

أولاً: بين يديه البحث (للمترجم):

يمكننا أن نذكر هنا - كحقيقة مسلّمة - أن دراسة التصوف الإسلامي^(١) في العصر الحديث قد بدأت في الغرب^(٢)؛ إذ شرع جماعة من جهاذة المستشرقين^(٣) في مستهل القرن التاسع عشر في التنبه إلى أهمية هذا الحقل وضرورة اقتحامه؛ وهذا لا يتأتى إلا بالكشف عن مخطوطاته والتعرف على شيوخه، والوقوف على اصطلاحاته، وفك رموزه، وحل مغاليقه.. والوقوف على نشأته ومراحل تطوره، ومدارسه واتجاهاته، وطرقه، ونظرياته، ونتائجه، وواقعه اليوم. وقبل ذلك كله دراسة المصادر التي استمد منها واعتمد عليها في إقامة بنائه الكبير، وقد أجمع المستشرقون على أن التصوف الإسلامي في جانبه: العملي والنظري، قد اعتمد على التقاليد الصوفية للأديان المختلفة؛ بل وعلى النظريات الفلسفية القديمة بدرجات متفاوتة.

(١) كتب R. Casper هذه البحث القيم باللغة الفرنسية بعنوان:

«La Mystique Musulmane recherches et tendances» 1962.

ثم ترجمته إلى اللغة الإنجليزية Marlin L. Swartz بعنوان:

Mulim Mysticism Tendencies in Reserch» Oxford Univ. press 1981

ونشرته في كتاب: «Studies on Islam»: وهو الذي ترجمناه هنا، ويضم هذا الكتاب بحوثاً مهمة لجماعة من كبار المستشرقين مثل: اجناس جولد زيهر، ومكسيم رودنسون، ويوهان فوك، ولويس ماسنيون، وجوزيف هايننجر، وجورج مقدسي، وهذا المقال الذي نقلناه إلى العربية.

(٢) انظر مقدمة الدكتور أبو العلا عفيفي لترجمة مجموعة بحوث لأستاذه المستشرق المعروف رينولد نيكلسون، طبعة مصورة عن نشرة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٦ م، وأول كتاب في التصوف ظهر في أوروبا هو كتاب «ثولك F.R.D. Tholuck» بعنوان: «Sufismus Sive Theologia Persica Pantheistica»

(٣) مثل: ثولك، وألفرد فون كريمير، ودوزي، ومرجليوث، وجولد زيهر، وإدوارد جرانفل براون، وماكس هورتن، ومركس، وريتشارد هارتمان، وماكدونالد، وكاراديفو، وأسين بلاسيوس، ولويس ماسنيون، ونيكلسون، ومرجريت سميث، وهنري كوريان، وتتوس بروكهارت، ووليم ستودارت، وجب، ومارتن لنجز، وجوليان بالديك، ولويس جارديه، وسرج دي بوروكوي، إلى آخر هؤلاء على تفاوت فيما بينهم في درجة الاهتمام به أو الانقطاع التام له.

ولم يتفق المستشرقون على مصدر معين، بل ذهبوا في تفسير ذلك مذاهب شتى؛ فمن قائل إنهم استمدوا من التصوف الهندي (الهندوسي بمدارسه وكتبه ثم البوذي)، ومن قائل إنهم حذوا حذو الزرادشتية والفارسية، أو الأفلاطونية الهلينية، أو المسيحية.. الخ، ومن قائل باستمداده من جميع هذه المصادر، ولن نعيد هنا ما ذكرناه في موضع آخر عن هذه المسألة^(١).

ومن المهم أن نشير إلى أن الباحثين الغربيين قد تعرفوا إلى التصوف الإسلامي من خلال دراستهم للأدب الفارسي والشعر منه على وجه الخصوص^(٢)؛ إذ أن الشعر الفارسي هو شعر صوفي في روحه ونزعتيه والتصوف الفارسي يتسم - على الإجمال - بالإغراق في الرمز، والجنوح في الخيال، والتعمق في النظر، والغلو في الشطح. والعجيب أن هذا النوع من التصوف قد جذب إليه كثيراً من المستشرقين الرواد فعكفوا على دراسة ومعاناة قراءة مخطوطاته وحل طلاسمه في صبر وجلد يستحق الإعجاب والإشادة، وبمنهج ينزع إلى القطع بالتأثرية والتبعية، وعدم الأصالة، وإسقاط الأحكام اللاهوتية المسيحية عليه كما سنرى في دراسة «كاسبر» هذه.

لقد وضع هؤلاء المستشقيون الرواد أسس البحث في التصوف الإسلامي وطرائقه ومعالجه من خلال دراستهم للتصوف الفارسي أولاً كما ذكرنا، وإنهم قد طبعوا الدراسة في هذا الحقل بطابعهم المميز؛ واهتموا، بل وبالغوا في الاهتمام بدراسة شخصيات صوفية معينة نعتها الدكتور عبدالرحمن بدوي بأنها «شخصيات قلقة في الإسلام»^(٣)، لكنهم قد استخدموا طرائق علمية جديدة في التحليل والتمحيص مثل المنهج الظاهراتي (Phenomenology) ومنهج التحليل اللغوي (Philology)، وطريقة تتبع أصل الكلمة وتطور

(١) انظر المبحث الخاص بدراسة مصادر التصوف في كتابنا هذا.

(٢) قارن مقدمة أبو العلا عفيفي لكتاب (في التصوف الإسلامي وتاريخه) لنيكلسون.

(٣) انظر كتاب: «شخصيات قلقة في الإسلام» وهو عبارة عن بحوث ترجمها كل من لويس ماسينيون وهنري كوربان عن الحلاج المصلوب والسهروردي المقتول.

معناها (Etymlogically)^(١)، وبعد أن أرسى المستشرقون قواعد البحث في التصوف الإسلامي بقرن من الزمان تقريباً، تبعهم عدد غير قليل من الدارسين المسلمين الذين تخصصوا في دراسة التصوف^(٢)، وساروا بها قدماً.

ولئن كان المستشرقون قد التفتوا إلى دراسة التصوف الإسلامي من خلال بحوثهم في الشعر الفارسي، فإن علماء (مقارنة الأديان) أو (تاريخ الأديان المقارن) أو (الدين المقارن) قد تنبهوا إلى أهمية دراسة التصوف بعامة، وقد أسلمهم بدوره إلى بحث التصوف الإسلامي - من خلال بحوثهم في مقارنة الأديان، وأصبح «التصوف المقارن» اليوم مطلباً مهماً من متطلبات هذا التخصص المعروف، يقول الدكتور أبو العلا عفيفي عن موقف رينولد نيكلسون مثلاً من التصوف:

«وقد أدرك أن دراسة التصوف جزء لا غنى عنه في تاريخ الأديان المقارن، لما تلقى هذه الدراسة من ضوء على بعض المشاكل والمسائل المسيحية في القرون الوسطى»^(٣) وتنطوي دراسة علماء (مقارنة الأديان) للتصوف الإسلامي على

(١) للتوسع في فهم هذه الطرائق:

Dictionary of Philosophy, by Peter A. Angeles, U.S.A. 1981.

(٢) بدأ الباحثون المسلمون يهتمون بدراسة التصوف مع مطلع القرن العشرين؛ سواء في مصر والعالم العربي أو في شبه القارة الهندية الباكستانية مثل الأساتذة الدكتور محمد مصطفى حلمي، والدكتور أبو العلا عفيفي، والدكتور عبد الحليم محمود، والدكتور أبو الوفا الفتازاني، والدكتور عثمان يحيى، والدكتور كمال جعفر، وسيد حسين نصر، والدكتور مصطفى الشبيبي والشاعر الفيلسوف محمد إقبال، وظهور الدين أحمد، ومحمد عبد الحق أنصاري وغيرهم كثيرون ممن تخصصوا في حقل الدراسات الصوفية وأسهموا في تطوير البحث في هذا المجال إسهامات يعرفها المهتمون.

(٣) مقدمة ترجمته لبحوث نيكلسون (في التصوف الإسلامي وتاريخه) ص ل... ولئن كانت دراسة التصوف ذات أهمية خاصة في حقل (مقارنة الأديان) فلا أعرف لماذا لم يوجه أساتذة الإسلاميات في الجامعات الغربية طالباً واحداً من الطلاب العرب، منذ أن بدأت البعثات الدراسية تهرع إلى الجامعات الغربية وإلى اليوم - فيما أعلم - الدراسة (مقارن الأديان) أو (تاريخ الأديان المقارن)... وحسب علمي فإن طالباً واحداً من بلادنا لم يحصل على درجة علمية من الجامعات الغربية في حقل (مقارنة الأديان) حتى اليوم، رغم كثرة الأقسام العلمية التي ترعى هذا التخصص، وانتشارها في جامعات أوروبا وأمريكا، إنها ظاهرة تستحق الرصد والتأمل على كل حال.

فوائد جمة إن استطعنا تجنب بعض المزالق، ولنضرب مثلاً لذلك دراسات الباحث الفرنسي رينيه جينو Rene Guenon، والألماني تيتوس بوركهارت Titus Burckhardt، ومارتن لنجز Marten Lings، وأوستن R. Austin، وقد دخل هؤلاء الباحثون في الدين الإسلامي من خلال دراستهم للدين المقارن، ثم للتصوف المقارن.

ومما يستدعي النظر أن اهتمام الباحثين المسلمين بدراسات المستشرقين في التصوف الإسلامي قد توقفت تقريباً عند دراسة الرائد لوييس ماسنيون ورينولد نيكلسون، مع أن دراسات وبحوثاً في غاية الأهمية قد أنجزها المستشرقون بعد هذين الرائدتين، وإذا ما تفحص متفحص بحوث أكثر الدارسين المسلمين عن التصوف، يلفيها تتعامل مع أحكام واستنباطات نيكلسون وماسنيون وكأنها خاتمة المطاف في البحوث الغربية، ومن ثم لا تلتفت إلا نادراً إلى الدراسات التالية لها. وميزة بحث R. Casper الذي بين أيدينا أنه يركز على الاتجاهات الغربية في دراسة التصوف الإسلامي بعد ماسنيون ونيكلسون، ومن هنا تكن الأهمية الظاهرة لهذا البحث، ولعل هذا هو السبب الذي قوى من عزمنا على ترجمته إلى العربية والتعليق عليه. ومن ميزاته كذلك، أنه يقوم الدراسات والنظريات والأحكام التي يتناولها، بل وينتقدها في مواضع كثيرة، وهو يركز على رجالات المدرسة الفرنسية، ويتبعهم في فرنسا أو في تونس وطهران، والقاهرة وبيروت، يتناول (كاسبر) في بحثه هذا أربعة اتجاهات رئيسية معاصرة في الغرب لدراسة التصوف الإسلامي هي:

١- الاتجاه الإشرافي الباطني ويمثله هنري كوربان Henry Corbin.

٢- الاتجاه «الناموسي» أو التعليمي الذي يبحث عن روح الدين المشترك، ويمثله تيتوس بوركهارت.

٣- الاتجاه الذي يقسم التصوف إلى «طبعي» و«فاتق للطبيعة» ويمثله لويس جارديه L. Gardet.

٤- الاتجاه الذي يركز بحثه على دراسة شخصية واحدة من كل جوانبها ويمثله: سرج دي بوروكوي الدومنيكاني Serge de Beaurecueil.

ومما يجدر ذكره هنا أن «R.Casper» حشد في هذه المساحة الضيقة جداً هذه الاتجاهات كلها، ومن ثم جاءت الدراسة مركزة جداً؛ تركيزاً أوقع في الغموض أحياناً، والإيجاز المخل أحياناً أخرى، ويمكننا أن نقول هنا إن من ليست لديه فكرة سابقة بهذه الاتجاهات ونظرياتها؛ قد لا يستطيع أن يستوعب هذا البحث لشدة تركيزه وتكثيفه، لكننا سنحاول أن نلقي بعض الضوء على أفكار البحث الرئيسية إن شاء الله، وسوف نشير إلى تعليقاتنا بكلمة (المترجم) في ختامها، وما خلا ذلك فهو من حواشي البحث الأصلية.

ثانيًا: نص دراسة المستشرق R.Casper

بعنوان: اتجاهات (غربية) معاصرة في دراسة التصوف الإسلامي:

يلقى التصوف الإسلامي منذ - عقود كثيرة وحتى اليوم عناية ملحوظة من المستشرقين^(١)، وتتميز تلك الأعمال التي أنجزها هؤلاء العلماء المستشرقون عن التصوف الإسلامي بالوفرة والجودة، إذا ما قورنت بدراساتهم التي تناولت علم الكلام الإسلامي (باستثناء عمل واحد أو اثنين)؛ وهناك أسباب عديدة تكمن وراء تلك الحقيقة؛ نركز من بينها على الاهتمام الواسع المدى باكتشاف الثراء العقلي والروحي للتصوف Mysticism بشكل عام، وللتصوف الإسلامي على وجه الخصوص.

وهناك إقرار عام بأن اسمين لا يزال لهما السيطرة التامة على ريادة حقل الدراسات الصوفية هما:

رينولد نيكلسون R. Nicholon، ولويس ماسنيون Louis Massignon وقد حقق بحث هذين العلمين منذ البداية الأولة مستوى رفيعًا من سعة الاطلاع والإحاطة العلمية، والدقة الفنية، والعمق الروحي، ندر أن تمتع به أحد المستشرقين من بعدهم. وعلى مدى نصف قرن من الزمان، فإن معظم الدراسات التي تناولت التصوف الإسلامي جعلت الرجوع إلى بحوثهم أكثر شيوعًا، وأعظم انتشارًا في مناطق عديدة من العالم؛ ونتيجة لذلك فقد تحقق بالفعل نتاج أدبي كبير عن التصوف الإسلامي، معتمداً على ترجمات أعمالهم، واختياراتهم، ومقالاتهم المنهجية، ودراساتهم العلمية، وإن تأثير هذين الرائدتين لم يكن محدودًا، ليس في عالم المستشرقين وجمهور المثقفين

(١) سوف نستعمل في هذا البحث بلا تمييز مصطلحي (Muslim Mysticism) و (Sufism) والكلمة الثانية استخدمها المستشرقون الإنجليز كمساوٍ للكلمة العربية (تصوف).

الأوروبيين وحدهم، بل إنهما قد أيقظا لدى المسلمين أنفسهم، واسترعيا انتباههم للاهتمام بالتصوف؛ وهذا يشكل في حد ذاته ظاهرة مهمة سيكون لها شأن عظيم. ولقد اهتما أولاً وقبل كل شيء بالبحث عن النصوص الصوفية التي كان معظمها لا يزال مخطوطاً ونشرها، وقد ازداد نشر مثل هذه الأعمال تدريجياً مع مر السنين^(١)، وهكذا ظهرت إلى الوجود مجموعة نصوص صوفية كبيرة، وأضحى من الممكن الحصول عليها بسهولة؛ مطبوعة طباعة جيدة غالباً، ومحققة تحقيقاً علمياً نقدياً في بعض الأحيان.

ويمكننا أن ندرك حجم الإسهام العظيم لهذين الرائدتين المبكرين عن طريق فحص الإنجازين الكبيرين للويس ماسنيون^(٢) وهما:

(١) نشر في مصر وحدها عدد كبير من مصادر التصوف خلال ستة أعوام فقط، وقد أعد قنواتي Anawati فهرساً لهذه النصوص ونشره في ستة أعداد من مجلة أمشاج (Me Langes) التي يصدرها معهد الدومينكان للدراسات الشرقية في القاهرة MIDEO.

(٢) «ولقد كان ماسنيون في الواقع ذا تأثير كبير عميق على الدراسات الإسلامية في فرنسا، بل وعلى تشكيل نظرة الغرب إلى الإسلام، ولقد كان المستشرق الوحيد الذي مثل رمزاً للاستشراق في عصره.. ولقد كانت له اتصالات سيئة السمعة بالسلطات الاستعمارية.. وقد اعتقل في بغداد سنة ١٩٠٨ بتهمة التجسس كما يحكي هو عن نفسه وقد حاول الانتحار في السجن».

- Albert Horani, Islam in European Thought. 4348-

- Edward saidm Orientalism. Pp.146 -221.

وقد كتب الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي فصلاً ممتازاً بعنوان (لويس ماسنيون: حياته وأبحاثه) في صدر كتابه: (شخصيات قلقة في الإسلام) وقد كانت تربطه علاقة شخصية بـماسنيون.. وقد ذكر في هذا الفصل معلومات جيدة عنه منها: أن كتاب ماسنيون (عذاب الحلاج شهيد التصوف في الإسلام) - موضوع رسالته الرئيسية للدكتوراه - اعتبر حدثاً ضخماً في تاريخ دراسة التصوف الإسلامي، وتاريخ الدراسات الإسلامية بعامه، فهي دراسة حافلة لكل التيارات الصوفية والكلامية والفلسفية والدينية التي أثرت ومهدت لظهوره.. ومن هنا كانت كنزاً آخرًا بمعلومات مفيدة جداً وآراء سديدة أصلية في نواح عديدة من الحياة الروحية والدينية والعقلية في الإسلام، وإنها لشاهد ضخم يكفي وحده لتخليد ماسنيون في عالم البحث العلمي والتاريخي.

ويؤكد الدكتور عبد الرحمن بدوي أمرين يتعلقان بـماسنيون، هما: أنه أصبح منذ سنة ١٩١٩ تحت تصرف وزارة الخارجية الفرنسية في مكتب المندوب السامي الفرنسي في سوريا وفلسطين ولبقولة، كما أنه قد كان مع الجيش الذي دخل القدس سنة 1917 تحت قيادة اللنبي Allenby.

- وقد كانت النزعة الكاثوليكية دفينية في أعماقه تحركه في بحوثه، وإن إعجابه بالتصوف الإسلامي قد عمق في نفسه - كما حدث بالنسبة لبعض الكتاب الفرنسيين الكاثوليك - نزوعه الكاثوليكي، =

= وقد ركز في دراساته على الشخصيات القلقة والمذاهب المغالية في الإسلام وإبراز مصادرها ونصوصها ومبادئها ومقابلة الباقيين من أتباعها، لكنه إلى ذلك قد كتب رسالته الثانية للدكتوراه بعنوان (بحث في نشأة المصطلح الفني في التصوف الإسلامي) وترجع أهمية هذا الكتاب إلى مناقشته للنظريات التي ترجع نشأة التصوف الإسلامي إلى مصادر أجنبية عن الإسلام. وإن كان كاتب البحث R. Casper قد عرف بأعمال لويس ماسنيون وجهوده في حقل التصوف الإسلامي التي تركزت على الحلاج بشكل خاص، فإنه قد أهمل الإشارة إلى جهود المستشرق الإنجليزي المعاصر ماسنيون، أعني: رينولد نيكلسون؛ لذلك يحق علينا أن نشير في هذا المقام إلى جهوده حتى يستقيم الميزان.

لقد أخذ نيكلسون نفسه - في جد ومثابرة وجلد - بتحقيق المصادر الصوفية الأساسية ونشرها، وترجمة بعضها إلى اللغة الإنجليزية، هذا فضلاً عن نشر البحوث والمقالات العلمية الرائدة عن التصوف الإسلامي وأهم قضاياها وشيوخه. وقد حقق ونشر وترجم من العربية والفارسية إلى الإنجليزية المصادر المهمة التالية:

- اللمع للسراج الطوسي.

- وكشف المحجوب للهجويري الجلابي.

- وتذكرة الأولياء لفريد الدين العطار.

- وترجمان الأشواق لابن عربي.

- وديوان جلال الدين الرومي.

- وبعض قصائد ابن الفارض.

- وقصائد صوفية لمحمد إقبال. وغير ذلك.

أما بحوثه فقد كانت خصبة وثرية ومتابعة، مثل:

صوفية الإسلام، وقد ترجمه إلى اللغة العربية الأستاذ نور الدين شريفة، ونشرته مكتبة الخانجي بمصر ١٩٥١م - دراسات في التصوف الإسلامي، ويشتمل على فصول مهمة تناول = = فيها حياة أبي سعيد بن أبي الخير، والإنسان الكامل للجيلي مع نص عينته، وقصائد العمر بن الفارض، مع ملحق ببعض الملاحظات على نصوص الحكم لابن عربي، وهذه الفصول هي:

- Abu Said Ibn Abi L-Khair – Some Notes on the Fususu, I hikam.

- The Perfect Man.

The Odes of IBnul farid - وقد نشر هذا الكتاب لأول مرة سنة ١٩٢١م ثم أعيد نشره مرات بعد ذلك، والنسخة التي بين يدي طبعة ١٩٨٠م ولم يترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية فيما أعلم. ثم ترجم له تلميذه الدكتور أبو العلا عفيفي خمسة بحوث مهمة ومحاضرات كان نيكلسون قد نشرها في المجالات العلمية وهي:

- Ascetism Ency of Religion and Ethics, 1990 2nd ed 1930.

- Sufis Ency of Religion and Ethics, 1921 – 1934.

- The Goal of Muhammadan Mysticism, 1913.

- The Idea of Personality in Sufism, 1923.

=

- عذاب الحلاج: «La Passion d'al-Hallj. 1992»

- بحث عن أصول المعجم الفني للتصوف الإسلامي:

«Esai Surles Origines du Lexique Technique de la mystique»

. (Musulmane)

إنهما يمثلان خلاصة وافية حقيقية للتصوف الإسلامي مؤسسة على نصوص أصلية كان أكثرها لا يزال مخطوطاً، ولم يكن العثور عليها متاحاً إلا بصعوبة بالغة. لا ريب أن تحقيق هذه النصوص ونشرها قد أثار عند المثقفين المسلمين الاهتمام بحق التصوف، والنظر إليه على أنه عنصر أساسي مكمل للتراث الثقافي في الحضارة الإسلامية.

والآن فإنه يمكن أن يقال: إن العلاقات بين المتصوفة (وكذلك الحال بالنسبة للفلسفة الإسلامية) والمتمسكين بأصول أهل السنة والجماعة، تكتنفها صعوبات جمة؛ وقد حدثت- في واقع الأمر- صراعات دموية مما دفع الحلاج وبعده من آخرين من الصوفية أن يضحوا بحياتهم في سبيل التصوف، ومع المسلمين من أهل السنة- بعد القشيري والغزالي- قد تفهموا واستوعبوا حقيقة التصوف، وأنه قد أصبح أكثر قبولاً، إلا أنه لم يشكل إلا جانباً ضئيلاً للغاية في المناهج الدراسية للجامعات الإسلامية.

قد ارتابت مختلف الحركات الإصلاحية في أمر التصوف ارتياباً كبيراً، ومثلوه تمثيلاً تاماً بالرهبانيات الدينية (المحظورة في الإسلام) منذ الحركة الوهابية، وحتى الحركات السلفية المتشددة وجماعة الإخوان المسلمين.

= وبعد ترجمة الدكتور أبو العلا والأستاذ شريفة لطائفة مهمة من أعمال نيكلسون أصبحت أفكاره معروفة وذائعة بين الباحثين العرب، أما لويس ماسنيون فإنه لم يترجم من جهوده في حقل الاستشراق حسب علمي سوى مقالات قليلة جداً ترجمها الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي ونشرها ضمن كتابه (شخصيات قلقة في الإسلام) نشرة وكالة المطبوعات بالكويت ط. ٣، ١٩٧٨م، كما نشر له في مصر المعهد الفرنسي مجموعة محاضرات بعنوان «المصطلح الفلسفي عند العرب» بتحقيق الدكتور زينب الخضيرى، وقدم لها الدكتور إبراهيم مذكور. (المترجم).

ويبدو في الحقيقة أنّ اهتمام المستشرقين بالصوفية العظام، قد أبان عن قيمتهم الحقيقية للمثقفين المسلمين، ونتيجة لذلك فإن كتابات أولئك الصوفية التي كانت مستهجنة من قبل، قد وجدت طريقها إلى البرامج الدراسية للجامعات؛ حيث احتلت هذه الكتابات الصوفية مكاناً مرموقاً فيها^(١)، وكتبت الدراسات العلمية والرسائل الأكاديمية للحصول على درجات الشرف الجامعية المتنوعة عن التصوف والصوفية بشكل خاص^(٢).

وليس من همّنا - هنا - أن نقيّم تأثير هذه الدراسات الاستشراقية على الإسلام المعاصر^(٣)، لكن هدفنا هو محاولة تركيز الضوء على الدراسات الحديثة (الغربية) عن التصوف الإسلامي، أو بالأحرى على أكثرها أهمية مما يستحق الذكر والتنويه بشأنه ومنهجه، والتي يمكن أن تمثل الاتجاهات الأساسية في دراسة التصوف الإسلامي؛ لذلك فإننا سنغض الطرف عن تلك المحاولات التي تمثّلت في صورة ترجمات يسيرة، أو مختارات، أو أعمال ذات طابع شعبي، وكذلك سنضرب الذكر صفحاً عن تلك الدراسات بيّنة السطحية التي تنتمي إلى الصناعة الزخرفية الإنشائية، أكثر من انتمائها إلى

(١) وضعت جامعة باريس - من جانبها - في البرنامج الدراسي بقسم الدراسات العربية والإسلامية عددًا من النصوص الصوفية الرئيسية مثل: كتاب الرعاية للمحاسبي، وقوت القلوب لأبي طالب المكي. وكتاب أدب الدنيا والدين للماوردي.

(٢) دعنا نذكر من الأعمال المتميزة كتابات أبو العلا عفيفي عن ابن عربي، ومن الأعمال الأقل قيمة تلك التي كتبها عبد الحليم محمود عن المحاسبي، وزكي مبارك عن التصوف.

(٣) درج أكثر الكتاب الغربيين على وصف الإسلام بمثل هذه الأوصاف، فيقولون مثلاً: (الإسلام المعاصر) (الإسلام الكلاسيكي) (الإسلام الشرقي) (الإسلام الغربي) (الإسلام السني) (الإسلام الشيعي) (الإسلام الحنبلي) (الإسلام الصوفي) (الإسلام الهندي) (الإسلام التركي) (الإسلام العربي) (الإسلام الأفريقي) (الإسلام الآسيوي) الخ. هذه الأوصاف التي تثير في نفس القارئ شعور التعدد، فضلًا عن التمزق والتشردم والتقطع.

الدرس العلمي^(١). والغريب الواقع أن مثل هذه الأعمال بدون شك هي المعروفة جيداً بين الناس وهي واسعة الانتشار والتداول بينهم، على الرغم من أنها لا تضيف شيئاً يستحق الذكر إلى معرفتنا بالتصوف الإسلامي.

لقد أدت تلك الأعمال بأغاليطها الكثيرة، وصياغاتها الغامضة، ومقارناتها السطحية، إلى سوء الفهم وتضليل الناس. وفي الحقيقة، قادت الرغبة أو بالأحرى - الفتنة بالظاهرة الصوفية بشكل عام مؤلفين معينين إلى الخوض في بحوث تحتاج إلى المتخصصين، والاندفاع فيها، دون إظهار الفهم العميق الضروري للخوض في تلك الموضوعات البالغة الصعوبة والدقة.

إنه لا شيء أسهل - في الواقع - من رصّ مجموعة نصوص مختارة إسلامية ويهودية ومسيحية وهندوسية في الحب الصوفي مثلاً، ومعروف أن وضع مثل هذه النصوص التي تبدو متشابهة ظاهرة، في سياقات مناسبة تستمد منها معانيها الحقيقية، أمر مختلف تماماً عن مجرد رصّها فحسب كما يفعل البعض. وإنه لأمر بالغ السهولة أنه يطنب الكاتب في الحديث عن الاتحاد بالله، أو الإحسان الإلهي، أو الرحمة الإلهية.. الخ. مؤسساً كلامه على ترجمات تقريبية، بيد أن تحديد المعنى الدقيق للاصطلاحات التي استخدمها صوفية كل دين، مع الأخذ بعين الاعتبار - أن الطبيعة الجوهرية (أو الخصوصية)

(١) وآخر هذه الأعمال كتاب (R.Khawam) بعنوان:

(Propos d'amour des mystiques musulmanes - paris 1990.

فالنصوص في هذا الكتاب وافرة، لكنها لا تمثل الاتجاهات المدروسة تمثيلاً متوازناً، فلم يذكر شيء قط عن الحلاج، في الوقت الذي زخر فيه الكتاب بنصوص لصوفية عديدين أقل منه شأنًا، ومع ازدياد مجموعة النصوص المترجمة أصبح استخدام المصطلحات المسيحية مثل (النعمة Grace) و(الإحسان Charity) ممكنًا، وينبغي أن نذكر من بين هذه الدراسات السطحية أعمال E.Dermengham التي هي بمثابة تهذيب للنوادر والخرافات مع إجراء مقارنات سطحية بين مختلف المتصوفة، بطريقة تلفيقية Syncretistic مما يحط من شأنها في المحيط العلمي، وهناك استثناء واحد هو كتاب (تقديس الأولياء في المغرب الإسلامي Le Culte des saints dan L'Islam Maghrebi Paris 1994) حيث ينطوي على قيمة انثولوجية وفلكولوجية.

لكل لغة، والحساسية الخاصة بكل صوفي، فضلاً عن التجربة الحية الذاتية لكل واحد منهم - أمر مختلف.

وفيما يلي عرض لأعمال المستشرقين الرواد والكتابات الخصبية التالية لها، ولقد أضحى من المتعيين أن نتعرف بصورة أكثر دقة وتحديداً على التراث الصوفي الإسلامي، وأن نشير إلى تميزه، وهذا فيما يظهر مناط البحث العلمي المتخصص اليوم. ولشئ في أن اكتشاف أعمال الصوفية الأقل ذيوغاً وشهرة، وتحقيقها ونشرها لم يكتمل بعد^(١)؛ بل إنه لم يكد يبدأ بعد في بعض المناطق، ومع ذلك فلم يعد يرضينا كثيراً مجرد قراءة هذه النصوص، بل يجب أن تشرح وتوضح، وتبين مضامينها الفلسفية والدينية، ونضعها في مكانها المناسب في النسق الصوفي العام.

ولأنه من الطبيعي أن يكون لكل مفكر رؤيته الخاصة به ومنهجه المعين، فإن من المفيد أن نحدد تلك الاتجاهات التي تبدو لنا أكثر تميزاً بين المناهج التي استخدمها الباحثون الغربيون في دراسة التصوف الإسلامي^(٢).

(١) منذ أن نشر R. Casper هذا البحث سنة 1962م وحتى اليوم نشرت نصوص كثيرة جداً في البلدان الإسلامية والغربية للعديد من مجالات الصوفية المتقدمين والمتأخرين على السواء. (المترجم).
(٢) المؤلفون الذين درسناهم هنا قد اختيروا من بين مؤلفين آخرين مهمين، وينبغي للمرء أن يذكر من بين أولئك الباحثين الذين كتبوا بلغات غير الفرنسية: H. Ritter في كتاب *Dos Meer des Seele* 1955، وقد كرس هذا العمل لدراسة فريد الدين العطار، وكذلك أعمال Fritz Meier، وعلى الرغم من أن إسهامه في:

Symposium de Bordeaux in Classisme et decline Cultural dans l'histoire de l'Islam
Pans 1954.

حيث ناقش العلاقة بين المتصوف والانحطاط الثقافي قد جاء مناقضاً لعمل Arberry الوجيه الذي تميز بالنظرة الثاقبة إلى التصوف. ومع ذلك فإن هؤلاء المؤلفين وآخرين غيرهم لم يمثلوا اتجاهًا متميزاً في البحث العلمي، مثل أولئك الذين وقع اختيارنا عليهم.
هذا رأي R. Casper، لكننا نرى أن هنالك مؤلفين أولى بالدراسة من بعض هؤلاء الذين وقع الاختيار عليهم؛ مثل Areberry و A. Schimmel. (المترجم).

الاتجاه الأول: الغنوصية^(١) (العرفانية) الباطنية

فيه المشرق الإسلامي^(٢): هنري كوربان:

I - Esoteric Gnosis of Eastern Islam: Henry Corbin

لعل أهم دراسة عن التصوف الإسلامي - بلا نقاش - هي تلك التي كتبها هنري كوربان^(٣) مدير مدرسة الدراسات العليا في باريس، ومدير المعهد الفرنسي الإيراني في طهران. بدأ كوربان عمله في التصوف بدراسة كتابات شهاب الدين السهروردي المقتول سنة ٥٨٧هـ / ١١٩١م، الذي أطلق عليه بعد وفاته (شيخ الإشراق) ووصفه لويس ماسنيون بأنه آخر صوفية «وحدة الشهود».

لقد تجمعت، وتقابلت، وتقاطعت في شخصية السهروردي المقتول هذا، تقاليد صوفية من أديان أخرى متعددة، وقد كرس هنري كوربان أعمالاً مهمة

(١) الغنوصية (Gnosis) أو العرفان، أو المعرفة الإشراقية الذوقية التي تلقى إلى النفس إلقاءً مصطلح كان الأستاذ بلوشيه قد أطلقه على كل التيارات والمذاهب الباطنية في الإسلام. ومن جانبنا فإننا سنسوي بين الكلمتين (غنوص) و(عرفان سري). (المترجم).

(٢) استخدم R.Casper (Eastern Islam) أي (الإسلام الشرقي) جرياً على عادة المستشرقين التي أشرت إليها آنفاً، لكنني ترجمتها هنا بـ (المشرق الإسلامي). (المترجم).

(٣) صرف هنري كوربان معظم جهده لبحث شخصية قلقه هي السهروردي المقتول، كما بذل من قبل ماسنيون معظم وقته لبحث الحلاج المصلوب، لكن كوربان درس السهروردي المقتول وكذلك الاتجاه الصوفي الشيعي الفارسي المتأثر بالزراشتية الفارسية، وقد ترجم الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي بحثه عن السهروردي بعنوان: (السهروردي الحلبي مؤسس المذهب الإشراقي، باريس ١٩٣٩م) كما ترجم مقدمة كوربان وبول كراوس لرسالة السهروردي المسماة (رسالة أصوات أجنحة جبرائيل) إلى العربية، ونشرهما في كتاب (شخصيات قلقه في الإسلام). وقد كتب كوربان فصلاً عن السهروردي في كتابه (تاريخ الفلسفة الإسلامية) وترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية نصير مروه، وحسن قيسي، وقدم له موسى الصدر وعارف تامر. (المترجم).

لدراسة كل واحد منها، وفيما وراء ذلك فإنه كتب سلسلة من البحوث^(١) قد تبدو - ظاهرياً - متفاوتة أو متناثرة، لكنها ترتبط في الواقع بفكرة عامة يمكن أن نطلق عليها: حكمة الإسلام الشرقي (في المشرق).

وأقدم عنصر من العناصر التي شكلت هذه الحكمة، أو التي اتخذت منها أساساً ومادة لها، يرجع إلى ما قبل الإسلام. إلى الزرادشتية؛ ديانة إيران القديمة^(٢)..

(١) من هذه البحوث تلك الكتب التي نشرها وقدم لها وعلق عليها ومن بينها:

ثلاث رسائل إسماعيلية: للسجستاني وللوليد وللشبهستاني - جامع الحكميتين لناصر خسرو.

- حكمة الإشراف للسهروردي.

- قصيدة فلسفية لأبي الهيثم الجرجاني.

- كتاب المطارحات للسهروردي، وكتاب التلويحات له.

- كشف المحجوب لأبي يعقوب السجستاني.. وله مقالات كثيرة أخرى متفرقة (المترجم).

(٢) يجزم هنري كوربان بأن تأثير الزرادشتية والخسروانية أو الساسانية القديمة على السهروردي من ناحية، وعلى التصوف الشيعي الإيراني جملة، من ناحية أخرى، كان حاسماً وقد اعترف السهروردي نفسه بهذا الأثر عليه (انظر ص ٤٦٥ من كتاب قراءات في الفلسفة، للأستاذين الدكتور علي سامي النشار، والدكتور محمد علي أبو ريان، ط ١، ١٩٦٧م).

وأول من درس «الفلسفة الإشرافية» من الباحثين العرب - فيما نعلم - الدكتور أبو ريان في رسالته للدكتوراه بالسربون وانتهى إلى نتائج مخالفة لما يراه هنري كوربان يقول الدكتور أبو ريان: ... إن كوربان يرجع المذهب الإشرافي إلى أصول فارسية قديمة. وقد عكفنا على دراسة المذهب، وأمكن لنا أن نعرض هذا الاتجاه؛ حيث أثبتنا الأصل اليوناني الأفلاطوني لمذهب الإشراف، وذلك في رسالتنا بعنوان (انتقال نظرية المثل الأفلاطونية إلى المدرسة الإشرافية... ويذكر في ص ٨٣١: يعتبر المذهب الإشرافي في جملته مذهباً أفلاطونياً حمل في جوانبه ما اشتملت عليه التيارات الفلسفية الإسلامية السابقة عليه، فتأثر بنظرية الفيض المشائية ومواقف ابن سينا وعلى الأخص في الإشارات.) وقد نشر الدكتور أبو ريان دراسة بعنوان: (أصول الفلسفة الإشرافية عند شهاب الدين السهروردي) ونشر بحثاً بعنوان: (نظرية الإمامة بين الباطنية والسهروردي) بمجلة الثقافة ٦٠٧/١٩٥٢، وكذلك (هياكل النور) و(اللمحات في الحقائق) و(الألواح العمادية) للسهروردي.

ونذكر هنا أن هنري كوربان لم يكن أول من قال بالمصدر الزرادشتي الفارسي القديم للتصوف، لكن سبقه إلى هذا الحكم المستشرق الهولندي (دوزي). (المترجم).

كما يشير السهروردي نفسه^(١) إلى ذلك بوضوح تام، ويؤكد هنري كوربان على استمرارية هذا التيار في شكل مبادئ زرادشت التي انبثقت من جديد لدى السهروردي، ولدى الشيعة الفرس حتى يومنا هذا^(٢). وإلى جانب ذلك فإن الفئة الإسماعيلية (جماعة الإمام الشيعي السابع) أو بتحديد أكثر الإسماعيلية الإيرانية قد استمدت من مبادئ زرادشت؛ حيث قد وجدنا ذكراً لها في النصوص الفارسية.

لقد استعارت الإسماعيلية الإيرانية من المبادئ الزرادشتية ما قد حورته وجعلته بواسطة التأويل الرمزي الباطني منسجماً مع المبادئ الشيعية؛ كما كان الحال مع الفلسفة الهلينية. وقد كان ناصر خسرو والممثل الرئيس لهذا الاتجاه، وقد نشر كوربان أعمال خسرو، إلى جانب بعض النصوص الإسماعيلية الأخرى^(٣).

وهناك أخيراً ذلك العمل المهم الذي كتبه عن محيي الدين بن عربي، وعلى الرغم من أن ابن عربي قد ولد في المغرب الإسلامي، في مرسية سنة ٥٦٠ هـ / ١١٦٥ م، فإنه قد تفتحت مواهبه وازدهرت عبقريته العقلية في الشرق، وعلى التحديد في مكة ودمشق حيث يوجد بها قبره، وقد كان تأثير ابن

(١) «الإشعاع السماوية الإلهية هي مصادر نور المجد، أو نور العزة، وسلطة النور الذي كان مظهره أو معلنه أو المنادي به، زرادشت» نص السهروردي اقتبسه كوربان في مقدمة كتابه: (الأعمال الفلسفية والصوفية للسهروردي).

Oeuvres Philosophiques et mystiques de Suhrawardi, p.34.

(٢) كوربان:

Terre celeste et Corps deredirection de L'Iran Mazdeen a'L'Iran Shi'ite, Paris, 1960 418 pages.

(٣) ناصر خسرو: جامع الحكميتين: Harmonie de La Philosophie greaue et de La theosophie .Ismaelinne

حقيقه هنري كوربان وم. معين (باريس وطهران ١٩٣٩م). وتلاه بتحقيق نصوص إسماعيلية أخرى مثل: كشف المحجوب لأبي يعقوب السجستاني، وشرح قصيدة إسماعيلية للجرجاني أبي الهيثم ١٩٥٥م، وقد وعد بتحقيق نصوص إسماعيلية أخرى.

عربي طاعياً على الإسلام في الشرق، وبشكل خاص على الشيعة والتصوف الإيراني^(١)، ولا بد أن نشير هنا إلى دراسة كوربان عن ابن سينا وقصته الخيالية (حي بن يقظان) التي قرر السهروردي أن ينسج على منوالها في رحلته إلى (مشرق الأنوار)، كما ينبغي أن نذكر بهذا العدد الكبير من المقالات العلمية التي كتبها كوربان عن موضوعات لها أهمية علمية خاصة ونشرها في الدوريات المتخصصة^(٢).

ولو اعتبرنا الجانب الكمي وحده، فمن الواضح أنه سيقابلنا ذلك الجهد الكبير الذي أنجزه كوربان، ومع ذلك فإن الاتجاهات الكيفية التي انتهجها كانت ذات قيمة ملحوظة وإلى جانب ذلك فإنه قد سعى إلى تحقيق عدد كبير من النصوص، ونشر الدراسات التحليلية، بيد أنه قد بلغ الذروة باقتحامه ذلك العمل العظيم عن حياة السهروردي وأعماله، ودعنا نأمل أن ينتهي هذا الباحث المقتدر بعمله الضخم هذا إلى نتيجة موفقة ناجحة، وهذا الإنجاز المشار إليه عبارة عن مجموعة أعمال متنوعة جداً، لكنها تركز على السهروردي ومصادره، وتأثيره.

(١) كوربان: الخيال الخالق في تصوف محيي الدين بن عربي، باريس ١٩٥٨م، ٢٨٥ صفحة، وقد ترجمه R.Menhleim إلى اللغة الإنجليزية، ونشرته جامعة برنستون في أمريكا سنة ١٩٦٩م. وهذا الكتاب أساسي لفهم الأفكار الرئيسية في تفكير كوربان، بدءاً من انشغاله بأعمال ابن عربي.

(٢) (حي بن يقظان) لابن سينا، ترجمها هنري كوربان من العربية ومن التعليق الفارسي عليها إلى الفرنسية وقدم لها وعلق عليها، ونشرها في طهران ١٩٥٣م. وفي ختام قصته يقول ابن سينا على لسان حي بن يقظان:

«والآن، إذا رغبت فاتبعني، تعال معي إليه». وهكذا فإنه قد دعا تلميذه ليخرج معه قاصداً مشرق الأنوار The Orient of Lights. ولقد استجاب السهروردي للنداء وتبع الخطه، وتجاوز ما قد بلغه ابن سينا، وقد وصف رحلته هذه في قصته (الغربة الغربية) نشرها كوربان في (أعمال السهروردي) المشار إليه من قبل. (والتي نشرها الدكتور أبو ريان في «قراءات فلسفية» والدكتور عبد الرحمن بدوي في «شخصيات قلقة»). (المترجم).

وفيما وراء التحليلات النقدية للمصادر والعلاقات التاريخية، فإن كوربان شغوف بإبراز التشابهات أو التماثلات التي تشكل كينونة أفكار معينة، ثم إعادتها أو تكرار تشكلها في أديان مختلفة أو أنظمة فكرية مختلفة مثل: الزرادشتية والفلسفة الهلينية الشرقية، والإسلام الشيعي، والإسلام السني، عند السهروردي وابن عربي على الترتيب المذكور.

وفي الحق، إن من يتتبع تحليلات كوربان النقدية سيجد نفسه في حضرة عالم روحي، أو في حضرة نمط من الفكر الديني بالغ الترابط والتواصل، والتسامي على حدود المذهب الدين، ويمكن للمرء أن يصفه باختصار شديد: أنه عالم من النور، عالم من الملائكة والتجليات الإلهية، حيث الإشراق الخفي، والتأويل، والتفسير الرمزي، وحيث الخيال الخالق يخلق أكثر وأكثر، ويقدم المزيد.. والمزيد.

في عالم النور، مصدر كل موجود هو نور (X varnah) أو نور المجد في الزرادشتية الذي استعاره السهروردي) والفيوضات المتلاحقة للنور الأصلي وإشعاعاتها تكون درجات الوجود المتكثرة، أو تجليات النور الأعلى.

وأول هذه الأنوار الصادرة أو الفائضة، أو المتجلية، تشخصت في الملائكة المقربين (الأنوار القاهرة)، ثم الأنوار المدبرة التي تقوم على تدبير كل كائن بشري، أو بالأحرى كل مخلوق على الإطلاق. ولهذا فإن كل مخلوق له جانبان: الباطن الذي هو في حقيقته الجوهرية ملاك، فالأرض مثلاً لها ملاكها (وهو ما يطلق عليه في الزرادشتية The Aspent Armaita) أو بتعبير آخر: هي نفسها أي: الأرض: ملاك. والجانب الثاني لكل مخلوق هو الظاهر، أو العالم أو الهيكل المرئي، وهو الممكن المتاح فحسب للعقول وللصياغات الظاهرية لعقائد الأديان. ولكي ندرك أكثر الحقيقة الأعمق للأشياء (أي الجانب الباطني النوراني الملائكي) ينبغي علينا أن نتجاوز الشكل أو الهيكل

الظاهري، بأن نصحبه، ونرجع القهقري إلى الوراء.. إلى صورته الأولية إلى (المثال). وهذه وظيفة التفسير المجازي الرمزي أو التأويل (الباطني)^(١).

(١) ليس من غرضنا في هذه الحاشية أن نقدم شرحاً (لحكمة الإشراق) السهروردية، فمن يريد التوسع في فهمها فليرجع إلى كتابات السهروردي نفسه وهي كثيرة ومحقة ومنشورة بعناية هنري كوربان والدكتور أبو ريان، أو فليرجع إلى كتب شراح السهروردي وتلاميذه المشار إليها فيما مضى، وهناك البحوث المستفيضة التي كتبها الدكتور أبو ريان وهنري كوربان عن فلسفة الإشراق عند السهروردي سواء أكانت دراسات مستقلة قائمة برأسها، أو مداخل إلى النصوص المحققة. لكن ما أود أن أشير إليه هنا أنني - ومن خلال تأمل نصوص السهروردي نفسه، وتخرجات شراحه وتلاميذه- أرى أن كوربان قد بالغ إذ جعل فلسفة الإشراق قائمة أساساً على الزرادشتية الفارسية وحدها، وكذلك موقف الدكتور أبو ريان في رأيه الذي يذهب فيه إلى أن السهروردي قد بنى حكمته المشرقية على الأفلاطونية الهلينية وحدها.. وما أراه هو أن السهروردي قد مزج بين الزرادشتية والأفلاطونية في نظرية تليفقية مبتدعة، لم يحرص حتى على إلbasها غطاءً إسلامياً، فهو يقول عن نفسه: «كان في الفرس أمة يهدون بالحق، وبه كانوا يقولون، حكماء فضلاء غير مشبهة المجوس، قد أحببنا حكمتهم النورية الشريفة التي يشهد بها ذوق أفلاطون ومن قبله، في الكتاب المسمى بحكمة الإشراق، وما سُبقت إلى مثله» (رسالة كلمات التصوف) وقد رد السهروردي نفسه على الرأي القائل بأن ابن سينا قد سبق إلى الفلسفة الإشراقية، بأن ابن سينا لم يذكر الأصل الخسرواني أي الفارسي القديم الذي هو مصدر الحكمة الإشراقية في نظر السهروردي وبأنه لو كان هذا صحيحاً- أي أنه حكيم إشراقي- لتضوع ريجها أي ربح الحكمة الشرقية (قراءات في الفلسفة ص ٤٦٥).

وتلاميذ السهروردي يؤكدون دور شيخهم في بعث وإحياء رسوم الفرس القديمة، يقول ملا صدرا الشيرازي عن السهروردي، شيخ أتباع المشرقين والمحيي رسوم الفرس في قواعد النور والظلمة» (كتاب الأسفار الأربعة، طبعة طهران ١٢٨٢ ص ٥٨٣).

وكذلك فإن السهروردي وخلفاءه يتحدثون عن أفلاطون بنفس الروح التي تحدثوا بها عن أثر الفرس عليهم يقول السهروردي في «المطارحات» نشرة كوربان: إمام أهل الحكمة رئيسنا أفلاطون» ويقول أيضاً «الإشراقيون رئيسهم أفلاطون، والمثنائيون رئيسهم أرسطو» ويجمع بين زرادشت وأفلاطون في نص واحد من كتابه (حكمة الإشراق) يشرح فيه تحوله من المشائية إلى الإشراقية بعد حادث ذهولي رأى فيه كثرة الكائنات النورانية التي كان يتأملها هرمس وأفلاطون، وهذه الأضواء المينوية ينابيع (الخزرة) والرأي (عظمة النور وسلطانه) التي أخبر عنها زرادشت، «ومن لم يصدق بهذا.. فعليه بالرياضات؛ فعسى أن يقع له خطفة، يرى النور الساطع في عالم الجبروت، ويرى الذوات الملكوتية، والأنوار التي شاهدها هرمس وأفلاطون، والأضواء المينوية ينابيع (الخزرة) والرأي، التي أخبر عنها زرادشت، ووقع الملك الصديق كخسر المبارك إليها فشاهدها» (حكمة الإشراق: ص ١٥٧) ويحكي السهروردي عن نفسه فيقول: «قد ألقاه (هذا الكلام) النافث القدسي في روعي - في يوم عجيب - دفعة، وإن كانت كتابته ما اتفقت إلا في عدة شهر» ص ٢٥٩.

= أما هنري كوربان فيرى أن اعتراف السهروردي الذهولي هذا يرجع إلى واحد من المبادئ الأساسية في الزرادشتية: X varnah و(خُرّة) أو (كيان خُرّة) Xvarnah Kaveam بالفارسية: معناه: نور العزة، يقول رزادشت: (خرة): نور يسطع من ذات الله تعالى وبه يرأس الخلق بعضهم على بعض ويتمكن كل واحد من عمل أو صناعة بمعونته، وما يخص للملوك الأفاضل منهم يسمى: كيان خرة. نشرة كوربان لكتاب حكمة الإشراق ص ١٥٧، ٣٣٤، وكتاب تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٣٠٩).

والمقصود «بالفلسفة الإشراقية» كما يشرحها قطب الدين الشيرازي أحد تلاميذ السهروردي بقوله «حكمة الإشراق أي: الحكمة المؤسسة على الإشراق الذي هو الكشف، أو حكمة المشاركة، الذين هم أهل فارس، وهو أيضاً يرجع إلى الأول؛ لأن حكمتهم كشفية ذوقية نسبت إلى الإشراق الذي هو: ظهور الأنوار العقلية ولمعائها وفيضاتها بالإشراقات على النفس عند تجردها، وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على البحث والبرهان لا غير» (شرح الشيرازي على حكمة الإشراق، مطبوع على هامش الكتاب نفسه) أما (المذهب الإشراقي للسهروردي فنقدم عنه لمحة مركزة من (قراءات فلسفية ص ٨٣١-٣٢٢): «يدور المذهب حول فكرة الإشراق؛ فالأول أو نور الأنوار يفيض عنه النور الإبداعي الأول، وعن هذا المصادر الأول تصدر أنوار طويلة يسميها: القواهر العالية، ثم تصدر عن هذه القواهر العالية أنوار عرضية يسميها: أرباب الأنواع. وهي أنوار تدبر شؤون الأنواع الموجودة في العالم الحسي والعالم العقلي أسماء: عالم البرزخ أو عالم المثل المعلقة، ويبدو أن الوضع الأنطولوجي لهذا العالم الأوسط هو نفس وضع المثل الرياضية المتوسطة عند أفلاطون.

وللتوسع انظر للسهروردي: مجموع يتكون من ثلاث رسائل هي: «الألواح العمادية،» كلمة التصوف» و«اللمحات»، بتحقيق نجف جيببي، (مع مقدمة فارسية وإنجليزية) نشر في لاهور سنة ١٩٨٤م.

وإذا كان المشاؤون قد جعلوا العقول عشرة، فإن السهروردي يجعل الأنوار في أعداد لا حصر لها ويظهر أن تخطيط الوجود النوراني عند السهروردي سيصل إلى أن يصبح العالم كتلة من الأنوار. وإن تفصيل الفيوضات الإشراقية عند السهروردي وتقسيمها إلى مراحل إنما وضع لغاية صوفية؛ حيث إن إيضاح المراحل على هذا النحو إنما يفتح الطريق أمام الواصل لكي ينتقل من مرحلة إلى أخرى تدريجياً حتى يصل إلى جوار الحق أو نور الأنوار.. وأخيراً فإن مذهب السهروردي لا بد أن ينتهي إلى واحدة وجودية نورانية، تلتقي فيها وحدة الوجود مع وحدة الشهود».

وأما عن حياة السهروردي الذي قتل شاباً في الثامنة والثلاثين من عمره في حلب، فيرجع فيها إلى الإشارات العديدة التي ذكرها في كتبه ورسائله عن نفسه، ثم إلى شارحه الشهرزوري المتوفى سنة ٦٤٨ هـ في كتابه (نزهة الأرواح وروضة الأفراح) ويرجع إلى الفصل الذي كتبه عنه هنري كوربان في كتابه (تاريخ الفلسفة الإسلامية) ص ٣٠٣ - ٣٢٩ بعنوان: (السهروردي وفلسفة النور) منشورات عويدات، بيروت وباريس ط ٣، ١٩٨٣م، والفصول التي كتبها هنري كوربان وبول كراوس وترجمها الدكتور عبد الرحمن بدوي وإلى الفصول التي كتبها الدكتور أبو ريان عن حياته في دراساته العديدة عن الفلسفة الإشراقية، وكذلك ما كتبه كل من S.K. Khatak و O. Spies Three Treatises on Mysticism وما كتبه الألماني H.Ritter عن وصف وتحليل

مخطوطات السهروردي الموجودة في اسطنبول. ويرجع إلى المقالة التي كتبها سيد حسين نصر (بالإنجليزية) في موسوعة (A.History of Muslim Philosophy) التي أشرف على تحريرها عالم الباكستان الكبير محمد شريف، ونشرت في مجلدين كبيرين في ألمانيا (١٩٦٣) ج ١ ص ٣٧٢ وما بعدها، ويضع سيد حسين نصر رسماً تخطيطياً للمصادر التي استقى منها السهروردي كما يلي:

هرمس

أغيتودمون (شيث)

اسكليبيوس	الملوك - الكهان الفرس
فيثاغورث	كيومارز
امبيوقليس	فريديون
أفلاطون	كي خسرو
الأفلاطونيون الجدد	أبو يزيد البسطامي
ذو النون المصري	منصور الحلاج
يحيى بن سهل التستري	أبو الحسن الخارقاني

السهروردي

ويستدعي سيد حسين نصر الانتباه إلى نقطة جديرة بالتأمل؛ وهي تساؤله عن حكمة السهروردي الإشراقية، هل كانت من قبل مخاصمة الإسلام وردة الفعل ضده، وهل كان لها تأثير فيما بعد على الحركة المناهضة للإسلام التي عرفت باسم Azar Kaiwan، التي ظهرت في القرن العاشر الهجري، وهي أمشاج من المبادئ الهندوسية والبوذية والزرادشتية والإسلام في صورة ديانة تليفقية مبتدعة، وقد تركت هذه الحركة كتباً منها (دابستان المذاهب، وديساتير). وما يذكر هنا أن تلك الحركة التليفقية التي ظهرت في بلاط أكبر المغولي تشبه هذه الحركة المناهضة، وقد أظهر أتباع حركة أكبر اهتماماً كبيراً بمؤلفات السهروردي الإشراقية (ص ٣٩٧).

وقد استطاع المتصوف المصلح السهرندي إقناع الإمبراطور المغولي «أكبر» بالعدول عن هذه الحركة. (انظر ما كتبه الأستاذ محمد عرفان عن الشيخ أحمد السهرندي، في موسوعة تاريخ الفلسفة الإسلامية بالإنجليزية، ج ٢ ص ٨٧٣) وانظر كتاب (Fredman) عن الشيخ أحمد السهرندي، نشر مطبعة جامعة ماكل كوين ١٩٧١ م.

وهناك مسألة وثيقة الصلة بما نحن بصده هنا وهي أن زرادشت الفارسي كان مسئولاً عن التداخل الديني بين اليونان وإيران، وهو التداخل المميز للعهد المتأخر من العصور القديمة، ونحن نعلم الآن أنه كان في زمان أفلاطون صلات حضارية مستمرة بين أثينا والأوساط الفارسية في آسيا الصغرى.. وقد ينظر إلى أفلاطون على أنه استمرار لزرادشت (كوربان: السهروردي المقتول مؤسس المذهب الإشراقي، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، ص ١٠٢ من شخصيات قلقة) وانظر أيضاً دراسة «رايستنتين»: «أفلاطون وزرادشت»، لبيسج ١٩٢٧ م - عن كوربان). أما عن زرادشت والزرادشتية فيمكن الرجوع إلى الكتب التالية:

- Lewis Hopfe Religions of the World, New York- London, 1987.
- S.Radha Krishnan Eastern Religions and Western Thought Oxford - London 1940.

ولكن ما هي أداة هذه المعرفة؟

إن النمط العقلي الذي يستعمله الفلاسفة وعلماء الكلام لا يعتبر ملائماً لهذه المعرفة؟ لأن العقل يمكنه أن يحلل، ولا يمكن أن يعاين أو يذوق. والإيمان بنصوص الوحي (ظاهر الوحي) يزودنا فقط بإمكانية الوصول إلى الظاهر. أما الخيال - المعرفة القلبية - فيمكنه أن يكشف لنا عن الحقائق الأعمق للأشياء، أو باختصار، فإن النفاذ إلى عالم المثل هو الذي يحقق هذه المعرفة؛ إنه عالم الخيال، ولنظمئن إلى أنه بالنسبة لكل شيء فإن العالم الحقيقي الواقعي غير المتخيل، إنما يكون، فقط، عندما تتجسد الأرواح وتروحن الأجساد، والنفاذ إلى هذا المجال (اللامادي واللاروحاني) - عبر التأويل الباطني، يستلزم التحقق بالسر الإشراقي أو العرفاني.

وبالنسبة لهذا المخطط العام، فإن كل مدرسة، وكل مفكر قد أضاف إليه من نذات نفسه، حسب عبقريته الذاتية، فقد ركز السهروردي كثيراً على المستويات المتعاقبة للأنوار الفائضة أو الصادرة.

أما ابن عربي فقد ميز بين الله الذي لا يحيط به علم، وهو رب - وغاية - كل (عبد) مؤمن، وأوضح أن العلاقة بين مصطلحي (رب) و(عبد) هي أن أحدهما خالق للآخر، فالرب أظهر الموجود الخفي بأن أفاض عليه الظهور،

- George Rawlinson The Religions of the Ancient World, New Delhi, 1980.
- An Encyclopedia of Religions, New York, 1921.
- Encyclopaedia of Religions and Ethics Edinburgh, 1959.
- The Heritage of world civilizations, New York, 1986.

وأختتم هذه الحاشية بعبارة هنري كوربان يذكر فيها خاتمة السهروردي المقتول بقوله: «وما كان لشيء أن يخلصه من نعمة ذلك الشخص المتعصب الذي هو صلاح الدين الأيوبي، حتى ولا صداقة حاكم حلب ابن صلاح الدين الملك الظاهر الذي أصبح فيما بعد صديقاً حميماً لابن عربي» (ص ٣٠٤ تاريخ الفلسفة الإسلامية).

وتأمل الوصف الذي يطلقه المستشرق هنري كوربان على صلاح الدين الأيوبي الذي كان التسامح من أخص صفاته كما هو معروف.. لكنه الهوى والشنان!! ولتعرفنهم في لحن القول وما تخفي صدورهم أكبر» (الترجم).

ومع ذلك فإن الرب بفعله هذا- أي بإظهار الموجودات- أصبح هو نفسه ظاهراً لنفسه، وبذلك تكون الخلائق مظهرة للحق، والحق خالقها، أي مظهرها. وبهذا المعنى فإن عملية الخلق ليست شيئاً آخر سوى إظهار الحق لذاته.

وفي كل مرة يختار فيها كوربان واحداً من بين أولئك الصوفية- الذين لم تسلط عليهم الأضواء- موضعاً لدراسة جديدة، فإن يدخلنا- بدقة المتساقطة مع قدرته على إنارة معالم القوة، وإظهار الإلهام الثرى إلى العالم العقلي لهذا الأخير، الذي هو وثيق الصلة بروحانية الإسلام في المشرق.

ومن المستحيل تماماً أن نخوض هنا في الحديث عن الملامح المميزة لكل صوفي درسه هنري كوربان. ولكي نفعل شيئاً من ذلك فإن من الضروري أن نفحص أولاً وفي معظم الحالات كل سطر مما كتبه كوربان، بل وما بين سطور هذه الكتابات أيضاً، هذا علاوة على التعرف على المعجم الفني الذي قد لا يتمثله القراء إلا بصعوبة. لكن من الأهمية بمكان كبير أن نركز الانتباه هنا على المجالات التي عالجها في أعماله، وكذلك على المشكلات العلمية التي طرحها للبحث، وعلى منهجه في الدراسة، وبعض النتائج التي انتهى إليها.

وفي المقام الأول، فإن بعداً كاملاً للتراث الإسلامى الصوفي قد تبدى لنا تحت ضوء جديد، ألا إن ذلك الموضوع الذي أشرنا إليه آنفاً؛ موضوع روحانية الإسلام في المشرق، أو بتخصيص أكثر موضوع التصوف الشيعي الذي يمثل تأثيرات الروحانية الإيرانية المستمدة من الزرادشتية والفلسفة الهلينية في أشكالها الشرقية (الفيثاغورية الجديدة الأفلاطونية التي نقلها ابن سينا ومدرسته)، إنه التصوف الإشراقى للسهروردي ومتأخري تلاميذ محيي الدين بن عربي.

وإننا بحاجة لكي نؤكد هنا أن دارسين معاصرين معروفين قد استرعوا الانتباه من قبل إلى بعض هذه التيارات، وأن كوربان قد تأثر بهذه الأعمال^(١). إلا أن تلك الدراسات لم تشتمل على هذه السعة، ولم تحوي تلك التفاصيل التي قدمها كوربان، ومما تجدر الإشارة إليه كذلك أن تأليف كوربان تستند إلى أساس وثائقي من الطراز الأول؛ حيث تعتمد على نصوص تحقيقها. لكل ذلك فإن كوربان العالم المفكر يستحق الإشادة بجهوده، من بين كل أولئك المشتغلين بدراسة الإسلام، أو بمعنى أكثر شمولاً إنه يستحق أن يعرف ويشكر من كل أولئك المهتمين بتاريخ وقضايا التصوف بعامة.

وأحب أن أطرح تحفظاً قد يكون له أثره فيما يتعلق بالمسائل التي سنناقشها بعد قليل، إذ قد يكون من المفيد أن نحدد رحابة العالم الروحي الذي كشف لنا كوربان عنه داخل المسرح الإسلامي كله؛ فمن الواضح أن التصوف الشيعي (الذي درسه كوربان) وبصرف النظر عن منزلته، لا يرضي أولئك المسلمين الذين ينظرون إلى أنواع التصوف (في الإسلام) نظرة تمييزية تفضيلية. ومن ناحيتي، فإني لا أحتكم إلى المقولات السننية أو البدعية فهي دونها ريب وثيقة الصلة بعمل مؤرخ الأديان.

وعلى كل حال فإن معظم المسلمين في الماضي والحاضر على السواء لم يكونوا واعين - في الواقع - بحقيقة تلك التيارات الفكرية التي درسها كوربان، وهذا يصدق على التصوف بشكل عام (سني وشيعي) إلا أنه بصدق أكثر على التصوف الشيعي، وإلى ذلك فإنه لا يزال حتى اليوم مراكز وجماعات^(٢) تستند إلى هذه التيارات الفكرية، وقد خلد كوربان - بدراساته - ذكرها.

(١) شير إلى تلك الأعمال المتميزة عن الإسماعيلية التي كتبها W.Ivanov، وتلك التي كتبها عن ابن عربي آسين بلاسيوس وأبو العلا عفيفي.

(٢) انظر بحثاً عن مدرسة شيخني ونصوفها في (Terre Celeste) من ص ١٨٣ - ١٨٧ ومن ص ٢٨١ - ٤٠١، وقد وجدت هذه المدرسة في إيران في نهاية القرن الثامن عشر، كوريث للعرفان الشيعي، ويمثلها في أيامنا هذه جماعة المشاهدية أو العرفانية في إيران.

وإني أفهم جيداً تلك الاعتراضات التي يمكن أن تثار ضد البحوث التي تعتمد على وجهة النظر الكمية؛ إذ ينبغي على المرء أن يتعامل عوضاً عنها مع الجوهر والقيمة النوعية. ومن ناحية أخرى ألا تعني وجهة النظر الكمية تلك، أنه ينبغي أن نتعامل مع الإسلام المطبق في الواقع الحياتي، مع الشخصيات التي على قيد الحياة، وتفضيل ذلك على مجرد التعامل مع الأنساق الفكرية النظرية التخمينية المغرية الجميلة؟ أو على الأقل، فإنه إن كانت لأفكار كوربان هذه قيمة بالنسبة لتاريخ الأفكار، فإن المرء يجب أن يكبح نفسه من التحدث عن إمكانية الحوار بين الجماعات الإنسانية على أساس من هذه الأفكار.

وقد توظف هذه الملاحظة بصورة جيدة كمدخل للحديث عن المنهج الذي استخدمه كوربان- هذا الفيلسوف الخبير بتيارات الفكر الحديث و مترجم بعض أعمال هيدجر Heidegger- الذي يعلن مراراً أن قصده: أن يتخذ من المنهج الظاهراتي (الفينومولوجي Phenomenology) وسيلة للنفوذ إلى موضوع بحثه. وليس من همنا- هنا- أن نفحص عن قيمة الظاهراتية كمنهج بحث. وبالنظر إلى دور الذاتية المتأصلة في المعرفة الإنسانية الذي لا يسمح للإنسان بإظهار الاحترام لفكر الآخرين، ويجول المرء الدخول إلى نواياهم ومقاصدهم، عن طريق استنباطهم، أي فهمهم فهماً باطنياً. ويحمل هذا المنهج مخاطر كثيرة أقلها أنه يسمح بإضافة ذاتيتين أخريين بدلاً من الحد من هذه الذاتية، كما أنه يجد من السعي إلى الموضوعية التي تحتفي بها مناهج البحث الأخرى.

وقد أشعر في بعض الأحيان أن فكر كوربان (الشخصي) وتحيزاته Prejudices قد دفعاه إلى تحريف أفكار المفكرين الذين يرغبون أن يقدمهم إلينا. إنه ينقل إلى قرائه الأمور التي تروقه هو فحسب، أو تلك التي ينجذب إليها عقلياً وعاطفياً، وهذه أمور مفضلة لدى العقل الحدسي الانتقائي.

ومع ذلك قد يأخذنا الحماس لنسأل عما إذا كان الذي يتحدث إلينا هو: «كوربان الفيلسوف؟ أم مؤرخ الأفكار؟ أم تلميذ العرفان الإشراقي للتصوف الشيعي؟ أم حواربي تصوف ابن عربي؟. وإنه عندما يدافع عن شيوخ الإشراق، ضد ما يعتبره البعض نقصاً في الفهم، أو أحكاماً خاطئة، تصبح لهجته أقل عاطفة، لكنها مؤدبة على كل حال.

وفي ضوء ما سبق، يجب أن نميز تمييزاً خاصاً، وأن نحرص على الدقة في صياغتنا؛ خصوصاً عندما نتحدث عن الوحدة الوجودية عند محيي الدين بن عربي والصوفية الآخرين أتباع هذه الوحدة. وقد أعلن كوربان أكثر من مرة ارتيابه في صلاحية هذا التعريف أو الاسم. وبالنسبة له فإن التجلي من ناحية والحوار والثنائية على المستوى الصوفي (المعرفي) من ناحية أخرى، يسمح لفكر أولئك الصوفية بتجاوز تحديد الوحدة الوجودية. وإنه يعترف - في مكان آخر - مع ذلك، بإمكانية الحوار المستند إلى الاشتراك أو حتى (الاتحاد) الجوهري بين الله والمخلوق^(١). ولم يستخدم كوربان - ولا ابن عربي - قياس التمثيل أو التشابه الجزئي - والنتيجة التي يبدو أنها متضمنة في كل ذلك هي إحلال الوحدة الجوهرية محل الوحدة الوجودية. ولا يستطيع المرء أن يعد ذلك ميزة، على الرغم من أنه قد يبدو أنه أكثر دقة أو صحة. وقدم معارضو كوربان دعوة - على الأقل - لفحص هذه المشكلة بصورة أكثر عمقاً، وهو أمر ذو أهمية مؤكدة.

وهنالك موضوعات أخرى كثيرة قد اختارها كوربان للدراسة وناقشها وفندها وأنجز كل ذلك بهمة عالية، ومن المستحيل بالطبع أن ندرسها كلها هنا، حتى وإن بدا ذلك أمراً مفيداً.

(١) انظر «الخيال الخالق» ص ٢٨ - ٩٣، والتعليقات ٦٣، ٦٧، ٢١٢، عندما يتحدث المؤلف ضد (الوحدة الوجودية) (الترجمة الإنجليزية ص ١٠٦ - ١٢٢، والحواشي ٦٥، ٦٨، ٣٥٦) وعن وحدة الجوهر انظر ص ٨٢، ١٤٨، ١٨٥ - ١٨٦ ومن الترجمة الإنجليزية ص ١٠٦، ١٩٩ - ٢٠٠، ٢٧٤ - ٢٧٨.

ويشكل فكر كوربان - في الحقيقة - سواء أكان تلك القضايا التي ناقشها، أم أولئك المؤلفين الذين درسهم - عالماً شديد التعقيد بمقولاته الخاصة، وبمعجمه كذلك، عالم له قدرة على احتواء أفكار وتصورات شديدة التباين والتنافر^(١).

ولنأخذ مثلاً واحداً فقط، ولنظمن إلى إنه يمثل أمراً له أهمية في فكر كوربان، إذا دعنا نتأمل ما أشرنا إليه من قبل على أنه المرتبة الوجودية للمثال أو الرمز. إنه يعارض أولئك الذين ينظرون إلى عالم الخيال على أنه غير حقيقي. أما بالنسبة له فإن هذا العالم واقعي في الحقيقة، أو حقيقي الواقع، والعالم المشهود ليس إلا مظهرًا له، فللمثال أو لعالم الخيال شبه المادي حقيقة وجودية، إنها - المثل - التي تنتهي إلى عالم البرزخ حيث تلتقي الأرواح بالأجسام.. هذا عالم الرموز والمثل، وإن الرمز - مع ذلك - وليس الرموز هو الحقيقي الموجود.

ويمكن للمرء أن يسأل: أليس ذلك بورطه (وإن بطريق لا شعورية) في عملية تحويل للمستويات المختلفة، أي عملية تحويل المستويات العقلية والوجودية ومستوى التعبير الصوفي والبناء الميتافيزيقي. وإني لا أرى - من جانبي - قيمة لجعل الرموز والمثل هذه أموراً مادية، (أي تجسيدها) أو تشخيصها كما يفضل كوربان، أي منحها ذواتاً مشخصة، إنها تجد حالتها المناسبة لو اعترف بدرجات التسلسل الهرمي للمعرفة. ولتأخذها واحدة من

(١) ونقدم فيما يلي مثلاً على غموض الأفكار حتى عند استخدام نفس المصطلح، لقد أثار لويس جارديه مسألة: الرؤى الفكرية الزرادشتية في فكر السهروردي متسائلاً: هل تشكل هذه التصورات الزرادشتية مفتاح فكر السهروردي، أو أنه، بتعبير أكثر تحديداً - تشكل من أصول إسلامية ممتزجة بالأفلاطونية والفيثاغورثية، وكان تأثير الزرادشتية بمثابة إلهام الأساطير المتميزة؟ (الفكر الديني عند ابن سينا، باريس ١٩٥١ / ص ١٩١) بينما يرى كوربان أن المسألة قد وضعت على أساس مصطلحات غير دقيقة، ويفهم كلمة Motifs معنى Motives بمعنى Mobiles كما في قوله أفكار باعثة ومحركة (الأعمال الفلسفية ص ٢١) ومن الواضح أن جارديه يستخدم مصطلح Motifs بمعنى الأفكار الرئيسية، أو أنظمة الفكر.

صياغات كوربان المثيرة للإعجاب، وإنها ليست تضييعاً للوقت بالنظر إلى تحقيقها نتيجة متميزة^(١).

لقد تأثر كوربان بموضوعه إلى حد المحاباة والانحراف عن الصراط، وما تشير إليه هنا هو دفاعه الجدي عن الإشراق أو العرفان في مقابل العقائد الدينية. إن المسألة مهمة جداً ولها نتائج عديدة ستسكت عنها الآن، ونحن ندرك أن لكل إنسان بالطبع الحرية في أن يقرر اختياراته الدينية والفلسفية. ومع ذلك فإن الصراع أو الحوار بين وجهات النظر المتعددة يستلزم الحوار معها، كما هي في الواقع، وكما ترى في نفسها.

ويظهر لي أنه بينما أصفى كوربان قيمة عظيمة على الإشراق أو العرفان الصوفي، فإنه في تقديمه أو في طرحه للأرثوذكسية المسيحية ولعقيدة أهل السنة والجماعة الإسلامية، فإنه نادراً ما يعترف لها بتلك القيمة، هذا فضلاً عن نزوعه إلى التشويه المغالي فيه. وكنا نتمنى أن لو استطاع كوربان توظيف المنهج الفينومولوجي بنفس النجاح والحماس في الحالين كليهما.

ومنذ مطلع هذا القرن بوجه خاص، فإن الديانة الشخصية الروحية العرفانية، قد عورضت بصيغ الديانات التاريخية التقليدية التي لها وجه اجتماعي، وقد قيل إن العرفان العالمي وحده يمكن أن يوحد بين جميع أولئك المؤمنين الذين مزقتهم عقائدهم الدينية، ومع أن هذا التقابل ليس جديداً، فإنه قابل للنقاش والفحص.

(١) وبخاصة لأن النصوص التي جمعها كوربان لتأييد وجودية المثال هذه Ontology of Image ليست مقنعة تماماً، ولو أن السهر وردي، وابن عربي، والقشيري، ومدرسة شيخه يجذبون القول بوجودية المثال، فإن اللهبجين، وملاً صدرا بشكل خاص يشرحون ظاهرة المعرفة عبر هذا المثال دون الالتجاء إلى حالة وجودية خاصة. انظر النصوص في:

إن المسألة الحقيقية التي ينبغي أن نتعامل معها هنا؛ هي دور السلطة (المرجعية) وصلاحياتها في الشؤون الدينية، سواء أكانت سلطة الكنيسة الكاثوليكية، أم الإجماع في الإسلام. هذه السلطة مقيدة بتعريف النص الموحى به وحدوده، لذا فإنها تقف موقف المعارضة من التفسير الباطني العرفاني، الذي يسلك بطريقة مدعاة وبحرية روحية، ليؤسس بمفرده تصوفاً حقيقياً موثقاً به. وتأسيساً على وجهة النظر هذه، فإن الإسلام الحقيقي هو ذلك النوع الإشراقي (المبدأ الشيعي)، والمسيحية الحقيقية هي تلك العرفانية الدوكتية Docetic التي انتشرت في القرن الأول من العصر المسيحي، والتي انتحلها - أخيراً - جماعة معينة من صوفية Rhineland^(١).

وهذه الثنائية المتعارضة، مصطنعة في جانب منها، إذ أنه قد ظهر أن الإسلام في أكثر صورته رسمية لم يرفض التأويل رفضاً قاطعاً، ولم يعترض على التصوف جملة وبكل تأكيد^(٢) أما بالنسبة للسلطة الكاثوليكية فإنها رفضت الغتوص العرفاني ليس على اعتباره تفسيراً روحياً للأسفار المقدسة المقدسة، ولكن رفضته بسبب افتراضاته المسبقة، ونتائجها التي بدأ أنها تناقض الرسالة المسيحية من أساسها.

ولو بحث المرء عن أصل كلمة عرفان أو غنوص Gnosis بحثاً لغوياً يعني بأصل الكلمة وتطورها Etymologically لأمكن أن نتحدث عن غنوص أرثوذكسي مثلته مدرسة الإسكندرية بشكل بارز، أو ليس علم اللاهوت

(١) تكررت هذه الأفكار مراراً في كتابات هتري كوربان، ولقد جمعها معا، وأظهرها في وضوح في فصل من كتابه (الخيال الخالق) ص ٦٢ - ٨٠، وفي الترجمة الإنجليزية ص ٧٧ - ١٠١ فصل (وضع الباطنية السرية).

(٢) لقد أظهر لويس ماسنيون ذلك إظهاراً تاماً لا مزيد عليه، فيما يتعلق بحالة الحلاج، وهي حالة حاسمة فاصلة انظر (عذاب الحلاج) ص ٣٣٢ - ٩٣؛ (Hallaj devent l'Islam) ومع أن تلميحات للشيرازي والغزالي قد أرسلت هنا، فإنه يضاف إليها أن كل الجماعات أو الطرق الصوفية سنية خلا استثناء وحيد هو: (نعمة إلهية).

الكاثوليكي نفسه معرفة عن طريق الإيمان، أو عرفان بواسطة الإيمان. وكذلك فإن السلطة الكاثوليكية لم تعارض التفسير النبوي لنصوص الوحي، بل على العكس فإنها أخذت على عاتقها القيام بهذا التفسير النبوي، واعتبرت صوت الروح صالحاً (وأنه ينفث حيثما يريد). وفي الجانب الصوفي؛ فإننا لا نعرف كيف (من وجهة النظر التاريخية) ممكن للمرء أن يستبعد يوحنا الصليبي، وتريزا الأفيلية وكثرة كثره من المتصوفين المسيحيين الذين كانوا صوفية أصلاً واعترفت بهم الكنيسة، وإن هذا يعلي حقاً من أهمية شأن الطبيعة الذاتية للحياة الدينية، وبصفة خاصة الحياة الصوفية.

وبالنسبة لكوربان فإن التصوف الإسلامي منذ ابن عربي، هو تصوف عرفاني أساساً، وإنه قضية معرفة، إنه أمر عرفان واشراق بواسطة المشاهدة والخيال الخالق، وتأويل المعاني الباطنية لنصوص الوحي، مع استدبار الظواهر الخادعة للمعنى الحرفي، وليفهم أنه (العرفان) تحرير للنفس وخلاص لها عن طريق المعرفة^(١).

وبالنسبة لنا فإن الخلاص لا يكمن في اللجوء إلى المعرفة عن طريق الإيمان بنصوص الوحي، أو بواسطة التقليد الديني، ولكن في اتحاد المخلوق مع الله بواسطة الحب الحافظ أو المنجي Saving Love. والتصوف ليس حالة من حالات المعرفة التي يلقح فيها الفهم والإدراك فحسب، إنه اتحاد المحبة الذي يستغرق الحياة كلها حتى الموت.. ولقد فهم الحلاج هذا حق الفهم.

(١) وهناك نصوص عديدة يمكن الاستشهاد بها في هذا المقام مثل: «الغنوص - العرفان الإسماعيلي، بدون نقاش، هو غنوص الخلاص عن طريق المعرفة» (ناصرى خسرو «ص ١٣٦». إن غرضه (يقصد العرفان) الوحيد هو إدراك الوجود كما هو، وهنا يمكن أن يقال إن هذه المعرفة قد أشرفت للخلاص الغنوصي. (الخيال الخالق) ص ١٩٣، ٢٦٠، ٢٢١ (الترجمة الإنجليزية ص ١٩٧، ٣٥٨ - ٣٥٩).

وأخيراً، قد يكون مفيداً أن نشير ولو بصورة محددة، على أي مستوى يمكن أن تكون الاختيارات؟ إنها لو كانت على مستوى الفلسفة وتاريخ الأفكار، فإنه يمكن للمرء أن يفضل الدين بدون سلطاته الكنسية^(١). ومع أن كوربان يقتبس نصاً وثيق الصلة بالموضوع هو: «ليس كافياً أن تقرأ الكتب»^(٢). إذ فيه إشارة إلى أهمية القيادة والإرشاد الروحي. ولو أن الاختيار واقع على المستوى الديني المحدد، فإنه لن يكون ثمة اختيار بين المعرفة الفردية والسلطة الدينية. ولكنه سيكون اختياراً بين تقاليد الأديان المختلفة التي لكل واحد منها سلطته الدينية الخاصة به، وهذا يقع خارج دائرة الفيلسوف، إنه ينتهي إلى محيط الإيمان.

وهذا ليس نهاية المطاف، إذ إن هذه الملاحظات التي قد تكون فاصلة بالنسبة للمسألة الدينية، هي نفسها تأخذ أهمية مساوية لو اعتزم المرء أن يشرع في حوار بين الأديان، وهذا ما يقترحه كوربان نفسه، ولهذا السبب رأينا نحن أن نتحدث عنه، فهل من المؤكد أن الحوار بين الإسلام والمسيحية يكون أيسر طريقاً وأكثر تأثيراً لو اضطلع به مناصرو العرفان في كل جانب، بدلاً أن يقوم به رجال الدين الرسميون في الديانتين؟

ويجب أن نشير - هنا - مرة أخرى إلى المكانة الهامشية التي يشغلها العرفان الشيعي في المسرح الإسلامي، وهل من الواقعية في شيء أن نظن أن الغنوص المسيحي الذي وجد في الفترة المبكرة من تاريخ المسيحية (المنسوب إلى باسيليوس، وفالنتين، ومركيون) والذي اختفى منذ وقت بعيد جداً والذي لم يكن نموذجياً إلى حد كبير في نظر التقليد المسيحي حتى في تلك الفترة المبكرة - يمكن أن يبعث من جديد؟

(١) عتقد «القديس توما» أن الإنسان قبل السقوط في الخطيئة الأولى، كان يتلقى المنح الإلهية، مباشرة من الله بلا واسطة، أما الخطيئة والكفارة فهي التي جعلت من الطبيعي اللازم للإنسان أن يتلقى العطايا الإلهية من خلال الوسائط البشرية (2) (Cf. Summa Th.III.q.61 art/ and 2).

(٢) اقتبس هذا النص هنري كوربان في مقدمته لناصري خسرو، ص ١٤٢.

إني لا أظن أن حوارًا مفيدًا يمكن أن يتأسس - بصورة جيدة - خارج نطاق الإسلام الحقيقي والمسيحية الحقيقية، إنه لا بد أن يكون بين الإسلام والمسيحية ممثلين في تقاليدهما وقيمهما وواقعهما الحي الذي يتأسس على مبادئها ومثلها الظاهرة والباطنة، ويبدو أن هذا شرط ضروري لكلا الجانبين، وبغيره سيكون الفشل محتومًا.

وإن النقاط السابقة - إذا ما أمكن تجنب الخلط وسوء الفهم - جديرة بالإثارة والبحث، وإذا ما غضضنا الطرف عن المسائل التي أثرت من وجهات نظر معينة، وبتصریحات خاصة، وأمکننا أن نمیز بين النظرة الشخصية لكوربان من ناحية، وبين العمل العلمي الجدير بأستاذ مثله، من ناحية أخرى. وهذا الفصل بين النظرة الشخصية لكوربان، وبين أستاذه يقرب الشقة.

ومع أن عمل كوربان قد بولغ في تقديره، وأعطى من الاهتمام الشيء الكثير، فإن محاولته في الواقع عمل يستحق الجهد. ويمكننا أن نؤيد بلا تحفظ تقدير خبير في الحقل يقارن عمل كوربان بتلك الأعمال التي أنجزها لويس ماسنيون. ونختتم هذا بقول لويس جارديه عن كوربان: إن تحقيق كل هذه النصوص يشهد بإنجاز عظيم يصعب أن يتوفر لشخص واحد. لقد كانت أحاطة كوربان بالمخطوطات ماثراً للإعجاب، كما كانت له قدرة فائقة على استيطان النصوص التي ينشرها، وعلى بعثها داخلياً^(١).

(1) L. Gardet Revue des etudes islamiques XXII (1945) p. 142

الاتجاه الثاني: الناموس والوحدة التوفيقية بين الأديان:

II- Tradition and Syncretistic Monism: Burchardt.

لئن كان هنري كوربان شغوفاً بدراسة ابن عربي بسبب صلته بالتصوف الإيراني وتأثيره عليه، فإن ابن عربي نفسه هو ملهم تيتوس بوركهارت، ولقد كان الإلهام في حالة بوركهارت هذه مسيطراً ومحيطاً إلى الحد الذي قاده إلى أن يصبح واحداً من مريدي هذا الاتجاه الروحي لابن عربي. ولئن كانت أعمال تيتوس بركهارت وأفكاره أقل تميزاً من تلك التي أنجزها كوربان، فإن المؤلفين كليهما - مع ذلك - يمتلكان خصائص معينة مشتركة، مثل سعيهما الحثيث نحو إقامة أساس ميتافيزيقي للتصوف، والدفاع عن العرفان الباطني، والاعتقاد بالتقابل والتعارض بين الشرق الصوفي والغرب العقلاني العلماني. وحسبنا ما ذكر آنفاً عن كوربان.

أمّا عن أصالة «تيتوس بوركهارت» فإنها تكمن - من ناحية - في دوره كمتحدث باسم ذلك التيار المسمى (التعليمية) أو الناموسية. ومن ناحية أخرى: انحياز الواضح إلى الجماعة التوحيدية التوفيقية بين الأديان والمذاهب. ولا تعتبر المدرسة الناموسية هذه بنت اليوم بغير أسلاف سابقين؛ لأن أبوتها تكن في أولئك العلماء المهتمين بدراسة تاريخ الأفكار، وهي ترجع أساساً إلى «رينيه جينو»^(١) Rene Guenon الذي توفي في القاهرة سنة ١٩٥١ م، الذي

(١) رينيه جينو (عبد الواحد يحيى) ولد في فرنسا سنة ١٨٨٧ م، وبعد طفولة كاثوليكية متزمنة، ذهب إلى باريس، في سنة الثامنة عشرة، للحصول على شهادة دراسية في الرياضيات، وبدلاً من ذلك شرع في دراسة الأديان الشرقية؛ خصوصاً الهندوسية والطاوية والإسلام. وقد دخل في الإسلام سنة ١٩١٢ م وقد قاده اهتمامه العميق بالأديان ورؤيته الميتافيزيقية الثاقبة إلى وضع عدد من المؤلفات منها: (رمزية الصليب) (أزمة العالم المعاصر) (الشرق والغرب) (مدخل لدراسة المذاهب الهندوسية) (عصر الكم) (رب العالم) (الإنسان وتحوله طبقاً للفيدانتا)، وله عدد من البحوث بالفرنسية لم تترجم بعد إلى الإنجليزية. وقد زار مصر سنة ١٩٣٠ م لثلاثة أشهر فقط، لكنه في الواقع استقر فيها بقية عمره، وقد أصبح مصرياً قبيل وفاته سنة ١٩٥١ م.

انظر كتابه The Multiple States of being، Suhail Academy، 1988، Lahore. (الترجم)

انهمك من خلال موقعه هذا- في الاعتراض على المادية العلمانية الغربية الحديثة، ومحاولة اكتشاف الناموس الديني للبشرية كلها، وعلى الأخص ما يتعلق بالجانب الصوفي منه؛ ذلك الذي يعد- في نظره- قادرًا على لم شعث كافة المؤمنين (من أصحاب الديانات) أو في أقل القليل تلك الجماعة التي كانت واحدة قبل أن تفرقها الأديان والنحل. لقد انبثقت هذه المدرسة تحت شعار: (دراسات في الناموس الديني) وعملت على دراسة وتقويم التصوف في الهندوسية (Jean Herbert)، والبوذية (D. T. Suzuki) والإسلام (T. Burckhardt) وقد نشرت هذه المدرسة دراسات تمهيدية ونصوصًا مترجمة^(١).

وبهذا فإن «بوركهارت» قد قدم تصوف ابن عربي وتلاميذه من أنصار مذهب الوحدة الوجودية، ولنا أن ندرك أن ابن عربي قد مثل ميزة مزدوجة بالنسبة له؛ من حيث تأثيره الذي سيطر على التصوف كله من بعده، ومن حيث مذهبه الذي ينسجم بصورة ممتازة مع تعاليم مدرسة الناموس الديني العام للبشرية القائلة بالعرفان الإشراقي لأهل المشاهدة والكشف، وبأولية المثال والرمز، وبالتوفيقية العالمية للأديان المتعالية على تفرق العقائد الدينية.

لقد حلل «بوركهارت» الملامح المختلفة لمذهب ابن عربي، وطور البحث في العناصر الأساسية لفكرة؛ مثل «العالم الأصغر» و«العالم الأكبر» و«الإنسان الكامل»، و«العرفان الإشراقي»، و«التأويل الرمزي»، و«شعيرة الذكر الصوفي». وقد بذل «بوركهارت» جهدًا تحليليًا كبيرًا في محاولة منه لاكتشاف

(١) بوركهات: مدخل للمذاهب العرفانية في الإسلام، باريس والجزائر ١٩٥١، ١٩٦٩، ١٣٠ صفحة، وقد ترجم إلى الإنجليزية تحت عنوان (مدخل للمذهب الصوفي) ترجمه Matheson، وطبع في لاهور ١٩٥٩ في (١٥٥) صفحة. وقد طبع المؤلف نفسه ترجمة لفصوص الحكم لابن عربي، بعنوان (La sagesse des prophetes) Paris 1955 وهناك متحدث آخر باسم هذا الاتجاه، وهو من المتهمين كثيرًا بالإسلام هو:

الأساس الميتافيزيقي للتصوف، وقد تبين له أن الأفلاطونية كانت ملهمة ابن عربي بصورة مباشرة، ولقد قدمها على أنها مبدأ صدور وتجل، وليست خلقاً مباشراً. ومرة أخرى يجد المرء نفسه أمام أفكار من ذلك النوع الذي اهتم به كوربان اهتماماً عميقاً، لكن بينما عالج كوربان هذه الموضوعات بالمنهج الفيتومينولوجى، فإن «بوركهارت» قد عالجها - من موقعه كمريد للشيخ ابن عربي - بواسطة المنهج الإيماني (إن صح هذا الوصف لمثل هذه الحالة من الالتصاق الفكري والعقلي بين بوركهارت وابن عربي).

وينبغي علينا أن نمعن النظر في وجوه الاتفاق والاختلاف في وجهتي النظر هاتين، ومهما يكن من أمر فإن موقف «بروكهارت» (يمتاز بالوضوح، وإنه يعترف صراحة بال Monism، ويقنع بنوع عن الوحدة الجوهرية بين المخلوقات، ومع ذلك فإن يعترض على الوحدة الوجودية لكل المخلوقات، وإن كل ما عدا الله لا يتمتع بوجود حقيقي. والتوحيدية بالنسبة لبوركهارت هي المحصلة المنطقية لعقيدة الإسلام الجوهرية التي هي الاعتراف بواحدانية الله. وبالنسبة لهذه النقطة، ومدى توافق هذا النوع من التصوف مع نصوص الوحي، فإننا نترك الحكم عليها للمسلمين أنفسهم.

ولولا خشية التكرار والإملال لأفضت في التحليلات، لكن هذا يكفي لنعرف أن «بوركهارت» قد قدم بإخلاص مذهب وفلسفة الاتحاد الصوفي داخل نطاق ديني مؤسس على المستوى الإيماني.

الاتجاه الثالث: التصوف الطبيعي والفائق للطبيعة:

III- Natural and Supernatural Mysticism Louis Gardet.

نقابل عند لويس جارديه نوعاً من التفكير النقدي لمادة التصوف الإسلامي الذي ينبثق من اتجاه يختلف تماماً عن كل من اتجاهي كوربان (الفلسفي الاشرافي) وبوركهارت (القائم على مستوى الاختيارات الدينية) لقد انشغل جارديه الفيلسوف ذو الفكر النافذ الدقيق - مثل أستاذه ج مارتين - بالقضايا ذات الطبيعة الميتافيزيقية، وعلى الخصوص قضية المعرفة. وإنه كلاهوتي متشدد في تمسكه بالمذهب التوماوي الأورثوذكسي، قد تحمل مخاطرة اجراء هذه المقارنات غير المبررة، أو غير المرخصة، (مذهبيًا) مع الحرص على احترام قيمة التجارب الدينية في سباقاتها المتعددة.

وعموماً فقد تسنم جارديه مكانة مرموقة بكل ما قام به من دراسات في شتى مناحي الفكر الإسلامي^(١)؛ في الفلسفة، وعلم الكلام، والتصوف^(٢). ولقد تتابع ظهور بحوثه في المجالات العلمية اللاهوتية المتعددة لسنوات طويلة، ثم نشر أخيراً محصلة تلك الدراسات تحت عنوان عام بالاشتراك مع الأب قنواي^(٣).

(١) الاشارة هنا إلى مجلة (معهد الآداب العربية في تونس) (IBLA) الأجزاء (٨، ١٩٤٠م) (١٠ سنة ١٩٤٧)، (١٦ سنة ١٩٥١م) وكلها قد تضمنت مقالات علمية منشورة له.

(٢) فيما يتعلق بالفلسفة نشر جارديه 235 (La Pensee Religieuse d' Avicenne Paris 1951) Pages)، وفي علم الكلام الإسلامي، فإن العمل الأساسي نشره بالاشتراك مع الأب قنواي بعنوان:

«مدخل لعلم الكلام الإسلامي» Introduction a' La Theologie Musulmane, Paris, 1948، (543 Pages) ونشر جارديه كذلك Dieu et La destine de L'homme· Paris, 1967.

(٣) ظهرت المقالات الرئيسية في مجلة (Revue) 1950، (Recherches de Science religieuse· Thomiste) 1948 1952 1953.

والعمل الذائع الذي انجزه جارديه وقنواي هو كتاب «التصوف الإسلامي: مظاهر، واتجاهات، وتقنيات» باريس ١٩٦١م (٣١٠ صفحة) وقد نشرت الطبعة الأولى في إيطاليا سنة ١٩٦٠م، في سلسلة:

لقد شغلت المبادئ الأساسية التي تحكم تفسيره للتجارب الصوفية ثلاثة أجزاء متميزة، ثم قدم النصوص المعبرة عن مراحل الطريق الصوفي، ثم درس - أخيراً - ويطناب شعيرة الذكر المعروفة لدى الصوفية.

والمبدأ الأساسي الذي يتخذه جارديه مفتاحاً لتفسير التصوف الإسلامي، كما يتخذه أيضاً لتفسير التصوف في الأديان الأخرى يكمن في التمييز بين التصوف الطبيعي والفائق للطبيعة. فالتصوف الطبيعي هو التجربة الناتجة من المطلق الذي هو عين وجود الفعل الذي يتشكل للصوفي، وهذه التجربة تكون ثمرة التجرد (العزلة) التام، وليس فقط عن المخلوقات كلها، بل حتى عن كل نشاط عقلي، وبهذه اللاأدرية فإن الروحية تقف في مواجهة النزعات المناوئة للمجال الطبيعي للمعرفة.

وهذه الطريقة الصوفية - في حالتها الصافية - تكون من خلال التحقق بقوى الروح الإنسانية، وبالرجوع إلى نقطة الانطلاق العقلية - حسب تعبير ماسنيون - يحقق هذا المتصوف عملاً وجودياً تاماً، ويحصل على متعة فائقة في ظل هذا النظام الطبيعي. وهذا التكنيك ذو فعالية للصوفي، وهو يكون بواسطته في نفس الوقت (منه وإليه).

أما التصوف الفائق للطبيعة، فهو من حيث الأساس منحة النعمة الإلهية، التي تمكننا من تجريد أنفسنا وعزلها عن الأغيار والتوجه بالكلية نحو الله

= (Storia e scienza delle religioni) وأشرف على نشرها المستشرق Mgt. Castellino والهدف العام من هذه الملاحظة هو استرعاء الانتباه إلى فكر جارديه، وهذا لا يعني - بأي معنى - أن إسهام قنواي عديم الأهمية، إنه قد اهتم أكثر بالتطور التاريخي للتصوف، ولم يكن في قصده تقديم إسهام أصيل، وعضواً عن ذلك فإنه اعتمد على المؤلفات الأساسية مثل مقال ماسنيون (Essa Sur Les origine)، ومع ذلك فإنه يجب أن نعترف بأهمية عمل مدير معهد الدومنيكان بالقاهرة (أقصد: قنواي). وإن تحذيره ضد تسوية المصطلحات والأفكار، وكذلك تحفظاته المستنبطة من الحياة، وعن «روح الإسلام في أزمانه الأولى» وفي كل عصر يمكن للمرء أن يقرأ Mystique musulmane ص ٩ - ١٠، وعن موقف المسلمين الحالي من التصوف، الذي قد نشر الغزالي بحبته وحبه بين عامة المسلمين. ص ٥٠ - ٥١.

تعالى. وأنه خارج طاقة أي تكنيك صوفي طبيعي، وليس أثرًا أو نتيجة لأي تكنيك. إنه يجب أن يتلقاه الصوفي وهو في حالة تأثره (سلبية.. أي قبول المؤثرات الواردة بدون فعالية في طلبها واستدعائها، وإنما هي تهبط عليه وتؤثر فيه، فهذا النوع وهبي والنوع الأول كسبي) وذلك عقب استعدادات ضرورية، لكن هذه الاستعدادات ليست فعالة في حد ذاتها، أو بنفسها؛ بل إنه الحب الذي يمثل في نفس الوقت وسيلة وغاية الاتحاد بالله، وبدون فعالية من جانب هذا المتصوف.

والتصوف الطبيعي - ذلك الذي يلائم الوضع الطبيعي، قد يكون - في حالة التصوف الفائق للطبيعة مساعدًا أو عائقًا، وهذا يتوقف على ما إذا كان الصوفي سيتوقف عنده - بأن يكون اغراؤه طاغيًا - أو سينطلق ليحلق فيما وراءه.

والحق إن هذا التمييز بين هذين النمطين للتصوف لم يوضع أصلاً للتصوف الإسلامي، بل إن الذي أثاره هو Olivier Lacombe في دراساته عن التصوف الهندي. ولقد استعاره Maritain، واستخدمه وعمقه في تأليفه الواسعة عن نظرية المعرفة، ثم جاء تلميذه لويس جاريه وطبقه على التصوف الإسلامي. ويبدو - في واقع الأمر - أن هناك تجارب معرفية معينة مستنبطة ومعتمدة في جانب منها على التصوف الطبيعي بشكل جزئي فحسب؛ لأن المناخ التوحيدي في الإسلام يكبح حركة الإرتداد إلى الذات. ولقد كان البسطامي ومتصوفة وحدة الوجود التابعون لابن عربي - في رأي جاريه - أمثلة تقترب أو تبتعد من النمط الخالص للتصوف الطبيعي. أما الحلاج ومتصوفة الاتجاه الشهودي (أولئك الذين يفهمون الإتحاد مع الله على أنه اتحاد الإرادة والقصد والشهود) فإنهم يمثلون - في المقابل - التصوف الفائق للطبيعة. والمعجم المستعمل من قبل كل صوفي يجعل من الممكن رسم خطوط التمايز بين نمطي التصوف هذين.

وينبغي للمرء أن يسأل عما إذا كان التصوف الذي درسه لويس جارديه (واستخلص منه هذه النتائج) هو التصوف الإسلامي في حد ذاته، وداخل حدود رؤاه ومعطياته الذاتية، أم أنه حاول أن يطبق عليه نظريات وضعت وطورت في نطاق تقاليد صوفية لديانات أخرى مخالفة، وأراد جارديه أن يتأكد من صحتها؟!!

وإن الأمل في أن نجد في كل من البسطامي والحلاج، على سبيل المثال، نماذج أو عينات لنمطي التصوف: الطبيعي والفائق للطبيعة، على التعاقب إن هو إلا تبسيطاً لتجارب صوفية معقدة وعصية على التفسير، خصوصاً إذا وضعنا في اعتبارنا جميع النصوص الصوفية المنسوبة إليهما، وتضم كتابات البسطامي - مثلاً - من عبارات الاتضاع ورجاء الرحمة الإلهية السابقة، ما يبدو أنه ليس معروفاً للباحثين على نطاق واسع.

ويمكن أن نجيب بأنه إذا اعتبر التمييز بين نوعي التصوف الطبيعي والفائق للطبيعة هو الطريقة الوحيدة لدراسة التصوف، فإن هذه الطريقة لا تقدر جوانب التصوف الإسلامي الأخرى حق قدرها، لكنها - مع ذلك - تلقي ضوءاً على المشكلة الأساسية للتصوف.

وإن التصوف الفائق للطبيعة في مظاهره المتنوعة، وبعقلانية وفعالية تكتيك الارتداد إلى الذات، هو بكل تأكيد «إغراء التصوف الذي لا يقاوم».

ويجب أن تصفى التجارب الصوفية الحقيقية في الإسلام وفي أي ديانة أخرى - من الجفاء والشوائب التي تهدد بتشويهها واطفاء بريقها. وإن تدني مستوى الجماعات الصوفية - اليوم - يكشف لنا أن الخطر حقيقي وليس متوهماً.

إن النمط الذي تتميز به دراسة جارديه للتصوف الإسلامي يكشف عما يتمتع به من حكم جيد على المستوى الديني اللاهوتي، والتفكير النقدي

الفلسفي. ولنا أن نثق من أن فكر لويس جارديه كان مشبعًا بالمذهب التوماوي في جانبه الفلسفي واللاهوتي، ومن المستحيل أن تتخيل جارديه مفكرًا لا يملك هذه الإطار المرجعي، ومن المهم أن نقدر أصالة غرضه.

وقد كان جارديه معروفًا بدراسة القضايا المذهبية المقارنه في كل من اللاهوت والتصوف^(١)، وقد أظهر في دراساته براعة فائقة في وضع كافة المثل في إطاراتها الدينية، وفي بيان وجوه الاختلاف والاتفاق فيها. ومن ناحية أخرى، فإن جارديه المتفلسف قد أعان جارديه اللاهوتي، وإن كان كان أي منهما لم يتدخل في شئون صاحبه. وفي حالة التمييز الخاص بين التصوف الطبيعي والفائق للطبيعة، على المرء أن يركز الانتباه على المصطلحات المستخدمة؛ لأن هذا التمييز بين هاتين الطريقتين للتصوف، هو- بدون نقاش- ثمرة التفكير اللاهوتي المسيحي، الذي تم داخل الإطار المسيحي أصلاً. ومع ذلك فإن مجال تطبيقه يمكن أن يمتد وراء هذه الحدود، إذا ما تأسس على المحافظة على التقاليد والفحص النقدي للحقائق المميزة، وبناء على ذلك يمكن للنقاش أن يتطور على المستوى الفلسفي الخالص.

وقد لا تكون أسس الأستاذ التي عول عليها جارديه مقبولة من كل الناس، لكن أحدًا لا يمكنه أن يتجاهل جهده في توضيح التصوف، ومشاكله الأساسية على المستويين؛ الفلسفي واللاهوتي. وإن قيمة محاولة جارديه تكمن في شمول تحليله، واتساع نطاق تأليفه، وما قدمه من أفكار أساسية ضابطة لتفسير كافة أنواع التصوف، وهو عمل بالغ الأهمية. ويأمل الباحث أن يفيد أولئك المهتمون بدراسة مشكلات التصوف الإسلامي بالنور الذي أضاءه جارديه بفكره ومنهجه.

(١) شأن علم الكلام (اللاهوت) المقارن انظر، «مدخل لعلم الكلام الإسلامى» وفي التصوف المقارن انظر:

Experiences mystiques en terres nonchre stiennes، paris, 1953, 177, pages
Theines et texts mystiques recherché de criteres in mystique compare, paris, 1958,
219 pages.

الاتجاه الرابع: التركيز على دراسة شخصية صوفية من كل جوانبها بنظرة لاهوتية

IV- A Scientific Monograph with Theological Perspectives: Serge de Laugier de Bearecueil

كان المؤلفون السابقون الذين قدموا تفسيرات منهجية للتصوف على وعي تام بحقيقة أن أعمالهم ذات طابع مؤقت في طبيعتها إلى حدها، كما أنها لم تتأسس على دراسات علمية مفصلة للشخصيات الأساسية (الرموز) والأفكار المحورية للتصوف الإسلامي. وأن كل دراسة بنائية منهجية لا تعطي أثرها ما لم تأخذ على عاتقها دراسة المصادر، وتحقيقتها تحقيقاً نقدياً، واستعادة تصور المسرح أو الظرف الذي وقعت فيه التجربة الصوفية.

ولمثل هذا الضرب من الدرس قد كرس (سرج دي بوروكوي Serge de Laugier de Bearecueil) جهده، وإنه كعضو في معهد الدومنيكان للدراسات الشرقية بالقاهرة:

«Institut Dominicain d'Etudes Orientalesim in Cairo»

قد حصل على ميزتين هما: الدراسة والتربية اللاهوتية الممتازة، والاتصال المباشر بالواقع الإسلامي، وقد ركز (S. D.B.) انتباهه منذ أكثر من خمس عشرة سنة على دراسة متصوف مسلم واحد، لم يكن معروفاً في الغرب إلا على نطاق ضيق جداً، ورغم أنه واحد من أكبر الرموز الممثلة للمتصوف الإسلامي: إنه الشيخ عبد الله الأنصاري الهروي؛ شيخ هراة الصوفي (توجد هرات في أفغانستان اليوم) الذي توفي سنة ٤٨١هـ / ١٠٩٨م، وقد كان في الحقيقة واحداً من الرموز الأساسية الممثلة لمذهب أو اتجاه وحدة الشهود: (Nonmonistic) في التصوف الإسلامي.

قد كان الأنصاري مشايحاً مستقلاً لتعاليم الحلاج^(١) (جمع بين موافقته ومخالفته في بعض التعاليم). ومما يستحق الذكر قبل كل شيء انتماءه إلى ذلك النوع من الحنبلية المتزمتة إلى حد تمسكها بالتفسير الحرفي^(٢). المؤدي إلى التجسيم، وقد اتهم في هذه المسألة (التجسيم) بانتمائه إلى الخط الأصولي الأكثر صرامة وتشددًا.

ومما تجدر ملاحظته كذلك، حكمته كمرشد روحي، ورصيده العاطفي، وحساسيته التي تبرزها كتابته على المستويين التكتيكي والنظامي. وكتابته - أو بالأحرى - ما حفظ منها - رغم ندرته - من ذلك النوع المتميز في قيمته

(١) هناك تعليق جيد عن العلاقة بين «الأنصاري الهروي والحلاج» في كتاب الدكتور سعيد الأفغاني (شيخ الإسلام عبد الله الأنصاري) والأفغاني يترجم في هذا الكتاب نصوصاً كثيرة من الفارسية للشيخ الهروي نفسه أو لمريديه، وهو يذكر أن الهروي توقف في أمر الحلاج فلم يقبله ولم يردده «من كتاب «طبقات الصوفية» بالفارسية للهروي. ولقد تعرض ابن تيمية لنقد الشيخ الهروي «السلفي» من منطلق خطته في نقد الأفكار التي يراها خاطئة مهما يكن المصدر الذي جاءت منه هذه النظريات والأفكار، أو هو من باب النقد الذاتي داخل الاتجاه أو المذهب الواحد... نقد ابن تيمية الهروي في أكثر من نقطة؛ منها وجهة نظره في «الفناء والتوحيد، وعدم التفرقة بين المحبوب لله والمكروه له، الخ». انظر لابن تيمية: «مجموعة الرسائل الكبرى» ج ٢، «منهاج السنة» ج ٢، «قواعد السلوك».

وهناك مراجع أخرى تفيد في استيعاب هذه المسألة، إضافة إلى كتاب سعيد الأفغاني المشار إليه من قبل، مثل:

- التصوف والاتجاه السلفي في العصر الحديث، للأستاذ الدكتور مصطفى حلمي، نشرة دار الدعوة بالإسكندرية.

- Hanbalite Islam. By George Makdisi translated into English by M.L.Swartz (Studies on Islam, New York, Oxford, 1981, pp.216 – 274).

(المترجم)

(٢) ونحن نمتلك مخطوطة للأنصاري وهي مجموع «الأربعين حديثاً» وهي لم تزال غير محققة، وقد ذكر فيها أن الله يمشي (هرولة) وأن له ساقاً.. الخ. وأنه هنا بالمساعدة التي تلقيتها في حل طلاسم هذه المخطوطة من مدير قسم المخطوطات بدار الكتب بالقاهرة وهو لم يستطع أن يخفي دهشته وصدمة من هذه التعبيرات الدالة على التجسيم والتشبيه، ومع ذلك فليست هذه هي الحالة الوحيدة لصوفية بلغوا مستوى عالياً في التصوف، ومع ذلك فهم مبالون إلى نوع متشدد في التشبيه والتجسيم، والقديس برنار يعد مثالا نمطيًا لهذا النوع.

وجودته. وقد ضمّن كتابه الأساسى (كتاب منازل السائرين) أعماله الوعظية التعليمية Didactic عن التصوف. وينقسم هذا الكتاب إلى عشرة أقسام، وإلى مائة منزل أو مرحلة تمثل المراحل المختلفة في طريق السائرين أو السالكين إلى الله لبلوغ الذروة في التجربة الصوفية التوحيدية.

ولقد كان تأثير شيخ الإسلام الهروي ملحوظاً، وآية ذلك تلك الشروح العديدة والتعليقات التي قيدت على كتاباته، ومن الحقائق اللافتة للنظر أن شراح كتبه يتمون إلى وجهات نظر شديدة التباعد والتباين؛ فهي تمتد من تلاميذ ابن عربي من صوفية وحدة الوجود؛ مثل شمس الدين التستري، إلى ابن قيم الجوزية، ذلك التلميذ العنيف المتهور Impetuous من تلاميذ ابن تيمية، ويبدو أن تأثير شيخ الإسلام الهروي لا يزال مستمرًا حتى وقتنا الحاضر، فيمكنك أن تجد طبعات جديدة اليوم لكتاب «منازل السائرين» مع شرح ابن القيم عليه في القاهرة.

ولقد أخذ سرج دي بوروكوي على عاتقه مهمة كبيرة تتمثل في تحقيق ودراسة كل جوانب فكر الأنصارى، وقد ركز في المرحلة الأولى من دراساته على تحقيق الشروح والتعليقات على كتاب (منازل السائرين)، أو بالأحرى شرحين من بينها، ثم أتبع ذلك بتحقيق نقدي لنص الكتاب ذاته، ثم درس حياة الأنصارى في سياقها التاريخي، وهنالك - أخيراً - أعمال أصغر للشيخ الصوفي، قيد التحقيق^(١). وكل ذلك يظهر جوانب الاقتدار العلمي في شخصية س. د. بوروكوي.

(١) يضم المجموع المسمى (أنصاريات) الذي نشره (معهد الآثار الشرقية بالقاهرة) شرحين لكتاب المنازل؛ أحدهما للفركاوي، والآخر لعبد المعطي اللخمي الإسكندري، وقد ظهر في هذا المجموع نشرة محققة تحقيقاً نقدياً لكتاب المنازل، كما درست حياة الأنصارى في مقالين طويلين في مجلة معهد الدومينيكان للدراسات الشرقية بالقاهرة ٤/ ١٩٥٧م، كما نشر كتاب (صد ميدان) - وهو أشبه بمسودة أولية لكتاب المنازل - المعهد الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة. ويضاف إلى ما قد سبق: نصوص للأنصارى في أضاير Melanges لوييس ماسنيون، باريس ودمشق ١٩٥٦م، وكذلك في أضاير فايت G. Wiet ١٩٦٠م، عن أدب الصوفية، وفي أضاير طه حسين القاهرة ١٩٦٢م بحث كتبه أبو منصور معمر الأصفهاني بعنوان كتاب (مهج الخاص).

ولا يمكن لنا إلا أن نغبطه على عمق دراساته؛ آخذين في الاعتبار أن محاولته في البحث عن المخطوطات لم تكن يسيرة (حيث وجدت بعض هذه المخطوطات في مكتبات خاصة في أفغانستان لا تزال حتى اليوم مجهولة للباحثين) وقدرته على اكتشاف علاقات بين المخطوطات، وفوق كل ذلك، عنايته الفائقة بتحديد استعمال المصطلحات والأفكار الوثيقة الصلة بتجربة الأنصاري الصوفية. وأن أعماله - في الحقيقة - من ذلك النوع الذي يحدث تقدمًا في دراسة التصوف، بل ويجعل تفصيل وجهة نظر عامة صحيحة عن التصوف الإسلامي أمرًا ممكنًا. وإذا كان سرج دي بوروكوي متخصصًا أساسيًا في درس الأنصاري، فإنه يحتفظ بقدرة خاصة على الانتفاع بمعرفته العميقة الرأسية عن صوفي واحد، لتمتد تحقيقاته إلى حقول علمية أخرى مهمة، وإن سلسلة المحاضرات العامة التي ألقاها في تونس - عن بعض الصوفية الكبار، ووثيقة الصلة بين رسالتهم الصوفية والواقع المعاصر - لا تنسى^(١).

وإن تمكنه من معرفة النصوص الصوفية، مكنه - مثل جارديه تمامًا - من دراسة مسائل بالغة الدقة في التصوف المقارن. وإنه مع تفضيله للدراسة المنوجرافية، قد تكفل بدراسة نظرية منازل السلوك الصوفي إلى الله، حسبما استنبطه من أعمال الأنصاري وشرحه، وانتهى إلى صياغة محكمة لوجهة نظر الصوفية في هذه المسألة، ثم سار قدمًا نحو مقارنة هذه الأفكار بما يياثلها - من قريب أو بعيد - في المسيحية؛ وعرض خلال هذا السياق إلى دراسة الأفكار التالية:

- حب الجار L'amour du prochain

(١) نشرت خلاصة هذه المحاضرات في مجلة (IBLA) في تونس سنة ١٩٥٦ رقم ٢٢، وقد عقد المؤتمر الأخير من هذه السلسلة تحت عنوان: «Vocation spirituelle et monde d'aujourd'hui».

- الرجوع إلى الله والرجاء فيه^(١) L'esperance et la retour a' Dieu

ويجد القارئ لديه معرفة راسخة بالأصول المذهبية، واستعمالاً دقيقاً للمصطلحات الفنية، مع الاهتمام بأصالة الأفكار التي يدرسها، وهو في كل ذلك يستند على قاعدة صلبة من الوثائق والنصوص. وفي هذا الحقل الذي تسيطر عليه - غالباً - وجهات النظر المشوشة والسطحية، فإن دراسات سرج بوروكوي وجارديه المتميزة تستحق الترحيب الكبير، ولم تصل أعمال سرج دي بوروكوي - في الحقل الذي استأثرت باهتمامه - إلى تمامها بعد، وحجم الجهد المطلوب لا يزال كبيراً؛ سواء في التحقيق النقدي لأعمال الأنصاري، أو تحليل تلك الأعمال، أو تمحيص قضايا التصوف المقارن، ومع ذلك فإن ما أنجز من عمل ينبيء تماماً بما يمكن أن يكون عليه إنجاز في المستقبل. وفي رأينا لو أن كل صوفي وجد نفس الاهتمام (الذي وجده الأنصاري الهروي من بوروكوي) فإن تقدماً حاسماً في دراسة التصوف الإسلامي يمكن أن يتحقق.

ويبدو التصوف الإسلامي للباحث المدقق حقلاً دراسياً غير مستهلك، إذ لا تزال هنالك نصوص عديدة لم تكتشف، أو لم تحقق، أو لم تدرس وتحلل بعد، وكذلك فإن الفحص النظري والاستنباطي للفكر الصوفي لم يزل في بدايته فحسب. وتكشف المحاولات السابقة - كما قد رأينا - عن اختلافات خطيرة في وجهات النظر، وهي تعكس - بالتالي - فكر المدارس التي ينتمي إليها أولئك الدارسون. وإن مسؤولية الباحث - هنا - تكمن في استنباط حكم خاص به، كما تكمن في فحص صلاحية وجهات النظر المختلفة. وغرضنا في هذا البحث - إلقاء المزيد من الضوء على مظاهر معينة لاتجاهات دراسة التصوف التي رأينا أنها متميزة عن غيرها.

(١) انظر مجلة (MIDEO) فقد نشرت مقالات لسرج دي بوروكوي تضم أفكاراً في التصوف المقارن.

- الجزء ١ سنة ١٩٥٦م ص ٩ - ٣٨.

الجزء ٢ سنة ١٩٥٥م ص ٥ - ٧٠. - الجزء ٤ سنة ١٩٥٩م - ١٩٦١م ص ٦٦ - ١٢٢ - الجزء LIX

سنة ١٩٥٩م ص ٣٣٩ - ٣٦٨

وإن يكن للمرء أن يعبر أخيراً عن رغبته، فإنها ينبغي أن تتمثل الاهتمام بسيادة قيم الدقة والتحرير والتمييز، على مظاهر السهولة والغنائية، وعلى تلك التلفيقات المصطنعة تعمدًا واحتيالاً؛ وبذلك يمكننا تجنب اللبس وسوء الفهم؛ ولناخذ مصطلح (التصوف) ذاته كمثال على تلك الحالة، فهو لا يحمل معنى محددًا مشتركًا بين أولئك الذين يتداولونه، إنه عند كل من لويس ماسنيون ولويس جارديه وسرج دي كوروي يشير إلى الصوفية العظام من أصحاب وحدة الشهود في القرون الأربعة أو الخمسة الأولى للهجرة. في الوقت الذي يرفض فيه هنري كوربان وبركهارت أن تكون هذه الرموز المبكرة صوفية أصلاً!! ويؤرخان «لبداية التصوف من ابن عربي فصاعدًا»^(١)، أما بالنسبة للمسلمين المعاصرين فإن المصطلح (تصوف) يثير قيمة أقل مما يثيره لدى الجماعات الصوفية التي تعتبر في نظرهم مسئولة عن انحطاط الإسلام، وازمحلالاتجاهه المتحجر - في المحافظة - على التقاليد الأولى^(٢).

إن ذلك وحده يمكن أن يكون كافيًا لتفسير تعدد وجهات النظر في تقويم التصوف الإسلامي، وإنه لأمر مهم أن نعي ذلك، وأن نكون على ذكر به.

(١) انظر على سبيل المثال كتاب هنري كوربان «الخيال الخالق» ص ٧٩ ومن الترجمة الإنجليزية ص ١٠٠؛ فهو يقول: «نحن نعني بكلمة تصوف - وبشكل أكثر تحديداً - كل من قد ذكرناهم من قبل، من جماعة Fidile d'amour ويأتي على رأس هذه الجماعة - رجلا ن عظيمان هما: محيي الدين بن عربي الذي لا يبارى في تمكنه من اللاهوت الصوفي، وجمال الدين الرومي الشاعر الفارس بالمتميم بالحب الإلهي» ص ١٠.

(٢) في يلي شهادتان إسلاميتان تردان من موقعين متباينين، أولاهما ما جاء في مجلة الأزهر عن أعمال ماسنيون و جارديه «... الإسلام محدد وقاطع في تقرير من هو مسلم ومن هو غير المسلم، ومعظم الذين يطلق عليهم المستشرقون صوفية ليسوا من الإسلام في شيء» (عدد رجب ١٣٧٢ هـ مقتبس من MIDEO I p.139) ولتنبه إلى هذا الحكم ولنفسره تفسيراً صحيحاً، والشهادة الأخرى للحبيب بورقيبة الذي أشار في خطبه مراراً إلى السلوك السني للصوفية. وفيما يتعلق بالفتوى التي نازعها الصوفية وقالوا إن الغرض من الصيام هو إضعاف القوى الجسدية حتى يشع النور الإلهي في النفس؛ وقد أجاب الرئيس الذي أصدر الفتوى بوجوب الإفطار في رمضان ساخراً: أي نكتة سخيفة هذه؟ وهل نحن صوفية الزمان؟ ليس هذا زمان التصوف، إنها معركة الحياة أو الموت. (راديو تونس ١٨-٢-١٩٦٠م).

اقتبسه P.Rondot في: L'Islam et Les musulnians d'aujourd'hui II, Paris, 1960, p.193.