفيِّ مع النظام المعرفيِّ الدينيِّ. وقد ساقهم هذا الفهم إلى لاعتراف بالمنهج الذوقيِّ ـ الشهوديِّ إلى جانب المنهج العقليِّ ـ المنطقيِّ[٣].

بناء على هذا، فإنَّ المحرِّك الأساس لحركة كلا الاتِّجاهين أي حركة العرفان للاعتراف بالعقل وحركة الفلسفة للاعتراف بالذوق والشهود، هو تلك الروح الموجودة في التراث الإسلاميِّ والتعاليم القرآنيَّة والنبويَّة التي لا ترى أيَّ تعارُض في الأساس بين العقل والشهود. وقد تجلَّى هذا المفاد بوضوحٍ بعد ملاَّ صدرا، وأنَّه لا انفصال إطلاقًا بين القرآن، والعرفان والبرهان[٤]. وسوف نتعرَّض في الفصل الثاني بشكلٍ تفصيليٍّ لعلاقة العرفان بالفلسفة، أو العقل بالشهود، وعلاقتهما بالشريعة مع ذكر الشواهد التاريخيَّة لذلك.

يجدر بنا هنا التذكير بأنَّ الأفق الموجود في الفكر الإسلاميِّ هو في النقطة المقابلة تمامًا لِمَا وفَّرته المسيحيَّة لأتباعها، سواء أكانوا من العُرفاء، أم من المتكلِّمين، أو من الفلاسفة. فقد ذكَرَ المحقِّقون الغربيُّون أنَّ ما أوجده رُسل الصدر الأوَّل للمسيحيَّة أدَّى إلى قيام تعارُض العقل مع

---

[١]- جامع الأسرار، مصدر سابق، ص١٤؛ تاريخ فلسفه اسلامى، مصدر سابق، ص٥٢.

[٢]- سوف نتعرَّض لهذا الموضوع بشكل تفصيليٍّ في الفصل الثاني ونقدِّم هناك شواهد عدَّة على ذلك.

[٣]- نعم، هذا الاتجاه العام في الفلسفة الإسلاميَّة مقابل التعاليم الدينيَّة، لا يشكِّل نقضًا على الفلسفة في منهجها أو في مضمونها. ولشرح هذا المدَّعى مجال آخر.

[٤]- انظر كنموذج لذلك: صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليَّة الأربعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، ١٩٨١، ج٩، ص٢١١؛ ج٨، ص١٤٢ ـ ١٤٣؛ أيضًا: صدر الدين الشيرازي، المشاعر، تصحيح: هنري كوربان، تهران، كتابخانه طهورى، ١٣٦٣ هـ. ش.، ص٥. وللشيخ حسن زادة آملي كتاب بهذا العنوان.

الإيمان، وتَبعًا لذلك تعارضُ العقلِ مع الذوق والشهود. وقد أدَّى هذا التعارض التاريخيُّ بعد ذلك، خصوصًا في عصر التنوير، إلى أن يواجه المتديِّنون المسيحيُّون مصاعبَ كثيرة، وأدَّت في النهاية، ولأسباب أخرى أيضًا، إلى شيوع تلك الحالة من التعارُض الشديد بين العقل والإيمان.

العصر الثالث من تاريخ العرفان النظريّ:

– صدر الدين محمد الشيرازي (ت ١٠٤٥هـ. ق):

شهد الفكر الإسلاميُّ تغيرًّا جذريًّا في القرن الحادي عشر الهجريِّ مع بروز شخصيَّةِ ملاَّ صدرا. فهذا العالِم الكبير هو فيلسوف أصيل، ومن كبار المتبحِّرين في العرفان النظريْ. فالمسيرة التي بدأها السيِّد حيدر الآملي بالتوفيق بين التشيُّع والتصوُّف وصلت إلى كمالها بالنبوغ العجيب الذي تمتَّع به ملاَّ صدرا؛ إذ وصل إلى حالة التطابق التامِّ بين الفلسفة الإسلاميَّة والعرفان النظريِّ؛ فقد تمكَّن مُلاَّ صدرا من الوصول بالجهود التي بذلها العرفاء والفلاسفة في العمل على التوفيق فكرًا ولغةً بين الفلسفة والعرفان إلى أوج غايتها وكمالها النهائيِّ، ولم يسمح للجهود التي بذلها شيخ الإشراق أن تذهب سدًى، ولم يقتصر جهده على التوحيد بين الفلسفة والعرفان في المنهج بل وسَّع ذلك ليشمل المضمون أيضًا؛ ما أدَّى إلى أن يصبح المنهج الذوقيُّ والشهوديُّ ومضمون وحدة الوجود معترَفًا به في الفلسفة، وقدَّم استدلالاً فلسفيًّا لإثبات ذلك. إذن، فقد تمكَّن من جعل ما كان يُطلِق عليه العرفاء السابقون (طورًا وراءَ العقل) أمرًا عقلانيًّا.

يتمثَّل الدور الأساس للملاَّ صدرا في أنَّه، ونتيجة الجهود التي بذلها، تمكّنَ من توضيح الحقائق العرفانيّة وبيانها بلغةٍ فلسفيّةٍ دقيقة؛ ولذا كانت المدرسة الصدرائيَّة جسرًا لفهم المقاصد العرفانيَّة العليا لمُثل ابن عربي، وبهذا كان وسيلةً لفهم مقاصد الشريعة أيضًا. نعم، يذكر ملاَّ صدرا أنَّ تعلُّم مباني النظام الفلسفيِّ الذي أبدعه لا يكفي بمفرده لفهم مقاصد العُرفاء؛ بل لا بدَّ من انضمامِ عاملٍ آخرَ إليه وهو (تلطيف السرِّ)؛ أي الدخول إلى أفق الرياضات والمراقبات العباديَّة التي تجعل من ذهن المتعلِّم وروحه ساحةً تتنزَّل عليها المعارف العرفانيَّة، ليتحقَّق التسانخ في ما بينها، ومتى تحقَّق ذلك أمكن فهم المقصود من خلال الرُّجوع إلى مفاهيم النظام الفلسفيِّ الصدارئيْ.

هذا المنهج هو منهج ملاَّ صدرا في كسب المعارف الإلهيَّة وبيانها بطريقة فلسفيَّة. وقد سار كبار أتباع مدرسته عليه؛ أي أنَّهم مشوا في طريق السير والسلوك مضافًا إلى طريق التأمُّل الفلسفيْ. وصحيح أنَّ فهم نظامِه الفلسفيِّ كنظامٍ منسجم عقلانيٍّ ـ منطقيٍّ غيرُ ممكنٍ إلاَّ بالتأمُّل العقليِّ، ولكنَّ هذه المهمَّة أسهل للغاية بالنسبة إلى من سعى للاستعانة على ذلك بتلطيف السرْ.

يمكننا تلخيص أهمِّ الجوانب التي قام بها ملاَّ صدرا في تقديمه نظامًا فلسفيًّا بمضمون عرفانيٍّ في محورين:

الأوَّل: أنَّه تمكَّن، من خلال وضع مصطلحات جديدة وإشباع المعاني الجديدة في المصطلحات الفلسفيَّة السابقة، من إغناء هذه المفردات، وهو بذلك فتح الطريق لبيان المعارف التوحيديَّة بلسان أكثرَ أداءً للمضمون.

الثاني: أنَّه طوَّر المباني الأساس للفلسفة ـ كأصالة الوجود، والتشكيك، والعبور من التشكيك إلى الوحدة الشخصيَّة للوجود ـ بما يتناسب مع بيان هذه المعارف؛ بل لم يعالجها إلاَّ لأجل ذلك.

لقد تمكَّن ملاَّ صدرا، ومن خلال الجهود المضنية التي بذلها في بناء نظامه الفلسفيِّ، من الوصول بكثيرٍ من الأعمال إلى نهاياتها، ولكن أتباع مدرسته وتلامذتها كالملاَّ هادي السبزواري، والميرزا هاشم الأشكوري، ومحمد رضا قمشه اي، أيضًا تمكَّنوا، ومن خلال التأمُّل في نظامه الفلسفيِّ، من استنتاج كثيرٍ من اللَّوازم والفروع، واستفادوا منها في تقرير المعارف العرفانيَّة.

لقد بلغ تأثيرُ هذا النظام الفكريِّ على سائر الاتِّجاهات الفكريَّة حدًّا خضع له حتَّى أولئك الذين كانوا من أهل السير والسلوك فحسب، وكانوا لا يميلون إلى الفلسفة السائدة، وفضلاً عن عدم عدِّهم إيَّاها مانعًا من السير والسلوك، يرون فيها عاملاً مساعدًا للسالك في طريق سيره.

لا شكَّ في أنَّ جهود ملاَّ صدرا في حلِّ حالة الصراع بين الاتِّجاهات الفكريَّة الثلاثة أي الفلسفة، والكلام، والعرفان، والتي كانت جهودًا جديدة وعظيمة، تمكَّنت، وبالسعي الذي بذله العلماء المسلمون، من أن تُسهِمَ في تطوير شجرة المعارف الإسلاميَّة لتصل إلى كمالها شيئًا فشيئًا. فالانفصال المرفوض بين القرآن، والعرفان، والبرهان أمرٌ لا يمكن وضعُ نهايةٍ له؛ لأنَّ بطون القرآن هي كبحر عميق لا يُدْرَكُ، ولذا لا يمكن، بأيِّ نحوٍ من الأنحاء، القبول بدعوى أنَّ ما بُذل من جهدٍ في سبيل التوفيق بين العرفان والفلسفة والشريعة قد بيَّنه ملاَّ صدرا بتمامه، ولم يبقَ مجالٌ بعدُ لمزيدٍ من البحث والتحقيق.

في المرحلة الثالثة شخصيَّات مهمَّة كالآغا علي النوري، حاجي سبزواري، آغا محمد رضا قمشه اي، والعلاَّمة الطباطبائي، ولكلٍّ منهم دوره المهمُّ في تطوير المدرسة الصدرائيَّة، ولكن لمَّا كانت المطالب المذكورة سابقًا تكفي بما يتناسب وهذا الكتاب لجعل القارئ يتعمَّق في فهم النصوص الموجودة، نؤجِّل تقديم توصيفٍ متكاملٍ للمرحلةِ الثالثة إلى كتاب آخر.