مناهج البحث العلميّ في دراسة التصوّف
المنجز العربي ـ الإسلامي مثالاً

بكري علاء الدين
باحث ومحقّق في مناهج دراسات وبحوث التصوّف . سوريا

ملخّص إجمالي:

يقتضي تتبُّع المناهج العلميَّة في البحث العلميِّ التوسُّع في معرفة أصول وتطوُّر العلوم المدروسة. وفي حال التراث العربيِّ الإسلاميِّ المتعلِّق بالتصوُّف والعرفان، تزداد المسألة تعقيدًا، لأنَّنا ندخل مجال "ما وراء طور العقل". وهنا تبرز الذاتيَّة بكلِّ أبعادها وخصوصًا في الشعر الصوفيِّ وفي النصوص "المستغلَقة"، كما هو الحال في نصوص ابن العربيِّ، وفي القصص الرمزيَّة لابن سينا، ممَّا دعا بعض المثقَّفين إلى وصف هذه التجربة بـ"السرياليَّة"، لأنَّ الوقع الرنّان لهذه الكلمة يخفي عجزنا عن فهم ما وراء طور العقل، وتجربة الوجد والشهود.

تناولنا في مقالنا حول مناهج البحث العلميِّ في دراسة التصوُّف والعرفان الجانب التاريخيَّ، كي نثبت أصالة العرب في ابتكار منهجيَّةٍ خاصَّةٍ بالموضوع المدروس. ويتسلسل الأمر من دراسة الحديث والأثر التاريخيِّ إلى الجانب العلميِّ البحت كما هو الحال في فكر البيروني وابن الهيثم من القرن الرابع / الخامس للهجرة. أمَّا التصوُّف فموضوعه عصيٌّ على الاستيعاب لمن لم تكن لديه معرفة مسبقة أو تجربة شخصيَّة مؤكّدة.

* * *

مفردات مفتاحيَّة: الشعر الصوفي، مناهج البحث، النصوص المستغلقة، ابن عربي، الاستشراق، الوجود والشهود.

علوم المبدأ
ILMOLMABDAA
العدد الخامس - 1445هـ - ربيع 2023م

تمهيد:

بدأت بواكير المنهجيَّة في التصوُّف تظهر مع الغزالي بعد شطحات الحلاَّج والمخزون الروحيِّ في الحب الإلهيِّ عند رابعة العدويَّة. ويمثِّل كتاب **المنقذ من الضلال** للغزالي مفصلاً تاريخيًّا في هذا الموضوع. وقد استظلَّ في ربوعه كلُّ من أتى بعده من الصوفيّة حيث حاول الغزالي عرض التجربة الصوفيَّة بكلِّ أبعادها من دون هيجان الفقهاء ومن لفّ لفَّهم من نقَّاد الفكر الصوفيّ.

لا بدّ من القول أنّ كلَّ محاولات ابن تيميَّة في نقد التصوُّف وتكفير أعلامه ترتدُّ عليه لأنَّ جذور التجربة الصوفيَّة عميقة في التراث الإسلامي: القرآن والحديث، وهذا الأمر مهَّد الطريق أمام ابن العربيِّ في **فتوحاته** وفي كتابه الأشهر **فصوص الحكم**. وعادت خصومات الفقهاء والسلفيَّة إلى الظهور مع طبعة **الفتوحات المكيّة** في القاهرة سنة 1971 بتحقيق عثمان يحيى، ممَّا دعا رئيس الجمهوريَّة أنور السادات إلى التدخُّل شخصيًّا كي تستمرَّ طباعة الأجزاء الأخرى من هذا الكتاب.

لقد أكّد كثيرٌ من الباحثين على خصوصيّة التجربة الصوفيَّة قائلين إنَّها مرتبطة الجذور بالذاتيَّة المحضة، كما فعل الدكتور عادل العوا، وتبعه على النهج نفسه الدكتور علي حرب، وذلك برفع سلاح التأويل ضدَّ خصوم هذه التجربة. وما يزال الشقاق قائماً بين الذين يؤمنون بالعقل، ويرجمون "العقل المستقيل"، وبين الذين يرون غنى التجربة الصوفيّة وإطلالها على الروح المطلق سواءٌ من الصوفيَّة العرب أم من عمالقة العرفان منذ ظهور أبيات المثنوي باللُّغة الفارسيَّة. وقد شكَّل صدر الدين القونوي شارح تائيّة ابن الفارض صديق جلال الدين الروميِّ، الجسر الذي عبر عليه "العرفان" كي يمنح السيِّد حيدر الآمُلي وعلى إثره مُلاّ صدر الشيرازي، تكوين فلسفةٍ عرفانيَّة قائمة على "المعرفة الحضوريَّة" التي أسكرت هنري كوربان، والذوق المتمكِّن من رؤية ما يجري على صفحة القلب، وجودًا وشهودًا.

سوف نقتصر في هذه الدراسة على ما كُتب باللُّغة العربيَّة في التصوُّف، أو في أهمِّ ما كُتب حوله بقلم المستشرقين ودارسيهم بالعربيَّة. ونرجع إلى ما كُتب عن المنهج في البحث العلميِّ، سواء من المستشرقين أم من العرب.

يمكن تقسيم البحث المنهجيِّ في التصوُّف إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: المنهجيَّة لدى المؤلِّفين العرب القدامى:

نفكِّر هنا بعلماء الحديث في كتب "الجرح والتعديل"، وفي كتب المؤرِّخين مثل الطبري (ت310هـ) في كتابه **تاريخ الأمم والملوك**، والمسعودي (ت323هـ) في كتابه **مروج الذهب**، والبيروني (ت440هـ) في مقدِّمة كتابه **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة.**

ومعاصر البيروني ابن الهيثم (ت432هـ) في كتابه **الشكوك**[1]... وأخيرًا **المقدِّمة** لابن خلدون.(ت 808 هـ /1406م).

وقد وجد بعض الباحثين منهجيَّة مبكرة في التأريخ لكتب التصوُّف كما وردت في كتاب ابن خلدون نفسه **شفاء السائل في تهذيب المسائل**. يقول محقِّق الكتاب محمد مطيع الحافظ تحت عنوان منهجه ومحتواه: «وقد نهج ابن خلدون في كتابه هذا كعادته في كتبه "المنهج العلمي" المعتمد على العرض والتحليل والاستنتاج والمناقشة، مُوردًا لكلِّ مسألة دليلها، ولكلِّ رأي حجَّته، لينتهي بعد ذلك إلى النتائج التي ساق إليها البحث الجادَّ المؤدّي إلى القناعة العلميَّة والغاية الصحيحة. وبذلك يكون الكتاب مرجعًا مهمًّا في علم التصوُّف...» [2].

هذا مجال فسيح يقود إلى البحث في منهجيَّات مؤرِّخي التصوُّف، أمَّا ما كتبه الصوفيَّة أنفسهم للتعبير عن تجربتهم الشخصيَّة فلا يمكن الحديث فيه عن منهجيَّة معيَّنة، لأنَّ التجربة الصوفيَّة هي تجربة ذاتيَّة لا يمكن نقلها إلى الآخرين إلَّا عن طريق الرُّموز وضرب الأمثال شأنها شأن كلِّ تجربة دينيَّة أو روحيَّة. كذلك فإنَّ الطرق في التصوُّف تتَّبع قواعد في السلوك مطلوب من المريدين تطبيقها كما هو الحال في العبادات عامَّةً، وبالتالي، فإنَّ لكلِّ طريقة شيخًا ينهج نهجًا خاصًّا في الحثِّ على الخلوة والذِّكر والأوراد التي تساعد المريدين على بلوغ "الكشف"، أو "الفتح الروحيّ". من هنا، فإنَّ لكلِّ صوفيٍّ فتحه الخاصَّ وذوقه الذاتيَّ وتجربته الفريدة ضمن الطريقة. وقد تكاثرت الطرق في العصور المتأخِّرة وخصوصًا في العصر العثمانيّ. ورغم الإطار العامِّ للطرق الصوفيَّة المتعدِّدة فإنَّ التجربة الصوفيَّة لكلِّ سالك أو مريد يطغى عليها الجانب الذاتيّ. يقول الصوفيَّة إنَّ الطرق: "بعدد أنفاس الخلائق". ولم يكن هذا التنوُّع إفقارًا للتصوُّف بشكل عامٍّ، بل هو إغناء في الترقّي الروحيِّ من خلال الشعر والأوراد والأذكار والسَّماع التي خلَّفها الصوفيَّة بشكل تراكميٍّ في مؤلَّفاتهم.

القسم الثاني: المنهجيَّة بالمعنى العلميِّ الحديث:

يعود اكتشاف وضبط الفكر المنهجيِّ والتقيُّد به إلى ديكارت خلال القرن السابع عشر في كتابيه

---

[1]- أنظر مقدمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، «مقالة عن ثمرة الحكمة»، القاهرة1411ه/1991م. حيث يرى أبو ريدة أنَّ منهج ابن الهيثم هو منهج نقديٌّ قائم على الشكِّ في كلِّ ما كتب عن الأقدمين وما صدر عنهم. وينقل عنه أبو ريدة قوله (ص9-10): «فخضت لذلك في ضروب الآراء والاعتقادات وأنواع علوم الديانات، فلم أحظَ من شيء منها بطائل، ولا عرفت منه للحق منهجًا، ولا إلى الرأي اليقيني مسلكاً جدداً، فرأيت أني لا أصل إلى الحق إلا من آراء يكون عنصرها الأمور الحسية وصورتها الأمور العقلية، فلم أجد ذلك إلَّا فيما قرره أرسطو طاليس من علوم المنطق والطبيعيَّات والإلهيَّات التي هي دون غيرهم، وكان كلُّ همِّه معرفة «الحق»».

[2]- تُراجع طبعة دار الفكر، دمشق1997، ص12.

مقالة في المنهج، ومبادئ الفلسفة، وتبعه في القرن التاسع عشر جون ستيوارت مل[1] في كتبه المنطقيَّة. ثمَّ تطوَّرت في القرن العشرين بعد اكتشاف طبيعة المادَّة وتطبيقاتها العلميَّة في الذرَّة، ممَّا دعا إلى تبنّي مناهج اللَّاحتميَّة والنسبيَّة. وهذا ما قاد إلى تعميم مؤثِّراتها في العلوم الإنسانيَّة. وفي النصف الثاني من القرن العشرين نمت المناهج مثل الفطر بكثرتها بدءًا من الوجوديَّة والشخصانيَّة والتكامليَّة والبنيويَّة والتفكيكيَّة والمنهج التاريخيِّ، والمنهج النقديِّ... إلى مناهج التأويل والفينومينولوجيا. وكما يقول أحد الفلاسفة فإنَّ كلَّ هذه المناهج ترتدُّ إلى المنهج التحليليّ. أمَّا عن التباهي والتفاخر بأفضليَّة بعض المناهج على ما سبقها من اكتشافات، فقد حسم هايدغر الأمر ورأى أنَّه «ليس في المناهج التي تتناول الأشياء منهج يعلو على سائر المناهج»[2].

وقد سقط التميُّز الذي كانت تدَّعيه التيَّارات اليساريَّة والماركسيَّة بتفوُّق منهج "الماديَّة الجدليَّة" على بقيَّة المناهج بسقوط الاتحاد السوفياتيِّ، ممَّا يدلُّ على خطورة المزج بين المنهج والأيديولوجيا، أو بين العلم والسياسة.

القاعدة الأولى التي رافقت الدراسات المنهجيَّة في العلوم الإنسانيَّة، وخصوصًا التاريخ والعلوم الإسلاميَّة والتصوُّف، في العصر الحديث، هي قاعدة تحقيق المخطوطات، وذلك لضبط النصوص ونقلها إلى القارئ مصحَّحة ميسَّرة مدعومةً بالمعلومات الدقيقة لتحصيل المتون الأساسيَّة في العلوم الإنسانيَّة كالتاريخ، والفلسفة، والفقه، والتفسير، والحديث، والتصوُّف. وصار المثل الأعلى لبلوغ الحقيقة هو "الموضوعيَّة" سواء في العلوم الماديَّة أو الإنسانيَّة.

في ما يلي ملخَّص لأشهر هذه الدراسات في تحقيق المخطوطات[3]:

يعود الدكتور صلاح الدين المنجد في رسالته حول قواعد تحقيق المخطوطات، وهي الأداة الأساسيَّة في التوصُّل إلى نصوصٍ صحيحة لما كتبه المتصوِّفة انطلاقًا من المخطوطات المنتقاة حسب هذه القواعد، ويستعرض ما كُتب في هذا الموضوع لدى المستشرقين الغربيين مُعربًا عن تبنّيه لنتائج أحدث أبحاثهم وعلى الأخصّ:

«قواعد النشر التي تثبتها جمعيَّة غيوم بوده في النصوص العربيَّة في كتاب د. بلاشير وجان سوفاجيه، بعنوان: قواعد للتحقيق وترجمة النصوص العربيَّة باريس1945".

---

[1]- أنظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، بيروت 1984، ج2، ص469-471. حيث لخَّص المؤلف نظريَّة جون ستيوارت مل في الاستقراء والقوانين التي تضبط إجراءه حتى يؤدي إلى المعرفة العلمية الصحيحة إلى خمسة قوانين وهي: منهج الاتفاق، ومنهج الافتراق، ومنهج التغيُّرات والمساوقة، والمنهج المشترك (للاتفاق والافتراق)، ومنهج البواقي. ويعقب على ذلك قائلًا بأنَّ كثيراً من المناطقة رأوا «أن لا فارق بين منهج البواقي هذا وبين منهج الافتراق، ولذلك أسقطوه منهجًا مستقلًّا قائمًا بذاته.

[2]- مارتن هايدغر، ما المتفيزيقا؟، ترجمة فؤاد كامل، دار الثقافة القاهرة 1974، ص102.

[3]- د. صلاح الدين المنجد، قواعد تحقيق المخطوطات، بيروت، ط3، ب ت، ص3-5.

يتابع الدكتور المنجد: أول من توصَّل إلى صياغة نظريَّة ونهج من المؤسسات العلميَّة لتحقيق نصٍّ قديم هو المجمع العلميُّ العربيُّ بدمشق. فعندما أراد نشر تاريخ مدينة دمشق... جمع لجنة من العلماء، كنا أحد أعضائها، فوضعت منهجًا موجزًا... جاء فيه: إنَّ الغاية من تحقيق الكتاب هو تقديم نصٍّ صحيح، لذلك يجب أن يُعنى باختلاف الروايات، وأن يثبت ما صحَّ منها، ويراعي الفهارس وأدوات التنقيط.

ثمَّ عُقدت لجنة مماثلة في القاهرة، برئاسة الدكتور إبراهيم مدكور في تحقيق كتاب الشفاء لابن سينا. وقد آثرت اللَّجنة في النشر طريقة "النصِّ المختار".

أنواع المتون:

هنا، علينا أن نميِّز بين أنواع مختلفة من المتون القديمة:

أوَّلًا: المتون المُؤسِسَّة:

طُبعت هذه المتون ابتداءً من القرن التاسع عشر في القاهرة وبيروت والجزائر من مثل مؤلَّفات الحارث بن أسد المحاسبي (ت243ه/857م)، وكتاب **اللُّمع** للطوسي (ت378ه/988)، وكتاب **التعرُّف** للكلابادي (ت380ه/990م)، وكتاب **قوت القلوب** لأبي طالب المكي (ت388ه/998م)، و**الرسالة** للقشيري (ت465ه/1073م). وتبعه في المتون اللَّاحقة ما كتبه الغزالي (ت505ه/1111م) في **إحياء علوم الدين**، و**المنقذ من الضلال**، وأخيراً **مشكاة الأنوار**. ثمَّ السهروردي (ت632ه/1235م) في كتابه **عوارف المعارف**، وما ترجم عن الفارسيَّة مثل **كشف المحجوب** للهجويري (ت465ه/1077م)، و**تحفة الأولياء** لفريد الدين العطار (ت1221م)، و**المثنوي** لجلال الدين الرومي (ت672ه/1273م). وتفرَّد الدكتور عثمان يحيى بتحقيق ونشر كتاب **الفتوحات المكيَّة** لابن عربي بمفرده، وكان تحقيقه متميزاً ودقيقًا ممَّا أطال صدور الأجزاء الأربعة عشر من أصل السبعة والثلاثين بحسب تقسيم ابن عربي لكتابه. وقد ساعد المركز القومي للبحث العلمي الفرنسي ماديًّا بنشره تحت إشراف الدكتور إبراهيم مدكور، وصدر الجزء الأول في القاهرة سنة 1971م. وتبع ذلك الضجة التي ثارت في مجلس الشعب المصري الذي طالب بإيقاف نشر الكتاب تحت تأثير الفكر السلفيِّ، ولكن التدخُّل السياسيَّ سمح بمتابعة النشر في الهيئة المصريَّة للكتاب.

ثانيًا: النصوص الفلسفيَّة:

أدرج إبراهيم مدكور نصوصًا فلسفيَّة للفارابي وابن سينا والسهروردي المقتول وفي ضمنها

النصوص ذات الطابع الصوفيّ[1] مماَّ جعله يربط التصوُّف بقاعدة فلسفيَّة ما. وهو يقول: «إذا تتبَّعنا المذاهب الفلسفيَّة على اختلافها وجدنا أنَّه لم يخلُ واحدٌ منها من نزعة صوفيَّة. وها هو ذا أرسطو الذي كان واقعيًّا في بحثه وطريقته، ورجل مشاهدة وتجربة في ملاحظاته واستنباطاته، قد انتهى به الأمر إلى أن بنى دراسته النفسيَّة على شيء من الفيض والإلهام... حقًا إنَّ الإدراكات الروحيَّة والإلهامات القلبيَّة قد تكون غير يقينيَّة... وقديمًا مرَّ الغزالي بمراحل من البحث النظريِّ، واشتغل بدراسات كثيرة. ولكن لم تطب نفسه إلاَّ للمعرفة الصوفيَّة... لسنا نحاول هنا التحدُّث عن التصوُّف في جملته... وإنما نريد فقط أن نفصِّل القول في نزعة صوفيَّة سادت الفلسفة الإسلاميَّة».

ثالثًا: التصوُّف والفقه:

استعرض الباحث محمد بن الطيب العلاقة بين الفقه والتصوُّف، بدءًا من الحارث بن أسد المحاسبي (ت 243هـ /857 م). وحتى عبد الكريم القشيري (ت 465 هـ/ 1073). كما عرَّج على الغزالي (ت505 هـ/1111م)، واستعرض لديه قسمة التصوُّف إلى « علم المعاملة « و «علم المكاشفة «. وبعدما ركز على الفصل «المنهجي» التامِّ بين الفقه والتصوُّف استقرَّ رأيه على أنَّ علم المكاشفة هو : « عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة »، فهو العلم اللَّدنيُّ الذي يقذفه الله في الصدر إلهامًا وكشفًا [2].

ويتابع المؤلِّف دراسة الشاطبي للتصوُّف بالتركيز على الفكرة الأساسيَّة « المقاصديَّة « التي أصبحت المنهج الدالَّ على شخصه. ويقول في تلخيص تأصيل التصوُّف من خلال مقاصد الشريعة: « إنَّ تأصيل التصوُّف في الشريعة هو المقصد الأسنى الذي يسعى إليه الشاطبي، الفقيه الصوفيُّ الذي كان شاهدًا على عصره، ورام من خلال مجهوده التجديديِّ في أصول الفقه، وعنايته بمقاصد الشريعة، أن يحلَّ مشكلات عصره، وأن يكون موفِّقًا بين المختلفين، جامعًا بين المتنازعين. ورغم العداوة المتأصِّلة بين الفقهاء والمتصوِّفة على مدار التاريخ الإسلاميِّ، استطاع الفقيه الأصوليُّ أن يدمج التصوُّف في الشريعة، ويجعلها مهيمنة عليه حاكمة»[3]. ولسنا ندري إن كان الشاطبيُّ قد نجح نجاحًا تامًّا في دمج التجربة الصوفيَّة في الفقه كما كان يتأمَّل؟

ويقول الباحث محمد بن الطيب في ختام بحثه: «إنَّ اختلاف النَّاهلين من منبع الشاطبي لَيدلُّ على ثراء فكر الرجل وتنوُّعه وجدَّته وطرافته وعمقه. كلُّ ذلك جعل جوانب مهمَّة في فكره حيَّة صالحة للبقاء، يجد فيها المصلحون معينًا لدعوات الإصلاح والتجديد على أسُس من القيم

[1]- ابراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، منهجٌ وتطبيقه، القاهرة (ط2) 1968، ص32 وما بعدها.
[2]- محمد بن الطيب، فقه التصوف، (بحث في المقاربة الأصولية الفقهية عند أبي اسحاق الشاطبي)، بيروت 2010، ص -17 18.
[3]- المرجع السابق، ص89.

الإسلاميَّة الأصيلة. ولئن اهتممنا بناحية من نواحي تفكيره واهتمَّ غيرنا بنواحٍ أخرى، فلا يعني ذلك استنفاد فكره، بل هو معين لدراسات أخرى لجوانب من تجديده، مثل مسألة البدع وقضيَّة الاجتهاد والتقليد والمدوّنة الفقهيَّة... »[1]

رابعًا: الشعر:

يُعدُّ الشعر من أكثر النصوص الصوفيَّة المتَّصلة بالرَّمز والمجاز للغوص في أعماق هذه التجربة، ورافقت بعض المقطوعات الشعريَّة بدايات التصوُّف كما هو الحال عند رابعة العدويَّة، والشبلي، والحلَّاج، ثمَّ نمت لغة التعبير الصوفيِّ في الشعر وبلغت ذروتها مع ابن الفارض، وابن عربي، والششتري، وقصيدة البردة للبوصيري، وأشعار الشاذليَّة من مثل سيدي علي وفا.

خامسًا: النصوص المستغلقة:

يعود الفضل في التعبير عن التجربة الصوفيَّة الذاتيَّة إلى كتابات لم تلق رواجًا إلَّا في الدائرة الضيِّقة للصوفيَّة ومن تَـمَـثَّلها من المفكِّرين العرب، ونسوق هنا مثلاً جديرًا بالتنويه هو نصوص **المواقف والمخاطبات** للنفَّري، والتي نشرها المستشرق الإنكليزيُّ أربري وتابعه في تحقيقها الأب بولص نويا، وتندرج «الشطحات» الصوفيَّة في هذا السياق لما استدعته من شروح لم تكن مقنعة إلَّا للصوفيَّة أنفسهم.

سادسًا: النصوص النقديَّة:

شكَّلت الشطحات والنصوص المستغلقة، والدعوة إلى التأويل لفهمها، أرضًا خصبة لهجوم الفقهاء على الصوفيَّة، مثل كتاب **تفليس ابليس** لابن الجوزي. وزاد الأمر سوءًا مع ابن تيميَّة الذي أمعن في «التكفير» وخصوصًا في كتابه **مجموعة الفتاوى**، وهذا ما أعطى جرأةً وتماديًا في التكفير نجدها في مؤلَّفات أتباعه. غير أنَّ نصوصًا أخرى نقديَّة خففت من لهجة التكفير مثل نصوص الشاطبي[2] وكتاب **شفاء السائل في تهذيب المسائل** لابن خلدون[3] لأنَّها دافعت عن شكل معتدل من التصوُّف. أضف إلى ذلك أنَّ الصوفيين أنفسهم من مثل ابن عربي هاجموا ممارسات بعض الصوفيَّة: كالسَّماع، وصحبة النساء والغلمان ووجودهم في حلقاتهم، كما انصبَّ النقد على كلِّ من تناول المخدرات كالحشيش الذي انتشر أكله ثم استخدامه في التدخين في بعض الأوساط الصوفيَّة بدءًا من النصف الثاني من القرن السادس عشر للهجرة.

وظهرت في العصور الحديثة نزعات تلفيقيَّة من مفكِّري العرب المحدثين الذين أعجبوا

[1]- المرجع السابق ص148.

[2]- أنظر: محمد بن الطيب، فقه التصوف، (بحث في المقاربة الأصوليَّة الفقهيَّة عند أبي اسحاق الشاطبي)، بيروت 2010.

[3]- تحقيق د. محمد مطيع الحافظ، دار الفكر المعاصر، دمشق1996 (له طبعة ثانية سنة 1417ه/ 1997م).

بالنصوص المستغلقة والشطحات أكثر من إعجابهم بأخلاقيّات التصوُّف وروحانيَّته ذات الطابع المقدَّس. فقد ذهب الأمر ببعضهم إلى اعتبار التصوُّف نوعًا من السرياليَّة، وجاهر بضرورة «نفي الوحي» أو التخلّي عنه. في هذا السياق، يقول إبراهيم مدكور: «فمن ينكر الوحي يرفض الإسلام في جملته، أو يهاجمه على الأقل في أساسه ويهدم دعائمه الأولى والرئيسيَّة؛ وتلك جريمة شنعاء قلَّ أنْ يجرؤ عليها أشخاص عاشوا فوق أرض الإسلام وتحت سمائه»[1].

كذلك مارس مؤرِّخو الفكر الماركسيِّ نوعًا من التضليل والسطحيَّة في فهم التصوُّف تحت شعار الماديَّة الجدليَّة والعلم والإلحاد. وكنت قد نشرت في مجلَّة «المعرفة» بدمشق مقالاً بعنوان «اختيار التراث» وذلك في عام 1977 (العدد 180، ص17)، إثر صدور كتاب مترجم عن الروسية بعنوان **موجز تاريخ الفلسفة**[2]. يقول المؤلِّفون تحت عنوان الصوفيَّة ما يلي: «جاءت الصوفيَّة Sufism))، والفلسفة الدينيَّة الغيبيَّة المحافظة، بمثابة ردٍّ على انتشار الأفكار الماديَّة والعقلانيَّة. والصوفيَّة – مذهب قريب للغاية من الأفلاطونيَّة الجديدة – فهي تنفي يقينيَّة المعرفة الحسّيَّة والعقلانيَّة على السواء، وتدعو إلى الزهد، والانصراف عن كلِّ ما هو دنيويّ. إنَّ المعرفة الحقَّة، في رأي الصوفيَّة، تتحصَّل من خلال التجلّي الإلهيِّ الذي يتمُّ باتِّحاد روح الإنسان بالله»[3].

وردًّا على بعض الأفكار التي وردت في الكتاب السابق، قدَّمنا نصًّا من تأليف الشيخ عبد الغني النابلسي عبرَّ عنه في كتاب **الوجود الحق** الذي تمَّ تأليفه في نهاية القرن السابع عشر، يقول فيه باسم متصوِّفة العصر العثماني: «اعلم بأنَّنا قاطعون جازمون بأن الأشياء كلَّها: المحسوسات والمعقولات، موجودات متحقِّقات ثابتات في نظر العقل والحسِّ كما ذكرناه غير مرَّة، وكرَّرنا ذكره ليتَّضح عند كلِّ أحد. وليس مرادنا نفي الأشياء وكونها عدمًا عند العقل والحسِّ في جميع ما نقوله في هذا الكتاب وغيره من كتبنا. ونحن مع العقلاء في إثبات وجود الأشياء من المحسوسات والمعقولات من غير فرق بيننا وبينهم أصلاً»[4].

ويتابع النابلسي بأنَّ «العلم» الذي اختُصَّ به الصوفيَّة هو علم «من وراء طور العقل، لأنَّه فوق العقل». وطور ما وراء العقل هذا له نظرة أخرى إلى العالم الماديِّ تخالف النظرة السائدة في القرن

---

[1]- م.ن، ص69. يقصد بذلك النزعات الماديَّة والإلحاديَّة التي ظهرت في عصر النهضة وخصوصاً الاتجاه الماركسي، والعدمي في النظرة إلى التراث. وعلى رأس هؤلاء الشاعر أدونيس الذي تطرَّق إلى ضرورة نفي الوحي في محاضرة ألقاها بدمشق في المعهد الفرنسي للدراسات العربية، عام 2009. وتابع بنفس الاتجاه فيما نشره باللغة الفرنسية مع الدكتورة حورية عبد الواحد في كتابهما النبوة والحكم، العنف والإسلام، ج2، باريس2019. والدكتورة حورية عبد الواحد تبنَّى منهج «التحليل النفسي» الذي استخفَّه «الكتاب الأسود في التحليل النفسي» الصادر سنة 2005م في باريس بإشراف كاترين ميّير، ورأى مؤلّفوه أنه لا يستقيم علمياً لمداواة الإنسان ولا لتعميمه واعتماده منفرداً في الطب النفسي.

[2]- تأليف جماعة من الأساتذة السوفيات، ترجمة توفيق ابراهيم سلوم، دار الجماهير العربيَّة، دمشق 1976.

[3]- م ن، ص150.

[4]- كتاب الوجود الحق، مخطوط الظاهريَّة بدمشق رقم 6069، ق68أ.

السابع عشر، إنَّها نظرة تقترب من حقيقة المادَّة التي ينظر إليها علماء الذرَّة بمدارسهم المختلفة. ويضيف شعرًا[1] :

إنَّ العوالم كلَّها بظهورها والاختفاء
في سرعة وتقلُّب مثل الكتابة في الهواء
شمسٌ وكلُّ الخلق في أنوارها مثل الهباء

أمَّا الدعوة إلى «الزهد» و «الانصراف عن كلِّ ما هو دنيوي»، فهذا لا ينطبق على كلِّ المتصوِّفة، وكثير من المتصوِّفة كانوا من المجاهدين أو المرابطين. وكيف يمكن القول عن زهد الأمير عبد القادر الجزائري (ت بدمشق1883) بأنَّه زهد سلبيّ؟ أو أنَّه انصراف عن كلِّ ما هو دنيويّ، ورجعيّ؟. وهو قائد أول ثورة عربيَّة في العصور الحديثة، وقد لعب دورًا بارزًا في دمشق عام 1860م عندما أخمد الفتنة الطائفيَّة، وأظهر تسامحًا دينيًّا مشهورًا، في حماية النصارى والتصدّي للرعاع في مخالفتهم لسماحة الإسلام وحماية أهل الذمَّة. ومن يطَّلع على كتابه ذكرى العاقل وتنبيه الغافل يرى فيه نظرة تقدِّس العقل وتذمُّ التقليد[2].

سابعًا: المنهج الدعويّ:

نُشرت مؤلَّفات عديدة حول التصوُّف وأعلامه من دون الالتفات إلى موضوع «المنهجيَّة» في التأليف، ونضرب مثالاً على ذلك ما كتبه الباحث المصريُّ أحمد خيري في كتابه إزالة الشبهات[3]. وهو يحاول في هذا الكتاب شرح قصيدة ابن عربي:

«كنا حروفاً عاليات لـم نُقـل متعلّقـات فـي ذرى أعـلى القلل
أنا أنت فيه ونحن أنت وأنت هو والكل في هُوَ هُوْ فسل عمَّن وصل»

يقول أحمد خيري: «لست بالمدَّعي أنيّ ممن فُتح لهم غامض كلام الشيخ الأكبر... ولكني رجلٌ محبٌّ للشيخ... مسلِّمٌ له في كلِّ ما يقول... لذا فإنيّ، اعتمادًا على حبّي له وتعلُّقي به، سأشرع في الغوص وراء معاني أقواله». وهو يعترف في مقدِّمة كتابه بأنه لم يقرأ شيئًا لابن عربي، كما أنَّه لم يدرس كتبه الدراسة الوافية. إنما قضى ساعات مع الأستاذ محمد عبد الوهاب المحامي،

[1]- ديوان الدواوين، مخطوط الظاهريَّة بدمشق رقم 7210، ق67أ.
[2]- مجلَّة «المعرفة» بدمشق، العدد 180، ص26.
[3]- أحمد خيري، إزالة الشبهات، عن قول الأستاذ: «كنا حروفاً عاليات»، القاهرة 1370ه، ص71-72.

استفاد منها كثيراً من معلوماته حول ابن عربي[1] . نفهم من ذلك أنَّ هذه الدراسة لا تعتمد على فهم نصوص ابن عربي فهمًا مباشرًا بل تلقيها مشافهة عن أحد محبّي ابن عربي المخلصين. والمؤلِّف يوظِّف ثقافته الإسلاميَّة الموسوعيَّة في فهم الأبيات الغامضة لابن عربي. وحين يتعرَّض خيري لمسألة وحدة الوجود فإنَّه يحاول الرجوع بهذه المسألة إلى الفلسفات الصينيَّة والهنديَّة واليونانيَّة، ثمَّ يعرِّج على المؤلِّفين المسلمين الذين تعرَّضوا لما يسمّيه أساس مذهب وحدة الوجود، ويعزوها إلى الحلاَّج نقلاً عن أستاذه الكوثري الذي يحيل على كتاب مشكاة الأنوار للغزالي.

القسم الثالث: الاتجاه العلميُّ في فهم التصوُّف واستعراض المناهج الغربيَّة:

(1) الدكتور محمود قاسم:

يقول الدكتور محمود قاسم في مؤلَّفاته، المنطق الحديث ومناهج البحث[2]،

بعد اختياره المنهج «الاستنتاجي» كأداةٍ مفضلةٍ في البحث العلميّ: «وقد انتهت بنا محاولتنا هذه إلى فكرة محدَّدة، وهي أنَّ المنهج العلميَّ الصحيح هو المنهج الفرضيُّ الاستنتاجيُّ الذي يتحقَّق في أكمل صورة في العلوم الرياضيَّة، والذي بدأ يتطرَّق إلى حدٍّ كبير أو قليل في بقيَّة العلوم الأخرى، مع ظهور بعض الفروق الدقيقة بين مناهج البحث في هذه العلوم بسبب الظواهر التي يدرسها كلُّ علم منها». (ص4)

(2) عادل العوا:

يقول الدكتور عادل العوا[3] في بحثٍ خاص بالتصوُّف في كتاب الفلسفة في مئة عام: «الصوفيُّ المبدع يحيا تجربته الصوفيَّة، على طريقته الشخصيَّة وبأسلوبه الخاصِّ، فلا يخضع لمعايير منهجيَّة، حيث لا معيار، وإنَّما يحرص في كثير من الأحيان على التحرُّر من فكرة المنهج بالذات، اللَّهم إلاَّ إذا كان يُعَلِّم غيره أسلوب هذا التحرُّر، فيحمل المريدين على اتِّباع منهجه في عدم التقيُّد بنهج». (ص 298).

(3) علي حرب، التأويل والحقيقة[4]:

يؤكِّد علي حرب أنَّ «الأصل النبويَّ كان بدءًا ومرجعًا، أي نصًّا وأمرًا في الثقافة العربيَّة. فإنَّ هذا

---

[1]- م ن، ص5.
[2]- انظر: طبعة القاهرة (مكتبة الأنجلو المصريَّة)، ط3.
[3]- كتاب خليل الجر وآخرين، الفكر الفلسفي في مئة سنة، بيروت 1962، يقع البحث بين صفحتي 298 - 359
[4]- علي حرب، التأويل والحقيقة، قراءات تأويلة في الثقافة العربيَّة، بيروت1985، المنهج والحقيقة.

الأصل بما هو مرجع دلاليٌّ، أي بما هو منبع الدلالة، لم يُلغِ العقل... وإذا كان العقل العربيُّ نهج نهجًا تأويليًّا بالدرجة الأولى، فإنَّ التأويل بما هو نصبٌ للدلالة... واستنباطٌ وغوصٌ على الباطن، هو بمثابة إمكانٍ عقليٍّ لا ينضب. (ص11)

فهو كلامٌ لا ينضب ومعنىً لا ينفد...إنَّه حقًّا مرجعٌ، بما هو أمرٌ ونصٌّ. ولكنه ليس مرجعًا سلطويًّا وحسب، بل هو أيضًا مرجع الدلالة وينبوع المعنى. (ص8).

التأويل إنَّما هو إعادة تعريف الأشياء، ومن ضمنها إعادة تعريف الفكر والعقل والحقيقة والمنهج المؤدّي إليها...» (ص10-11)

من هنا تستبعد القراءة التأويليَّة، التصنيفات الشائعة والمألوفة للأفكار والنصوص... وبالفعل فإنَّ تأمل ثنائيَّة العقل والنقل يقود إلى استكشاف معقوليَّة النقل ولا معقوليَّة العقل. إذ لا وجود لعقل خالص، كما لا وجود لنقل خالص. (ص13)

ويُضيف حرب رأيه بأعمال المتصوِّفة: «لمَّا كان الصوفيَّة هم الذين اختُصُّوا بالتأويل والغوص على الباطن أكثر من غيرهم من الفرق، فإن العرفان الصوفيَّ يمثِّل في نظرنا المنهج التأويليَّ بامتياز. فمع العرفان، بما هو تأويل، يتقاطع البيان والبرهان، والحدس والاستدلال، والوحي والنظر... وبه يتصالح الرمزيُّ والواقعيُّ، ويُطلُّ الظاهر على الباطن، ويظهر الحقُّ في الحقائق. ولذا، فإنَّنا نرى أنَّ العرفان (على حسب ما نجده عند ابن عربي على نحو خاصٍّ) ليس «استقالة العقل» كما قد يُظنُّ، وإنَّما هو في الحقيقة تأمُّلات الفكر، و«فتوحات» العقل»... (ص14)

ويأخذنا علي حرب إلى أبعاد جديدة في التأويل، ويحدِّثنا عن «التأويل الحق»، ويستطرد قائلاً: «فالتأويل الحقُّ وقوفٌ على حقائق جديدة، وفهمٍ جديد للعالم. ومن شواهد ذلك، وهو ما أوصلنا إليه تأمُّلنا لبعض المسائل ونظرنا في بعض المجالات إنَّ العرفان الصوفيَّ يطلُّ على التحليل النفسيّ. فالعلمان يقومان على «مجاهدة» النفس ومعالجتها. ولذا، فإنَّ قراءة يونغ مثلاً قد تعمِّق فهمنا لابن عربي وتضاعف معرفتنا به. (ص16).

فالمسألة ليست إذن، مسألة عقل أو نقل، بل مسألة كيف ننظر إلى الأصل وننهج في فهمه.

«وهكذا فالتأويل حوار في صميم الكينونة، حوار لا مجال فيه للفصل التامِّ بين الذات والموضوع... وبتعبير آخر، ليس التأويل إيجاد معنىً لشيء لم يكن له معنى. ولا نصب دلالة لموضوعٍ يبحث عن دلالته وإنما هو إحالة من دلالة إلى أخرى، وإعادة تأوُّل معنى سابق... ليس التأويل مجرَّد تقنيَّة للبحث أو أداة للمعرفة أو طريق إلى الحقيقة. وإنما هو مجالٌ للفهم يتيح القول في الوجود من جديد ويسمح بإعادة تعريف الأشياء. فالمنهج ليس طريقًا إلى الحقيقة وحسب،

ولكنه أيضًا سبيلٌ إلى تجديد فهمنا للحقيقة ذاتها. وبذلك تتضاعف دلالة الوجود ويتَّسع معنى الحق». (ص19-20).

وينهي علي حرب تحليله في التأويل في الحديث عن العقل والقوَّة قائلاً «أمَّا الصوفيَّة فكانت أكثر الحركات مأساويَّةً. وبالفعل فنحن لا يمكن أن نفهم الوجد العارم الذي نلحظه عند الجنيد إلَّا على أنَّه إحساسٌ هائل بالتناقض... ثمَّة تناقض لا بدَّ من تجاوزه... فإنَّ التناقض يُفهم عند الجنيد على أنَّه نزاعٌ بين الذَّات الـمُتشيّئة والحق... هكذا لا يصحُّ النظر إلى التصوُّف على أنَّه نقيض للعقل، إنَّه تعبيرٌ عن مأزق هذا العقل الذي لم تتح له إمكانيَّة أن يتعقّل ما يحصِّل ويحسّ ويرغب... فاندفع في أفق الوهم». (ص286-288)

ويختم حرب بحثه بالرجوع إلى ابن خلدون قائلاً: «وبالفعل لقد فصل ابن خلدون بشكل قاطع بين ميدان الحسِّ وميدان الغيب، واعتبر أنَّ مجال العقل هو المجال المحسوس والعينيُّ فقط. وأمَّا ما كان منها في الموجودات التي وراء الحسِّ، ويسمّونه «العلم الإلهيّ» وعلم ما بعد الطبيعة، فإنَّ ذواتها مجهولة رأسًا ولا يمكن التوصُّل إليها والبرهان عليها، لأنَّ تجريد المعقولات من الموجودات الخارجيَّة الشخصيَّة إنَّما هو ممكن فيما هو مدرك لنا. ونحن لا ندرك الذوات الروحانيَّة حتى نجرِّد منها ماهيَّات أخرى». (ص288-289).

(4) محمد شوقي زين، ابن عربي[1]:

يستلهم شوقي زين رؤيةً جديدة في فهم ابن عربي بوصف الشيخ الأكبر من أكثر الصوفيَّة تعقيدًا وعصيانًا على الفهم، ويرى أنَّه: «يمكننا القول بأنَّ مذهب ابن عربي ليس مثاليًّا ولا واقعيًّا، بل مذهبًا تخييليًّا Imaginalisme. ولهذا، فإنَّ مذهب الشيخ الأكبر لا تتمُّ قراءته بلغة النظريَّة العقليَّة، بل بلغة لطيفة subtile الخاطر وسطيَّة وخياليَّة... هل تستطيع الأبستمولوجيا أن تحلَّ محلَّ نظريَّة المعرفة كي تقدِّم لنا درجات من القراءة ومفاتيح مفاهيميَّة؟ الأبستمولوجيا هي نظريَّة العلم الذي يحاول تحديد الأسس والمناهج ومواضيع وأهداف العلم... فهي إذن، خطاب حول العلم. والتصوُّف بوصفه علمًا، يملك التجربة في شرعيَّته وفي قواعده endogene الباطنة، في التحقُّق والتثبُّت Corroboration. هذه المعايير لا تُعرف إلَّا بتجربتها عبر أنماط الاكتساب والإدراك عن طريق السلوك حصرًا eminbmment (بشكل كامل).

ويتساءل زين عمَّا إذا كانت العودة إلى الأشياء نفسها بالمعنى الفينومينولوجيِّ للكلمة، الشيء بذاته أو نفس الأمر. (ص13-14).

[1]- ابن عربي، العرفان وظهور الوجود، الدار العربيَّة للعلوم، ناشرون بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر2010.

(5) هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلاميَّة[1]:

يدعو عارف تامر الباحثين العرب للدخول إلى مدرسة هنري كوربان للاطِّلاع على النظريَّات الجديدة في البحث. (ص6)

يوافق الإمام موسى الصدر هنري كوربان الذي جعل «التشيُّع الينبوع الوحيد الأصيل للتصوُّف»، ولكنه رفض تفسير كوربان للولاية بوصفها «باطن النبوَّة» ويقول: إنَّ الولاية سلطة إلهيَّة، وهي تحتاج إلى النصِّ حسب رأي الشيعة، وقد ورد النصُّ بذلك. وهي مقام عظيم لا يبلغه إلاَّ من يمثِّل صاحب الرسالة. إنَّ فكرة الولاية داحضة لفكرة معارضة التشيُّع للتصوف. (ص22)

الحديث عن التشيُّع والتصوُّف يبدو غريبًا جدًّا، حيث إنَّ كلمات فقهاء الشيعة ومحدّثيهم ومتكلّميهم وحتى فلاسفتهم مليئة بنفي أي شبه... إن التصوُّف مدرسة مستقلَّة عالميَّة تسرَّبت إلى الشيعة بعدما غزت العالم الإسلاميَّ كلَّه، وبعدما دخلت في عقائد المسيحيين بصورة واضحة، حتى أنَّ التصوّف الآن يُعدُّ مفتاحًا لانفتاح جميع الأديان والمذاهب بعضها على بعض، ولا يختصُّ بالتشيُّع تبعًا ولا سندًا. (ص24)

القسم الرَّابع: مناهج الصوفيَّة أنفسهم:

(1) الطريقة بحسب الغزالي:

من المعروف أنَّ حجَّة الإسلام الغزالي بدَّد مذهبه في مؤلَّفاته كافَّة، وخصوصًا في إحياء علوم الدين. أمَّا الكتاب الذي يعالج منهجه في الشكِّ الموصل إلى اليقين، فهو المنقذ من الضلال. لقد رأى بعد معاناة طويلة وتجربة فريدة أنَّ الحقيقة لا تأتي كاملةً عن طريق العقل بل عن طريق الكشف، وهو نورٌ يقذفه الله في القلب. وعرض في هذا الكتاب أيضًا مسيرته في التصوُّف، حيث يقول في فصل «طرق الصوفيَّة» بأنَّه قرأ كتاب قوت القلوب لأبي طالب المكيّ، وكتب الحارث المحاسبي، والمتفرِّقات المأثورة عن الجنيد والشبلي وأبي يزيد البسطامي، وغيرهم من المشايخ، وأنَّه حصَّل ما يمكن أن يحصِّل من طريقهم بالتعلُّم والسَّماع، فظهر له أنَّ ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلُّم بل بـــ «الذوق» و«الحال»، وهما أخصُّ صفات التجربة الصوفيَّة. ويُعدُّ كتابه هذا من أكثر الكتب تعبيراً عن «منهج» الصوفيَّة أنفسهم.

يصف الغزالي في كتابه طريقة تحصيل علم التصوُّف، ويرى أنَّه بخلاف بقيَّة العلوم التي يمكن

---

[1]- ترجمة الإمام موسى الصدر والأمير عارف تامر، بيروت، دار عويدات 1966م.
صدر الجزء الأول من هذا الكتاب باللغة الفرنسيَّة في باريس بالمشاركة مع سيد حسين نصر وعثمان يحيى، في دار غاليمار سنة 1964، بعنوان: الفلسفة الإسلاميَّة منذ البداية وحتى وفاة ابن رشد (ت1198م). وتبعه الجزء الثاني في موسوعة البلياد سنة 1974 (الصفحات 1067-1188). ويعالج موضوع الفلسفة الإسلاميَّة بعد وفاة ابن رشد إلى أيامنا.

تعلُّمها بالدراسة عن طريق المشايخ والكتب، فإنَّ هذا العلم يُدرك بشكل ذاتيٍّ عن طريق السلوك والذوق. وهو نفسه وصل إلى الإيمان اليقينيِّ بالله تعالى وبالنبوَّة وباليوم الآخر عن طريق الذوق، وليس «بدليل معينَّ محرَّر، بل بأسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها. فبداية الطرق الصوفيِّ لديه هي «استغراق القلب بالكليَّة بذكر الله»، ونهايته «الفناء بالكليَّة في الله».

يرى الغزالي أيضًا أنَّ المكاشفات والمشاهدات تبتدئ من أول الطريق: «ماذا يقول قائلون في طريقةٍ طهارتها، وهي أول شرطٍ من شروطها، تطهير القلب بالكليَّة عمَّا سوى الله عزَّ وجلّ. ومفتاحها الجاري منها مجرى التحريم من الصلاة، استغراق القلب بذكر الله عزَّ وجلّ، وآخرها الفناء بالكليَّةِ في الله. هذا آخرها بالإضافة إلى ما لا يكاد يدخل تحت الاختيار والكسب من أوائلها... ومن أول الطريق تبتدئ المكاشفات... وعلى الجملة ينتهي الأمر إلى قربٍ يكاد يتخيّل منه طائفةٌ الحلول، وطائفة الاتحاد، وطائفة الوصول، وكلُّ ذلك خطأ» [1].

ولقد ميَّز أبو حامد في كتابه بين «علم المعاملات»، وهو التعبير العمليُّ عن الشريعة، و«المكاشفات» وهي الثمرة المرجوَّة من الطريق الصوفيِّ، وفضَّلها على الشريعة لأنَّها هي الحقيقة. وأهم مشكلة تعترض الصوفيَّ هي التعبير عن هذه المكاشفات والمشاهدات وخصوصًا إذا ترقَّى إلى الدرجات التي «يضيق عنها نطاق النطق، فلا يحاول معبر أن يعبرِّ عنها إلاَّ اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه». ويختتم الغزالي أفكاره حول التصوُّف قائلاً: «وبالجملة، فمن لم يرزق منه شيئًا بالذوق فليس يدرك من حقيقة النبوَّة إلاَّ الاسم». وبالتالي، فإنَّ من لم يرزق هذا الذوق فعليه التيقُّن بالتجربة والتسامح، وصحبة الصوفيَّة ومجالستهم كي يصل إلى القبول بتجربة من سبقه من الصوفيَّة، وحُسن الظنِّ يقوده إلى الإيمان... وحول حُسن الظنِّ يقول في بيت ابن المعتز (ت908ه) المشهور:

«وكان ما كان ممَّا لست أذكرهُ فظنَّ خيراً ولا تسأل عن الخبرِ»

قريب من هذا ما سوف يؤكِّده السهروورديُّ المقتول (ت587ه) بعد الغزالي بثمانين سنة، حول ضرورة الرُّجوع إلى سلوك وعقيدة المتصوِّفة. فإن لم تكن صوفيًّا فعليك أن تتشبَّه بهم، أو أن تتمتَّع بحُسن الظنِّ بهم. يقول السهروردي:

فتشبَّهوا إن لم تكونوا منهمُ إنَّ التشبُّه بالكرام فلاحُ

المنهج في التصوُّف إذًا، هو تجربة ذاتيَّة يصعب نقلها إلى الآخرين من دون ارتكاب الأخطاء أو الوقوع في الشطح. ورغم ذلك، فإنَّ دلالة صدق الصوفيِّ تقوم على معرفة سلوكه وأخلاقه، والاطِّلاع

[1]- أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، حققه قاسم النوري وزميله، دمشق 1991م، ص 131-132.

على مؤلَّفاته التي قد تؤدّي إلى حُسن الظنِّ به، واعتقاد صحَّة أفكاره المعروضة في مؤلَّفاته[1].

(2) الطريقة بحسب ابن عربي:

يلخِّص ابن عربي لأحد أتباعه «الطريقة الشريفة الموصلة السالك عليها إلى الله تعالى بأقرب عبارة وأوجز لفظ»، ويعدُّه تلميذه بأنَّه سوف يعمل حتى يصل إلى ما توصَّل إليه شيخه ابن عربي الذي يقول: «فاعلم أنَّ الطريق إلى الله تعالى الذي سلكت عليه الخاصَّة من المؤمنين الطالبين نجاتهم دون العامَّة الذين شغلوا أنفسهم بغير ما خلقت له أنَّه على أربع شعب بواعث ودواعٍ وأخلاق وحقائق، والذي دعاهم إلى هذه الدواعي والبواعث والأخلاق والحقائق ثلاثة حقوق تفرض عليهم حقٌّ للّه، وحقٌّ لأنفسهم، وحقٌّ للخلق. فالحقُّ الذي للّه تعالى عليهم أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً، والحقُّ الذي للخلق عليهم كفُّ الأذى كلِّه عنهم ما لم يأمر به شرع من إقامة حدٍّ، وصنائع المعروف معهم على الاستطاعة والإيثار ما لم ينهَ عنه شرع، فإنَّه لا سبيل إلى موافقة الغرض إلَّا بلسان الشرع، والحقُّ الذي لأنفسهم عليهم أن لا يسلكوا بها من الطرق إلَّا الطريق التي فيها سعادتها ونجاتها، وإن أبت فلجهل قام بها أو سوء طبع، فإنَّ النفس الأبيَّة إنما يحملها على إتيان الأخلاق الفاضلة دين أو مروءة، فالجهل يضادُّ الدين، فإنَّ الدين علم من العلوم، وسوء الطبع يضادُّ المروءة. ثم نرجع إلى الشعب الأربع فنقول الدواعي خمسة: الهاجس السببيُّ، ويسمَّى نفر الخاطر، ثم الإرادة، ثمَّ العزم، ثمَّ الهمَّة، ثمَّ النيَّة والبواعث. لهذه الدواعي ثلاثة أشياء رغبة أو رهبة أو تعظيم، والرغبة رغبتان: رغبة في المجاورة ورغبة في المعاينة، وإن شئت قلت رغبة فيما عنده ورغبة فيه، والرهبة رهبتان: رهبة من العذاب ورهبة من الحجاب، والتعظيم إفراده عنك وجمعك به . والأخلاق على ثلاثة أنواع خلق متعدٍّ، وخلق غير متعدٍّ، وخلق مشترك. فالمتعدّي على قسمين: متعدٍّ بمنفعة كالجود والفتوَّة، ومتعدٍّ بدفع مضرَّة كالعفو والصفح واحتمال الأذى مع القدرة على الجزاء والتمكُّن منه، وغير المتعدّي كالورع والزهد والتوكُّل. وأمَّا المشترك فكالصبر على الأذى من الخلق وبسط الوجه. وأمَّا الحقائق فعلى أربع: حقائق ترجع إلى الذات المقدَّسة، وحقائق ترجع إلى الصفات المنزَّهة وهي النسب، وحقائق ترجع إلى الأفعال وهي كن وأخواتها، وحقائق ترجع إلى المفعولات وهي الأكوان والمكوِّنات. وهذه الحقائق الكونيَّة على ثلاث مراتب: عُلويَّة وهي المعقولات، وسفليَّة وهي المحسوسات، وبرزخيَّة وهي المخيَّلات. فأمَّا الحقائق الذاتيَّة فكلُّ مشهد يقيمك الحق فيه من غير تشبيه ولا تكييف لا تسعه العبارة ولا تومئ إليه الإشارة، وأمَّا الحقائق الصفاتيَّة فكلُّ مشهد يقيمك الحق فيه تطَّلع منه على معرفة كونه سبحانه عالماً قادراً مريداً حيّاً، إلى غير ذلك من الأسماء والصفات المختلفة والمتقابلة والمتماثلة. وأمَّا الحقائق الكونيَّة فكل مشهد يقيمك الحق فيه تطَّلع

[1]- يراجع فصل «طرق الصوفية» من كتاب المنقذ من الضلال لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي، تحقيق وتقديم د. جميل صليبا و د. كامل عياد، دمشق، ط6، 1960، ص97-105.

منه على معرفة الأرواح والبسائط والمركّبات والأجسام والاتصال والانفصال. وأمَّا الحقائق الفعليَّة فكلُّ مشهد يقيمك فيه تطَّلع منه على معرفة كن وتعلُّق القدرة بالمقدور بضرب خاصٍّ لكون العبد لا فعل له ولا أثر لقدرته الحادثة الموصوف بها. وجميع ما ذكرناه يسمَّى الأحوال والمقامات، فالمقام منها كلُّ صفة يجب الرُّسوخ فيها ولا يصحُّ التنقُّل عنها كالتوبة. والحال منها كلُّ صفة تكون فيها في وقت دون وقت كالسُّكر والمحو والغيبة والرضى، أو يكون وجودها مشروطاً بشرط فتنعدم لعدم شرطها، كالصبر مع البلاء، والشكر مع النعماء، وهذه الأمور على قسمين: قسم كماله في ظاهر الإنسان وباطنه كالورع والتوبة، وقسم كماله في باطن الإنسان، ثمَّ إن تبعه الظاهر فلا بأس كالزهد والتوكُّل وليس ثمَّ في طريق الله تعالى مقام يكون في الظاهر دون الباطن.

ثمَّ إنَّ هذه المقامات منها ما يتَّصف به الإنسان في الدنيا والآخرة كالمشاهدة والجلال والجمال والأنس والهيبة والبسط، ومنها ما يتَّصف به العبد إلى حين موته إلى القيامة إلى أوَّل قدم يضعه في الجنة ويزول عنه، كالخوف والقبض والحزن والرَّجاء، ومنها ما يتَّصف به العبد إلى حين موته كالزهد والتوبة والورع والمجاهدة والرياضة والتخلّي والتحلّي على طريق القربة، ومنها ما يزول لزوال شرطه ويرجع لرجوع شرطه، كالصبر والشكر والورع، فهذا وفَّقنا الله وإيَّاك قد بيَّنت لك الطريق مرتَّب المنازل، ظاهر المعاني والحقائق، على غاية الايجاز والبيان والاستيفاء العامِّ، فإن سلكت وصلت، والله سبحانه يرشدنا وإيَّاك»[1].

بالإضافة إلى الكشف، يستخدم ابن عربي مصطلح «الفتوح»، والفرق بينهما هو تميُّز الفتح بثلاثة أنواع: فتح العبارة، وفتح الحلاوة، وفتح المكاشفة. ويبدو أنَّ هذا الفتح الذي لا يناله إلَّا رجل من أهل الله بالعطف الإلهيِّ قد تميَّز به ابن عربي من دون سائر الصوفيَّة. وهو يشرح لنا فتح الحلاوة رابطًا بينه وبين حاسَّة الذوق أو «الوجدان في الباطن» بأنَّ هذه الحلاوة أمر معنويّ.

فتح العبارة: وصاحب هذا الفتح الصدق في جميع أحواله، فزمان تصوُّره للأفكار هو زمان نطقه بها. وزمان قيام ذلك المعنى في نفسه هو الزمان عينه الذي تصوَّر به صاحب الفتح ذلك اللَّفظ. «وليس لغير صاحب هذا الفتح هذا الوصف، ويكون التنزّل على صاحب هذا الفتح من المرتبة التي نزل فيها القرآن خاصَّة، من كونه قرآنًا لا من كونه فرقانًا. ويتابع ابن عربي: «ولا من كونه كلام الله، فإنَّ كلام الله لا يزال ينزل على قولب أولياء الله تلاوة، فينظر الوليُّ ما تُلي عليه مثلما ينظر النبيُّ، فيما أُنزِل عليه. فيعلم ما أريد به في تلك التلاوة كما يعلم النبيُّ ما أنزِل عليه... ولهذا التنزُّل في قلب الوليِّ حلاوة... فلا تقع التلاوة لصاحب هذا الفتح إلَّا من كون المتلوّ قرآناً لا غير، فيفتح الله له في العبارة. فيعرب بقلمه أو بلفظه عما في نفسه، بحيث أن يوضح المقصود عند السامع، إذا كان

[1]- الفتوحات، ج1، ص33-34.

السامع ممن ألقى السمع. ومن علامة صاحب هذا الفتح عند نفسه: استصحاب الخشوع وتوالي الاقشعرار عليه في جسده بحيث أن يحس بأجزائه قد تفرقت. فإن لم يجد ذلك في نفسه فيعلم أنه ليس ذلك الرجل المطلوب ولا هو صاحب هذا الفتح. وهذا فتح ما رأيت في عمري فيمن لقيته من رجال الله أثراً في أحد».[1]

فتح الحلاوة: فإذا ورد العطف الإلهيُّ عليه رزقه الله وجدان هذه الحلاوة في باطنه فيجذبه إليه تعالى... ومن أشدُّ حلاوة من هذا الفتح هو ما مرَّ على ابن عربي في الزمان الذي تُلي عليه (ن والقلم وما يسطرون)، ويتابع وصف هذه الحلاوة بقوله: «فهذه أعظم بشرى وردت عليّ، ثم إنَّه تُليت عليّ مرَّتين في زمانين متتابعين. فزادني إعجاباً بها تكرار التلاوة عليّ بها. وتكرار التلاوة فينا مثل تكرار نزول الآية أو السورة على الرسول مرَّتين. كما جاء في نزول سورة «والمرسلات» وغيرها، أنه نزلت مرَّتين. فإذا عطف الحقُّ على عبده بهذه الحلاوة فجذبه إليه بها، ليمنحه علماً لم يكن عنده؛ فإن لم يجد علماً فليس بجذب ولا تلك حلاوة فتح»[2].

فتح المكاشفة: هو سبب معرفة الحقِّ، علماً بأنَّ الحقَّ أجلُّ وأعلى من أن يعرف في نفسه. إلاَّ أنَّه حسب ما يقول ابن عربي: «يعرف في الأشياء... والأشياء على الحق كالستور، فإذا رفعت وقع الكشف لما وراءها... فيرى المكاشف الحقَّ في الأشياء كشفاً، كما يرى النبيُّ صلى الله عليه وسلم من وراءه من خلف ظهره. فارتفع في حقِّه الستر وانفتح الباب مع ثبوت الظهر والخلف. فقال: «إني أراكم من خلف ظهري» [3].

ويؤكِّد ابن عربي بعد حمده لله، بأنه ذاق هذا المقام. ويتابع حول فتح المكاشفة فيقول: إنَّ أعظم درجة فيه هي أن يرى الصوفي الحق، فيكون عين رؤيته إيَّاه عين رؤيته العالم، للارتباط المحقَّق. فيكشف العالم من رؤيته الله تعالى. وهو يميّز بين كشف الفيلسوف وكشف الصوفيِّ فيقول: «ولكن هذه الدقيقة ليست لأهل النظر»[4]، أي الفلاسفة. لأنَّ النظر ليس في قوّته ذلك، وإنما هو من خصائص الكشف. هنا يؤكِّد مرَّة أخرى أن ثمَّة شبهاً بين الفيلسوف والصوفيِّ، لكنَّ هذا الشبه غرضُه التأكيد على المرتبة الأعلى للصوفيِّ التي لا ينالها الفيلسوف أو «صاحب النظر». وهذا ما نراه في نهاية الباب 167، من الفتوحات والخاصِّ بمقارنة معراج الصوفيِّ والفيلسوف.

التصوُّف بحسب ابن عربي تجربة وذوق لا تخضع للاستقراء العلميّ:

يقول ابن عربي في مقدِّمة كتابه التدبيرات الإلهيَّة: «التصوُّف، صافاك الله، أمره عجيب وشأنه

[1]- الفتوحات، ج2، ص506.
[2]- الفتوحات، ج2، ص506-507.
[3]- م ن، ص507.
[4]- م ن، ص508.

غريب وسرُّه لطيف، ليس يُمنح إلَّا لصاحب عناية وقدم صدق... فاعلم - شرح الله سبحانه صدرك - أنَّ مبنى هذا الطريق على التسليم والتصديق»[1].

وهو ينصح المسترشد الذي يتعرَّض لمن ينفِّره عن الطريق الصوفيِّ إذا نصحه خصوم التصوُّف أن يطالب الصوفيَّة «بالدليل والبرهان» في ما يتكلَّمون فيه من الأسرار. يقول له: أعرض عنهم وقل لهم في مقابلة ذلك «ما الدليل على حلاوة العسل؟ ما الدليل على لذَّة الجماع وأشباههما؟ وخبّرني عن ماهيَّة هذه الأشياء، «فلابد أن يقول لك: هذا علم لا يحصل إلَّا بالذوق، فلا يدخل تحت حدٍّ، ولا يقوم عليه دليل» فقل له: وهذا مثل ذلك» [2].

ويؤكِّد ابن عربي أنَّ هذه التجربة الصوفيَّة يتمُّ نقلها عمَّن ذاقها أو شهدها، وبالتالي فالواجب علينا التسليم والتصديق فيما ادَّعاه، وتحسين الظنِّ به، وترك الاعتراض عليه. والمطلوب من الصوفيِّ أن يعمد «إلى مرآة قلبه فيجلوها من صدأ الأغيار، ويميط عنها كلَّ حجاب يحجبها عن تجلّي صور المعقولات والمغيَّبات، بأنواع الرياضات والمجاهدات. فإذا صفت وتجلَّت، تجلَّى فيها كلُّ ما قابلها من المغيَّبات، فنطق عمَّا شاهد ووصف ما رأى...»[3].

ويرى الشيخ الأكبر أنَّ غاية المسلم العاقل «أن يجعل ما نطق به هذا الصوفيُّ من قبيل الجائز... فإذا أتى هذا الصوفيُّ بالجائز أو بموافقات العقول، إذ النبوَّة والولاية فوق طور العقل، فالعقل إمَّا يقف أو يجوّز بأنَّه ما أتى بشيء يهدُّ به ركناً من أركان التوحيد ولا ركناً من أركان الشريعة»[4].

ويؤكِّد، شأنه شأن الصوفيَّة في عصره، على ضرورة التزام «المريد» أو السالك الجديد لطريق التصوُّف بالتدرُّب على يد شيخ كي لا يضلَّ الطريق. يقول: «اعلم أيُّها المريد نجاة نفسك أنَّه أول ما يجب عليك قبل كلِّ شيء طلب أستاذ يبصِّرك عيوب نفسك، ويخرجك من طاعة نفسك، ولو رحلت في طلبه إلى أقصى الأماكن، وأنا أوصيك إن شاء الله ما تفعله في مدَّة طلبك الشيخ حتى تجده فإذا وجدته فانقد إليه واصدق في خدمته، فالحاضر أبصر من الغائب، فكن بين يديه كالميت بين يدي الغاسل، ولا يخطر لك عليه خاطر اعتراض ولو عاينته قد خالف الشريعة فإنَّ الإنسان ليس بمعصوم»[5].

إلى ذلك، يرى ابن عربي أنَّ التجلّي يخرج عن حكم الاستقراء، من وجه عدم التكرار. وبالتالي، فإنَّ «الاستقراء» هو، بالإضافة إلى الاستنتاج، أكثر أدوات المنطق استخدامًا في العلم إلَّا أنَّه سقيم

---

[1]- التدبيرات الإلهيَّة، تحقيق نيبرغ، ليدن 1919، ص112-113.

[2]- م ن، ص114.

[3]- م ن، ص116.

[4]- م ن، ص117.

[5]- م ن، ص226-227.

كما يقول عند تناول العلم بالله، أو علوم الأحوال والمقامات في التصوُّف. ويجدر القول أنَّ المناهج العلميَّة القائمة على المنطق والعقل تعتمد على الاستنتاج والاستقراء والقياس، وخصوصًا على التجربة التي تقبل التحقُّق والإعادة كأداة لبلوغ اليقين، في حين أنَّ علوم القلب أو التصوُّف لا تخضع لهذه المعايير العلميَّة (الفتوحات، الباب 56).

إنَّ الملَكة التي تسمَّى قلبًا هي القوَّة التي تدرك طور «ما وراء العقل»، استنادًا إلى الآية القرآنيَّة الكريمة ﴿لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾[ق:37]. فالتقليب كما يقول ابن عربي «نظير التحوُّل الإلهيِّ في الصور». «فلا تكون معرفة الحقِّ من الحقِّ إلَّا بالقلب، لا بالعقل، ثم يقبلها العقل من القلب كما يقبل من الفكر»[1] .

والواقع أنَّ كلَّ «المنهج» الصوفيِّ يقوم على تصفية وصقالة وطهارة القلب، وذلك لبلوغ ما وراء طور إدراك العقل الذي يستقلُّ به الأنبياء وكبار الأولياء. وخلاصة تحصيل هذا العلم بالنسبة إلى الصوفيَّة تعتمد على:

1 - مراقبة القلب عند باب الربّ.

2 - الحضور مع طهارة الظاهر والوقوف عند الحدود المشروعة، وصيانة السمع واللِّسان واليد والرجل والبطن والفرج عمَّا نهى عنه الشرع.

3 - صقالة القلوب بالأذكار وتلاوة القرآن وتفريغ المحلِّ من النظر في الممكنات.

4 - الخلوات التي يلتزم فيها الصوفيُّ بالأذكار المشروعة لتحقيق صفاء القلوب وطهارتها من دنس الفكر، لأنَّ المفكِّر لا يفكِّر إلَّا في المحدثات، لا في ذات الحقِّ. لأنَّ ثمة قاعدة تقول بأنَّه «لا يجمع صفة الحقِّ وصفة العبد حد واحد».

5 - وأهمُّ من ذلك كلِّه هو توجُّه الصوفيِّ إلى الله بكلِّه، عندها كما يقول ابن عربي: «أفاض الله عليه من نوره علماً إلهيّاً، عرفه بأنَّ الله تعالى من طريق المشاهدة والتجلّي لا يقبله كون ولا يردُّه»[2].

يُستفاد من ذلك بأنَّ ابن عربي لا ينكر في منهجيَّته العلوم القائمة على المنطق والتجريب، بل يميّز بينها وبين علوم القلب. فالأولى هي من اختصاص العالم المادّيِّ، والثانية من اختصاص العالم الروحيِّ والصوفيّ.

إنَّه يعترف إذًا، بمشروعيَّة «العلم النظريِّ» والفلسفة ضمن حدودهما، ولكنه يعلي من شأن

[1]- الفتوحات، ج1، ص289,
[2]- الفتوحات، م ن، ص271-289.

التجربة الدينيَّة المتمثّلة في التصوُّف ضمن الحدود التي رسمها كبار الصوفيَّة وعلى رأسها «تخلية القلب» عمَّا سوى الله، وتزكيته بالأذكار والعبادات المشروعة.

(3) نقد مناهج المستشرقين في التصوُّف:

يتبنَّى محمد عابد الجابري في دراسته للرؤيا الاستشراقيَّة في الفلسفة الإسلاميَّة، دراسة الاستشراق الفلسفيِّ والردَّ على المشتغلين بالفلسفة من المفكِّرين العرب، ويركِّز على منهجيَّة الشيخ مصطفى عبد الرازق والدكتور إبراهيم مدكور باعتبارهما حاولا إحياء الفلسفة في الفكر العربيِّ الحديث بعدما ظلَّت «مقموعة» طيلة عصر الانحطاط، منذ وفاة ابن رشد. ويبدأ الجابري بذكر الشيخ مصطفى عبد الرازق في كتابه تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلاميَّة الذي ظهر لأول مرَّة سنة 1944، وهو عبارة عن دروس ألقاها في الجامعة المصريَّة في أواخر الثلاثينيَّات من القرن العشرين. لقد بقي اهتمام الشيخ عبد الرازق محصورًا «في عرض وتفنيد الآراء التي تطعن في قدرة العرب على التفلسف، والتي تنكر بالتالي وجود أيَّة أصالة في الفلسفة الإسلاميَّة». وطال نقده خصوصًا نظريَّة الفيلسوف الفرنسيِّ رينان (ت 1892) التي تتنكَّر لأصالة الفلسفة الإسلاميَّة، وتنظر إليها نظرة لا تخلو من العنصريَّة العِرقيَّة التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر، حيث يقرِّر: بأنَّ علينا أنْ لا نتوقَّع وجود دروس فلسفيَّة عند الجنس السامي[1]. وقد ألمح الجابريُّ إلى بعض المناهج التي استخدمها المستشرقون كالمنهج التاريخيِّ الذي يصعد بنا إلى الأصول الأولى... «وبواسطته يمكن استعادة الماضي وتكوين أجزائه البالية وعرض صورة منه تطابق الواقع ما أمكن»، والمنهج المقارن الذي «يسمح بمقابلة الأشخاص والآراء وجهًا لوجه ويعين على كشف ما بينها من شبه أو علاقة»[2]. ولا ننسى المنهج الفينومينولوجيَّ الذي طبَّقه هنري كوربان في دراسته للفلسفة والتصوُّف في الإسلام، من دون أن يعلِّق الجابريُّ على هذا المنهج كما فعل محمد شوقي زين في كتابه ابن عربي...

يقول محمد عابد الجابري في بحثه ضمن كتاب مناهج المستشرقين بعنوان «الرؤيا الاستشراقيَّة في الفلسفة الإسلاميَّة: طبيعتها ومكوِّناتها الأيديولوجيَّة والمنهجيَّة: «من أجل الغرب إذًا وبوحي، بل وبضغط من أزمته الفكريَّة في فترة ما بين الحربين، انصرف هنري كوربان يبحث في «الفلسفة الإسلاميَّة» عن حلول لانعكاسات تلك الأزمة في نفسه. لقد ذهب إلى الشرق يحمل معه أزمة الغرب الروحيَّة وصراعاته الفكريَّة... وقد وجد في فلسفة الإشراق فلسفة السهروورديِّ وتلامذته، الفلسفة النقيض لفكر هيغل فتمسَّك بها وانغمس في خيالاتها وشطحاتها. ولو وقف هنري كوربان

[1]- تراجع الفكرة في محمد عابد الجابري، مناهج المستشرقين في الدراسات العربيَّة الإسلاميَّة (المنظَّمة العربيَّة للتربية والثقافة والعلوم)، ج1، الرياض 1985، ص309.
[2]- م ن، ص314.

عند هذه النقطة لكان الأمر يخصُّه وحده، ولما كان يجوز لنا أن نؤاخذه على شيء من ذلك، ولكنَّه تخطَّى هذه النقطة وانطلق «يؤرِّخ» للفكر الإسلاميِّ من منظور غنوصيٍّ إشراقيٍّ وبطريقة تجعل فلسفة الإشراق السهروردية الهرمسيَّة الطابع والأصول هي التجلّي الأسمى لحقائق النبوَّة في الإسلام مقلِّدًا في ذلك هيغل الذي جعل فلسفته هي التجلّي الأسمى لحقائق كلٍّ من الفلسفة والدين في الغرب. وهكذا فإذا كان هيغل قد مارس أمبرياليَّة على تاريخ الفكر الغربيِّ الذي تعامل معه كفكر للعالم كلِّه، فإنَّ كوربان قد مارس عدوانًا وأمبرياليَّة على النمط الهيغليِّ، ولكن لا على الفكر الغربيِّ بل على الفكر العربي الإسلاميِّ... وذلك هو حقيقة «التعاطف الاستشراقيُّ» مع الروحانيَّة الإشراقيَّة في الإسلام»[1].

ويعلِّق الجابري على أهميَّة كتاب الشيخ عبد الرازق فيقول: «لم يكن مصطفى عبد الرازق إذًا يعاني من «عقدة الاستشراق»، بل يمكن القول أنَّه لم يكن يعي تمام الوعي طبيعة الرؤيا الاستشراقيَّة ودوافعها ومكوِّناتها وتوجُّهاتها، بل لعلَّ مفهوم «الاستشراق» كما يتحدَّد مضمونه اليوم في الفكر العربيِّ المعاصر لم يكن حاضرًا في ذهنه... من أجل هذا كان البديل الذي يقترحه صاحب التمهيد هو سلوك «منهج» يبرز قدرة المفكِّرين المسلمين على ممارسة التفكير العقليِّ المستقلِّ، ويثبت أسبقيَّة البحث العقليِّ في الإسلام قبل تدخُّل العوامل الأجنبيَّة» [2].

وفي عرضه لكتاب الدكتور إبراهيم مدكور بعنوان الفلسفة الإسلاميَّة: منهج وتطبيق، يتساءل الجابريُّ عن نوع المنهج الذي يقترحه مدكور في كتابه. ويلفت النظر إلى أنَّ فكرة أو كلمة استشراق لم تكن واردة في هذا الكتاب. كما يؤكِّد أنَّ «المؤلّفين المحترمين» (عبد الرازق ومدكور) لم يكونا قد تحرَّرا من هيمنة الرؤيا الاستشراقيَّة. وينتهي الجابريُّ الذي قدم نظرة نقديَّة لكتاب إيميل بيرهيه بعنوان تاريخ الفلسفة في سبعة مجلَّدات، إلى القول: «في إطار هذه المركزيَة الأوروبيَّة المفرطة تمَت إذن عمليَّة إعادة بناء تاريخ الفلسفة الأوروبيَّة الذي أصبح يُقَدمُ على أنَّه تاريخ الفلسفة العامِّ أو التاريخ العالميِّ للفلسفة. نعم، لم يكن مؤرّخو الفلسفة في أوروبا، سواء في القرنين الماضيين أم في القرن الحالي، يصدرون عن فلسفة واحدة في التفكير أو يستندون إلى منهج واحد. ولكن تنوُّع رؤاهم الفلسفيَّة ومناهجهم، واختلافها لم يكن أبدًا خارج الإطار الذي كانوا يتحرَّكون داخله والذي كانوا يعملون جميعًا على تقويته وتعزيزه: إطار المركزيَّة الأوروبيَّة» [3].

ثمَّ يستعرض الجابريُّ كتاب المستشرق الألمانيِّ ديبور بعنوان تاريخ الفلسفة في الإسلام، ويعلِّق

---

[1]- أنظر: محمد عابد الجابري، مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلاميَّة (المنظَّمة العربيَّة للتربية والثقافة والعلوم)، ج1، الرياض 1985، ص334.

[2]- م ن، ص311.

[3]- م ن، ص319.

بعد تحليل أبواب الكتاب السبعة بأنَّ الانطباع الأول الذي يتركه في نفس القارئ «سيكون انطباعًا إيجابيًّا كاملاً»، لكنَّه يعطي رأيًا مخالفًا بعد فحص مضمون الكتاب وبنيته الداخليَّة على ضوء ما قاله عن طبيعة الرؤية الاستشراقيَّة ومكوِّناتها الخاصَّة. يقول: «يتبنَّى ديبور إذن من دون تردُّد ولا مواربة نظريَّة رينان بكلِّ ما تحمله من مضامين عنصريَّة، وبالتالي فالحكم على الفلسفة العربيَّة الإسلاميَّة حكم مسبق: ذلك لأنَّه ما دامت تنتمي إلى شعب من «الجنس السامي» فهي لا يمكن أن تكون أصيلة، ولا أن تشتمل على عناصر جديدة، لأنَّ «الأصالة» و «الجِدَّة» في الفكر والفلسفة مقصورتان على الجنس الآريِّ وحده» [1].

ويعلِّق الجابريُّ بالتذكير بما سبق أن قاله عن طبيعة الرؤية الاستشراقيَّة في الفلسفة، وأنها تصدر عن «المركزيَّة الأوروبيَّة» وتعمل على تعزيزيها وتكريسها. «إنَّ الهدف عند ديبور كما عند غيره من المستشرقين ليس فهم الفلسفة الإسلاميَّة لذاتها، بل استكمال فهمهم للفلسفة اليونانيَّة وللفكر الأوروبيِّ عامَّةً. والنموذجان التاليان يؤكِّدان هذه الحقيقة من جوانب أخرى» [2].

من المؤلَّفات المهمَّة التي يعرض لها الأستاذ الجابري سنحاول تلخيص ما كتبه بصدد كتاب الدكتور بينس بعنوان مذهب الذرَّة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهنود حيث يصف منهجه الفيلولوجيَّ بـ«النظرة التجزيئيَّة» التي تمارس «عدوانًا خطيراً على النصوص، ويتابع: «أمَّا حرص هذا المنهج على ردِّ كلِّ فكرة إلى «أصل» سابق عليها فيعني، كما لاحظنا سابقًا، الصدور عن فكرة مسبقة، بل عن حكم عام مسبق قوامه إنكار قدرة المفكِّر على الإبداع والاتيان بجديد... وإذا كان المنهج الفيلولوجيُّ يطمس جوانب الإبداع والخلق في المنظومات الفكريَّة عندما يحصر نطاق بحثه داخل ثقافة معيَّنة كالثقافة الأوروبيَّة مثلاً، فإنَّه يبقي مع ذلك الإبداع قائمًا داخل هذه الثقافة ولدى من يعتبرون «أصولاً» للأفكار والأنساق المجزّئة... فذلك يعني إنكار الإبداع ليس على الأشخاص فحسب، بل أيضًا على الثقافة التي ينتمون إليها. وهكذا ينتهي المنهج الفيلولوجيُّ إلى حكم عام أكثر تعسُّفًا وعدوانيَّةً من أيِّ منهج آخر» [3].

وينتقل الجابري إلى نقد مناهج المستشرقين في الفلسفة والتصوُّف، ويشنُّ هجومًا متعدِّد الأفكار على المستشرق الفرنسيِّ هنري كوربان، فيصف كتابه بعنوان تاريخ الفلسفة الإسلاميَّة بأنَّه انقلاب على تاريخ الفلسفة في الإسلام، لأنَّه يهمل عن عمد الجانب العقلانيِّ في الفلسفة الذي عمل عليه ابن رشد، ويظهر كوربان في كتابه الفلسفة الدينيَّة ذات الطابع الهرمسيِّ، أي «فلسفة العقل المستقيل». ويوازن الجابري بين عدد صفحات الكتاب المخصَّصة للعرفان الشيعيِّ ويقارنها

[1]- م ن، ص323.
[2]- م ن، ص324.
[3]- م ن، ص325.

بعدد الصفحات المخصَّصة لعلم الكلام والفلسفة العقلانيَّة في الإسلام، فيجد أنَّ الصفحات التي تعالج الفكر الشيعيَّ والفلسفة الإشراقيَّة هي أضعاف الصفحات المخصَّصة للفكر الفلسفيِّ العقلانيِّ. وينتقد الرؤية الغنوصيَّة (العرفانيَّة) لهنري كوربان كما عرضها تلميذه كريستيان جامبيت في كتابه منطق الشرقيين، حيث يكتشف في هذا الكتاب مشروعًا فلسفيًّا «يعين كوربان وتلميذه في خصوماته الفكريَّة في بلده (فرنسا)»[1]. ويضع كوربان في سياق فترة ما بين الحربين العالميَّتين التي تميَّزت بوقوع الفكر الأوروبيِّ تحت تأثير «نتائج الحرب العالميَّة الأولى المدمِّرة وكابوس الحرب العالميَّة الثانية»، حيث اتَّجه الفكر الأوروبيُّ كما يقول، إلى إبراز جوانب أخرى في الإنسان، غير جانب العقل، وتضخيم دورها على حسابه، مثل معطيات الشعور عند برغسون، وفلسفة هايدغر وياسبيرز، إضافة إلى الاهتمام باللَّاشعور عند فرويد وأتباعه. ويتابع قائلاً: «لم يسلم الاستشراق بدوره من تأثير هذه الظاهرة، ظاهرة «الثورة» على العقلانيَّة» [2].

يختم الجابريُّ دراسته بتوجيه النصائح لدارسي الفلسفة العربيَّة من العرب والمسلمين بقوله: «نحن لا ننكر مجهودات كثير من المستشرقين الذين ساهموا في نشر وتحقيق عدد مهمٍّ جدًّا من كتب التراث العربي الإسلاميِّ، والذين سلَّطوا كثيراً من الأضواء على جوانبه... ولكن يجب أن نكون واعين في الوقت ذاته إلى أنَّ اهتمامهم بهذا التراث سواء على مستوى التحقيق والنشر، أم على مستوى الدراسة والبحث، لم يكن في أيَّة حال من الأحوال، ولا في أيِّ وقت من الأوقات، من أجلنا نحن العرب والمسلمين، بل كان دومًا من أجلهم هم. إذن، فيجب أن نتعامل معهم على هذا الأساس. وإذا شعرنا في وقت من الأوقات بضرورة الردِّ عليهم فيجب أن يكون ذلك لا بصب اللعنات عليهم من الخارج بل بتحليل فكرهم من داخله والكشف عن دوافعه وأهدافه... يبقى بعد ذلك كلِّه أنَّ تاريخ الثقافة العربيَّة، بما في ذلك تاريخ الفلسفة في الإسلام، لم يكتب بعد. فجميع ما كتب في هذا الموضوع هو إمَّا تكرار لطريقة مفكِّرينا القدماء، وإمَّا استنساخ لطريقة المستشرقين، وبالتالي تبنٍّ لا واع لأهدافهم وإشكالاتهم»[3].

وعلى عكس الرؤية النقديَّة لمناهج المستشرقين يقول الدكتور حامد طاهر في كتابه «معالم التصوُّف الإسلاميِّ»، إنَّ منهج البحث لدى المستشرقين هو منهج «منطقيٌّ منظَّم من البحث العلمي»[4].

---

[1]- م ن، ص331.
[2]- م ن، ص332.
[3]- م ن، ص335.
[4]- ص 18

الخاتمة:

الحكمة والتصوُّف:

من شرط المنعوت بالتصوُّف أن يكون حكيمًا ذا حكمة، وإن لم يكن فلا حظَّ له في هذا اللَّقب. فإنَّه حكمة كله، فإنه أخلاقٌ، وهي تحتاج إلى معرفة تامَّة وعقلٍ راجح وحضور وتمكُّن قويّ من نفسه، حتى لا تحكم عليه الأغراض النفسيَّة. وليجعل القرآن إمامه: صاحب هذا المقام ينظر إلى ما وصف الحقّ به نفسه، وفي أيِّ حالة وصف نفسه بذلك الذي وصف نفسه، ومع من صرف ذلك الوصف الذي وصف به نفسه. فليقم الصوفيُّ بهذا الوصف بتلك الحالة مع ذلك الصنف، فأمر التصوُّف أمرٌ سهلٌ لمن أخذه بهذا الطريق، ولا يستنبط لنفسه أحكامًا ويخرج عن ميزان الحقِّ في ذلك. فإنه من فعل ذلك لحق ﴿بالأخسرين أعمالاً الذين ضلَّ سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً﴾ (الكهف 104). فإنَّ الله لا يقيم له يوم القيامة وزنًا، كما أنَّهم لم يقيموا للحقِّ هنا وزنًا فعادت عليهم صفتهم فما عذبهم بغيرهم، فتأمَّل قوله تعالى في كتابه فإنَّه ما ذكر صفة قهر وشدَّة إلَّا وإلى جانبها صفة لطف ولين حيثما كان من كتاب الله [1].

فالصوفيُّ من قام في نفسه وفي خلقه وفي خلقه قيام الحق في كتابه، وفى كتبه فما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك، فقد رميت بك على الطريق، وليس التصوُّف بشيءٍ زائدٍ عند القوم سوى ما ذكرته لك وبيَّنته، ولكن الله أنزل الميزان والعلم بالمواطن وبالأحوال فلا تخرج شيئًا عن مقتضى ما تطلبه الحكمة وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين. فالتخلُّق به والوقوف عنده يزيل المرض النفسيّ. لابدَّ من ذلك ولكن للمؤمنين ولا يزيد الظالمين إلَّا خساراً لأنهم يعدلون به عن موطنه، يحرِّفون الكلِم عن مواضعه فيعمّمون الخاصَّ ويخصّصون العامَّ فسمّوا ظالمين قاسطين والحكماء هم المقسطون ﴿ومن أوتي الحكمة فقد أوتي خيرً كثيراً﴾ (البقرة269). وما وصفه الله بالكثرة فإنَّ القلّة لا تدخله وسبب وصفه بالكثرة لأنَّ الحكمة سارية في الموجودات ولأنَّ الموجودات وضعها الله ثم خلق الإنسان وحملّه الأمانة بإن جعل له النظر في الموجودات والتصرُّف فيها بالأمانة ليؤدّي إلى كلِّ ذي حقٍّ حقَّه، كما أنَّ الله أعطى كلَّ شيء خلقه فجعل الإنسان خليفة في الأرض دون غيره من المخلوقين، فهو أمين على خلق الله، فلا يعدل بهم عن سنَّة الله. فالموجودات بيد الإنسان أمانة عرضت عليه فحملها، فإن أداها فهو الصوفيُّ، وإن لم يؤدّها فهو الظلوم الجهول. والحكمة تناقض الجهل والظلم، فالتخلُّق بأخلاق الله هو التصوُّف. وقد بيَّن العلماء التخلُّق بأسماء الله الحسنى، وبيَّنوا مواضعها وكيف تنسب إلى الخلق ولا تحصى كثرة. [2] ...

[1]- الفتوحات، دار صادر، ج2، الباب164 في معرفة مقام التصوُّف، ص266.
[2]- م ن، ج2، ص267.

ويؤكِّد ابن عربي في نصٍّ آخر بشكل غير مباشر على ضرورة «حب الحكمة «، ونحن نعرف أنَّ التعريف الفلسفيَّ للأصل اليونانيِّ هو «حب الحكمة»، ويقول: «ثبت في الصحيح أنَّ رسول الله ﷺ قال: «إنَّ الله جميلٌ يُحبُّ الجمال»، فنبّهنا بقوله جميلٌ أن نحبه، فانقسمنا في ذلك على قسمين: فمنّا من نظر إلى جمال الكمال، وهو جمال الحكمة فأحبَّه في كلِّ شيء، لأنَّ كلَّ شيء محكم وهو صنعة حكيم. ومنَّا من لم تبلغ مرتبته هذا وما عنده علم بالجمال إلَّا هذا الجمال المقيَّد الموقوف على الغرض وهو في الشرع موضع قوله: أعبد الله كأنك تراه، فجاء بـ «كاف الصفة» فتخيَّل هذا الذي لم يصل إلى فهمه أكثر من هذا الجمال المقيَّد، فقيَّده به كما قيَّده بالقبلة، فأحبَّه لجماله ولا حرج عليه في ذلك فإنَّه أتى بأمر مشروع له على قدر وسعه. ولا يكلّف الله نفسًا إلاّ وسعها. وبقي علينا حبّه تعالى للجمال. فاعلم أنَّ العالم خلقه الله في غاية الإحكام والإتقان كما قال الإمام أبو حامد الغزالي من أنَّه «لم يبق في الإمكان أبدع من هذا العالم». فأخبر أنَّه تعالى خلق آدم على صورته. والإنسان مجموع العالم، ولم يكن علمه بالعالم تعالى إلَّا علمه بنفسه، إذ لم يكن في الوجود إلَّا هو. فلا بدَّ أن يكون على صورته، فلمَّا أظهره في عينه كان مجلاه، فما رأى فيه إلَّا جماله. فأحب الجمال، فالعالم جمال الله. فهو الجميل المحب للجمال، فمن أحب العالم بهذا النظر فقد أحبه بحب الله وما أحبّ إلَّا جمال الله. فإنَّ جمال الصنعة لا يُضاف إليها وإنما يضاف إلى صانعه. فجمال العالم جمال الله، وصورة جماله دقيقٌ أعني جمال الأشياء، وذلك أن الصورتين في العالم وهما مثلا شخصان ممَّن يحبهما الطبع، وهما جاريتان أو غلامان قد اشتركا في حقيقة الإنسانية، فهما مثلان وكمال الصورة التي هي أصول من كمال الأعضاء والجوارح. وسلامة المجموع والآحاد من العاهات والآفات، ويتَّصف أحدهما بالجمال، فيحبّه كلُّ من رآه، ويتَّصف الآخر بالقبح فيكرهه كل من رآه» [1].

هذه الحكمة أو الفلسفة تختلف عن الفلسفة الأرسطيَّة، إنَّها حكمةٌ نبويَّة حيث يمتزج الحب والجمال بالخلق والخالق. إنها نوعٌ من «أسلمة الفلسفة» كما يقول المرحوم عثمان يحيى في مقدمته لتحقيق الفتوحات المكيَّة لابن عربي:

«أمَّا ابن عربي فيدهشنا فيه أنَّنا نجد أنفسنا أمام شاعرٍ جذبه جمال الحقيقة المطلقة بكلِّ تجلّياتها الفكريَّة والعمليَّة والأدبيَّة والحسّيَّة، وعبرَّ عنها بشعرٍ ممتاز، كما عبرَّ عنها في سائر المجلَّدات نثراً ممتازاً.

إنَّه ظاهرة فريدة من نوعها في تاريخ الحضارة الإسلاميَّة، وفي تاريخ الحضارة الإنسانيَة. ومن الأهميَّة بمكان أن نذكر أيضًا في هذا الصدد، ونلفت الأنظار، إلى أنَّ موسوعة الفتوحات تتناول

[1]- م ن، ج2، ص345.

المعارف الإنسانيَّة والمعارف الدينيَّة، بهذا الطابع الفريد، الذي يمكن تعريفه بأسلمة المعارف الإنسانيَّة، وأنسنة المعارف الدينيَّة، بطريقة يتلاقى فيها الله بالإنسان، والإنسان بالله، على مستوى المعرفة والفكر. وهذه ظاهرة فكريَّة لم يسبقه فيها أحد»[1] .

القونوي والتصوُّف:

يستهلُّ صدر الدين القونوي (ت673ه) في كتابه إعجاز البيان في تأويل أم القرآن[2] بمقدِّمة طويلة تذكِّرنا بالمقدِّمات التي درجت كتابتها كمدخلٍ لـــ «شرح التائيَّة الكبرى» لابن الفارض، وبمقدِّمة ابن خلدون، ويسمِّي ربيب ابن عربي هذه المقدِّمة: «التمهيد الكلّيّ»، وهو يتضمَّن الآراء والقواعد الكلّيَّة التي سبقت شرحه القائم على فكر ابن عربي. وهو يؤكِّد في هذا التمهيد على التفرقة بينها وبين منهج الفلسفة الأرسطيَّة القائمة على المنطق الذي يطلق عليه تسمية «الميزان».

كان القونوي على وعيٍ بأنَّ التجربة الصوفيَّة لا تخضع للميزان الأرسطيِّ القائم على العقل، بل إنَّه نهج طريق الصوفيَّة الذي يقوم على طور «ما وراء العقل». وهذا الطور لا يُهمل العقل بل يتجاوزه. وهو يستشهد بفكر ابن سينا الذي يؤكِّد أنَّ «إدراك حقائق الأشياء» خارجٌ عن نطاق العقل، وبالتالي فإنَّه يستبعد الُّلجوء إلى الموازين والأقيسة التي يستند إليها الفكر الفلسفيّ. ويرى أنَّ الأنبياء أقاموا حججهم على الفطرة السليمة، والإيمان الصحيح، والكشف والوحي الإلهيّ. ويؤكِّد أنَّ الصوفيَّة هم السالكون على منهاج الشريعة الحقِّ النبويَّة الآخذين عن ربِّهم. ويقول: «إنَّ إقامة الأدلَّة النظريَّة على المطالب وإثباتها بالحجج العقليَّة على وجهٍ سالمٍ من الشكوك الفكريَّة والاعتراضات الجدليَّة متعذّرٌ. فإنَّ الأحكام النظريَّة تختلف بحسب تفاوت مدارك أربابها. والمدارك تابعة لتوجُّهات المدركين، والتوجُّهات تابعة للمقاصد التابعة لاختلاف العقائد والعوائد والأمزجة والمناسبات. وسائرها تابعٌ في «نفس الأمر» لاختلاف آثار التجلّيات الأسمائيَّة المتعيّنة والمتعدِّدة في مراتب القوابل...» (ص16). هذه التفرقة بين إدراك الحقيقة عن طريق التصوُّف وليس عن طريق الفكر سواءٌ كان مُعبرًا عنه بالفلسفة أم بعلم الكلام، كما يقول في «الرسالة الـمُفصحة» ضمن كتاب المراسلات بينه وبين نصير الدين الطوسي بأنَّ «القانون الفكريّ» المرجوع إليه عند أهل الفكر هم مختلفون فيه، «ولهم فيما ذكرنا اختلافٌ كثير لسنا ممن يشتغل بإيراده... وينبّه إلى قول أصحاب الفكر بأنَّهم يجدون الغلط لكثيرٍ من الناس بكثيرٍ من الأمور»[3] .

ويتابع القونوي الحديث عن التفرقة بين الفكر والكشف قائلاً: «اتَّضح لأهل البصائر والعقول

[1]- أنظر مقدِّمة الطبعة الثانية للفتوحات المكيَّة، (طبعة ثانية منقَّحة ومزيدة)، حلب 1414هـ/1993م، ص24.
[2]- طُبع هذا الكتاب في حيدر آباد الدكن (الهند) سنة 1368ه/1949م.
[3]- أنظر: المراسلات بين صدر الدين القونوي ونصير الدين الطوس، تحقيق كودرون شوبرت، بيروت 1995ن، ص29.

السليمة أنَّ لتحصيل المعرفة الصحيحة طريقين: طريق البرهان بالنظر والاستدلال، وطريق العِيان الحاصل لذوي الكشف، بتصفية الباطن والالتجاء إلى الحقّ... فتعين الطريق الآخر وهو التوجُّه إلى الحقِّ بالتعرية والافتقار التامّ، وتفريغ القلب بالكلّية من سائر التعلُّقات الكونيَّة والعلوم والقوانين. ولـمَّا تعذَّر استقلال الإنسان بذلك في أول الأمر، وجب عليه اتّباع من سبقه بالاطِّلاع من سالكي طريقه تعالى، ممَّن خاض لُجّة الوصول وفاز بنيل البغية والمأمول»[1] . وهنا نشعر بأنَّ القونوي يستلهم في آنٍ معًا أفكار الغزالي وابن عربي.

ويشير ربيب الشيخ الأكبر في إعجاز البيان إلى أنَّ معرفة حقائق الأشياء من حيث بساطتها وتجرُّدها في الحضرة العلميَّة... مُتعذَّر وذلك لتعذُّر إدراكنا شيئًا من حيث أحديَّتنا... ويستشهد ببيت من الشعر أشار إليه ابن عربي في قصيدةٍ إلهيَّةٍ يقول في أثنائها:

ولست أُدركُ في شيءٍ حقيقتَهِ وكيف أدركُهُ وأنتمُ فيهِ[2]

ويُلخص ربيب ابن عربي التجربة الصوفيَّة القائمة على الذوق والكشف في كتابه إعجاز البيان في تأويل أم القرآن فيقول: «إن حصول العلم الذوقيِّ الصحيح من جهة الكشف الكامل الصريح يتوقَّف بعد العناية الإلهيَّة على تعطيل القوى الجزئيَّة الظاهرة والباطنة من التصريفات التفصيليَّة المختلفة المقصودة لمن تنسب إليه، وتفريغ المحلِّ عن كلِّ علم واعتقاد بل عن كلِّ شيء ما عدا المطلوب الحقّ. ثمَّ الإقبال عليه على ما يعلم نفسه بتوجُّه كليٍّ جمليٍّ مقدَّس عن سائر التعيُّنات العاديَّة والاعتقاديَّة والاستحسانات التقليديَّة والتعشُّقات النسبيَّة على اختلاف متعلَّقاتها الكونيَّة وغيرها، مع توحُّد العزيمة والجمعيَّة والإخلاص التامّ والمواظبة على هذا الحال على الدوام، أو في أكثر الأوقات، من دون فترة، ولا تقسُّم خاطر، ولا تشتُّت عزيمة فحينئذٍ تتم المناسبة بين النفس وبين الغيب الإلهيِّ وحضرة القدس الذي هو ينبوع الوجود» [3].

ونلاحظ هنا تداخل الأفكار نفسها بين كتاب إعجاز البيان و«الرسالة المفصحة» من تاليفه.

وينبِّهنا القونوي إلى أصلٍ عظيمٍ من أصول المتصوِّفة، به يتميَّزون به عن بقيَّة أهل الفكر من الفلاسفة والمتكلِّمين والفقهاء. إنه يظهر في مسألة عدم الخلاف بين المتمكّنين من أهل الله. وأنَّ علمهم الموهوب وكشفهم التامُّ المطلوب ليس الغاية التامَّة: «فما من طامَّة إلَّا فوقها طامَّة، ولهذا التحقُّق والاستشراف لم يقع بين الرسل والأنبياء والكُمّل من الأولياء خلاف في أصول مأخذهم ونتائجها، وما بيَّنوه من أحكام الحضرات الأصليَّة الإلهيَّة وإن تفاضلوا في الاطِّلاع والبيان، وما

[1]- م ن، ص32.

[2]- أنظر إعجاز البيان، ص28-29، قارن مع المراسلات مع الطوسي ص41. حيث يوثق كودرون شوبرت بيت الشعر لابن عربي في ديوانه طبعة بولاق 1271ه، ص180.

[3]- إعجاز البيان في تأويل أم القرآن، طبعة حيدر آباد الدكن 1949م، ص34.

نقل من الخلاف عنهم، فإنمَّا ذلك في جزيئات الأمور والأحكام الإلهيَّة المشروعة، لكونها تابعة لأحوال المكلّفين وأزمانهم...» [1].

من الحكمة إلى الحكمة المتعالية:

لم ينفرد القونوي بزجِّ « النبوَّة « في صميم التجربة الصوفيَّة، بل استفاض في دورها واستكمله في ما بعد الملاَّ صدر الدين الشيرازي بأن أضاف إليه دور «الولاية» تحت تأثير ابن عربي الذي قدَّم نفسه بوصفه «خاتم الأولياء»، واستفاض حيدر الآملي بتلك المواضيع، وأكَّد بإلحاح على الانسجام والتكامل بين ابن عربي والعرفان الشيعيّ.

إنَّ التلاقح والتلاقي بين الفلسفة والتصوُّف كان قد مهَّد له الغزالي بفكره النقديِّ، ومن ثم شيخ الإشراق السهروردي المقتول، ويليه ابن عربي وابن سبعين والقونوي، الذي رفع هذا الدور إلى «هيئة اجتماعيَّة»، أي بتركيب جدليٍّ جديد في «الفلسفة المتعالية» عند صدر الدين الشيرازي في كتبه، مثل «الأسفار الأربعة» و «المشاهد الإلهيَّة» ممَّا أعطى الفكر العرفانيَّ لدى الشيعة دفعًا جديدًا استمرَّ حتى يومنا هذا.

لقد ارتفع بنيان «المعرفة الحضوريَّة»من لبنات المصطلح الصوفيِّ كالكشف والنور الذي يقذفه الله في القلب، وأصبحت هذه المفردات متضمَّنة في «علوم الوهب» عند ابن عربي لتحلَّ محلَّ العلوم المكتسَبة عن طريق النظر والفكر. «فالعلم الوهبيُّ لا يحصل عن سبب، بل من لدنه سبحانه» [2]. فأهل «العلم الحضوريِّ» عند الشيرازي هم أهل «الكشف والوجود» لدى ابن عربي، والوجود هنا يعني درجة أعلى من الوجد، وهو الذي ينقل المعرفة الوجدانيَّة من خلال الشهود. ولا تعبرِّ هذه المصطلحات في ذروتها إلاَّ عن عناوين لما سيغدو لاحقًا مذاهب متباينة مثل وحدة الوجود ووحدة الشهود، فظهرت مع الملاَّ صدرا تحت مصطلح «المعرفة الحضوريَّة».

يعرض الدكتور حسن محمود عبد اللطيف الشافعي في مقاله «نظرية الحركة الجوهرية عند ملاَّ صدرا في سياق الفكر الإسلامي»، منهج الشيرازي (ت 1050هـ /1640م) الذي انعكس بوضوح في أفكاره [3]. فهو يقول: « لقد استطاع ملاَّ صدرا أن يجمع في تناسق وتكامل بين التفلسف العقليِّ في تيَّاره المشَّائيِّ وأصوله الإغريقيَّة، والعرفان الصوفيِّ في نزعته الإستشراقيَّة لدى السهروردي الحلبيِّ وتراثه التربويِّ والفكريِّ الأكثر أصالة لدى ابن عربي وغيره، والنظر الكلاميِّ لدى أعلامه البارزين عن طريق شيخه حيدر الآملي (ت 794 هـ) والداماد، وخصوصًا لدى نصير الدين الطوسي وغيره،

[1]- إعجاز البيان، ص 45
[2]- الفتوحات ج1،ص254
[3]- أنظر بحوث مؤتمر ملاَّ صدرا، الإيراني العربي طهران1425 هـ، ص291ومابعدها.

بل وحَّد بين هذه الروافد كلِّها في مزيج فكريٍّ يتدفَّق في وضوح وقوَّة في الأسفار وغيره. وذلك أنَّ الرجل كان يؤمن بأنَّ حقيقة الوجود تحتاج - في إدراكها والبرهنة عليها- إلى مجموع هذه المناهج المعرفيَّة جميعًا.. تحتاج إلى الوحي أو الدين، وإلى العقل أو الفلسفة، وإلى الإلهام أو التصوُّف...»[1].

ويركِّز الدكتور الشافعي على اكتشاف «الحركة الجوهريَّة» التي بنى عليها مذهبه، ويضيف بأنَّ الملاَّ صدرا أنشأ مدرسة جديدة ثالثة في تاريخ الفلسفة الإسلاميَّة، بعد الحكمة المشَّائيَّة والحكمة الإشراقيَّة، هي مدرسة «الحكمة المتعالية» (ص292). لذا ينتقد إهمال دور ابن عربي في كتاب هادي العلوي حول هذه النظريَّة الجديدة، ويحدِّثنا عن السرِّ في إحساس حكيم شيراز بالدَّين للشيخ الأعرابيِّ الحاتميِّ الطائيِّ، الذي نشأ في الأندلس، وعاش في قونية، وثوى في سفح قاسيون بدمشق عام638هـ. فجاء صدر المتألِّهين بعد أربعة قرون ليتوفَّر على فكرته، ويسبغ عليها من عبقريَّته ما يحوِّلها إلى نظريَّة كاملة، بل يجعلها أساسًا لمذهب فكريٍّ أصيل متكامل. وإذا صرَّح الملاَّ صدرا بمصدر إلهامه فليس لنا إلاَّ أن نردِّد:

« إذا قالت حزام فصدِّقوها فإنَّ القول ما قالت حزامُ « (ص299).

[1]- م. ن، ص 298-299.

لائحة المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم.
2. ابراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية، منهجٌ وتطبيقه، القاهرة (ط2) 1968.
3. ابن عربي، العرفان وظهور الوجود، الدار العربيَّة للعلوم، ناشرون بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر2010.
4. أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، حققه قاسم النوري وزميله، دمشق 1991م، ص 131-132.
5. أحمد خيري، إزالة الشبهات، «كنا حروفاً عاليات»، القاهرة 1370هـ.
6. إعجاز البيان في تأويل أم القرآن، طبعة حيدر آباد الدكن 1949م.
7. إعجاز البيان، صدر الدين محمد القونوي- مكتبة نور- 2011م.
8. تأليف جماعة من الأساتذة السوفيات، ترجمة توفيق ابراهيم سلوم، دار الجماهير العربيَّة، دمشق 1976.
9. التدبيرات الإلهيَّة، تحقيق نيبرغ، ليدن 1919.
10. ترجمة الإمام موسى الصدر والأمير عارف تامر، بيروت، دار عويدات 1966م.
11. ديوان الدواوين، مخطوط الظاهريَّة بدمشق رقم 7210، ق67أ.
12. صلاح الدين المنجد، قواعد تحقيق المخطوطات، بيروت، ط3، ب ت.
13. طرق الصوفية - كتاب المنقذ من الضلال لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي، تحقيق وتقديم د. جميل صليبا ود. كامل عياد، دمشق، ط6، 1960.
14. علي حرب، التأويل والحقيقة، قراءات تأويلة في الثقافة العربيَّة، بيروت1985، المنهج والحقيقة.
15. الفتوحات، دار صادر، ج2، الباب164 في معرفة مقام التصوُّف.
16. كتاب خليل الجر وآخرين، الفكر الفلسفي في مئة سنة، بيروت 1962.
17. مارتن هايدغر، ما المتفيزيقا؟، ترجمة فؤاد كامل، دار الثقافة القاهرة 1974.
18. مجلَّة «المعرفة» – تقديم: ناظم مهنا- وزارة الثقافة السورية - دمشق، العدد 180.
19. محمد بن الطيب، فقه التصوف، (بحث في المقاربة الأصولية الفقهية عند أبي اسحاق الشاطبي)، بيروت 2010.
20. محمد عابد الجابري، مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلاميَّة (المنظَّمة العربيَّة للتربية والثقافة والعلوم)، ج1، الرياض 1985.
21. محمد مطيع الحافظ، دار الفكر المعاصر، دمشق1996 (له طبعة ثانية سنة 1417هـ/ 1997م).
22. المراسلات بين صدر الدين القونوي ونصير الدين الطوس، تحقيق كودرون شوبرت، بيروت 1995ن.
23. الوجود الحق، مخطوط الظاهريَّة بدمشق رقم 6069، ق68أ.